

تصورات خاطئة

في العلم والفلسفة والفهم الديني

المحتويات

مقدمة

القسم الأول: تصورات فلسفية وعلمية خاطئة

- 1- هل يمكن البرهنة على الواقع الموضوعي؟
- 2- هل دليل الحدوث يثبت وجود الله!
- 3- هل فكرة الأكوان المتعددة تنافس التصميم؟
- 4- هل تغلب الممارسات غير المنطقية على النشاط اللاشعوري؟
- 5- هل هدف النظريات العلمية معرفة الواقع كما هو؟
- 6- هل التوسع الكوني فرضية أم حقيقة نهائية؟
- 7- هل فكرة دوران الأرض حول الشمس حقيقة مؤكدة؟
- 8- العلم الطبيعي بين البسمة والهرمنة
- 9- الفهم الديني بين البسمة والهرمنة
- 10- هل في النص الديني نظريات كونية وفلسفية؟
- 11- هل القرآن حمّال لحقائق العلوم الطبيعية؟
- 12- الفلسفة ليست وليدة العبقرية اليونانية
- 13- للفلاسفة تفسير آخر للنص الديني غير نظرية التمثيل؟
- 14- هل للإرادة الإلهية معنى حقيقي لدى الفلاسفة المسلمين؟
- 15- هل بين الفلسفة والعرفان قطيعة؟
- 16- هل الكشف العرفاني يتناقض؟
- 17- موقف ديفيد هيوم والغزالي من السببية؟
- 18- هل حقاً كان الغزالي ينكر السببية الحتمية للفلاسفة؟
- 19- هل كان صدر المتألهين غزير الإبداع؟
- 20- هل تعرّض كتاب الصدر في الاستقراء للتقويض من قبله؟

القسم الثاني: تصورات دينية خاطئة

- 21- هل القيم الأخلاقية تابعة للدين؟
- 22- هل الدين بحاجة إلى مفصلات؟
- 23- هل التمدّهب ضرورة دينية؟
- 24- هل الأحكام الشرعية قطعية؟
- 25- هل الأحكام الدينية ثابتة؟
- 26- هل الشريعة صالحة لكل زمان ومكان؟
- 27- هل في القرآن عقوبات حول أركان الاسلام؟
- 28- علم ما في الأرحام
- 29- هل يمتلك الدين نظاماً سياسياً؟
- 30- هل تترجح المصلحة على النص؟
- 31- هل أسس الخميني فقهاً جديداً؟
- 32- هل يجوز الإجتهد في قبال النص؟
- 33- هل يجوز الإجتهد والتقليد في أصول العقائد؟
- 34- هل يحظى الاجتهاد الفقهي بدليل شرعي؟
- 35- هل يحظى التقليد بدليل شرعي؟
- 36- كلُّ مَنْ لم ينتم إلى الإسلام فهو كافر!
- 37- حديث الفرقة الناجية
- 38- السنّة و عدالة الصحابة
- 39- علة تحفّظ الصحابة من تدوين الحديث
- 40- السلف و قدسية الحديث المنقول
- 41- هل توجد أحاديث قطعية الصدور؟
- 42- هل كان السلف متفقين في الاعتقاد والمسلك؟
- 43- هل السنة والشيعه مشبّهة؟
- 44- الشيعة و عصمة الأئمة
- 45- انسداد باب علم الحديث لدى الشيعة
- 46- هل التقاليد متسالم عليه في الوسط الشيعي؟
- 47- الشيعة والقياس الفقهي
- 48- كيفية التصرف بالخمس لدى الشيعة

مقدمة

يتضمن هذا الكتاب مجموعة من التصورات الخاطئة التي يشيع كل منها لدى بعض الاوساط، ولولا كثرة الانشغال لضاعفنا عددها. وهي تعبر عن مختصرات مستمدة من كتبنا المختلفة، وسبق نشرها في موقع فهم الدين. وقسمناها الى قسمين رئيسيين: أحدهما يتعلق بالفكر العلمي وفلسفته، فيما يتعلق الآخر بالفكر الديني.

يحيى محمد

2022-8-2

[/https://www.fahmaldin.net](https://www.fahmaldin.net)

القسم الأول
تصورات فلسفية وعلمية خاطئة

(1)

هل يمكن البرهنة على الواقع الموضوعي؟¹

يتصور الكثير خطأً أن من الممكن البرهنة على وجود الواقع الموضوعي العام..

والحال ان محاولات البرهنة على الواقع الموضوعي تصطدم بحقيقة وجود احتمال يستحيل نفيه بأي دليل كان، سواء من حيث العقل أو الإستقراء، وهو افتراض ان تكون الحياة عبارة عن حلم دائم لا ينتهي. وعلى حد تعبير بعض المفكرين الغربيين: لو أنني فقط استطيع أن أخرج من رأسي لرأيت ما إذا كان هناك شيء.

وهناك فقرة مفعمة بالشك استشهد بها بعض مفكري الصين القدماء كالتالي: «لقد حلم تشوانغ تسو (286-369 ق.م) ذات يوم بأنه كان فراشة تحوم طائرة، هنا وهناك، كما لو كانت حقاً فراشة واعية في اتباعها لميولها. هذه الفراشة كانت تجهل أنها كانت تشوانغ تسو. وفجأة استيقظت، ومنذ ذلك أصبح بديهياً بأنها كانت تشوانغ تسو. ولكنه لا يعرف الان إذا كان تشوانغ تسو هو الذي حلم بأنه صار فراشة أو ان الفراشة قد حلمت بأنها أصبحت تشوانغ تسو».

ومن منطلق صوفي إعتبر محي الدين بن عربي ان الحياة الدنيا محض منام، وانها جعلت عبرة أو جسراً يعبر منها الإنسان كما يتم العبور من الرؤيا التي يراها النائم إلى ما تعنيه في عالم اليقظة، كالذي تنص عليه الآية الكريمة: ((يا أيها الملاً افنوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبرون))، واستشهد على ذلك بالحديث النبوي: (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا).

وقد لفتت هذه المشكلة انظار الكثير من المفكرين، القدماء منهم والمحدثين. وكان باسكال يرى انه ليس بوسع الإنسان ان يعرف إن كان في حلم أو يقظة، طالما ان ما يحدث في الحلم من احساس هو مثل

¹ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب الاستقراء والمنطق الذاتي.

الذي يحدث في اليقظة، وبالتالي لا مانع من أن نكون في حلم لا نستيقظ منه إلا عند الموت. كذلك كان برتراند رسل لا يرى مانعاً من إفتراض اننا في حلم دائم.

وكان فيلسوف المثالية جورج باركلي يعتبر ان إفتراض اجسام خارجية ليس ضرورياً لاحداث افكارنا، مادام من المعترف به ان هذه الافكار قد تحدث أحياناً وربما كانت تحدث دائماً، بنفس الترتيب الذي نراه به حالياً، دون وجود الاجسام الخارجية. وكان العالم الفيزيائي هلمولتز يقول: «لست أدري كيف يتم تفنيد المذهب المثالي الذي يذهب إلى حد القول أن الحياة لا تنطوي إلا على احلام».

ويعد ديكرت من أبرز الذين اعترفوا بعجزهم عن ايجاد السبيل للإستدلال على الواقع الموضوعي، الأمر الذي اضطره إلى الاستعانة بالثقة بالله المدبر، فاعتبر يقينه الذاتي بالله كافياً للإطمئنان بواقعية العالم الخارجي، بعد ان يأس من التمييز بين عالمي اليقظة والرؤيا.

على ذلك لا يقال ان الحلم يختلف عن الواقع من جهة افتقاره للانسجام والاتساق والوضوح، وذلك لأن من الأحلام ما يحمل مثل هذه الصفات التي يمتاز بها الواقع. بل من الناحية المنطقية ليس هناك ما يمنع إفتراض كون واقعا عبارة عن حلم متسق طويل يتضمن أحلاماً متقطعة تتصف بكلا الحالين من الاتساق وعدمه.

مع هذا فهناك محاولات فلسفية سعت الى اثبات الواقع الموضوعي، وكان من بينها تلك العائدة الى عمانوئيل كانت. وملخص محاولته هو انه أناط اثبات الواقع الموضوعي بالوعي الداخلي في الزمان، وللزمان صفة الديمومة لارتباطه بشيء دائم، ومن المؤكد ان هذا الشيء ليس في داخلنا، بل هو خارج عنا، وهو الجوهر في المكان، وبذلك يثبت الواقع الخارجي.

هذا هو مجمل استدلال (كانت) على الواقع الموضوعي، وهو استدلال يحمل عدداً من الثغرات المخلة، وقد تعرضنا الى تفاصيلها في (مفارقات في نقد العق المحض). لكن نكتفي هنا بالإشارة الى هذه المفارقة في الاستدلال:

فقد اعتمد هذا الفيلسوف على دوام الزمان في اثباته للواقع الموضوعي، في حين انه ذهب فيما بعد إلى ان الزمان ومثله المكان لا تعلم حقيقتهما إن كانت تتضمن الدوام واللانهاية أم لا، وهو المبرر الذي جعله ينكر وجودهما الواقعي. وتنطوي هذه النتيجة على مفارقتين، احدهما اقراره بعدم وجود ما يثبت التسلسل في الزمان، وهو ما يعني العجز عن اثبات الدوام الثابت خلافاً لمصادرته السابقة التي اعتمد عليها في اثبات الواقع الموضوعي. كذلك فانه قد نفى واقعية كل من المكان والزمان وما فيهما من ظواهر، وذلك على خلاف ما أراد اثباته عبر فكرة الجوهر وعلاقته بالزمان.

كذلك حاول المفكر محمد باقر الصدر ان يثبت الواقع الموضوعي عبر الدليل الاستقرائي كما في (الاسس المنطقية للاستقراء). اذ رأى انه لو ثبت بالاستقراء وجود بعض القضايا المحسوسة في الخارج؛ لكان يعني وجود واقع موضوعي منفصل عنا على نحو الإجمال. وحيث انه يمكن اثبات القضايا المحسوسة في الخارج عبر الاستقراء، فذلك يعني اثباتاً للواقع الموضوعي العام. فالدليل الذي قدّمه بهذا الشأن يعتمد على التمايز في الاتساق والنظام بين الواقع والحالة الذاتية، فهو ينمي القيمة الإحتمالية للواقع عبر لحاظ الثبات الذي يمكن تفسيره بقوة تبعاً للواقع مقارنة بالحالة الذاتية، أو عبر ما نتحسس به من نسق وانتظام في إقتران حادثتين مع بعض.

لكن الحقيقة هي ان هذه التنمية تفترض بعض القضايا المصادرة سلفاً لئتم نجاحها. واذا كنا لا نميز عادة بين اليقظة والمنام إلا من هذه الناحية، فذلك لا يدل على إثبات الوقائع الجزئية. فقد يفترض البعض عكس ما نريد إثباته، وهو ان ما نراه مناماً يراه واقعاً، وما نراه واقعاً يراه مناماً، وان الثبات والاتساق الملحوظ هو ثبات واتساق في المنام لا الواقع. فهذا الافتراض لا يمكن الاستدلال على نفيه أو ضده، كذلك لا يمكن الاستدلال على نفي الافتراض الذي يرى ان كلاً من الاتساق وعدمه هما من حالات الرؤيا الدائمة، وبالتالي فإن التمييز بين ما يعد من عالم الرؤيا وما يعد من عالم اليقظة لا يفيد في المسألة المطروحة.

بل وان الطريق الذي اتخذه المفكر الصدر في إثبات الواقع المجمل عبر الوقائع الجزئية هو طريق غير صحيح، ذلك لأن هذه الأخيرة لا تثبت ما لم يفترض الأول سلفاً.

هكذا ننتهي الى ان الإستدلال على الواقع الموضوعي مستحيل، رغم اننا على يقين به وجداناً، مثلما نكون على يقين من ضرورة بعض المبادئ العقلية غير المنطقية؛ كمبدأ السببية العامة، وكون الشيء الواحد لا يمكن أن يكون في أكثر من مكان في الوقت نفسه، أو ان يكون شيئان في ذات المكان الواحد في الان نفسه، إذ ليس لدينا من الدليل ما يؤكد هذه القضايا غير الشعور والكشف. إلا ان مثل هذه المبادئ تختلف عن مسألة واقعية العالم، فنحن نستمد يقيننا من الأولى بضرورتها الوجدانية، في حين ليس هناك احساس بضرورة تلك المسألة، فلا مانع عقلياً من أن تكون حقيقة الأمر خلاف ما نتحسس به وجداناً، رغم أن شعورنا الذاتي لا يحتمل هذا المعنى. ونحمد الله على هذه الالفة والغريزة التي لم تدع مجالاً لعقول الناس ان يبيثوا فيها روح التردد والتشكيك، أو ان يعاملوها على مستوى ما يعاملون به القضايا الأخرى.

(2)

هل دليل الحدوث يثبت وجود الله؟²

يتصور الكثير خطأً أن دليل الحدوث أو الامكان والوجوب يثبت وجود الله..

والحال ان اقصى ما يمكن ان يفعله هذا الدليل هو ان يثبت واجباً للوجود من دون تعيين ان كان متضمناً في اطار الكون المادي والطبيعي او محايثاً او مفارقاً له.

فقد كان العلماء القدماء يعتقدون بان هذا الدليل سليم في اثبات وجود الله. وهو ما يُعرف لدى المتكلمين بدليل الحدوث، ولدى الفلاسفة بدليل الامكان والوجوب، ورغم عدد من الاختلافات التفصيلية بين الدليلين الا انهما يعودان من حيث التحليل الى دليل واحد يتعلق بالحدوث، فالامكان الذي يتحدث عنه الفلاسفة يتضمن هذا الحدوث الذي يبغيه المتكلمون، لكن عندهم ان علة الحاجة الى الواجب المرجح هو الامكان لا الحدوث، خلافاً لرأي المتكلمين. مع هذا فانهم لا يقدمون دليلاً على وجود الله من خلال الممكن المحض، بل من خلال الموجود هنا (اي في العالم الارضي لا السماوي)، وهو حادث، حيث يسبقه الامكان، وانه كي يصبح واجب الوجود بغيره فسيحتاج الى علة، وان هذا التحول هو ذاته عبارة عن الحدوث، وهكذا يتسلسل الحال حتى الاضطرار الى التوقف عند واجب الوجود.

وسبق لابن سينا ان حرر هذا الدليل في كتابه (النجاة) بقوله: «إن ههنا وجوداً، وكل وجود إما واجب وإما ممكن، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فإننا نوضح ان الممكن ينتهي بدوره إلى واجب الوجود..». ثم قال: يجوز ان تكون العلة علة الحدوث بعينها ان بقيت مع الحادث، وفي حالة الحوادث لا محالة من ان تنتهي الى واجب الوجود، اذ «قد بينا ان العلة لا تذهب الى غير نهاية ولا تدور».

² انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب صخرة الايمان.

وقبل ابن سينا كان ارسطو يقول: «كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث»، وان الفلاسفة يقرون بان الوجودات ما تحت القمر هي دائمة الحدوث ازلاً وابدأً وفق السنخية الرابطة بين العلة والمعلول، وبالتالي فانها ستحتاج على الدوام الى هذه العلية لاستمرار حدوثها ووجودها. وهم ينفون ان يكون الاساس الذي يعتمد عليه عبارة عن جسم، لأن الجسم هو في حد ذاته معرض للحدوث، فهو قابل للتركيب والتجزئة والاتصال والانفصال وما الى ذلك.

فهذا هو الاساس الذي يُعتمد عليه في اثبات وجود الله. لكن نعلم اليوم ان عالمنا الطبيعي لا يتضمن الاجسام والمواد المألوفة فحسب، بل ثمة عناصر اخرى غير جسمية ولا مادية. وتفيدنا هذه الحقيقة بان اقصى ما يمكن ان يبلغه الدليل السابق هو اثبات واجب للوجود، من دون تعيين ان كان متضمناً في اطار الكون المادي والطبيعي او محايثاً او مفارقاً له، فنفي الفلاسفة ان يكون واجب الوجود عبارة عن جسم لا يعني بالضرورة مفارقة الواجب للعالم. كما ان خصائص الاجسام المشار اليها لا تمنع بالضرورة من ان يكون مردها الى بعض العناصر الثابتة التي تجعلها واجبة للوجود بالذات.

وطبقاً لهذه الحقيقة نعتقد ان هذا الدليل غير تام، فهو لا يمتلك القدرة على تحديد موضع واجب الوجود ان كان متضمناً في عالمنا المادي والطبيعي او محايثاً او مفارقاً له بالكلية. وبالتالي هل السببية المتحكمة في سلسلة الحدوث ضمنية او خارجية؟ فقد يكون لبعض الاصول الطبيعية في عالمنا طبع ثابت لتوليد الحوادث ذاتياً دون ان يُشتق من شيء اخر، شبيه بالتحول الذاتي لذرات العناصر الثقيلة غير المستقرة. وهو ما نعبر عنه بالسببية الضمنية، اي السببية الداخلة ضمن الاطار المادي والطبيعي من دون تجاوز.

وثمة من سعى الى دعم هذا الدليل من خلال التمييز بين العلة والسبب الكافي، كما هو الحال مع الراهب كوبلستون ضمن حوارهِ مع الفيلسوف البريطاني برتراند رسل، وكما قال: ان العلة هي نوع من السبب الكافي، وان الكائن الممكن الحدوث هو ما يحتاج الى علة، أما الإله فهو سبب

كاف بذاته وليس هو العلة لذاته. وبعبارة ثانية ان حاجة سلسلة الحوادث الى سبب خارجي هي لكونها لا تمتلك الاسباب الكافية بذاتها، والا اصبحت ضرورية الوجود، لكنها ليست كذلك؛ لان كل عضو فيها هو محتمل الحدوث.

ونعتقد ان مصدر خطأ كوبلستون يعود الى عدم الالتفات الى الاختلاف الجذري بين مفهومي السبب الكافي والعلة، فاذا كانت العلة عائدة الى السببية الوجودية، فان السبب الكافي لا يعود اليها، بل الى سببية اخرى ذات طابع ابستيمي، وقد سميناهما في دراسة مستقلة بالسببية الاعتقادية، لذلك لا يمكن ارجاع احد المفهومين الى الاخر.

وطبقاً لهذا المنطق نجد سبباً كافياً للتوقف عند علة نهائية لا على التعيين ان كانت ضمنية كما في المادة والعناصر الطبيعية، او محايدة غير طبيعية، او مفارقة تماماً كما في الإله المتعال. ففي جميع الاحوال ان كل حادث سيحتاج الى سبب حتى ينتهي الامر الى شيء لا يحتاج الى غيره، وهذا الاخير اما ان يكون منتمياً الى العالم الكوني الطبيعي او غير منتم اليه. ولا تتحدد طبيعة هذا الشيء ما لم تؤخذ بعين الاعتبار علامات اخرى خارج مسألة الحدوث المتعارف عليها.

ونشير الى ان حديثنا السابق يتعلق بحوادث ازلية كما اعتقد بها الفلاسفة القدماء. أما اذا لم تكن هذه الحوادث ازلية، كما في الاعتقاد الفيزيائي الحديث، فسيدل ذلك على السببية الخارجية. لكن لا شيء يضمن حدوث العالم بتمامه، اذ قد يكون الكون حادثاً ضمن سلسلة من الاكوان المتولدة اللامتناهية.

لذلك يمكن تصور ثلاثة امكانات واردة حول نشأة الكون كالتالي:

1- فإما ان نقول بان الكون حادث فجأة كما هو السائد لدى النظريات الفيزيائية..

2- او نقول ان الكون ازلي رغم تغاير حوادثه من دون ثبات..

3- او نقول ان الكون ازلي ذو حوادث ثابتة من دون تغاير.

هذه ثلاث اطروحات ممكنة، ولو غضضنا الطرف عن طبيعة النظام الكوني لدأت الاطروحة الاخيرة على السببية الضمنية، فهي تفترض ان

الحوادث طبيعية جارية على وتيرة واحدة ثابتة أزلاً وأبدأً، كما هو اعتقاد الفلاسفة القدماء، بمعنى ان من طبع الكون خلق الحوادث باستمرار من دون بداية ولا نهاية وعلى ذات الشاكلة من دون تغاير. وهذا يعني خلافاً للتصور الفلسفي القديم انه لا حاجة لاضافة علة خارجية تتجاوز الاطار الكوني.

في حين تحتاج الاطروحة الاولى الى علة خارجية، فليس ثمة ما يبرر النشأة الكونية المفاجئة من دون سبب، اذ لا شيء ينشأ من العدم المحض طبقاً لمبدأ السببية العامة.

كذلك هو الحال مع الاطروحة الثانية، فعدم وجود ثبات في تولد الحوادث أزلاً وأبدأً انما يدل على السببية الخارجية. ومن ذلك ان للاشياء أزمانها؛ فالانسان - مثلاً - ليس ازلياً ليقال بان من طبع المادة القابلية على تكوينه باستمرار من دون انقطاع. وكذا يصدق الحال على بقية الانواع الاخرى الحية وغير الحية. والاهم من ذلك ان افتراض ازلية الخلق لا تتنافى مع هذه السببية.

وللايضاح انه لما كان التغير الكوني ليس على وتيرة واحدة من حيث التغاير، فذلك يكشف عن أن له علة خارجية، سواء كانت محايدة او مفارقة، إذ لو كان التغير حادثاً بحسب الطبيعة الذاتية للمادة لكان قد جرى على وتيرة واحدة، أي لكان التغير ثابتاً من غير تغاير، ولكان بسيطاً من دون نظام دقيق ومعقد. فالتغاير دال على وجود علة خارجية تؤدي اليه، فهو مستنتج من مبدأ السببية العامة، اذ كل تغاير هو ظهور مفاجئ جديد لم يسبق اليه الحال، وهو بحاجة الى تفسير خارج اطار المادة المتضمنة للطبائع الثابتة. ولا يفسر ذلك غير العلة المشار اليها.

وحقيقة ان التغاير حاصل سواء من حيث الاطروحة الاولى او الثانية، وهو ما يحتاج إلى تعليل خارجي، وبه تثبت العلة الخارجية، سواء كانت محايدة او مفارقة بحسب المعنى الضعيف.

كذلك فان النظام الدقيق الذي يتضمنه هذا الكون هو الاخر يحتاج الى تعليل محايد او مفارق ميتافيزيقي، فما من نظام متقن الا ويدل على عقل منظم، او ما يُعرف بالمصمم الذكي، وهو المعنى الذي يتوسط ويضيف

شيئاً جديداً الى ما سبق من معنى. ولو تم اثبات ان للكون غاية معينة فسيقتضي الحال دلالة اعظم حيث تشير الى ارادة قاصدة، وبقدر ما تسمو الغاية بقدر ما تدل على حكمة الارادة وعظمتها. وهو المعنى القوي قبال المعنيين الانفي الذكر.

(3)

هل فكرة الأكوان المتعددة تنافس التصميم؟³

يتصور الكثير خطأً أن من الممكن لفكرة الأكوان المتعددة اللانهائية أن تفسر لنا النظام الكوني العام لكل من الفيزياء والحياة والذكاء العقلي بما يجعلها تنافس اطروحة التصميم..

والحال ان اعتماد هذه الفكرة على منطق الاحتمالات يجعلها لا شيء أمام اطروحة التصميم استناداً الى ذات هذا المنطق كما سنرى.

ومن الناحية التاريخية نشأت فكرة الأكوان المتوازية في خمسينات القرن العشرين على خلفية مشكلة قطة شرودنجر الكمومية، ثم تمّ توظيفها خلال الثمانينات كتفسير في قبال الضبط الفيزيائي الدقيق.

فقبل ان يكتشف الفيزيائيون الدقة المدهشة في قوانين الفيزياء وثوابتها كان التصور العلمي لنشأة الكون قائماً على المصادفات والعمليات العشوائية. وعندما رأوا الدقة العجيبة منبسطة على مفاصل انحاء الكون وتطوراتها تراجع الكثير عن هذه الفكرة. ولأجل تجنب الانزلاق في محذور إله الفجوات والعوالم الميتافيزيقية لم يجدوا بديلاً مناسباً لتفسير ما نشهده من صداقة الكون للحياة والذكاء غير افتراض وجود أكوان كثيرة لا تحصى، رغم ان هذه الفكرة ذات دلالات اسطورية يصعب على العقل البشري استساغتها.

وأهم من ذلك ان هذه الفكرة تقضي على أساسيات العلوم قاطبة، إذ تجعل تفسير ما يحصل من ظواهر فيزيائية وحياتية ونفسية وعقلية قائماً على الفوضى الكونية. وهي من هذه الناحية تمثل «فوضى الفجوات»، حيث لا تختلف من حيث الحل السحري عن فكرة «إله الفجوات»، ففي كلا الحالتين لا حاجة إلى العلم ولا الاكتشاف ولا البحث عن أسباب الظواهر الموضوعية ومحاولة تفسيرها، لأنها تصبح ببساطة مفسرة

³ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب صخرة الايمان.

وفقاً للفوضى الكونية، كما في الحالة الأولى، أو وفقاً لإله الفجوات كما في الحالة الثانية.

إن لهذه الفكرة ما لا يقل عن تسع نسخ مختلفة، أبرزها تلك التي تعود إلى مذهب الأوتار الفائقة أو نظرية (M) التي قدّرت الأكوان المتعددة بما يناسب اهتزازات الأوتار منخفضة الطاقة بحوالي (10⁵⁰⁰) كون، وذلك اعتماداً على الأشكال الهندسية الممكنة لما يعرف بفضاء كالابي ياو Calabi-Yau. مع هذا فمن المدهش ان هذا العدد الضخم جداً للأكوان لا يعد شيئاً أمام تفسير نشوء بروتين طويل في الخلية، ناهيك عن نشأة أبسط خلية في الحياة عشوائياً، حيث تحتوي على ما يقارب 42 مليون جزيء بروتيني، وتحمل آلات رقمية مملوءة بالمعلومات المشفرة وفق نظامها اللغوي الخاص، وهي من هذه الناحية مبرمجة مثل الحواسيب والكائنات الآلية Robots، لكنها أعظم من ذلك بما لا يقارن. ورياضياً يمكن تقدير احتمال نشأة بروتين واحد من الأحماض الأمينية عشوائياً، كالهيموغلوبين مثلاً بحوالي 10⁻¹⁹⁰، ولأن العدد ضخم فقد حسبه ايزاك اسيموف Isaac Asimov تعبيراً قوياً لما فيه تعجيز للعقل، وسماه بعدد الهيموغلوبين.

وبحسب فرانسيس كريك انه إذا كان طول سلسلة البروتين 200 حامض أميني، وهو أقصر من المتوسط، وحيث ان لدينا 20 نوعاً من الأحماض فإن عدد التوافيق الممكنة لتكون هذا البروتين عشوائياً هو 10⁻²⁶⁰.

أما تقدير احتمال ان ينشأ بروتين صغير جداً بطول 100 حامض أميني عشوائياً فهو 10⁻¹³⁰، وبروتين بطول 150 حامض أميني هو 10⁻¹⁹⁵، هذا مع اهمال اضافة احتمالات أخرى تتعلق بكيفية تشكل الأحماض الأمينية وارتباطها بشكل محدد دون آخر؛ مثل ان البروتين لا يتصنع إلا من الأحماض الأمينية اليسرى فينتج هياكل عسراً، ومثل ان الأحماض الأمينية في الطبيعة تقارب 500 نوعاً وليست عشرين. وعموماً انه عند ادخال هذه الاحتمالات بعين الاعتبار فإن القيمة الاحتمالية ستزداد ضالة بشكل ضخم جداً.

وعادة ما تكون البروتينات ذات أطوال أكبر مما ذكرنا، إذ تمتلك مئات الأحماض الأمينية، بل ان بعض البروتينات تحتوي على آلاف منها، وان الخلية بدورها تمتلك مئات البروتينات المختلفة الأنواع، أو حتى آلاف منها. لذلك فإن تقديرات نشأتها الاحتمالية عشوائياً تخلف أرقاماً ضخمة تفوق الخيال بما لا يمكن تصوره.

ومن هذه الناحية ان الاعتماد على الحسابات الرياضية يجعل فرضية الأكوان المتعددة اللانهائية لا شيء أمام نشأة خلية حية بسيطة عشوائياً رغم تقدير هذه الاكوان بأكثر من 10^{500} كون. فهذا العدد الضخم جداً لا يعد شيئاً أمام تقدير تكون عشوائي لخلية بسيطة. فالارقام الاحتمالية المذهلة التي وجدناها مع بروتينات صغيرة لا تقارن مع تكون مثل هذه الخلية.. بل ان بعض الخلايا تمتلك بروتينات تحمل آلافاً من الأحماض الأمينية، وهذا ما يجعلها تعطي رقماً هائلاً يفوق عدد الأكوان المتعددة بكثير.

وثمة عدد من العلماء قاموا بحساب احتمال تشكّل أبسط خلية عشوائياً، ومنهم فريد هويل وويكراماسينج، حيث أدى بهما البحث إلى تقدير هذا الاحتمال بما يقارب 10^{-40000} .

وعلى هذه الشاكلة توصل عالم الخلية ادموند جاك امبروز الى ان هذا الاحتمال يساوي حوالي واحد من $10^{2000000}$. وهو عدد يفوق الرقم الذي حدده هويل وويكراماسينج بما لا يمكن تصوره، لكنه مبرر من حيث الحساب الرياضي بغض النظر عن الاعتبارات الأخرى.

وما يظهر لدينا هو ان الخلية العادية ليست أعظم من الكون فحسب، بل وأعظم من جميع الأكوان المتعددة حتى مع فرض انها تمتلك نظاماً فيزيائية دقيقة باستثناء الحياة. فوفقاً لمعيار المعلومات ان النظام فيها يفوق جميع نظم هذه الأكوان. ولو أردنا ان نقدر عدد الحوادث الممكنة فيها، ومن ثم المعلومات، فلدينا معيار ما يحمله كوننا من امكانية الحوادث لنقيسه على البقية، فتحديدها يعتمد على عدد جسيمات الكون من الفرميونات والبوزونات، ويقدر هذا العدد بحوالي (10^{89}) ، ويضاف إليه عمر الكون المقدر بأكثر من 10^{17} ثانية، أي ما يعادل 14 مليار

سنة تقريباً، حسب التقديرات الحالية، كما يضاف إلى ذلك زمن بلانك الذي يعبر عن مجموع حوادث التفاعل في الثانية الواحدة، وهو (10^{43}) . وعند ضرب هذه المقادير الثلاثة نحصل على مجموع الحوادث الممكنة للكون، ويبلغ من حيث التقريب 10^{149} حادثة، لذا فمن خلال الضرب مع مجموع الأكوان المتعددة سيصبح عدد حوادثها الممكنة حوالي 10^{649} . وهو عدد ضخم جداً لكنه ليس بشيء أمام تقدير هويل وويكراماسينج، ناهيك عن تقدير امبروز لتكون خلية بكتيرية. لذلك لو اعتمدنا على التقديرات الرياضية السابقة كما أظهرها عدد من العلماء الذين أشرنا اليهم لكانت الخلية أعظم من جميع الأكوان اللانهائية بما لا يقارن.

(4)

هل تغلب الممارسات غير المنطقية على النشاط اللاشعوري؟⁴

يتصور الكثير خطأً أن النشاط اللاشعوري تغلب عليه الممارسات غير المنطقية..

والحال ان العكس هو الصحيح، فأغلب النشاط اللاشعوري هو من النوع المنطقي المنظم، واليه يعود الفضل في كون تفكيرنا وسلوكنا يتميزان عادة بطابع الاتساق. وعليه فالعلاقة بين المنطق واللاشعور ليست كما هي متصورة لدى علماء النفس بأنها منقطعة دائماً.

فمعلوم ان اللاوعي يطغى على أغلب حياتنا، فسلطته علينا أشد من سلطة الوعي وضغطه، فأعرافنا وعاداتنا وميولنا وأمزجتنا وتفكيرنا ومواقفنا وغير ذلك كلها تنطوي على نسبة أعظم لهذا العالم مقارنة بالوعي. وانه سواء في العقل الظاهر للوعي، أو اللاوعي الباطني، فإن لكل منهما طبقات بعضها عميقة الجذور خلافاً للبعض الآخر. ففي العقل الظاهر تقف القضايا الأساسية للإدراك المنطقي كأقصى حالات الوعي العميقة، رغم انها تمارس دورها وفق العقل الباطن، ويظهر أثرها لدى الاستدلالات المنطقية. لذا فمن الأخطاء الدارجة الاعتقاد بأن العقل الباطن هو غير منطقي خلافاً للعقل الظاهر. وقد يُستدل على ذلك بظاهرة نصادفها كثيراً في الأحلام والغفوات، وهي ان المعاني الواردة فيها غير متسقة حقيقة، ومثلها أن اللغة الدائرة فيها تبدي أحياناً ليس لها معنى، بل مجرد لغو، رغم أننا خلال الأحلام والغفوات نشعر باتساق المعاني ومعنى اللغة بلا خلل. وبالتالي نجد الإختلاف واضحاً بين الوعي المنطقي لليقظة واللاوعي اللامنطقي للحلم.

وهو أمر مؤكد، لكن للعقل الباطن علاقة أخرى منطقية، إذ لو كان هذا العقل غير منطقي دائماً لما أمكن تفسير كيف يمكن للبشر أن

⁴ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب تأملات في اللاشعور.

يمارسوا الاستدلال الصحيح حدساً من دون وعي بالخطوات المنطقية التي يتم فيها هذا الاستدلال.

فكثير من المعرفة الإستدلالية تجري بالشكل المنطقي اعتماداً على الضرورات الوجدانية والتنمية الاحتمالية وفق المنطق اللاشعوري. فالآلية التي يعمل بها الذهن البشري هي آلية تعتمد لاشعوراً على النشاط الباطني التلقائي للتنمية الاحتمالية. ويتصف هذا النشاط التوليدي بالمنطقية والتنظيم. وسمة النظام فيه واضحة وفقاً لما يمتاز به من العمل الآلي المخطط تبعاً للأصول المقررة. فنظام المعرفة لدى البشر يجري وفق قواعد وقوانين عامة مشتركة، وهي وإن لم تكن موضع التفات لدى أغلب الناس بمن فيهم أصحاب الإختصاصات المعرفية المختلفة، وكذلك رغم كونها محدودة العدد؛ إلا أنها ذات آليات فاعلة في الوعي الباطن أو اللاشعور، حيث يوظفها كل منا في نتاجه المعرفي غير المحدود، ولولاها ما كان للبشر أن يمتلك القدرة والحرية على النتاج المفتوح، بل لكانت المعرفة لديه لا تخرج عن كونها انعكاسات مباشرة ومحددة للبيئة. في حين إن وجود هذا النظام الشامل، يجعل القدرة على التفكير وتوليد المعرفة غير المتناهية، حيث تتم فيها آليات الإستدلال والاستنتاج وإن كنا غير واعين بها. فنحن نفكر بها وإن لم نفكر فيها. والمهم هو أنها تنطلق من مبادئ وآليات صحيحة يشترك في توظيفها المختص وغيره، سواء كان ذلك بوعي أو بغير وعي. فمثلاً يطبق الناس - جميعاً - آليات القياس المنطقي والإستقرائي بفهم ودراية دون عناء، رغم أنهم لا يعون قواعد هذه الآليات وضوابطها المنطقية. فأغلب معارف الإنسان قائمة على هذا النحو.

يضاف إلى أن عالم اللاشعور هو عالم التفكير والإبداع وإن لم نشعر بذلك، أو إننا ندرك بأننا لم نقم بأنفسنا في توليد النتائج المذهلة خلال لحظة حيوية مذهشة لا تقبل الوصف. وهو الأمر الذي يفسر لنا الكثير من الاكتشافات العلمية التي تنبجس فجأة بعد أن تسبقها جهود

مضنية. لذلك كان الرياضي الفرنسي هنري بوانكاريه يقول: «إن الحياة اللاشعورية لا تقل خطورة عن الحياة الشاعرة».

ولعل التجربة الذاتية للعلماء والمفكرين والأدباء هي أكبر شاهد على ما يحصل من أسرار عظيمة في عالم الكشف، إذ تخرج الأفكار بذاتها من مسرح اللاشعور إلى الشعور بلا تفكير ولا استدلال. وربما كانت نظرية نيوتن في الجاذبية تستند إلى هذه التجربة إذا ما صح النقل بأنه توصل إلى اكتشافه بعد أن رأى تفاحة تسقط على الأرض وهو جالس في حديقة منزله يتأمل، فصاح: وجدتها.. وجدتها، كما سبقه في هذه الصرخة أرخميدس.

وكثيراً ما يحصل الإكتشاف بهذه الطريقة المفاجئة في عالم الرياضيات، وهناك قصص كثيرة يرويها العلماء عن أنفسهم وكيف أنهم رأوا الحل أمامهم كبريق خاطف من دون تفكير. بل إن بعض الأفراد لهم القدرة على توليد النتائج الحسابية المعقدة بطلاقة أو من دون نظر وتفكير، ومن هؤلاء من يتصف بالعوق العقلي.

(5)

هل هدف النظريات العلمية معرفة الواقع كما هو؟⁵

يتصور الكثير خطأً أن هدف النظريات العلمية (الفيزيائية) هو معرفة الحقائق الموضوعية للواقع كما هو..

والحال انه قد تغيرت النظرة العلمية منذ بداية القرن العشرين إلى يومنا هذا، فلم يعد الاهتمام بالكشف عن حقيقة الواقع الموضوعي بعد أن تعرضت الثقة العلمية للاهتزاز، وساد جو من الاعتقاد بأن الوصول إلى فكرة التطابق مع الواقع الموضوعي هو أمر مستحيل، لإعتبارات بعضها علمية كتلك التي قدمتها نظرية الكوانتم في التفاعل بين الذات والموضوع، أو لإعتبارات نظرية الشواش (Chaos theory)، أو مبرهنة جودل، لا سيما عندما يكون الموضوع المدروس بعيداً وغير مباشر. لذلك لجأ العلم إلى مبادئ براجماتية وتمثيلية عديدة قد تعوض الخسارة التي منيت بها النظرة العلمية حول الكشف عن الواقع الموضوعي، ومن ذلك المبدأ الاصطلاحي لبوانكاريه والتكافؤ وثنائيات نظرية الأوتار (الإزدواجيات) والبساطة والجمال والإتساق وتقبل النظريات التي تعاني من الشذوذ، وغيرها من المبادئ والقواعد التي أخذت تتحكم في القضايا العلمية عوض فكرة التطابق أو الكشف عن الواقع الموضوعي كما هو. فعلى الأقل ان بعض هذه المفاهيم يتنافى مع هذه الفكرة، وان البعض الآخر لا يقتضيها بالضرورة. وانه كلما كانت الظاهرة المدروسة أكثر إبتعاداً عن المباشرة كلما زاد العمل بتلك المبادئ دون الالتزام بفكرة التطابق وإحتمالاتها التقريبية، كالذي تشهده الفيزياء المعاصرة اليوم.

وعليه ظهر هناك من يحتاج بأنه لا يوجد دليل يمكن تبريره للكشف عن الأشياء غير المشاهدة، كالدليل على وجود قطة خلف هذا

⁵ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب منهج العلم والفهم الديني

الجدار مثلاً. وأقوى تطبيق لهذه النزعة ما يتعلق بالجسيمات غير المرئية كالألكترونات وما إليها. فالرصد يكون في مثل هذه الحالات رسداً غير مباشر، مثل رؤية نقطة سوداء على لوح فوتوغرافي، أو سماع قعقة صوتية لعداد جيجر، أو مشاهدة اثار الجسيم في غرف الفقاقيع لدى المسرعات أو المصادمات؛ فمن خلال معرفة ثخن المسار وانحنائه يتم التعرف على طبيعة الجسيم الذي يكوّن هذا المسار، وهي اشبه بالطريقة التي تخلف فيها طائرة نفاثة ذيلاً في السماء. ويطلق على المذهب الذي يتبنى هذه النظرية بالإختزالي (Reductionism) ويسمي تلك الأشياء غير المرئية بالتركيبات المنطقية أو الكيانات النظرية (theoretical entities)، فليس ثمة دليل على وجودها، وإنما هي اختراعات ذهنية فحسب. ومن بين الفلاسفة الذين تبنوا هذه الرؤية برتراند رسل في كتابه (مقدمة إلى فلسفة الرياضيات) ووليم نيل في كتابه (الإحتمال والإستقراء). وهي ما تؤكد عليه النزعة البراجماتية للعلم.

وتخالفها بذلك النظرة الوضعية التي ترى أن العلم يتحدث عن أشياء واقعية حقيقية وان لم تثبتها التجربة والمشاهدة.

لذلك لو سئل الطرفان عما إذا كانت الجسيمات المجهرية بحسب الوصف العلمي موجودة أم لا؛ لكانت اجابتهما مختلفة، فبحسب النزعة البراجماتية ان هناك حوادث تخضع للملاحظة في غرف الإختبار، وهي يمكن وصفها بدوال رياضية معينة ضمن نظام نظري محدد، وكل ذلك لا علاقة له بحقيقة هذه الجسيمات ان كانت موجودة بالفعل كما هو الوصف العلمي أم لا؟ ويمكن التعبير عن هذا الإتجاه بما سبق إليه الفيلسوف الهولندي اسبينوزا خلال القرن السابع عشر، وهو قوله: «العلم صادق لأنه ناجح، وليس ناجحاً لأنه صادق».

في حين ان النظرة الوضعية تخالف تلك الاجابة وترى ان العلم يتحدث عن كيانات موجودة بوسعه اثباتها عندما تحين الادوات

المناسبة، مثلما اثبت أشياء عديدة كانت تعز على الرؤية والمشاهدة، كالخلية والفيروس والجزيء والذرة وما إلى ذلك، لدرجة ان ارنست ماخ كان يعارض التفكير في الجزيء أو الذرة بوصفه شيئاً موجوداً، واعلن ذات مرة أنه «محض خيال لا قيمة له»، في حين أنه اليوم امكن تصويره فوتوغرافياً، ويمكن ان ينطبق الأمر على كل إكتشاف جديد لجسيم مجهري أو كيان فلكي.

مع هذا فقد ترسخ الاعتقاد بأن العلم لا يعبر في تنبؤاته وكشوفاته عن حقائق الواقع بقدر ما يعبر عن الكيانات النظرية والنزعة الأداتية والإعتبرات النفعية البراجماتية. وكما أكد الفلكي ادنجتون بأن العقل البشري هو من يصنع أفكار المكتشفات من غير رؤيتها ودون ان يدل ذلك على حقيقتها، فهو بحسب وصفه كالفنان يصنع في ذهنه ما يريد تشكيله. وقد طبق ذلك على إكتشاف رذرفورد للنواة مع أنه لم يرها أحد، كذلك البوزيترون وايضاً النيترينو الذي كان يشك في وجوده، وهو يرى ان التجريبيين ليس لديهم البراعة الكافية لصنع النيوترينوات. وهو يذكر بالاتجاه الفلسفي الذي يرى ان العقل هو ما يحدد الموضوع دون عكس؛ كالذي نظر له (عمانويل كانت)، ثم أخذ يتوسع حتى أصبح مهيمناً على النظرة الكلية للعلم إلى يومنا هذا.

إن ما يعزز الروح البراجماتية للعلم هو استناده إلى التعميمات ذاتها، فهي تشكل صلب نسيج العلم الحديث، رغم الاعتقاد السائد بأن التعميم لا يجد له تبريراً على الصعيد المنطقي، لا سيما بعد ان كشف ديفيد هيوم عن تهافته خلال القرن الثامن عشر، وبعد ان تبنت الوضعية المنطقية الموقف السلبي اتجاه هذه التعميمات من الناحية المنطقية خلال القرن العشرين، فهذه التعميمات غير مقبولة لديها، إلى درجة ان البعض يراها قضايا لا معنى لها. لكن العلم - مع ذلك - أصرّ على ضرورة الأخذ بهذه التعميمات لأهميتها، حتى وان وُجدت بعض الشواهد التي تكذبها أو تتنافى معها. فقد اظهر العلم أنه يغض الطرف عن الشواهد السلبية للتعميمات، ويعتبرها وكأنها غير موجودة، أو أنها

لا تعنيه ما لم تكن هناك نظرية تعميمية افضل. وكل ذلك يفرض الجانب البراجماتي على العلم حتى في مسلكه الوضعي أو الواقعي الذي ساد منذ النهضة العلمية وحتى بداية القرن العشرين، كالذي يتبين من شواهد الشذوذ التي ألفها العلم دون ان يضطره الأمر إلى تكذيب النظرية، أي خلاف ما كان يتبناه كارل بوبر في نزعه التكوينية المعروفة.

كذلك فإن العلم يتقبل وجود نظريتين متناقضتين طالما ليس هناك بديل عنهما ولا سبيل للتوحيد بينهما، واعظم شاهد على ذلك النظريتان المتناقضتان النسبية وميكانيكا الكوانتم. فلو كانت الإشكالية هي إشكالية تطابق لكان من المفترض على العلماء ان ينقسموا إلى فريقين، أحدهما يأخذ بوجهة النظر الخاصة بالنسبية دون الكوانتم، والآخر يعول على العكس من ذلك، مع ان الحاصل بين العلماء هو غير ذلك تماماً، فهم يعولون على كلا النظريتين، كل في مجاله رغم التعارض بينهما، والغاية من ذلك هو الحصول على أكبر قدر ممكن من الفائدة والاستثمار العلمي. فقد اعتبرت النسبية أكثر جمالاً واقناعاً لكنها أقل تطبيقاً، في حين ان الكوانتم ضبابية غامضة لكنها ذات نجاحات قياسية لم يسبق لها مثيل في العلم. والعلماء يقدرون ان التعارض بينهما ينطوي على خلل عميق وخطير في قلب الفيزياء. فالكثير من الفيزيائيين لم يرتاحوا لمثل هذا التناقض، وهم يشيرون إلى وجود عيب أساس في فهمنا للعالم الفيزيائي. في حين يتجاوز فيزيائيون آخرون هذه المشكلة عبر تقسيم التعامل إلى عالمين.

وبذلك يتبين أن ما يهم العلم اليوم هو الوصول إلى حالة تأويلية عامة بغض النظر عن مطابقتها للحقيقة الواقعية لإعتبرات نفعية وتمثلية عديدة كتلك التي أشرنا إليها سلفاً..

(6)

هل التوسع الكوني فرضية أم حقيقة نهائية؟⁶

يتصور الكثير خطأً أن التوسع الكوني هو مسلّمة يقينة غير قابلة للتشكيك وفقاً للأدلة القاطعة..

والحال ان هناك شكوكاً حول توسع الكون كما أبدأها جملة من الفيزيائيين استناداً إلى الأدلة الفلكية المعتمدة.

ومعلوم ان التصورات الفيزيائية وصفت الكون منذ قرون وحتى بداية القرن العشرين بأنه يمثل قبة ضخمة ساكنة وانه لا يتعدى مجرتنا (درب التبانة). لكن أول فلكي استطاع اظهار أن كوننا لا يقتصر على هذه المجرة هو إدوين هابل (Hubble Edwin) الذي كشف عن الكثير من المجرات خلال العشرينات من القرن الماضي. بل زاد على ذلك اكتشاف تباعد بعضها عن بعض وازدياد سرعاتها بما يصل إلى سبع سرعة الضوء. وبذلك تغيرت النظرة نحو الكون بحسب هذه الاكتشافات، فمن كون سكوني يحمل مجرة واحدة فقط إلى كون دينامي لا يستقر على حال. ويعتبر هذا التغير الجذري ثاني اعظم تغير في الفيزياء بعد ثورة كوبرنيك (Copernican Revolution).

لم تكن نظرية التوسع مقنعة في بداية ظهورها، ولم يُعط لها شيء من الاعتبار الا بعد اربعينات القرن الماضي. وقد كانت فكرة وجود كون استقراري ساكن هي المعول عليها لدى الكثيرين حتى بعد ان شاعت اكتشافات هابل خلال ثلاثينات القرن الماضي. وفي نهاية الاربعينات اعقبتها فكرة اخرى جذبت الفيزيائيين، تدعى نظرية الحالة الثابتة (Steady State theory). فقد وجد فيها الفيزيائيون ضالتهم المنشودة والند الذي ينافس نظرية التوسع الكوني. ولم ينحسم التنافس بينهما الا عند منتصف الستينات بعد ان تم اكتشاف اشعاع الخلفية الكونية المايكروني (Cosmic Microwave Background)، اذ

⁶ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب انكماش الكون.

كان لنظرية التوسع الكوني الانتصار الحاسم، رغم انها ظلت تواجه مشاكل كثيرة، مثل تخطيطها في تقديرات عمر الكون..

ورغم اهمية اكتشافات هابل استناداً لانزياح طيف الضوء الوارد من المجرات، الا انه لم يربط بينها وبين التمدد الكوني، فلم يتصور ان لذلك دلالة على التوسع والتمدد، فكل شيء يتباعد عن كل شيء باضطراد. لكن اول من وظّف هذه الاكتشافات في اثبات هذا التوسع هو الفيزيائي والقس البلجيكي جورج ليميتير (Georges Lemaître)، ورتّب على ذلك انه لا بد من ان يكون الكون قد بدأ من نقطة تمثل بداية الانطلاق والتوسع. ففي ورقة نشرها (عام 1927) فسّر فيها ازاحة دوبلر الضوئية بانها دالة على تمدد الكون، اذ عمل على حل معادلات النسبية العامة لاينشتاين، وتنبأ بان الكون يتمدد، وبدت الفكرة غريبة على الفيزيائيين وعلى رأسهم اينشتاين.

لكن عدداً من الفلكيين البارزين شككوا في ان يكون للإزاحة الحمراء صلة بمفعول دوبلر او بتوسع الكون. ومن هؤلاء الفلكي الامريكي البارز هالتون آرب (Halton Arp)، والفلكي الاسترالي برين شميدت (Brian Schmidt)، كذلك الفيزيائي الامريكي الشهير ستيفن واينبرغ (Steven Weinberg) الذي اعتبر ان ما قدّمه هابل من حجج بهذا الصدد انما هي بسيطة او ساذجة.

واغرب ما في الامر هو ان هابل نفسه صاحب الاكتشاف المتعلق بهذا الصدد كان كثير التشكك فيما تعنيه الازاحة الحمراء، ففي اواسط الثلاثينات من القرن الماضي انهمك في جدل محتدم مع عدد من علماء الكون النظريين بشأن التفسير المناسب لانزياح طيف الضوء. فقد كان هابل يشعر بان قياسات هذا الانزياح لم تكن جديرة بالثقة، ورفض ان يفسرها كدليل على ابتعاد المجرات عنا، وقد ادى به الرفض المشار اليه (عام 1936) إلى الاستنتاج القائل بان المجرات ساكنة بلا توسع، فتعرّض استنتاجه إلى هجوم من قبل العديد من علماء الكون النظريين.

وفي مطلع ثمانينات القرن الماضي وجد الفلكيون ان اعتمادهم على قياسات الازاحة الحمراء تجعلهم ينتهكون احياناً السرعة الثابتة للضوء.

على ان من الممكن تفسير الازاحة الحمراء وشدها وفقاً لشدة الثقالة (Gravity) التي يمر من خلالها الضوء الصادر عن المجرات البعيدة. وسبق للباحث جيرولد تاكر (Jerrold Thacker) ان شكك في نظرية التوسع لدى كتابه (الكون المخادع The Deceptive Universe)، ومن ذلك انه اعتبر الازاحة الحمراء لا تدل على التباعد والتسارع، بل لأن الضوء الصادر عن المجرات البعيدة يمر بقرب مجرات اخرى فانه يتسبب بفعل حقول جاذبيتها الكبيرة إلى انحناءات الضوء، ومع كثرة هذه الانحناءات خلال سفر الاخير فانه يبدو اكثر احمراراً، وكل ذلك لا علاقة له بتوسع الكون ولا التباعد والتسارع. لذا عاب على الفلكيين تجاهلهم لهذه الحقيقة عند تعاملهم مع هذه الازاحة.

هذا بالاضافة الى ان تباعد المجرات عن بعضها البعض لا يدل على نظرية التوسع. فكثافة المجرات تعتبر ضئيلة جداً مقارنة بحجم الفضاء المنظور، وفي بعض التقديرات انها لا تزيد على (10%) من الفضاء الكوني المرصود. وبالتالي اذا كانت نظرية التوسع الكوني صحيحة؛ فلا بد من اثبات تباعد سحب البلازما والغازات التي تملأ هذا الفضاء.

أما حول اشعاع الخلفية الكونية، فقد تبين مؤخراً أنه مختلط بالغبار الدائر في مجرتنا، ومن ثم فهو غير متجانس تماماً، فأصيب الدليل المتعلق به بالضعف ومن ثم ضعف النظرية القائمة عليه.

بل يمكن القول ان تخلّق المجرات وتجمعها وتداخلها وتصادمها لا ينسجم مع التمدد الكوني، ولا يبرره القول بسوء توزيع عشوائي لكثافة

المادة؛ باعتبار ان الكون بدأ متجانساً بصورة تامة او شبه تامة؛ وفقاً للافتراضات الفيزيائية.

وبعبارة ثانية، ان تصادم المجرات وتقارب بعضها من بعض مع تماسك العناقيد والشرائط الضخمة؛ كلها تشكل عائقاً امام التفسير التوسعي للكون. والغريب ان الفيزيائيين يفسرون هذا التقارب والتماسك بفعل قوى الجذب المتبادل بين المجرات. وهو زعم لا ينطبق على غيرها من التكتلات التي يتباعد بعضها عن بعض، فلماذا هذا التباعد لدى البعض، والتماسك والاقتراب والتصادم لدى البعض الاخر؟ او كيف يخضع بعضها للتمدد؛ فيما يخضع البعض الاخر للتجاذب؟

وعليه نقول ان نموذج الكون السكوني قد لا يقل قيمة عن الكون التوسعي، طالما لا يوجد في الافق دليل مباشر او ملزم بان الكون يتوسع سوى علامات وقياسات عرضة للتفسير والتغيير على الدوام. ولكل من النموذجين مبرراته. لذلك ما زال بعض الفيزيائيين ينكر فكرة التوسع ويحتفظ بصورة الكون الساكن كما هو التصور التقليدي الذي سبق عشرينات القرن الماضي.

وانقل بهذا الصدد انه صادف ان احتدم الجدل بين الفيزيائي المعاصر نيل توروك Neil Turok (المولود عام 1958)، والمعروف بانه ابرز المعارضين لفكرة التوسع الكوني، وفيزيائي اخر أصرّ على ان هذا التوسع هو الحل الوحيد لمشكلتي التسطح والأفق (التجانس)، فانكر عليه نيل توروك قائلاً: ان لديّ آفاً من التأويلات والافكار البديلة تتصل بالغاز الانفجار العظيم. افترض انه عند ولادة الكون نشأ شيء ما، مبدأ يؤكد ان لا وجود الا لكون اقرب ما يكون إلى التناظر، ألا يفرض ذلك كوناً متجانساً ومسطحاً؟ وهذا في حد ذاته حل للغزي الافق والتسطح.

وما زالت فكرة الكون السكوني مطروحة في بعض الاوساط التعليمية، ومن ذلك ان بعض المجالس الاكاديمية في امريكا ما زالت تحتفظ بمثل هذا الاعتقاد من دون تغيير.

ومع ان النظريات قد تصاب بصدام مع الاكتشافات العلمية، لكنها ليست خاطئة بالضرورة؛ طالما من الممكن اصلاحها بما يتفق مع هذه الاكتشافات الجديدة. واذا اخذنا بعين الاعتبار ان عموم علم الفلك يخضع للتغيير والمفاجئات باستمرار، وبعضها يعتبر من المفاجئات الانقلابية، كتلك المتعلقة بالتوسع الكوني، لذا لا يمتنع من اننا قد نواجه في المستقبل فكرة اخرى مختلفة قد تعود بنا إلى ما كنا عليه قبل عشرينات القرن الماضي.. او ان يكون التأييد العلمي لصالح نظرية اخرى مختلفة، وربما معاكسة لفكرة التوسع، مثل نظرية الانكماش الكوني التي نظرنا لها في كتاب (انكماش الكون).

(7)

هل فكرة دوران الأرض حول الشمس حقيقة مؤكدة؟⁷

يتصور الكثير خطأً أن فكرة دوران الأرض حول الشمس هي حقيقة علمية تم التأكد منها من دون ادنى شك..

والحال ان هذه الفكرة لم يبرهن عليها حتى يومنا هذا، وانما تم التسليم بها لاعتبارات مختلفة ابرزها يتعلق بمبدأ البساطة.

فقد طُرحت هذه الفكرة أول الامر بوصفها افتراض غير مؤكد، ثم بعد ذلك جوبهت برفض وانكار شديدين، وبعدها بمدة تم تمريرها وسط عدد قليل من العلماء، وبعضهم اعتبرها حقيقة ثابتة وفقاً لمبدأ البساطة، وبعد حوالي ثلاثة قرون منذ اول طرح لها تم الاعتراف بها بنوع من الاتفاق العام، ولم يظهر اي شيء جديد بعد ذلك حولها الى يومنا هذا. فلم يتفق العلماء بالتخلي عن مركزية الأرض الا بعد عام 1838. ولو ان تجربة مايكلسون ومساعدته مورلي (عام 1886) حول الاثير قد تقدمت نصف قرن تقريباً لكان الجدل حول ثبات الأرض قد استمر طويلاً، ربما الى القرن العشرين. اذ النتيجة التي افضت اليها هذه التجربة اذا ما أخذت على ظاهرها من دون تأويل، كالذي حصل بالفعل، هي ان الأرض ساكنة لا تدور، وبذلك يمكن تفسير ثبات سرعة الضوء رغم إختلاف الجهات.

ومن الناحية التاريخية بدأت المخاضات الاولى لفكرة دوران الأرض مع كوبرنيك خلال النصف الأول من القرن السادس عشر.. وكان هذا الفلكي متأثراً بارسطوخوس خلال القرن الثالث قبل الميلاد حول مركزية الشمس، ومن ثم إعتبار الاصغر هو ما يدور حول الاكبر وليس العكس.

وقد بدت النظرية الجديدة – في البداية – كمجرد افتراض غير مؤكد كالذي اشار اليه الناشر اوسياندر في تصديره لكتاب كوبرنيك

⁷ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب منهج العلم والفهم الديني.

(دوران الأجرام السماوية). واليوم فسّر المعاصرون هذا التصدير بأنه جاء نتيجة الخوف من سلطة الكنيسة في ذلك الوقت، لا سيما ان كوبرنيك وهو من طبقة الاكليروس كان يخشى غضب هذه الطبقة؛ مما جعله يتحفظ من عرض بحثه على الآخرين باستثناء الاصدقاء والزملاء، وظل محتفظاً بكتابه مدة طويلة من الزمن، فقد طال تأليف الكتاب ثلاث وعشرين سنة منذ (عام 1507)، ولم يأذن بنشره إلا بعد ثلاث عشرة سنة أخرى، وصادف ان تمّ نشره في اليوم الذي توفي فيه، فرأى كتابه وهو يحتضر (عام 1543).

ورغم بساطة النموذج الذي قدّمه كوبرنيك مقارنة بالنموذج البطليمي، وكان يدرك هذه البساطة، فإن ذلك لم يمنع من مرور قرن من الزمان لتمرر نظريته وسط عدد من علماء الفلك، فلم يظهر من يهتم بنظريته سوى قلة من المفكرين بفضل ثلاثة من العلماء، هم براهي وكبلر وغاليلو. أما قبل ذلك فإنها كانت موضع اعتراض شديد إلى درجة ان اتهمه زعيم الاصلاح الديني مارتن لوثر بأنه فلكي نصاب..

كان اهم ما في منظومة كوبرنيك هي انها اختزلت الدوائر الفلكية الصغيرة للمجموعة الشمسية من (80) دائرة كما افترضها بطليموس إلى (34) دائرة فقط، أي أنه تخلص من (46) دائرة محيطية صغيرة. هذا بالاضافة إلى ان حركتي عطارد والزهرة تخضعان إلى نفس المدار الذي عليه سائر الكواكب خلافاً للتكلف البطليمي.

ونحا كبلر إلى خطوة تبسيطية لنظرية كوبرنيك، إذ رفض الشكل الدائري للافلاك واستبدله بالشكل الاهليلجي. ثم وافق غاليلو على هذا النموذج الجديد، وكان من أهم ما كتبه وأكثره تأثيراً هو كتابه (حوار حول النظامين الرئيسيين في العالم) عام 1632، والذي أورد فيه جميع الأدلة لتأييد وجهة نظر كوبرنيك، معولاً على بساطته وانسجامه إذا ما قورن بمذهب بطليموس المتصف بالتعقيد والغموض. بمعنى انه اعتبر البساطة دليلاً على صحة النظرية وواقعيتها. وقد عارضه في ذلك الفيلسوف التجريبي فرانسيس بيكون ناقداً الادلة التي قدّمها حول دوران الارض.

والحقيقة انه لم يكن لغاليلو ولا لكبلر الدليل القاطع على زعمهما، فطبقاً للحركة النسبية فإنه لا يعرف على وجه الحقيقة ان كانت الأرض تدور حول الشمس أو العكس ما لم يتم النظر اليهما من الخارج. وما زالت المسألة تفسر طبقاً للبساطة فحسب، أي ان حركة الشمس حول الأرض تبدي تعقيدات كثيرة كتلك التي أشار إليها كبلر وغاليلو ومن قبلهما كوبرنيك، أو بحسب تعبير أينشتاين ان تفضيل نظرية الأخير جاء تبعاً لكونها أكثر ملائمة واحسن انطباقاً.

وحديثاً ظهر اختلاف في الرأي حول ما اذا كانت نظرية كوبرنيك ابسط من نظرية بطليموس، فهناك من يرى ان كلا النظريتين معقدة، وقد اعترض جماعة على فكرة ان الاولى ابسط من الثانية. ومن ذلك الاعتراض على غاليلو الذي اثار موضوع البساطة بهذا الشأن، ومعنى البساطة المبهم.

وبذلك لم يظهر برهان فلكي او تجريبي يؤكد حركة الأرض ودورانها حول الشمس. وفي أيام غاليلو كانت هناك ثلاثة نُظم حول علاقة الأرض والكواكب بالشمس: هي النظام البطليمي والكوبرنيكي ونظام تيكو براهي، وقد جاء الاخير ليوفق بين النظامين الاولين، فاعتبر الأرض ثابتة فيما سائر الكواكب تدور حول الشمس، وكلها تدور حول الأرض باعتبارها مركز الكون. وقد يكون كل كوكب يدور في فلكه الخاص من دون ان يكون له علاقة بالدوران حول الشمس، او علاقة بالدوران حول سائر الكواكب ((وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ)) كما يطرحه البعض.

(8)

العلم الطبيعي بين البسمة والهرمنة⁸

يتصور الكثير خطأً أن العلوم الطبيعية تتبع منهجاً ابستيمياً دقيقاً لا يخضع للهرمنوطيقا أو التأويلات المنفتحة..

والحال انه منذ بداية القرن العشرين والى يومنا هذا برزت ظاهرة التأويل والهرمنوطيقا تلوح العلوم الفيزيائية برمتها.

فمع أن لفظ التأويل مستخدم أساساً في مجال تفسير النصوص، وهو يعني التعويل على غير ظاهر النص لأسباب تدعو لذلك، لكن هذا المعنى ينطبق كذلك على القضايا العلمية. ففي كثير من الأحيان جرى التعامل مع الطبيعة وفقاً للأخذ بخلاف الظاهر المعلوم أو المتبادر من الكشف الحسي أو الوجداني. فإذا كان التأويل في حالة النص يعبر عن تأويل اللفظ وسياقه، فإنه يعبر في حالة الطبيعة عن تأويل الظاهرة الكونية وعلاقاتها المتشابكة. وإذا ما اعتبرنا ان ادراك المعنى والكشف، سواء في حالة النصوص أو في علم الطبيعة، يتصف بالانفتاح، فذلك يعني أن التعامل مع قضاياها قد جرى طبقاً للأفاق الواسعة للهرمنوطيقا.

فمنذ أوائل القرن الماضي أخذ الكشف العلمي عن الحس المشترك (common sense)، وفي كثير من الأحيان حصلت حالة الصدام مع هذا الحس الوجداني، كما في النسبية والكوانتم، لا سيما الأخيرة التي اشتهرت بغرابتها في صدامها مع القضايا الوجدانية والبدئية. فالفيزياء كعلم لا تهتم بالواقع كالفلسفة بقدر ما تهتم بأن قوانينها منتجة ومفيدة؛ كإن يكون لها القابلية على التنبؤ والإكتشاف وسعة التفسير. وبالتالي فما ندركه من تصادمها مع المبادئ الفلسفية يمكن أخذه بهذا الاعتبار من النهج الهرمنوطيقي. كما ظهرت حالات ما تسمى بالحيل الرياضية المصطنعة، ويمكن ان نجد ما يشاكلها من حيل لدى المنهج الخيالي. فللخيال أفاق عظيمة في القدرة على الاصطناع والتلاعب لا

⁸ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب منهج العلم والفهم الديني.

ينافسه في ذلك شيء آخر كالرياضيات والتصورات العقلية والمنطقية. وكل ذلك يعتبر من نماذج التأويل الهرمنوطيقي.

ومعلوم انه عندما ظهرت المعادلات الرياضية لدى القواعد الأساسية لنظرية الكوانتم؛ بدت غير مفهومة، أو انها لا تحمل فهماً نهائياً، لذلك أصبحت الهرمنة العلمية لا مناص منها. فهي جسر التواصل من الرياضيات إلى الخيال. فالفارق بين نشأتها وتطوراتها وبين نشأة النسبية هو أن الأخيرة قامت على عاتق رجل واحد فحسب هو أينشتاين، وبالتالي انها من حيث الأساس تخضع إلى تأويله دون مشاركة أحد في الغالب، في حين شارك في الأولى رجال كثيرون، وكان من بينهم أينشتاين كما في بداية الأمر قبل انسحابه منها، لذلك كانت موضع تأويلات كثيرة بقدر مساهمات الرجال.

وكما صرح الفيزيائي ادوارد ويتن بأن الكوانتم المعتمدة تحوي عدداً لا نهائياً من النظريات الممكنة، وقد فحص الفيزيائيون النظريون آلافاً منها فحصاً جدياً. وهو ما يجعل الموقف غامضاً. فما يتحدث عنه هؤلاء يعبر عن تفسير كثيرة ومفتوحة هي أشبه بالتأويلات المعروضة على النصوص الدينية.

وبحسب الفيزيائي رولان أومنيس، هناك على الأقل ثلاثة أسباب للتأويل في الكوانتم: فهي من جهة صورية إلى درجة أنها بلغت الذروة في الغموض والإبهام. كما أنها أخذت تتضمن - وفق رأي علماء الكوانتم أنفسهم - وعي المراقب العلمي بعين الاعتبار، فأصبحت بذلك ذاتية وليست موضوعية خالصة. كذلك فإن نتائجها أدت إلى أن تتصادم مع الوجود اليقيني للحقائق الواقعية والمسلمات الأساسية. فكل هذه الإعتبارات التي إنتهت إليها نظرية الكوانتم جعلت الحاجة إلى التأويل ماسة تماماً، وهو ما جعل طريق العلم سالكاً للهرمنوطيقا من أوسع أبوابه. فجميع النظريات التي ظهرت إلى يومنا هذا لم تتمكن من أن تجد لها طريقاً يبتعد عن اسطورة هذه النظرية أو غريمتها النسبية.

(9)

الفهم الديني بين البستمة والهرمنة⁹

يتصور الكثير خطأً أن الفهم الديني قائم على الهرمنوطيقا والتأويلات المنفتحة من دون ضبط..

والحال ان من الممكن جعل الفهم الديني مُحكماً تحت ضوابط إبستمولوجية دقيقة مع تضيق الممارسة الهرمنوطيقية قدر الامكان.. فلا مانع من أن يُصعد البحث الهرمنوطيقي إلى البحث الإبستيمي عبر الاعتماد على القبليات المنضبطة المشتركة، لا سيما قرائن الاحتمال المنطقية والتي لم تراعها التيارات الحديثة للقراءة والتأويل أهمية وإعتباراً.

فقد وجدت أغلب التيارات الحديثة ان العلوم الانسانية ومنها علوم النص لا يمكنها ان تخضع للمناهج الدقيقة مثل العلوم الطبيعية؛ باعتبارها مبتلاة بالنزعات الذاتية للباحث أو القارئ، فضلاً عن أن موضوعاتها لا تتضمن العلاقات الصارمة أو الحتمية. وكان على رأس من ميّز بين هذين النوعين من العلوم المفكر دلّتاي. فالعلوم الطبيعية ترمي إلى التفسير الذي يطمح ان يكون حقيقياً ومقنعاً بلا منازع ودون جدال، أما العلوم الإنسانية فتكتفي بالتأويل المناسب الذي يرتضي أن يكون واحداً ضمن تأويلات عديدة مفتوحة. وظلت هذه الإعتبارات قائمة؛ حتى أن غادامير وانطلاقاً من النزعات الذاتية نفى وجود منهج للفهم والتأويل، خلافاً لما هو معهود لدى الدراسات العلمية الدقيقة.

وحقيقة الحال إن من الصعب فصل البحث الإبستيمي عن غريمه الهرمنوطيقي، سواء في حالة فهم النص أم في حالة العلوم الطبيعية رغم اختلاف النسبة بينهما. فقد مارست العلوم الطبيعية التأويل الهرمنوطيقي بشكل مفضوح، كما في الفيزياء، رغم انها علوم إبستمولوجية دقيقة.

⁹ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب علم الطريقة، ضمن سلسلة المنهج في فهم الاسلام (1).

وكذلك يجد فهم النص مجالاً للتطبيق الإستمولوجي. وبالتالي ففي كل من الفهم والعلم نجد الهرمنوطيقا والابستمولوجيا حاضرين معاً. ففي الهرمنوطيقا ان كل فهم ليس بقدرته ان يتعالى على حدود التأويل والتأثر بالقبليات. وهو بذلك ينزع النزعة الذاتية كالذي تؤكد عليه الأدبيات الحديثة ونظريات التلقي، لكنه في الوقت نفسه قادر على حمل التوجه الإبستيمي ليحافظ على المعاني العلمية دون ان يترك للهرمنوطيقا فوضى الفهم المنفتح بلا ضوابط ولا حدود، ومن ثم فهو يعمل على تضيق الممارسة الهرمنوطيقية قدر الامكان، لكنه يعترف باستحالة القضاء عليها.

فعندما نتعامل مع النص، سواء كان دينياً أو أدبياً، نجد أن مستويات الفهم فيه تتراوح بين حدين: أدنى وأقصى، بمعنى أنه من الناحية المنطقية يمكننا تحصيل الحد الأدنى للفهم الصحيح، وهو الحد الذي يمكن بلوغه عند المستوى الأفقي للنص، اعتماداً على قرائن الإحتمال الإستقرائية، كالذي يستهدفه البحث الإبستمولوجي. لكننا كلما تدرجنا بالفهم من خلال المستوى العمودي، بممارسة التعمق في المعنى، فإن ذلك سيعرضنا إلى امكانات وترددات عديدة تسمح بقراءات ممكنة كثيرة، ويصبح من الصعب أن نصل إلى الفهم الصائب أو المطابق لحقيقة النص كما هو في ذاته؛ لضيق أفق القرائن الإحتمالية المبنوثة في النص عند هذا المستوى، فكان لا بد من الاستعانة بالإفتراضات القبلية للتعويض عن نقص تلك القرائن، فيكون الفهم مشحوناً بالاسقاطات الذاتية للقارئ على حساب قرائن النص الموضوعية، كالذي يستهدفه البحث الهرمنوطيقي. ولا شك إن بين الحدين الأدنى والأقصى مراتب لا يمكن حصرها. لذلك فإنه إذا كان فن القراءة الأدبية يشجع على المراتب العليا للقراءة العمودية، وبعضها يشجع على أقصى حد ممكن لهذه القراءة أو التأويل - شبيه بما تطور إليه العلم الفيزيائي اليوم من ولوج مساحات قصوى تتداخل مع القضايا الميتافيزيقية البعيدة الغور -، فالأمر مع القراءة الدينية شيء مختلف، لاختلاف الغرض، إذ ما تفعله

القراءة الأدبية يأتي على خلاف ما يتطلبه النص الديني من ضرورة فهم مطالبه الأساسية كما هي، وبالتالي كان لا بد من الاستعانة بالبحث الإبستيمي لتحصيل الحد الأدنى من الفهم عند المستوى الأفقي للنص.

وتعتبر نظرية التكليف أهم قضية دينية تخضع لهذا المعيار، كما تدل عليها قاعدة الإستقراء، وتتمثل في كل من: المكلف والمكلف ورسالة التكليف وثمره التكليف. فالقارئ النصية الدالة عليها كثيرة جداً إلى الحد الذي يصعب احصاؤها تبعاً لمنطق الاحتمالات، رغم أن تفاصيلها الخاصة تخضع للترجيحات الاحتمالية من هنا وهناك. فعند المستوى الأفقي للنص تظهر جلية واضحة بما تمثل جوهر الحقيقة الدينية رغم إجمالها، لكن هذا الوضوح يختفي شيئاً فشيئاً عند استخدام القراءة العمودية المفضية للتفصيل وكثرة الترددات والإمكانات.

(10)

هل في النص الديني نظريات كونية وفلسفية؟¹⁰

يتصور الكثير خطأً أن في النص الديني وضوحاً ما يجعله حاملاً للنظريات الكونية والفلسفية..

والحال إن الصور الإجمالية في القرآن الكريم تجعل من الصعب أو المستحيل التقرير بما هو أمر حاسم فيه.

فحديثاً قال الدكتور علي سامي النشار: «من الخطأ البالغ أن يقال إن القرآن خلو من النظريات الكونية والفلسفية وأنه لم يرتد أفاق الوجود لكي يحددها في صورة نهائية». ثم قال: «.. ولكن من المؤكد أنه لم يترك نظرية أو مذهباً فلسفياً شغل به العقل الإنساني بدون أن يبحث فيه، وأن يضع أصوله العامة». وذكر بعض الأمثلة؛ منها: فكرة خلق الأشياء من لا شيء وإيجاد العالم من العدم، منكرة فكرة قدم المادة، ومعلناً بدء الزمان ونهايته «وبهذا أنكر سرمدية المادة وعدم فنائها».

لكن إذا كان النشار توصل فيما توصل إليه، من أن القرآن الكريم يثبت فكرة خلق العالم من العدم، فقد سبق لابن رشد أن توصل من منطق القرآن ذاته إلى نقيض هذه الفكرة. فهو في البداية أنكر أن يكون في القرآن آية واحدة تنص على أن الله كان موجوداً مع العدم المحض، أي مع عدم وجود شيء آخر معه. بل واستظهر بعدد من الآيات أن العكس هو الصحيح، وبالتالي فهو يرى بأن العالم وإن كان حادثاً من حيث صورته، إلا أنه كالقديم من حيث المادة، كالذي يبدو من قوله تعالى: ((هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء)). فقد استظهر ابن رشد بأن الآية دالة على وجود أشياء سابقة لوجود صورة العالم، كالماء والعرش والزمان الذي يقيس

¹⁰ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب علم الطريقة.

وجودهما. كذلك هو الحال مع قوله تعالى: ((ثم استوى إلى السماء وهي دخان))، معتبراً خلق السماء كان من مادة سابقة هي الدخان.

مع ما يلاحظ إن الموقف السابق لإبن رشد، إذا ما أخذ على ظاهره، فإنه لا يناسب حقيقة معتقده الفلسفي في ثبات السماء وقدمها، وكذا عدم انفصال صور الأشياء الأرضية عن المادة أو الهولى بأي شكل من الأشكال. صحيح أن صور الأشياء عنده حادثة، لكن من حيث لا بداية حاسمة للحدوث، وبالتالي فالأشياء وإن كانت حادثة من حيث جزئياتها الفردية، إلا أنها قديمة من حيث النوع، فكل فرد حادث يسبقه فرد حادث آخر وهكذا من غير بداية أو نهاية. والموقف ذاته يتكرر مع رأي ابن تيمية، فهو أيضاً يرى الخطاب الديني - عموماً - دالاً على عدم وجود بداية للخلق، مستشهداً عليه بصفة (الفعال)، كما في قوله تعالى: ((فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ)) ، وموظفة لذلك قول أحد علماء السلف، فكما نُقل عن عثمان بن سعيد الدارمي إنه قال: «كل حي فعال، ولم يكن ربنا تعالى قط في وقت من الأوقات معطلاً عن كماله، من الكلام والإرادة والفعل».

هكذا فمع أنه جاء ذكر الماء والعرش والدخان كموجودات سابقة على الأرض والسماء، إلا أنه لم يتبين أمرها على وجه القطع إن كانت حادثة أو قديمة. وبالتالي فمن السذاجة القول بأنه يمكننا التوصل بيقين إلى نظريات مبنوثة في النص الديني من هنا وهناك، ما لم تكن قرائن الإستقراء أو الإحتمال كثيرة في الوقت الذي تخلو فيه من وجود المحور المنافس لها. وحتى في هذه الناحية فإن الصورة الإجمالية هي البادية غالباً، مما لا يدع مجالاً لإعتبار النص محلاً لحمل النظريات «الممنطقة».

والسؤال الذي يرد بهذا الخصوص هو أنه لو كان القرآن الكريم من الواضحات كما ينبغي؛ فلماذا - إذاً - هذا الزخم الذي لا ينتهي من الفهم المختلف والمتناقض في مسائل تعد واضحة تماماً مثل مسألة التوحيد التي هي على رأس أصول الدين وأهمها جميعاً؟ إذ تجد مفهوم التوحيد

مختلفاً عند الكلاميين، كما ويختلف عند أهل الحديث، وهو غيره عند الحشوية، وخلافه عند الفلاسفة، ومثله عند الصوفية والباطنية وهكذا.. وينطبق هذا الحال على مفهوم العدالة الإلهية، فرغم وضوحها إلا أن عليها خلافاً يجعل نظريات العلماء لا تقل عن ثلاث، كالاخلاف الحاصل بين الفلاسفة والعرفاء من جهة، وبين الأشاعرة من جهة ثانية، وبين هؤلاء جميعاً من جانب، والمعتزلة والإمامية الإثني عشرية والزيدية من جانب آخر، ناهيك عما يمكن أن يقدمه أهل النقل والبيان من مفاهيم مستمدة من النصوص بهذا الصدد.

مع هذا لسنا نسلّم بأن القرآن يخلو من كافة مستويات الوضوح والبيان، فهو ليس رموزاً ولا ألغازاً، لا سيما إذا ما عولنا على القرائن التي يثيرها هنا وهناك والتي تكشف عن فهم بعض الدلالات العامة والخصوصيات، وإن كان التفصيل يحتاج إلى نوع من المعايير المساعدة لفهمه والتي ينتج عنها إختلاف التصورات لإختلاف الأدوات والمعايير. أما الموقف العام فهو أن التفاصيل تظل مفتقرة إلى البيان؛ لأن قرائن الوضوح التام قد ذهبت مع زهاب عصر الرسالة النبوية، لا سيما عندما كان القرآن خطاباً مشافهاً قبل أن يتحول إلى نص مدوّن، إذ يعاني الأخير من فقر الفهم مقارنة بغنى الخطاب المشافه، وذلك لمشاركة العديد من الدلالات الأخرى غير اللغوية في إفهام السامع عند الكلام المشافه، وهو ما يفتقر إليه النص، وبالتالي كان فهم النص أقل قدراً من فهم ذلك الكلام. فللواقع أثر بالغ في تحديد معنى الخطاب مما يفتقر إليه النص المكتوب. وهذا يعني إن نص القرآن لا يسعه منافسة الخطاب القرآني المنزّل في التعبير وإيصال الدلالة الكافية للمتلقى، فهذا الأخير أكثر غنىً من الأول تبعاً لقانون (الإفتقار النسبي) الذي تعرضنا إليه في (علم الطريقة).

(11)

هل القرآن حمّال لحقائق العلوم الطبيعية؟¹¹

يتصور الكثير خطأً أن القرآن الكريم يحمل اعجازاً علمياً يتفق مع ما عليه النتاج العلمي الحالي..

والحال ان الطريقة التي يتزعمها أصحاب الاعجاز العلمي تتوسل إلى مدعاها بأدنى مناسبة ممكنة؛ بلا فهم منضبط للنص، ولا معرفة بالإشكالية العلمية لدى القضايا غير المحسوسة، وهي الإشكالية التي أصبحت - اليوم - ليست معنية بالتطابق مع الطبيعة، فالعلم متقلب وهو يقدّم تأويلات مفتوحة. وهذه الحقيقة تتعارض مع جعل الكثير من النتاج العلمي بمثابة الحقائق الثابتة، كما تتعارض مع ايجاد سند لها في النص الديني لأدنى مناسبة..

ويمكن لحاظ ان العلم ورث الرؤية التأويلية للكون من الفهم الديني. فقد كانت الأديان تثير هذا الفضول حتى قبل ان يبدأ العلم بدايته كعلم، ومع الزمن تحولت هذه الوظيفة إلى العلم بالتدريج دون الدين، واختصت به إلى يومنا هذا، وهو ما جعل الكثيرين يشعرون بالحاجة إلى أن يكون الدين في المقدمة كالسابق من دون تهميش، الأمر الذي دفعهم إلى العمل بردّ النتائج العلمية إلى أصول دينية ومن ثم القول بالإعجاز العلمي في القرآن وفي الحديث أحياناً، وربما قد يأتي يوم يدعي فيه البعض وجود الإعجاز في كلمات السلف..

لقد كان من أبرز المؤلفات التي عنيت بالتفسير العلمي كتاب (الجواهر في تفسير القرآن الكريم) للشيخ طنطاوي جوهرى (المتوفى سنة 1940م). فقد ولع الشيخ جوهرى بهذا النوع من التفسير كولع الفخر الرازي بالجدل الكلامي في تفسيره الكبير، فكلاهما لم يترك للنص حيزاً من البحث والتداول كما هو في ذاته. وقد وصف ابن حيان الفخر الرازي في (البحر) بأنه جمع كل شيء إلا التفسير، ومثل ذلك

¹¹ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب النظام الواقعي، ضمن سلسلة المنهج في فهم الاسلام (5).

إتهم البعض طنطاوي جوهرى بأنه قام بالصاق كل شيء بالدين حتى كاد يجعل القرآن كله علوماً طبيعية، مثلما كاد الفقيه يجعل من القرآن فقهاً فحسب، كالذي فعله القرطبي في (جامع أحكام القرآن).

وهناك عدد كبير ممن عوّلوا على التفسير العلمي إلى حد الإسفاف والابتذال، مما يؤكد الحالة الإنفعالية التي انتابت العقل المسلم الحديث إزاء التطورات الباهرة في الغرب، والتي عبّر عنها البعض بقوله: هذه بضاعتنا ردت إلينا. وتمّ فهم الكثير من النصوص القرآنية كتعبير عن النتاج العلمي الحديث، وظهرت المغالات في تفسير حتى الكائنات الغيبية تبعاً لعلاقات الطبيعة. ففسّرت الملائكة بـ «القوى الطبيعية»، والجن بـ «الميكروب الخفي الذي يسبب كثيراً من الأمراض»، والنور في آية النور وغيرها بالكهرب. كما فسّرت (الأزواج) في مثل قوله تعالى: ((سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون))؛ بأنها تشمل الكهرباء وغيرها، وأيضاً فسّرت الآية القائلة: ((ثم استوى إلى السماء وهي دخان))؛ بأنها تعني الأثير في الإصطلاح العلمي الذي افترضه العلماء واختلفوا حوله. كذلك فسّرت آية الرحمن ((يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان))؛ بأنها دالة على إمكانية النفوذ في الأقطار الكونية، وأن معنى كلمة (سلطان) هو «العلم»، خلافاً لما رآه القدماء من ان المعنى هو من خصائص يوم القيامة كما يدلّ عليه سياق النص.

وفي قبال هذا الغلو هناك اتجاهات مختلفة أحدها يناقض الاتجاه السابق، ليس لانكاره الاعجاز العلمي فحسب، بل لرفضه بعض النتائج العلمية المسلم بها بحجة مخالفتها لعدد من النصوص الدينية ومقالات السلف، ومن ذلك رفضه لمسلمة حركة الأرض بل وكرويتها أيضاً. وهو الاتجاه السلفي الذي اعتبر القول بالاعجاز العلمي مخالفاً لفهم السلف للآيات القرآنية. وبلا شك ان هذه الرؤية تعتبر خاسرة لإعتبارين، أحدهما أنها مجرد فهم دون ان تعبّر عن جوهر النص الديني، أي خلاف ما يدعى. يضاف إلى أنها غير متسلحة بالأدوات

العلمية الكاشفة عن الواقع الموضوعي، وذلك بغض النظر عن مقولات النص الديني.

وثمة اتجاه ثالث شائع يرى ان الوظيفة الدينية تختلف عن الوظيفة العلمية، فقد جاء الدين لهداية البشر وليس لينوب عن عقولهم في الكشف عن قوانين الطبيعة وعلاقاتها. وقد كان الكثير من العلماء القدماء من ينكر ان يكون القرآن الكريم محلاً لعلوم الطبيعة وحقائقها، كردّ على بعض من انتهج هذا السبيل. وظهر من يشاطر هذه الدعوة لدى الغرب خلال القرن السابع عشر، إذ هناك من يقول بأن للعلم وظيفة هي الكشف عن الواقع والحقائق الموضوعية، في حين يتعامل الدين مع سلوك الناس واخلاقهم فحسب. وقد اضطر الكثير من المؤمنين بالمسيحية وغيرهم للاعتقاد بهذا التقسيم كي لا يظهر التعارض بين العلم والدين. وربما يكون الكاردينال المؤرخ بارونيو (المتوفى عام 1607) هو أول من أسس لهذا المنحى بقوله: «إن مقصد الروح المقدسة هي أن يعلمنا كيف يسير الانسان إلى السماء، وليس كيف تسير السماء». وقد استشهد غاليلو بهذا النص لينكر كون الكتاب المقدس حجة في العلم؛ رغم أنه كاثوليكي مخلص في دينه.

مع هذا تعرض الدين الى عدد من القضايا الرئيسية التي لها علاقة بالبحث العلمي، لذلك نجد اتجاهاً رابعاً اضطر إلى تأويل النص الديني متأثراً بالنتائج العلمية الحديثة، إذ رأى أن بعض النصوص القرآنية تبدي شيئاً من التعارض مع هذه النتائج، مثل تلك التي تشير إلى وجود شياطين في السماء الدنيا وتكون عرضة للقذف بالشهب لدحرمهم، كالذي تظهره الآيات الخمس من أوائل سورة الصافات، ومثلها بعض الآيات الواردة في سورة الجن والتي توحى أنه كان للشياطين مقاعد للسمع في السماء، حتى جاءت الرسالة الإسلامية فمُلئت السماء بالحرس والشهب كي لا يُسترق السمع. ويعلل المفسرون هذا الحدث الكوني الطارئ بأنه جاء للحفاظ على الوحي القرآني خشية من أن يُسترق شيء منه فيلقيه الشياطين على أسنة الكهنة، فيلتبس الأمر ويختلط الصادق بالكاذب. لذلك أبدى العلامة الطباطبائي بعض

الإفتراضات الذهنية لتأويل مثل هذه النصوص القرآنية. وعلى هذه الشاكلة ورد في سورة (فصلت) أن الزمن الذي خلق الله فيه الأرض يفوق الزمن الذي خلق فيه السماوات السبع، كما ورد بأن خلق الأرض بما فيها من رواسي وأقوات سابق لخلق السماوات، وهو غير متسق مع النتائج العلمية المعاصرة.

لقد كان للفهم الديني قبل النهضة العلمية الحديثة دور سيادي حتى على العلم ذاته. أما بعد ذلك فقد أصبح العلم هو ما يطرح علينا التأويلات المختلفة والمعقدة ازاء الكون، حتى تحول فيها المتدين من وظيفة حمل الرؤية التأويلية للدين ازاء الكون إلى وظيفة أخرى، وهي كيف يوفق بين فهمه للدين وما يطرحه العلم من تأويلات أو نماذج تفسيرية. والنتيجة هي ان الوظيفة الموسعة للفهم قديماً قد تم إختزالها – اليوم – في كيفية ايجاد نسق ملائم يتفق مع ما يقدمه العلم من نماذج تأويلية.

يضاف إلى ما سبق وجود اتجاه خامس يحاول ان يوظف بعض النصوص القرآنية لتوليد نظريات علمية جديدة. وهو اتجاه غير شائع اليوم.

وما ننتهي إليه هو أن لكل من العلم والدين هدفاً يبتغيه، كما لكل منهما اشكاليته الخاصة التي ينبغي معالجتها على انفراد قبل أي مباحكة مع الطرف الآخر. فمن الناحية المنطقية ان العلم الطبيعي شيء، والنص الديني شيء آخر قد يتفقان أو يختلفان. أو ان الحقيقة التي نستكشفها من أحدهما لا تعني هي ذاتها لدى الآخر بالضرورة. فعندما نريد التعرف على العلم ينبغي المثل إليه أساساً. وهو الحال ذاته عندما نريد التعرف على النص الديني، إذ ينبغي المثل إلى هذا النص في الأساس، لنستوحي منه ما هو ظاهر وفق السياق الدلالي. ثم بعد ذلك يلاحظ إن كانت هناك تماثلات او تشابهات بين الطرفين، دون القفز جزافاً إلى مقالة الاعجاز العلمي في النص.

(12)

الفلسفة ليست وليدة العبقرية اليونانية¹²

يتصور الكثير خطأً أن الفلسفة هي وليدة العبقرية اليونانية، وأن تاريخها قد بدأ بطاليس المالطي خلال القرنين السابع والسادس قبل الميلاد، كما نصّ على ذلك أرسطو، ولم يجد المؤرخون والفلاسفة ما يفنّد هذا الزعم..

والحال ان هناك تشابهات كثيرة بين ما قدمته الفلسفة اليونانية من أفكار، وبين ما وصلنا من نصوص قديمة تعود الى عدد من الحضارات الشرقية، أبرزها الحضارة المصرية.

فابتداءً كان اليونانيون يدركون بأنهم مدينون لحكمة الشرق. وكان المؤرخ هيرودوتس يعتقد بأن ديانة اليونان وحضارتها قد جاءتا من مصر. وفي محاوره طيماوس لإفلاطون يوجّه أحد الكهنة المصريين إلى سولون كلمته التالية: «أيها اليونانيون إنكم أطفال».

وقد كان يُضرب المثل بحكمة المصريين لدى اليونانيين القدماء، ومنهم افلاطون الذي روي أنه زار مصر وتلمذ على أيدي كهنتها.

وكان نومونيوس، رائد الافلاطونية المحدثه خلال القرن الثاني للميلاد، يقول: لم يكن افلاطون غير موسى يتكلم اللغة اليونانية.

ونجد بعض الباحثين الأمريكيين يرى أن الفلسفة اليونانية ما هي إلا فلسفة مصرية مسروقة.

ويشار إلى أن اليونانيين قد استعانوا بالحضارات الأخرى بكل ما له علاقة بالشؤون العلمية والعملية مما هو خارج نطاق الفلسفة. ومن ذلك ما يذكر بأن مصر كانت أعظم مركز تعليمي أمّه اليونانيون. ويروي أن طاليس قد تتلمذ على أيدي الكهنة المصريين الذين قبلوه مريداً مبتدئاً لتلقي الأسرار والعلوم المصرية. وعُرف عن طاليس بأنه عالم فلكي استطاع التنبؤ بكسوف الشمس الكلي، كما حدث في

¹² انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب نُظِم التراث، ضمن سلسلة المنهج في فهم الاسلام (2).

(28 مايس عام 585 قبل الميلاد) استناداً إلى الحسابات الفلكية البابلية.

كذلك هو الحال مع فيثاغورس الذي تعلم من المصريين الطب والهندسة والرياضيات والموسيقى. وكان اليونانيون يعتقدون بأن طاليس وفيثاغورس قد حملا العلوم الرياضية من مصر. ومثل ذلك ديمقريطس الذي أقام في مصر خمس سنوات لتلقي العلم فيها. كما نُسب إليه رحلاته إلى الهند وغيرها ففسّرت بها علومه الموسوعية. وعلى الصعيد الفلسفي يقال بأن عدداً من الفلاسفة اليونانيين زاروا الهند واقتبسوا منها العديد من الأفكار، ومن ذلك ما ذُكر بأن فيثاغورس قد تأثر بأراء الهند، ومثله أرسطو، حتى قيل بأن المنطق الأرسطي متأثر بمذهب النيايا، وكذا أن المذهب الذري لديمقريطس له جذور هندية.

وتعود بداية الفلسفة الهندية إلى التأمّلات المسجلة في نصوص (الفيدا)، وهي نصوص الحكمة التي تبدأ بعام 1500 قبل الميلاد، وأقدم نص للفيدا هو الريج فيدا، ويعني أشعار الحكمة. وألحق بالفيدا نصوص ختامية تُعرف بـ (الايوبانيشاد)، وجرى تأليفها خلال الفترة الممتدة بين (800 و500) قبل الميلاد. وتعد نصوص الفيديا دينية أكثر منها فلسفية. أما الايوبانيشاد فهي تعبر عن تجربة الحكماء وليست نظريات فلسفية تحتاج إلى التبرير، فتجربة الحكماء هي التي تقدم البرهان على صدق الدعاوى فحسب.

يبقى ان هناك تشابهات قوية للأفكار الفلسفية يمكن لحاظها بين الفكر اليوناني من جهة، وبين التصورات المصرية القديمة من جهة ثانية، ومن بينها التشابهات الخاصة بأفكار افلاطون وأرسطو مع فلسفة (بتاح حتب) المصرية. ويعود زمن (بتاح) إلى ما قبل افلاطون بما يقرب من ألفين وثلاثمائة عام، أي أنه عاش حوالي سنة 2700 قبل الميلاد. والبعض يرى أنه عاش قبل ذلك بزمن طويل، فهناك حجر مصري محفوظ في المتحف البريطاني يحتوي على آراء المصريين القدماء حول النظام الكوني وأصله، ويرجع تاريخه إلى

عام 700 قبل الميلاد، وهو يحمل إسم فرعون مصري يقرر أنه استنسخ نقشاً لأسلافه. وأمكن التحقق من ذلك طبقاً للغة ونظام ترتيب النص. ويعود التاريخ الأصلي لهذه الآراء إلى زمن مدينة الإله (بتاح) ممفيس، وذلك ما بين ثلاثة آلاف وخمسمائة إلى أربعة آلاف سنة قبل الميلاد.

وبالفعل نصاب بالدهشة عند رؤية التشابه الكبير الذي نجده بين الفلسفة اليونانية، كما لدى افلاطون وأرسطو، وما جاء من نصوص مصرية قديمة، لا سيما حول النظام الكوني وعلاقته بموجده. فليس فقط أن بين هذه النصوص تلك العبارة الشهيرة المنسوبة إلى سقراط: (اعرف نفسك)، وهي التي وجدت منقوشة في الجدران الخارجية للمعابد المصرية.. ولا فقط ما ينسب إلى افلاطون في الفضائل الأربعة الرئيسية (العدالة والحكمة والإعتدال والشجاعة).. ولا أيضاً ما تبناه أرسطو في نظريته حول صفة مبدأ الوجود وهي أنه المحرك الأول غير المتحرك.. بل أكثر من ذلك أن نظرية الفيض والصدور التي شاعت لدى الفكر اليوناني، لا سيما لدى افلاطون، نجدها في النص القديم العائد إلى عصر مدينة ممفيس قبل حوالي ثلاثة أو أربعة آلاف سنة قبل الميلاد. إذ ترد بعض الإشارات المتعلقة بوجود أرباب للأشياء ومن قبلها رب الأرباب، فهناك الإله (بتاح) الذي هو بمثابة القلب واللسان للآلهة جميعاً، ويحمل في قلبه كل موجود، وبكلمته خلقهم جميعاً. ومع الإله بتاح هناك الإله (أتوم) وهو الوسيط بين الإله الأول وسائر الخلق، فهو الإله الصانع الموظف للخلق والإبداع، وهو بمثابة الصادر الأول لدى الفلسفة اليونانية، أو ما يسمى بالعقل الأول. ويضاف إلى هذا الإله هناك آلهة ثمانية أخرى، فيكون مجموع الآلهة عشرة بمن فيهم الإله بتاح، وبدونه فالآلهة أو العقول تسعة، وهي الإله الصانع أتوم والصوادر الثمانية المخلوقة منه، وجميعها متحدة في ربوبية واحدة. ولا شك أن هذه الآراء شبيهة بتلك التي جاء بها افلاطون.

وفي النصوص القديمة نجد ثالوثاً مصرياً يتألف من ثلاثة آلهة متحدين بواحد، كالثالوث المسيحي الذي ظهر بعد قرون طويلة. ففي النص أن كل الآلهة ثلاثة، هم آمون ورع وبتاح، فإسم الكائن الأحد هو آمون، رأسه رع، وجسمه بتاح، وثلاثتهم واحد، ولكل منهم هوية منفردة.

كما ظهر لدى حكماء مدينة واست، وهي ما تُعرف اليوم بمدينة أقصر المصرية، بعض الآراء التي سبقت الفكر اليوناني، فقد ذكر هؤلاء الحكماء بأن الروح الإلهية التي اعتاد الناس أن يتعبدوا لها في المعابد لم تكن في الحقيقة غير روح واحدة وإن تعددت أوضاعها، فهي قد صدرت جميعها عن واحد وارتدت إلى واحد.

وشبيهه بالرؤية السابقة ما كان لدى الهند. فقد اعتقد الهنود القدماء بفكرة الوجود الواحد والكلي المختفي وراء مظاهر العالم المتغير، مثلما جاء وصف ذلك في الأوبانيشاد.

وقد عُرف عن فيثاغورس بأنه أبرز الذين تأثروا بالفكر الهندي، ومن ذلك تبنيه لفكرة تناسخ الأرواح، وهي أن الروح خالدة تنتقل من مخلوق إلى آخر، ومن حياة إلى أخرى، حتى تصل في رحلتها العلوية إلى الله. ومثل ذلك فكرة بنوة الإنسان للحيوان المصحوبة بمنع تناول اللحم، وكلاهما يعود إلى الفلسفة الهندية.

ومما إمتازت به الفلسفة اليونانية هو أن فكرها كان يدور حول تفسير الكثرة النوعية للأشياء وردها إلى أصل واحد. ومع أن بداية بحثها قد غلب عليه الطابع المادي، إلا أنها أفضت إلى نهاية ميتافيزيقية واضحة المعالم، وهي نهاية سبق إليها الفكر الهندي بشكل واضح وجلي.

(13)

للفلاسفة تفسير آخر للنص الديني غير نظرية التمثيل؟¹³

يتصور الكثير خطأً أن نظرية التمثيل (المثال والممثل) هي التفسير النمطي الوحيد للنص الديني لدى الفلاسفة المسلمين..
والحال ان لدى الفلاسفة المتأخرين نظرية ثانية تختلف في طريقتها ونتائجها عن الاولى، دون ان تكون معروفة لدى الباحثين المحدثين والمعاصرين. وسبق أن صككنا لها – في بعض الدراسات - مصطلح (نظرية المشاكلة). يضاف إلى وجود نظرية ثالثة تعود إلى ابن عربي وإن لم تحظ بالتنظير مقارنة بالنظريتين الأوليين.
وأول من طرح نظرية التمثيل (المثال والممثل) هم الاسماعيلية، ثم عمق مبانيها الفارابي، ومن بعده درج الفلاسفة على تبنيتها منذ ابن سينا فلاحقاً. ومفادها انها تعتبر النصوص الدينية مجرد مثالات ورموز مجازية دون ان تتضمن الحقيقة الموضوعية. فهي مصدر الظن والاقناع وظلاً محاكياً للفلسفة، وبالتالي كان لا بد من تأويلها لتتفق مع الأخيرة التي هي منبع البرهنة واليقين.
أما نظرية المشاكلة فتتميز بأنها تسلم بالحقيقة اللفظية للنصوص الدينية من دون مجاز، وبالتالي فهي لا تمارس عملية التأويل. لذلك انها تسعى الى التوفيق بين المنظومة الفلسفية وتلك النصوص، حيث يمثلان لديها الحقيقة الموضوعية. ويعتبر الغزالي أبرز الداعين اليها، ومن بعده صدر المتألهين الذي نسبها الى العرفاء.
وكمثال على التمييز بين النظريتين الأنفتي الذكر، كان الفلاسفة التقليديون مضطرين لتأويل الصفات الإلهية التشبيهية كصفتي السمع والبصر، مثلما جاء في قوله تعالى: ((إن الله سميع بصير))، فأعتبروا ذلك مما يعود إلى العلم الصوري تبعاً لنظرية التمثيل. فابن سينا مثلاً فسّر سمعه وبصره بأنه عالم بالمسموعات وعالم بالمبصرات، وكونه

¹³ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب النظام الوجودي، ضمن سلسلة المنهج في فهم الاسلام (3).

خبيراً انه عالم ببواطن الأشياء، وكونه شهيداً انه عالم بظواهر الأشياء، وكونه محصياً انه عالم بالمعدودات، وكونه لطيفاً انه عالم بدقائق الأشياء، وفي جميع الأحوال يظل علمه واحداً لا يتعدد وإن اختلفت أسماؤه. ورأى ابن رشد ان علة تأويل الفلاسفة للسمع والبصر إلى العلم؛ هي كي لا يلزم عن وصفه بهما ان يكون ذا نفس، وإعتبر ان الله وصف نفسه بهما لينبه على ان لا يفوته نوع من أنواع العلوم والمعارف.

في حين انه بحسب نظرية المشاكلة فإن تلك الصفات تؤخذ على معانيها الحقيقية، ومن ذلك ان صدر المتألهين خالف من سبقه من الفلاسفة المشائين ومن على شاكرتهم، كالفارابي والطوسي وابن رشد وغيرهم، إذ إعتبر ان لله سمعاً وبصراً هما غير العلم، حيث انهما عبارة عن شهود المسموعات والمبصرات، فهذا الشهود هو السمع والبصر. وهو الرأي الذي يتوسط بين المأولين لصفتي السمع والبصر إلى العلم كالذي عليه المشاؤون، واولئك الذين عكسوا القضية فأولوا العلم إلى البصر كما هو الحال مع السهروردي، فصدر المتألهين يثبت الأمرين معاً، وهو ما يتفق مع نظرية المشاكلة.

وعليه انه إذا كان من مقتضيات نظرية التمثيل رفض ظاهر النص والاختلاف بالباطن من خلال التأويل؛ فإن الأمر مع نظرية المشاكلة مختلف، إذ لا يوجد فصل بين الظاهر والباطن. كما انه إذا كانت نظرية التمثيل تعتبر النصوص الدينية اقناعية خطابية جاءت لتراعي مدارك الجمهور وأذهان الناس الضعيفة، فإن الأمر مع نظرية المشاكلة مختلف، إذ لا يوجد مجاز ولا خداع كالذي تفضي إليه النظرية الأولى.

كذلك انه إذا كان أصحاب نظرية التمثيل لا يفهمون من المعنى الظاهر غير تلك الدلالة الحسية الطبيعية، فإن غيرهم من أصحاب نظرية المشاكلة يعتبرون هذا المعنى ينطبق أيضاً على ما هو أعمق من تلك الدلالة، فهناك دلالة عقلية ومثالية وإلهية هي أعمق من الدلالة الحسية، وان كانت جميع الدلالات تعبر عن ظاهر النص بمعناه العام

غير القابل للتحديد من حيث الأصل، أي ان الظاهر لا يكشف إلا عن ذلك الذي يعبر عن روح المعنى المشترك، وهو المعنى المجمل الذي لا يتحدد بأي من تلك الدلالات. وبالتالي كان لزاماً على نظرية التمثيل ان تقوم بتأويل الظاهر باعتبارها تتوقف عند دلالاته الحسية الخاصة دون التعويل على المعنى المشترك غير المتقيد بحس وعقل وخيال أو مثال. في حين بحسب نظرية المشاكلة ان كلاً من هذه المعاني يمكن ان يعبر عن هذا الظاهر، أما تعيين حقيقة الأخير فذلك يعتمد على الباطن. فالباطن يعين الظاهر دون ان يلغيه، والفارق بينهما، بحسب نظرية المشاكلة، هو رغم ان الظاهر يمثل المعنى الحقيقي للممثل، إلا انه لا يعبر عنه تعبيره التام غير المنقوص، أو انه لا يكشف عن هويته الوجودية، بل يظل محتفظاً بروح ماهيته العامة أو الأصلية، ويبقى ان تعيين طبيعة هذا الظاهر والكشف عن هويته الوجودية انما يتم بحسب ما عليه الباطن، وبالتالي كان الظاهر قنطرة للعبور إلى الباطن، وكان الباطن هو الذي يعطي الحقيقة بتمامها وتفصيلها، أو انه هو الذي يحدد مكانة الحقيقة من حيث الوجود، مثلما ان الظاهر يحددها بحسب الماهية.

أيضاً إنه إذا كانت نظرية التمثيل قد اضطرت إلى نفي صفات اليقين والبرهان والحقيقة عن النصوص الدينية، وإعتبرتها اقناعية غرضها مخاطبة العوام، فإن نظرية المشاكلة لم تضطر إلى ذلك، بل على العكس انها رأت تطابقاً بين مضامين العينتين الوجودية والدينية من دون اختلاف.

على ان هذه النتيجة لنظرية المشاكلة جاءت على غرار تلك التي توصل إليها المحدثون وأهل السلف ومن والاهم رغم بعض جوانب الاختلاف، كما هو الحال مع الإمام احمد بن حنبل وابي الحسن الأشعري وابن تيمية وابن القيم الجوزية وغيرهم. فقد توافق الطرفان في اثبات الصفات الإلهية من الوجه والصورة والعينين واليدين والقدمين والساقين والإستواء والاستهزاء والتعجب والتردد والضحك

والفرح والمجيء والذهاب وما إلى ذلك، رغم أنها غير معلومة الكيف تبعاً لقوله تعالى: ((ليس كمثله شيء)).

وكما ذكرنا أن نظرية المشاكلة ليست معروفة لدى الباحثين الذين تناولوا علاقة الفلسفة بالدين. فكل ما وجدوه هو نظرية المثال والممثل كتفسير نمطي للنص الديني. مع أن هناك تفسيراً نمطياً ثالثاً قد غاب عن أذهان هؤلاء، وهو ما يعود إلى نهج محي الدين بن عربي وأتباعه. وعلى الرغم من غياب التنظير لهذا النمط من التفسير بخلاف النمطين السالفي الذكر، إلا أن ذلك لا يمنع من أن نصادف الكثير من الشواهد التطبيقية الدالة عليه، وسبق لنا أن نحتنا له وسام (نظرية المعاينة). وبحسبها فإن للنص مرجعيته المعرفية المؤكدة، وإن كل ما يظهر على الألفاظ في تصوير الوجود هو حق مطابق لا اختلاف فيه. فالنص عندما يضيف على الصفات الإلهية صفات حسية فانما يعني هذا الجانب الحسي لا غير، وكذا عندما يبدي نفيه لهذا الأمر انما يعني هذا النفي، بل وعندما يبدي الجمع بين المتضادين فإنه يعني التضاد، وهو بالتالي يحكي ما هو الوجود ويصوره على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان. وهذه هي المطابقة بين الألفاظ والوجود، كما هذه هي المحاكاة العينية بينهما. فالنص بحسب هذه النظرية يتحدث عن المعنى الخاص الذي يصور فيه ما عليه الوجود إن كان حسيّاً أو غير حسي. فاللفظ بدلالته الحرفية الخاصة يعبر تعبيراً عينياً ومطابقاً للوجود الموضوعي.

وهناك الكثير من الشواهد التي توضح هذه الطريقة من الفهم بحسب الجمع بين الظاهر وما عليه القبلية الفلسفية والعرفانية، خاصة فيما يرتبط بالإشارات التي لها علاقة بوحدة الوجود والأعيان الثابتة، ومن ذلك ما قام به ابن عربي في (الفتوحات المكية) من تفسير قوله تعالى: ((يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله))، إذ إعتبر الفقراء هم الذين يفتقرون إلى صور الأسباب التي هي عين الله، أو انه المتجلي فيها. فهم - إذاً - يفتقرون إلى الله في كل شيء، وليس إلى غيره حيث لا

وجود للغير، طالما ان الله ظاهر في كل شيء. أو يمكن القول طالما ان الناس يفتقرون إلى صور الأسباب ومنها الأسباب الطبيعية، وكذا طالما ان النص القرآني صريح بأن الناس يفتقرون إلى الله، فعليه تكون النتيجة ان الناس في كل ما يفتقرون إليه هو مسمى الله.

كذلك إعتبر ابن عربي في (فصوص الحكم) ان معنى قوله تعالى: ((وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى))؛ له دلالة على ان الله رمى بصورة محمدية. فهذه الصورة هي عين الله في أحد تجلياته. وهذا الإستظهار يثبت الرمية لله وللنبي كما هو ظاهر في النص، لكن حيث ان صاحب الرمية بالحس هو النبي لا غير، لذا فأمامنا ثلاثة فروض، وهي ان الرمية إما أن تكون معلقة بكليهما على سبيل التفكيك والاستقلالية؛ كإن يكون الرامي من حيث الحس هو النبي ومن حيث الغيب غيره أو الله، أو انها تكون عائذة إلى واحد منهما مع إبطال الآخر، أي إما ان الحس صادق فتعود الرمية إلى النبي فحسب، أو انه كاذب فتعود إلى الله فقط. أما الفرض الأخير فهو ان الرمية تتعلق بهما سوية بالتوحيد من غير تفكيك واستقلالية، وهو الفرض الذي تركز عليه القبلية العرفانية، إذ من حيث الباطن يكون الله هو الذي رمى بصورة محمد بإعتباره أحد التجليات الإلهية، وذلك استناداً إلى وحدة الوجود.

ولا يختلف الأمر مع نصوص قرآنية أخرى تربط بين علاقة الشيء بالنبي وعلاقته بالله، ومن ذلك قوله تعالى: ((ان الذين يبائعونك انما يبائعون الله))، وقوله: ((من يطع الرسول فقد أطاع الله))، حيث المآل واحد وهو ان الله متعين بحسب الصورة المحمدية.

(14)

هل للإرادة الإلهية معنى حقيقي لدى الفلاسفة المسلمين؟¹⁴

يتصور الكثير خطأً أن الفلاسفة المسلمين يُثبتون القدرة والإرادة الإلهية بعبارات صريحة..

والحال ان منظومتهم الفلسفية تتأسس على علاقة الحتمية في الصلة بين العلة والمعلول، وهم يطبقون ذلك على الوجود الإلهي. فالمبدأ الحق لديهم يعتبر واجباً من جميع الجهات، ومنها وجوبه كعلة، وان هذه العلية مرتبطة بالعلم الإلهي، حيث العلاقة الوثيقة بين هذا العلم والمراتب الوجودية. فالعلم هو علة ايجاد الموجودات الممكنة من دون عكس. وكما قال ابن سينا بأن إحاطة علم المبدأ بالموجودات هو «سبب لوجودها حتى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء». وكذا قال الغزالي: «فعلمه سبب الوجود، لا الوجود سبب علمه». ومثله قال ابن باجة: «علمه بالموجودات هو سبب وجودها». لذلك قام الأهرلي بتأويل الآية الكريمة: ((وما تحمل من انثى ولا تضع إلا بعلمه))، حيث قال: «انظر كيف صرحت الآية بأن سبب وجود الأشياء هو العلم لا غير».

ومن حيث التفصيل، يستند ايجاد العالم من وجهة نظر الفلاسفة والعرفاء إلى علم الله بالعناية. والعناية عند الفلاسفة هي العلم بالنظام الأتم للعالم والذي يمثل عين ذاته. ولا شك ان هذا التقدير لا يدع فرصة لتبرير وجود علم ببقية النظم الممكنة، بإعتبارها من المعدومات، الأمر الذي يتنافى مع شرط حصول الاختيار. فالأخير لا يتحقق إلا مع وجود إمكانين معلومين على الأقل، كي يمكن ترجيح أحدهما على الآخر. مما يعني ان علم الحق بالعناية يصبح فاقداً لبعض وجوه العلم والاختيار

¹⁴ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب النظام الوجودي.

معاً. إضافة إلى ان إعتبار علمه وتعقله عين الوجود والايجاد؛ هو في حد ذاته مما يستلزم نفي الإرادة والاختيار.

والشيء ذاته ينطبق على نظرية العرفاء، فالعناية الإلهية كما يحددها القيصري على قسمين: قسم تقتضيها العين الثابتة باستعدادها، فتكون العناية تبعاً لها، وقسم تقتضيها الذات الإلهية لا العين الثابتة. والقسم الأول هو بحسب الفيض المقدس المترتب على الأعيان وأحوالها واستعداداتها. اما الثاني فهو بحسب الفيض الأقدس الجاعل لها ولاستعداداتها. وهذه العناية متبوعة إذ يترتب عليها الفيض الاقدس. والملاحظ انه سواء كانت العناية بحسب الفيض الأقدس أو المقدس، فإنه لا مجال للإرادة والاختيار مطلقاً.

أما القدرة الإلهية فالملاحظ ان الفلاسفة وإن لم ينكروها صراحة، إلا انهم حدوها بمحض الفعل بلا قوة، حيث لا توجد جهة إمكانية في ذات الواجب، فهو واجب من جميع الجهات، وهو فعل تام من دون قوة، بإعتباره عين الوجود بلا عدم. إذأ، هناك تساوق بين الوجود وهذه القدرة. فحيث الوجود طارد للعدم، فإنه لا شيء إلا وهو مقدور عليه بالايجاد والتكوين. وبالتالي كانت القدرة متعلقة بكل شيء، إذ لو كانت متعلقة ببعض الأشياء دون البعض الآخر لما كانت صرف حقيقة القدرة وتامها. فالمعتبر في قدرة المبدأ الحق وكذلك إرادته انما صرفها من غير شائبة إمكان أو عدم، وهو ما يساوق معنى الوجود.

فعند الفلاسفة انه إذا نسبت الممكنات إلى حيث صدورها عن علمه تعالى كان هذا العلم قدرة بحسب هذا الإعتبار، وإذا نسبت إلى حيث علمه كاف في صدورها كان العلم بذلك إرادة. فالفارق بين الفعل القائم على أساس الطبع المحض والفعل القائم على أساس الإرادة؛ انما يُردّ إلى ذات العلم والشعور، إذ الأول منفك عن العلم بالفعل والمفعول بخلاف الثاني، لأن الفعل الذي لا يخلو من العلم والشعور؛ لا يخلو أيضاً عن الإرادة والاختيار، من دون لزوم للسبق الذاتي والزمني

للفعل. ولما كان مبدأ الموجودات يعلم حقيقة النظام في الكل؛ فلا محالة ان يكون علمه سبباً لوجود المعلوم، وبهذا تكون إرادته عين علمه بلا فرق. لذا حين يكون التعلق العلمي بالذات، كما هو نحو الوجود، فإن الإرادة يكون تعلقها بالذات أيضاً، اما لو كان التعلق العلمي بالعرض والتبعية، كما بالنسبة إلى الأعدام والنواقص، فإن الإرادة تكون كذلك أيضاً. وفي جميع الأحوال ان الفلاسفة يعدون العلم الإلهي بالأشياء هو سبب وجودها، وهو من هذه الناحية يعبر عنه بالقدرة، كالذي أشار إليه ابن سينا في رسالة (العرشية).

والواقع ان القدرة والإرادة والاختيار ليست منفكة عن العلم، لكنها لو كانت عينه لاقتضى ان تكون صورية مسلوبة الحقيقة، ولو كان العلم شرطاً في تحققها لاقتضى ان تكون حقيقية لا مجازية؛ بغض النظر عما لو سبقت الفعل أم اقترنت معه.

لهذا نسب الجامي إلى الحكماء نفهم للإرادة عن المبدأ الحق بالمرة، معتبرين الاثر القديم لا يمكن ان يستند إلى الفاعل المختار، بإعتبار ان المختار مسبق بالقصد قبل ايجاد الشيء ضرورة.

كذلك نسب شيخ الإشراق السهروردي إلى الحكماء بأنهم لا يعتقدون بابداع الأشياء بناءً على إرادته، لكون الإرادة لا تكون إلا عند ترجيح أحد الجانبين على الآخر، فبذلك تقتضي الغرض إما لذاته أو لغيره، وهو منزّه عنه، لأن ذاته بنفسها مما تقتضي الوجود.

وما هذا إلا تعبير آخر عن أصالة الحتمية في عليّة المبدأ الحق. بل ان إعتبار الوجود حقيقة واحدة منبسطة على الأشياء بذاتها من دون إعتبار آخر، كما عليه رأي صدر المتألهين، لا يدع مجالاً للقول بالإرادة والقدرة ولا الخلق والابداع على النحو الحقيقي.

لهذا فإن ما يلزم عن مقالة الفلاسفة في عينية الإرادة للعلم ليس القول بقدّم العالم من حيث الأفلاك وأنواع الحوادث فحسب، بل يلزم

عنها أيضاً القول بأزلية أفراد الحوادث قاطبة، حيث العلم بالحادثة أزلي، والإرادة عين العلم، وهي متعلقة بالمراد المعلوم، فلا بد للحادثة ان يكون أزلياً معها، بل وان يظل على حدوثه أبداً، وهو تناقض إن لم نقل بأنه عبارة أخرى عن قدم الأشياء جميعاً من دون فرق بين الحوادث وغيرها. فهذه المشكلة هي التي جعلت الفلاسفة يضطرون - اتباعاً لأفلوطين - إلى القول بحضور الحوادث أمام الحق من دون غياب وعدم، وما هذا الذي نراه من غياب وعدم للحوادث انما هو بحسب بعض أوعية الوجود ذات الأفق الضيق.

هكذا فإن إعتبار الإرادة والقدرة هما عين العلم ذاته، وان هذا العلم هو عين الوجود، وان هذا الوجود منبسط.. إن إعتبار كل ذلك إنما يدل على قدم الكل من غير استثناء، وهنا تتولد لدينا شبهة الصوفية في جعل الكل واجباً من غير تمايز..

(15)

هل بين الفلسفة والعرفان قطيعة؟¹⁵

يتصور الكثير خطأً أن بين الفلسفة التقليدية والعرفان تضاداً لا ينمحي.. فالبعض يرى ان الأخير يميل الى الخرافة والاسطورة واللاعقل، فيما تميل الأولى إلى النظام والاتساق والعقل المنطقي. ويقابل ذلك بعض آخر فيرى ان العقل الذي تتقوم به الفلسفة مقيد بالظواهر دون ان يدرك الحقائق كما هي، ولا يوجد سبيل لادراكها سوى الكشف الصوفي. وقد التزم عدد من المفكرين العرب بوجود هذا التضاد، فمال بعضهم الى نصره الاطروحة الفلسفية كما هو الحال مع محمد عابد الجابري، فيما مال البعض الآخر الى العكس في دعمه للاطروحة العرفانية كالذي سار عليه طه عبد الرحمن وإن ظهر بصيغته العملية مع رفض العرفانية كاتجاه فلسفي منقطع عن المعاني الروحية والوجدانية. وبلا شك ان مثل هذه المواقف التي تجعل بين الفلسفة والعرفان قطيعة لا تتمحي انما عكست ما جاء في تراثنا من النزاع الظاهر بينهما كما يتجلى في موقف الغزالي وابن رشد.

والحال ان النزاع بين الاطروحتين واد ثلاثة اتجاهات أحدها تصالحي لوجود تشابه بين المنظومتين باعتبارهما مدينان الى مولد معرفي مشترك، كما يتمثل بالسنخية، ونقصد بها علاقة الشبه بين الأصل الوجودي وفرعه، كالعلاقة الدائرة بين العلة والمعلول وفق المنظومة الفلسفية.

فالتنافس بين الاطروحتين أسفر عن ايجاد اتجاه لصالح العرفان بسيادة منطق الكشف من حيث أنه طور يعجز العقل عن إدراكه وتخطيه. كما أسفر عن اتجاه ثان لصالح الفلسفة بجعل العقل أداة تهذيب وتصحيح للرؤية الكشفية، بإضفاء المعقولية الفلسفية عليها. كذلك ثمة اتجاه ثالث

¹⁵ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب نُظم التراث.

حاول التوفيق بين الرؤيتين الأنفتي الذكر كأمرين متكاملين؛ أحدهما يتم ما في الآخر.

ومن حيث التفصيل ان هذه الاتجاهات كانت كما يلي:

1- الكشف كطور يتجاوز العقل

لقد ذهب أنصار الكشف العرفاني الى أن العقل عاجز عن إدراك طور آخر يفوقه. وبنظر البعض ان العقل لا يعجز عن إدراك ما يدركه الكشف فحسب، بل ويرتد عما يشهده هذا الطور ويكفر به. فهذا هو جوهر الصراع بين أهل العرفان وأصحاب النظر العقلي، وهو صراع مؤسس من الناحية المعرفية الإبتيمية على ما يحمله دينامو التفكير من شكل للسنخية، إن كانت سنخية عقلية (فلسفية) أو كشفية (عرفانية). فبهذه السنخية تتأسس الرؤية الوجودية بين أن تعبر عن نوع من المثوية التي تحفظ لكل من العلة والمعلول مرتبته ومكانته الخاصة كأمر محتم وضروري، أو تعبر عن نوع من الوحدة تبرر القول بوحدة الوجود الشخصية وظاهرتي الإتحاد والحلول أو الصعود والنزول. فالعرفاء يعتقدون بأن إدراك مثل هذه الوحدة هو مما يفوق طور العقل أو يتعالى عنه. فعند هذا الطور من الكشف يرتد العقل وينهدم. إذ العلاقة بينهما شبيهة بالعلاقة السلبية التي يقيهما (عمانوييل كانت) بين العقل النظري الذي مهمته إدراك الظاهر، والعقل العملي الموظف لإدراك الباطن. فهو لكي يفسح الطريق لمهمة العقل العملي، كان عليه هدم المعرفة التي يؤسسها العقل النظري. وكذا الحال في العلاقة بين الكشف والعقل، فلكي يتأسس طور الكشف كباطن يعكس الوحدة الشخصية للوجود كان لا بد من هدم العقل كظاهر معبر عن المثوية الوجودية.

فعند الكشف تتبين حقيقة الربوبية وتظهر أنها كل الوجود أو الوجود كله، فليس في الدار من ديار غيره، وبذلك يرتد العقل بالقضاء على إعتبارات مثوية العلة والمعلول، فما في العين إلا وجود واحد قابل للتلون بمختلف الأشكال والصور، وهو ما يبرر

القول بالإتحاد والحلول أو الصعود والنزول ضمن الوجود الواحد الحق، ففيه «نسلك ونسافر، إذ لا معلوم إلا هو، وهو عين السالك السافر، فلا عالم إلا هو».

فمع وجود المراتب المحددة التي يقدرها العرفاء للوجود الواحد، وهي محفوظة على كل حال، إلا أنها قابلة للتجاوز والسفر بسلاسل الصعود والنزول ضمن الوجود الواحد اللامتعين.

وبذلك تعمل هذه الرؤية الكشفية على هدم النظر العقلي لإعتباره المثوية الخاصة بعلاقة العلة بالمعلول. فالخاصية الجوهرية لدينامو التفكير العرفاني هي العمل على تفرغ شحنة السنخية بكاملها في الوجود، كي لا يكون في العين إلا وحدة عضوية شخصية، بتحويل علاقات الشبه إلى علاقات إتحد ينتفي عندها التعدد والمثوية التي يحتفظ بها العقل الفلسفي.

2- العقل كأداة ضبط للكشف

لقد ذهب عدد من الاشرقيين الى ضرورة جعل العقل مقدمة ضرورية لصحة الكشف العرفاني. فمثلاً كان الغزالي يتشبه بالعقل كمقدمة علمية للكشف خشية من ان يفضي الأخير الى الوقوع في أسر السنخية الوجدانية او اللاسببية، وفي قوله «من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر..» تلويح إلى أن طريق العرفان لا يكون إلا بعد المرور بقنطرة العقل، وذلك للحفاظ على المثوية الوجدانية ودفعاً لشبهة القول بوحدة الوجود الشخصية.

ففي الوقت الذي أنكر فيه أصحاب الكشف مقدرة العقل على تخطي إدراك طور ما هو فوقه، يرى العقليون أن مهامهم الأساسية هي تعقيل الكشف بإضفاء نظام السببية على الرؤية الوجدانية للمشاهدة الصوفية، وهو ما جعل موقفهم من شطحات الحلول والاتحاد سلبياً. فهم تارة يحسبونها أوهاماً يتخيلها العارف لإنبهاره بنور الحقيقة التي يراها، وأخرى يأولون مضمونها من العبارات الشنيعة «المستغربة» فيحولونها من نظام اللاسببية إلى نظام السببية

الذي يدين له العقل بالإعتراف والتصديق، كما يتضح من المحاولات العديدة التي قام بها الغزالي عند مواجهته هذه المشكلة لدى العرفاء. فهو يعي أن قطع صلة الكشف عن العقل والتعليم يعني السقوط في دائرة نظام اللاسببية الناتج عن دعاوى شطحات الحلول والإتحاد ووحددة الوجود الشخصية. لذلك حرص على التمسك بالعقل، فهو الوسيلة الوحيدة التي تصحح حالات الكشف وشطحاته.

3- الجمع بين الكشف والعقل

إن الرؤية التي أنتجها كل من العقل الفلسفي والكشف العرفاني تكاد تكون متماثلة لكونهما يتأسسان على مولد معرفي متقارب هو السنخية بمعناها العام. فالنزاع الحاصل بين المثوية والوحدة، أو نظام السببية واللاسببية، هو نزاع قابل للتلاشي والاختراق، إلى الحد الذي يمكن للفيلسوف أو العارف أن ينقلب فيه من رؤية إلى منافستها. فهناك شعرة دقيقة بين الرؤيتين قابلة للقطع لأدنى سبب ومناسبة، وهو ما يفضي بالفلسفة والعرفان إلى التعاون والتكامل بدل التنافس والصراع، بحيث أن الرؤية لدى أحدهما تجر إلى الأخرى أو تتممها، بلا تنازع ولا إختلاف. ورغم ما يبدو لدى البعض وجود إختلاف جذري بين المشربين، فإن التدقيق في الأمر يجعل المرء يذعن إلى الوحدة والإتفاق بينهما طبقاً للمولد المعرفي المشترك.

وفي الغالب ان مآل عملية الجمع والتكامل بين الفلسفة والعرفان كانت لصالح الأخير منهما. إذ كان مصير الفلسفة لا يعدو أكثر من مقدمة ممهدة له على صعيد الرؤية. فحتى الفلاسفة الذين أبدوا امتعاضاً من العرفان لم تتخلص رؤاهم من هذا المصير، ففي النهاية جعلوا فلسفاتهم لخدمة الرؤية العرفانية. فابن باجة مثلاً يقسم المراحل المعرفية للناس فينهيها نهاية عرفانية تخص الفلاسفة، فيجعل منهم يدركون الشيء فيصيرون هم نفس هذا الشيء المدرك، أو أنهم يرون الشيء بنفسه، وذلك بعد تدرجهم من مرحلة الجمهور فمرحلة النظائر الطبيعيين حتى يصلوا أخيراً إلى مرحلة الفلاسفة، فعند ذاك يكون

الفيلسوف تام العقل، إذ ينظر إلى كل شيء بعين العقل فيرى العقل في كل شيء ويصير هو إياه، وهي السعادة القصوى. لذلك لم يعترض ابن باجة على العرفان إعتراضاً جذرياً من حيث الرؤية، بقدر ما كان يشترط تقدم النظر العقلي عليه كشرط أساس وطبيعي، وان عملية الإتحاد التي تحدت عنها هي ذاتها التي يحيلها العقل الفلسفي باعتبارها تعني خرقاً لقانون السببية في حفظ مراتب العلة والمعلول.

وحال ابن رشد لا يختلف عن حال سابقه ابن باجة، فهو أيضاً يؤيد طريقة هذا الأخير ويعتبرها برهانية. فمؤاخذاته على العرفان هو لكونه لم يتخذ السلوك الطبيعي للتدرج العلمي، وبالتالي يرى - هو الآخر - أن العقل والتعليم شرط طبيعي للوصول إلى حالة الإتحاد كغاية قصوى، وهو يذكر في (تلخيص كتاب النفس) بأن «هذه الحال من الإتحاد هي التي ترومها الصوفية، وبيّن أنهم لم يصلوها قط، إذ كان من الضروري في وصولها معرفة العلوم النظرية... ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهي للإنسان».

وهذا يعني أن الفلسفة وإن كانت تستند إلى طريقة العقل والتفكير النظري من التعليم الكسبي، لكنها تفضي إلى نهاية عرفانية لا تنتظم ضمن منطق العقل وشروطه في حفظ مراتب العلة والمعلول. وفعلاً أن لإبن رشد رؤية عرفانية إتحادية تتجلى في نظريته الخاصة حول خلود النفس، والتي يضمن بها على الجمهور والعامّة. فهو يرى أن زيداً من الناس هو غير عمرو بالعدد، لكنه هو وعمرو واحد من حيث الصورة أو النفس، وهذا يعني أن نفس زيد وعمرو هي واحدة بالصورة، وإنما لحقت الكثرة العددية لهما أو القسمة بينهما من قبل المادة. لذا إذا فارقت النفوس الأبدان فإنها ستعود واحدة بالعدد حيث لا مادة هناك. كذلك أشار في نظريته عن الوجود الواحد المتعدد الرتب إلى نفس مقالة الصوفية (لا هو إلا هو) كما في (تهافت التهافت). فإبن رشد يعتبر للشيء الواحد أطواراً ومراتب من الوجود بعضها أشرف من البعض الآخر، كما هو معلوم من أمر

النفس من حيث تكاثر أطوارها مع أنها شيء واحد. فهو يدرك ان هذه الطريقة لا تفضي فقط إلى أن يكون المبدأ الأول يمثل الموجودات كلها، بل وأنها تعني نفس ما قاله «رؤساء الصوفية (لا هو إلا هو)» كما أشار بنفسه إلى ذلك، معتبراً أن هذا الاعتقاد «هو من علم الراسخين في العلم» الذي ينبغي أن يضمن به على كل من هو ليس من أهله.

أما عند فلاسفة المشرق فصورة التكامل بين الفلسفة والعرفان تبدو واضحة تماماً، وذلك منذ معلم الفلاسفة الفارابي وحتى خاتمهم صدر المتألهين. فالرؤية الفارابية وإن كانت فلسفية قائمة على اعتبارات العقل والتفكير النظري، إلا أنها تترد أحياناً إلى المدخل العرفاني عبر مقالة الإتحاد الصوفية، كما يظهر مما جاء في كتابه (السياسة المدنية).

وتتجلى الصورة أكثر لدى ابن سينا، فهو يعترف باتفاق العرفاء مع الفلاسفة في ما يحصل للنفس من صعود ومصير، حيث تلتحق بالعالم الإلهي وتصبح ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها، وهي نفس الرؤية التي يراها «جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة، فإنهم شاهدوا جواهر أنفسهم عند انسلاخهم عن أبدانهم واتصالهم بالأنوار الإلهية». ويروى أن ابن سينا التقى أبا سعيد الخير فتحدثا معاً ثم أنهما بعد أن افترقا وصف أحدهما الآخر، فقال أبو سعيد في حق ابن سينا: «إنه يعلم ما أشاهد». في حين قال ابن سينا في حق أبي سعيد: «إنه يشاهد ما أعلم». هكذا فهناك عقل يعلم وقلب يشاهد والأمر واحد. ورسالة (حي بن يقظان) تشدد على هذا الاتفاق التام بين الفريقين: الفلاسفة والعرفاء.

كذلك فعل الغزالي وكاد يمسّ المنظور الصوفي من موقع فلسفي، إذ لا يجعل في الوجود موجوداً سوى الله من حيث الحقيقة، أما غيره فلا هوية له من حيث الحقيقة، أو أن حقيقته هي عدم محض، وإن أُعتبر موجوداً من حيث نسبته إلى الموجود الحق. وهو ما مهّد لبعض الإشراقين من إعتبار هذه النسبة المطلق عليها «العلية» بأنها

نسبة إعتبارية، أو أن لها وجوداً من حيث الظاهر، وإن كانت الحقيقة باطناً تعبر عن عدم وجود شيء في العين سواه. وهي الرؤية التي وظفها صدر المتألهين لتحقيق التكامل في العلاقة بين الفلسفة والعرفان. إذ رأى أن إدراك وحدة الوجود الصوفية ليس كما يدعى بأنه وراء طور العقل، بل اعتقد بأن فهم هذا المعنى يحصل حتى في حدود هذا الطور الذي يتولى إثباته والبرهان عليه.

والرؤية التوفيقية التي يتحدث عنها صدر المتألهين قد أفادت من تحقيق المحققين الإشرافيين الذين استهدفوا توظيف الفلسفة لخدمة العرفان، وذلك بتحويل المثوية التي تقتضيها علاقة العلية إلى وحدة وجود عبر جعل النسبة بين العلة والمعلول إعتبارية محضة، كما يوضح ذلك المحقق الخفري.

وقد انطلق صدر المتألهين في قلبه للعلاقة المثوية للعلية إلى الوحدة الصوفية اعتماداً على مبدأ الشبه والسنخية. فمن منطلق أن هناك سنخية بين الوجود الحق وما دونه من المراتب، اعتبر هذا الوجود يفيض على ذاته، فهو «لغاية تمامية وفرط كماله فاض على ذاته من ذاته، وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته». وهذا الظهور الثانوي لذات الحق على نفسه هو ذاته المعبر عنه بـ «نزول الوجود الواجبي بعبارة، والافاضة بعبارة أخرى، والنفس الرحمانية في إصطلاح قوم، والعلية والتأثير في لسان قوم آخر، والمحبة الأفعالية عند أهل الذوق، والتجلي على الغير عند بعض» والذي نشأت منه الكثرة والتعدد.

فلولا الشبه والسنخية لتعذر تبرير الإعتقاد بتنزل وجود الحق في سائر المراتب الأخرى، وبالتالي القول بالوحدة المطلقة له، وإن كانت هذه الوحدة تتوسط بين طريقة العرفاء والفلاسفة، فهي تتضمن صدور الكثرة وإنبساطها عن الواحد الحق دفعة واحدة كما هي نظرية العرفاء. وتعد هذه الكثرة مطوية في وحدة حقيقية جامعة لكل الاختلافات، رغم تسلسلها الصدوري طبقاً لنظرية (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)، مما يعني أنها رهينة النظر الفلسفي في العلية.

ومن الواضح أن هذا الإنتقال من السنخية والشبه بين العلة والمعلول إلى الوحدة، رغم الإمضاء في حفظ المراتب المتعينة، هو نفسه يبرر القول بالإتحاد الصوفي بطريقة عقلية، كتوفيق بين الفلسفة والعرفان، أو العقل والكشف. ذلك أن من المستحيل أن تتحقق حالة الإتحاد كما يصورها العرفاء ما لم يؤخذ بإعتبار الشبه والوحدة الوجودية. فإذا كان صدر المتألهين إستطاع أن يبرر الوحدة عبر منطق الشبه والسنخية، فقد مكّنه ذلك - ولا شك - بأن يؤسس مقالته لتفسير حالة الإتحاد من خلال الوحدة المشبعة بمرايا الظل والشبه، وبالتالي يكون قد مهّد للمرمى الصوفي عبر الطريق الفلسفي.

فالإتجاه العام للفلاسفة منذ الفارابي يتنكر لمقالة الإتحاد الصوفي حفاظاً على علاقة السببية في العلة والمعلول. فهو يكتفي ببلوغ مرحلة الإتصال دون الإتحاد، لذا يقرر بأن أقصى صور تحقيق كمال الإنسان وبهجته وسعادته هي بلوغ الإتصال بالعقل الفعال. وقد استمرت هذه النزعة عند الفلاسفة حتى لدى فيلسوف الإشراق السهروردي الذي أحال الإتحاد معترفاً بحدود الإتصال كما في (المشارع والمطارحات). كما ولقي هذا الإتجاه شيئاً من المجازاة لدى صدر المتألهين في كتابه (المبدأ والمعاد).

إن فلسفة صدر المتألهين لعملية الإتحاد تقوم أساساً على ما أقره الفلاسفة بأن هناك حركة طبيعية للأشياء نحو معشوقاتها، غايتها التشبه بهذه المعشوقات. لكن الجديد في فلسفته هو إتخاذ هذا «التشبه» قنطرة للقول بالإتحاد. فقد اعتبر التكامل - من خلال الحركة - لا يحصل بمجرد تشبه السافل العاشق بمعشوقه العالي، لأن التشبه أمر ذهني لا وجود له في الخارج، ومن ثم فإنه ليس مقصوداً حقيقياً، وإنما يحصل بإتحاد العاشق بالمعشوق وصورته إياه.

فبنظر فيلسوفنا أن هذا الشكل من الإتحاد لم يُدرك غوره ويُئل طوره أكثر الفلاسفة المسلمين، بل وينفي أن يكون أحد من علماء المسلمين قبله إستطاع تنقيحه. فعموم الفلاسفة قدحوا فيه وردوا على فرغوريوس الذي نُسب إليه القول به، كما هو الحال مع ابن سينا الذي

عرّضه فيلسوفنا للنقد لإنكاره هذا الإتحاد في بعض كتبه الفلسفية، وإن أقرّ به في بعض رسائله العرفانية. لكن ظلت عملية تنقيحه وتحقيقه فلسفياً منوطة لأول مرة في تاريخ الفكر الوجودي بيد صدر المتألهين.

فهذا هو الإتحاد الصوفي الذي يجوز تبريره فلسفياً إذا ما كانت الحقيقة هي حقيقة واحدة لها أطوارها وفنونها. وبذلك ننتهي إلى أن القول بوجود تضاد وقطيعة بين الفلسفة والعرفان هو قول لا يعكس حقيقة حالهما كما قدّمنا.

(16)

هل الكشف العرفاني يتناقض¹⁶؟

يتصور الكثير خطأً أن كبار العرفاء لا يتناقضون في دعاويهم ومكاشفاتهم الصوفية..

والحال ان تناقضات الكشف قد تحصل لدى العرفاء أحياناً، لا سيما عندما يتعلق الأمر بقبلياتهم الدينية والمذهبية.

فابتداءً ان العرفاء يعتبرون العارف معصوماً في كشفه عن الخطأ، إن لم يكن معصوماً كلياً عن الذنوب والزلات. وعلى رأي محي الدين بن عربي إن الصوفي وإن كان قد يخطئ في مدلول الكشف والتعبير عنه، لكن يبقى الخطأ ليس في الكشف ذاته، وإنما في الحكم الذي يتصوره العارف، إذ قد يلحقه نوع من التأويل نتيجة الأمور العارضة عليه؛ كالنظر أو التأويل وما إلى ذلك.

هذا ما يقوله ابن عربي ويوافق عليه مجمل رجال الصوفية، رغم أننا نجد أحياناً تناقضات في الكشف ما لا يمكن إرجاعها إلى مجرد الحكم العارض على الكشف.

فمثلاً أظهر العارف الشيعي حيدر الأملي في كتابه (المقدمات من كتاب نص النصوص) أن له كشفاً مناقضاً لكشف عارف آخر سبق أن اعترف له في الكتاب نفسه بالعصمة وأنه لا يخطئ الواقع، كما هو الحال مع شيخه ابن عربي الذي أقرّ له بصدور كتابه (الفتوحات المكية) عن إملاء إلهي وإلقاء رباني، كما أكد بأن كتابه الآخر (فصوص الحكم) جاء كقرآن صادر عن نفس النبي، رغم ما في هذا الكتاب الأخير من بعض المواضع التي لم تقنعه ولم ترضه.

فقد شهد الشيخ ابن عربي في (الفصوص) وغيره من الكتب على نفسه وعلى النبي عيسى بختم الولاية، فاعتبر نفسه خاتم الأولياء بالولاية الخاصة، وأن عيسى هو خاتمهم بالولاية العامة، فذكر أنه

¹⁶ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب نُظم التراث.

اجتمع مع جميع الأنبياء حين أقام بقرطبة فبشّره هود بأن الأنبياء
اجتمعوا لتهنئته على ختمه للولاية. وهو القائل:
لما أتاني الحق ليلاً مبشراً بأني ختام الأمر في غرة الشهر
وفيه أنا وارث لا شك علم محمد وحالته في السر مني وفي
الجهر

وإني لختم الأولياء محمد ختام اختصاص في البداوة والحضر
كما هو القائل:

وأنا ختم الولاية دون شك يورث الهاشمي مع المسيح
هذا هو كشف ابن عربي الذي أنكره حيدر الأملي لأسباب مذهبية،
بل وقابله بكشف مضاد، ليثبت أن خاتم الأولياء بالولاية العامة هو
الإمام علي، وبالولاية الخاصة هو الإمام المهدي.
ويتكرر مثل هذا التناقض الكشفي مع صدر المتألهين الشيرازي.
ومن ذلك تقريره لمسألة الخلود في العذاب. فقد اعترف إبتداءً بأن
علماء الكشف يختلفون في ما بينهم حول هذه القضية، فبعضهم أقرّ
ذلك الخلود، والبعض الآخر ذهب إلى أن لهم نعيماً بعد العذاب، وإن
اتفقوا على بقائهم ماكثين في دار الشقاء إلى ما لا نهاية له. ففي بعض
كتبه أحال الخلود في العذاب إتباعاً للشيخ ابن عربي وإستناداً إلى ما
ادعاه من صريح الكشف وصحيح البرهان، لكنه مع ذلك خالف هذا
الإعتقاد بكشف جديد اثبت فيه دوام العذاب من دون انقطاع، وذلك
في رسالته المسماة (حكمة العرشية).

هكذا فالكشف ليس منزهاً عن الإختلاف والتناقض كما يصوره لنا
العرفاء. ومع ذلك فنحن نقر بحقيقته كواقع إنساني يفرض علينا
الإذعان له، رغم أن مضامينه ورؤاه ليست مؤكدة دائماً، وهو لا
ينحصر بفرد دون آخر، وإن كان هناك تفاوت بين الأفراد طبقاً
لإختلاف الطبيعة والظروف مع كم ونوع المجاهدة.

(17)

موقف ديفيد هيوم والغزالي من السببية؟¹⁷

يتصور الكثير خطأً أن انكار ديفيد هيوم للسببية لا يختلف عن انكار الغزالي وعموم الاشاعرة لها..

والحال ان الطرفين قد اتفقا بالفعل على انكار السببية بمعناها الطبيعي الخاص، أما السببية بمعناها العام فهما مفترقان..

والمقصود بالسببية بمعناها الطبيعي الخاص، هو انها تحدد السبب الطبيعي بعينه، سواء من حيث التأثير او الضرورة، مثل ان تكون الحرارة سبباً مؤثراً لتمدد المعادن. أما السببية العامة، او بمعناها العام، فهي لا تحدد السبب بعينه، لكنها تقر بان لكل حادثة لا بد من سبب.

والغزالي وعموم الاشاعرة - خلافاً لهيوم - لا ينكرون السببية العامة او مطلقها، بل يؤمنون بضرورة ان يكون للحوادث سبب يتمثل بالخالق، لذلك أنهم يستدلون على المسألة الإلهية عبر مبدأ إستحالة الترجيح من غير مرجح، وهو ما يعني إستحالة وجود حادثة ما من غير سبب. ومثلما عبّر الغزالي عن هذا المبدأ في (الاقتصاد في الاعتقاد) بقوله: إن كل حادث له سبب، هو مما يجب الإقرار به لأنه «أولي ضروري في العقل».

أما بحسب المعنى الأول للسببية فالملاحظ ان ديفيد هيوم يتفق مع الغزالي وعموم الاشاعرة في انكارها، رغم وجود بعض الفوارق. فالأخيرين وإن انكروا السببية الخاصة بمعناها الطبيعي، لكنهم يعولون على سببية اخرى ميتافيزيقية، وهي السببية الالهية، وهم يتبنون في هذا المجال مبدأ (لا فاعل في الوجود إلا الله)، وهو يدل على نفي التأثير السببي بين الأشياء الطبيعية او الكونية، حتى قال بعضهم: إنه عند تحريك الإنسان للقلم يخلق الله أربعة أعراض ليس منها ما هو

¹⁷ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب الاستقراء والمنطق الذاتي. وكتاب النظام المعياري، ضمن سلسلة المنهج في فهم الاسلام (4).

سبب للآخر، بل هي متقارنة الوجود لا غير. وهذه الأعراض عبارة عن: إرادة تحريك القلم، والقدرة على تحريكه، ونفس حركة اليد، وحركة القلم. وجميعها يخلقها الله مباشرة دون أن يكون بينها تأثير أو سببية، بل يعبرون عن ذلك بأنه إقتران العادة. لذلك قال الغزالي في (تهافت الفلاسفة): إن «الإقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر».

وهو ذات التعبير الذي استخدمه ديفيد هيوم، حيث التركيز على الإقتران والعادة، مع فارق أن الأخير لا يعول في انكاره للسببية الطبيعية على سببية أخرى ميتافيزيقية، كما أنه ينكر أيضاً السببية العامة باطلاق. فسواء من حيث السببية الخاصة أو العامة يرى أنه لا علاقة موضوعية بين الحادثة وبين أي سبب آخر مفترض، فكل ما نراه إنما هو وجود إقتران مطرد، فالتجربة لا تتمكن من أن تضيف لنا شيئاً آخر أكثر من ذلك، ومن ثم لا يمكن اكتشاف الضرورة في علاقة السببية ولا إقامة الدليل عليها مهما كان حجم الاطرادات التي نراها. وفسر الحال بالعادة النفسية وتداعي المعاني. فحين نلاحظ ظاهرتين تتصفان بالإقتران والتعاقب باطراد فإنه سينشأ في مخيلتنا رباط قوي بين فكرتي الظاهرتين، بحكم العادة. فلو أنه حضرت إحدى الفكرتين؛ فما على الفكرة الأخرى إلا أن تعقبها. فمثلاً في حياتنا اليومية نتحسس على الدوام بأن هناك تلازماً بين ظاهرتي النار والاحراق، وبحكم العادة تنشأ في مخيلتنا علاقة قوية بين فكرتي هاتين الظاهرتين، لكن بسبب هذه القوة فانا نضطر إلى أن ننزعها على الواقع ونظن أنها خارجية، بحيث كلما لاحظنا ناراً سنحكم عليها بأنها تحرق، مع أنه من الناحية المنطقية لا دليل على ذلك، رغم ما نجد من التهيؤ الذهني الحاد الذي أطلق عليه هيوم «تداعي المعاني».

(18)

هل حقاً كان الغزالي ينكر السببية الحتمية للفلاسفة؟¹⁸

يتصور الكثير خطأً أن الغزالي لم يؤمن - مطلقاً - بمبدأ السببية الحتمية للفلاسفة؛ استناداً إلى تبنيه لمبدأ العادة والاقتران كما أشار إليه في (تهافت الفلاسفة) بشكل واضح وصريح..

والحال أن كتب الغزالي الكلامية هي التي تُظهر نكرانه للسببية الحتمية العائدة إلى الفلاسفة، إلا أن عقيدته الوجودية كانت مثقلة بحملها. فهو يقر بالترتيب السببي الفلسفي، ويرى مراتب الوجود لا تتفاوت إلا بالشدة والضعف من الكمال حسب منطِق السنخية، فهي تتباين كتباين مراتب النور الواحد. الأمر الذي جعله يرفض القول بوحدة الوجود الشخصية، ولا يتقبل مقالات الإتحاد والحلول التي يشطح بها العرفاء، فهي عنده عبارة عن خيالات يحيلها العقل تماماً. فلولا إعتقاده بالضرورة السببية كما لدى الفلاسفة ما كان بإستطاعته أن يحيلها عقلاً. لهذا كان ابن رشد ينسب ميوله التي بثّها في كتبه إلى مذهب الفلاسفة، لا سيما كتاب (مشكاة الأنوار) الذي كشف فيه عن تباين مراتب الوجود شبيهاً بما يحصل مع النور في كماله وضعفه. وكل ذلك ينافي اعتراضاته على الفلاسفة كما في (تهافت الفلاسفة) وتكفيره لهم في عدد من القضايا.

فالغزالي يقر بضرورة أن يكون العقل مقدماً على الكشف ومصححاً لرواه عندما يكون واقعاً تحت أسر السنخية اللاسببية، كما هو الحال عند أغلب العرفاء.

فقد كان يعي أن قطع صلة الكشف العرفاني عن العقل والتعليم يعني السقوط في مستنقع نظام اللاسببية الناتج عن دعاوى شطحات الحلول

¹⁸ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب نُظم التراث.

والإتحاد ووحدة الوجود الشخصية. لذلك حرص على التمسك بالعقل، فهو الوسيلة الوحيدة التي تصحح حالات الكشف وشطحاته، الأمر الذي أعابه عليه ابن عربي واعتبره «زلة قدم»، لأنه يعي هو الآخر أن ما كان يرومه - الغزالي - هو إدخال الوجود تحت سلطة نظام السببية الدال على الثنائية لا الوحدة.

وبلا شك ان للغزالي بعض النصوص الصريحة في تمسكه بمذهب وحدة الوجود والشهود، ومن ذلك قوله: «ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانة أنه ليس في الوجود إلا الله، وأن كل شيء هالك إلا وجهه، لا أنه يصير هالكاً في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبداً..».

وتوضيحاً لعبارة هذه نصّ على أن «الوجود ينقسم إلى ما للشيء من ذاته وإلى ما له من غيره، وما له الوجود من غيره فهو عدم محض. وإنما هو موجود من حيث نسبه إلى غيره، وذلك ليس بوجود حقيقي.. فالموجود الحق هو الله تعالى، كما أن النور الحق هو الله تعالى..». وأكد هذا المعنى فاعتبر أن «سائر الأنوار مستعارة، وإنما الحقيقي نوره فقط، وأن الكل نوره، بل هو الكل، بل لا هوية لغيره إلا بالمجاز. فإذا لا نور إلا نوره، وسائر الأنوار أنوار من الذي يليه لا من ذاته».

ويُعدّ مثال النور مهماً في توجيه هذه النظرية بما يبعدها عن مقالة الصوفية. فالنور ظاهر بذاته ومظهر لغيره بالعرض، ولولا إظهاره لذاته ما ظهر شيء إطلاقاً، وبالتالي فإن كل شيء من حيث هو وبغض النظر عن النور المظهر له يكون عدماً وسراباً لا حقيقة ولا وجود له. وهذا المفهوم هو أقرب إلى التصور الفلسفي لوحدة الوجود منه إلى التصور الصوفي رغم الشعرة الدقيقة التي تفصل بينهما والتي تشهد إنقطاعها لدى المتأخرين من الإشراقين كصدر المتألهين وغيره.

ويستعين الغزالي بمثال نور الشمس لتوضيح نظريته عن الوجود، حيث منه يستمد القمر نوره الذي يمكن أن يُرى في كوة المنزل، وبه ينعكس الضوء على مرآة معلقة على الحائط، فتنعكس صورته في مرآة أخرى معلقة على الجدار المقابل، ومنه على الأرض.. وهكذا يكون الضوء الحاصل على الأرض تابعاً لما في المرآة على الحائط، وهو بدوره تابع إلى غيره حتى ينتهي في الأخير إلى نور الشمس، بل إلى الشمس ذاتها، مثلما هو الحال في علاقة الموجودات بالموجود الأول. وعليه نعتبر الغزالي أول من حدد طريقة الفلاسفة في وحدة الوجود، والتي تختلف عن طريقة العرفاء. كما أن تبنيه لهذه الوحدة يجعله متمسكاً بالسببية الحتمية خلافاً لنكرانه لها في كتبه الكلامية..

(19)

هل كان صدر المتألهين غزير الإبداع؟¹⁹

يتصور الكثير خطأً أن ما امتاز به صدر المتألهين الشيرازي هو إبداعاته النظرية الغزيرة، وهو بذلك يتفوق على من سبقه من الفلاسفة المسلمين..

والحال ان الإبداعات الأصيلة لهذا الفيلسوف محدودة عند التدقيق، وان ما امتاز به هو محاولاته الجمع والتوفيق فيما طرحه السابقون من نظريات مختلفة ولو بالتبني. فمنظومته الفلسفية تكاد لا تختلف عن منظومة من سبقوه، سوى جمعه لنتاجهم، وتوفيقه بين النظريات المتنافسة أو تبنيه لذلك، مع قيامه بعدد قليل من التنظيرات المتعلقة بنتاجه الخاص، مثل نظريته في الحركة الجوهرية، وكشفه عن كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعال والعاشق بالمعشوق، نافياً أن يكون أحد من علماء المسلمين قبله استطاع تنقيحه..

واغلب الظن ان الذين اعتبروه غزير الإبداع هو لأن الكثير من نصوصه توحى بأنها له، في حين انها مستمدة حرفاً ومعنى من فلاسفة وعرفاء سابقين، كالغزالي وابن عربي والقيصري وغيرهم.. وكمثال على ذلك نجد نصاً في (ايقاظ النائمين، ص19) يوهم أنه غير مستعار، اذ لا يشير فيه إلى أحد، في حين انه يعود إلى ابن عربي في (الفتوحات المكية، ج2، ص116)، وهو قوله: «فالعامة في مقام التشبيه أبدأ. والعقلاء في مقام التنزيه خاصة. فجمع الله لأهله وخاصته بين الطرفين، وشرفهم بالجمع بين المرتبتين، فمن لم يعرف هذا؛ فما قدر الله حق قدره. فمن لم يقبل بأن الله ((ليس كمثل شيء)) فهو ثنوي، وان لم يقبل بأن الله خلق آدم بيديه: ((فما قدروا الله حق قدره))، وأين

¹⁹ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب نُظم التراث.

التجرد من التجسم، وأين الانقسام من عدم الانقسام، وأين التوحيد من التعدد، وهذا لا يعلمه إلا الراسخون».

ورغم انه اشتهر بقوله بأصالة الوجود في قبال الماهية، لكن النصوص التي تؤكد هذه الأصالة نجدتها لدى عدد من العرفاء الذين سبقوه، فمثلاً كان القيصري شارح (فصوص الحكم) لابن عربي قد أكد على هذا المعنى، فالوجود عنده وعند العديد من العرفاء – السابقين على صدر المتألهين - هو الكون والحصول والتحقق والثبوت، وهو بهذا المعنى لا يمكن ان يكون إعتبارياً. ولدى العرفاء ان الوجود هو ما يتحقق به الشيء في الخارج، ومن تعابيرهم انه عبارة عن الكون في الخارج. وكان العارف عبد الرزاق الكاشاني يصرح بأن الوجود موجود بذاته لا بغيره، بل هو المقوم لكل شيء سواه، وهو غني بذاته عن كل شيء، والكل مفتقر اليه.

لقد قام صدر المتألهين بجمع وتنظيم كل ما قدّمه الفلاسفة والعرفاء من أفكار، سواء في الحضارة الإسلامية أم اليونانية أو الرومانية، فلم يزد عليه من جاء بعده بشيء يستحق الذكر. فقد جمع كل ما لقّنه الوجوديون قبله من أمثال السهروردي ومحي الدين بن عربي وابن سينا والغزالي وابن رشد، ومن قبلهم افلوطين وأرسطو ومن على شاكلتهم، استناداً الى منطق السنخية وتشاكلات الوجود. وحاول خلالها التوفيق بين النظريات المتنافسة أو تبنيه، مثل محاولته الجمع بين نظريتي الفلاسفة والعرفاء في حل مشكلة العلاقة بين الكثرة والوحدة لنظرية الصدور أو الفيض، متخذاً بذلك صورة معمقة للطريقة التي سبق أن أدلى بها ابن رشد خلال معارضته لطريقة «الإعتبارات» التي أسسها الفارابي ومضى عليها سائر الفلاسفة التابعون. فقد جمع بين جوهر ما يقوله كل من الفلاسفة والصوفية. فطريقة الفلاسفة تنص بأن الصادر عن مبدأ الوجود الأول لا بد أن يكون واحداً هو العقل الأول. أما طريقة الصوفية فهي تجوّز أن يكون

الصادر متكثرًا لتكثر إعتبرات نسب الذات الإلهية. وهو قد جمع بين هاتين المقاليتين.

كما انه في العلم الإلهي وإستناداً إلى السنخية جمع ووفق بين الطريقة الصورية للفلاسفة كما عند ابن رشد، وبين الطريقة اليهودية للإشراقيين كما عند السهروردي، فاعتقد بأن هناك علمين، أحدهما متبوع ومقدم على إيجاد المعلوم، وهو العلم الصوري الكائن في مرتبة الذات والمتصف بالإجمال. أما الآخر فهو العلم اليهودي المتأخر عن الذات. وهي طريقة تضع حداً للنزاع بين النظريتين المشائية والإشراقية. وقد نسبها إلى الصوفية واعتبرها موافقة للقوانين الحكمية.

كذلك تبني حالة الجمع بين أداتي الفكر الوجودي للعرفان والفلسفة، وذلك للتوفيق بين الرؤيتين الفلسفية والعرفانية، ولو بتوظيف إحداها لحساب الأخرى. إذ رأى أن إدراك وحدة الوجود الصوفية ليس كما يُدعى بأنه وراء طور العقل، بل اعتقد بأن فهم هذا المعنى يحصل حتى في حدود هذا الطور الذي يتولى إثباته والبرهان عليه، واعترض على من يدعي عدم اطالة العقل لهذا المعنى. وبذلك فإنه قد خالف أولئك الذين يرون بأن هناك طوراً وراء طور العقل يحال على العقل أن يصل إليه. كما خالف في الوقت ذاته من ينكر وجود ذلك الطور وراء طور العقل، كالذي يدعيه المحقق اللاهيجي. ولأنه كان يسعى إلى الجمع والتوفيق بين النظريات المطروحة، ومن ذلك ما يتعلق بوحدة الوجود، فقد وقع في صورة من صور التردد بين الوحدة النوعية للوجود كما لدى الفلاسفة من أمثال ابن رشد، والوحدة الشخصية لدى العرفاء كما لدى ابن عربي. وقد أدى به الحال إلى أن يصيغ ترده بطريقة توفيقية تصب في المعنى الصوفي من وحدة الوجود. وهي رؤية توفيقية أفادت من تحقيق المحققين الإشراقيين الذين استهدفوا توظيف الفلسفة لخدمة العرفان، وذلك بتحويل المثوية التي تقتضيها علاقة العلية إلى وحدة وجود

شخصية عبر جعل النسبة بين العلة والمعلول إعتبارية محضة، كالذي أفاده المحقق الخفري.

كما حاول هذا الفيلسوف ان يوفق بين المنظومتين الفلسفية والدينية، ومن ذلك اعتقاده بمعاد الجسم الصوري العيني كمحاولة للتوفيق والتوسط بين النص الديني وقبلياته الفلسفية. والأهم من ذلك تبنيه لنظرية المشاكلة في الفهم الديني؛ رافضاً مسلك التأويل الذي لجأت اليه نظرية المثال والممثل المطروحة لدى الفلاسفة المشائين. لكن محاولات الجمع والتوفيق بين هذين المجالين جعلته يقع في الكثير من التلفيق والتناقض. ومن ذلك تأويلاته للنصوص الدينية أحياناً، على خلاف مبدئه الذي أنكر فيه التأويل بشدة.

ومن مفارقاته أيضاً جمعه بين الاعتراف الفلسفي بأن المادة هي أصل الشرور تبعاً لقاعدة «كل ما هو أكثر برائة من المادة فهو أقل شراً ووبالاً»، وبين الإعتبار الديني بأن ابليس والشياطين هما أصل الشر والضلال، رغم ان رتبتهما الوجودية أعظم من رتبة المادة وكثافتها. وعلى هذه الشاكلة جمعه بين الإعتبار الفلسفي بأن الوجودات كلما كانت أكثر تجرداً كانت أشد كمالاً وتاماً، وبين الإعتبار الديني بأن الإنسان قد ينزل إلى مستوى يكون فيه منكوصاً على عقبيه بأقل من الأنعام درجة، أو يتحول فيصبح بمستوى القردة والخنازير. ومثل ذلك جمعه بين الإعتبارات الوجودية التي تثبت إرادة الله تعالى لجميع آثاره وحبّه إياها بإعتبارها أفعاله، وبين الإعتبارات الدينية التي تؤكد بغضه ولعنه لبعض منها. وعلى هذا النحو جمعه بين إعتبار الموت أمراً كمالياً بحسب المنظور الفلسفي من جهة، وإقراره بحسب المنظور الديني بما ينتاب الكافرين من العذاب بعد الموت، إلى الدرجة التي يتمنون فيها ان يكونوا تراباً، من جهة ثانية.

أيضاً جمعه بين الإعتبارات الفلسفية القائلة بضرورة أزلية الفيض وأبديته واستحالة عدم الكائنات أو خلقها من العدم تبعاً لمنطق السنخية، وبين الإعتبارات الدينية التي تقر بأن الله قادر على ان يخلق السماوات

والأرض في لحظة واحدة، كما وله القدرة على افنائهما متى شاء في أي لحظة، وان الدنيا ستفنى بقيام الساعة الكبرى. ومثل ذلك جمعه بين الاعتقاد الفلسفي بأنه لا بد للعقول المجردة أن تظل ثابتة لا تتعرض للتغير والتحول بإعتبارها ليست من جملة العالم ومما سوى الله، بل باقية ببقائه وموجودة بوجوده من دون جعل وتأثير، وبين اقراره بفناء العقول ورقبها بالتحول إلى ما هو أعلى منها شأنًا، تلفيقاً مع بعض النصوص الدينية التي صرحت بموت وفناء الكل.

(20)

هل تعرّض كتاب الصدر في الاستقراء للتقويض من قبله؟²⁰

يتصور الكثير خطأً أن كتاب (الأسس المنطقية للإستقراء) هو آخر ما توقف عنده المفكر الصدر من نتائج فلسفية من دون تقويض..

والحال ان السيد الصدر ولاعتبارات دينية قام بنسف الأساس الذي شيده في هذا الكتاب، مثلما جاء في كراس صغير ليس له قيمة علمية او فلسفية مقارنة بالأول، وهذا ما كان عليه (بحث حول المهدي) الذي تمّ تدوينه عام 1977، فيما ظهرت الطبعة الأولى لـ (الأسس المنطقية للإستقراء) عام 1972، كما لدى دار التعارف ببيروت، بل قيل انه تمّ نشر الكتاب قبل ذلك بثلاث سنوات في احدى مطابع النجف الاشرف في العراق.

ففي (الأسس المنطقية للإستقراء) اعتبر المفكر الصدر ان القوانين والتعميمات الإستقرائية لا يمكن تبريرها واثباتها منطقياً ما لم تثبت السببية بحسب مفهومها العقلي. والمقصود بالسببية العقلية هو انها تتضمن علاقة الضرورة بين السبب والمسبب بخلاف السببية التجريبية، كما انها تتعامل مع الأفراد بوصفها تعود إلى ماهية تحمل صفة مشتركة عليها يعول تحديد علاقة السببية بالنسبة إلى الكل، خلافاً للسببية التجريبية التي تتعامل مع الأفراد كأفراد من دون ان تعود إلى ماهية مشتركة. وقد كان لهذا التحديد دوره الهام في اتهام الطريقة التجريبية بالعجز عن إثبات أو ترجيح السببية، فضلاً عن إثبات وترجيح القوانين والتعميمات الإستقرائية المتأسسة عليها. إذ اعتبر الصدر أن حقيقة السببية التجريبية تنطوي على الصدفة المطلقة لكونها لا تقر بالضرورة واللزوم في تلك العلاقة. وهي نتيجة تتسق مع موقفه السلبي إزاء مبدأ التعلم من التجارب السابقة في الحسابات الإحتمالية

²⁰ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب الاستقراء والمنطق الذاتي.

المستقلة. وسبق لنا نقد هذا الموقف الذي التزم به مع عدد من الفلاسفة والباحثين الغربيين.

لهذا اعترض على بعض المحاولات الغربية التي استهدفت اثبات أو ترجيح تلك القوانين والتعميمات عبر المفهوم التجريبي الأنف الذكر. وهو يتفق مع ديفيد هيوم حول حاجة التعميم الإستقرائي إلى إثبات الضرورة في علاقة السببية، لكنه يختلف معه حول إمكانية هذا الأمر. فهيوم يحيل إثبات الضرورة السببية، ومن ثم يحيل إمكانية قيام الدليل الإستقرائي برمته، بخلاف الحال مع المفكر الصدر الذي اعتبر هذه الضرورة، سواء في السببية العامة أو الخاصة، تقبل الخضوع إلى منطق الدليل والإثبات بطريقة الإستقراء، بل وكذا الحال في جميع قضايا الضرورة واللزوم العقلية الأخرى، باستثناء مبدأ عدم التناقض ومصادر الاحتمال.

هذا هو الأساس الذي شيّد عليه الصدر اطروحته في (الأسس المنطقية للإستقراء)، أما في (بحث حول المهدي) فنجد نفساً لهذا الأساس. فكما ذكر وهو بصدد البحث عن تفسير المعجزة: «نواجه عادة بمناسبة هذا المفهوم العام السؤال التالي: كيف يمكن أن يتعطل القانون، وكيف تنفصم العلاقة الضرورية التي تقوم بين الظواهر الطبيعية؟ وهل هذه مناقضة للعلم الذي اكتشف ذلك القانون الطبيعي، وحدد هذه العلاقة الضرورية على أسس تجريبية وإستقرائية؟ والجواب: ان العلم نفسه قد أجاب على هذا السؤال بالتنازل عن فكرة الضرورة في القانون الطبيعي»، معللاً ذلك بأن الضرورة حالة غيبية لا يمكن للتجربة ووسائل البحث الإستقرائي والعلمي إثباتها، ولهذا فإن منطق العلم الحديث يؤكد ان القانون الطبيعي، كما يعرفه العلم، لا يتحدث عن علاقة ضرورية بل عن إقتران مستمر بين ظاهرتين. ثم أضاف: «والحقيقة ان المعجزة بمفهومها الديني قد أصبحت في ضوء المنطق العلمي الحديث مفهومة بدرجة أكبر مما كانت عليه في ظل وجهة النظر الكلاسيكية إلى علاقات السببية، فقد كانت وجهة النظر

القديمة، تفترض أن كل ظاهرتين اطرِد إقتران إحداهما بالأخرى، فالعلاقة بينهما علاقة ضرورية، والضرورة تعني ان من المستحيل ان تنفصل إحدى الظاهرتين عن الأخرى، ولكن هذه العلاقة تحوّلت في منطق العلم الحديث إلى قانون الإقتران أو التابع المطرد بين الظاهرتين دون إفتراض تلك الضرورة الغيبية».

وعليه رجّح الصدر إفتراض وجود حكمة دعت منظم الكون إلى ربط ظواهر معينة بظواهر أخرى باستمرار دون حاجة لافتراض الضرورة التي سبق له أن اعتبرها في (الأسس المنطقية للإستقراء) مما لا غنى عنها في اثبات القوانين والتعميمات الاستقرائية. وبلا شك ان «منطق العلم الحديث» كما ذكره الصدر في (بحث حول المهدي) هو ذاته «المنطق التجريبي» المذكور في (الأسس المنطقية للإستقراء).

ونشير إلى أن للفكر الإسلامي ثلاثة مواقف ازاء طبيعة علاقة السببية الخاصة، وإن اتفقوا على ما تتميز به السببية العامة من وجود العلاقة الضرورية. فهناك الموقف الذي يرى ان علاقة السببية الخاصة تتحكم بها الضرورة، وهو ما يمثل وجهة النظر الفلسفية، والتي أيدها الصدر في (الأسس المنطقية للإستقراء). كما هناك الموقف الذي يرى تلك العلاقة تمثل اطراداً ناشئاً بفعل «الخلق المستمر»، مثلما تقول بذلك الاشاعرة. كذلك هناك الموقف الذي يرى العلاقة المشار إليها محكومة بالصورة الطبيعية كسنة شاء الله تعالى ان يطبع بها مخلوقاته، وهي بالتالي ثابتة لكنها ليست ضرورية الثبات، بدلالة ان خرقها جائز للأنبياء ليبرهنوا على صدق دعواهم، كما هو رأي ابن حزم، وكما هو رأي المعتزلة فيما عبروا عنه بالتوليد. وهو الرأي الذي تتفق معه وجهة النظر المسجلة في (بحث حول المهدي).

القسم الثاني
تصورات دينية خاطئة

(21)

هل القيم الأخلاقية تابعة للدين؟²¹

يتصور الكثير خطأً أن القيم الأخلاقية تابعة للنص الديني من دون استقلال..

والحال إن القرآن الكريم أشاد بهذه القيم في مواقف كثيرة لا تحصى، وأنه اعتبر منها ما هو غاية مقصودة من بعث الرسالات السماوية. وبالتالي فهي ليست تابعة للنص وأحكامه المفصلة كما صوّرها لنا الفقهاء بجميع مدارسهم ومذاهبهم. فحتى المذهب الذي يعترف بالحسن والقبح العقليين ويجعل من العقل مصدراً أخيراً للتشريع الفقهي؛ فإنه لا يعير لحسن العقل وقبحه أهمية عندما يتعارض مع نص رواية. وبالتالي فالجميع سواء من حيث تعاملهم مع القضايا الأخلاقية، وهي أنها غير مستقلة عن النص الديني، فلكونها عامة وكلية فإن الفقهاء لم يرتبوا عليها أي اثر، فكأنها غير موجودة أصلاً، فهي بالنتيجة تابعة لقرارات النص وأحكامه الجزئية، حتى لو كان مصدر الأخيرة هو الروايات المنقولة رغم كثرة المشاكل التي تعترضها وضعف الأساس الذي بنيت عليه.

هكذا اخذت النصوص التفصيلية تتحكم في الإرادة الفقهية طويلاً وعرضاً. وقد انعكست هذه المواقف على المسلم العادي، فهو لا يبالي بانتهاك القيم مستنداً في ذلك إلى المنظومة الفقهية ومراجعتها، وأحياناً إلى النص المباشر.

فبحسب المنظومة الفقهية – ومثلها الكلامية - ينقسم البشر إلى ماهيات عقائدية مغلقة، فهم مسلمون وكفار، والمسلمون منقسمون إلى فرق ضالة باستثناء واحدة ناجية، وان على المسلم ان يتبع هذه الفرقة ولا يحترم سائر الفرق الاخرى ولا يعاملهم بمنطق القيم الأخلاقية، رغم ان القرآن الكريم قد نصّ على نجات أهل الكتاب وفق بعض

²¹ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب نُظم التراث.

المعايير، وان أخلاق التقوى ومحبة الله مفتوحة دون ان تكون حصراً على المسلمين ولا شاملة لهم بإطلاق.

لقد تحول المقدس إلى مدنس عند انتهاك الأتباع للقيم الأخلاقية. وتتبع خطورة هذا الانتهاك من تلبسه بالمقدس، فهو وحش قاتل من دون ان يقيده قيد أو تحده حدود، طالما يبرر انتهاكه باتباعه أحكام النص المجردة عن الواقع وملابساته الظرفية، خلافاً لتوجهات القرآن الكريم. فالقيم التي يتحدث عنها الأخير هي قيم مستقلة، كما ان تعامله مع القضايا الموضوعية اتصف بالمرونة تبعاً لتغيرات الواقع وتطوراته دون أن يحولها إلى ماهيات ثابتة مغلقة.

وبحسب القرآن الكريم ليست القيم الأخلاقية مستقلة فحسب، بل انها غاية محكمة يتوسل اليها الدين ذاته. وهي فضلاً عن ذلك تمثل قانوناً تتمسك به حتى القرارات الإلهية وفعالها، رغم أن الله هو الخالق والمالك المطلق من دون شريك. فهناك نصوص صريحة تبدي أن معاملة الله للبشر تجري وفق العدل والإحسان من دون ظلم وحييف، كما ان الناس مطالبون بالعدل والإحسان معاً.

وتعتبر هذه المفاهيم مستقلة عن التحديد الإلهي أو الخطاب الديني. فالله تعالى لا يحدد لنا معنى العدل ولا الإحسان ولا الظلم، لكنه منحاز للقيم المثلى و متمسك بها دون ان تكون لوازم منبعثة من أفعاله ومشيئته، فالموقف القرآني لا يجعل الذات الإلهية تتخذ من القيم وسيلة للشكلانية والتجاوز، رغم كونه المالك المطلق وله المشيئة التامة. وهو ما يؤكد المعنى المستقل للقيم.

لذا فمن الواجب ان يتمسك المسلم باستقلالية القيم دون أن يربطها بلوازم الأحكام الشرعية فتكون شكلية لا فرق فيها بين الظلم والعدل، كما يختلط فيها الحق بالباطل.

(22)

هل الدين بحاجة إلى مفصلات؟²²

يتصور الكثير خطأً أن الدين من غير تفاصيل معطل، وان العمل بالفهم المجمل لا يُبقي للدين شيئاً يُذكر.. ومن ثم فالحاجة إلى كثرة البحث والتنقيب في النص مبررة كي لا يكون الدين بحكم العدم. فما معنى مثلاً اننا مكلفون اجمالاً من دون ان نعلم ماهيات هذا التكليف ولا حدوده؟ وما معنى اننا مطالبون مثلاً بالجهاد أو الصوم أو الصلاة وغير ذلك؛ مع اننا لا نعرف على وجه التفصيل كيف يتم ذلك ولا حدوده؟..

والحال ان هذه الشبهة التي تثار ضد الفهم المجمل تقابلها شبهة معاكسة تواجه مبنى الفهم المفصل. ذلك أن طبيعة هذا الفهم تبعث على كثرة الخلاف وتوسّعه عبر الزمن، والكل يدعي اصابته للحق. وبالتالي فنحن أمام شبهتين متقابلتين، كلاهما يفتحان الباب أمام تعطيل الشريعة من جوانب مختلفة، إحداها تعمل على تعطيلها بطريقة الاصطناع، أي أنها تصطنع شريعة وتتوهم صدقها، رغم ان احتمال كذبها وارد وكبير، لكثرة الخلاف وذهاب القرائن الدالة على الصحة. أما الأخرى فانها تعمل على تعطيلها نسبياً من خلال إبعاد هذه الاحتمالات والابقاء على المعنى المشترك العام، لكن مع التعويض بتفعيل عناصر أخرى مسددة وموفية للغرض كما سنشير لاحقاً.

لقد اعتمد منهج الفهم المفصل على روايات الحديث باعتبارها المصدر الأساس الذي يحقق حاجتنا الدينية للتفاصيل، حتى ان بعض القدماء اعتقد بأن عدم التعويل على خبر الأحاد يفضي إلى نفي الشريعة، رغم انه لا يبعث على الإطمئنان لكثرة التباساته بالنشابه

²² انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب النظام الواقعي.

والمحتملات. وتعد هذه المشكلة من أبرز مشاكل الفكر الإسلامي التي لم تجد لها حلاً بعد.

وفعلاً ان العمل بالفهم المجمل لا يتسق مع التمسك بخبر الأحاد ما لم يقترن بقرائن أخرى اضافية وكافية للوثوق. فما لم يتحقق الوثوق والإطمئنان بهذا الخبر فإنه لا عبرة للعمل به ولا حجية لوجوب الالتزام بمؤداه. ولا أظن ان هذا مما ينبغي الخلاف عليه... بل على العكس فإن التعويل على الأخبار مع عدم الوثوق يبعث على اختلاق دين جديد مصطنع. وهذا في حد ذاته يؤكد عدم جواز ربط الدين بالظنون والترددات التي تطفح بها الروايات والأخبار.

وبفعل هذه المشكلة - وما أفضت اليه من خلافات دينية واسعة تضخمت مع تطاول الزمن - ظهر بحث نظري حول ما سمي بـ «فتور الشريعة». وكما ذكر أبو حامد الغزالي بأن العلماء أجمعوا على جواز فتور الشريعة بالنسبة إلى من قبلنا خلافاً للكعبي، لأجل قوله بوجوب مراعاة الأصلح على الله. أما بالنسبة إلى شريعتنا فمنهم من منع الفتور فيها، لأنها خاتمة الشرائع، إذ لو فترت لبقيت إلى يوم القيامة. ورجح الغزالي بأنه من الناحية العقلية لا مانع من أن يصيب الفتور شريعتنا ما أصاب قبلها من الشرائع، لا سيما وقد ورد في الحديث: (يأتي عليكم زمان يختلف رجالان في فريضة فلا يجدان من يقسم بينهما). لكن من حيث وقوع الفتور فعلى رأيه أن فيه تفصيلاً يغلب على الظن، وهو إن قامت القيامة على قرب فلا تفتت الشريعة، خلافاً لما لو إمتدت إلى خمسمائة سنة مثلاً، لأن الدواعي متوفرة على نقلها في الحال فلا تضعف إلا على التدرج، وإن تطاول الزمن فالغالب فتورها، ومن ثم ارتفاع التكليف. ونقد الغزالي ما ادعاه أبو اسحاق من أنه إذا فترت الشريعة فسيكلف الناس بالرجوع إلى محاسن العقول، إذ اعتبر كلامه لا يليق بالمذهب المتبني، وهو المذهب الأشعري القائل بالتحسين والتقبيح الشرعيين.

هذا ما نقله الغزالي (المتوفى سنة 505هـ). وقد مرّ على الشريعة فترة طويلة يفترض أن يلحق بها الفتور كسائر الشرائع، وهو ذات ما

عبر عنه جماعة من علماء الشيعة بإنسداد باب الدليل والطريق، وهو حاصل فعلاً عند التعويل على منهج الفهم المفصل وما يعتريه من كثرة الخلاف والتعارض في مسأله.

لقد ساد منهج الفهم المفصل وأفضى إلى خطأ تاريخي جسيم، ذلك ان الوظيفة الرئيسة لهذا المنهج هي البحث والتنقيب عن المزيد من المفصلات عبر سرد الروايات رغم كثرة تعارضاتها، كذلك شدة التدقيقات اللغوية في النص، حيث الامعان أكثر فأكثر لانتزاع ما يبعث على كثرة الخلاف والمعارضات، وما يترتب على ذلك من إجتهادات وقياسات عارضة، كما أشبعها الفقهاء إجتهاداً وتفصيلاً، ومن ثم مزيداً من التشابه. فمن ذلك التكثر والاهتمام المبالغ به حول قضايا جزئية مثل الطهارة والنجاسة والاعسال والوضوء وتفصيل الصلاة وغيرها مما اختلف حولها الكثير من الفقهاء بحسب معالجاتهم المعهودة من التفصيل دون الحفاظ على يقين المجملات المبينة.

ويفرض هذا المنهج مزيداً من المشاكل بغير حل. فالتدقيقات اللغوية وتشقيقات النصوص والتنطع والتفرع كلها موارد تزيد من دائرة الشبهات والإحتمالات. وكل ما تصنعه هذه الطريقة من تخصيص وتقبيد، وما على هذه الشاكلة من عمليات تعود إلى التوفيق في الصيغ اللغوية المتعارضة، إنما يبعدها عن جوهر العلاج الصحيح. وقد ينطبق على الفقهاء مقولة بعض الفلاسفة: إن ما تربحونه من ناحية الدقة إنما تخسرونه من ناحية الموضوعية.

ومن آفات هذا المنهج هو أنه يسفر عن اتباع طروحات يشهد الوجدان بأنها مخالفة لروح الديانة وأهدافها السامية، كأطروحة المذهبية وترجيح الفرقة على الوحدة، وهي من أعظم الأمراض المزمنة التي تفتت بين المسلمين، وأصبح من المتعذر علاجها؛ ما لم يتم التخلي عن المنهج المذكور وابداله بمنهج الفهم المجمل. فالعلاقة الرابطة بين المنهج الأول وبين الطائفية وما يترتب عليها من نزعة عدائية؛ هي علاقة تأثير مضطرد، فكلما زاد ايغال المنهج في التفصيل؛ كلما زاد تحقق الطائفية، بل وزاد التشاحن والصدام

والاقتتال. وعلى خلاف ذلك ما ينشأ عن الالتزام بمسلك الفهم المجمل، فهو يعمل على احياء روح الديانة والحفاظ على بيانها. في حين لا تعبر التفصيلات الظنية عن هذه الروح ولا تكشف عنها، بل على العكس انها تنافيتها كما عبّرت عن ذلك بعض الآيات الكريمة مثل قوله تعالى: ((وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ)). حتى ان عدداً من القدماء اعترف بما آل إليه أمر العلماء من التفرق حسب اختلاف آرائهم وتأويلاتهم ومحاولة كل منهم نصرة مذهبه تقليداً والرد على المخالفين، وبذلك ينطبق عليهم المعنى المستوحى من مثل الآية السالفة الذكر، ومن ذلك ما قاله الفخر الرازي: «واقول إنك إذا أنصفت علمت ان أكثر علماء هذا الزمان صاروا موصوفين بهذه الصفة فنسأل الله العفو والرحمة». كما سبق للغزالي ان أشار إلى مثل هذا المعنى من سوء حال العلماء في الاختلاف والتفرق.

وكدلالة على ما سبق، التأثير الذي سببه منهج الفهم المفصل في الخلاف المتفاقم حول القضايا العقائدية، وعلى رأسها مسألة التوحيد. فرغم ان النصوص حولها كثيرة؛ الا أنها بادية الإجمال، وهذا ما جعل العلماء لا يكتفون بالفهم المجمل للمسألة، بل سعوا وأجهدوا أنفسهم في البحث عن التفاصيل والتقاط ما أمكن لدعم طروحاتهم حول الكيفية التي عليها هذه المسألة. وبالتالي فاننا نجد التوحيد لدى المعتزلة هو غير التوحيد عند الأشاعرة، وعند هؤلاء هو غيره عند الفلاسفة وكذا الصوفية، بل حتى عند السلفية نجده مورداً للاختلاف والتباين، رغم ان جميع هذه الفرق تتفق على المعنى العام من التوحيد وهو عدم وجود شريك لله تعالى، وأنه لم ينشأ من كائن آخر غيره ولا له ولد يخلفه. فتلك هي الصفات السلبية التي يتفق عليها الجميع، أما الصفات الايجابية فهي مجملة بالمرّة؛ كعلمه وقدرته وذاته وحياته. ولا شك ان كل تفصيل لهذه الصفات يفضي إلى الخلاف وتعدد الرؤى، وغالباً ما يدعو إلى التنازع والتضليل والتكفير.

مع هذا فالملاحظ في قضية التوحيد أنها قضية غيبية لا يمكن معالجة تفاصيلها من خلال الواقع، الأمر الذي يختلف عن القضايا المرتبطة بالواقع المباشر كتلك المتعلقة بالمسائل الفقهية.

لقد افضى منهج الفهم المفصل إلى التشديد الديني وتوسعة دائرة التزامات الأفراد في الأحكام والعبادات، الأمر الذي أدى إلى تضيق الدين على المسلمين في عباداتهم ومعاملاتهم وسط متاهات الفرق والطوائف المذهبية. وهو ما جعل بعض المُحدِّثين يدين الفقهاء ويتهمهم بتضييع الدين لما شددوا الخناق فيه على المكلف بكثرة توسيعهم لقضايا الأحكام ومطالبتهم بالالتزام بها، كما في تعليم أحكام الطهارة وغيرها من العبادات التي وضعوا لها المجلدات الكبيرة، فألحقت الضرر بالناس من دون فائدة.

هذا هو المنهج المتبع لدى المذاهب الإسلامية التي غاب فيها البحث عن طوق نجاة ينقذ حال الأمة. وليس من سبيل إلى ذلك غير التجرؤ على القيام بذبح البقرة ((إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً...)) للتخلص من الترددات التفصيلية في التدقيق والتنطع والتشقيق. الأمر الذي يستهدفه منهج الفهم المجمل الذي يعترف بالأحكام المبينة، ويرى ديمومة حفظ الشريعة بكلياتها ومقاصدها.

ومع أن دائرة المبين في الدين لدى هذا المنهج ضيقة جداً. لكن ما يخفف في هذه الحالة ان دائرة الاجتهاد تتوسع بلا حدود من دون قداسة دينية. فعلى صعيد العقائد مثلاً يكفينا في التوحيد من الناحية الدينية الاعتراف بوحدانية الخالق وصفاته المقطوع بها، أما التفاصيل التي تخص طبيعة الذات والصفات والعلاقة بينهما فهي من القضايا المفصلة التي لا تعلم بالدين على وجه القطع، أي أنها من الأمور المتشابهة التي لا ينبغي اضعاف القداسة الدينية عليها. وإذا كان من المحال ان يتوصل العقل إلى التفاصيل الخاصة بطبيعة الذات والصفات؛ فالأولى الاحتفاظ بالمجمل دون ولوج ذلك العالم الغيبي. ويؤيد هذا أن النصوص القرآنية تحث على الإذعان للإله الواحد عبر التفكير في الخلق والنظر في الآيات الكونية، بمعنى أنها تكتفي

بالمطالبة الممجلة من التفكير والتأمل دون استخدام مقاييس الأدلة والصنعة، رغم أن هذه القضية هي أعظم قضية دينية وأبلغها تأثيراً. أما فيما يتعلق بالمجملات الدينية التي لها علاقة بالواقع المباشر؛ فواضح أن التفصيل فيها يأتي عبر مبادئ الفهم الديني من الواقع والوجدان الفطري وهدى المقاصد، لكن دون عزو ذلك إلى حكم الله تعالى ولا اعتباره حكماً دينياً مقدساً، حيث لا يعدو عن كونه اجتهاداً بشرياً قابلاً للنقض.

(23)

هل التمدد ضرورة دينية؟²³

يتصور الكثير خطأً أنه يجب على المسلم الانتماء الى مذهب معين، فالتدين بلا تمذهب هو تمذهب بلا دين..

والحال ان المذاهب الاسلامية قد اصيبت بخطأ مشترك جسيم لدى اعتمادها الرئيسي على التراث الروائي، وهو ما جعل الدين يتلون بلون الرواية دون الدراية غالباً. واصبحت المذاهب مشبعة بالظنون والاهام التي ألصقتها بالهوية الدينية، حتى شاعت قاعدة «ما من حادثة الا والله فيها حكم»؛ لتبرير عدم جواز مفارقة الرواية وما يترتب عليها من اجتهاد، وغدا من الصعب على المسلم ان يصدق بان هذه التفاصيل لا علاقة لها بالدين، بل وصار من الصعب عليه ان يستغني عنها بحجة انه لولاها لم يبق للدين أثر، او كما أشار بعضهم إلى ان ترك العمل بالروايات هو في حد ذاته إبطال للدين والشريعة وترك التكليف، او انه ليس له من معنى سوى الخروج عن الدين.

لقد فُرض على المسلم ان يكون إما سنياً او شيعياً او اباظياً.. وعلى صعيد العقائد يكون إما اشعرياً او ماتريدياً او سلفياً او امامياً.. وعلى صعيد الفقه إما جعفرياً او حنفيّاً او مالكيّاً او شافعيّاً او حنبليّاً.. ومن ثم فالتمذهب محاط بالمسلم منذ ولادته من كل جانب، مع الترويج بان التدين لا يصح من غير هذا التمدد.. رغم ان الكل يدعي ان مذهبه الاصولي هو الصحيح المعبر عن الهوية الحقيقية للاسلام، أما سائر الفرق فهي على خطأ وضلال وكفر احياناً.

هكذا تتحدث المذاهب بالنيابة عن الدين الحق، وكان لهذه الفكرة الدور العميق في الصراع والنزاع، بل والاقنتال فيما بينها احياناً. واصبحت كل جماعة تسعى الى نصرته ما تنتمي اليه من مذهب بدافع «العصبية القبلية» المتمثلة بالتقليد، او بتحريك سياسي. ولكل منها

²³ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب النظام الواقعي.

قدرة قوية في اضعاف غيرها واظهار نواقصها، فيما تكون ضعيفة في الدفاع عن اطروحاتها الذاتية، اذ لم يكن الدافع في النزاع التقصي لرصد الحقيقة بالبحث والتدقيق.

إن المذهب هو نتاج بشري، ومن التعسف اعتباره نسخة طبق الأصل من الدين بلا زيادة او نقصان. فكل مذهب لا يخلو من عيوب ونواقص، وهو من هذه الناحية يتضارب مع جزء من الحقيقة الدينية. لذلك كان من الاهمية بمكان تجريده من العبادة الدينية، واعتباره مدرسة فكرية لاهوتية لها ما لها وعليها ما عليها. وبالتالي لسنا ملزمين بالتمسك بجميع ما تطرحه المذاهب من اجتهاد، سواء على صعيد الاصول والعقائد، او على صعيد الفروع والفقه والتفسير وما اليها. فقد تترجح لدى الباحث فكرة لدى هذا المذهب، فيما تترجح اخرى لدى غيره، بل قد تترجح فكرة لا تحملها جميع هذه المذاهب سوية. ويبقى اهم ما في الموضوع هو رفع الديننة عن الاجتهادات الفردية والمذهبية، فلكل رؤيته الخاصة بلا قداسة مفتعلة، والكل قابل للنقد بلا تضليل ولا احتكام لوهم امتلاك الحقيقة المطلقة.

إن اكثر من (90 بالمائة) مما تعتبره المذاهب الاسلامية من الدين هو من الظنون والاهام المفصلة، فهي مستنبطة من الاحاديث التي لا دليل على قطعيتها ولا على حجيتها، كالذي عرضناه في (مشكلة الحديث).

وحقيقة الحال ان القضايا الدينية المطلوبة قليلة للغاية، ونجد ان اغلب الايات القرآنية تركز على مسألة الايمان بالله والعمل الصالح، وليس هناك من مسألة أولاها القرآن الكريم اهمية مثل هاتين المسألتين، واذا كان الايمان بالله يمثل جانب الاعتقاد، فان العمل الصالح مرهون بالقيم الاخلاقية وما تفرضه الفطرة البشرية.. وهي من اعظم المقاصد الدينية المطلوبة. أما التفاصيل التي تشدقوا بها والتي أودت بعلماء الاسلام ومذاهبهم الى النزاع والصراع تحت هيمنة مقالة الفرقة الناجية؛ فليس لها اي اثر في القرآن، ومثل ذلك ما يقال حول المسائل الفقهية التي اغرقها الفقهاء بالبحث والتنقيب - واضفوا عليها

القداسة الموهومة - هي ايضاً لا نجد لها ذلك الاثر في القرآن الكريم. وهي بطبيعتها لا تدع مجالاً للتمسك بالمقاصد، حيث ان احدهما تفضي الى التعارض مع الاخرى طبقاً لاختلاف الظروف والواقع. لذلك نجد المنظرين للمقاصد لم يقدموا شيئاً غير تبرير الاحكام ضمن تصنيفها وفق الجدول المقاصدي، فهي بمثابة أطر جامدة لا تقوى على تفعيل الاحكام وتأسيسها استناداً الى تغيرات الواقع وتحولاته. اي انها وُضعت للتبرير لا للتأسيس. وهذا هو جوهر المشكلة المتعلقة باصحاب نظرية المقاصد.

وعلى خلاف النهج السابق يمكن ان نتبنى العمل بالمقاصد المؤسسة بما يتناسب مع النهج القائم على الفهم المجمل، وذلك عبر الاحتفاظ بالواضحات مع ترك التفاصيل ذات الظنون والالوهام التي اعتبرتها المذاهب الاسلامية جزءاً لا يتجزأ من الحقيقة الدينية.

وبحسب منهج الفهم المجمل فان التفاصيل هي مورد اجتهادات بشرية تخلو من المقدسات، فمن اراد ان يرجح بعضاً منها فليرجح من دون قداسة دينية، بل يصبح حالها مثل سائر الاجتهادات والتصورات البشرية التي هي محل اجتهاد وأخذ وردّ. وبالتالي لا بد من تقليص حجم المقدس الديني الى ابعد حد ممكن. وهو الفعل الذي يقع على عاتق منهج الفهم المجمل، حيث يقوم بتضييق دائرة النص وما يترتب عليها من قداسة، لكنه يفتح في المقابل على الواقع بهدي المقاصد، كالذي فصلناه في (النظام الواقعي) ضمن المشروع الخماسي (المنهج في فهم الاسلام).

وعليه فالفارق بين الفهمين المجمل والمفصل، هو ان الاول يعتبر النص الديني موجهاً للفكر، فيما يعتبره الثاني مكوّناً له.

فهذا ما نعول عليه كمسلك قابل لتوحيد الامة والتخفيف عنها، خلافاً للنهج الذي اتبعته المذاهب الاسلامية في التوسعة والظنون واضفاء القداسة عليها، فاصبحت المقدسات محلاً لتفرقة الامة والتشديد عليها، ومسلكاً للنزاع والاحتراب بامتلاك القداسة الوهمية.

(24)

هل الأحكام الشرعية قطعية؟²⁴

يتصور الكثير خطأً أن الأحكام الشرعية قطعية.. والحال ان الفقهاء لدى الدائرتين السنية والشيعية يعتبرونها ظنية باستثناء القليل منهم.

فقد ادرك الفقهاء انهم عاجزون عن تحصيل العلم أو القطع في الموارد الجزئية للفقهاء باستثناء القليل منها، فاكثفوا بالظن المعتبر. ويقدر المفكر محمد باقر الصدر ان الاحكام القطعية لا تتجاوز الخمسة بالمائة من مجموع الاحكام الكلية.

وإذا كان فقهاء أهل السنة قد توقفوا عند الظن بكاشفية الأحكام؛ فان فقهاء الشيعة أضافوا الى ذلك دائرة واسعة بما يعرف بالاصول العملية، وهي دائرة اضطرارية لا تعنى بالكشف عن الحكم الشرعي، بل هي وظيفة تتعلق بابراء الذمة فحسب، فكثرت بذلك الفتاوى التي تعمل بالبراءة او الاحتياط.

كما ظهر ما يعرف بدليل الإنسداد؛ كالذي ذهب إليه عدد كبير من المتأخرين، وهو لا يقتصر على إنسداد باب العلم بالأحكام، بل يفترض أيضاً إنسداد باب الظن المعتبر شرعاً، وهو المعبر عنه تارة بالإنسداد العلمي، وأخرى بالظن الخاص، والمقصود به بالدرجة الرئيسية الإنسداد المتعلق بحجية خبر الأحاد، لما أُثير حولها من شكوك ومشاكل معرفية، لا سيما أن مدار أغلبية موارد الأحكام الفقهية يتوقف على هذا الخبر. وكان الشيخ الانصاري يرى في بعض كلمات الشيخ الطوسي (خلال القرن الخامس الهجري) ما يشير الى هذا الإتجاه من دليل الإنسداد..

وكان علماء أهل السنة يعبرون عن هذا الاتجاه بفتور الشريعة، فمنهم من أجازته على شريعتنا ومنهم من منعه، كما عرفنا من قبل.

²⁴ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر.

وقد نَقَّح بعض المتأخرين من علماء الأصول دليل الإسناد بخمس مقدمات، لو أنها صدقت لكان يكفي العمل بمطلق الظن؛ طبقاً لأغلب القائلين بالدليل المذكور، وهي كالتالي:

المقدمة الأولى: حصول العلم الإجمالي بوجود الكثير من التكاليف في الشريعة.

المقدمة الثانية: إسداد باب العلم والظن الخاص المعتبر شرعاً - باب العلمي - في أغلب هذه التكاليف.

المقدمة الثالثة: عدم جواز إهمال هذه التكاليف ولا ترك إمتثالها.

المقدمة الرابعة: عدم وجوب العمل بجميع تلك التكاليف الملتبسة بطريقة الإحتياط، بل عدم جواز ذلك، وأيضاً عدم جواز الرجوع في ذلك إلى الأصول العملية ولا إلى فتوى العالم بحكمها.

المقدمة الخامسة: يعتبر ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً، وبالتالي لا يجوز ترجيح المشكوك والموهوم على المظنون.

(25)

هل الأحكام الدينية ثابتة؟²⁵

يتصور الكثير خطأً أن أحكام النص الديني ثابتة ومجردة عن الواقع التنزيلي، وهي بذلك صالحة لكل زمان ومكان..

والحال ان النص الديني ذاته لم يحافظ على هذا الثبات المزعوم، بل ان ظاهرة جدله مع الواقع الموضوعي صريحة وواضحة للعيان. فقد تعامل الخطاب القرآني مع قضايا الأحكام المختلفة وفق اعتبارات حركة الواقع وتغيراته، وإنه بدافع هذه الحركية جرت ممارسة النسخ.

ورغم شهادة القرآن الكريم على مراعاة الواقع عند تنزيل الأحكام، وان الأخيرة لم تنفصل قط عن هذه المراعاة، لكن للأسف أصبحت هذه الفكرة الواضحة غريبة لدى الأوساط الإسلامية، إلى درجة ان الكثير يتصور بانها تعارض الفكرة الدينية من دون أن يكون لها أصالة إسلامية أو قرآنية.

لقد حدث هذا التضييق بفعل هيمنة التفكير الفقهي الذي جعل الأحكام الدينية ماهيات ثابتة دون أن تتأثر بالواقع الموضوعي واعتباراته المختلفة. ومن هنا شيع بأن الأحكام صالحة لكل زمان ومكان، مع رفض كل محاولة لربطها بواقع التنزيل، واعتبار من يفعل ذلك بأنه يخالف الضرورة الدينية. رغم أن الصحيح هو العكس، وأن هناك خطأً تاريخياً ما زالت آثاره سارية إلى يومنا هذا.

وبلا شك ان لدعوات العنف والكراهية والإرهاب بواعث أصلها متعلق بهذا التفكير المغلق. فالعامل الرئيسي للعنف والكراهية الدينية يعود إلى سوء الفهم الذي ما زال يروج له النهج البياني بمذاهبه المختلفة، وهو النهج الذي يعتمد على حرفية النص الديني مفصلاً عن واقعه التنزيلي. فالنص المجرد عن الواقع هو الحجة الأولى التي يستخدمها دعاة العنف والكراهية وترويجها بين الشباب. وهو الإطار

²⁵ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب نُظم التراث وكتاب النظام الواقعي.

الذي يعول عليه الفقهاء كركيزة ثابتة غير قابلة للتغيير، وعلى أساسه تُرفع شعارات كون الشريعة الإسلامية بأحكامها المنصوصة مناسبة وصالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.

فالتصور الفقهي ثابت، فيما التصور القرآني مرن غير ثابت، وهذه المرونة تابعة لمرونة الواقع، وإذا كان الفقهاء قد انتهوا إلى منظومة مغلقة بحملها لأحكام منصوصة لا يمكن تجاوزها رغم ما تدعو إليه من عنف وكرهية كما في قضايا الكفر والجهاد ودفع الجزية وقتل المرتد وما إلى ذلك؛ فإن القرآن الكريم كان على العكس من ذلك يمارس أحكاماً مرنة ومفتوحة وفقاً لتغايرات الواقع الموضوعي وحركيته، ويؤيد هذا المنحى ما وردنا عن السيرة النبوية وأفعال الصحابة.

فهذه هي ركيزة الواقع التي غيبتها الفقهاء من معجم التعامل القرآني، حيث تمسكوا بالنص وقطعوا الصلة فيما بينه وبين مراعاته لها. إن التفكير الديني سلاح ذو حدين، فهو قابل لأن يكون مدمراً للبشرية، كما قابل لأن يكون مصلحاً لها. فالخط الفاصل بين ان ينتج الفكر الديني منتجات إرهابية أو ثماراً إنسانية هو خط الواقع والقيم الأخلاقية. فعندما يضاف الواقع إلى النص فإنه يبعث على الثمار الإنسانية، لكن عندما يطرح من النص فإنه يؤدي إلى منتجات العنف والتشدد والكرهية ومن ثم الموت والفناء.

وبحسب التعبير الرياضي فإن:

النص - الواقع ← افساد

النص + الواقع ← اصلاح

هكذا نضطر إلى اتخاذ أحد خيارين لا ثالث لهما. فإما ان نقيم الفكر الديني على اصالة الواقع والقيم الأخلاقية، أو نقيمه على الأحكام المجردة المغلقة الثابتة التي تفضي بنا إلى العنف والكرهية، وهي الركيزة التي أثمرتها المنظومة الفقهية كصيغة من صيغ الإرشاد الفكري.

إن إقامة الفكر الديني على الواقع يقتضي اعتبار الخطاب القرآني نزل في بيئة نموذجية تتصف بجغرافيا معينة وزمن محدد، وهو ما يجعل الأحكام الدينية نموذجية لا مركزية طالما ان شبه الجزيرة العربية ليست مركزاً للأرض ليستنتج منها مركزية الأحكام.

إن الدين من خلال المنظور الديني ليس نصاً مجرداً كما يُخيل للفقهاء والعلماء التقليديين، بل هو حصلة التفاعل بين الخطاب القرآني والواقع، وعليه كان لا بد من أن يستظل بظل القيم والمقاصد، وبدونها ليس للأحكام الدينية من معنى سوى العبث والتدمير.

إن العلاقة بين النص والواقع تجعلنا في غنى عن ان نكون متمذهبين ضمن اي من المذاهب الإسلامية المعروفة. فليس بين هذه المذاهب من يعول على مرجعية الواقع، كما ليس منها من يولي القضية الأخلاقية قيمتها كمصدر للأحكام الفقهية أو موجه لها، كذلك ليس منها من يلتزم بالطرح المنهجي كما تطرحه هذه العلاقة الوطيدة.

ومن حيث المبدأ ليس من الممكن فهم الأحكام الدينية وتطبيقها باتساق وصلاح دون التعويل على ركيذتي الواقع والقيم الأخلاقية. فهما الخيار الذي يمنعنا من الوقوع في متهاتات التشديد والتكفير والتضليل والانغلاق. وبالتالي فكل علاج لا يستعين بما ذكرنا سيفضي إلى الفشل والتعارض مع ابسط حقوق البشر.

(26)

هل الشريعة صالحة لكل زمان ومكان؟²⁶

يتصور الكثير خطأً أن الأحكام الشرعية صالحة لكل زمان ومكان، وأن شبه الجزيرة العربية خلال عصر الرسالة هي مركز العالم التي تُستقى منها الأحكام لتوزع على سائر دوائر الخليقة مدى الدهر، وأن من الواجب التوقف عند آخر ما تنزل من هذه الأحكام بعد فتح مكة، وأن مقالة تأثير الزمان والمكان على الأحكام تنطبق على فتاوى المجتهدين فقط دون ان تعمم على أحكام النص الديني، وأن الحكم لا يتغير ما لم يتغير موضوعه بمعناه الظاهر أو المتعارف عليه فقهيًا..

والحال ان تغيرات الواقع تجعل من الأحكام الشرعية تتصادم مع المقاصد الدينية الثابتة. وبالتالي فإما الأخذ بهذه المقاصد أو اجترار التمسك بالأحكام تبعاً للوهم القائل بأنها ثابتة، رغم ان المقاصد تمثل جوهر التشريع الديني وروحه الثابتة، وبدونها يفقد التشريع مغزاه.

لقد حوّل الفقهاء جزئيات النص إلى كليات عامة ومن ثم أسقطوها على مختلف الأحوال والظروف دون إعتبار لتغيرات الواقع وتجدداته. أو أنهم قاموا باستنساخ الأحكام وملابساتها وطبقوها على واقع شديد المغايرة. وهي النقطة الجديرة بالدراسة والاهتمام. لذلك لا عبرة من جعل شبه الجزيرة العربية مركزاً للأحكام وتكريس ظاهرة القياس والاستصحاب كما فعل الفقهاء فحكموا على كل زمان ومكان من موقع لحظة ما عاشتها الرسالة المحمدية.

والبعض – كما في عصرنا الحاضر – يستصحب حتى العادات والأعراف، كما يظهر أثر ذلك في اللباس وآداب الأكل والشراب وإطلاق اللحى وغيرها. ويزداد الأمر سوءاً وخطورة حينما تظهر على الإسلاميين ظاهرة التجهّم والعبوس والشدة والعنف، حتى ينتهي

²⁶ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب النظام الواقعي.

الأمر إلى تكفير المخالفين ومن ثم يجزّ ذلك - أحياناً - إلى إباحة القتل وسفك الدماء لأتفه الأسباب، فكل ذلك من استصحاب الحال الذي اتسم به صراع المؤمنين مع الكافرين زمن النبي (ص)، وهو مما اقتضاه الظرف المنصرم، خلافاً لما استصحابه المتأخرون، حيث الواقع والحال هو غير الواقع والحال السابقين. وبالتالي فمن القبيح حقاً أن تظهر علينا مظاهر وصفات تقتضيها الأزمان الماضية رغم اختلاف الأحوال والظروف.

ورغم ان الكثير من الفقهاء تمسكوا بمقالة جواز تغيير الأحكام طبقاً للعرف والعادة، أو تبعاً لتأثير الزمان والمكان، لكن مرادهم في ذلك يتعلق بفتاوى الفقهاء والمجتهدين القدامى دون أحكام النص التي أضفوا عليها سمة الثبات، لذلك كانت طريقتهم متناقضة. إذ كان لا بد من مراعاة علاقة النص بواقع التنزيل، فلما تغيّر هذا الواقع فلا بد من أن تتغيّر الأحكام المناطة به بالتبع وفقاً للمقاصد. واستناداً إلى ما قاله بعض العلماء حول علاقة الحكم بالعادة؛ فإن الحكم يجري مجرى العادة في الثبات والتغير، فحيث أن العادة هي العلة في الحكم؛ فالأخير يتبعها وجوداً وعدماً، وبالتالي فحينما تطرأ بعض العادات الجديدة فإن مصير الحكم لا بد أن يتغير.

ومن حيث الدقة إن الخلاف بين هذا الطرح وبين ما تبناه الفقهاء وفق منهجهم البياني؛ يمكن حصره في فهم طبيعة الموضوع المناط بالحكم. فموضوع الحكم هو مجموعة العناصر التي يستند إليها الأخير، بحيث لولاها ما صح العمل به. وبعبارة أخرى، يتوقف نفوذ الحكم وفعليته على عناصر الموضوع؛ كتوقف حدوث المعلول على حصول العناصر المعدة لإيجاده. ففي وجوب الصلاة - مثلاً - يكون وجود الإنسان البالغ العاقل مع حلول وقت الصلاة موضوعاً لذلك الوجوب. وكذا في وجوب الحج، حيث يكون المكلف المستطيع مع حصول الوقت موضوعاً للوجوب.. وهكذا فإن تحقق الموضوع في كافة

عناصره المؤثرة يجعل من تحقيق فعالية الحكم أمراً لازماً، سواء في قضايا العبادات أو المعاملات، ولا يتغير هذا الأمر إلا لإستثناءات تخرجه عن حاله بحكم الضرورة، فتكون فعالية الحكم مستمدة في هذه الحالة مما يطلق عليه الأحكام الثانوية بدلاً عن الأحكام الأولية أو الأصلية.

وبحسب الفقهاء إن الضابط لتحديد عناصر موضوع الحكم يتمثل - أساساً - بالنقل والسماع فقط، أي ينحصر بما قررتة الشريعة ونطقت به من نصوص دون حساب الظروف والأحوال بعين الإعتبار. وعليه يتوجب أن يتصف الموضوع بالقابلية على الثبات مهما طال الزمن وتغيرت الظروف.

وعلى الصعيد الواقعي أن الإرتباط القائم بين الحكم والموضوع بحسب هذا الفهم لا بد أن يكون إرتباطاً ذاتياً غير قابل للانفكاك، مثلما لا ينفك الحكم عن موضوعه في عالم الجعل المجرد. الأمر الذي يجعل من الحكم حكماً تعبيرياً لذات الموضوع المنصوص عليه حرفاً، وهو ما يرفعه إلى مستوى الإطلاق والإغلاق، فليس للتطور الحضاري أثر على خلخلة مثل هذه العلاقة طالما كان الموضوع المنصوص عليه حاضراً.

أما بحسب فهمنا فالأمر يختلف تماماً، إذ للموضوع عناصر بعضها مستمد من الخطاب الديني، وبعض آخر من الواقع، بشهادة علة ما حصل من حالات النسخ وتبديل الأحكام وتدرجها.

ومن الناحية المنهجية يتخذ الواقع أصلاً متبعاً في كشف الأحكام وتحديد ما لم يدل دليل على نفي تأثيره، خلافاً لمنهج الفقهاء. ومن ثم يتحدد التقابل بين الطريقتين الفقهية البيانية والواقعية، بكون الأولى يطغى عليها الحرفية خلافاً للثانية التي تتقوم بالروحانية والمعنى. كما إن للأولى نظرة تعبدية تتفاوت ضيقاً وسعة، في حين إن لدى الأخرى نظرة إجتهادية عقلانية. والإطلاق الموجود في الأولى يتحول إلى نسبية لدى الثانية. وينقلب الإغلاق الذي نجده عند الأولى إلى إنفتاح ومرونة عند الثانية.

ويواجه الفقهاء مشكلة أخرى عندما توقفوا عند آخر ما تنزل من الأحكام الدينية. فهم من جانب يعولون على آخر مراحل الرسالة السماوية، وهي مرحلة ما بعد الفتح، إذ ألغيت جميع الأحكام التي تتنافى مع ما جاء في هذه المرحلة، سواء تلك التي تعود إلى المرحلة المكية، أو المدنية. كما إنها - من جانب آخر - تعول على آخر الأحكام عند التعارض وإن انتسبت جميعاً إلى مرحلة ما بعد الفتح، مما يعني أنها تختزل الشريعة السماوية بما صادف أن تحقق من أحكام خلال مدة ما بعد الفتح، تاركة وراءها الكثير من الأحكام ضمن ما يسمى بالمنسوخات. وهذا الإختزال للأحكام بإختزال الواقع كان له أثره المناهض لمقاصد الشرع العامة، حيث التعالي على أخذ الظروف والأحوال بعين الإعتبار، فكان تحديد الأحكام يجري بشكل مؤبد ودائم، ما لم يتم الإضطرار إلى التغيير بفضل تراكمات الواقع وتجدداته النوعية.

ويعد هذا النمط من التفكير غير متسق، فلو صح عدّ الأحكام الأخيرة ثابتة ودائمة؛ لكان لا معنى لتغيير الأحكام المنزلة من قبل الشرع ذاته، ولكان الأولى أن تكون جاهزة منذ البداية بلا تبدل ولا نسخ ولا تغيير. فلو قيل إن عملية التغيير من قبل الشرع كانت ضرورية لا بد منها بحكم إختلاف الظروف وملابسات الواقع، لقلنا إن هذا المنطق هو ذاته الذي يبرر خطأ ثبات الأحكام، بل إن ما حدث من تغيرات طوال قرون عديدة لا يقاس بالتغيرات الطفيفة خلال عصر الرسالة، فأى تناقض هذا الذي يبرر شرعية تغيير الأحكام المنزلة بمنطق تغيرات الواقع المحدود، ويدير ظهره عن تغيرات الواقع الكبيرة طيلة أربعة عشر قرناً؟!

فالمعطى المنطقي المستخلص من هذه الطريقة أنها كي تكون متسقة في نظامها المعرفي لا بد من أن تعتبر ظروف ما بعد الرسالة إما أن تكون مشابهة لما استقرت عليه الأحكام آخر التنزيل، أو في أحسن الأحوال تعدها مشابهة للدورة التي دارت عليها الشريعة، مما يقتضي التدرج في الأحكام مثلما كان عليه منهج الخطاب الديني، وكلا

الأمرين بيّن البطلان، فما ظهر ويظهر من ظروف لا يمكن إعتباره
يفي بما استقر من أحكام. فمقالة استقرار الأحكام لا تتفق مع ما حصل
ويحصل من تغيرات الواقع وتطوراته، وهو ما يتنافى مع ثبات
الأحكام كما عرفنا. بل إن هذه المقالة ذاتها لا تتسق حتى مع منطلقات
الإدعاء ذاته. وإذا قيل لا بد من التدرج بمثل ما كانت عليه الشريعة من
تدرج؛ قلنا هذا يحصل فيما لو كانت ظروف التدرج في الرسالة
مشابهة لما عليه بعدها، وهو أمر قلما يحصل.

(27)

هل في القرآن عقوبات حول أركان الاسلام؟²⁷

يتصور الكثير خطأً أن القرآن الكريم ينص على بعض العقوبات المتعلقة بأركان الاسلام الخمسة..

والحال ان هذا غير ثابت على نحو القضايا المستقلة. ومن حيث التفصيل تضمّن النص القرآني العديد من العقوبات المتعلقة بالسلوك البشري، سواء كانت دنيوية او اخروية. وقد تُقسّم من جهة الى فئتين من العقوبات، احدهما مناة بالجانب الديني الصرف؛ كاللغو في الأيمان والصيد في الحرم، وأخرى مرتبطة بالعدالة والقيم والمصالح العامة؛ كالقتل والسرقة والافساد في الارض. كذلك قد تُقسّم من جهة ثانية الى عقوبات ذات مسائل مستقلة، كما في القاتل والسارق والزاني، والتي لا ترتبط بغيرها من القضايا؛ كالكذب او الفسق او الكفر او غيرها، والى عقوبات مقيدة بمسائل مترابطة، كما في الكفر والشرك؛ سواء من حيث قتل الكافرين والمشركين في الدنيا، او تعذيبهم في الآخرة، حيث العقوبة الواردة فيهم مرتبهة باقتران عدد من الاحوال، كالشر والفساد والعدوان، مضافاً الى الكفر والشرك. فعلى الاقل ان عقوبة الكفر والشرك في الدنيا لم تأت دون ملازمات ترتبط بهما واقعياً، كالذي فصلنا الحديث عنه في (النظام الواقعي).

وهذا هو التقسيم الذي يعيننا في البحث المتعلق باركان الاسلام. فقد حددها اهل السنة وفق عدد من الروايات، كما في الصحيحين، بكل من الشهادتين واقامة الصلاة وابتاء الزكاة والحج وصوم رمضان. وازداد البعض فرضاً سادساً هو الجهاد. كما نجد لدى عدد من الروايات الشيعية ان الاسلام بني على تلك الفرائض الخمس، او بعض منها، مع اضافة ركن الولاية.

²⁷ تم نشر هذا الموضوع مستقلاً في موقع فهم الدين: <https://www.fahmaldin.net/index.php?id=2552>

ونلاحظ ان هذه الفرائض قابلة للتقسيم الى نمطين، احدهما يعبر عن حاجة اجتماعية ملحة، كفريضة الزكاة، ومثلها الجهاد كدفاع عن النفس، فيما يعبر الاخر عن حاجة روحية مع اخذ اعتبار انعكاساتها الايجابية على العلاقات الاجتماعية، كما هو حال بقية الفرائض.

وحول العقوبات المتعلقة بها، نلاحظ انه باستثناء الجهاد لم يرد فيها عقوبة مستقلة. فالجهاد هو المستثنى الذي جاء فيه وعيد الآخرة، كما في جملة من الآيات الكريمة، مثل قوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُلُوهُمُ الْأَدْبَارَ، وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبْرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ)) الانفال\15-16.

وبلا شك ان العقوبة المرتبطة بالجهاد لها مبرراتها الهادفة الى حفظ الكيان الاسلامي دون تعرضه لخطر الزوال بفعل التهاون مع هذا الفرض.

هذا بالنسبة للجهاد الذي اضافته البعض الى الفرائض الخمسة المتفق عليها.

أما بقية الاركان فأغلبها يخلو من العقوبات تماماً؛ دنيا وآخرة، سواء من حيث استقلالها، او من حيث ارتباطها بقضايا اخرى. فباستثناء الصلاة لم يرد شيء حول بقية الفرائض، وهي كل من الشهادتين والزكاة والصيام والحج.

وقد يقال بان معنى العقوبة في الحج حاضر لدى بعض الآيات الكريمة، لكن الله اسقطها، كما في قوله تعالى: ((وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ)) البقرة\ 203.

وحقيقة ان علماء التفسير وجدوا في الآية المشار اليها دلالة اخرى مختلفة. فقد لاحظوا ان الاثم في الآية لو انيط بتأخير النفر من منى أيام التشريق (وهي من الحادي عشر الى الثالث عشر من ذي الحجة)، كما انيط بالتعجيل، لما استقام، ورأوا ان المتأخر يُفترض ان يكون له الاجر والثواب لكثرة العبادة. لذلك من المفسرين من تأول الاثم بمعنى

الحرص والجناح، اي لا حرج عليه ولا جناح سواء في التعجيل او التأخير. في حين ذهب الكثير الى ان معنى قوله تعالى ((فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ)) هو غفران الذنوب جميعاً بعد اتمام الحج.

تبقى الصلاة، فهي الفرض الوحيد الذي اشارت اليه بعض الآيات الكريمة بالعقوبة، كالذي جاء في قوله تعالى من سورة الماعون: ((فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ، الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ، الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ، وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ)) الماعون\4-7. ومثل ذلك جاء في قوله من سورة مريم: ((أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا، فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا، إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا)) مريم\58-60.

لكن يلاحظ في هذه الآيات ان العقوبة الواردة حولها هي في الآخرة لا الدنيا، كما ان هذه العقوبة جاءت حول قضايا مترابطة من دون استقلال، حيث ذكر الرياء ومنع الماعون مقترنين بالساهين عن الصلاة، واتباع الشهوات مقترناً بمن أضاعوها. في حين يُطلعنا الواقع على اطياف مختلفة من الارتباطات المتعلقة بها، منها ما اشار اليه القرآن، ومنها غير ذلك، فبعض الناس قد يتصف بالخير والصلاح رغم تقصيره فيها، كما قد يكون من غير المصلين. وبالتالي فالجميع ليس سواء..

وعليه نقول: لو صدقت الاحكام القاسية التي فرضها الفقهاء بشكل ثابت حول ترك بعض هذه الفرائض، مثل قتل تارك الصلاة، لكننا قد وجدنا لها بعض الشواهد في النص القرآني. وحيث لم نجد اي شاهد على القتل؛ لذا فهو من الحرمات العظيمة والجرائم التي لا يبررها سوى الظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً.

(28)

علم ما في الأرحام²⁸

يتصور الكثير خطأً أن العلوم المستأثر بها على الخلق خمسة استناداً الى بعض الآيات والروايات، مثل قوله تعالى: ((إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ))..

والحال انه ثبت - اليوم - بشكل قاطع أن بعض هذه العلوم ليس مستأثر به على الخلق، وهو نقض لما اعتقده المفسرون والفقهاء في السابق، حتى نُقل عن ابن عباس قوله: «هذه الخمسة لا يعلمها إلا الله تعالى، ولا يعلمها ملك مقرب ولا نبي مرسل، فمن ادعى أنه يعلم شيئاً من هذه فقد كفر بالقرآن لأنه خالفه». كما روى البخاري وغيره بهذا الصدد بأن النبي (ص) فسّر مفاتيح الغيب الوارد ذكرها في قوله تعالى: ((وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو))؛ بأنها عبارة عن العلوم الخمسة المشار إليها.

ويهمنا من الآية علم ما في الأرحام المدعى أنه من ضمن العلوم المستأثر بها على العباد، حيث أصبحت معرفة حالة الجنين وتمييزه إن كان ذكراً أو أنثى من الحقائق العلمية المؤكدة، وذلك عبر عدد من الطرق والإختبارات؛ مثل التصوير الداخلي، والكشف عن عناصر الحامض النووي حول الجنين وهو في مراحل الأولى. لكن بحسب المفسرين والفقهاء وسائر البيانيين يكون هذا العلم من العلوم المستأثرة وفقاً لنص الآية أو مما ورد حولها من الأحاديث، إذ جاء في بعضها أن من ضمن ما لا يعلمه إلا الله تشخيص الذكورة والانوثة.

ويكاد يطبق العلماء على أن معرفة نوع الجنين هو من ضمن العلوم المستأثرة، وكما قال أبو بكر بن العربي: «.. من قال إنه يعلم ما في

²⁸ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب النظام الواقعي.

الرحم فهو كافر». كما نقل القرطبي قول العلماء بأن «من قال إنه يعلم ما في الرحم فهو كافر، فإن لم يجزم.. لم يكفر».

بل حتى في العصر الحديث وقبل تبين التطبيقات الأخيرة لعلم الأجنة؛ استصحب البعض الاعتقاد التقليدي بالإستنثار، بل وتحدى أن تكون هناك قدرة للعلماء في معرفة شكل الجنين ونوعه، كما هو الحال مع الاستاذ محمد عبد الله دراز (المتوفى سنة 1958م) إذ قال: «مهما نجحوا في اكتشاف أشعة أكس سيظل العلماء عاجزين عن الكشف عن يقين عن شكل الجنين ولونه ونوعه وهو داخل رحم أمه. ومهما أُقيم من محطات الإرساد الجوية فإن التنبؤات ستظل إحصائية...». وقبله علّق السيد محمد رشيد رضا على قوله تعالى: ((الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الأرحام وما تزداد، وكل شيء عنده بمقدار. عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال))، فاعتقد أن الله وحده الذي يعلم حمل كل أنثى أذكر هو أم أنثى، وما تغيض الأرحام من نقص الحمل أو فساده بعد العلق، وما تزداد من الحمل كالحمل بالتوأمين أو أكثر. وكل ذلك أصبح اليوم مما يمكن تشخيصه ومعرفته بدقة.

وعلى هذه الشاكلة نرى العلامة الطباطبائي يكاد يسير على نفس النهج التقليدي وإن خفف الأمر بتشطير التفسير للآية على درجات، فاعتبر الله تعالى عد أموراً ثلاثة من بينها ما اختص به تعالى ما لم يُعلمه غيره، وهما تنزيل الغيث وعلم ما في الأرحام.

مهما يكن فنحن نعلم اليوم أنه مع ظهور الحقيقة العلمية فإن الفهم التقليدي للآية قد فقد مبرراته. فمن جانب ليس للآية دلالة صريحة على الإستنثار، أما الروايات الواردة حولها فلا يمكن التعويل عليها لمخالفتها للواقع العلمي.

ومن الملاحظ أن الخطأ الذي يتكرر لدى الفهم التقليدي هو مسارعه للإنكار والتكفير والتخطئة الدوغمائية لكل افتراض يقابل مسلماته الإجتهدية والنقلية رغم أنها لم تصل إلى حد القطع واليقين، فأقل ما يقال فيها أنها قائمة على الرواية، والرواية فيها ما فيها، كما بيّن ذلك في (مشكلة الحديث). وأقل خسارة يمني به هذا الفهم، هو أنه يفقد ثقة

الناس، والمصيبة الأعظم أن أغلب الناس لا يميزون بينه وبين الإسلام كدين، الأمر الذي يجرّ إلى خسارة الإسلام ذاته، وذلك عند الصدمة مع الفهم المقنن الأنف الذكر.

وقد يكون هذا السلوك على عكس السلوك الذي أشار إليه برتراند رسل من أن الإفتقار إلى المنطق لدى المدافعين عن التقدم خلال القرن التاسع عشر قد سهّل من تقدم العلم كثيراً، إذ مكّنهم من التعوّد على التغيّر قبل أن يتعين عليهم قبول التغيرات الأخرى التالية، فعندما تظهر كل النتائج المنطقية المترتبة على أي تجديد فإن هذا قمين بأن يصدّم العادات صدمة كبيرة فتجعل الناس يرفضون التجديد في مجمله. فكذا أن ما يحتاجه الفهم التقليدي هو التخفيف من صنّعه «المنطقة» لأنها ليست معصومة، وكذا التخفيف من دوغمائياته، وذلك إذا ما أراد أن يجنّب الناس من الإصابة بالصدمة مع كل جديد يهزّ هذا الفهم، والذي بدوره يجرّ إلى عدم الثقة بالإسلام كدين.

(29)

هل يمتلك الدين نظاماً سياسياً؟²⁹

يتصور الكثير خطأً أن الدين يمتلك نظاماً سياسياً هو جزء متأصل في اللحمة الدينية لا يقبل الخلع والانفصال، حاله في ذلك كحال الصلاة والصيام إن لم يكن أبلغ منها، وكأنه الشعيرات النابتة في حجر الرخام (الممرر)، حيث لا يمكن عزلها عنه ما لم يتم تهشيمه كاملاً.

والحال إنه لا يوجد تصور محدد ثابت لآليات النظام السياسي وغيره من النظم الاجتماعية يمكن رصده في طيات النص الديني. فمثلاً لا يوجد هناك ما ينص على آليات التنصيب ولوائح الدستور العام وطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وكذا صلاحيات الحاكم وشروط استمراريته في الحكم. فنحن نعلم - مثلاً - بأن عملية التنصيب التي جرت مع الخلفاء الراشدين بعضها يختلف عن البعض الآخر، فما جرى من تنصيب للخليفة الأول يختلف عما جرى مع الخليفة الثاني، وهما غير ما حدث مع الثالث، وكذا ان ما جرى مع الثلاثة مختلف عما جرى مع الرابع. ولم تكن جميع صور التنصيب السابقة قائمة على مبدأ الشورى، كما إن الأخيرة التي حدثت بفعل قرار الخليفة الثاني لم تكن بين جميع المؤمنين ولا جميع أهل الحل والعقد، وكذا يقال حول البيعة حيث لم تحدث على وتيرة واحدة، وبالتالي لا توجد هناك آليات ثابتة ومفصلة للتنصيب. والحال ذاته ينطبق على ما يتعلق بطبيعة العلاقة التي تحكم الحاكم بالمحكوم، ونعلم كم الفارق بين الطريقة التي سار عليها الخليفان الأول والثاني، وبين ما أحدثه الخليفة الثالث من تغيير.

ومن حيث النصوص القطعية، يعترف بعض الفقهاء المعاصرين بأن المبادئ الدستورية في القرآن الكريم قليلة للغاية. فالاستاذ عبد الوهاب خلاف يعتقد بأن نصوص القرآن قد اقتضت على تقرير

²⁹ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب النظام الواقعي.

مبادئ اساسية ثلاثة عامة، وهي كل من الشورى ((والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون)) الشورى/38، والعدل ((وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل)) النساء/58، والمساواة ((إنما المؤمنون أخوة)) الحجرات/10. مع ان للمبدئين الأول والأخير دلالة على كل من الشورى والمساواة بين المؤمنين فحسب، وهو أمر لا يتناسب والواقع الحديث للدولة. كما إن نصوص القرآن في القانون الاقتصادي قد اقتضت على تقرير حق الفقير في مال الغني، وكذا حق الفقراء والمساكين في مال الدولة، حيث لهم سهم من الصدقات والغنائم والفيء. وعلى رأي الاستاذ خلاف لم تُفصّل أحكام هذا البر بالفقراء؛ لتُفصّل كل أمة ما يناسبها. وفي قانون العقوبات وتحقيق الجنايات اقتضت نصوص القرآن على تحديد خمس عقوبات لخمس جرائم، هي: القتل والسرقه والسعي في الأرض فساداً، والزنا، وقذف المحصنات، أما غيرها فهو - على رأي الاستاذ خلاف - متروك لولي الأمر.

وعلى الصعيد السياسي نحن نعلم بأن الأنبياء لم يُطلب منهم أن يكونوا قادة سياسيين، مثلما طُلب منهم التبليغ بدواعي النبوة والرسالة. أو أنهم غير مكلفين بهذا الأمر ما لم يبايعهم الناس، لا سيما أن بعض الأنبياء والرسل لم يتولوا هذه المهمة ولم يطلبوها. لذا لو تخيلنا بأن الله بعث نبينا (ص) إلى دولة يحكمها حاكم أسلم على يديه، وليس إلى قبائل كثيرة متناثرة كما هو واقع ما شهدته شبه الجزيرة العربية، فهل نتصور أنه سيطلب بخلع الحاكم وتنصيب نفسه بحجة النبوة؟ كل ما يمكن قوله ان قيادة النبي للأمة على المستوى الاداري قد تمت بشكل تلقائي لعدم وجود زعامة مسبقة.

على ذلك يخطئ (الفهم التعبدي) عندما جعل النظام السياسي جزءاً لا يتجزء من الدين، بعناوين مختلفة؛ مثل عنوان الخلافة والشورى، وولاية الفقيه، وقبل ذلك الإمامة. وقد أصبح العنوان الأخير معطلاً لا فائدة ترجى منه سياسياً، والشيء ذاته فيما يخص شروطه

الموضوعية، كشرط القرشية لدى الإتجاه السني، وشرط العصمة لدى الإتجاه الشيعي.

وعموماً تختلف آليات النظام السياسي عن آليات القضايا الدينية التعبدية كالصلاة والصيام والحج وغيرها. ومن ثم فبقدر ما تكون آليات هذا النظام وغيره من النظم باعثة على خلق أجواء مناسبة لبناء (الإنسان الصالح) بقدر ما تكون مطلوبة، وبقدر ما تفعل العكس بقدر ما تصبح مستبعدة. فمن الناحية السياسية - مثلاً - لا يمتنع أن يكون المطلوب نظاماً علمانياً عندما تثبت أفضليته في تهيئة مثل تلك الأجواء مقارنة بالنظام الديني. فالعبرة هنا بصلاح الوسيلة، وذلك لعدم وجود برنامج محدد، سواء من حيث النظر العلماني أو الديني.

ومن الناحية النظرية يمكن أن نتصور نوعاً من الأفضلية لنظام يعتمد على الموجهات الدينية والوجدانية في صور التعامل مع الوقائع والأحداث، مع أخذ اعتبار الإجتهد في الواقع بكل ملابساته والعمل طبقاً لمعطياته تحت حاكمية تلك الموجهات بما فيها المقاصد الدينية. لكن حيث ان الواقع ما زال يفتقر إلى مثل هذه الصورة، فإن الخيار لا يتم بمعزل عن لحاظ طبيعة البرامج المقدمة، والظروف التي تنفذ فيها، مع القدرة على التنفيذ. وبالتالي فالمطلوب هو كل ما يمكن ان يقربنا نحو بناء ذلك الهدف المنشود؛ سواء تمّ الأمر عبر وسيلة دينية أو وسائل أخرى قد تكون أنجع منها، لا سيما عندما تعمل على إشاعة الحريات العامة والمساواة بين الناس أمام القانون؛ لا فرق في ذلك بين الحاكم والمحكوم، وكذا عندما تفصل بين السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية، كذلك عندما تجعل العمل التربوي والتغييري في المجتمع ممكناً، الأمر الذي يشكل أرضاً خصبة للداعين إلى تكوين ذلك الإنسان.

على أن علاقة (الإنسان الصالح) بالمقاصد الدينية هي علاقة ضرورية غير قابلة للانفكاك، فلا يمكن تصور أحدهما دون الآخر. فالغرض من الدين لا يحيد عن هذا المطلب النبيل. وليس الأمر كذلك مع آليات النظم الاجتماعية وعلى رأسها النظام السياسي، حيث لا

يتمتع ان يكون الدين محايداً ازاءها إذا ما استثنينا مطالبته بجملة من القيم والموجهات ذات العلاقة المباشرة بالعرض الديني الأنف الذكر. مما يعني أنه لا يوجد نظام محدد تفصيلي؛ سواء استعنا بالنظريات الشيعية أو السنية. وبالتالي فليس هناك ما نعهده من التعبديات كما يزعم أصحاب الفهم التعبدي، ولا توجد مؤشرات تشير إلى هذا المعنى من التعبد.

هكذا ليس هناك تضاد بالضرورة بين البرامج الاجتماعية - السياسية والاقتصادية وغيرها - لدى الفكرين الديني والعلماني. فالفارق بينهما يمكن ان يتحدد ببعض المصادر المعرفية، فالفكر الديني لا يمانع من الأخذ بجميع ما يعتمد عليه الفكر العلماني ويضيف إليه خصوصيته المتعلقة بالنص. وهو معنى كون هذا الفكر يتخذ طابع الجمع لا الطرح في الغالب. وبالتالي قد يحصل تقارب بين الرؤيتين في بعض الحالات، منها ما قد يحصل من تقارب عند اعتماد الرؤيتين على الاعتبارات العقلية والواقعية وغيرها من الاعتبارات العارضة لدى الفكر الديني. كما قد يحصل تقارب بين الرؤيتين في النتائج رغم اختلاف الاعتبارات المعتمدة لدى كل منهما، كإن يكون الإعتقاد لدى الفكر الديني على الاعتبارات الذاتية (النص)، ولدى الفكر العلماني على العقل والواقع. مع هذا فالفوارق بينهما تظل متوقعة وكثيرة، لكن ذلك يحدث أيضاً بين البرامج المختلفة التي يقدمها ذات الفكر الديني بأطيافه المتنوعة، وكذا يحدث بين البرامج المختلفة التي يقدمها الفكر العلماني.

فمثلاً ينقسم النظام السياسي داخل الفكر الديني إلى نظام ديني استبدادي، وإلى نظام يعمل بالتعددية. وكذا هو حال ما يحصل داخل الفكر العلماني. وهذا يعني أن الخطأ وارد في البرامج والمشاريع المقترحة، سواء كانت دينية أو علمانية، وان صفة الإجتهد لدى كل منهما قائمة، وأنه لا قدسية في الإجتهد الديني، وان الأحكام الواردة فيه ليست أحكاماً لاهوتية أو إلهية بحتة، وكذا ان السلطة والسيادة ليست إلهية ثيوقراطية، بل لها طبيعة بشرية مصطبغة بالصبغة

الدينية، وحصيلتها في النتيجة هي حصيلة بشرية قائمة على الفهم والإجتهد، ومن ثم فهي قابلة للخطأ. وان الأفضلية بين الفكرين لا تتحدد بمجرد الانتماء، بل لا بد من معرفة طبيعة ما عليه البرامج؛ سواء كانت دينية أو علمانية. فللنوعين عدد غير محدد من البرامج التطبيقية. وبالتالي قد يتفوق برنامج ديني على علماني، كما قد يحصل العكس، طالما ان المصادر والاعتبارات المعتمدة قد تتفاوت وتختلف فيما بينها، وقد يطغى بعضها على البعض الآخر، مما قد يختلف فيه الأمر من برنامج إلى آخر. فليس كل من يعول على النص يصيب الإجتهد الصحيح، ومثل ذلك من يعول على العقل والواقع، وان الصواب صواب سواء كان مستمداً من النص أو غيره.

ويمكن القول إن النظم الحديثة قاطبة لم توفق بعد إلى الصواب في تعاملها مع الشعوب المحكومة، وان الداء فيها متنوع، إذ قد يتمثل في إبتعادها عن الروح الدينية وقيمها السامية، كما قد يتمثل في إهمالها للموجهات الوجدانية المناطة بالممارسة والتطبيق؛ كالإخلال في العدالة والتمييز والاضطهاد، أو لكونها لا تعير أهمية للمقاصد الدينية واعتبارات الحقائق الواقعية. فلا يخلو نظام من نظم الحكم الحديثة دون ان يمسه داء أو أكثر مما قدمنا. وبالتالي فهي لا تعبر عن طموح (الإنسان الصالح) سواء كانت مصطبغة بالصبغة الدينية أو العلمانية. وان المسؤولية الملقاة على عاتق النظام الديني كبيرة، باعتباره يمارس نوعين من الفهم والإجتهد، أحدهما يتعلق بالنص، والآخر بالواقع، وان اغفال أهمية فهم الأخير هو الداء المزمن الذي رافق التفكير الديني منذ نشأته والى يومنا هذا، وبالتالي فأزمة هذا النظام وفشله يعودان في الغالب إلى عدم الوعي بأهمية الواقع وعلاقته بالنص. لذلك تتفوق بعض التجارب العلمانية الغربية على مشروعاتنا السياسية. ومع ان لكل نواقصه، إلا أن الفوارق في النقص والخلل بين هذين النوعين من المشاريع والتجارب كبيرة للغاية.

(30)

هل تترجح المصلحة على النص؟³⁰

يتصور الكثير خطأً أنه لا يجوز ترجيح المصلحة على النص كالذي جنحت إليه نظرية الطوفي..

والحال ان هناك مبررات كثيرة تدعم هذا الترجيح، وبعضها يمثل نتاجاً طبيعياً للتطور التاريخي الذي أفضى إليه الفقه السني عبر مراحل التاريخية.

فمن ذلك ان نظرية الإستحسان للمالكية كانت قائمة على تخصيص النصوص بالمصلحة، فهذا التخصيص يمثل ترجيح المصلحة على عموم النص. فهو وإن لم يشمل النص بكامله إلا أن المناط واحد. كذلك أجاز الغزالي ترجيح المصلحة على حكم النص والاجماع فيما لو تعارضوا، معتبراً هذا الترجيح أو التخصيص لا يتم الا طبقاً لثلاثة شروط؛ هي ضرورة المصلحة وقطعيتها وكليتها. ونظرية الغزالي هذه وان لم تكن من حيث المضمون جديدة في الموضوع؛ لكن قبولها لجواز ترجيح المصلحة على حكم النص والاجماع - ولو ضمن شروط - يجعل نظرية ترجيح المصلحة على حكم النص مفتوحة وليست ممنوعة بالأصل، أو مرفوضة جملةً وتفصيلاً، إذ تصبح الاشكالية محددة بالشروط والقيود فحسب.

أيضاً إن قواعد فقهية من أمثال (الضرورات تبيح المحظورات) و(الحاجة تنزل منزلة الضرورة) و(المشقة تبعث على التيسير) وما إليها؛ يمكن اعتبارها ترجيحاً للمصلحة على النص ضمن بعض القيود.

كما قد توصل الفقهاء إلى ان الشرع موضوع لتحقيق مصالح الإنسان كمقصد أساس تدل عليه مختلف الأحكام الشرعية في جميع أبواب الفقه، سواء كانت المصالح ضرورية أو حاجية أو تحسينية،

³⁰ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب النظام الواقعي.

وهي التي أخذت من الشاطبي جلّ اهتمامه في كتابه (الموافقات) والتي سخر لها منهجه المميز في الإستقراء.

يضاف إلى أن هناك عدداً من المواقف والمقالات التي أطلقها الفقهاء مما يتسق ونظرية ترجيح المصلحة على النص، منها مقالة تأثير الزمان والمكان على تغيير الأحكام. ومثل ذلك تبني الفقهاء أحياناً بعض الفتاوى التي تختلف كلياً عن أحكام النصوص بدعوى ان هذه الأخيرة كانت تعالج وضعاً خاصاً ضمن ظروف معينة لا يليق تمديدها عبر الزمان والمكان. كذلك مقالتهم في جواز تشريع ولي الأمر ما يناسب اعتبارات المصلحة حتى ولو اختلف في ذلك عن السياسة النبوية لتغير الظروف. والأهم من ذلك هو ان الفقهاء تقبلوا العديد من الأحكام الإجتهدية لبعض الصحابة وتوارثوها رغم أنها كانت تغييراً لأحكام بعض النصوص الصريحة بأعذار مختلفة.. فكل ذلك يتسق مع نظرية ترجيح المصلحة على النص ويجعلها غير بعيدة عن العقل الفقهي.

هكذا فنظرية ترجيح المصلحة على النص لها ما يبررها بحسب المقالات والنتائج التي أحدثها الفقه السني خلال مراحل تطوره عبر العصور. فبإضافة تلك الأمور بعضها إلى بعض تصبح النتيجة قريبة من نظرية ترجيح المصلحة على النص، اذ نجد بذورها وجذورها عند تلك المنطلقات التراثية التي زخر بها العقل الفقهي.

لكن يؤسف له أن الفقهاء لم يتقبلوا هذه النظرية اطلاقاً، ومن ذلك أنهم رفضوا ما بشر به الطوفي الحنبلي (المتوفى سنة 716هـ) حولها مع تشديد النكير عليه. وقد كان هذا الفقيه قد استدل على نظريته باكثره من الأمثلة الشرعية التي تكشف عن مراعاة الشرع للمصلحة واعتبارها من المقاصد في قبال أحكام الوسيلة. وهو بهذا يتبع الطريقة الإستقرائية في تتبع النصوص الوافرة التي تثبت مراعاة الشرع للمصلحة، كي يستخلص النتيجة المنطقية بوجوب تقديم المقاصد على الوسائل، وبالتالي تقديم المصلحة على سائر الأحكام والنصوص وكذا الاجماع عند التعارض. فلما كانت المصلحة هي المقصودة وان النص

والإجماع وسائر الأدلة والامارات الشرعية هي وسائل لتحقيق هذه المصلحة؛ لذا وجب تقديم هذه الأخيرة عليها عند التعارض. يضاف الى ذكره لأمثلة عديدة حاول من خلالها أن يبين كيف أن الشرع من جانب، والصحابة من جانب آخر، رجحوا العديد من المصالح على أحكام النص، بل وعلى الاجماع أيضاً، مع الأخذ بعين الاعتبار عدم تبلور هذا المصدر التشريعي عند الصحابة. كما إن الأمثلة التي ذكرها في رسالته المسماة (في رعاية المصلحة) ليست كلها دالة على ترجيح المصلحة.

كما استدل على نظريته عبر فهمه وتحليله للحديث النبوي (لا ضرر ولا ضرار)، ومن ثم توظيفه ضمن اطار اعتبار المصلحة مقصودة ومرجحة على غيرها.

وقد وُجد لهذه النظرية دعم من قبل بعض روّاد الإصلاح في عصرنا الحديث. فالملاحظ أن رشيد رضا قام بنشر رسالة الطوفي في أحد أعداد مجلته (المنار)، وأيد ما جاء فيها من نظرية. فهو يعد التعارض بين المصلحة العامة وبين العمل ببعض النصوص إنما يعود في الحقيقة إلى التعارض بين النصوص، لأن مراعاة المصلحة مؤيدة بها. وهذا هو أهم مبررات الطوفي في ترجيح المصلحة على حكم النص. مشيراً إلى أنه قلما يوجد في الكتب المتداولة بحث مشبع لهذه المسألة الهامة التي تتوقف عليها حياة الشريعة والعمل بها.

(31)

هل أسس الخميني فقهاً جديداً؟³¹

يتصور الكثير خطأً أن السيد الخميني اتبع ذات النهج التقليدي الذي عليه الفقه الشيعي من دون تغيير، خاصة وأنه أشار إلى أن طريقته لا تختلف عن طريقة صاحب جواهر الكلام..

والحال أننا نجد لديه قواعد وضوابط تجاوز بها الفقه الشيعي، فقد قام باستنطاق «الواقع» بعيداً عن فضاء النص وسائر اعتبارات الأدلة التقليدية. وأبرز ما قدمه بهذا الصدد ترجيحه للمصلحة المتعلقة بنظام الحكم السياسي على النص عد التعارض. فأصدر فتوى عام (1988م) أعرب فيها عن أن الحكومة الإسلامية تمثل «سلطة السيادة المطلقة التي وكلها الله سبحانه وتعالى إلى الرسول (ص).. وان هذا أهم حكم من الأحكام الإلهية، وله أسبقية على كل الأحكام الإلهية الثانوية». وأضاف قائلاً: «لو حددت سلطات الدولة الإسلامية داخل إطار الأحكام الإلهية الثانوية فإن شكل الحكم الإلهي والسيادة المطلقة التي انبثت إلى الرسول (ص) سيكون ظاهرة جوفاء لا معنى لها». فهذا هو مبرر التعويل على المصلحة الواقعية التي أكدها بقوله: تستطيع الحكومة أن تلغي من جانب واحد عقودها الشرعية مع الناس حينما تخالف تلك العقود مصالح الدولة والإسلام، وتستطيع أن تمنع كل أمر عبادي أو غير عبادي إذا كان مخالفاً لمصالح الإسلام ما دام كذلك، وتستطيع الحكومة أن تعطل الحج وهو من الفرائض الإلهية المهمة مؤقتاً في الحالات التي تعتبره مخالفاً لصالح الدولة الإسلامية. لهذا دعا إلى تكوين مجلس فقهي لتشخيص مصلحة النظام.

ومعلوم أن فقهاء الشيعة ينكرون العمل بالمصلحة (الظنية) ولا يقرون مرجعيتها حتى بحدود ما لا نص فيه، لكن الحال لدى السيد الخميني شيء مختلف تماماً، إذ أخذ على عاتقه مبدأ العمل باعتبارات

³¹ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب النظام الواقعي.

المصلحة الخاصة بحفظ النظام مقدماً اياها على غيرها من الأحكام والأدلة الشرعية، وعلى رأسها أحكام النص. رغم أن فكرة المصلحة عند الشيعة أخذت تعيد نفسها في العصر الحديث بصيغة أخرى مقيدة بولاية الأمر، أي بالتشريع الذي يقيمه ولي الأمر لتنظيم الحياة السياسية والادارية والاجتماعية، فهي من هذه الناحية تكون ذات صبغة ولائية تخص النظام السياسي، مثلما سبق إلى ذلك الإتجاه السني في اقرار الأحكام الولائية، فأطلق المفكر محمد باقر الصدر على هذه العملية (سد منطقة الفراغ)، وهي تشمل الأحكام التي يصيغها ولي الأمر مما لم يرد فيها نص تشريعي عام. أما فيما عدا هذه المصلحة المناطة بالأحكام الولائية؛ فما زال الفقه الشيعي لا يعترف بها. وبالتالي فهو يقيد المصالح الإجتهدية بالحاكمية السياسية. هكذا لأول مرة في تاريخ الفقه الشيعي يصرح عالم لامع بضرورة أخذ اعتبار المصلحة وشروط الزمان والمكان في تشريع الأحكام، معتبراً إجتهدات القدماء إنما جاءت طبقاً لشروط ظروفهم من الزمان والمكان.

وعلى الرغم من زعمه بأنه لا ينبغي من ذلك ايجاد فقه جديد يختلف عن الفقه التقليدي مثلما هو الحال لدى النجفي صاحب الموسوعة الفقهية الشهيرة (جواهر الكلام)، لكن واقع الحال انه تجاوز طريقة النجفي وغيره ممن رسموا الصورة التقليدية للفقه، خصوصاً وأنه اعتبر الحكم الفقهي قد يكون له موضوع هو غير الظاهر من المسألة، وأنه أدخل في الحساب الشروط الزمانية والمكانية في التشريع الإجتهدية، كما إنه أجاز التعارض بين المصلحة في نظام الدولة الإسلامية والأحكام الجزئية ورجح الأولى على الثانية عند التعارض، فكل ذلك يعد تجاوزاً لما كان، وهو بداية الثورة على الفهم التقليدي.

فقد عوّل على منهجين كلاهما يعودان إلى فاعلية الواقع ورجحهما على كل من اعتبارات السلف والنص. ففي مطالبته لأخذ اعتبارات الزمان والمكان في تأسيس الأحكام؛ تجاوز ما عليه طريقة السلف في فهمهم لقضايا الإجتهد والاستنباط. أما ترجيحه للمصلحة العامة على

النص عند التعارض؛ فقد تجاوز فيه الاطلاق الذي يبيده النص وما اتفق عليه العلماء من حجية.

لقد تقبل السيد الخميني الاجتهاد حتى مع وجود النص الصريح، وهو ما يرفضه فقهاء الطريقة التقليدية؛ معتبرين هذا الاجتهاد هو في قبال النص، وانهم على ذلك اعتبروا الأحكام مؤبدة غير قابلة للتغيير، وهو ما يفسر عدم اهتمامهم بمبدأ تأثير الزمان والمكان على الأحكام، خصوصاً وأنه متداول لدى فقهاء السنة منذ زمن بعيد.

أما الآثار التي أحدثها على القضايا التي واجهتها الجمهورية الإسلامية فهي كثيرة، أهمها ان هذه الدولة سمحت بتعطيل حكم الجزية الوارد ذكره في القرآن الكريم، حيث لم يرد في الدستور الايراني شيء حول الجزية وقوانين الذمة، بل صرح الدستور بانه على الحكومة وعلى المسلمين أن يعاملوا الاشخاص غير المسلمين بالأخلاق الحسنة والقسط والعدل الإسلامي، وأن يراعوا حقوقهم الإنسانية.

كما ان الانطلاقة التي فجرها السيد الخميني جعلت الفقهاء الجدد يفتحون على أبواب ما كان لهم أن يجرأوا على طرقها لولا تلك الإثارة مع وجود الحاجة وضغط الواقع. وأصبح الحديث عن المقاصد الخاصة غير المنصوص فيها وارداً، وقد كانت محظورة لدى الفهم الشيعي التقليدي الذي اكتفى بقاعدة كشف الملاك من النص دون غيره. وأخذ الفقهاء الجدد يتحدثون عن قضايا مثل اباحة التشريح وبيع الدم وشرائه... الخ، بعد أن كانت هذه المسائل من المحرمات، وبعضها ورد النص في حرمة صراحة كبيع الدم. كما أخذ البحث يدور في اطار الزكاة لايجاد مخرج عما حدده النص من ضيق في الموارد. كذلك أعاد البعض النظر في حكم العاقلة التي ورد حولها عدد من النصوص. يضاف إلى ان البعض حاول ان يتنصل من الإشكالات العالقة بالتعامل مع البنوك؛ معولاً في ذلك على وجود علاقات مستحدثة لا يصح ارقامها ضمن اعتبارات الربا الوارد ذكرها في النص. فالممارسة البنكية هي ممارسة استثمارية تتحول

فيها الأموال السائبة إلى عمل، وبها تدور عجلة اقتصاد العالم، فهي بالتالي ضرورة حياتية تتوقف عليها كافة نظم الحياة الاجتماعية، كذلك أنه لا وجود للشخص في هذه الممارسة، بل إنها منّا والينا، مما يجعلها مختلفة عن الممارسة الربوية التي حرمها الشرع الإسلامي. وكذا دعا بعض آخر إلى اتخاذ موقف رافض للجمود العالق بعدد من فتاوى الطريقة البيانية، وهي الفتاوى التي أصبحت لا تتناسب مع ما عليه الواقع، ومن ذلك: حصر حكم الاحتكار في الغلات الأربع، وجواز التصرف في الانفال التي أُحلت للشريعة حتى في الموارد التي يتمكن البعض فيها من تدمير آلاف الهكتارات من الغابات، وجواز التملك اللامحدود للأراضي الموات لمن له القدرة على إحيائها، ومنع تحديد النسل، ومنع هدم المساجد والموقوفات في حالة ترتب أضرار اجتماعية عليها، وحصر مشروعية الرهان في السبق والرماية بالخيل والقوس والسهم، ولزوم تعطيل الحدود والقصاص في الغيبة الكبرى، وانحصار ثبوت خيار المجلس في المعاملات التي يكون البائع والمشتري حاضرين في مجلس المعاملة فقط، وخروج المعاملات التي تتم عبر الهاتف - مثلاً - من دائرة هذا الحكم، وتحليل الربا عن طريق تغيير كيفية المعاملة الربوية، وعدم مشروعية التعزيرات إلا بالجلد، وضرورة استعمال السيف في إجراء الحدود، ولزوم دفع الدية بشكل مائة بغير أو مائتي بقرة أو حلة يمانية لأولياء المقتول عمداً من دون اكتفاء بالنقد أو ما له قيمة مالية.

هكذا تجري اليوم في إيران حركة جديدة من الذوق الفقهي لم تكن مألوفة من قبل، رغم أنها ما زالت تفتقر إلى التنظير العلمي المطلوب. وقد نشأت بفعل تطورات الواقع وما أفرزه من حاجات جديدة. الأمر الذي جعل بعض الفقهاء الجدد يشكك في صحة ما كانت عليه الطريقة التقليدية للفهم الفقهي، حيث ظهر عجزها وعدم قدرتها على مواكبة الحياة وحل المشاكل الحديثة، كالذي أفاده الشيخ أحمد جنتي..

(32)

هل يجوز الإجتهد في قبال النص؟³²

يتصور الكثير خطأً أنه لا إجتهد مع وجود النص الصريح، كما يعبر عن ذلك لا إجتهد في قبال النص. وهي القاعدة الأصولية التي ركن إليها الفقهاء..

والحال ان ذلك يعني انغلاق النص على ذاته من دون أن تتأثر أحكامه بتغيرات الواقع، وهو ما يفضي إلى تعارضه مع الأخير بمعنية المقاصد العامة للشريعة، إذ لا يمكن فهم النص فهماً متسقاً بمعزل عن الواقع، لا سيما الواقع الخاص بتنزيل الخطاب الديني. وبالتالي تجب مراعاة علاقة النص بهذا الواقع، وحيث أنه تغير فلا بد من أن تتغير الأحكام المناطة به بالتبع وفقاً للمقاصد. واستناداً إلى ما ورد من أقوال بعض العلماء حول علاقة الحكم بالعادة؛ فإن الحكم يجري مجرى العادة في الثبات والتغير، فحيث أن العادة هي العلة في الحكم؛ فالأخير يتبعها وجوداً وعدمًا، وبالتالي فحينما تطرأ بعض العادات الجديدة فإن مصير الحكم لا بد أن يتغير.

ورغم أن الفقهاء أقرروا تلك القاعدة الأصولية إلا أنهم مارسوا مختلف أنواع التغيير للأحكام؛ انطلاقاً من الحاجات الزمنية وضغوطاتها، بما في ذلك تغيير بعض أحكام النص، وإن أنكروا من الناحية المبدئية العمل بمثل هذا التغيير في إجتهداتهم، دفعاً لشبهة الوقوع في الإجتهد في قبال النص، أو الإجتهد مع وجوده، أو العمل على ممارسة النسخ في الأحكام.. وواقع الحال أن هناك الكثير من الممارسات الإجتهدية التي جاءت نتائجها مخالفة لأحكام النص. ويدخل ضمن هذا الإطار تلك التي عوّلت على تخصيص النص بالمصلحة والعرف. وعليه أضحت العملية الإجتهدية وتبديل الأحكام لا تفرّق بين حكم النص وغيره؛ مادامت الظروف تتنوع والأحوال تتبدل.

³² انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب النظام الواقعي.

وكثير ما يذكر بأن للأزمان تأثيراً على تغيير الأحكام. فهي قاعدة مسلم بها لدى أغلب المذاهب الفقهية. لكن القائلين بهذه القاعدة لم يضعوا صيغاً ثابتة ومنتظمة يفهم منها حدود ما يمكن للزمان أن يؤثر فيه على تغيير الأحكام. فإذا كانت الأحكام الإضطرارية التي تعنون ضمن العناوين الثانوية هي مما يدخل ضمن هذه القاعدة، وكذا الأحكام التي يتحدد نوعها ضمن طبيعة العرف المؤثر، فإن غيرها مما يعد من الأحكام الوسيلية تواجه صورتين مختلفتين من الموقف في الفقه التقليدي: إحداهما ترى أن الأحكام المنصوصة لا تقبل التغيير سواء كانت مقصدية أو وسيلية، فأى تغيير لها من غير ضرورة وإضطرار مؤقتين هو بمثابة الإجتهد في قبال النص. ولا شك أن هذه الصورة تعد متسقة في ذاتها وإن كانت متخلفة لعدم انسجامها مع تطورات الواقع. أما الأخرى فهي وإن كانت أفضل حالاً من الأولى لما لديها من بعض المراعاة لتطور الواقع؛ إلا أنها تقف متذبذبة كدلالة على عدم إتساقها في ذاتها، فهي تتحيز لبعض الأحكام فتجيز تغييرها دون أن تفعل الشيء نفسه مع مثيلاتها من الأحكام الأخرى وبغير سبب معقول. بل نجد تناقضاً لدى هذه الطريقة التي تقبلت مقالة جواز تغيير الأحكام طبقاً للعرف والعادة، أو تبعاً لتأثير الزمان والمكان. فهي من ناحية تعترف بضرورة تغيير الفتاوى التي عليها الفقهاء القدماء حين يتغير الواقع أو الزمان والمكان، كما إنها تتقبل أحياناً العمل بتغيير الأحكام الشرعية بفعل تغيرات الواقع أو الظروف تبعاً لربط الحكم بعادته أو بمقصده ومصالحته. لكنها مع ذلك لا تضع ضوابط خاصة يفرز من خلالها ما يقبل التغيير عن غيره. بل لما كان الأصل لديها هو بقاء الحكم ثابتاً ما لم يثبت خلافه، وحيث أن إثبات الخلاف هو أمر إجتهادي قد يُعوّل عليه إستناداً إلى أمارات أخرى غير النصوص الشرعية، لذا فغالباً ما يتعرض القائل بالخلاف إلى التشنيع باتهامه أنه يجتهد في قبال النصوص الصريحة، كما جرى الحال مع صاحب أبي حنيفة الفقيه أبي يوسف الذي حاول أن يربط بعض ما ورد حول الربا بالعرف السائد في عهد الرسالة.

وأغرب ما في الأمر هو أن الفقهاء أقروا بمشروعية ما فعله عمر بن الخطاب من تغيير بعض الأحكام بسبب تجدد الظروف، كما هو الحال مع سهم المؤلفة قلوبهم المصرح به في القرآن. والواقع لولا أن هذا الخليفة فعل ما فعل لكان من الصعب أن يجرؤ فقيه على التحرش بمثل هذه الأحكام، تحسباً من السقوط في حبال الإجتهد في قبال النص، لا سيما عندما يكون الحكم منزلاً في القرآن الكريم وصريحاً غير مقيد بشيء. لهذا ما زال الإجتهد العمري في سهم المؤلفة قلوبهم لم يفسر تفسيراً موحداً لدى الفقهاء، فإذا غضضنا الطرف عن يتهم الخليفة العادل بأنه اجتهد في قبال النص الصريح، كما هو رأي طائفة من الفقهاء، نرى الفقهاء الآخرين بين موقفين، حيث ذهب البعض إلى أن ما فعله كان من النسخ المجمع عليه لدى الصحابة، فقل إن ما حكم به لم ينكره أحد من هؤلاء، مما يدل على إجماعهم في نسخ الحكم القرآني، وبالتالي حكم الكثير من الفقهاء بعدم عودة هذا السهم، كما هو الحال مع الإمام مالك وفقهاء الكوفة. أما البعض الآخر فلم يتقبل رفع الحكم القرآني كلية، وبرر هذا الرأي استناداً إلى إجتهد عمر في الموضوع فاستتبع ذلك حكمه الجديد، حيث أن الحكم يتبع سببه، وعند معرفة السبب يتحدد الحكم، وهذا ما حصل مع الخليفة الراشد، إذ حدد السبب بالذات فبنى عليه حكمه. لهذا قيل بجواز عودة حكم ذلك السهم عند الحاجة إليه وعندما يرى الإمام الحاكم ذلك، وهو قول ابن شهاب الزهري وعمر بن عبد العزيز والشافعي. لكن سواء هذا الرأي أو ذاك فقد ظل الحكم العمري هو السائد واقعاً تماشياً مع السلوك الإستصحابي للفقهاء في ثبات الأحكام وديمومتها رغم أنه كان إجتهداً مع وجود النص الصريح.

ورغم أن قائمة تغيير الأحكام الشرعية للنصوص عديدة، وجميعها لها موجهاتها الإجتهدية، ورغم أن التعويل على تخصيص حكم النص وتقييده بالإجتهد مسلم به لدى الكثير من المذاهب الفقهية، كما رغم أن الصحابة كثيراً ما كانوا يجتهدون في النصوص الصريحة وينسبونها إلى ظروفها الخاصة مثلما هو حال الممارسات العمرية.. فرغم كل

ذلك فإن الفقهاء ظلوا ينادون بعدم جواز تغيير حكم النص القاطع الصريح، بل ويشنعون على كل من يسعى لفهم جديد يجعل أحكام النص مرنة وقابلة للتغيير. وشاهد الطوفي الحنبلي (المتوفى سنة 716هـ) ليس ببعيد عنّا، حيث لقي من العنت والتشهير والإتهام الشيء الكثير لدى الفقهاء، حتى شوّهت الطريقة التي دعا إليها ولم تفهم على ما هي عليه.

وفي الوسط الشيعي كان فقهاء الإمامية قد حددوا الإجتهد - في البداية - بحدود الإعتبارات النظرية، وبعدها بسطوا هذا الحكم على ظواهر النصوص، إذ توقفوا عند هذا الحد ومنعوا الإجتهد في النص كأمر صريح، فميزوا بين صريح النص وظاهره، وقالوا بعدم جواز الإجتهد في قبال النص. مع هذا فقد ظهر أخيراً من حاول المساس بالنص عندما وجده لا يفي بمتطلبات العصر الحديث، كالذي أشار إليه الشيخ محمد جواد مغنية وهو بصدد تفسير بعض النصوص التي لا تتسق مع مفرزات هذا العصر.

كما تقبل السيد الخميني الإجتهد حتى مع وجود النص الصريح، الأمر الذي خالف فيه طريقة الفقهاء التقليدية التي تعتبر هذا الإجتهد هو في قبال النص وأن الأحكام الشرعية مؤبدة غير قابلة للتغيير. ومن ذلك إنه جدد بعض الفتاوى والأحكام بخلاف ما هو السائد وسط الفقهاء، مثل رأيه حول موارد الزكاة والرهنان في السبق والأنفال والشطرنج والآلات الموسيقية، خصوصاً وان بعض هذه القضايا عُدّت من المحرمات في ذاتها كما أشار إلى ذلك المحقق الحلي، وسبقه في تأكيد حرمتها شيخ الطائفة الطوسي. لذلك أثارت هذه الطريقة حفيظة التيار التقليدي من الفقهاء، فاستشكل عليه عديدون، بعضهم من تلامذته مثل الشيخ محمد حسن القديري، مما جعل الخميني يذكّره في رسالة خطية بما مضمونه: إنه بغير الفهم الجديد لمثل تلك القضايا فإن الفقه الإسلامي سوف ينفصل عن الحياة ولا يصلح تطبيقه بأكثر من حياة الكهوف والصحارى المعزولة.

إذاً نحن بحاجة إلى إيجاد شكل من الإجتهدا يختلف جذراً عما ساد في العصور الماضية، تعويلاً على علاقة الواقع بالنص. وبالتالي لا بد من تغيير خارطة مصادر التشريع كما وضعها الفقهاء والتي تغفل ما للواقع من قوة كشفية تضاهي سائر المصادر الأخرى، بل وتتفوق عليها عند المعارضة التامة. فبدون هذا الإعتبار سوف ندور في ذات الفلك من المصادمة المتوقعة مع الواقع، أو إضفاء التبريرات الواهية لأجل تغطية ما يحدث من تصادم.

وبذلك يمكن نفس القاعدة القائلة (لا إجتهدا مع وجود النص الصريح). فالمعطيات التي قدمناها في عدد من البحوث والدرسات تثبت أن النص يحتاج إلى الواقع في ضبط مقصده ومعناه، وبدونه فإنه ينغلق على ذاته ويتعارض لا فقط مع الواقع، وإنما مع المقاصد التي لولاها ما كان للنص من معنى.

يبقى أن من الصحيح تماماً مفاد القاعدة الأصولية القائلة (لا إجتهدا في قبال النص)، وذلك حينما يتضمن المعنى الإعتراض على حكم النص إعتراضاً مطلقاً، لا المعنى الذي يُقصد منه (لا إجتهدا مع وجود النص الصريح) كالذي يعول عليه الأصوليون.

(33)

هل يجوز الإجتهد والتقليد في أصول العقائد؟³³

يتصور الكثير خطأً أنه لا يجوز الإجتهد في أصول العقائد والدين فضلاً عن التقليد، إذ لا بد من تحصيل القطع واليقين لا الظن الذي هو من لوازم عملية الإجتهد غالباً، كما في الفقه..

والحال ان ذلك عسير تحصيله لدى الغالبية العظمى من الناس، ومنهم المسلمون. وانه لا دليل عليه فيما قدموه من حجج كلامية.

ومعلوم ان من النادر ما يعبر عن البحث في قضايا العقائد وعلم الكلام بالإجتهد، بل غالباً ما يعبر عن ذلك بلفظتي (النظر والعلم)، للتصور بأن من الواجب في القضايا الرئيسية منها تحصيل الجزم واليقين لا الظن. فالظن والشك والجهل والتقليد كلها تعد - لدى أغلبهم - من موجبات الكفر والضلال. فمثلاً نُقل عن أبي الحسن الأشعري وغيره بأن كل من ليس بمستيقن في الأصول فهو على ريب فيها، وكل من كان كذلك فهو كافر. وصرح أبو إسحاق الشيرازي قائلاً: «من اعتقد غير ما أشرنا إليه من إعتقاد أهل الحق المنتسبين إلى الإمام أبي الحسن الأشعري فهو كافر». ومن الشيعة ذكر الشريف المرتضى بأن المكلف إذا كان جاهلاً أو شاكاً أو مقلداً؛ فهو مضيع للمعرفة الواجبة وبالتالي يُحكم بكفره. بل وكفر المخالف، معتبراً أن المكلف وإن جازت عارفيته لله تعالى إلا أنه «لا يجوز أن يستحق الثواب على معرفته لوقوعه على غير الوجه الذي وجب عنه». ومثل ذلك ما فعله الشيخ الطوسي كما في بعض رسائله.

وقد غفل هؤلاء أو تجاهلوا أن ذلك يفضي الى تكفير أغلب المسلمين، إذ لا حول لهم ولا قوة في التمكن من البحث في الأدلة الخاصة بالأصول، ومن ثم التوصل إلى القطع واليقين بالبرهان، لا

³³ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر.

سيما أن هذه الأصول هي موضع إختلاف المختصين وموارد الأخذ والرد بينهم، فكيف يتمكن بسطاء الناس من الإستدلال عليها؟!.

فمثلاً اعتبرت المعتزلة أن أصول الدين خمسة هي التوحيد والعدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين، فيما وافقت الإمامية الإثنا عشرية المعتزلة على الأصلين الأولين وأضافت إلى ذلك أصولاً ثلاثة أخرى، هي النبوة والإمامة والمعاد. في حين اعتبرت الأشاعرة أن الأصول ثلاثة هي التوحيد والنبوة والمعاد. وهكذا يمكن أن يلاحظ مثل هذه الفوارق لدى الفرق الأخرى. أما الإختلاف في المضمون فكلنا يعلم كم هو حجم الخلاف الوارد حول ماهية التوحيد، خاصة بين الأشاعرة المتقدمين من جهة، والمعتزلة والإمامية من جهة ثانية، رغم وضوحه وبداهته على نحو الإجمال، وكذا الحال نفسه يقال بصدد مفهوم العدل وما يترتب عليه من عقائد.

وبالتالي فكثرة الخلاف بين العلماء المختصين حول أمور العقيدة، ومنها أصول الدين، يجعل من الصعب على الانسان العادي التحقيق والاجتهاد لتحصيل العلم والقطع فيها. وبلا شك أن الخلافات الحاصلة بين العلماء تدل على صعوبة المطالب، وأن النتائج فيها ليست قطعية لدى المراقب غير المنحاز؛ وإن تصورها المجتهدون بأنها قطعية بنحو ذاتي.

هذا بالاضافة إلى أن لعامل الإلفة دوراً في حجب الناس عن التفكير خارج نطاق ما تفرضه عليهم البيئة الدينية والمذهبية. لذا فالدعوة للمطالبة بالبحث في الأصول ما هي إلا صيغة مكرسة للتقليد.

كما برغم ان علماء الكلام يحثون على النظر والبحث في العقائد؛ إلا أن هذه الدعوة لم تتجرد غالباً عن نزعة التكفير والتضليل التي كان لها أثر بالغ في جمود هذا العلم وتوقفه. فقد يصعب على الفرد في هذه الحالة أن يخرج عن الضغوط النفسية والاجتماعية للبيئة التي تربي في

احضانها، خاصة وأن الإنسان ميّال للتقليد بسبب الإلفة. وهذا ما جعل المكلف مقلداً لا يتجرأ على الإجتهد والنظر حتى لو تظاهر بذلك؛ كالذي جرى لدى الكثير من المتوسمين بإسم العلم.

فمثلما ان حال الإلفة يفضي إلى جعل الناس على حالهم من التقليد دون تغيير؛ فكذا أن نزعة التكفير المقترنة بالحث على النظر في الأدلة تكرر التقليد، هي الأخرى، بعدم مخالفة حدود المذهب. وللسبب السابق، تكون نزعة التقليد قد لاحت العلماء إلا ما شدّ منهم، إذ العالم لا ينشأ عالماً ابتداءً، بل لا بد من أن يمرّ بمرحلة التقليد والتغذي من المذهب أو البيئة التي تربي في أحضانها، فتعكس في نفسه صورة المذهب بما يتضمنه من معارف وميول تكبر معه عند الكبر، فيترأى له حين ذلك وكأنه محقق، لديه ما يكفي من الأدلة على العقائد، رغم أنه حملها معه وهو ما زال في مرحلة النشء والصغر. لذلك لا نرى من العلماء من إنقلب على إعتقادات بيئته، فكلّ يدافع على ما يمنعه الآخر بحسب موقعه المذهبي والديني، من غير تبادل في المواقع إلا ما شدّ وندر. فالشيعي يظل شيعياً، كما أن السني يظل سنياً، وكذا اليهودي والنصراني وغيرهم من علماء المذاهب والأديان والطوائف. وقديماً قام الغزالي بتحليل هذه الظاهرة من تقليد العلماء للبيئة التي نشأوا فيها، تبعاً للحيل النفسية.

وهناك من رأى بأنه يكفي معرفة الإجمال من الأدلة كما ذهب إلى ذلك الشريف المرتضى والشيخ الطوسي وغيرهما. وهو أمر صحيح من حيث المبدأ، لكنه لا يتحقق في الغالب على وجهه الصحيح. إذ تندفع الناس إلى أخذ المجمل من الأدلة بالتقليد من غير تحقيق؛ وفاقاً مع السائد فيما تفرضه الظروف الاجتماعية والبيئات المذهبية.

كما هناك مشكلة أخرى تتعلق بسن البلوغ، إذ السن المقرر للبلوغ والتكليف لا يتناسب كلياً مع المطالبة بمعرفة الأدلة على الأصول والعقائد. فقد ذهب أغلب العلماء إلى أن بداية البلوغ لا تتعدى سن

الخامسة عشرة، اذ يحصل التكليف عند الإنزال للغلام والحيض أو الحمل للفتاة.

مع أن الواقع يشهد بأن البلوغ الجنسي للغلام والفتاة لا يحولهما في الغالب إلى رجل وإمرأة، كما أنه لا يدخلهما - عادة - في سن الكمال والرشد العقلي؛ رغم ما له من تأثير على نمو العقل وإدراكاته. وبالتالي فمن غير المعقول أن يُحدد التكليف بالعقائد بحسب تلك الإعتبارات من الإحتلام والحيض والإنزال، أو بلوغ سن الخامسة عشرة أو ما دونها.

(34)

هل يحظى الاجتهاد الفقهي بدليل شرعي؟³⁴

يتصور الكثير خطأً أن الاجتهاد الفقهي يحظى بدليل شرعي خاص من النص.. والحال ان الأصل في العمل بالاجتهاد كان وليد الحاجات الزمنية التي فرضها الواقع.. وهناك العديد من العلماء من ذكر بأن العمل بالاجتهاد إنما جاء وفقاً لتناهي النصوص قبل تجددات الواقع غير المتناهية، ومن ذلك ما نقله أبو بكر بن العربي عن بعض العلماء قولهم أن النصوص معدودة والحوادث غير محدودة، ومن المحال تضمن المعدود ما ليس بمحدود، وكذا ما أشار إليه الشهرستاني والشاطبي وغيرهم.

لقد ظهر الاجتهاد الفقهي في فترة مبكرة أوائل القرن الثاني للهجرة، وربما قبل ذلك بقليل، وكان يراد به أول الأمر معالجة القضايا التي لا نص فيها. وظل هذا المعنى مستحكماً لدى المذاهب الفقهية التي ظهرت خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة، ومن ثم أخذ يتوسّع فشمّل القضايا المنصوص فيها.

ففي بادئ الأمر طُرح الاجتهاد كمرتبة بعد مرتبة النص، وكان يُعبّر عنه بصور وقواعد متعددة لم تثر خلافاً بين الفقهاء القائلين به، وكان القياس على رأس هذه القواعد. ويُعد الشافعي (المتوفى سنة 204هـ) أول من أثار الخلاف في الاجتهاد، وذلك عند ضبطه والتنظير له، حيث قصره على القياس فخالف سابقيه الأخذين بالمصالح المرسلة والإستحسان وغيرهما. مع هذا بقي الاجتهاد مطروحاً عند مرتبة تالية للنص، أي الكتاب والسنة، وكذا الإجماع بإعتباره كاشفاً عنه، أو كون حجيته تستمد منه مباشرة تبعاً للحديث المروي بهذا الخصوص. فالنص أولاً ثم الاجتهاد ثانياً!

³⁴ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر.

لقد كان الشافعي يرادف بين الإجتهد والقياس، وحاول أن يستدل على القياس من النص القرآني بصورة غير مباشرة، لكن استدلاله كان قائماً على القياس ذاته، وبالتالي فقد صادر على المطلوب. وهو في محل آخر استدل على الاجتهاد من نص الحديث، لكن ذلك كان بصدد القضاء، لا بمعناه المصطلح عليه، ولا بمعنى القياس. وهو لم يستدل عليه بحديث معاذ بن جبل، ربما لاعتباره مرسلأً، والمرسل عنده ليس بحجة الا ضمن شروط.

لقد أخذ مفهوم الإجتهد يتسع ويتغير مع مرور الزمن، حيث كسب معنىً شمل فيه حالة الإجتهد في النص، ولم يبقَ حبيساً وموقوفاً على ما لا نص فيه كما كان لدى القدماء. وظهرت محاولات واسعة للإستدلال عليه في الوسط السني، مثل دعوى الاجماع وذكر بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وسيرة بعض الصحابة واقوالهم.. لكنها جميعاً لم تفِ بشيء مقنع..

وعلى هذه الشاكلة أُثيرت محاولات مماثلة للاستدلال عليه لدى المتأخرين في الوسط الشيعي، لكنها جميعاً كانت مورد نقد واعتراض. وسبق لابراهيم القطيفي المعاصر للمحقق الكركي (المتوفى سنة 940هـ) أن أشار الى حالة الاضطرار للعمل بالإجتهد بقوله: إن «الإجتهد في مذهب الامامية ليس طريقاً جائزاً بالأصالة، وانما جاز للضرورة الحاصلة من غيبة الإمام، وبعده أُجيز للمجتهد مادام قائماً بالمحافظة على الأدلة».

فمعاني الأخبار والأحاديث عن أئمة أهل البيت تعطي دلالة مخالفة للإجتهد. فهي تنهى عن العمل بكل ما يفضي إلى الظن؛ سواء سُمي إجتهداً أم قياساً أو رأياً أو غير ذلك من المسميات.

وبالتالي إن كل الأدلة (الشرعية) التي تمّ تقديمها لإثبات حجية الإجتهد كما تعارف عليه لدى الفقهاء هي ضعيفة، ومثلها الأدلة

المتعلقة بالتقليد. انما نشأ الإجتهد بسبب الحاجة الواقعية؛ بغض النظر
عن الطريقة المنتهجة إن كانت صحيحة أم خاطئة أو كارثية!!

(35)

هل يحظى التقليد بدليل شرعي؟³⁵

يتصور الكثير خطأً أن التقليد في الفقه عليه دليل شرعي واضح من النص.. والحال انه لا يوجد حوله سوى رواية وحيدة - لدى الشيعة - تتعلق به مباشرة، وهي الرواية الواردة في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري، حيث يقول: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم»، إلا أن الرواية ضعيفة ومرسلة، حيث فيها عدد من المجاهيل، يضاف إلى أن حولها بعض المناقشة ليس هنا محلها.

لذلك لم يجد الفقهاء دليلاً واضحاً غير قابل للمناقشة سوى دليل السيرة العقلانية، حيث جواز رجوع الجاهل إلى العالم من الضرورات التي لم يختلف فيها إثنان، وهو أمر مركز في الأذهان وثابت ببناء العقلاء في جميع العصور والأزمنة. فعلى حد قول الأخوند الخراساني: «يكون بديهياً جبلياً فطرياً لا يحتاج إلى دليل». فهذا الحد عند الخراساني هو العمدة في الأدلة، وما عدا ذلك فأغلبه قابل للمناقشة. وإن أمكن مناقشة هذا الدليل إن كان هذا الرجوع يعدّ تقليداً أم لا..

ووفقاً لرأي المرحوم الشيخ منتظري أنه قد إستقرت سيرة الأصحاب في عصر النبي والأئمة على رجوع الجاهل للعالم والإستفتاء منه والعمل بما سمعه من الخبير الثقة. فهذا الرجوع يعود - برأيه - إلى حكم العقل لا أنه تقليد تعبدى، مادام الملاك في بناء العقلاء هو حصول الوثوق الشخصي. بمعنى أن العمل يتحقق بالوثوق الذي هو علم عادي تسكن به النفس لا بالتقليد ولا بالتعبد. ومن ثم ينتهي إلى أنه ليس هناك ما يثبت التعبد بحجية قول الفقيه مطلقاً أو بشكل منقطع عن الوثوق الشخصي، وذلك خلاف الحاصل في تقليد الناس مطلقاً..

³⁵ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر.

ومعلوم ان التقليد لم يظهر بصورة واعية الا في فترة متأخرة بعد الاسلام. وعلى رأي ابن حزم إنه لم يكن للتقليد أثر في عصر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، إنما بدأ أول الأمر بعد (سنة 140هـ)، ومن ثم شاع وعمّ بعد المائتين من الهجرة، فنذر من لم يلتزم به ويعول عليه. وإن كان قد ذكر في إحدى رسائله أنه حدث في القرن الرابع الهجري.

كما جاء في كتاب (أعلام الموقعين) لابن القيم الجوزية أن التقليد لم يعرف على وجه الضرورة واليقين في عصر التابعين وتابعي التابعين، إنما حدث في القرن الرابع الهجري. وأيد الشيخ ابو زهرة كون التقليد ابتداءً منذ القرن الرابع الهجري لكنه كان تقليداً جزئياً ابتداءً، ثم أخذ يتسع نطاقه حتى صار تقليداً كلياً في آخر العصور.

(36)

كُلُّ مَنْ لَمْ يَنْتَمِ إِلَى الْإِسْلَامِ فَهُوَ كَافِرٌ! ³⁶

يتصور الكثير خطأً أن كل مَنْ لَمْ يَنْتَمِ إِلَى الْإِسْلَامِ فَهُوَ كَافِرٌ..

والحال ان الكفر غير منفصل عن ملازمة العدوان والجحود والتكذيب، كالذي تكشف عنه الكثير من الآيات، فهي تتحدث عن واقع كان متلبساً بمواصفات محددة. وليس بالضرورة ان تتفق هذه المواصفات مع مطلق الظروف قديماً وحديثاً، شرقاً وغرباً..

ان الكفر في اللغة يعني ستر الشيء أو تغطيته، فهو بالتالي ستر الحق والإعتراف به قلباً ونكرانه لساناً، ومن ذلك جحود النعمة وغيرها، وأن ما يقابله هو التسليم والخضوع للحق عند معرفته، وبه يتحقق معنى الإسلام. فالكفر قائم على الجحود مثلما أن الإسلام قائم على التسليم. وأن الكفر بهذا المعنى مدعاة لسائر الصفات الأخرى من التكذيب والصدِّ والعدوان وغيرها.. وبالتالي نعتقد ان هناك دائرة ثالثة غير محددة بالكفر والإسلام، فلا هي من دائرة الكفر، ولا هي من دائرة الإسلام. وبالتالي ليس بالضرورة أن يتصف كل من لم ينتم إلى الإسلام بالكفر، أو أن يكون كافراً.

لقد وصف القرآن الكريم أقواماً غير مسلمين بأوصاف من الثناء ما لا يجعلهم منتمين الى دائرة الكفر الذميمة، من أمثال الآيات التالية: ((ولو أنهم أقاموا التوراة والانجيل وما أنزل اليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم، منهم أمة مقتصدة وكثير منهم ساء ما يعملون)).. ((ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله إناء الليل وهم يسجدون. يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين)).. ((ومن أهل الكتاب من أن تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من أن تأمنه بدينار لا يؤده اليك إلا ما دمت عليه قائماً ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في

³⁶ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب النظام الواقعي.

الأميين سبيل ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون. بلى من أوفى بعهده واتقى فإن الله يحب المتقين)).. ((إن الذين آمنوا والذين هادوا والنجاري والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون)).. ومعلوم ما لصفة الكفر من خطورة، فهي مدعاة للاعتداء والقتل، وهي لدى الفقهاء شاملة لكل من لم يؤمن بالاسلام او ينتمي اليه.

ويُنقل عن الفقهاء قولهم: إن الكافر لو قال أمهلوني لأنظر فأبحث فإنه لا يُمهل، ولا ينظر، بل يقال له: أسلم في الحال، وإلا فأنت معروض على السيف. وقال ابن السمعاني في (القواطع) أنه لا يعرف في ذلك خلافاً بين الفقهاء، ونصّ عليه ابن سريج. وكان المرحوم محمد الغزالي يقول في هذا الصدد: «رأيت ناساً يقولون: إن آية ((وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا)) مرحلية، فإذا امكنتنا اليد لم نُبق على أحد من الكافرين. قلت: ما هذه سلفية، هذا فكر قطاع طرق لا أصحاب دعوة شريفة حصيفة..».

وعلى هذه الشاكلة هناك فتوى للسيد الخوئي يرى فيها أن التأشيرة للزيارة والإقامة التي تعطيها سفارة الدولة الإسلامية للكافر هي ليست عهداً تمنع من جواز استرقاقه.

ومن المفارقات التي اقتضاها النهج الفقهي هو ان يتعامل الفقهاء مع اهل الكتاب باعتبارهم كفاراً يستحقون الذم والاحتقار وحتى القتل ما لم يدفعوا الجزية صاغرين، فيما يجوزون الزواج من الكتابية، والزواج يقتضي المودة والرحمة والسكن، فكيف تنسجم حياة الزواج وهي قائمة على التحقير والاهانة.

ويزداد التناقض اكثر لدى من يعتبر اهل الكتاب نجسين ذاتاً، كما هو رأي الكثير من العلماء، رغم تجويزهم للزواج من نسائهم. ومن طرائف هذا التناقض ما ذكره السيد الخوئي في حل عملية الجمع بين الزواج من الكتابية وتنجيسها، فيقول في واحدة من فتاويه: «أما

الازدواج مع الكتابية فجاز حتى دائماً، وأما ما يرتبط بالطهارة
والنجاسة فالأحوط وجوباً الاجتناب مما تمسه برطوبة مسرية كسائر
النجاسات!!>>.

(37)

حديث الفرقة الناجية³⁷

يتصور الكثير خطأً وجود ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة، كما في الحديث النبوي القائل: «إفترقت اليهود إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة».

والحال إن الحديث لا يحظى بوثاقة تاريخية من حيث عدد الفرق. كما أن متن الحديث يحمل متوالية حسابية تجعل من التاريخ قائماً على صورة رياضية، فالفارق في الإفتراق بين الأمم الثلاث (اليهود والنصارى والمسلمين) هو واحد لا أكثر، وهو أمر من الصعب تصديقه وفقاً لمنطق الاحتمالات. ناهيك عن عدم وجود أي شهادة تاريخية تؤيد تحديد الأعداد التي ينطوي عليها الحديث.

لذلك اجتهد علماء الفرق الإسلامية لتحديد الفرقة الناجية وفرق الضلال الأخرى بما يتفق مع العدد المشار إليه في الحديث، لكن حيث أن الواقع التاريخي لا يبدي أي إتفاق مع العدد المذكور، لذا جرت عمليات التعداد عشوائياً من غير انتظام، فكل فرقة عملت على تمزيق وتكثير غيرها من الفرق الكبرى بغية ائصال العدد إلى اثنتين وسبعين فرقة لأدنى مناسبة وإعتبار، لتصبح بالنتيجة هي المقصودة بالفرقة الناجية. هكذا عمل الشهرستاني في (الملل والنحل)، ومثله ابن الجوزي في (تلبيس إبليس)، وكذا فعل البغدادي في فرقه للفرق. وهناك جماعة من العلماء اعتبروا أصول البدع أربعة تتمثل في أربعة طوائف كبيرة، وعن هذه الأصول ظهرت سائر التفرعات الضالة، إذ كل منها انشطر إلى ثمان عشرة فرقة، ومع الناجية يتحقق العدد المطلوب. بل هناك من حاول أن يحصر تلك الفرق الثلاث والسبعين بطائفة واحدة معتبراً ما عداها خارجة عن الإسلام، وصنّف البعض كتاباً بهذا الخصوص، إذ ذكر فيه ثلاثاً وسبعين فرقة من طائفة واحدة.

³⁷ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب نُظم التراث.

وقد جرت مناقشات عقلية ونقلية عن تشخيص الفرقة الناجية، كالمباحثة التي تمّت بين نصير الدين الطوسي والعلامة الحلي، والتي عقب عليها الشيخ الدواني ببعض التعقيبات. لكن من جانب آخر إضطر البعض إلى عدم تعيين الفرق الضالة المنصوص على عددها في الحديث لعدم معرفة مقياس ذلك، كالذي لجأ إليه الطرطوشي وأيّده الشاطبي. وفي القبال هناك من اعتبر الحديث موضوعاً من الأساس رغم تعدد روايته، كما هو الحال مع ابن حزم وغيره، لا سيما الزيادة القائلة «كلها هالكة إلا واحدة».

ومن الطريف ما يُذكر بأنه يوجد في قبالة حديث مناقض وإن لم يقف في قوته من حيث كثرة أسانيده، إذ روي أن النبي قال : «ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة كلها في الجنة إلا واحدة».

(38)

السنة وعدالة الصحابة³⁸

يتصور الكثير خطأً أن الصحابة كلهم عدول لأدلة النص الثابتة، كالذي استدل عليه الحافظ البغدادي خلال القرن الخامس الهجري، منها ما جاء في صحيح البخاري أن النبي (ص) قال: خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم.. وقال: لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو انفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه..

والحال ان البغدادي لم يتعرض إلى ما ورد في الصحاح من سوء عاقبة ناس من الصحابة جزاء ما فعلوه من تبديل وتغيير، ومن ذلك ما رواه البخاري ومسلم بأن النبي (ص) قال: إن أناساً من أصحابي يؤخذ بهم ذات الشمال فأقول أصحابي أصحابي؟ فيقول: إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم.. وقال: أنا فرطكم على الحوض من ورده شرب منه ومن شرب منه لم يظماً بعده أبداً ليردن عليّ أقوام أعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم. وجاء ان أبا سعيد الخدري زاد على ذلك بقول النبي: إنهم مني، فيقال إنك لا تدري ما بدلوا بعدك فأقول سحراً سحراً لمن بدل بعدي.

كما روى هذان الشيخان روايات أخرى فيها تحذير لقتال المسلم اخاه المسلم واعتباره من الكفر، وقد تكرر هذا الأمر بين الصحابة، ومن ذلك ما روي ان النبي (ص) قال: سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر. وقال: إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، إلى يوم تلقون ربكم، ألا هل بلغت؟ قالوا: نعم، قال: اللهم اشهد، فليبلغ الشاهد الغائب، فرب مبلغ أوعى من سامع، فلا ترجعوا بعدي كفاراً، يضرب بعضكم رقاب بعض.

هذا يضاف إلى ما ورد في القرآن الكريم من آيات دالة على وجود الكثير من المنافقين والمتربصين بالنبي ممن اظهروا الإسلام وتظاهروا بالإيمان، لا سيما تلك التي تضمنتها سورة التوبة.

³⁸ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب مشكلة الحديث.

على ان ما قدره العلماء بحق الصحابة هو حكم صحيح، لكنه مضيق - في الأعم الأغلب - بحدود الذين صبروا مع النبي ولاقوا معه المصاعب والمتاعب طيلة سني البعثة والهجرة، ويشهد على هذا الأمر ما نصت عليه الكثير من الآيات القرآنية. وليس هناك ما يدل على توسعة الحكم - كما أفاده العلماء - ليشمل جميع الصحابة، فمنهم الصغار الذين لم يتميز فيهم العدل عن غيره، كما ان منهم من اسلم بعد الفتح، وقد يكون أغلب هؤلاء دخلوا الإسلام ملجئين لا خيار لهم بعد الفتح العظيم، أو بعدما خيروا بين الإسلام والقتل.

ومن الناحية النظرية اختلف العلماء في عدالة الصحابة. فبينما كان النووي في (التقريب) يقول: «الصحابة كلهم عدول من لابس الفتن وغيرهم بإجماع من يعتد به»، ذهب بعض آخر إلى نفي ذلك، وهو أنه يجب البحث عن عدالة الصحابة مطلقاً. والاهم من ذلك ما طرقه المازري في (شرح البرهان) من باب لتحديد معنى العدالة وفق معنى الصحابة، فقال: لسنا نعني بقولنا (الصحابة عدول) كل من رآه يوماً ما أو زاره أو أجمع به لغرض وانصرف، وإنما نعني به الذين لازموه وعزروه ونصروه، فإذا قال الراوي عن رجل من الصحابة ولم يسمه كان ذلك حجة، ولا تضر الجهالة لثبوت عدالتهم على العموم.

أما من الناحية العملية والتطبيق فقد اعتبر الحقاظ جميع الصحابة عدولاً؛ كبارهم وصغارهم، سواء صاحبوا النبي مدة طويلة أو قصيرة. وكما قال الحافظ الذهبي: «وأما الصحابة رضي الله عنهم فبساطهم مطوي وإن جرى ما جرى وإن غلطوا كما غلط غيرهم من الثقات، فما يكاد يسلم من الغلط أحد، لكنه غلط نادر لا يضر أبداً، إذ على عدالتهم وقبول ما نقلوا العمل وبه ندين الله تعالى».

(39)

علة تحفظ الصحابة من تدوين الحديث³⁹

يتصور الكثير خطأً أن سبب تحفظ الصحابة والتابعين من التدويل العام لكتابة الحديث هو لكي لا يختلط بالقرآن الكريم، ولكي لا يُتكل على الكتاب، أو لأن الكثير منهم لا يعرف الكتابة ولا يحتاجون إليها لسعة حفظهم..

والحال ان من قال بذلك - في الوسط السني - وردده إلى يومنا هذا لم يقدم روايات صريحة عن الصحابة أو التابعين تدعم هذه الفكرة بدلالة واضحة لا ريب فيها، وهي علاوة على ذلك قليلة جداً. والعبرة فيما ذكر من أسباب هي ان لا يختلط الحديث بالقرآن، لأن باقي الأسباب المذكورة ليس لها أهمية من الناحية الدينية، لا سيما في العصر الأول حيث لم يظهر التزوير والدس في الكتب كي يخشى منه.

فقد استمر حال التحفظ من التدويل العام للكتابة طيلة قرن من الزمان أو أكثر قليلاً. وذكر الحقاظ أكثر من تفسير لما حدث من منع كتابة الحديث أو الأمر بمحوها وإزالتها. ومن ذلك احتمال ابن الصلاح أمرين، أحدهما هو ان النبي (ص) أذن في الكتابة عنه لمن خشي عليه النسيان، ونهى عنها لمن وثق بحفظه مخافة الاتكال على الكتاب. والآخر هو أنه نهى عن الكتابة خوفاً من ان يختلط الحديث بصحف القرآن، ومن ثم أذن في كتابته حين أمن من ذلك.

وعلى هذه الشاكلة علل ابن حجر العسقلاني في (مقدمة فتح الباري) نهى النبي عن تدوين آثاره، وكذا استمرار ذلك في عصر الصحابة والتابعين، بأمرين: أحدهما خشية أن يختلط بعض ذلك بالقرآن، وثانيهما لسعة حفظ هؤلاء وسيلان أذهانهم ولأن أكثرهم كانوا لا يعرفون الكتابة. وذكر الرامهرمزي بأن علة كراهة الكتابة من قبل الصدر الأول للصحابة هو لقرب العهد وتقارب الإسناد ولئلا يعتمد على ذلك الكاتب فيهمل الحفظ ولا يعمل به. كما قدر مصطفى الزرقاء

³⁹ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب مشكلة الحديث.

من المعاصرين بأنه لما عمّ القرآن وشاع حفظاً وكتابة لم يبق لهذا الخوف من معنى، بل أصبحت كتابة السنة واجبة لصيانتها من الضياع.

بيد أن هذا التقدير وكذا القول بأن سبب النهي يعود إلى الخوف من ان يختلط الحديث بالقرآن، ليس عليه دليل بحسب ما روي عن سيرة الصحابة والتابعين وأقوالهم. فما روي بهذا الشأن يتعلق بالخشية من الكذب على النبي (ص)، وكذلك كي لا يكون هناك إنشغال بالحديث على حساب القرآن..

وبعبارة ثانية، ثمة عدة أسباب دعت إلى كراهة تدوين الحديث والإنشغال به، أبرزها ان لا يُتخذ الحديث كتاباً يضاهي ما عليه القرآن، كما هو عادة الناس، والسيرة الفعلية للصحابة والتابعين تؤكد هذا المعنى. وقريب منه ما أشار اليه الحافظ أبو عمر بن عبد البر في ذكره للوجه الأول من علة كراهة الكتابة، حيث ذكر وجهين بهذا الخصوص: هما ألا يُتخذ مع القرآن كتاب يضاهي به، ولئلا يتكل الكاتب على ما كتب فلا يحفظ فيقل الحفظ. ويؤيد هذا المعنى ان الكراهة لم تقتصر على كتابة الحديث، بل امتدت إلى كراهة الإكثار منه، فالإكثار يفضي إلى الإنشغال به والإشتغال فيه، كما يفضي إلى الكذب على النبي، حيث تكثر احتمالات تحوير كلامه أو التقول عليه بشكل أو بآخر، ومن ثم يؤدي الأمر إلى احلال دين بدين، كالذي حلّ في الأديان السماوية السابقة للإسلام.

من هنا أخذ الكثير من الصحابة والتابعين إزالة ما كتبوه من أحاديث قبل وفاتهم، مع التحفظ في تدوينها والإكثار من روايتها، بل وظهر التثبت في سماعها والرغبة في احالتها أحياناً إلى من هو دون النبي (ص) خشية الكذب عليه، وذلك لما نُقل عنه توعدده بالنار لكل من كذب عليه. ومن المثير انه روي عنهم ما قد يصل إلى المئات من من الشواهد الدالة على مثل هذه الأعمال ذات المغزى الخاص.

لكن ما حدث فيما بعد هو ظهور عصر جديد يحمل معاني الانقلاب على ما سلكه كبار الصحابة والتابعون ازاء التعامل مع الحديث، وهو

عصر الصحاح والجوامع الحديثية التي برزت فيه سمات جديدة هي على الضد من تلك التي شهدها العصر الأول. ويمكن اجمال الفروق الجوهرية بينهما بالنقاط التالية:

1- كان العصر الأول للصحابة يمنع تدوين الحديث وتدويله، في حين كان عصر الصحاح والجوامع الحديثية يشجع عليه.

2- كان العصر الأول يقل من الرواية، في حين كان العصر الأخير يكثر منها.

3- كان العصر الأول يتهم المكثرين للرواية ويتجنبهم، في حين كان العصر الأخير يعتمد عليهم.

4- كان العصر الأول يبدي تحفظاً من ان ينسب الحديث إلى النبي، في حين كان العصر الأخير لا يتحفظ من ذلك.

5- كان العصر الأول يتثبت من الحديث غير المعروف؛ بالقسم أو بطلب شاهد ثان رغم قرب العهد بالنبي، في حين كان العصر الأخير لا يعمل بمثل هذا التثبت.

6- كان العصر الأول لا يدقق في بحث الرجال والإسناد، في حين كان العصر الأخير يدقق في ذلك.

7- أخيراً كان العصر الأول يكره الإنشغال بالحديث والإشتغال فيه؛ خشية ان يتبدل الدين إلى دين آخر كالذي حصل مع أهل الكتاب. في حين كان العصر الأخير يشجع على الإنشغال بالحديث والإشتغال فيه، ولا يخشى ان يتبدل الدين ازاء فعله المستحدث. وهو ما يعبر عن الانقلاب على ما كان عليه الاسلام في عصره الأول.

(40)

السلف و قدسية الحديث المنقول⁴⁰

يتصور الكثير خطأً أن للحديث النبوي المنقول قدسية لم يختلف حولها السلف..

والحال ان المسلك العام للصحابة والتابعين قد كرهوا الإنشغال بالحديث والإشتغال فيه، فامتنعوا عن تدوينه ومحو المدون منه، وكذا الاقلال من الرواية والتحفظ في سماعها ونقلها، وذلك لسببين، أحدهما الخوف من الكذب على النبي، والآخر المنع من ان يكون هناك شاغل آخر غير القرآن. ثم ظهر بعد ذلك عصر جديد اهتم بتدوين الحديث والاكثار منه، مع التقيد بتصحيحه وفق الطرق المعروفة. وعلى أثر ذلك شهد القرن الثالث للهجرة كثرة الحديث والاسانيد المتصلة من غير سابقة، وبعد ذلك شاع تقديس الحديث المنقول إلى يومنا هذا.

فبدلاً من ضياع الكثير من الحديث بسبب موت الحفاظ وذهاب الذاكرة؛ فإن الحال شهد العكس من ذلك. حيث أخذ العديد من الحفاظ يشيرون الى ما عندهم من مئات الآلاف من الحديث الصحيح. فمثلاً نُقل ان البخاري قد أخرج صحيحه من ستمائة ألف حديث، وكان يقول بأنه يحفظ مائة ألف حديث صحيح ومائتي ألف حديث غير صحيح. ونُقل عنه ايضاً أنه قال: ما نمت البارحة حتى عدت كم أدخلت في تصانيفي من الحديث فإذا نحو مائتي ألف حديث. وقال أيضاً لو قيل لي تمنّ لما قمت حتى أروي عشرة آلاف حديث في الصلاة خاصة. كما قيل أنه عمل كتاباً في الهبة فيه ما يقارب (500) حديث، مع أنه ليس في كتاب وكيع في الهبة إلا حديثان مسندان أو ثلاثة، وفي كتاب عبد الله بن المبارك خمسة أو نحوها.

وبلا شك ان هذه الأعداد الضخمة من وفرة الحديث وحفظه تبعث المرء على التفكير والتأمل، إذ كيف غابت هذه الأحاديث عن القرن

⁴⁰ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب مشكلة الحديث.

الثاني؟ فالامام مالك رغم تحريه فإنه لم يكن يملك من الحديث أعشار أعشار ما ذكر من أكداس الحديث، وحتى ان الحديث الذي استطاع تحصيله انما حفل بكثرة المراسيل والمنقطعات، وكان مع ذلك متشككاً غاية التشكك فيما جمعه من الحديث، وكان ينقص منه شيئاً فشيئاً طوال حياته، رغم قرب عهده بالصحابة مقارنة بعلماء القرن الثالث للهجرة. فكيف انقلب الموقف وتحول الحال إلى التفاخر بكثرة ما يوجد من الحديث وحفظه؟ فمن أين جاءت هذه الاكداس من الأحاديث الموصولة المتصلة والصحيحة السند؟

وقد كان العصر الأول يذم الانشغال بالحديث والاشتغال فيه، وأظهر بعضهم الندامة، إلى حدِّ اعتبروا التعامل بالحديث من الشر. والغريب ان تعليهم للشر في الحديث هو تزايد، باعتبار ان الخير ينقص والشر يزداد. وهذا يعني انهم لو ادركوا المسلك الذي سلكه خلفهم من أصحاب المساند والصاحح؛ لوصموه بأبلغ حالات الشر والكراهة.

ويُنقل بهذا الصدد نصوص مستفيضة عنهم تعلن صراحة كراهة الإنشغال بالحديث والإشتغال فيه، واعتبار ذلك من الشر المتزايد، وبعض هذه النصوص يعلل هذه الكراهة بكثرة الكذب في الحديث، وآخر يعللها بأنها تأتي على حساب الإنشغال بالقرآن وذكر الله. لذلك ظهر لدى الكثير منهم الندم والرغبة في سد باب هذا «الشر المستطير».

ومن ذلك ما قاله سفيان الثوري: لو كان في هذا الحديث خير لنقص كما ينقص الخير، ولكنه شر فأراه يزيد كما يزيد الشر. كما قال: أنا فيه يعني الحديث منذ ستين سنة وددت لو خرجت منه كفافاً لا عليّ ولا لي. وقال: ما من عملي شيء أنا أخوف منه من هذا، يعني الحديث. وقال: وددت أن يدي قطعت ولم أطلب حديثاً.

وقال سفيان بن عيينة وهو يخاطب أصحاب الحديث: ما أدري الذي تطلبونه من الخير ولو كان من الخير لنقص كما ينقص الخير. وقال مسعر: من أبغضه الله جعله محدثاً، وددت أن هذا العلم كان محل

قوارير حملته على رأسي فوق فتكسر فاسترحت من طلابه. وقال شعبة: إن هذا الحديث يصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون. وقال الضحاك بن مزاحم: يأتي على الناس زمان يُعَلَّقُ فيه المصحف حتى يعشعش عليه العنكوت لا ينتفع بما فيه ويكون أعمال الناس بالروايات والأحاديث. وجاء ان إياس بن معاوية قال لسفيان بن حسين: أراك تطلب الأحاديث والتفسير؛ فإياك والشناعة فإن صاحبها لن يسلم من العيب. وقال عمار بن رزيق لابنه حين رآه يطلب الحديث: يا بني اعمل بقليله تزهد في كثيره.

وجاء في ذم الرواة وأصحاب الحديث أقوال كثيرة، ومن ذلك ما خاطبهم به سفيان الثوري بقوله: تقدموا يا معشر الضعفاء. ومثل ذلك قال سفيان بن عيينة وهو ينظر اليهم: أنتم سخنة عين لو أدركنا وأياكم عمر بن الخطاب لأوجعنا ضرباً. وخاطبهم الأعمش فقال: لقد رددتموه حتى صار في حلقي أمرّ من العلقم، ما عطفتم على أحد إلا حملتموه على الكذب. وقال مغيرة الضبي: والله لأنا أشد خوفاً منهم من الفساق، وهو يعني أصحاب الحديث. وقال شعبة: كنت إذا رأيت رجلاً من أهل الحديث يجيء أفرح به فصرت اليوم ليس شيء أبغض إلي من أن أرى واحداً منهم.

فذلك ما رآه التابعون وتابعوهم، وهو أن الحديث من الشر المتزايد، وأوصوا بالابتعاد عنه وعدم الإنشغال به والإشتغال فيه، الأمر الذي لم يلتزم به أصحاب الصحاح، إذ رأوا الخير في الإشتغال به والعمل على تكثيره.

كما يلاحظ ان الحديث ما إن دخل التدوين والتبويب في ارض الحجاز حتى بدت فيه علامات الشك والتردد من قبل مدونيه. فرغم ان منبته أصح منبت باعتراف العلماء، ورغم قرب العهد بالصحابة مقارنة بما بعده من العهود؛ فمع ذلك كانت الشكوك تراود أولئك الذين نذروا أنفسهم لنقله وتدوينه، معترفين بالجهل وقلة البضاعة، حتى جعلوا من لفظة (لا ادري) اصلاً يفرعون اليه. وكان ذلك على خلاف ما شعر به حفاظ القرن الثالث الهجري وما بعده، حيث ابدوا الثقة

التامة في الحديث، كما فخرُوا بالعلم به والإكثار منه، رغم تباعد الزمان والمكان عن مصدر الحديث ومنبته. فالمقارنة بين ما سلكه مالك بن أنس وما سلكه أصحاب الصحاح في الموقف من الحديث يكشف عن هذه الحقيقة. فبينهما تفاوت بالقرب والبعد عن مصدر الحديث ومنبته، كما بينهما تفاوت في قلة الحديث وكثرتة، وكذا التردد به والثقة فيه. فرغم ان مالكا عاش في منبت الحديث وانه كان أقرب نسبياً عن مصدره فإن ذلك لم يمنعه عن التردد فيه والاقبال منه باستمرار.

وقد فخر بعض المالكية بما كان يسقطه مالك من موطنه كل سنة، وانه لم يحدث بكثير مما كان عنده، على عكس ما فعله أصحاب الصحاح رغم بعدهم عن المنبت والمصدر، إذ لم يمنعهم ذلك من الثقة في الحديث والإكثار منه دون ان يصيبهم التردد والشك جراء هذه الكثرة والبعد عن المصدر، وكذا التعويل على الاماكن البعيدة عن المنبت؛ كالبصرة والشام ومصر وغيرها.

يضاف إلى ان مالكا كان يعترف - في كثير من الأحيان - بعدم اغتراره بالحديث واعتبار الكثير منه ضلالة، ومن ثم ندامته على ما رواه منه، ومن ذلك قوله: كثير من هذه الأحاديث ضلالة، لقد خرجت مني أحاديث لو ددت أني ضربت بكل حديث منها سوطين وأنى لم أحدث به. وهو على خلاف ما صرح به أصحاب الصحاح من الاعتزاز بعلمهم وتباهيهم بكثرة حفظهم، واعتدادهم بأنفسهم أحياناً، كالذي يبديه البخاري في عدد من المناسبات، ومن ذلك أنه قال يوماً: ما استصغرت نفسي عند أحد إلا عند علي بن المديني. فعلق هذا الأخير على قوله عندما بلغه ذلك فقال: دعوا قوله فإنه ما رأى مثل نفسه.

ومن العجب ان يعترف الحقاظ بما كانت عليه سيرة الصحابة من التحفظ في الحديث والنهي عن الإكثار منه؛ خشية الخطأ والكذب على النبي، أو لغرض عدم الإنشغال بسوى القرآن. فهذا الاعتراف لم يمنع أصحاب الصحاح والموسوعات الحديثية من العمل بعكس ما كان

عليه كبار الصحابة، رغم الفاصلة الزمنية الطويلة التي تفصلهم عن زمن النبي. وقد نقل عن عثمان بن عفان أنه كان يمنع الرواية التي لم تُسمع في عهدي الخليفين قبله لبعد زمانه عن زمن الحديث، فماذا يقال عن البعد الذي يفصل بين عصر الصحاح والزمن المذكور؟!!

(41)

هل توجد أحاديث قطعية الصدور؟⁴¹

يتصور الكثير خطأً أن هناك أحاديث قطعية الصدور..

والحال إن أبلغ الأحاديث صحة هو حديث الكذب على النبي، ومع ذلك فقد روي بالفاظ ومعاني كثيرة مختلفة، وليست هناك صيغة محددة تبلغ القطع بما فيها الصيغة المستفاضة (من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار).

فإحتمالات التحوير في المعنى والزيادة والنقصان ترد على الدوام، تبعاً للنقل المتعدد من جيل إلى جيل مصحوباً بتغيير الالفاظ والعبارات، وكلما زاد السند في الطول كلما ضعفت القيمة الإحتمالية لإصابة نقل الحديث بدقة، ناهيك عن إحتمالات الوضع والدس.

وقد اعترف عدد من العلماء بعدم وجود حديث يرقى إلى مستوى التواتر أو القطع، ومن ذلك ما ذكره ابن عاشور: «واما الأحاديث المتواترة فقد قال علماءنا: ليس في السنة متواتر لتعذر وجود العدد الذين يستحيل تواطؤهم على الكذب». كما قيل أنه لا يوجد خبر من رواية عدلين في جميع سلسلة السند وان جميع الأخبار هي أخبار آحاد كالذي صرح بذلك ابن حبان البستي.

ولعل أعظم خطأ يقع به المحققون هو ظنهم ان الكثرة في الأخبار الموثقة تفيد التواتر، وهو خطأ، إذ قد يكون منشأ الكثرة بسبب الدس في الكتب، أو لوجود مصلحة غالبية تدفع إلى الكذب في الحديث، كالذي كان يفعله الزهاد من علماء السنة، أو لغير ذلك من الأسباب التاريخية التي نجهلها. ولو صح التواتر بهذا المعنى الاعتباطي لحصل التناقض في الكثير من القضايا المتعارضة التي يستشهد عليها

⁴¹ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب مشكلة الحديث.

بكثرة الحديث، ومن ذلك التعارض الحاصل بين تواترات أهل السنة، وتواترات الشيعة، وكلا الطرفين يدعي ان رواته ثقات، مع ان التحقيق الوارد لدى علماء الحديث هو تحقيق تاريخي مختزل ضعيف وغير مباشر. فهو بالصورة المتاحة لنا من وجود السلاسل الرجالية الطويلة يمنع ان يفضي إلى قطع في الأقوال المنقولة هنا أو هناك. لذلك كان زين الدين العاملي (الملقب بالشهيد الثاني) من الشيعة ينفي تحقق خبر خاص بلغ حد التواتر اذا ما روعيت شرائطه، لكنه استثنى من ذلك حديث (من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار)، وكذا كان ابن الصلاح من أهل السنة يرى ان من أراد مثلاً للحديث المتواتر غير هذا الحديث أعياه الطلب. فيما ذكر الشيخ زين الدين العراقي - خلال القرن التاسع الهجري - انه لم يتحقق التواتر في هذا الحديث، لتعذر وجود التواتر في الطرفين والوسط .

ومع أنه لا علم للمتأخرين إلا بما دونه المتقدمون، فالصلة بين الطرفين غير مباشرة، والتواتر المذكور هو تواتر نقلي وغير حسي، فإحتمالات الدس والوضع في كتب الأوائل واردة، مثلما ان إحتمالات الكذب ودوافع اشاعة الحديث واردة هي الأخرى، وكل ذلك يقف مانعاً عن القطع، بخلاف ما لو كان التواتر حسياً؛ إذ كل شيء فيه ظاهر بلا خفاء.

(42)

هل كان السلف متفقين في الاعتقاد والمسلوك؟⁴²

يتصور الكثير خطأً أن علماء السلف متفقون في الاعتقاد والمسلوك من دون اختلاف، وعلى ذلك أسست السلفية مذهبها كما هو الحال مع مدرسة ابن تيمية واتباعها الى يومنا هذا..

والحال ان لعلماء السلف اختلافات واضحة المعالم في الاعتقاد والمسلوك، ومنها الاختلافات المتعلقة حول طبيعة الصفات الالهية التي تلوح الى التشبيه كما وردت في نصوص القرآن الكريم والحديث، حيث انقسموا الى ثلاثة أو أربعة اتجاهات مختلفة، فبعضهم أقرها على ما هي عليه من تشبيه، وبعض آخر أولها كتأويل المتأخرين، في حين ذهب أغلب السلف إلى الإيمان بخبرها مفوضاً معناها أو حقيقتها إلى علم الله؛ طلباً للسلامة والاحتياط، وإن جرى ذلك أحياناً بعد نفي الظاهر من المعنى، أو على الأقل إنهم تحفظوا من ذكر المعنى ومالوا إلى إمرار النصوص الخاصة بها كما جاءت من دون بحث ولا تنقيب. ويبدو أن هذا الإتجاه ينقسم إلى فرقتين، لإختلاف معنى التفويض لدى السلف، فتارة يُقصد به تفويض المعنى والتفسير، وأخرى تفويض الحقيقة والكيفية الخارجية لا المعنى. وقد انعكست هذه الاختلافات على رؤى المتأخرين من أصحاب البيان، حيث تباينت مواقفهم حول هذه الصفات بمثل ما كانت عليه لدى علماء السلف..

كما اختلف علماء السلف في قضايا أدت الى طعن بعضهم ببعض، واتهام بعضهم للبعض الآخر.. ومما يذكر بهذا الصدد ان مالك بن انس قد تبادل التهم مع الكثير من العلماء، ومن ذلك أنه وصف عبد الله بن يزيد بن سمعان بالكذاب، ووصف محمد بن اسحاق بدجال الدجاجة. كما حطّ من منزلة علماء الشام وكذا علماء الكوفة، وهؤلاء بادلوا ذلك بعلماء المدينة، فتحامل بعضهم على البعض الآخر. وجاء عن عبد الله بن المبارك أنه لم ير في مالك صاحب علم، كما تكلم ابن أبي ذئب في

⁴² انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب مشكلة الحديث.

مالك بكلام فيه جفاء وخشونة. وكان ابراهيم بن سعد يطعن في نسبه ويتكلم فيه ويدعو عليه. وتكلم فيه أيضاً كل من عبد العزيز بن أبي سلمة وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم وابن اسحاق وابن أبي يحيى وابن أبي الزناد وعابوا أشياء من مذهبه. وتحامل عليه الشافعي وبعض أصحاب أبي حنيفة في شيء من رأيه. كما عابه قوم في إنكاره المسح على الخفين في الحضر والسفر وفي كلامه في علي وعثمان، ومن ذلك ما يرويه الزبيريون من أن مالكا كان يذكر عثماناً وعلياً وطلحة والزبير فيقول: والله ما اقتتلوا إلا على الثريد الأعفر، وكذا في فتياه باتيان النساء في الأعجاز، وفي قعوده عن مشاهدة الجماعة في مسجد رسول الله، ونسبوه بذلك - كما يقول ابن عبد البر - إلى ما لا يحسن ذكره.

وقال حماد بن أبي سليمان في كل من عطاء وطاوس ومجاهد بأن الصبيان أعلم منهم.. كما ذمّ ابن شهاب الزهري ربيعة وأبا الزناد. وذمّ الزهري أهل مكة واتهمهم بنقض عرى الإسلام ولم يستثن منهم أحداً رغم ان فيهم من أجلة العلماء كما أشار إلى ذلك ابن عبد البر. وجاء عن أبي حنيفة أنه لم ير أحداً أكذب من جابر الجعفي. وقال أبو حنيفة في الأعمش تحقيراً له بأنه لم يصم رمضان قط ولم يغتسل من جنابة، في حين تعرض أبو حنيفة إلى التجريح من قبل الكثير من العلماء والحفاظ، فقال عنه سفيان الثوري عندما علم بموته: الحمد لله الذي أراح المسلمين منه؛ لقد كان ينقض عرى الإسلام عروة عروة، وما ولد في الإسلام مولود أشأم على أهل الإسلام منه، وقال الثوري أيضاً: استتيب أبو حنيفة من الكفر مرتين. وجاء عن سفيان بن عيينة أنه قال فيه: ما ولد في الإسلام مولود أضر على أهل الإسلام من أبي حنيفة، ومثله ما قاله الاوزاعي وحماد. كما قال ابن عون: نبئت أن فيكم صدادين يصدون عن سبيل الله؛ سليمان بن حرب وأبو حنيفة وأصحابه ممن يصدون عن سبيل الله. وقيل أنه سئل مالك بن أنس عن قول عمر في العراق (بها الداء العضال) قال: الهلكة في الدين ومنهم أبو حنيفة. ونقل عن مالك أيضاً أنه قال بأن أبا حنيفة كاد الدين ومن

كاد الدين فليس له دين. وقال: الداء العضال الهلاك في الدين وأبو حنيفة من الداء العضال.

كما تبادل الشعبي وابراهيم النخعي كلمات من التهم والذم ووصف أحدهما الآخر بالكذاب. وجاء عن سعيد بن حميد أنه كذب الشعبي في بعض الفتاوى. وقيل أنه كانت هناك حساسية بين سعيد بن المسيب وعكرمة، وكان سعيد يعد عكرمة من الكذابين، وحكي عن الأول أنه قال لغلامه لا تكذب عليّ كما كذب عكرمة على ابن عباس. كما روي عن ابن عمر أنه قال لنافع: لا تكذب عليّ كما كذب عكرمة على ابن عباس. وكذا كان مالك لا يرى عكرمة ثقة. وقال القاسم إن عكرمة كذاب.

كما جاء ان سليمان التيمي لم يجز شهادة سعيد بن أبي عروبة ولا معلمه قتادة، وقيل ان ذلك لإعتقادهما بالقدر. كما كان قتادة يعرض بيحيى بن أبي كثير. وكان كل من ابن القاسم وابن وهب يحذر الناس بالأخذ عن الآخر. وكذا ورد ان أبا عبد الرحمن النسائي قد جرّح الحافظ أحمد بن صالح وصرح بأنه غير ثقة.

وكان احمد ابن حنبل يعرض بالحارث المحاسبي، وكذا كان يفعل الكرابيسي بابن حنبل، والذهلي بالبخاري. ويذكر ان الكرابيسي كان يقول: من لم يقل لفظه بالقرآن مخلوق فهو كافر، فقال ابن حنبل: بل هو كافر، وعدّه الأخير من اتباع جهم في قوله بخلق القرآن واعتبره كافراً، وقال عنه: لا يُجالس ولا يُكلم، ولا تكتب كتبه، ولا تجالس من يجالسه.

وكان يحيى بن معين يطلق لسانه بأشياء في أعراض الأئمة أنكرت عليه، منها قوله في الأوزاعي أنه من الجند ولا كرامة. ومما نقم على ابن معين وعيب عليه قوله في الشافعي أنه ليس بثقة، وقوله في الزهري أنه ولي الخراج لبعض بني أمية وإنه فقد مرة مالاً فاتهم به غلاماً له فضربه فمات من ضربه، وذكر كلاماً خشناً في قتله غلامه. وجاء في اتهام الزهري الشيء الكثير لعلاقته القوية بالسلطة الاموية، إذ كان صاحباً لعبد الملك بن مروان ومربياً لاولاده، ثم من

بعده لازم ابنه هشاماً، وبعد ذلك يزيد بن عبد الملك الذي نصبه قاضياً. وكان ممن اجاز لبعض رجال بني امية الرواية عنه..

(43)

هل السنة والشيعَة مشبّهة؟⁴³

يتصور الكثير خطأً أن السنة مشبّهة.. مثلما يتصور الكثير خطأً بأن الشيعة مجسمة.. والحال أن فيهما المشبه والمجسم.. مثلما فيهما المنزّه. كما فيهما من هو موضع جدل إن كان مشبّهاً أم لا.. فقد عُرف عن المشبّهة أنهم أثبتوا لله تعالى صورة كصورة الأدمي في أبعاضها، فله وجه وفم ولهوات وأضراس ويدان وإصبعان وكف وخنصر وإبهام وصدر وفخذ وساقان ورجلان، وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس. وللمشبّهة مذاهب وشخصيات كثيرة، ومن بينها ما ينقل عن المفسر مقاتل بن سليمان، ومثله ما ينقل عن الشيعي داود الجواربي، فيُحكى عن الأخير أنه اعتبر معبوده جسماً ولحماً ودماً، ومع ذلك فهو جسم لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء، وكذا سائر الصفات، وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء، وهو أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك، وأن له وفرة سوداء، وله شعر قطط. ونقل عنه أنه قال: «اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك». والبعض نسب القول الأخير إلى القاضي أبي يعلى الحنبلي (المتوفى سنة 458هـ)، إذ كان إذا ذكر الله سبحانه يقول في ما ورد من ظواهر في صفاته: «الزموني ما شئتم، فإني التزمه إلا اللحية والعورة». وهو ما حفّز أبا الفرج بن الجوزي (المتوفى سنة 597هـ) لأن يؤلف كتاب (دفع شبه التشبيه) للرد على مثل هذه الآراء.

وهناك من اتهم المثبتين للظواهر اللفظية للصفات بأنهم من المشبّهة حتى وإن قالوا بقيد عدم التشبيه والتكليف.

لقد ألف ابن الجوزي (دفع شبه التشبيه) رداً على أصحابه من أتباع الإمام أحمد بن حنبل، فذكر في ديباجته أنه رأى من أصحابه من تكلم في الأصول بما لا يصلح، ووصفهم بأنهم صنّفوا كتباً شأنوا بها

⁴³ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب النظام المعياري.

المذهب، إذ حملوا الصفات على مقتضى الحس. وقد كان لذلك رد فعل من قبل بعض الحنابلة المتشددين، إذ هاجمه إسحاق بن أحمد العلثي (المتوفى سنة 634هـ) برسالة طويلة شديدة اللهجة، واتهمه بالتناقض؛ لأنه ممن ينتحل مذهب السلف، ولا يرى الخوض في الكلام، ثم يقدم على تفسير ما لم يره.

كما قام عدد من الحفاظ والبيانين بالرد على المشبهة والآخذين بالظواهر اللفظية من الصفات، ووظفوا لذلك مقالات السلف وغيرهم من البيانين الذين مارسوا التأويل. وكان من بين هؤلاء الإمام النووي والحافظ ابن حجر العسقلاني وابن دقيق العيد وغيرهم. ومن المذاهب التي ايدت مسلك الاخذ بالظواهر اللفظية للصفات على شاكلة ما ذهب اليه الحنابلة؛ الامام الاشعري واتباعه المتقدمون، خلافاً للشاعرة المتأخرين حيث كانوا من المنزهين على شاكلة المعتزلة واغلب علماء الشيعة.

وفي الوسط الشيعي إن من قدماء الشيعة من كان مجسماً ومشبهاً بشهادة عدد من زعماء المذهب. وعلى ما ذكره الشريف المرتضى: «ان القميين كلهم من غير استثناء لأحد منهم إلا أبا جعفر بن بابويه بالأمس كانوا مشبهة مجبرة، وكتبهم وتصانيفهم تشهد بذلك وتنطق به». كما يعتبر هشام بن الحكم من القدماء الذي نُسب اليه القول بان الله جسم لا كالأجسام، ومن ثم قام الفيلسوف صدر المتألهين الشيرازي بتثبيت هذا القول واعطائه معنىً فلسفياً على طريقة افلوطين وفقاً لوحدة الوجود الجسمية..

الشيعة وعصمة الأئمة⁴⁴

يتصور الكثير خطأً أن عصمة الأئمة هي من مسلمات الفكر الشيعي المجمع عليها، وانها ركن من اركان الايمان لدى الشيعة..

والحال ان اصحاب الأئمة ومن جاء بعدهم كانوا يختلفون حولها ضمن خطين متنافسين، وربما كان الغالبية يميلون الى انكار العصمة، حتى انقلب الامر فاصبح الانتصار الساحق لحليف الداعين اليها الى يومنا هذا. لذلك ظن الكثير بان الخط الآخر غريب على التشيع، أو انه لا يوجد توجه آخر غير هذا الذي ساد. والذي يذكي هذا الخط كثرة الروايات المغالية في كتب الحديث الشيعية.

فقد ذهب جماعة إلى ان الأئمة هم من كمل المؤمنين مع نفي العصمة، لكن شاء المغالون والوضاعون ان يدسّوا في الإمامة كل ما يريدونه حتى رفعوها إلى حد الربوبية. وكما ذكر الوحيد البهبهاني ان الكثير من القدماء لا سيما القميين وابن الغضائري كانوا يعتقدون بأن للأئمة مكانة لا يجوز تعديها والارتفاع عنها، وكانوا يعدون التعدي ارتفاعاً وغلواً، فاعتبروا مثل نفي سهو النبي عنهم غلواً، بل وربما جعلوا نسبة مطلق التفويض اليهم أو التفويض المختلف فيه أو الإغراق في إعظامهم وحكاية المعجزات وخوارق العادات عنهم أو المبالغة في تنزيههم عن كثير من النقائص واطهار سعة القدرة واحاطة العلم بمكنونات الغيوب في السماء والأرض ارتفاعاً وموجباً للتهمة، خصوصاً والغلاة كانوا مخلوطين بهم يتدلسون فيهم. ثم أشار إلى ان القدماء كانوا يختلفون في المسائل الأصولية كالفرعية، فربما كان بعض الإعتقادات عند بعضهم كفراً أو غلواً أو تفويضاً أو جبراً أو تشبيهاً أو نحو ذلك، وعند آخرين مما يجب إعتقاده.

⁴⁴ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب مشكلة الحديث.

وسبق للشيخ المفيد أن نقل عن جماعة من القميين انهم يعتقدون بأن الأئمة كانوا لا يعرفون الكثير من الأحكام الدينية حتى يلهمون في قلوبهم، ومنهم من يقول انهم كانوا يلجأون في الأحكام الشرعية إلى الرأي والظنون. وكان ابن الجنيد يرى ان الأئمة يجتهدون ويعملون بالرأي، وذلك عندما وجد الأقوال المنقولة عنهم متضاربة، حيث جمع مسائل وكتبها إلى أهل مصر وسماها (المسائل المصرية) ذكر فيها ان أخبار الأئمة مختلفة في معانيها لإعتمادهم على الرأي.

كذلك صرح زين الدين العاملي (الشهيد الثاني) ان جلّ رواة الأئمة وشيعتهم كانوا يعتبرون الأئمة «علماء أبرار» افترض الله طاعتهم مع عدم الاعتقاد بعصمتهم. وكان من أبرز الفرق التي تدعو إلى هذا الإتجاه ما يطلق عليها (اليعفرية)، نسبة إلى عبد الله بن أبي يعفور، وهو كوفي من أصحاب الإمام الصادق والمقربين إليه، ويعتبر لدى علماء الرجال من الثقات المعتمد عليهم، وهو على رأس من يقول بأن الأئمة علماء أبرار أتقياء، وله أشياع كثيرون.

(45)

انسداد باب علم الحديث لدى الشيعة⁴⁵

يتصور الكثير خطأً أن باب علم الحديث لدى الشيعة مفتوح من دون شائبة..

والحال ان هذا العلم صادف مشاكل جعلته يقع في خندق الإنسداد، ويمكن اجمالها بحسب النقاط التالية:

1- مع أن إهتمام علماء الشيعة بعلم الرجال والجرح والتعديل يعود إلى زمن أئمة أهل البيت، لكن كتبهم التي شاعت في ذلك العصر وما بعده بقليل لم يعد لها أثر في الأزمان المتأخرة. فأبرز ما بقي من الكتب المعتمدة هي أربعة صغيرة متأخرة تعرف بالأصول الرجالية الأربعة. كذلك بعض مما بقي من الكتب التي سبقتها مثل رجال البرقي ورجال العقيقي. لكن هذه الكتب الأخيرة لا تعد من الأصول لعدم تضمنها التحقيق في توثيق الرجال، وإن كان حالها ليس بأفضل من بعض الأصول المعتبرة كرجال الشيخ الطوسي، فهو أيضاً لا يحمل صفة التعديل والتجريح. وهذا يعني ان هناك فجوة بين علم الرجال وبين أغلب الرواة الذين يتحدث عنهم هذا العلم. بل هناك انسداد في الطريق لوجود الفاصلة الزمنية الكبيرة التي تفصل بين زمن الكتب المتبقية من علم الرجال وبين زمن الرواة الذين عاصروا الأئمة وعلى رأسهم الإمام الصادق الذي غلبت عنه الرواية.

والأصول الأربعة التي وصلتنا في علم الرجال، هي رجال النجاشي وثلاث كتب لأبي جعفر الطوسي، وهي: الرجال والفهرست واختيار رجال الكشي. يضاف إليها رجال ابن الغضائري المسمى (كتاب الضعفاء) وهو كتاب شكك العلماء فيه. فهذه هي الكتب الأساسية الوحيدة التي بقيت خلال القرن السابع الهجري والتي اعتمد

⁴⁵ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب مشكلة الحديث.

عليها المتأخرون بدءاً من ابن طاوس (المتوفى سنة 673) وتلميذيه العلامة الحلي وابن داود حتى عصرنا الحاضر.

لذلك فإن ما ورثه المتأخرون عن معرفة المتقدمين هي تلك التي قدمها لهم الطوسي ومعاصره النجاشي رغم الفاصلة الكبيرة التي تفصل زمانهما عن عصر المتقدمين، وعادة ما تكون سلسلة السند في توثيقات هذين الرجلين للرواة طويلة تبعاً لتعدد الوسائط من خبر الواحد، وهي في النتيجة لا تعطي المادة الكافية. وإذا عرفنا أن أغلب نصوص الحديث رويت عن الإمام الصادق، فإن الفاصلة التي تفصل بين عصر هذا الإمام وعصر النجاشي والطوسي تقارب الثلاثمائة سنة، حيث توفي الصادق في منتصف القرن الثاني للهجرة (148هـ) وتوفي النجاشي في منتصف القرن الخامس للهجرة (450هـ) وكذا توفي الطوسي قريب هذه الفترة، وبين المدتين فاصلة كبيرة، فكيف يمكن الإطمئنان إلى توثيقهما للرواة الذين عاصروا الصادق ورووا عنه مع طول هذه المدة وقصر العبارات التي أوردناها واقتضابها، إذ غالباً ما لا تفي بشيء مهم في التعرف على الراوي؟!!

علماً بأن الشرط الزمني في التوثيق ليس غائباً عن أعين بعض المحققين. فهذا أبو القاسم الخوئي يرى ان من شروط التوثيق هو أن يكون من أخبر عن وثاقته معاصراً للمخبر أو قريب العصر منه، ولا عبرة بتوثيق من كان بعيداً عن عصره، لأنه يكون مبنياً على الحدس والاجتهاد فحسب. ولا شك ان هذا الحال ينطبق تماماً على توثيق الشيخين الطوسي والنجاشي ومن عاصروهما. وفيه يتبين انسداد علم التوثيق سواء أخذنا الأمر من حيث اجتهاد هؤلاء الموثقين، أو اعتبرناهم بنوا توثيقاتهم تبعاً للنقل والرواية، حيث الوسائط الكثيرة.

2- إذا غضضنا الطرف عن مشكلة التوثيق في علم الرجال، وتساءلنا عن الكيفية التي تعامل بها أصحاب الكتب الأربعة مع سند الروايات التي جمعوها، فهل بدا منهم حرص على الإهتمام بالسند لمن رووا عنه؟ أم كانوا مجرد نقلة جامعين من غير تحقيق؟

واقع الأمر أنه قد استقر عمل هؤلاء على ما شاع عندهم من الكتب المعروفة دون تحقيق وتدقيق في السند الذي يوصل إلى هذه الطرق، ولا إلى ما يتصف به أصحابها ومضامينها، وكأنها كتب صحاح بما تضمنته من الروايات. فمثلاً يصدر الكليني سنده بذكر اسم الراوي عادة دون أن يعرّف اتصاله به إن كان قد عوّل في ذكره على ما في الكتب والأصول المشهورة آنذاك، أو أنه استند إلى طريق آخر، والأرجح هو الأول، لا سيما أنه روى حديثاً يفيد هذا المعنى.

لذلك ورد عن المفيد قوله وهو بصدد نقده للشيخ الصدوق: «لكن أصحابنا المتعلقين بالأخبار أصحاب سلامة وبعد ذهن وقلة فطنة، يمرون على وجوههم في ما سمعوه من الأحاديث ولا ينظرون في سندها، ولا يفرقون بين حقها وباطلها، ولا يفهمون ما يدخل عليهم في اثباتها ولا يحصلون معاني ما يطلقون منها». كما ورد عن الشريف المرتضى قوله وهو بصدد نقد أصحاب الحديث من الشيعة: «ومن اشرنا إليه بهذه الغفلة يحتج بالخبر الذي ما رواه ولا حدّث به ولا سمعه من ناقله فيعرفه بعدالة أو غيرها، حتى لو قيل له في الأحكام: من أين اثبتته وذهبت إليه؟ كان جوابه: اني وجدته في الكتاب الفلاني، ومنسوباً إلى رواية فلان بن فلان. ومعلوم عند كل من نفى العلم بأخبار الأحاد ومن اثبتها وعمل بها، ان هذا ليس بشيء يعتمد ولا طريق يقصد، وانما هو غرور وزور». لا سيما وان الروايات التي يتعامل معها أصحابها لا تحمل صفة علو الإسناد في الوساطة الرجالية إلا في النادر، كالذي صرح به العلامة الحلي، ومعلوم أنه كلما قلت الوساطة كلما كان احتمال الكذب أقل.

وقد شكّل هذا الحال معضلة لدى المتأخرين من الأصوليين، وذلك انهم صرحوا باعتبار الوساطة والاعتناء بها، والتي منها الطرق إلى أصحاب الكتب والأصول التي ظلت مجهولة لدى المتأخرين. وزاد المتأخرون من التعويل على الكتب التي عثروا عليها مما ينسب إلى القدماء رغم الفاصلة الزمنية الطويلة وقوة احتمال الوضع والدس والتزوير، فقد أدرج الحر العاملي في كتابه (وسائل الشيعة) ثمانين

كتاباً ظفر بها من كتب المتقدمين، وكذا أدرج حسين النوري في كتابه (مستدرک الوسائل) أكثر من ستين كتاباً ظفر بها، وهناك من أضاف إلى ذلك كتباً عثر عليها للقدماء المعاصرين للأئمة؛ مثل بصائر الدرجات للصفار والمحاسن للبرقي، وجملة أخرى من الأصول قدرت بثلاثة عشر أصلاً، وقد اعترف الشيخ النوري أن جملة من تلك الكتب التي اعتمد عليها المتأخرون كالحر العاملي في (وسائل الشيعة) هي مما لم تثبت نسبتها إلى مؤلفيها، كفضل الشيعة للصدوق، وتحف العقول، وتفسير فرات، وإرشاد الديلمي، ونوادر أحمد بن محمد بن عيسى، والاختصاص للمفيد... إلخ.

بالإضافة إلى ذلك ما تقبله أصحاب الكتب الأربعة من الروايات الضعيفة، ومنهم من اعتبرها مقطوعة الصدور، كما أن منهم من تعبد بالعمل بها ضمن شروط. وكان موقفهم من الرواة يستند إلى مبدأ المسامحة، فأكثرهم تشدداً هو الشيخ الطوسي الذي مارس مهمة الجرح والتعديل دون سابقه، وهي المهمة التي ورثها عنه الفقهاء الأصوليون فيما بعد، لكنه مع ذلك لم يمانع من الأخذ بالروايات الضعيفة حين تسلم من المعارض الأقوى ولم يكن رواها معروفين بالكذب. فهو يقبل كون الراوي ثقة من حيث تحرزه عن الكذب في الرواية وإن كان فاسقاً بجوارحه، وادعى أن الطائفة كانت تعمل بالأخبار التي يرويها من هكذا صفته وحاله. كما أنه يقبل الروايات المرسلة إذا ما كان الراوي معروفاً بأنه لا يروي إلا عن ثقة، وكذا يقبل الروايات المرسلة بشرط أن لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة، واحتج بأن الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما تعمل بالمسانيد من دون فرق. كذلك رغم إقراره بأن الكثير من المصنفين القدماء كانوا ينتحلون المذاهب الفاسدة، إلا أنه اعتبر كتبهم وأصولهم معتمدة. ويؤيد هذا المعنى ما آل إليه المحقق الحلي حين انتقد الجماعة التي تعمل بمبدأ صحة السند، فاعتبر ذلك طعناً بعلماء الطائفة وقدحاً في المذهب، مؤكداً على أن ما من أحد فيهم إلا ويعمل بخبر المجروح.

هذا مع الشيخ الطوسي، أما الكليني والصدوق فلا شك أنهما لم يباليوا بالجرح والتعديل، فقد كان الصدوق يعوّل في توثيقه على شيخه أبي الوليد، وجاء في كتابه الكثير من الروايات الضعيفة حسب إصطلاح المتأخرين. أما الكليني فمن الواضح أنه لم يشترط على نفسه ضابطاً في انتخابه للروايات التي جمعها، وإن اتخذ صورة المسامحة في العمل، بعد أن اعترف باللبس الذي يحيط بالروايات المتداولة آنذاك، كالذي أشار إليه في مقدمة الكافي، حيث كان عمله شبيهاً بعمل المتأخرين فيما اصطلحوا عليه بالأصول العملية، كما أنه لم يعوّل على الجرح والتعديل؛ فكان يروي عن الضعفاء من المنحرفين والغلاة وغيرهم.

3- يمكن أن نتساءل: هل كان القدماء المحققون من الفقهاء يثقون بالروايات المشتهرة في زمانهم والمدونة في الأصول الأولية والجوامع الحديثية؟ وهل كانوا يرون فيها شيئاً من الحجية كما ذهب إليه المتأخرون من الأصوليين؟

لعل الجزء الرئيسي من الإجابة على هذا التساؤل يتحدد بموقف القدماء من خبر الأحاد وحجيته. فأغلب المحققين من القدماء لم يتقبلوا خبر الأحاد ما لم تكن معه قرائن دالة على القطع، خلافاً لما آل إليه المتأخرون. وقيل إن الذين منعوا الأخذ بخبر الأحاد هو كل من سبق الطوسي، بل والكثير ممن جاء بعده، مثل المفيد والمرتضى وابن ادریس وابن زهرة والطبرسي، كما نسب هذا المنع إلى المحقق الحلي وابن بابويه، وجاء في (الوافية) للفاضل التوني أنه لم يجد القول بحجية خبر الأحاد صريحاً ممن تقدم على العلامة الحلي، واعتبر الأنصاري هذا الأمر عجيباً. ويعد المفيد والمرتضى أبرز القدماء الذين منعوا العمل بهذا الخبر.

والأهم من ذلك أن المرتضى طعن بجميع روايات الفقه المشتهرة في عصره، متهماً ناقليها بانحرافهم عن الإعتقاد الحق وعدم العدالة.

على ذلك يمكن القول إن هناك نزعة تشكيكية سادت بين المحققين القدماء إزاء الروايات المدونة في الأصول الأولية وكتب الحديث القديمة، رغم تباين حجم هذا التشكيك بينهم. وهو موقف يختلف عما آل إليه المتأخرون؛ سواء الإخباريون منهم أو الأصوليون، بإستثناء أصحاب دليل الإنسداد.

4- تتصف الروايات الشيعية المعتمد عليها بكثرة التعارض في مختلف أبواب الفقه والعقيدة، وهي حقيقة اعترف بها العلماء وجعلت البعض يرتد عن مذهبه، كما أودت ببعض آخر إلى أن ينأى بنفسه عن الفتوى لتضارب الأحكام بعضها مع البعض الآخر. وربما يكون الطوسي هو أول من شغل نفسه بهذا المشكل، فكتب كتابه (تهذيب الأحكام) بناء على ما علمه من أن عدداً من علماء الشيعة قد تركوا المذهب لأجل ما رأوه من إختلاف الرواية وتعارضها.

على أن كثرة التعارض بين الروايات جعلت الحقيقة الدينية ضائعة. وقد لمّح بعض العلماء إلى هذه النقطة، معترفاً بأنه لا يمكن التوصل إلى الحقيقة الدينية النابعة عن كلام الأئمة عبر الوسيلة العرفية المطلق عليها حجية الظهور. وكما ذكر المحقق الخوئي بأن كلام الأئمة لما كان يختلف من أحدهم لآخر للتقية أو لغيرها، فإنه على ذلك لا تجري فيه أصالة حجية الظهور التي هي أصل عقلائي. وقبله ذكر الأنصاري أن عمدة الإختلاف في الرواية يعود إلى كثرة إرادة خلاف الظواهر في الأخبار، إما بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار أو نقلها بالمعنى، أو منفصلة مختلفة لكونها حالية معلومة للمخاطبين، أو مقالية اختفت بالإنطماس، وإما بغير القرينة لمصلحة يراها الإمام من تقية وما إليها. بل وقبل ذلك اعترف الكليني بضياع الحقيقة، الأمر الذي عوّل فيه على صيغة العمل بما وسع له من إختيار.

وكان من نتائج الدس والكذب أن ظهرت أعداد كبيرة من الأحاديث المخالفة لظواهر الكتاب والسنة. وكما ذكر الأنصاري أن الأخبار المخالفة لظواهر الكتاب والسنة كثيرة جداً، معلقاً على ذلك بأنه لا

يصدر من الكذابين ما هو مباين للكتاب كلية كي لا ينكشف الوضع. ومثل ذلك ما أشار إليه الأخوند الخراساني، وهو أن الأخبار المخالفة لعموم الكتاب كثيرة جداً. وعليه أن من الصعب الوثوق بمثل هذه الأخبار، ناهيك عن أن تكون حاکمة على نص الكتاب القطعي، سواء بالتخصيص أو التقييد أو النسخ، أو أي شكل من أشكال التغيير في المعنى والحكم كما يمارسها أصحاب الدائرة البيانية.

كما لم ينفع الإصطلاح المستحدث في تقسيم الحديث، فهناك روايات تعد من الصحاح رغم أنها متهاففة أو ظاهرة الوضع. ففي رواية في أصول الكافي عدت صحيحة رغم ما تتضمنه من تناقض، إذ جاء أن معنى الذكر في قوله تعالى: ((وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ۗ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ)) هو رسول الله، وأن قومه هم أهل بيته. مع أن في هذا الحديث تناقضاً، إذ كيف يكون الذكر رسول الله وهو المخاطب الذي اضيف إليه الذكر؟! بل جاء بعده مباشرة حديث آخر عدّ صحيحاً أيضاً رغم أنه يخالف الأول، حيث ورد فيه أن الذكر هو القرآن. وبهذا يتضح أن قضية إبعاد الروايات المختلفة ومعالجة التعارض بين الأحاديث هي أكبر من أن يطالها علم التوثيق كما تكفل به التقسيم المستحدث والذي عمل به العلماء وما زالوا.

(46)

هل التقليد متسالم عليه في الوسط الشيعي؟⁴⁶

يتصور الكثير خطأً أن التقليد متسالم عليه في الوسط الشيعي..
والحال ان من القدماء من ذهب الى تحريمه صراحة، مثل فقهاء حلب،
يضاف الى الاخبارية مثل مؤسس المذهب محمد أمين الإسترابادي،
وتابعه آخرون على رأسهم الحر العاملي صاحب (وسائل الشيعة).
ومما قاله ابن زهرة في تحريمه: «لا يجوز للمستفتي تقليد المفتي، لأن
التقليد قبيح، ولأن الطائفة مجمعة على أنه لا يجوز العمل إلا بعلم.
وليس لأحد أن يقول قيام الدليل وهو إجماع الطائفة على وجوب رجوع
العامي إلى المفتي والعمل بقوله مع جواز الخطأ عليه يؤمنه من الإقدام
على القبيح ويقتضي إسناد عمله إلى علم؛ لأننا لا نسلم إجماعها على
العمل بقوله مع جواز الخطأ عليه، وهو موضوع الخلاف. بل إنما
أمروا برجوع العامي إلى المفتي فقط، فأما ليعمل بقوله تقليداً فلا. فإن
قيل: فما الفائدة في رجوعه إليه إذا لم يجز له العمل بقوله؟ قلنا: الفائدة
في ذلك أن يصير له بفتياه وفتيا غيره من علماء الإمامية سبيل إلى
العلم بإجماعهم فيعمل بالحكم على يقين».

وجاء عن الشيخ الطوسي - المعد أول من فتح باب الاجتهاد المطلق
- ما ظاهره تحريم التقليد، كما في كتابه (تلخيص الشافي)، فبعد تقريره
بأن القياس وأخبار الأحاد والاجتهاد لا يجوز التعبد بها؛ عاد فقال: «إن
العامي لا يجوز أن يقلد غيره، بل يلزمه أن يطلب العلم من الجهة التي
تؤدي إلى العلم». وإن كان نصّه هذا لا يدل على التحريم المطلق،
فربما كان مراده أن الأصل لا يجوز التقليد فيه، وهو متفق عليه وإلا
دار الأمر أو تسلسل، كما قد يكون مراده ما يخص العقائد بقريضة أن
بحثه كان يتعلق بالإمامة.

واقوال القدماء حول التقليد ليست صريحة لكنها على ما يبدو لا
تميل اليه باعتبارها ممن يعول على القطع في الاحكام.. فالمسلك العام

⁴⁶ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر.

للقدماء كان يؤيد منحى القطعية، حتى أن منهم من كان يدعي: «أن من اللطف الواجب على الله أن يجعل على كل حكم شرعي دليلاً واضحاً مادام الإنسان مكلفاً والشريعة باقية». وهو على عكس حال المتأخرين الى يومنا هذا، حيث غابت النزعة القطعية فحلّ التقليد محلها..

(47)

الشيعة والقياس الفقهي⁴⁷

يتصور الكثير خطأً أن الشيعة يجمعون على تحريم القياس الفقهي.. والحال إن أول ما بدأ به الإجتهد لدى الشيعة هو العمل بالقياس، وذلك على يد فقيهين كبيرين هما ابن الجنيد وابن أبي عقيل العماني. ويُنقل بأن للأول كتاباً حول القياس عنوانه: (كشف التمويه والالتباس على اغمار الشيعة في أمر القياس).

ومن الغرابة حقاً أن يحصل العمل بالقياس في وسط معباً بكثرة الرواية والأخبار ونقد القياس والرأي والإستحسان وسائر صور الإجتهد. وهذا ما جعل المحاولة تموت في مهدها، لا سيما وأنه لم يحتفظ بكتب هذين الفقيهين فتعرضت للضياع، كما أهمل العلماء أمر الفقيهين واعتبروهما من الشواذ في الوسط العلمي.

وأغرب من ذلك ما نُقل عن وجود جماعة من أصحاب الأئمة كانوا يعملون بذلك النوع من الإجتهد، ومنهم من عُرف بقوة الوثاقة والجلالة، كالذي يطلعنا عليه الشريف المرتضى، وهو أن في رواة الشيعة من يقول بالقياس ويذهب إليه في الشريعة، كالفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن وجماعة معروفين. ويؤيده اتهام الشيخ الصدوق للفضل بن شاذان بأنه كان يعمل بالقياس.

كذلك إن من المتأخرين من قام بتبرير العمل بالقياس بسبب الإنسداد الحاصل ببعد زماننا عن زمن النص، وان مضامين الأخبار عن أئمة أهل البيت لا تدل على حرمة العمل بالقياس عند عدم التمكن من العلم بالحكم. وبالتالي فالعمل به جاء للضرورة والإضطرار عندما تكون ظنيته أقوى من ظنية غيره من الطرق الكاشفة عن الحكم.

أما سائر الفقهاء فقد عُرف عنهم المنع من العمل بالقياس وسائر صور الإجتهد الظني فيما لا نص فيه، ومنهم المنظرون للفكر الشيعي خلال عصر الغيبة، وهم المفيد والمرتضى والطوسي.

⁴⁷ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب النظام المعياري.

(48)

كيفية التصرف بالخمس لدى الشيعة⁴⁸

يتصور الكثير خطأً أن التقسيم السائد اليوم حول التصرف بالخمس في الأرباح هو ذات ما كان يراه قدماء الشيعة..

والحال إن الآراء القديمة حول الموضوع مضطربة. ومن حيث التفصيل ذكر الشيخ الطوسي ان الفقهاء إفتروا إلى أربعة أقوال: أولها يرى ان الخمس مباح على الشيعة. والثاني يرى وجوب ايداعه وحفظه لدى الثقات من واحد إلى آخر حتى ظهور الإمام المنتظر ليسلمه اليه. والثالث افتى بوجوب دفنه في باطن الأرض؛ لأن الأرض سوف تخرج كنوزها عند قيام القائم فيكون ذلك تحت تصرفه. أما الرابع فيرى أنه يجب تقسيمه إلى ستة اسهم بحسب آية الخمس، فيكون ثلاثة منها حقاً خاصاً للإمام، وهي سهم الله والرسول وذي القربى، أما الثلاثة الأخرى فهي خاصة بمستحقي ذرية آل محمد ومحتاجيهم، من الأيتام والمساكين وأبناء السبيل. وقد اعتبر الطوسي الآراء الثلاثة الأخيرة كلها عملت بالاحتياط، خلافاً للرأي الأول الذي عدّه ضد الاحتياط ورأى أن الأولى اجتنابه، وهو الذي ذهب اليه معاصر الطوسي الشيخ سلار بن عبد العزيز الديلمي (المتوفى سنة 448هـ).

وسبق للشيخ المفيد أن عرض الآراء السابقة، ورجح حفظ الخمس والوصية عليه حتى ظهور القائم، لكنه لم يستبعد صواب الرأي الذي يشطر الخمس إلى قسمين أحدهما للإمام والآخر إلى ذريته. ونُقل عنه في (الغرية) أنه أجاز صرف حصة الإمام في الأصناف الموجودين. وهناك رأي آخر يبدو أنه كان شاذاً لدى القدماء وإن ساد بين الفقهاء المحدثين حتى يومنا هذا، وخلصته أنه يدعو إلى صرف حصة الإمام على الشيعة من أهل الفقر والصلاح دون تخصيص بالذرية، كالذي نقله المفيد عن البعض، وجعله قريباً من الصواب، وإليه ذهب ابن حمزة في (الوسيلة).

⁴⁸ انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتاب النظام الواقعي.

وقد استمرت هذه الآراء قروناً طويلة دون زوال، واخذ الفقهاء يوسعون من مدارها بابرار بعض الشروط في كيفية الصرف، وكذا التخيير بين عدد منها. وظهر على هذا الاساس ما يتجاوز العشرة آراء؛ كالتي سجلها المحقق البحراني في (الحدائق الناضرة)، ومن هذه الآراء تسعة مذاهب مختلفة حول التصرف بسهم الإمام؛ كالتي سجلها المحقق النراقي في (مستند الشيعة). ومن بين الشروط والتخييرات التي درج عليها الفقهاء ما أورده محمد بن مكي العاملي الملقب بالشهيد الأول الذي أجاز ثلاثة خيارات تخص حصة الإمام، هي: الدفن، أو الوصية، أو الصرف على الأصناف الموجودين عند الحاجة والعوز، واشترط ان يكون الصرف المذكور من خلال تولية «نائب الغيبة، وهو الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى». ومثل ذلك تخيير المحقق الكركي (المتوفى سنة 940هـ) العمل إما بتوكيل الفقيه في صرف حصة الإمام، أو الوصية عليه وتسليمه عند ظهور القائم. ومثله تخيير المحقق الخوانساري بين الصرف على الأصناف الموجودين من الذرية الهاشمية، أو ايداعه والوصية عليه حتى ظهور القائم.

واصبح الرأي المشهور بين المتأخرين هو تقسيم الخمس؛ بصرف نصفه على الهاشميين وحفظ النصف الآخر والتوصية عليه من ثقة إلى اخر، كالذي يظهر لدى كل من ابي صلاح الحلبي وابن البراج وابن ادريس، واستحسنه العلامة الحلبي في (المنتهى) واختاره في (المختلف).

أما كيفية تصرف الأفراد بالخمس، فقد كانت هي الأخرى موضع خلاف بين الفقهاء، فأغلب القدماء أجاز للفرد ان يتولى بنفسه التصرف، وبعضهم اشترط دفع ذلك للفقيه ليتولى الأمر، كما هو الحال مع ابن البراج (المتوفى سنة 481هـ) وابي صلاح الحلبي (المتوفى سنة 447هـ)، إذ ذهب الأول إلى حفظ السهم الخاص بالإمام ودفعه إلى من يوثق به من فقهاء المذهب؛ ليتم ايداعه والوصية عليه حتى يصل إلى الإمام المهدي. ويبدو أنه منفرد بهذا القول. أما ابو

صلاح الحلبي فقد رأى لزوم دفع حصة الهاشميين وغيرها من الموارد المستحقة إلى الفقيه المأمون ليتولى صرفها عليهم، عند تعذر إيصالها إلى الإمام أو من ينصبه الإمام، إلا أنه أجاز دفعها أيضاً بطريق مباشر دون وساطة الفقيه. أما حصة الإمام فقد صرح بوجوب عزلها انتظاراً للتمكن من إيصالها إليه، فإن استمر التعذر أوصى حين الوفاة إلى من يثق بدينه وبصيرته ليقوم بأداء الواجب مقامه.

في حين ذهب بعض آخر إلى تولية من له حق النيابة بالحكم، وإن لم يكن فقيهاً، كالذي مال إليه المحقق الحلبي في (شرائع الإسلام) وتابعه العلامة الحلبي في (تحرير الأحكام). وقد تكرر هذا الرأي لدى المتأخرين، كالذي قال به الشهيد الثاني (المتوفى سنة 965هـ)، حيث صرح بأن صرف حصة الإمام هو بيد من إليه الحكم بحق النيابة. وكذا قال من جاء بعده كمحمد العاملي (المتوفى سنة 1009هـ).

ويتضح مما سبق بأن الآراء الفقهية حول الخمس، أو سهم الإمام خاصة، قد تراوحت بين الدفن والوصية والإباحة والصرف إلى الأصناف الموجودين من الذرية، أو إلى عموم أخصار الشيعة وصلحائهم. والغالب فيها هو الوصية. ورغم مرور ما يقارب تسعة قرون على غيبة القائم، فإن ذلك لم يمنع من استمرار مثل هذا الرأي وغيره من الآراء التي أدت إلى هدر الثروة وتبديدها. ويبدو أن أول ما اختلفت من هذه الآراء هو القول بالدفن، فقد استمر حتى القرن الثامن الهجري ولم يعد له ظهور بعد ذلك. ثم القول بالوصية، إذ بقي حتى القرن الثاني عشر ثم زال. كما استمر القول بالإباحة حتى القرن الثاني عشر، ومال إليه من المتأخرين كل من المحدث الكاشاني ومحمد باقر السبزواري ومحمد باقر الخراساني وعبد الله بن صالح البحراني، ومن بعدهم المحقق البحراني (المتوفى سنة 1186هـ) الذي اعتبره مشهوراً لدى جملة من معاصريه. ولعل الإخباريين ما زالوا يتبنون هذا الرأي حتى عصرنا الحالي. كذلك فإن الرأي الذي يميل إلى صرف سهم الإمام على الأصناف الموجودين من الذرية؛ لم يصمد كغيره من الآراء السابقة. أما الرأي القائل بصرف سهم الإمام

على عموم أخيار الشيعة من المحتاجين فقد جرى عليه شيء من التوسعة والإضافات، إذ مال إليه الفقهاء المحدثون إلى يومنا هذا، رغم أنه كان من المذاهب الشاذة مقارنة بالآراء الأخرى، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار ما أُضيف إليه من مجالات للصراف، كتلك التي تلبى حاجة الحوزات العلمية واقامة الشعائر الدينية والتبليغ وما إليها، وأغلبهم أشرط أن يوَلَّى على صرفه الفقهاء بحكم النيابة العامة.

ومؤخراً أدرك الفقهاء خطأ ما تبناه اسلافهم من مذاهب الدفن والوصية؛ باعتبارها تفضي إلى هدر الثروة وتضييعها. ويعد السبزواري (المتوفى سنة 1090هـ) من السابقين الذين تنبهوا إلى هذا الخطأ الفادح. كذلك ما صرح به النراقي (المتوفى سنة 1245هـ)، فقد اعترف هو الآخر بالخطأ المذكور واعتبر أن الإمام المهدي لا يرضى به يقيناً. وكذا هو الحال فيما صرح به السيد الخوئي الذي اعتبر الآراء الخاصة بالدفن والوصية ضعيفة لما تستلزمه من ضياع المال واتلافه.

وبهذا يتضح بأن الأقوال التي أُعتبرت قديماً من الآراء المحتاطة التي ينبغي الأخذ بها، هي الآن في عداد الآراء المنكرة التي يأسف على وجودها الفقيه المعاصر. وعلى عكسها ما كان يعتبر من الآراء غير المحتاطة، فإنها ظلت حية - ربما - إلى يومنا هذا. وكذا تلك التي كانت شاذة، فإنها أصبحت اليوم سائدة - مع بعض التوسعة كما أشرنا - ولها من الديمومة إلى ما شاء الله.