

الميرداماد: قراءة في كتاب مدخل الى فهم الاسلام

إنّ الوضع الحالي للأمم، والتراجع في الإنتاج المعرفي المسير للركب العالمي الذي اكتست به، مع تسهيل الجهد عند بعض الفرق الإسلامية للنيل من نظيراتها، قد حفّزَ بعض المفكرين للبحث عن الأسباب، خاصة مع استحضار التجربة السابقة للأمم، والتي قادت بها العالم، والتجربة الحالية لها، والتي شهدت طرح مشروع القومي والعلمانيّة، وسقوطهما في نهاية المطاف! تلك البحوث قد تشعبت، والسهام منها قد تعددت اتجاهاتها. وما الكتاب إلا محاولة لتحديد المشكل، ووصف الحل.

في أمة تغلب عليها المسحة الدينية، ارتأى الكاتب بحث طريقة تعاطي المسلمين بتنوعهم مع نصّ الخطاب الديني (القرآن الكريم والسنة الشريفة)، لكنه، وبسبب تواجد بعض المفاهيم والظروف في ذهنية قارئ النص، والتي افترض أنها تشكّل ” معرفة قبليّة ” تقوم بسباكة فهم النصّ حسب أدبيولوجياتها، قد أشار إلى وجود الفارق ” الكبير ” بين الخطاب في نفسه، وبين فهمه والطريقة الموظفة لفهمه (1)؛ ذلك أن التجرد من المسلمات الأولية – كما افترضه الكاتب – يكون صعباً في ظلّ تشعب الذهنية التي تحاكم النصّ بتلك المعرفة القبليّة (2) . وعليه، فقد خلص الكاتب – حسب فهمه – إلى أنه لا حقّ لأيّ فكر إسلامي بـ ” النيابة المطلقة ” (عن الخطاب 3) .

تلك المحاولات المتسائلة عن النصّ الديني، وكيفية استنطاقه، وهي ما تشكّل بمجموعها الفكر الإسلامي، كانت محوراً للكتاب والكاتب. فقد بذل الجهد في استعراض الأنظمة الفكرية الإسلامية الهادفة للإحاطة بمكونات النصوص الدينية ومحتوياتها. فتراه قد قسمها بشكل رئيس إلى قسمين، وأسهب في ذكر طريقتيهما، ولم ينسَ العروج على بعض مثاليتهما. كما أنه وضع يده على مواضع الاتفاق بينهما، وأماكن النزاع، في عرضٍ شيق وسلس وميَّال لأن يكون متصلاً ببعضه.

ففي قسم، يعتقد الكاتب بتواجد الفلسفة والتصوّف والعرفان كنظام (وجودي) في جبهة واحدة. وتتركز إشكالياتها قبل وبعد النصّ حول الوجود، و ” الأشياء من حيث ذاتها وكذلك صفاتها وعلاقاتها الكينونية ” (4)، “مضفية على الوجود الطابع الحتمي في جميع مراتبه ” (5) . “فشرط الوجود هو الذات وبالأساس الذات الإلهية، حيث من خلالها تتشخص طبيعة النظرة إلى سائر الوجودات ” (6) . وحينما يتحدث الكاتب عن النظام الوجودي قبل وبعد النصّ، فإنه يفرد له صفحاتٍ لبحث نشأته التي سبقت مرحلة الخطاب، ليجتاز بعدها لدوره في مرحلة النصّ الإسلامي.

وامتداداً لتلك الإشكالية الوجودية، يعرج الكاتب على مبدأ العلة والمعلول، والأصل والشبه أو السخية، ويسرد تأريخها اليوناني. بل لا تفوته الإشارة إلى التردد الفلسفي حول تطبيق مبدأ الشبه أو لنقل السخية على كل المراتب الوجودية، بما فيها المبدأ الأول. وحيث أنه يرى الحقبة الإسلامية التالية " عقل مفصل " لسابقتها اليونانية (7) ، فإن الفلسفة الإسلامية قد واجهت قضايا عديدة لها علاقة بمبدأ العلة والمعلول، ومدى تطبيقه (7) . فتراه يعبر في بداية عرضه بإيجاز في فكر الكيسانية والإسماعيلية مروراً بإخوان الصفا، ليشير إلى نوع من التسبب - كما يراه الكاتب - في تطبيق ذلك المبدأ بسبب فقدان البوصلة في تطبيقه على اتجاهات محددة (8) ، على العكس مما كان سابقاً حيث محدودية التطبيق، والتردد في تمديد رقعته.

ثم ينتقل بعدها ليعرض لبعض الفلاسفة في الفكر الإسلامي، فيقرر للفارابي محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو بسبب ترسخ مبدأ السخية في الفلسفة، رغم ما يراه البعض من مسعاه لتوحيد الأمة (9) . ثم يعرج لابن سينا، والتردد في بسط قانون السخية، واعتقاده بالتجلي الإلهي الذي كان سبباً لإمكان معرفة الذات المقدسة. (10) وعند الغزالي، حيث يركز على كون الإنسان نسخة مصغرة من عالم أكبر و " كل ما يتصرف الإنسان في بدنه إنما هو مثيل على ما يتصرف به الله في عالمه الأكبر " (11) ، " ما يعني أن معرفة النفس تحقق معرفة غيرها من الوجود والعالم "؛ " ما دام لكل شيء فيها نظير "، ليسحب ذلك " حتى على معرفة الشريعة من الوحي والنبوة والمعجزات " .. (12) ، لكنه في النهاية يقع في بحر التردد، حتى أنه يرى أن معرفة الحق لا تتم إلا بالسلب. (13) وفي حين أن ابن باجه قد سق لوحدة الإدراك والعقل الفلسفي كسبيل لإثبات وحدة الفلاسفة (14) ، نحى فيلسوف قرطبة ابن رشد إلى الاستدراك بأن " التفاوت بين العلة والمعلول إنما يكون على أساس الشرف في النوع الواحد لا اختلاف النوعية) " (15) ليخلص مع قانون الوحدة والشبه بشكل صريح، وهو بذلك يكاد يقع في النظرية الصوفية! وهنا، تصل النوبة في الاستعراض إلى ابن عربي، الذي يرى وحدة الوجود الشخصية، حيث " وجود مبدأ واحد في الوجود لا وجود لغيره أبداً، فهو ينبسط انبساطاً تظهر به مختلف مراتب التجليات والتعينات.. " (16) ، و " ما ثم إلا هو " (17) ، وأنه " تعين في مرتبة الجمع فكان إلهاً واحداً، وفي مرتبة الخلق فكان خلقاً كثيراً (17) " ! ليظهر التردد - كما يرى الكاتب - عند صدر المتألهين، آخر الفلاسفة والمتصوفين (18) ، حيث أن " كل ما في الكون عبارة عن ظل لما في العالم العقلي... وجميع هذه الكثرة تكون موجودة بوجود واحد بسيط مجمل، وهو معنى وجود الكثرة في الوحدة. " (19) ، " وكل ما يترآ في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته.. " (20) كما استعرض الكاتب إسهامات السهروردي في محاولته المتقدمة للتوفيق بين الفلاسفة، والعرفاء هذه المرة، اعتماداً على مبدأ السخية. (21)

ورغم وضوح العبارات، إلا أن من السهل الوصول لمقتطفات أخرى في تصانيف مختلفة لنفس الفلاسفة، تخالف ذلك المضمون، ما يعكس عمق حالة التردد في تطبيق الشبه على الأصل أو مبدأ الوجود الأول، ليحل - كنتيجة للتردد - منطق ترددي عم الفكر الوجودي، من اليونانيين،

وحتى الفلاسفة المسلمين، مروراً بالعرفانيين منهم. (22) وإن كان التردد عند العرفاء أقل، حيث اطمئنناهم إلى الكشف والشهود، المفضي لمقولة الاتحاد بطريقة ما، بعكس نظرائهم الفلاسفة الذين يملكون نظرتهم الخاصة في هذا الخصوص، رغم الاتفاق على أصل واحد وهو السخية، والشبه. (23) والكلام هو الكلام من حيث التردد، عمن جمع بين الاتجاهين، في طريق إشراقي يجمع الكشف مع العقل (24) .

وعلى الجبهة الأخرى، حيث يتركز النظام المعياري حسب اصطلاح الكاتب، فإن نظرية التكليف هي ما كانت تشغل ذهنيته، إلا أن ما أثرى ساحته للوصول للتفاصيل النظرية هو حدود العلاقة بين العقل والنص. (25) وحيث أن هذا النظام المعياري وما يتعلق به من علوم كعلم الكلام قد نشأ ” بعد وجود الخطاب وكانت عالقة به بأشكال ونواح مختلفة، لذا فإنها لا تعد مستقلة عن فهمه ” (26)، ما حدى بالكاتب لعدم دراستها بشكل مستقل عن الخطاب كونها أُسست عليه أو على قضايا تدور في فلكه.

فعلى مسرح المعيار، تولدت النزعة العقلية المعيارية، تلك التي كانت تقدم ممارسات عقلية وجدلية تعالج عدة أمور دينية كالصفات الإلهية والعلم الإلهي. وحتى ” أسبقية الوجوب الإلهي على السمعي ” كانت من بواكير الاعتماد على العقل. (27) وفي المقابل كانت الحركة البيانية، حيث انتفاء الميل ” للتفكير الفعلي المجرد كما هو عند المعتزلة والجهمية ” (28) . إلا أن السلف قد واجهوا العلاقة مع العقل مرتين، في القضايا التي لم تدخل ضمن عناوين النص، وفي قضايا النعوت الإلهية. (28) والأخيرة ولدت عدداً من المناهج الإسلامية، قد تنوعت في التعاطي مع مشكل فعلي كالنعوت الإلهية: فمنهم من قارب التشبيه، وآخر مال للتأويل، في حين كان التفويض متنفساً لآخرين. (29) ولعل الشأن السياسي كان له دور في النشأة العقلية، حيث السلطة الحاكمة متبنية للجبر والإرجاء، في حين كان للمعارضة ميل لحرية الاختيار ومسؤولية الإنسان (30) .

وكنتيجة لتقدم الفكر المعياري، تولدت مناهج لم تكتف بتقديم العقل على النص، بل عملت على حوكمة النص طبقاً لمفرزات العقل، بل إنها في بعض الأحيان قد جعلت من النص ” محض بيان ”، وقد ” نُظر إليه نظرة أمر متشابه ” (31) وتسترسل بعض المناهج في دور العقل، فتراه يؤسس قبلياً لتقبل النص، وهو ما عبر عنه الكاتب بالتأسيس الخارجي للخطاب، عبر اشتراط صدق المبلغ للخطاب مثلاً. (32) ثم يؤسس العقل داخلياً، في اعتباره الخطاب ليس شيئاً آخر غير تفصيل لمجملات العقل (33) ، ليكون العقل في النهاية مضطلعاً بدور إنتاج المعرفة وتأسيس النظر في قبال تشريع النص. (33) حيث كانت الثقة بالعقل ضرورية، بحيث كان استخدام التأويل واجباً في موضع تعارض العقل من النص، كما نقل عن الفخر الرازي (34) ، ذاك الذي بيده قد حقق للعقل ما لم يحققه أحد قبله، كما يرى الكاتب، كما أن بيده أماته نصرة للبيان، في مظهر جلي لا اضطراب وتردد شابه ما شاب الفلاسفة (35)

وبالعودة للجبهة البيانية، فقد شابتها محاولات تحسينية بدت على استحياء عبر جذب " بداهة العقل وضرورة الحس" (36)، كما عند ابن حزم، ليقوم بتأسيس للخطاب من الخارج، " كإيجاب حدوث العالم، ووحدانية الخالق وصحة النبوة.. أما ما عدا ذلك مما يدخل ضمن فهم الخطاب فليس للعقل قدرة على إدراكه " ، و" ليس على العقل إلا فهم ما جاء به البيان " (37). هذا التنظير، زاده ابن تيمية بكتبه ك (درء تعارض النقل والعقل)؛ ليقطع الطريق على تأويل الجبهة العقلية، حيث أرجع التعارض بين القطع والظن لا بين العقل والسمع. ولو كان الدليل العقلي قاطعاً، فإنه مقبول لا لكونه عقلي؛ بل لأنه قطعي (38) .

علاوة على كل ذلك، كان للتنظير المعياري (بشقيّه العقلي والبياني) وقفة طويلة مع تاريخ المذهب الجعفري الإثنا عشري. حيث كانت البداية - كما يرى الكاتب - في القرن الرابع الهجري، حيث كان المذهب محظوظاً بمرحلة النصّ إلى بدايات القرن الرابع وذلك بغيبة الإمام الثاني عشر الملقب بالمهدي المنتظر. (39) حيث كان للعصمة وإحباط الأعمال مداولات بين الشقين. (40) في حين كان للفقه وأصوله حظوة في التنظير البياني (41) .

هذا العرض السابق لمناهج الفكر الإسلامية وتعاطيها مع النصّ، والذي امتدّ على صفحات الكتاب، لم يحمل صبغة مذهبية بقدر ما كان استعراضاً لها. إلا أن الكاتب قد أثر أفراد قسم من الكتاب ليقسم فيه منهجياً الفكر المعياري (العقلي والبياني) حسب الأطر المذهبية. ففي البدء، لا شك في احتواء المذهبين للدائرتين الوجودية والمعيارية (42) ، إلا أن " النزعة الرئيسية والغالبة لدى الاتجاه السني هي نزعة النظام المعياري، خصوصاً الجانب العقلي منها، وهو عين الأمر بالنسبة للاتجاه الشيعي أو الإمامي " (42) ورغم ذلك، لا يمكن " اعتبار " أي مذهب " حاملاً للإتساق والوحدة في ذاته " ، " كما لم يكن من الممكن عزل المذاهب عن بعضها وإغلاقها على أنفسها.. إذا ما كانت تلتقي في طريقة التفكير فيما بينها وهي تعالج موضوعاً مشتركاً " (43) .

مؤلفٌ كهذا، أحسنَ الكاتب في ختم هذا الجزء منه عبر التساؤل عن دور حضارتنا، تلك التي كانت بعد اليونانية ذات الطابع الوجودي الحتمي، وقبل الأخرى الغربية التي حوت تردداً بين الحتمية ونفيها. وهو تموضع متوسط زمنياً بين عالم غيب اليونان، وعالم شهادة التجربة الغربية، حيث كانت الرابطة بينهما عبر رابطة (نظرية التكليف) (44) ، والتي كانت بحق " البنية الأساسية في جهاز التفكير للعقل الإسلامي " (45) ، بحيث أصبح يهمها " أن يكون الإنسان في طاعة الله وعبادته تبعاً لنصّ الخطاب الذي صنعت منه إشكاليته الخاصة " (46) .

يبقى أن أشير إلى أن هكذا نوع من قراءة المناهج الإسلامية، خاصة إن كان القارئ من خارج السلك الديني المباشر، تبقى جديدة نوعاً ما؛ باعتبار تزامنه مع وقت النكسة التي تعاني منها الأمة. وذلك ما دعى الجابري للشكاية من قلة التجربة التراكمية في هذا المجال (47) . والكاتب قد وجه بعض النقد لمنهج الجابري في بعض فصوله (48) ، رغم الأسبقية الزمنية للأخير في هذه

المجال. وقد نجد لاحقاً من ينتقد الكاتب بالتبع. ولا شك أن ثمة ردود من كل منهج على ما تمّ طرحه في هذا الكتاب، لكن يبقى لعرض المناهج الفكرية بتنوعها بين دفتين حسناته، ولو من باب الإطلاع. كما تجدر الإشارة إلى أن الكتاب هو مقدمة من سلسلة أكملها الكاتب لاحقاً، في معالجته للوضع الإسلامي. وقد أوجدَ للواقع دخالته في تعاطيه مع النصّ. وهو ما يرى الكاتب في حوارياته لاحقاً أنه قد أغفل من جانب الإسلاميين، أو هكذا إعتقد الكاتب حسبما اطلع عليه.

الهوامش:

* هذه القراءة هي مجرد سرد لأهم محتويات الكتاب، وليست في صدد النقد لما ورد فيه.

- (1) مدخل إلى فهم الإسلام - ص 23
- (2) المصدر السابق - ص 54
- (3) المصدر السابق - ص 26
- (4) المصدر السابق - ص 76
- (5) المصدر السابق - ص 75
- (6) المصدر السابق - ص 76
- (7) المصدر السابق - ص 142
- (8) المصدر السابق - ص 150
- (9) المصدر السابق - ص 156
- (10) المصدر السابق - ص 161
- (11) المصدر السابق - ص 163
- (12) المصدر السابق - ص 164
- (13) المصدر السابق - ص 165
- (14) المصدر السابق - ص 167
- (15) المصدر السابق - ص 169
- (16) المصدر السابق - ص 177
- (17) المصدر السابق - ص 179
- (18) المصدر السابق - ص 189
- (19) المصدر السابق - ص 191
- (20) المصدر السابق - ص 198
- (21) المصدر السابق - ص 186
- (22) المصدر السابق - ص 205
- (23) المصدر السابق - ص 211 و 212
- (24) المصدر السابق - ص 227

- (25) المصدر السابق - ص 293
- (26) المصدر السابق - ص 75 مع تصرف بسيط.
- (27) المصدر السابق - ص 296
- (28) المصدر السابق - ص 302
- (29) المصدر السابق - ص 305
- (30) المصدر السابق - ص 299
- (31) المصدر السابق - ص 331
- (32) المصدر السابق - ص 333
- (33) المصدر السابق - ص 332
- (34) المصدر السابق - ص 339
- (35) المصدر السابق - ص 340 و 342
- (36) المصدر السابق - ص 344
- (37) المصدر السابق - ص 348
- (38) المصدر السابق - ص 354
- (39) المصدر السابق - ص 364
- (40) المصدر السابق - ص 368
- (41) المصدر السابق - ص 369
- (42) المصدر السابق - ص 390
- (43) المصدر السابق - ص 398
- (44) المصدر السابق - ص 423
- (45) المصدر السابق - ص 424
- (46) المصدر السابق - ص 426
- (47) تكوين العقل العربي، لمحمد الجابري - ص 5
- (48) مدخل إلى فهم الإسلام - ص 90 و 386 للمثال.

عن موقع:

<http://meerdamad.wordpress.com/2013/04/29/>