

مكتبة
مؤمن قريش

www.muhammadiblog.com

سرمه الطائي

قضايا إسلامية معاصرة

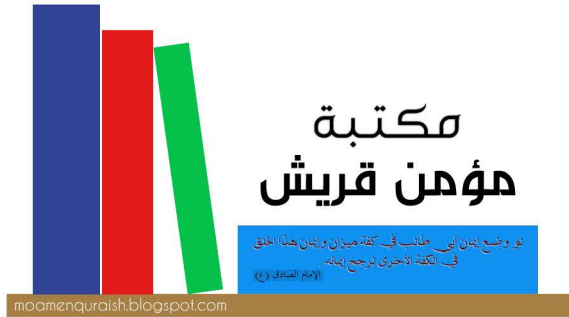
تحولات الفكر الإسلامي المعاصر

المرجعيات، المناهج، أسئلة التجديد

دار المفتاح

تحولات الفكر الإسلامي المعاصر

حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الأولى
1424هـ - 2003م



دار الهدى دار الهدى
للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٤٨٧-٥٥٠/٥١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
Tel.: 03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199 - P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http://www.daralhadi.com

قضايا إسلامية معاصرة

تحولات الفكر الإسلامي المعاصر

المرجعيات، المناهج، أسئلة التجديد

سرمد الطائي

دار الفکر الإسلامي
للطباعة والنشر والتوزيع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مدخل

لا يزال الفكر العربي الإسلامي يشهد تحولات مهمة، رغم التفاوت بين درجاتها ودوائرها ومدىاتها الزمنية وطبيعة البنى الجدلية التي افرزتها، ورغم التيارات السكونية التي ظلت تستعصي على التحول وتعتبر مظاهره لوناً من الردة والانحراف، وهي تيارات لا يستهان بشأنها ونفوذها والمساحات التي تغطيها الى درجة ربما يغيب خلالها اثر التطورات تلك وتكتسب في وجهة نظر البعض طابعاً شكلياً لا يلج الى بنية الخطاب او استراتيجيته. فمذ لحظة التكوين الأولى لهذا الفكر وانطلاقاً من ظهور الاسلام والنص النازل في القرن الأول الهجري، راحت تطرح الاسئلة الكلامية والفلسفية لتتبلور في عصر الترجمة والانفتاح على الميراث الفكري الإنساني ويتحقق التفاعل ثم الازدهار المعرفي في الفلسفة وعلوم الشريعة واللغة والعلوم الطبيعية وغيرها. وفي ظل سياق الترددي السياسي والاجتماعي دخل الفكر في حقبة الغزالي وارتبك موقف الانسان المسلم من المعرفة كما تجلّى في (تأفات الفلاسفة)، وراج لون طافح من التصوف فانعسرت الرؤية العقلانية وخاصة مع صعود تيار المدرسة النصوصية متمثلة بالاتجاه الاشعري- الحنبلي في مرحلة سابقة شهدت نهاية المعتزلة.

مع عصر النهضة و(تخليص الإبريز في تلخيص باريز) لرفاعة الطهطاوي وما قام به الافغاني وغيره من جهود، طرء تحول جديد اقترن بخالة ذهول حبال وافد فكري رافق الغزاة الشماليين معبراً عن عصر العلم الحديث في الغرب من جهة ومؤذناً بتحديات جديدة سيواجهها العقل المسلم من جهة اخرى. فوجدنا انفسنا امام الوضعية العلمية والتيار المادي الماركسي بكل ما في جعبتهما من تساؤلات وإثارات وأنماط لم نألفها من التفكير، وبدأت مرحلة التعرف والاستيعاب لمعطيات الوعي الإنساني الحديث.

بعيداً عن لغة الإسراف في التحقيب نلاحظ ان حرب الخليج الثانية عام ١٩٩١ التي مثلت نكسة اخرى لعلها مثلت انتكاسة اشد من هزيمة حزيران، فراحت تعلن بنحو اوضح عن فوزي مستشرية في العالمين العربي والاسلامي كانت عبرت عن نفسها

بشكل اقل وضوحاً في حرب الخليج الاولى ١٩٨٠-١٩٨٨. وقد لعبت المتغيرات هذه دوراً في صياغة شتى الصدمات السابقة على شكل جرح نرجسي كبير (حسب التعبير المفضل لدى فرويد) يستجمع في نسيجه سائر جراحنا التاريخية. وهو ما ادى الى ظهور اتجاه اخذ يعيد النظر بجدية في نظامه الثقافي ويحاول ان يأخذ الدرس من كبوات العقل في الماضي، فاقترن العقد الماضي بتكوين ملامح لنظام ثقافي جديد ألقى بظلاله على ما ينتجه الفكر العربي والاسلامي. ويمكن القول بأننا ما فتئنا نلمح في العقدين الاخيرين شواخص لمرحلة فكرية جديدة تتباين مع سابقتها، اذ تبلورت جهود عديدة حاولت إعادة النظر في موقفنا الفكري الراهن على مستوى مرجعياته ومناهجه وما تطرحه علينا هموم التجديد من اسئلة.

على الصعيد المعرفي سادت في الخطاب العربي الاسلامي محددات تقليدية لمفاهيم (الحقيقة والعلم واليقين) وبالطبع فإنها تجاوزت اطارها الاستمولوجي لتلقي بتأثيراتها على نماذج التحليل والتنظير والولاءات والمواقف. فالحقيقة ليست شيئاً آخر سوى الرؤية التي تحملها الأنا او تحتكرها، ولا يعبر العلم الا عن عملية كشف صارمة لقوانين أزلية تربط مفردات الواقع، بينما اليقين ظاهرة يفرزها منهج رياضي معصوم تمتلكه كأداة طيبة في انتاج المعرفة. وفي تكوينه للوعي التاريخي وجدنا الخطاب هذا - وفي مستويات ليست بعيدة الاهمية - يتشبث مصراً بعنصر المؤامرة في تكوينه للحقيقة التاريخية، فنراه يعزو سائر مظاهر الخلل التي تكتنف تجربته التاريخية الى مؤامرات يدبرها الخصوم، ويسرف في اللجوء الى هذا العنصر ليدير من خلاله سجلاته ومعاركه حتى ما كان يجري منها في اروقة البيت الكبير، وهو ما انتج وعياً دسائسياً للتاريخ. وفي ما يرتبط بالنظام السياسي فلا زلنا حتى هذه اللحظة نجد من يرى في الحكم إمارة يكون فيها الناس عبيداً ورعية، وتمثل مشروعته بأساس يخول (الأمير) صلاحيات تمنع مساءلته وتحول دون خطئه او سهوه بل يبلغ الامر بالبعض الى القول بأن وجهات نظر (الأمير) تشكل جزء من الشريعة الإلهية مما يعني ان الحديث عن تطابق آرائه ومواقفه او تنافياها مع الشريعة ومصالح الإنسانية، هو شأن يفقد اساسه المنطقي.

اما ممارسة الحوار فقد باتت تعني في العديد من باحات البيت الكبير - ولا اقول غرفه او زواياه - اداة للتسييح بحمد الحزب او الفرقة او التيار، تمارس تهويل محاسنه وتبرير هفواته والقذف بالشتائم والرمي بالردة والانحراف للمناوئين، كما تخضع لو وجدت بشكل يتسم بانفتاح نسبي الى اشراف كامل من قبل المرجعيات الوصائية خشية تعرض المسارات للانزلاق!

وحيث نتخذ من هذه العينات نقطة لتحديد ما يجري من تحول فإننا سنلاحظ اتجاهها حاول استيعاب الراهن الفكري الإنساني كي يبلور من خلاله موقف الوعي بالذات والكون والحياة، رغم ان انفتاح الفكر العربي الاسلامي على المعطيات المعرفية الحديثة، لا يعني انه قد وظفها على الدوام في اتجاه هادف يتوخى إعادة النظر في القناعات الموروثة واستحلابها نقدياً، وبناء موقف جديد يليبي الحاجات الملحة، بل كثيراً ما جرى توظيفها بشكل يؤدي الى انتهاك منطقتها الداخلي وآفاقها المنظورة.

ورغم كل ذلك فقد راح اتجاه التحولات (كما يخلو لي ان اسميه) يدرك مستويات متعددة للوعي بالحقيقة وينفتح على طيف فكري واسع ومتنوع، فلا يهرطق ما لم يألفه من صور الاشياء، كما يدعن بأن العلم لا يمثل بالضرورة أداة كشف صارمة بقدر ما هو فعل انساني كثيراً ما يمارس - ولو بشكل لا شعوري - منح الانحيازات والميول شكلها المنطقي ليقدمها بصورة نتائج مرهنة. فلا يترشح مفهوم اليقين لدى هذا الاتجاه عن هيكل حديدي من الوثوق لا يقبل الانخرام، بل يحافظ ازاءه على درجات من وعي الحقيقة وإدراك تاريخية المعرفة وهو ما يترك مبرراً لإمكانية المراجعة والنقد والحوار والاختلاف في وجهات النظر. كما لا تمثل قراءات السلف لديه مرجعية نهائية تجعله يستقيل فكرياً ويسلم عقله ومنطقه الى اجتهاداقم، بل يسعى الى مراجعتها والوقوف عندها لاسترجاعها بحاسة فاحصة نقدية. وليس هذا التصور حول المعرفة والحقيقة والمرجعيات العلمية بشاذ عن إرثنا الحضاري اذ نجد ان القرآن قد تناول - في سياق جدله مع غير المسلمين - إشكالية المنهج في بناء الإيمان والعقيدة وتكوين الوعي، فجرى في آيات عديدة نقد المنهج الذي ساد قديماً في الواقع العربي وغيره كما تجلى لدى

(مشركي) قريش الذين برروا تمسكهم بالإرث العقيدي بشكل غير منطقي (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا)¹، (بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون)². والقرآن يستعرض هذا المنهج بشكل نقدي بوصفه تقليداً لا عقلياً كان يتمسك به رجال قريش وغيرهم في مناوئهم للانبيا. فيتمسكون بالثابت وما تم الإجماع عليه وما كان محل اتفاق الجمهور! وأتموا الانبياء في ضوء ذلك بتجاوز الثوابت العقيدية التي أجمع عليها الآباء والاحداد وتخطي أصول الديانة التي قررها اجيال من كهنة المعابد. وهم إلى جانب ذلك يزعمون امتلاك اليقين الذي لا يقين بعده والحقيقة المطلقة. لكن القرآن عاب عليهم ذلك وأنكره (إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون)³ وقال (قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين)⁴ إلى غير ذلك من النصوص. ولم يقف القرآن عند ذلك بل طرح بديلاً منهجياً لبناء العقيدة فأمر بالتدبر في الكون والوجود والنظر فيهما وتعقلهما (قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدء الخلق)⁵ وأمر نبيه بالفهم والوعي والقراءة (اقرأ باسم ربك الذي خلق... اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم)⁶ وغير ذلك من النصوص التي تحث على النظر والتدبر والتعقل. كما أكد أن (لا إكراه في الدين)⁷. ان القرآن في حقيقة الأمر لا يتدع هنا منهجاً جديداً في المعرفة بل ينه إلى بديهيات المنهج الانساني القائم على الفكر والتعقل، كشأن العديد من النصوص القرآنية التي جاءت لتظهر حقيقة

١- سورة المائدة، الآية ١٠٤.

٢- سورة الزخرف، الآية ٢٢.

٣- سورة يونس، الآية ٦٦.

٤- سورة البقرة، الآية ١١١.

٥- سورة العنكبوت، الآية ٢٠.

٦- سورة العلق، الآية ١ - ٥.

٧- سورة البقرة، الآية ٢٦٥.

غيبتها مؤثرات متنوعة، وفي ذلك يقول الإمام علي ابن ابي طالب ان الهدف من بعثة الانبياء هو هذا التنبيه ذاته وأن الله بعث الانبياء للخلق «ليثيروا لهم دفائن العقول...»^٨.
وبينما استطاعت هذه الرؤية النقدية المتحررة ان تؤسس لنهضة حضارية وإنسانية عظيمة، نجد ان حقبة التراجع العام في الحضارة الإسلامية سرعان ما استعادت شعار أبي جهل وعتاة قريش في إلغاء العقل وكأن ذلك قدر يلزم حالات التردّي والتخلف، فأغلق باب الاجتهاد وراحت سوق التقليد للأبّاء والاجداد، حتى عاش المسلم قطيعة مع عصره الذهبي ايام كان واصل بن عطاء يقف في مسجد البصرة ليختلف علانية مع الحسن وهو شيخها الكبير، فيؤسس فرقة (تعتزل) مدرسة الاستاذ وتمارس حقها في القراءة التي امر بها الله نبيه في أول كلمات أوحيت إليه. لقد كرسّت هذه القطيعة شتى مظاهر السقوط الحضاري المؤلم وراحت تؤدي - فيما تؤدي - الى مشاغلة الفكر الاسلامي عن رهاناته الحقيقية وجره الى جدل عقيم قوامه رمي الخصوم بالكفر والمهرطقة.

لكننا نجد ان التحول الاخير اخذ يحرص على وعي المعادلة القرآنية وتلبية دعوته سبحانه الى دين يجري تعقله والإيمان به لا ترديده على اللسان او التعاطف معه بشكل مجرد، كما حاول إثناء مستويات القطيعة تلك، لا ليستلهم أفق واصل بن عطاء وأمثاله في إطلاق العقل وعدم التقيد بقراءات السلف وحسب، بل ليقراً تلك التجربة من جديد في ضوء وعي العصر وبما يناسب مختلف التحولات التي طالت الحياة المدنية والعلمية ويقم معها قطيعة من لون آخر قوامها الاسترجاع النقدي. وفي هذا الإطار جرى استيعاب الدلالة العميقة التي يرمي اليها قوله تعالى (لا اكراه في الدين)، اذ ان هذا النص تقرير إلهي للحرية الانسانية وكرامة العقل من جهة وفقاً للضرورة التي يحتمها علينا العصر، وهو من جهة اخرى رد منهجي على طريقة المشركين وكل انصار التيار

٨ - الخطبة الأولى من نهج البلاغة، جمعه الشريف الرضي. تحقيق صبحي الصالح. قم، دار الأسوة،

الظلامي في التعاطي مع الفكر والعقيدة، وهو ما يلتقي بالتالي مع مبدء أسسه علماء الكلام وانتقل بعد ذلك الى علم الأصول قبل بضعة قرون ضمن قواعد المستقلات العقلية، وأعني به قاعدة (استحالة التكليف بغير المقدور). ذلك أن الافكار والقراءات ظاهرة نفسية وذهنية وعقلية غير خاضعة لاختيار الانسان وإرادته، إنها بالضبط كدقات القلب وحركة باقي العضلات غير الإرادية، التي لا يمكن للمرء ان يتلقى اوامر فيما يتصل بالتحكم بها لأن ذلك داخل في التكليف بغير المقدور^٩.

وعلى مقربة من المحددات التي تسعى الى إيجاد حالة من التوازن حيال مفاهيم (العقل والحقيقة واليقين) ثمة رفض للإسراف في اتخاذ عنصر المؤامرة كنموذج تفسيري وأداة لصياغة الموقف وإدارة الصراع. ويتفاعل هذان الموقفان ليفرزا شجباً لمظاهر الدوغما السياسية، وتوظيفاً لمعطيات جديدة توفر اشكالاتاً اخرى لمشروعية الحكم ومرتكزاته وأولوياته، تأخذ فيه موقعها المناسب مفاهيم اصبحت من نفاثح انقاذ الموقف الحضاري المتأزم كسيادة الأمة ومجتمع القانون او المجتمع المدني والتعددية السياسية وحرية التعبير ورفض الوصايات غير المريرة... الخ. وضمن هذه الدائرة ايضاً تكتسب ممارسة الحوار صياغة جديدة تستبعد عن أولوياتها ذلك الالهماك المحموم في تنزيه الذات وتلميع الصور والرد على هذا والتنكيل بذلك، وتعتمد استراتيجية طرح الاسئلة الجذرية وممارسة البحث الجريء عن عناصر التأزم في الاشكاليات التي ظلت عالقة ومطوية في ادراج الحسم الأيديولوجي والإطلاقيات المتسرعة، بحثاً يتناول فيما يتناوله مفهوم خلافة الانسان في الارض كهبة إلهية وتكريم رباني ومسؤولية تقع على عاتق الجميع بشكل متكافئ، فينصت بإمعان الى الدلالات الكثيفة لنصوص القرآن التي اكدت هذا الموضوع

٩ - لقد تنبه العديد من المفسرين الى هذه الحقيقة، ويقول الطباطبائي في تفسير هذه الآية ان «العقيدة بمعنى حصول ادراك تصديقي يعتقد في ذهن الانسان ليس عملاً اختيارياً حتى يتعلق به منع او تجويز او استبعاد او تحرير...». الميزان في تفسير القرآن، بيروت، ج٤، ص١١٧.

(ثم جعلناكم خلائف في الأرض) ، بعد أن تم استهلاك هذا (الخليفة) في دائرة الجدول السياسي والاجتماعي واحتزل عبر أدوات كلامية وفلسفية وسياسية خاصة ليصبح (إضافة إشراقية) ولا يقع طرفاً في حركة الكون، وهو ما جعله خاضعاً لنماذج الرمز والكاريزما والزعيم الفذ التي صادرت ما جاء به مفهوم الاستخلاف القرآني من حرية، وراحت تجتري سياسياً الحقيقة القرآنية فلا ترى منها إلا ما وقع في سياق (...أولي الامر منكم)!

خارطة تحولات

يستعرض هذا الكتاب تحولات فكرية اتصور انما تحركت في ثلاثة دوائر هي: المرجعيات والمناهج وأسئلة التجديد. واعتقد ان موضوعاته جاءت بمثابة خارطة او قسم محدود بالأحرى من خارطة تحاول رسم ما يطرق على الفكر الاسلامي من تحول وتحدد واستحداث في تلك الدوائر الثلاثة.

لا شك ان المرجعيات عامل قسري في تطور المعرفة اذا ما كانت تتشكل في فضاء شفاف يتحلى بالموضوعية، اذ ان الفكر حركة من المبادئ الى النتائج، والمبادئ معطيات ووعي وقناعات تمثل رؤية الانسان حيال الاشياء وما يمتلك حولها من انطباعات. وفي ضوء هذا يظل الفكر رهيناً بمجموعة المبادئ التي ينبثق عنها، كما يتغير وفقاً لما يطرق على منطلقاته تلك من تلون وتغير. ويقدر ما يفتح المرء على عالمه ويستوعب ما حوله يتسع نطاق مرجعيته وتتاح له آفاق اوسع في عملية التفكير. وعلى هذا الاساس أزعج ان ثمة تزايداً نشهده اليوم في مرجعياتنا لم يسبق له مثيل في التاريخ، بعد تصاعد حركة النشر وسرعة تدفق المعلومات من خلال ما تتيحه لنا تقنيات الاتصال، وهو ما يسهم في تفاعل هائل بين شتى المعطيات لاحتظنا ونلاحظ اثره الجسيم في نتاجات الفكر الاسلامي الحديثة.

ويقودنا حديث المناهج نحو مجالات غاية في التعقيد تعنى بها فلسفات العلم بما شهدته من تقدم كبير منذ ثلاثة قرون. والمنهج يستوعب ما هو اوسع بكثير من ادوات البحث وآلياته، اذ هنالك اهمية كبيرة لزاوية الملاحظة والعناصر التي يتكون منها موضوع الدراسة والصلاحية التي بمنحها العقل لنفسه اثناء التوظيف المنهجي. وقد فرضت التحديات التي واجهها الفكر الاسلامي في العصر الحديث ان يعود حديث المنهج الى أروقته ثانية بعد ما غاب منذ توقف الجدل في منطق المعرفة عند إشارات ابن سينا وشفائه وبرهانه، واقتصرت الجهود على الشرح والتعليق والتنقيح وتفكيك الأحاجي المنطقية والولع بتعداد ضروب الاشكال المنتجة في القياس الأرسطي. نعم عاد حديث المنهج اليوم لا ليستأنف المكرر من الأدوات بل ليبحث عن جديد يمتلك تأهيلاً للتعاطي مع أسئلة العصر. رغم اننا لا نكاد نشاهد بلورة إبداعية متماسكة تخطت الاختبار حتى الآن، سوى ما أسعفتنا الجرأة في استعارته من جوانب تم اقتطاعها من المناهج الحديثة، غير اننا نلمح إشارة هنا ومحاولة هناك ربما ستمخض عن إسهام منهجي في مجال فلسفة العلم.

يمثل سؤال التجديد على تشعبه المنطلق الرئيسي للتحول المنشود، فالسؤال هو التعبير الاكثر منطقية عن الحاجات الحقيقية، ومن المؤكد ان الأمة التي تخفق في صياغة أسئلتها لن تكون قادرة على الحركة، ذلك انما لن تتمكن حينئذ من معرفة ما تريد بالضبط كما ستعجز عن رسم طموحاتها... حقاً هل استطعنا حتى الآن ان نحدد طموحاتنا، أم لا زلنا نستنسخ مقاربة تقليدية للأمل تنطوي على عناصر الأزمة ذاتها؟ ولعل هذا ما يفسر الإخفاقات المريعة التي منيت بها محاولاتنا في التغيير وطرح البدائل.

وفيما يتصل بأسئلة الفكر ثمة سؤال مرجعي يحيلنا الى التعامل معها بشكل مغاير لما جرت عليه العادة لدينا. ما الذي يدفعنا الى تكوين إجابة حيال السؤال؟ هل تمثل الإجابات تصوراً فثائياً يعالج ما يتضمنه من إشكالية، أم ان الجواب لا يعدو كونه عملية إعادة إنتاج للتساؤل وصياغة متجددة للاستفهامات توسع اطارها وتستوعب ابعاداً أكثر في موضوعها؟ وعلى هذا الأساس ليس من الضروري ان نتظر إجابات ترضي فينا روح

الحسم والنهائية حيال أسئلة التجديد وهي تتزايد يوماً بعد آخر. كما من المفترض ان يحملنا هذا التصور على التعامل بقدر اقل من الحساسية مع الإجابات الجديدة التي ربما لم تكن سوى إعادة بناء للتساؤل ذاته في كثير من الاحيان.

لم تنجز موضوعات هذا الكتاب دفعة واحدة وبشكل مترابط، بل كانت حصيلة جانب من المتابعة للتجديد في الفكر الإسلامي والمشهد الثقافي بعامة، كما نشرت جميع الموضوعات في بعض الدوريات العلمية إضافة الى عدد من الصحف. ولا شك ان مستوى التحول الذي تمثله العينات المستعرضة يتباين من واحدة الى اخرى، غير انها تتحرك بأسرها تقريباً في اطار ما يحققه الفكر الاسلامي اليوم من تقدم يظل متواضعاً اذا ما قيس بسرعة الإيقاع التاريخي وحجم ما تتعرض له من تحديات. وتغطي الإشكاليات الفقهية مساحة واسعة في هذا الكتاب لأن التركة الفقهية تظل الواجبة ربما لشتى ما تناوله من إشكاليات، سواء منها ما تعلق بمناهج اصول الفقه ام المهموم المعرفية في علم الكلام الجديد وحتى تلك التي تتعلق بقراءة النص. حتى ان اهمية الموضوعات ذات الصلة بغير الفقه من الحقول اخذت تتحدد على اساس ما تؤدي اليه من نتائج في تكوين الرأي الفقهية، وفي وسعنا ان نقيس ايضاً درجة الحرارة الخاصة لكل من الإشكاليات المطروحة اليوم بقدر ما تمس في معطياتها من مسلمّات الفقه واتجاهاته.

لقد غابت عن موضوعات الكتاب محاولات مهمة تتعلق بقراءة النص ومراجعة النظام المعرفي في الفلسفة والكلام او التراث الصوفي وما يتداخله من صلات جذرية بالعديد من النزعات السائدة لدينا في الفكر والسياسة وأتماط الحياة، إلا ان هذا لم يكن استبعاداً بل هو مما اقتضته دائرة الكتابة وطبيعة الطرف الذي أنجز فيه العمل وما نعانيه جميعاً من ملاسبات عسيرة. ولا شك ان الإشكاليات التي جرى تناولها هنا تحاول البحث عن مؤشرات اساسية للتحول كانت الافكار الجديدة في قراءة النص وعلم الكلام الجديد وما تحقق من مراجعة للموروث المعرفي، حصيلة ونتيجة لها، أي الدواعي التي دفعت العقل المسلم الى خوض تلك المناطق وتناول هذه الاشكاليات. وتبقى هذه

محاولة ناقصة ولا شك تعجز عن الوفاء بما يتضمنه عنوان التحولات من مسؤولية
جسيمة، وحسبها ان تكون محاولة للتواصل مع جانب من الموضوع.

ان جزءاً من صعوبة المهمة يعود الى ندرة النماذج التي يتجلى فيها التحول، وهذا ما
يعود الى ظروف الانتاج الفكري لدينا والتي تعرض على إنتاج الجدل (بمعناه المرادف لفن
الطوبيقا في المنطق) وتسعى الى تغييب البرهان كمحاولة اكتشافية، الأمر الذي ادى الى
تضخم في عدد المكتوب ونقص في أدائه، اذ ان الجدل يرافقه الإطناب فهو يتطلب
الإقناع ولا يتوقف إلا حين يحقق هدفه ويتفوق على الخصم، اما البرهان فلا يتوخى
سوى عرض دليل معين او تقديم تفسير محدد واضح. وتزخر اجواؤنا بمبررات الجدل،
حيث ان المشتغل في حقل الفكر لدينا هو بمثابة من يتحرك في ساحة معركة تتقاطع فيها
الإرادات وتوزع في ضوئها جغرافيا القوة والمهمنة، فهو في الغالب لا يفكر في حلقة
نقاشية ولا يجلس على طاولة حوار مستديرة.

إذا كانت الاسئلة التي نواجهها جميعاً قادت موضوعات هذا الكتاب الى ملاحظة
مستوى معين من التناج العلمي، فإنه لا يسعني ان أتجاهل هنا ما تلقيته من مقترحات
خرجت بفضلها مجموعة الموضوعات هذه، وخاصة تلك الرعاية التي حظيت بها من قبل
مجلة قضايا اسلامية معاصرة ورئيس تحريرها عبد الجبار الرفاعي. وحين أعرب عن كبير
امتناني نحوه لا اجد بدأً من التنويه بقضاياه المعاصرة التي احتلت مكانة ريادية في
فضاءات التحول الفكري. وثمة كثيرون لهم في عنقي حق الشكر وبودي ان أهديهم هذا
الجهود المتواضع، ولا يمنعني هنا من ذكر قائمة طويلة بأسمائهم سوى الشعور بما ينطوي
عليه ذلك من حديث عن النفس يكرس ذاتية ونرجسية لا اجد لها مبرراً في هذه
السطور. وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وهو حسبي.

سرمد الطائفي

٢٠٠٢/٥/١٥

الفصل الأول

نماذج في سياق التحولات

محمد مهدي شمس الدين:

نقد المنهج الفقهي والتأصيل لمقاصد الشريعة

اللحظات التاريخية في حياة الأمم، ربما تقودها بنحو وآخر الى مرحلة من التدهور الحضاري المريع، يترك عليها آثاره الواضحة. ولعل أخطر تلك الآثار ما ينعكس على وعي الأمة ونمط رؤيتها، التي يمكن أن تتحول وفق مسارات موضوعية محددة، من رؤية تتمتع باعتدالها الكافي واستيعابها المناسب لما حولها، الى لحاظ ناقص أحادي يعتمد تجزئة الحقائق ولا يقوى على رؤيتها مجتمعة في إطار ينظمها وفق أنساقه التي تفرض كنتيجة معقولة لاتساقها الداخلي.

ثم اتجه واسع في حركة الفقه، أسهمت في تشكيله عناصر تدهور متنوعة، وأفرزته أزمات لم يع العقل المسلم العديد منها، ويركز هذا الاتجاه جهوده على بذل قدر من الاهتمام والنشاط العلمي للوصول الى ما يسميه (براءة الذمة) أمام الشارع سبحانه، عبر توظيف جملة من الأدوات التي أعدها في ظرف مشابه ضمن مرحلة سابقة، غير آخذ بنظر الاعتبار ما يكون ذا دخالة في تأسيس الرؤية الفقهية من عناصر تستمد من الواقع وناظم القيم التشريعية وغاياتها، التي ستؤثر إذا ما روعيت، دون ترديد، على سائر أنماط تناول البحث للأدلة التقليدية من نصوص الشرع وغيرها، إذ تفرض عليه طبيعة فهمه لتلك العناصر القيام بقراءة كلية لتقصي المنحى الحرفي في استدعاء معطيات النصوص والنزعة التجزيئية في ملاحظة الحقائق، التي لا تخفي جزءاً من الحقيقة فحسب، وإنما تقدمها بمضمون مشوه وعلى مستويات مختلفة تبعاً لحجم المنظمس من معالمها!

قبل عدة عقود نشر حديث للإمام الشهيد محمد باقر الصدر «رحمه الله» في مجلة الأضواء الصادرة آنذاك في النجف الأشرف، طرح فيه تصورات عما ستؤول اليه حركة الاجتهاد الفقهي، من خلال تحديده للعوامل المؤثرة في ترسيم البحث، مشيراً الى عاملين رئيسيين هما عامل الهدف بمعنى الأثر الذي تتوخى حركة الاجتهاد تحقيقه وإنجازها في واقع

الحياة، وعامل الفن أي درجة التعقيد والعمق في أساليب الاستدلال التي تختلف في مراحل الاجتهاد تبعاً لتطور الفكر العلمي.

وعبر تحديده لعامل الهدف في نمو الممارسة الاستنباطية وتكاملها (أو تراجعها) يذكر أن العزل السياسي الذي تعرض له الفقه الإسلامي بشئى مذاهبه بعد سقوط الخلافة المركزية إثر حملات الغزو التي اجتاحت البلاد عامة - بعد أن كان مقصوراً على المذاهب الواقفة في صف المعارضة السياسية (كالمذهب الإمامي) - إن هذا العزل السياسي ترك أثره على واقع الاجتهاد وقلص من هدفه، وهو تطبيق النظرية الإسلامية في المجال الاجتماعي العام، فحوّله نحو المجال الفردي الضيق الأمر الذي نجم عنه انكماش الفقه من الناحية الموضوعية، وهذا ما أدى الى نتائج سلبية متعددة.

يتطرق الصدر الى بعضها، ويتبأ بالزوال التدريجي لذلك المنحى المنكمش الضيق، على ضوء إدراك حركة الاجتهاد نتيجة للتحويلات الأساسية التي راح يشهدها الواقع، بأن الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية مرتبط كل الارتباط بالجانب الاجتماعي منه، ووعي تلك الحركة لذاتها ورسالتها الحقيقية بعد أن اكتشفت واقع الاتجاهات الفكرية الحديثة اللادينية ونوع التحديات التي تنطوي عليها، إزاء الشريعة كنظرية وكواقع اجتماعي معاش.

هكذا تنبأ الشهيد الصدر، بلغته المتفائلة، وروحه الإصلاحية المليء عزيمة، مما لا يزال يتجلى في نصه - بعد كل هذه السنين العجاف - بجلته الصارمة المهيبية: «إن الانكماش الموضوعي يزول، والامتداد العمودي الذي يعبر عن الدرجة العالية من الدقة التي وصل إليها الفكر العلمي يتحول في سيره الى الامتداد الأفقي ليستوعب كل مجالات الحياة.

وسوف يتحول الاتجاه نحو تبرير التعامل مع الواقع الفاسد، الى اتجاه جهادي نحو تغيير الواقع الفاسد وتقديم البديل الفكري الكامل عنه من وجهة نظر الإسلام. وسوف يحى في مفهوم حركة الاجتهاد أي تصور ضيق للشريعة ويزول عن الذهنية الفقهية، وتزول كل آثاره وانعكاساته على البحث الفقهي والأصولي. وسوف يتحول فهم

النصوص وتؤخذ فيه كل جوانب شخصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم والإمام بعين الاعتبار. كما سترفض التجزئة، لا على أساس القياس بل على أساس فهم ارتكاز اجتماعي للنص»^١.

هكذا توقع الشهيد الصدر زوال ما نوّه اليه من مشاكل اكتنفت التجربة الفقهية، ولم تكن نبوءته هذه استشرافاً لمآل الحركة الاجتهادية وحسب، بل اعتقاداً بروج ما بدأ يؤسس له هو في أعماله المتعددة^٢، على خلفية إدراكه لحاجة التجربة الفقهية الى إكمال شروط التحول الذي استأنفه طبقاً لما تواجهه من تحديات، أحسن الشهيد الصدر قراءتها المبكرة الى حد كبير.

تمثل هذه الرؤية لمراحل تطور العلم وتكامله، في حد ذاتها، تحولاً هاماً لسيكولوجية الفقيه، إذ انتزعت نفسها من اتجاه تتضمن رؤيته إحياءً ببلوغ العلوم على يديه غايتها القصوى التي تشكل مستوى لا يؤمل بعده بما يتجاوزها، فـ «ما وراء عبادان قرية»!^٣

تحلى جيل - كان الشهيد الصدر أبرز ممثليه - عن العناوين (المتعالية) المؤلفقة، لمصنفات العلوم، التقليدية نظير: منتهى المطلب، غاية الأفهام، كفاية الكفاية، فمع حسن ظننا الكبير بالأعلام الذين تعاطوا العناوين الواقعة في هذا السياق، إلا أن تلك اللغة في عنوانة الفكر وعرضه، من شأنها منح المبدع إحساساً - في لا وعيه على الأقل - ببلوغ نهاية الطريق، أو بالعصمة ربما، وهو ما يترك آثاره السلبية على مجمل حركة العلوم

١- لاحظ، الصدر، السيد محمد باقر، الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد. وقد نشر هذا المقال، وهو محاضرة في الأصل، في مجلة (الأضواء) النجفية، واعيد نشره في أكثر من دورية، ونقل هنا عن الحسيني، محمد، الاجتهاد والحياة: حوار على الورق، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، ط٢، ١٩٩٧. حيث نشره ضمن فصل «مقالات مختارة في الاجتهاد» ص٢٥.

٢- لاحظ هذه الخطوط في، الرفاعي، عبد الجبار، منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، سلسلة رواد الإصلاح. قم ط٢، ١٩٩٨. ضمن بحثي: التأصيل النظري (ص٥٤) الشهيد الصدر ينتقل بالفكر الإسلامي الى آفاق جديدة (ص٧٩).

وينعكس على هيكل بناها الداخلية، ويقلل من فرص حصول التحولات المهمة في تاريخ الفكر^٣.

إذا ما أردنا اختبار درجة الإصابة في نبوءة الشهيد الصدر لمستقبل حركة الاجتهاد، الآن، مع إذعاننا بعدم استفاد تلك التوقعات كامل مداها الزمني والموضوعي الذي لحظته، فهل لنا أن نسجل لها درجات امتياز عالية، أم أننا سنعود إليها لنقول: يبدو أن صاحبك قد تفاعل أكثر مما يجب!؟ .

لنترك الحكم - اضطراراً - للزمن ومسار التاريخ، ولأجيال ستخلفنا وتقرأ هذه المرحلة الحساسة ولعلها ستحظى حينئذ بقدر أكبر من التفهم والتحرر وانعتاق العقل من أزماته الراهنة، غير أن ما يقرره المشهد الحالي أن الشهيد الصدر تمكن من التحكم في حدود معينة ومهمة بمسار التفكير الفقهي^٤، وترك تأثيره على محاولات متعددة تلقفت إشارات واستلهمت افقه الواسع ومنهجه التأصيلي ولغته، فسعت الى بلورته وزجّه في دوائر الفكر المعقدة، من أجل الارتفاع بمستواه حيال ما يواجه من تحديات وإشكاليات. في قراءتنا للشيخ محمد مهدي شمس الدين (رحمه الله)، نلتقي بنموذج - ملفت للنظر- لأولئك الذين استلهموا عناصر منهجهم التحديدي من افق الشهيد الصدر، وقدموا نماذج تطبيقية مبلورة ومطورة لإشارات وأنساقٍ منهجية تركها الصدر في أعماله.

٣- من مؤشرات هذا التواضع العلمي، أن الشهيد الصدر يصف في مقدمة كتابه الرائد (اقتصادنا) عمله في اكتشاف المذهب الاقتصادي بأنه محاولة بدائية لبناء صرح شامخ للاقتصاد الإسلامي، لاحظ خاتمة مقدمته للطبعة الأولى.

٤- من الأعمال المهمة التي قرأت بتأنٍ سيرة الشهيد الصدر الفكرية وتأثيرها على مسارات الفكر الإسلامي، قراءة من خارج الدائرة الإسلامية، الملاط. شبلي، تجديد الفقه الإسلامي: محمد باقر الصدر بين النحف وشيعة العالم، ترجمة غسان غصن، النهار للنشر، بيروت ١٩٩٨. لمزيد من الاطلاع لاحظ عرضاً موجزاً له ضمن: الطائي، سمر، محمد باقر الصدر في المكتبة الإسلامية، مجلة التوحيد، العدد ١٠٣ ربيع ٢٠٠١، ص ١٧٣.

ومع تأثر شمس الدين البارز بالشهيد الصدر، فإنه يحتفظ بوضوح لنفسه بقدر كبير من الاستقلالية والأصالة والموضوعية، فهو ليس وجهاً جديداً على مسرح الفكر الإسلامي، وإنما هو مع آخرين يمثل رئيسي لتيار تجديد بارز ومخضرم عايش حقاً متعددة من حركة الفكر الإسلامي المعاصر، وهو كذلك ممن حاولوا وعي الدور المطلوب والوفاء بمقتضياته عبر ما قدمه على الطريق، مبكراً، حيث بدأ بنتاجه القيم «نظام الحكم والإدارة في الإسلام» (١٩٥٩)، واستمر في التأليف ملاحقاً الموضوعات العلمية والفكرية الملحة، كتاريخ الإسلام السياسي، شؤون الحضارة والتراث، جدل الفكر الديني والعلمانية، السياسة المعاصرة، مسائل الفقه المستجدة، وغير ذلك عبر مؤلفاته التي تجاوزت الثلاثين.

الجدير بالاهتمام في محاولات شمس الدين، هو طبيعة تعامله مع إشكاليات الفكر والتحديات المعاصرة فهو يحاول أن يحدد كل ذلك بمقاسه الطبيعي، دون أن يهول من شأنها - كما يصنع البعض - وبعيداً عن لغة الاعتداد الذي لا حدود له بالنفس. وعنصر القوة الآخر البارز في عمل شمس الدين هو سعيه الدائب لاستيعاب إشكالية التجديد بالشكل الصحيح، وهو ما يؤهل الباحث لرسم ملامح مشروعه الرئيسية دون الاهتمام اللامرر في صياغة خطاب تعبوي يبدو صاحبه فيه وكأنه قادر على تحريك الدنيا كلها بشيء شبيه بـ «عصا المارشالية»!

يتجلى شيء من عناصر التماسك تلك في بعض الأسئلة التي يطرحها لتحديد ما يحاول الإجابة عنه في أعماله... «التجديد، في التاريخ، الفقه، نظام القيم، هل هو - كحركة - خارج الدليل أم داخله، هل هو عملية توفيقية بين المسلمات ومتطلبات الواقع تؤدي الى بتر تلك المسلمات عن جذورها لإيهام تكيفها مع الواقع، أم هو إعادة تأصيل وتجدير لتلك المسلمات بأفق أوسع ونظرة أكثر عمقاً؟

هل التجديد استمرار متطور للتاريخ، وابداع يستمد من الأصالة، أم انقطاع عن التاريخ وخروج عليه؟ هل هو حركة نظرية بحتة لا تتحمل مسؤولية التغيير العملي، لتترك الشخصية متأرجحة بين التمسك اللاواعي بالجذور وتلقي الطارئ بروح الانفعال

ومنهج التبشير. مما يؤدي الى الوقوع في فخ الازدواجية المدمرة التي تدخل الأمة في التيه بين المنطلقات والأهداف وآلية التطوير والموقع الحضاري، أم هو حركة مرحلة تتحمل مسؤولية تحويل النظرية الى إنجاز يصوغ الواقع على اسس تحفظ للشخصية توازنها؟^٥.

وهناك عنصر قوة يكاد يطبع أعمال شمس الدين كلها ويمثل هاجسها الأساسي، وهو سعيه الى أن «يكشف عن ترابط وثيق، عملي وتفاعلي، بين جميع كليات وجزئيات العقيدة والشريعة الإسلاميتين، ويكشف نتيجة لهذا الترابط عن بناء نظري متكامل، في خطوطه ومبادئه العامة الكلية، ومفرداته وجزئياته التفصيلية، بحيث يكون كلاً واحداً، يؤثر أي حذف أو تجاهل لمبدأ من مبادئه... على التماسك والهيكلية العامة برمتها»^٦ على حد تعبيره.

وقد نبّه هو الى هذه الحقيقة قبل ربع قرن، مضيفاً أن «ما كتب حتى الآن في هذا الموضوع الشريف - في حدود ما اطلعت عليه - لا يتعدى الإشارات البسيطة السريعة، أسأل الله تعالى أن يقيض لهذا الأمر من ينجزه، وأن يعطيني فسحة من العمر، وتوفيقاً لإنجازه»^٧.

أعود لأذكر أننا وعبر هذه النقاط ضمن قراءتنا لمنهج شمس الدين، سنلاحظ - دون أن نشير حيث لا يمثل ذلك غرضنا هنا - العديد من المساحات التي رصدتها الشهيد الصدر في نبوءته عن مستقبل التجربة الفقهية مما ألمحنا اليه مطلع الحديث.

٥- شمس الدين، آية الله الشيخ محمد مهدي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، بيروت، المؤسسة الدولية، ط١، ١٩٩٩ ص٧.

٦- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، في الاجتماع السياسي الإسلامي، قم - دار الثقافة، ١٩٩٤، ص٥٢.

٧- شمس الدين، بين الجاهلية والإسلام، منشورات المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ط٣، ص١١٠.

مقاربات في الاجتهاد والتجديد

يكفي إلقاء نظرة سريعة على خارطة المدارس الفقهية الإسلامية لإدراك حجم الاختلاف في آليات الاجتهاد في الشريعة، وفي كيفية التعامل مع إشكاليات عملية الاستنباط، ومصادر التشريع وضوابط توظيفها والأدوات العلمية الوافدة من الآخر ومدى إمكانية الاستفادة منها في الفقه، ناهيك عن الخلافات المذهبية والسياسية التي ألفت بظلالها على طبيعة الممارسة الفقهية.

المهم في ذلك هو أن تلك الإشكاليات لم تحسم حتى الآن وما زال السجال حولها محتدماً سواء بين المذاهب المتعددة أو في داخل المذهب الواحد سيما مع دخول مؤثرات جديدة في واقع التجربة ساهمت في تأجج أو استئفاف نزعات قديمة، كمشاكل التطور الذي شهدته الحياة والنظريات الجديدة في العلوم الانسانية التي لا بد وأن يتخذ بشأنها موقف اسلامي.

تحت العنوان أعلاه يستعرض شمس الدين جملة من تلك الإشكاليات، يحاول قراءتها بنفس جديد وبأفق يريد أن يتسع لفهم أكثر عمقاً في سبيل تقديم رؤيته حولها. حيث يتناول مفهوم الاجتهاد، وهو أحد الإشكاليات (القديمة-الحديثة)، ويقرر «أن ضرورات التجديد في الاجتهاد تفترض التأمل في المفهوم الشائع للاجتهاد، الذي يرادف اليوم المعنى التقني والصناعي مع أن مهماته باتت أوسع بكثير، وتقتضي فهماً جديداً يتوافق ومقتضياته الواقعية»^٨.

ويعتقد المؤلف أن لهذا جانبين، الأول هو المساحات التي تدخل في دائرة اهتمامات الفقه، حيث إن عدداً من المسائل المهمة لا بد وأن يشملها الاجتهاد والبحث الفقهي ويحدد لها تشريعاً، فيتكلم عن ضرورة إنشاء (فقه بيئي) يعالج المشاكل البيئية والإخطار التي تهدد البيئة، كما أنه من الضروري تدشين فقه تنظيمي، وعلائقي في مجال العلاقة مع الطبيعة، وعلاقة المجتمع الداخلية والعلاقات الدولية والخارجية وغيرها.

٨ - شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه، مصدر سابق، ص ٨١.

أما الجانب الثاني فيتعلق بالمنهج الاجتهادي، حيث يشخص عدة نماذج من الخلل والنقص المنهجي في الممارسة الفقهية، منها مثلاً مساحة آيات الأحكام في القرآن الكريم حيث تعارف الفقهاء على أنها لا تعدو الخمسمائة آية، وهذه النسبة تعني أن ١٠% فقط من الكتاب الكريم تتعلق بالأحكام فقط، فإذا قدرنا آيات العقائد بـ ١٠% أيضاً، فإن ٨٠% من آيات القرآن هي عبارة عن قصص ومواعظ فقط! ويدعي شمس الدين بأن آيات الأحكام في القرآن تزيد على الألف على أقل تقدير وأنه في صدد استقصاء ذلك، بينما يفسر هذا الخلل بضيق الرؤية التي انطلق الفقهاء منها لتحديد ذلك النمط من الآيات، جعلتهم يرون آيات الأحكام المباشرة فقط وهي ما يتصل بفقهاء الأفراد، غافلين عما يتعلق بفقهاء المجتمع وفقه الأمة في المجالات السياسية والتنظيمية وغيرها، ويعزو المؤلف هذه الغفلة إلى الانفصال المبكر بين الفقيه والسياسي نتيجة للمضاعفات التي آلت إليها الأوضاع السياسية المتردية في الدولة الإسلامية آنذاك^٩.

وفي بيانه لعلاقة الفقه بعلم الأصول، يفترض أن الأصول ولدت لتخدم الحالة الفقهية التقليدية، فلا يمكن في ضوء هذا استخدام نفس الأصول في بناء رؤية فقهية حديثة وإنما لا بد أن يتم تطوير تلك الأصول أيضاً، لذا فهو يعتقد أن التجديد في المناهج الدراسية الأصولية الذي نراه في محاولات المجدد الشيخ محمد رضا المظفر والإمام الشهيد محمد باقر الصدر، والمحاولات التي جرت في الأزهر ونحوها، قد يسرت عملية استيعاب الأصول التقليدية التي تخدم تلك الرؤية الفقهية، ولكنها لم تخط نحو تطوير المنهج الأصولي، بالشكل الذي يؤوله للارتقاء بمستوى الأداء الفقهي.

تأثير النظرة التجزيئية على عملية الاجتهاد

يراصل شمس الدين، في مصنفاته وبحوثه المختلفة، التأكيد على الترابط الوثيق بين سائر كليات وجزئيات العقيدة والشريعة، مما أصبح مدخلاً في منهجه لمعالجات مهمة

٩ - نفس المصدر، ص ٨٢.

نلاحظها في أعماله، وهو ما هياً له رؤية أكثر مساساً بالواقع الاجتهادي - كما لاحظنا ونلاحظ - مما يعتبره اساساً في التشريع يوفر الضمان المتوازن لسلامة الاستنباط. ففي بحثه عن «الموقف الشرعي من حكام الجور» وبعد تسجيله عدة نقود على الطرح المشهور في المسألة، يقرر أن الفقهاء قد درجوا «على مواجهة المسائل في عملية الاستنباط، بنظرة فردية جزئية، تلاحظ كل مسألة مستقلة بذاتها، وبمعزل عن ملاحظة الحالات العامة والخاصة التي تكتنف موضوع المسألة، دون ملاحظة الواقع الاجتماعي - السياسي - الاقتصادي، الذي صدرت فيه النصوص الشرعية الخاصة بالمسألة، وقد حروا على هذا النهج في كثير من القضايا، ومنها مسألة العمل مع «ولاة الجور»، فأدى بهم ذلك في مقام الاستنباط الى نتائج غير دقيقة، وغير متكاملة، ومنها مسألة الاحتكار وغير ذلك»¹⁰.

كما نجد تطبيقات لرؤيته هذه في دراسته التخصصية حول «الاجتهاد والتقليد»، في موارد متعددة، حيث أسفر تطبيق منهجه الخاص هناك عن الخروج بنتائج تبدو مثيرة ومهمة في الوقت ذاته.¹¹ وهو دراسة موسعة تمتد على ستمائة صفحة تقريباً، توصل خلالها الى نتائج مثيرة -تكشف في نفس الوقت عن طبيعة الأدوات العلمية التي يوظفها في معالجاته الفقهية- نظير: القول بعدم اشتراط الحياة في مرجع التقليد، عدم اشتراط طهارة المولد فيه، عدم اشتراط الأعلمية (على تفصيل)، وميل الى اشتراط وحدة الانتماء القومي بين المفتي والمقلد، مناقشة معيار الاجتهاد، وحدة المرجعية، مشروع المرجعية الجماعية... الخ.

يقول مثلاً، في تعليقه على فتوى المشهور باشتراط الأعلمية ووجوب الفحص عن المجتهد الأعلم في التقليد: «ولا يخفى تأثير النظرة التجزئية الى الشريعة على عملية

10 - شمس الدين، في الاجتماع السياسي، مصدر سابق، ص 250، بتصرف يسير.

11 - لاحظ، شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: بحث فقهي استدلالي مقارن. المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت ط 1، 1998.

الاستنباط في كثير مما ذهبوا اليه في هذه القضية الهامة، من وجوب تقليد الأعلام، ووجوب الفحص عنه عند الجهل به، ووجوب الاحتياط في مدة الفحص، والاحتياط عند الشك في التفاضل، الاحتياط بعدم تقليد المفضول حتى في المسألة التي توافق فتواه فيها فتوى الأفضل، ووجوب الأخذ بأحوط الأقوال عند التساوي [في الأعلمية]، وكأن الشريعة وضعت لصف خاص من الناس لديهم قدر كبير من فراغ الوقت، والقدرة المادية، ووضعت للأفراد وليست شريعة الأمة والجماعة التي تخوض صراع الحق ضد الباطل، وتحمل هموم المستضعفين في العالم»^{١٢}.

فتح باب الاجتهاد مكرمة وهمية

في حديثه عن طبيعة الممارسة الفقهية والتطورات التي يشهدها الحقل الأصولي والفقهية، يقرر شمس الدين بأن من العوامل التي تذكر على أنها ساهمت في ذلك التطور، بقاء الاجتهاد مفتوحاً عند الشيعة بخلاف السنة الذين سد عندهم الاجتهاد، ولكن هذه مكرمة وهمية للشيعة، لأنه يعتقد أن باب الاجتهاد إذا كان مفتوحاً في مذهب الشيعة فهو مفتوح في المذاهب السنية وإذا كان مغلقاً عندهم فهو كذلك عند الشيعة.

ذلك أن الحديث تارة يكون عن اجتهاد مطلق في شريعة الإسلام فالشيعة ليس عندهم اجتهاد في هذا المجال وباب الاجتهاد عندهم، لا أنه مغلق، ولكن الشيعة هم الذين أغلقوه -على حد تعبيره- فمن النادر أن نجد فقيهاً شيعياً يعرف فقه المذاهب وله رأي فقهي فيها وفقاً لمنهجها أو وفقاً لمنهجها، أما أن نقول إنه ثبت بالرهان أن اصول الاستنباط عند الشيعة هي الحققة وأن كل المذاهب الاخرى هي باطلة فهذه مسألة سهلة ويستطيع الشافعي أيضاً أن يكرر نفس الدعوى.

والحقيقة أن الموجود عند الشيعة الإمامية -والكلام لشمس الدين- نفس ما هو موجود عند الشوافع والحنابلة وغيرهم، وهو أن لديهم مجتهداً في المذهب فقط. ان قضية سد باب الاجتهاد تعني الاقتصار على المذاهب الأربعة، وبهذا المعنى يعتني الإمامية بفقهم

وفق اصولهم وبدرجة محددة هم يفحصون بعض الاصول الاخرى كالاستحسان وغيرها ويشنون بطلانها. لكن لو فرضنا أن الفقيه الشيعي لو قيل له: اعتبر جداً أن القياس صحيح ومارس القياس، فهو لا يعرف أن يقيس، وكذا الحنفي والحنبلي بشأن اصول غيرهم. إن ما يقال حول سد باب الاجتهاد وحصره عند السنة يعني أنه اقتصر على هذه المذاهب ولم يعد من المسموح تطوير رؤية فقهية تختلف عنها ان بمعنى أن اجتهادهم في المذاهب بالتفريع عليها فقط^{١٣}.

الذي أتصوره أن هذا الكلام وإن انطوى على إثارات مفيدة، غير أنه يبدو مفتقداً الدقة في بعض جوانبه، إذ من المعروف أن حصر الاجتهاد في المذاهب الأربعة مر بمراحل كان آخرها بعد استيلاء المملوك التركي بيبرس البندقداري على مصر عام (٦٥٨هـ) حيث أصدر أمره بتحريم أتباع غير هذه المذاهب الأربعة، وكان هذا الحصر بالمستوى الذي أدى الى أن لا يبقى «في مجموع الأمصار مذهب يعرف من المذاهب سوى هذه الأربعة، بدعوى أن من تمذهب بغيرها أنكر عليه ولم يولّ قاض ولا تقبل شهادة أحد ما لم يكن مقلداً لأحد هذه المذاهب، وطول هذه المدة، أفنى فقهاؤنا في الأمصار بوجوب اتباع هذه المذاهب وتحريم ما عداها والعمل على هذا الى اليوم». كما يقرره تقي الدين المقرئ في القرن التاسع الهجري^{١٤}، وإلى الحد الذي يجعل مثل الشيخ صديق حسن خان البخاري القنوجي - من أعلام القرنين الثالث والرابع عشر - يحمل بشدة على من حصر الاجتهاد ويدعو الى استئنافه من جديد قائلاً «إن من حصر فضل الله على بعض خلقه وقصر فهم هذه الشريعة على من تقدم عصره، فقد تجرأ على الله عز وجل... فما الدليل على هذه التفرقة الباطلة والمقالة الرائفة، وهل النسخ إلا هذا سبحانك هذا بهتان

١٣- شمس الدين، الاجتهاد والتحديد في الفقه، مصدر سابق، ص ٨٥ فما بعد.

١٤- المقرئ، المواعظ والاعتبار في الخطط والآثار، ج ٢، ص ٣٤٤، نقلاً عن الطهراني، آغا بزرك، توضيح الرشاد في تاريخ حصر الاجتهاد، ص ١٠١.

عظيم»^{١٥}. أقول إن هذه الصورة لسد باب الاجتهاد تباين مع قيود الاجتهاد المفروضة داخل المذهب الشيعي فأتباع المذاهب الأربعة مقيدون بأراء أئمة المذاهب تلك ولا يمكنهم طبقاً لذلك تكوين رؤية فقهية متطورة تختلف عما هو مطروح في ذلك المربع المذهبي.

بينما نجد ان الفقيه الإمامي لا يتقيد إلا بمصادر التشريع التي يعتقد بمصدريتها ومنها أحاديث الأئمة وهم ليسوا مجتهدين لهم مذاهب وإنما يكون اتباعهم على أساس خلافتهم التبليغية للرسول (ص)، وليس لدينا تقيد بقول أي فقيه من حيث فقاوته، ومن هنا عدت حقبة المقلدة ظاهرة غير صحية في المذهب الإمامي بعد رحيل الشيخ الطوسي.

ولعل شمس الدين هنا يحاول التنويه الى أن فقهاءنا وأجواءنا الفكرية الحالية لا يتوافر فيها القدر الكافي من الحرية العلمية، إذ ان تفاعل بعض الأجواء الاجتماعية والسياسية التقليدية والحركية إضافة الى الإسراف في منح الأهمية لعنصري الإجماع والشهرة، كل هذا أدى الى فرض قيود أكبر على حركة الفقه والى ظهور حالة يمكن اعتبارها غريبة على الفكر الإسلامي وإن كان لها جذورها في النطاق التاريخي، وهي ظاهرة التكفير وكييل التهم والرمي بالضلال والانحراف مع استبعاد خيار اللجوء الى أساليب الحوار العلمي، وغياب القناعة بضرورة التعايش مع عالم تتنوع فيه الأفكار والتوجهات، مما هو تكريس للحالة العائثلية المقيتة التي تتسلح بالقييد الدوغماتي وتنسب من خرج عنها الى الهرطقة.

علم الكلام والفلسفة واصول الفقه

من جملة ملاحظات شمس الدين الاخرى حول المنهج، قوله بأن علم الاصول باعتباره من مكونات الاجتهاد الأساسية يجب أن يخضع الى تطوير يتناسب والدائرة الجديدة المترقبة للاجتهاد، ويعتقد أن هناك مسألة يجب أن تدرس فيما يتعلق بالأدوات

١٥- القنوجي البخاري، حسن خان، حصول المأمول من علم الاصول، الصادر في الاستانة عام ١٢٩٦هـ، نقلاً عن الطهراني، مصدر سابق. ص ١١٣.

البحثية التي أخذ علم الأصول في العصور الأخيرة باستخدامها على نطاق واسع، كالمقدمات الفلسفية والكلامية التجريدية.

وهو يسجل في ضوء ذلك نقطة سلبية أو يرى أن ذلك يساهم في إبعاد عملية الاجتهاد عن مصادر التشريع الأخرى كالكتاب والسنة، دون أن يساهم في توسيع مجال الاستنباط الفقهي أو تطويره. يقول «إن منهج البحث الفلسفي يختلف اختلافاً موضوعياً وجذرياً وطبيعياً عن منهج البحث في الكتاب والسنة... ومع ذلك فإننا استخدمنا فيه منهجاً فلسفياً لا علاقة له بكتاب ولا سنة، حدث خلل في علم الأصول، ووصل حتى إلى مباحث الألفاظ، الآن نجد التأثير الفلسفي حتى في مباحث الدلالة»^{١٦}.

لكن ينبغي أن يلاحظ هنا هو أن التأثير الفلسفي والعقلي عامة، ظاهرة طبيعية في نفسها ليس في نطاق علم أصول الفقه فحسب بل حتى في علوم تفسير القرآن، واللغة بل واللسانيات الحديثة وعلوم النفس والاجتماع والفيزياء والرياضيات وغيرها كما يقرره مؤرخو العلوم والباحثون في فلسفة العلم قديماً وحديثاً، ولا نعتقد أن هذا التأثير جاء عفويًا ودون مرير وإنما هو خاضع لمسألة تداخل موضوعات العلوم المختلفة.

غير أن ذلك لا يعني أنه لم يحصل إفراط أحياناً في توظيف المنهج هذا بشكل يخرج البحث عن طبيعته، كما حصل عند بعض النحاة واللغويين والأصوليين كذلك، كما أنه لا يعني أن نقصي المعطى الفلسفي تماماً عن مباحث هذه العلوم.

فكما أن علم الأصول يفيد من الفروع اللغوية لسبب موضوعي وهو دخول مفردات وقضايا لغوية في صميم عملية الاستنباط، فكذلك قد يواجه الاصولي مفردات ذات طابع فلسفي لا بد أن تخضع لضوابط المنهج الفلسفي. ففي بحث الدلالة وهي قبل كل شيء إدراك ذهني لا بد أن يدرس الموضوع في ضوء المقدمات المعرفية والمعالجات ذات الطابع الاستمولوجي في علم مناهج المعرفة البشرية الذي هو فرع فلسفي أيضاً، مع أخذ خضوع الدلالة للسياقات المعرفية والاجتماعية بعين الاعتبار، لا سيما وأن

١٦ - شمس الدين، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص ٨٥.

الغرض هو أن الشريعة لم تصد عادة لتوضيح هذه المفاهيم وتحديد خصائصها بالمستوى الذي قد يحتاج إليه البحث الاصولي.

هذا تساؤل أساسي يطرح حول دعوة الشيخ شمس الدين الى إقصاء البحث الفلسفي عن منهج البحث الأصولي، لكن مع الإذعان بوجود إشكالية مهمة-يقرّ بها الاصوليون أنفسهم- تتمثل بأن هناك موارد وقع فيها إسراف في استخدام مسائل الفلسفة^{١٧} والكلام (وغيرها)، وهو ناشئ من عدم التمييز الكافي بين موضوعات المسائل وحيثيات تناولها منهجياً.

فحتى المحقق الاصفهاني الكمباني الذي يعتبر من أكثر متأخري الاصوليين توظيفاً لمعطيات الفلسفة بل والعرفان أيضاً^{١٨} في البحث الاصولي، يلوم «الأصوليين لتوريث أنفسهم فيما ذكره المحقق الدواني من عينية مفهوم المشتق ومصدر اشتقاقه تاركين الفروق بين النظرة الفلسفية والنظرة اللغوية لمفهوميهما»^{١٩}.

مما يعزز ضرورة بذل جهود لفرز موضوعات المسائل وحيثيات بحثها، دون إقصاء منهج قد يورث قصوراً في معالجتنا، وبلا تناول المسألة بشكل أحادي ناقص. ولا نعدم محاولات سعت الى تحديد الأنساق المنهجية التي ينبغي أن تسير في إطارها عمليات التوظيف للمعطيات العقلية وتحول تحديد مواطن الخلط واللامنهجية التي ابتلي بها البحث الاصولي إضافة الى وجود اتجاه يقترب من دعوة شمس الدين حيث يحاول التمييز بين مستوى الحقيقة ومسوى الاعتبار حيث تنتمي مسائل الفقه الى الأخير وهو لا يخضع

١٧- يلاحظ بهذا الشأن، الرفاعي، عبد الجبار، تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، قم ١٩٩٩، ص ١٠٥ - ١١٣.

١٨- لاحظ كتابه الاصولي «نهاية الدراية في شرح الكفاية»، والمحقق الاصفهاني كما يعتبر صاحب مدرسة خاصة في اصول الفقه، فإنه يمثل إحدى القمم الفلسفية في النحف في القرن الرابع عشر الهجري.

١٩- جمال الدين، د. مصطفى، البحث النحوي عند الاصوليين، ص ١٣٨.

لمعالجات الفلسفة، كما نلاحظ ذلك لدى العلامة الطباطبائي. لكن ذلك يبدو بحاجة الى المزيد من المقاربة والفرز بين مستويات المعالجة^{٢٠}.

الجدير بالذكر أن الشيخ شمس الدين لا يقتصر في ملاحظته هذه على تأثير الفكر الفلسفي، وإنما يعتقد أن التركة الكلامية قد أثرت في علم الاصول وبالتالي سرى ذلك التأثير الى مجال الاستنباط الفقهي، ويورد لذلك مثلاً في قضية نظام الحكم الإسلامي «حيث إن المباني الكلامية في مسألة الحكم السياسي في عهد النبوة (عند جميع المسلمين)، وفي عصر حضور الإمام المعصوم (عند الإمامية) قد عممها الفقهاء على جميع الأزمان، أي الى ما بعد عصر النبوة وعصر الغيبة، ودخلت في المنهج الفقهي وطبقت في الفقه السياسي. فبينت مسألة السلطة في عصر الغيبة على عقيدة الشيعة بالإمام المعصوم وما يتمتع به من سلطة مطلقة وولاية عامة واعطيت نتائجها الطبيعية، وكأن الغيبة لم تحدث والإمام حاضر، وقد أسند سلطته العامة المطلقة الى الفقيه، إن الباحث إذا تمكن يجد الكثير من الشواهد على هذا الخلل»^{٢١}.

تطور الأصول وجمود الفقه

يذكر الشيخ ملاحظة جديرة بالاهتمام حول تطور اصول الفقه عند الشيعة، فهو يعتقد أن التطور المائل لعلم الاصول لم يترك أثراً يذكر على نتائج البحث الفقهي، وبقي تطوراً شكلياً وسطحياً بل يشكك في أن له نسبة تأثير حتى بقدر ١٠% وهو يستند في

٢٠- كالدراسات المهمة التي قدمها السيد عمار أبو رغيف في كتابه الذي صدر منه حتى الآن جزآن «الأسس العقلية، دراسة في المنطلقات العقلية لعلم اصول الفقه»، صدر الجزء الأول عام ١٩٩٨، عن دار الثقلين بيروت، والثاني في ١٩٩٩ عن نفس الدار. لاحظ مراجعتنا له في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الثامن، ١٩٩٩. ومن كتب في هذه الإشكالية من الباحثين الشيعة، لكن في نطاق أوسع يحاول استيعاب مجمل المنظومة المعرفية الإسلامية، يجيب محمد، مدخل الى فهم الإسلام — الفكر الإسلامي، نظمه، أدواته، اصوله، دار الرافد، لندن، ١٩٩٧.

٢١- شمس الدين الاجتهاد في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص ٨٩.

ذلك الى التطابق الكبير بين فتاوى المتقدمين والمتأخرين من حيث المؤدى والمضمون في الوقت الذي تباينت فيه مناهجهم الاصولية وتطورت على مر تاريخ العلم هذا، بل حتى المساحات ومجالات البحث لم يطرأ عليها أي توسع إلا نادراً.

وهو يقدم تفسيرين لذلك، فإما أن يكون المنهج الاصولي قد تحول الى غاية بذاته وخرج عن كونه وسيلة ومنهجاً، وبالتالي فلم يكن الغرض من ذلك التطور إلا تطوير علم الأصول دون ملاحظة ما ينتج عنه في واقع العملية الاستنباطية،! وأما أن يكون هذا المنهج غير ملائم اطلاقاً لذي المنهج والممارسة الفقهية، ولذلك فهو لم يحدث أي تغيير حيث نجد أن مناهج العلوم حينما يطرأ عليها مثل هذا التطور الملحوظ تتغير نتائجها الى حد كبير^{٢٢}.

ونجد أن هذه الإشكالية ينبغي أن تعالج بشكل أكثر تفصيلاً وفي ضوء (دراسات ميدانية) إن صح التعبير لأن هناك جملة من القضايا والمباحث الاصولية المعقدة، عندما تنتهي من شوط متعب من البحث المعمق نجد أن الاصوليين يقرعون في مأزق لتحديد ثمرتها ونتيجتها العلمية، فيوردون فروضاً عقلية لا كبير مساس لها بالواقع العملي والابتلائي ليصوروا من خلالها ثمرة معينة^{٢٣}.

المرجعية والتقليد

يطرح شمس الدين عدة تساؤلات حول الوضع التنظيمي للجهاز المرجعي عند الشيعة، ويقول عن هذا إنه حديث بدأ في الخمسينات من هذا القرن، وإن السيد الشهيد

٢٢- المصدر نفسه، ص ٩٠.

٢٣- انظر مثلاً، بحوث في علم الاصول، الأبحاث العليا للشهيد محمد باقر الصدر في اصول الفقه، إعداد السيد محمود الهاشمي، المجمع العلمي للشهيد الصدر، قم، ١٤٠٥، ج ٣، ص ٢٦٥ فما بعد، ثمرة مبحث وجوب المقدمة. وكم هي دالة عبارة الشهيد في الجزء الثالث من دروس في علم الاصول، لاحظ القسم الأول ص ٣٧٦، يقول «على الرغم من كونها (مسألة وجوب المقدمة) من المسائل الاصولية العريقة.. فقد وقع شيء من التحير لدى باحثيها في ثمرتها الفقهية»!!

محمد باقر الصدر قد طرح في كتاباته ومحاضراته رؤية على قدر من الجدة فيما يتعلق بالمهمات المرجعية، (أي فيما يعرف عن السيد الشهيد من مشروع المرجعية الرشيدة أو الموضوعية)، ويعتقد الشيخ أن السؤال يطرح في جانبيين، طبيعة مهمة المرجع، وكيفية أدائه لتلك المهمة، كما أن هناك جانباً ثالثاً وهو الجانب التطبيقي الذي مارسه الشهيد الصدر نفسه في حياته ومرجعياته التي كانت بكل اسف مرجعية قصيرة الأجل.. حيث كنا نأمل خيراً كبيراً ونعلق الآمال على مرجعية رشيدة تمتد سنين طويلة تتمثل فيه، على حد تعبير شمس الدين. ويشير الى أنه استفاد كثيراً من رؤى الشهيد الصدر فيما يطرحه هنا من أفكار^{٢٤}.

يعتقد شمس الدين أن العوام لا يقلدون الفقيه في الحقيقة، بل هم متبعون للشرعية وليس لدينا اتباع للأشخاص في الفكر الإسلامي، فالفقيه لا يتمتع بأي قداسة على الإطلاق وليس مؤهلاً لأن يكون متبوعاً على الإطلاق، ويؤكد أن الفقهاء إنما حاولوا تحديد مفهوم التقليد، دفعاً للالتباس الناشئ من الإيجاء اللغوي والدلالة اللغوية بأنه اتباع وتبعية للأشخاص ليؤكدوا أنه تبعية للشرعية التي تحاول فتاوى الفقهاء تحديدها، ثم يذكر أن وجود مرجعية أمر ضروري لا بد منه، لأن في كل المجتمعات ولغرض تنظيمي نجد مرجعيات سياسية وإدارية واجتماعية بمعنى مراكز القرار فكذا في الحقل الديني، وهو يميز بين نوعين من المرجعية، حيث لدينا مرجعية في الشريعة يعني لاستنباط الحكم، ولدينا مرجعية في الدين تبلور المفاهيم الدينية والشرعية مما يحتاج الى مستوى خاص من الإحاطة والعمق والشمولية تتجاوز كفاءات الفقيه التقليدي والمرجعية في الدين هي المؤهلة فقط للقيادة^{٢٥}.

يقول «حتى الأمس القريب فإن الذي كان يسد النقص المرجعي في الدين ليس الفقهاء، ولعل بعض الفقهاء قاموا بذلك، ولكن الذي سد هذا النقص في العصور

٢٤- المصدر نفسه، ص ١٤٢.

٢٥- المصدر نفسه، ص ١٤٢ فما بعد.

الأخيرة هم من يدعون مفكرين أو منظرين إسلاميين، وإحدى الخصوصيات البارزة عن السيد الشهيد الصدر أنه اعتنى بهذا البعد في المرجعية فكان مرجعاً في المفاهيم أيضاً»^{٢٦}.

إن المهام الرئيسية للمرجعية هي الإفتاء، وتوضيح المفاهيم الدينية، والدعوة. وإذا أدت هذه المهام الثلاث فليس من المهم أن تقوم بالمعنى التقني للقيادة لأنها تكون حينئذ قد هيأت المناخ الملائم لإسلام المجتمع ولرشد المجتمع، والقيادة تبقى بعد ذلك عملاً فنياً محضاً لا قيمة له من الناحية الجوهرية على الإطلاق.

وبعد اعتباره أن الصيغة والشكل التقليدي للمرجعية صيغة مشروعة وسائغة، يتحدث شمس الدين عن مدى ملاءمتها للواقع ومدى الحاجة إلى تطويرها. ويقرر أنها صيغة ناقصة وأن كانت مجزية أمام الله، ويشير إلى وجود أطروحتين لتقديم البديل.. الأولى تبقى على شخص المرجع وتطور مؤسسة المرجعية التي تتولى الأدوار الأخرى غير الإفتاء بحيث تصبح مرجعيته في الدين لا في الشريعة فقط.

أما الطرح البديل الآخر وهو الذي يتبناه المؤلف فهو تعدد مراجع التقليد استناداً إلى جواز التبعض في التقليد حيث يكون هناك مجمع فقهاء، كل واحد منهم مجتهد مطلق، وفي الوقت نفسه يعطي اهتماماً كبيراً لحقل بعينه يكون متخصصاً فيه، بالنظر إلى وجود حقول ابتلاء حرجة كفقهاء الأسرة، والمرأة، والاقتصاد، والعلاقات الدولية، وأمور أخرى لم تعد مشاكل شخصية.

حيث أن تنظيم المجتمع الحديث قد جعل حياة الناس موصولة بعضها ببعض الآخر بشكل كامل وهذا ما لا يمكن لشخص واحد أن ينهض به عملياً، إذ لا يمكن المغامرة بكيونة أمة وكيونة مجتمع عند اعتقاد شخص بنفسه، أو اعتقاد مجيئه فيه، كما لا يمكن لأمة أن تبني أمورها على الاحتياط، يقول المؤلف إنه لا يمتلك حتى الآن تصوراً تنظيمياً مفصلاً عن هذا لكن المسألة في حقل التداول^{٢٧}.

٢٦- المصدر نفسه، ص ١٤٥.

٢٧- المصدر نفسه، ص ١٥٦ فما بعد.

المرجع الواحد ظاهرة كلامية

في تفسيره لظاهرة المرجع الواحد في التقليد يقول المؤلف «أنا اعتقد أن الفقه الإمامي متأثر الى حد ما بمفهوم الإمامة الواحدة، لأن الإمام في العصر الواحد لا يكون إلا معصوماً، ولا يكون إماماً وحسب، وفي الفقه السني متأثر بالفكرة السياسية عن وحدة الدولة الإسلامية ووحدة الخليفة، أنا أعتقد وعندي بعض البيئات الفقهية والفكرية على أن الخلفية الشيعية الإمامية في هذه الفتوى (أو هي ليست فتوى وإنما هي سلوك) هي خلفية كلامية، وكذلك عند السنة، وليست خلفية كلامية، وكذلك عند السنة، وليست خلفية فقهية ذات أساس فقهي»^{٢٨}.

يلاحظ المتابع أن هذه الإشارات بمجملها تبدو مهمة جداً في زمن تصاعدت فيه حدة الإشكاليات المثارة في وجه العمل المرجعي سواء كانت الإشارات تلك ناشئة عن عوامل سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، أو معرفية علمية، كما أن هذه الإشكاليات مع بالغ الاسف لم تأخذ موقعها المناسب من البحث الجاد المتطلع بشكل صريح الى تلافي الثغرات الموجودة.

فلم تعتمد الدراسات التي تناولت هذه القضايا غالباً الى النهج الموضوعي الرامي الى حل الإشكاليات تلك بالدرجة المطلوبة من الوضوح، وقلما وجدت فيها اعترافاً بوجود النقص بل ان الذي يظن عليها هو الصبغة الوعظية وتبرير الوضع السائد بأشكال من التبرير الذي قد يكون ميرثاً للذمة شرعاً، ولكنه لا يرتفع الى مستوى المسؤولية أمام التحديات الحقيقية الموجودة فعلاً^{٢٩}. ونلاحظ وجود خطوات جادة في سبيل تقديم

٢٨- المصدر نفسه، ص ١٥٥، بتصرف.

٢٩- لاحظ كتمودج، كراس «المرجعية الدينية في حوار مع المرجع الديني السيد محمد سعيد الحكيم»،

قم، ١٤١٩.

العمل المرجعي والارتفاع بمستوى أدائه واسلوب تفاعله مع الأمة، لكنها تظل جهوداً فردية مبعثرة لم تتخذ لعوامل مختلفة شكل الخطاب المتناسق المتبلور بعد^{٢٠}.

التعليل والتعبد

يمتلك شمس الدين (رحمه الله) وجهة نظر مهمة حول مسألة تعليل الأحكام وطبيعتها وحدودها والمناهج المستخدمة في دائرتها، حيث يعتقد أن «التعبد في العبادات المحضة أمر مسلم به، وأما في حالات المجتمع وفيما نسميه الفقه العام وبعض الفقه الخاص في باب الأسرة أو المكاسب الفردية مثلاً، فلا معنى للتعبد على الإطلاق في كثير من التفاصيل ولا بد أن تنزل الأمور على حكمة التشريع المتصيدة من استنطاق النصوص وعلى ما نفهمه من المناطات المستفادة من النص أو المستكشفة من مقارنة النصوص حسب ظروفها وملابساتها، ولا نقول المصالح والمفاسد الواقعية، فقد ناقش بأننا لا نعرفها، ولكن ما يبدو لنا من حكمة التشريع»^{٣١}.

ويستشهد على رفضه لمنهج التعبد المطلق، ببعض المآثور من الحديث إذ أن تعميم مقولة التعبد الشرعي وعدم الفحص عن مناخ النص وزمانه، وخصوصيات مكانه، وطبيعة الجماعة السائلة أو الشخص السائل، قد يكون غير صحيح. فمثلاً في باب الطهارة توجد رواية صحيحة، لو لم يكن إلا هي لكان ينبغي أن تلفت نظر الفقيه الى أنه لا يوجد تعميم للتعبد الشرعي، حين يسأل السائل ما مضمونه أننا في بلادنا نؤاكل

٢٠- من الذين كانت لهم ملاحظات جريئة في هذا الموضوع، الشهيد محمد الصدر، وذلك في عدة لقاءات صحفية وصلتنا مسجلة على أشرطة أدلى بها في فترة تصديه للعمل المرجعي في النجف، ١٩٩٢ - ١٩٩٩، ومن الدراسات الحديثة التي تناولت البعد المعرفي والعلمي وما يرتبط بذلك من اشكاليات حول الاجتهاد والتقليد انظر: يحيى محمد في كتابه «الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر» صدر عام ١٩٩٦، عن دار الرافد، لندن.

٣١- شمس الدين، مقاربات في الاجتهاد، بحث منشور ضمن، الاجتهاد والتجديد في الفقه، مصدر سابق، ص ٩٠، بشيء من التصرف.

المجوس، فيقول له الإمام: أنا لا أؤاكلهم ولكن أنتم لا تغيروا عادة اعتدتموها^{٢٢}. فيفهم من قوله «أنا لا أؤاكلهم» حسب المنهج التقليدي أنهم نجسون.

بينما المنهج الصحيح في قراءة النص، يعرب بوضوح أن الإمام ينزّه نفسه حسب ظروفه من أن يؤاكل مجوسياً، ولكن أعرف الناس وعاداتهم - هنا - تبقى كما هي^{٢٣}. أي أن المجوس ممن تجوز مؤاكلتهم بالنسبة لظروف السائل.

ويقرر داعياً الى إعادة النظر جذرياً في اصول الفقه، أن تعميم مقولة التبعيد على أبواب التشريع العام، تشريع الأمة والمجتمع، والأفراد، من جملة الثغرات في منهج الاستنباط، مما يعزز القول بأننا نحتاج الى اصول جديدة، وأن هذه الموجودة فعلاً بحاجة الى تحديث يكمل هذا المنهج^{٢٤}.

القياس، الرأي، الاستحسان

حيال هذه الرؤية لحدود التعليل، يدعو شمس الدين الى مراجعة الموقف من بعض أدوات الاستنباط كالقياس والرأي والاستحسان، وتصحيح الفهم إزاءها عبر التعامل مع إشكالياتها بواقعية أكثر، إذ أن الموقف الفقهي الاصولي عند الإمامية من هذه العناوين، في رأيه، صريح في إن الخلاف ليس في تحديد دوائر عملها بل في أصل صلاحيتها للدلالة على الحكم، وكذلك الحال في الموقف الفقهي عند الظاهرية من القياس، وهنا يتعين التوقف المبذئي في (طبيعة) الأدلة الشرعية، بين ما اصطلاح عليه بالاجتهاد بالرأي وبين الاجتهاد بالدليل.

٢٢- والرواية كما نقلها الكليني، عن عبد الله بن يحيى الكاهلي، قال: «سألت أبا عبد الله عن قوم مسلمين يأكلون وحضرهم رجل مجوسي أيدعونه الى طعامهم فقال أما أنا فلا أؤاكل المجوسي واكره أن احرم عليكم شيئاً تصنعونه في بلادكم». الكافي، ج ٦ باب طعام اهل الذمة، الحديث الرابع. دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧هـ، ص ٢٦٣.

٢٣- نفس المصدر، ص ٩١.

٢٤- نفس المصدر.

فمن المعروف أن ثمة خلافاً كبيراً بين أهل الرأي ومخالفهم، ونحن حذرون — كما يقول — من إيكال المسألة التشريعية إلى ما نسميه (الرأي) والاعتماد على الفهم الخاص دون دلالة النص الشرعي، ومن هنا انبثق الموقف الصارم من القياس، وكذلك الحال في الاستحسان وسد الذرائع، لكن الحقيقة — في اعتقاد شمس الدين — أن هذا لا يعني وجود تباين كامل بين المذاهب في هذه الأدوات الاستنباطية، إذ في بعض الموارد يكون الاختلاف (لفظياً) في التسمية فقط، حيث يُعتبر مورد ما قياساً أو استحساناً أو سد ذريعة، عند أهله، بينما نجد فقهاءنا يعتبرونها مشروعة ويعملون على ضونها دون أن يتعاملوا معها تحت هذه العناوين.

حيث يجد شمس الدين مثلاً أن قسماً كبيراً من باب التراحم في الفقه الإمامي يمكن تصنيفه في دائرة الاستحسان وسد الذرائع^{٣٥}، ويخلص إلى أنه «لا يجوز التعميم بنفي صلاحية الاستدلال عن كل ما يسمى قياساً أو استحساناً أو سد ذريعة؛ لأنه تعميم غير وثيق ولا يعبر عن حقيقة الحال، على أساس أن بعض موارد استعمال هذه المناهج هي موارد صحيحة وسليمة»^{٣٦}.

محدودية النص ولا تناهي الوقائع: مقاصد الشريعة

جاءت اطروحة مقاصد الشريعة أو الاجتهاد المقاصدي لتمنح الرؤية الفقهية انسجاماً أكثر مع الأداء السليم المراد لها تقديمه. وقد برزت إلى السطح بعد طروء ألوان من الترددي على مسرح الأداء الفقهي أدى إلى تحجيم الوعي بالشريعة واخفاقه في الاستجابة الحقيقية لحاجات الواقع، حيث لاحظ العديد من الفقهاء أن المقاصد الشرعية إذا ما أخضعت للدرس الكافي ستمثل المعادل الموضوعي لذلك التدهور. حيث استدعو إلى تحويل الملاحظة الضيقة إلى ملاحظة شاملة وكلية تسعى بشكل معقول نحو تمثل

٣٥- ينظر. ص ٩٢ من المصدر.

٣٦- م. ن ص ٩٣.

الشرع بما هو هيكلية قيمة محددة لأطر الحركة، لا مجموعة تعاليم حرفية جامدة توزع بشكل عشوائي على الموضوعات الخارجية.

يكاد أن يجمع علماء الإسلام على أن ثمة عللاً وغايات ومقاصد يتوصل الشارع إلى استيفائها عبر الأحكام الشرعية، وقد قرروا ذلك في الكلام والفقهاء وفيما بعد في أصول الفقه، وحتى الأشاعرة الذين ذهبوا إلى أن أفعاله سبحانه ليست معللة بالأغراض^{٣٧}، فإنهم التزموا في الفقه عملياً بتعليل الأحكام وممارسة القياس وتوحي غايات التشريع المختلفة^{٣٨}.

وقد ركز العدلية معتزلة وإمامية على غائية التشريع المستندة إلى حكمة الله تعالى، الأمر الذي ظهرت آثاره الجلية في أصول الفقه الإمامي الذي يقرر أن الحكم الشرعي ينشأ عن إدراك الشارع لمصلحة في فعل أو ترك أو وضع (ويعبّر متأخروهم عن المصالح بالملاكات) لتكون تبعاً لذلك إرادة لمورد المصلحة ويشكل كل من ذلك الملاك والإرادة حقيقة الحكم الشرعي^{٣٩}.

وغني عن البيان حجم الأهمية التي يحظى بها بحث علل ومقاصد الأحكام. ودورها في رفق ممارسة الاستنباط الفقهي بآليات وأدوات تكفل لها الارتقاء بتلك الممارسة إلى المستوى المطلوب الذي يفرض الحاجة المتزايدة يوماً بعد آخر لإبداء الرأي والاجتهاد فيما يرتبط بالموضوعات المتجددة التي يفرضها واقع اليوم الآخذ بالتطور، مضافاً إلى دورها في فروع أخرى يعني بها أصول الفقه كأساليب علاج التعارض بين الأدلة، الأمر الذي دعا الكثير من الفقهاء إلى دراسة وبحث علل الأحكام على مستوى المنهج والتطبيق.

٣٧- ينظر: المواقف للإبي، ص ٢٣١.

٣٨- ينظر في مناقشة ذلك التهافت، البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

٣٩- يلاحظ، الصدر، السيد الشهيد محمد باقر، دروس في علم الأصول، ج ٢، مبحث مبادئ الحكم التكليفي.

وكانت هناك محاولات جادة عند أتباع المذاهب الأربعة لبلورة تلك العلل ونظمها في هيكل عام يوضح غايات التشريع وأهدافه مما بحث تحت عنوان «مقاصد الشريعة» وقد برز ضمن المحاولات التي تمت في هذا المجال كتاب أبي إسحاق الشاطبي (ت / ٧٩٠ هـ) الموسوم بالموافقات حيث سعى فيه لاستلال وجمع الفروع المقاصدية من ابواب أصول الفقه وبنائها كأحد الأركان المستقلة في علم الاصول.

وحيث «لم يكن في الفكر الإسلامي من قوة الدفع ما يستطيع به أن يطور مبادرة الشاطبي ويرتقي بها الى التكامل والنضج»^{٤٠} فقد أهملت تجربة الموافقات وانتظرت قروناً طويلة، حتى جاء (الشيخ محمد عبده) لينبه الى أهمية محاولة الشاطبي وضرورة العناية بها وتحقيقها وتكميلها فقام بتوجيه الأنظار اليه أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

يقول الشيخ عبد الله دراز «كثيراً ما سمعنا وصية المرحوم الشيخ محمد عبده لطلاب العلم بتناول الكتاب وكنت إذ ذاك من الحريصين على تنفيذ هذه الوصية»^{٤١}.

غير أن أبرز من تلقى وصية عبده كما يظهر هو شيخ الزيتونة وفقه المالكية في تونس محمد الطاهر بن عاشور (١٨٧٩ — ١٩٧٣) الذي قام بطرح محاولة منهجية مستقلة عن سائر المساعي الاصولية الاخرى تتجاوز بها ما صنعه الشاطبي وأخرج المقاصد من كونها مبحثاً في اصول الفقه الى علم مستقل قائم بذاته^{٤٢}، وذلك في كتابه «مقاصد الشريعة الاسلامية» الذي صدر عام ١٩٤٦.

حيث توالى بعده جهود مهمة سعت الى تأصيل علمي متميز في هذا الاطار. ابتداء من أعمال علال الفاسي الى الاصدارات المتتابعة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في

٤٠ - انظر في: عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٢٤.

٤١ - مقدمة الشيخ دراز لكتاب الموافقات الذي صدر بتحقيقه في القاهرة، ب.ت.

٤٢ - يراجع في هذا الشأن، الحسيني، إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ١٩٩٥، ص ٧١.

سلسلة الرسائل الجامعية^{٢٢} وغيرها بالطبع. أما في إيران فيلمح المتابع أن العقد الأخير قد شهد اهتماماً واضحاً بالموضوع داخل المعاهد الدينية (الحوزات) وخارجها، ولعل بعض الدوريات المختصة تكفلت تسليط الضوء على جوانب مهمة من ذلك الجدل.^{٢٣}

يبدو من قراءة أفكار شمس الدين، أن سعيه الى توفير رؤية كلية عن الشريعة والدين، ورفض ملاحظتها بنظرة أحادية اقتطاعية، قد تلاقحت مع تصوراته بشأن المنهج التعليلي وأدواته فتج عنها إبلاؤه اهتماماً واسعاً بما يسميه مبادئ التشريع العليا أو مقاصد الشريعة.

إذ أن رفضه تعميم المنحى التعبدي على سائر أبواب الفقه قاده الى طرح البديل عن ذلك متمثلاً بتنزيل المسائل - في غير العبادات الصرفة - وفقاً للأدلة العليا والقواعد العامة ومقاصد الشريعة، حيث تمثل لديه المعيار الذي ينضبط فيه ويتقيد به المنهج التعليلي في تصيّد الحكم الشرعية وكشف المناطات^{٢٤}.

ويقرر في تفصيل منهجه ضمن هذه الدائرة، أننا إذا فهمنا عدم قصور الكتاب والسنة، كمصدرين أساسيين في الاستنباط، على أساس وجود نصوص جاهزة لدينا لكل الوقائع، فإن هذا الاعتقاد غير صحيح، إذ النصوص قاصرة بهذا المعنى بكل تأكيد، بينما يمكن فهم كفاية النصوص في ضوء إعادة كل الوقائع الى المبادئ الكلية في التشريع ولن نجد حينئذ قصوراً في مصادره. يعتبر شمس الدين أن الأمر الأساسي في حل إشكالية تنامي النصوص ولا نهائية الوقائع، هو العودة الى مستويين من مبادئ الشريعة يحتاجان الى مزيد اكتشاف وتقيح.

٤٣- من الأعمال المهمة التي صدرت حول ذلك في هذه السلسلة: العالم، د. يوسف حامد، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط ١، ١٩٩١. والريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ط ١، ١٩٩٠. والحسني، إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ط ١، ١٩٩٥.

٤٤- لاحظ مجلة قضايا إسلامية معاصرة، الأعداد ٧-٨-٩-١٠-١٣.

٤٥- شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه، مصدر سابق، ص ٩٠.

المستوى الأول: القواعد الفقهية التي توجد مجموعة منها في كل باب فقهي على حدة.

المستوى الثاني: الأدلة العليا التي تمثل موقفاً أعلى من مرتبة القواعد الفقهية، باعتبار تلك غير منحصرة في باب فقهي معين بل تشمل كل أنشطة البشر، عدا العبادات في تصوره، وتلك الأدلة هي مقاصد الشريعة العامة نظير ما يستفاد من قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والإحسان)^{٤٦}.

دور المقاصد الشرعية في دائرة الفراغ التشريعي

إن حل إشكالية قصور النص الشرعي عن استيعاب الوقائع الحياتية (استيعاباً حرفياً) غير منح دور أكبر للاجتهاد المقاصدي، كما صنع شمس الدين، سينعكس مباشرة ومنطقياً، على آلية الاستنباط في دائرة الفراغ التشريعي^{٤٧}، طرحت هي الأخرى في إطار حل إشكالية قصور النص^{٤٧}.

لذا فإن شمس الدين، بعد مناقشته لفكرة (منطقة الفراغ) وطرح تصوره الخاص بشأنها، يعمد الى تحديد اسس واصول منهج الاستنباط في هذه الدائرة، حيث يعتقد أن عملية الاجتهاد ضمن هذه الدائرة تخضع، بالإضافة الى اسسها وأصولها العامة لمعايير تستفاد من أدلة التشريع العليا^{٤٨} التي وردت لبيان الموقف الشرعي لحالات معينة وردت في أدلة هذه المبادئ والقواعد التي تعرض للمسلم والأمة، ويعني بها ما لا يقتصر منها على مجال معين من مجالات الشريعة والحياة، من قبيل العلاقات الخاصة والعامة في الطبيعة والمجتمع، نظير قاعدة نفي العسر والحرج وقاعدة نفي الضرر ووجوب حفظ النظام، وشرط القدرة على الامتثال، فإن هذه القواعد والمبادئ العامة لم تنصب على أفعال أو

٤٦- ص ٩٢، م. ن.

٤٧- لاحظ مثلاً، الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، تحت عنوان «مبدأ تدخل الدولة».

٤٨- انظر، شمس الدين، مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، المنشور ضمن، الاجتهاد والتجديد، مصدر سابق.

تروك خاصة بل انصبت على حالات تعرض للمسلم والأمة في علاقتهما مع المجتمع والطبيعة والعالم^{٤٩}.

كما تخضع عملية الاستنباط في الدائرة تلك الى المعايير المستفادة من التعليقات الجزئية المنصوص عليها في الموارد الخاصة بما يسميه بـ «الأحكام التدييرية»، من قبيل نهي النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن ذبح الحمر الأهلية الذي فسره الإمام الباقر عليه السلام بأنه كان لفرض عدم إفنائها لاقتضاء مصلحة المجتمع بقاءها، إذ يصلح هذا التفسير، كمثال لنمط الاستنباط في دائرة الفراغ، لمنع صيد أنواع معينة من الأسماك والطيور والحيوانات، للمحافظة على أنواعها في الطبيعة.

العقل الأصولي وعالم مقاصد الشريعة

سواء كان بحث «مقاصد الشريعة» فصلاً من علم اصول الفقه، أو حقل فلسفة الفقه حديث الظهور، أو أنه علم مستقل قائم بذاته، فإنه حقل ولد في ثنايا البحث الأصولي وظهر كامتداد للإشكاليات التي عاجلها الاصوليون. وبالتالي فإن دراسة ظروف نشأته وتشكل مضامينه تقع في سياق القراءة العلمية لأصول الفقه تاريخياً وإكاديمياً.

يلاحظ أن العقل الأصولي الشيعي لم يلج عالم المقاصد، التي توغل فيها العقل الأصولي في بعض المذاهب الإسلامية بدءاً من فقهاء الشافعية في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري أي مع إمام الحرمين الجويني مروراً بفقهاء الحنابلة وانتهاء بالمالكين على يدي الشاطبي والقرافي في القرن الثامن الهجري ثم محمد الطاهر بن عاشور من الفقهاء المتأخرين.

إلا أن ذلك لا ينفي وجود اهتمام مبكر في تراث الفقه الإمامي بمسألة علل ومقاصد الشريعة، ولعل اقدم أثر معروف في هذا الموضوع هو رسالة الفضل بن شاذان الفقيه

٤٩- م. ن. ص ١٠٤ و ١٠٦.

الإمامي المعروف من أصحاب الإمام الرضا، (ت ٢٦٠ هـ) وقد نقلها الشيخ الصدوق في كتابه ذائع الصيت (علل الشرائع)^{٥٠}.

وعد الباحث الموسوعي آغا بزرك الطهراني عشرين عنواناً مما كتب في علل الأحكام ومقاصدها عند الإمامية، غير أن الفكر المقاصدي لم يكتب له أن يزدهر ويتكامل بالشكل المطلوب في مدرسة الفقه الإمامي ومن الواضح أن لذلك علاقة مباشرة من موقفها تجاه مسائل التعليل التي تدخل بشكل مباشر في الفقه المقاصدي. غير أننا نلمح على كل حال حضوراً للنزعة المقاصدية في مثل أبواب التزاحم الذي يجعل الأصوليون القول الفصل فيه للتكليف الأهم عند الشارع بحسب مقاصده وغاياته.

كما نلاحظ ذلك في بحث حجية الدلالة الالتزامية في أخبار الآحاد. حيث يقول الشهيد الصدر بحجيتها على أساس إحراز ملاك وعلة الحجية فيها وهو مقدار الكشف الذي يتساوى في كل من المدلولين المطابقي والالتزامي المفروض سلفاً إنه يمثل تمام الملاك والمقصد من وراء جعل الحجية لخبر الواحد^{٥١}.

كما أن الصدر مارس (التقصيد) بوضوح في بحوثه في الاقتصاد الإسلامي كما في تنقيحه لمفهوم الملكية في الإسلام ودراسته تداول المتوجحات من وجهة نظر المذهب الاقتصادي الإسلامي^{٥٢}.

إلا أن البحث المقاصدي في الفقه الإمامي سوف يقتصر على ما أوضحته النصوص من مقاصد وبالتالي ستتقلص قياساً إلى ما طرحته محاولة أمثال الطاهر بن عاشور المعتمدة بالأساس على عملية الاستقراء للعلل المظنونة .

٥٠- ينظر: عبدالحميد، صائب، آفاق الاجتهاد، قضايا إسلامية، العدد الرابع، ١٩٩٧، ص ٣٤٩.

٥١- الصدر: الحلقة الثالثة من دروس في علم الاصول. وهي مقرر دراسي لطلاب السطوح العالية في مادة اصول الفقه، ص ٧٤، تحت عنوان «مقدار ما يثبت بدليل الحجية».

٥٢- لاحظ بحث «اكتشاف المذهب الاقتصادي» و«نظرية توزيع ما قبل الانتاج» و«مفهوم الإسلام عن التداول».

غير أن المسألة الجديرة بالبحث حينئذ هي أن الاستقراء لو استجمع شروطه وأدى الى اليقين أو الاطمئنان بعلة أمر ما بنحو يكون مقصداً تشريعياً عاماً، وإن لم يعتمد على النص، فهل يكون ما نقطع به حينئذ حجة؟ ويمكن أن نذكر تجربة فقهية موسعة لاستقراء العلل الظنية بحثاً عن مقاصد عامة ثابتة بالقطع.

ويمكن القول حينئذ إن هذا لن يتعارض مع الأخبار المتظافرة الواردة عن الأئمة في النهي عن القياس والتعليل، إذ يمكن القول بأن تلك الأخبار لا تشمل ما احرز بالقطع لاستحالة الردع عن القطع، وستنصرف الأخبار الى خصوص العلل المحتملة والمظنونة.

أم أن الذي تقتضيه تلك الأخبار هو شمول النهي حتى للعلل والمقاصد العامة المستفادة بالقطع العقلي الاستقرائي باعتباره مما لم ينص الشارع على مقصديته وعليته، ولن يكون هي تلك الأخبار حينئذ ردعاً مستحياً عن القطع لأنه يمكن الاستعانة بالتكليف الاصولي المعروف في إبدال القطع من الطريقة الى الموضوعية^{٥٣}، عبر أخذ عدم قيام قطع عقلي بالعلة العامة، القطع غير الناشئ عن النص، في موضوع الأحكام التي تكون نتيجة الاستقراء مدخلة في استنباطها، ويكون دليل تقييد موضوعات الأحكام تلك متمثلاً بنفس الأخبار الناهية؟ وذلك يكون قريباً مما فذلكه العقل الاصولي بناءً على تامة مقدمات دليل الانسداد المعروف والقاضي بحجية مطلق الظنون بما فيها القياس، حيث اعترت أخبار النهي تلك مقيدة لنتيجة دليل الانسداد بغير الظن الناشئ عن القياس عبر تخريج اصولي يبين في محله^{٥٤}.

يرى شمس الدين أن القول بعدم ولوج العقل الشيعي الى عالم المقاصد هو صحيح بالنسبة الى الأبحاث الفقهية التقليدية، أما في الأبحاث الحديثة فإن من الآثار الإيجابية كما

٥٣- راجع بشأن إمكان الردع عن القطع بهذا التكيف، الحلقة الثالثة، مصدر سابق، تحت عنوان «إبطال طريقة الدليل»، ص ٨٤. غير أن العديد من الأصوليين يرفضون هذا التكيف ومنهم الشهيد الصدر كما يلاحظ في مقررات أبحاثه.

٥٤- تلاحظ: فرائد الاصول، للشيخ مرتضى الأنصاري، وأخر مبحث الانسداد.

يقول التي انتحتها محاولات تطبيق الشريعة الإسلامية في إيران وبعض البلاد الإسلامية الأخرى، وما واجهه العاملون على بلورة الصيغ التطبيقية للشريعة من مشكلات أثارها فتحت هذا الباب (المقاصد) في الفكر الأصولي ومجالات الاجتهاد الفقهي عند علماء الشيعة.

لكن شمس الدين يعتقد أن السبب في تقصير الفكر الشيعي عن ولوج هذا الحقل في مجالات الاستنباط، هو سبب تاريخي وليس فكرياً، فهو لا يرجع الى خلل فكري حيث إن الفقيه الشيعي لأسباب تتعلق بوضع سياسي انعزل عن السلطة وعن المجتمع العام وعن قضايا علاقة المجتمع والإنسان بالسلطة من جهة، وعن العلاقات داخل المجتمع الإسلامي العام ودخل مجتمع المسلمين المتفاعل مع المجتمعات البشرية الأخرى من جهة ثانية.

وفي هذا المنهج الذي يلحظ النص الفقهي باعتباره يعالج حالات فردية، في هذا الحقل الموسوم بالحذر والذي يحكمه منهج فقهي قاصر، تمت نزع الحذر من تجاوز النصوص بل أدى هذا الى ظاهرة موجودة في فقه الشيعة بدرجة غير مسوغة تنبئ بأحد مظاهر الخلل المنهجي وهي ظاهرة الاحتياطات في مقام الفتوى، إذ أن المكلف محكوم بالاحتياط في نسبة عالية جداً من الفروع الفقهية، والاحتياط هو عبارة عن اللاموقف ازاء المسألة الفقهية، وهذا يقتضي اختيار أصعب المواقف لضمان عدم الخطأ، وهذا في اعتقاد شمس الدين يلغي أي رؤية للمقاصد⁵⁵، لأنه إذا أردنا الاحتياط في كل شيء فهو لا يتناسب مع حركية الحياة وإنما بضمان الخلاص الأخرى وهذا ما يتلاءم مع العبادات دون الفقه العام⁵⁶.

ونجد هنا أن شمس الدين يولي في تحليل البنية الفكرية أهمية لملاحظة الانعكاسات السياسية والاجتماعية على مسار البحث العلمي، فهو يرى في تلك الظروف داخل

55- يقارن بس: الجنائي، ابراهيم، المنهج التقليدي في اصول الفقه ومعوقات التجديد، ترجمة سرمد الطائي، قضايا اسلامية معاصرة، ع 13، 1421هـ / 2000م.

56- ينظر ص 93، ذات المصدر.

التراث الاصولي مشاكل إنسانية مهما كانت درجة خصوصيتها. وقلما وجدنا اهتماماً بحقيقة أن الباحث مضطر الى أن يدخل مع الظروف تلك كأحداث تاريخية في تجربة مشتركة، حتى يستطيع فهمها وادراكها ويعي عمق دلالتها على الحدث الانساني فكراً كان أو سياسياً أو اقتصادياً^{٥٧}.

الأحكام التدبيرية ومنطقة الفراغ التشريعي

ضمن ملاحظاته على النهج الأصولي السائد، وفي سياق الحديث عن آليات الاستنباط في دائرة الفراغ التشريعي، يولي شمس الدين أهمية للأحكام التي يسميها «الأحكام التدبيرية»، ويعني بها ما يصدر عن المعصوم لا باعتباره مبلغاً للشرع بل من جهة أنه ولي أمر وحاكم دولة أو رب أسرة، فالاعتبار السائد أصولياً والذي يفترض قول المعصوم وفعله وتقريره سنة، اعتبار صحيح، لكن تصنيف هذا القول والفعل والتقرير بحسب جوانب الحياة التي كان المعصوم يتفاعل معها، فهو ما يبدو - في رأي شمس الدين - أن معتمدي المنهج السائد قد غفلوا عنه.

ولا يعني ذلك أنهم غفلوا عنه بالمرّة وإنما لاحظوه في بعض الحالات وعبروا عن بعض السنن بأنها «قضية في واقعة» جزئية لا يمكن تعميمها، لكن هذه الموارد «التدبيرية» موجودة في النصوص والسنة الشريفة بنحو أوسع بكثير من الحالات النادرة التي لاحظوها.

ويحاول شمس الدين أن يضع أصلاً أساسياً يتم على ضوئه التمييز بين ما جاء في الروايات للتشريع، وما كان ولائياً تدبيرياً في نطاق خاص، معتمداً على بعض القرائن السياقية وإيجاءها العامة المعتد بها، فيقرر: أنه إذا ورد توجيه من المعصوم ظاهر في نسبه الى المعصوم عينه، على نحو، أنا احب كذا، أنا اكره كذا، أنا أنهى عن هذا الأمر فالأصل أن نعتبره تدبيراً إلا أن تقوم قرينة على أنه تشريع، وأما الروايات التي لا يرجعها الى نفسه

٥٧- يلاحظ، الصغير، د. عبد المجيد. الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام. بيروت:

دار المنتخب العربي، ١٩٩٤. بوصفها مقارنة متميزة لهذه الإشكالية.

وإنما ينشئ حكمها إنشاءً، فتميل الى اعتبار أحكامها تشريعاً إلا أن تقدم أيضاً قرينة على الخلاف»^{٥٨}.

ويرى شمس الدين، أن التعليقات الواردة في هذا السياق، كقضية المنع من ذبح الحمر الأهلية، مارة الذكر، هي معايير ترشد الفقيه الى المنهج الذي يجب اعتماده في الاجتهاد والاستنباط في قضايا المجتمع وأنظمتها، وحيث إن هذه التعليقات ليست منشأً لأحكام شرعية، بل هي اسس أحكام تديرية تعبر عن مبادئ منهجية للاستنباط في هذا المجال، فإنه ينبغي أن يكون أصل (المصالح المرسله) و (سد الذرائع) — عند من يقول بما — من اصول الاستنباط في مجال التشريع التديري ضمن (منطقة الفراغ) وليس من اصول الاستنباط للحكم الشرعي الإلهي، كما هو الشأن كذلك فيما يستنبط على ضوء (إدلة التشريع العليا)^{٥٩} وهو ما يشمل موارد الاجتهاد المقاصدي.

(مسائل حرجة في فقه المرأة) تطبيق للمنهج

أنجز شمس الدين في الأعوام القليلة الماضية، أربع دراسات علمية مفصلة ضمن ما أسماه سلسلة «مسائل حرجة في فقه المرأة». ناقش فيها مسائل الستر والنظر وتوابعها، أهلية المرأة لتولي السلطة على مختلف المستويات، حقوق الزوجية، وحق المرأة في العمل. ويبدو جلياً ضمن مداخل بحثه وأدواته، التطبيق الموفق لأسس منهجه النظرية التي استعرضنا معالمها آنفاً، حيث يلاحظ المتابع لأجزاء هذه السلسلة الأربعة، مدى حرص شمس الدين على فرز قضايا أساسية تستند الى مرجعية الكتاب العزيز، توفر الأساس

٥٨- لاحظ، الحوار الذي أجرته معه مجلة المنطلق، والمنشور ضمن، حوار على الورق. محمد الحسيني، مصدر سابق، ص ١٦ فما بعد، ولاحظ من المتأخرين الذين أولوا هذا التقسيم للأحداث أهمية كبيرة، الشهيد الصدر... اقتصادنا، مبدأ تدخل الدولة، مصدر سابق، وشبستري، محمد مجتهد، مدخل الى علم الكلام الجديد، الإصدار السادس من سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، قم ١٩٩٨، ص ٧٢ فما بعد.

٥٩- يلاحظ، مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، مصدر سابق، ص ١١٤.

النظري لاستخلاص ما يسميه (مبادئ التشريع العليا)، كما سلف عرضه، والتي ستشكل الأفق العام لاستنباط ما يتعلق بهذا المجال من أحكام شرعية تتحرك خلاله الأدلة الفرعية وتكون محكمة به، على ضوء من مرجعيتها في قراءة الموقف الشرعي، فيؤسس بذلك لتجاوز ما يعتقد إخفاقه من نمط التعامل التقليدي مع أدلة الأحكام، مما نتج عنه في تصوره طرح استنتاجات لا تتمتع بأساس علمي متين، فضلاً عما يمكن أن تمنحه من إرباك لآلية تعامل الفقه مع حركة التاريخ الخاضعة لنواميس خاصة، ينبغي أن تلاحظ في ممارسة الاجتهاد بعد الفراغ عن ملاحظة الشريعة لها في محدداتها ونظمها.

ينطلق شمس الدين في مدخله الى فقه المرأة مما يعتبره قاعدة عامة وأصلاً تشريعياً قرآنياً، يحدد على ضوئه موقع كل من المرأة والرجل في منظومة القيم ونظام الحقوق والواجبات في الإسلام، فيقرر على ضوء ذلك أنه ليس للمرأة في هذين النظامين موقع ومجال مختلف عن موقع ومجال الرجل فكل واحد منها ينتمي الى حقيقة واحدة، ويتكامل مع الآخر في هذه الحقيقة ولا يستقل عنها.

كما يستفيد من آيات الكتاب وحدة الوظيفة والدور الذي قصدت الشريعة لأن يضطلع به كل من الرجل والمرأة. معتبراً أن جوهر هدف الإيجاد وهو عبادة الله، واحد لجميع البشر ذكوراً وإناً (وما خلقت الجن والإنس الا ليعبدون)^{٦٠}.

علاوة على إناطة الشريعة ببني البشر مهمة إعمار الأرض واستخراج ميراث الطبيعة في خطابات إلهية وجهت الى الرجل والمرأة على السواء (وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار . وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار)^{٦١}.

ومن حقيقة وحدة الوظيفة العامة للبشر في (العبادة) و(إعمار الأرض) ومن (تسخير الطبيعة) لهم جميعاً، فإنهم - ذكوراً وإناً - على مستوى واحد في حق الاستمتاع بنعم

٦٠- الذاريات، ٥٦.

٦١- ابراهيم، ٣٢ - ٣٣.

الله المادية وطيبات الحياة^{٦٢}. وبعد استنتاج شمس الدين من النصوص القرآنية، وحدة المستوى الإنساني بين الذكر والأنثى في جميع مجالات الوظيفة العامة للبشر في المجال الروحي — الأخلاقي، وفي مجال الطبيعة والعمل فيها والانتفاع بخيراتها ونتائج العمل البشري فيها، يفرع على ذلك بأن الذكر والأنثى مستويان في القرب من الله (ومن عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن، فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب).^{٦٣} تدرج هذه القراءة الشمولية للنص في تسلسل منطقي واضح لتربط المعطيات السابقة بحقيقة قرآنية ذات موقع أساسي في التشريع وهي وحدة الذكر والأنثى على مستوى الاستخلاف الرباني للإنسان، على أساس من وحدة النوع والهوية (وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليلوكم فيما آتاكم).^{٦٤} ويتواصل هذا التدرج في استدعاء المفاهيم القرآنية لي طرح شمس الدين في ضوئه استنتاجاته لوحدة الإمكانات الذاتية والخارجية المعطاة للإنسان باعتبار (وحدة الاستخلاف) و(وحدة المصير النهائي للبشر) مما يجعل كلاً من الذكر والأنثى متساوياً مع الآخر في المسؤولية عن أعماله، مسؤولية شخصية على مستوى القانون (الشريعة) في الدنيا، وعند تقرير مصيره النهائي في الآخرة، وعلى هذا الأساس «فليست مسؤولية المرأة أقل ولا أكثر، ولا أصغر ولا أكبر، من مسؤولية الرجل».^{٦٥}

غير أن مستويات الوحدة هذه لا تلغي الفوارق وحيثيات التنوع الوظيفي الموضوعية بين الرجل والمرأة؛ لأن اختلاف الصنف يؤدي، كما يقرر شمس الدين، الى تنوع الأسلوب والطريقة المتبعة في القيام بالدور العام، وهو ما يسميه (تنوع الوظيفة الخاصة) التي تعالج نقصاً أو كمالاً من الناحية الإنسانية أو المنزلة الاجتماعية، أو الأهلية والأهمية

٦٢- لاحظ، شمس الدين، الستر والنظر، مؤسسة المنار، قم، ب — ت، ص ١٤.

٦٣- غافر، ٤٠.

٦٤- الأنعام، ١٦٥.

٦٥- م. ن. ص ١٧.

في تحقيق الوظيفة العامة على مستوى العبادة وعلى مستوى المجتمع وحركة التاريخ، وهو يعتبر أن هذا التنوع طبقاً للدلالات القرآنية قانون عام في المخلوقات كلون من التقدير الإلهي (إنا كل شيء خلقناه بقدر)^{٦٦}.

وتؤكد هذه القراءة للنص القرآني بطلان الفكرة السائدة عن دونية المرأة، نتيجة لبعض عناصر وظيفتها الخاصة. حسب المعيار الإسلامي في نظام القيم والحقوق والواجبات سواء في ذلك حيثيتها الإنسانية نظرياً أو وظيفتها العامة على الصعيد العملي. يؤسس شمس الدين مبدءاً مهماً في مدخله للبحث الفقهي هذا، حيث ينتهي، بعد تصورات الآنف عن موقف الشرع، الى أن المعيار الأعلى المعتمد في تشخيص الأفضلية والدونية وما تستتبعانه من مركز حقوقي وقيمي، ليس الذكورة والأنوثة، وليس الوظيفة الخاصة، بل هو مدى الالتزام بالوظيفة العامة على منهاج الشرع من خلال الالتزام بمقتضيات الوظيفة الخاصة، وهو ما يعبر عنه بمفهوم التقوى في النظام القيمي، و(العدالة) في الاصطلاح الفقهي^{٦٧}.

مرجعية القرآن ومرجعية العرف

على ضوء هذا المبدأ ومقدماته التي شكلت بناءه المنطقي. يسجل شمس الدين عدة ملاحظات نقدية على منهج الاستنباط الفقهي الراجح في مجال فقه المرأة والأسرة، حيث يستعرض بعض الأمثلة الفقهية التي نتجت عن قراءة النصوص الواردة في السنة بشأن المرأة والأسرة، قراءةً ظلت بمعزل عن الترجيح القرآني وراحت تعتبر كل نص فيها معالماً لحالة مستقلة أو تفصيلاً معزولاً عن سائر التفاصيل في حالات، وتفصيل وضع المرأة وعلاقتها بالمجتمع، ووضع الأسرة في علاقتها الداخلية وعلاقتها بالمجتمع، مما أدى الى ظهور منهج لا يتناسب مع طبيعة موضوعه، وبالتالي طرؤ خلل في عملية الاستنباط، وذلك من قبيل المسلمات الفقهية التي تقرر أن الأم تتمتع حيال أولادها بمركز معنوي

٦٦- الفهر، ٤٩.

٦٧- م. ن. ص ٢٣.

وحقوقي لا يكاد يساويه مركز، بينما نجد هذه الأم باعتبارها زوجة تكاد تفقد حرمتها وكرامتها الإنسانية بالنسبة الى الزوج (الأب)، على بعض مباني الفقه، بحيث لا يزيد أمرها عن كونها موضوعاً جنسياً ومديرة منزل فقط.

وكمثال آخر، فإن من الثابت فقهيّاً اشتراك الرجال والنساء في فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في حال نجد الفقهاء يعملون بمثل ما رواه الكليني بسنده عن عبد الله بن سنان عن الصادق، قال «ذكر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النساء فقال: اعصوهن في المعروف قبل أن يأمرنكم بالمنكر، وتعوذوا بالله من شرارهن وكونوا من خيارهن على حذر»^{٦٨}.

يعتقد شمس الدين أن هذه النصوص الروائية — وما صح ووثق منها خاصة — لا بد أن تخضع للمعطى القرآني العام ولبادئ التشريع العليا لتفهم في ضوء ذلك، في حين أن منهجاً فقهيّاً رائجاً اعتمد مرجعية (العرف) في قراءة كثير من النصوص، وهو عرف لم يثبت أنه كان سائداً بجميع تفاصيله في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة المعصومين، ليصلح مرجعاً في فهم النصوص، بل من المعلوم أن بعض عناصر هذا العرف تكون من العادات والأعراف الدخيلة المستحدثة التي لم يؤسسها الشرع وإنما أنتجها الأثر الثقافي الذي تأثرت به المجتمعات الإسلامية، عبر عملية التفاعل مع أهل الأديان والحضارات الأخرى. فيقرر أن هذا النوع من الأعراف لا يصلح مرجعاً لفهم النص الشرعي، وفي ضوء هذا يعتقد أن بعض النصوص لم يرد لبيان الحكم الإلهي وإنما عكس حالة اجتماعية وثقافية اقتضت الظروف التكيف معها عن طريق إصدار توجيهات مثلت تدبيراً (ولائياً) لمواجهة حالة طارئة خاصة بمورد معين^{٦٩}.

إن العرف الاجتماعي الثقافي السائد آنذاك، كما يعبر عن ظرف يتم على ضوئه فهم ما تعارض من نصوص مع المعطيات القرآنية، عبر إدراجه في حقل التدبيرات الولائية

٦٨- الرسائل، مقدمات النكاح، الباب ٩٤، الحديث ١.

٦٩- الستر والنظر، مصدر سابق، ص ٢٦.

مثلاً، فإنه كذلك يدل في تصور شمس الدين على أن الفروق بينهما في الأهلية والكفاءة ليست فروقاً ذاتية وإنما نشأت من تفاوت الظروف الموضوعية تربوياً واجتماعياً مما أدى الى تكوين ثقافة خاصة بالمرأة تجعلها قاصرة عن تنمية وتطوير المواهب والكفاءات التي تتمتع بها، ويعزز ذلك ما نلاحظه من وضع المرأة في المناخ الذي يوفر لها فرصاً مماثلة لفرص الرجل، حيث نجدها تتوفر على كفاءات مماثلة لما عند الرجل، كما يتأثر الرجل سلباً بالمناخ المنتج لثقافة منكمشة يمنع فيها عن الأنشطة الاجتماعية والثقافية والسياسية^{٧٠}.

مرجعية العرف: تعميق ومعالجة للاشكالية

يعمق شمس الدين إشكالية اتخاذ العرف مرجعية تشريعية أو تفسيرية، بعد أن يميز بين نوعين من مرجعية العرف، يسوغ الاعتماد على احدهما فحسب، بينما يلتبس النمطان أحياناً على البحث الفقهي فينتهي به الى نتائج تنطوي على جهات خلل متعددة.

إذ يقرر شمس الدين، أن اعتماد العرف — في مورد عدم تحديد الشارع موضوع حكمه بجميع أبعاده وحالاته كمرجع مكمل للتشريع — يبدو سائغاً، باعتبار هذا من مجالات الفراغ التشريعي حيث يترك الشارع دائرة فراغ بعد تحديده المبدأ التشريعي الذي يستند اليه الحكم الشرعي، من قبيل علاقات الزوج بالزوجة (وعاشروهن بالمعروف). فإن المرجع في تعيين إطار المعاشرة وأساليبها الى العرف العام أو الخاص، ومثله الأوضاع التنظيمية للمجتمع والدولة، ولا يعتبر في هذا العرف معاصرته لصدور النص على ضوء موقعه في منطقة الفراغ.

أما اعتماد العرف مرجعاً في تفسير الموضوع المحمل في النص، فلا بد أن تنحصر في العرف السائد ضمن زمان التشريع المعاصر له، لأنه هو الذي قصد الشارع معناه في

٧٠- م. ن. ص ٢٨.

الخطاب دون الأعراف الطارئة لأنها معدومة ومنتفية حين صدور النص مما يجعل من المتعذر قصدها، كما يقرر.

وهنا كثيراً ما يلتبس الأمر على الفقيه بين الموردين، فيعامل في مجال الاستنباط موارد الفراغ التشريعي معاملة موارد مرجعية التفسير، وهو ما يجمّد التشريع ويحصره في الصيغ القديمة للحياة في مجال العلاقات الإنسانية.

ويقابل هذا الالتباس التباس آخر يتمثل في اعتبار الأعراف المستحدثة مرجعاً في التفسير دون تمييز بينها وبين العرف المعاصر للنص، وهذا بدوره سيؤدي الى حمل النص على معنى لا يبرز قصد الشارع له وهو في معنى التشريع المحض لأنه تمسك شكلي بالنص مع اطراحه عملياً بحمله على معنى غير مقصود منه.

ولحل إشكالية الالتباس فإن شمس الدين لا يلبث يؤكد - علاوة على ضرورة التدقيق بين نوعي المرجعية المشار اليهما - على مرجعية المبادئ التشريعية العليا التي قصدها الشريعة والرؤية القرآنية عبر مصادر اكتشافها الخاصة، كحاكم على مجمل التفصيلات القانونية والشرعية^{٧١}.

دلالات القصص القرآني

يقرر شمس الدين أن القصص القرآني تعليم بذكر القدوة العملية في مجال الخير، وهي أمثلة للعمل والاتباع وليست لمجرد المعرفة النظرية.

كما لا يتعقل وقوع النسخ في هذا النحو من البيان القرآني لمبادئ الشريعة، حيث إن هذا القصص يكشف عن مبادئ ثابتة في الشريعة يمكن للفقيه أن يأخذها في اعتباره عند البحث عن الحكم الشرعي، وعلى ضوء ذلك يُخضع قصص القرآن التي استعرضت أحوال بعض النساء، كملكة سبأ، وامرأة فرعون، وابنتي شعيب، للدراسة ويعتبرها إحدى مصادر الكشف عن رؤية القرآن الكريم، حيث تعبر مواقف هذه الشخصيات وطرح الكتاب العزيز لها ومعالجته لها عن موقع المرأة في نظام القيم ونظام الحقوق

٧١- م. ن. ص ٤٧.

الإسلامي معتبراً إياها الإطار التشريعي الذي وردت فيه النصوص التفصيلية لأحكام المرأة في الكتاب والسنة والمرجع في قراءة النصوص التشريعية^{٧٢}.

يعتقد شمس الدين، أن تفاصيل الأحكام لم ترد في كتاب الله، بل وردت في الأصول والمبادئ العامة مع بعض التفاصيل الكبرى في بعض مجالات التشريع وليس في جميعها، ففي الأحكام ما لا مرجع له من كتاب الله إذا اقتصرنا على المبادئ العامة وأهمنا مرجعية ما أسمىناه الرؤية القرآنية - كما يقول - أما إذا اعتبرنا هذه الرؤية مرجعاً فإن مرجعية القرآن تثبت لجميع الشريعة وليس لبعضها، ولعل مرجعية (الرؤية القرآنية) في الفهم الفقهي وعملية الاستنباط، هو ما اصطلاح بعض الفقهاء على التعبير عنه بالذوق الفقهي وذوق الشارع^{٧٣}.

وهكذا يكرس دور المفهوم القرآني ورؤيته ويفعله كآلية تضيء النص الشرعي التفصيلي وتكشف فيه عن أبعاد تضيف إليه دلالة أخرى تضمينية أو التزامية - مثلاً - على خصوصيات قد لا يدل عليها بالمطابقة مباشرة.

وكملاحظة أخيرة، ينبغي أن نسجل على هذه البحوث التي قدمها أنها بحاجة ماسة إلى أن تشفع بالدراسات التفصيلية العلمية بشكل أكثر مما لاحظناه فيها، لكي تأخذ حقها من التنضيج والبلورة فتسدي خدمة إلى واقع التجربة الفقهية والفكرية، وحيث أن الرجل قد رحل فإن الباحثين ذوي الصلة بالموضوع هذا لا شك وأنهم سيمستفيدون إلى حد كبير من الملاحظات التي تركها ضمن الدائرة هذه.

أخيراً فإننا نردد مع شمس الدين: «لا ريب في أن كثيراً من (بديهيات الفقه) هي من (بديهيات الشريعة) ولكن لا يمكن للفقيه أن يجزم بأن كل ما كان من بديهيات الفقه فهو من بديهيات الشريعة. فقد ثبت أن بعض البديهيات، ليس من بديهيات الشريعة،

٧٢- م. ن. ص ٣٩. وكذلك لاحظ، قضية عمل المرأة المهني: المشروعية والتحریم، ج ٤ من سلسلة

فقه المرأة، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٦، ص ٢٣٩.

٧٣- قضية عمل المرأة، مصدر سابق، ص ٢٤٠.

وفي بعض الحالات فإن بعض البديهيات في جميع المذاهب ليس من بديهيات الشريعة بل للنظر فيه مجال»^{٧٤}.

إن هذا الفهم يمكن أن يجعل من الشريعة محوراً للتنمية الاجتماعية والفكرية والسياسية، ومصدراً للعدالة والثورة والتغيير، ويبرز فيه وجهها الناصع الذي غيبته عقلية عصر الماليك وجدلية المعرفي - السياسي، عبر مراحلها المختلفة، فيما تظل هذه البحوث بما بلورته من منهج وقدمته من آليات في أشد الحاجة الى النقد والتقويم لتتكامل وتتواصل مع حركة الفقه الإسلامي، لا سيما وأن العديد من نتائجها تمثل تحدياً للمشهور من الآراء يفترض فيه تجاوز (حجاب المعاصرة)!

لا أدري كم سيساهم تواصل هذا المنهج -مع نظائره- في تضاعف درجات الامتياز التي يتقرر منحها لنبوءة الشهيد الصدر (الستينية) وهو يستشرف حركة التاريخ والفكر والأمة.

٧٤- شمس الدين ، أهلية المرأة لتولي السلطة، مؤسسة المنار، قم، ب. ت، ص ٥٠.

محمد باقر الصدر بين الشورى وولاية الفقيه

يفرض الموقع الحساس الذي تحتله الرؤية السياسية أهمية متزايدة تمنحها التيارات والاتجاهات والأيدولوجيات المختلفة لهذا الحقل الفكري، ويشكل طرح مضمون واضح ومحدد للبنية السياسية التحدي الأكبر امام أي مشروع يقدم تصورات حول ما يقترحه للاسهام في رسم حركة المجتمع العامة.

وتختلف مستويات المشروع والكفاءة تبعاً لتنوع مصادرها ومرجعياتها المعرفية والمنهجية والمعياري الذي تنتقي في ضوئه الآليات والاساليب والضوابط، مما سيرك اثره الجسيم على نوع اداء الهيكلية السياسية المطروحة، كفعل اجتماعي سياسي يظل لصيقاً بالمحاور الاساسية لما تخضع له الشعوب من خطط تنمية حضارية وما تخوضه من صراعات شرسة في عالم تتقاطععه الدوافع المتنازعة وتحركه رغبة الانسان العارمة في البقاء، فيما لا يؤمن ذلك بالضرورة المصالح الأساسية لأطراف اللعبة الآخرين.

من جانب آخر تمثل المرجعية المعرفية نقطة بالغة الخطورة في عملية التنظير السياسي كجانب من الفكر الذي لا يعبر بالضرورة عن اداة اكتشاف بقدر ما يتحرك لإضفاء الطابع المنطقي على سلوكيات ومواقف واتجاهات تتوخى تأمين مصالح الدوائر الأيدولوجية او الفئوية، كما يلوح لمن يطالع التاريخ الإنساني المعقد.

وفي الدائرة الاسلامية يكفي ان نطالع ما جمعه باحث واحد من عناوين موضوع «الامامة والسياسة» في سرد بليوغرافي، لنرى أربعة آلاف عنوان انتجها التراث الاسلامي من مجمل رصيده المدون باللغة العربية فقط^١.

ولا ريب أن التركة الفكرية الاسلامية في هذا المجال لم تكن دوماً، صفحة مشرقة تدعو للاعتزاز، وانما انطوى العديد منها على عوامل التردّي والانحطاط الذي

١- لاحظ: الرفاعي، عبد الجبار. موسوعة مصادر النظام الاسلامي ج٨، قم: مركز الدراسات

والابحاث الاسلامية، ١٤١٧ هـ.

أصاب بمحمل التجربة التاريخية للمسلمين، لتنعكس بالتالي على جوانب حياتهم الحديثة والمعاصرة، غير أن من التجني أيضاً الحكم على الفكر السياسي الإسلامي بالعجز الكلي عن تقديم الأفكار المثلثة لمقاصد الدين النقية وحاجات المجتمع المتراكمة طبقاً للظروف والمتغيرات.

في رواية (عبدوس بن مالك) نجد الامام أحمد بن حنبل ينص على ان من «غلب بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، لا يجلب لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر ان يبيت ولا يراه إماماً عليه، برأ كان او فاجراً».

ونلاحظ في رواية اخرى للمروزي دعوة ابن حنبل للامة ان تترك السلطان وشأنه فيما له من خصوصيات وملكات خلقية: «فإن كان أميراً يعرف بشرب المسكر والغلول، يغزو معه، انما ذاك له في نفسه».

وبرغم ما ينقل عن امام المحدثين مما يعارض هذه النصوص كقوله عن المأمون العباسي «كان لا مأمون»، فإن الذي يظهر من مجمل اقواله انه يبدي حرصاً شديداً في الفتوى على وحدة المسلمين، لذا فهو يوصي اتباعه قائلاً: «عليكم بالنكرة بقلوبكم، ولا تخلعوا يداً من طاعة، ولا تشقوا عصا المسلمين»^٢.

بيد أننا نلمح في رؤية لابي حامد الغزالي، تحديده لما هو أبعد من قضية الحرص على وحدة المسلمين، مما ساهم في تكوين الفكر السياسي التبريري الخادم للبحر السلطاني، حيث يقرأ الغزالي فتاوى ممالأة السلطان، في اطار تردي مستوى الايمان والتقوى عند العلماء وأهل الفقه، فبعد أن يستعرض ما نهض به العلماء والفقهاء من معارضة لسلاطين الظلم، يوجز حال ما عاصره من ظرف قائلاً: «وأما الآن فقد قيدت الاطماع ألسن العلماء فسكتوا، وإن تكلموا لم تساعد اقوالهم احوالهم فلم ينجحوا، ولو صدقوا وقصدوا حق العلم لافلحوا، ففساد الرعايا بفساد الملوك وفساد

٢- لاحظ النصوص الثلاثة في: الفراء، ابو يعلى محمد بن الحسين. الاحكام السلطانية، قم: مكتب

الاعلام الاسلامي، ١٤٠٦هـ، ص ٢٠ - ٢١.

الملوك بفساد العلماء ... وفساد العلماء باستيلاء حب المال والجاه، ومن استولى عليه حب الدنيا لم يقدر على الحسبة على الاراذل فكيف على الملوك والاكابر؟^٢.
هكذا نجد الازمة السياسية تتواشج مع أزمة فكرية تستند الى مآزق في التقوى والاخلاق، مما جعل دائرة بحث الاشكالية تتسع عند مفكر آخر من نمط امام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ) حيث يردد في وصف ذلك الظرف الذي تحسست أجيال عديدة مرارته وقسوته: «قد عمّ من الولاة جورها واشتطاطها، وزال تصوّن العلماء واحتياطها، وظهر ارتباكها في جرائيم الحطام واختباطها، وانسل عن لجام التقوى رؤوس الملة وأوساطها»!^٤.

وبعد أن يؤكد الجويني انسلال رؤوس الملة وأوساطها عن التقوى، فإنه لا يرى جدوى في ذكر السلاطين كعنصر في الازمة، بل يعطف دهشة وأسفاً على النخبة من فقهاء وعلماء ومثلى المتشعبة والتدينين ... «... ليت شعري، ما معتصم العباد اذا طما بحر الفساد ... وبلي المسلمون بعالم لا يوثق به لفسقه، وزاهد لا يقتدى به لخرقه؟، ... أيموج الناس بعضهم في بعض مهملين سدى؟»^٥.

ان هذا الترددي والانحطاط قاد الجويني الى الافتاء بشجاعة بأن السلطة السياسية مجرد آلية لاستيفاء المصلحة ودرء المفسدة، في ضوء فهمه لمقاصد الشريعة، مؤكداً على جواز استقلال الناس حينئذ في الامور الدينية والقانونية والعسكرية، باعتبار أنها مقاصد لا يجوز تعطيلها حتى لو شغل الزمان عن السلطة المشروعة^٦. كما لا ينبغي إيكال الامر الى رؤوس وأوساط الملة التي انسلت عن الورع.

٣- الغزالي. احياء علوم الدين. القاهرة: الباي الحلبي، ج٢: ص ٣٥١.

٤- الجويني، ابو المعالي. غياث الامم في التياث الظلم. مفضة مصر، ١٤٠١ هـ، ط ١١١.

٥- الجويني، ابو المعالي. المصدر ذاته.

٦- انظر: الصغير، عبد المجيد. الفكر الاصولي واشكالية السلطة العلمية في الاسلام. دار المنتخب

العربي، ١٩٩٤، ص ٣٦٠.

لا ريب ان تفعيل هذا المنهج في التعامل مع الواقع من شأنه ان يمنح الرؤية الاسلامية واقعية اكبر ويعمل على تجاوزها للعديد من الأزمات الخانقة وهو يبرهن على حجم جاهزية الشريعة لتحرير الانسان خلافاً لما تكرس تاريخياً ضمن صفحات الفقه السلطوي.

من جهة اخرى فإن نظائر هذه النصوص المبكرة والجريئة في تفحص الواقع ومعالجته، نجعلنا نتوقف عند نتائج بعض التعميمات والتصنيفات التي تلجأ اليها في هذا السياق كتابات يطبعها الحماس غير المنضبط^٧، اضافة الى ان مطالعة التأريخ السياسي والعملي لا تكاد تفيد وجود اثر كبير للخصوصية المدرسية او المذهبية في ممارسة التخادم مع السلطان الزمعي.

لقد كان لكل بلاط ان يزخر بفقهاءه ووعاضه كما يتزين بفرسانه وادبائه وجواريه، ونجد استحقاقات هذا الحضور، من مظاهر التبرير وخدمة السلطان، في البلاط العثماني (السنّي) والصفوي (الشيعي) - مثلاً - على السواء^٨.

تجاوز الفكر الاسلامي المعاصر شبهة شق عصا المسلمين، واستبعد الرغبة بالوحدة الزائفة تحت ظل السلطان الجائر، وراح اتجاه واسع يطرح التساؤل التاريخي العتيد على من لايزال به حنين الى وحدة السلف تلك، أياً كان وفي أي اطار وجد... » ... عندما يعم الفسوق وينتشر الظلم ويسود الجور ويصبح الفساق

٧- لاحظ مثلاً: يعقوب، الحامي أحمد حسين. طبيعة الاحزاب السياسية العربية، بيروت الدار الاسلامية، ١٩٩٧، ص ١٩٤، حيث يفترض الفقه السياسي عند المذاهب الاربعة الكبرى مقتصرأ على تبرير وجود الغالب والجائر وتطويع النص الديني من اجل ذلك.

٨- لاحظ وصفاً جيداً لمدى اغراء السلطة الصفوية اهل العلم، وحجم استجابتهم لذلك الاغراء، وما كان يفعله البعض (شيخ الاسلام، الصدر الاعظم... الخ) في تواطئهم ضد المساكين من المسلمين، في: الوثيقة النقدية القديمة (حديقة الشيعة) لعبد الحمي الرضوي الكاشاني (المتوفى حدود القرن الثاني عشر)، تنظر في: جعفریان، رسول. دين وسياست در دوره صفوي. قم: انصاربان، ١٩٩١ ص ٣٣٨ فما بعد. وكذلك: الحاتري، عبد الهادي. تشيع ومشروطيت. طهران: ١٩٨٥.

هم الائمة والحكام والولاة بل والمفتون في مجتمع الاسلام، فأية حقوق ومصالح ونظم للخلق تدعوهم الى ان يدفءوا - ثمناً للحفاظ عليها- الخضوع لدولة الفساق؟^٩.

نم، لقد تجاوز الفكر الاسلامي تلك اللافتة الانهزامية، أو هكذا يفترض، لكن هل استنفد هذا الفكر على الصعيد السياسي مهامه العالقة والملحة؟ وبادر بشجاعة ووعي للاستجابة الى ما يواجهه من تحديات؟

هل تمكن خطابه من تثقيف الامة بمبادئ محمد العظيمة، بما يرتفع الى مستوى التحديات الراهنة وبقدر كاف من الواقعية والصراحة، بعيداً عن العمليات المألوفة من الاستجابة للتحدي واستحداث نماذج معدلة من الازمات تظل منطوية على ذات عناصر التأزم؟

حركاتنا وكياناتنا الاسلامية التي تعي الجماهير ضد الانظمة المستبدة والجائرة، هل قدمت مضموناً نظرياً يطمح للتكامل ويطرح كبديل خال عن المحتوى المريض للرجور والاستبداد، ام أن العديد منها راح يضيف فيما يضيف أزمات جديدة؟ لا زلنا نشاهد اناساً يطمحون لتدشين تجارب سياسية لا تلزم فيها الشورى حاكماً، ويحرم ضمنها عمل المعارضة السياسية، ويعد الكلام في عرفها عن حقوق الانسان بدعة^{١٠}!، في تكريس لشيئ مظاهر التدهور السياسي التاريخية التي عانينا منها الامرين.

لعل الخطاب السياسي الاسلامي مكلف اليوم، اكثر من أي وقت مضى، بإعادة اكتشاف تاريخنا كأمة، وتقديم أكبر قدر من الاستيعاب -والوفاء ايضاً- لشرعنا الخفيف، وتجسيد ذلك كسلوك وممارسة ولون في الخطاب ذاته ومضامين في الادييات، وسعي دائب للتوفر على قراءة الاطروحات السياسية الاسلامية المعاصرة

٩- عمارة، د. محمد. تيارات الفكر الاسلامي. القاهرة: دار الشروق، ط٢، ١٩٩٧ ص ١٥٠.
١٠- الفزالي، محمد. مشكلات في طريق الحياة الاسلامية. نقلاً عن: النفيسي، د. عبد الله (تحرير وتقديم) الحركة الاسلامية ... اوراق في النقد الذاتي. الكويت: ١٩٨٩، ط١، ص ١٤٧.

بهدف مراجعتها وبناء المشروع الكبير بتواصل واضطراب، وهو ما يحتاج بالطبع الى هيئة افق ارحب، وحرية نظر، ونبد لاشكال متنوعة من التعصب والانحياز وعبادة الاشخاص والعناوين لتفعيل آلية النقد الذاتي البناء.

وإلا فهل نستبعد ان قطاعات احتجاجية واسعة ستغير معادلة الصراع، كما صنع الجويني قديماً، وستفتح - مضطرة - جبهة جديدة داخلية هذه المرة، حين تكتشف سريان الداء خارج دائرة الاستبداد الرسمي!؟

وبعد ... رؤية تحاول الاستجابة للتحدي

في اطالته المبكرة على القراء ضمن نزاله الفلسفي مع المادية الديالكتيكية، وعد الشهيد محمد باقر الصدر بإعداد دراسة خاصة تحت عنوان (بمجمعنا) يتناول فيها مفاهيم الاسلام عن الدولة والمجتمع^{١١}، إلا أنه أجل ذلك البحث ليبادر الى تقديم اطروحة (اقتصادنا) احساساً منه بأولويتها طبقاً لنمط الصراع الفكري الدائر آنذاك بين الاسلام والاتجاهات الاخرى، او إيماناً منه ربما بضرورة استناد المفهوم السياسي للدولة الى قضايا ومفاهيم تؤسس في نظائر الحقلين الفلسفي والاقتصادي، ليتسلح بهما المشروع الكبير الذي يراد له ان يقدم بديلاً واقعياً متماسكاً يتوافر على محتوى اسلام تأصيلي دون ان يتشترق في حجاب من اللافات الايديولوجية المفرغة عن مضامينها.

يبدو أن الشهيد الصدر وهو يعمل على جهات متعددة اجتماعياً وفكرياً وسياسياً، وجد نفسه مثقلاً بالمسؤوليات المختلفة فغاب في زحمة مزاوته لمهام التدريس وإعداد الكوادر العلمية، ومسؤوليات الكفاح السياسي والاصلاح الاجتماعي، ليظهر بعد ذلك بأطروحة «الاسس المنطقية للاستقراء» اوائل السبعينيات مطوراً ما بدأ يتبلور لديه من رؤية تتعلق بنمو المعرفة البشرية وآلية تكوينها، في ثنايا

١١- فلسفتنا. المجمع العلمي للشهيد الصدر. قم: ١٤٠٨ هـ، ص ٣٤٤.

البحث الفلسفي أو دروسه الاصولية ومجمل مراجعاته لمباحث الاستمولوجيا الحديثة.

ولكنه ما أن انتهى من ذلك حتى أثقلته هموم التصدي للمرجعية الدينية في العقد الاخير من عمره والتي اقترنت مع تصاعد المواجهة بين التيار الاسلامي في العراق ونظام البعث الحاكم، فيقوده ذلك الى الشهادة المروعة في نيسان ١٩٨٠، وهو لا يتجاوز السابعة والاربعين من العمر.

ومع ذلك فإنه بادر لتناول اشكاليات الواقع الملحة وقدم بعد تشكيل النظام الاسلامي في ايران عدة اطروحات موجزة تعبر عن تصوراته حول مفهوم الدولة والقيادة والامة والمجتمع في سلسلة حلقات «الاسلام يقود الحياة» التي أعدها قبيل استشهاده، وشكلت هذه البحوث المقتضية المصدر المهم للباحثين في فكره السياسي. وذلك بالطبع الى جانب نصوص قديمة هامة كتبها في ريعان شبابه، حينما ابتدأ المشروع السياسي منذ الخمسينيات وهو ما عرف بـ (الاسس الاسلامية). حيث استخدمت على نطاق واسع من قبل كوادر الحركة الاسلامية في العراق لتثقيف الشباب في حلقات التنظيم السياسي والارشاد والتوعية الفكرية. فيما عبرت عن الحقبة الاولى من تصوراته السياسية.

وبقدر ما حرمتنا تلك المرحلة من نتاج صدري فذ اكثر تفصيلا في الفكر السياسي أو الاجتماع السياسي العام، فإننا نلاحظ تفرد المفاهيم والقضايا التي طرحها بخصوصيات مهمة تفوقت على العديد من الافكار السائدة، وستعين الباحثين كثيراً — عبر أساسها النظري — في مراجعة الفكر السياسي الاسلامي وتقويمه كاستجابة الى اكثر التحديات الداخلية حساسية وخطورة.

الاسس الاسلامية) ثورة على نظرية العزلة السياسية

دخل العقل المسلم تحت ضغط من ازمات المجتمع وانتكاساته في تجربة قاسية من الاعتزال الحضاري أو الاستقالة ربما، كخيار لجأ اليه الاسلاف فجمعوا أسس

حضرارهم وهربوا بها الى المساجد والخانقاهات وأقبية التأمل المزوج بالاسى، ظناً بأن فى ذلك عافية للدين والدنيا، بعد أن نستنى عدداً كبيراً من فقهاء البلاط الذين ظلوا يسجلون الحضور (الفاعل) عبر الدخول فى تحالفات غير نزيهة مع السلطة.

ومع ملاحظة السياق التاريخى فإن فقهاء المذهب الامامى بدوا أكثر تعبيراً عن ذلك الانزواء، لمواجهتهم قدر العزلة السياسية فى وقت مبكر بعد دخولهم فى صراعات مع السلطة حملت اضافة الى الخلاف السياسى الجاد، بعداً عقدياً وكلامياً، مما فصح المجال الى توسيع نظرية (التقية) — كسلوك مرحلى كان ذا أهمية بالغة فى مواجهة القمع السلطوى — وتحويلها الى استراتيجية عامة لا تكاد تترك فرصة للحديث عن المفردات المباشرة فى الفقه السياسى.

وقد ولدت هذه (الاستراتيجية) - كنموذج متطرف للتقية - الاجواء المواتية للانفتاح على نصوص شرعية وروائية معينة بشكل يعزلها عن ملاساتها الموضوعية، لتنتج تياراً شيعياً كاملاً يحرم الخوض فى حديث الحكم الاسلامى ويفتى بمنع تشكيله، ويتخذ، نظير ما ورد عن الائمة، من ان كل راية ترفع قبل قيام المهدي فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله^{١٢}، مرجعية نهائية ومطلقة تخول بالاستسلام الكامل لمجمل الظروف والمتغيرات. ومع أن المحاكمة العلمية لهذه الروايات قد تسقطها من ميزان الاستدلال، غير أنها تبقى بإيحاءاتها المختلفة تشكل جواً ذا تأثير سلبي حيال فكرة الحكومة الاسلامية^{١٣}، مما قلص الفكر السياسى واختزله فى دائرة «المسائل التى كانت تبلى بها الشيعة فى جميع العصور كالخراج والمقاسمة والتولى عن الحاكم الجائر وغيرها»^{١٤}، مما ليس بعنصر أساسى فى هيكل البحث السياسى.

١٢- ينظر: الحر العالمى. وسائل الشيعة، كتاب الجهاد، الباب ١٣ من ابواب جهاد العدد، الحديث السادس.

١٣- آل حيدر، حيدر. ولاية الفقيه والشورى. قم: مجمع الفكر الاسلامى، ١٤٠٩ هـ، ص ٢٣.

١٤- السبحانى، جعفر. معالم الحكومة الاسلامية. مكتبة أمير المؤمنين. اصفهان: ص ٢٠٤.

وفي ضوء من تأثيرات هذه الاعراف، نلاحظ أنه وفي اللحظات المصرية التي تخللتها فرص نادرة للعمل كانت اصوات التيار التحريمي ترتفع بمعارضة كل جهد شعبي أو نخبوي يسعى الى الاصلاح السياسي، كما تجلّى ذلك بشكل مثير في القرن الهجري الماضي حين دخلت بعض القيادات الدينية الشيعية في صراع دستوري مع ملوك القاجار الايرانيين ضمن ما عرف بحركة المشروطة، فبينما كان فقهاء من الطراز الاول قد بادروا الى تدشين مرحلة جديدة من التكيف الايجابي مع حركة المجتمع تنادي بتقييد سلطات الملك، انبرى فريق علمائي بارز هو الآخر ليفي، وفق قناعاته المتكونة في سياق تاريخي خاص وملابسات لا تزال غامضة، بأن تدوين الدستور بدعة وان الالتزام به بدعة أخرى، ومعاينة من خالفه بدعة ثالثة!^{١٥}

ان دخول هذه المعارضة الشديدة حيز الجدل الفقهي كان من المفترض ان يحفز على انهاء القطيعة مع قضايا الفكر السياسي، كما حصل في خضم الحركة الدستورية - اطروحة النائب مثلاً - غير أن ما انتهت اليه تلك الحركة وما اعقبها من تطورات عاد ليكرس ظاهرة الانقطاع والتجاوز لفكرة الحكم الاسلامي وأقصى هذا الموضوع عن هموم مدرسة النجف العلمية بل جعلها «تنظر الى هذا الامر بقلق وتحفظ وهي تتذوق الطعم المر، وتعاني من خيبة الامل... لما آلت اليه تجربة المشروطة في (ايران) التي انتهت بحكم اسرة بهلوي»!^{١٦}

وهكذا تفعل الاخفاقات المريعة والانتكاسات بالمرء في لحظات الضعف الانساني، وليس بعيداً عن تلك الاجواء ما حل بالشيخ محمد عبده رفيق الافغاني الثائر، حيث را يردد بعده متبرماً: «ما دخلت السياسة في شيء إلا أفسدته ... اعوذ بالله من السياسة، ومن كل ارض تذكر فيها السياسة ومن ساس ووسوس وسائس

١٥ - الغرباري، ماجد. الشيخ محمد حسين النائيني. قم: ١٩٩٩م، ص ١٣٣ - ١٣٥.

١٦ - شمس الدين، الشيخ محمد مهدي. نظام الحكم والادارة في الاسلام. قم: دار الثقافة، ١٩٩٢

ومسوس»^{١٧}! مما لا يدعنا نستغرب حرق النائبين لبحوثه السياسية أو القائه لها في نهر الفرات وتبرئه من كتابه «تنبيه الامة وتزويه الملة» الذي كان يعد (زبور الحركة الدستورية).

لم يمنع هذا التحفظ الشديد قيام بعض الافذاذ بخرق قاعدة الانزواء الاجتماعي والسياسي، فتطالعنا في تأريخ تلك الحقبة أسماء حركية متعددة برزت من الحوزات العلمية في النجف الاشرف نظير الشيخ محمد جواد الجزائري، والشيخ عبد الكريم الجزائري، والسيد هبة الدين الشهرستاني، والشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء وغيرهم ... مما ولد بمجمله ارهاصات العمل الاسلامي في العراق.

الا ان تلك الجهود التي بذلت، وخضوعاً منها لقساوة المرحلة، اتسمت بطابع فردي لم يكتب له التواصل والتكامل كمشروع مبرمج يتجه الى غاية محددة، باستثناء جهود الحلقة العلمانية التي يتقدمها المجدد الشيخ محمد رضا المظفر (ت ١٩٦٤) حيث راح نشاطها منذ الثلاثينيات يكون تيار وعي متميز رقد الحركة الاسلامية بزخم فكري ورسالي هام عبر المؤسسات التربوية والتعليمية التي شكلها في النجف^{١٨}.

اضافة الى اهمية هذه الجهود كان لبروز الجماعات والاحزاب غير الاسلامية دور رفع مستوى الاحساس بالمسؤولية تجاه مستقبل البلاد ووعي الامة، مما أدى الى تفعيل فكرة تأسيس جمعيات تنظيمية مشاهجة تعتمد الرؤية الاسلامية، وهو ما كان جمال الدين الافغاني قد دعا اليه قبل ذلك بكثير، وبادر بنفسه الى تأسيس عدة تجارب تنظيمية، كالحزب الوطني الحر الذي قاد الثورة العراقية، وجمعية العروة الوثقى السرية

١٧- مجلة العالم، لندن. العدد ٨٧، ١٢ / ١٠ / ١٩٨٥، ص ٦٠.

١٨- يراجع بشأن ذلك: الاصفى، الشيخ محمد مهدي. الشيخ محمد رضا المظفر وتطور الحركة الاصلاحية في النجف. قم: مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، ١٩٩٨.

التي اصدر صحيفتها من باريس^{١٩}، مما وجد له صدى واسعاً في اوساط المسلمين السنة فيما بعد - تجربة الاخوان المسلمين مثلاً - وتأخر الى حد كبير عند الشيعة لاسباب لسنا بصدد الخوض فيها^{٢٠}.

كان الشهيد الصدر في طليعة النخبة التي حملت اعباء العمل الاسلامي نهاية الخمسينيات، فبعد ان تكونت لديه القناعة الكافية بالعمل المنظم كتب رسالة برهن فيها على وجوب قيام الحكومة الاسلامية في زمن غيبة الامام المعصوم، وذلك على أساس نظام الشورى من خلال آيات الشورى في القرآن الكريم، كما يروي السيد محمد مهدي الحكيم^{٢١}.

وبذلك تكونت النواة الفكرية الاولى في تلك المرحلة، للاتجاه السياسي الاسلامي في العراق، تلك الرؤية التي مثلت ثورة علمية تغييرية في مواجهة تيار الاستقالة والانزواء، ليصبح ما كتبه الشهيد الصدر آنذاك (الاسس الاسلامية) النص التوجيهي الممثل لمادة الحوار في حلقات التوعية السياسية التي نشطت بعد انقلاب ١٩٥٨.

ويتحدث السيد محمد مهدي الحكيم عن هذه الاسس قائلاً: «الواقع ان السيد الشهيد (الصدر) قدم اطروحة رائعة، وفي وقتها لم نكن نتصور أنها بهذا الشكل، فهي تحتوي على تصورات لدولة فيها رقابة شعبية، وهناك مجلس شورى محلي الى جانب هذه الرقابة...»^{٢٢}. عالج الشهيد الشهيد الصدر في تلك الاسس^{٢٣} مفردات عدة

١٩- عمارة، د. محمد. تيارات الفكر الاسلامي. مصدر سابق، ص ٢٩٢.

٢٠- كمقارنة اولة بين بدايات العمل السياسي الاسلامي وأساليبه لدى السنة والشيعة، ينظر:

المؤمن، علي. سنوات الجمر، لندن: دار المسيرة، ١٩٩٣، ص ٢٩.

٢١- لاحظ: مذكرات العلامة محمد مهدي الحكيم...، قم: ص ٣٧.

٢٢- م. ن، ص ٤٢.

٢٣- نشرت هذه الاسس في اصدارات حزب الدعوة الاسلامية المختلفة، كما نشرت كملحق ضمن عدة اعمال منها: الحسيني، محمد. الامام الصدر: دراسة في سيرته ومنهجه بيروت: ١٩٨٩،

تتعلق مباشرة بالفكر السياسي الاسلامي، فبين مفهوم الاسلام كعقيدة وشريعة ومبدأ كامل ينبثق عنه نظام اجتماعي وقاعدة فكرية، ومفهوم المسلم وتحدياته. والمرتد الذى تقبل الدولة الاسلامية توبته (حتى لو كان فطرياً) استناداً الى رأي فقهي يتبناه، ثم تنطرق الى مفردة الوطن الاسلامي واستحقاق الدولة الاسلامية للارض، كما قسم الدولة الى ثلاثة انواع.

يعتقد الشهيد الصدر فى هذه الاسس بأن شكل الحكم الاسلامي يجب أن يكون مستمداً من التحديدات الشرعية ويقدم فى هذا المجال نظام الحكم القائم على الشورى «وأمرهم شورى بينهم». محذراً من تسليم زمام الامر الى الفساق او الفجار، لان الاسلام لم يرض أقوالهم فى شهادة القضاء فضلاً عن حمل مسؤولية الحكم. ويشير الشهيد الصدر هناك الى ان اختيار شكل الحكم وفق النمط المناسب كما يتوقف على وعي الامة بالاسلام فإنه يناط بوعيا للظروف الحياتية والدولية، وحينئذ يتساوى فى ممارسة حق الحكم كل المكلفين بأحكام الاسلام.

ومن الملاحظات المهمة التي تحدد علاقة دستور الدولة الاسلامية بالشرعية، التمييز الذي يطرحه بين احكام الشرع والتعاليم، حيث إن الاولى هي المينة بأحد الادلة الاربعة المعروفة، اما التعاليم والقوانين فهي انظمة الدولة التفصيلية التي تقتضيها طبيعة الاحكام الدستورية لظرف من الظروف المتطورة، ولم ترد فى الشريعة بنص محدد وإنما تستنبط على ضوء الاحوال المتبدلة، كقوانين الامن والتعليم، الاستيراد والتصدير، والعمل، وغير ذلك، كما يفرد الشهيد الصدر فى هذه الاسس حيزاً مطولاً نسبياً لمناقشة شكل السلطة القضائية وكيفية ممارستها لمهامها وآليات تعيين

وكذلك: الملاط، شلي. تجديد الفقه الاسلامي: محمد باقر الصدر بين النحف وشيعة العالم.
ترجمة: غسان غصن. بيروت: دار النهار، ١٩٩٨، وأيضاً: الشامي، السيد حسين بركة. المرجعية الدينية. لندن: دار الاسلام، ١٩٩٩، ونقل هنا عن المصدر الاخير.

القضاة، وتعدد البدائل الاحتجاجية، وما يتصل بجزئية الرأي في الدولة الإسلامية ونحو ذلك^{٢٤}.

الملاحظ، أن هذه الاسس اشتملت على بذور الافكار المنضجة التي طرحها الشهيد الصدر بعد ذلك في أبحاثه الرئيسية، كحداكمة الامة، وفكرة منطقة الفراغ التشريعي، ومبدأ الفصل بين السلطات، مما سنلاحظه ونعرض اليه لاحقاً.

حقبة التحول والتطوير

اخرج الشيخ الصدوق توثيقاً مهماً عن الامام الثاني عشر ورد فيه قوله: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم»^{٢٥}. وينقل عن الشهيد الصدر أنه كان يواجه مشكلة سندية في الاعتماد على هذا النص. غير أنه تغلب عليها وتوصل الى موثوقية النص المذكور من خلال بلورته لنظرية (التعويض السندي) الرجالية^{٢٦}، ويبدو أن توصله لهذه النظرية وبالتالي اعتماده حديث الشيخ الصدوق ساهم في تطوير نظريته السياسية حول الشورى (في الاسس التي كتبها نهاية الخمسينيات) الى شورى تقترن بإشراف فقهي على أساس النصوص المعروفة التي تجابه عادة بمشكلات سندية ودلالية مختلفة. فالذي يظهر من بعض

٢٤- لاحظ نص الاسس: الشامي... مصدر سابق (الملاحق)، وقد اورد الاسس التسعة المعروفة، لكن محمد عبد الجبار وآخرين، يؤكدون أنها أكثر من ثلاثين أساساً كتبها الشهيد الصدر ولم يحتفظ الا بتسعة. وهو ما لم يتحقق من الوثائق بعد، انظر: شبلي الملائط، مصدر سابق، في الفقرة التي خصصها للحديث عن (الاسس).

٢٥- يلاحظ في: وسائل الشيعة للحر العاملي، ابواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٩.

٢٦- لاحظ: الحكيم. محمد باقر. النظرية السياسية عند الشهيد الصدر. مجلة الموسم، العدد ٢٦- ٢٧، ١٤١٦ هـ، وللإطلاع على فكرة التعويض السندي وتوظيفها مع نتائج حساب الاحتمال ومنطق الاستقراء، يلاحظ: العميدي، ثامر هاشم. الجديد في علمي الدراية والرجال عند الشهيد الصدر. قضايا اسلامية، العدد الثالث ١٩٩٦، ص ١٠٩.

نصوصه الافتائية^{٢٧} أنه تبني لوناً من ولاية الفقيه على ضوء من فهم خاص للحديث المذكور يعمم سلطة الفقهاء لتستوعب كافة الحوادث الواقعة.

وحيث يصر اتجاه فقهي واسع على أن ما ورد في نص الحديث المنقول في التأكيد على حجية الفقهاء أو رواة الحديث على العامة، إنما هو حجية في الفتوى وبيان الاحكام، وأن الولاية بمعنى التصرف والحكم لا معنى للحجية فيها، إذ لا ملازمة بين الحجية بذلك المعنى والولاية بوجه^{٢٨}، فإن الشهيد الصدر يقدم فهماً أوسع يمنح الفقيه مهمات أخرى خارج دائرة الافتاء التقليدي.

ويبدو أن هذا التحول الذي طرأ على تصورات الشهيد الصدر اقترن مع بداية تكون اتجاه فقهي سرعان ما دعمته المواقف السياسية والثورية، بعد أن بدأ في الستينيات مع الامام الخميني الذي كان يشدد على القول بولاية الفقيه.

بالرغم مما ينقله البعض بشأن مرحلة التحول هذه^{٢٩} والتي يؤكد فيها أن من أسبابه الرئيسية طروء تغير أساسي على فهم الشهيد الصدر لأدلة الشورى في القرآن، نتيجة بعض الاعتراضات العلمية، مشيراً الى نصوص ينقلها عن الشهيد الصدر في رسائل متبادلة بينهما^{٣٠}، إلا أن الطرح الاساسي والاهم الذي قدمه الشهيد الصدر أواخر حياته كنص علمي مكتوب وواضح، ظل يحتفظ بجزء كبير من أفكاره

٢٧- كما في تعليقه على منهاج الصالحين للسيد محسن الحكيم. بيروت، ١٤١٠ هـ، هامش المسألة الخامسة والعشرين، ورسائله العملية (الفتاوى الواضحة) بيروت ط٧، ١٤١٠ هـ، في المسألة الثالثة والعشرين.

٢٨- انظر: التوحيدي. المرزا محمد علي. مصباح الفقاهة. من تقرير بحث الاستاذ ابو القاسم الخوئي، قم: انصاريان، ط٤، ١٩٩٦، ج: ٥، ص ٤٥.

٢٩- لم يقتصر تصريح الصدر بذلك اللون الخاص من ولاية الفقيه على نصوصه الافتائية وإنما ظهر قبل ذلك في كتاب اقتصادنا، لاحظ فصل «مبدأ تدخل الدولة» حيث ينيط ملء منطقة الفراغ بولي الامر والحاكم الشرعي. وستناقش تفسير نصوصه في اقتصادنا لاحقاً.

٣٠- الحكيم، مصدر سابق.

السياسية الاولى التي طرحها في (الاسس)!)، كما ان التحول الملحوظ في افكاره السياسية تأثر بعوامل اهم سنتعرض اليها لاحقاً. بل أن المقارنة العلمية تفيد أن ما قدمه الصدر من تصورات مثلت المرحلة النهائية لافكاره السياسية، يشكل تعديلاً وتطويراً لذات مفردات التصور السياسي المتضمن في (الاسس الاسلامية). ومن الضروري أن يشار هنا الى وجود اختلاف بين الباحثين في تقسيم المراحل التي مرت بها تصوراتهِ السياسية. حيث أن محمد باقر الحكيم يسعى في كتاباته الى دمج مرحلة تبني الصدر لولاية الفقيه مع أطروحة حاكمية الامة وإشراف الفقيه الاخيرة، متجاهلاً أي فرق بينهما، كما أن هذا يلاحظ في بعض الاعمال الاخرى^{٣١}، وكذلك عند بعض الغربيين الذين تناولوا الفكر السياسي للشهيد الصدر كالأمريكي (ريتشارد هيرر)^{٣٢}. لكن السيد كاظم الحائري يميز بشدة بين المراحل الثلاث، ويترك مساحة مستقلة للشورى (المرحلة الاولى) وولاية الفقيه (الثانية) وحاكمية الامة مع إشراف الفقيه (الثالثة والاخيرة)^{٣٣}. ويبدو أن تصور السيد الحائري هو الاكثر انسجاماً مع ما تتضمنه أعمال الشهيد الصدر الموجودة كما سيتضح.

الاهمية المنهجية والسياسية لافكار الصدر

في مطالعتنا الآتية للنص السياسي الذي قدمه الشهيد الصدر ابان الثورة الاسلامية في ايران، سنلاحظ أن الشهيد استطاع التغلب على ما ينقل أنه واجهه من مشاكل علمية إزاء تبنيه لفكرة الشورى وحاكمية الامة.

٣١- المذهب السياسي في الاسلام، وزارة الارشاد (طهران) ١٤٠٥.

٣٢- ينظر، دكحميان. ريتشارد هيرر. الأصولية في العالم العربي، ترجمة وتعليق عبد الوارث سعيد، دار الوفاء، المنصورة. مصر ط ٢ ١٩٨٩ ص ١٨٨.

٣٣- مباحث الاصول (تقرير الدروس العليا للشهيد الصدر في أصول الفقه). قم: مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٧ هـ، ج ١ من ق ٢، ص ١٠٣.

وقد ساهم بالطبع في تجاوز تلك المشاكل ما أنجزه الشهيد من تطوير منهجي لاساليب البحث، وآليات معالجة الدليل الشرعي، وتدعيم قراءة النص بمجموعة مفاهيم وتصورات اسلامية، تستند الى مرجعية قرآنية وفهم مستوعب لحركة التاريخ والمجتمع الانساني، مما أهله لطرح نظرية تتركز على فلسفة اجتماعية وأسلوب منهجي تمكن من الارتفاع بمستوى تصوراته ومعالجته عن مجمل المناقشات التقليدية التي تقدم عادة في هذا الاطار.

حيث تفاعلت تصوراته السياسية مع ابداعه لمنهج التفسير الموضوعي أو التوحيدي للقرآن الكريم، الممثل لمرحلة مطورة من نمط تعامله مع النص الشرعي في (اقتصادنا) وغيره، إذ قدم لنا في محاضرات القاها أواخر مزاولته للتدريس (سنة ١٩٧٩) شكلاً موضوعياً للتعاظمي مع النص القرآني يختلف عن الشكل التحزبي السليبي الذي يبدأ بتناول الايات، محاولاً تحديد المدلول على ضوء ما يسعفه اللفظ والظهور والقرينة ... عبر «حركة من النص الى الواقع».

بينما يؤكد الصدر أن النموذج الاوفى بحق العملية التفسيرية للنص هو التفسير الذي يبدأ من الواقع ليتحرك نحو النص، فيركز نظره على موضوع من موضوعات الحياة، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الانساني حول الموضوع وما طرحه التطبيق التاريخي، ثم يطرح بين يدي النص موضوعاً مشرباً بعدد كبير من الافكار والمواقف البشرية. ويبدأ مع القرآن عملية حوار واستجواب، ليلتحم المدلول القرآني مع الواقع وينفتح الوعي التفسيري لأفقه المرن، فلا يمارس مباحكات لفظية ولغوية منعزلة ومنفصلة عن الواقع وتراث التجربة البشرية^{٣٤}. ان الشهيد الصدر بدأ في (اقتصادنا) بطرح المنهج الشمولي الذي يقصي النمط الأحادي من الملاحظة، وأكد ضرورة

٣٤- الصدر، السيد محمد باقر. التفسير الموضوعي للقرآن. دار التعارف — بيروت: ١٩٨١، ص

تركيب الاحكام بمعنى ملاحظة كل منها بصفته جزءاً من كل وجانباً من صيغة عامة مترابطة لتنتهي الى اكتشاف القاعدة العامة التي يعكسها المركب^{٣٥}.

وقد أصبح هذا اللون المتفوق من المعالجة القرآنية والمنهجية سمة بارزة نلاحظها في عمله السياسي الاخير، ضمن (خلافة الانسان وشهادة الانبياء) و(لحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية) وهما حلقتان من سلسلة (الاسلام يقود الحياة).

وبغض النظر عن اهمية افكار الشهيد هذه على مستوى التفرد والإممتاز العلمي والمنهجي، فقد تنبه عديدون خارج دائرة الاسلاميين الى مدى الأهمية التي تنطوي عليها سياسياً سواء على المستوى القطري او الإقليمي او الفكر الإسلامي بعامه. ويؤكد خبير بقوانين الشرق الأوسط بعد ان يذكر مساهمة الإمام الخميني في حقل الفكر السياسي الإسلامي «ان ثمة مساهمة اكثر اهمية في هذا المضمار (اشارة الى افكار الشهيد الأخيرة) قدمت مباشرة قبل الثورة الإيرانية».

ويضيف: «وخطبت هذه المساهمة التي قدمها محمد باقر الصدر بمزيد من التقدير في الغرب خلال الأعوام الأخيرة، بوصفها عملاً بارزاً أسهم الى حد كبير في قيام نظام حكم اسلامي دستوري»^{٣٦}.

ونجد هذه الملاحظة كذلك عند الأمريكي (ريتشارد هيرر) الذي تناول الفكر السياسي للشهيد الصدر باعتباره الفكر الذي تأسست في اطاره الحركة الإسلامية في العراق، حيث يؤكد «اهمية دور باقر الصدر كأحد الآباء الفكريين للدستور الإسلامي الإيراني، وان يكن هذا الدور مجهولاً نسبياً»^{٣٧}.

٣٥- اقتصادنا. مشهد: مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤١٧ هـ، ص ٣٧٥.

٣٦- الملاط، شبلي. تجديد الفقه الاسلامي: محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم. ترجمة

غسان غصن. بيروت: دار النهار، ١٩٩٨ ص ٣٧.

٣٧- ريتشارد هيرر، مصدر سابق ص ١٨٦.

ويضيف «ان الدلائل تشير الى ان آية الله العربي هذا قد ساهم بشكل ملموس في تشكيل الإطار... للنظام الإسلامي في ايران»^{٣٨}.
 ومن الملفت للنظر ان هناك باحثاً ايرانياً راح في سياق عرضه لأهمية افكار الشهيد السياسية، يؤكد اثره على الدستور الإيراني حتى وصف بالإفراط في ذلك!^{٣٩}
 من المهم كذلك ملاحظة ان التأثيرات تلك تجاوزت الجغرافيا المذهبية لتترك اثرها على مختلف الدوائر الإسلامية كما يؤكد باحث تونسي في معرض حديثه عن المرجعية الفكرية والأيديولوجية للتيارات الإسلامية في تونس^{٤٠}.

خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء

في هذه الاطروحة الموجزة (خلافة الانسان وشهادة الانبياء) يقدم الشهيد الصدر تصورات التي يفلسف من خلالها بنية المجتمع التوحيدي القائم على الاسس الالهية، وهو ما سينعكس مباشرة على شكل نظام الحكم الذي يتبناه، فيوضح وجود خطين (رئاسيين) يتكون منهما المجتمع.

الاول: خط الخلافة.

والثاني: خط الشهادة.

حيث يبين الصدر عبر آيات قرآنية متعددة موقع الانسان من الكون كخليفة لله سبحانه وتعالى، ينوب عنه في إعمار الارض وبناء الحضارة، حيث يستل هذا المفهوم

٣٨- المصدر نفسه.

٣٩- انظر. جمشيدى، حسين. دور فكر الشهيد الصدر في الثورة الإسلامية في ايران، قضايا اسلامية (قم)، العدد الثالث ١٩٩٦، ص ٢٥٨. ولاحظ بشأن الوصف بالإفراطية، المصدر ذاته ص ٤٧٤.

٤٠- الهرماسي، عبد الباقي . الإسلام الإحتجاجي في تونس. منشور ضمن، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دزاسات الوحدة العربية بالاشتراك مع جامعة الأمم المتحدة ط ٤ (١٩٩٨) ص ٢٥٧.

من عدة نصوص قرآنية كقوله تعالى: «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة...»^{٤١}. «ثم جعلناكم خلائف في الأرض»^{٤٢}.

وغيرها من النصوص، وهذه الخلافة عند الصدر تشریف وتكريم للانسان وتمييز له عن سائر عناصر الكون، استحقق بها ان تسجد له الملائكة وتدين له بالطاعة كل قوى العالم، حيث لم تكن تلك الخلافة استخلاقاً لشخص آدم عليه السلام فقط، وإنما كانت للجنس البشري كله، لان من يفسد في الأرض ويسفك الدماء، وفقاً لمخاوف الملائكة التي عكسها نص الاستخلاق القرآني، ليس هو آدم بالذات بل الآدمية والانسانية على امتدادها التاريخي، وهذا التعميم في الاستخلاق يتضح من الايات الاخرى التي خاطبت المجتمع البشري في مراحل متعددة: «إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح»^{٤٣}. وإنما كان آدم هو الممثل الاول لها، بوصفه أول انسان أخذ هذا الموقع فسجدت له الملائكة ودانت له قوى الأرض»^{٤٤}.

ان هذه الخلافة التي اوتيتها المؤمنون، كما يعبر ابو الاعلى المودودي، خلافة عمومية (*popular vicegerency*) لا يستبد بها فرد أو اسرة، كما جاء في الحديث «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»^{٤٥}. كما انها ليست خلافة في حدود استصلاح بقاع الأرض وإيمانها فقط، وإنما تشمل أمور الحكم، لان الانسان إذا كان مسؤولاً ومكلفاً بالعناية حتى بالبهائم وتدير شؤونها فإنه بالاحرى مسؤول بتدبير نفسه ومجتمعه أي الخلافة في الحاكمية^{٤٦}، لذا فإن التفكيك بين نحوي الخلافة الانسانية والفصل بين التشريعي والنكوي، بافتراض أن أدلة الاستخلاق يمكن

٤١- البقرة: ٣٥

٤٢- يونس: ١٤

٤٣- الاعراف: ٦٩.

٤٤- خلافة الانسان وشهادة الانبياء. بيروت. دار التعارف. ١٩٧٩، ص ٨.

٤٥- المودودي. أبو عأعلى. نظرية الاسلام وهدية. دار الفكر، ص ٥٩.

٤٦- السبحاني، الشيخ جعفر. معالم الحكومة الاسلامية. مصدر سابق، ص ٢١١.

صرفها الى معاني استنماء الارض وعمرانها^٧، غير ممكن مع ملاحظة التلازم الوثيق بين مسار التنمية العامة والمسار الاداري والسياسي. وكم هو دقيق تفسير الامام موسى بن جعفر لقوله عز من قائل: «ويحيي الارض بعد موتها»^٨ بأنه سبحانه إنما يبعث رجالاً يحيون العدل فتحيا الارض لحياء العدل^٩. فأى تنمية يمكنها مواكبة رهانات التاريخ وتدافع الحضارات، في ظل نظام لا يوفر للامم حقوقها؟ وأي استبداد انساني... وأي غطرسة بشرية تفرغ جموح ساديتها وعقدتها وشعورها الجارف بالنقص والانحطاط... يمكنها أن تمنح الامم سوى تكريس مظاهر السقوط الاجتماعي المؤلم، الذي ينسجم لوحده مع ما تطمح اليه تلك الغطرسة والاشريعة من استحواذ واستعلاء ووجاهة مزيفة... أياً كانت مضامينها ونسيجها القيمي والفلسفي والديني المندرجة في إطاره؟!

ان لعملية الاستخلاف بهذا المفهوم الواسع عند الصدر - وبارتكازها على فهم تاريخي وقرآني محكم - معطيات مهمة على اكثر من مستوى.

فهي تعني انتماء الجماعة البشرية الى محور استخلافي واحد هو الله سبحانه وتعالى كبديل عن سائر الانتماءات الاخرى. مما يبرز المحور الثوري للدين الراض لالوهية ووصاية ومالكية ما سوى الله سبحانه وتعالى^{١٠}، كما أن الخلافة هذه تعني

٤٧- لاحظ مثلاً: المنتظري، الشيخ حسين علي. دراسات في ولاية الفقيه. قم: المركز العالمي للدراسات الاسلامية، ١٤٠٨ هـ، ج: ١، ص ٥٠١.

٤٨- الروم: ١٩.

٤٩- ينظر: وسائل الشيعة. مصدر سابق، كتاب الحدود - الباب الاول، الحديث الثالث.

٥٠- لقد زحرت رؤية الشهيد الصدر للدين ولاصل التوحيد بمفاهيم تفسيرية وثورية عالية، لاحظ عن ذلك دراسة عن دور الشهيد الصدر في تجديد علم الكلام في: منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الاسلامي، عبد الجبار الرفاعي، قم: سلسلة رواد الاصلاح، مؤسسة التوحيد، ط ٢، ١٩٩٩ لا سيما ص ١١٨ فما بعد.

تقدم الاساس المتين للتساوي في عبودية الله وتحميد روح الاخوة العامة التي نادى بها الدين الاسلامي^{٥١}.

ومن المعطيات المهمة أيضاً تعبير الاستخلاف عن الاستئمان الالهي لبني البشر ولذا فإن القرآن الكريم يعبر عنه بالامانة: «إنا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان»^{٥٢}. حيث تصبح الجماعة المستخلفة غير مخلولة بأن تعمر الارض بهواها أو باجتهادها المنفصل عن التوجيه الالهي، كما تكشف من جانب آخر ان الانسان حر، إذ بدون الاختيار والحرية لا يبقى مجال للمسؤولية والتكليف.

خصائص الشهيد والخليفة

في قراءته لمسار خط خلافة الانسان تاريخياً، يحدد الشهيد الصدر خصوصيات الخليفة أو الانسان الاول الذي بدأ حياته بفارق جوهرى عن بدايات الاخرين، حيث أنه لم يمر بمرحلة الطفولة التي يجد فيها المرء نفسه في حضنة عائلته، فكان آدم عليه السلام بحاجة الى دار حضنة استثنائية تؤهله لممارسة دور الخليفة على الارض وهي ما عبر عنها القرآن بـ (الجنة) التي مر فيها آدم مع حواء بتجربة خاصة نما خلالها احساسهما الخلقى وشعورهما بالمسؤولية، وذلك بعد الهزة الروحية التي أعقبت (ارتكاب الخطيئة)^{٥٣}.

ان هذه الرعاية التي تلقاها آدم عليه السلام هي التي ستتطور وتبلور في مستوى أعلى بشكل عملية توجيه وأشراف أوسع، لا بد أن تتحدد بكيان يمارس دوره على الارض ويتولى توجيه مسار خط الخلافة الانسانية، وهو ما يسميه الشهيد الصدر بخط الشهادة الممثل للتدخل الرباني من اجل صيانة الانسان، حذراً من تحول وجوده

٥١ - لاحظ: خلافة الانسان، ص ١٣.

٥٢ - الاحزاب: ٧٢.

٥٣ - م . ن ص ٣٠

الى مجرد عبث يكرس النزوات والشهوات، وفي اعتقاد الشهيد الصدر فإن القرآن قسم الحاملين لاعباء هذا الخط الى ثلاثة مستويات في قوله: «إنا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء»^{٥٤}.

فالاصناف الثلاثة (النبيون - الربانيون - الاحبار) هم (الشهداء) حيث يمثل الربانيون عند الشهيد الصدر درجة وسطى بين العلماء والانباء هي مرتبة (الامامة) بينما يفسر الاحبار بالعلماء وأهل الاختصاص في الشريعة، وحيث ان المستوى الثالث من الشهداء (الاحبار = العلماء) لا يتوفر فيهم عنصر (العصمة) عن الخطأ فإنه بدوره بحاجة الى شهيد ورقب يعبر عن المقياس الموضوعي^{٥٥} الذي يحتكم اليه في تقييم ممارسة (الحر) لمهامه، وذلك ما سيتمثل عند الصدر بأمر مهم للغاية تجاهلته العديد من نظريات الاسلاميين في الفقه السياسي، اعني بذلك الرقابة الشعبية التي يؤكد عليها.

ان خطي الشهادة والخلافة منفصلان في الحالة الطبيعية، حيث يتمثل الخليفة بالامة والجماعة الانسانية التي تتولى ادارة الارض، بينما يمارس الشهيد دور التوجيه والاشراف، وهكذا بدأت الجماعة الانسانية خلافتها على الارض فكان الانبياء يمارسون مهمة الاشراف الرباني على الامة الحاكمة والمعمرة للارض.

ولكن وفي بعض مراحل المسيرة الانسانية يكون المجتمع غير مؤهل لتمثيل خط الخلافة الالهية حين يخالف عهد الله وينحون الاستئمان الرباني ويحكم بالاهواء ويظهر الفساد (صدق نبوءة الملائكة) فيجرد الله سبحانه الظلمة من موقع الخليفة، واما المستضعفون فهم مغلوبون على أمرهم ولا يمكنهم ممارسة هذا الدور الكبير، فيندمج خط الخلافة مع خط الشهادة. بمعنى ان الانبياء والربانيين والاحبار يتسلمون مؤقتاً

٥٤ - المائدة: ٤٤.

٥٥ - م . ن ص ٢٥.

منصب الخليفة اضافة الى منصب الشهيد، بحكم ضرورات مشروع التغيير الواعي الذي يهدف الى اعادة تأهيل الانسان لتحمل الامانة الالهية.

يشترط الشهيد الصدر في مورد الاندماج هذا توفر درجة عالية من العصمة عن الخطأ، لكي يكون الفرد هو (الشاهد) وهو المشهود عليه (الخليفة) غير أن نموذج الاحبار (العلماء) يستطيع ايضاً تولي هذا الدور مع عدم عصمته في حال تكون الامة عنده محكومة للطاغوت، إذ ان خط الخلافة لن يتمثل حينذاك عملياً إلا في حدود ضيقة وفي نطاق تصرفات الاشخاص ودوائر (الحسبة) البسيطة.

وأما إذا حررت الامة نفسها وأمسكت بمقاليد الأمور فإن خط الخلافة سوف ينتقل اليها ويأخذ موقعه الطبيعي بعد تأهل الانسان لحمل اعبائه مرة اخرى، وتستأنف الامة ممارسة دورها في حكم الارض سياسياً واجتماعياً على اساس الاستخلاف الرباني^{٥٦}.

وهكذا يبدأ الشهيد الصدر بترتيب مفردات الحكم الاسلامي بعد تحديد معالم الخططين اللذين يكوّنان محور حركة المجتمع في ضوء من انفتاحه الواعي على المفهوم القرآني وأنساق حركة التاريخ.

شكل النظام السياسي

قام الشهيد الصدر باستخدام نتائج هذا المنهج في بناء شكل الدولة الاسلامية الذي يراد له الاستجابة لكل من خطوط الشريعة العامة ومقاصدها. ومتطلبات الواقع وطبيعة المؤسسات السياسية والادارية المعاصرة، وذلك كما نراه في «لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية».

يقرر الشهيد الصدر أن اقامة الدولة الاسلامية التي تأتي موضوعياً بعد ثورة الامة وتحريرها لمقدراتها، تعيد حق الخلافة الى الأمة وتفصله عن خط الشهادة، فتمارس الامة دورها السياسي والقيادي في ادارة البلاد طبقاً لقاعدتين قرآنيتين:

أ - قوله تعالى «وامرهم شورى بينهم ...»^{٥٧}.

حيث يعطي هذا النص الامة صلاحية توليها لحكم البلاد بطريق الشورى، ما لم يرد نص شرعي واضح يستثني مورداً ما.

ب - قوله تعالى «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»^{٥٨}.

حيث يتحدث هذا النص عن (ولاية المؤمنين) وأن كلاً منهم يتولى المؤمنين الاخرين، ويريد بالولاية تولي أمر الاخر والمسؤولية عنه على ضوء من اقتران ذلك قرآنياً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو واضح في سريان الولاية بين كل المؤمنين بصورة متساوية، وينتج عن ذلك لزوم الاخذ بمبدأ الشورى ورأي الاكثرية عند الاختلاف كآلية عملية للحكم والولاية الجماعية.

الشورى: مقارنات ومناقشات

تقترب فكرة الشهيد الصدر عن الشورى - تاريخياً وسياسياً ومعرفياً - من الاتجاه الفقهي المنتهي مدرسياً الى المذهب السني، فضلاً عن تقائها مع اطروحات شيعية متميزة، حيث يتم الاعتماد على الزامية رأي الاكثرية في ترتيب شكل الحكم الاسلامي، كما نلاحظ في قانون جماعة الاخوان المسلمين - كنص تنظيمي - وآراء وفتاوى غير واحد من المنظرين كالشيخ محمود شلتوت، والشيخ مصطفى السباعي، والشهيد سيد قطب وعبد القادر عودة^{٥٩}. وذلك في مقابل اتجاه آخر اعترض مع التزامه بفكرة الشورى على اتخاذ الاكثرية معياراً لفرز الآراء وتعيين اللازم منها.

٥٧- الشورى: ٣٨.

٥٨- التوبة: ٧١

٥٩- ينظر: سعد الدين، عدنان. من أصول العمل السياسي للحركة الاسلامية المعاصرة. منشور ضمن: الحركة الاسلامية ... اوراق في النقد الذاتي، مصدر سابق، ص ٢٧٦.

وبذلك فإن هذا الاتجاه قد فرغ الشورى من معطياتها الحقيقية وجعل منها مجلساً يقدم التوصيات غير الملزمة، فيما سنتناوله بعد قليل.

يعتقد ابو الاعلى المودودي في بعض كتبه أن الامور وان قضت بإلزامية الرأي الاكثر في عامة الاحوال، الا أن الاسلام لا يجعل العدد ميزاناً للحق والباطل «قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث»^{٦٠}. فإنه من الممكن في نظر الاسلام ان يكون الفرد أصوب رأياً من سائر اعضاء المجلس النيابي^{٦١}.

كما يصر العلامة الطباطبائي على ان النظرية الاسلامية تمتاز عن هذا النظام المعهود في الديمقراطيات الغربية، إذ ليس المقياس هو أكثرية الاصوات وإنما هو اتباع الحق!^{٦٢}

وفي هذا السياق نجد محاولات اكااديمية لطرح مضمون جديد لمفهوم (الاعلية والاكثورية) إذ تفسرها بأنها «اعلية حجة وبرهان ومنطق وفكر لا اغلبية عددية»^{٦٣}.

غير أن محاولة سلب الاصوات الاكثر سمة المعيار والمقياس في اطار عمل الشورى، وفضلاً عن أنها تفرغ الشورى عن مضمونها، فإنها لا تقدم البديل العملي المتيسر الذي يمكن على اساسه فرز الحق من الباطل. ونلاحظ انها عاجلت هذه المشكلة بطرق غير سليمة وغير مجدية.

فاضطر بعضها أن تعود الشورى الى الاستبداد وايكال القرار النهائي عند الاختلاف الى (الامير) كما صنع المودودي^{٦٤}.

٦٠- المائدة: ١٠٠.

٦١- لاحظ: المودودي. مصدر سابق. ص ٥٩.

٦٢- راجع: العلامة الطباطبائي، محمد حسين. نظرية السياسة والحكم في الاسلام. بيروت. الدار الاسلامية، ١٩٨٢، ص ٤٩، ولاحظ ايضاً: المنتظري، مصدر سابق - ج ١ ص ٥٦٧.

٦٣- جعفر، هشام عوض. الابعاد السياسية لمفهوم الحاكمة. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٩٩٥، ص ١٣٢.

٦٤- المودودي، مصدر سابق.

و انتهت اخرى الى معيارية الرهان والحجة !. غافلة ان ذلك هو ما سيدعيه كل واحد من الفرقاء والاحزاب حينئذ^{٦٥}.

و عولت ثالثة، بفذلكة غير منهجية ابدا، على طبيعة المجتمع الاسلامي الذي تسوده التقوى والفضيلة، مما ينتج أن أكثرية الاصوات لن تتعدى بذلك حدود الصالح الاجتماعي!^{٦٦} ونجد ان هذا الرأي في الحقيقة - وبغض النظر عما يحفل به من مثالية ومدى ابتعاده عن واقع الملابس والموازنات التي تكتنف تجارب ممارسة الحكم والسلطة - محاولة اخرى لاستئناف فهم (الاكثرية) بوصفها آلية توفر الحد الأدنى من ضمان الحق في دائرة معقدة ومتناشزة من الدوافع والقناعات، بمعزل تام عما يحمله المجتمع من ناظم قيمي.

ان هذه الحقيقة كما يبدو هي التي دعت ابا الاعلى المودودي الى القول اخيراً بالزام رأي الاكثرية والتراجع عن تصوره الاول^{٦٧}، بعد أن لم يجد معياراً آخر غير العودة المرة الى (استبداد الامير). وهذه الحقيقة نفسها هي التي سوغت للعديد من منظرينا ان يقول: إنه لا يعرف طريقاً لحل الاختلاف في شؤون الحكم الا بأكثرية الاصوات، كما ترمي اليه عبارة المرحوم الشيخ محمد جواد مغنية^{٦٨}.

آليات الحكم والنشاط السياسي

ان الامة كخليفة تمارس مهامها السياسية -لدى الشهيد الصدر- عبر آليات متعددة، كما يلي:

أولاً: يعود للامة انتخاب رئيس السلطة التنفيذية.

٦٥- هشام عوض، مصدر سابق.

٦٦- العلامة الطباطبائي، مصدر سابق.

٦٧- سعد الدين، عدنان، مصدر سابق ص ٢٧٧.

٦٨- مغنية، الشيخ محمد جواد. الامام الخميني والدولة الاسلامية. بيروت: دار العلم، ١٩٧٩،

ص ٦٦ فما بعد.

ثانياً: ينبثق عن الامة بالانتخاب المباشر مجلس نيابي تتمثل صلاحياته في:

أ- يقوم هذا المجلس بمنح أو حجب الثقة عن اعضاء الحكومة التي يشكلها رئيس السلطة التنفيذية.

ب- على المجلس أن يحدد أحد البدائل الفقهية التي كثيراً ما تجتمع في الموضوعات المختلفة اثر تعدد الاجتهادات في الفقه.

وهنا لا يذكر الشهيد الصدر «الاعلمية الفقهية» كمرجح للبديل الفقهي كما اعتاد المنهج المؤلف في مجال الترجيح عند الاختلاف والتعارض، بل هو يمنح نواب الامة صلاحية باختيار الاوفق من الاراء والاكثر تأدية للمصالح العام، موظفاً بذكاء ظاهرة تعدد الاجتهادات الفقهية في حل اشكاليات متعددة، منها مسألة مواكبة الشريعة للتطورات المستمرة^{٦٩}، قريباً من فكرة الشيخ محمد عبدة في هذا المجال، والتي يعبر عنها بالتوفيق والتلفيق بين آراء المذاهب والاتجاهات الفقهية والحقوقية المختلفة^{٧٠}.

ج- يتولى هذا المجلس ملء ما يعبر عنه بـ «منطقة الفراغ التشريعي» بوضع قوانين مناسبة تستلهم من روح الشريعة وتراعى فيها المصالح العامة.

يشير بعض الباحثين الى ان فكرة منطقة الفراغ موجودة عند متقدمي الفقهاء، حيث كانوا يطلقون عليها (منطقة العفو) الذي سكت فيه الشرع ولم يبد رأياً^{٧١}، ونجد ان الشهيد الصدر قام ببلورة الفكرة وتنضيجها ثم زجها في حل اشكالية ثبات

٦٩- انظر بهذا الشأن: مهريزي، مهدي. الفقه والزمان، ضمن «مدخل الى فلسفة الفقه» سلسلة قضايا اسلامية معاصرة، قم: ١٩٩٨. ص ٦٣، حيث عد خمس جهات ابرزها الشهيد الصدر في النظام القانوني الاسلامي تعبر عن العناصر المتحركة من الشريعة.

٧٠- م . ن . ص ٥٨.

٧١- القرضاوي، يوسف. الخصائص العامة للإسلام. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٩ ص ٢٢٣.

نقلاً عن: مهريزي، مصدر سابق.

الشرعية ومرونتها، حيث يذهب الى ان الشارع ترك منطقة فراغ لم يملأها بالتشريعات (الالزامية) وأناط بالدولة ملء تلك المنطقة في ضوء الظروف المتطورة. غير ان ذلك لا يدل على وجود نقص أو اهمال في التشريع وإنما يعبر عن استيعاب وقدرة الشريعة على مواكبة الحياة عبر تركها دائرة مباحات واسعة^{٧٢}. ويقدر ما تمثله فكرة دائرة الفراغ هذه من ابداع فإنها تعبر في سياقها المعرفي الحساس عن اعادة اكتشاف خصائص الشريعة، وتشكل المنهج للعلاقة بين الوحي والتاريخ^{٧٣}. في اطار محاولة انصار الوحي أن يستوعبوا من خلاله الحركة التاريخية بأقذارها الشائكة.

د- يكون من مهام هذا المجلس الرئيسية، الاشراف على سير تطبيق الدستور ومراقبة عمل السلطة التنفيذية. ومساءلة اعضاء الحكومة إن تطلب الامر^{٧٤}.

منطقة الفراغ: صلاحيات الفقيه وحاكمية الامة

لقد أناط الشهيد الصدر في «اقتصادنا» ملء مساحات الفراغ التشريعي بولي الامر، انسياقاً ربما مع ايمانه في تلك المرحلة بولاية الفقيه، غير انه عاد كما لاحظنا واعتبرها من صلاحيات ممثلي الامة في طرحه السياسي الاخير، استجابة لمفهوم الاستخلاف.

وكان من المفترض ان يعمم هذا في سائر اعماله إلا انه وفي بعض حلقات (الاسلام يقود الحياة) ظل يردد مفردات (اقتصادنا) ذاتها فاعتبر ان ملء الجانب المتحرك والتغير من الاقتصاد الاسلامي يدخل ضمن صلاحيات الحاكم الشرعي، مع

٧٢- اقتصادنا، مصدر سابق، ص ٦٨٥ ضمن مبحث «مبدأ تدخل الدولة».

٧٣- اللاوي، د. محمد عبد. فلسفة الصدر. لندن: دار السلام، ١٩٩٩، ص ٣٧٩.

٧٤- لاحظ عن هذه المهام: لحة تمهيدية ... بيروت: دار التعارف، ١٩٧٩، ط ٢، ص ١٨ فما

ايجابه رجوع الحاكم الى اصحاب الاختصاص^{٧٥}. و قد سبب هذا حيرة بعض الباحثين كالسيد كاظم الخائري الذي ارتبك في تعيين رأي الشهيد الصدر إزاء من يتولى ملء دائرة الفراغ، واعتقد بأن الصدر قد منح الفقيه لوحده دون الشورى صلاحية سد منطقة الفراغ التشريعي^{٧٦}.

لكن ملاحظة نصوص الشهيد في (خطوط تفصيلية عن اقتصاد...) تفيد انه لم يكن هناك بصدد الحديث عن منح الفقيه سلطة ملء منطقة الفراغ، بل كان يتحدث تحديداً عن معالجة الجانب المتحرك من الاقتصاد الاسلامي، بلا اشارة الى المساحات المتحركة الاخرى من الشريعة وهي اوسع بكثير طبعاً من شؤون الحقل الاقتصادي. ولذا فإنه وضمن الموضوع الاصلي المخصص أساساً للحديث عن الدولة ينيط شأن منطقة الفراغ بالامة ومجلسها، ولا بد من اعتبار ما ورد في (صورة تفصيلية...) مجرد اشارة الى قضية تدخل الدولة في نظام المجتمع الاقتصادي عن طريق ذكر الحاكم او ولي الامر كمثال وحسب.

كما يمكن ان يكون ذلك انسياقاً مع لغة (اقتصادنا) الخاضعة لمرحلتها الخاصة التي اشرنا اليها. وعلى اعلى التقادير فإنه بذل لمزيد من الاهتمام بالجانب الاقتصادي واستثناء له من موارد منطقة الفراغ الواسعة التي يتحرك عمل المجلس النيابي خلالها، لما يحمل هذا الحقل من طابع تخصصي معقد مثلاً حيث نلاحظ ذلك ايضاً في تشديده هناك على لزوم استشارة الفقيه لأهل الاختصاص.

فعلى تقدير صواب ما ابداه السيد الخائري من تفسير، سيظل هذا محصوراً في مجال القرارات الاقتصادية عند الصدر لأنه لم يذكره سوى في المورد هذا. وعلى أية

٧٥- الاسلام يفوق الحياة. طهران: وزارة الارشاد الاسلامي، ص ٤٤ و ٤٧ من حلقة (خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الاسلامي).

٧٦- الخائري، السيد كاظم. ولاية الامر في عصر الغيبة. قم: مجمع الفكر الاسلامي، ١٤١٤ هـ، ص ١٢٨ فما بعد.

حال فإن هذا الاختلاف لا ينبغي ان يلقي بالغموض على نصوص الشهيد الصدر الواضحة في (لمحة تمهيدية) و (خلافة الانسان...).

إنما تؤكد هذه القضية على اساس من الزام منهجي يوفره استناد هيكل الدولة الذي طرحه الشهيد الى تفسيره لحركة التاريخ وبنية المجمع التوحيدي، في ضوء خطي الخلافة والشهادة اللذين يفرضان تمايزاً وظيفياً هاماً بين الأمة والفقهاء. فلو أوكل الشهيد الصدر ملء منطقة الفراغ للفقهاء أيضاً فإنه لا يكاد يبقى أي مضمون حقيقي لحاكمية الامة وخلافتها التي برهن عليها وفصل مقتضياتها وطبيعتها بإسهاب وأكد على حجم معطياتها السياسية والاجتماعية والتنموية. اضافة الى ان الفقيه سيتحول حينئذ الى (شاهد) و(خليفة) في آن واحد خارج الحدود الضيقة لمورد الاندماج بين الإنجاءين التاريخيين (الخلافة والشهادة) الذي أكد على استثنائته وكونه حالة طارئة، كما فصله هناك واستعرضناه.

اعتقد ان إصرار السيد كاظم الخائري على توجيه رأي الشهيد الصدر نحو منح الفقيه لوحده دون الشورى صلاحية سد منطقة الفراغ، ينشأ عن تبني الخائري لآراء تبدو متطرفة بين الاعمال التي تناولت صلاحيات الولي الفقيه. اذ انه يعتقد ان ولاية الفقيه تعني «أن يكون مقياس التشخيص هو رأي الولي لا رأي المولى عليه، فالولاية ليست حكماً ظاهرياً حتى تقيد بعدم العلم بالخطأ وانما هي حكم واقعي.. وعندئذ يصبح المقياس للمولى عليه (المكلف) هو رأي الولي حتى لو أعتقد المكلف بأن الولي قد أخطأ في تقديره للمصالح والمفاسد.

ان الخطأ في حكم الحاكم لا معنى له لأن حكم الحاكم واقعه هو هذا الحكم وليس كاشفاً عن حكم الشريعة لأن المفروض هو ان الشريعة لم تأت بحكم في هذا المورد اي مورد حكم الحاكم»^{٧٧}.

٧٧- الخائري، آية الله السيد كاظم، المرجعية والقيادة، قم- مكتب المؤلف ط ١، ١٤١٨ ص ١٦٢.

وهذا يعني ان الاحكام الولائية تمتلك ذات القيمة التي يمتلكها النص القرآني او السنة النبوية وبالتالي فلا معنى لأن تتساءل حول تطابقها مع الشريعة او عدم تطابقها، فهي جزء من الشريعة حينئذ. وقد استثنى من هذا الحكم صورة ما «اذا افترضنا ان اخطاء الحاكم قد كثرت الى الحد الذي اسقطه عن الكفاءة فعندئذ سيخرج هذا الحاكم عن كونه ولياً لفقدانه شرط الولاية وهو الكفاءة»^{٧٨}.

والجدير بالذكر ان ثمة مفارقة في هذا الرأي تكمن في ان الحائري لم يتعقل وقوع الولي في الخطأ أصلاً فكيف عاد هنا وقال انه فيما لو كثرت (اخطاء الفقيه) انتفت ولايته؟! وهذا يرجع الى حقيقة ان الاحكام التي يصدرها ولي الأمر - حتى على تقدير عدم وجود أحكام تعكسها وتحكيها في الشريعة - قد أخذ فيها بعين الاعتبار مطابقة المصلحة العامة وموازن الشريعة فيمكن ان تصيب وتطابق المصلحة العامة كما يمكن ان تخالفها فتكون أحكاماً خاطئة. وحينئذ يتكون لدى المكلف مثلاً قطع بخطأ ولي الأمر.

اقول ان ما يديه الحائري من انحياز شديد لولاية الفقيه المطلقة الى درجة يجعل فيها الاحكام الولائية جزءاً من الشريعة، هو الذي جعله يقرأ رأي الشهيد الصدر بطريقة تلغي عملياً خط الخلافة الانساني الذي اصر عليه الشهيد. كما تتخطى الواقعة الكبيرة التي تحرك في اطارها رأي الصدر وتضحى بها في سبيل المثالية العارمة بل والتجريدية التي زحرت بها فكرة السيد الحائري.

الحقوق السياسية للامة

يتجلى في هذا الفهم لدور الامة اعتراف الشهيد الصدر ذو المدى الواسع بقدر كبير من الحقوق السياسية للامة والافراد، تلك الحقوق التي لا يقيدتها بالعمل

٧٨ - لاحظ م. ن. ص ١٦٣.

المؤسساتي التابع ادارياً الى الحكومة، وإنما يوسعها لتشمل الحق في مزاولة مختلف اللوان النشاط السياسي المستقل^{٧٩}.

كما أن نقل منصب الخلافة مفهومياً وموضوعياً وسياسياً من الاشخاص (السلطين) - حسبما تكرر تاريخياً- الى الامة الجامعة لقطاعات الجمهور وشرائحه المتنوعة يمثل خطوة هامة في تمثيم التراكمات التاريخية العسيرة التي كرس مفهوم (الرمز) و (الكاريزما) الانساني المستبد الممثل لإله آخر يستمد إلهيته من ميررات لاهوتية خاصة. مضافاً الى ما ينطوي عليه مفهوم الخلافة - كما طرحه الشهيد الصدر - من اهمية فلسفية واجتماعية وسياسية متزايدة.

وذلك اذا ما لوحظ وجود تيار آخر في الفكر الاسلامي يستهلك الانسان ويحجم دوره ويقيله من موقع المسؤولية فيسلمه الى متاهات القدر تحت غطاء من عقد كلامية عسيرة تعمل على استلاب وجودية الانسان وقوانين الكون بالاقصار على قدرة الفاعل الالهي الاعلى بحيث تنفي في دائرتها وسائط التأثير الالهي^{٨٠}. ففي اطار الصورة التي قدمها الشهيد الصدر لمكانة الانسان، (في دائرة الايمان بجدلية منصفة للانسان والغيب والطبيعة) كما يسميها بعض الباحثين، لا يبقى مجال للفهم الاستلابي للحاكمية السياسية الذي يحاول التأكيد على حاكمية الله بشكل يوظفها في الغاء ارادة الانسان وبنحو يسحق مكانه ويجرده من صلاحياته الطبيعية^{٨١}، فيما

٧٩- الاسلام يقود الحياة. مصدر سابق. ص ١٩.

٨٠- تجلت هذه الرؤية التي في العديد من الاتجاهات الفلسفية، حيث يعتقد اتجاه واسع في فلسفة الإشراق و صدر المتأهين ايضاً، بأن الانسان لا يمثل في علاقته بالعلة الاولى نسبة مقولية تتكون من طرفين بل ثمة في هذه العلاقة طرف واحد هو العلة وليس المعلول سوى ظل لها وإشراق منها لا كينونة له سوى في هذا الربط والتعلق، وهو ما يعرف لديهم بالإضافة او النسبة الإشراقية.

٨١- انظر المعالجة القيمة لهذه الرؤية الاستلابية ونظائرها في، حاج حمد، محمد ابو القاسم. العالمية الاسلامية الثانية. بيروت: دار ابن حزم، الطبعة الثانية، ١٩٩٦ ص ٣٩.

يكون في الحقيقة تحكيمياً لاطراف انسانية اخرى ستدعي نيابتها عن الاله في الاستبداد بالسلطة!

المرجعية الموضوعية

هذا فيما يرتبط بموقع (الخليفة = الامة)، اما خط (الشهيد = المؤسسة المرجعية) فإن الصدر يوليه اهمية كبيرة على ضوء من قناعته بضرورة وجود هذا الخط (الشهادة) متمثلاً بـ (الاحبار) كمشرف على مسير خط الخلافة وموجه له. وبينما فسر الشهيد الصدر مبدئياً الاحبار بالعلماء (في النص القرآني المعتمد من قبله) الا انه راح يعبر عن مصاديقها بالمرجعية الرشيدة^{٨٢} مشيراً بوضوح الى اطروحته المعروفة بالمرجعية الموضوعية او المرجعية الصالحة التي صنف فيها المرجعية الدينية الى (مرجعية الشخص الذاتية) ومرجعية المؤسسة (الموضوعية). ففي العقد الاخير من حياته كان الصدر ينظم اجتماعاً اسبوعياً يضم عينة من تلاميذه البارزين ويتداول فيه شؤون الامة الاسلامية المختلفة، في سياق تفكيره الدائب لوضع استراتيجية عامة للعمل الاسلامي تنبناها زعامته الدينية والفكرية. وكان ضمن ما طرحه في تلك الاجتماعات - على ما يذكر تلاميذه - مشروع المرجعية الموضوعية. أي الشكل المعدل والمنقح من النموذج المرجعي السائد والذي كان يسجل عليه ملاحظات عدة^{٨٣}. ويريد الصدر بالمرجعية الموضوعية الجهاز المؤسساتي الذي يرأسه المرجع الديني (الذات) ويمارس من خلاله مهامه المتعددة من خلال (موضوع) أي مجلس يضم علماء الامة والقوى الممثلة له دينياً، بنحو يرتبط المرجع نفسه بهذا المجلس في ممارسته للعمل المرجعي وبذلك تكون هذه المرجعية اسلوباً موضوعياً مشتركاً يتميز عن المرجعية (الذاتية) المتمثلة بشخص الفقيه فقط كعامل واحد في الممارسة تنتهي

٨٢- انظر: لحة تمهيدية ... مصدر سابق.

٨٣- انظر: الحائري، السيد كاظم الحسيني. مباحث الاصول. مصدر سابق، ص ٩١ فما بعد.

مرجعته بموته، ويؤكد الشهيد الصدر على هذا الهيكل المؤسساتي «لثلاثاً ينتكس العمل المرجعي بانتقال المرجعية الى من لا يؤمن بأهدافها الواعية» على حد تعبيره^{٨٤}. وهكذا يريد الصدر أن ينتقل بالممارسة المرجعية من الشكل الفردي المعهود تاريخياً الى النموذج الموضوعي الذي يتم في اطار مجلس ولجان متعددة المهام تشترك في صنع القرارات وتنظيم شؤون المؤسسة الكبيرة، الامر الذي سيوهل الجهاز المرجعي لأن «يصون... عمله... من التأثير بانفعالات شخص المرجع» كما يصرح رحمه الله.

وسيكون هذا الجهاز المنظم - الذي ينيط به مهمة (الشهادة) - بديلاً عن «الحاشية (البطانة) التي تعبر عن جهاز عفوي مرتجل يتكون من اشخاص جمعتهم الصدق والظروف... لتغطية الاهداف (الآنية) بذهنية (تجزئية) وبدون أهداف محددة وواضحة» كما ينص.

وذلك لأن المرجعية الدينية (المألوفة) والتي اخفقت في الارتفاع الى مستوى الامة، تمارس عملاً عشوائياً وبروح تجزئية وبدافع من ضغط الحاجات الجزئية المتزايدة دون ان تعمل برؤية استراتيجية عامة تكون بمستوى حاجات المجتمع. ان اطروحة (المرجعية الموضوعية) هي مشروع لتأهيل (الاحبار) الى ممارسة دور (الشهادة) على حركة (الخليفة=الامة) وهو الدور الذي كان يتمسك به الصدر بشدة، عبر جعل عملية (الشهادة=الاشراف) تطبيقاً مؤسساتياً حديثاً ومنظماً يخضع بدوره الى أطر استشارية (داخلية = لجان وهيئات ومستشارين) ورقابة تضمن قدر الامكان التقليل من آثار محدودية الشخص غير المعصوم وضعفه والتي تمثل تحدياً حقيقياً لمسيرة التنمية السياسية التي تعتمد عليها بشكل اساسي استراتيجية الاسلام في الدعوة الى الحق ونشر الهدى وتحرير الإنسان.

٨٤ - نجيل هنا الى ما كتبه الامام الشهيد بقلمه ونقله السيد الحائري في المصدر السابق.

السيرة الفكرية والسياسية للشهيد الصدر

مراجعة في أهم ما صدر حوله من أعمال بعد استشهاده

يتميز الابداع بمجدة استثنائية فهو جهد ينتفض على الواقع الرتيب، فيغوص في عمق اشكالياته، ليعيد صياغة الأسس التقليدية التي تعتمد في معالجتها، عبر ما يقدمه من بدائل تكوّن بمجموعها ملامح جديدة للذات التي تضطلع بمشروع التغيير. وعلاوة على ضرورة توافر كفاءة كهذه في المبدع، فإن ثمة شرطاً آخر لا بد من توافره لضمان نجاح الممارسة الابداعية وتواصلها وديمومتها، وهو الحجم الكافي من الجرأة والشجاعة على كسر صنم التقليدية المريض «ويضع عنهم اصرهم والأغلال التي كانت عليهم»^١ واستبداله بما يناسب حاجات الحركة المعقدة للمجتمع، او بعض سياقاتها الحساسة.

وفي ضوء هذا لنا ان نلتمس المبدعين في منحنيات خارطة التاريخ وانشعاباتها، وأن ننعى على ظروف ذلك التأريخ وحدود الجغرافيا وأطر الأتنية والمذهبية والطائفية الضيقة... كم أقصت وغيّبت من اشخاص تجلّى فيهم الابداع بعفويته وقوته، وهدونه المهيب وعنفوانه التغييرى، الذي يمنح الحضارة روحاً تتجدد وضميراً يحرص على مراجعة السرى - ولا اقول المسير - وسط ظلام الجهل وسطوة التخلف واستبداد الانسان... بين مناوى بجور، وصديق لا يجد غضاضة في (الغبطة)، التي سرعان ما تستحيل، تحت ضغط (المررات) الى حسد سافر تجرى (شرعته) و(تجويزه) ثم طرحه كأمر (لازم) تقتضيه المصلحة (العامة)! وتستوفى بركته مصالح العباد والبلاد. ليس للمرء ان يسهب في هذا فلا مناص من الخضوع للمثل العتيق... ما يوم حليلة بسرا غير أننا نتساءل حول حشد من (المبدعين)، لم نجد لاضافتهم (الجليلة) أثراً، إلا في مهارة استثمارها لتجيير تحولات لا سهم لهم في صنعها، وانتهازية تسللوا عبرها الى حيث يمكن مصادرة

١- سورة الاعراف، الآية ١٥٧.

جهود الآخرين والسطو على نضال الفكر ونضال الأمم، وزيف اتاح لهم ابتداء انماط جديدة من الديماغوجيا والتزوير، جعلت من خواتهم مثلاً للبصيرة، ومن عيهم إيقاع زيادة تخشع لذكره الأجيال، ومن إفسادهم خدمات للأمة ودعماً لمسيرها الحضاري!

ليس من غرور الذات القومية أو الدينية ولا المذهبية، أن تنغني بالسيد محمد باقر الصدر الذي «وجدت الأنا هويتها في كتبه: فلسفتنا، اقتصادنا، من اجل التركيز على خصوصيتها في مواجهة الآخر» كما عبّر حسن حنفي^٢، ثم ليس من الخيلاء الفارغ والنفخ في الشخوص والأعمال لتحويلها وتضخيمها، أن نزهو بـ «فلسفتنا» التي يعتقد د. أكرم زعيتر «ان المادية الديالكتيكية لم تجابه بمناقشات فلسفية واعية.. ولم تفرع برود علمية من قبل كتاب العرب المتفلسفين كما جوهت وكما قرعت بهذا الكتاب، وأنه لم ينازلها منازل عربي أو مسلم عنيد... مثل محمد باقر الصدر»^٣، أو (اقتصادنا) الذي يقول عنه خبير بقوانين الشرق الأوسط بعد عقدين من رحيل مؤلفه تقريباً: «لا تزال دراسة «اقتصادنا» متميزة في الاتقان والعمق، ففي العالم الاسلامي وبالرغم من أتباع المصارف الاسلامية النمط الحديث منذ اواخر السبعينات في الشرق الاوسط ومناطق اخرى، لم تنتشر الى الآن، بحسب علمي، أي كتابات تضاهي اسهام الصدر في الموضوع»^٤. او الاسس المنطقية للاستقراء، التي جعلت فيلسوفاً ينتمي مدرسياً الى الاتجاه البوبري والنقدية المحدثه في اوربا يتحدث عن الصدر فيضعه في مصاف كبار فلاسفة اوربا نظير لابلاس وكينز وبرترند راسل وغيرهم^٥.

-
- ٢- حنفي، د. حسن، مقدمة في علم الاستغراب، بيروت، ١٩٩٢، ص ٥٣٥.
- ٣- وذلك في صحيفة الحياة البيروتية، العدد: ٤٢٩٤، ٢٣ / ٤ / ١٩٦٠، نقلاً عن الحسيني، محمد، الامام محمد باقر الصدر، بيروت، دار الفرات، ١٩٨٩، ص ١٣٢.
- ٤- الملائط، شبلي، تجديد الفقه الاسلامي: محمد باقر الصدر بين النحف وشيعة العالم، ترجمة غسان غصن، بيروت، دار النهار، ١٩٩٨، ص ١٤٨.
- ٥- لاحظ ابو رغيث، السيد عمار، الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش، قم، مجمع الفكر الاسلامي ١٤٠٩، ص ١٤٨.

وأيضاً، فليس استذكار اعمال الصدر والحديث عنها بكاء على الأطلال، نترجم به جموح شاعرية لذات ظلت جراحها تُنكأ بلا شفقة، بل هو دعوة لتمثل الابداع وفرز معاييره كي لا يتيه من بدأ الطريق في مسارات الحاضر التي لم تعد تنتج إلا المكرور، لتقوّل به المتغير وتلبسه سيماء مرحلة لم يرد لها ابداً ان تكون قدر الانسانية الختمي، انه تضرع الى العقل الصارم الذي تبني ما تبني يوماً وراح يهرطق الصور التي لم يألفها للأشياء، نعم تضرع للعقل لكي يجرد حقائقه عن شيء من تعاليتها، فينصت لمفردات الواقع الأخرى، ثم يقيس ليحاكم، مدعناً لحقيقة ان الرهان على أمان تزوره في الحقل، لن يصمد امام حسابات ستفاجئه في البيدر، فتهلك احلام الأوصياء، احلام الموصى عليهم، ونظل ندفع ضرائب الآخرين!

ليس من الغريب ان يتجاهل الآخرون شخصية الصدر العلمية، ولكن الغريب ان نجد انفسنا نحن نتجاهل ونخفو، ولربما نبدي الاعجاب، أو نمدح بصوت هامس مثلاً، لكننا لم نعتزم يوماً استلهاهم (الصدر - المنهج)، والسير في طريق ستؤدي الى استكمال مشاريع الصدر المتوقفة، كل هذه السنين العجاف التي اعقبت عطاءه. اما اذا نسينا الصدر الفيلسوف والقانوني والمفسر، والصدر الانسان، فماذا عن الصدر الفقيه الاصولي؟، حيث اننا نجد الاتجاهات في حقل اصول الفقه، التي اعقبت مدرسة الشيخ المجدد الأنصاري، ما زالت تتحرك في افقه وتوظف ادواته وتستخدم لغته في التفكير، بينما اخذ السيد محمد باقر الصدر حيزاً مستقلاً، وراح يوظف ادوات جديدة، ويمنح لغة التفكير افقاً ذا مدى اوسع، ويحتوي منهجياً تأصيلياً راح يخرج بنتائج تعين على بناء نظرية تخرج الفقه عن طابعه الفتاوي. فإذا كانت اوساطنا العلمية قاصرة حتى الآن في معظم سياقاتها العامة وجاهزيتها عن ملاحقة حشد الأفكار التأسيسية التي طرحها الصدر، كمنهج نفتقر اليه أيما افتقار، في عالم لم ينظم افكاره ناظم متسق بعد، في فلسفة العلم ومناهج المعرفة البشرية، وفي قونة الفقه وتقدم المذهب الاقتصادي المتناسك باستخراجه من تضاعيف مادة خام من الفتاوى والآراء الفقهية، التي باعدتها مراكمت الأريخ المرّ عن واقعها وموضوعها، فيما يشبه اجراء جراحة قيصرية، وفي تجسير العلاقة

بين العقيدة في صياغتها الكلامية، والمعتك الاجتماعي الانساني لأجل تحويلها من قضايا تجريدية افرزها احتدام الجدل الكلامي العتيد الى معطيات اجتماعية تمنح حركة المجتمع قيمتها الخاصة المشبعة بروح الاسلام و...، اقول اذا عجز درسنا التقليدي عن ملاحظة ذلك المنهج الحديث والمتحرك في مساحات لم نألّفها بالمستوى اللازم، فإن هذا المبرر يتلاشى حين نتحدث عن مدرسة الصدر في اصول الفقه الذي يحظى بالقسط الأوفر من اهتمامنا التقليدي مما يجعل من الصعب تفسير الجفاء الذي تقابل به نظريات الصدر الاصولية. والتي يعتبر الكثير منها تحدياً حقيقياً للمنهج الاصولي الراهن.

لقد أجمع دارسوا الصدر وناقدهو وقارئو تركته على انها تتعرض للجفاء المستمر والغريب، فلماذا هذا الاجماع على حصول الحيف والنكوص شبه التام عن مواصلة شوط بدأه الصدر بالابداع، وترك لنا دور النقد المعطاء وتقديم البديل الملائم للحاجات المتجددة بالروح والمنطلق ونوع الهم الرسالي، الذي تعلمناه منه أو هكذا يفترض.

ربما ظلت الجهود العلمية في معظمها شارحة للصدر، بعيدة عن ممارسة النقد لثرائه الذي علّمنا ان الفكر لا يصلحه سوى النقد الذي لن يولد إلا بعد طروء تغييرات جذرية في نمط تعاملنا مع الفكر كقيمة حياتية، ونوع وعينا للشريعة ككيان حي يضيف على الحياة سماته الخاصة، وإجراء تعديلات في لون رؤيتنا للعالم، الحضارة، الآخر، والتحديات التي لن نمهلنا كثيراً للتفكير في خوض النزال. نعم، ان جيلاً ناقداً ومضيفاً لن يرى النور ما لم يتزود بذلك النمط من الوعي الذي انطلق منه محمد باقر الصدر، ليواجه اشكاليات العصر - الذي تغير اليوم كثيراً بعد رحيل الصدر وراح يزخر بعشرات الاسئلة المستحدة التي لم يواجهها الصدر- بواقعية وموضوعية، دون أن يربكه ضعفنا الفعلي أو يصيبه بالغرور ألق مجد قديم، يدفعه الى اختزال الحلول ببضعة خطب تلهب العاطفة وقد تميت العقل، فتعبي الأمة ولا تضع بين يديها سلاح المواجهة. وعذراً لو بان من الحديث شيء من التبخيسية غير المقصودة حيال الجهود الكثيرة التي بذلت بإخلاص من اجل محمد باقر الصدر.

سنعرض في ما يلي لأهم ما كتب بالعربية عن الإمام الشهيد الصدر، وفق تسلسله التاريخي بدءاً من مطلع الثمانينات وحتى آخر ما بلغنا من كتب حوله عام ٢٠٠٠، وسنكتفي بتوصيف الأغلب، بينما نقف مع بعض الأعمال وقفات قد تطول قليلاً، ونشير الى ان عملنا السريع هذا اخذ بنظر الاعتبار الأعمال المستقلة مع الإقرار بأن ثمة المئات من الدراسات والمقالات الموثقة في الدوريات الثقافية والفكرية والصحف المتنوعة، مما كتب حول الشهيد الصدر، وفيه الكثير من القيم المهم ولعل بعض الأعمال المستقلة غابت عنا او منعنا قدر من العجلة عن ذكرها قصوراً او تقصيراً، يكون عذراً حيال أصحابها وما حملته من افكار ودعوات سامية لترويج فكر الصدر.

الشاهد الشهيد، ع. نجف، اصدارات جماعة العلماء المجاهدين في العراق، د. ت.

مع انه لم يثبت تأريخ الصدور في هذا الكتاب، إلا أن من الواضح كونه قد صدر بعيد الذكرى الأولى لرحيل الامام الشهيد، لا سيما وأن المؤلف ذكر نهاية الكتاب انه فرغ تأليفه بتاريخ ٥ / نيسان / ١٩٨١. ويتحدث هذا الكتاب وبشكل موجز مركز ودقيق، عن اهم محطات الحياة القصيرة والثيرة للشهيد الصدر، ابتداءً من ولادته في الكاظمية ووفاة والده المبكرة، ثم انتقاله الى النجف وبدء مرحلة البناء الفكري والعلمي التي مرّ بها، ليذكر اساتذته في الفقه والاصول والفلسفة، ثم بدء السيد الصدر في إلقاء الدروس العليا فقهاً واصولاً، وباكورة نتاجاته العلمية في اصول الفقه والتأريخ السياسي الاسلامي. وتطرق المؤلف الى ظاهرة رفع شعار السير على خط الامام الصدر، مشيراً الى انه لا يرى مصاديق عملية تتناسب في حجمها وذلك الادعاء الضخم، لذلك فقد حاول القاء الضوء على منهج الشهيد الحركي من خلال دراسته لمحورين، حركة السيد الشهيد وصراعه من اجل بناء الموقف ومسيرة الحركة الاسلامية الایمانية، ومن خلال ذلك بتعرض لنشاط الشهيد الفكري في مرحلة النضج ونتاجاته العلمية القيّمة التي اعانته في ادارة الأزمة الأيديولوجية بمجدارة في منتصف هذا القرن، تصورات الشهيد عن طبيعة

العمل الاسلامي والمرجعية الرشيدة وفهمه القرآني للتاريخ والسنة الالهية التي تحكمه، ثم شكل الدولة والقيادة الاسلامية.

الشهيد الصدر رائد الثورة الاسلامية في العراق، غالب حسن، طهران، وزارة الارشاد الاسلامي، ١٤٠١هـ .

تولى هذا الكتاب تغطية المعالم الرئيسية من حياة الامام الشهيد، مضافاً الى وقفات متأنية مع بعض فقرات تلك السيرة، فتناول الحياة الشخصية، ثم العطاء الفكري والخلفية العلمية وتطلعه الرسالي المبكر ومؤلفاته وما امتازت به كالعنفق والشمولية والغزارة والعالمية، علاوة على طابع الحركة والحوية والتجديد، كما ابرز دور الامام الشهيد في بعث اليقظة الاسلامية المعاصرة، بالاشارة الى بداية تحركه السياسي والضعفوطات الاجتماعية التي سعت الى عزله عن الحركة الاسلامية، وكيفية مواجهته تلك المصاعب، كما خصص فصلاً عن مشروع المرجعية الرشيدة كما يراها الشهيد، وما تميزت به مرجعيته من عناصر فاعلة استوعبت هموم الأمة، ومثلت طموحاتها واهدافها. ومن خلال المواقف الحركية الرئيسية للامام الشهيد، يدرس المؤلف طبيعة علاقته بحزب البعث.

الشهيد الصدر الفيلسوف الفقيه، عبد الحسين البقال، طهران، وزارة الارشاد الاسلامي، ١٤٠١هـ .

سعى عبد الحسين البقال الى عرض ما افاده من هذا العالم العظيم، عبر قراءة جملة من نتاجاته، فقام بتسليط الضوء على الطرح الفلسفي الذي قدمه الشهيد الصدر، فتنقل من البدايات الى توظيف الشهيد نبوغه الفلسفي في كتابة الدراسات المهمة المواكبة للاشكاليات الفلسفية المعاصرة، كما يتناول دور الشهيد في تطوير علم الأصول وتصوراته عن واقع الأداء العلمي لهذا الحقل، والمنهج الأصولي الموفق الذي طرحه ليدررر في الحوزات العلمية، كما تطرق المؤلف الى اسهام الشهيد في علم الفقه في ضوء المنهج الحديث الذي قدمه وما انطوى عليه كتاب «اقتصادنا» من اهمية، ولم يفت المؤلف الاشارة بعض محبي الصدر من الشهداء، وبنبرة تعكس حرارة السياق التأبيبي واللغة

الخاشعة التي طغت على الكتاب كله... «جاء رجل يسعى.. ونادى آخر محب.. كفاك حديثاً.. اما يجدر بك وانت الذي يزعم الوفاء للصدر.. ان تعرج على محبي الصدر، ممن قضى نحبه؟ مالك نسيت ذلك المجاهد، رفيق الدرب ابا عصام؟ غير أني وأبي عصام تحيرت، ترى: ماذا اقول عن دوره هنا وبهذه المناسبة؟ اقول عنه: جندي مجهول، يكفي هذا... غير أن محدثي اجابني عاتياً: ألم يكن الشهيد صاحب صاحباً؟ وبقية تلامذة الصدر الأجلء، وراء الكثير الكثير من الخدمات الاسلامية، والتشجيع على تأليف تلکم الحجج الصدرية، وطبعها ونشرها، والدعوة الداعية للدين من خلاله وخلالها؟ قلت ذلك حق وأتم الحق»^٦.

استشهاد الامام محمد باقر الصدر من منظور حضاري، فخري مشكور، (من اصدارات حزب الدعوة الاسلامية في العراق - مكتب لبنان الاعلامي)، ١٩٨١م.

جاء هذا الكتاب كدراسة تحليلية لشهادة الامام محمد باقر الصدر ومحاولة للاسهام في القاء الضوء على بعض جوانب عظمتة الفذة وموقعه الفريد من السياق التاريخي للصراع الحضاري بين الاسلام والاستعمار، حيث انطلق التحليل من اعتبار شهادة الامام ظاهرة حضارية لها دلالاتها الخاصة، رافضاً ادراجه في سياق الأحداث السياسية، أو اعتبارها اجراء محلياً مرتبطاً بالعراق وحكومة البعث. وتناولت الدراسة بالتحليل مفهوم الاستعمار ومراحلہ التاريخية الطبيعية المكونة للاستعمار الحديث، لتحدد المخطط الاستعماري لمحاربة الاسلام والمفاجآت التي اربكته كالثورة الاسلامية في ايران، ثم ردود فعل المستعمرين والاستراتيجيات التي رسموها في ضوء المتغير الموضوعي وعلاقة النظام العراقي بالاستعمار العالمي، من اجل التمهيد ضمن عمل الدراسة لابراز دور الامام الصدر في مجابهة تلك التحديات، لتخلص الى ان الصدر قائد تجربة حضارية قبل كل شيء، ولذا فهو يمثل قيمة حضارية تظل تعطي للتجربة عمقها وبعدها الحضاري، وقد

٦- الفيلسوف الفقيه...، ص ٦٨، وفيما يأتي لن نقوم بتكرار تفاصيل الإحالة التي ذكرنا معطياتها في المتن.

احتوى الكتاب على ملحق تضمن نصوصاً فكرية كتبها الامام الصدر في (صوت الدعوة)، النشرة المركزية لحزب الدعوة الاسلامية.

ماذا جاء حول كتاب فلسفتنا، حيدر آل حيدر، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٣هـ .

نشرت مجلة الغد في عددها الرابع عشر، آذار، ١٩٨٣، مقالاً تحت عنوان «ملاحظات حول كتاب فلسفتنا للشهيد الصدر» كتبه ماجد رحيم، وهي مجلة يصدرها الشيوعيون العراقيون في المنفى، وقد كانت مجلة «الثقافة» العراقية قد سبقت «الغد» بنشر مقال لمهدي النجار، تناول فيه كتاب فلسفتنا بالنقد والتشويه، ويلاحظ وجود اختلاف أساسي في اخلاقية كلا المقالين^٧.

ويادر السيد عمار ابو رغيف، الذي نشر ردوده باسم مستعار، وهو أحد تلامذة الشهيد الصدر، الى مناقشة الأفكار التي حملتها مقالة ماجد رحيم، متوخياً «ادامة الحوار من اجل الكشف عن الحقيقة... وتقدير جهد لمسنا فيه روح طلب الحقيقة، وإلا ففي متابعة جادة ومتدبرة لكتاب فلسفتنا ما يفينا عن الدفاع عنها»^٨.

وقد احتوى الكتاب علاوة على الحوار الشيق، مع افكار رحيم، ملحقاً كتبه المؤلف تحت عنوان: اطلالة على مدرسة الشهيد الفلسفية، اطل من خلالها بإيجاز على اهم المعالم الشاخصة لمدرسة الشهيد الفلسفية، فتطرق اولاً الى بدايات الشهيد مع الفلسفة والعناصر الأولية التي ساهمت في تكوين رؤيته الفلسفية، كثرات ارسطو «الذي بقي في هذا الوسط العلمي الذي نشأ فيه الصدر» عملاقاً بمنطقه وقياسه وتفسيره لأساس المعرفة البشرية. والمعروف ان السيد الصدر بدأ حياته مع التأليف في كتاب ناقش المنطق الأرسطي خلاله ولم ير هذا الكتاب النور. هذا ان الشهيد ابتداء حياته مبكراً مع ارسطو «وكانت

٧- آل حيدر، حيدر، ص ٣.

٨- المصدر نفسه، ص ٤.

بدايته ايذاناً بنزال طويل مع شيخ المناطقة» فنار على ارسطو في بيئة تقديس نظرية القياس الأرسطية، وهضم قمة الانتاج الغربي واقفاً على نقاط الضعف في تفكير اساتذة المنطق الحديث امثال راسل وكينز، وأعطى للبشرية طرازاً جديداً في التفكير، قال وهو يؤدي مضمون دراسته في عصر العلم: «أما ان يقبل العلم، ويقبل اساسه المنطقي والذي هو أساس الايمان، واما ان يرفض العلم والايمان»^٩. يتحدث المؤلف عن آخر الأعمال الفلسفية للشهيد قائلاً «عكف السيد الشهيد في أخريات ايامه على كتابة بحث مفصل ومنهجي لدراسة العقيدة الاسلامية، وللسيد رأي في المنهج الكلامي قال لي رحمه الله يوماً: ان لدي اشكالاتاً اساسياً على التفكير الكلامي بأسره... ويلوح لي ان المعلم الشهيد اراد لعلم الكلام روحاً ومنهجاً، روحه المعاصرة والرسالية، ومنهجه البحث الموضوعي الحر بعيداً عن العقم الجدلي...»^{١٠}.

الأسس المنطقية للاستقراء - بحث وتعليق، مجي محمد، قم ١٩٨٥م.

حاول ان يضطلع هذا الكتاب بدور كبير كان مؤلفه يدرك ضرورته، ويدرك غيابه عن الساحة الفكرية وهو التعاطي النقدي مع التركة العلمية الغنية للإمام الشهيد معتبراً ذلك تواصلاً حقيقياً مع الجهود التي بذها السيد الصدر، وتفعيلاً لرؤاه العلمية ومتابعة لشوطه «واليوم.. طالما نتساءل: لماذا لا نجد من يتحمل مسؤولية اكمال المرحلة التاريخية التي بدأها الشهيد الصدر في ثورته الفكرية؟ الا يحمل هذا العظيم مدرسة فكرية تمتاز بروحها الخاصة ومنهجها السليم؟ اليس يكفي ما ضاع منا قديماً، ذلك الذخر الثمين الذي اهدته الينا عبقرية ابن خلدون؟! فالذي نخشاه اليوم ان تتخذ تلك المدرسة «مدرسة الصدر» مساراً من الأحترار حين يصبح المثل الأعلى متمثلاً بمجرد التقليد المدفوع بالرغبة اللاشعورية... فليس هذا هو مطلوب روح التفكير الذي انتجته تلك النفس

٩- المصدر نفسه، ص ٤٥.

١٠- المصدر نفسه، ص ٤٧.

١١- المصدر نفسه ٤٨.

الزكية...»^{١٢}. قدم المؤلف تمهيداً لدراسته عالج فيه ظاهرة تهذيب الأفكار ومهمة المنهج النقدي، والمشكلة الاجتماعية في النقد، عارضاً تصوره عن النقد الذاتي. وفي دراسة جوانب من اطروحة الشهيد في الأسس المنطقية للاستقراء، يخلص المؤلف الى «ان المذهب الذاتي (مذهب الشهيد في تفسير المعرفة البشرية) قد أصاب حين اعتبر المبادئ المحسوسة والمجرية والحسية والمتواترة، من القضايا المستنتجة بطريقة الاستقراء، ولكنه لم يفلح في اثبات المبادئ الضرورية، وكذا وجود الواقع الموضوعي، بالدليل الاستقرائي، وعلى أي حال فإن ذلك يكفي بأن يتم للمذاهب الذاتي ما أرادته من القضاء على شكل النمو المعرفي للمنطق الأرسطي، الذي حاول ان يؤسس بناءه الفوقي بصيغ حتمية لزومية... وبالتالي فقد قامت لهذا المذهب ذريعة، تصلح لأن يستند اليها في تكوين بنيان المعرفة من جديد، فحتى لو أخطأ (المذهب الذاتي) في تفاصيل معينة، ومهما فشل في كسب بعض النتائج الفرعية...، فإنه مع ذلك يظل محافظاً على امساكه بخيوط المنهج الشامخ... وهو منهج الاستقراء القائم على اساس حقائق الاحتمالات، التي نهل منها اغلب معارفنا من دون ان نشعر عادة»^{١٣}. وهذه الدراسة في حد علمنا اول ما كتب بالعربية عن اطروحة الأسس - وما أقل ما كتب بعد كل هذه السنوات الطويلة - كما ان الكتاب هو الجزء الأول، حسب ما ثبت على غلافه، ولا ندرى لماذا تأخر صدور الأجزاء التي تناقش جوانب الأطروحة الأخرى، اسوة بباقي كتب يحيى محمد التي صدرت بعد ذلك.

الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش، السيد عمار أبو رغيف، قم، مجمع الفكر الاسلامي، ١٤٠٩ هـ .

كتب الدكتور عبد الكريم سروش مقالاً في مجلة «نشر دانش» الصادرة بطهران، تناول فيه كتاب «الاسس المنطقية للاستقراء» للشهيد الصدر، بالعرض والتحليل

١٢- محمد، يحيى...، ص ١٦ .

١٣- المصدر نفسه، ص ٢٥١ .

والتقدم، ويبدو أنه سبق في مبادرته هذه يحيى محمد، إذ كتبها في حدود سنة ١٩٨٣، وعاد لينشرها في كتابه «تفرج صنع» بعد بضعة سنين.

وعبد الكريم سروش الذي لا يعلم كثيرون ان اسمه الحقيقي هو (حسن حاج فرج الدباغ!) من مواليد طهران ١٩٤٥. حاصل على الدكتوراه في الصيدلة من جامعة طهران ١٩٦٨، سافر الى بريطانيا عام ١٩٧٢ لإكمال دراسته في فرع الكيمياء التحليلية لكنه انتقل الى جامعة لندن فدرس فلسفة العلم وتوفر على معطيات احدث تياراتها خاصة النقدية الحديثة فضلاً عن تراث المدرسة الوضعية. عاد الى ايران بعد الثورة عام ١٩٧٩ ليصبح عضواً في لجنة الثورة الثقافية ثم انتقل الى جمعية الحكمة والفلسفة في طهران كذلك كباحث متفرغ وهو عضو في المجمع العلمي هناك ايضاً.

ظهر سروش منذ اوائل الثمانينات كواحد من الكتاب غزيري الإنتاج في ايران وعالجت نتاجاته الأولى النظريات الماركسية وموضوعات فلسفة العلم ومن أعماله البارزة تلك الفترة كتاب (ما هو العلم، ماهي الفلسفة؟) اضافة الى دراسة نقدية لكتاب الشهيد محمد باقر الصدر (الأسس المنطقية للإستقراء) نقلت الى العربية ضمن كتاب السيد عمار أبو رغيف (الأسس المنطقية للإستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش) عام ١٩٨٩.

اما في النصف الثاني من الثمانينات فقد كانت الأجواء الثورية قد تقلصت واتجهت المساهمات النقدية لمعالجة الأوضاع القائمة في البلاد على حد تعبير الناقد الإيراني مجيد محمدي، الأمر الذي انعكس على توجهات سروش فنشر عام ١٩٨٩ مجموعة مقالات القبض والبسط النظري للشرعية حيث جمعت فيما بعد في كتاب حمل العنوان ذاته وطبع مرات عديدة إذ لا يزال الجدل يثار حوله بوصفه ابرز عناوين الضجة الفكرية في ايران. وإلى جانب استيعاب سروش الذي يثير الإعجاب لتاريخ العلم وفلسفته المعاصرة. فثمة بعد آخر في ثقافته وهو بعد محلي هذه المرة لا ينحصر في توفره على معرفة ممتازة بالتراث الإسلامي في الفقه والاصول والكلام والفلسفة والتاريخ مضافاً الى إلمامه باللغة العربية حيث لاقت ترجمته لبعض نصوص الصدر من العربية الى الفارسية على تقدير كبير، بل

يرز في المنحى الصوفي العرفاني الذي يجعله لا يفتأ يردد في أحاديثه ومقالاته أشعار شيوخ المتصوفة في بلاد فارس كحافظ الشيرازي وسعدي وجلال الدين الرومي ويستحضرها بحافظة فذة (رغم نقوده العنيفة التي يوجهها للتراث الصوفي).

وكان لا بد ان يتلقى بحث سروش الجاد - الذي تناول مفردة اساسية في مكونات التراث المهم للشهيد الصدر - تلقياً نقدياً يتعاطى معه وينفتح على افقه، ليجيب على العديد من المؤخذات العلمية التي تضمنها، وكان المتصدي لذلك هذه المرة نفس صاحب الرد على مقالة «ماجد عبد الرحيم»، المتقدم، وهو السيد عمار ابو رغيف، فقام بترجمة دراسة سروش، وأردفها بتقويم رصين استغرق ثمانين صفحة من الكتاب، في جو حوار هادف وخطاب ملتزم، بعيداً عن ضوضاء الجدل والمراء. يقول الدكتور سروش: «يشتمل كتاب الأسس المنطقية على ابداع ابتكار الشهيد الصدر، وهو من احلى ثمار ذهن الشهيد الذهن الوقاد الباحث والمبدع، ويمكن القول بجرأة ان هذا الكتاب اول كتاب في تأريخ الثقافة الاسلامية، حرره فقيه مسلم، متناولاً فيه احدى اهم مشكلات فلسفة العلم والمنهج المصيرية، مع وضوح وبصيرة وشمول في عرض ونقد نظريات حكماء الغرب والشرق، ومع ذلك فهذا الكتاب من اكثر دراسات هذا الراحل العظيم خفاء وغربة»^{١٤}، وبعد أن يتحدث سروش عن تطور الوعي الفلسفي والمعرفي عند الشهيد الصدر والنقلة التي تلاحظ بين فلسفتنا في الستينات والأسس في السبعينات التي اصبحت فيها على حد تعبيره فيلسوفاً مبدعاً وصاحب مدرسة، يقرر: «حقاً ان كتاب الأسس المنطقية للاستقراء يستحق الثناء التقدير، فهو كتاب تحقيقي وعلمي، لفيقه فيلسوف أثبت عمق بصيرته ودقة فكره في ميدان قضايا الفلسفة الحديثة، ويشتمل الكتاب على ابتكارات وابداعات تليق لطرحها على مستوى النوادي العلمية والعالمية» ويضيف بلغة مثيرة تعكس مدى سطوة الصدر على سروش وحجم اعجاب به «ان هجمات الشهيد الصدر على اغوال نظير لابلاس وكينز وراسل وفي قضية غاية في

١٤- الأسس المنطقية في ضوء دراسة الدكتور سروش، ص ١٥.

التعقيد والدقة، أثبت شجاعته الفكرية واقتداره العلمي، ووضعت في مصاف هؤلاء المفكرين، بل انه تقدم عليهم...» ولكن «من الواضح ان ليس هناك مانع من نقد النقاد لهذا الكتاب رغم كل ماله من جودة وقيمة عالية»^{١٥}.

اما ابو رغيف فهو يندئ «تفويمه» لدراسة سروش بتوجيه الشكر له لما قدمه من خدمة كما يقول و«بالثناء على ألمعية الكاتب، وشجاعته في الحوار والنقد، خصوصاً ترجمته السلمية الى حد ممتاز لاغلب ما نقله من نصوص «الاسس المنطقية»، حيث ندر ان ركب المترجمون النقادون سبيل الامانة في عرض النصوص وترجمتها»^{١٦}.

مباحث الأصول، ج ١- ق ٢، السيد كاظم الحائري، قم. مكتب الاعلام الاسلامي،

١٤٠٧هـ - .

هذا الكتاب يشكل جزءاً من الدروس العليا في اصول الفقه التي كان يلقيها الشهيد الصدر على تلامذته، وعادة ما يقوم الطلبة المهتمون بتقرير المباحث وتحريرها فيما اصطلح عليه بالتقريرات، إلا ان معدّها السيد كاظم الحائري لم يشأ تقديمها الى الباحثين دون ان يضمّن مقدمتها مادة غنية في التعريف بالامام الشهيد تقع في ١٧٠ صفحة تقريباً، وهي في حدود رصدنا اول ما كتب عن الشهيد الصدر بهذا الحجم والاستيعاب والشمول، ودقة الوثاقفة، كونها انبثقت عن معايشة مديدة من التلميذ لأستاذه الشهيد، وإن كانت الدراسات التي تلتها بعد عدة سنين قد اتسمت بشمولية اكثر.

تضمنت مقدمة مباحث الأصول تسليطاً للضوء على معظم الجوانب المهمة من حياة الشهيد، مثل نسبه وحياته الشخصية، بعض الذكريات، المشاريع الاصلاحية التي رعاها الشهيد مثل مدرسة العلوم الاسلامية، جماعة العلماء في النجف الأشرف، كلية اصول الدين، وقد تطرق الى استراتيجية العمل السياسي عند الشهيد وتأسيسه حزب الدعوة وأطروحة المرجعية الرشيدة، والحوزة العلمية وغير ذلك من التفاصيل.

١٥- المصدر نفسه، ص ٦٣ - ٦٨.

١٦- المصدر نفسه، ص ٨٧.

منطق الاستقراء، السيد عمار ابو رغيف، قم، مجمع الفكر الاسلامي، ١٤١٠ هـ .
لقد سد هذا الكتاب فراغاً مهماً في المكتبة الفلسفية وملاً حيزاً شاغراً في المشهد العلمي، ولكنه رغم ذلك اطروحة لم تكتمل ولم نر اجزاءها الاخرى بعد عقد كامل من صدورهما، كما لم تبادر دراسة اخرى للاضطلاع بمهمتها.
تناولت هذه الدراسة قضية الاستقراء ومعالجة مشكلاته في تاريخ الفكر الفلسفي، منذ أرسطو وانتهاء بالراهن من الرؤى المعرفية في هذا المجال، والاطار الذي تعالج من خلاله مشاكل الاستقراء في منظور معاصر، يعرضها المؤلف في اطار تأريخي مقرون بشيء من التحليل.

جاء كتاب السيد ابو رغيف هذا بعد اتمامه لمناقشة دراسة الدكتور عبد الكريم سروش المذكورة آنفاً حول اطروحة الامام الشهيد في المذهب الذاتي للمعرفة، حيث تبلورت لدى أبو رغيف قناعة بأن العثرات التي يبنى بها دارسو كتاب الشهيد «الأسس المنطقية للاستقراء» تعود في الدرجة الأولى الى قصور في الفهم، بمعنى ان الاعتراضات التصديقية التي تسجل غالباً، ترجع اساساً الى فقدان التصور السليم بشأن اطروحة الأسس، فحاول المؤلف تجلية ما يلفه الغموض من افكار استاذة الشهيد ليعمم امكانية الافادة ن هذا الأثر الحيوي حسب تعبيره، وهو يهدف فيما يهدف الى اعادة تظهير كتاب «الأسس» وكسر الطوق، الذي يحلو للبعض ان يقيدوا به هذا الكتاب، ذلك ان تعميم الثقافة التي يبشر بها هذا الكتاب اصبح واجباً فكرياً اكيراً». كما يشير المؤلف الى ان جزءاً من اهمية اطروحة الشهيد هو ادخاله وتوظيفه لنظرية الاستقراء وتفسير الدليل الاستقرائي في علوم الشريعة وعلى نطاق واسع في اصول الفقه والممارسة الاستنباطية وعلوم الحديث والرجال، بالدرجة التي اضحت مواقع كبريات البحوث الاصولي ترهن اساساً بالموقف المختار في نظرية الاحتمال، وليس امام المجتهد بحق أي حق في اهمال ما طرحه الصدر، حيث اما ان يجتهد في اتخاذ موقف محدد مما طرحه الصدر، فيحصل على كبريات البحوث الاصولي على اساس اجتهاد وبصيرة واما ان يقلد ويتبنى رأياً لأحد الباحثين دون معاناة وتحقيق ومآله تحول الاجتهاد الى تقليد في الرأي.

ثم يتناول دراسة نظرية الاحتمال - بلغة تعليمية - مضيفاً إليها مبدأ الاحتمال العكسي، ليقوم بطرح النظرية التي يعتمد عليها هو «التفسير الاحتمالي للاحتمال»، لينتقل بعد ذلك الى دراسة النظرية بعيداً عن لغة التعليم فيستوعب بحثه اساسها النظري وقواعدها المدرسية، مضافاً الى اعقد مسائل البحث كمعادلات برنولي وقوانين لابلاس، والأمر المهم الذي ينجزه البحث رفع الابهام الذي وقع فيه بعض دراسي «الأسس المنطقية»، حيث تصوروا ان الشهيد اخفق في عرض نظرية برنولي، فيحاول من خلال نقل نصوص نظريته التي قارنها بالنص الانجليزي، رفع ذلك الابهام، مستعيناً ببراهين «تشبيف» وبعض الرؤى المعاصرة الاخرى.

كما سعى الباحث الى اختبار قدرة نظرية الاحتمال الاحتمالي على معالجة اشكالية الاستقرار. ثم تناول دراسة المواقف التجريبية الخالصة من الاحتمال في اطار مدرسة الرياضيات الكلاسيكية فيعرض لـ «لابلاس» ويناقش بعض ما طرح عن الموضوع في الساحة العربية نظير ما قدمته دراسات د. زكي نجيب محمود.

يؤكد السيد ابو رغيف انه ضد تحريم النقد لفكر الشهيد الصدر، وضد المحاولات التي تسعى الى منع ذلك وافقاد أي جهد نقدي لتلك التركة مشروعيتها، ولكنه يقول انه مع ذلك استبعد النقد في دراسة هذه لاعتقاده بأن اطروحة الأسس لم تهمم بعد وأن النقد مرحلة لاحقة ينبغي ان تأتي بشكل منهجي يحقق اغراض الدارس النقدية.

إلا انه - رغم تحاشيه النقد - سجل نقوداً رئيسية لأطروحة الأسس مع حرصه الكامل على عدم الايحاء بذلك مما لا ينتبه اليه سوى المتابع لكلمات الصدر بتأنٍ وتمعن! ومما صادفنا حول ذلك، الاستغراب الذي سجله ابو رغيف بشأن قول «بعض الباحثين ان ارسطو يعني (في احد نصوص التحليلات الأولى) ان المقدمات والمبادئ الاولية

(للقياس) تؤخذ عن طريق الاستقراء التام»^{١٧} ولكن استغراب ابو رغيف في الحقيقة انما هو استغراب مما قاله الشهيد الصدر عن فكرة ارسطو ذاتها^{١٨}. ثم يقول ابو رغيف «وعلى اساس من هذا الفهم الخاطئ للنص الأرسطي يسجل الاعتراض الرئيسي الذي استهدف البناء المنطقي الأرسطي برمته، فقالوا: ان ارسطو... وثق بالاستقراء الكامل، واتخذ منه الأساس لكل الأقيسة والبراهين لأن كل البراهين تستمد من المقدمات الاولية وهذه المقدمات تثبت بالاستقراء»^{١٩}. ولكن هذا الفهم الذي يعتقد أبو رغيف بعدم صحته هو التفسير ذاته الذي قدمه الشهيد الصدر لعملية الإدراك التصديقي والصيغة البرهانية كما يقتضيها مذهب ارسطو حسب تصوره^{٢٠}، الذي يلوح بجلاء من تفاصيل الجدل الساخن الذي زحرت به المقدمة المهمة لأطروحة الشهيد في الاسس المنطقية للاستقراء.

الامام الشهيد محمد باقر الصدر، دراسة في سيرته ومنهجه، محمد الحسيني، بيروت، دار الفرات، ١٩٨٩.

هذه الدراسة المهمة الأولى التي صدرت عن سيرة الامام الشهيد، بذل فيها المؤلف جهداً وتبعاً يستحق الملاحظة في جمع المعلومات والوثائق المهمة، مع مناقشات متعددة وحساسة لبعض ما قيل في تأريخ سيرة الشهيد وافكاره وتوجهاته ورؤاه، وهو من المراجع المهمة في الكتابة عن الشهيد كما يلاحظ. يقول المؤلف «لست اول من كتب في حياة السيد الصدر... اما كتابي هذا فلا ادعي انه أكملها بيد انه من اكثرها شمولاً واستيعاباً لحياة السيد الصدر، وقد حاولت ان لا ادع جانباً من جوانب حياته بالقدر الذي تطيقه صفحات الكتاب وخطة البحث ومنهجيته»^{٢١}. وقد استوعب الكتاب الحياة

١٧- منطق الاستقراء...، ص ٣١.

١٨- انظر، الصدر، السيد محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، بيروت، دار التعارف، ط ٤، ١٩٨٢ ص ١٥ - ١٦.

١٩- ابو رغيف، المصدر نفسه، ص ٣١.

٢٠- لاحظ، الصدر، الأسس المنطقية، مصدر سابق، ص ١٦.

٢١- الحسيني، محمد، ص ١٥.

الشخصية بما في ذلك ترجمة بعض اساتذته، ثم حياته العلمية وحياته السياسية والجهادية، وهو فصل من فصول الكتاب المهمة، كما تضمّن ملاحقة متنوعة اشتملت على «الأسس الاسلامية» التي كتبها الشهيد بقلمه في حدود عام ١٩٦٠م - ١٣٨١هـ، حول مسائل الفكر السياسي والدولة الاسلامية وأسس مشروعيتها ومبادئها، وتقع هذه الأسس في ثلاثين صفحة، وهي تسعة اسس يقال انها من اصل ثلاثين اساساً بقلم السيد الشهيد، تؤرخ لمرحلة مهمة من المراحل التي مرّ بها الفكر السياسي للشهيد والحركة الاسلامية في العراق المعاصر^{٢٢}. يقول السيد مهدي الحكيم عن هذه الأسس «كنا في الحلقات - حلقات التنظيم التي تمارس التوعية السياسية لأعضائها - نتحدث في الأسس التي كتبها السيد الشهيد الصدر، ثم نشرح الأساس، والواقع ان السيد الشهيد طرح اطروحة من اروغ ما يكون، وفي وقتها لم نكن نتصور انها بهذا الشكل من الروعة، فهي تحتوي على تصورات لدولة فيها رقابة شعبية، ولكل مرحلة من مراحل السلطة التنفيذية، وهنالك مجلس شورى محلي، الى جانب هذه الرقابة»^{٢٣}

حياة الشهيد الصدر... علي أكبر الخائري، ضمن: السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الاصول، ج ١، قم، مجمع الفكر الاسلامي، ١٣١٢هـ.

هذا النتاج هو الآخر لأحد تلامذة الامام الشهيد، ممن بذلوا جهوداً مشكورة في تظهير افكاره في اصول الفقه وترويج دراسة المناهج العلمية الرصينة التي اعدّها، وهو يشغل على افكار الشهيد الأصولية ويمارس تدريس كتابه الأنموذج «دروس في علم الاصول» بحلقاته الثلاث منذ عشرين عاماً في الحوزة العلمية سواء في النجف أو في قم،

٢٢- لاحظ بهذا الشأن، التحرك الاسلامي في العراق، من مذكرات العلامة الشهيد السيد مهدي الحكيم، مركز آل الحكيم للدراسات التاريخية والسياسية، د. ت. ص ٤٢، وايضاً، الشامي، حسين، كفة، المرجعية الدينية..، لندن، دار الاسلام، ١٩٩٩، ص ١٢٩. وكذلك: الملائط، شبلي. تجديد الفقه الاسلامي: محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم. ترجمة: غسان غصن. بيروت: دار النهار، ١٩٩٨.

٢٣- التحرك الاسلامي في العراق، مصدر سابق، ص ١٤٢.

كما تظهر له بين الفينة والاخرى دراسات في الدوريات التخصصية يعرض فيها افكار الشهيد الاصولية ويخضعها للدراسة المقارنة، وقد تولى اعباء تحقيق «دروس في علم الأصول» حتى الجزء الثاني، وهو يقول في هذا الصدد: احسست بالحاجة الى تحقيق هذا الكتاب ضمن مراجعتي الاولى له في النجف الأشرف واشتد احساسي بذلك ضمن تدريسي له سواء في النجف.. او في قم، حيث وجدته في مراجعتي الاولى مليئاً بالأخطاء المطبعية التي يَحْتَل المعنى ببعضها، فبدأت بتصحيحه تحت اشراف شخص المؤلف.. حتى قال لي بنص الكلمة: «انت احببت هذا الكتاب»^{٢٤}، وقد شمل عمله تصحيح الأخطاء، وتخريج المصادر، واعادة صياغة وتنظيم بعض العناوين، واطافات توضيحية وهوامش تعليق علمي مفيدة، لاحظ فيها المواطن التي يحفها الغموض بالنسبة للدارسين من خلال معايشته لهم كأستاذ للمادة.

واشتملت مقدمة التحقيق هذه على استعراض سريع لحياة الامام الشهيد وعرض لسيرته الفكرية والخصوصيات التي توفر عليها جهده العلمي، كما قام بإحصاء المصطلحات الحديثة التي استخدمها الشهيد الصدر في اصول الفقه نظير العناصر المشتركة، الحفظ التشريعي، القطع الموضوعي قبال القطع الذاتي، تنوين التنكير وتنوين التمكين التي يعتقد المؤلف ان الشهيد يستخدمها كاصطلاح خاص به يختلف عن مدلولها الفني في النحو، وغير ذلك.

مجلة الفكر الجديد، ملف خاص، لندن، دار الاسلام للدراسات والنشر، العدد السادس، تموز ١٩٩٣.

اهتمت هذه المجلة منذ صدورها بأفكار الشهيد الصدر اهتماماً ملحوظاً، باعتبار ان افكاره احتلت موقعاً متميزاً كمرجعية فكرية اطرت توجهات مختلفة على الساحة الفكرية الاسلامية، وقد خصصت المجلة عددها السادس بالكامل «تقريباً» لدراسة السيرة الشخصية والسياسية والفكرية للشهيد الصدر، ادراكاً منها للحيث الذي يلحق هذا

٢٤- دروس في علم الاصول، ح ١، ص ٩٥.

الفكر، إذ «رغم مرور ثلاث عشرة سنة على استشهاده، لا تزال نتاجاته العملاقة ونظرياته الرائدة بحاجة الى استيعاب ودراسة، ليس من اجل الوفاء فحسب، بل انها حاجة علمية قائمة بذاتها... ان السيد الشهيد الصدر بدأ يتحول الى مناسبة حزينة نعيشها... وفي ذلك خسارة جسيمة نصنعها بأنفسنا وباختيارنا المجرد. وفي هذا العدد ملف تمهيدي عن الامام الصدر على امل انجاز مشروع آخر مستقل، وفيه الدعوة مفتوحة للكتاب والباحثين...»^{٢٥}.

وهذا ما وفت به دار الاسلام عبر كتابين مهمين اصدرتهما حول الشهيد الصدر سنعرض لهما فيما يأتي.

- تضمن الملف الخاص العناوين التالية وعلى مدى (٣٠٠) صفحة تقريباً:
- تطور نظرية المعرفة عند الامام الشهيد الصدر. حسن جابر النوري.
 - الامام الصدر، نموذج قراءة في مشروعه التأسيسي. عبد الحق مصطفى.
 - القيادة في فكر الشهيد الصدر. عادل الربيعي.
 - مشاريع متوقفة من تراث الامام الشهيد الصدر. جعفر عبد الرزاق.
 - الامام الشهيد ما قبل الخطاب. غالب حسن.
 - نظرية الدولة عند الامام الشهيد الصدر. عقيل سعيد.
 - النقد الابداعي في اعمال السيد الصدر. محمد عبد الجبار.
 - تأثير العوامل الدولية على قرار اعدام السيد الصدر. ياسين مجيد.
 - نحو قراءة جديدة لفكر الشهيد الصدر. محمد الطيار.
 - مدخل منهجي لأطروحة الأسس المنطقية للاستقراء. عبد الجبار الرفاعي.
 - الامام الصدر تأملات في فكره وسيرته. د. ابراهيم الأشقر.
 - الامام الشهيد محمد باقر الصدر، مراجعة لما كتب عنه باللغة الانجليزية. د. عبد الرحيم حسن.

٢٥- الفكر الجديد، ع ٦. ص ٣.

نشأة التشيع والشيعة للإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر تحقيق وتعليق: د. عبد الجبار شرارة. قم، مركز الغدير للدراسات الاسلامية ١٩٩٣م.

يمثل هذا العمل تحقيقاً علمياً قام به الدكتور عبد الجبار شرارة لدراسة هامة كتبها الامام الشهيد كتصدير دونه لكتاب «تاريخ الامامية وأسلافهم من الشيعة» للدكتور عبد الله فياض، الذي صدرت طبعته الاولى في بغداد عام ١٩٧٠، ثم نشر التصدير على شكل كتاب مستقل، في القاهرة عام ١٩٧٧، بإشراف السيد طالب الرفاعي، وفي العام نفسه تولت دار التعارف في بيروت نشره مستقلاً كذلك.

لكنه لم يحظ بالتحقيق والاخراج المناسبين اللذين ينسجمان وأهميته، حتى عام ١٩٩٣ حينما صدر بطبعة انيقة وجهد ملحوظ من قبل د. شرارة، الذي لم يكتف بذلك وإنما اضاف اليه تعليقات توضيحية ساهمت في ابراز جوانب البحث المهمة وعناصر الموضوعية التي انطوى عليها. ليلحقه بدراسة موجزة نسبياً تكفلت بإلقاء المزيد من الضوء على جوانب القضية المبحوثة.

الامام الشهيد محمد باقر الصدر، (ندوة فكرية)، قم، مركز دراسات تاريخ العراق الحديث، ١٤١٥هـ.

هذا تقدم موجز عن وقائع الندوة التي نظمها مركز دراسات تاريخ العراق الحديث لدراسة فكر الشهيد الصدر، وذلك في الفترة، من ٢٠ - ٢١ ذي القعدة ١٤١٥، حيث شارك في هذه الندوة عدد من الوجوه العلمية والشخصيات الثقافية، وجاءت البحوث كالتالي:

- اكتشاف المنهج عند الامام الشهيد الصدر، محمد هادي.
- معالم مدرسة الشهيد الصدر، عبد الأمير علي خان.
- منهج الشهيد الصدر في دراسة القرآن الكريم، صائب عبد الحميد.
- منهج الشهيد الصدر في دراسة المسائل الاعتقادية، د. عبد الجبار شرارة.
- الخصائص التربوية لمنهجية الشهيد الصدر، علي الأديب.
- حواطر في معالم التغيير الاجتماعي عند الشهيد الصدر، د. مصطفى الأنصاري.

- مرتكزات التصور حول الدولة الاسلامية عند الشهيد الصدر، عقيل سعيد.
- نقاط حول المسيرة الأدبية عند الشهيدة بنت الهدى، عبد المجيد فرج الله.
- الشهيد الصدر يمهد الطريق لتأسيس علم كلام جديد، سامي البدري.
- حول جدلية الخط، البطل، ومستلزمات التصحيح، عبد الكريم آل نجف.
- منهج الشهيد الصدر في الكتابة، نماذج تطبيقية، عبد الحليم الزهيري.
- منهج الشهيد الصدر في تناول سنن التاريخ، عبد الله الفريجي.
- ملامح شخصية الشهيد الصدر تتجلى في منهجيته، علي علي خان.
- النهج في تقنين الشريعة الاسلامية عند الشهيد الصدر، محمد جواد الطريحي.

الامام الشهيد محمد باقر الصدر، عز الدين سليم، المجلس الأعلى للثورة الاسلامية في

العراق، ١٤١٦هـ - .

انصب جهد الكاتب في هذه الدراسة على تفحص مكونات المشروع الريادي للتغيير الذي حمل اعباء الشهيد في فترة مهمة من تاريخ العراق المعاصر، فتناول الكاتب البلورة التي قدمها الشهيد للتغيير من خلال تحديد لأبعاده ومساحته، وشروط النهضة التغييرية ومستلزمات نجاحها عند الشهيد، وظاهرة التجديد والمعاصرة في فكر الشهيد، اضافة الى معالم الدور الثقافي والسياسي الذي اضطلع به وتصوره عن السنن التاريخية التي تخضع لها مسيرة الحضارة.

يقول المؤلف: اذا كانت الامة الاسلامية لم يتيسر لها بعد ان تفهم هذا الرجل العملاق في فكره وعطائه وخصبه... فإن الصدر سيتحول الى قضية ومنبع تنهل منه الاجيال، وتستلهم منه الأصالة والوضوح والقوة والشموخ.

وأحسب ان شهادة محمد باقر الصدر ومظلوميته، وما لاقى من العنت في سبيل الله، ستعجل في تحويله الى قضية اسلامية تتحرك بمساحة خارطة العالم الاسلامي كله. كما ان محمد باقر الصدر سيتحول الى «نأر تاريخي» تحمله اجيال الأمة. يبدو أن توأبي هذا العصر سيحملون راية المختار الثقافي كي لا تتكرر سلبيات «عين المودة» من جديد،

ولكي لا يكون الزحف من اجل التكفير عن ذنب يؤنب ضمائر الرجال فقط، وانما من اجل ان تتحقق اهداف الشهيد»^{٢٦}.

فكر الامام الشهيد محمد باقر الصدر، قراءات في الأبعاد التأسيسية، (ملف خاص) قضايا اسلامية، العدد الثالث، ١٩٩٦.

يعد هذا الملف الضخم بمحتواه الجاد والمركّز، من الجهود التي تتمتع بأهمية خاصة بين ماكتب عن الامام الشهيد، لا سيما وان اكثر من خمسة عشر كاتباً وباحثاً معظمهم من اصحاب الاختصاص في الفكر الاسلامي، ساهموا في انتاجه وبواقع ثمانية عشر عنواناً، استوعبت معظم الهيكل التأسيسي في فكر الامام الشهيد.

وبالرغم من صدور بعض الأعمال الجادة التي تناولت افكار الشهيد إلا أن المجلة وفي الافتتاحية التي كتبها عبد الجبار الرفاعي رئيس التحرير، ظلت تعتقد انه وبعد مضي اكثر من عقد ونصف (آنئذ) على استشهاد الامام، لا يكاد يرى يعثر على دراسات جادة لقراءة افكاره وتظهير الأبعاد التأسيسية فيها والتعريف بها في مراكز البحوث والدارسات الاسلامية في العالم خارج نطاق المبادرات الفردية المحدودة، واكتفي باختزال الشهيد عند الكثير من مريديه بعدد من المهرجانات الخطابية، والشعارات والمقالات التبجيلية، مما حجب الوجه الآخر له الذي يمثل المفكر المنظر المبدع، كما انه لم تنجز اعمال فكرية لدى الاسلاميين العراقيين تواصل مشروعه الواسع وتستجيب للمتطلبات الفكرية المتجددة في الواقع الاسلامي. لذا يلزم ان يتم الامام بمعالم ومرتكزات مدرسة الشهيد بالمستوى المناسب. من هنا استبعدت المجلة لغة المهرجان الانشائية الأدبية وراحت بملفها المليء بالعناوين المهمة والمحتوى الجديد في غالبه، تتابع ما تفتق عنه ذهن الصدر عبر مراحل مختلفة عن عمره العلمي والفكري. وجاءت الدراسات كالتالي:

- منهج التأصيل النظري في فكر الشهيد الصدر، عبد الجبار الرفاعي.

- التأسيس في فكر الشهيد الصدر، عمار ابو رغيف.

- منهج الشهيد الصدر في دراسة المسائل الاعتقادية، عبد الجبار شرارة.
- المنهج الموضوعي: اشارة مقارنة بين دراز والصدر ومكارم شيرازي، جواد علي.
- سنن التاريخ نموذجاً للتفسير الموضوعي عند الشهيد الصدر: قراءة من منظور علم الاجتماع، عبد الاله مسلم.
- الجديد في علمي الدراية والرجال عند الشهيد الصدر، ثامر هاشم حبيب العميدي.

- العقل العملي في فكر الشهيد الصدر، عمار ابو رغيف.
- مرتكزات اساسية في الفكر الاصولي عند الشهيد الصدر، كمال الحيدري.
- النظرية السياسية عند الشهيد الصدر، محمد باقر الحكيم.
- دور فكر الشهيد الصدر في الثورة الاسلامية في ايران، محمد حسين جمشيدى.
- مرتكزات التصور حول الدولة عند الشهيد الصدر، عقيل سعيد.
- مدخل للفكر الاقتصادي عند الشهيد الصدر، محمد الحسيني.
- اسئلة الذكرى والواقع الفكري الراهن، خالد توفيق.
- الشهيد الصدر وتحديد مفارقات التجربتين النبوية والبشرية، كامل الهاشمي.
- الفقيه المثقف: الشهيد الصدر نموذجاً، برير العبادي.
- الشهيد الصدر، شهادات من عالم آخر، خالد توفيق.
- المدلول الاجتماعي لأصول الدين في فكر الشهيد الصدر، عبد الجبار الرفاعي.
- فلسفة الدين من منظور الشهيد الصدر، محمد أمين احمدى.

محمد باقر الصدر، دراسات في حياته وفكره، نخبة من الباحثين، لندن، دار الاسلام،

١٩٩٦.

يمثل هذا الكتاب هو الآخر احد الأعمال المهمة التي صدرت في التسعينات حول الامام الشهيد، على شكل محاور بحثية جادة وخطاب معاصر يتوفر على عناصر تماسكه ويستخدم الأدوات العلمية والمنهجية في قراءة تراث الشهيد. والكتاب هو باكورة

الانتاج الثقافي لمؤسسة دار الاسلام في لندن التي خصصت كتابها السنوي الأول عن حياة الشهيد ومدرسته الفكرية، وشارك فيه نخبة من الكتاب المهتمين بشخصية الشهيد، وتضمن الموضوعات التالية:

- إشكالية المنهج في دراسة شخصية الامام الصدر، حسين بركة الشامي.
- الامام الصدر، سيرة ذاتية، محمد الحسيني.
- آفاق المعاصرة في فكر الامام الصدر، محمد حسن الأمين.
- منهج التأصيل النظري في فكر الامام الصدر، عبد الجبار الرفاعي.
- منهج البحث العلمي عند الامام الصدر، ابراهيم الموسوي.
- فلسفة التاريخ من خلال كتابات الامام الصدر، ونقد نهاية التاريخ د. محمد عبد اللاوي.

- من الفكر الفلسفي عند الامام الصدر، غالب حسن الشايندر.
- الامام الصدر، قراءة في مشروعه التأسيسي، عبد الحق مصطفى.
- منهج الامام الصدر في تفسير القرآن الكريم، صائب عبد الحميد.
- الامام الصدر وتفسير القرآن، د. شمران العجلي.
- Political life of Sadr الحياة السياسية للامام الصدر، علي محمد جعفر ملا أصغر، ودرسته هذه عن الشهيد جزء من دراسة موسعة بالانجليزية كانت ماثلة للطبع حين صدور كتاب دار الاسلام عام ١٩٩٦م.

- الامام الصدر ودوره في الصراع السياسي في العراق، سامي العسكري.
- الامام الصدر في الحركة السياسية والدولة الاسلامية، د. طالب عزيز الحمداني.
- الامام الصدر وصدام، الانسانية في مواجهة الهمجية، نبيل عبد الهادي.
- الصدر كان كلمة، حسن عبد الحميد السنيدي (جواد جميل).
- كشاف ما كتب عن الامام الصدر باللغة العربية، عادل الربيعي.
- كما تضمن الكتاب عرضاً لبعض الوثائق المهمة المتعلقة بحياة الامام الشهيد العلمية والسياسية.

الشهيد الصدر، سنوات المحنة وايام الحصار، الشيخ محمد رضا النعماني، قم، ١٩٩٦ .
يعتبر هذا الكتاب الذي يعرض السيرة الذاتية الكاملة للإمام الشهيد، من اهم ما
كتب في هذا المجال، اذ ان كاتبه رافق الشهيد الصدر مرافقة ملازم له فترة مديدة
استمرت حتى آخر يوم من حياة الشهيد في النجف الأشرف، وهو يعتبر المصدر الوحيد
الذي نقل تفاصيل ايام الاحتجاز والاقامة الجبرية الطويلة التي استمرت تسعة اشهر، وهو
مذكرات قيعة كشفت عن الكثير من الحفايا والأسرار التي لولا نجاة مؤلف الكتاب من
بطش طاغية بغداد لضاعت ولّفها النسيان.

ان عام ١٩٩٧، شهد صدور أهم ما كتب عن الشهيد سيرة وفكراً، حجماً
ومحتوى حتى الآن، وهو يستحق ان نطلق عليه عام الشهيد الصدر، كما ان هذه
الأعمال التي صدرت في سنة واحدة تكشف عن توافر جاهزية علمية لا بأس بها لتنظيم
ملتقى علمي وفكري كبير يتناسب وحجم شخصية الشهيد.

يقول النعماني: في ذلك الجو المظلم المكفهر «ايام الاحتجاز الأخيرة»... فكرت ان
اطلب منه «أي الشهيد»... ان يكتب ترجمة لحياته... ولا أنسى عصر ذلك اليوم وقد
جلسنا معاً على سطح الدار... عندها جمعت قواي، وشدت همّي، وتجرات الى حد
كبير، فطلبت من سماحته ان يحقق هذه الأمنية... لكنه تردد في القبول بهذه الفكرة
وقال: ان دمي هو الذي سبترجمي، فأنا لا اريد إلا خدمة الاسلام، وهو اليوم بحاجة الى
دمي اكثر من حاجته الى ترجمتي، اما انت (النعماني) فقد عشت معي طويلاً، وشاركتني
محنّي، وعشت مراحل صراعي مع الظالمين، فعرفت الكثير من تلك الجوانب، فإن كتب
الله تعالى لك السلامة فاكتب ما قد رأيته او سمعته...»^{٢٧}.

موجز في اصول الدين - المرسل، الرسول، الرسالة، الامام الشهيد السيد محمد باقر
الصدر، تحقيق وتعليق: عبد الجبار الرفاعي، قم، حبيب للنشر، ١٤١٧هـ -
تمتاز الدراسة الموجزة التي جعلها الامام الشهيد مقدمة عقائدية كلامية لكتابه

«الفتاوى الواضحة» بأهمية خاصة كونه الانتاج الكلامي الوحيد الذي تركه الشهيد الصدر مما طبق فيه بشكل منهجي معطيات المذهب الذاتي في المعرفة ودليل الاستقراء، من بين دراساته وبحوثه الكلامية، ومع ذلك فإنها بقيت دون تحقيق يليق بمضمونها رديحاً من الزمن لا يعدّ قليلاً وفق مقياس أعمار الكتب المنهجية في عالم اليوم، وقد تصدى لذلك فيما بعد الشيخ عبد الجبار الرفاعي، وهو من المهتمين بمحمل تركة الامام الشهيد. وبهذا خرج الكتاب بتحقيق رصين تولى ضبط النص واعتماد علامات الترقيم الحديثة في تقطيع النص، وتخريج النصوص، علاوة على كتابة هوامش توضيحية كثيرة جرى انتقاء بعضها من مؤلفات الشهيد الصدر الأخرى، لأن الشهيد غالباً ما يذكر في هذا البحث اشارات الى مسائل وافكار مهمة محيلاً بذلك على ما فصله في مؤلفاته الأخرى.

كما ضم المحقق الى الكتاب ملاحق ثلاثة كل منها يمثل موضوعاً طرقه السيد الشهيد في مناسبات متعددة، ويقع في الصميم من الأبحاث الكلامية وهي، التغيير والتحديد في النبوة، وهي محاضرة القاها الشهيد الصدر على طلابه في النجف الاشرف، والوحي وهي أيضاً محاضرة القاها على طلبته، و«نظرة عامة في العبادات» الذي هو فصل كتبه الشهيد كخاتمة لرسالته العملية «الفتاوى الواضحة» تحدّث فيه عن فلسفة، العبادة ومضمونها الاجتماعي وبعدها الغيبي وتعلق بالبعد الاجتماعي للعقيدة بشكل مباشر. كما صدر محقق الكتاب دراسة تعرّف بمنهج الشهيد الصدر في دراسة وتدوين اصول الدين تقع في (٩٠) صفحة، جاءت كبحت شيق حاول وضع الشهيد في الموقع المناسب ضمن سياق الحديث في البحث الكلامي الاسلامي، الذي برز فيه الأفغاني وعبدو وإقبال وغيرهم.

الشهيد الصدر بين أزمة التاريخ وذمة المؤرخين، مختار الأسدي، قم، ١٩٩٧.

صدر هذا الكتاب في وقت اشتدت فيه الحاجة الى ممارسة النقد لما يكتب عن سيرة الامام الشهيد وتأريخ الحركة الاسلامية في العراق المعاصر، فبالرغم من غزارة النتاجات

التي عاجلت هذا الموضوع فإن الدراسات النقدية غابت بشكل يكاد يكون تاماً إلا إشارة هنا وكلمة هناك مما تجاوز الخطوط العتيدة للرقابة، رسمية كانت أو اجتماعية بأشكال شتى.

جاء هذا الكتاب ليستهدف البدء بمهمة الشاقة، منطلقاً من عدة مؤهلات تحول المؤلف الاضطلاع بذلك، فهو قد مارس العمل الصحفي في اروقة مكاتب الاعلام الاسلامي لفترات مديدة واكب من خلالها مراحل حساسة مرت بها الحالة الاسلامية العراقية، إلا ان ممارسة هذا اللون من التعاطي النقدي يظل برغم كل هذه المؤهلات (سيراً على الألغام!).

يمثل الكتاب قراءة متأنية تستنطق كلمات ومواقف وآلاماً مختارة من حياة الامام الشهيد استطاع المؤلف بدكاء ان يلاقح بينها وبين مفردات واقع معقد ومتأزم في اطار صراع شامل وميرير يخوضه العراقيون مع نظام بغداد الأكثر عتوّاً في التاريخ المعاصر، ليحاول طرح مستويات متعددة وجريئة من التقييم.

ويلاحظ ان لغة الكتاب اللاذعة تختزن ركاماً من المعاناة راح يشف عنها الكاتب منذ السطور الأولى، حيث جاء في الاهداء، «الى روح الشهيد الصدر.. الى كافة تلامذته ومريديه الذين ادركوا خطورة الثالوث القدر، بأبعاده الثلاثة سيئة الصيت... الاستبداد والترف وتسطيح الوعي. الى كافة عشاقه ومحبيه، ممن لم يركنوا الى الدنيا وواصلوا طريقه، طريق الشهادة، ولم يستدرجوا بعد الى الدعة والاستقرار وراحة البال... الى جميع من حمل امانة صحبة السيد الشهيد ووفى له وأيقن ان ليس جميع الصحابة عدولاً، وأن فيهم من زاغ وانحرف، ومنهم من بدل بعده تبديلاً. الى كل مؤرخ صادق جريء...»

والمؤلف يؤكد في مقدمته على ضرورة توافر الصراحة في كتابة التاريخ وينتقد بشدة سياسات تكميم الأفواه تحت ذرائع مداراة الواقع وتحاشي الاثارة ودرء الفتنة والحرص على الوحدة والمصلحة، فيقرر: امام كل هذا او غيره، وجدنا أنفسنا ملزمين بالتنقيب عن هذه العبارة التائهة أو تلك الفكرة السائحة او هذا الألم المدفون في محاضرة،

أو ذلك التبرم الجريح في كراس، لعلنا نكشف بعض معالم مدرسة الرجل التي غيبتها الضعف المذكور، أو سيادة مدرسة الرأي الواحد. أو طغيان سيف الارهاب الفكري، في ساحتنا الخاصة، أو اجتهاد من يرون ان اعمارهم ستطول وأن الكشف لا زال مبكراً، أو اعتقاد غيرهم ممن يتوارون خلف حجة الظرف العصيب طلباً للعافية ويتمترسون خلف ذريعة الظروف الحساسة ايثاراً للدعة وراحة البال»^{٢٨}.

لقد كان هذا الكتاب بداية سلسلة من الدراسات النقدية التي انجزها المؤلف فيما بعد تتعلق بهذا المجال نظير، الاختلاف والنقد، الحريات والحقوق بين سلطة الفقهاء وفقه السلاطين، مقالات عكس التيار حول الترف والاستبداد، الصدر الثاني الشاهد والشهيد، وغيرها.

الفكر الجديد، (ملف خاص)، العدد السابع عشر، نيسان ١٩٩٨، لندن، دار الاسلام.

عادت مجلة الفكر الجديد في عددها هذا تأكيد ضرورة الاهتمام بالدراسات الخاصة بالامام الشهيد الصدر، والتعامل معه كظاهرة صحية ممتدة في تاريخ الأمة الحديث، وهي اذ قدمت عدداً من الدراسات القيّمة، كررت الدعوة الى تقديم دراسات علمية جديدة في نفس المحور آخذة بنظر الاعتبار ضرورة ان يقوم الباحثون بعد هضم تراث الصدر باستكمال مشاريعه الفكرية، وقد ضم العدد عناوين كثيرة تتعلق بالشهيد امتدت على اكثر من مئة وخمسين صفحة، وجاءت كالتالي:

- مدارس التغيير والصحوّة الاسلاميّة، محمد باقر الناصري.
- التجديد والزمن، رؤية الشهيد الصدر لمؤثرات التجديد، حسين الشامي.
- اركان التجديد في فكر الشهيد الصدر، مال الله العطية.
- الابداع الحركي عند الشهيد الصدر، صادق الركابي.
- خصائص النص في فكر الشهيد الصدر، د. عبد الزهرة البندر.

- معالم فلسفة جديدة في كتابات الشهيد الصدر، د. محمد عبد اللاوي.
- التنمية الاقتصادية بين التأمين والخصخصة، د. كمال البصري.
- الامام الشهيد الصدر، تبني الاطروحات الحركية للتغيير ومخاضات التجديد، د. وليد الحلبي.
- من ملامح التجديد والاحياء في فكر الشهيد الصدر، محمد علي الناصري.
- نظرية الخصائص الانسانية في فكر الامام الشهيد الصدر، د. حازم الحسيني.
- الصدر قائداً وفيلسوفاً، د. عدنان فاضل.
- الشهيد الصدر ومشروعه الثقافي في اطاره الفقهي مقارناً بالسيد فضل الله، محمد الحسين.

الاجتهاد والتجديد، ابراهيم العبادي، سلسلة قضايا اسلامية معاصرة، قم، ١٩٩٨. تهدف هذه الدراسة الى عرض مناهج الاجتهاد وبيان معالم التجديد داخل الحوزات العلمية، في اطار ما طرحه وأرسى اسسه الامام الخميني والشهيد مرتضى مطهري والامام الشهيد الصدر.

ولقد تولى برير العبادي رصد تجربة التجديد في الحوزة العلمية خلال نصف القرن الأخير، وهي الحقبة التي تعالت فيها صيحات التجديد داخل الحوزة وخارجها، وقد مهد الباحث لدراسته بمدخل اطل فيه على تاريخ المنحى الاجتهادي في الاسلام ببعديه المعرفي والمنهجي، ليخصص بعد ذلك ثلاثة فصول يبحث في الأول مواصفات الاجتهاد المعاصر عند الامام الخميني، وفي الثاني رؤية الشهيد مطهري النقدية لواقع الاجتهاد، ليخصص الفصل الثالث الذي استأثر في دراسته بحيز خاص بالشهيد الصدر ومشكلات الاجتهاد وآفاقه المستقبلية، كما طرحتها بمجوثه في المنهج الفقهي.

حيث تناول المؤلف وعلى مدى اكثر من خمسين صفحة اشكاليات الاجتهاد في رؤية الامام الشهيد، ليخص مساحة مهمة من بحثه لمسألة مهمة عنوانها «الشهيد الصدر: الفقيه المثقف» يحدد من خلالها مفهوم المثقف وضرورة الثقافة للفقيه، وآثارها وتفاعلاتها

في الاطار المعرفي والاجتماعي، ثم موقع الشهيد الصدر من ذلك كله، الى غير ذلك من الاثار المهمة التي قدمها الباحث.

يقول المؤلف: «لقد اردنا من الحديث عن فقيه مثقف من خلال نموذج فذ كالشهيد الصدر، الاماع الى ضرورة ممارسة الفقيه والمثقف لأدوارهما ومسؤولياتهما من موقع الاسلام في الواقع الحضاري والثقافي القائم... وفي ضوء ذلك لا عجب ان يحتل الشهيد الصدر المكان الأول في مطالعات الشباب الاسلامي التونسي كمثال من بين احد عشر مفكراً ومثقفاً، يقول الدكتور عبد الباقي الهرماسي: ومن الكتاب الذين هم اكثر رواجاً لدى الاسلاميين... في هذا الشأن، نجد محمد باقر الصدر وسيد قطب وعلي شريعتي... فبالنسبة الى الطلبة الذين يبحثون عن قيادة أيديولوجية، فإنهم يجدون مبتغاهم في محمد باقر الصدر وعلي شريعتي اللذين يرشدان الى المنهج الذي ينبغي اتناجه في مواجهة التيارات الكبرى للفكر المعاصر...»^{٢٩}.

منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الاسلامي، عبد الجبار الرفاعي، سلسلة رواد الاصلاح، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي قم، ط ٢، ١٩٩٨م.

جاء مشروع «سلسلة رواد الاصلاح» ليلي ضرورة حقيقة تتمثل بالمبادرة للعب دور جاد في الكشف عن مساحة واسعة غطتها جهود المصلحين والفكر الاصلاحية في عالمنا الاسلامي، تلك الجهود التي ظلت تتوارى سنين طويلة بفعل الاقصاء الطائفي والسياسي المستمر لها، وقد خطط لهذه السلسلة ان تتناول موضوعاتها على مستوى اصلاح الفكر، اصلاح الحوزات والمعاهد الدينية، واصلاح الشعائر وجهود الاصلاح الاجتماعي. وكتاب «منهج الشهيد الصدر...» هو الأول من اصدارات هذه السلسلة، لمؤلفه عبد الجبار الرفاعي «الذي ساعده اطلّاعه المبكر على مساحة واسعة من فكر

٢٩- العبادي، ص ١٢٤، وكلمة الهرماسي ينقلها عن كتابه، الاسلام الاحتجاجي في تونس، الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية. ط ٢، بيروت، ص

السيد الشهيد، وتدريبه المتكرر لأغلب كتبه، إضافة الى ما يتمتع به من خلفية فكرية وثقافية ووعي متميز، على تقديم دراسة واضحة اعتبرها مدخلاً اولياً للتعريف بفكر الشهيد الصدر، واسهامه في تطوير حركة الفكر الاسلامي»^{٣٠}.

ركز الكتاب اهتمامه، كما يشير العنوان، على السيرة الفكرية للامام الشهيد، ليلقي الضوء على جوانب اساسية منها عبر ثلاثة فصول، تناول في الأول معالم مدرسة الصدر، بينما تول الثاني تحديد منهج التأصيل النظري عند الشهيد والأدوات البحثية التي فعلها او ادخلها بمجهد ابداعي، في اطار العمل الفكري والعلمي، والأفق الخصب الذي تنقل فيه من الواقع الى فقه النص وتركيب النظرية.

بعد ايضاح اطار المنهج العام عند الامام الشهيد، يشير المؤلف الى بعض نتائجه، مثل تمكن الشهيد عبر منهجه هذا من بلورة المركب النظري الاسلامي في كل حقل فكري بحثه، وما حققه الشهيد بتغلبه على النزعة اللاتاريخية في الخطاب السلفي، وما اشاعته من مناخ كان له الأثر الكبير في تعطيل حركة التطور الفكر الاسلامي.

اما الفصل الثالث فقد اهتم بدور الشهيد الصدر في تجديد علم الكلام، حيث يستغرق المؤلف في النقاط الاضافات العلمية المنهجية التي منحها الشهيد لهذا الحقل المحوري في علوم الدين، فيعالجها عبر مسائل واشكاليات عديدة تناولها تحت عناوين مختلفة... في وظيفة علم اصول الدين، قصور علم الكلام القديم، مرجعية توحيد الفطرة، اقتران الايمان بالعمل الصالح، الوظيفة الاجتماعية للتوحيد عند رواد التوحيد والاصلاح، الشهيد ينتقل بالفكر الاسلامي الى آفاق جديدة، اثر الشهيد في اعادة بناء علم اصول الدين، وغيرها.

ومن الملاحظات المهمة التي يسجلها المؤلف بعد عرضه جملة من خصائص المنهج التأصيلي للشهيد، قوله ان الصدر «اول فقيه من فقهاء مدرسة اهل البيت يتخطى الفهم الحرفي للنصوص، وينتقل الى تقنين المنحى المقاصدي واستجلاء روح الشريعة، فتدشنت

٣٠- الرفاعي...، من مقدمة ماجد الغرابوي رئيس تحرير السلسلة، ص ٨.

على يديه مرحلة مثلت ولادة جديدة للفقه الذي يستجيب لمتطلبات العصر، لأن صياغة النظريات والبنى التحتية للأحكام، وإضاءة الطريق نحو فهم مقاصدي للنصوص يجسد روح الشريعة، هما الدعامتان اللازمتان لتأسيس منهج فقهي يستوعب مستجدات الحياة»^{٣١}.

بیم موج، المشهد الثقافي في ايران، مخاوف وآمال، د. محمد خاتمي، ترجمة: منير مسعودي، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٨م.

هذا الكتاب حصيلة محاضرات خمس القاها السيد محمد خاتمي في الجامعة، اربعة منها في جامعة طهران، والاخرى في جامعة العلامة الطباطبائي، بين الأعوام ١٩٨٦ - ١٩٩١، ويقوم الكتاب بطرح اسئلة متعددة تهدف الى اثاره الاهتمام بمسائل العصر الأساسية والجوهرية بمنح الاسئلة الجادة المطروحة انسجاماً أكبر، ويوجهها الوجهة الأفضل، وهو يحاول ذلك عبر مرور سريع ومركز على تجارب كل من الامام الخميني، والشهيد مطهري، والشهيد الصدر، حيث يخصص له فصلاً مستقلاً بعنوان «الشهيد الصدر: ادراك العصر والهم الديني».

بعد أن يرسم خاتمي صورة المشهد الذي استقبلنا فيه الحضارة الوافدة من الغرب، وانقسام المسلمين الى ثلاث فرق حيالها، يحدد ان الاولى لهتت وراء الحلول المستوردة تلك.

بينما انكفأت الاخرى على نفسها، ورفضت كل ما يحمل رائحة الأجانب وتعامت عن الحقائق فأنكرت عملياً حقيقة الغرب. واختارت الثالثة ان تكون مواجهتها للآخر نابعة من قناعة وموقف استقلالي عبر رؤية عميقة وشاملة تستند الى الاسلام الأصيل.

يقول السيد خاتمي: ولا غرو، فمن بين اساطين هذه الفئة المنافحة عن الاسلام الأصيل... تطالعنا وجوه عظيمة كالشهيد السيد محمد باقر الصدر... ان جهاد هؤلاء

٣١- المصدر نفسه، ص ١٠٣.

العظماء في ميدان الفكر قد فتح الابواب، وما يزال لمرحلة جديدة في تاريخ الفكر الاسلامي وتاريخ جهاده. ويقول في موطن آخر: «الشهيد الصدر مجتهد مجاهد، وفقهه مقتدر وشخصية نابغة في الفلسفة وعلم الكلام والمعارف الاسلامية، ومن ابرز الدلائل على جهوده الفكرية والاجتماعية، محاولاته تقديم الاسلام بأسلوب علمي ومنطقي، وهو عندي المدرسة المثلى مقابل المذاهب الفكرية الحديثة المعروفة...»^{٢٢}.

وحينما يتحدث خاتمي عن «اقتصادنا» يورد كلمة الامام الشهيد حول الجهد الذي بذله في تقديم تلك الدراسة الضخمة، حيث قال في مقدمتها: «يجب ان ينظر الى هذا الكتاب على انه لبنة اولى في ذلك الصرح الاسلامي» وهو يأمل أن يكون جهده مصدر دراسات اكثر توفيقاً على طريق استيعاب المذهب الاقتصادي في الاسلام، ويعلق خاتمي قائلاً: «والعصر الحاضر في انتظار احابة جديدة لائقة، لهذه الدعوة المقدسة، ولكن الجهود في هذا المجال لن تحقق هدفها المنشود ما لم يتبلور تيار عميق وأساسي في ميادين الفكر وفي الحوزات والجامعات، تيار ينطلق نحو الآفاق التي فتحها امامنا هؤلاء العظام»^{٢٣}.

تجديد الفقه الاسلامي: محمد باقر الصدر بين التجف وشيعة العالم، شبلي الملائط، ترجمة: غسان غصن، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٩٨.

يمثل هذا الكتاب سيرة فكرية للامام الشهيد، ويتناول مساهمته في تجديد الفقه الاسلامي لا سيما في المواضيع الدستورية، والاقتصادية والمصرفية، ملاحظاً موقع هذه الأفكار في العالم الاسلامي وتأثيرها على تيارات الفكر، وبالأخص على تجربة الجمهورية الاسلامية في ايران، وبعبارة المؤرخ البرت حوراني فقد «أثبت هذا البحث بشكل واف صدارة محمد باقر الصدر كعالم مهم ليس فقط في العراق، ولكن أيضاً في العالم الشيعي،

٢٢- بيم موج...، ص ٩٢ - ٩٣.

٢٣- المصدر نفسه، ص ١٠٥.

بل في العالم الاسلامي بأسره»^{٢٤}، كما حاز الكتاب على جائزة جمعية الدراسات الشرق اوسطية في امريكا لأفضل مؤلف اكاديمي لعامي ١٩٩٣ - ١٩٩٤.

وشيلي الملاط محام مسيحي من الطائفة المارونية في لبنان، واستاذ في كلية الحقوق في جامعة القديس يوسف، التحق بها بعد تدرسه القانون والفقہ الاسلامي في جامعات لندن، حيث كان مديراً لمعهد الفقہ الاسلامي وقوانين الشرق الاوسط، وله اكثر من اثني عشر كتاباً في هذا الحقل.

وكتابه هذا اطروحة دكتوراه اتمها سنة ١٩٨٩، ونشر الكتاب بالانجليزية عام ١٩٩٣، ويذكر المؤلف انه اخذ منه عشر سنين من البحث والاعداد^{٢٥}.

في مقدمته الطويلة نسبياً، يتضح اهتمام الملاط الكبير بالأزمة العراقية وتعقيداتها، ذلك ان الشهيد الصدر قد فتح له باباً واسعاً جعله يلاحق السيد مهدي الحكيم، والسيد محمد بحر العلوم والكاتب محمد عبد الجبار وليث كبة وآخرين، يستجلي من معلوماهم شخصية الصدر وواقع النجف والحوزة وطبيعة الصراع مع السلطة الى غير ذلك من القضايا، التي جعلته يتكلم بتأثر بالغ... يقول، بعد حديث عن مجمل الواقع العراقي من خلال محمد باقر الصدر والحركة الاسلامية في العراق وتداعيات حرب الخليج وانتفاضة شعبان آذار ١٩٩١، «ولست ادري، هل ان طائر المغيب، وهو طائر الغيب الذي يمثل، في سجل هيغل المرادف، بشرى فلسفة جديدة تحل على الانسانية عند الغسق، وهل ان سياق التاريخ... عشرين سنة بعد وفاة الصدر، ليس نوعاً من حط الفلسفة، ولو وصلت متأخرة، على حكم المدينة الافلاطونية... حسرة مع محمد باقر الصدر، كما في تأسف ادوارد مورتيمر على ضياع نيلسون مانديلا العراق^{٢٦}. ولست ادري ما ستؤول اليه الفاجعة العراقية المستمرة، لكنه مهما حدث، فلن يرى الكثيرون من رفاق الدرب - ومن

٢٤- لاحظ كلمة الناشر.

٢٥- الملاط، تحديد الفقہ الاسلامي، مصدر سابق، من مقدمة الترجمة العربية، ص ٢٨.

٢٦- في مقاله في الفايننشال تايمز اللندنية، ١٢ / ٣ / ١٩٩٧.

اقربهم الى ذكرى الفؤاد، هاني الفكيكي، بلند الحيدري، وحسين الصدر، وسليم الفخري، ومصطفى جمال الدين — عراقاً أرحم لأهلهم وشعبهم يكون ثمرة جهودهم وتضحياتهم، والدهر قد غيبتهم في لجة الموت عن ساحل المرتجى»^{٢٧}.

محمد باقر الصدر والنهضة النجفية

يقول الملائط: ان النهضة النجفية كانت ظاهرة فكرية انطلقت في المقام الأول على ايدي فقهاء، وتمحورت حول الفقه الاسلامي. وهذا البعد المجهول في ثنايا الشرق الاوسط المضطربة، هو موضوع هذا الكتاب... لقد كانت (الشيعة الدولية) محور الاهتمام في التجدد الثقافي وتطوير النظام، وهي نفسها وليدة شبكات النجف ونسيجها الفكري، ففي تلك المدينة بالذات ولد محمد باقر الصدر... مؤسس نظام دستوري واقتصادي جديد».

ومع تأثر الملائط الشديد بالامام الصدر، إلا انه يبقى يتحدث بلغة أكاديمية محايدة ويمارس نفوذاً تبدو مثيرة احياناً، فحينما يأتي على ذكر التراث العقلي للشهيد الصدر ومحاولاته في الأسس المنطقية للاستقراء، يخرج بنتيجة مغايرة لمستوى التقييم الذي قدمه اصحاب الاختصاص الاكاديميون بشأناً.

يقول: «وكان التخوّص في المنطق، ان في الأسس المنطقية، او في مساهمات اخرى أضيّق نطاقاً، الانجاز الاقل نجاحاً للمنهج المنشود، لأن الصدر لم يكن مهياً على نحو جيد للخوض في مثل هذا الفرع الملقّز من فروع المعرفة، ومع ذلك لا بد من التنويه بأن الوفرة في المصطلحات التقنية التي اوردها بالعربية عمل جدير فعلاً بالاعجاب، خاصة لأنهما في حقل ما زالت حتى مصطلحاته الأدبية في طور الإعداد»^{٢٨}.

وهناك ملاحظات كثيرة يوجهها المؤلف للشهيد الصدر في حقل الاقتصاد والدستور والفكر السياسي، لكنها حملت اخلاقية عالية وموضوعية جيدة ومع ذلك فهي

٢٧- الملائط، تجديد الفقه الاسلامي، مصدر سابق، من مقدمة الترجمة العربية، ص ٢٩.

٢٨- المصدر نفسه، ص ١٦.

بحاجة الى نقد وتقييم - اضافة الى بعض الأخطاء التاريخية التي تشاهد هنا وهناك والتحليلات التي تظل مفتقرة الى المراجعة، وهو من منطلق الموضوعية ينعى على بعض محاولات نقد التراث الاقتصادي الذي تركه الصدر الشهيد، عدم حيادها وموضوعيتها، فيتناول كتاب «الاقتصاد الاسلامي بين فقه الشيعة وفقه اهل السنة: قراءة نقدية في كتاب اقتصادانا» من تأليف يوسف كمال، وأبو المجد حرك^{٢٩}، هذا الكتاب الذي يخلص الى ان كل اخطاء «اقتصادانا» تعود الى تأثير الفكر الشيعي على الصدر الأمر الذي جعل اطروحتة شيعية لا اسلامية.

يرفض المؤلفان تقديم الصدر لجملة من المفاهيم التشريعية كمناطق الفراغ التشريعي التي يقول (حرك) ان الصدر اخترعها بشكل خطير، الى آخر الاتهامات التي تكون محصلتها اسف الكتاب الشديد على ما تركه «اقتصادانا من اثر كبير في الفكر الاقتصادي الاسلامي (بعد نقل نماذج من التأثير ذاك) لأن (اقتصادانا) راح ينزع العقل المسلم من جذوره ويسلمه الى متهات لا ضابط لها. لهذا يلزم قراءته وتحليله ونقده بطريقة تحرر العقل المسلم من أسار هذا الكتاب الخطير، الذي يتلقاه المسلم اليوم بالثقة دون تمحيص»^{٤٠}.

وبعيداً عما يمكن ان يسجله المرء في حوار نقدي جاد مع آراء (حرك، وكمال)، فإن الملاحظ يرد بقوة بقوة فيقرر: «ان اقتصادانا فريد بغياب أي نغرة طائفية شيعية ظاهرة من تحليله ومصادره، واذا كانت الكتابات الدستورية للصدر وعملية تطبيقها على مؤسسات الثورة الايرانية متأثرة الى حد بعيد بتراث شيعي صرف... فإن قراءة اقتصادانا، في المغايرة توحى بأن الأسس العلمية المعتمدة للأبحاث في مسائل الاقتصاد تجاوزت الأعراف الشيعية، فقد استعان الصدر، دون تحفظ او قيود، بمراجع شيعية وسنية، ومن الصعب ايجاد اشارة تم خصيصاً عن انحيازات طائفية حتى ولو أن

٣٩- صدر عن دار الصحوة بالقاهرة، ١٩٨٧.

٤٠- قراءة نقدية في كتاب اقتصادانا، ص ١٢٧ من حديث يوسف كمال.

الإشارات إلى الفقهاء الشيعة كان الأكثر والابرز اجمالاً في الكتاب... ان عدم وجود التشيع في اقتصادنا يفسر اهتمام الصدر بما هو ابعد من الحدود الضيقة للعالم الشيعي، وثمة آثار من نظريات «اقتصادنا» في كتابات حديثة العهد ظهرت في اجزاء متباعدة جغرافياً من العالم العربي وفي اوساط مختلفة ومتنوعة مثل المحكمة الدستورية العليا بمصر والحركات الاسلامية في كل من تونس والجزائر، لكن من الممكن ان جو الطائفية المتزايدة الذي وسم النصف الثاني من الثمانينات، سوف يعرض للشبهات حتى الأخلص نية والأنبيل هدفاً بين الكتابات في هذا المجال»^{٤١}. ويواصل الملائط بشغف واضح وانهماك عرضه للأفكار الاقتصادية التي جاء بها الصدر، معرباً عن تأثره الكبير واعجابه: «كان [أي الشهيد الصدر] الباحث الاسلامي الوحيد، القادر على اعداد نص شامل، بإمكانه الاعتماد على الكتابات الاقتصادية في الرسائل البحثية الفقهية والكلاسيكية، وكذلك على مصادر التعاليم الماركسية والرأسمالية المتوافرة بالعربية، والقادر على تسليق ذلك الهرم من القيود والكوابح...»^{٤٢}. ويظل الملائط يكرر اعجابه بالدراسات الاقتصادية للامام الشهيد: «تسم كتابات محمد باقر الصدر في الاقتصاد والحقل المصرفي بأهمية بارزة. فقبالة خلفية كلاسيكية لم يكن فيها وجود لعلم الاقتصاد، وعالم اسلامي لم يخرج مع حلول عام ١٩٦٠ بأي فكرة متساوقة متماسكة في هذا المجال، أعد الصدر كتابين هما اقتصادنا والبنك اللاربوي في الاسلام»^{٤٣}، لذا فهو يعتبر كتابات الشهيد هذه قد تجاوزت كل ما قدمه مفكرون كبار كطالقاني وعلال الفاسي وسيد قطب وغيرهم»^{٤٤}.

وهو يذهب اكثر من ذلك في نبوءة قد تبدو متشائمة ليقول: «من المحتمل ان يظل الشرع الاسلامي محروماً من مرجع في رفعة منزلته» [الشهيد الصدر]، لإحداث اثر في

٤١- الملائط، تجديد الفقه الاسلامي، مصدر سابق، من مقدمة الترجمة العربية، ص ١٩٤. وقد خصص

لملائط فصلاً عن ((اقتصادنا في الاداب الاقتصادية)) ص ١٨٨.

٤٢- المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

٤٣- المصدر نفسه، ص ١٤٧.

٤٤- لاحظ فصل ((اقتصادنا في الآداب الاقتصادية)) ص ١٨٨ فما بعد.

المنهج التقليدي، وإعادة تكييفه. ان عمهه في القانون لم يقتصر على اعادة تنظيم علمي الاصول والفقه، اذ تظهر قدرته التجديدية والاستحدثائية على اشدها في مجالين... هما حقل الاقتصاد والدستور...»^{٤٥}.

الصدر والدستور الاسلامي الايراني

بعد تأكيده اثر الامام الخميني في صياغة النظام الاسلامي في ايران يقول الملاط: «إلا ان ثمة مساهمة اكثر اهمية في هذا المضمار، قدمت مباشرة قبل الثورة الايرانية، وكانت متطابقة مع بعض المقترحات الاكثر تفصيلاً... والتي يجدها المرء في الدستور الايراني، وحظيت هذه المساهمة، التي قدمها محمد باقر الصدر، بمزيد من التقدير في الغرب خلال الأعوام الأخيرة، بوصفها عملاً بارزاً أسهم الى حد كبير في قيام نظام حكم اسلامي دستوري»^{٤٦}.

وعضى في تأكيد هذا التأثير الذي يعتقد به بشكل تفصيلي ومقارن مع فقرات الدستور الايراني^{٤٧}. وليس تصور الملاط هذا فريداً بين الآراء التي تحدثت عن مدرسة الصدر الفكرية اذ هناك باحث ايراني راح يؤكد تأثيرها على صياغة الدستور الايراني، حتى وصف بالافراط في ذلك^{٤٨}.

في خاتمة الكتاب، يطغى الايقاع ذاته الذي ختم به الملاط مقدمته للطبعة العربية وعرضنا له آنفاً... المداليل المحملة بالأسى والنيرة الانفعالية التي تسعى للمحافظة على هدونها وهي مع ذلك تبدو رغماً عنها كإيقاع جنازتي مهيب... «لقد فقد تجديد الفقه الاسلامي في شخص محمد باقر الصدر، مفكره الأكثر ألعيةً وتألقاً، وطويت بإعدام

٤٥ - الملاط...، ص ٢٠.

٤٦ - المصدر نفسه، ص ٣٧.

٤٧ - لاحظ فقرة ((مسودة الدستور الايراني))، ص ٩٤ فما بعد.

٤٨ - انظر، جمشيدى، حسين، دور فكر الشهيد الصدر في الثورة الاسلامية في ايران، قضايا اسلامية،

العدد الثالث. ١٩٩٦، ص ٢٥٨، ولاحظ بشأن الوصف بالافراطية، نفس المصدر، ص ٤٧٤.

الصدر في الثامن من نيسان ١٩٨٠، صفحة في حياة العراق الفكرية»... «كان رفاق
درب للصدر، مؤمنين كل الايمان بأن تفسيرهم للشريعة سوف يؤدي، بحسب ما قاله
الصدر، الى لباس الأرض اطار السماء، لكن إله التاريخ ساتورن، كما في لوحة غويا،
التهم ابناؤه، وكان الصدر قد حذر في اول منشوراته، فدك في التأريخ، من ان الكلمات
ستكون جنود الثورة، إلا ان الثورة حذلته، مثلما حذلت الحسين في كربلاء»^{٤٩}.

معالم الفكر الاصولي الجديد: دراسة لمعالم الفكر الاصولي للامام الشهيد الصدر مقارنةً
بمدرسة الشيخ الأنصاري الاصولية، محسن الأراكي، لندن Extra Book للنشر،
١٩٩٩م.

هذه الدراسة هي الاولى ضمن سلسلة «دراسات في علم الاصول» التي بدأت تصدر
في لندن، وتتولى هذه الدراسة اجراء عرض مقارن بين مدرستين بارزتين في حقل اصول
الفقه في عهده المتأخر، شكلت كل منهما تحولاً في طريقة التفكير والمنهج الاصولي.

الاولى: هي مدرسة الشيخ مرتضى الانصاري (ت ١٨٦٤).

والثانية: هي مدرسة الامام الشهيد الصدر التي برزت بعد قرن من وفاة الشيخ
الأنصاري.

ابرز المؤلف من خلال ذلك العناصر الابداعية التي كونت منهج كلا المدرستين
ومدى ما اضافتا الى افق الاستنباط الفقهي كما ذهبنا الى مديات واسعة انتشلت الدرس
الاصولي من واقعه المربك الى حد كبير، والذي راح يبدي عجزاً عن تقديم الأداء العلمي
المواكب لرهانات العصر، وهو في اثناء ذلك يوسع بحثه احياناً ليشمل المقارنة بمدارس
اخرى كمدرسة الوحيد البهبهاني.

يركز المؤلف على ركائز الابداع وخصائص المنهج الاصولي للشهيد الصدر التي
جعلت منه مدرسة مستقلة بلون معالجاتها واصطلاحاتها ولغتها في التفكير، فيتطرق الى
سنانج منهج المنطق الذاتي القائم على حساب الاحتمال في بحثه الاصولي، ونظرية

٤٩ - الملاط، تجديد الفقه الاسلامي، مصدر سابق، من مقدمة الترجمة العربية، ص ٢٥١.

(السلطنة) الفلسفية، وما استحدثته من مقولات اخرى نظير، الواقع الأعم، القرن الأكيد، النسبة التحليلية في المعنى الحرفي، حق الطاعة، ونظرية التزاحم الحفظي، ليتناول البحث المقارن الصرف فيدرس المبادئ الأربعة التي قامت عليها مدرسة الأنصاري في ضوء ما قدمته آراء الصدر.

يقرر المؤلف: «... ان تحديد الصورة الكاملة لما انجزته هذه المدرسة في مجال الفكر الاصولي بحاجة الى دراسات مفصلة مقارنة وشاملة ليتضح بالتفصيل عظمة الجهد الذي بذلته هذه المدرسة وقيمة الثروة الفكرية العظيمة التي قدمتها في مجال الدراسات الاصولية، غير ان مقارنة مدرسة الشهيد بمدرسة الشيخ الانصاري في صورتها العامة... تعين الباحث في تحديد الخط العام الذي استحدثته مدرسة الشهيد الصدر في البحث الاصولي، وتشير الى الفارق الهائل بين الانجاز الجديد في هذه المدرسة، وما سبقها من الفكر الاصولي المعتمد على مبادئ مدرسة الشيخ الانصاري...»^{٥٠}.

ان هذه الدراسة ومثيلاً تشجع على التفاؤل بأن يوماً سيأتي ليستثمر فيه المنجز الاصولي للشهيد في مئات حلقات الدرس المكتظة بالطلبة في قم والنجف وغيرهما، ولكن هل سيتأخر هذا اليوم الى الحد الذي يوحد فيه القدر بين الصدر وابن خلدون مثلاً؟! وذلك اذا ما وسعنا طموحنا ليتجاوز شرح النظرية وعرضها الى تقويمها والافادة منها في تقديم الجديد وتوظيفها في البحث الفقهي الذي طرحت من اجله.

فلسفة الصدر: دراسات في المدرسة الفكرية للامام الشهيد محمد باقر الصدر، د. محمد عبد اللاوي مؤسسة دار الاسلام، لندن، ١٩٩٩م.

مؤلف الكتاب من مواليد الجزائر ١٩٣٩، خريج السوربون ويحمل دكتوراه دولة في الفلسفة، كما يعمل استاذاً محاضراً في جامعة وهران، ويرأس وحدة البحث والمجلس العلمي بمعهد الفلسفة في الجزائر، وهو من الباحثين المهتمين بسيرة الشهيد الفكرية وله

٥٠ - معالم الفكر الاصولي...، ص ٥٩.

عدة دراسات في هذا المجال منها دراسته التي ساهم بها في كتاب «الامام الشهيد الصدر سيرته وفكره» لنخبة من الباحثين، لندن ١٩٩٦، وقد تقدم ذكره. وفي كتابه الاخير هذا قدم دراسة موسعة امتدت على خمسة فصول كانت وفق الترتيب التالي:

- معالم فلسفة جديدة في كتابات الصدر.
 - الابعاد الفلسفية للفكر الاجتماعي والسياسي عند الصدر.
 - الطرح الفلسفي للعبادات عند الامام الشهيد.
 - الاخلاق والدين.
 - فلسفة التاريخ من خلال كتابات الامام الصدر ونقد نهاية التاريخ.
- والكتاب يعبر عن نتاج مهم هو واحد من افضل ما كتب عن الشهيد الصدر، اذ حاول مؤلفه (وهو متخصص اكاديمي في الفلسفة) استيعاب الكثير من أفكار الشهيد الصدر ونظرياته، وقراءتها بأدوات ومنهج فلسفي رصين.

أبو القاسم حاج حمد:

محاولة في تفسير ديني للتاريخ

يمثل كتاب (العالمية الإسلامية الثانية)¹ محاولة منهجية لبيان كيفية التعامل مع القرآن بلورة مفهوم محدد لـ (عالمية الإسلام)، حيث يعتقد المؤلف بوجود تمايز في الدورات الدينية التاريخية، على مستوى الخطاب الإلهي، حيث تدرج من خطاب آدم، الى خطاب قبلي حصري (بنو اسرائيل)، الى ثالث شبه عالمي بدأ بالرسالة والنبوة الخاتمة في دورة العالمية الإسلامية الأولى، لتتواصل معها دورة تاريخية لاحقة هي العالمية الإسلامية الثانية، بموجب الظهور الأخير والكلبي للهدى والحق.

يتناول المؤلف - ضمن الأجزاء الأربعة للكتاب - محاور إشكالية متعددة. فنرى في الجزء الأول عرضه للخصائص الفكرية لحضارة الغرب الراهنة، وطرحه في الجزء الثاني بديلاً حضارياً للنموذج الغربي يستند الى (عالمية الإسلام) من خلال ما سماه بجدل الغيب والإنسان والطبيعة، فيتحدث حول سقوط التأويل الفلسفي للحقائق العلمية كمنهج في قيادة البشر، وان البديل الفلسفي الوحيد هو أن يقفز الإنسان فوق لاهوت الأرض الأحادي، وأن يتجاوز لاهوت الغيب الأحادي أيضاً، ويسلك سبيل استيعاب العالم في إطار جدلية كونية، تضيف إلى الواقع الحضاري بعد الغيب الذي تجاوزه.

وفي الجزء الثالث يتناول موضوعات في السياق ذاته، الإرادة الإلهية وحركة التاريخ وفق التجربة المحمدية، البعد التاريخي للرسالة...، بينما يخصص رابع الأجزاء للحديث من مقدمات طريق الانبعاث الثاني أو (العالمية).

١ - محمد أبو القاسم حاج حمد. العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة. بيروت: دار ابن حزم، الطبعة الثانية.

المضمون التاريخي للعالمية

يستند الجانب التاريخي لعنوان العالمية الى منطق التدافع والدورات من لدن آدم حتى العصر الراهن، ويسعى المؤلف الى طرح منهج لأسلمة (الوعي التاريخي) منطلقاً من علاقة الغيب بحركة الواقع البشري، مع تأكيده أنه لا يسعى لإلغاء المناهج الأخرى في فهم التاريخ، وإنما يعمل على استيعاب مقولاتها، ليتجاوزها بمنظور كوني.

وفي ضوء هذا يقرر ان كل ما عدا المنهج القرآني لا يعتبر منفياً ولكنه جزئي يتم استرجاعه منهجياً ليضبط في إطار كونية (القرآن).

يعتقد المؤلف أن التاريخ البشري وإن تظاهر في كثير من قوانينه بمنطق التحدي والاستجابة، أو الصراع الطبقي أو روح الحضارات وما إلى ذلك من مؤثرات مختلفة، فإن المنظور الذي لم يدرس تاريخياً بعد هو مفهوم التدافع بين الوضعي والديني عبر التاريخ وبامتداد رأسي في مجرى الزمن، وامتداد أفقي في مجرى المكان، إضافة الى ظاهرة أساسية ترتبط بحجريات هذا التدافع بين الوضعي الديني ضمن حيز جغرافي يرتبط به تاريخ الوسط من العالم تحديداً، وهي المنطقة التي تربط بين أقاليم العالم القديم.

وإذ يؤكد أنه يختلف مع المدارس الوضعية في منطلقها وغاياتها حين تجرد التاريخ عن أي بعد غيبي مؤثر في حركة الواقع فإنه لا يرفض نمط تعاملها مع محركات معينة، اجتماعية أو حضارية، وإنما يتعامل معها بمنطلق الاستيعاب والتجاوز. ويمثل الخط الفاصل هنا انطلاقة من غائية الخلق المتجه حتماً نحو الحق^٢.

الإنسان بين اللاهوت والوضعية

من خلال محاولة إعادة قراءة النص القرآني، يحاول المؤلف أن يسترد للإنسان موقعه في إطار الجدل الكوني بينه وبين الغيب والطبيعة، حيث ينفي بالاستناد الى مرجعية

٢- رغم ان نصوص حاج حمد مكتوبة بلغة معاصرة رصينة غير انها لا تخلو من استعارات عديدة سياغات صوفية، وتعبير (اتجاه الخلق نحو الحق) هذا نموذج واضح لها يعبر عن حجم تأثيره بهذا الاتجاه.

المفهوم القرآني المكتشف الجانب الاستلابي في العبودية لله، مقارنة باستلاب المالك للعبد المملوك حسب المنطق البشري.

وذلك في مواجهة تيار لاهوتي يقرأ النص في إطار استلابي يلغي موقع الإنسان كفاعل، ويسوقه إلى جبرية غيبية أحادية تستلب فيها الطبيعة أيضاً، فيضيع الفارق بين المطلق والنسبي.

وهكذا يشدد حاج حمد على لزوم إعادة استنطاق كل الآيات القرآنية التي يبدو من سياقها الجبرية المتناقضة مع الإطلاق، نظير (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) فيقرر أن التوسيطات الجدلية تشتمل هنا على ثلالية تبدأ بالأمر وتشكل في ضرورتها عبر الإرادة لتنتهي بالتشويء، فهناك ضرورة لا خلقاً فجائياً، وهو يؤكد هذه الحقيقة في مختلف الموضوعات التي عالجها، ليحاول أن يخلص الفعل الإنساني من المفهوم التواكلي الضيق الذي يطرحه اتجاه لاهوتي كلامي، مشكلاً عقبة منهجية في تفسير وبلورة منطق للانبعث والنهضة وصناعة التاريخ.

وثمة استلاب من نمط آخر يرصده المؤلف، حيث أن (الوضعية) كذلك قد سافت الإنسان أما الى (الجدل الإنساني الذاتي) وإما الى (جدل الطبيعة الجبري)، حيث يجرد كلاهما الإنسان من مقوماته الكونية.

ويؤدي جدل الإنسان الى تفرغ المطلق الإنساني في العبية والفردية واللائتماء، ويسلمه الى تعاسة حضارية، كما أن محصلة جدل الطبيعة تتمثل بجبرية وحتمية تستلب الخصائص الكونية للإنسان.

المطلق الإنساني والعالمية

بعد معالجة مسهبة، يعتقد المؤلف انه نجح في تقديم نموذج إنساني يتوافر على مطلق كوني متحرر من أي استلاب (لا هوتي أو وضعي). ولكن ماذا بعد أن يتحرر المطلق الإنساني؟ يقرر المؤلف أن ذلك النموذج سيتحرك بعد تبلوره ليعيد تأسيس حضارته الإنسانية البديلة في عصر العلم والعالمية، بحيث يتكافأ الخلق مع الحق ويتجه إليه، وهو

تأسيس في إطار ذات الجدلية المتوازية، حيث يعاد سحب القيم الكونية بعد اكتشافها على مستوى النظم الأخلاقية، بعيداً عما مارس نقده من براغماتية وعبثية وليبرالية فردية، لتحقيق الحرية في ناظمها الكوني وأخلاقياته الكونية، التي تخالف مثلاً الأخلاق لدى (ديدرو) وغيره.

ويقرر أن النظام السياسي سيكتسب في ضوء الأخلاقية الإنسانية التي طرحها، معنى حديداً حيث يكون الاتجاه نحو السلم والوحدة، فلا يكون ثمة صراع طبقات أو صراع أحزاب (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان)، حيث ترتبط حالة السلم السياسي والاجتماعي بمعطيات الأخلاق الكونية المضادة لمذاهب اللذة والمنفعة والصراع، ويتجه الإنسان لتحقيق وتفعيل العناصر اللاحدودة فيه.

ثلاثة أدوار في الخطاب الديني

يحاول حاج حمد في سياق تحديده للموقف الإلهي من حركة التاريخ، أن يميز بين ثلاثة مستويات أو أدوار مرتبها الخطاب الديني في هذه الدائرة.

فمفهوم الحركة في التاريخ البشري لا تستوي خصائصه المرحلية - كما يعرضها لمرآن - على التعاقبات الطبقيّة المتولدة عن بعضها عبر منهجية الصراع، كما هو الحال في تجربة الحضارة الأوروبية. بل أنّها تستوي كأشكال دائرية بدءاً من الشكل الفردي إلى شكل القومي ثم العالمي.

وتمثل الآدمية المرحلة الأولى بينما تشكل الإسرائيلية، والعربية الأمية (خارج المدلول القومي) كلا من الثانية والثالثة بالترتيب.

وقد أعطى الخطاب الديني كل واحدة من المراحل الثلاث وبعيها الحضاري الخاص ١. إطار منهجية الخلق الكوني، ويأتي القرآن كخلاصة نهائية للمراحل الثلاث من جهة، ٢. إمداد لعصر العالمية من جهة أخرى.

وهذه المراحل الثلاث في تطورها عن بعضها تتميز بخصوصيات حضارية ذاتية، ووعي حضاري إلهي مقابل، ولكل من هذه الأشكال صيغة تطوره الخاصة على ضوء اختياراته ومستوى استجابته للتوجيه الإلهي.

فالحضارة الإسلامية في نسقها وتطورها تقوم على العناية الإلهية لها باعتبارها حضارة السلام والوحدة كما يفترض أن تأتي في مسيرتها النهائية.

إن الأطوار الثلاث التي يطرحها حاج حمد (العائلية - القومية - العالمية = آدم، بنو إسرائيل، الإسلام) تمثل لديه مناظراً للخلق التكويني للإنسان في الرحم في ظلمات ثلاث، وتناظر أطوار انفصاله بالخلق عن الرحم الكوني.

اليهودية والإسلام (نموذجان لدورات التاريخ)

يخصص المؤلف مساحات واسعة في عمله للمقارنة بين التجريبتين اليهودية والإسلامية، واستيحاء خصائص الدورة الحضارية لكل منهما، وطبيعة الوعي الحضاري الذي سادهما، وبالتالي الشكل الذي تعامل به الموقف الإلهي مع ذلك الدور.

فيقرر أن تجربة موسى تجربة إيمانية حسية في علاقتها مع الغيب، فهو يخاطب بالكلام من وراء شجرة، وترافقه المعجزات الحسية المنظورة، ويكون الخطاب الإلهي فيها محصوراً ببني إسرائيل الذين يؤمرون بالتوطن في الأرض المقدسة.

ويأتي التنزيل (التوراتي) عهداً وقانوناً ووصايا عشر، وتكون الحاكمة لله مباشرة يمارسها عبر الأنبياء، فلا اجتهاد ولا تصرف ولا (استخلاف) فضلاً عن شرائع حسية غليظة اسمها الله (شرعة الإصر والأغلال)، في مقابل المعجزات الخارقة وفي إطار التجربة الإيمانية الحسية المباشرة، فلا فداء ولا عفو، ولكن مسح إلى قردة وخنزير، وهو ما انعكس حتى على مستويات الاستخلاف التي منحها اليهود في عصر داوود وسليمان والتي تدرج في إطار التجربة الحسية ذاتها من حيث المعجزات والخوارق والشرائع والخطاب المحصور ببني إسرائيل.

أما في دائرة التجربة الإسلامية فقد نسخت تلك المنظومة الحسية وبلغت إطلاقية الإنسان ذروتها، فينسخ الخطاب الحضري بيني إسرائيل بخطاب للناس كافة (عالمية الخطاب) والحاكمة الإلهية وحاكمة الاستخلاف تحل بدلاً عنها (حاكمة الكتاب) الذي يتجه عبر عالمية الخطاب لتفاعل مع كافة المناهج المعرفية ومختلف الانساق الحضارية للشعوب.

وشرعة الإصر والأغلال التي ارتبطت شرطياً بمنظومة حسية تنسخ بشريعة التخفيف والرحمة، التي ترتبط بامتناع الخوارق، فلا ينابيع تنفجر ولا من ولا سلوى، وتحول النبوة في إطار غير حسي إلى وحي لديني ينطلق من الأرض المحرمة، وعوضاً عن الدعوة إلى التوطين في الأرض المقدسة، يؤمر العرب (بالخروج) إلى الناس كافة، وتختتم النبوة والرسالة. كل هذا التمايز في الدورة التاريخية، يقع في سياق منظومة جديدة لتحقيق المطلق الإنساني، مما يستدعي إعادة النظر في فهم القرآن وفق هذه المعطيات، بغية إيضاح أفاق العلاقة بين المطلق والنسبي، وتقديم فهم قرآني وإسلامي لحركة التاريخ وفلسفة الحضارة وموقع الفعل الإنساني في هذه الدائرة.

يمثل كتاب (العالمية الإسلامية الثانية) مجهوداً معمقاً بذله المؤلف حاج حمد، لوعي مفهوم القرآني للتاريخ والحضارة، ويستند خلاله بوضوح إلى وعي جيد بالراهن الفكري والمام ممتاز بالنص القرآني، إلا أن الملاحظة التي ينبغي أن تسجل بمعزل عن قيمة النتائج التي طرحها وطبيعة الإشكاليات التي أثارها وما تنطوي عليه من أهمية وموقع حساس وجوهري، أن ثمة آليات وأدوات مستعارة أو مقترحة، قد وظفت على نطاق واسع في هذه المشروع، لم يتم بحثها على مستوى التركيبة المنهجية والافق التطبيقي، والقبليات التي تتحرك عنها، مما جعل أنماط الاستيحاء والمعالجات الدلالية للنص، في دائرة التساؤل أحياناً والاستغراب أحياناً أخرى، وثالثة مدعى لاسترجاع صدى لمناهج بعض المتصوفة في التعامل مع النص مما هو بحاجة إلى توقف ومعالجة، لا سيما باقتران ذلك مع مزاعم مبررة قدمها المؤلف بشأن اللفظ والأسلوب القرآني تجعله يتمايز عن النماذج اللغوية الأخرى.

عبد الكريم سروش وتاريخية المعرفة الدينية

(نظرية القبض والبسط)

عبد الكريم سروش الذي لا يعلم كثيرون ان اسمه الحقيقي هو (حسن حاج فرج الدباغ!) من مواليد طهران ١٩٤٥. حاصل على الدكتوراه في الصيدلة من جامعة طهران ١٩٦٨، سافر الى بريطانيا عام ١٩٧٢ لإكمال دراسته في فرع الكيمياء التحليلية لكنه انتقل الى جامعة لندن فدرس فلسفة العلم وتوفر على معطيات احدث تياراتها خاصة النقدية المحدثه فضلاً عن تراث المدرسة الوضعية. عاد الى ايران بعد الثورة عام ١٩٧٩ ليصبح عضواً في لجنة الثورة الثقافية ثم انتقل الى جمعية الحكمة والفلسفة في طهران كذلك كباحث متفرغ وهو عضو في المجمع العلمي هناك ايضاً.

ظهر سروش منذ اوائل الثمانينات كواحد من الكتاب غزيري الإنتاج في ايران وعاجلت نتاجاته الأولى النظريات الماركسية وموضوعات فلسفة العلم ومن اعماله البارزة تلك الفترة كتاب (ما هو العلم، ماهي الفلسفة؟) اضافة الى دراسة نقدية لكتاب الشهيد محمد باقر الصدر (الأسس المنطقية للإستقراء) نقلت الى العربية ضمن كتاب السيد عمار أبو رغيف (الأسس المنطقية للإستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش) عام ١٩٨٩. اما في النصف الثاني من الثمانينات فقد كانت الأجواء الثورية قد تقلصت واتجهت المساهمات النقدية لمعالجة الأوضاع القائمة في البلاد على حد تعبير الناقد الإيراني مجيد محمدي، الأمر الذي انعكس على توجهات سروش فنشر عام ١٩٨٩ مجموعة مقالات القبض والبسط النظري للشريعة حيث جمعت فيما بعد في كتاب حمل العنوان ذاته وطبع مرات عديدة اذ لا يزال الجدل يثار حوله بوصفه ابرز عناوين الضجة الفكرية في ايران.

الى جانب استيعاب سروش الذي يثير الإعجاب لتاريخ العلم وفلسفته المعاصرة، ثم بعد آخر في ثقافته وهو بعد محلي هذه المرة لا ينحصر في توفره على معرفة ممتازة بالتراث

الإسلامي فقهاً واصولاً وكلاماً وفلسفةً وتاريخاً وإماماً باللغة العربية، بل يبرز في المنحى الصوفي العرفاني الذي يجعله لا يفتأ يردد في أحاديثه ومقالاته أشعار شيوخ المتصوفة في بلاد فارس كحافظ الشيرازي وسعدي وجلال الدين الرومي ويستحضرها بحفاضة فذة (رغم نقوده العنيفة التي يوجهها للتراث الصوفي).

ولعل ذلك ما جعله يختار اصطلاحين صوفيين عربيين (القبض والبسط) لعنوان نظريته، وكأنه يستلهم الجنيد في قوله «الخوف من الله يقبضي والرجاء منه يبسطني»، أو قوله تعالى «والله يقبض ويبسط»، كي يستعير من ذلك عنصر التحول والتغير (أو الإتساع والضيق، المرونة واللاصرامة) فيصف بها الفكر والمعرفة الدينية في محاولة لتصحيح الانطباع السائد تاريخياً حول قداسة هذا الفكر وخلوده اللذين يستمدهما دون مرور منطقي من (خلود الشريعة)، في تجاهل للتحولات التي تطاله ومستويات الاختلاف التي تستوعب بنيتها، ذلك الانطباع (أو المنهج) الذي نجد تجلياته في تقديس مفاهيم الإجماع والشهرة وقول الأعلام (أو الزعيم) في الفقه والفتوى إضافة الى عناوين المصنفات في هذه العلوم وهي تحاول التمسك بطابع الأبدية والنهائية (نهایة المراد، غاية الأفهام، منتهى الدراية...).

يقول عبد الجبار الرفاعي رئيس تحرير مجلة قضايا اسلامية معاصرة (الفصلية العراقية الصادرة في قم سابقاً وبيروت حالياً) ان مجلته تسعى لاختراق السدود المتراكمة بين تيارات الفكر الاسلامي المعاصر وتعمل على تجاوز الحواجز الإقليمية والعرفية والقومية والطائفية بين المفكرين لتكون بمثابة ندوة حرة فكرية مفتوحة، تلتقي فيها قناعات ورؤى قد تبدو متقاطعة الا ان كل واحدة منها تمثل قراءة للنص والتراث. ويضيف ان المجلة وجدت في سياق ملفها الذي خصصت له عددها الرابع عشر (الإتجاهات الجديدة في علم الكلام) اهمية فائقة لتخصيص عددها الخامس عشر لدراسة واحدة من ابرز مقولات الكلام الجديد في ايران وهي ما يعرف بالقبض والبسط النظري للشريعة او نظرية تكامل المعرفة الدينية التي راح اسم صاحبها عبد الكريم سروش يتردد في وسائل الإعلام حتى أخذ الدارسون خارج ايران يفتشون عن كل ما يمت الى التعريف بأفكاره بصلة، غير

أنهم لم يجدوا سوى مقاربات مبتسرة وسريعة لا تطل على نظريته وانما تتحدث حول انشاقه عن نظام الجمهورية الاسلامية وشيء من مواقفه وأفكاره السياسية مما عزز دافع المجلة لتناول هذا الموضوع.

يمثل مشروع عبد الكرم سروش نظرية تفسيرية (هرمنيوطيقية) معرفية (ابستمولوجية) تستلهم المنهج الكانطي في التمييز معرفياً بين الشيء لذاته والشيء لذاتنا¹ فتميز بين الدين والفكر الديني او المعرفة الدينية التي هي قراءة للدين، لتساءل حول طبيعة العلاقة بين هذه المعرفة والمعارف البشرية الأخرى.

كما تقتض ان الدين ثابت بينما المعرفة الدينية ظاهرة بشرية متغيرة ونسبية كشأن المعارف الأخرى (ويؤكد سروش انه يؤمن بنسبية المعرفة لا نسبية الحقيقة) لكن المعرفة الدينية انما تتسم بالتحول والنسبية فلأنها مرتبطة بألوان المعرفة الإنسانية الأخرى ومتأثرة بها، ويتجلى هذا الترابط والتفاعل على مستويات عدة منهجياً وعلى مستوى الأسس السابقة للمعرفة والمعطيات المترتبة عليها ثم في مستوى المفهوم والقضية والبناء النظري. يرى سروش ان احد النماذج البارزة لهذا الترابط يتجلى في كون الشريعة صامته لا تنطق الا حينما يطرح الإنسان أسئلته عليها، لكنه انما يطرح اسئلة تتلاءم ومستواه العلمي كما يفهم اجابات الشريعة بما يتناسب وطبيعة معارفه، وهكذا فإن شكل المعرفة الدينية في كل عصر يتحدد في ضوء الإشكالية التي تحركه وطبيعة الوعي الذي يسود فيه.

الا ان المنعطف الحاد في النظرية يواجهنا حين يميز سروش بين العلوم المنتجة (للقوانين والمعطيات) كالفيزياء والمنطق والرياضيات، والعلوم المستهلكة كالطب والفقه وعلم التفسير، حيث يعني ذلك ان الأخيرة ستتغير طبقاً لتغير العلوم المنتجة كحتمية

¹ - الـ (Noumenon) تعني مفهوم الشيء كما هو في ذاته واقعاً، أو كما يبدو للعقل المحض في عالم النومينات على حد تعبير كانت، بينما تعني (Phenomenone) الشيء كما يبدو أو يظهر لنا، وهو التقسيم المعروف عن عمانوئيل كانت (ومن هذا اللفظ تشتق فلسفة الظاهريات (Phenomenology). لاحظ فيما يتصل بذلك مثلاً: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٨٤، ج ٢ ص ٢٧٠ فما بعد.

معرفية ولذلك فإنه يقول دون تردد «ليس هناك خيار آخر أمام المعرفة الدينية غير ان تزود من مبادئ الإبستمولوجيا والإنثروبولوجيا وعلم اللغة...» وكلما تغيرت تلك العلوم فيما ان يتغير اساس الدين او تكون المعرفة الدينية طبةً للتحول الذي يطالها منطقياً.

بل يذهب الى عرض المزيد من المعطيات حين يؤكد ان ذلك التحول سيطل حتى ما يعرف بوصفه ثابتاً في المعرفة الدينية وضرورياً، فيما لو تغيرت مبادئه المعرفية. وهكذا يدعوا الى ان يكون الدين عصرياً. بمعنى ان تستخدم العلوم والمناهج الحديثة في قراءته (كخيار لا بديل عنه) كما لا بد ان يكون العصر دينياً يكتسي بطابع الدين ويتمثل تعاليمه.

تتخذ ست مساهمات تضمنها العدد الخامس عشر من قضايا اسلامية معاصرة، موقفاً نقدياً صارماً من نظرية القبض والبسط، باستثناء مصطفى ملكيان الذي يجعل من قداه (الجزري احياناً) آلية لافتح اعمق على النظرية وتعزيزاً لمعطياتها.

يرى ملكيان ان النظرية ورغم مناداتها بثبات الدين لكنها في الواقع ترى الدين متحولاً بالكامل سواء لاحظ صاحبها ذلك ام لا، ويدلل على هذا بثلاثة مواطن وردت في نصوص سروش احداها ما يثيره دوماً حول مفهومنا لدور الدين وانتظاراتنا منه، فهل يصح مثلاً ان نرجع للدين في مسائل القلق ومعالجة اوجاع الإنسان الى غير ذلك من الأمثلة الأكثر تعقيداً (على مستوى صلة الدين بالسياسة خاصة) فيرى سروش ان الدين نفسه لا يعين هذه الحدود بل ان ذلك مما تحدده المعرفة الإنسانية، التي تنبها كلما تطورت الى ان جزءاً من انتظاراتنا تلك كان خاطئاً.

غير ان ملكيان يقول ان هذا يعني ان الموضوعات المتعلقة بتوقعاتنا الخاطئة ستخرج عن كونها اموراً دينية بعد ان كانت كذلك وبالتالي فإن التحول سيطل الدين وحدوده ذاتها.

رغم الدقة التي تتميز بملاحظات ملكيان فإنه يتجاوز هنا حدود ما يصفه سروش بالدين الثابت اذ ان ما نحمله من فهم لدور الدين هو جزء من المعرفة الدينية لا

الدين الذي يبقى ثابتاً (في اللوح المحفوظ او العلم الإلهي مثلاً) ولا يخجل بشاته تغير ما نحمله نحن من ظنون وتصورات. وهذا ما يفرضه التقسيم الكانتي للمعرفة وتمييزه المنطقي بين النومين والفينومين، ومن الواضح ان ذلك يتباين بالكامل مع القول بالعينية والتطابق الكامل بين المعرفة المفهومية وموضوعها، وهو رأي سائد في الفلسفة الكلاسيكية يبدو انه ظل يمارس سلطته في لا شعور ملكيان رغم ما يتسم به الاخير من نقد صارم لهذا الاتجاه.

يعتقد ملكيان ان ثمة نقاط قوة متعددة تتمتع بها نظرية القبض والبسط فهي تخلو من النزعة الدعائية التعبوية كما تتواصل إيجابياً مع سائر العلوم الحديثة متفوقة بذلك على اتجاهات فكرية استلهمت قسماً من تلك العلوم (كمهدي بازركان الذي ركز على علوم الطبيعة) ويخلص ملكيان الى أنها افضل النظريات والآراء التي عاجلت اشكالية المعرفة الدينية بين ما طرحه المفكرون في العالم العربي وشبه القارة الهندية وايران.

اما الشيخ صادق لاريجاني فهو من الذين وجهوا نقداً حاداً للغاية لسروش، وفي الحوار الذي خص به المجلة يعيب على نظرية القبض والبسط توظيفها لمفاهيم العلوم الحديثة وأدائها على اساس أننا نعيش داخل تراث يتباين مع التراث الذي افرز العلم الحديث وذلك ما لا يسمح لنا باستعارة أدواتها، جاعلاً ذلك محوراً لمؤاخذاته على سروش الأمر الذي يتجلى في وصيته التي يختتم بها الحوار «ينبغي على المسلمين التحلي باليقظة والحذر من العلمانية التي تحاول اختراقهم بشتى الوسائل والحيل».

لا أدري بالضبط أي نقطة يريد ان يبلغها الراضون لكل شكل من اشكال الانفتاح على مناهج العلم الحديث، فهل يحاولون نفي القواسم الإنسانية المشتركة وتأطير كل لون من الفكر بقالب محلي صارم؟

كما لا يبدو واضحاً كيف يرر هؤلاء التوظيف السافر والعميق لعلوم الاوائل في تراثنا الفقهي والكلامي والفلسفي خاصة والذي نوظفه بقوة في نقدنا للإتجاهات الغربية الحديثة بينما هو اعادة إنتاج لتراث فلسفي غربي (يوناني) أيضاً؟ ونسجل استغرابنا في هذا السياق من كلمة الدكتور حسن حنفي (في مقدمة لعلم الإستغراب) حيث يقول ان

العلماء في قرون الهجرة الأولى استعاروا علوم الاوائل ليعبروا من خلالها عن ذواتهم، اما الاقتباس لدينا حالياً فهو تعبير عن العلوم الغربية من خلال الذات^٢.

ترى هل يمكن لتبريرات كهذه وبما تنطوي عليه من عنصر شاعري احياناً، ان تحسم الإشكالية هذه. ورحم الله جمال الدين الأفغاني الذي كان يبدي عجبه الشديد من اعتبار المسلمين لغاليلو ونيوتن وكبلر في لحظة المواجهة المبكرة بين الغرب الحديث والمسلمين، علماء من بلاد الكفر (رغم ديانتهم المسيحية) بينما يذكرون ارسطو وأفلاطون... (ابناء الحضارة الوثنية) وكأهم من أعلام المسلمين!. الا ان ذلك لا ينفي كون حوار لاريجاني تضمن كغيره ما يساهم في تعميق استيعاب نظرية القبض والبسط.

في مقال الشيخ مكارم الشيرازي الذي تميز بطابع أخوي هادئ، نجد ان المستويات التي ميزت بينها نظرية القبض والبسط تعود لتندمج وتختلط وتفتقد لخصوصيتها، فهو يشبه الضرورات الدينية (وهي من المعرفة الدينية) بقوانين الضرب الفيثاغوري حيث لا تغير مهما تغيرت معارف الإنسان الأخرى. كما يؤكد على لزوم الفصل بين المتشابه والمحكم (الظاهر والنص) في توظيف معطيات القبض والبسط بحيث لا تدخل في حساباتها نطاقات النص المحكم.

وهكذا يغفل عن الفارق الرئيسي بين (ضروريات المعرفة الدينية) و(قوانين الضرب الفيثاغوري) مما قد يمكن القول بنباتها لكن لا على اساس هذه المقارنة غير المبررة، كما يتجاهل ان سرورس يلقي ضوءاً على مستوى عميق من التحليل يتوغل فيما وراء النص وحجم دلالاته اللغوية (التي يقوم اصطلاح المحكم والمتشابه على اساسها) الى الذهن

٢- المنقول هنا عن حنفي يعبر عن حالة القلق التي تستبد به وتسم معظم اعماله الواسعة، وهو قلق بعانيه جراء طبيعة المهام التي يحاول التكفل بها. فهو مدرسياً خبير في الفكر الغربي ومناهجه في الفلسفة وغيرها، كما يتحرك عن خبرته هذه في كل مساعيه لإعادة صياغة ما يواجهه التراث من اسئلة وبنائه لمختلف النماذج التي يقترحها لاستنقاذ التراث والهوية. غير انه من جهة اخرى اسير (كغالبية مثقفينا) لشعور عميق بسطوة الغرب وهيمنته وضرورة تمايز الأنا عن الآخر في جدلية تأخذ حيزاً واسعاً من افكاره. وهذا ما يدفعه الى التردد والارتباك احياناً بين عدة مناهج ومواقف كثيراً ما تتباين وتتقاطع.

الذي يقرؤه والمعطيات السابقة والهواجس الإشكالية التي تتحكم في وجهته، مما هو حاضر حتى في عملية الإنفتاح على النص المحكم. أي ان ذلك لا يجدي معه توظيف الثنائيات التقليدية: الضروري - النظري او المتشابه - المحكم او الإجماع - الشذوذ... الخ.

ويصرح الشيخ جعفر السبحاني بأن الفرضيات التي تقوم عليها نظرية القبض والبسط هي امور بديهية لا غبار عليها ولكنه يتردد حين يصل الى المقتل الذي اصابته النظرية من خلاله المعرفة الدينية في شكلها التقليدي، أي حقيقة الترابط القائم بين ألوان المعرفة البشرية. فيظل يؤكد على ان ذلك الترابط ليس عاماً فئمة معارف تبقى ثابتة بمعزل عن التطور المعرفي، ولكن يبدو ان الشيخ السبحاني تصور ان المقصود بتغير المعرفة هو تحولها الى نقيضها وحسب اذ يمثل بحقيقة ان عدد العناصر في الكيمياء قد تغير لكن الإنسان لا يزال يؤمن بضرورة مقابلة الإحسان بمثله.

غير انه بذلك ينقل فكرة الترابط الى مستوى تبسيطي عام يتصل بالجانب العملي من الأخلاق في واحدة من مفرداته الواضحة ويتجاهل التحولات العميقة التي طالت الاسس النظرية للأخلاق ومفاهيمها. بل لعل هذا الموضوع يمثل نموذجاً بارزاً للتفاعل بين ألوان المعرفة ومفاهيم الأخلاق لدى الإتجاه الظاهري او النصوصي مثلاً تباين ولا شك، معها لدى الصوفية او الفلاسفة في موضوع واحد أحياناً، على اساس تباين أسسها النظرية والأدوات التي تتولى تكوين بنيتها. وهذا بذاته ما يسجل على سائر الملاحظات التي يواصل السبحاني طرحها.

يتمثل المحور الأساسي في موقف الشيخ جوادى آملي بتهمة السفسطة التي يقول انها تتوارى خلف معطيات القبض والبسط. وهو يظل كما صنع الشيخ السبحاني يركز على نموذج واحد لتحول المعرفة اي تغييرها الى النقيض، متجاهلاً مستويات التحول الأخرى التي يتناولها سرورس منهجياً ومفهوماً وفي دائرة المحددات والتوظيفات، وبالتالي فإنه يسهل عليه توجيه فئمة السفسطة.

ومن اغرب ما يطرحه الشيخ جوادي ملاحظته الخامسة التي تؤكد على تجرد العلم ولا ماديته (مثاليته) في ضوء الفلسفة الكلاسيكية. ويرى ان ذلك يجعله فوق قوانين المادة كالحركة والتدرج والتحول، ولذلك فهو ليس بنسبي او متغير.

ولكن يبدو انه تصور ان نسبية المعرفة تعني تغير الصور العلمية الذهنية في ذاتها وبوجودها المثالي (كي يستلزم ذلك انقلاباً في الماهية على حد تعبيرهم) بينما من الواضح ان هذا بعيد كل البعد عن مغزى النسبية فهي تفترض بقاء الصور العلمية الأولى وبجاء صور جديدة مغايرة دون ان ينال ذلك من مثاليته او تجردها. والأغرب انه يعترف نفسه بإمكان تغير علاقة النفس (وموقفها) ازاء المعرفة السابقة لكنه يظل يردد ان العلم ثابت بما هو مجرد.

لا شك ان موضوع المعرفة الدينية او الفكر الديني لا يزال بحاجة الى مزيد من المقاربات ومواصلة الحوار الهادئ الذي يمكنه استيعاب دائرة اكبر ذات صلة مباشرة بإشكاليات مهمة.

جدير بالذكر أن الملف يضم ترجمة لخلاصة وافية في ستين صفحة لنظرية القبض والبسط نشرها سروش نفسه في طبعة كتابه الأخيرة. وتبقى هنالك افكار اخرى لسروش في موضوع التعددية والعلاقة مع الغرب وأسلمة العلوم، جديرة بالترجمة مثل كتاب (الصراطات المستقيمة) و(الحكمة والتنوير والإيمان) و(اخلاق الآلهة) وغيرها.

الفصل الثاني

التحولات: آفاق لتطوير الفكر الديني

التركة الكلامية في أصول الفقه:

تقديس لا يسوغه مبداء الاجتهاد

بقدر ما تراجع الحضارة منظومتها في الفكر والمعرفة، فإنها تحقق لكيانها الحضاري ضمانات أكبر للبقاء، وتوفر حظوظاً أكثر للفاعلية، وأرضية مناسبة للاضطلاع بدور حضاري يعود بالخير على ابنائها وغيرهم، ويقدر ما تتقاعس عن تلك المراجعة وعن الصيانة الذاتية لأنماط حركتها، ليتحول ذلك التقاعس إلى تقديس للإرث الفكري يرتفع به دوغماتياً عن الممارسة النقدية، فإنها تعرض نفسها للاختيار فتتراكم عليها اتربة الزمن وتصاب بالتآكل الداخلي ثم تغدو اطلاقاً قد ينسى حتى ماضيها المشرق فتحرم حتى من نعمة التفاخر بمجد سالف تتخذه عزاءً لراهنها المحيط.

وعلى اساس من اتمائنا - باعتزاز - لحضارة اسهم في تشييدها الاسلام، فإنه لا يسعنا التغافل عن حجم الحرص الذي يملكنا على بقاء هذه الحضارة وديمومتها، ولا التهرب من مسؤولية المبادرة لذلك الدور، بعدما حفظنا عن ظهر قلب تجربة الاعتزال الحضاري (او الاستقالة الحضارية ربما) التي لجأ اليها اسلافنا، فجمعوا اسس حضارتهم ولجأوا بها إلى المساجد والخانقاهات المنزوية وأقبية التأمل الممزوج بالأسى، اعتقاداً منهم ان في ذلك منجاةً للحضارة التي هددتها الاخطار يوماً، فلم يجروا على دفع ثمن المواجهة واختاروا الدفاع بالعزلة ليؤول الحال المروع إلى ما رأينا، والامر الأكثر ترويعاً «هو انه إذا كان ممكناً لاسلافنا ان يناموا (في كهوفهم)... عشرة قرون، فإن العصر الحديدي يخلو من الكهف ويستحيل فيه النوم الحضاري الطويل، بل هو يضعنا في مفترق طريق حاسم لا رجعة فيه: إما التقدم وإما الانقراض ولا طريق ثالث أو وسط بينهما»^١. بيد انه لا يكفي وعي هذه الحقيقة للخروج من المأزق وإن شكل الخطوة الاولى في النهضة، بل لابد من تحديد مشروع العمل وكيفية التعاطي مع التركة الحضارية

١- غالي شكري، نقلاً عن: الجابري، د. محمد، الخطاب العربي المعاصر. بيروت: ١٩٨٨.

وأسلوب التعايش في واقع اليوم، واخيراً، وهو الدور الأكثر خطورة واحتياجاً للجرأة، ان نمارس تركيب النظرية وتجسيد المشروع، لنستأنف الحركة بشكل منهجي، دون الاهتمام في إثارة الضجيج الذي لا فرز بين قسماته ولا جلاء في مضمونه، والذي يصم اسماعنا عن الانصات لما يدور حولنا، لا سيما وأن قسطاً وافراً من ذلك الضجيج قد خلقه جو الاحساس المفرط بالمؤامرة بلا وعي لحقيقة الموقف وفلسفة التاريخ، فانشغلنا بصخب شحذ السلاح التقليدي داخل المشاجب والثكنات دون البروز إلى الميدان على مسرح العمل الجاد الدؤوب المجرد عن (الضجيج)، وطبعاً فإنه يبقى للاستثناء مجال!
ان علم الفقه هو من اهم الركائز الحضارية التي يلح علينا الواقع بمراجعتها، وهو لا يحتاج إلى عملية تكييف وتبئة فحسب، بل إلى اعادة صياغة للمنهج وطبيعة الآليات ومدى الافق الذي يتحرك فيه، ولا شك ان البداية ستكون مع اصول الفقه، الناظم المنهجي للتشريع الاسلامي.

يعتقد عدد من الباحثين ان ثمة مسائل يجب ان تدرس فيما يتعلق بالأدوات البحثية التي اخذ علم الاصول في العصور الاخيرة باستخدامها على نطاق واسع كالمقدمات الفلسفية والكلامية التجريدية، وهم يسجلون في ضوء ذلك نقطة خلل، إذ ان هذا يبعد عملية الاجتهاد عن مصادر التشريع الاخرى من الكتاب والسنة دون ان يساهم ذلك في توسيع مجال الاستنباط الفقهي وتطويره، في قبال ذلك هناك تصور آخر يطرح الاشكالية بنمط مغاير يفترض انه لا يسعنا تجريد اصول الفقه عن طابعه العقلي وتوظيفاته للفلسفة والكلام، وإنما اللازم هو دراسة طابع التوظيف الذي حصل وتحديد مكامن الخلل ومستويات الخلط واللامنهجية وتنقيح المقدمات العقلية تلك، ليتمكنها اداء دورها بشكل صحيح في بناء المنهج الاصولي. وتأتي دراسة السيد عمار ابو رغيف

٢- ينظر مثلاً، شمس الدين، الشيخ محمد مهدي. الاجتهاد والتحديد في الفقه الاسلامي. بيروت، المؤسسة الدولية، ١٩٩٩، ص ٨٥.

«الاسس العقلية»^٣ في هذا السياق النقدي الذي لا يدعو إلى إقصاء الجانب العقلي في علم الاصول بل يسعى إلى تمثله وتلمسه جذوره بغية تقويمه وتصحيحه.

وأبو رغييف وعبر سنين عمله الطويل ممن حمل هموم المنهج وإشكالياته كتلميذ للشهيد الصدر استوعب مدرسته العقلية والمعرفية، وكان ممن تولى شرحها وتظهيرها والدفاع عنها بالنحو الذي يمكن الاشارة اليه، كما مارس البحث المنهجي المستقل عبر عدد من الدراسات النقدية صدرت له في فترات متعددة.

وهو يحاول في دراسته الاخيرة وهي الجزء الثاني من كتابه، حسب تعبيره «... دراسة الجهد الكلامي (علم الكلام)... ثم نخلص إلى تقويم في ضوء رؤية البحث. وفي ضوء هذا السعي للرؤية... نستطيع ان نفهم حجم الأثر الذي تركه علم الكلام على الحياة الاسلامية بعامة، وعلى وجه الخصوص على مدارس الاستنباط الفقهي» ذلك الأثر الذي يحمّله ابو رغييف جل التشويش الذي وقع فيه البحث الاصولي خلال استخدامه العقل العملي اداة من ادوات الاثبات، والمؤلف يحاول هنا التدليل على ذلك... «لاحظت في بحوث سابقة ان فكرنا العقيدي والتشريعي خاصة يعتمد بشكل اساس على تركة القرن الرابع الهجري الكلامية، وقد تسنى لهذه التركة ان تساهم مساهمة لصيقة بالبحث العقائدي، وتلون البحث في اصول الفقه بلونها، وتفرض على العقل الاصولي نتائجها ومعطياتها، وقد قررت فيما سبق ان هذه التركة اثقلت البحث في علم اصول الفقه، وكانت لي رؤية وموقف أزاء هذه التركة وما لعبته من دور، اما في هذا البحث فسوف نسعى... إلى وقفه جادة مع واقع التركة الكلامية في اهم وجوهها، لنرى بعد ذلك كيف نستطيع ان نركب رؤانا المعاصرة مع هذه التركة، التي نالت تقديساً، لا تسوغه مدرسة الاجتهاد».

٣- عمار ابو رغييف، الاسس العقلية: دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم اصول الفقه. بيروت: دار الثقلين، ١٩٩٩، الجزء الثاني.

العقل وموقعه في منظومة القاضي عبد الجبار

يركز الباحث على قراءة افكار القاضي عبد الجبار المعتزلي كأهم ممثل لمدرسة العقل في مرحلة نضجها، إلى جانب رؤية لنظام معاصره الشيخ المفيد ومدرسة المرتضى والطوسي ليتسنى له متابعة تطور نظرية العقل العملي، واستيعاب وضعها الراهن في مدرسة الفقه والاجتهاد. فيحاول ان يحدد موقع بحث قضايا العقل العملي من هيكل الفكر الاسلامي، وهو يعتقد ان انطلاقة البحث العقلي الاسلامي كان في قضية الحرية الانسانية ومسألة الجبر والاختيار، وبعد استعراضه لعدة اشكاليات كلامية وبيان أثر العقل العملي فيها يخلص إلى «ان العقل العملي يشكل العمود الفقري لنظام القاضي الفكري، كما يشكل العمود الفقري لنظام المعتزلة...، بل يشكل العمود الفقري لمعظم الجدل الفكري الذي دار بين متكلمي المسلمين، ولا زال يلعب دوراً لدى قطاعات واسعة في عالمنا الاسلامي». ثم يستغرق باستعراض نقدي تفصيلي لاشكاليات كلامية متعددة، عبر تناوله لقضايا الحسن والقبح العقليين وتطبيقاتهما وبحث المبادئ الاولية العقلية عند المتكلمين، وقاعدة اللطف وتفريعاتها، ومسائل الوعد والوعيد عند الامامية والمعتزلة والاشاعرة ومدى تأثير القضايا العملية فيها، ومما يثيره ضمن ذلك، الملاحظة المنهجية التي يشير اليها الغزالي حول عقلية مبدأ وجوب دفع الضرر، حيث لاحظ الغزالي ان دفع الضرر امر تكويني تفرضه جملة الانسان، فيعلق المؤلف قائلاً «وفي ضوء هذا تنزل القاعدة العقلية الاساسية التي اراد المعتزلة اقامة وجوب النظر على اساسها»، ويضيف ان إثارة الغزالي هذه، وإن لم يوظفها في بناء منهج عقلي، تمثل الاساس المنهجي لفرز مقولات الاحكام الاخلاقية (العقل عملية) عن احكام التكوين والدوافع الغريزية، فأحكام الاخلاق لا يصح ان تخلط بأحكام المنعكسات الشرطية وقوانين الاقتران التكوينية. يحرص المؤلف على ايضاح اثر هذه الملاحظة في اصول الفقه، حيث اقيمت قاعدة الاحتياط العقلي على اساس قاعدة وجوب دفع الضرر، فقد استمر ذلك إلى ان جاء المحقق الاصفهاني في القرن الرابع عشر وطرح بياناً منسجماً في ضوء تأملاته العقلية مع إثارة الغزالي المتقدمة وليعتبر ان هذا الامر التكويني ليس ملاكاً لمسألة الاحتياط في

الاصول، كما يشير المؤلف إلى صدى هذه المسألة عند استاذة الشهيد الصدر الذي يقرر ايضاً ان «التنجز الطبيعي ليس ضرورة عقلية...»، ومع ان المؤلف يؤكد على ان للاستاذ الشهيد الصدر موقفاً عقلياً متحرراً من دعاوى المعتزلة وأنه اثار افكاراً جريئة في مدرسة العقل الكلامية، إلا انه يؤكد ان الشهيد الصدر لم يتحرر في منهجه من طريقة الجدل الكلامي تحراً تاماً، ويسجل ملاحظات على ممارسة السيد الشهيد الصدر لنقد الفكر المعتزلي. ولكنه يعود لذكر قضايا مهمة للتمييز بين عدة مستويات من المفاهيم سجلت في مدرسة الصدر العقلية تتمتع بأثر مصري في هذا الميدان.

يبدأ ابو رغيف خطوة جديدة في بحثه قائلاً «نحاول... تفسير وتركيب مفردات فكر مدرسة العقل، لنشرع بعملية نقدها في ضوء المعطيات الداخلية لفكر هذه المدرسة. أي سوف لا نحملها منهجاً أو افقاً لم تبصره، أو لم يكن في استطاعتها ابصاره بحكم موقعها التاريخي».

يحاول المؤلف استنطاق نصوصهم الواردة في تعريف الحسن والقبح، ليسجل عليها عدة ملاحظات ونقود ومؤاخذات، ويحاكمها في ضوء رؤية مدرسة العقل نفسها، لينتقل بعد ذلك إلى دراسة طبيعة مدركات العقل العملي في طرح تساؤلات حول ما قرره مدرسة العقل بشأن القضايا الضرورية الاخلاقية.

مدرسة العقل في ضوء اشكالية ((هيوم))

كان ابو رغيف في الابحاث السابقة يقرأ معطيات مدرسة العقل بلغة المنطق الداخلي لها، لكنه ينتقل الى قراءتها ثانية في ضوء اشكالية «دافيد هيوم» التي تقرر ان الاحكام الاخلاقية يستحيل منطقياً ان تستنتج على اساس الواقع، وقد تطورت بذرة هيوم لتصبح غرساً في سياق الوضعية المنطقية، وبعد ان يبين الباحث رؤية هيوم في تقويم القضايا الاخلاقية والاعتبارية، يقرر ان هذه الصياغة بروحها وجوهرها نجدتها لدى الفيلسوف العقلي الواقعي العلامة الطباطبائي، الذي نص بوضوح على لا منطقية استنتاج القضايا الاعتبارية من القضايا الحقيقية، ثم يتساءل: كيف تسنى لهذين الفيلسوفين ان يلتقيا على

هذه النتيجة رغم تباين منطلقاهما المعرفية اشد التباين؟ يقدم ابو رغيف تفسيراً يحلل فيه كيفية هذا التوحد في النتيجة. ويعود ليرى مواطن خلط المتكلمين بين الواقع والواجب وبين الاعتبارات الاخلاقية والحقائق الواقعية، وليحدد مصير اشكالية هيوم والطباطبائي والفهم المطروح لها وحدود اهميتها وجدواها.

مدرسة العقل مقارنة بمدرسة ((كانت))

بعد استعراض المناهج الفلسفية وتيارات الفكر الانساني المختلفة، يخلص المؤلف إلى انه «ليس امامنا نظام للعقل العملي مؤسس على قاعدة عقلية، سوى اتجاه مدرسة العقل الكلامية في الشرق، وبعدها بسعة قرون تقريباً مدرسة عمانوئيل كانت في الغرب». وبالتالي فهو يمارس مقارنة لكأنت مع معطيات مدرسة العقل ومنطلقاتها ونتائجها وضمن ذلك يأخذ باستعراض بعض ما قرره كانت من نماذج للردية والفضيلة ليتقارن بالاتجاه العام للمدرسة الكلامية، ثم لينتهي إلى وقفة نقدية مع اهم معالم نظام العقل العملي لدى كانت، التي يحددها في «تمحيص العقل المحض»، والمسادرات الضرورية للعقل المحض، واتخاذ العقل مشرعاً اخلاقياً، واثناء ذلك يتناول فكرة يراد لها ان تخرج البحث من مازق اشكالية هيوم - الطباطبائي، أي الانتقال من الاعتبار إلى الواقع ومن القضية الأخلاقية إلى القضية النظرية، وهي عملية تحويل القضية العملية إلى نظرية عبر الانتقال من جهات الحسن والقبح الاعتبارية إلى حيثيات الكمال والنقص الواقعية، وهو ما طرح عند المتقدمين كالفخر الرازي والمتأخرين كالشهيد الصدر، لكن المؤلف يخلص إلى عدم امكان اتخاذ هذه الفكرة كمرجعية لحل اشكالية النقلة من الاعتبار إلى الواقع لاسباب منهجية.

العقل العملي في ضوء اتجاه البحث

يبدأ المصنف خطوة اخرى في بحثه حيث يقرأ تراث مدرسة العقل لا طبقاً لمنطقها الداخلي، وانما بحسب ما يتبناه من رؤية، بعدما قدم عرضاً نقدياً لأهم ما طرح بصدده في المدارس الاسلامية والغربية، وبمهد لذلك بمقدمة يسعى فيها إلى رسم خارطة الافكار

المتنوعة في هذا الحقل، كجوّ نمت وتبلورت فيه رؤية المؤلف ابتداءً بالجدل القائم بين أتباعي العقل الكلامي والاعتبار الفلسفي، الذي فتح امام بحثه نافذة الاطلاع على الحكمة الحديثة في تقويمها للقضية العملية، وفتح الباب على مصراعيه لقراءة كانت فوجد فيه ميداناً خصباً لمعالجة تلك الاشكاليات في ضوء المذهب العقلي على حد تعبيره. يرصد المؤلف خلال قراءته، ظاهرةً لا يتجاوزها دون اشارة، وهي ظاهرة اللقاء والوحدة فيما وصل اليه الفكر الانساني من آراء في ميدان الحكمة العملية، مع اختلاف السياقات حضارياً وتاريخياً. يرصد مثلاً لقاء ارسطيفوس القورينائي (٤٣٥-٣٦٦ ق.م) وجيرمي بنتام (١٧٤٨-١٨٣٢) على مذهب المنفعة (البراغماتية)، واللقاء بين ارسطو والنراقي (ت ١٣٢٩هـ) على مبدأ «الوسط العادل» كمقياس للفضيلة، واللقاء بين حكماء مدرسة ارسطو وبعض مفكري المدرسة الوضعية والمدرسة الاجتماعية نظير «دوركهام» و«ليفى بريل»، حول تفسير الاحكام العملية على اساس المواضع العرفية، مع تباين منطلقات الفريقين. وتستوقفه خصوصيات اللقاء بين صموئيل كلارك (١٦٧٥ — ١٧٢٩) الفيلسوف الانجليزي الذي لم يرث تياراً عقلياً (بالمعنى الفني)، وبين الدكتور مهدي الحائري الباحث المعاصر المتعلم في محيط حوزات قم التي جمعت بين الحكمة المتعالية والكلام، والمتنقل بين مقاعد الدراسة ومنصات التدريس في جامعات الغرب، لقاؤهما حول اعتبار قضايا الاخلاق قائمة على علاقات مستقلة بديهية تقع في اطار القضية البرهانية والرياضية. وأخيراً يستعرض اللقاء المثير بين مدرسة الحكمة منذ نصير الدين الطوسي، والالماني البرت شفيتسر، على تفسير الاخلاقي أو الخير والشر بتحليل يرجعهما إلى الوجود والعدم أو بلغة شفيتسر الحياة والموت.

منطلقات الباحث التصديقية (القواعد)

قبل عرض رأيه يعمد الباحث إلى ذكر سبع قواعد تكشف عن المنطلقات التصديقية لوجهة نظره التي يتبناها في تفسير القضية الاخلاقية، فيذكر الحرية معتبراً اياها جوهر الحكمة العملية بحيث إذا الغيت ادى ذلك إلى الغاء الحكمة، إذ ان الذات التي لا تملك

حرية ترجّح بها خياراً من خيارات الافعال، لا مبرر منطقي لإحضاعها لدراسة اخلاقية قيمة أو (عقل عملية).

بينما يؤكد في القاعدة الثانية على انشائية الاحكام العملية بمعنى انها تنشئ حكماً على موضوع ولا تخبر بالمطابقة عن سمات الفعل، ومهما قدمنا لها من صياغات اخبارية فإنها تبقى محتفظة بجوهرها الإنشائي، بمعنى انه لا تخبر عن واقع وراء نفسها، وفي ثالث قواعده يقرر ان العلاقة بين طرفي القضية الاخلاقية العملية ليست ضرورية بالمعنى المنطقي وإلا لما وقع الاستثناء في الاحكام العملية، ويؤكد في رابع القواعد انه ليست هناك مرجعية لموضوعات الاحكام العملية فلا مفهوم العدل والخير ولا الكمال صالح للعب دور مرجعي، فالخير مثلاً يتحدد على اساس ما يحكم العقل بوجوبه ومن ثم فهو منتزع في طول الاحكام العملية فكيف يشكل مرجعية لتلك الاحكام؟

وكذلك قضايا نظير: العدل واجب، والظلم قبيح، فلكل منهما مقولة تحليلية مرجعها إلى قولنا الواجب واجب والقبيح قبيح، فهي ليست حكماً على موضوع بل هي مفهوم بسيط يصبح جملة مركبة بعد تحليله لغوياً، والقاعدة الخامسة والمهمة هي ان الاحكام العملية لا تعيش باستقلال في عالم الافعال الموضوعي (الخارجي) فكل منها في الواقع الموضوعي مرتبط بغيره من الافعال بدرجات متفاوتة، ولذلك فهي تتدافع وتتزاحم في عالم الممارسة والتطبيق، وإنما تتمتع باستقلالها في عالم العقل القبلي بغض النظر عن واقع التجربة.

وعلى هذا الاساس يضع الباحث قاعدته السادسة التي فحواها ان لا تعارض بين عقلية الاحكام العملية وبين قبولها للتخصيص، باعتبار ان تلك الاحكام في عالم العقل القبلي (ما قبل التجربة والممارسة الموضوعية) تقوم بذاتها المستقلة ولا تتدافع وتتضاد، فلا نتعلق فيه التخصيص مع ملاحظتها في انفسها، بل التخصيص انما يطرأ عليها بعد ان نلاحظها في سياق عالم الخارج المتزاحم حيث تتأثر بهذا السياق، وحكم العقل حينئذ حكم عملي لكنه غير عقلي، بمعنى انه غير صادر عن العقل القبلي الاولي بل هو لاحق لخبرة الانسان بعالم الافعال، اي العقل البعدي كما يسميه، المزود بخبرات وتجارب

الواقع. اما القاعدة الاخيرة فتقرر ان مفاهيم النفع والضرر والمصلحة والمفسدة مفاهيم تجريبية ذات اساس غريزي يدفع الانسان نحو استيفاء اللذة وتجنب الالم. وليست لها علاقة بالعقل الذي يعني به القدرة على الموازنة والتقييم واصدار الاحكام الكلية، وهي تأتي في سياق الاحكام العملية الناطرة إلى عالم الخارج فيكون لها طابع نسبي، وبالتالي فهي مفاهيم تتحدد في مرحلة لاحقة لتحديد الواجبات، وليست اساساً لتحديد الواجب والمحظور.

نتائج البحث

يبني الباحث رأيه الذي يعتبر مقررأ لبديهة اولية تؤكد على ان العقل الانساني يدرك بشكل اولي قبلي تعلق الواجب ببعض الافعال وحمله عليها. وهذه المسلمة وإن لم تؤد إلى حصر احكام العقل العملي في قائمة محددة، إلا انها تمنحنا معياراً لتحديد الاحكام الاولية، طبقاً للانسجام الداخلي للحكم ومعقوليته، وعدم اعتماده على التجربة والخبرة، ولا على مقولات تستوحى من البرهان.

يعاود المؤلف تقييم معطيات مدرسة العقل على ضوء النتائج التي توصل اليها فيما يرتبط بتعريف الحسن والقبح الذي قدمته نصوص المدرسة الكلامية، فيرصد إرباكاً نشأ من ربطهم التعريف باستحقاق الثواب والعقاب، وربط الاحكام العملية بحالات المكلفين من العلم والظن والجهل، الامر الذي جعلهم - بلغة الباحث - لا يميزون بين الحكمة العملية المطلقة والشريعة التي تقرر احكاماً في عالم تزاخم وتعارض الافعال المؤدي إلى نسبية تلك التشريعات.

وبشأن المبادئ الأولية التي تبنتها مدرسة العقل الكلامية يتضح في ضوء نتائج البحث ان مبدأي حسن العدل وقبح الظلم يلزم اقصاؤهما عن مجموعة تلك المبادئ لأنهما في جوهرهما ليسا قضيتين وإنما مفهومان بيطان تمت صياغتهما تحليلاً على شكل حكم، فينتج انهما مفاهيم لاحقة في طول تحديد قواعد الواجب، وكذلك خلص البحث إلى اقضاء مبدأ وجوب دفع الضرر واخراجه عن دائرة احكام العقل ويدخل في احكام

التكوين الغريزي، اضافة إلى مبدأ وجوب المصلحة وقبح المفسدة، فهو ليس بأوفر حظاً من فضيحي العدل والظلم، إذ هو الآخر لاحق يتحدد وفق الاحكام العملية.

وفيما يرتبط بالقواعد التي آمنت مدرسة العقل بأوليتها وعقليتها فإن قاعدة وجوب النظر ستخرج عن كونها عقلية باعتبار استنادها على مبدأ وجوب دفع الضرر الذي اتجه الباحث إلى خروجه عن دائرة حكم العقل، وحول قاعدة اللطف فانه يبين استناد حجتها إلى مبادئ اخرى (فهي ليست اولية طبقاً للمعيار المتقدم) كما انه قد طرء عليها التخصيص فهي ليست عقلية في ضوء نتائج البحث بالمعنى الذي ادرجوها على اساسه ضمن المبادئ، كما يتناول المؤلف بعض تفرعات قاعدة اللطف كمبدأ العصمة ولزوم بعثة الانبياء، وي طرح تساؤلات حول عقليتهما مبنياً اعتماد الادراك العقلي لها على ممارسة التجربة والخبرة العلمية التي تخرجهما عن عقليتهما.

علم الاصول ينوء تحت وطأة التركة الكلامية

يؤكد الباحث في خاتمة بحثه ان حديثه السابق (في الجزء الاول من الكتاب) قرر ان علم اصول الفقه في استخدامه وتوظيفه للعقل العملي ينوء تحت وطأة التركة الكلامية، بينما جاء بحثه في الجزء الثاني لكشف هذه الحقيقة وتحليلتها عبر رصد ميداني لواقع البحث الكلامي وتوظيفاته في اصول الفقه.

فقد لاحظت دراسة ابو رغيف ان البحث الاصولي تابع البحث الكلامي متابعة تامة في تعريف الحسن والقبح، وتابعه متابعة تامة في محاولة تحديد مرجعيات لموضوعات احكام العقل العملي، كما ان الاصوليين طرحوا - على غرار المتكلمين - مبادئ العقل العملي مخصصة ومقيدة، لعدم تمييزهم بين العقل وميدانه وبين الشريعة وحقلها، وأولية تلك وبعديتها ضده، كما ان الفريقين طرح قواعد تمثل احكام الواجبات للذات الالهية، حصراً وادعوا لها العقلية والاطلاق بينما كانت تعتمد على التجربة، واخيراً فلقد ادخل الفريقان في قائمة المبادئ احكاماً لا يمكن ان تقحم في زمرة المبادئ العقلية القبلية، كوجوب الثواب والعقاب. وقبح العقاب بلا بيان، لأن العقاب والثواب والبيان وعدمه

مقولات تدخل في دائرة التدبير، ومن ثم يتوقف الحكم بها على مجموعة تصديقات ترتبط بعالم العقل والممارسة، وبالتالي فهي نسبية لا يمكن ان يحكمها الاطلاق. ونظّل في انتظار ما وعد به المؤلف بقوله «ان هناك شوطاً آخر نتمنى ان تتوفر على فرصة قطعه امام البحث ليمسّطه على هذا الاتجاه، وقراءته واختباره في ضوء اشمل، بحيث يتاح استبصار الموقف من اغلب الاشكاليات العملية، سيما اشكالات الجدل الراهن».

الدرس الفلسفي في المعاهد الدينية

تفجير النص وغياب النقد

بالرغم من ان مادة البحث في الفلسفة الاسلامية تكتب بالعربية الفصحى منذ نشأتها المبكرة في قرون الهجرة الاولى وحتى يومنا هذا، غير ان قسماً وافراً من بحوثها ظل يعاني الاهمال والتناسي بل والاقضاء، من قبل كثير من الباحثين العرب، المعنيين بالشأن الفلسفي والفكري حتى وصل الامر ببعضهم الى القول بأن ابا حامد الغزالي تمكن من أن يدحض الفلسفة هائياً في المشرق الاسلامي، بل ولم يبق لها قائم من بعده قط^٤، طويلاً بذلك حقبة تاريخية متعددة تلت الغزالي، كان للفلسفة فيها حضور فاعل، بل ان مدرسة فلسفية جديدة بالاهتمام جاءت بعد الغزالي وثافته بأكثر من اربعة قرون تقريباً وهي مدرسة الحكمة المتعالية التي اسسها صدر الدين الشيرازي، ناهيك عن محاولات تفعيل للبحث الفلسفي المعاصر قام بها عدد من فلاسفة الشرق كالعلامة الطباطبائي والشيخ مطهري والامام محمد باقر الصدر حين ادخلوا المقولات الفلسفية ووظفوها في جدليات الفكر والأيديولوجيا المعاصرة.

من جهة اخرى فإن الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية مع اهميته وامتيازه بخصائص لا تنوافر في الدراسات الفلسفية الاخرى، لم يخضع للدرس والتقويم ولا سيما في الكتابات العربية بالشكل المناسب، لذا فإنه ظل رهين اشكاليات معقدة وقفت حائلاً امام تطوره وتنامي ادائه. يحمل هذه المسائل مضافاً الى قضايا تتعلق بالراهن من وضع البحث الفلسفي عاجلها كتاب «تطور الدرس الفلسفي»^٥ للاستاذ عبدالجبار الرفاعي، وهو من الباحثين الذين درسوا الفلسفة في الحوزات العلمية، ومارسوا تدريسها، مما يجعل

٤- لاحظ، الجبوري، د. عماد الدين، الله والوجود، والانسان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٦، ص١٤٤.

٥- تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، قم، سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة، ١٩٩٩.

معالجاته التي قدمها منبثقة من صميم التجربة العلمية التي خاضها وعاشها شخصياً وهو عنصر قوة يضاف الى عناصر التماسك الاخرى التي تمتعت بها دراسته.

يقول في صدد ايضاح هدف دراسته هذه بعد ان يشير الى منهج الطباطبائي والمطهري والصدر في تجديد الفكر الاسلامي: «ان تأصيل الموقف الفلسفي هو السمة التي طبعت آثار هؤلاء المبدعين، وهي سمة قد لا نعثر عليها في غير آثار المصلحين من علماء الدين الذين تخرجوا في الحوزة العلمية، لأن دراسة وتدريس الفلسفة تواصل في الحوزة العلمية حتى اليوم، بخلاف حواضر العلوم الاسلامية الاخرى... اننا لا نعثر على أية دراسة بل اشارة للابداع الفلسفي للعلامة الطباطبائي والسيد الشهيد الصدر... وغيرهما من اساتذة الفلسفة في الحوزة العلمية»^٦.

واقع الدرس الفلسفي في الحوزة: الواقع وآفاق المستقبل

واصلت الحوزة العلمية دراسة وتدريس التراث الفلسفي الاسلامي، بينما اندثرت مثل هذه الدراسات في الحواضر العلمية الاسلامية التقليدية كافة، والتي كانت تهتم بذلك منذ مدة طويلة، ويقر المؤلف: اننا لا نجد تدريساً منهجياً منتظماً لتراث ابن سينا الفلسفي وتراث صدر الدين الشيرازي، وأخيراً تراث الملا هادي السبزواري، كما تزخر بذلك حركة الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية.

ويستعرض الرفاعي بعضاً من ميراث دراسة الفلسفة في الحوزة العلمية، فيجعل على رأسها الكشف عن الابداع الفلسفي ومنجزات الفلاسفة الاسلاميين وابتكارهم نظريات ومقولات ومفاهيم فلسفية عبرت عن اضافة معرفية اساسية للتراث الفلسفي الانساني، الامر الذي يؤكد الاعتزاز بالذات ويجلي الخصوصيات الحضارية في مواجهة حالات الاستلاب والانبهار، وهو ما يقود لاستدعاء الحي والمتجدد من عناصر النهوض والتقدم في التراث واستبعاد ما هو نسبي وزمني على العكس من تيار النقل والاقتباس الذي قام

٦- الرفاعي، عبد الجبار، تطور الدرس الفلسفي، مصدر سابق، ص ٥.

بتفريغ الطاقة الذاتية للأنا بلجونه الى استعارة المنتجات المعرفية للآخر وتعالیه علی الرجوع الى أي مؤلف من تراثنا الفلسفي.

ومن جملة الميزات الايجابية الاخرى التي انجزها الدرس الفلسفي انه استطاع تقديم اجابات فلسفية عن الكثير من الاشكاليات التي اشاعتها التيارات الفكرية والسياسية العلمانية، وفي سياق بيان خصوصية الردود الفلسفية التي انطلقت من الحوزة، يورد المؤلف كلمة الباحث المعروف اكرم زعير الذي يقول عن كتاب فلسفتنا للشهيد الصدر: «ان كتاب فلسفتنا هو دراسة موضوعية... تتسم بالدفاع المنطقي الحار عن الميتافيزيقيا... حتى يمكن القول ان الكتاب هو جهد... موفق لنسف الاسس الفلسفية للإلحاد، وأبني اعتقد ان المادية الديالكتيكية الماركسية، لم تجابه بمناقشات فلسفية واعية، ولم تفرع بردود علمية من قبل كتاب العرب المتفلسفين كما جوهت وكما قرعت بهذا الكتاب، اجل انه لم ينازلها فلسفياً منازل عربي او مسلم عنيد حسب اطلاعي مثل محمد باقر الصدر».

يسجل المؤلف للدرس الفلسفي انجازاً آخر يتمثل بعدم انقطاع الابداع فيه مع ضمور روح الابداع والانتاج الفكري عموماً لدينا في هذا الوقت، ويأتي كتاباً «اصول الفلسفة والمذهب الواقعي» للطباطبائي و«الاسس المنطقية للاستقراء» للشهيد الصدر على رأس قائمة الابداعات الفلسفية في هذا العصر.

رؤية تقويمية لواقع الدرس الفلسفي

رغم الملاحظات التي يسجلها المؤلف لصالح الدرس الفلسفي في الحوزات، فإنه يحرص على استعراض جملة من الأزمات الحقيقية التي يعانيها هذا الحقل ففي اطار الاشكاليات التي نراها ترهق واقع الدرس الفلسفي فإن بعض المكاسب والمنجزات قد تغدو غير واضحة، بعد ان امتدت هذه الاشكاليات فألقت بظلالها على تمام دائرة الدرس الفلسفي، فأضحت حالات عامة مستمرة وليست ظواهر طارئة ناشئة من عوامل آنية، وهو يجمل الاشكاليات تلك في عدة نقاط، منها تصور الاسلوب التقليدي في دراسة

الفلسفة المؤدي الى استنزاف طاقات عقول تلامذة الفلسفة في تفسير وتوضيح نصوص الفلاسفة المبهمة والملغزة بنحو تبعثر فيه الجهود وتشتت في دراسة كتب الحكمة والعرفان كتاباً كتاباً من ألفها الى يائها في مدة لا تقل عن خمسة وعشرين عاماً، لو أراد التلميذ ان يلتزم بالمنهج المتعارف في دراسة الفلسفة في الحوزة، لأن كتاباً واحداً منها هو الاسفار الاربعة يحتاج الى نحو خمسة عشر عاماً كي يفرغ التلميذ من دراسته، دون ان يتيح ذلك له فرصة للتفكير الحر والابداع والابتكار، ولذلك بات العقل الفلسفي عندنا يكرر نفسه منذ زمن، لأن عملية التأسيس تستدعي تحرر العقل من عادة التلقي والاستماع المستمر كي يقدر على التنظير والتأصيل، وهذا ما يمكن تجاوزه برأي المؤلف عبر اعداد مناهج حديثة من قبل المختصين تعرّف بالمرتكبات الاساسية للمنظومة الفلسفية والعرفانية وهيء التلميذ لمراجعة تراثها من خلال دراسة نماذج منتقاة منها.

ومن الاشكاليات الاخرى التي يعاني منها الدرس الفلسفي في الحوزة باعتقاد المؤلف اختصار الفلسفة الاسلامية واختزالها بصدر المتأهين في المنهج الدراسي المتعارف في الحوزة، طبعاً مع شيء من ابن سينا وشيخ الاشراق، فيما يغيب بنحو تام او يقل حضور تراث فلسفي اسلامي واسع، فلا يلتقي دارسو الفلسفة بتراث اول فيلسوف مسلم هو يعقوب الكندي الذي اعتره كوربان (احد فلاسفة عصر النهضة) واحداً من اثني عشر مفكراً هم انفذ المفكرين عقولاً والذي أكد هنري كوربان على انه كان فيلسوفاً بكل ما كانت تحمله هذه الكلمة من معنى، وأنه يمثل ذلك النوع من الفلاسفة الذي يتسم بقوة التفكير وغزارة الانتاج مثل الفارابي وابن سينا وصدر المتأهين على حد تعبير كوربان. مثل نسيان الكندي يقال بشأن الفارابي وفلاسفة المغرب العربي كابن الطفيل وابن باجة وابن رشد الذي يعتبره الغربيون أباً للعقلانية الاوربية. والاشكالية الثالثة التي يواجهها الدرس الفلسفي في الحوزة هي الارتهان بالمشاغل التقليدية للفلسفة سيما مباحث الالهيات بالمعنى الاخص بينما ضم البحث، في مسائل اخرى مهمة، لذا يجذّر المؤلف من ان البقاء داخل رؤية النص الفلسفي التقليدي ربما يؤدي الى انشطار في الوعي بين ما تتطلبه الحياة الراهنة وبين ما يطرحه ذلك النص من رؤى ومفاهيم ماضوية، فهو يدعو

الى الاهتمام بمقول اخرى تتوقف عليها النهضة الدينية مثل فلسفة العلم وما يتعلق بالآفاق الجديدة للبحث في نظرية المعرفة والفروع الاخرى التي تهتم بالانسان.

ويمثل عدم الوقوف على الفلسفة والعلوم الغربية الانسانية المعاصرة الاشكالية الرابعة التي يعتقد المؤلف انها من اوجه النقص والحلل الشديد في البحث الفلسفي في الحوزة، حيث ان عمل العلامة الطباطبائي والشهيد الصدر والشهيد المطهري الذي انفتح على الاتجاهات الحديثة في الفلسفة الاوربية وقام بنقدها ووضع الموقف المبرهن منها، توقف عند نتاجات القرن التاسع عشر حتى مطلع القرن العشرين تبعاً لما هو مترجم آنذاك من اعمال فلاسفة اوربا، اما بعد غياب هؤلاء فقد انكفأت تجربتهم ولم تلق احداً من اساتذة الفلسفة في الحوزة العلمية يحاول ان يمتد بتجربتهم تلك فيواصل دراسة ونقد الفلسفة الاوربية المعاصرة، مع ان هذه الدراسات والانفتاح النقدي عليها يتيح لنا الاستفادة من عناصرها الصالحة بعد تجريدها من بعدها المذهبي المعبر عن الرؤية المادية والبيئة الغربية الخاصة. ويحدد المؤلف هنا حاجة متزايدة لدراسة الاتجاهات الفكرية الحديثة في الغرب في العلوم الانسانية، حاجة لطالما وقع التغافل عنها او الاعتراف بها مع الوقوف بأيد مكتوفة امامها، وهي الإلمام بالافكار الاوربية المعاصرة باعتبارها منطلقات لدراسات نقدية جذرية توجه الى الفكر الاسلامي، ويبين المؤلف كيف ان هذه الدراسات تقوم بتوظيف المقولات البنيوية والتفكيكية وتقتبس من شتراوس وفوكو ودريدا وباشلار ولالاند، مع عجز نقادنا من اساتذة الفلسفة الاسلامية عن استيعابها بما يؤهلهم لنقدها من دون ان يفتحوا على الافكار التي تمثل مرجعيات تلك المشاريع النقدية^٧، كما يعتقد المؤلف اننا ومنذ ربيع قرن وبعد صدور اطروحة الاسس المنطقية

٧- انظر ص ٦٠ وما بعد. من المثير ان بعض دارسي الفلسفة من زملائنا، اخذ مرة مجموعة من تلك الدراسات النقدية واتذكر انه كان من بينها عدة مؤلفات للدكتور محمد أركون، وعرضها على استاذة المرموق، وبين له التحديات العلمية الحقيقية التي تتضمنها، وضرورة تصدي الاستاذ وأقرانه لنقدها، وبعد ان تصفح الاستاذ تلك الاعمال قال لزميلنا: حسناً هذا جيد، لكن انا لا افهم النص الحديث الذي كتبت به هذه الدراسات، وإذا كان من المهم ان نقوم بمناقشتها فلا بد أن تأتوا لنا

للاستقراء، لم نعثر على مشروع فلسفي يعبر عن مساهمة ابداعية في البحث الفلسفي في الحوزة، وحينما نلقي نظرة على الانتاج الفكري الفلسفي لا نجد في الاغلب سوى تحقيقات وشروح وترجمات على المصنفات السابقة، ويعزو سبب ذلك الى مجمل الاشكاليات السابقة التي أثارها، وإلى اضمحلال الدور النقدي للدرس الفلسفي مما يوليه المؤلف اهتماماً كبيراً ويجاول عبر تقديم فهم اساسي للفلسفة والبحث العقائدي التدليل على اهمية فسح المجال امام الفكر النقدي الفلسفي وأثره في تطور هذا الحقل العلمي.

مسار الدرس الفلسفي في النجف

يعتقد المؤلف ان مؤرخي الفلسفة الاسلامية يلزمهم التمييز بين قضيتين، بين منشأ البحث الفلسفي ومنطلقه، وقضية تطوره ونموه وتكامله، اذ ان الدمج بين هذين الجانبين افضى عند كثير من اربحوا لهذه الفلسفة الى اعتبار التراث الفلسفي الاسلامي ناشئاً عن الفلسفات التي سبقته كالاغريقية والهندية ونحوها، بينما يجد المتبع ان الروافد الاساسية التي اثارت بحوث المعقول الاسلامي هي النصوص القرآنية ونصوص السنة الشريفة التي تتوفر على خزين كبير من القواعد والقضايا الفلسفية التي اهتمت المسلمين الطابع الفلسفي والعقلي في التفكير. يأخذ المؤلف باستعراض عدد من النصوص الدينية محاولاً تحديد مدلولاتها الفلسفية والكلامية التي ولدت في الفضاء الاسلامي، كما يستعرض نصوص بعض المؤرخين المحدثين التي وقعت في الخلط بين النشأة الاسلامية وبين اعتماد تطور تلك الحقول العلمية على استلهاهم عناصر فلسفية من خارج الفضاء الاسلامي والإفادة من تجارب الحضارات الاخرى.

العلوم العقلية في النجف

بعد استعراضه لبدايات تأسيس الحوزة في مدينة النجف الاشراف على يد الشيخ ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي الذي أرسى فيها الدعائم المتينة لأكاديمية علمية تعنى

(مترجم) ينقل المادة العلمية الى لغتنا! كي (بوضوح المهمات) وبعد تناولنا لها بالنقد يقوم هذا المترجم ثانية بصياغته ضمن نص حديث ليفهمه اولئك.

بكل العلوم الاسلامية في القرن الخامس الهجري، ينتقل المؤلف الى تحديد ما آل اليه الوضع بعد وفاة الشيخ الطوسي حيث لا يلوح أثر مهم في المعقول الاسلامي كإنتاج هذه المدرسة حتى القرن الثامن الهجري، عندما حط السيد حيدر بن تاج الآملي رحاله في النجف، وهو من ابرز مؤسسي الحكمة العرفانية عند الشيعة، ويبين كيف ان السيد حيدر أفاد من تلمّذه على المولى عبد الرحمن القدسي الموجود في النجف آنذاك، والذي وإن غاب عنا الكثير من تفاصيل حياته يمكن معرفة ما بلغه من موقع علمي شامخ من خلال تصديه لتدريس السيد الآملي أدق المتون العرفانية كما يشهد له بذلك تلميذه نفسه، وبذلك تكون النجف قد ساهمت في تلك الفترة بفعالية مشهودة في تأسيس الحكمة العرفانية. ولكن المؤلف مع هذا يرفض اختزال بعض المفكرين التراث العقلي الشيعي في الحكمة العرفانية وبالتالي وصّم هذا التراث بالغنوصية والباطنية المنحرفة، ويورد بعض النصوص الحديثة التي اكدت الدور العقلاني للشيعة في بناء الفكر الاسلامي كما لدى د.عبد الرحمن بدوي وعلى حرب.

وضمن استعراض حال الدرس العقلي في النجف في القرون التاسع والعاشر والحادي عشر يذكر المؤلف بعض رجال الحكمة في النجف آنذاك ويعرج على دور الحكيم محمد مهدي بن ابي ذر التراقي، من اعلام القرن الثاني عشر، ليرصد تنامي مظاهر الاهتمام المعقول في حوزة النجف في منتصف القرن الثالث عشر الهجري، ويشير الى ان التحقيقات الفلسفية الواردة في جواهر الكلام، الموسوعة الفقهية المعروفة هي من إنجازات المولى باقر النجفي المتوفى في ١٢٧٣هـ، مضافاً الى بروز اعلام آخرين كالشيخ موسى الاحسائي الهجري (ت-١٢٨٩).

وبعد هذا الاستعراض يحدد المؤلف اربعة ادوار مرت بها مدرسة المعقول والحكمة في النجف. حيث يلاحظ ان الدور الرابع والاخير الذي بدأ نهاية القرن الثالث عشر شهد حضور سلسلة من الاساتذة التأهيين في النجف يمكن اعتبار السيد علي الشوشنري اول حلقة في هذه السلسلة وهو من معاصري الشيخ مرتضى الانصاري، وامتدت سلسلة التلاميذ هذه لتصل الى الميرزا جواد الملكي التبريزي، والسيد احمد الكربلائي

والسيد محمد سعيد الجبوي والشيخ محمد البهاري، والسيد علي القاضي وتلميذه النابغ العلامة محمد حسين الطباطبائي الذي درس الفلسفة بدوره في النجف على يد الفيلسوف السيد حسين البادكوي.

ويخلص المؤلف الى ان مدرسة النجف رفدت بثمارها الفلسفية مدرسة الفلسفة في قم عبر تلميذها العلامة الطباطبائي الذي أحيا علوم المعقول في حوزة قم، كما قامت النجف عن طريق السيد جمال الدين الاسد آبادي المعروف بـ (الافغاني) الذي درس فيها اربع سنوات، برفد جامعة الازهر بالقاهرة بهذا اللون من العلوم كما ينص على ذلك احمد أمين. وأخيراً فقد انتجت مدرسة الحكمة في النجف اهم انجاز شهدته دراسات المعقول الاسلامي متمثلاً بالاسس المنطقية للاستقراء للشهيد الصدر، الذي درس فيه بشكل تقدي مناهج المعرفة البشرية وقدم مذهبه في المعرفة الذي اسماه مذهب التوالد الذاتي.

ويتناول المؤلف في دراساته اشكاليات متعددة كالتفاعل بين الدرس الفلسفي والعلوم الشرعية وإشكالية تأثر منهج اصول الفقه بالافكار الفلسفية ووظيفة الفلسفة في بناء النهضة الحضارية، اضافة الى دراسة مستفيضة عن مكانة الطباطبائي في تحديث الدرس الفلسفي ومنهج الدرس الفلسفي عند الشهيد مطهري.

المعرفي والسياسي

في نشأة علم الاصول ومقاصد الشريعة

اللحظات التاريخية في حياة الأمم، ربما تقودها بنحو وآخر الى مرحلة من التدهور الحضاري المريع، يترك عليها آثاره الواضحة. ولعل اخطر تلك الآثار ما ينعكس على وعي الأمة ونمط رؤيتها، التي يمكن ان تتحول وفق مسارات موضوعية محددة، من رؤية تتمتع باعتدالها الكافي وهيمتها المناسبة على ما حولها، الى لحاظ ناقص احادي. يعتمد تجزئة الحقائق ولا يقوى على رؤيتها بجمعة في إطار ينظمها وفق أنساقه التي تفرض كنتيجة معقولة لاتساقها الداخلي.

ثم اتجه واسع في حركة الفقه، أسهم في تشكيله عناصر تدهور متنوعة، وأفرزته ازمات لم يع العقل المسلم العديد منها، يركز هذا الاتجاه جهوده على بذل قدر من الأهتمام والنشاط العلمي للوصول الى غاية «براءة الذمة» امام الشارع سبحانه، عبر توظيف جملة من الأدوات التي اعددها في ظرف مشابه ضمن مرحلة سابقة، غير آخذ بنظر الاعتبار ما يكون ذا دخالة في تأسيس الرؤية الفقهية من عناصر تستمد من الواقع وناظم القيم التشريعية وغاياتها، التي ستؤثر اذا ما روعيت، دون ترديد، على سائر انماط تناول البحث للأدلة التقليدية من نصوص الشرع وغيرها، اذ تفرض عليه طبيعة فهمه لتلك العناصر القيام بقراءة كلية تقصي المنحى الحرفي في استدعاء معطيات النصوص والنزعة التجزيئية في ملاحظة الحقائق، التي لا تخفي جزءاً من الحقيقة فحسب، وإنما تقدمها بمضمون مشوه وعلى مستويات مختلفة تبعاً لحجم المنظمس من معالمها!

اطروحة مقاصد الشريعة او الأجتهد المقاصدي جاءت لتمنح الرؤية الفقهية انسجاماً أكثر مع الأداء السليم المراد لها تقديمه. وقد برزت الى السطح بعد طروء الوان من الترددي على مسرح الأداء الفقهي ادى الى تحجيم الوعي بالشرعية وإخفاقه في الاستجابة الحقيقية لحاجات الواقع، حيث لاحظ العديد من اعلام الفقهاء ان المقاصد

الشرعية اذا ما اخضعت للدرس الكافي ستمثل المعادل الموضوعي لذلك التدهور. حيث سندعو الى تحويل الملاحظة الضيقة الى ملاحظة شاملة وكلية تسعى بشكل معقول نحو تمثل الشرع بما هو هيكلية قيمية محددة لأطر حركة الفرد والمجتمع، لا مجموعة تعاليم حرفية جامدة توزع بشكل عشوائي على الموضوعات الخارجية. وسواء كان بحث «مقاصد الشريعة» فصلاً عن علم اصول الفقه، او حقل فلسفة الفقه حديث الظهور، او انه علم مستقل قائم بذاته فإنه على اية حال حقل ولد في ثنايا البحث الأصولي وظهر كامتداد للاشكاليات التي عاجلها الاصوليون. وبالتالي فإن دراسة ظروف نشأته وتشكّل مضامينه تقع في سياق القراءة العلمية لأصول الفقه تأريخياً وأكاديمياً.

في دراسة الباحث عبد المجيد الصغير (الفكر الاصولي وإشكالية السلطة العلمية في الاسلام)^٨ نرى تأكيداً متزايداً على اهمية اصول الفقه كحقل فكري، داخل التراث الاسلامي، مما يبرر في نظره الحاجة الى اعادة وتجديد الرؤية التقييمية التي تناولته عبر اعمال العديد من الباحثين، مسلمين ومستشرقين. بحيث يكون تقويماً شاملاً يراعي الأسس المشتركة بين المواقف النظرية للأصوليين، مثلما يراعي خصوصية الظرفية التاريخية التي ساهمت في تبلور ونشأة علمهم، او في تطوره واختلاف صورته، انطلاقاً من رؤية تستهدف الوصف والتعليل لهذا النوع من التفكير كما تتوخى من ثم فهمه وإدراك اهدافه ومقاصده وجدليته مع الواقع الاجتماعي والسياسي الذي افرزه.

وهكذا يولي البحث الذي قدمه الصغير في هذا المجال، اهمية خاصة - كما لاحظت - لجدلية (المعرفي والسياسي) الحاضرة بقوة على مسرح الفكر الاسلامي، مما يغفله او يتغافل عنه البحث التقليدي، الا عند الحاجة بالطبع الى استثمار لهذا المنهج في خصومة مذهبية او أيديولوجية! مما ادى - كجزء من العوامل - الى تسيب واضح في التفسير وإسقاط غريب في التأويل والفهم، وهو اذ لا يريد تحويل حقول المعرفة

٨- د. عبد المجيد الصغير. الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الاسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤.

الاسلامية الى علوم سياسية، فهو لا يفتأ يذكر اهمية ملاحظة الانعكاسات السياسية والاجتماعية على مسار البحث العلمي، فهو يرى في تلك الظروف داخل التراث الاصولي مشاكل انسانية مهما كانت درجة خصوصيتها. فإن الباحث مضطر ان يدخل معها كأحداث تاريخية في تجربة مشتركة، حتى يستطيع فهمها وإدراكها ووعي عمق دلالتها على الحدث الانساني فكراً كان او سياسياً او اقتصادياً.

المقاصد الشرعية من الإهمال الى الأعمال

يوصل الصغير حرصه على اظهار مبلغ تفاعل رجل العلم في الاسلام مع محيطه المجتمعي والسياسي، إيجاباً وسلباً، كما بدا ذلك واضحاً في فتواه ونوازله وفي تنظيراته الأصولية المختلفة، واذ جاز النظر الى اعمال الاصوليين كلها منذ «رسالة» الشافعي الى «موافقات» الشاطبي، كمحاولات متجددة لضبط المصالح وجلبها، ودرء المفسد وارتكاب أخفها، فإن وعي ثلة من اولئك الاصوليين بدرجات متفاوتة لمفهوم المقاصد الضرورية الكلية في الشريعة قد ولد لديهم رغبة واضحة في توظيف ذلك المفهوم لأجل إعادة النعم وإيادة النعم، التي رسختها عهود الانحطاط.

ولم يكن خوض الاصوليين في علم الخلاف ولا تلمسهم المعاني العقلية وأسباب التعليل ونزوعهم نحو التقعيد والتأصيل سعيّاً وراء استكشاف بعض المقاصد الشرعية الكلية الكفيلة باستعادة تلك النعم الذاهبة، ولا شك ان الهم المجتمعي كان حاضراً في تلك الأعمال الاصولية خاصة عند «التياب الظلم»، رغبة في الأنعتاق و «غياب الأمم». كما يصرح عنوان دراسة الجويني المهمة في هذا الاطار.

يعتقد المؤلف ان فيلسوف قرطبة «ابو الوليد بن رشد» لم يكن في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ليخوض في علم الخلاف ويتلمس أسباب التعليل ويسعى نحو التقعيد والتأصيل، استجابة لوضع سياسي وفكري لم يخف القائمون عليه تنديدهم بكثرة التأويلات البعيدة عن الأصول المهدة لوحدة الصف، ولا نعدو الحقيقة اذا قلنا: إن بداية المجتهد لابن رشد يمثل النسخة الفقهية لكتابه العقائدي «الكشف عن مناهج الأدلة» الذي

بعد، هو الآخر وبشكل أكثر وضوحاً، انعكاساً للوضع السياسي والفكري في الدولة الموحدية التي شدد خلفاؤها في مشروعهم الاصلاحى، على وجوب العودة الى «الأصول» بعيداً عن الرأي والتأويل المفضى الى الفرقة والأختلاف، لكن المؤلف مع هذا لا يوافق بعض الباحثين في اعتبارهم ابن رشد مبدعاً فذاً جاء بما لم يسبق به، فهو مع اعترافه بفضل ابن رشد وإبداعه في اصول الفقه، يرى ضرورة ان يلاحظ مدى الحضور القوي لتلك المعاني والمفاهيم خارج اندلس ابن رشد وبشكل اكثر وضوحاً مما فعل، وذلك في مصدر اصولي - سياسي غير معروف جيداً، لإمام الحرمين الجويني (٨٧٤هـ-)، وهو «غياث الأمم في التياث الظلم». مثلما ستردد ذات المعاني بعد ابن رشد بقليل عند العز بن عبد السلام وتلميذه القرافي متأثرين بذلك بتراث الجويني، خاصة عبر كتابات الغزالي الأصولية. يعتقد المؤلف ان الجويني طرح نموذجاً متفرداً من بين معاصريه، وإلى حدود عصر الشاطبي، ليس بوعي مركزية «المقاصد» وحسب بل بطرح موضوع المقاصد كعلم جديد متميز بقواطع ادلته وإناطته مهمة خطيرة بهذا العلم هي مهمة الإنقاذ السياسي والاجتماعي للعالم الاسلامي من الهوة التي رآها وشيكة الوقوع، وفي هذا تصميم على ربط مفهوم مقاصد الشريعة بالمشكل السياسي والاجتماعي كما تجلّى في «غياث الأمم».

ويتمثل هذا النموذج في نص مهم لإمام الحرمين، الذي وُجد في ظرف سياسي تحددت فيه بوضوح الوجوه الثابتة للدولة السلطانية، واضطر الفقيه فيه أن يطلق الى غير رجعة حلمه القلم بدولة الخلافة العادلة. مما جعل الجويني يتوقع مزيداً من الانحلال والتراجع الذي لم ير منقذاً منه سوى تأسيس القول في مقاصد الشريعة الكلية لتخفيف وطأة التدهور الحضاري الوشيك.

يعلن الجويني بطريقة ضمنية عدم جدوى الكتابات السياسية والفقهية والكلامية المتداولة (آنذاك)، وتأتي محدودية الاستفادة من مثل هذه الكتابات في رأيه من كونها مجرد قول بالامامة وما يليق بها، دفعته ممارسات رجل السلطة ان يتخذ من سلوك السلطان بؤرة سياسية لتنظيراته متناسياً الحقل الآخر من الموضوع السياسي.

لذا فإن تقدم الكلام عن (باب الامامة) وشروط الولاية أصبح عند إمام الحرمين مجرد حديث عن الامكان المطلق الذي لم يعد ممكناً، بينما يرى هو أن الواجب ملاحظة الظرف الواقع او وشيك الوقوع والتساؤل حول الموقف العملي والمستعجل الذي على جمهور الأمة والجماعة الاسلامية اتخاذه فيما لو فسد الأمراء والعلماء معاً!

يقول الجويني: «فليت شعري ما معتصم العباد اذا طما بحر الفساد وبلي المسلمون بعالم لا يوثق به لفسقه، وزاهد لا يقتدى به لخرقه، أبقى بعد ذلك مسلك في الهدى، ام يوج الناس بعضهم في بعض مهملين سدي؟». وهو تساؤل لن يعد عند صاحبنا مجرد امكانية معلقة او تقدير بعيد، بل ان الواقع الفعلي يتطور حثيثاً نحو هذه النتيجة التي يندثر فيها كل اثر لتلك الشروط اذا الواقع اليومي يجعل الجويني يعترف بأنه «قد عمّ من الولاة جورها واشتطاطها، وزال تصوّن العلماء واحتياطها، وظهر ارتباكها في جرائم الحطام واحتباطها، وانسلّ عن لجام التقوى رؤوس الملة وأوساطها».

في سياق حل هذه الاشكالية يرى الجويني ان السلطة السياسية مجرد وسيلة لجلب المصالح ودرء المفاسد، في ضوء (مقاصد الشريعة)، فيجوز استقلال الناس في الأمور الدينية والعسكرية والقانونية كاستيفاء القصاص وعقد الجمع وتجهيز العساكر، والا فلا يجوز أن تعطل المقاصد اذا شغرت الزمان عن السلطة الشرعية. وكما اضطر الجويني الى مراجعة ونقد شروط القدمات في باب الامامة، اضطر ايضاً وهو يتكلم عن رجل العلم ان ينبه الى ان التمسك بشروط العلم هذه من شأنه ان يؤدي بنا الى القول بنفي وجود حملة العلم جملة، فتعلق مصالح الناس على وجود مفتٍ وعالم لا وجود له في واقعهم اليومي، رافضاً الغلو الملاحظ في تعيين تلك الشروط التي لا تفي القوة البشرية بتحصيلها لا سيما مع قصر الأعمار، وعلى ضوء اعتراضه هذا وقرّ لبحثه مناسبة لطرح وجهة نظر حول مفاهيم أساسية في نظرية المقاصد وإمكانية توظيفها في ظرف افتقاد المرجعية العلمية والسياسية الصالحة، فحاول تعيين طبيعة هذا البديل المقاصدي حذراً من التسبب في توظيفاته العلمية والسياسية.

(المصلحة العامة) ليست البديل

ينتبه إمام الحرمين كما يقرر المؤلف الى خطورة اللجوء الى المصلحة المطلقة وجعلها، بدل فروع الفقه، المرجع والبديل في المواقف العلمية والسياسية، وييدي الجويني وعياً مركزاً بخطورة الاستغلال السياسي لمفهوم المصلحة المحضة، فراه يادر الى تحديد مصدر كل امر وضبط مرجعية كل استنباط من اوامر واستنباطات رجل السياسة ورجل العلم، مؤكداً على ان ما يتم في هذا المجال ضمن حقل المقاصد الشرعية يجب ان يرتفع الى مستوى المبادئ الكلية القطعية، للإسهام في منع إناطة الأمر والتشريع بمحض المصلحة الذاتية غير المضبوطة والتي هي قرينة الهوى والتلذذ، ولذلك فقد كان له اكثر من نزال مع الطروحات العلمية، سيما المتعلق منها بالفكر السياسي، فبين ما فيها من التجبب المنعكس على الواقع المرير كنتيجة مباشرة لأعمال الأقيسة الظنية غير المنضبطة. الملاحظ أن الجويني يعرب عن اعتقاده بأن الحديث عن مقاصد الشريعة، كعلم بديل مهيمن، لا يحمل دلالة الحقيقية الا بمناسبة الكبرى التي هي الانحطاط السياسي والفكري الشامل، وانعدام المفتين الأكفاء، فيكتسب هذا العلم مشروعيته حين التياث الظلم مما يجعل، في نظر الصغير اشكالية علم مقاصد الشريعة تحيل دوماً الى مشكلة الانحطاط السياسي والاجتماعي.

ولعل الأمر على عكس ما تصوره الجويني، اذ إن الوان ذلك الانحطاط الناتج عن غياب المشروع الناضج هي معلول مباشر لانعدام الرؤية الفقهية والسياسية التي تأخذ بنظر الاعتبار، فيما تطرحه من مشاريع، العنصر المقاصدي في الشريعة. فتهز الهيكل التشريعي كأطروحة مشوهة تقود الى التدهور والانحطاط.

يلتق المؤلف على اعتقاد المستشرق «هنري لاودست»، بمدى تأثير الجويني في تلميذه الغزالي من ناحية الطروحات السياسية، قائلاً إنه يمكن ادعاء اكثر من ذلك؛ لأن المشروع الأكبر لموسوعة (إحياء علوم الدين) للغزالي يعتبر محاولة تطبيقية لما سبق ان نظّر وأسس له شيخه الجويني في كتابه (الغيائي) الذي انصب على طرح الأسس النظرية لإنقاذ الفرد والمجتمع في الاسلام. في ضوء مقاصد الشريعة، في حين ان الغزالي اولى

النماذج التفصيلية الممكنة اهتماماً زائداً بتفصيله جوانبها وحيثياتها المعقدة وإن تباين منهجه الى حدّ ما مع نزعة الجويني الذي يتخذ المقاصد الشرعية القطعية كقاعدة نظرية جديدة، مما يدعو الى اعادة تقييم اصالة وعبقرية «حجة الاسلام الغزالي» كما يعتقد.

عقلنة التكليف والتنظير للإنقاذ في «مقاصد الشاطبي»

في حديثه عن مرحلة ابي اسحاق الشاطبي يعتقد المؤلف، ان حقل مقاصد الشريعة اصبح نظرية تكتمل شيئاً فشيئاً بازدياد الحاجة الاجتماعية الى مفاهيمها الاجرائية حتى تصير في القرن الثامن من الهجرة علماً نظرياً قائماً بذاته لدى الشاطبي.

اذ إن الطرف السياسي والاجتماعي عمق من حدة الوعي بفقدان الثقة برجل السلطة السياسية، ولا يملك المؤرخ - يقول الباحث - الا أن يعجب لذلك الزخم الفكري المتنوع الذي عمّ القرن الثامن، ولتلك المباحث الفكرية العديدة الراجعة الى هذا القرن والتي طفحت بها موسوعات مثل، الإحاطة لابن الخطيب، ونفع الطيب وازهار الرياض لأحمد المقرئ او المعيار للونشريسي، وكأن ذلك النشاط الفكري الراجع الى القرن الثامن جاء كتعويض عما اصاب العالم الاسلامي من انتكاسة وتراجع في سائر المجالات.

شهد القرن الثامن نضجاً ملموساً في الأدبيات الفقهية حول مشكلة السلطة السياسية وعلاقتها بالضوابط الشرعية. حيث نلاحظ تضافراً بين العديد من الفقهاء لإبراز «المقاصد الشرعية»، كعلم نظري متكامل وهو علم نزع ان ابراز بعده السياسي ليس بالأمر المستعصي، خاصة وان جلّ اولئك الخائضين في ابراز منطق التشريع وضوابطه واعتبار المقاصد الشرعية، كانوا ممن اهتم بمشاكل الأنحطاط الفكري والاجتماعي، وبالمشكل السياسي على وجه التحديد، كما يبرز هذا الاهتمام احياناً كثيرة في طلب الحديث عن المقاصد الشرعية وضوابطها والتميز هناك بين «السياسة الشرعية»، والسياسات «السلطانية».

بحرص المؤلف على تأكيد دور الشاطبي في حقل مقاصد الشريعة حيث يعتقد أنه قد فتح «الطريق الملكي» في علم الاصول، الضامن لليقين الموصول مباشرة الى ادراك مقاصد

الشرع وحكمته، وذلك بفعل تغيير منهجي عميق. كان الشاطبي خلاله واعياً بضرورة مراجعة علم اصول الفقه ونقد أديبائه المتأخرة خاصة، ما دام علماء الاصول قد ظلوا في غفلة عن القيمة الاجرائية للمقاصد الكلية في الخطاب الشرعي.

ويضيف المؤلف في هذا السياق: ان ما كان يهيمن على اصول الفقه (لحظة الميلاد) انما هو تأسيس «البيان» للخطاب الشرعي، وتوضيح القواعد، غير أن تطور العلم بعد مرحلة التأسيس كان يسير لصالح تلك الوسائل على حساب فهم وقراءة النص الشرعي، الذي هو الغاية الأصلية، بينما كرس الشاطبي بشكل اكثر وضوحاً ملاحظة النتائج العقلية النظرية والاستلزامات المنطقية في مسألة القياس ومعقولة التعليل كتأكيد على (المعقول) في باب التشريع والأمر والإيجاب الذي كان الفقيه يلوّح به ويواجه به احياناً التصرفات (اللامعقولة) لرجل السلطة، وذلك بفضل تعميق الشاطبي معقولة الخطاب الشرعي وإبرازه لها من خلال تدليله على كون المقاصد الشرعية ضرورية كلية وقطعية في سياق عقلنة التكليف، كخطوة للانتقال من البيان الى البرهان.

من جهة اخرى فإن الشاطبي كان على دراية بأن تجاوز الخلاف الفقهي والبحث عن مواطن «الموافقات» وإعادة النظر فيما جمد من معارف متراكمة على ارضية علم اصول الفقه بما يسمح بالحديث عن (علم جديد) كان على دراية بأن من شأن كل ذلك ان يثير حول هذا المشروع مجموعة من ردود الفعل السلبية من طرف مقلدة العصر، توقع الشاطبي ان يواجهه بأسئلتهم وشبههم، غير أنه دعى الى الإعراض عن كل هذا والتسلح بالاعتبار والنظر، بقصد الحكم على حدة طرحه وتأسيسه على ما قررت المصادر الشرعية، وهو ما سبق للجويني ان واجهه (مما يعزز الرؤية التي تعتبر الإبداع مغامرة حقيقية بكثير من جوانب المرء الشخصية في كل عصر) !

علم المقاصد: مقدمة في المنهج

ان تراكم المعرفة الأصولية كما يقرر المؤلف، قد سمح للشاطبي ان ينشئ مقدمات علمية تستهدف إعادة تقويم تلك المعرفة وخلق ذلك التراكم، وإعادة تأسيس الاصول

جملة على قواعد مضبوطة تتوخى اليقين والقطع قدر الامكان، بعد ان حدد الشاطبي ميزة افتقاد الدليل القطعي في علم اصول الفقه، وقدم اثر ذلك مشروع قطعية الأصول كأطروحة كبرى، فزحرت مقدمته على الموافقات بمقدمات علمية مثلت الأساس النظري للمشروع الكبير، والتي يمكن إجمالها، كما لوحظت أيضاً بنحو معين عند الجويني، بالأسس والعناصر التالية:

- ١- التماس الاستقراء كأساس اول للمعرفة.
- ٢- اعتماد مبادئ عقلية ضرورية مجردة.
- ٣- إضفاء طابع القطع واليقين على الاحكام الشرعية المتولدة عن تينك الخطوتين المنهجيتين.
- ٤- اعتبار تلك الأحكام مقاصد عامة وضرورية.
- ٥- تأكيد شولية الشريعة وهيمنتها على جميع المواقف الجزئية والكلية.
- ٦- إضافة الى حصرهما معاً لتلك القواطع الشرعية فيما يسميه الجويني، قبل الشاطبي، بالضرورات والحاجيات والتحسينيات، وهي الكليات الشرعية الضرورية. من خلال توظيف عدد من الوسائل المنتهية الى القطع كالاستقراء بصورته المنطقية ومعطيات الحقل التطبيقي، وانواع التواتر اللفظي والمعنوي الذي تشكل السنة الشريفة والأحكام الفرعية موضوعاته الرئيسة. من خلال ذلك يعيد الشاطبي لمفهوم (الدليل) قيمته في صلب المعرفة الشرعية. حيث يجعل من اعتماد البرهان، كما ينص المؤلف، السبيل الأسلم لإدراك مقاصدها، ومن القطع واليقين ابرز خصائصها، ومميزاتها، ومن الواقع العملي القريب والمباشر محكاً للتعرف عليها والتحقق من نجاعتها، فتصير تلك الشريعة وتصير مقاصدها الضرورية وقواطع ادلتها اليقينية، الأرضية الأنسب لرفع الخلاف واقامة اسس الوفاق، وذلك لن يتحقق ايضاً من دون ادراك اسرار التكليف وعقلنة احكامه في سياق تحديد اكثر واقعية للسلطات العلمية والمعرفية، وايجاد ناظم شرعي لرقابة وتحديد السلطات السياسية، حتى لا تتعرض العديد من قيم التشريع الى توظيفات خطيرة في عمليات منظمة لضرب الأمة لحساب داعية الهوى ومصالح الذات.

فلسفة الفقه عند الشهيد محمد الصدر

ظل الاسلاميون مصرين على موقفهم في دعوى ان الاسلام كشرعية يتكفل رسم الاطر العامة لنظام الحياة ويتولى تحديد الموقف من مختلف الاشكاليات الدنيوية المطروحة، غير ان ذلك لم يعن أبداً ان هناك حلولاً جاهزة وفتاوى معدة سلفاً تتناسب مع ذلك الدور الكبير، فقد ادرك الواعون من التيار الاسلامي ان التحديات الحقيقية التي تواجه الاسلام بحاجة إلى من يقدم لها اجابات جديدة، اخفق الوعي التقليدي للشرعية في تقديمها ولا بد من استنطاق ادلة الشرع مجدداً لاكتشاف المشروع الحي الذي يلتزم مع الواقع الراهن في مختلف المجالات الحياتية والعلمية، الى جانب تعيين حدود المشروع الحقيقي والمساحة التي في وسعه ان يشغلها من حياة الانسان اجتماعياً وفردياً.

ويمكننا الزعم بأن مشروعاً متكاملأ لم يطرح بعد، وأن ذلك لا زال في دائرة الطموح، مع اذعان الجميع بأن خطوات مهمة قد طويت على هذا الطريق، وأنا نترقب المزيد منها، وهو ما يكون مرهوناً بحجم وعي الضرورة ونوع الجاهزية التي تتحرك عنها، ومواصلة عملية المراجعة للأفكار الموجودة فعلاً، واعادة انتاجها بالشكل المناسب.

ومن تلك الخطوات التي اتخذت في هذا السياق الدعوة التي طرحها عدة من الباحثين لاجل تدشين حقل علمي اطلقوا عليه «فلسفة الفقه»، يراد له ان يرفد الممارسة الفقهية بما يؤهلها لاداء افضل.

ولكن الملاحظ باعتراف اصحاب الدعوة انفسهم ان مفهوم فلسفة الفقه لا زال محفوفاً بالغموض من نواح عدة، وذلك خاضع لجملة اسباب ليس اهمها جدة هذا المفهوم وحداثته، فضلاً عن تساؤلات عديدة تطرح حول مبرر فصل هذا المبحث عن علم اصول الفقه، وغير ذلك، ومع هذا فإن الجهود التي بذلت حاولت ايضاح الاطار العام لفلسفة الفقه، وبما يوفر ارضية تنطلق عنها بحوث تسبغ على هذا الحقل تماسكاً أكثر.

لم يطرح في واقع الامر تصور واحد حول مفهوم «فلسفة الفقه»، وانما طرحت وجهات نظر متعددة^٩، لكننا سنعتمد في تعريفنا التالي على المحاولة التي قدمها الشيخ مهدي المهريزي^{١٠} باعتبارها من المحاولات المبلورة والواضحة ضمن هذا الاتجاه. يعتقد المهريزي ان فلسفة الفقه علم يبحث في فرضيات الفقه والاجتهاد الفقهي^{١١}، بمعنى انه يقدم معالجات نقدية للمسلمات الثابتة في الفقه بل وفي علم الاصول والرجال ايضاً^{١٢}، وذلك عبر طرحه اسئلة لم تكن معروفة في السابق، أو لها لم تكن مطروحة بالشكل الذي يراد طرحه في فلسفة الفقه.

وبعيداً عن هذا المفهوم والعنوان، نجد ان هناك دراسات وبحوثاً لم تتم تحت عنوان «فلسفة الفقه»، غير اننا نلمح تواجهاً قوياً ووثيقاً بينهما بالنحو الذي يقتضي رواجها في علم فلسفة الفقه، ومن تلك المحاولات موسوعة «ما وراء الفقه»^{١٣} للمرجع الشهيد السيد محمد الصدر «١٩٤٣ - ١٩٩٩»، والتي تقع في عشرة اجزاء^{١٤}.

يبين الصدر في مقدمة الموسوعة خطة بحثه العامة، والسر في اختياره لعنوان (ما وراء الفقه) فيقول ان «هذا الكتاب يتعرض لما وراء الفقه، لا للفقه نفسه، فان للفقه كسائر العلوم، ارتباطات بعلوم عديدة ومعلومات كثيرة، خارجة عن صيغته الاساسية»^{١٥}. ويضيف، ان الباحث في اي علم إذا ما التفت في بحثه إلى مسائل العلوم والثقافات

٩- لاحظ، فصلية، نقد ونظر، ايران، قم. بالفارسية، العدد الاول، ١٩٩٤.

١٠- وذلك في كتابه، مدخل إلى فلسفة الفقه، الصادر عن سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة، الكتاب الخامس، ١٤١٨ - ١٩٩٨.

١١- المصدر نفسه، ص ١٢.

١٢- المصدر نفسه، ص ١٠.

١٣- السيد محمد محمد صادق الصدر. ما وراء الفقه. بيروت: دار الاضواء، ١٩٩٧.

١٤- صدرت طبعته الاولى بداية التسعينات عن دار الاضواء، بيروت، وصدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار، ١٩٩٧.

١٥- الصدر، السيد محمد، ما وراء الفقه، الجزء الاول، ص ٧.

الآخري المرتبطة ببحثه «كان هذا منه بمنزلة الخروج عن الصلب الاساسي للبحث في ذلك العلم، ومن هنا امكن ان نصلح عليه انه ما وراء ذلك العلم»، ثم يقرر ان الهدف الاساسي من كتابه هذا هو «التعرض إلى ما سميناها ما وراء الفقه، وهي العلوم والمعلومات التي تدخل في عدد من مسائله مما هي ليست فقهية بطبيعتها وإنما تندرج في علوم أو حقول خارجة عن الفقه»، ثم قام (رض) وبشكل موجز بتعداد نماذج لما درسه من علاقات بين الفقه والعلوم الآخري وبما يخدم سير البحث الفقهي، فذكر: «أولاً: ارتباط الفقه بالفلك. ثانياً: ارتباط الفقه بالجغرافيا. ثالثاً: ارتباط الفقه باللغة. رابعاً: ارتباط الفقه بالاقتصاد. خامساً: ارتباط الفقه بالامور المالية. سادساً: ارتباط الفقه بالكيمياء. سابعاً: ارتباط الفقه بالرياضيات. ثامناً: ارتباط الفقه بالمنطق. تاسعاً: ارتباط الفقه بالعرفان. عاشراً: ارتباط الفقه بالنحو. حادي عشر: ارتباط الفقه بالطب. ثاني عشر: ارتباط الفقه بعلم الاجتماع. ثالث عشر: ارتباط الفقه بالتفسير. رابع عشر: ارتباط الفقه بعلم دراية الحديث. خامس عشر: ارتباط الفقه بالفلسفة».

ان بحث انماط العلاقة بين الفقه وباقي العلوم شعبة مهمة من علم «فلسفة الفقه» كما طرحه رؤى الباحثين الداعين إلى تأسيسه، بالنحو الذي لم يغفلوا فيه اهمية الجهد المبذول من قبل الشهيد محمد الصدر ومدخليته في تحرير مسائل فلسفة الفقه، حيث قال الشيخ المهريزي في معرض حديثه عن علاقة الفقه ببقية العلوم: «ان من البحوث التي تتصل بفلسفة الفقه هي اضاءة العلاقة ما بين الفقه والعلوم غير الدينية...» ويضيف «ان كتباً مثل (ما وراء الفقه) هي خطوات على هذا الاتجاه، وقد اشار هذا الكتاب إلى عشرة علوم لعلم الفقه علاقة بها».

سنسعى فيما يأتي إلى القاء الضوء على نماذج من المسائل التي يبحث في الكتاب والذي تزيد عدد صفحاته على اربعة آلاف صفحة تولت بيان العلاقة بين قضايا الفقه ومعطيات العلم الحديث.

وقبل ان نباشر ذلك نرانا ملزمين بالاشارة إلى حقيقتين:

الاولى: ان الافق الواسع والافكار الممتازة التي نلاحظها في موسوعة «ما وراء الفقه» لم تأت بشكل عفوي، وإنما هي ذات ارتباط وثيق بطبيعة الشخصية العلمية للمؤلف، وهو الفقيه المحترف الذي تربى في ظل حركتين اصلاحيّتين عظيمتين شهدتهما حوزة النجف الاشرف في هذا القرن، حيث درس في اروقة كلية الفقه «كلية منتدى النشر» وتأثر بمجوّها الفكري المتفتح، وانطبع بالروح الواعية لمؤسسها وراعيها المجتهد المجدد الشيخ محمد رضا المظفر «(١٩٠٤ - ١٩٦٤)» والاساتذة الاكفاء الذي اداروا الدرس العلمي فيها، ومن جهة اخرى فهو من ابرز تلامذة الامام الشهيد السيد محمد باقر الصدر (١٩٣٤ - ١٩٨٠) الذي ترك اثره في شخصية التلميذ البار، بما كان يتوفر عليه من اخلاص وعمق استيعاب ووعي متميز بالواقع وتشخيص دقيق لعوامل النهضة العلمية والاجتماعية.

الثانية: ان الامام محمد الصدر كتب هذه الموسوعة في ظرف حرج وحساس مرت به الحوزة العلمية في النجف الاشرف «عقد الثمانينات» حيث كان يعاني عزلة كبيرة في جو إرهابي عرفه كل العراقيين فضلاً عن فقيه ومفكر اسلامي حركي مثل محمد الصدر، ولعله يشير إلى ذلك في مقدمة الكتاب حينما تحدث عن تأليف هذا الكتاب وأن كان «...محدوداً بالقدرة الفردية، حيث لا يوجد معاون ولا كفيل إلاّ الله عزوجل، وأكرم به كفيلاً ووكيلاً، ونقطة القوة في ذلك هو انه سيكون سبباً لعذر المؤلف ان وجد في الكتاب خطأ في بعض المعلومات الخارجة عن الفقه».

وكتيجة لتلك الضائقة والحصار المضروب عليه فإنه يشير مراراً إلى قلة المصادر وانعدامها لديه احياناً بالنسبة إلى الموضوعات التي يعالجها. ولعمري فانه يحق للمرء هنا ان يطلق لشكواه العنان، حين يرى الامم تعنى بزهو بعلمائها ومفكريها، بينما يقوم الطغاة في بلادنا بالتضييق على العقول الفذة، ولا يتوانون - في حال تعاضم خشيتهم منها - عن اغتيالها بشكل مروّع وهي في قمة نضجها العلمي والفكري .

علم الفقه والفلسفة

لقد قام السيد محمد الصدر بتوظيف القضايا والتصورات الفلسفية في مواطن عديدة من الفقه وربط بها جملة من الاحكام الفقهية أو المناقشات الدائرة حول تلك الاحكام نستعرض فيما يلي عنتين منها:

١- مبحث التنجيم

يفرد الفقهاء في كتبهم حقلاً خاصاً بالمكاسب لتحديد المباح والمحرم منها ويدرجون فيها ممارسة التنجيم، ويبحثون هناك الوان الاعتقاد بالنجوم من حيث تأثيرها في هذا العالم وعدمه، حيث قام المؤلف هنا باستخدام التصور الفلسفي عن العلية ومراتبها بالابحار والخلق والترتب والعلية المنطقية والنسب، في تمييز النمط الممكن من ذلك الاعتقاد عن غيره، كما تطرق إلى مسألة «حياة الافلاك» ودرسها على ضوء كلمات الفلاسفة الالهيين والماديين ومعطيات العلم الحديث.

يجدر بالذكر ان المؤلف لا يستعير قضايا العلوم الاخرى ومصادراتها استعارة عمياء، وإنما يتمثل توظيفه لمعطيات العلوم الاخرى بمنهج يتعاطى فيه معها بروح نقدية واعية علاوة على ثقة عالية بالنفس تبرز كشخص واضح في كيفية معالجته لافكار الآخر.

٢- المولود من زنا

في مسائل الفقه الخاصة بابن الزنا توجد احكام كثيرة يستشف منها البعض وقوع الظلم عليه الامر الذي لا ينسجم مع اصل العدل المسلم، مما يؤدي لو تم إلى لزوم مراجعة ادلة تلك الاحكام وفهمها مجدداً بنحو يتناسب مع الاعتقاد بالعدل. والمؤلف بعد ان يذكر عدة تفسيرات تبرر تلك الاحكام الفقهية، يحاول الافادة من التصور الفلسفي عن طبيعة علاقة الروح بالجسد، فيشير إلى اتجاهين في الفلسفة الاسلامية، يتمثل الاول برأي ابن سينا واتباعه الذي يفترض الروح نازلة على الجنين من الاعلى، بينما يؤكد الاتجاه الآخر وهو لصدر التاهلين الشيرازي، بناءً على قوله بالحركة الجوهرية للاشياء المادية، ان الاجسام الانسانية انما تصل بالحركة الجوهرية إلى درجة التجرد

الروحي بما في ذلك حال الجنين في بطن امه، ويقوم المؤلف بربط هذين الاتجاهين بطبيعة عملية الزنا ويدرس من خلال ذلك التأثير الذي يقع على المولود فلسفياً بما ينتج عنه تفسير التشريعات التي وضعت للمولود من الزنا.

علم الفقه والكيمياء

١- مبحث الكحول

قام المؤلف في مبحث الكحول بتقديم تحليل كيميائي مسهب لانواع الكحول المهمة، مثل الكحول الايثيلي والمثيلي والكليسرين واستعرض خواص كل منها واستخداماتها، ثم قام بتوظيف ذلك في تنقيح موضوع الكحول محرمه الشرب، ومحرمه الاستعمال، واعطاء القول الفصل في المناقشات التي تجري حول تعدية الحكم من الخمر العرفية إلى انواع الكحول العلمية، وغير ذلك من الابحاث التي تؤسس لحل مشاكل الفقه في هذا الباب^{١٥}.

٢- مبحث المخدرات

استفاد المؤلف في هذا البحث ايضاً من القضايا الكيميائية، حيث عدد الانواع العلمية المهمة للمخدرات، كالكافور والمورفين والهيريون والكافيين والكوكايين وغيرها، وبين خواصها الكيميائية وما تتركه من آثار فسيولوجية وسايكولوجية على متعاطيها ليوظف مجمل ذلك في التأسيس للرأي الفقهي المشرع بشأنها.

علم الفقه والجيولوجيا

من الواضح فقهيّاً اهتمام المشرع الاسلامي برسم بعض اشكال الممارسات العبادية عند حدوث بعض الظواهر الكونية كالحسوف والكسوف والزلازل وغيرها، لكن الكلام عن وجوب تلك العبادات وكيفيةها وشؤونها يدخل في الفقه، واما الحديث حول الزلازل وانواعها وخصائصها وتوضيح بعض المفاهيم المتعلقة بها، فهو بحث «ما ورائي»، ولذا ادرجه السيد الصدر في كتابه هذا.

فأشار إلى التفسير العلمي المطروح لحدوث الزلازل وهو حرارة باطن الارض، وتحدث حول مقياس «ريختر» ودرجاته، والاماكن التي يتوقع فيها ذلك، كما تعرض إلى بحث مدى امكانية تنبؤ العلم بوقوع الزلازل، وسجل عدة ملاحظات على التفسيرات العلمية المطروحة، ثم وظف ذلك إلى جانب النصوص الشرعية التي تطرقت إلى المسألة في عرض بعض النتائج التي تتعلق بعدة من الاحكام الفقهية^{١٦}.

علم الفقه والاقتصاد ((البحث المصرفي))

امتاز البحث المصرفي في كتاب «ما وراء الفقه» بمساحة اوسع من غيره، ولعل هذا البحث من اجمل واروع ابداعات المؤلف في هذا الكتاب، وقد افرد له مائتي صفحة تقريباً وأشار إلى ان المبحث يحتاج إلى كتاب مستقل وذلك لحاجة المجتمع المسلم المتعاظمة لهذا القسم من الجهود البحثية، وهذه النقطة تبرز جانباً من اهم الرسالي الذي يحمله المؤلف، وعلى أية حال لا يسعنا اعطاء رؤية تفصيلية عن البحث في هذه العجالة وانما سنسعى إلى ترسيم الخطوط العامة التي مارس المؤلف من خلالها تكييف الهيكل الاقتصادي المصرفي المطروح في العالم تكييفاً فقهياً لحل مشكلة تعامل المسلمين مع بحمل النشاط الاقتصادي العالمي، والجدير بالذكر ان السيد الصدرنوه إلى المصاعب التي تواجه هذا البحث متمثلة في انفصال البحث الفقهي عن البحث المصرفي، والاختلافات الواقعة في انظمة المصارف مضافاً إلى قلة المصادر لديه في هذا الحقل.

يحاول السيد المؤلف ابراز نقاط القوة ونقاط الضعف بشكل موضوعي فيسلك منحىً اجتماعياً اقتصادياً في بيان جهات القوة في النظام المصرفي، بينما ينتهج المسلك العلمي الفقهي في تسجيل جوانب الضعف فيه، فيذكر في الجانب الاول فوائد من قبيل حفظ الاموال والتحويل المصرفي وتذليل صعوبة عد الاموال الطائلة وفائدة التسليف وتبديل العملات وغيرها.

١٦- يلاحظ، ج ٤، تحت عنوان (مصاعب البحث الفقهي مصرفياً) وما بعدها.

اما في الجانب الثاني فيذكر الفائدة الربوية المحرمة، وعدم اهتمام اكثر المصارف بنوعية الاموال الواصلة والوجوه المتوقع صرفها فيها، كما يشير إلى الاشكالية الفقهية المتمثلة في التعامل مع الشخصية الاعتبارية في المصارف ونحو ذلك.

ويتناول التكييف الفقهي العام للمصارف فيتكلم في جهات متعددة يطرح في احداها سؤالاً منهجياً وهو الحاجة والمرر للتكييف، ثم يطرح خمسة اساليب يمكن ان تستخدم في عملية التكييف يعتمد في بعضها على مجهولية الاموال، وفي اخرى على فهم عملية الدفع على انها ايداع أو جعالة ونحو ذلك، ثم يتناول انواع الانشطة المصرفية وتقسيمات المصارف، وعمل البورصات، تناولاً مفصلاً ودقيقاً يعبر عن حنكة فقهية وسعة اطلاع ويحكي تفهماً جيداً للملابسات الواقعة^{١٧}.

الفقه وعلم النفس

يقع «القصور العقلي» موضوعاً لبعض الاحكام الشرعية، لذا فإن المؤلف يبدي به اهتماماً كبيراً من خلال سعيه لشرح وايضاح العنوان مستفيداً من معطيات علم النفس والطب التحليلي اضافة لبعض النصوص القانونية.

تناول السيد الصدر تحت هذا العنوان شكلين من القصور العقلي هما «الجنون والسفه» وأبرز اختلافاً بين المفهوم جنائياً ومدنياً عن بعض المفاهيم المستخدمة في علم النفس مثل «العصاب والذهان»، وتطرق إلى اعراض هذه الامراض العقلية كما هو مقرر علمياً مقارنةً بحالات اخرى مثل «البارانويا» والفصام «الشيذوفرينيا»، والاكتئاب، والامراض الناشئة من اصابة المخ كالشلل الجنوني العام وذهان الشيخوخة والصرع، والهستريا. كما قدم نقداً لبعض التحديدات القانونية للجنون، وزاوج بين نتائج العلم الحديث وبعض النصوص والاخبار الشرعية، لاجل تعيين الاطر المحدودة لتلك المفاهيم التي تتعلق مباشرة باحكام الحجر والمعاملات المختلفة.

١٧- لاحظ، الجزء الثامن من الموسوعة والمخصص لكتاب الارث.

الفقه والرياضيات

يدرك طلاب العلوم الدينية مدى الصعوبة التي يواجهها الدرس الفقهي حينما يبلغ مادة «الارث» أو كتاب الفرائض، حيث ان عملية توزيع حصص التركة على الورثة تتم من خلال عمليات حسابية مطولة بل ومعقدة احياناً، ولا تكمن تلك الصعوبة في تعقيد العمليات الحسابية ذاتها، بل في انها تتم من خلال الرياضيات الكلاسيكية القديمة، فيفرض على الطالب ان يفهم خواص الاعداد وعلاقتها مع بعضها وطرق استخدامها حسابياً بالاصطلاحات القديمة والاساليب المطولة غير العملية التي كانت رائجة في قرون الهجرة الاولى، فالاعداد متخالفة ومتوافقة ومتداخلة ومتباينة، وهكذا، وأتذكر اننا لم نستطع آنذاك استيعاب تلك المادة إلا بعد ان بذلنا جهداً شخصياً في دراسة «خلاصة الحساب» وهي رسالة في الرياضيات القديمة للشيخ البهائي العاملي، وكان الاستاذ الذي يدير الدرس الفقهي يقع في مأزق حقيقي، فتلامذته قد درسوا الرياضيات الحديثة بينما يواجهون الآن الاصطلاح والاسلوب القديم جداً، ولا يمكن تحطيم هذا المأزق بتوضيح المطالب وفقاً لثقافة الاستاذ الحديثة إذ يبقى الطالب ملزماً بفهم المقرر الدراسي الموضوع وفقاً للعلم القديم، علاوة على ان تلك الصعوبات تواجهه المكلف الاعتيادي الذي يراجع الرسالة الفقهية لمقلده فيجد كتاب الارث مصاغاً بلغة علم قديم غريب عليه!

ان الخطوة المهمة التي قام بها مؤلف «ما وراء الفقه» هي الغاؤه لتلك السيرة وبنائه المسائل الفقهية على الاسلوب الرياضي الحديث مستخدماً اللغة الرياضية المعاصرة، والكسور الاعتيادية والعشرية وطريقة التحليل الرياضي والمعادلة الجبرية ونحوها مما يتوفر الطالب على استيعابه من خلال دراسته للرياضيات في المستوى الاكاديمي المتوسط أو الثانوي^{١٨}. على ان الصدر وإدراكاً منه لضرورة فهم كلمات الفقهاء الآخرين معاصريهم

١٨- لاحظ، ج ٨، ص ٤٠٢، جدير بالذكر ان احد تلامذة المؤلف وهو الشيخ محمد يعقوبي، قام بإعداد ملحق بالجزء الثامن حول (الرياضيات والفقه) ج ٨، ص ٥٢١، يقع في خمسين صفحة، تناول

ومتقدميهم قد خصص فصلاً في آخر الكتاب قام فيه بإيضاح كلماتهم وترجمتها إلى اللغة المعاصرة، لكي يسهل على الباحث التعاطي معها باعتبارها تراثاً مهماً، حيث قال بعد تشبيه التعرض لتلك المسائل بالدخول إلى متحف يعرض الآثار القديمة: «إن الدخول إلى المتحف لا يكون دائماً مزعجاً، بل يكون مؤنساً ومريحاً، مضافاً إلى ضرورة حفظ المتحف... وعدم اضعافها واتلافها».

الفقه وعلمي الفلك والجغرافيا

تخضع بعض المقاطع الزمنية وبعض بقاع الأرض للاهتمام الشرعي فتشغل حيزاً مهماً في الفقه الاسلامي، فمثلاً لدينا في الفقه موضوعات كالفجر الصادق والزوال والقبلة، ومن هنا يكون تحديد ذلك الزمن والمكان أو الجهة عملاً مرتبطاً بعلمي الفلك والجغرافيا، ومن هنا تضى عليها سمة «الماورائية»، أو يتم إدراجه في «فلسفة الفقه»، وهذا ما فعله السيد المؤلف، فبخصوص علم الفلك يكون اروع ما قدمه هو البحث الذي ادرجه في الجزء الثاني من الكتاب عند كلامه حول تحديد الهلال، فقد كتب بحثاً متكاملأ في ذلك مارس فيه دور الفلكي الخبير بل المثير انه طرح نشرة اشكالات على بعض مسائل الفلك الحديث، وبحث ايضاً اوقات الصلاة، و اشار إلى بعض المصاعب التي تواجه عملية تحديد الاوقات الشرعية، كالأنواء الجوية ومظاهر العمران المدني الحديث، و ابراز بعض الاسئلة حول وقت الزوال ودائرة النصف التي يحدد على ضوئها، فيتساءل المؤلف حول محل رأس الخط الوهمي بالضبط شمالاً وجنوباً، فهل هو الشمال الجغرافي أو المغناطيسي او نقطة اخرى فيه، كما بحث عن خط دائرة نصف النهار، وأنه هل يقاطع مسير الشمس شرقاً وغرباً بزوايا قائمة متكاملة ام ان هناك اختلافاً ما.

فيه المفاهيم والقوانين الرياضية الحديثة التي يكون لها دخل في عدد من ابواب الفقه كالصلاة والصوم والخمس والزكاة والارث ونحوها.

واما في الجغرافيا فقد تكلم عن علامات القبلة ومحاولات تحديدها جغرافياً، كما تحدث عن استعمال «البوصلة» والخرائط الجغرافية في ذلك ومدى حجيتها شرعاً، مضافاً إلى اثاره اخرى تتعلق بمسائل الجغرافيا الحديثة.

فلسفة الاحكام

ثمة اشكالية منهجية تواجه عملية تقديم صياغة اولية متماسكة لحقل فلسفة الفقه، إذ لم ترسم الخطوط الفاصلة أو الواصلة بين هذا الحقل وحقل «مقاصد الشريعة»، وهل انهما حقلان مستقلان ام ان الثاني شعبة من الاول؟ ولربما يمكن استلال ملاحظات منهجية من كلمات الشهيد السيد الصدر يتم بها تجاوز ذلك بناءً على انطباعاته هو، إذ يصرح المؤلف في الجزء الثاني من «ما وراء الفقه» وتحت عنوان «فلسفة الاعتكاف» بأن السؤال عن علل وغايات وحكم التشريع الاسلامي هو المسمى بفلسفة الحكم وبالتالي فإن فلسفة الشيء عبارة عن تحديد علله واهدافه. وقد كرر الشهيد السيد الصدر ذلك في حديثه عن «فلسفة الحج»، كما مارس العملية نفسها في كتاب القضاء والتساؤل حول الحكمة من تشريع العقوبات، وفي كتاب الشهادات حول قضية شهادة المرأة ومدى اعتبارها، وكذلك في مواضع اخرى، ولعل هذا الفهم لفلسفة الاحكام يلتقي مع جانب من مدلول فلسفة الفقه الذي طرحه الشيخ المهريري الذي قال: «تضطلع فلسفة الفقه بالاجابة عن بعض الاسئلة الجديدة التي يواجهها الفقه مثل اهداف الفقه»،^{١٤} وأن فلسفة الفقه بحث «في فرضيات الفقه والاجتهاد الفقهي». وفرضيات الفقه هي مرتكزاته واصوله التي منها ينطلق ويتشكل بناؤه التحتي، ومنها مثلاً ان الفقه ينطلق من قاعدة ان التشريع الاسلامي بكل تفصيلاته ليس فيه إلا الخير والمصلحة والاعتدال لحياة الكائن البشري، ومن ثمة فإن البحث في هذا الاصل من خلال اكتشاف حكم ومبررات ومصالح واهداف التشريع الاسلامي ككل، أو في التشريعات الجزئية التي لا تمثل مقصداً عاماً، هو نحو من فلسفة الفقه أو انه بحث «ما ورائي» بتعبير السيد المؤلف.

١٩- المهريري، مصدر سابق، ص ١٤.

المهم من هذا الحديث هو الإشارة إلى بعض محاولات السيد الصدر لتوضيح المررات والحكم والمصالح في كتاب القضاء، حيث ذكر هناك ثلاث اشكاليات طرحت حول قانون العقوبات في الاسلام، مثل ان هذه الاساليب الرادعة هي وسائل قديمة وغير منسجمة مع روح العصر لاتسامها بالقسوة واللا إنسانية واستبطانها حمل الافراد على الطاعة بالإلجاء والاكراه مع انه «لا اكراه في الدين» مثلاً.

وقد وظف مفاهيم وقضايا كلامية وفلسفية وقرآنية لبيان الحكمة والمصلحة من تلك التشريعات، كما تحدث عن الحكمة في جعل الشارع منطقة فراغ تشريعي في هذا الجانب يتولى الحاكم تحديد شكل وحجم العقوبة فيها بما ينسجم والظرف الذي تتم فيه الجناية أو العقوبة، مثل موارد التعزير ونحوها^{٢٠}.

٢٠- ينظر، ما وراء الفقه، ج ٩، ص ١٣٣ وما بعدها.

الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وكتابه

مقاصد الشريعة الاسلامية*

يكاد يجمع علماء الاسلام على ان احكام الشرع تستند الى علل وغايات ومقاصد يتوصل الشارع الى استيفائها عبر تلك الاحكام، وقد قرروا ذلك في اجرائهم الكلامية والفقهاء وفيما بعد في اصول الفقه، وحتى الاشاعرة الذين ذهبوا الى ان افعاله سبحانه ليست معللة بالاغراض^{٢١}، فانهم التزموا في الفقه عملياً بتعليل الاحكام وممارسة القياس وتوحي غايات التشريع المختلفة^{٢٢}، وقد ركز العدلية معتزلة وامامية على غائية التشريع المستندة الى حكمة الله تعالى وعدله، الامر الذي ظهرت آثاره الجلية في اصول الفقه الامامي حيث يقررون ان الحكم الشرعي ينشأ عن ادراك الشارع لمصلحة في فعل أو ترك أو وضع (ويعبّر متأخروهم عن المصالح بالملاكات) لتتكون تبعاً لذلك ارادة لمورد المصلحة ويشكل كل من ذلك الملاك والارادة حقيقة الحكم الشرعي^{٢٣}.

ومما هو غني عن البيان حجم الاهمية التي يحظى بها بحث علل ومقاصد الاحكام. ودورها في رفق ممارسة الاستنباط الفقهي بأليات وادوات تكفل لها الارتقاء بتلك الممارسة الى المستوى المطلوب الذي يفي بالحاجة المتزايدة يوماً بعد آخر لابتداء الرأي

* مراجعة في كتاب: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الاسلامية.

تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي. البصائر للانتاج العلمي، ط ١، ١٩٩٨.

٢١- ينظر: المواقف للايجي، ص ٢٣١، نقلاً عن الشيخ جعفر السبحاني، الالهيات، ج ١، ص ٢٦٣.

٢٢- ينظر في مناقشة ذلك التهافت، البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

٢٣- يلاحظ، الصدر، السيد الشهيد محمد باقر، دروس في علم الاصول، ج ٢، مبحث مبادئ الحكم

التكليفي .

والاجتهاد فيما يرتبط بالموضوعات المتجددة التي يفرزها واقع اليوم الآخذ بالتطور كما ان لها دوراً في فروع اخرى يعنى بها اصول الفقه كأساليب علاج التعارض بين الادلة، الامر الذي دعا الكثير من فقهاء الاسلام الى العناية بدراسة وبحث علل الاحكام على مستوى المنهج والتطبيق وكانت هناك محاولات جادة عند اتباع المذاهب الاربعة لبلورة تلك العلل ونظمها في هيكل عام يوضح غايات التشريع واهدافها مما بحث تحت عنوان «مقاصد الشريعة» وقد برز ضمن المحاولات التي تمت في هذا المجال كتاب ابي اسحاق الشاطبي (ت- ٧٩٠ هـ) الموسوم بالموافقات حيث سعى فيه لاستلال وجمع الفروع المقاصدية من ابواب اصول الفقه وبنائها كأحد الاركان المستقلة في علم الاصول. وحيث «لم يكن في الفكر الاسلامي من قوة الدفع ما يستطيع به ان يطور مبادرة الشاطبي ويرتقي بها الى التكامل والنضج»^{٢٤} فقد املت تجربة الموافقات وانتظرت قرونا طويلة، حتى جاء (الشيخ محمد عبده) لينبه على اهمية محاولة الشاطبي وضرورة العناية بها وتحقيقها وتكميلها حيث قام بتوجيه الانظار اليه أواخر القرن التاسع عشر واول القرن العشرين. يقول الشيخ عبد الله دراز «كثيراً ما سمعنا وصية المرحوم الشيخ محمد عبده لطلاب العلم بتناول الكتاب وكنت إذ ذاك من الحريصين على تنفيذ هذه الوصية»^{٢٥}. غير ان ابرز من تلقى وصية عبده كما يظهر هو شيخ الزيتونة وفقه المالكية في تونس محمد الطاهر بن عاشور (١٨٧٩-١٩٧٣) الذي قام بطرح محاولة منهجية مستقلة عن سائر المساعي الاصولية الاخرى تجاوز بها ما صنعه الشاطبي وأخرج المقاصد من كونها مبحثاً في اصول الفقه الى علم مستقل قائم بذاته^{٢٦}، وذلك في كتابه «مقاصد الشريعة الاسلامية» الذي صدر عام ١٩٤٦ م.

٢٤- انظر في: عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الاسلامي بالمغرب، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٢٤.

٢٥- مقدمة الشيخ دراز لكتاب الموافقات الذي صدر بتحقيقه في القاهرة، ب.ت.

٢٦- اراجع في هذا الشأن، الحسيني، اسماعيل، نظرية المقاصد عند الامام الطاهر بن عاشور، المعهد

العالمي للفكر الاسلامي، فرجينيا، ١٩٩٥، ص ٧١.

والشيخ ابن عاشور ليس اسماً عادياً في محيط الثقافة الاسلامية بل ان اسمه وجهاده قد ارتبطا ارتباطاً وثيقاً بواحدة من اهم مؤسسات هذه الثقافة وبرمز من رموزها في النصف الاول من القرن العشرين، ألا وهي جامعة الزيتونة. وهو بدون شك - كما ينص بعض الباحثين - آخر العمالقة الذين عرفهم التاريخ المديد لهذه المؤسسة العريقة قبل ان يتم الاجهاز عليها وطمسها في ظل عهود الاستقلال الموهوم والتحديث المزيف^{٢٧}.

وبذلك استحق ابن عاشور وصف الشيخ محمد عبده له بسفير الدعوة الاصلاحية في جامعة الزيتونة^{٢٨}، ولكم وجدت وأنا اطالع في ترجمته شبيهاً كبيراً بينه وبين المجتهد المجدد الشيخ محمد رضا المظفر، رائد الحركة الاصلاحية في النجف، لا سيما تحرك بن عاشور في المدرسة الصادقية بتونس والتي تقرب في الكثير من قساماتها من كلية منتدى النشر التي اسسها المظفر في النجف^{٢٩}.

وقد صدر مشروع الشيخ بن عاشور «مقاصد الشريعة الاسلامية»، مؤخراً بمجلة جديدة وتحقيق رصين قام به الباحث التونسي الاستاذ محمد الطاهر الميساوي اضاف اليه عدداً كبيراً من الهوامش والتعليقات التي تولت تخريج الاحاديث وتوثيق الآراء الفقهية

٢٧- نص على ذلك الباحث التونسي محمد الطاهر الميساوي، في الدراسة التي صدر بها طبعته من كتاب المقاصد لابن عاشور، البصائر للنتاج العلمي، ١٩٩٨، ص ٥.

٢٨- الحسيني، مصدر سابق، ص ٢١.

٢٩- لاحظ بهذا الشأن، الميساوي، المصدر السابق ص ٦. ان طبيعة الحركة الاصلاحية التي قام بها ابن عاشور في اروقة معاهد الدرر الديني في تونس تشجع كثيراً على القيام بدراسة مقارنة بين هذه الشخصية وبين الجهود المبكرة لرواد الاصلاح في النجف خاصة انجازات الشيخ المظفر (رحمه الله). وهو ما ارجو ان يسعني التوفيق (او يسعف غيري) في القيام به بغية الوقوف على عناصر القوة في تلكم الصحوتين والاسباب التي ادت الى عرقلة استمرارها بالشكل المطلوب مما ادى الى عودة معاهدنا الدينية في بعض المجالات الى ما وراء الخطوط التي تجاوزها اولئك المصلحون بعد مضي اكثر من نصف قرن على تجارهم الاصلاحية!

التي استشهد بها الشيخ ابن عاشور، كما قدم للكتاب بدراسة مركزة تقع في مائة صفحة احتوت على معطيات مهمة تتصل بشخصية المؤلف وطبيعة مشروعه المقاصدي، ونحاول فيما يأتي ان نعرض لاهم ما انطوت عليه دراسة الاستاذ الميساوي والملامح العامة للنظرية التي طرحها الشيخ بن عاشور^{٣٠}.

الغاية من تنظير بن عاشور للمقاصد

ينص ابن عاشور في بداية كتابه على انه انما قصد من كتابه هذا «املاء مباحث جلية من مقاصد الشريعة الاسلامية، والتمثيل لها، والاحتجاج لاثباتها لتكون... مرجعاً عند اختلاف الانظار... وتوسلا الى إقلال الاختلاف بين فقهاء الامصار... وإغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة»^{٣١}.

وواضح من هذا النص ان البحث يهدف الى تحقيق امرين، الاول، تشريع المصالح الطارئة، والثاني: الرجوع بالفقهاء الى وحدة رأي أو تقريب حال وتحقق الغاية الثانية عنده بالسعي الى الارتقاء بالظنون الفقهية الى مرحلة القلزع أو الأطمئنان وهو ما سنرى المؤلف يؤكد عليه.

طبيعة العلاقة بين اصول الفقه وعلم المقاصد

انتبه ابن عاشور الى انه يمكن لمعترض ان يقول أليس علم اصول الفقه قد تكفل بالدورين سالف الذكر وهو العلم الذي حوى قواعد الاستنباط وقنن مسالك تقييم الاراء، وهو العلم الذي انيطت به ملاحقة النوازل وتكييفها وفق احكام الشرع بما يحقق مصالح المسلمين؟ وقد رد ابن عاشور على هذا الاعتراض بأنه لا غناء في علم الاصول، إذ ان معظم مسائله مختلف فيها بين النظر مستمر بينهم الخلاف في الفروع، وذلك لأن نفس قواعد الاصول قد انتزعت من الفروع الفقهية باعتبار تأخر تدوينه عن تدوين

٣٠- قمنا في عرضنا هذا بالتركيز على نظرية المقاصد تاركين ما ذكره الميساوي عن سيرة ابن عاشور الذاتية.

٣١- نص مقاصد الشريعة لابن عاشور، الموجود في طبعة الميساوي، مصدر سابق، ص ١٠٥.

الفقه، فإذا ما اريد الارتقاء بالنتائج الظنية الى مرحلة القطع والاطمئنان بحيث يرتفع الخلاف أو يقل وجب اجراء تعديلات جذرية على المنهج الاصولي التقليدي نفسه، عبر مراجعة مسائل اصول الفقه واخضاعها لميزان النقد والنظر، وتنقيتها مما اختلط بها من عناصر غريبة ثم اعادة ذوبها في بوتقة التدوين... لتؤدي بذلك الى تأسيس علم مقاصد الشريعة^{٣٢}، ويشير الاستاذ الميساوي الى اعتراض آخر يمكن توجيهه لابن عاشور وهو «ألا يكفي ما قام به عدد من الائمة من بسط لقواعد وتقرير لمسائل خادمة لمقاصد الشريعة... مثل العزيز عبد السلام في القواعد والقرافي في الفروع... والشاطبي من تأليف وتدوين في كتابه الموافقات؟»^{٣٣} اجاب ابن عاشور عن ذلك باشادته بما بذله بن عبد السلام والقرافي إذ حاولا غير مرة تأسيس المقاصد الشرعية ولكنهما وقفا كما يبدو من رأيه دون بلوغ المقصود، وهو يعتبر ان الشاطبي هو الرجل الفذ الذي افرد هذا الفن بالتدوين إلا انه يصرح بأن ابا اسحاق قد تطرح في مسائلة الى تطويلات خلط وغفل عن مهمات من المقاصد بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود على الرغم من انه افاد جدّ الافادة^{٣٤}.

نقد النزعة التجزيئية بين الصدر وابن عاشور

يعتقد الميساوي ان من الثغرات المهمة التي تلاحظ في منهج السابقين والتي حاول ابن عاشور تجاوزها هي التخلص من المنحى التجزيئي في تفهم احكام الشريعة بمراتبها المختلفة ومن ثم معالجة المشكلات التي تواجه المسلمين وفق رؤية كلية تنزل الحلول الشرعية على الحوادث من حيث هي حالات جماعية تم الامة في مجموعها لا بما هي حالات خاصة تم افراداً.

٣٢- المصدر نفسه، ص ٤٢.

٣٣- المصدر نفسه.

٣٤- المصدر نفسه، ص ٤٣.

يقول الميساوي: وإنما لنجد هذا الرأي يتوارد عند علماء الأمة ومفكريها في العصر الحديث سنة كانوا ام شيعة فالعلامة محمد باقر الصدر عليه رحمة الله يذهب الى ان حركة الاجتهاد وإن كانت من حيث المبدأ تستهدف التطبيق في المجالين الفردي والاجتماعي إذ هما سواء في ميزان العقيدة من حيث توجه احكام الشرع اليهما إلا انها تاريخياً كانت تتجه في هدفها على الاكثر نحو المجال الاول (الفردي) فحسب^{٣٥}. ويضيف، ان الاجتهاد في تلك الاحكام وتنزيلها على الواقع في امتداده وتعقيداته وحركته يتطلب من المجتهد في نظر الصدر «ان يستوعب غايات التشريع ومقاصد الشريعة وان يفتح في الوقت نفسه على التجربة البشرية»^{٣٦}.

يواصل الباحث استلهام افكار الشهيد الصدر عبر ربطه بين دعوة الشهيد للتخلص من الرؤية التجزيئية وبين دعوته الى ضرورة تجديد منهج تفسير القرآن الكريم باعتماد ما سماه بالتفسير الموضوعي أو التوحيدي، ويقرر ان من مقتضيات هذا المنهج على مستوى النظر الفقهي عند الصدر ان يمتد نظر الفقيه عمودياً ويتعمق ليصل الى النظريات الاساسية... والتصورات الرئيسية التي تمثل وجهة نظر الاسلام^{٣٧}. ويستمر بالحديث عن طروحات الشهيد فيقول، والحقيقة لقد سبق للصدر ان مارس تطبيق هذا المنهج في سياق بحثه الرائد عن الاقتصاد الاسلامي اوائل الستينيات من القرن العشرين ويمكن القول ان نظرية المفاهيم التي قال بما الصدر تتكامل في الواقع مع نظرية مقاصد الشريعة كما اتضحت معالمها عند الشاطبي وابن عاشور في الوصول الى الفهم الحيوي الاتم للاحكام الاسلامية والنصوص الشرعية^{٣٨}. ويورد الباحث نصوصاً اخرى لمحمد مهدي شمس

٣٥- المصدر نفسه، ص ٤٦.

٣٦- المصدر نفسه، ص ٤٧.

٣٧- المصدر نفسه.

٣٨- المصدر نفسه.

الدين^{٣٩} وحسن الترابي وعبد الحميد ابو سليمان ولؤي صافي، تناقش المنهج السائد في علم الاصول وتنادي بضرورة تعديله بما يناسب التحديات الراهنة التي تواجه دور الفقه في التشريع للحياة وذلك عبر الدعوة للانتقال من النظر التجزيئي الى الرؤية الكلية الشمولية للشريعة^{٤٠}. لكن هذا لم يعن عند ابن عاشور اطراح الاصول التقليدي حيث سيظل تستمد منه طرق تركيب الادلة الفقهية^{٤١}.

بين نقد ابن عاشور المنهجي ونقد الشيعة المذهبي

في معرض تقييمه لانتقادات ابن عاشور للمنهج الاصولي يرى الباحث المساوي ان نقد ابن عاشور «الموجه الى القياس الفقهي الاصولي لا يتعلق بمسألة المشروعية العقدية أو الكلامية - التي كانت محور اعتراضات السابقين من علماء الشيعة أو من الظاهرية - وإنما هو نقد يتوجه في المقام الاول الى مدى كفايته للوفاء بتحقيق الحكم والمصالح التي تنطوي عليها نصوص الشريعة واحكامها الخاصة بشؤون المجتمع وقضاياها الكلية، اننا هنا امام نقد منهجي معرفي - لا كلامي - للقياس»^{٤٢}. ولا احبذ ان افهم نص الاستاذ المساوي هذا على انه يقرأ موقف الشيعة (والظاهرية) كموقف يبتعد عن المنهج المعرفي في التقويم وأنه مذهبي ينطلق من رؤية منغلقة على خصوصية الذات، رغم اني اؤمن بالدور الذي يلعبه الصراع المذهبي في نشوء الخلافات النظرية. ولكن اريد ان

٣٩- نلاحظ ان دراسة المساوي تعبر عن فكر متواصل يعيش هاجس الحد من القطيعة بين افكار علماء الاسلام ومفكره لا سيما بين السنة والشيعة فهو يفتح على الشهيد الصدر إما انفتاح وعلى الشيخ شمس الدين، كما يظهر انه يتبع بشكل جيد الدراسات التي يقدمها الباحثون في الدوريات الشيعة وذلك من خلال اعتماده في تمثل افكار الشهيد الصدر على مثل دراسات صائب عبد الحميد وبرير العبادي ورسده لدوريات من وزن قضايا اسلامية، يراجع لذلك إحصاءاته المرقمة ١٨٢ و ١٧٩ في دراسته المنظورة.

٤٠- المصدر نفسه، ص ٤٩ - ٥٢.

٤١- المصدر نفسه، ص ٥٤.

٤٢- المصدر نفسه، ص ٥٣.

اشير الى ان من الواضح لمن تتبع وطالع كلماتهم انهم تحركوا في موقفهم ازاء القياس عن اسس معرفية نقحوها، فمن المعروف ان ابن حزم امام الظاهرية لم يكن قام لديه دليل معتبر على حجية الظن وهو حينئذ ينطلق من نفس القناعة التي دفعت ابن عاشور الى تقصيد الشريعة وفق اساليب تفضي الى القطع أو الاطمئنان الذي يعبر عنه بالظن القريب من القطع، كما ان الشيعة اسسوا موقفهم من القياس على مؤاخذات عينوها في المنهج الفقهي الذي يقوم عليه القياس وباعتبار عدم الدليل على حجية ذلك الظن الذي ينتج، بل ان بعض فقهاء الشيعة ذهب الى اكثر من ذلك حيث اعتبر انه «لا معنى للنزاع حول حجية القياس كمنهج... لانه اما ان يراد من العلة التي يعتمد عليها علة الحكم الواقعية التامة أو الوصف الظاهر المنضبط المناسب غير القاصر المتعدي الذي اناط الشارع به حكمه وجعله اماراً عليه... وفي كلتا الحالتين يستحيل منطقياً تخلف الحكم عن الفرع الذي احرزت فيه العلة ايضاً... وإنما الخلاف في تطبيقات القياس وصغرياته وتخريج المناطات والعلل من جهة وإحراز توفرها بالشكل المستوفي لشروط المنهج في الفرع^{٤٣}» وهذا بعينه نقد للمنهج المتبع في واقع التجربة الفقهية باعتباره غير متوفر على شروط الحجة المنطقية، بل ان النصوص الكثيرة التي وردت عن ائمة المذهب الشيعي تتضمن العديد من الانتقادات المنهجية التي تلحظ عدم وفاء النمط المتبع في القياس بالغاية المتوخاة منه وهي ادراك علل التشريع، فقد ورد في مناظرة للإمام الصادق مع امام اهل الرأي والقياس ابي حنيفة ان الصادق قال له: «ايهما اعظم قتل النفس أو الزنا؟ قال ابو حنيفة قتل النفس، قال فإن الله عز وجل قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل في الزنا الا اربعة. ثم قال ايهما اعظم الصلاة ام الصوم؟ قال الصلاة، قال فما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟^{٤٤} ولذلك فإن الامامية قالوا بحجية القياس منصوص العلة الذي

٤٣- الحكيم، السيد محمد تقي، الاصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٢٤، وكذلك ص ٣٥٢، قم، مؤسسة آل البيت.

٤٤- حلية الاولياء، ج ٣، ص ١٩٧، نقلاً عن المصدر السابق.

لا يبنى على الظنون والاحتمالات ويستفيد حجته من القطع بالعلة عن طريق النص أو الظن بالعلة لكن في اطار الظنون التي ثبتت حجيتها بالادلة المذكورة في مصنفاتهم كحجية الظهور الدلالي للنص وحجية خبر الثقة^{٤٥}.

مقاصد الشريعة وقضايا التنظير الاجتماعي

يشير الاستاذ المساوي الى ان البحث في مقاصد الشريعة عند ابن عاشور مرتبط ارتباطاً قوياً ووثيقاً بالبحث في نظام الاجتماع الاسلامي الذي يرى انه لا تجدي فيه كثيراً قواعد علم الاصول، مما يجعل من الضروري البحث عن قواعد اوسع، ولا يدعي ابن عاشور انه قد وضع تلك القواعد بتفصيلاً ومسائلها وإنما هو مهد الطريق الى ما يمكن اعتباره القاعدة المعرفية لتلك القواعد اي المفاهيم الكلية الاساسية التي بنظمها في سلك واحد نكون قد تملكنا جهازاً نظرياً يمكننا من ترتيب نسق القيم الحاكمة لحياة المجتمع والضابطة لحركته... انه يمكننا القول بهذا الاعتبار اننا امام عمل تركيبي منهجي غايته تأسيس جملة من الاصول القطعية للتفقه^{٤٦}.

مفاهيم تأسيسية في النظر المقاصدي لابن عاشور

يتوقف المساوي عند اربع مفردات تأسيسية يقرها ابن عاشور ويرى انها تكون المحور الذي تدور عليه عقائد الاسلام وتعاليمه وتشريعاته وهي الفطرة والسماحة والحرية (وترتبط بها المساواة) والحق (ويرتبط به العدل). ان مفهوم الفطرة في نظر ابن عاشور هو الوصف الاعظم الذي تبني عليه مقاصد الشريعة وهي عنده الحالة التي خلق الله عليها الانسان ظاهراً وباطناً جسداً وعقلاً... ان الشريعة الاسلامية داعية اهلهما الى تقويم الفطرة والحفاظ على اعمالها واحياء ما اندرس منها... ولذلك فإن المقصد العام من

٤٥- ينظر: المظفر، الشيخ محمد رضا، اصول الفقه، ج ٣، ص ٢٠٠، فما بعد، اسماعيليان للنشر،

١٤١٥ هـ .

٤٦- مقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص ٥٥.

التشريع في نظر ابن عاشور لا يعدو ان يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها أو اختلالها^{٤٧}.

اما مفهوم السماحة فإن ابن عاشور يعتبره اصلاً قطعياً يستدل عليه من الظواهر الكثيرة المنتشرة في نصوص الشريعة، والسماحة عنده هي سهولة التعامل في اعتدال، ويفرع ابن عاشور على اصل السماحة مفهوم الرخصة في احكام الشريعة ويعتقد ان تشريع الرخصة انما جاء حفاظاً على معنى السماحة في احكام الشريعة ومراعاة لما قد يعرض من عوارض زمنية وحالية تصير تلك الاحكام مشتملة على شدة، كما انه لا يرسل الكلام على عواهنه لينفتح الباب لمن شاء ان يقدر ما شاء وكيف شاء فالامر عنده يتطلب علماء اهل نظر سديد في فقه الشريعة وتمكن من معرفة مقاصدها وخبرة بمواضع الحاجة في الامة، وقد دعا ابن عاشور منذ الاربعينيات الى تشكيل مجمع علمي من مختلف مذاهب المسلمين ليسلطوا بينهم حاجات الامة ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عمل الامة عليه^{٤٨}.

وكذلك مفهوم الحرية ففضلاً عن اعتبار ابن عاشور اياه مقصداً من مقاصد الشريعة، فهو كذلك اصل من اصول النظام الاجتماعي في الاسلام... وبينى على ان استقراء تصرفات الشريعة دل على ان من اهم مقاصدها ابطال العبودية وتعميم الحرية... فقد سلط الاسلام عوامل الحرية على عوامل العبودية مقاومة لها بتقليلها وعلاجاً للباقي وذلك بإبطال اسباب كثيرة من اسباب الاسترقاق وقصره على سبب الاسر خاصة. انه يؤكد على حرية الاعتقاد ويقرر: ان صاحب الاعتقاد مطلق التفكير فيما يعتقد... ولا يحدده الا الادلة والحجج فهي وازع له، كما يؤكد ان للمسلم ان يكون سنياً سلفياً أو اشعرياً أو ماتريدياً وان يكون معتزلاً أو خارجياً أو زيدياً أو امامياً وقواعد العلوم وصحة

٤٧- المصدر نفسه، ص ٥٧.

٤٨- المصدر نفسه، ص ٥٩.

المنظرة تميز ما في هذه النحل من مقادير الصواب والخطأ، لا نكفر احداً من اهل القبلة“.

كما يؤكد ابن عاشور على مفهوم الحق وان تعيين اصول الاستحقاق اعظم اساس واثبتة للتشريع في معاملات الامة بعضها مع بعض“.

الجانب الابداعي في مشروع ابن عاشور

يقول الميساوي ان اسهام ابن عاشور التطويري والتجديدي في بحث المقاصد لم يقف عند تلك الجوانب التي حاولنا ابرازها فيما مر وإنما كانت له وقفة خاصة مع قضية المنهج في الكشف عن مقاصد الشريعة وتحقيقها، ذلك انه إذا كان العمل الفقهي متوقفاً في سداده على تحرى المقاصد فإن السبل التي توصل الفقيه الى معرفة مقاصد الشارع تضحى بالغة الاهمية لأنها تضمن اكثر ما يمكن التقدير الصحيح للمقاصد فيكون بناء الاحكام عليها سديداً“.

وفي الحقيقة فإن نظرية ابن عاشور في بنائها التصوري مشروع طموح جداً بقدر ما هو مهم لأنه يروم رسم مقاصد التشريع الكلية غير مقتصر على المقاصد الخمسة المعروفة التقليدية، والركيزة الاساسية التي يحتاجها هذا العمل هو الاسلوب والمعيار المنضبط المتمثل بالاليات التي يلزم اعتمادها في تحديد تلك المقاصد الكلية. خاصة إذا عرفنا ان ابن عاشور لم يكن ممن يكتفون بالطرح التقليدي الذي لا يرى غضاضة في التعويل على الظنون غير المنضبطة والاحتمالات وإنما جاء بدعوى كبيرة وهي علاج اشكالية القطع والظن من خلال ايجاد اصول قطعية للتفقه كما مر والتي يتحدث عنها ابن عاشور قائلاً: «ان اعظم ما بهم المتفقهين ايجاد ثلة من المقاصد القطعية ليجعلوها اصلاً يصار اليه في التفقه... وقد حاول بعض النظار من علماء اصول الفقه ان يجعلوا اصولاً للتفقه قطعية

٤٩- المصدر نفسه.

٥٠- المصدر نفسه، ص ٦٥.

٥١- المصدر نفسه، ص ٧٧.

فطفحت بذلك كلمات منهم، لكنهم ارتبكوا في تعيين طريقة ذلك»^{٢١} فحاول هو عبر طرق اثبتها ان يسبغ الطابع القطعي أو المتأخم للقطع على ما يتوصل اليه من نتائج في اثبات مقاصد الشريعة وشدد كثيراً على ذلك «على الباحث في مقاصد الشريعة ان يطيل التأمل ويجيد الثبت في اثبات مقصد شرعي، وأياه والتساهل والتسرع في ذلك لأن تعيين مقصد شرعي امر تتفرع عنه ادلة واحكام كثيرة في الاستنباط ففي الخطأ فيه خطر عظيم» وأكد على ان «الحاصل للباحث عن المقاصد الشرعية قد يكون علماً قطعياً أو قريباً من القطع وقد يكون ظنياً، ولا يعتبر ما حصل للناظر من ظن ضعيف أو دونه»^{٢٢} حيث يحاول ان يقصر في هذا النص الحجية على القطع والاطمئنان والظن القوي الذي يظهر انه يعتبره موازياً للاطمئنان، مستبعداً تماماً الظنون الضعيفة المعتمدة في معظم الاقيسة.

لقد حاول ابن حزم الظاهري بناء الممارسة الاستنباطية على القطع عن طريق سعيه الى تركيبها وفق قضايا المنطق الارسطي^{٢٣}، فما هو الاسلوب الذي ارتضاه ابن عاشور بعد ان حكم في نص سابق بأن كل المحاولات التي جاءت في هذا المجال محكومة بالارباك ولا تصلح لعلاج الاشكالية؟

قام ابن عاشور بإفراد فصل خاص من محاولته لهذا الشأن تحت عنوان «طرق اثبات المقاصد الشرعية» وبين ثلاثة طرق:

الطريق الاول: استقراء الشريعة في تصرفاتها، وهو على نوعين:

النوع الاول: اعظمهما - على حد تعبيره - وهو استقراء الاحكام المعروفة عللها، الآيل الى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة... لأننا إذا استقرأنا عللا كثيرة

٥٢- المصدر نفسه، ص ١٥٧.

٥٣- المصدر نفسه، ص ١٥٦.

٥٤- ينظر الحسي، مصدر سابق، ص ١١٢.

متماثلة بكونها ضابطاً لحكمة متحدة امكن ان نستخلص منها حكمة واحدة فنجزم بأنها مقصد شرعي، كما يستنتج من استقراء الجزئيات مفهوم كلي حسب قواعد المنطق^{٥٥}.
النوع الثاني: استقراء ادلة احكام اشتركت في علة بحيث يحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصد مراد للشارع.

الطريق الثاني: ادلة القرآن واضحة الدلالة التي يضعف احتمال ان يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي، مثل ما يؤخذ من قوله تعالى (ان الله لا يحب الفساد) (البقرة، ٢٠٥)، وقوله (يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل) (النساء، ٢٩)، ففي كل آية من هذه تصريح بمقصد شرعي أو تنبيه على مقصد شرعي .

الطريق الثالث: السنة المتواترة^{٥٦}.

ان الطريقتين الثاني والثالث يتمثلان في اسلوب للبحث عن نص على العلة العامة والمقصد الكلي أو ما هو في حكم النص على ذلك، وهو ما يعتمد على قراءة النص الشرعي ويخضع لضوابطه. اما الطريق الاول وهو الاستقراء بكلا نوعيه فيعتمد على الدليل الاستقرائي الذي يتم تنقيحه في الدراسات المنطقية الامر الذي يحتاج الى الفراغ عن صحة وحجية المقدمات المعرفية التي يستند اليها الاستقراء، وهو بحث اكتسب اهمية خاصة في الحقب المتأخرة وأثيرت في وجهه الكثير من التساؤلات وفق صياغته الارسطية والمقدمات التي اتكأت عليها ويمكن الافادة من الطرح المعتمد الذي قدمه الشهيد الصدر في كتابه المعروف «الاسس المنطقية للاستقراء» حيث ناقش بإسهاب كلمات المناطق من

٥٥- ان هذا يوضح ما يريد ابن عاشور بالقطع، اذ ان قطعه ينطبق على معطيات الاستقراء التي من الواضح انها ليست قطعاً مساوياً لليقين الأرسطي، بل هي اطمئنان او ظن عالٍ يتكون نتيجة لتراكم الاحتمالات. وهذا ما يعني ان النتائج التي يبحث عنها ابن عاشور تتحلّى بكثير من المرونة والنسيبة ولا تعان الصرامة الحديدية التي يتمسك بها اتجاه المنطق الأرسطي واتباعه. سواء كان ابن عاشور قد تبناه الى هذه الحقيقة ام لا.

٥٦- مقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص ١٢٥، فما بعدها من متن ابن عاشور.

القدماء والمحدثين وخلص بنظرته التي اسبغ من خلالها الاعتبار على نتائج الاستقراء وفق حساب الاحتمالات وما اسماه بنظرية التوالد الذاتي، لا سيما وأن الصدر استفاد من معطيات دراسته للاستقراء ومناهج المعرفة في بحثه الاصولي خير استفادة وخاصة في مباحث الحججة كسيرة العقلاء والاجماع والشهرة، وهاتين الاخيرتين قد بنى حجيتهما تماماً على معطيات الدليل الاستقرائي بعد رفضه لكل ما استدل به على حجيتهما قديماً^{٥٧}.

ان نتائج الدليل الاستقرائي إذا ما استوعبت وطبقت بشكل يستوفي شروط اعتبارها فإن من الممكن الافادة منها في تحرير مقاصد الشريعة وحكمها الكلية من سلسلة الظنون القليلة التي ستتحول الى قطع واطمئنان بالتتبع والاستقراء، وهو ما يحتاج الى استئناف نظر يلاقح بين ما طرحه ابن عاشور وبين ما قدمه السيد الصدر من نتائج في اطار بحثه مناهج المعرفة. استكمالاً لما بدأ من ادخال تلك النتائج في صميم الابحاث الاصولية مما سيفضي الى تعميق الاساليب التي طرحها ابن عاشور. كما تبقى الضرورة ماثلة في مراجعة الابحاث التطبيقية التي قدمها الشيخ ابن عاشور وملاحظة مدى توفرها على شرائط اثبات مقاصد الشريعة التي عينها هو نفسه. نعود الى الطاهر الميساوي وهو يشير الى المجالات الاخرى التي كان لابن عاشور فيها تطوير وابداع. اذ يؤكد ان مما يوازي تأسيس ابن عاشور لطرق اثبات المقاصد في الاهمية هو ذلك الحشد من القضايا والاشكاليات التي اثارها في سياق بحثه في مناهج الكشف عن المقاصد. وهي قضايا واشكالات ظل كثير من المفكرين والعلماء في العصر الحديث يجمون حولها، ولا يلجونها إما قصوراً أو خشية من ثورة المحافظين وتأتي في مقدمة تلك القضايا المسألة

٥٧- يلاحظ: الحلقة الثالثة من كتابه (دروس في علم الاصول) والتي هي مقرر دراسي لطلاب السطوح العالية في مادة اصول الفقه. مبحث الاجماع والشهرة، ويلاحظ ايضاً الجزء الرابع من محاضرات دورته الثانية التي القاها على طلبة الدراسات العليا (البحث الخارج) في النجف، من اعداد السيد محمود الهاشمي.

الخاصة بفهم مستويات تصرفات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وفعاله، والتي عدّ منها اثني عشر مقاما تأصيلاً وتطويراً لما بدأه القرافي، وابن عاشور كما يؤكد الميساوي بضعا امام اشكالية بعدي الزمان والمكان في السنة النبوية بل وفي القرآن ايضاً، ولما كانت السنة كما يرى ابن عاشور في معظمها تشريعات جزئية فإن دراسة الاحوال السياسية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي تنزلت فيها القضايا التي عاجلتها تمثل مطلباً علمياً عظيماً^{٥٨}. يبقى ان الاستاذ اسماعيل الحسيني قد قام بإحصائية تلقي الضوء على ما حققه ابن عاشور في بحثه التطبيقي المقاصدي حيث «استطاع تنظيم قواعد لممارسة تقصيد الشريعة والتعامل مع تطبيقاتها ونصوصها وكانت تلك القواعد التي كان عمله فيها بين البلورة والتفصيل والتقييم والابداع كالتالي: أولاً: (٢٤) قاعدة في المقاصد العامة. ثانياً: (٧) قواعد في المقاصد الخاصة. ثالثاً: (٣) قواعد في اثبات المقاصد الشرعية»^{٥٩}.

الفكر المقاصدي في الفقه الإمامي

يوجد في تراث الفقه الامامي اهتمام مبكر بمسألة علل ومقاصد الشريعة، ولعل اقدم اثر معروف في هذا الموضوع هو رسالة الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠ هـ) الفقيه الامامي المعروف من اصحاب الامام الرضا، وقد نقلها الشيخ الصدوق في كتابه ذائع الصيت (علل الشرائع)^{٦٠}. وعد الباحث الموسوعي آغا بزرگ الطهراني عشرين عنواناً مما كتب في علل الاحكام ومقاصدها عند الامامية، غير ان الفكر المقاصدي لم يكتب له ان يزدهر ويتكامل بالشكل المطلوب في مدرسة الفقه الامامي ومن الواضح ان لذلك علاقة مباشرة من موقفها تجاه مسائل التعليل التي تدخل بشكل مباشر في الفقه المقاصدي، إلا ان الشيخ محمد مهدي شمس الدين يفسر هذه الظاهرة بشكل آخر فيذهب الى ان ذلك كان

٥٨- مقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص ٧٨.

٥٩- الحسيني، مصدر سابق، ص ١١٢.

٦٠- ينظر: عبدالحميد، صائب، آفاق الاجتهاد، قضايا اسلامية، العدد الرابع، ١٩٩٧، ص ٣٤٩.

بتأثير الظرف التاريخي، فالفقيه الشيعي، ولاسباب تتعلق بالظرف السياسي، انزل عن السلطة وعن المجتمع العام وعن قضايا علاقة المجتمع والانسان بالسلطة والعلاقات داخل المجتمع نفسه^{٦١}.

غير اننا نلمح على كل حال حضوراً للنزعة المقاصدية في مثل ابواب التزاحم الاصولية الذي يجعل الاصوليون القول الفصل فيه للتكليف الالهم عند الشارع بحسب مقاصده وغاياته، كما نلاحظ ذلك في بحث حجية الدلالة الالتزامية في اخبار الآحاد حيث يقول الشهيد الصدر بحجيتها على اساس احراز ملاك الحجية وعلتها فيها، وهو مقدار الكشف الدلالي الذي يتساوى في كل من المدلولين التطابقي والالتزامي المفروض سلفاً انه يمثل تمام الملاك والمقصد من وراء جعل الحجية لخبر الواحد^{٦٢}. كما انه مارس (التقصيد) بوضوح في بحوثه العميقة في الاقتصاد الاسلامي كما في تقيحه لمفهوم الملكية في الاسلام ودراسته تداول المتوجات من وجهة نظر المذهب الاقتصادي الاسلامي^{٦٣}.

إلا ان البحث المقاصدي في الفقه الامامي سوف يقتصر على ما اوضحته النصوص من مقاصد وبالتالي ستتقلص قياساً الى ما طرحته محاولة ابن عاشور المعتمدة بالاساس على عملية الاستقراء للعلل المظنونة . غير ان المسألة الجديرة بالبحث حينئذ هي ان الاستقراء لو استجمع شروطه وأدى الى اليقين بعلة امر ما بنحو يكون مقصداً تشريعياً عاماً، وإن لم يعتمد على النص، فهل يكون ما نقطع به حينئذ حجة؟ ويمكن آتئذ تدشين تجربة فقهية موسعة لاستقراء العلل الظنية بحثاً عن مقاصد عامة ثابتة بالقطع. ويمكن القول حينئذ ان هذا لن يتعارض مع الاخبار المتظافرة الواردة عن ائمة الشيعة في النهي عن القياس والتعليل، إذ يمكن القول بأن تلك الاخبار لا تشمل ما احرز بالقطع، وذلك

٦١- بتصرف عن كتاب الاجتهاد والحياة، نقلاً عن المصدر السابق، ص ٣٤٩.

٦٢- الحلقة الثالثة من دروس في علم الاصول. مصدر سابق، ص ٧٤، تحت عنوان (مقدار ما يثبت بدليل الحجية).

٦٣- لاحظ بحث (اكتشاف المذهب الاقتصادي) و(نظرية توزيع ما قبل الانتاج) و(مفهوم الاسلام عن التداول).

لاستحالة الردع عن القطع الثابت اصولياً، وستنصرف الاخبار الى خصوص العلل المحتملة والمظنونة.

ويحتمل ان ما تقتضيه تلك الاخبار هو شمول النهي حتى للعلل والمقاصد العامة المستفادة بالقطع العقلي الاستقرائي باعتباره مما لم ينص الشارع على مقصديته وعليته، ولن يكون هي تلك الاخبار حينئذ ردعاً مستحيلاً عن القطع لأنه يمكن الاستعانة بالتكليف الاصولي المعروف في إبدال القطع وتحويله من الطريقة الى الموضوعية^{٦٤}، عبر اخذ عدم قيام قطع عقلي بالعلة العامة - القطع غير الناشئ عن النص - في موضوع الاحكام التي تكون لنتيجة الاستقراء مدخلة في استنباطها، ويكون دليل تقييد موضوعات الاحكام تلك متمثلاً بنفس الاخبار الناهية. قريباً مما فذلكه العقل الاصولي بناءً على تمامية مقدمات دليل الانسداد المعروف القاضي بحجية مطلق الظنون بما فيها القياس، حيث اعتبرت اخبار النهي تلك مقيدة لنتيجة دليل الانسداد بغير الظن الناشئ عن القياس عبر تخريج اصولي يبين في محله^{٦٥}.

٦٤- راجع بشأن امكان الردع عن القطع بهذا التكيف، الحلقة الثالثة، مصدر سابق، تحت عنوان (ابطال طريقة الدليل) ص ٨٤. غير ان الشهيد الصدر وجمهور الاصوليين المتأخرين لا يوافقون على ذلك التكيف بالطبع.

٦٥- تلاحظ: فرائد الاصول، للشيخ مرتضى الانصاري، اواخر مبحث الانسداد.

(مدخل الى فلسفة الفقه) محاولة اولية للتأسيس*

نبيل هادي**

في إطار قانون حركة العلوم وتناميها بانثاق بعضها من رحم البعض الآخر، نلاحظ ظهور فلسفات العلوم الى جانب العلوم، مثل فلسفة التاريخ وفلسفة الأخلاق، ويشار بهذا اصطلاح الى علم يدرس مبادئ علم آخر وطريقة البحث فيه وأهدافه، وغيرها من الأمور التي يفرزها الاهتمام المتزايد بالعلوم وترشيد مناهجها.

وفي الوسط الغربي أخذ هذا اللون من العلوم موقعه المناسب وراح يمارس دوره لا في ضبط العلوم وتحديد تقويم مسيرتها فحسب بل وفي تقدمها وريقها، فتشكلت فلسفة الفيزياء وفلسفة الرياضيات والحقوق، وحتى صار الى جوار كل علم فلسفة تعنى بشؤونه وتنظر اليه من الخارج بغية صيانتة وتوفير اسباب ازدهاره ولكن ضمن الدائرة العلمية الإسلامية لم نتعرف على هكذا حركة تنموية تطويرية. نعم يمكن من خلال الالتفات الى ما يعرف عند علماء المسلمين في تأليفاتهم بالرؤوس الثمانية (ويعني هذا المصطلح ان المؤلف لا بد ان يتحدث في بداية كتابه عن ثمانية مباحث هي: تعريف العلم، موضوعه،

* المقال مراجعة لكتاب (مدخل الى فلسفة الفقه) الاصدار الخامس من سلسلة قضايا اسلامية معاصرة التي تصدرها مجلة قضايا اسلامية معاصرة، قم، ١٩٩٨.

** كثيراً ما كنت وكاتب المقال (رحمه الله) نتابع معاً الجديد في حقل الدراسات الشرعية ومجالات الفكر الاخرى، واتفق ان بادر هو الى تحرير مناقشتنا للكتاب المذكور اعلاه وأضاف لها استعراضاً وتوثيقاً لبعض الآراء فأصبح ذلك مراجعة نقدية جيدة نشرت آتخذ في مجلة (القبس) الطلابية التي كنت احررها عام ١٩٩٩. وأحرص هنا على نشرها دون ادنى تصرف لما تتضمنه من جهد، واعتزازاً بذكرى رفيق رحل مع آماله العريضة التي طالما تقاسمناها وعملنا قدر طاقتنا في تحقيقها... نعم رحل في ظروف مروعة بعد غرق سفينة كانت تقله الى استراليا مع ٣٥٠ عراقياً آخر في تشرين الاول ٢٠٠١. انما ازمة الانسان العراقي وأزمة المثقف العراقي بشكل خاص. وحدير بالذكر ان المقال التالي (اشكالية الفقيه والمثقف: فكرة النظار) ينشر ايضاً في ضوء المعطيات ذاتها. (المؤلف).

مسائله، الغرض، المنفعة، موقع العلم، علاقته مع بقية العلوم ومنهجه) يمكن من خلال هذا تلمس خطوط أساسية وجذرية لبناء هكذا علوم، ولكن لم تخضع هذه البدايات والإشارات الى دراسات تفحصية تكاملية يتوسل بها الى ما ينبغي ان يمثل ازاء تدشين هكذا شكل من العلوم وإدخاله الحيز الإسلامي.

وفي السنوات الاخيرة راحت اصداء الدعوة الى بناء فلسفات للعلوم الاسلامية تتردد في أروقة الجامعات الدينية والحوزات العلمية، ومن ابرز هذه العلوم التي توجهت اليها الأنظار علم الفقه، فراح البعض يتحدث عن ضرورة وجود فلسفة الفقه، ولكن «لا وجود في حوزاتنا العلمية لعلم بعنوان فلسفة الفقه، ينبغي لهذا العلم ان يوجد، ثمة اليوم الى جوار كل علم فلسفة لذلك العلم ولا يسعنا ان نبقي بغفلة عن فلسفة علم الفقه التي تعد امراً مهماً جداً»^{٦٦}.

وفي هذا السياق تقدمت محاولة للشيخ مهدي مهريزي لتسليط حزمة من الضوء على ما يمكن ان يقدم تحت عنوان فلسفة العلم الفقه، وإبراز ضرورة وجوده وترسيم حدوده وكشف منهجه.

يقع الكتاب في قسمين، وفي حين اعتنى القسم الأول بإعطاء اجابات محددة للأسئلة التالية:

ما هو علم فلسفة الفقه؟ ما هي علاقته بالعلوم الأخرى؟ ما هو منهجه؟ ما هي مسائله؟ كان القسم الثاني مهتماً بقضية الفقه والزمان وما تكتض به هذه المسألة من اشكاليات وتساؤلات وما قدم ازائها من معالجات.

وفي سبيل تحديد ماهية فلسفة الفقه يقول المؤلف «فلسفة الفقه علم يبحث في فرضيات الفقه والاجتهاد الفقهي» من أجل ذلك كان هذا العلم يعني بمعالجة نوعين من المسائل كما يقول المؤلف، أولاهما المسائل التي ترتبط بالفقه بمجموعه ويواجهها الفقه كعلم، مثل اهداف الفقه، ودائرة الفقه، وعلاقة الفقه والزمان، ومصادر الفقه، ومنهج

٦٦- مجلة نقد ونظر، العدد الأول، شتاء ١٩٩٤، ص ١٩.

البحث التاريخي في الفقه، مناهج تفسير النصوص، علاقة الفقه بالعلوم الأخرى، وغيرها، والثاني المسائل التي تنظر الى ظاهرة الفقه والفقهاء، وترجع الى كيفية عمل المجتهد، مثل العوامل المؤثرة في الاجتهاد، الاساس المعرفي للاجتهاد، أسباب اختلاف الفقهاء، وغير ذلك.

ومن اجل تعيين ثغور هذا العلم وتحديد ابعاده يشير المؤلف الى ضرورة عدم وضع الحدود الفاصلة بين فلسفة الفقه وما يعرف بعلم مقاصد الشريعة، حيث ان علم مقاصد الشريعة ما هو الا جزء مما يصطلح عليه بفلسفة الفقه، والذي ينبغي ان تستثار المهمة للنهوض بأعبائه ليس فقط مقاصد الشريعة وغاياتها بل كل ما تمتد اليه حدود فلسفة الفقه من مسائل حرية بالاعتناء.

وفي موضوع علاقة فلسفة الفقه بالعلوم الاسلامية الاخرى يذكر المؤلف ان فلسفة الفقه يستفيد من بعض العلوم مثل علم الكلام وعلوم القرآن والحديث وتاريخ الفقه فيكون دورها بالنسبة اليه دور الممون، ويفيد فلسفة الفقه غيره من العلوم وبالخصوص الفقه بما يتمخض عنه من ثمار، وتكون علاقة فلسفة الفقه بعلم الأصول والرجال علاقة عضوية تبادلية والتخادم متبادل من الطرفين.

وفي سبيل تحديد المنهج الذي ينبغي ان تحتطه فلسفة الفقه يلفت المؤلف الى ان نفس مصطلح فلسفة فيه إشارة ضمنية الى المنهج وطريقة البحث باعتبار ان الفلسفة في أحد معانيها هي ممارسة البحث الحر حيال امر معين دون الرضوخ لقيود مفروضة، فالمنهج في فلسفة الفقه عقلي كما هو الحال من رؤية كلية تعود الى مجموع علم الفقه.

وينتقل في الموضوع الأخير من القسم الأول الى تعيين مسائل هذا العلم في إشارة الى ان حدود هذا العلم يدخل فيها كل ما هو موجود خارج الفقه ويساهم في تقديمه بشكل وافر، فيذكر مباحث هذا العلم في نقاط عشرة:

١- أهداف الفقه أو مقاصد الشريعة.

٢- دائرة الفقه.

٣- موقع الفقه بين العلوم الدينية.

٤- علاقة الفقه بالعلوم الأخرى (غير الدينية).

٥- علاقة الفقه بالزمان.

٦- مناهج البحث في السند.

٧- مناهج تفسير النصوص.

٨- منهج البحث الفقهي.

٩- مصادر الفقه.

١٠- الاساس المعرفي للاجتihad.

قلنا ان القسم الثاني يختص بمسألة الفقه والزمان، ولا يكاد يغيب عن المتتبع لمسيرة الفقه مقدار ما لهذه القضية من حساسية وخطورة، فالتساع رقعة التطبيق وامتدادها على مسافات زمنية طويلة، وتتصاعد وتيرة التعقيد في اشكال الحياة واساليب والمعيشة، مع بقاء النصوص متمثلة بالكتاب والسنة على ما هي عليه، يكون ارضية لابتناق أزمة في الدراسات الفقهية التي تهدف الى مطابقة الفقه مع اوضاع الحياة وتشكلاتها، وتزداد حدة هذه الأزمة في العصر الحاضر نتيجة للاحتكاك المتزايد بين المسلمين من جهة والعالم الغربي من جهة أخرى، وما يثيره هذا الاحتكاك من مشكلات تقف عقبة في طريق التطبيق للشريعة. والمؤلف هنا يحاول حصر المشكلات أولاً ثم عرض ما قدم ويقدم ازاءها من معالجات، فيقول ان المشكلات تنقسم الى داخلية تنشأ عن اتجاه معين في الشريعة ذاتها يحكمي لونهاً خاصاً من الاستنباط وخارجية ترد على شكل شبهات وإثارات تعترض العملية التطبيقية للفقه. وتبين المشكلات الداخلية يورد رأي الدكتور صبحي محمصاني الذي يعزو الجمود والتأخر وسط أهل السنة الى عوامل ستة هي:

١- سد باب الاجتهاد.

٢- التمسك بالنصوص، بمعنى اخذ النص دون اعتبار لما ورد فيه من طعن بوضع او

تصرف أو غيره.

٣- التمسك بالشكل والقالب والفروع.

٤- الفرقة المذهبية.

٥- الجهل بفلسفة التشريع مما يعني الحمود على نفس الاحكام دون الالتفات الى ما قننت على ضوءه من علل.

٦- الخلط بين الدين والمعيشة الدنيوية.

وأيضاً يورد المؤلف في السياق ذاته من بين آراء علماء الشيعة رأي الشهيد محمد باقر الصدر الذي يتلخص في تأثير العزل السياسي عن المجالات الاجتماعية للفقهاء الإسلامي في تكوين عقلية شيعة تنظر الى ان الاجتهاد يتوخى تطبيق الشريعة في المجال الفردي وبالقدر الذي يتصل بسلوك الفرد وتصرفاته، ويستتبع هذا التصور مجموعة من الأضرار يشير إليها ويمثل لها بمواطن من الفقه ذكرها الشهيد الصدر في كلماته. يتوجه المؤلف بعد ذلك الى فرز المشكلات الخارجية فيضعها في دوائر ثلاث، الأولى: دائرة العقوبات الشرعية وما يقال عن عدم اتساق الحدود والتعزيرات مع الحضارة الجديدة، والثانية: ما يرتبط بالنظام الاقتصادي في العالم المعاصر حيث تبرز المشكلات ناحيتين، ناحية المنفعة والربح ودخولهما تحت طائلة الحرمة الشرعية وناحية المعاملات الجديدة التي تظهر في الواقع ولم يكن لها أي وجود في الماضي وليست بشأنها أي احكام، والدائرة الثالثة: ما يرتبط بالأحوال الشخصية من قبيل حقوق المرأة والطفل ومسائل الأثر وغيرها. وبعد هذا الحصر للمشكلات يشير الكاتب الى نوعين من المعالجات قد طرحت من أجل رفع هذه المشكلات والنهوض بالفقه الإسلامي بما ينسجم وتكفل شؤون الحياة وإيجاد الحلول الناجعة لما يفرزه الواقع من ازمات.

النوع الأول من هذه المعالجات يعبر عنه المؤلف بأنه محاولات فردية او جماعية عملت من خلال الإطار الحكومي الرسمي أو بصيغة جهود حرة مستقلة، ولكن هذه المحاولات لم يكن منها الا ان استهدفت الإطار الخارجي والشكل دون ان تكون مبنائية (جذرية وأساسية) كما هو الحال في النوع الثاني من المعالجات، أي انها بقيت تحولات جزئية في البنية الفقهية والداخلية، وهذه المحاولات هي:

١- تدوين النصوص القانونية على اساس الفقه الاسلامي، ويذكر هنا عدداً من المجموع المهمة التي طرحت كيما تكون برامجاً لعمل الدول والحكومات.

٢- تدوين الموسوعات الفقهية.

٣- المؤتمرات الفقهية.

٤- مضممار الفقه المقارن، ويشير في هذه النقطة الى ان هذا اللون من الممارسة له اهمية فائقة في مضممار عرض الفقه الاسلامي والتعريف به امام المجامع القانونية في العالم لما يفضي اليه من بيان نقاط قوة هذا الفقه. اما النوع الثاني من المعالجات، والذي يمثل تحولات مبنائية وجذرية (كما يقول المؤلف) فإنه لا يزال نظريات لم تنل حظها الكافي من الدراسة والتحليل بحيث تتحول الى نظريات علمية بمقدورها ان تبني نظاماً فكرياً معتمداً. ويستعرض المؤلف هذه النظريات بشكل موجز ودون ممارسة نقد، والنظريات هي:

١- تقسيم الاحكام الشرعية الى ثابت ومتغير.

٢- نظرية الشيخ محمد عبده.

٣- نظرية الدكتور صبحي محمصاني.

٤- نظرية مصطفى شليبي.

٥- نظرية الشهيد مطهري.

٦- نظرية الشهيد الصدر.

٧- نظرية رونيه دافيد.

٨- نظرية الدكتور يوسف القرضاوي.

٩- نظرية الامام الخميني.

١٠- نظرية الانسداد.

وقفة قصيرة مع الكتاب

في سياق تحديد علم فلسفة الفقه وضبط نوع البحوث التي يهتم بها لم يرتض المؤلف مقولة بعض الباحثين الناطرة الى فلسفة الفقه على انه التعبير الاصطلاحي الأكثر حداثة لعلم الاصول، وأشار الى ضرورة وضع الحدود الفاصلة بين علم الاصول وفلسفة

الفقه، من ذلك ان رسالة علم الاصول هي تبين النظام الداخلي للفقه وتكييفه، وبعبارة اخرى تكمن رسالة علم الاصول في انه القاعدة التي تقوم عليها استنباطات الفقيه، وفي العصور المتأخرة راحت تطرح اسئلة حيال الفقه برمته او انها ترجع الى المعرفة الفقهية كسلوك فكري للفقيه، وهذا النمط من الاسئلة اما انه لم يكن مطروحاً بهذه السعة في السابق بحيث لم يكن يعبر عن مسألة علمية تستحق التوجه وإنما تدرج ضمناً في سياق علوم اخرى كالفقه والاصول والكلام والعلوم القرآنية والعلوم الحديثة وغيرها، او انه لم يكن معروفاً على الاطلاق، ان اتساع دائرة الاسئلة يستدعي علماً جديداً في طور التكون، على هذا الاساس يعد فلسفة الفقه علماً جديداً الى جوار علم الاصول، كما ظهرت فلسفة الدين الى جوار علم الكلام.

لكننا نجد ان انشعاب العلوم وتمايزها عن بعضها البعض انما يتم وفق قوانين وأصول منهجية محددة ومقررة، كأن يتم ذلك على اساس موضوع العلم أو على اساس طريقة البحث والدراسة في العلم أو على اساس الهدف والغاية، والذي يبدو ان التمايز على اساس الموضوع هو الطريقة الأدق والاصوب في ترسيم الحدود بين علم وآخر^{٦٧}، وفي ضوء هذا نلاحظ على المؤلف انه لم يعن بهذه القضية الاعتناء اللازم، ولم يعطها حقها من التأمل والتفحص، حيث ان غاية ما يقرره ان علم فلسفة الفقه يبحث فرضيات الفقه والاجتهاد الفقهي، ويعتني بقبليات ومسلمات البحث الفقهي، وينظر الى الفقه من الخارج، او انه يدخل في دائرته كل ما هو موجود خارج الفقه أو ما يقع في مسار تبلوره، وواضح ان هذا النوع من البحث الذي يعالج هذه الأمور ليس ضرورياً فيه ان يكون بحث فلسفة الفقه، بل ان ما هو موجود خارج الفقه ويساهم في تبلوره وتقدمه لا بد ان ينظر اليه عن كتب ويتأمل في شأنه فيرى انه هل تستوعبه بقية العلوم في اطرها البحثية، او انه لا بد ان نؤسس له علماً جديداً نسميه فلسفة الفقه. ولو لاحظنا بعض ما يطرحه المؤلف من مسائل لفلسفة الفقه يشكل متانٍ لوجدنا انه داخل في حدود علم

٦٧- يراجع مثلاً كتاب النهج الجديد في تعليم الفلسفة للشيخ محمد تقي مصباح، ج ١ ص ٦٨.

الأصول مثلاً، وينبغي ان يتعاطاه البحث الأصولي، ولا يعني تكرر التكرارية وفقدان النزعة التطورية في علم الأصول ان نخرج من علم الأصول ما من حقه ان يكون ضمن دائرة بحثه.

ومثالاً على ما نقول نأخذ مسألة مصادر الفقه فالمؤلف يعتبر ان البحث في دلالية القرآن والسنة وهل ان القرآن مصدر للتشريعات أم لا، وما هي افعال المعصوم التي تكون مصدراً للاستنباط وغيرها من القضايا في هذا المجال، فيعتبرها قضية من قضايا علم الفلسفة الفقه وأن البحث الأصولي ليس من شأنه تناولها، في حين ان المسألة يكفي فيها ان ننظر الى موضوع علم الأصول فنرى انه يشمل كل ما يترقب ان يكون دليلاً على حكم شرعي وأن البحث انما يقع حول دليлите نفياً وإثباتاً^{٦٨}، حتى نحكم بأن هذه المسألة تعود الى علم الأصول.

هذا بالنسبة لعلم الأصول ومثله علم الكلام فلو أخذنا بعض ما يطرحه المؤلف من بحوث لفلسفة الفقه لوجدنا انه ينتمي الى البحث الكلامي من قبيل قضية العصمة وحدودها، وهل للمعصوم طبيعة فردية شخصية أم لا؟ من هذا أو ذاك وغيره يتبين لنا ان المحاولة لم تنهض لتحديد هذه القضية المهمة بل ذات الشأن الصميمي في كل المشروع، حيث انما تصب في تفتيح ضرورة وجود علم كهذا وعدمها.

٦٨- يرجع هنا الى ما يقدمه السيد الشهيد محمد باقر الصدر في كتاب الحلقة الثانية من دروس في علم الاصول، تحت عنوان موضوع علم الاصول.

إشكالية الفقيه والمثقف: فكرة (النظر)*

نبيل هادي**

تحتل ثنائية الفقيه والمثقف وإشكالية العلاقة بينهما على مستوى الموقع والوظيفة حيزاً كبيراً من اهتمامات بعض المفكرين ضمن الدائرة الإسلامية في الوقت الحاضر، ففي ضوء التحول والتغير الذي تشهده الحياة في شتى مجالاتها، وجميع ما يستدعيه هذا التحول والتغير من أزمات يحياها واقعنا الديني، وما يطرح امام الحركة الفقهية من تساؤلات لا بد من توفير ما يتناسب وإياها من أجوبة، ينبغي تسجيل ضرورة اعطاء اهمية كبيرة لبحث الضوابط التي تحكم العلاقة بين الفقيه والمثقف.

فالمثقف الاسلامي يبحث الاجتهاد والتقليد بالمقدار المتكافئ ومستوى الاطروحة، كما ان طبيعة الاشكالية وعمق ارتباطاتها بالبحث الفقهي أملت ان يكون الطرح ومعالجة القضية من قبل الباحث من الزاوية الفقهية ذاتها. وهذه الاطروحة - التي يطلق عليها الباحث العراقي نجيب محمد طريقة النظر - جاءت ضمن سياقها في كتاب (الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر) وفي الوقت الذي يخصص المؤلف الفصلين الآخرين من الكتاب لعرض طريقة النظر وبسط التنظير لها في مجالي الفروع والأصول فهو يعتني في

* مراجعة لكتاب نجيب محمد، الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر. مؤسسة الانتشار العربي، لندن،

١٩٩٩.

** كثيراً ما كنت وكاتب المقال (رحمه الله) نتابع معاً الجديد في حقل الدراسات الشرعية ومجالات الفكر الاخرى، واتفق ان بادر هو الى تحرير مناقشتنا للكتاب المذكور اعلاه وأضاف لها استعراضاً وتوثيقاً لبعض الآراء فأصبح ذلك مراجعة نقدية جيدة نشرت آنثذ في مجلة (القبس) الطلابية التي كنت احررها عام ١٩٩٩. وأحرص هنا على نشرها دون ادنى تصرف لما تتضمنه من جهد، واعتزازاً بذكرى رفيق رحل مع آماله العريضة التي طالما تقاسناها وعملنا قدر طاقتنا في تحقيقها... نعم رحل في ظروف مروعة بعد غرق سفينة كانت تقله الى استراليا مع ٣٥٠ عراقياً آخر في تشرين الاول ٢٠٠١. انها أزمة الانسان العراقي وأزمة المثقف العراقي بشكل خاص. (المؤلف).

الفصول الخمسة الأولى من الكتاب يبحث الاجتهاد والتقليد وما يمت اليهما بصلة من مسائل ذات اهمية.

سوف نسير في مقالنا هذه ضمن اطار مقارنة الفكرة التي يدوا انها القضية الاهم والتي انما يعرض ما سواها في سياق التقريب والنظر لها، نقصد بذلك فكرة النظر أو ما يسميه الباحث (طريقة النظر).

يكاد يكون انقسام المكلفين الى مجتهد مقلد، ومفت ومستفت، الصيغة الطاغية على حياة المسلمين الدينية منذ بداية فترة ما بعد النص وحتى أيامنا الحاضرة، فالإبتعاد عن النص وضمور حالة الاتباع بما تعنيه من أخذ للنص الديني واعتماد السيرة دون الركون الى الاجتهاد أو التقليد بمعناها المتأخر، نتيجة لاحتفاف النص بهالة من الغموض إثر ضعف قرائن الوضوح وضياعها، ظهر الاحتياج الى الاجتهاد واستفراغ الوسع وصولاً الى الاحكام الشرعية ولو على سبيل الظن. كما أن عدم تيسير طريق الاجتهاد لأكثر الناس باعتبار ان عملية الاختصاص في المجال الفقهي تحتاج الى المزيد من التفرغ لا يسمح به الظرف الحياتي لدى الكثير، ساهم في نشوء ظاهرة التقليد بالمعنى المتعارف عندنا.

وبتقادم الأيام واستمرار الحركة التطورية في الحياة، أخذت بالتنامي طبقة من المسلمين المتزمين تمتاز باهتمامها الخاص بوعي العصر واحتواء ثقافته، كما ان لها لمساقها الواضحة على صورة الحياة العامة للمسلمين، وتبلور هذه الطبقة في الساحة الإسلامية وممارستها لدورها في نقد وتقديم الحلول لمشاكل لم تكن مطروحة على مفكري الأمم من المسلمين، راح الإحساس يتزايد بضرورة بحث آلية التعاطي مع الواقع الاجتهادي وراء الفقهاء، ودرس الأساليب المتعارفة في التعامل مع قول الفقيه في ضوء معطيات الواقع المعاصر.

وما يمكن اعتباره المحور الأساس الذي تحوم حوله مبررات البحث في هذه القضية هو كون الركيزة الأساسية التي يدور حولها التكليف - في النظر الشيعي على الأقل - هي الاجتهاد، فعلى الرغم من ان الاجتهاد والتقليد والاحتياط المعروف ضمن الدائرة الشيعية يقع البعض منها في عرض البعض الآخر منه جهة الوظيفة والعمل، الا ان

مشروعية كل من التقليد والاحتياط تستند الى عملية الاجتهاد، فالمقلد لا بد أن يكون مجتهداً في تقليده وإلا تسلسل الأمر او دار، وكذلك المحتاط لا يصح منه احتياطه ما لم يینه على الاجتهاد^{٦٩}.

في هذا الاطار يأتي التنظير من قبل الباحث لأسلوب في الالتزام يباين في طبيعته طريقة التقليد، كما انه لا يمت الى الاحتياط بصلة مطلقاً، هذا الأسلوب الجديد هو طريقة النظر ويعني في روجه «نظر المكلف في أدلة المجتهدين، ومن ثم ترجيح بعضها على البعض الآخر أو الاقتناع به وعدمه حسبما يميله عليه الوجدان والإطمئنان»^{٧٠}.

يتوقف الباحث أولاً عند تحديد طريقة النظر وفرزها عن كل من الاجتهاد والتقليد والاتباع فيقرر ان النظر يباين الاجتهاد من جهة ان النظر عملية توجه المكلف الى أدلة المجتهدين ومن ثم الترجيح فيما بينهما حسبما يميله الوجدان والاطمئنان، دون ان يكون الاستنباط من النص الشرعي داخلاً ضمن حيز الاهتمام في الوقت الذي يشكل الاستنباط من النص الشرعي روح عملية الاجتهاد، نعم قد يتبادل المجتهد والناظر الأدوار فيكون الناظر مجتهداً وذلك فيما لو ان ترجيحه لبعض الأدلة لم يكن بمجرد ترجيح بل

٦٩- بهذا الصدد يقول السيد الخوئي حسب تحرير الشيخ عرفانيان في كتاب الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد والاحتياط والقضاء، ص٤: «فإن كان مجتهداً عمل بما يراه وان لم يكن مجتهداً فعليه تحصيل القطع بحجية قول غيره في حقه حتى يأخذ بما يفتى به من جواز العمل بالاحتياط المزبور، وسائر الأمور، فانتهى الامر الى الاجتهاد اذ المقلد لا بد له من ذلك لتحصيل الحجة القطعية لاثبات جواز اصل التقليد واخذه بقول الغير حيث لا تقليد في جواز اصل التقليد بل لا بد له من دليل قطعي آخر غير قول الغير والا دار او تسلسل، وكذلك يقول السيد الخوئي في التنقيح في شرح العروة الوثقى تحرير الشيخ على الفروي ص١٨: «لأن المكلف اما ان يستند في عمله الى ما علم بتحجته وجداناً او تعبداً فهو الاجتهاد وبالعمل به يقطع بأنه قد ترك الحرام وأتى بالواجب، ويجزم بخروجه عن عهده ما توجه اليه من الاحكام، وما يستند في اعماله الى قول الغير وهو المعبر عنه بالتقليد الا ان القطع بفراغ الذمة بسببه انما هو فيما اذا كان قول الغير ثابت الحجية عنده بالاجتهاد».

٧٠- نفس المصدر ص٢٠٢.

كان بإمكانه ان يستدل على المطلوب حتى مع عدم علمه بما هو مطروح من الأدلة الاجتهادية^{٧١}، أو يكون المجتهد في حقيقته ناظراً حين يكتفي بممارسته عملية الترجيح لبعض الأدلة المطروحة على البعض الآخر، بحيث لولا هذه الأدلة ما كان بإمكانه أن يتوصل الى المطلوب مما يعني انه عاجز عن ان يستنبط الحكم الشرعي من مصادره وأصوله المباشرة^{٧٢}، ولكن مع هذا التداخل يبقى التشخيص والفرز قائماً بين الاجتهاد وطريقة النظر.

اما التقليد والاتباع فمن البين عدم الالتقاء بينهما وبين النظر، فالتقليد هو اتباع ما يفضي اليه قول المجتهد دون فحص دليله، فيختلف عن النظر من حيث أن الآخر يشترط فيه فحص الدليل والاتباع هو الأخذ بالنص أو السيرة عند الوضوح من غير اجتهاد^{٧٣}، فيغايّر النظر لتوقفه على وجود الاجتهاد الذي لا يكون إلا مع عدم الوضوح التام في النص. بعد التعريف بالنظر نجد الباحث يسعى جاهداً في التنقيب في الأدوار التاريخية للفقهاء الاسلامي والتفتيش في أفكار فقهاء المسلمين ومدوناتهم من اجل تلمس جذور لهذه الطريقة، وفيما ينقل من عبارات أئمة الفقه السني يلاحظ ان البعض منهم بمن فيهم أئمة المذاهب الاربعية أنفسهم يدعون الى ما يناسب طريقة النظر، مما يوحي بان أقوالهم تريد تربية الناس على النظر في أدلة المجتهدين ولا تتقبل منهم التقليد^{٧٤}. وفيما يخص الاتجاه الشيعي في الفقه يقول المؤلف «فالملاحظ أن المجتهدين أنفسهم يمارسون أحياناً طريقة الترجيح بين الآراء الفقهية، مما يعني أنهم يزاولون عملية النظر دون تمييز لها عن طريقة الاجتهاد»^{٧٥} ولكن مع هذا لا نرى الاتجاه الشيعي يضع مرتبة خاصة لطريقة النظر في عرض الاجتهاد والتقليد.

٧١- نفس المصدر، ص ٢٠٢.

٧٢- نفس المصدر، ص ٢٠٢.

٧٣- المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

٧٤- نفس المصدر، ص ٢٠٨.

٧٥- نجيب محمد - الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر - ص ٢٢٨.

درجات النظر

يقول الغزالي «بين درجة المبتدئ في العلم وبين رتبة الكمال منازل واقعة بين طرفين وللنظر فيها مجال»^{٧٦}. على هذا المنوال يسير الباحث في تصنيف النظر حسب مستوى الناظر ودقة استيعابه فيرى ان النظر له مرتبتان، تفصيلية واجمالية، وفي الاولى يكون الناظر ذا مستوى عال ودقة متميزة في التمحيص والترجيح بين الأدلة، ومثاله طلبة العلم الذين يدخلون في مرحلة البحث الخارج - حسب المعارف في الدراسات الحوزوية - فهؤلاء ليس لهم أن يقلدوا، ويعتقد الباحث أن من المفارقة والتناقض إيجاب التقليد في حقهم مع افتراض اهم من أهل الخبرة والاستطاعة على التمييز بين المراتب العلمية للعلماء، باعتبار أن قدرتهم على التمييز بين المراتب العلمية لا تتحقق ما لم يكونوا متمكنين من فهم أدلة العلماء وأدواقهم، وهو في حد ذاته يجعلهم متمكنين من الترجيح بين الأدلة^{٧٧}.

وفي المرتبة الثانية يأتي المثقف الإسلامي غير الحائز على الدقة في الاستيعاب التي يتمتع بها الناظر من المرتبة الاولى، لكنه يمارس النظر على ما يراه عقله ويعمله عليه وجدانه انه اقرب الى الصواب من أدلة المجتهدين.

الاستدلال على طريقة النظر

في هذه الزاوية يعمد الباحث ومن خلال تقديم مجموعة من الأدلة الى اقامة الحجة ونصب البرهان على فكرة النظر، وفيما يأتي نعرض بإيجاز مضامين هذه الاستدلالات.

١- الدليل الشرعي: مقدمة للدخول في عرض ما هو الحجة من الشرع على العمل بطريقة النظر يلفت الباحث الى قضية لا يمكن إغفالها في مسيرة البحث، وهي انه لا

٧٦- الغزالي - المستصفي - ج ٢ س ٣٨٤.

٧٧- المصدر السابق ص ٢١٦.

يمكن الادعاء بوجود تشريع من الكتاب والسنة يخص الحث على التعامل مع الآراء الاجتهادية للفقهاء^{٧٨}.

فالنظر وكذلك التقليد^{٧٩}، ليس بالإمكان التأشير على ما يمكن أن تكون له الدلالة الواضحة والمباشرة على شرعيتها من الكتاب أو السنة، من جهة أن الاجتهاد بما هو عملية استنباط تفضي الى الظن بالحكم الشرعي لم يثبت طريقه أو التلويح اليه في الشريعة.

ولكن وبعد هذا الاعتراف بعدم جدوى البحث عن تشريع خاص بطريقة النظر من الكتاب والسنة يرى الباحث أن هناك بعض الدلالات الشرعية العامة التي يمكن أن يفاد منها إثبات المطلوب^{٨٠} ويتصدر ذلك الدلالة العمومية والاطلاقية لقوله تعالى (وبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب)^{٨١} فبالرغم من أن هذه الآية غير ناظرة الى طريقة التعامل مع الآراء الفقهية، إلا انه يمكن اعتبار تعامل الناظر مع الآراء الاجتهادية وأدلة المجتهدين كأقوال مختلفة، عليه ان يميل الى ما يراه انه احسنها وأقربها للصواب، يمكن اعتبار هذه احد تطبيقاتها ومورداً من موارد انطباقها.

٢- دليل العقل: يقول المؤلف بشأن هذا الدليل: «وفحوى هذا الدليل هو ان الناظر انما يعول على دليل آخر بعد الفحص، وذلك لعلمه الوجداني بأن الدليل الذي رجحه هو اقرب الى واقع الحكم الالهي من غيره، وهذا الظن يقوم مقام العلم عند تعذر الوصول الى العلم، وهي قاعدة كثيراً ما أشار اليها العلماء الاصوليون»^{٨٢}.

٧٨- ينتهي الباحث الى هذه النتيجة من خلال مناقشته لأدلة التقليد، كما يظهر ذلك في الفصل الثالث من كتاب الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر.

٧٩- يحيى محمد - المصدر السابق ص ٢١٧.

٨٠- نفس المصدر ص ٢١٩.

٨١- سورة الزمر آية ١٨.

٨٢- يحيى محمد - المصدر السابق - ص ٢١٨.

يرفض الباحث هنا الاحتجاج باحتمال مخالفة ما يراه الأعلّم من الناظر وهو المجتهد لما يعتقد الناظر انه الأقرب وما يستدعيه هذا من تقدم للأعلمية على الأقربية، معتبراً ذلك من قبيل بطلان حجّية قول المجتهد الأعلّم في حق المجتهد الأقلّ علماً، فيقول «فإن المجتهد المفضول انما يعول على ما يراه اقرب الى واقع الحكم الالهي ولا يعول مطلقاً على ما يقوله الأعلّم لعلمه بأن الاقربية مقدمة على الأعلّمية، ونفس هذا الأمر ينطبق على ما يراه الناظر بقياس لما يقوله الأعلّم»^{٨٢}.

وبافتراض ان الناظر صاحب قدرة على التمييز بين ما هو اقرب الى الصواب وما هو ابعد عنه، يرفض الباحث التفكيك بين المجتهد والناظر من حيث ان الأول مختص والثاني غير مختص.

٣- الدليل المنطقي: يفترض يعبي محمد ان الاساس المنطقي الذي يركز عليه طريقة النظر هو قاعدة «لا يصح العدول عن اتباع الدليل الراجح باتباع الدليل المرجوح». وعلى هذا يتقرر عقلاً عدم جواز رجوع المكلف الذي باستطاعته التمييز والترجيح بين الأدلة الى من ينظر اليه بأنه مخطنٍ مشتبّه في حكمه، او ان حكمه لا يفيد الاطمئنان بشيء، ويرى هنا انه من السهولة بمكان العثور على موافقة من قبل الفقهاء على جزئيات لهذه الصورة المقدمة وذلك بمراجعة بعض التطبيقات الفقهية من قبيل عدم جواز رجوع المجتهد الذي يجهل الحكم الشرعي من حيث انسداد باب العلم والظن المعتبر في حقه الى مجتهد آخر يعتقد بالانفتاح، أو عدم جواز رجوع المجتهد المتجزئ الى المجتهد المطلق.

زيادة على ذلك من خلال الاستقصاء والتتبع لعبارات الفقهاء يشير الباحث الى ان البعض من العلماء يسلم بإمكانية استقلال عقل العامي واتباع نظره ومن ثم مخالفة غيره من اهل الاجتهاد بمن فيهم الأعلّم، ومن هؤلاء العلماء الآخوند الخراساني الذي رأى ان العامي يمكن ان يتفق له ان يكون خبيراً في بعض الموارد عالماً بالأدلة وبصيراً في المدرك

٨٢- نفس المصدر ص ٢١٩.

غير مقلد، وهو لهذا لا يحكم عليه بالتقليد فيما ادى اليه نظره، ومن ذلك ان له ان يرجع الى المفضول في التقليد ومخالفة الاعلم إن استقل بعقله ورأى جواز ذلك^{٨٤}.

ومن العلماء أيضاً الشيخ الاصفهاني الذي يقرر ان المقلد قد يتفق له ان يقف على مدارك الخلاف بين العلماء فيترجح في نظره فتوى البعض دون البعض فلا يكون بذلك مقلداً بل انه لو علم العامي ببطلان ما افتي به المفتي فإنه لا يقلده في ذلك وعليه مراجعة غيره^{٨٥}.

كذلك ينقل الباحث هنا قول الشيخ المنتظري الذي نصه «في الحقيقة العلم انما يكون بالوثوق الذي هو علم عادي تسكن به النفس، لا بالتقليد والتعبد، واما اذا لم يحصل الوثوق في مورد خاص لجهة من الجهات، فالعمل به تعبداً مشكلاً»^{٨٦} وكذلك قوله «وأما ما قد يرى من بعض العوام من التعبد المحض بفتوى المجتهد مطلقاً من دون التفات الى انه يطابق الواقع ام لا، بل وان التفتوا الى ذلك وشكوا في مطابقته له، فلعله من جهة ما لقنوا كثيراً بأن تكليف العامي ليس الا العمل بفتوى المجتهد، وان ما افتي به المفتي هو حكم الله في حقه مطلقاً، والظاهر ان هذه الجملة تكون من بقايا إلقاءات المصوبة وإن ترددت على السنتنا ايضاً»^{٨٧}.

٤- دليل البناء العقلاني: من بين سير العقلاء يشاهد ان الذين يراجعون المختصين ويكون لهم نوع من التمييز والخبرة المحملة فإنهم ربما لا يولون اهمية لقول الاكثر علماً اذا ما ظنوا انه على خطأ وغيره على صواب، والباحث هنا يقوم بتطبيق هذا الأمر على عدم جواز تقليد صاحب النظر ورجوعه الى من يراه مخطئاً بعد الفحص، بل يرى ان التطبيق

٨٤- نفس المصدر ص٢٢٢، يجمل المؤلف في ذلك كتاب الكفاية للآخوند الخراساني ص٥٤٢، والى

كتاب عناية الأصول للفيروز آبادي ص٢٤٢ و٢٤٣.

٨٥- يجمل الباحث هنا الى الكتاب الفصول الغروية ص٤٢٣ - ٤٢٤ وكذلك ص٤١٦.

٨٦- الشيخ المنتظري - دراسات في ولاية الفقيه وفقه للدولة الاسلامية - ج٢ ص١٠٢.

٨٧- نفس المصدر ص١٠٦.

في هذا المورد اولى منه في مورد عدم جواز تقليد صاحب ملكة الاجتهاد لغيره من المجتهدين، كما هو عند السيد الخوئي.

العقائد وطريقة النظر

يعتقد الباحث ان ما تقدم من ادلة تثبت شرعية طريقة النظر ووجوبها على كل من هو اهل لها في مجال الاحكام الفرعية، يمكن له ان يشمل النظر في العقائد ايضاً، فيطالب العامي بالنظر في ادلة المختلفين في العقائد ليرجح بعضها على البعض الآخر، او يأخذ بما يراه عقله ووجدانه سواء بالطريقة التفصيلية ان كان من اهلها او بالطريقة الاجمالية ان لم يمكنه ذلك^{٨٨} فيكون اسلوب النظر هو الحل السديد والمنطقي في حال يمنع العامي من التقليد في عقائده، ولا يمكن تحصيل القطع واليقين في معرفة اصول الدين امراً ميسوراً، لما يشكله الاختلاف الكثير بين العلماء في العقائد من حاجز دون ذلك امام العامي، الأمر الذي يبرر السعي لاكتشاف طريقة جديدة لا تقوم امامه لافقة المنع.

مع نتائج البحث

ان قراءة متأنية متفحصة لكتاب (الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر) وللقسم الخاص منه بعرض طريقة النظر تبين ان المؤلف قد بذل مجهوداً عالياً في البحث والتتبع بناءً للفكرة وتدعيماً لها بالأدلة، كما يبدو انه قد نجح الى حد كبير في تقديم بحث متماسك ومنظم لرؤية الكاتب، بالاضافة الى ان البحث في موضوعه يمكن اعتباره خطوة جادة ومحاولة شجاعة على طريق نقد الذات إسهاماً في عملية اعادة صياغة بناءاتنا المعرفية فيما يرتبط بقضايا الدين والفكر الديني بالشكل المنسجم ووعي العصر ودرك كافة متطلباته واحتياجاته.

ولكن مع هذا فالكتاب وخصوصاً الفصلين الأخيرين منه يثير مجموعة من الاستفهامات نكتفي ازاءها بتقديم جملة من الملاحظات الأولية.

٨٨- مجي محمد - المصدر السابق - ص ٢٥٢.

أولاً: يقول الباحث في ثنايا حديثه عن المرتبة الاجمالية للنظر «من الواجب على الناظر ان يكون على بينة واطلاع فيما يخص معالم الدين الاساسية واصول الفقه دون حاجة للدخول في التفاصيل التي يمارسها الفقهاء، ذلك ان الكثير من المبادئ المقررة يمكن ممارستها بشكل تلقائي حتى مع عدم الدقة في معرفتها على نحو التفصيل»^{٨٩}.

وعندما نأخذ هذا الكلام منه في اطار الفكرة العامة، وفي سياق ما يرمى اليه الباحث من تبيين المعالم الرئيسية التي تشخص في ضوئها الخطوط التفصيلية لشخصية الناظر وماهية دوره وآلية ممارسته الوظيفة، فإنه لا يسعنا الا ان نقول بالاضافة الى ان الباحث وكما يبدو، لم يحالفه التوفيق في منحنا صورة واضحة محددة وافية بغرض التوصيف والتشخيص عن الناظر، فإن استدلالات الفقهاء، وضرب الآراء بعضها ببعض ومن ثم ترجيح هذا على ذاك، ليست بالمهمة اليسيرة والمتاحة لمن لم يكن قد خبر الممارسات الاجتهادية ومحض الاستدلالات الفقهية، مما يجعل الاطروحة مقبولة في حدود المرتبة التفصيلية من النظر، المتمثلة بالطلبة الذين ألفوا اساليب الاجتهاد والاستنباط او من هم بمنزلتهم.

ثانياً: تبين من الكتاب ان المؤلف يسعى لتثبيت وجوب طريقة النظر في حق الطبقة من المكلفين التي يدعوها بـ (طبقة النظار) فليس لهؤلاء اتباع طريقة التقليد، ويتجلى هذا المعنى صريحاً في بعض عبارات الكتاب.

وذلك من قبيل قوله «ومنهم من بوسعه النظر في الادلة ولو على نحو الاجمال، وهذا ما لا يجوز عليه ان يقلد ما دام بوسعه الترجيح بين الادلة والأخذ بأقواها او بما تطمئن اليه نفسه»^{٩٠} وقوله «وما سبق ان سقناه من أدلة تثبت شرعية هذه الطريقة ووجوبها على كل من هو أهل لها في مجال الاحكام الفرعية»^{٩١}.

٨٩- نفس المصدر ص ٢٣٠.

٩٠- نفس المصدر ص ١٢٤.

٩١- نفس المصدر ص ٢٠٢.

ولكن الا يمكن الاعتراض هنا بأن فرض الوجوب يستلزم العسر والحرج المنفيين بقاعدة نفى الحرج التي يثبتها الكتاب الكريم والسنة الشريفة^{٩٢}، فالانشغالات الحياتية الكثيرة التي تكتض بها يوميات المثقف تجعل ممارسته لعملية النظر في ادلة المجتهدين والترجيح، فيما بينها في كل ما يرتبط بالشأن الديني والسلوك العملي للمثقف عملية غير مجردة عن العسر والمشقة هذا مضافاً الى ما يمكن ملاحظته على الادلة التي يسوقها الباحث من انها لا تسير جميعاً في نفس الأفق بما يحقق رغبة الباحث في طرح قضية النظر على مستوى الوجوب الشرعي، كما يعترف بذلك الباحث نفسه فيقول مثلاً بشأن الدليل الثاني، دليل العقل أو الأقربية «مهما يكن فمن الواضح انه لا يفاد من حكم الاقربية الوجوب»^{٩٣}.

ثالثاً: من جملة ما يثيره الباحث من مناقشات اعترضه على الاستدلال بالسيرة العقلانية على مسائل من قبيل جواز التقليد أو وجوب تقليد الاعلم، أو حتى الاستدلال على طريقة النظر بالسيرة العقلانية، ويستند في اعترضه الى ما يشير اليه من مفارقة بين الحالة الدينية والأمور العرفية العامة، من حيث ان الاولى لا تقر صور الاجتهاد المفضية الى الظن ولا التقليد القائم عليها الا اذا اخذنا بالاعتبار حالات الاضطراب من حيث انسداد باب العلم ولا سبيل الى تحصيل الاحكام الا بالاجتهاد المفضي غالباً الى الظن^{٩٤}، أو لجهة عدم استبعاد وجود مساحة في القضايا الدينية لا تجدها في سائر العلوم والصناعات الانسانية أو بالعكس^{٩٥}. وهكذا يرى الباحث انه لا يمكن قياس الحالة الدينية على الحالة السائدة عند العقلاء في العلوم والحرف، فلا يجوز اعتبار إمضاء الشارع لسيرة العقلاء فيما يتعلق بالشأن غير الديني في الرجوع الى ذوي الاختصاص او الى الاعلم من

٩٢- يراجع كتاب، دروس تمهيدية في القواعد الفقهية، محمد باقر الايرواني، ج ١، ص ١٧١- ١٨٢.

٩٣- يحيى محمد - المصدر السابق - ص ٢٢٠.

٩٤- نفس المصدر، ص ١٢٣.

٩٥- نفس المصدر ص ١٦٠.

بين المختصين، تشريعاً لرجوعهم الى المختص او الاعلم فيما يتعلق بالشأن الديني والفقهي.

ولكن ما يطرحه الباحث هنا يناقض ما يطرح في بحوث السيرة من الدراسات الأصولية، من ان السيرة العقلانية تفترض ارتكازاً لدى العقلاء يقرر اتفاق الاغراض الشرعية والحالة الدينية مع غيرها من الاغراض والشؤون العرفية، فتتولد نتيجة لهذا الارتكاز عادة وذوق في السلوك يعرضان العقلاء الى الجري في الشرعيات على طبق سيرتهم في الامور العرفية، مما يشكل خطراً على اهداف المولى في حالة عدم رضاه، وهو ما يستدعي حتمية الردع من قبله.

وقد نبه السيد الشهيد الصدر على هذه النقطة في بحثه للسيرة فقال «كما انه لا يحتاج ايضاً الى التدقيق في خبوية المفتي بالاحكام الشرعية والمفتي بغير ذلك من سائر الفنون المتعارفة، كي يقال: ان هناك فرقاً بينهما وهو ان اهل سائر الفنون المتعارفة اخذوا علومهم من الحس او ما يقرب اليه، ويقل فيها الخطأ بخلاف فتوى المفتي في الشرعيات، فإن تكون العادة او القرينة كما عرفت يوجب على أي حال مشي العقلاء ولو غفلة في الشرعيات على هذا المنوال، وهذا يشكل خطراً على اغراض المولى لا بد له من الردع على تقدير عدم رضاه به»^{٩٦}.

٩٦- السيد كاظم الحائري - مباحث الاصول - الجزء الثاني من القسم الثاني.

النظرية العامة للشريعة الإسلامية

تسم المصنفات والنصوص الفقهية التي انتجها المسلمون بالتعقيد الشديد، لا سيما بالنسبة الى الباحث الذي يقف في القرن الخامس عشر الهجري ليطل على آلاف التصانيف التخصصية التي كتبت في مجالات الفقه المختلفة بما انطوت عليه من اختلاف يبدو شديداً وجذرياً في بعض الأحيان، أو مستغرقاً في تفصيلات وفروض تضيي على طبيعة المعالجات الفقهية قدرأ غير قليل من الغموض واللامنهجية، مما يشير اليه «النقاد الفقهيون» دائماً، علاوة على طابع التكرار الذي يسم عدداً غير قليل من الأعمال، مما يؤكد ضرورة تقديم نتائج تطرح الرؤية الفقهية ذاتها بتوجهاتها وانشعاباتها، بالاعتماد على طريق اكثر وضوحاً ومنهجية تتوفر في نفس الوقت على الدقة والتركيز والاستيعاب.

كما ان هناك حاجة ماسة الى تغيير الطابع الفتاوي للفقه وتوسيع رقعة «النظرية الفقهية» حيث إن كتب الفقه زاخرة بأحكام الفروع وقلما نجد فيها بحثاً عن نظريات فقهية، إذ إن هذه النظريات متناثرة بين العديد من المصنفات، وهي بحاجة الى اكتشاف وبلورة وترتيب، وتتميز هذه العملية بصعوبة شديدة، حيث غالباً ما تحتاج الى جهد علمي لاستخراج النظرية من الأحكام الفرعية، وبالرغم من ان بعض النظريات لم يفصح عنها الفقهاء ولم يبلوروها الا ان تتبع الفروع الفقهية يترك إجماءً شديداً بوجود نظرية تنتظمها في ذهن الفقيه.

يأتي كتاب الدكتور جمال الدين عطية «النظرية العامة للشريعة الإسلامية»^{١٧} في هذا السياق ليتولى تقديم ما ينطوي عليه الفقه من تصورات ونظريات أساسية بتبويب ممنهج واتجاه يسعى الى بلورة الافكار وتركيزها فيما يرتبط بقضايا هامة ورئيسية، حريصاً على لغة الفقه واصطلاحه، مع حضور للنزعة التأصيلية حيث طغت على نفس ماتناوله من

٩٧- د. جمال الدين عطية. النظرية العامة للشريعة الإسلامية. ط ١، ١٩٩٨.

رؤى في المجالات التي تحرك خلالها. ومضيفاً في احيان كثيرة ملاحظاته الخاصة التي تسهم في بلورة نظرية عامة للشريعة تتحلى بالعمق والوضوح.

وذلك من خلال طرق موضوعات شكلت فصول الكتاب الأساسية نظير: خصائص التشريع، علاقة الشريعة بالعلوم الاخرى، مقاصد الشريعة، القواعد الكلية للشريعة، محل الحكم الشرعي، انواع الحكم الشرعي ومجموعاته الرئيسية، مصادر الحكم الشرعي، منهج التوصل الى الحكم الشرعي، تطبيق الحكم الشرعي، النطاق الشخصي للحكم الشرعي، النطاق المكاني للحكم الشرعي، والنطاق الزمني للحكم الشرعي.

حرص المؤلف على اتباع المنهج العلمي في ملاحقة الأفكار بموضوعية، فلم يقف عند الحدود المذهبية كما يصنع الكثير من الباحثين، بل شملت قائمة المصادر التي اعتمدها الكثير من الأسماء من مدرسة الفقه الإمامي نظير الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، والسيد محمد تقي الحكيم، وابراهيم الأميني، وحسن الموسوي البجنوردي، ومحمد علي التسخيري وغيرهم، وهذا لا يقتصر على كتابه المذكور وإنما يظهر في بعض مؤلفاته الأخرى التي لا يتجاهل فيها أسماء من وزن العلامة الحلبي مثلاً.

ان العرض الممنهج للأفكار الذي حفل به الكتاب يرشحه بقوة لاحتلال موقع المقرر الدراسي في معاهد العلوم الدينية والأكاديميات المهمة بالحقل الفقهي. كبديل في بعض المستويات على الأقل عن النصوص التي تربك نمو دارسي الفقه مما تزخر به قوائم المقررات الدراسية التقليدية. وستولى هذه السطور استعراض عينة من بحوث الكتاب مما يتعلق بـ «مقاصد الشريعة».

مقاصد الشريعة

يقول المؤلف ان كتب اصول الفقه لم تشتمل جميعها على بحث مقاصد الشريعة مع عظيم أهميتها، وقد خصها بالبحث او توسع فيها بعض العلماء مثل الغزالي وعز الدين بن عبد السلام في كتابه «قواعد الأحكام»، سليمان الطوفي اثناء شرحه لحديث لا ضرر ولا ضرار ضمن شرح الأربعين النووية، الشاطبي في «الموافقات» كما كتب من المعاصرين

الشيخ محمد الطاهر بن عاشور كتاب «مقاصد الشريعة الاسلامية» ود. مصطفى زيد «المصلحة والتشريع الاسلامي» د. محمد مصطفى شليبي «تعليل الأحكام» د. محمد سعيد البوطي «ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية» د. حسين حامد حسان «نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي».

يستعرض عطية الهيكل العام للبحث المقاصدي المطروح في كتب الفقهاء وما يتعلق به من النواحي المهمة. فيعكس التصور الأصولي حول مقصد الشريعة اجمالاً، حيث يقول العز بن عبد السلام: «اما أن الشريعة مبنية على مصالح العباد فلا يخالف ذلك احد من العلماء: فالمعتزلة يقولون بذلك غير أنهم يجعلون العقل هو الحاكم بالحسن والقبح اللذين يترتب عليهما الثواب والعقاب في الآخرة. والشرع جاء مقررأ لذلك. وأما الظاهرية فهم اذ يقولون هذا الأصل في الجملة وبوجه عام، غير أنهم لا يقولون بتعليل النصوص الجزئية، ومن ثم لا يقولون بالتفريع عن طريق القياس، ولا يسلمون بحجية مصادر التشريع الأخرى التي لا نص فيها. اما جمهور الأصوليين والفقهاء فيرون ان الشريعة جاءت مبنية على مصالح العباد جملة وتفصيلاً، ذهاباً منهم الى ان الأصل في النصوص التعليل». وعلى هذا فجميع المذاهب الاسلامية تقرر ان الشريعة الاسلامية تهدف الى تحقيق مصالح المخاطبين بها المكلفين.

يعرض المؤلف بعد ذلك التعريفات التي قدمت للمقصد الشرعي، كقول العز انه جلب المصالح ودرء المفساد، وقول الشاطبي انه اخراج المكلف من داعية هواه ليكون عبداً اختياراً كما هو عبد اضطراراً وغيره، ثم تعليق الغزالي على ذلك المستوى من التعريف، والملاحظة الأساسية التي يسجلها عليه حيث يقول: «اما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة او دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وما لهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الاصول فهو مفسدة، ودفعه مصلحة».

يلقي الدكتور عطية الضوء على الضابطة التي قدمت لتحديد المصلحة والمفسدة كما في كلمات بعض المعاصرين كالطاهر بن عاشور الذي يعتقد ان تحقيق الحد الذي نعتبر به الوصف مصلحة او مفسدة امر دقيق في العبارة ولكنه ليس عسيراً في الاعتبار والملاحظة، لأن النفع الخالص والضرر الخالص وإن كانا موجودين الا انهما بالنسبة للنفع والضرر المشويين يعتبران عزيزين.

فيقدم الضابط لتحقيق ذلك الحد وأنه واحد من خمسة امور:

- ١- ان يكون النفع او الضرر مطرداً.
- ٢- ان يكون النفع او الضرر غالباً واضحاً.
- ٣- ان يمكن الاجتزاء عنه بغيره في تحصيل الصلاح وحصول الفساد.
- ٤- ان يكون احد الأمرين من النفع او الضرر مع كونه مساوياً لضده معضوداً عرجح من جنسه.

٥- ان يكون احدهما منضبطاً محققاً والآخر مضطرباً.

يتولى المؤلف بيان المقاصد تفصيلاً من وجهه نظر المحققين حيث يشير الى ستة تقسيمات قدمها البحث لتفصيل الحديث في مقاصد الشريعة العامة، كتقسيمها الى ضرورية وحاجية وتحسينية وذلك من حيث قوتها في ذاتها، والى كلية وجزئية باعتبار تعلقها بعموم الأمة او جماعاتها او أفرادها. وقطعية وظنية ورومية بلحاظ تحقق الاحتياج اليها، ثم من حيث شهادة الشرع لها، ومن حيث الثبات والتغير، وباعتبار كونها حاصلة من الأفعال بالقصد او المثال. تحدث المؤلف عن اهمية التقسيم الأول (الى ضرورية وحاجية وتحسينية) فأبرز لذلك عدة اعتبارات. منها ما يقدمه من اعانة على فهم النص، وسلامة تطبيقه على الوقائع، وعلاج التعارض الناشئ بين النصوص، وبيان الموقف من الوقائع التي لم تناو لها النصوص. يقول المؤلف: «لذلك فإنه في الوقت الحاضر توجه العناية دائماً الى تدوين الاعمال التحضيرية لمشروعات القوانين الوضعية بما فيها من مذكرات تفسيرية وآراء وتعديلات، لأن هذا من شأنه ان يبين المقصد من تشريع القانون. اشار المؤلف الى التقسيم الذي قدمه الشيخ محمد مصطفى شلي والذي ميز بين

نوعين من المصلحة. اولهما المصلحة المتغيرة بتغير الزمان والبيئات والأشخاص. وثانيهما المصلحة الثابتة على مدى الأيام. ورتب على هذا التقسيم نتيجة في غاية الأهمية، فقرر ان المصلحة المتغيرة تقدم على النص والاجماع، وذلك في ابواب المعاملات والعبادات اذ هي التي قرر ان مصالحها غير ثابتة، بل يلحقها التغيير والتبديل حسب الأزمان والبيئات والأحوال». وأما اذا كانت المصلحة من المصالح التي لا تتغير وذلك في ابواب العبادات وحدها، فإن النص والاجماع يقدمان فيها على المصلحة.

يستعرض المؤلف تقسيماً أخيراً للمصالح والمفاسد باعتبارها حاصلة من الأفعال بالقصد او حاصلة بالمثل: وهو تقسيم يسترعي حذق الفقيه. فإن اصول المصالح والمفاسد قد لا تكاد تخفى على اهل العقول المستقيمة، فمقام الشرائع في اجتلاب صالحها ودرء فاسدها مقام سهل والامثال اليه فيها هيّن واتفاق علماء الشرائع في شأنها يسير. فأما دقائق المصالح والمفاسد وآثارها ووسائل تحصيلها وانحرافها فذاك المقام المرتبك وفيه تفاوت مدارك العقلاء اهتداءً وغفلةً، وقبولاً وإعراضاً، فتطلع فيه الميل والذرائع، وفيه التفطن للعمل وضده، ويظهر ذلك في مباحث الميل وسد الذرائع.

مقاصد أقسام الشريعة

يذكر الدكتور عطية ان العلماء لم يكتفوا ببحث المقاصد العامة للشريعة، بل تناولوا بالبحث كذلك مقاصد كل قسم من اقسامها كالعبادات والأحوال الشخصية والمعاملات المالية والعقوبات، ولم نر مثل اهتمام الشيخ ابن عاشور في كتابه «مقاصد الشريعة الاسلامية» بهذا الأمر، حيث توسع في بحث احكام كل قسم واستخراج مقاصد الشريعة المتعلقة به، وخلاصة ما انتهى اليه ان الأصل في تشريع العائلة هو إحكام آصرة النكاح، والقرباة والصهر، وفي الأموال رواجها بوجه حق، ووضوحها وإبعادها عن التعرض للخصومات، وحفظها وثباتها والعدل فيها، وفي المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان، تكثيرها والترخيص في اشتغالها على الفرر المتعارف في امثالها، والتحرز عما يثقل على العامل في هذه العقود وغير ذلك، وفي التبرعات (الصدقة، الهبة، العارية).

التكثير منها، وصدورها عن طيب نفس، والتوسع في وسائل انعقادها، وعدم جعل الترع ذريعة الى اضاعه مال الغير، وفي القضاء والشهادة ابلاغ الحقوق والإخبار عنها وتوثيقها، ونحوه.

المقاصد والوسائل

يقرر المؤلف ان المصالح والفساد تنقسم الى مقاصد ووسائل، باعتبار أن المقاصد هي المتضمنة للمصالح والفساد في أنفسها، اما الوسائل فهي الطرق المفضية اليها، بينما قد يختلف العلماء في بعض رتب المصالح، في تقديمها عند تعذر الجمع، وكذلك في بعض رتب المفساد فيختلفون فيما يدرأ منها عند تعذر دفع جميعها، ونصب القضاة والولاة من الوسائل الى جلب المصالح، اما نصب اعوان القضاة فمن وسائل الوسائل.

يتناول المؤلف تقسيم المقاصد الى مقاصد للشرع ومقاصد للناس في تصرفاتهم، في حين تكون الوسائل غير مقصودة لذاتها بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل، اذ بدونها قد لا يحصل المقصد او يحصل معرضاً للاختلال والأخلال. ويدخل في الوسائل الأسباب المعرفات للأحكام والشروط وانتفاء الموانع وما يفيد معنى كصيغ العقود او الفاظ الواقفين في كونها وسائل الى تعرف مقاصدهم فيما عقده او شرطوه، ويبين المؤلف ان الوسائل مجعولة في الدرجة الثانية من المقاصد. فلذلك كان من قواعد الفقه انه اذا سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، ومن الأمثلة الصالحة لهذه مسألة النكاح في المرض فإنه مفسوخ، وفسخه وسيلة الى مقصد حفظ حقوق الميراث.

والوسائل التي يعتبر تسببها في حصول المقصد اذا حصل ذلك التسبب وترتب عليه حصول أثره، لا التفات الى تفاوتها في كيفية تحصيل المقصد المتوسل اليه وفي ترتب آثاره عليه، ولذلك كان الراجح اعتبار حكم القصاص عن القتل العمد العدوان اذا حصل بألة من شأنها القتل اذا توجهت الى المصاب بها. ولا التفات الى الآلات ذات الوصف المذكور في سرعة تحصيل القتل او كثرة الاستعمال. فيستوي القصاص في القتل العدوان ان حصل بسيف او بجعبة الرصاص النارية، او برمي صخرة من علو، او بوضع المقتول

تحت ارجل الفيلة او القائه الى السباع. يسجل المؤلف ملاحظة مهمة على هذا فيقول:
ونحن لا نوافق على هذا الرأي بإطلاقه، اذ ينبغي ان نأخذ بالاعتبار إحسان القتل عند
اختيار الوسيلة، فقد أمرنا ان نحسن قتل الحيوان، فالانسان اولى بذلك.

طرق اثبات المقاصد

يقرر المؤلف ان جميع المذاهب متفقة على ان الشريعة تهدف الى تحقيق المصالح،
ولكن تختلف المذاهب في تحديد من له ان يقدر المصلحة، وهل هو العقل ام الشرع؟
فالمعتزلة ينادون بالعقل، والظاهرية يرون الشارع وحده هو الذي يحدد المصالح، ولكنه
يحددها جملة لا تفصيلاً، اما باقي مذاهب الجمهور فترى ان الشريعة مبنية على المصالح
جملة وتفصيلاً.

وهو يستعرض كلمات العز بن عبد السلام في القواعد والشاطبي في الموافقات، ثم
ما طرحه الطاهر بن عاشور في دراسته الهامة عن المقاصد، حيث يركز ابن عبد السلام
على دلالة الشرع والعقل والطبيعة البشرية، ويفصل الشاطبي اكثر فيقول على النص
الشرعي في الاوامر والنواهي وعلل تلك التكاليف والاشارات وما استقرئ من
المنصوص.

يأتي بعد ذلك ابن عاشور فيقدم رؤية مبلورة حول طرق اثبات المقاصد الشرعية
فيؤكد على الاستقراء المفيد لليقين، الى جانب نصوص الكتاب واضحة الدلالة، ثم السنة
المتواترة بالتواتر المعنوي او ما شكل سيرة عملية للرسول بحيث يُستخلص من مجموعها
مقصد شرعي.

مقاصد الشريعة

من دلالات الآيات إلى منهج القرآن

يكاد يجمع علماء الاسلام على ان ثمة عللا وغايات ومقاصد يتوصل الشارع الى استيفائها عبر الاحكام الشرعية، وقد قرروا ذلك في الكلام والفقه وفيما بعد في اصول الفقه، وحتى الاشاعرة الذين ذهبوا الى ان افعاله سبحانه ليست معللة بالاغراض، فإنهم التزموا في الفقه عملياً بتعليل الاحكام وممارسة القياس وتوخي غايات التشريع المختلفة، وقد ركز العدلية معتزلة وإمامية على غائية التشريع المستندة الى حكمة الله تعالى، الامر الذي ظهرت آثاره الجليلة في اصول الفقه الامامي الذي يقرر ان الحكم الشرعي ينشأ عن ادراك الشارع لمصلحة في فعل أو ترك أو وضع (ويعبر متأخروهم عن المصالح بالملاكات) لتكون تبعاً لذلك ارادة لموطن المصلحة ويشكل كل من ذلك الملاك والارادة حقيقة الحكم الشرعي.

حرصت مجلة (قضايا اسلامية معاصرة) عدداً من ملفاتها لمعالجة جملة من الافكار الحديثة التي تطرح حول المنهج الفقهي في الحوزة العلمية وفي اروقة البحث الفقهي ودوائره الاخرى في العالم الاسلامي. فقد خصصت عددها السابع لملف (فلسفة الفقه) وطرحت خلاله مساهمات جادة لنخبة متميزة من الفقهاء والخبراء والباحثين سعت الى بلورة ملاحظات ومساهمات منهجية تهدف الى مراجعة المنهج التقليدي وتقديم وجهات نظر جديدة ازاءه تتوخى توفير بدائل منهجية تواكب ما يستجد من ضرورات ملحة وتحاول ان تستجيب الى تحديات اساسية تواجه الطرح الفقهي الراهن. وتولى العدد الثامن بحث مسألة (مقاصد الشريعة) لأجل اطلاق التفكير الفقهي وتزويده بمعطيات بديلة تنوكتا عليها عملية الاستنباط^{٩٨}، وتحرر من انساقها النصوية الحرفية وتصل ما انقطع منها بالواقع، لتعود في العدين التاسع والعاشر الى رفق الموضوع بالمزيد من

٩٨- لاحظ: قضايا اسلامية معاصرة، العدد الثامن ١٩٩٩، كلمة التحرير.

الحوارات التي اثرته ووفرت مرجعاً مهماً في بابه يستوعب آراء مختلف المدارس والانجماهاا الاسلامية. ولم تلبث المحلة ان اسأناأنا في عااهاا الأاا عاشر باأنا (فلسفة الفقه) لأناصل ملاحقة ما يسأناأنا من افكار في هذا الحقل الذي أناما الأناأناام به مؤأناراً وطراأنا في اأناره افكاراً مأناة أناسم بالجرأة والجرة في آن واأناا، واسأناأنا المأنااا الأاربعة هذه أقناأنا رؤى أناصيلة رصينة أناشكل ارضية لأناأنا منأناجي واسع يطال بنية الفقه وأصول الفقه، وبعأنا بأناصول أناراكم معرأنا أناأنا في هذا المجال اأناأنا يفري البأناأنا والمهأناأنا بالسمعي الى المسأناة فيه والأناأنا. بأناأنا وأأناا وأأناا أناأناة للأناأنا الفقهية رأناأنا أناأنا تلك المأناأنا.

ويقع في سباق الأنا الذي أناأنا (قضايا اسلامية معاصرة) اصأناها أناأنا سلسلة كأناأنا، الأناأنا الأناأنا للأناأنا العراقي طه أنابر العلواني (مقاصأنا الشريعة)^{٩٩} وهو بأناأنا بأناأناة اأناأنا أناأنا المؤلف في عأنا مأناساأنا بأناأنا السعي لمراجعة الأناأنا الفقهية وأناأنا معوقاأنا الأناأنا المأناأنا المطلوب وأناأنا بأناأنا علمية أناأنا الأناأنا الأناأنا لهذا العلم وأناأنا على قضية المقاصأنا كأناية فاعلة في الأناأنا الفقهية ببأنا أناأنا سناأناأنا موقعاأنا أناأنا اهمية في اأناأنا الأناأنا الأناأنا بين الشريعة والعصر.

الأناأنا وأناأنا الأناأنا

بأناأنا الأناأنا العلواني أناأنا من الأناأنا التي اعاقاأنا الأناأنا عن مراجعة الفكرة الاسلامي بأناأنا وهو بقر عأنا أناأنا مأموسة ببناأنا ان أناأنا الأناأنا العلمية بأناأنا في مأناة اولواأناأنا أناأنا عملية الأناأنا المأناأنا. وبأناأنا ان القليلين بأناأنا العلاقة الوأناأنا بين أناأنا أناأنا، وأناأنا وأفكار المأناأنا، أناأنا ان فترة الأناأنا وما اسأناأنا من أناأنا للأناأنا على الهوية، والأناأنا للأناأنا أناأنا المأناأنا كأناأنا وسيلة للأناأنا على أناأنا ذلك الأناأنا، فاضأناأنا لأناأنا المأناأنا

٩٩- العلواني، أناأنا. طه أنابر، مقاصأنا الشريعة، سلسلة قضايا اسلامية معاصرة، أناأنا. ٢٠٠٠.

وتكريس صلاحيته وسلامته، وحجب الأنظار عن ملاحظة ما فيه إلا إذا كان إيجابياً أو مما يمكن تأويله وتفسيره بشكل إيجابي.

أن تقاليد (احترام) الأكبر في السن أو المقام تقاليد متأصلة في ثقافتنا صاحبها نوع من الانحراف بمفهوم (الاحترام) ليضم إلى معانيه قبول الرأي من الأكبر وعدم اظهار المخالفة إلا في أضيق الحدود. بينما كان يجب أن يستقر ويتأصل ما كان رسول الله يحاول تربية المسلمين عليه من إبداء الرأي والاجتهاد فيه، والتعبير عنه، ويكفي في هذا أن نتأمل أوامره صلى الله عليه وآله بالاجتهاد وأن المجتهد إذا أصاب فله أجران وإذا أخطأ فله أجر واحد.

ويواصل استعراض عوامل تلكؤ مراجعة التراث قائلا: إننا أمة قد أصلت لفكرة (الإجماع) واعتبرته من أهم أدلتها الشرعية، وعرف فكرها ولو في نطاق ضيق مايسمى (بالاجماع السكوتي). وأصبحت المراجعات وإبداء الآراء المغايرة نتيجة لمثل هذا البعد الثقافي تأخذ شكل الاختلاف والانشقاق، وتهديد الإجماع والوحدة، وتفريق كلمة الأمة، ومن يجترئ على المراجعة وهي بهذه المثابة؟

كما ان فترات الصراع الطويلة مع الآخر جعلت من (وحدة الرأي) مطلباً لأصحاب القرار والمسؤولين عن تعبئة الأمة، فصدور أية مراجعات أو آراء مغايرة يحمل عندهم على أنه تفريق لوحدة الأمة وتهديد لهويتها، ولو أوجدت القنوات الشرعية للاستفادة بالمراجعات والآراء المغايرة لما احتاج أحد إلى تكريس هذا الاتجاه.

وضمن الملاحظات التي يسجلها على جوانب من التراث وفي معرض حديثه عن تأثير الاسرائيليات عليه يشير إلى نقطة يصفها بأنها في غاية الخطورة حول مايسميه (بالإسرائيليات المعاصرة) فهو يؤمن بأن (العلوم الاجتماعية والإنسانية) خاصة، و(علوم المناهج والنماذج المعرفية المعاصرة) قد تم اختراقها والهيمنة عليها (بالإسرائيليات المعاصرة)! وعلى هذه الإسرائيليات المعاصرة قامت قواعدها، وحين يفتح علماء الاجتماعيات والإنسانيات والمهندسون المعرفيون المستنيرون حقيقة أعينهم وعقولهم

لمحاولة اختبار ومعرفة حقيقة ماأشرنا إليه فسيجدون أن الإنسان المعاصر مسلماً وغير مسلم يعيش بين بحرين من ظلمات (جاهلية الإسرائيليات):

أحدهما: تراثيّ قد صاغ للإنسان رؤيته لنفسه ولخلفه وتاريخه وإلهه ودينه وحضاراته وثقافته صياغة إليها ترجع معظم مصائبه التاريخية الكبرى وفتنه وحروبهِ.

والثاني: معاصر قد فكك كل شيء في عصر الحداثة من دين وتاريخ وحضارة وكون، وبدأ بتفكيك الذات الإنسانية فيما بعد الحداثة وفي كلتا الحالتين لم يجد الإنسان سوى عجزه عن تركيب ما تفكك حيث ان التركيب يتوقف على (منهجية كونية)، وهذه المنهجية الكونية لاتوجد الآن إلا في القرآن.

تأتي هذه الملاحظة في سياق انتماء العلواني لمنظري مدرسة اسلامية المعرفة التي تقوم على اساس ان أي نمط فكري او علمي لا يمكن ان يتسم بالحياد التام وإنما لا بد وان يمتلك هوية خاصة في ضوء افتراض ان الحقيقة لا يمكن فصلها عن علاقتها العضوية مع النظام القيمي والرؤية الكونية التي تتحرك في اطارها والمبادئ الميتافيزيقية الخفية التي تستند اليها العلوم. وتكون الدعوة لأسلمة العلوم في ضوء هذا سعياً لإكسابها هوية اسلامية بعد تجريدها من الهوية الغربية او ما يسميه العلواني هنا بالاسرائيليات المعاصرة^{١٠٠}.

من دلالات الآيات إلى منهج القرآن

يسعى الدكتور العلواني الى اعتماد القرآن الكريم كمصدر لاكتشاف منهجية معرفية عامة تصلح للتوظيف في بحث اشكاليات الفكر الاسلامي الراهنة، وهو يقرر اننا قد نجد بعض العذر لبعض الأصوليين والفقهاء في المراحل السابقة الذين اقتصروا على ملاحظة الجانب الدلالي من آيات القرآن نظراً إلى بعض الإشكاليات التي أحاطت

١٠٠- راجع حول ذلك اصدارات المعهد العالمي للفكر الاسلامي التي عرضت منهج الأسلمة، ويستحسن ان يلاحظ هنا وجهة نظر الدكتور اسماعيل الفاروقي (رحمه الله) وهو من طليعة منظريهم، في: صياغة العلوم الاجتماعية صياغة اسلامية، المعهد العالمي .. ، فرجينيا ط ١٩٨٩.

بالتقافة الشفوية في عصر التدوين، ويمكن أن يقال: إن النظر إلى القرآن العظيم على أنه مصدر للأحكام الشرعية أساساً صرف الأنظار عن البحث فيه كمصدر أساسي للمنهجية المعرفية أو أن السقف المعرفي آنذاك لم يهيء من القدرات المعرفية ما يمكن من استكشاف منهجية القرآن الضابطة لموضوعاته في شكل كلي موحد، فالمنهجية كمنظم معرفي يرد الكثرة إلى الوحدة والتشابه إلى المحكم، تتطلب وعياً معرفياً لمناهج التعامل مع النصوص انطلاقاً من المعرفة المنهجية وربما لم تكن الشروط العلمية لظهور هذه المناهج متوافرة في تلك الفترات من تاريخ العقل البشري أو ان الذي كان متوافراً منها هو مناهج التعامل مع النص كمصدر للحكم فقط، ولذلك اهتم علم (اصول الفقه) بهذا الجانب فحسب.

وفي محاولة تحديده لانساق منهجية في التعامل مع الاشكاليات التي يعالجها يركز على فكرة (الجمع بين القراءتين) التي تعني قراءة الوحي وقراءة الوجود معاً وفهم الإنسان القارئ كلا منهما من خلال الآخر، باعتبار القرآن معادلاً موضوعياً للوجود الكوني يحمل ضمن وحدته الكلية منهجية متكاملة يمكن فهمها واكتشافها في إطار التنظير لتلك الوحدة الكلية، كما أن الكون يحمل ضمن وحدته الكلية قوانينه وسننه، والإنسان - وإن كان جزءاً من الكون - لكنه عند النظر يعد أنموذجاً مصغراً للوجود الكوني ومستخلفاً فيه.

لقد ذكر الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) في كتابه (العقل وفهم القرآن) معالم هذه الرؤية أو المنهجية في الجمع بين القراءتين لكن إشارات كانت مرتبطة بالسقف المعرفي الذي كان سائداً وبالحالة الفكرية العامة، ثم توسع الإمام الرازي في هذا المجال وبنى تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب) على هدى من هذه المنهجية في الحدود التي رآها في عصره، كما وردت إشارات لها في الفتوحات المكية (لابن العربي) في مواضع عديدة، ومعظم من تأثروا بفخر الدين الرازي نحواً ونحوه في هذا المجال، كما وردت إشارات متفرقة لها لدى كثير من المفسرين، ومن أبرز من أعادوا تقديم وبلورة هذه المنهجية من

المعاصرين محمد أبو القاسم حاج حمد، حيث شرحها وأوضحها وجعلها في مستويات ثلاثة في كتابه (العالمية الإسلامية الثانية).

غير ان العلواني يؤكد انما مع ذلك لا تزال في حاجة إلى دراسة وتعميق وتوسع من علماء ذوي تخصصات مختلفة لتفهم وتشيع وتداول ويكون لها أثرها في مجالات فهم القرآن وبناء علومه المعاصرة، ومن وجهة نظره فإن عملية إسلامية المعرفة وبناء المنظور الحضاري الإسلامي في مسارها الراهن تقوم على هذه الرؤية.

الاتجاه المقاصدي: محددات المنهج ومعطياته

في جانب من منهج قراءة النص الشرعي وتمثله يحاول العلواني أن يقدم تصوراً مناسباً في قضايا السنة النبوية وعلاقتها بالكتاب الكريم، وكيفية التعامل معها في ضوء هذه العلاقة، ولعل أهم ما قد يضيفه هذا البحث هو تحديد العلاقة بين الكتاب والسنة تحديداً لعله يكون أدق مما عرف سابقاً انطلاقاً من نظرية الحكم الشرعي، وما ترتب عليها من جعل العلاقة بينهما هرمية اعتبرتهما مصدرين ينفصل كل منهما عن الآخر من ناحية ويشرك بينهما في مباحث مشتركة كأنهما نص واحد من ناحية أخرى، في حين ينسخ كل منهما الآخر في جانب ثالث، وهو ما ينبه إلى مدى الحاجة للمنهج الضابط.

ففي دائرة بيان السنة النبوية للقرآن المجيد وإطار العلاقة الوثيقة بينهما تبدو علاقة البيان بالمبين بأجلى صورها وأوضحها في بيان السنة الثابتة الصحيحة لهذه المقاصد العليا الحاكمة كما نزل القرآن بها، فإن السنة والسيرة تبدوان تطبيقاً عملياً للقرآن في مقاصده العليا الحاكمة تتكامل السنة معه في وحدة بنائية تقرأ وتفهم في ضوئها آلاف الأحاديث الصحيحة والأفعال والتصرفات النبوية الثابتة - التي أدخلتها القراءات الجزئية المعصاة ولا تزال في دوائر «مختلف الحديث» و«مشكل الآثار» ونحو ذلك، ولم تستطع قواعد الجرح والتعديل وموازين الأسانيد والمتون أن توقف ذلك الجدل الذي دار، ولا يزال بعضه دائراً حتى الآن، كما لم توقفه التأويلات على اختلافها عبر العصور.

لا تعد المقاصد العليا مقاصد كلية إذا لم ترد بها رسالات الأنبياء كافة، في اعتقاد العلواني، لأنها تعبير عن وحدة الدين ووحدة العقيدة ووحدة المقاصد والغايات في جميع الرسالات وإن تعددت بعض جوانب الشرائع وتنوعت، فليس كل ما لاحت فيه حكمة أو علة أو ظهرت له مناسبة أو مصلحة عُدَّ مقصداً من المقاصد الشرعية العليا الحاكمة إذ إنَّ المقاصد الحاكمة تستوعب «المقاصد الشرعية» بالمفهوم الذي ساد لدى الأصوليين، والذي قصروا دوره تقريباً على بيان العلة أو الحكمة أو الوصف المناسب الكامن في الحكم الشرعي، وغايته تحقيق الفعالة التامة لدى المكلف، أن كل ما جاء به الشرع إنما هو لتحقيق مصالحه بمستوياتها الثلاثة: الضروري والحاجي والتحسيني.

والمقاصد العليا كالمبادئ الدستورية فيما يتعلق بالجانب التشريعي من حيث قدرتها على توليد المواد الدستورية والقواعد القانونية، وضرورة ربطها كلها بتلك المقاصد العليا الحاكمة فهي أدلة شرعية نصبها الشارع لإرشاد المكلفين إلى تقييم أفعالهم والوصول إلى أحكامها، سواء رجع المجتهدون إليها أم لم يرجعوا.

ويعد الدكتور العلواني بأن المقاصد العليا الحاكمة مجرد دليل من الأدلة، أو أصلاً من «أصول الفقه» المختلف فيها أو المتفق عليها، بل ستكون المنطلق الأساس لإعادة بناء قواعد «أصول الفقه» وتجديدها، ولبناء «الفقه الأكبر» عليها بعد ذلك. ولغلبة تراثنا الفقهي، وتصحيحه وتنقيته مما لحق به من شوائب عبر العصور، وإخضاعه لتصديق القرآن عليه وهيمنته على جوانبه المختلفة، وتحريره من الأبعاد الإقليمية والقومية ليكون متاحاً على مستوى عالمي، وقادراً على المشاركة في صياغة «الثقافة العالمية المشتركة».

إضافة إلى سائر المحددات والمعطيات التي يذكرها، فهو يضيف ان «منظومة المقاصد القرآنية العليا الحاكمة» سوف توجد في أهل الذكر والمعرفة في مختلف المستويات حاسة نقدية تنطلق بها لتقوم سائر أنواع المعارف الإسلامية والإنسانية والاجتماعية، وكذلك الحال بالنسبة لبعض العلوم البحتة، وتنقية كل منها مما لا يخدم هذه المقاصد، أو قد يتعارض معها كلاً أو جزءاً.

ويمكن أن تساعد المقاصد العليا الحاكمة أيضاً على تطوير «نظرية معرفية عامة» في العلوم الشرعية كلها، وكذلك في العلوم الاجتماعية أو «علوم العمران» فبمقدور هذه النظرية أن تقوم بعمليات «الوصف والتصنيف والتفسير» وهي في الوقت نفسه تستطيع أن تكون موضوعية في ذلك. ويمكن أن نختبر نتائجها بمقاييس مطورة، وهي تسمح أيضاً بتطور الثقافات المحلية والقومية وتستطيع استيعابها كما تستطيع إيجاد نسق حضاري موحد يسمح بقيام مجتمع عالمي قادر على استيعاب وتجاوز الخصوصيات الثقافية والمحلية والقومية، وإقامة مجتمع «الهدى والحق»؛ فهي قادرة ولاشك - باعتبارها منظومة - من إيجاد قاعدة لفكر عالمي، لأنها يمكن أن تتعامل مع المنهج العلمي وتقوم عليه بل وتستوعبه وتوظفه فتستفيد به، وتعود على المنهج العلمي ذاته بكثير من الفوائد لعل منها إخراجها من أزمتها الراهنة والتصديق عليه وإخراج فلسفة العلوم الطبيعية من أزمتها.

كذلك فإن الاسترجاع النقدي المنهجي سيعين على معرفة وتقييم ثم استيعاب وتجاوز آثار فترات الانقطاع في تراثنا وتاريخنا كفترة المناداة بتوقف الاجتهاد، ثم توقفه فعلاً، ثم المناداة بمنعه، ثم اعتباره في بعض الفترات جريمة يعاقب عليها. فالمنهج هو الذي سيعين على المراجعة المنضبطة لذلك التراث والتصديق عليه والتمكين من استيعاب إيجابياته والبناء عليها. وهنا يرد سؤال آخر لا تخفى مشروعته، وهو هل سنأخذ هذا المنهج العلمي التجريبي الذي اشتمل القرآن المجيد على معالمه ومحدداته والذي توصلت الحضارة المعاصرة إليه وسخرته وبنيت نفسها بمقتضاه، فهل نأخذه كما هو؟ وهو منهج بعد انفصاله عن القرآن لم يعد يعتد بالمعرفة الغيبية، بل يتجاوزها ويعتبر المعرفة العلمية «كل معلوم خضع للحس والتجربة» كما هو تعريف اليونسكو المعتمد، والوحي ومعارفه لا يخضعان للحس ولا للتجربة المخترية.

وهو يجيب: إن أول وصف يمتاز به «منهجنا» عن ذلك «المنهج» أنه مستمد من المرجعية القرآنية ولذلك فإنه لا يتجاهل الغيب بل يضيفه إلى الواقع المادي المحسوس القابل للتجريب، ويربط بينهما بحيث يمكن إدراك حركة الغيب وأثره في الواقع وفي الحركة الكونية كقدرتنا على إدراك آثار الفعل الإنساني فيه، والغيب بمفهومه الشامل قد

شكل غيابه جزءاً أساساً في مجموعة العوامل التي أفرزت أزمة المنهج المعاصرة، وباستحضار هذا البعد الغائب تبدأ عملية «الجمع بين القراءتين».

وكما أنّ إضافة هذا البعد ستخرج المنهج ذاته من أزمته الراهنة التي بدأت آثارها تشكل تهديداً له. فعلى العقيدة بأركانها كلها ستقوم الرؤية الكلية، والنظام المعرفي، والنموذج المعرفي الكلي وعليها. وعلى الجمع بين القراءتين يقوم ويرتكز المنهج، ويحقق آفاقه وأبعاده، ولا يحتاج المنهج ليستقيم إلى إدخال تعديلات على ذاته أو على محدداته، فتبقى السببية وغيرها من محددات المنهج كما هي، لأنها سنن إلهية كونيّة لا تتبدل ولا تتحول ولا يملك أحد أن يدخل شيئاً من ذلك عليها إلا واضعها نفسه لبيان قدرته، أو ليستبدل سنة بسنة أخرى إن شاء ذلك.

النظام السياسي في الاسلام:

تداخل النص والتاريخ

يفرض الموقع الحساس الذي تحتله الرؤية السياسية، أهمية متزايدة تمنحها التيارات والاتجاهات والأيديولوجيات المختلفة لهذا الحقل الفكري، ويشكل طرح مضمون واضح للبنية السياسية يقوم على مرتكزات منطقية، التحدي الأكبر امام أي مشروع يقدم تصورات عن الآلية التي يقترحها ضمن اطار الاسهام في رسم حركة المجتمع العامة، وتختلف مستويات المشروعية والكفاءة تبعاً لتنوع مصادرها ومرجعيتها المعرفية والمعياري الذي تنتقي في ضوء مجموعة الآليات والاساليب والضوابط، مما سبب ترك اثره الجسيم على نوع اداء الهيكلية السياسية المطروحة كفاعل اجتماعي سياسي يظل لصيقاً بالمحاور الاساسية لما تخضع له الشعوب من خطط تنمية حضارية وما تخوضه من صراعات شرسة في عالم تتقاطع فيه الدوافع المتناشزة وتحركه رغبة الانسان العارمة في البقاء، فيما لا يؤمن ذلك بالضرورة المصالح الاساسية لاطراف اللعبة الآخرين.

من جانب آخر تمثل المرجعية المعرفية نقطة بالغة الخطورة في عملية التنظير السياسي، كجانب من الفكر الذي لا يعبر بالضرورة عن اداة اثباتية بقدر ما يتحرك لاضفاء الطابع المنطقي على سلوكيات ومواقف واتجاهات تتوخى تأمين مصالح الدوائر الأيديولوجية والجغرافية او الفتوية، كما يلوح لمن يطالع التاريخ الانساني المعقد.

على اساس من هذه الحقيقة ينطلق المستشار عبد الجواد ياسين^{١١} المعالجة المرجعية المعرفية للفكر السياسي الاسلامي، وما يتداخل فيها من تيارات واذواق متنوعة، ساعياً الى اخضاعها للتحليل والفرز في ضوء مراجعة المناهج التي انبثقت عنها مجموعة التصورات المطروحة، وايضاً دراسة العوامل التي ولدت في اجوائها تلك المناهج في محاولة لتحديد اثر فعل السلطة في التاريخ، وبلورة سلطة ذلك التاريخ وآثاره على تشكيل العقل

١٠١- عبد الجواد ياسين، السلطة في الاسلام، بيروت، المركز الثقافي العربي. ١٩٩٨.

السياسي الاسلامي تحركه القناعة بأن التاريخ مفتاح العقل، والسلطة مفتاح التاريخ، ويتمحور جهد المؤلف في هذا السياق حول التمييز بين إلزام النصوص الشرعية وإلزامات التاريخ، ليجري عملية تنقية في مصادر الفكر السياسي الاسلامي، سيما على مستوى الادوات التي قرأت النص ووظفته في اطار الملابس السياسية. يشير الكاتب في هذا المجال الى ضرورة التمييز بين مستويات من النص لا يعبر بعضها عن الالزام، بينما يعبر بعضها الآخر عن مستوى من الإلزام يخضع لسياقات وظروف محددة لم تلحظ غالباً في قراءات الص المستأنفة بعد ان دون اصلاً بشكل اجتزائي، ذلك التمييز الذي غاب عن الدائرة الفقهية التي يحددها بالمدرسة السلفية كلون من التفكير يستوعب تيارات واسعة من مختلف المذاهب الاسلامية. وهو ما ادى الى ظهور اشكال من السلطة انتزعت شرعيتها من التاريخ او من النصوص غير الملزمة بعد اضعاف طابع الالزام عليها ناهيك عن عمليات الدس والتزوير التي مارستها الاتجاهات السياسية لشرعنة مواقفها وتدعيم نفوذها. وعلى اساس تمييز المؤلف بين المحتوى الموضوعي للحكومة في الاسلام ونسقها الشكلي الذي افرزته التجربة التاريخية، فإنه يعنى على المنهج العلماني ممارسته الخلط بطريقة عكسية، فبينما يسقط العقل الإسلامي إلزامية المضمون على النسق الشكلي، نجد الفكر العلماني يسقط الادلة النافية لنسق شكلي معين على إلزامية المضمون ذاتها، ويستنتج عدم وجود منهاج ملزم. ويؤكد مراراً ملاحظته على لون من قراءة التاريخ يوظف بعض التخريجات المفتعلة التي تمارس قراءة التاريخ بأثر رجعي فتعيد توصيف الماضي ليتم تسكينه على بند من بنود الحاضر. وهكذا تتوخى الدراسة البرهنة على ان السلطة السياسية في الاسلام لم تتشكل من خلال النص، وإنما تشكلت من خلال التاريخ، وإضافة الى ذلك فإن السلطة ذاتها وعبر ممارستها للتخصيص السياسي لعبت دوراً في تشكيل النص، وعلى اساس من هذا التداخل بين النص والتاريخ يقترح المؤلف أن تتم دراسة مزدوجة... قراءة السلطة في النص في ضوء التاريخ، وقراءة السلطة في التاريخ في ضوء النص، ويشير في هذا المجال الى انه قرأ بعض الاحاديث في كتب السنة فلم يفهمها،

وحين قرأها في كتب التاريخ فهمها، كما انه قرأ بعضاً آخر في كتب السنّة فقبلها، ثم قرأها في كتب التاريخ فلم يقبلها.

تدوين السنّة، الميلاد المزدوج للنص

يعتقد المؤلف ان النصوص الشرعية في مجال الفقه السياسي والتي يسميها بالنصوص السياسية مرت بلحظتي ميلاد، تشكلت في الاولى كنص اولي ينزل او يتلقى، وتمثلت الثانية بلحظة التدوين النهائي المنظم بعد اكثر من قرن على اللحظة الاولى.

ويطرح في هذا السياق سؤالاً اساسياً على علم الحديث يستفسر فيه عن مدى نجاح ادواته النقدية في الخيلولة بين التاريخ - أي الانظمة الحاكمة والفرق الموازية لها فكرياً وسياسياً - وبين العبث بالسنّة إنشاءً وتأويلاً؟ قارناً ذلك بسؤال آخر حول امكانية تبرئة العملية التدوينية في مجملها من همّة الانتقائية.

وفي ذات الدائرة يتساءل كذلك عبر مثال قائلاً: هل كانت نظرية الخلافة كما قدمتها المنظومة التدوينية ولا سيما بعد الاشعري نتاجاً طبيعياً للتعامل مع النص الخالص؟

إرهاصات مبكرة لمفهوم السلفية

قال عبد الرحمن بن عوف لعلي بن ابي طالب «هل انت مبايعي على كتاب الله وسنة نبيه وفعل ابي بكر وعمر؟ قال علي: اللهم لا ولكن على جهدي من ذلك وطاقتي. فالتفت الى عثمان فقال: هل انت مبايعي على كتاب الله وسنة نبيه وفعل ابي بكر وعمر؟ قال اللهم نعم».

هكذا سأل عبد الرحمن بن عوف الرجلين المرشحين لرئاسة الدولة الاسلامية، وهكذا كان جواب الرجلين، كما اورده ياسين عن الطبري بنصه، ليقراه من جديد في ضوء تساؤل يطرحه حول نزوع العقل المسلم نحو التاريخ، فيلمح في هذا النص ارهاصة مبكرة لمفهوم (السلفية) كما سيتبلور بعد ذلك بقليل، وذلك عبر تأكيد ابن عوف على مرجعية فعل ابي بكر وعمر الى جوار النص الخالص، فيما يبدو انه لا يعبر عن رأيه

الشخصي بقدر ما يعكس بدايات تشكل لرأي عام يحاول تقييد الحاضر بأشكال الماضي حتى مع تجاوز مكانة النص ومرجعيته التي بنيت على اسس خاصة لا تتوافر في غيره. وفي هذا الاطار حيث تتداخل مسائل متنوعة ظهرت ضمن انماط التعامل مع الشريعة من قبل العقل المسلم، يخضع المؤلف للدراسة اهم التيارات الاسلامية بأعلامها ورؤاها، للنقد والتحليل في ضوء مقارنة تاريخية وعلمية، مبرراً في ذلك دور الصراع السياسي في تحديد الموقف الفكري الخاص لكل منها، والجذور الاجتماعية للعديد من الاشكاليات المطروحة في ذلك المستوى.

التاويل السياسي للنص

في تمهيد لهذا البحث يقرر المؤلف مساحات التدخل السياسي في تكوين النص، حيث تمثل فيما يرتبط بالسنة بما يصل الى حد الوضع والاختلاف، بينما تقف في دائرة النص القرآني عند حدود التأويل والتلاعب الدلالي طبقاً لما يخدم النوايا السياسية، باعتبار ان النص القرآني قد اكتمل تنزيلاً وتدويناً تحت اشراف النبي فظهر كنص نهائي منقول بالتواتر قبل ان يبدأ النص السياسي فاعلية التدخل والتأثير.

ويدرس المؤلف هنا قضايا مختلفة لابتست عملية التأويل، كإشكالية تخصيص عموم القرآن بأخبار الآحاد كما قررته المنظومة السلفية، باحثاً عن امكانية التمييز بين اصناف الاخبار على مستوى صلاحية السنة لتعديل المدلول القرآني، ويخصص قسماً مهماً من بحثه لظاهرة التنصيب السياسي (الوضع والدس لحساب اطراف الصراع السياسي حكومة ومعارضة). وضمن هذا السياق يتعرض الى بعض شيوخ التنصيب السياسي هذا، نظير كعب الاخبار الذي وظف ثقافته التوراتية وخبرته في نصوص الدين لتلك الممارسة الخطيرة، معتبراً ان ابا هريرة نفسه تلميذ صغير لجمع من الاساتذة اليهود (كعب ونظائره). ويستفسر ياسين بتهمك عن امكانية التوفيق بين اخبار مدح امثال يزيد بن معاوية مما يقتضي كونه من اهل الجنة المغفور لهم بصرف النظر عن قتله الحسين بن علي

وسائر اهل بيت النبي، وبغض النظر عما فعله بأهل المدينة يوم الحرة، فيما يقوده الى تناول اصل تعديل مطلق الصحابي بالمساءلة والنقد.

يوصل المؤلف استعراض نماذج التنصيب السياسي مركزاً على المرحلتين الاموية والعباسية، ملاحظاً ان الاخيرة هي مرحلة تدوين السنّة وتبلور علم الحديث، مقررّاً ان عملية تدوين الأحاديث الآحادية، وما ارتبط بها من تبلور مصطلح (السنّة) كمصدر مرجعي، تمثل نقطة تحول بالغة الخطر في تاريخ الاسلام. ذلك ان هذه العملية كانت واحدة من اهم قواعد المنظومة السلفية التي تم تدوينها على يد محدثي العصر العباسي، والتي ظلت تقدم نفسها منذ البدء ولا تزال باعتبارها الممثل الرسمي الوحيد للاسلام، والتي يقرأ العالم اليوم الاسلام من خلالها فيصيبه التردد!

وعلى اساس من هذه الحقيقة يشرع المؤلف في تناول عدد من النصوص التي استخدمتها المنظومة السلفية في اعادة تأسيس نظرية الخلافة، مؤكداً على ان الاصرار على تبني هذه الرؤية السلفية لا بد ان يساهم في تكريس النظرة الاستهجانية التي ينظر العقل الانساني الراهن من خلالها الى الاسلام.

ومما يقترحه في هذا المجال كمهمة حقيقية ينبغي للعقل الاسلامي الراهن ان يشغل بها، هو اعادة عرض الاسلام على العالم بالاعتماد على الوعي الخالص، لا على المنظومة التاريخية المبنية على الفقه وما ورائه من روايات، مؤكداً ضرورة التخلص من بعض العقد التاريخية، نظير بعض نتائج التكوين العقلي الذي تم توارثه في مناخ عقلي وسياسي ظل قهر السلطة يلعب الدور الاكبر في سلب العقل المسلم معظم (حاسته النقدية) بينما تضخمت في الوقت نفسه حساسيته حيال النقد!

بقدر ما تمثل هذه المحاولة جهداً جريئاً في تفحص التراث السياسي وفرز مكونات الجدل التاريخي المحتدم في هذه الدائرة، وتحديد الدور الذي يلعبه التاريخ في تكوين النظرية فيما هو رد على الزعم بأن الفكر هو نتاج محض لعملية استكشاف نظري موضوعي، فإنها لم تكن بالطبع بمأمن من التقاطع مع مسلمات عديدة تتعلق بفرق المعتزلة والإمامية وأهل الحديث، مما يستدعي استئناف القراءة لمحاولة تحديد موقف أكثر جلاءً

يقدم رؤية تتمتع باستيعاب اكبر دون التخلي عن الادوات النقدية لتراث هذه الفرق ومجمل رؤاها، حذراً من افراطية النقد التي لا يسعنا اتهام المؤلف بها هنا، مما يتكرس احياناً كنتيجة طبيعية لفضاعة القهر السياسي والاجتماعي، ومظاهر السقوط الحضاري المؤلم التي ما فتئت تلعب دوراً في تكوين فكر الازمة واستقبال رد فعل المأزوم ايضاً.

غير ان التوفر على معرفة ولو اولية بالنسق المتحرك للتاريخ، تفرض علينا التعامل مع هذه المرحلة بمختلف مستويات التأزم التي تنطوي عليها كانتقالة طبيعية ينبغي استيعابها على مستوى الضمير، والفعل الاجتماعي، ومحاولات المراجعة الضرورية للقبليات السائدة.

محمد حسين النائيني

منظر الحركة الدستورية

«بلغ الاجحاف بالشرقيين غايته ووصل العدوان فيهم نهايته، وأدرك المتغلب منهم نكايته، خصوصاً في المسلمين منهم، فمنهم ملوك انزلوا عن عروشهم جوراً، وأغزاء باتوا أذلاء وأجلاء اصبحوا حقراء... وأصحاباً أضحوا سقاماً، وأسود تحولت انعاماً، ولم تبق طبقة من الطبقات إلا وقد مسها الضر من إفراط الطامعين في اطماعهم»^{١٠٢}. هكذا تكلم جمال الدين الافغاني في القرن التاسع عشر، وضمن هذا النص ونظائره قدم لنا وصفاً معاصراً للوضع المزري الذي ساد آنذاك (ولا يعني هذا التعبير أنه تغير بعد ذلك!).

تمثله اولاً، كنصٍ اثنى من صميم المعاناة التي حملتها روح اصلاحي كبير كالافغاني، وثانياً نستدعيه ليكفيينا مهمة أتعبت يراع هذا الجيل، الذي طالما انشغل بإعادة انتاج الصورة ذاتها، وانهمك في منحها اتساقها الذي يتصوره ضمن معطيات تاريخية وثقافية تفاعل خلالها الغريب بالمألوف والمهجين بالأصيل، بلا ان يتخذ السجالات طابعه الحسبي - ولعل في هذا ما يعتبر حالة صحية - ودون أن ينقطع شوط اللهاث الطويل ذي الأضداد المتشعبة، حيث بدأ يوماً ولا يبدو أنه بلغ نهاية محمودة من نهاياته حتى الآن.

وبينما كان الافغاني يطلق تلك الحشرات الرسالية، كان «بورنييه» الفرنسي عام ١٨٦٢ منكباً على نظم قصيدته العصماء حول قناة السويس التي تشق بأيدي الشرقيين، من «بلغ الاجحاف بهم غايته...» متغنياً بالانتصارات التي حققها الغرب، وفي طابع ملحمي مليء بالخيلاء:

«الى العمل..»

ايها العمال الذين تدفعكم فرنسا لنا،

١٠٢- الافغاني، جمال الدين، العروة الوثقى، قم، ١٣٩، ص٣.

شقوا، للعالم هذا الطريق الجديد
آبأؤكم الأبطال وصلوا الى هنا
مثلهم ستحاربون عند اقدم الأهرام
بلى ستحاربون، للعالم، لآسيا وأوروبا
للاقاليم البعيدة التي يلفها الليل
للصينيين المكررة، والهنود نصف العراة
للشعوب السعيدة الحرة، والانسانية والشجاعة
وللشعوب الشريرة.. للعبيد،
لأولئك الذين لم يعرفوا بعد المسيح^{١٠٣}!

من المقارنة البسيطة بين هذين النصين، وما أكثر غيرهما من مستويات المقارنة، تكاد تكتمل صورة المعادلة الحضارية في أحد أبعادها التاريخية بين الشرق والغرب ومنهما ايضاً، نستطيع التسلسل الى مئات المشاهد التاريخية التي حددت رقعة واسعة من موازنات مثلت انتكاسة قوم، ونهوض قوم آخرين، وما زالت تلك المشاهد تلقي بظلالها على مسارات الجدل (القديم-الحديث) وخطوط التماس (الملتبهة-الخامدة). وفي ضوء قراءتنا لكل مشهد، وعبر محصلة قراءتنا تلك، يمكن تأسيس انطباع وتكوين تصور بمهدان لتشكيل أنساق تجربة جديدة يراد لها أن تتلافى مراكمات الخطأ وتتجاوز الكؤود من العقبات، شريطة أن يكون كل ذلك متوافراً على عناصر نجاحه، دون أن تنكرر القراءة ما تسعى الى تحديده من أخطاء.

بين أيدينا قراءة جديدة لفصل من فصول الصراع، تناول من خلالها الباحث العراقي ماجد الغرباوي بعض المشاهد المثيرة من تاريخنا المعاصر، ليحاول تقديم دراسة، هي الأولى التي تصدر على شكل كتاب باللغة العربية، عن الشيخ محمد حسين الغروي

١٠٣- ينظر، سعيد، ادوارد، الاستشراق - المعرفة - السلطة - الانشاء. ترجمة كمال ابوديب، بيروت، مؤسسة الابحاث العربية، ط٢، ١٩٨٤، ١١٥.

النائبي (١٨٦٠-١٩٣٦)^{١٠٤}، الذي كان من رجال تلك المشاهد البارزين، ليعرض افكاره الاصلاحية ومواقفه وإسهاماته في صنع الأحداث السياسية البارزة، قاصداً «رصد مواقف مختلفة، تدعو الى التأني في قراءتها بغية تحليلها وفرز عناصرها حتى لا نتعد عن الحقيقة او نعتمد التبرير، فنحسر النتيجة المنتظرة من دراسة مشاريع الاصلاح، وهي التواصل مع الأبعاد الإيجابية فيها، ونقد الظواهر السلبية وتقومها بغية التعرف على اسبابها، كي لا يتكرر الخطأ، في حياتنا ونحن نخوض معركة التحدي على طريق التجديد والاصلاح».

الوعي في المنطقة الاسلامية

يقدم المؤلف فصلاً تمهيدياً لدراسته يستعرض فيه مراحل دخول المنطقة الاسلامية حقبة التخلف الحضاري ابتداءً من الإنحرفات الجذرية للامويين وبنو العباس، مروراً بالغزو المغولي ثم التتاري والحروب الصليبية وسقوط الأندلس وغيرها من النكسات المتتالية وانتهاءً بالحقبة العثمانية التي تبلور فيها الفقه السلطاني المكلف بشرعنة ممارسات السلطة، علاوة على تسلط الحكام الصفويين في الطرف الآخر من العالم الاسلامي ليكرسوا الطائفية وروح العداة بين المذاهب الإسلامية، ويحولوا بمعية العثمانيين، الود الإسلامي الى عداة متحذرة لتتلوها الدولة القاجارية، كمثال للاستبداد والاضطهاد.

وهو يقرن ذلك بالاشارة الى مظاهر الوعي الرسالي وهم التغيير الذي راح يراود عقول شريحة من الامة وإلى مجمل العوامل التي أثرت في ذلك. كما يخصص عنواناً مستقلاً لدراسة الحالة الثقافية في ايران والعراق وتأثير المراكز العلمية الدينية فيهما على ذلك الوضع، ثم ما قامت به بعض النخب كجميل صدقي الزهاوي في العراق، وملكهم خان في ايران «مؤسس المحفل الماسوني في طهران» كما ألقى الكاتب الضوء على كل من حركة الصحافة والنشر في البلدين في القرن التاسع عشر، ليصل الى بلورة الظرف الذي

١٠٤- الشيخ محمد حسين النائبي منظر الحركة الدستورية. ماجد الغرباوي، الكتاب الرابع من سلسلة رواد الاصلاح، قم مؤسسة الاعراف للنشر، ط١، ١٩٩٩.

ادى الى نشوء الحركة الدستورية في ايران، والتي كان للنائبي فيها الدور البارز كمنظّر رئيسي عبر كتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، والذي اعتبر زبور هذه الحركة.

النشأة الاولى

يستعرض المؤلف وبشكل سريع حياة الشيخ النائبي في بلدة نائين احدى توابع اصفهان ثم انتقاله للدراسة في الحوزة العلمية في اصفهان، ومرافقته لاستاذة الشيخ محمد باقر الاصفهاني سبع سنين خرج بعدها بانطباع سييء عن الممارسات الاستبدادية المتمثلة بهذا الشيخ. ويقرر الكاتب أن دراسة عجلى لهذه الفترة من حياة النائبي «ستضعنا في سياق الرؤى الصحيحة لتفسير عدد من مواقفه وسلوكه تجاه الممارسات الاستبدادية، ولا يمكن ان نفهم دوافع الشيخ النائبي في مناهضة الإستبداد وخروجه على المؤلف من حياة عائلته العلمية وحياة غيرها من الأسر العلمية بمعزل عن هذه الفترة الحساسة من حياته» كما يعالج الكاتب القول بوجود علاقة بين النائبي والأفغاني، وبعد اجراء مقارنة تاريخية يتوصل الى أن هذه القضية تبقى امامها علامات استفهام حائرة، ولكنه يضع احتمالات وجود نحو من العلاقة او أن النائبي على الاقل قد تأثر بأفكار الأفغاني وانطبع بها.

النائبي والحركة الدستورية

بعد تفاقم الأوضاع في ايران نتيجة لسياسات ملوك القاجار الخاطئة، ظهرت الكثير من مواقف الرفض للحكم القاجاري المنحرف متمثلة بثورة التباك اولاً، وباغتيال ناصر الدين في سنة ١٨٩٦، ثم بارتفاع الأصوات المطالبة بوضع دستور يقيد سلطة الملك ويمنع استبداده بالحكم، ويعرض المؤلف باستعراض تلك الأحداث بشكل مفصل ليصل الى دور الشيخ النائبي في دعم حركة المطالبة بالدستور، الى جانب فريق العلماء الذي دعا اليها وعمل من اجلها كالشيخ محمد كاظم الخراساني وعبد الله المازندراني وحسين الشيخ خليل، وشيخ الشريعة وعبد الهادي شليلة وغيرهم، حيث يقرر الكاتب أن النائبي قد «واكب.. احداث الحركة الدستورية من مقر إقامته في النجف، وعاش امتداداتها على

جميع الأصعدة. فلم تختلط لديه الأوراق رغم ضبابية الموقف وتشابكه، حيث ساعد وعيه المبكر على تشخيص الموقف الصحيح، وإزالة الالتباس المتمحض عن شرعية كلا التيارين المتصارعين... حيث انحاز الشيخ النائبي صوب الآخوند الخراساني ليكون مساعده في ادارة عمليات المعركة القائمة في ايران... وكان أحد أعضاء الوفد الذي أرسله علماء النجف لاجراء محادثات مع السفير البريطاني في بغداد حول اوضاع الحركة الدستورية وكان ناشطاً فيها الى الحد الذي اثار حنق اعدائه من انصار المستبدة».

الغشاط السياسي في العراق

يتحول الكاتب الى النشاط السياسي في العراق ودور الشيخ النائبي فيه بداية هذا القرن، فيؤكد انه «رغم خيبة الامل التي خيمت على الشيخ النائبي من جراء النتائج التي أفضت اليها الحركة الدستورية الا انه ظل وفاقاً لمبادئه ومركزاته الفكرية في محاربة الاستبداد والإستعمار ولذلك رمى بثقله الى جانب العلماء المقاومين للاستعمار الإنجليزي في العراق، فمنذ حركة الجهاد عام ١٩١٤ حتى وفاته، هناك عدة احداث تاريخية مر بها العراق، كان للشيخ النائبي فيها دوراً ما».

يتناول المؤلف موقف النائبي الى جانب السيد أبو الحسن الإصفهاني والشيخ مهدي الخالصي من المعاهدة البريطانية - العراقية عام ١٩٢٢ والتي كرسست التبعية تحت غطاء الإستقلال، حيث كان لهذا الموقف الرفض كبير الدور في تأجيج المعارضة الجماهيرية مما ادى الى أن تتخذ حكومة عبد المحسن السعدون قراراً بإبعاد الثلاثة عن العراق، حيث استقروا في المنفى الإيراني، وبعد ضغوط مختلفة مارستها اطراف عديدة تمت الموافقة على عودة الاصفهاني والنائبي باستثناء الخالصي الذي كان قبل ذلك قد رفض أن يرسل أي مبعوث من قبله ليتفاوض مع الملك فيصل حول العودة، لا سيما ان ثمن ذلك التعهد الخطي كان عدم الخوض في السياسة.

وفي خاتمة الحديث عن دور النائبي السياسي، يعود المؤلف ليقدم قراءة تحاول اكتشاف المرتكزات الفكرية التي اتكأ عليها في مواقفه عبر مشاهد أساسية، منها علاقة

الشيخ بـ (رضا خان) رئيس الوزراء في آخر العهد القاجاري وملك ايران لاحقاً، وتقديمه الدعم الكبير لمحاولاته الاستيلاء على السلطة محاولاً تفسير ذلك بقضية تحول ايران الى الجمهورية التي عارضها النائبي، واعتقد ان الطريق الى إحباطها هو تثبيت رضا خان كملك للبلاد. لكن الكاتب يتساءل عما اذا كان ذلك يقتضي الدعم بتلك الطريقة. كما يناقش علاقة النائبي بملوك العراق ويحاول تقديم بعض المبررات لها، لكنه يعود أيضاً ليقول أن هناك علامات استفهام تظل تحوم حول هذه المواقف ولا تنفع معها التبريرات، ويبيد اعتقاده اخيراً بأن الوجه الاصلاحى للنائبي قد انطفأ بعد وفاة الأخوند الخراساني استاذة، وحل به ما حل بمحمد عبده عند وفاة استاذة الأفغاني.

مقومات المشروع الإصلاحي

يؤكد المؤلف أن الشيخ النائبي خطأ خطوة كبيرة لحسم الموقف من الحركة الدستورية نظرياً وتبديد الشكوك التي حامت حول شرعيتها، فبادر الى تأليف كتاب «تبيين الامة...» ليملاً الفراغ النظري حول هذه المسألة وغيرها من مسائل الفقه السياسي. وفيما يرتبط بالجذور الفكرية للكتاب، فإن الشيخ النائبي قد اهتم باقتباس افكار كتابه المشار اليه مما طرحه السيد عبد الرحمن الكواكبي (١٧٥٤-١٩٠٢) وأنه قد استعار منه ايضاً اكثر المصطلحات في وصف نظام الحكم الإستبدادي، ومن روج لهذه الفكرة الكاتب «فريدون آدميث» الذي يسترسل في همته حينما يعود فيتهم الكواكبي ايضاً بأخذ آرائه من كتاب «الاستبداد» للكاتب الإيطالي فتوربو إلفيري (١٧٤٩-١٨٠٣). ومن تبناوا هذه الفكرة الدكتور عبد الهادي الحائري صاحب «التشيع، والمشروطة». اما المؤلف فيعتقد أن فقاهة النائبي وعلمه واحتفاظه لنفسه برؤية محددة عن الإسلام لا يعني أن جميع ما كتبه هو من ابداعاته وأنه لم يعتمد مرجعية معينة في صياغة افكاره، لذا فإن من يقارن بين كتابي النائبي والكواكبي يلاحظ بوضوح سياق الاهداف الداعية لمحاربة الإستبداد وتقويض حكم الطواغيت، ولكن المؤلف يضيف: اذا توقف الكواكبي عند طرح الاسئلة والاستفهامات بشأن الدولة الدستورية فإن النائبي قدم

نظرية متكاملة حول البناء الدستوري للدولة الإسلامية، وكما يقول الشهيد مطهري، انه استطاع أن يصوغ افكار الكواكي صياغة علمية استناداً الى الكتاب والسنة ونهج البلاغة، وكما تأثر النائبى بالكواكي فإنه ترجم على من قسّم الإستبداد الى سياسى ودينى، وجلى أن صاحب هذا التقسيم من الإسلاميين هو الكواكى^{١٠٠}.

يقدم الكاتب تحليلاً وافياً للمشروع الإصلاحي الذي تبناه النائبى، معتمداً على ما تضمنه كتابه «تنبية الأمة...»، فيستعرض جملة من تعاريف الإستبداد «Despot» في الفكر الحديث كما هو عند مونتسكيو وغيره، ولدى الكواكى مقارناً له بتصورات النائبى في الموضوع، يعرج بعدها الى ذكر تاريخ الإستبداد وآلياته واسبابه وشعبه واقسامه عند النائبى الذي اقتضى اثر الكواكى في عد الإستبداد الدينى قسيماً للإستبداد السياسى حينما قال وكأنه يعلق على ما قام به الكواكى: «ومن هنا تظهر جودة استنباط بعض علماء الفن عندما قسم الإستبداد الى سياسى وآخر دىنى، وربط كلاً منهما بالآخر، واعتبرها توأمين متأخين».

النظرية السياسية

يرى الشيخ النائبى أنه بالرغم من عدم ثبوت نيابة الفقهاء العامة في جميع المناصب، الا أن الامور السياسية في زمن الغيبة من وظائف الفقيه للجزم بأن الحفاظ على البلدان الإسلامية والحفاظ على نظامها هي من الامور الحسبية التي لا يرضى الشارع بإهمالها وعلى الفقهاء التصدي لحفظها، ولكنه يعالج فرض تعذر إقامة الفقهاء للدولة، فيوجب العمل حينئذ على اصول ثلاثة، تدوين دستور يضمن الحريات، تشكيل مجلى نيابى للشورى، اشمال المجلس على شرعيته. ويناقش النائبى عدداً من الاشكاليات التي طرحها أنصار المستبدة الذين كانوا يرون حرمة تدوين الدستور لأنه بدعة وحرمة الالتزام بالدستور لأنه بدعة اخرى إضافة الى ان معاقبة من خالفه بدعة ثالثة! وضمن

١٠٥- ينظر، ثقفى، د. محمد. الفكر السياسى عند المرزا النائبى، قضايا اسلامية معاصرة، العدد الأول ١٩٩٧، ص٢٨٧، والذي ينقل عن: آيدولوجيا المشورطة لأدميث. والتشيع والمشورطة للحائري.

تعليقه على هذا يقول: «ان حقيقة هذه المغالطات تشبه قصة رفع المصاحف من قبل الشاميين، وقول الخوارج لا حكم الا لله، وربما هي اكبر من كلتا المغالطتين». يستعرض المؤلف تفاصيل النظرية السياسية الاخرى عند النائبني كشرط ومواصفات اعضاء المجلس النيابي ومبادئ الحكم المتعنتة عنده بالحرية والمساواة والشورى، وما تضمنته من تحليلات ومقارنات اخرى تمارس التظهير لهيكل الرؤية السياسية التي كان يحملها الشيخ النائبني.

يمثل عمل المؤلف الشيخ ماجد الغرباوي جهداً مشكوراً وسعيّاً جاداً اتسم بجرأة ملفتة للنظر في العودة الى منعطفات حساسة من تاريخنا المعاصر من خلال دراسة شخصية اصلاحية مهمة بغية الوقوف، ولو على جزء من مكامن الإخفاق في حركة الأمة وتسجيل ما لها من عناصر قوة وظفتها في ادارة الصراع (القديم - الجديد) مع الآخر، وما زال أمامها طريق شائك ومعقد وطويل يقع على عاتقها مواصلته الى النهاية، مسترجعة بشكل نقدي، امثلتها التاريخية المهمة.

محمد خاتمي:

التنمية السياسية والإصلاحيون في إيران

في نهاية آب (اغسطس) ٢٠٠١ تناول الشيخ دري نجف آبادي (وزير اسبق للاستخبارات الإيرانية) في محاضرة له قبل صلاة الجمعة بطهران، موضوع الحدود الشرعية حيث لا يزال الجدل مثاراً بين اليمين واليسار الإيرانيين حول تنفيذها بنحو علني كما يصير الجناح المحافظ، او إقامتها بعيداً عن الاماكن العامة كما يدعو الإصلاحيون. وأكد نجف آبادي ان الهدف الأساس من تنفيذ الحدود والقصاص في العلن وعلى مرأى ومسمع من الرأي العام هو تحقيق الاستتباب الأمني في البلاد، لكن المثير في ذلك انه قال مستطرداً: «نجد ان حركة طالبان التي طالما انتقدناها قد وفرت الأمن لشعبها، فهل نحن اقل من طالبان شأناً وقدرةً ياترى؟».

غير ان محمد خاتمي عقد في اليوم التالي مؤمراً صحفياً انتقد فيه بشدة اولئك الذين يتحدثون من خلال المنابر الرسمية ويقدمون اداء حركة طالبان كنموذج في الإدارة، وشدد على رفض الرؤية التي تبناها حركة طالبان قائلاً: «اننا نرفض نموذج الاسلام الذي تدعو اليه طالبان كما نرفض مفهومها الذي طرحته للأمن».

لا شك ان الشيخ نجف آبادي لم يكن ليقصد موضوع اقامة الحدود الإسلامية فقط بل انه قد نوّه في ذلك وبشكل غير مباشر الى مختلف الموضوعات المثيرة للجدل لا سيما ما يتصل بالحريات وملف الصحافة وغيرها. كما ان خاتمي لم يكن جاداً في القول بأن هنالك من يستهويه النموذج الطالباني في الإدارة بقدر ما كان في صدد الإشارة الى تشابه ملحوظ بين الرؤية التي تبناها طالبان والرؤى التي تصوغها بعض الاتجاهات الإسلامية.

لعل بعض التيارات الأصولية، على اختلاف المذاهب التي تدين بها، ومنها حركة طالبان، تمثل انبعاثاً جديداً لما اتسمت به فرقة الخوارج المعروفة من غلوّ وتطرف وشيء

من البداوة، ولست هنا في صدد تقييم شامل لتلك الفرقة بل اشير وحسب الى جانب من خصائصها. فحين لا يقوم هذا التصنيف على مجرد ربط جزائي يلاحظ المرء ان ثمة العديد من المشتركات الفكرية والمنهجية وهي تتجلى في مستويات عدة: تطرف لا يتسم بالمرونة والسماحة اللتين يتميز بهما الاسلام، وانحياز الى عقيدة الفرقة الناجية التي تحتكر الحقيقة وتمارس تكفير من لا يدين بمذهبها وربما تبيح دمه، الى جانب ما افرزه مجمل ذلك من اعتناق للتفسير الدسائسي والمؤامراتي للتاريخ بنحو لا يتيح فرصة لوعي حركة التاريخ في اطار نواميسها وما يكتنفها من ملاسبات تستعصي على الحصر. مضافاً الى رفض دور الفرد الحر ومفهوم خلافة الانسان لله سبحانه (بوصفه مجسداً لتلك الحرية)، والتأكيد على ضرورة خضوع الجمهور والأمة الى شخص (خليفة او امير... الخ) يحكم بمفرده وهو ما ينتهي عادة في ضوء الطبيعة الإنسانية الى انتاج النموذج التاريخي للسلطان الذي يتخذ من الشريعة غطاء لاستبداده، وشجب لساتر ما يتصل بالحريات الأساسية للانسان. كما نلاحظ ان التيار هذا يعيش قطيعة بنحو وآخر عن العصر وحقائقه ويحاول استعادة النموذج المادي التاريخي لدولة الرسول او دولة الخلافة دون المضمون الجوهري، ولا يخفى ما في ذلك من خطأ فادح وفهم لا يستجيب لشروط الموضوعية وجعل بما يتطلبه عنصر التاريخ والجغرافيا من مرونة.

هكذا نجد ان المشروع الذي تبشر به هذه الاتجاهات يتقاطع بالكامل مع تطلعات اتجاه واسع في الفكر الاسلامي الحديث، حيث ان جانباً من النتائج الاسلامية الحديثة - وهي تقف على ارضية عريضة وتستقطب جمهوراً واسعاً - راح يدرك مستويات متعددة للوعي بالحقيقة وينفتح على طيف فكري متنوع فلا يهرطق ما لم يألفه من صور الاشياء، اذ لا يترشح مفهوم البقين لدى هذا الاتجاه عن هيكل حديدي من الوثوق لا يقبل الانحرام، بل يحافظ ازاءه على درجات من وعي الحقيقة تترك مبرراً لإمكانية المراجعة والنقد والحوار وتقلص من فرص الدوغما الفكرية، بينما يحاول بناء قناعاته على اساس عقلاني. وفي ضوء ذلك يرفض الاتجاه هذا ظاهرة الإسراف في اتخاذ فكرة المؤامرة نموذجاً تفسيرياً وأداة لصياغة الموقف. ويتفاعل هذان الموقفان ليفرزا شجباً

لمظاهر الاستبداد في السياسية، وتوظيفاً لمعطيات جديدة توفر اشكالاً اخرى لمشروعية الحكم ومرتكزاته وأولوياته، تأخذ فيه موقعها المناسب مفاهيم اصبحت من مفاتيح انقاذ الموقف الحضاري المتأزم نظير: المشاركة الشعبية ومجتمع القانون او المجتمع المدني وحرية التعبير ورفض الوصايات غير المبررة... الخ.

في وسعنا ان نلمح بوضوح ضمن كتاب (التنمية السياسية، التنمية الاقتصادية، الأمن)^{١٠٦} انخراط الرئيس خاتمي في التيار العقلائي الذي يقدم نفسه كبديل عن نموذج الخوارج او مختلف (الرواسب الخوارجية) التي تسربت الى تراث الإسلام الفكري، فهو لا يلبث يردد فيما يتصل بالمشروع السياسي الذي يدعو اليه: ان الحكومة القوية هي تلك التي تستوعب حقيقة فلسفية وإلهية وتكوينية تفيد بأن الاختلاف في وجهات النظر هو امر ملازم للمجتمع الانساني، وهو ما لا يمثل منشأً لخلق الأزمات حيث ان الله تعالى هو الذي خلق الناس مختلفين. يضيف ايضاً: ان اولئك الذين يحاولون بناء مجتمع يحمل ذوقاً واحداً وتوجهاً واحداً عبر تعميم رسمي صادر من الجهات العليا، انما يسرون في الحقيقة على عكس الوجهة التي يتحرك نحوها الكون والخلق.

رغم اعتقاد خاتمي بأن هنالك مشاكل في اطلاق الحريات ضمن دائرة الاختلاف الطبيعية هذه، غير انه يرفض كذلك تحويل هذا الأمر الى ذريعة للهروب من الحرية بل يدعو الى الهروب اليها بمعنى البحث عن حلول للمشاكل تلك في داخل الحرية ذاتها. وفي حديثه عن الاحزاب السياسية يؤكد أن ظاهرة الاختلاف والمعارضة يمكن ان تتحول الى عوامل للتقدم دون ان تترك تبعات سلبية بفضل ما تلعبه الاحزاب من دور يقترن بتحديد ضوابط مدنية للعمل السياسي. ولا غرو في القول بأن هذا هو جوهر الخلاف بين التيارين الرئيسيين في ايران، اذ يعبر احد التيارين عن سعي دؤوب للتطابق مع الذات والتماثل معها بالكامل، واعني بالذات هنا بحمل الموروث الفكري والثقافي والقيمي اضافة الى افرازاته الراهنة نظير قوالب القيم الثورية الراديكالية ومختلف السياقات التي

١٠٦- (توسعه سياسي، توسعه اقتصادي، أمنيت) محمد خاتمي، طهران، طرح نو، ط ١، ٢٠٠٠.

راحت في ايران خلال العقدين الماضيين. بينما يسعى التيار الآخر الى الدعوة للاختلاف مع الذات بمعنى استرجاع كل هذا الحشد من الموروثات والإفرازات واستلهامه بشكل نقدي ومحاولة تطويره وتنقيته وتقويمه^{١٠٧}.

تجربة غورباتشوف ام مشروع الانتلجنسيا؟

اتذكر ان توبي بلير رئيس الوزراء البريطاني قال مرة صيف ١٩٩٧ بداية تسلمه لمهام الرئاسة انه ينسى احيانا كونه رئيساً للحكومة، لأنه لم يكن قد اعتاد على ذلك بعد. فهو يتفاعل كثيراً حين يقرأ في صحف الصباح نقداً موجهاً لرئيس الوزراء ويتحسس لشجب موقف الحكومة ريثما يتنبه الى انه هو المقصود بذلك! ومعزل عما ربما يكون في حديث بلير من مزاح، نجد حالة مماثلة لدى الرئيس خاتمي، اذ انه كثيراً ما يتحدث وكأنه قد خال نفسه معارضاً للحكومة لا رئيساً لها. غير ان هذا يخلو عن أي لون من المزاح ويرتفع الى اعلى مستويات الجدية مع خاتمي، في ضوء انتمائه باستحقاق الى انتلجنسيا العالم الثالث الاحتجاجية وكونه يعيش مع هواجسها وهمومها ويحمل ثقافتها، بنحو يتغلب هذا البعد في شخصيته على السمة الوظيفية المؤقتة التي يشغلها ويرشحه بجدارة الى تزعم تيار الإصلاح في بلده. اذ كثيراً ما نجده ينحاز لصالح الشعب ضد الحكومة ويدعو المواطنين الى التمسك بحاكميتهم على التاريخ وعلى المقدرات وعلى حق ابداء الرأي، وهو يتحدث بلغة العاجز عن إخفاء ما يمتلكه من مشاعر السخط ازاء الوان القهر والاضطهاد والاستبداد التي تعرض لها تاريخنا بعامة، وينشأ عجزه هذا عن كونه معبأً بثقافة الاحتجاج وهواجس الانتلجنسيا وهموم التنوير. وفي ضوء ذلك تتضمن كلمات خاتمي في هذا الكتاب تفاصيل مهمة من حديث مصارحة مع الشعب الايراني ينطوي على مرارة مميزة احياناً، الأمر الذي ادى ببعض

١٠٧- استعير مفهوم المطابقة والاختلاف من فكرة المشروع الذي اطلقه الباحث العراقي د. عبدالله ابراهيم منذ بضعة اعوام، واصدر في اطاره عدة اعمال منها: المركزية الغربية، الصادر عن المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧، والثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، صدر عن المركز ذاته، ١٩٩٩.

(داخل ايران وخارجها) الى ان يلجأ الى تشبيه خاتمي بميخائيل غورباتشوف الذي رفع شعار الغلاسنوست (الحديث بصوت عال) بعد كل اعوام العزلة الأيديولوجية الطويلة والصمت الستاليني مما انتهى بتمزق الاتحاد السوفيتي. الا ان انتخاب خاتمي لدورة اخرى الى جانب المكاسب التي حققها التيار الإصلاحى -رغم تواضعها- اثبت اخفاق تلك المقارنة في تكوين صورة وتحليل متوازنين يواكبان واقع الحركة الإصلاحية الدائبة وحقيقة كونها مطلباً جماهيرياً يحظى بدعم من خطوط ثورية وشريحة وطنية قوية.

يقول الباحث الإيراني مجيد محمدي: «لقد اتضح خلال الانتخابات الرئاسية ان سوق السياسة اصبح وطنياً، فلم يكن ثمة فرق شاسع بين اصوات ساكني المدينة والريف. كما واجهت السلع التي لم تحز على رضا الجمهور طلباً قليلاً رغم الدعاية الكبيرة التي توفرت لها، حين اخفق الكمّ الدعائي في تقديم البديل للمستوى النوعي».

وهو ما احسبه يعبر عن رغبة وطنية في البناء والتطوير اكثر مما يشف عن نزوع للتقويض والهدم بالرغم من تلازم العمليتين في الغالب، كما انه يدلل بوضوح على حجم الفارق الكبير بين المرحلة الحضارية التي تمر بها شعوبنا في نضالها لبناء بلدان تنمو بشكل متوازن، وتجربة رأس الهرم في المعسكر الاشتراكي العجوز يوم كان عاجزاً عن التعامل مع ما عاشه من واقع القوة والتنمية القلق واللامتوازن.

التنمية: المفهوم، الأسس، المجالات

تمتاز كلمات خاتمي بأنها تنبثق من صميم التجربة في دولة تخضع لسياقات تأثير متنوع، وقد عرض لها الرئيس على مستويات غاية في الأهمية لا تبدأ بالشأن السياسي او الاقتصادي كما لا تنتهي عند موضوع الأمن، بل تستوعب بمحمل جوانب عملية التحديث وبناء المجتمع المدني كمشروع يتحرك في اجواء خاصة تحمل الكثير من السمات التي انطبعت بها مجتمعاتنا العربية والاسلامية.

اضافة الى ان حديثه يتحلى بصراحة قلما نجد لها لدى مسؤول رسمي مثله في العالم الثالث خاصة وانها تمتاز بأوجاع الانسان التي يستعرضها ويقارب من خلالها إشكاليات

حساسة باتت من الشواغل الرئيسة اليوم للفلاسفة وعلماء الاجتماع. ويمتلك خاتمي وجهة نظر خاصة حول مفهوم التنمية، حيث يؤكد بإصرار كبير يبدو من خلاله كمن يريد الكشف عن حقيقة ضائعة او مغيبة، ان الإنسان هو محور التنمية ومرتكزها، فهو الذي يحقق التنمية ويعمل على تقدم خطواتها وهو أيضاً من يجني مكاسبها. وبالتالي لا يمكن للخطط التنموية ان تغفل الإنسان وتتجه الى تطوير قطاعات الإنتاج وعمليات التصدير وتحسب ان ذلك يحقق الازدهار للبلد، فيما هي تتجاهل الإنسان وتعمل على إلغاء دوره وتطالبه بالتنازل عن ابسط حقوقه وحرياته.

ولذلك يعمد خاتمي الى نسج صلات ارتباط وثيقة بين مختلف دوائر التنمية ويجعل في اولوياته تحقيق التقدم على مستوى الإنسان اولاً، معتقداً ان ذلك هو المنطلق الأساسي نحو التقدم في المناحي الأخرى سياسياً واقتصادياً وأمنياً كذلك. وعلى هذه الفكرة وفي ضوء هذا الفهم للتنمية يتشكل مضمون الكتاب الحالي.

يدرك خاتمي ان القطاعات التي يراهن عليها مشروعه في تدشين نموذج تنموي، تتركز في الجامعات والوسط الأكاديمي والثقافي بالدرجة الأولى. ولذلك نجد حديثه الموجه اليهم يحتل مكانة خاصة ويتسم بحضور مميز، فهو يحاول دفعهم الى ادراك دورهم الاجتماعي والسياسي فيما لا تخونه خبرته كمتخصص في الفكر السياسي ان يستشهد لما يرتبط بذلك بطبيعة الخريطة السياسية كما رسمها افلاطون والفارابي وغيرهم من الفلاسفة. يردد: في مدينة افلاطون الرائعة نجد ان الملوك فلاسفة او ان الفلاسفة هم القادة، كما ان الفارابي يجعل النبي الحكيم على رأس المدينة الفاضلة بوصفه الإنسان الذي يتصل عقله بالعقل الأول والقادر على ادراك الحقائق الكلية.

اضافة الى ان خاتمي يتساءل حول موقف الحكومة من الطاقات المتعلمة وشريحة العلماء والمتخصصين قائلاً: هل يمكن لإدارة البلاد الزعم بأنها قد انصتت لوجهات نظر الخبراء قبل اتخاذ القرارات؟ وهل يتحتم على العلماء يا ترى ان يلهثوا وراءنا ام ان علينا نحن ان نقصدهم ممتنين طلباً لوجهات نظرهم؟ لكن حديثه الموجه الى الوسط العلمي لا يعني ان هاجس التنمية السياسية سيقف عند سقف خاص لدى خاتمي فهو يتحدث الى

الجميع بذلك ويطالبهم بتكوين آراء خاصة والدخول في معترك السياسة، فيخاطب بذلك الطلبة والعمال والنساء والموظفين والكوادر التربوية... الخ.

التنمية السياسية: بين الديني والمدني

يعتقد البعض ان النظام السياسي في ايران يعاني مفارقةً على مستوى اسس مشروعيتها، فهل يكتسب المشروعية من الشعب (الأساس الجمهوري) ام انه يكتسبها على اساس حاكمة القيم والتعاليم الدينية (الأساس الديني)؟

لا تغيب هذه الإشكالية عن حديث خاتمي حيث يحاول ان يجعل الديني مستنداً في واقعه الى الجمهوري مذكراً بأهمية القانون وخطورة التلاعب به في رد على الاتجاهات التي لا تقيم وزناً للدستور ازاء اعتبارات اخرى يفرزها الوضع الايراني الخاص.

يقول: انني اردد كثيراً ما قلته للمرشد، من ان نظرية ولاية الفقيه ستتحول الى مجرد نظرية فقهية او كلامية مقابل النظريات الأخرى على افضل التقديرات فيما لو تم إلغاء الدستور الذي صادقت عليه الجماهير، بينما نجد ان الدستور هذا يقرر ان ولاية الفقيه هي اساس النظام. ولو اردنا الدفاع عنها بوصفها كذلك، فإنه لا بد من تطبيق الدستور (اي تكريس القانون والوجه الجمهوري للنظام).

كما يتساءل او يطرح السؤال على اولئك الذين ينحازون الى الجانب الديني في النظام السياسي على حساب اساسه الجمهوري وأولئك الذين يرون انهم يمثلون حالة خاصة ويعبرون عن الحق المطلق فيحاولون تحقيق مطالبهم وفرضها على الشعب مهما بلغ الثمن... يقول: ترى هل تؤمن بأن الحكومة الاسلامية تعني ان ثمة اشخاصاً محددين هم الذين ينوبون عن الناس في اتخاذ القرارات وأنه لا بد للجميع ان يخضعوا لقراراتهم تلك؟ وهل تعبر ثورتنا عن عودة الدورة التاريخية مجدداً الى مرحلة من الاستبداد هيمنت على العالم الاسلامي قبل ١٢٠٠ عام، ام ان لدينا افكاراً جديدة نود طرحها؟

وهو يوجه رسالة مشوبة بالتحذير الى التيار ذاته قائلاً: نجد ان المجتمع ذا الصوت الواحد هو اسوء المجتمعات، ذلك ان الناس مختلفون في وجهات النظر طبعياً، ويمكن

حقق الاصوات لفترة معينة في سبيل ان يبقى ثمة صوت واحد غير ان الاصوات المختقة ستظهر ثانية على شكل انفجارات واسعة. وهو يؤكد في السياق نفسه وفي محاولة لتغيير المعادلة الاجتماعية، ان الحكام ليسوا اسايادا على الناس وأن الأمة هي الحاكم الحقيقي بنحو مباشر او غير مباشر، وانما تنبثق السلطات الاعتبارية او المناصب عن ارادة الأمة وصوتها. واذا كانت السيادة والحكومة تنبثقان عن الأمة فإن استمرار الرقابة الشعبية شرط ايضاً في تواصل تلك السلطات والمناصب وبقائها.

ويجد المتابع ان المضمون الحقيقي لمشروع خاتمي يتمثل بمحاولة ايجاد التوازن بين الديني والمدني في ايران بعد ان غاب التوازن هذا في حرارة الثورة وشعاراتها زمنياً طويلاً، كما يعبر المنطلق الأساسي للتنمية السياسية لدى خاتمي عن استيعاب جيد للمفارقة التي يعيشها مرتكز المشروعية للنظام في ايران، وهو يبدل جهداً كبيراً لتعديل نتائج الجدل بين الديني والمدني بعد ان جعلتها الموازنات السياسية على حساب الإنسان.

ضمن ذات المسارات والهموم يُكبر المرء في خاتمي رفضه لفكرة الرمز او الكاريزما التي رسخت في ضمائر شعوبنا وباتت تُمهد مصير حركتها نحو التصحيح، حيث يخاطب الجماهير المحتشدة لتحيته قائلاً: لا ينبغي ان نكون ضحية لا سمح الله لعبادة الأشخاص والكاريزمات، بمعنى انه لا بد ان يتركز اهتمامنا وحسب على ان الشخص الذي وصل الى السلطة قد اتيح له ذلك بفضل ما ادلينا به من اصوات.

لم يكن المأخوذ في نظر الاعتبار ابداً ان تتجه انظار الناس الى شكل الشخص المنتخب ولون عينيه وطوله وعرضه... بل ان الذي تم طرحه في الانتخابات كان جملة من الأهداف والتوجهات والمعايير واعتقد ان ذلك العدد من الاصوات يتصل بالأهداف والتوجهات المعلن عنها، والتي من المهم في ضوء هذا ان تصبح محوراً لتشكيل التجمعات والمؤسسات وعملها بوصفها الطريق لضمان المشاركة الجماهيرية.

لكن الجدير بالذكر ان خاتمي وسواء شاء ام أبى قد اصبح كاريزما ايرانية جديدة في ضوء الشعارات التي رفعها، ذلك ان عقل الشرقي ومشاعره لا يزالان في طور يعجز خلاله عن كبت رغبته في اللهاث وراء البطل الذي يحب، وسنظل ندفع ضرائب هيامنا

بالإبطال والمهيمين ريثما تنتقل الى طور حضاري آخر يقف فيه الإنسان مع الفكرة دون صاحبها ويهيم بالمشروع دون الكاريزما، فيحتفظ لنفسه بما يؤهله للحركة بنحو موضوعي. وذلك طبقاً للطموحات العريضة التي لن يتنازل عنها خاتمي او حملة المشروع التنويري في العالم الثالث.

تحولات فرضها المتغير الإصلاحي

اجد من المهم ان اكرر هنا ما قلته في مناسبة سابقة من ان الشيء الذي يلفت النظر اننا نجد أن خاتمي نفسه وبعد أربعة اعوام من القيام بأعباء الرئاسة وحمل هموم التأسيس للمشروع الإصلاحي، قد تغير الى حد ملحوظ. فالمقارنة المتأنية بين كتبه السابقة مثل «بیم موج: المشهد الثقافي في ايران ...» الذي صدرت ترجمته العربية قبل حوالي ثلاثة اعوام وكتابه الحالي، تفيد أن ثمة تحولاً فرضه المتغير الإصلاحي ظهر في ما تتسم به الافكار الحالية من عمق اكبر ومستوى اعلى من الجرأة والصراحة والواقعية ايضاً، رغم ان البعض لا زال يسجل عليها انها تعاني الغموض او تخضع لدرجة حرارة معينة ومناخ خاص احياناً، مما هو صحيح نسبياً. الا انه يمكن القول رغم كل شيء ان افكار خاتمي في هذا الكتاب قد نجحت بشكل افضل في التعبير عن نفسها، مما سيدركه القارئ بالتأكيد. وحين تبدو جوانب من المعالجة المطروحة ذات طابع محلي، فإن ثمة مساحات واسعة لا شك ان التجربة الإيرانية تشترك في اطارها مع سائر التجارب في العالم الثالث بشكل عام وفي الدائرة الاسلامية خاصة. ولا يقوم ذلك على اساس صدفة تاريخية بل تبلور الشراكة في مستويات مختلفة على ضوء القواسم المشتركة التي تتضمن تناظراً في البنية المعرفية السائدة والمرحلة الحضارية وطبيعة التحديات التي تواجهها الدائرة الواسعة هذه على الصعيد الفكري والتموي والإستراتيجي، وهي قبل كل شيء افكار تعلن بصراحة انتماءها الى الطيف المتنوع للخطاب الإسلامي فيما تحاول بوضوح ان تتحرك من الواقع لتنتقل نحو النص بعد ان طال الإهتمامك في الاتجاه المعاكس، أي من النص بما يثقل قراءته من قبليات واشكاليات، الى الواقع!

المجتمع المدني

الشباب، المرأة، المثقفون

قديمًا قال افلاطون بأن غاية الدولة هي تحقيق الفضلية التي تتمثل بالعلم، والذي لا يتحقق بدوره دون التربية على ايدي اولئك الذين امتلكوا الفضيلة وهم من يمتلكون العلم (أي الفلاسفة). وبذلك لا بد أن يكون هؤلاء على رأس النظام السياسي والمؤسسات العليا في الدولة.

وبغض النظر عن التأثير الذي تركته فكرة افلاطون على الاتجاهات التي تلتها في المجال هذا كما يبرز بوضوح لدى الفارابي في الحضارة الاسلامية، نلاحظ اليوم وبفعل التغييرات التي طالت بعمق سائر البنى المعرفية والاجتماعية، اننا نواجه فكرة الأمير او الرئيس المثقف كتعبير مناظر رغم كل جوانب التفاوت، للأمير الفيلسوف. واذا شئنا مواصلة استخدام المفاهيم التي تناظر اليوم ما كان يصر عليه افلاطون خلال تحديده لشكل المدينة الفاضلة، فلنا ان نقول بأن غاية الدولة هي الفضيلة بمفهومها الأوسع بكثير من دائرة العلم (خاصة في دلالاته اليونانية) أي الفضيلة التي تساق او توازي التنمية على المستوى العلمي والسياسي والاجتماعي وفي مجال الاقتصاد والإعمار وحاجات الإنسان المتنوعة في الحياة، مما لا يتمثل في فرضيات ومعقولات ذهنية وحسب بل يتعداه ليفرز حركة وتحولاً وعملية بناء مضطرد لمختلف البنى في الحياة. وهكذا فإن الذي يستجيب لمتطلبات هذا المنطق هو ان يمسك بزمام الأمور في الدولة اولئك الذين يتوفرون على معرفة جيدة بمفهوم التنمية وما يغطيه من مجالات ومستويات لضمان تحقيقها بشكل صحيح، أي ان يكون لدينا امير مثقف يمتلك رؤية واضحة حول مفهوم الإنسان وموقعه في الحياة أي مجموعة الحقوق التي يمتلكها والمسؤوليات التي تقع على عاتقه الى جانب ما يواجهه من تحديات مختلفة، ثم الدور الذي تضطلع به الدولة في ذلك الإطار العام.

وإذ نجد أن هذا التصور يظل مجرد فرضية تحتاج الى المزيد من المقاربة لتحديد مدى امكانية ان تأخذ موقعها في البنية الاجتماعية المعقدة التي افرزتها الحداثة وما تلاها ومعالجة طيف الإشكاليات المتنوعة كما تقرره استحقاقات الواقع... رغم كل هذا فلا مفر لنا من تقديم منهج مغاير للتعامل مع الموضوع حين يتناول الحديث شعوب العالم الثالث ودوله التي تمر بمرحلة حضارية لا زالت تحافظ على مسافة ليست بالقصيرة بينها وبين مجتمعات الحداثة والديمقراطيات العريقة.

فحين تتوفر الأخيرة الى جانب مواصلتها لعملية البناء باضطراد، على قطف واستيفاء معطيات الاستقرار العام الذي حققته منذ زمن، فإن الشعوب العالماثلية لم تنته حتى الآن من مخاضها العسير لتقدم مشروع الدولة الواضح في أي اطار كان، مما يجعل امثال الرئيس محمد خاتمي يؤكدون على ضرورة ان تكون مقاليد الأمور بأيدي علماء ومفكرين يمتلكون وعياً بأزمة الإنسان ويؤمنون به، كي يمكن تقديم رؤية ثقافية وفكرية لعالم السياسية أي ان يتم تخليص السياسة من سلطة القوة ليصبح من الممكن تحرير الإنسان. وتشكل فكرة خاتمي هذه واحدة من عناصر المشروع الجديد الذي يتولى كتابه (المرأة والشباب)^{١٠٨} هذا تسليط الضوء على جوانب مهمة منه، حيث نلاحظ ان هذا الرئيس الذي لا يمكنه إخفاء البعد الثقافي البارز في شخصيته يدعو الى تأسيس سلطة المثقفين كما كان الفيلسوف افلاطون يدعو الى سلطة الفلاسفة، لكن مع اختلاف يبدو عميقاً كعمق التفاوت الفكري والحضاري بين عالم افلاطون والعالم المعاصر الذي يسعى فيه خاتمي الى تقديم مشروع جديد بكل ما يحمله من ميزات خاصة.

الهروب من الحرية ام إليها!

ثمة مستويات متعددة للتحليل يمكن غيرها مقاربة جوانب الخلاف القائم بين مشروع الإصلاح الذي يتزعمه الرئيس محمد خاتمي والاتجاهات الأخرى، إذ نجد بعيداً

١٠٨- زنان وجوانان. محمد خاتمي. طهران، طرح نو. ٢٠٠٠. وقد صدرت ترجمته العربية لكاتب السطور بعنوان: المجتمع المدني، مقاربات في دور الشباب والمرأة. عن دار الفكر، دمشق، ٢٠٠١.

عن طبيعة الصراعات السياسية المألوفة تبايناً في وجهات النظر حول قضايا حساسة تتعلق بمقولات فكرية وثقافية بل وعقيدية أيضاً، غير أن احدي صحف اليسار الإيراني اعتبرت جذر الخلافات تلك متمثلاً بمنهجين في مواجهة الأزمات والمشاكل التي تواجه البلاد. فبينما يصر المنهج الأول على ان التعامل مع الأزمة يكون عبر السيطرة على دوائر ظهورها، نلاحظ ان المنهج الآخر يتخذ موقفاً معاكساً بالكامل معتبراً ان ذلك هو هروب من الحرية بينما تتطلب السيطرة الحقيقية على الأزمة هروباً نحو الحرية.

وهكذا يحرص خاتمي خلال حديثه حول المجتمع المدني على اغتنام ادنى مناسبة لتأكيد مفهوم الحرية ومحاولة توظيف المعطيات التاريخية والثقافية والدينية في بلورته ودعمه، الأمر الذي دفع مثقفاً لامعاً هو الدكتور عبد الكريم سروش الى القول بأن اهم ما يميز خاتمي بين منافسيه في الانتخابات الرئاسية الاخيرة هو توفره على استيعاب عميق لمفاهيم الحرية والديمقراطية وحاكمية الشعب.

ويجد في هذا الكتاب كنموذج كيف يقرأ خاتمي الأحداث التاريخية المعاصرة ويحشد كلما اختزنه الوعي الإيراني من عواطف ومؤثرات وحالة من الإعجاب ازاء شخصيات برزت خلال الأحداث تلك وامتلكت مواصفات كاريزمية، ليعبئها في اطار واع يدعم دعوته الى اطلاق الحريات وتكريس هيمنة الشعب على مقدراته وتنمية مؤسسات المجتمع المدني او مجتمع القانون. ويبرز ذلك في اكثر من قراءة يقدمها لمفردات التاريخ كما في حديثه عن نضال الإمام الخميني أو دور طلبة الجامعات وتضحياتهم في الثورة وحتى احتلالهم للسفارة الأمريكية في طهران واحتجازهم لموظفيها بعيد نجاح الثورة. وتتواصل لهجة التأكيد حتى ترتفع الى مستويات واسعة للغاية حين يدعو خاتمي طلاب المدارس الى امتلاك الجرأة والثقة بالنفس ويطالبهم بأن ينقدوه كرئيس للجمهورية كما يمارسوا النقد حيال مختلف السلطات في البلاد.

وهو ينطلق في ذلك من وعيه بالأصرة الوثيقة بين النقد وجملة التساؤلات التي تنبثق في ذهن المرء باستمرار، مما يحمل خاتمي ازاءه رؤية خاصة تؤكد على ان اخفاء التساؤلات تلك وعدم البوح بها او الحول دون ذلك سيؤدي الى خلق ازمات كبيرة قد

لا يمكن الوقوف بوجهها. وإذا كان البعض يعتقد بأن اتاحة الفرصة لظهور تلك الأسئلة كافة دون اية قيود سيشكل في ذاته ازمة للنظام السياسي والاجتماعي، فإن خاتمي لا يفتأ يؤكد ان مواجهة هذه الأزمة لا يمكن ان تكون عبر كتبها وقمعها بل اطلاقها كي تحظى بالمعالجة في اجواء مفتوحة من الحوار والنقد والجدل الحياتي البناء. انما الدعوة الى الهروب نحو الحرية لا منها، مرة اخرى. وبالطبع فإن ذلك ليس حركة خارج محددات القانون بل يقترن بتأكيد على خضوع كل شئ للإطار القانوني الذي يُطالب بدوره باستيعاب وجهات النظر المختلفة وحتى الاتجاهات المعارضة للنظام، طالما كانت تتقبل التعايش في اطار القانون ومرجعية الدستور، دون طرد المعارضين وإقصائهم. الأمر الذي يتحمس له خاتمي بقدر تحمسه الى مبدء الحرية ذاته.

المرأة والشباب في المجتمع المدني

يعتقد خاتمي ان الجانب المدني في المجتمع انما يتبلور من خلال المبادرة الواعية والفعل الطوعي الذي يتأسس على رغبة الأفراد، وهو ما يعني ضرورة ان يكون الإنسان حراً ليحقق تلك المشاركة الطوعية في اطار الفعل الاجتماعي الأمر الذي يبلور البعد الإنساني في جهود الفرد. ويتحرك من هذا المنطق لمحاولة رسم المواقع التي لا بد لكل من القطاعين النسوي والشبابي ان يحتلها في بنية المجتمع المدني، حيث يعمد الى تحليل جملة من القيود التي ترهن حركة هذين القطاعين ويحدد ما تقوم عليه من اسس تاريخية او سياسية او اجتماعية وعلاقة ذلك بأنماط قراءة الدين. متنقلاً بين مختلف الإشكاليات ذات الصلة المباشرة بالموضوع، مع ملاحظة انه ورغم ان موضوعات الكتاب مخصصة للحديث عن دائرتي الشباب والمرأة الا أن معالجته تتوغل في آفاق ابعد ساعية الى تناول ذلك بنحو شمولي يطال الدوائر الأخرى، لا سيما وأنه يبدي مراراً عدم ارتياحه لتقدم معالجات خاصة بالمرأة من زاوية كونها امرأة معتبراً ان ذلك يشي بأن المرأة هذه تمتلك وضعاً شاداً ومشاكل خاصة مزمنة تباين مع ما تواجهه القطاعات الأخرى من مشاكل.

ومن بين المميزات التي تطبع جهود الرئيس خاتمي نجد ميزة تتفرد بموقع خاص، وهي تأكيده على التبعات السيئة للانحياز الأيديولوجي سواء في التعامل مع الشأن الفكري او فيما يرتبط بالتعاطي مع قطاعي الشباب والنساء، اذ يجد ذلك متقاطعاً مع الحرية بالقدر الذي تتطلبه بنية المجتمع المدني. كما انه يؤدي الى تكريس لون من الثقافة السكونية الخاملة التي تعجز عن بناء نفسها باستمرار وهو ما يؤذن بتحولها تدريجياً الى خطاب ازدواجي مفرغ من المضامين الحقيقية. والميزة الأخرى التي تبرز في جهود خاتمي هي موهبته الفريدة في توظيف مختلف المناسبات للدعوة الى مبادئ مشروعته كما نلاحظ ذلك في حديثه عن الرياضة في الفصل الاخير من الكتاب، اذ يعتبرها عاملاً في التأسيس لخطاب الوحدة الوطنية كما لا يخفى في منحها بعداً حضارياً يقع في اطار التنمية الشاملة للبلاد.

ودون ان نحتاج الى الاستغراق في الحديث عن موضوعات الكتاب هذا، سيتمكن القارئ بنفسه من التعرف تفصيلاً على جوانب مهمة لا من افكار الدكتور خاتمي وحسب، بل والمبادئ التي يقوم عليها مشروع التيار الإصلاحى في ايران والتي حققت نجاحاً كان يصعب التكهن به قبل اربعة او خمسة اعوام مما يبدو واضحاً في مستويات متعددة لعل ابرزها واكثرها مفارقة ما لاحظناه في الانتخابات الرئاسية الأخيرة حين راح منافسو خاتمي يرفعون شعاراته ذاتها وبنحو قد يبدو اكثر راديكالية، وهو مما يبرهن على المساحة الواسعة التي احتلها خطاب الإصلاح.

الشيء الذي يلفت النظر اننا نجد أن خاتمي نفسه وبعد اربعة اعوام من القيام بأعباء الرئاسة وحمل هموم التأسيس للمشروع الإصلاحى، قد تغير الى حد ملحوظ. فالمقارنة المتأنية بين كتبه السابقة مثل «بسيم موج: المشهد الثقافى في ايران...» الذي صدرت ترجمته العربية قبل ثلاثة اعوام، وكتابه الحالى... تفيد أن ثمة تحولاً فرضه المتغير الإصلاحى ظهر في ما تتسم به الافكار الحالية من عمق اكبر ومستوى اعلى من الجرأة والصراحة والواقعية ايضاً، ويمكن القول ان افكاره في هذا الكتاب قد نجت بشكل افضل في التعبير عن نفسها.

دفاعاً عن المثقف

هجوم على بقايا الداعية في الواقع الثقافي

رغم تنوع الازمات واختلاف مستوياتها تبقى ازمة المسألة الثقافية منطوية على اهمية وحساسية خاصة مضافاً الى درجة ملفتة للنظر من التعقيد تدرج في اطارها سيكولوجية المثقف وموقعه من الملابس الدينية والسياسية والاجتماعية مما ينعكس على ولاءاته ومواقفه وعطاءه المعرفي.

فعلاقة الثقافة وبالتالي (المثقف) بالمجتمع رابطة عضوية لا يمكن التنصل عنها أو تجاوزها ابداً، وفي مقابل ذلك تكون هذه العلاقة مثاراً لإشكاليات معقدة اقتصادياً ومعرفياً وسياسياً، كما تتميز بخطورة كبيرة ان لم يحسن فهمها او لم توظف بالشكل المطلوب، الأمر الذي يعزز الحاجة الى تحديد ماهيتها والمجالات التي تتحرك فيها.

مفهوم المثقف

لغة شيء من الغموض يكثف مفهوم المثقف وتحديده، إذ يقول بعض علماء الاجتماع ان هذا المفهوم يشمل جميع منتجي الافكار وناشريها وحملتها ومستهلكيها بما فيهم علماء الدين والأدباء والكتاب والإعلاميين بل وجميع خريجي الجامعات والمتعلمين تعليماً مرموقاً^{١٠٩}، ويشير محمد عابد الجابري الى ان مصطلح المثقف اطلق على «اولئك المشتغلين بفكرهم لا بأيديهم في فرع من فروع المعرفة والذين يحملون آراء خاصة بهم حول الإنسان والمجتمع»^{١١٠}، لكن هناك اضافة عند البعض تفترض بعداً آخر (عملياً) ذا

١٠٩- شريعتي، د. علي. روشنفكر ومسؤوليتهما او در جامعه. (الثقف ومسؤولياته في المجتمع).

طهران، نشر سيف ١٩٧٨ ص ٥.

١١٠- الجابري، د. محمد عابد. المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،

١٩٩٥، ص ١٤.

عمق في الواقع الاجتماعي كما عند الباحث الغربي بول باران^{١١١} وآخرين. وعلى ذلك فالمثقف مشروع تغييرى وصاحب رؤية نقدية وريادية في المجتمع لا أنه (مشتغل بفكره فقط، او حائز على شهادة جامعية) ونحو ذلك. وهذا ما يمثل احد اتجاهين في تفسير المثقف^{١١٢}، بينما يصر الآخر ان على المثقف ان يتخلى عن نزعته الرسولية كي لا يدمج الأيديولوجيا بالمعرفة.

في حوار مع نخبة من أساتذة الجامعة^{١١٣} نلاحظ ان هناك اختلافاً بدا في بعض الأحيان جذرياً في تحديد مفهوم المثقف، حيث يذهب أحدهم الى رفض استخدام مفردة المثقف ويقول انها ترجمة خاطئة للمفردة الأنجليزية او الفرنسية (intellectual) وأن معادها الصحيح هو (المفكر)^{١١٤}. وقال آخر ان المثقف له تعريف خاص يقترب من مفهوم (الليبرالي) بينما توكل مسؤولية التغيير والنهضة الى المفكر، وراح آخرون يرادفون بين المثقف والمفكر. تعكس هذه العينة من الاختلاف مدى الغموض الذي يحيط بهذا الاصطلاح بمعنى ان الكثير من خصوصياته لم تحسم بعد بالشكل المناسب.

جدير بالذكر ان الحوار الذي اقتبسنا بعض فقراته مترجم عن الفارسية، لذا فإن الحديث كان يدور حول كلمة (روشنفكر) وهي المعادل الفارسي لمفردة (مثقف) الامر

١١١- م. ن.

١١٢- لا تزال هنالك بقايا لهذا الاتجاه في الغرب، ففي فرنسا اتجاه يمثله بيار بورديو الفيلسوف والمتخصص في علم اجتماع التربية، لا يزال يتمسك برسالية المثقف. رغم ان بورديو المتوفى بداية ٢٠٠٢ يوصف بأنه آخر الرساليين في فرنسا. لاحظ: حرب، علي. اصنام النظرية واطياف الحرية: نقد بورديو وتشومسكي. بيروت - المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.

١١٣- مجلة التوحيد، ع ٨١، ص ١١٧، نيسان ١٩٩٦، حول اسلمة العلوم.

١١٤- هذا الرأي اساساً للباحث والمفكر الايراني المعروف جلال آل احمد، طرحه في كتابه (در خدمت وحيات روشنفكر - المثقف، الخدمة والخيانة). وهو اضافة الى كتابه المهم الآخر (غربزدكي - التفريب) مثل في الساحة الفكرية الايرانية تياراً بذاته في الموقف من مسألة المثقف حيث قام بتحليل دوره والملابسات التي اكتفت نشأته، لاحظ المصدر، انتشارات طلوع، ب. ت، ص ١٠.

الذي قد يوفر للقارئ مبرراً للاعتراض على كيفية معالجتنا هذه بأنها تنطوي على خلط واضح قد يؤدي الى ايقاع البحث ضحية اسقاطات مرجعية لغوية ومدالية تختلف عن المدلول العربي الذي نحن بصدد معالجته، ومن البديهي ان لكل لغة ظرفها وسياقها التاريخي الخاص الذي أثر في خلق اشكالياتها.

لكن الذي سوغ لنا هذا الدمج هو مساحات الاشتراك التي يقف عليها المرء حينما يطلع على الاشكالية في اطار كل من اللغتين العربية والفارسية ابتداء من نقل المفردة اللاتينية ونشأة تيار التنوير والحداثة... الخ.^{١١٥} وفيما يرتبط بفكرة اقتراب مفهوم المثقف من الليبرالي والتي اثرت في الحوار المذكور نجد باحثاً آخر يقررها كانطباع عام في الذهن العربي والإسلامي ويمجد اهم عوامل التقارب ذاك بما يفترضه من عدم رسوخ مفهوم المثقف لكونه وافداً جديداً وبلحاظ الدور الثقل بالسلبات الذي مارسه المثقف في اغلب الأحوال والذي جعله مرفوضاً من قطاع كبير ولا يلقى قبولاً بل يعتبر خصماً للأمة وعاملاً من عوامل تغريبها وتبعيتها^{١١٦}.

ثمة لغة مختلفة نجدها لدى الباحث المغربي عبد الإله بلقزيز^{١١٧} الذي يحرص على تقسيم المثقف الى داعية وباحث، وهو يصنف ثقافة العرب المعاصرة على النمط الاول حيث كثر فيها الدعاة من المتقولة المتحرصين بما يفيض عن حاجتها لشطح القول والنظر. بل بات الداعية فيها اميراً للكلام تنعقد له الولاية وينقاد اليه المبايعون، مما أدى بهذه الثقافة الى ان تفقد اهليتها لتكون ثقافة منتجة، قرباناً لهذا الهوس الدعوي المرضي. وتأخذ دراسته بتحليل جوانب المسألة الثقافية لتحديد ما يلبس المثقف من دور (الداعية) او ما يستبد به منها، عبر استدعاء ومحكمة جملة من ازماته وما يعترضه من

١١٥- فارن مثلاً بين كلام جلال آل أحمد وبين ما يطرحه الجاهري في كتابه المذكور سالفاً.

١١٦- العبادي، ابراهيم، الاجتهاد والتقليد، سلسلة قضايا اسلامية معاصرة، قم ١٩٩٨، ص ٨٤.

١١٧- بلقزيز، عبد الإله. نهاية الداعية: الممكن والمنتع في ادوار المثقفين. بيروت-الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٠.

تحديات بل انه يرصد ويلاحق عدداً من الاساطير والاوهام التي تستولي عليه في اطار الاداء الثقافي.

يطرح بلقزيز منهجاً لقراءة تاريخ المثقف العربي الحديث يتم تكوينه في اطار وعي مفاهيم (المعرفة، الجمهور، السلطة) ولون علاقة المثقف بها، وفي ضوء هذا المثلث الإشكالي يحدد مستويات من التوتر والتذبذب والازدواجية العميقة يقدمها كمدخل لقراءة (المثقف) العربي. فحين يطل على العصر الاسلامي الوسيط يلاحظ ان طبيعة الدور الثقافي الذي لعبته النخبة تكتسب مبرراتها من امرين... ان ثمة حقيقة مطلقة في حوزته، وأن هنالك مشروعاً تاريخياً قيد التحقق، غير ان التحولات التي طالت المسار الحضاري بأكمله لا تكاد تبقى للمثقف شيئاً من ذينك الامرين مما يربك بدوره علاقته التقليدية بالمثلث الإشكالي مار الذكر.

لقد انتقلت اسس تلك العلاقة الى حيز موازنات جديدة... فعلى مستوى الرسالة التاريخية انتقلت تلك الاسس من لحظة صعود حضاري فذ الى سقوط مريع. وعلى مستوى المعرفة انتقل من ظرف كانت فيه معرفته فكرة منتصرة توجت نفسها كثقافة كونية بامتياز، نحو ظروف لم تعد بينها الرؤية الدينية في قلب مشهد المعرفة ولا مكان فيها لمفهوم (الحقيقة المطلقة).

كان مثقف الامس جاهزاً للجواب عن أي شأن من شؤون الدين والدنيا، فالمعرفة لديه ليست أكثر من استدعاء للنص، اما مثقف اليوم فلم يكن في جعبته غير أن يأخذ حذره في الكلام وينصرف الى التساؤل، حيث اصيب وعيه بداء حضارته: التصدع والتوقف عن انتاج المشروع التاريخي.

أما على مستوى صلة المثقف بالجمهور فقد نشأ المثقف الكلاسيكي في محيط مجتمع أمي يقدر الكلمة وكان هو مفتاح الاسرار فيه، اما حفيده المقذوف به في مرجل التحولات فلم يشهد في سيرته الا ما قام به الدليل على هامش دوره وأمره... لم يعد العارف الوحيد في مملكة الداهلين عن الحقيقة، وسط ضجيج التلفزة والصحافة والدعاية وشبكات المعلومات.

وفي دائرة تحالفاته التقليدية مع السلطة لم تعد السلطة تكتسب شرعيتها من داخل
الايديولوجيا التي يرفعها المثقف، بل ثمة نطاقاً واسعاً آخر كالمشروع السياسي للنخب
الحاكمة، نظير الشرعية الوطنية في مواجهة الاحتلال، او الشرعية الاجتماعية بالدفاع عن
مشروع تموي وطني، او الشرعية الدستورية عبر صناديق الاقتراع.

مفارقات

يقرر بلقزيز ان المثقف لم يتخاذل وإنما تعرض للخذلان غير أنه يتساءل عن سهم
المثقف في صنع عوامل ذلك الخذلان، فهل هو بريء منها أم انه مسؤول في حدود تضيق
او تتسع عما اصابه؟ ويحاول الإجابة عن هذا الاستفهام عبر فحص ما يسميه بمفارقات
الوعي الذي تحمله النخبة الثقافية اليوم، فيمر بانماط متنوعة من المفارقة... السلطة
والاستضعاف، مع الشعب وضده، ليلحق (امراض المثقفين) على مستوى النرجسية
الثقافية، والسادية الثقافية اضافة الى جلد الذات (المازوشية) الذي تغيب فيه المقاربة
الصحية الهادئة للاخطاء.

وهو يجعل المؤامرة او (الفرياء الثقافية) من اشد العلامات دلالة على اختلال
التوازن لدى قطاع واسع من المثقفين كرهاب فكري من خطر معلوم او مجهول المصدر.
ويعتقد ان فكرة المؤامرة تكاد تحسب من ثوابت الوعي العربي في سائر تجلياته
الايديولوجية (الاسلام ، الوطنية، العروبة، الحدائثة) وبالجمجم الذي ينزّه الأنا عن
التسبب في أي من الازمات الراهنة ليلقي بها على الاخر (المجهول او المعلوم)! ويدخل فيه
هذا السياق تعظيم الذات والتأكيد على مرجعيتها لرفض (الأخر) وطرده.
على هذا الاساس يقترح بلقزيز اسساً لتشكيل خطاب عربي سوي، يدرج ضمنها
عنواناً جامعاً يلفت النظر: (الاعتصام بأخلاق النسبية والموضوعية).

نهاية الاساطير ... ورطة الداعية

يعتبر بلقزيز ان مجرد نقد النتاج الفكري للمثقف آلية قاصرة في دائرة المراجعة
الشاملة التي يدعو اليها سواء للنتاج المعرفي او للدور الاجتماعي. فهو يرى ضرورة

استكمالها بنقد (اوهامهم) وأساطيرهم في هذا الاطار، عبر قراءة لوحة الفارق بين ما اعلنوه وما امكنهم ان ينجزوه فعلاً. ويستعرض في هذا السياق اسطورة الدور الإرشادي الذي يروج له المثقف ويدعي حمله في ضوء دعواه لحمل رأسمال معرفي متميز، غير ان هذه الاسطورة ما لبثت ان تحطمت وسط التحولات التقنية الضخمة التي جعلت المعرفة ملكاً مشاعاً للجميع. وهي ان لم تكن قد قضت على سلطته المعرفية فإنها عملت على إضعافها الى حد كبير.

اما (ورطة الداعية) فهي الهاجس الذي يكاد يستبد بكل مثقف عربي، فهو يروج انه صاحب دور رسولي لا يعتقد بقيمة للافكار الا اذا جندها في مشروع اجتماعي او سياسي. وهكذا يتخلى المثقف عن دوره المعرفي نهائياً ليستغرق في حشد وتجييش وتعبئة الجماهير مما يضطره الى انتاج مواقف تقاطع مع مسؤولية تقديم ادراك موضوعي عن العالم وتكوين تصور عن الحقائق المختلفة. يتساءل بلقزيز: ماذا في وسع جمهور مزود بشعارات ان يفعل وماذا في وسع مثقف يخطئ دوره المعرفي ان يفعل وهو يتقمص دوراً نبوياً في عصر لم يعد فيه انبياء؟ سيستمر الداعية وسيكون له في كل عصر جمهوره الذي يصغي اليه ولكن ماذا بعد؟ وهو يقرر اننا سنواجه خطاباً يجافي منطق المعرفة لينتصر للمصلحة الأيديولوجية والخطر هنا ان المعرفة تحولت الى سلاح استراتيجي للأمم لا غنى لها عنه في معركة النقد!

ماذا بقي للمثقف ؟

لا يلبث بلقزيز يؤكد على ان دوراً هاماً ينتظر المثقف، غير ان هذا الدور لا بد وأن يدرس بعناية ليخلص من التراكمات السلبية التي لحقت في خضم الازمات التي يعيشها العالم العربي.

انه يؤكد ضرورة الفصل بين الدور المعرفي الذي لا يمكن لغير المثقف ان ينهض به، والنزوع الأيديولوجي الذي يلزم دور (الداعية) ويكون على حساب ترشيد الوعي الحضاري وإعادة مراجعة وانتاج التصورات العامة لتكوين منظومات معرفية للنهضة.

ويؤكد انه لا يدعو للقطعية بين الثقافة والسياسة وإنما يحاول تصحيح العلاقة بينهما، كي لا يتحول الدور المعرفي للمثقف مجرد هامش على متن السياسة، وذلك ما يوجب على المثقف ان يخوض معركة الاستقلال الذاتي دفاعاً عن صفته الثقافية.

في مفهوم (الالتزام)

خلال نصف القرن الاخير قطعت فكرة الالتزام الثقافي شوطين من تطورها التاريخي. فقد عني الالتزام مرة (تبني فكرة عليا) من الاتجاهات الكبيرة التي سادت هذا القرن، ذلك التبني الذي يتم في اطار انتماء تنظيمي مباشر او غير مباشر الى الاطر السياسة والاجتماعي التي حملت هم تحقيق المشروع المركب على تلك الافكار والاهداف. ومارس المثقف الملتزم (بهذا المعنى) التجند الفكري لإنتاج ثقافتها السياسية وتبرير خياراتها وترويج مواقفها. بينما عني الالتزام بالمعنى الآخر التزام فكرة او مبدء بعيداً عن الانتماء التنظيمي الملاحظ، كانتماء حر لقضية عامة لا يعني الارتباط بلون مؤسسي، وإنما يتم عبر اندماج في محيط حركة جماهيرية مثلاً. وقد عبر سارتر عن هذا المفهوم للالتزام حين وجد انتفاضة ١٩٦٨ بفرنسا البيئة المثالية لانتعاشه، وقد حقق نموذج الالتزام الاخير نجاحات ملفتة للنظر في اطار حركات حقوق الانسان والبيئة ومناهضة الحرب ولا زال حتى اليوم يناضل من اجل البقاء معيداً تكيف مفهومه مع التحولات المستجدة. بينما سجل المفهوم الأول اخفاقات مريعة عبرت عنها هزيمة الثورة في الغرب والعالم الثالث، ونكسة الاشتراكية، وظاهرة تراجع الاتجاه الحزبي. لقد بات على مثقف اليوم ان يعيد النظر في مفهوم الالتزام ويستأنف ترتيب عناصره داخل اطار الثقافة. لم يعد مطلوباً منه التزام (خط الحزب والثورة) لأن هذا التزام سياسي منه كمناضل لا كمثقف بينما المطلوب منه في الدائرة الثقافية هو التزام النزاهة العلمية في التحليل والمحكمة.

أساطير في اللاهوت والسياسة الصهيونية

لا يمثل كتاب غارودي حول أساطير الصهيونية^{١١٨} أولى تجاربه في الحديث عن الصهاينة ومزاعمهم في فلسطين، ومغامراتهم بحق الانسانية في الشرق الاوسط، وإنما سبقه عملان في هذا الاطار. الاول: المسألة الاسرائيلية ١٩٨٣، والثاني: فلسطين ارض الرسالات الالهية ١٩٨٦.

كما ان الحملة الهجومية التي شنّها اللوبي اليهودي ضده لم تكن الأولى ابداً، وإنما حملات مشابهة شنتها اثر صدور عمله السابقين ايضاً، ويكفي ان نذكر قيام مجموعات الضغط الصهيونية في باريس بتوجيه تهديدات جعلت الناشرين يرفضون طباعة كتابه الاولين، وحين نشرت له دور نشر متواضعة تلك الاعمال فإنها سرعان ما تلقت ضربات شديدة ادت الى افلاسها تماماً!

اما كتاب (الاساطير المؤسسة للسياسة الاسرائيلية) فقد اضطر غارودي ان يطبعه على نفقته الخاصة لعدم وجود أي ناشر يعرّو على طباعته وتوزيعه.

غير ان ذلك كما هو معروف لم يمه الملاحقة اليهودية لغارودي وهي التي ادركت النقطة الاساسية التي يطمح الى بلوغها منذ مقاله المنشور عام ١٩٨٢ حول الاجتياح الاسرائيلي للبنان والذي نبه فيه على ان مغامرات اسرائيل ليست اخطاء سياسية وإنما هي نتائج منطقية لطبيعة النظام الصهيوني. ادرك اليهود ان اعمال غارودي ورؤيته الى الحركة الصهيونية راحت تؤسس لمنهجية جديدة في تناول الشأن الاسرائيلي، منهجية لا تقف عند ادوات التحليل التقليدية في عالم السياسة والاستراتيجية السياسية، بل تتجاوزها لتلاحق هيكل البنية (الاسطورية) التي تقوم عليها الصهيونية، لتمارس قراءة شاملة لزواياها وجوانبها سواء في اللاهوت الخاص او سياسة الابتزاز المثيرة.

١١٨- غارودي، روجيه. الاساطير المؤسسة للسياسة الاسرائيلية. لبنان، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٦.

في ضوء ذلك نسجت تفاصيل الهجوم الشرسة التي تعرض لها الفيلسوف الطاعن في السن في بلد الحرية الاول (فرنسا) وهو يبحث عن الحقيقة في عالم علا فيه ضجيج الدعاية وتضاءلت ضمنه فرص الحديث الموضوعي النزيه، لا سيما الحديث الذي يطمح الى تجاوز المنوع وعبور مستويات التابو (العالمي)... انه الحديث عن الصهيونية! يقرر غارودي ان عمله في الكتاب كان مجرد تأريخ لإحدى الهرطقات، أي تلك التي تقوم على جعل الدين أداة لسياسة تعتبر مقدسة بالاعتماد على قراءة حرفية وانتقائية للوحي.

وهو اذ يلاحق هذه الظاهرة اليهودية في كتابه الحالي، فإنه كان قد عاجلها في الاطارين الاسلامي والمسيحي في كل من (عظمة الاسلام وانخطاطه) و(نحو حرب دينية).

في الاجابة عن تساؤل: ما هي الصهيونية؟ يقول غارودي انها طالما عرفت نفسها، فهي تارة حركة سياسية تتحد مع الاتجاه السياسي الذي أسسه هرتزل، وأخرى عقيدة قومية لم تنشأ عن الدين اليهودي، ويصرح هرتزل وهو يؤسس الصهيونية السياسية بأنه لا ينقاد في عمله هذا الى الدين... غير ان هذا الرجل ذاته قال ذات مرة: انه لا يدري بالضبط، ولم تكن همته الارض المقدسة في فلسطين بل هو يقبل في تحقيق اهدافه القومية، اوغندا او طرابلس الغرب او الارجتين بلا تمييز، كما يصرح في مذكراته.

لكن هرتزل حين واجه معارضة اليهود ادرك حجم الأهمية التي تنطوي عليها الاسطورة اليهودية القوية على حد تعبيره في (المذكرات)، فهو لا يستطيع ان يتجاهلها، وهكذا راح يقول بعد ان نقل اسطورة العودة الى حقيقة تاريخية «ان فلسطين هي وطننا التاريخي الذي لا يمكن نسيانه... ان هذا الاسم وحده يشكل صرخة تعبئة قوية لشعبنا».

وباعتبار ان المشروع تحول الى مشروع استعمار لفلسطين نجد ان هرتزل يعي اهدافه فيتحه الى المهرب الاستعماري (سيسيل رودس) الذي أسس نظام افريقيا وقد كتب اليه يقول: اني ارجوك ان ترسل إلي كلمة تقول فيها انك تأملت في مشروعى وأنت وافقت عليه. وقد تسألني لماذا اتوجه اليك. والجواب هو ان برنامجي استعماري.

النقطة الجوهرية التي يحددها غارودي هي ان مشروع هرتزل السياسي القومي الاستعماري، لم يكن قط امتداداً للامان اليهودي، فقد واجه معارضة كبيرة من مؤتمر اليهود في امريكا عام ١٨٩٧ الذي صدر عنه قرار قال فيه الحاخامات: «اننا نعارض معارضة كلية، كل مبادرة تهدف الى هذا النوع وتبرز تصوراً خاطئاً لمهمة اسرائيل... التي كان انبياء اليهود اول من اعلنها... ونحن نؤكد ان هدف العبرية ليس سياسياً ولا وطنياً، بل هو روحي يهدف الى اقامة عهد خلاصي يتلاقى فيه الناس جميعاً ويعترفون بانتسابهم الى طائفة واحدة كبرى لبناء مملكة الله في الارض».

لكن قرارات المؤتمر الآخر في بال بسويسرا انتصرت اخيراً بفضل الدعم التقليدي للولايات المتحدة وفرضت الصهيونية نفسها فرضاً بواسطة لوبياتها، فانتصرت الاسطورة السياسية على التقاليد النبوية الرائعة. غير ان ذلك لم يتمكن من إسكات اصوات المعارضة اليهودية هائياً، ويذكر غارودي نماذج عديدة لذلك.

يواصل غارودي استعراض ما يسميه بالأساطير اللاهوتية، كأسطورة ارض الميعاد التي يورد عدة تفسيرات لها كالتفسير المسيحي المعاصر والتفسير النبوي اليهودي، ويستعرض كذلك اسطورة الشعب المختار والنقاء العرقي.

لكن الاله في الكتاب هو المساحة التي خصصها (لأساطير القرن العشرين) ثم ما سلط فيه الضوء على طبيعية الاستخدام السياسي للاسطورة.

ضمن اساطير القرن العشرين تواجه القارئ ارقام مفاجئة ومهولة ترسم طبيعة السياسة الصهيونية الشاذة، فبقدر ما لعبت هذه الحركة دوراً في التظاهر بمناوأة الفاشية يورد غارودي ارقاماً على تحالفات قوية تمت بين الصهاينة وهتلر... لقد كان اسحق شامير نفسه يشجع التحالف مع الرمز النازي!

وفي حديثه عن اسطورة عدالة محاكم نورمبرغ الشهيرة التي روج لها الصهاينة، يورد غارودي ارقاماً وتصريحات ومواقف لتشرشل وستالين وترومان. ويتساءل: لماذا «لم يجلس تشرشل ولا ستالين ولا ترومان ابداً على مقاعد الجريمة، كما لم يسأل من جهة اخرى اصحاب اصغر الدعوات الى الاجرام».

نعم لم يمثل هؤلاء الذين تسببوا بكارثة هيروشيما وناغازاكي الذرية، و كارثة قصف درسون الذي راح ضحيته (٢٠٠ ألف مدني). ويستعرض غارودي سبل الاعتراضات الشديد الذي اطلقه اكاديميون غربيون في الحقوق على مشروعية هذه المحكمة التي ظهرت في هذا السياق.

ان ما يهم غارودي من وقائع هذه المحكمة هو انها اعطت الصفة الرسمية لرقم الملايين الستة التي ادعى اليهود انها احرقت في افران النازيين وجعلت ذلك مبرراً لكل ابتزازات اسرائيل لفلسطين ودول الشرق الأوسط، بل وللولايات المتحدة والسياسة العالمية. لقد ادخلت نورمبرغ اسطورة المحرقة الى الرأي العام والادب والسينما وحتى في المناهج الدراسية!

يقدم غارودي وعبر اسهاب مفصل مناقشة من خلال آراء حقوقية خبيرة ويسلط الضوء على الخرق الذي تم في محكمة نورمبرغ للقواعد الثابتة حقوقياً في كل محاكمة، وهي: إثبات صحة النصوص المقدمة والتحقق منها. وتحليل قيمة الشهادات والشروط التي تم ضمنها الحصول عليها. والفحص العلمي لسلاح الجريمة لإثبات عمله ونتائجه.

وعلى مستوى النصوص التي استندت اليها المحكمة، هناك شهادات خطيرة حول اسطورة اصدار هتلر أوامر بحرق اليهود، وتقول شهادة لحلقة دراسية في السوربون عام ١٩٨٢ بأنه على الرغم من اكثر الابحاث تنقيحاً لم يمكن ابدأ إيجاد امر من هتلر بابادة اليهود.

وشبيه به ما يتعلق بالنصوص الاخرى التي طبعت وثائق إدانة في نورمبرغ. وعلى مستوى الشهادات يستعرض غارودي ارقاماً تبين كيف انها كانت تذكر طرقات متنوعة لقتل ضحايا الغاز دون ان تبين لنا ابدأ تشغيل غرفة غاز واحدة، وهو ما برهن على استحالة فيزيائياً وكيميائياً في وقت لاحق. وهكذا ففيما يتعلق بسلاح الجريمة أي غرف الغاز، لم تتوافر اية ادلة علمية لاثباتهما وإثبات دعوى حرق ذلك الرقم الاسطوري (الملايين الستة) وذلك بشهادة خبراء أيضاً.

الشيء المثير الذي ظل يردده غارودي هو ان الحجج المقدمة حتى الآن حيال
المتراضين على التاريخ الاسطوري الرسمي هو ارتفاع الضحيج المنادي برفض المناقشة
والاعتداء والرقابة والقمع.

ان ما يخلص اليه غارودي هو انه ليس هناك ادنى شك في ان اليهود كانوا احد
اهداف هتلر المفترضة بسبب نظريته العرقية، لكن المشكلة ان الدعاية تحاول ان تجعل
اليهود هم الضحايا الرئيسيين لهتلر او الوحيديين ربما. ان ما صنعه هتلر بمختلف ضحاياه
لم يكن للأسف دون سابقة لأن هتلر طبق على البيض ما كان الاستعماريون الاوربيون
يطبقونه منذ خمسة قرون على البشر (الملونين) من هنود امريكا الذين ابعد منهم (٦٠
مليوناً) الى الافارقة الذي سقط منهم بين ١٠٠ - ٢٠٠ مليون قتيل، على اعتبار ان
النحاسيين كانوا يحصلون على عبد واحد مقابل عشرة قتلى في معركة الأسر!
وهنا يسلط غارودي الضوء على مصلحة الجميع التي تلاقت في الترويج لأسطورة
(الهولوكوست) او المحرقة، حيث كان الحديث عنها يعني نسيان كل الجرائم الاستعمارية
الأخرى للغرب ونسيان جرائم الحرب التي ارتكبت بين ١٩٣٩ - ١٩٤٥.

أرض بلا شعب، لشعب بلا أرض

قالت غولدا مائير بصلافة في تصريح للصندي تائمز عام ١٩٦٩: «ليس هناك شعب
فلسطيني... وليس الامر كما لو انا جننا لنظردهم من ديارهم والاستيلاء على بلادهم،
إنهم لا وجود لهم...».

ويقرر غارودي ان الايديولوجيا الصهيونية تقوم على موضوعة بسيطة جداً: فقد
جاء في سفر التكوين انه «في ذلك اليوم عقد الرب مع ابراهيم عهداً قائلاً: لنسلك اعطي
هذه الارض من نهر مصر الى النهر الكبير، نهر الفرات».

ومنذ ذلك الحين ودون التساؤل عن ماهية هذا التحالف، وعمّن اعطي هذا الوعد،
او ما اذا كان الوعد غير مشروط، فإن القادة الصهاينة حتى ولو كانوا ريبين او
ملحدين، يعلنون على كل من يريد ان يسمع: ان الله اعطانا فلسطين. وتدل

الاحصاءات حتى تلك التي تصدرها الحكومة الاسرائيلية، على ان ١٠% فقط من الاسرائيليين هم متدينون. ولكن هذا لا يمنع ٩٠% آخرين منهم عن تأكيد ان هذه الارض منحها اليهم الرب... الذي لا يؤمنون به!

يخصص غارودي فصلاً كاملاً للاحداث التي تمت ببركة الاسطورة هذه وللنزوح اليهودي الفظيع الى فلسطين الذي قام على انقاض اهل الارض الاصليين، والتفاصيل المؤلمة التي لا يست ذلك. بما فيها قرارات الأمم المتحدة التي اهملها الصهاينة، او رجال القانون والدبلوماسيون الذي اغتيلوا لمجرد انهم تعاطفوا كممثلين للأمم المتحدة في مأساة الشعب الفلسطيني التي شهدوها عام ١٩٤٨.

كما يخصص فصلاً للحديث عن الاستخدام السياسي للأسطورة او لمجموعة اساطير الصهيونية، فيقدم مادة حافلة بالرصد الوثائقي. وهي مادة تضيع وسط ضجيج العملاق الاعلامي اليهودي، وفضلاً عن انه يسلط الضوء على مجموعات الضغط اليهودي في الولايات المتحدة وفرنسا، فهو يقوم بإيراد تفاصيل مهمة عن عملية التمويل الغربي غير المنقطع لاسرائيل الذي تم تارة في اطار مصالح التوازن الاستراتيجي، وأخرى عبر عمليات ابتزاز وقحة قام بها الصهاينة للدول الغربية مما يورد امثلة عديدة عليه كمثالي ألمانيا والنمسا.

مجتمع العصر الجديد:

بين ضمور سلطة الدولة وأسطورة القرية الكونية

شاع استخدام تعبير العولمة، (*Globalisation*) في السنوات العشرة الأخيرة وبالذات بعد سقوط الإتحاد السوفيتي، ومع هذا فإن الظاهرة التي يشير إليها ليست حديثة بالدرجة التي قد توحي بها حدائث هذا اللفظ^{١١٩}، إنما ربما ترجع إلى ما قبل خمسة قرون إبان الكشوف الجغرافية المبكرة لكولومبس كما ينص بعض الباحثين، إلا أن هذا اللفظ على أية حال جاء لعلاج الظاهرة الآن بعد دخول الموازنات للقوى العالمية عهداً جديداً أعقب سقوط الإتحاد السوفيتي.

ولعل صياغة تعريف دقيق للعولمة قد يبدو أمراً شاقاً، نظراً إلى تعدد تعريفاتها، والتي تتأثر أساساً بانحيازات الباحثين الأيديولوجية، واتجاهاتهم إزاء العولمة رفضاً أو قبولاً^{١٢٠}. ويمكن أن يكون في نص عالم السياسة الأميركي (جيمس روزنאו) التالي تسليطاً لبعض الضوء على جزء من إشكالية التعريف هذه.

يقول «يبدو من المبكر وضع تعريف كامل وجاهز يلائم التنوع الضخم لهذه الظاهرة المتعددة (التي يستوعبها مفهوم العولمة)... يقيم مفهوم العولمة علاقة بين مستويات متعددة للتحليل: الإقتصاد، السياسة، الثقافة، الأيديولوجيا، وتشمل إعادة تنظيم الإنتاج... انتشار أسواق التمويل... إن مهمة إيجاد صيغة مفردة تصف كل هذه الأنشطة تبدو عملية صعبة»^{١٢١}. بل يمكن على ضوء هذا تقرير إن العولمة في الحقيقة ظاهرة غير مكتملة الملامح والقسمات.

١١٩ - لاحظ أمين، جلال. العولمة والدولة، مجلة المستقبل العربي، ١٩٩٨/٢، ص ٢٣.

١٢٠ - ينظر، ياسين، د. السيد، في مفهوم العولمة، المستقبل العربي، م، ن، ص ٤.

١٢١ - روزنאו، جيمس، ديناميكية العولمة، مركز دراسات الإهرام، ١٩٩٧.

ولعلنا نستطيع أن نقول ان العولمة عملية مستمرة تكشف كل يوم عن وجه جديد من وجوها المتعددة^{١٢٢}.

لذلك فإن المتابع لما يكتب حول العولمة لا يكاد يجد من يتناولها بمفرده عبر كل الأنساق التي تشكل منها بل كل يقوم بمعالجتها من زاوية الإختصاص الذي يعينه بين مختلف الاختصاصات التي تتقاطع ظاهرة العولمة. فنجد المهتمين بقضايا الفكر وشؤون الحضارة يركزون على ما تلعبه العولمة من دور في الساحة الثقافية. لذلك فإن محمد عابد الجابري يصفها بأنها «طموح، بل ارادة لإختراق الآخر وسلبه خصوصيته، وبالتالي نفيه من العالم، إنها إختراق للهوية الثقافية وطميع لها»^{١٢٣}، كما يعبر عنها عبد الإله بلقزيز بأنها «الإسم الحركي لظاهرة الإمركة»^{١٢٤}. ويركز المعنيون بالشأن الإقتصادي على ان العولمة ليست إلا رسملة العالم غير الرأسمالي وأنها حالة متطورة جداً من الليبرالية الاقتصادية وهي اندماج أسواق العالم في حقول التجارة... وانتقال الأموال والقوى العاملة والثقافة ضمن إطار من رأسمالية حرية الاسواق وخصوع العالم لقوى السوق العالمية مما يؤدي الى إختراق الحدود القومية والانحسار الكبير في سيادة الدولة.

وكما ان العولمة تمثل انبعثاً جديداً لليبرالية بالوان اصرخ، فإنها تعمل دون قصد على بث وعي جديد بمخاطر الرأسمالية وبنحو افضل من السابق، فصحيح ان اشخاصاً من طراز الفيلسوف الالماني شبنجلر قد ادركوا منذ وقت مبكر من هذا القرن تلك المخاطر وبلغت اسماعهم قبل الجميع نواقيس الخطر... الى الحد الذي يقول فيه شبنجلر بعبارة لا غموض فيها في خاتمة كتابه المعروف (تدهور الحضارة الغربية) عام ١٩١٧: «ان الحياة [اليوم] تستخدم الفكر كأنه (افتح ياسمسم) ولكن تأتي فيها لحظة يمل فيها التقدم العلمي ويتعب من كونه خادماً للحياة، وهنا يتحول فيصبح المستبد بها والطاغية،

١٢٢ - ياسين، م، ن.

١٢٣ - الجابري، د. محمد عابد، العولمة والهوية، المستقبل العربي، م، ن، ص ١٧.

١٢٤ - بلقزيز، د، عبد الإله، عولمة الثقافة، المستقبل العربي، ٣/١٩٩٨، ص ٩١.

ان الحضارة الغربية تشاهد حتى الآن وهي تمك هذا الفكر الجموح الطليق من كل عنان، وتختبر لهوه على درجة مثالية»^{١٢٥}. صحيح كذلك ان رموزاً للفكر الغربي المعاصر امثال جاك دريدا وميشيل فوكو وآخرين اقتربوا من مغزى شبنجلر، وان اسماء من نمط ناعوم تشومسكي وهابرماس وآلان تورين راحت تحذو حذوهم او توشك^{١٢٦}، غير ان ذلك - اذا ما استبعدنا الدراسات ذات الطابع الايديولوجي التي كان يقدمها اتباع الحركة الاشتراكية - ظل كثيراً ما يصنف على رؤية شاذة متشائمة بجانب الواقع وحقيقة الامر، وربما لم يكن كلامهم مقنعاً آنذاك. إلا ان الامر اختلف في المراحل المتأخرة التي راحت تظهر فيها مضاعفات الرأسمالية بل يكاد يصبح ذلك اللون من المعالجة النقدية لمسيرة مدنية الغرب من المعالم الشاخصة للمشهد الثقافي الغربي الآن.

ورغم ما تضمنته بعض الاعمال للمفكرين المنوه إليهم من هجوم متطرف على النظام الغربي وتوقعات جانبت الموضوعية حول انهيار الغرب خاصة عند شبنجلر، فإنه لا يعيننا هنا سوى الجانب الذي قدم نقداً حقيقياً للعقلانية الحديثة كجزء من النقد الذاتي الذي هو في الواقع احد اهم الميزات التي يتفوق الغرب بها علينا نحن ابناء الشرق.

وفي هذا السياق يأتي كتاب (فخ العولمة: اعتداء على الديمقراطية والرفاهية) الذي صدر قبل ثلاثة سنين في ألمانيا^{١٢٧}، والذي يقترب في المحصلة النهائية من افكاره الى حد ملموس من بعض ما خلص اليه شبنجلر في خاتمة كتابه سالف الذكر. اشترك في تأليف هذا الكتاب المحرران في مجلة دير شبيغل الالمانية، هانس بيتر مارتين وهارالد شومان، فوضعا في فصول تسعة حملت عناوين ذات طابع مثير اقترن بمشهد هائل من الارقام

١٢٥- شبنجلر، اسوالد، تدهور الحضارة الغربية، ج ٣ ص ٤٩٤، ترجمة احمد الشيباني، دار الحياة، بيروت ١٩٦٤.

١٢٦- لاحظ مثلاً مجدي، د. عبد الحافظ، دراسة نقدية لكتاب الاستغراب، منشور ضمن، جدل الأنا والاخر، د. أحمد عطية وآخرين، مدبولي الصغير، القاهرة ١٩٩٧.

١٢٧- صدر بالعربية ضمن سلسلة عالم المعرفة في الكويت، تشرين الاول ١٩٩٨، ترجمة د. عدنان عباس.

والتحليلات، واستطاعا من خلاله إلقاء الضوء على بعض ملامح حركة العولمة. إلا أنهما وضعا بين يدي المتلقي صورة سعت ان تكون معبرة ودقيقة عن الوضع المأساوي لعالم اليوم (المعولم).

مجتمع الخمس الثري والأربعة أخماس الفقراء

هذه هي الفكرة الأولى التي يطرحها الكتاب، حيث يندئ المؤلفان بالإشارة إلى الدعوة التي نظمها (ميخائيل غورباتشوف) أواخر أيلول ١٩٩٥، لخمسمائة شخصية اسماهم بهيئة الخبراء في معهد دراسات الذي اسسه بتبرعات اثرياء اميركان في سان فرنسيسكو. كانت هيئة الخبراء تلك مكونة من اخصائيين في مجالات السياسة والمال والاقتصاد وكان مطلوباً من هذا الجمع المنتقى بعناية وعبر ايام الاجتماع الثلاثة ان يبين معالم الطريق إلى القرن الحادي والعشرين، هذه الطريق التي ستفضي إلى حضارة جديدة، على حد تعبير غورباتشوف نفسه في ذلك اليوم.

وكان ذلك الجمع يضم شخصيات سياسة كجورج بوش ومرغريت تاتشر، وإعلاميين من مستوى (تيد تيرنر) صاحب مؤسسة (C.N.N) العملاقة، وأساتذة اقتصاد من جامعات ستانفورد وهارفرد وأكسفورد، ورجال تجارة من أوروبا، وأصحاب الثروة في العالم، وقد افتتح الحديث بتقرير قدمه (جون غينغ) مدير شركة مايكروسولستيمز الاميركية للكمبيوتر وحمل عنوان (التكنولوجيا والعمل في الاقتصاد المعولم) حيث قال: بمستطاع كل فرد ان يعمل لدينا... اننا لانحتاج الحصول على تأشيرات سفر للعاملين لدينا من الاجانب... اننا نتعاقد مع العاملين بواسطة الكمبيوتر وهم يعملون لدينا بالكمبيوتر ويطردون من العمل بواسطة الكمبيوتر. وهنا يبرز احد اوجه الاقتصاد المعولم، لا تأشيرات دخول ولا حواجز دولية تمنع فرص العمل، ويستمر هذا المنطق (البراغماتي) على لسان عملاق التجارة في جنوب شرق آسيا (سي سب) الذي اكد انه لن تكون هناك حاجة إلى يد عاملة بأكثر من ٣٠% من السكان في العالم للحفاظ على نشاط الاقتصاد العالمي. وحينئذ اتبه الجميع دون اهتمام بالغ إلى مشكلة بطالة مئات

الملايين التي ستولدها السياسات المتبعة في (عصر العولة الجديد). اربعة احماس جائعة! ويستأنف الحديث بنفس الطابع البراغماتي عبر الاجابة الحاضرة عند (زبغنيو برجنسكي) منظر الشؤون الاستراتيجية الاميركي المعروف (عضو مجلس الامن القومي في ولاية جورج بوش) الذي قال ان الامر بسيط فبقليل من التسلية المخدرة والتغذية يمكن تهدئة خواطر سكان المعمورة المحبطين. هكذا يرسم هذا الجمع المنتقى السياسة التي يوصي باتباعها لمواجهة مشاكل العصر الجديد.

الليبرالية الجديدة

يعرج المؤلفان على ذكر الليبرالية الجديدة وهي نظرية حديثة راح ينصح بها في الثمانينات خبراء اقتصاديون، وهي تقرر ان ما يفرزه السوق صالح، اما تدخل الدولة فهو طالح، يتبنى هذه النظرية تيار واسع يعد الحائز على جائزة نوبل (ملتون فريدمان) الاميركي من اهم ممثليه، تلك النظرية التي اتخذها معظم الحكومات الاوروبية في الثمانينات مناراً تهتدي به في سياساتها الامر الذي اعطي دفعة اضافية بعد سقوط الاتحاد السوفيتي، مما يستنتج منه ان الرفاهية التي تنعم بها جمهور عريض من العاملين في ظل دولة الرعاية الاجتماعية الاوروبية لم تكن سوى تنازل قدمته الرأسمالية لمقتضى ظروف الحرب الباردة من اجل عدم تمكن الدعاية الشيوعية من كسب موقع متقدم، الا ان الكتاب يقرر حقيقة بالغة الأهمية: ان هذه السياسات القائمة على الليبرالية الجديدة ستعكس سلباً على اساس التماسك والاستقرار للدول الراسمالية وهو الديمقراطية وجمهورها العريض، اما الشيء المؤلم الذي يقرانه، فهو ان الاقتصاد المعولم بمقولاته ومبادئه هذه سيقوم بالتحكم الكامل بالحكومات ويمثل مصيدة حاذقة للديمقراطية. ومع اننا نعتقد ان هذا الحال لن يكون ميزة خاصة للعالم الجديد بل غايته انه سيتكرس اكثر وبنحو قد يبدو مخيفاً، الا ان من الحقيقة مايشيران اليه مرة اخرى من ان الاقتصاد المعولم والمنافسات التي تجري فيه ستنتج الخضوع الكامل لاسواق المال وهو ما يعبر عن ضربة قوية للديمقراطية. ان السوق يتحكم في كل شيء فصحيح انه لا يزال للمواطن حق التصويت كما ان في نية

السياسيين العمل على الموازنة بين المصالح لمختلف فئات المجتمع الا ان الحائزين على الثقة في الانتخابات سيجدون انفسهم تحت سلطات أعلى. انها القلة القليلة التي تشرف على حركة رؤوس الاموال في ظل العولمة ببركة من الليبرالية الجديدة.

الانهيار المعولم

يؤكد المؤلفان على الآثار التي تركتها ثورة المعلومات على سكان المعمورة. ان قنوات البث الغربية استطاعت ان تجتد، لما تروجه من ثقافة، مكاناً في رؤى وأحلام شعوب المعمورة المختلفة اللاهثة وراء النمط الغربي من الحياة، سواء على ضفاف الجانج او النيل او الأمزون، ان الامر ببساطة هو ان ستالين اراد ان يكون قوة عظمى لكن ميكى ماوس قد تفوق عليه. يشير الكتاب الى ميزانيات الدعاية والاعلان الامريكية الهائلة التي كانت وراء انتصار هولود ووالث ديزني واحتكارهما للثقافة العالمية، وكيف صارت زغاريد مادونا ومايكل جاكسن (أذان) النظام العالمي الجديد، ويقوم الكتاب بربط موفق بين هذا الاستعمار الثقافي وبين تعاليم بريجنسكي (بقليل من التسلية المخدرة وقليل من التغذية يمكن تهدئة خواطر سكان المعمورة المحبطين).

القرية الكونية المتشابهة

لقد صار العالم سوقاً واحدة، اليس في هذا تحقيقاً لحلم الانسانية؟ كلا وبكل تأكيد، فتصور الكندي (ماك لوهان) بأن العالم سيغدو قرية كونية متشابهة لم يتحقق، ففي حين يكثُر السياسيون والإعلاميون من ترديد ذلك، توضح لنا الدراسة المتأنية ان العالم لاينمو نمواً يفرز التلاحم والالتزام، لأن الاساليب المعمول بها فعلاً باسم العولمة لايتخلق تبادلاً ثقافياً وتفاعلاً دولياً. وإذا كانت تعجز عن هذا فإنها ستعجز بكل تأكيد عن تقريب المستويات المعيشية (لإحياء قريتها الكونية الموعودة).

اقول: لنا ان نتساءل نحن، في ظل نظام عالمي كهذا، أي معنى سيبقى لحوار الشرق والغرب او حوار الحضارات؟ انها تحديات كبيرة لهذا الطموح تقف وراءها مئات

التريليونات من الاموال المتحركة في اسواق العالم (رؤوس الاموال العابرة للقارات كما يود البعض ان يعبر).

ضمور موقع الدولة

يؤكد المؤلفان على هذه المسألة بشكل متكرر، ومن الامثلة التي يستعرضها كدلالة على هذه القضية التي تسم دنيا الاقتصاد والمعلم، هي ازمة المكسيك عندما قامت بخفض سعرعملتها الى ١٥% في كانون الثاني ١٩٩٥، والتي اثرت على الاستثمارات الاجنبية التي تجري فيها، الامر الذي فرض على امريكا وصندوق النقد الدولي وعموم المصارف المركزية في اوربا اعطاءها ثاني اكبر قرض في العالم في نصف القرن الحالي، والثاني بعد قرض مشروع مارشال المعروف، وخضع هؤلاء لقوة فاقت قوتهم. انه الفخ الذي تقع فيه الديمقراطية ويتقلص نفوذ الحكومات الى الحد الذي يجعل بطرس غالي (الامين العام للامم المتحدة آنذاك) يصرخ عام ١٩٩٦ قائلاً: ان الرؤساء لا يزالون يتصورون بأن السيادة الوطنية ما فتت في ايديهم، وأن بمقدورهم السيطرة على العملة في النطاق الوطني.

الاتحاد الاوروبي هل سيواجه العولمة؟

يؤكد الكتاب على ان استعادة الدولة لقوتها في مواجهة سوق المال هو جوهر الجهود المبذولة من اجل انشاء اتحاد النقد الاوربي. وبناء على تصريحات سياسيي باريس فإن الاتحاد هو الضمانة التي ستتهي طغيان الدولار. ولكن تطبيق هذا المشروع عام ١٩٩٦ أي بعد ستة اعوام من اجتماع ما سترينخت (منطلق الاتفاق الاوروبي) وقبل ثلاثة اعوام من نفاذ قرار توحيد العملة، يحتم على الاوروبيين دفع آلام باهظة وتحمل آلام موجعة تتمثل بسياسات التقشف وتسريح ملايين العمال. غير ان قوانين الاتحاد الاوروبي تصاغ بناء على توصيات التكنوقراط على خطى النموذج الامريكى للسوق المعزز للتباين الاجتماعي مما اصاب الدولة الاوروبية بالعجز عن تحقيق الاهداف التي تنشدها. اقول اذا خرجنا عن الفترة الزمنية التي يغطيها الكتاب (حتى عام ١٩٩٦)

نرى ان الامر لا يزال غير واضح حتى الآن وبعد مضي عدة اشهر على تداول (اليورو) ولعل هذه الفترة هي زمن اختبار قوى المال لطبيعة الخطوة الاوروبية على ارض الواقع حيث تمارس تلك القوى التخطيط لإفشال مساعي الاتحاد النقدي الاوروبي للسيطرة لصالحه الخاص على السوق الحرة ولربما من خلال مشجعين من داخل الاتحاد نفسه. المسألة تكمن في ان عدداً من الافراد يتوفر لديهم المال الكافي يمكنهم درء أي مخاطر متوقعة من ذلك الاتحاد كما تنص مجلة الايكونوميست الاقتصادية البريطانية.

تركيا ضحية للعملة

في تأكيدهما على خرافية (العملة العادلة) يسوق الكاتبان مثلاً حياً لسياسة الاقتصاد الحر الذي تعتمده العملة بأقصى حدوده، حيث وقعت تركيا عام ١٩٩٦ اتفاقية تخفض قيود دخول الواردات الى حد بعيد من كل انحاء العام، ولكن الذي حصل عكس ما كان متوقفاً من قبل الاتراك تماماً فصحيح ان سوق الصادرات التركية انتعشت بمعدل ١٠% الا ان نسبة الاستيراد ارتفعت الى ٣٠% مما جعل الاحتياطي التركي من العملة الصعبة يواجه مخاطر حقيقية، وهكذا يكون مآل الدول النامية التي تحاول تطبيق سياسات السوق المعولم دون توفرها على الحصانة الكافية التي تحمي اقتصادها الوطني من المنافسة الاجنبية القوية، الامر الذي يعتقد المؤلفان ان النور الاسيوية قد ادركته بشكل جيد واستطاعت من خلاله الانفتاح على السوق الحرة مع رقابة مناسبة من قبل الحكومات امكنها من اخضاع موجات العملة.

ولكن اذا خرجنا مرة اخرى من الحقبة الزمنية التي يغطيها الكتاب (أي حتى عام ١٩٩٦) يتضح ان قبضة التنين الآسيوي قد ارتخت ايضاً بفعل قوى العملة مما ادى الى اهيئات جذرية في اقتصاد تلك البلدان في صيف ١٩٩٧. وكم هو مثير رد وزير مالية امريكا (روبرت روبن) موجهاً كلامه لمهاتير محمد رئيس وزراء ماليزيا في ايلول ١٩٩٧ خلال الاجتماع السنوي لمجلس محافظي صندوق النقد في هونغ كونغ، حينما قال محمد ان بلده قد تعرض لمؤامرة... «اعذرني محمد... انك تتكلم عن العملة وكأنها خيار متاح

لك. ان اهم حقيقة للعملة ان احداً لا يسيطر أيها الابله»^{١٢٨}. وتحضرنى هنا كلمة لمحمد حسنين هيكل في مؤتمر صحفي نظمتها صحيفة النهار اللبنانية عام ١٩٩٨ قال فيه «ان العملة ليست نهاية للتاريخ (كما يحاول فوكوياما ان يثبت) وإنما هي تسريع لايقاعه». نعم انه وصف دقيق للعملة لكن علينا ان ندرك ضمن سرعة ذلك الإيقاع ان مسابرة العملة هذه وتحمل اعبائها معركة غير متكافئة تؤدي لو لم تتخذ التدابير اللازمة الى ابتلاع حتى التنانين الآسيوية من قبل الاطراف القوية المسيطرة، كما يقول تل نيكر رئيس اتحاد الصناعة الألمانية B.D.I.^{١٢٩} لا كما يزعم الوزير روبن «حقيقة العملة ان احداً لا يسيطر»!

إرهاصات ثورة فرنسية جديدة

من المثير جداً ما يستعرضه الكتاب من حديث لعلاقات الإعلام الأمريكي (تيد تيرنر) صاحب الـ (C.N.N) اذ يقول هذا الملياردير عن الوضع في امريكا: ان الثروة برمتها في قبضة هذه الفئة القليلة العدد العظيمة الثراء، ومع هذا لا احد منهم يعطي من ثروته، ان هذا ينطوي على مخاطر حسيمة بالنسبة لأولئك الاثرياء وبالنسبة للبلد، انا على وشك ان نعيش ثورة فرنسية جديدة، تجلس في سياقها سيدة اخرى شبيهة بالسيدة ديفارج لتشاهد وهي تحبك الغزل كيف ينقل الاثرياء بعربات تجرها الثيران الى ميدان المدينة لتقطع رؤوسهم. ويشير تيرنر الى انه واصدقاءه الاثرياء يستخدمون حراساً كثيرين لضمان امنهم الشخصي.

افهل يعني هذا نبوءة بأن العالم الغربي سينظر الى عصر ما بعد العملة برؤية شبيهة لتلك التي سادت نهاية القرن الثامن عشر؟

كل هذا الحديث بالذات عن مشاكل اوروبا ومن اجلها... فماذا عن العالم الثالث. إذن؟ لا تسمح الفرصة هنا بمعالجة التعقيد الموجود في مشكلتنا نحن سكان الجنوب.

١٢٨- الاطرش ، د. محمد، العرب والعملة، المستقبل العربي، مصدر سابق، هامش ص ١٠١.

١٢٩ - انظر، فخ العملة. ص ٣٢٦.

واكتفي بالتوصيف المعبر لجلال أمين: ان الداعين الى الصمود امام تيار العولمة والى مقاومة الشرق اوسطية - التي هي صورة من صور العولمة صيغت خصيصاً لمنطقتنا- يقعون في خطأ الاعتقاد بأن الذي يمكن ان يدعمهم هو دولتهم، مع ان دولتهم قد تم استسلامها وجرت عولتها منذ زمن. الا تبدو مخاطبتنا لها (أي الدولة) اذن كمضيعة للوقت؟ ان الاصوب ان نعرف بأن الدولة في منطقتنا قد اصبحت في الواقع من اكثر ادوات العولمة فعالية ونشاطاً^{١٣٠}.

١٣٠ - جلال أمين، م. ن، ص ٣٦.

التراجيديا

مدخل سوسيولوجي الى فهم الخطاب الشيعي

تمثل التراجيديا مسرحية شعرية أو نثرية تعالج موضوعاً جدياً أو مقدساً فيما تصور صراعاً بين البطل وقوة عليا أقوى منه (كالقدر أو المجتمع أو الظروف) ينتهي آخر الأمر نهايةً فاجعة تثير الإشفاق أو الرعب. ونلاحظ في التراجيديا الكلاسيكية ان البطل عادة ما يكون ملكاً أو أميراً أو نبياً. وتذكر بعض المعاجم انه ربما اطلق المصطلح على الاعمال الأدبية غير المسرحية (كبعض الروايات) التي تشبه التراجيديا موضوعاً ومضاعفات وخاتمة.

نشأت التراجيديا مع ظهور المسرح اليوناني، اذ يعتبر ثسييس، وهو شاعر يوناني من عاش في القرن السادس قبل الميلاد، مخترع التراجيديا الإغريقية. في حين يعتبر إيسخيلوس وسوفوكليس ويوريبيديز أعظم التراجيدين الإغريق. كما يعتقد البعض ان التراجيديا تنتمي في العديد من جوانبها الى ادب اللامعقول.

ولا شك ان التراجيديا هي انعكاس لصرخة الانسان وعويله في مسارات التاريخ وآفاته، يختلط فيها الجانب الانساني بالإلهي وحاكمة القدر بفاعلية الانسان. بل يمكن القول في ضوء ذلك ان التراجيديا مشهد مهم يؤدي غيابه الى نقص فادح في الصورة التاريخية. اذ هي تتولى عكس حقائق مهمة ربما غيبتها خطاب السلطة ومؤسستها الدعائية، فثمة صرخات عالية في النص التراجيدي لا يمكن كتمها او محوها من الذاكرة التاريخية مهما كانت تعاني من ضعف في الاسترجاع وسرعة في النسيان.

توجد العديد من النماذج التي تصلح لأن تتحول الى تراجيديا لكن القليل منها هو الذي تتوفر ظروف مناسبة لتحويله الى ذلك، بقدر ما يرتبط بعناصر واضحة ومهمة او حجم الاثارة التي تنطوي عليها.

يتناول الخبير السوسولوجي العراقي ابراهيم الحيدري^{١٣١} نصاً تراجيدياً هو الابرز في التراث الاسلامي الزاخر -كغيره- بالمشاهد التراجيدية، فيتناول موضوع كربلاء نصاً تاريخياً وطقوساً وفلكلوراً ومضامين شعبية واجتماعية. والكتاب مشروع يهدف الى دراسة هذه الشعائر الدينية بعمامة ومراسم العزاء الحسيني بشكل خاص باعتبارها ظاهرة دينية اجتماعية تشكل خطاباً خاصاً بعاشوراء يساعدنا على فهم الخطاب الشيعي او يمثل مدخلاً الى استيعاب الخطاب هذا وتحليله.

والكتاب هو تطوير لدراسة انثروبولوجية - ميدانية للعزاء الحسيني قام بها المؤلف عام ١٩٦٨ في مدينة الكاظمية وغيرها واستغرقت ستة شهور. وقد جمع الباحث خلال ذلك عدداً كبيراً من المعلومات الإثنوغرافية ونحوها من الوثائق والنصوص الشعرية والقصص والاساطير... الخ مما يشكل ارسيفاً للفلكلور الشعبي والديني. كما عزز ذلك بدراسة ميدانية اخرى خارج العراق انجزها عام ١٩٧٥ في بلدة النبطية جنوب لبنان.

في ضوء طبيعة الموضوع الخاصة لا يخفي المؤلف شعوره بأن الخوض فيه ينطوي على لون من المخاطرة، اذ لا شك ان تناول الطقوس والشعائر هذه بالنقد والتحليل والتقييم سيثير ردود افعال غاضبة من قبل اولئك الذين نشأوا على تلك التقاليد وتلقوها دون تفكير من جهة، اضافة الى تلقي ذلك بردود فعل حماسية وغير عقلانية من جهة ثانية، فيما لا تعبر عن أي اعتراف بالرأي الآخر واحترامه من جهة ثالثة. لا سيما لو اقترن ذلك بالاعتقاد بأن كل نقد يوجه الى تلك الطقوس فهو مساس بالعتيقة ذاتها! لا يستغرق ابراهيم الحيدري كثيراً في الشكوى بل يقرر ان من الضروري ونحن في زمن المحنة والعجز ان نقف امام المرأة لتتأمل الذات بمنظار نقدي يشمل ابعاداً متعددة، بغية التعرف الى ما تعانیه من عناصر انكسار والوعي بواقعنا البائس وبالتالي كي ننظر الى المستقبل بتفاؤل.

١٣١- الحيدري، ابراهيم. تراجيديا كربلاء: سوسولوجيا الخطاب الشيعي. دار الساقي، بيروت

يعتقد المؤلف ان مراسم العزاء الحسيني هي من اهم الموروثات الشعبية في العراق، كما انها ليست ظواهر دينية-شعائرية فحسب بل هي ايضاً ظواهر اجتماعية سياسية وفلكلورية شعبية تتمتع بخصوصية وفرادة في العالم الاسلامي.

كما ان ظاهرة العزاء الحسيني هي نتاج ظروف تاريخية وتناقضات اجتماعية سياسية عميقة الجذور في المجتمع العراقي، ارتبطت بتراجيديا كربلاء من جهة وبالهموم والآلام التي يعانها الفرد العراقي من جهة اخرى. الامر الذي حول هذه المراسم تدريجياً الى وسيلة للتنفيس يجد فيها هذا الفرد المثقل بالهموم والازمات عزاءً وسلوى. وهنا تكمن احدى امكانات التماثل والتعويض.

مهرجان الحزن: دلالات وآليات

تنطوي الشعائر على رموز ودلالات خاصة بها سواء كانت دينية او وضعية، فهي لا تقتصر على الاديان بل تتعداها الى المنظومات الاجتماعية الاخرى. وتنطوي تحت الشعائر جميع المراسيم التي تعبر عن نوع من الانماط السلوكية التي تفرضها القيم والتقاليد الاجتماعية التي تلعب دوراً هاماً في جميع نشاطات الانسان. وهي تهدف الى ضبط تتابع بعض السلوكيات او الحركات او الاقوال الموجهة لتحقيق غاية معينة. ويؤكد المؤلف ان للشعائر اهمية خاصة في المعتقد الديني لأن معانيها واهدافها ترتبط بالإجراءات الدينية. كما لا يفصل اداء اغلب الطقوس عما هو مقدس وهو الحافظ المسيطر على معظم الشعائر، فهي احياء لتجربة مقدسة والتقرب بواسطتها الى عالم مقدس بهدف اعادة التوازن الى الانسان الحائر بما يعانیه من قلق وتوتر، فالطقوس بحسب علم النفس الاجتماعي طرائق للدفاع يلجأ اليها الانسان ليتقي المحرم او يأتي بطقس بديل عنه يعتقد ان فيه تعويضاً عما اقترفه من ذنوب، وبهذا تصبح الطقوس هذه اداة لتطهير النفس من تلك التهديدات الوجودية. والمؤلف يعتمد في تحليله هذا على انثروبولوجيا الثقافة التي تفترض ان العمليات التي يتم فيها تناول الطقوس تمتلك وظيفة مزدوجة، فهي اولاً تعيد تنشيط التصورات الدينية كما تغذي الاحساس بالعودة الى الجذور الاصلية ثانياً.

في ضوء ذلك يستوحى الحيدري وظيفة اجتماعية نفسية تقوم بها الشعائر حيث تتحول الى بدائل تعويضية تبنها الجماعات المغلوبة على امرها، كما اشار علماء الانثروبولوجيا الذين اخضعوا للدراسة عدداً من الشعوب التي تعرضت الى الاستعمار الاوربي.

ثمة مساحة واسعة (٨٠ صفحة) يخصصها المؤلف للجانب الوصفي من بحثه الموسع، اذ يأخذ في ممارسة وصف دقيق لا يستغني عن التفاصيل، فيسلط الضوء على شكل العزاء الحسيني وطقوسه المختلفة في العراق بشكل خاص اضافة الى بعض البلدان الاسلامية الاخرى كإيران ولبنان ومصر. كما يفرد هامشاً لتسجيل جملة من الملاحظات ينتقد فيها جوانب من الطقوس الشعبية تتقاطع مع روح الاسلام وتتجاوز حدود تعاليمه.

طقوس العزاء: عوامل التكوين والتطور

يرصد الباحث تحولات طالت طقوس العزاء الحسيني خلال العقدين السادس والسابع من القرن الماضي، اذ اقتصرت مراسم العزاء حتى الحرب العالمية الثانية على اقامة مجالس التعزية خلال شهري محرم وصفر ويوم الاربعين في كربلاء، مع عدد قليل من المواكب ومسيراتها الفلكلورية المحدودة. وهكذا لم تكن المواكب الحسينية قد اكتسبت هذه الاهمية والقوة ولم تأخذ هذا الطابع الاجتماعي-السياسي الشعبي إلا بعد ان تزايدت حدة التوترات الاجتماعية وتعمق الوعي الديني الى جانب الشعور بالتمايز الطائفي الذي ظهر بوضوح في الدائرة السياسية. ومن خلال مقارنته بين طقوس العزاء قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها يحاول المؤلف ان يفترض ان ثمة علاقة وثيقة بين تنامي مراسيم العزاء من جهة والصعوبات والتحولات التي طرأت بعد الحرب الثانية اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً، مشيراً بشكل خاص الى موجات الهجرة الواسعة من الريف الى المدن الكبرى في العراق منطلقة من احوار الجنوب ومناطق شرقي دجلة التي لا زالت تعيش وفق اسلوب انتاج زراعي-بدوي (رعوي).

تخضع ظاهرة الهجرة الى طبيعة العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في العراق، وهو ما دفع الكاتب الى دراسة ذلك محاولاً تسليط الضوء على تأثيره في تطور طقوس العزاء. اذ يلاحظ ان مجمل تلك الظروف ادت الى ان يعاني الفلاح العراقي الوان البؤس والحرمان بعد ان انتهى الى مصير بائس في المدينة، الامر الذي نجد له انعكاساً في مستويات مختلفة منها الشعر الشعبي وزيارة العتبات المقدسة والاهم من ذلك اثره الذي انعكس على المشاركة في الشعائر والطقوس الدينية.

هذا ما يتصل بسكان الريف وهجرتهم، غير ان ثمة تحولاً آخر طال حياة القبائل والبدو من نمط الانتاج البدوي الرعوي القائم على التنقل والترحال وراء العشب والمطر، الى نمط الانتاج الحضري القائم على الاستقرار والزراعة والارتباط بعلاقات اقتصادية واجتماعية جديدة. ان هذا التحول لعب دوراً هاماً في تغيير نمط حياة القبائل وطريقتهم في العمل والتفكير وكذلك فيما يتصل بقيمتهم وعاداتهم دينياً واجتماعياً.

يستعين المؤلف في تفسير هذا اللون من التأثير والتأثير بمعطيات علمي الاجتماع والانثروبولوجيا، اذ تفيد الحقيقة الاجتماعية بأن البدو لا يميلون كثيراً الى ممارسة الشعائر والطقوس الدينية. وفضلاً عن ان الالتزام بالصلاة والصيام والحج ونحوه من الشعائر يبدو ضعيفاً لدى البدو كما تقرره مشاهدات فيليب حتي والألمانيين (أوبنهايمر) و(شتاين)، فإن المرء يلاحظ بأن البدو لا يؤمنون سوى بالله ورسوله ومن الملاحظ اننا لا نجد في البوادي والصحراء جوامع ومساجد وقبور اولياء ورجال دين الا نادراً. وهنا يعتمد المؤلف الى توظيف ما قدمه كل من ابن خلدون وعلي الوردي من تفسيرات معروفة، اذ يختلف الامر مع سكان المدن الذين يميلون الى طقوس وشعائر تساعدهم على حل مشاكلهم وتقدم لهم العزاء في منحهم وتبعث فيهم الثقة والامل والتفاؤل. وهم يجدون ذلك في المؤسسات الدينية وشعائرها وبصورة خاصة في العتبات المقدسة والاولياء والصالحين حيث يقدمون صلواتهم وأدعيتهم طالين الخير والبركة والشفاعة.

وهذا الفارق الذي يميز الحياة في البادية عنها في المدن والحواضر هو الذي يلعب دوراً في تغيير قيم البدو حين يتحولون الى النمط الزراعي ويستوطنون القرى ويعيشون

تجربة الاستقرار، وهو ما انعكس في مجالات متعددة من الحياة الاجتماعية في العراق ومنها طقوس العزاء الحسيني والدائرة الأكثر سعة التي اكتسبتها بعد الحرب العالمية الثانية.

سوسيولوجيا الصلة بالاديان والحضارات الاخرى

يلفت الانتباه ما يجريه المؤلف من مقارنة بين شكل الطقوس هذه في ايران والموروث الفلكلوري الساساني الذي تركت اساطيره وملاحمه اثرها على النسخة الايرانية من تراجيديا الحسين.

يتوقف المؤلف ثانية وفي فصل آخر كي يتناول ما سجله المستشرقون من مقارنة بين هذه الشعائر وبين الطقوس المسيحية. اذ يعتقد بعض المستشرقين ان ثمة مصدراً واحداً للشيعية والمتصوفة لا بد ان نبحت عنه في الفنوصية المسيحية. ونجد ان عيد الفصح يشهد منذ العصور الوسطى دراما دينية تتحدث بطريقة مؤلمة عن آلام السيد المسيح اثناء إلقاء القبض عليه ومحاكمته وتعذيبه. كما ان من المعروف اقتران ذلك بمواكب الجمعة الحزينة التي ترفع فيها الصلبان والرايات والشعارات الدينية، حيث يقوم المحتفلون بتعذيب انفسهم عن طريق جلد سيقانهم وأرجلهم بقضبان خشبية غليظة حتى تسيل الدماء منها، تعبيراً عن مواساتهم لآلام السيد المسيح. اضافة الى تشابه كبير فيما يتصل بموضوع شفاعة السيد المسيح والامام الحسين، لدى النصارى والشيعية.

يستعرض المؤلف عينات من نصوص الرثاء التي نظمها شعراء عراقيون ويلاحظ فيها حديثاً عن التشابه القائم بين الحسين والمسيح، لكنه يعلق على ذلك قائلاً: يبدو لنا مما مر بأن التصور الشعبي الشيعي كان قد ربط بين الامام الحسين والسيد المسيح وفي مستويات عديدة، غير ان هذا الربط كما يبدو لم ينطلق من مراسيم عيد الفصح والجمعة الحزينة بقدر ما ارتبط برؤية الاسلام للسيد المسيح وقديسيته.

نتنقل هذه المقارنات الى ظاهرة البكاء، اذ ان طقوس الموت والحزن كانت معروفة تاريخياً في مجتمعات الشرق وديانها القديمة وبخاصة في بلاد ما بين النهرين، حيث تذكرنا تراتيل البابليين ونواحيهم على خرائب سومر وأكد ونواح عشتار على فقيدها

تموز إله الربيع المقتول في سومر القديمة... بنواح زينب على الحسين ولى على وليدها علي الأكبر. وثمة مقارنة اجراها المستشرق ايردمنس في القرن التاسع عشر بين طقوس العزاء الحسيني في ايران وما كان يقام من طقوس وشعائر في سومر وبابل.

تردد هذه المقارنات وفيها الكثير من الإثارة لدى العديد من الباحثين العراقيين، وخاصة اولئك الذين يتعاملون بشيء من المبالغة مع مقولة (الهوية العراقية) التي لا شك وأنها ترتبط من خلال آصرة وثيقة بمحضرات سومر وبابل وأكد وغيرها، الى جانب الموروثات الآرامية وما شابه. وكمثال على هذه الاعمال كتاب الباحث العراقي سليم مطر، حيث يعتقد ان ثمة تأثيراً واسعاً تركه الموروث العراقي القديم على التشيع، مما يتحلى في ذكرى غياب تموز في ظلمات الارض وذكرى صلب ماني البابلي وذكرى استشهاد الحسين. وأيضاً في تقديس الإلهة عشتار رمز كوكب الزهرة وتقديس السيدة فاطمة ومنحها لقب الزهراء، الذي يقول انه مقتبس من كوكب الزهرة رمز عشتار في حضارات العراق^{١٣٢}.

كما حاول بعض المستشرقين القول بأن من الممكن انتقال طقوس الحزن والبياء من المسيحية الى الاسلام.

١٣٢- مطر، سليم. الذات الجريحة: إشكالات الهوية في العراق والعالم العربي. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ٢٠٠٠، ص ١٣٩. نسجل حول هذه الاعمال ورغم ما تقدم من معطيات مهمة، انما تشغل بتساؤلات غير اساسية لا تقترب من ازماتنا الحقيقية في المعرفة والوعي التاريخي وأزمة الانسان برمتها. وإذا كان من المهم الحديث عن الهوية فلا ينبغي ان يتحول ذلك من لون في وعي الماضي وتاريخ الذات، الى دعوات عريضة تمتاز بالرومانسية والمحمية لتحرض على الانهماك أركيولوجياً وأثنوبولوجياً في تحديد الجذور والاعراق والمكونات الثقافية. ولا سيما بعد اختلاط الاعراق والثقافات وزوال اوهام النقاء العرقي. كما ان في ذلك تجاهلاً لمهمة عاجلة وملحة تطالبنا ان ننهي الصمت الطويل ونبادر بموضوعية الى نقد ما نحمله اليوم من مواريث ومعطيات بغض النظر عن مصادرها، بدلاً عن إحصاء نماذج من مجد غابر في العلوم والآيديولوجيا والفكر الديني ضيعه الاسلاف ونلهم نحن اليوم بتقديسه من خلال نرجسية متضخمة تفوص في المثال وتتحاشى اسئلة الواقع المرير.

غير أن ابراهيم الحيدري يتساءل حول فرضيات المستشرقين قائلاً: لماذا يتأثر الاسلام بالمسيحية ولم يتأثر باليهودية التي اباحت طقوس البكاء امام حائط المبكى؟ لكنه لا يرفض المقارنة بالميثولوجيا العراقية القديمة، بل يعتقد ان العلاقة الميثولوجية بين احتفالات تموز في بابل من جهة والاحتفال بيوم عاشوراء من جهة اخرى، من الممكن ان تشكل امكانية للتشابه فكرياً ووجدانياً كتعبير عن انتصار الخير على قوى الشر، فنواح عشتار على حبيبتها تموز سنة بعد اخرى انما يمثل طاقة خلق وتجديد لمبدأ الارض-الخصوبة-الحياة، مثل الاحتفال بذكرى عاشوراء الذي يمثل تجديداً وإحياء لمبادئ الحسين في الرفض والشهادة. وحين يعتقد المؤلف ان التشابه القائم بين مواكب تموز في بابل القديمة ومواكب العزاء الحسيني، انما يعبر عن افتراضات لا يمكن البرهنة عليها، فهو يرى في الوقت ذاته انه ليس في وسعنا رفض تلك المعطيات والمؤشرات تماماً. ثمة بعد آخر في سوسولوجيا عاشوراء لا يغفله المؤلف وهو مضامين الرفض والاحتجاج التي تنطوي عليها طقوس العزاء. اذ طبع الخوف والقمع والاضطهاد تاريخ العراق بالحزن ولونه بالأسى الذي لا يزال يجد تعبيره في مراسم العزاء باعتبارها وسيلة للرفض والمقاومة، وجسراً للتعبير عن الذات والدفاع عنها.

وذلك ما يظهر بصورة مباشرة او غير مباشرة في كثير من المناسبات حيث تتحول مواكب العزاء وفي احيان كثيرة الى فرص مناسبة لعرض حالة التذمر والسخط الخفية ونقد النظام القائم والاضطرابات الاجتماعية السيئة. وغالباً ما يتم ذلك من خلال المقارنة بين استبداد رموز النظام السياسي باستبداد معاوية وابنه يزيد قاتل الحسين.

ويذكر في السياق هذا ان مجالس العزاء اخذت منذ اواخر الستينات تطرح بوضوح بعض الشعارات السياسية وتتحول الى تظاهرات شعبية، وقد كان السيد جواد شير اول خطيب دعا الى دعم حركات التحرر الوطني عربياً واسلامياً وعالمياً، فربط بين ثورة الحسين والبطولات التي يقوم بها الفلسطينيون وحركات التحرر في الجزائر وفيتنام. فضلاً عن ظهور الشعر السياسي خلال احداث هامة كالثورة العراقية الكبرى عام ١٩٢٠.

وكان عالم الاجتماع الألماني المعروف ماكس فيبر قد اشار الى ان القناعات الدينية للمضطهدين تعكس دوماً احتجاجاً ضمناً على مصيرهم الديني، وبروحية هي اقرب الى التعصب التي نشأت عن اضطهادهم بحيث اهتم يأملون من خلال ذلك حصول تحول او انقلاب يغير ظروفهم الاجتماعية.

الطقوس: خصائص فلكلورية

يتحدث المؤلف عن دور الفلكلور في حياة الجماعة الانسانية مستعرضاً ما يقدمه علماء الاجتماع والبحث الانثروبولوجي من مستويات تحليل ازاءها، وهو يحاول تسليط الضوء على الابعاد الجمالية التي ينطوي عليها الفلكلور ومنه طقوس العزاء الحسيني بغية استخلاص ما يمتلكه من قيم جمالية.

غير انه ينطلق من كون المواكب الحسينية مثلاً مسرح حياة شعبي يومي، فيسجل في ضوء ذلك ان النظر اليها وطريقة اتاجها وعرض ابعادها غالباً ما اتسم بالسطحية والسذاجة. ولذلك فهو يدعو الى الرقي بها نحو مستوى فني متقدم تخرج به من اطارها الضيق لتتحول الى مهرجانات خلق وابداع، لا سيما وأنها لا تتحدد بفكر جامد ولا يحق لأحد ان يبتكرها. وهو ما لا يتم الا من خلال التخلص من العقد التاريخية والنظر الى ثورة الحسين كرمز انساني عالمي.

والحق ان المؤلف قد وضع يده هنا على الازمة الحقيقية التي تعانيها طريقة تعاملنا مع الحسين وثورته. اذ نجد اننا نتعامل معها على اساس قراءة (عتيقة) لثورة الحسين تكونت خلال فترات تفشى فيها تخلف العقل وتدنت ادوات القراءة والعرض والتمثيل والاستيحاء، ولم يقم ذلك على اساس ذاتي مجرد بل هو حصيلة موضوعية لعصور التردّي العام منذ القرن الثالث عشر الميلادي.

ومع ان ثمة تحولاً قد طال مستوى الوعي وطريقة التفكير وتجديداً شمل ابعاد الملاحظة والأفق الذي يتم فيه انتاج مقارباتنا بعامّة، الا ان طقوس الاحتفاء بالحسين

ظلت تستدعي ارث عصور الظلام والتردي دون ان تتكامل لتنسجم مع ما بلغناه من مرحلة متباينة للغاية مع الحقب الماضية.

وهذا ما ينتمي الى اشكالية اوسع من دائرة الطقس العاشورائي، فهي اشكالية جذرية تستغرق مجمل تعاملنا مع الموروث المعرفي والثقافي وما ارتبط به من قداسة انتقلت اليه خطأً من الموضوعات المقدسة التي تعامل معها. اذ لا مبرر مثلاً لتقديس قراءة معينة لنصوص القرآن رغم ان من الموضوعي القول بقداسة الوحي ذاته. وهكذا فلا مبرر لتقديس شكل من اشكال الفلكلور الديني لأنه مجرد لون خاص من الاستيحاء الانساني يمكن بالتأكيد ان يتغير فنقدم بدائل اكثر فاعلية له، ويظل موضوع الاستيحاء مصوناً لا مساس بقديسته!

وفيما يتصل بالموضوع ذاته يخصص المؤلف فصلاً مستقلاً يتحدث فيه عن محاولات التشويه والاستغلال التي طالت العزاء الحسيني منطلقاً من اغراض سياسية او اجتماعية واقتصادية شتى. كما يستعرض عدداً من محاولات الاصلاح التي سعت الى تجاوز العديد من الثغرات في الطقوس هذه.

حول المنهج: تفسير سوسيولوجي ام تاريخ لظاهرة؟

نلاحظ هدوءً اكاديمياً يسود عرض المؤلف، اذ تغيب عنه حرارة الحماس الخطابي الذي يزاوج بين الايديولوجيا والمعرفة بنحو لا يقي مساحة تتيح ظهور المعطيات العلمية، بل تستولي نصوص التعبئة والتجيش على نطاق البحث مقرونة بالاطلاقيات وروح الحسم والنهائية.

وفي ضوء هذا يمتلك عمل المؤلف الذي درس في جامعات ألمانيا، قدراً كبيراً من الموضوعية يذكرنا بكلمة لرضوان السيد يقول فيها انه تعلم من اساتذته الألمان هدوء البحث العلمي ونسبية النتائج والحذر من الاطلاقيات التي لا تتوخى تكوين معطيات علمية بقدر ما تسعى الى تكريس نمط من الحسم الايديولوجي.

كما تقوم الدراسة على وصف دقيق قائم على المعيشة وخوض التجربة المباشرة مع الموضوع، وهذا ما يعززه انتماء الباحث الى البيئة الشيعية في بغداد والعراق بشكل عام. وفي السياق ذاته حرص الباحث على الاستعانة بنصوص جملة من الرحالة الغربيين ورجال الاستشراق والدبلوماسيين الاجانب، حيث نجد ان ملاحظاتهم التي تنبثق من دائرة معرفية وتاريخية اخرى تعمل على إغناء جوانب الموضوع وتقدم له قراءة جديدة ذات طابع خاص. اضافة الى عدد من النقاط التي علق الباحث من خلالها على مشاهدات الغربيين واستنتاجاتهم.

وتمتاز الدراسة باعتمادها المباشر في عملية التحليل السوسولوجي على النصوص الشعرية سواء الفصحى منها والدارجة اضافة الى عدد من النصوص القصصية والروائية والمسرحية الحديثة ولوحات الفن التشكيلي كأعمال الفنان العراقي شاكِر حسن آل سعيد، حيث يدرس الباحث الانعكاسات التراجيدية لعاشوراء في هذه الاعمال وما تفرزها من معطيات وإيماءات اجتماعية وفنية وفلكلورية.

لقد لاحظنا ان هنالك اسرافاً في وصف اسباب الهجرة من الريف الى المدينة، في سياق البحث عن عوامل تطور العزاء الحسيني. اذ استغرق الباحث كثيراً في وصف الوضع الزراعي وملكية الاراضي الزراعية وقوانين الاصلاح الزراعي وطبيعة الانتاج والعلاقة بين الفلاح والاقطاعيين... الخ. وذلك بالنحو الذي نعتقد انه اصبح على حساب جوانب اخرى من البحث اكثر اهمية كمستويات التحليل الاكثر عمقاً وجرأة والتي نلاحظها لدى غيره ممن قدموا معالجات للموضوع اعتمدت مناهج علم الاجتماع، مثل ما كتبه علي الورددي وعلي شريعتي وغيرهما. ونلاحظ استغراقاً تاماً في وصفه لطقوس العزاء ذاتها حيث خصص لها اكثر من ٨٠ صفحة.

ذكر المؤلف في مقدمة كتابه وعوداً بأن تستوعب دراسته جوانب اجتماعية-ابستمولوجية: «ان هذه الدراسة لا بد وأن تخضع لمنهجية اجتماعية-ابستمولوجية ايضاً... للتوصل الى تحليل منطقي وجدلي...». وما يكرس مطالبتنا المؤلف بأن يفني

بوعوده تلك أنه يتوقع هناك بأن «هذه الدراسة هي من اولى الدراسات في علم الاجتماع الديني في العراق والتي تختلف تمام الاختلاف عما كتب ويكتب بهذا الصدد».

ولكن ما هو حجم وفاته بهذه الوعود في دراسته الضخمة التي تجاوزت خمسمائة صفحة؟ وفي الواقع يبدو ان ذلك لم يمنح مساحة كافية داخل الدراسة التي طغى عليها طابع الوصف حيث تحول التوصيف من مقدمة تمهد للجهد الدراسي التحليلي الى موضوع استغرق فيه الكاتب طويلاً، ومن مدخل يعتمد على المسح الميداني الى لون من التأريخ للظاهرة.

رغم ان دراسته تظل متميزة بأنها ولجت عبر التحليل والاستنتاج آفاقاً لم تقترب منها معظم المحاولات الشبيهة، إلا انه ولوج دون توغل كافٍ يشبع الاسئلة السوسيولوجية الجادة... ولعل ثمة خطوطاً او الواناً من الممنوع حالت دون تشجيع الباحث على الخوض في جوانب اكثر خطورة وجدية، مما يشف عنه قوله في مقدمة الكتاب بأن هذا العمل يمثل مغامرة فكرية!

وحيث لا نود بأي شكل من الاشكال ان تبدو ملاحظتنا قاسية وعلى درجة عالية من الصرامة فإننا ننوه بالرصانة العلمية التي يتميز بها ابراهيم الحيدري واستيعابه كمتابع جيد للمشهد الفكري في الغرب وألمانيا بالتحديد واطلاعه على احداث المعطيات والمناهج في العلوم الانسانية الحديثة كاتجاهات النقدية الحديثة ومفكرين من طراز هابرماس وريث مدرسة فرانكفورت النقدية، مما يمنحه جاهزية اكبر وأدوات اكثر جدوى في التحليل والمقاربة بوصفها قراءة جديدة تكتشف المسكوت عنه في الظاهرة، الامر الذي يجعلنا نترب منه تحظياً للكثير من المقاربات التقليدية التي تلاحظ في اقسام عدة من الكتاب، وبالنحو الذي يقدم لنا مدخلاً سوسيولوجياً -اوسع مما لاحظنا- الى استيعاب الخطاب الشيعي.

الفصل الثالث

تحديات التحول وضمير النخبة

صخب في نهاية القرن:

هل يمكن ان نمتلك حقل (مستقبليات)؟

ونحن ندخل القرن الميلادي الحادي والعشرين، والذي يمثل سلسلة بدايات ومراحل استراتيجية جديدة على مستويات عالمية عدة، يبدو أن هناك سحابة تشاؤم ما تظلل مشهد دخولنا الى هذه الحقبة، وحسب توصيف احد النقاد فإن حركة مطلع القرن الماضي امتازت بتصميم على دخول العصر، بينما نرصد في ذات الحركة عند نهاية القرن تصميمًا على الخروج من العصر!

توالت علينا صرعات وموضات مستقبلية (*Futurism*) او (*Futurology*) مختلفة قبيل نهاية القرن العشرين الذي لم اشعر انه تصرم ابدأ بل يبدو اننا لا زلنا نراوح ونلهث في دوائره المعقدة ومتاهاته وأحاجيه. طلع علينا شيخ المنجمين الأمريكيان صامويل هنتنغتون بنبوءته حول صدام حضاري سيطلع اجواء المستقبل.

وتساءلنا حينها: ترى هل توقف ذلك الصدام يوماً، ام انه هو الذي كان المحرك لسائر الوان التدافع الأخرى؟ ولم تمر فترة طويلة على تلك النبوءة حتى فوجئنا او بوغتنا كالعادة بمنجم آخر هو فوكوياما في فكرة الإنسان الأخير او نهاية التاريخ مبشراً باختتام التدافع الحضاري لصالح الإنسان الأخير والنظام الليبرالي الغربي. وحين اتعمد استخدام وصف المنجم فلا اعني بالطبع دلالاته التاريخية بل آخذ بعين الاعتبار ادوات الرصد التي افرزها التحول الحضاري الراهن.

بين (هنتنغتون في صدام الحضارات) و(فوكوياما في نهاية التاريخ) بون شاسع او هكذا يبدو لي، رحنا نتحرك في باحاته الهلامية بارتباك واضح، وليس هذا هو الغريب في الأمر بل ان المثير اننا هاجمنا الأول الذي تنبأ بتصاعد الصدام الى المستوى الحضاري، كما لم يرق لنا الثاني مع انه طمأننا بنهاية ذلك الصدام والتدافع!

غير ان هذا العجب سرعان ما سيفيب حين نلاحظ اننا فسرنا تبشير الأول بالصدام تحريضاً على الشرق او المسلمين، ورأينا ان ريشة الثاني لم تترك لنا في لوحة المستقبل موقعاً يحفظ لنا خصوصيتنا. وهكذا قادتنا صرعة النهايات والصدامات الى الخوض في حديث المستقبل، ولم ننس بالطبع ضرورة (التأصيل والتبيئة) للمفهوم تفادياً للاقتحام بأن الخطوة مجرد رد فعل او انتحاء منعكس. الا ان الخشية من تحول المشروع الى لافنة دعائية باقية رغم ذلك على حالها في ضوء اعتبارات شتى.

دوافع الحديث عن المستقبل في اطار بحثي أو علمي، ليست منفصلة عن تطلعات انسانية عامة لاستشراف الفصول القادمة من صيرورة العالم، التي كان الإنسان ولا يزال موضوعها، كما انه قام بصنعها في سياق جمعه بعوامل إلهية ومادية. وتستند الدعوة إلى تدشين حقل «مستقبلات» إسلامي او عربي يقابل ما تمّ تدشينه في الغرب منذ أمد ليس بالقصير، إلى اعتقاد بأن الاستسلام للمستقبل والوقوف موقف المتفرّج ازاء سيؤدي إلى ألوان بشعة من التراجع كما تفيده السنن التاريخية.

غير أنّ هذا الاعتقاد يواجه في واقعنا العديد من دواعي تكريس ذلك الاستسلام لا سيّما وأنّ العقل الاجتماعي الذي يتحرّك في محيطنا نحن، ظلّ يحافظ على سمة صارخة تستلهم عقداً «كلامية» عسيرة تتمثّل في العجز عن الأخذ بزمام المبادرات الحقيقية، خشية من دفع ما تخيلته «ثمناً باهضاً» فباتت تراهن على حلول سحرية تهبط عليها من السماء وتتولّى إصلاح المشهد بتقدير الأفضل من الأشكال المستقبلية، غافلاً (ذلك العقل) عن فلسفة الارتباط بالحكيم المدبّر وطبيعة استدعاء الفيض واللطف واستيعاب جدليته، فيظلّ عاجزاً عن التفاعل مع هبات السماء التي لم تزل تغد إلى الارض.

المراقب لبعض تأزمات الواقع، بجذورها ذات البعد التاريخي العميق، قد يظن يشكّك كثيراً في الفرضية التي تعتبر التطور محصلة مباشرة لاستجابة الحضارة إلى تحديات منافس حضاري آخر، إذ أنّ الاستجابة لذلك التحدي لن تكون بالضرورة قدرأ فاعلاً يصنع المجد وإثما ستكون طريقاً إلى تردّد متزايد إذا ما أخفقت في اختيار آليات تلك الاستجابة، حين تكون آلياتها المنتقاة نسخة اخرى عن أزمامها الداخلية أو نماذج معدلة

تبقى منطوية على ذات عناصر التأزم، فتكون علاجاً للداء... بالداء الأنكى، وهذه نقطة أساسية بحاجة إلى عمق الملاحظة والجرأة في التتبع لمنعطفات التاريخ والآفاق التي حكمت تجاربه.

في خضم هذه الأجواء ستهيمن على عقلنا الحضاري تداعيات نص مثير لـ (زبغنيو بريجنسكي) يصف فيه منطقة الشرق الأوسط والهلل الخصب تحديداً: «هلل المتاعب يتسع ويكبر، ويوشك أن يصبح قمراً كاملاً لا تنعكس عليه شمس، ولا يسطع منه ضوء لعاشق أو شاعر، وإنما ظلام كثيف ومطر له لون الدم».

نعم سيهزّ هذا الايقاع (الداكن) فينا أوتار الطرب، بمنطقه المازوشي الذي ألفناه، فيتمایل معه وجداننا ويتماهي، وينحاز إليه، أكثر مما يبدي التفاعل مع مشروع يتوخى صناعة المستقبل، عبر فحص الواقع واستشراق الغد، من نافذة تأريخ أو قراءة منهكة لنص مفتوح الدلالات، ليشرّ بأشكال واعدة ومتفائلة يأمل أن يلتقي معها في قرن قادم أو زمن آت.

ورغم توفرّ (الانحياز لنبوء بريجنسكي) على ميررات متعدّدة فأنه يشي بإرادة مستلبة ويأس مترسّخ أفرزته إخفاقات مريعة لتجارب (الاستجابة للتحدّي) الحديثة، لذا فإنّ التبشير بمشروع استشراق للمستقبل مطالب اولاً أن يضطلع بمهمة إعادة الثقة (بالتاريخ - الصيرورة) و(التاريخ - الذات)، وفيما عدا ذلك سيكون المشروع في منطق الوجدان المخاطب دعوة مفتوحة وجريئة إلى التفرّج سلفاً على مشاهد مثيرة يخيم فيها ذلك الظلام الكثيف ويصبغها وابل الأمطار الحمراء.

كما أن الخبرة الإنسانية الواسعة في مجال (دراسة المستقبلات) ربّما تبعث في المرء ميررات جديدة للانحياز إلى نص المنظر الامريكي، فالفاصلة الشاسعة بين الجهود المبذولة من قبل (الأخر الحضاري) والبدايات البسيطة لأننا تدفع الذات أكثر، لا إلى تمثّل ذلك النصّ فحسب، بل وإلى استدعاء نصوص اخرى، تفاقم من حدة الايقاع المؤلم وتحرّض أكثر فأكثر على تمثّل ثم استعارة حشرات ابن خلدون التي أطلقها في توصيف مأساة عايشها... «وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالحمول والانقباض، فبادر بالإجابة».

لا نحاول هنا الدعوة إلى التشاؤم بقدر ما نحرص على وعي الواقع وحقائقه بشكل موضوعي، لأجل ضمان سلامة انطلاقه ضرورية ومصيرية إلى المستقبل، نسعى فيها إلى تفعيل خياراتنا المتبقية في سبيل صياغته، مما نعتقد أنها خيارات مهمة ضمن سياق يفترض إدراكنا فيه بوضوح ما تحكمه من جدلية لا تبقى أمامه سوى (التقدم أو الانقراض) حسب توصيف معبر ومسؤول.

ولكن اذا ما اعتقدنا انه لا يمكن احتجاز المستقبل في سلسلة من التنبؤات، لأن هناك من العوامل المحتملة أكثر مما يجب، وان الموقف المنطقي يشتمل لا على التكهن بالمستقبل بل على محاولة بنائه بصورة مطردة عبر اعمال متعاقبة مصممة من أجل تحريك أشكاله الممكنة التي نرغبها، ومنع ولادة اشكال المستقبل الممكنة التي نخشاها... كما يقرره اتجاه واسع في هذا النمط من الدراسات (آندريه بوفر مثلاً)، أقول: إذا ما آمنّا بذلك فإنّ على جهودنا أن تدخل ضمن اهتماماتها العديد من الإشكاليات المفاهيمية التي لم يقدم الفكر العربي والإسلامي حياها حتى الآن إجابات كافية، مما تتركب منها القضايا الواقعة في اطار اشكاليات التنمية السياسية والاجتماعية والفكرية، ومعوّقات تلك التنمية وآفاقها، الأمر الذي له تأثير واسع على صياغة المستقبل وبنائه، وهو ما سيتيح إمكانية أبعد مدى للاستشراف والبناء.

ذلك ان الأفكار «هي التي تبني المستقبل وتخلق الثقافة العامّة للحضارة المتحرّكة» وتنحكّم في منظومة قيمها أو تمنحها التجدد والفاعلية، وتمارس ازاءها التثوير والدفع، نظير أفكارنا حول تحديد السلطات المعرفية (ومفاهيم الحقيقة والعلم واليقين)، مفهوم الدين وحجم صلته (الحقيقية) بالحياة، طبيعة السلطة السياسية (وأدوات بناء الوعي السياسي)، مفهوم محدد للتنمية... الخ.

وهذا ما يصب بالتالي في تكوين رؤية تسعى للاقتراب من الواقع حول مفاهيم نظير (الحرية) بمجالاتها المتعدّدة، يمكن على ضوءها المساهمة في (رصد) و(توجيه) قطاعات واسعة من شريحة «الإنتلجنسيا» الاحتجاجية، التي راحت تعزّز كياناتها وتبحث لنفسها عن أدوار أكبر في مجتمعاتنا، ويبدو أنه على ضوء نتائج فاعليّتها ستحدّد العديد من

التوازنات المستقبلية، مما سيلقي بظلاله حتماً على أجواء ظهور مستقبلات التنمية والثقافة والفكر والاجتماع والسكان والاقتصاد والإعلام.

ليس في وسع المشروع وأعني هنا شقه الإسلامي ان يتجاوز حشداً من الإشكاليات النظرية التي تعترض منهج اسلمة الأشياء وتحويلها الى مفردات تنبع من البنية الإسلامية التقليدية (النص، العقيدة، الأيديولوجيا) لا كما يمكن للقراءات الجديدة ان تبلورها بالضرورة، ذلك ان الاتجاه الاسلامي لا زال يعارض بشدة استعارة المناهج الحديثة عدا استثناءات تبقى شاذة.

فالوعي بالمستقبل، بمعنى امتلاك محددات مفاهيمية لجملة الملابس التي تتدخل في تشكيل صياغاته من جهة، وموقعه من منظومة القيم ومستويات العقيدة والاتجاهات الاجتماعية من جهة أخرى، يتمثل بأنماط متعددة يتم فرزها على اساس اختلاف هذه الجهات وتباينها في ادوات الحضارية والدينية والسياسية المتنوعة.

وبالتالي فإن محور الإسهام الاسلامي في مجال الدراسات المستقبلية يفترض الحركة حول المفهوم الخاص للمستقبل الذي افرزته ذات التجربة الاسلامية كما هو المفترض بمدخلاتها كافة.

وعلى صعيد آخر ربما امكن الانفتاح بشكل نقدي في هذا الاطار المقارن على مختلف انماط الوعي تلك سعياً الى بلورة نموذج موضوعي يتجاوز الثغرات التي خلقتها المراكمات التاريخية السلبية على لون تعاطينا مع المستقبل.

وفضلاً عن الغموض في دعوة الأسلمة والتشتت في مقارباتها يمكن الإشارة الى مشكلة معرفية ليست بالسهلة فيما يرتبط بكيفية توظيف مصادر التنظير الاسلامي، والتعامل مع تنوعها، وتفاوت قيمها ودلالاتها، على اساس من تنوع غايات التنظير، وتباينها على مستويات التنظير الفقهي او العقائدي ذي الطابع الفلسفي او في حقول المعرفة الفلسفية والإبستمولوجية او الاجتماعية وغيرها.

اذ ان البحث الفقهي مثلاً يعتمد مناهج اصول الفقه لتوفير الحجة الشرعية تنجيزاً وتعديراً ازاء شبهات الحكم والموضوع على حد تعبيرهم، بينما البحث في فلسفة التاريخ

وعلم الاجتماع او حقوق الإبتمولوجيا يستهدف اكتشاف علاقات منطقية وتكوينية واجتماعية او تاريخية يفترض ان يلحظ فيها الجانب الواقعي الموضوعي أمراً أساسياً دون ان ترهن بالمنطق الاعتباري والتشريعي حسب.

وهنا نتساءل بجدية حول مدى صحة توظيف مناهج اصول الفقه وغيره من الحقول (القانونية أو الاعتبارية التي لا يبدو ان المنهج الإسلامي قد بلور ادوات سواها) في مجالات تتوخى غايات ذات طابع (حقيقي) كما هو الشأن بالنسبة الى حقل (المستقبلات)! وإذا قمنا بطرح مناهج الاعتباريات والقانونيات فما هي المحددات المعرفية البديلة للتعامل مع مصادر التنظير الاسلامي في هذا الإطار؟

يبقى تساؤل مهم... فهل نحن مجتمع يتقن ترسيم طموحاته حقاً، ويعرف كيف يخلصها من عناصر «التأزم» التي يأكل ويشرب معها لو ساغ لي أن اعبر، لیتمكن من إدارة أزماته بشكل سليم؟

من المؤكّد أنّ احتياطات النفط وموارد المياه ستلعب دوراً استراتيجياً خطيراً في أيّ تحوّل نشده، كما أنّ قطرات الدم عنصر سيقى حاضراً في موازنات المنطقة، وقد تتحوّل في بعض المشاهد إلى برك واسعة وسيول حارة قانية عندما تلتهم (التحوّلات) رجالها. اضافة الى نماذج التحول الفكري الواضح على مستوى النخبة والشرائح الأخرى ايضاً الى حد ما.

لكن الأمر الأساسي في ذلك هو بناء طريقة تفكير وفهم (مستقبلية) يمكنها إدارة الصراع واستثمار كلّ من الأزمة والخزير الاستراتيجي... النفط والماء، والدلالات التي تبرز فيها التراجيديا والفكر بالسياسة في مشهد برك الدم... وهذا ما لا يتم إلا من

١- طرحت تساؤلي هذا على عدد من العلماء والباحثين الاسلاميين ومنهم من يحمل هموم اسلمة المعرفة، غير انني لم احصل على أية اجابة كافية. لاحظ مثلاً: مجلة المستقبلية، ايران - قم. حوار مع الشيخ وهبة الزحيلي، العدد الأول ربيع ٢٠٠١. والعدد الثاني صيف ٢٠٠١. حوار مع الدكتور محمود البستاني.

خلال تحكيم أطراف جديدة في نطاق المعارك القادمة، بحيث لا يتم تجاوز الإرادة الإنسانية التي ستمسك بحاكميتها على التاريخ.

وكل ذلك بحاجة إلى أسسه ومقدماته النظرية التي لن تتوانى في خذلان المستقبل كما فعلت من قبل في حال إخفاقها في الاستجابة الحقيقية للاشكاليات المطروحة والمنظورة.

نعقد آمالاً على أن نخرج (مستقبلياً) الموعودة نفسها من دائرة الخطاب التعبوي، فتبتنى الواقعية بصراحتها ووضوحها، ولا تتوقف عند الدوائر والعناوين، بل تتجاوز قشرها لتواصل الفحص داخل مضامينها خلال المحاكمات أو تحديد الأخطار (داخلياً وخارجياً) ليكون فهماً لمظاهر (الانحراف والضلال أو الرجعية والتخلف) متوفراً على الموضوعية المؤهلة لاستشراف ورصد المظاهر المستقبلية لها أيضاً!

الجوار العربي الإيراني

المعرفة، الدولة، الآخر الحضاري

لا يزال الخطاب العربي الاسلامي منذ عصر النهضة حتى اليوم، يشهد تحولات مهمة، رغم التفاوت بين درجاتها ودوائرها ومدياها الزمنية وطبيعة البنى الجدلية التي افرزتها، ورغم التيارات السكونية التي ظلت تستعصي على التحول وتعتبر مظاهره لونا من الردة والانحراف، وهي تيارات لا يستهان بشأها ونفوذها والمساحات التي تغطيها الى درجة ربما يغيب خلالها اثر المتغيرات تلك وتكتسب في وجهة نظر البعض طابعا شكلياً لا يلج الى بنية الخطاب او استراتيجيته.

غير ان ذلك لا ينفي اننا ما فتئنا نلمح في العقدين الاخيرين شواخص ربما ظهرت بادئ الامر كردود للفعل، الا انها اخذت تتشكل كمبادرات واعية عبر جهود التأصيل والتجديد التي تولت تسجيل النقد وتركيب النظرية وتأسيس نمط من الوعي يسعى الى تحقيق توازنه، وذلك بتوظيف مناهج متماسكة راحت تتجاوز باستمرار ما يكتنفها من ازمات داخل بنيتها المعرفية ذاتها.

على الصعيد المعرفي هيمنت على الخطاب العربي الاسلامي محددات تقليدية لمفاهيم (الحقيقة والعلم واليقين) وبالطبع فإنها تجاوزت اطارها الاستمولوجي لتلقي بتأثيراتها على نماذج التحليل والتنظير والولاءات والمواقف. فالحقيقة ليست شيئا آخر سوى الرؤية التي تحملها الأنا، ولا يعبر العلم الا عن عملية كشف صارمة لقوانين تربط مفردات الواقع، بينما اليقين ظاهرة يفرزها منهج رياضي معصوم يمتلكه كأداة طيبة في انتاج المعرفة.

وفي تكوينه للوعي التاريخي وجدنا الخطاب هذا - وفي مستويات ليست بعديمة الاهمية - يؤكد على عنصر المؤامرة في تكوينه لذلك الوعي، فراه يعزو سائر مظاهر الخلل التي تكتنف تجربته التاريخية الى مؤامرات يدبرها الخصوم، ويسرف في اللجوء الى

هذا العنصر ليدير من خلاله سجالاته ومعاركه حتى ما كان يجري منها في اروقة البيت الكبير.

وفي ما يرتبط بالنظام السياسي فلا زلنا حتى هذه اللحظة نرى من يعتبر الحكم إمارة يكون فيها الناس عبيداً و(رعية) وتمثل مشروعيتها بأساس يتحول (الأمير) صلاحيات تمنع مساءلته وتحول دون خطته او سهوه بل يبلغ الامر بالبعض الى القول بأن وجهات نظر (الأمير) تشكل جزء من الشريعة مما يعني ان الحديث عن تطابق آرائه ومواقفه او تنافياها مع الشريعة، هو شأن يفتقد اساسه المنطقي.

اما ممارسة الحوار فقد باتت تعني في العديد من باحات البيت الكبير - ولا اقول غرفه او زواياه - اداة للتسييح بحمد الحزب او الفرقة او التيار، تمارس تهويل محاسنه وتبرير هفواته والقذف بالشتائم والرمي بالردة والانحراف للمناوئين، كما تخضع لو وجدت بشكل يتسم بانفتاح نسبي الى اشراف كامل من قبل المرجعيات الوصائية خشية تعرض المسارات للانزلاق!

وحين نتخذ من هذه العينات مقياساً لتحديد ما يجري من تحول فإننا سنلاحظ اتجاهها راح يدرك مستويات متعددة للوعي بالحقيقة وينفتح على طيف فكري واسع ومتنوع، فلا يهرطق ما لم يألفه من صور الاشياء، كما يدعن بأن العلم لا يمثل بالضرورة اداة كشف صارمة بقدر ما هو فعل انساني كثيراً ما يمارس - ولو بشكل لا شعوري - منح الانحيازات والميول شكلها المنطقي ليقدمها بصورة نتائج مرهنة.

ولا يترشح مفهوم اليقين لدى هذا الاتجاه عن هيكل حديدي من الوثوق لا يقبل الانحرام، بل يحافظ ازاءه على درجات من وعي الحقيقة تترك مبرراً لإمكانية المراجعة والنقد والحوار.

وعلى مقربة من المحددات التي تسعى الى ايجاد حالة من التوازن حيال تلك المفاهيم، ثمة رفض للاسراف في اتخاذ عنصر المؤامرة كنموذج تفسيري واداة لصياغة الموقف وادارة الصراع.

ويتفاعل هذان الموقفان ليفرزا شجراً لمظاهر الدوغما السياسية، وتوظيفاً لمعطيات جديدة توفر اشكالاتاً اخرى لمشروعية الحكم ومرتكزاته وأولوياته، تأخذ فيه موقعها المناسب مفاهيم اصيحت من مقاتيح انفاذ الموقف الحضاري المتأزم نظير: المشاركة الشعبية ومجتمع القانون او المجتمع المدني وحرية التعبير ورفض الوصايات غير المبررة... الخ.

وضمن هذه الدائرة ايضاً تكتسب ممارسة الحوار صياغة جديدة تستبعد عن اولوياتها ذلك الالفهامك المحموم في تنزيه الذات وتلميع الصور والرد على هذا والتنكيل بذاك، وتعتمد استراتيجية طرح الاسئلة الجذرية وممارسة البحث الجريء عن عناصر التأزم في الاشكاليات التي ظلت عالقة ومطوية في ادراج الحسم الايديولوجي والاطلاقيات المتسرعة... نعم بحثاً يتناول فيما يتناوله مفهوم خلافة الانسان في الارض كهبة الهية وتكريم رباني ومسؤولية تقع على عاتق الجميع بشكل متكافئ، فينصت بامعان الى الدلالات الكثيفة لنصوص القرآن الكريم التي اكدت هذا الموضوع (ثم جعلناكم خلائف في الارض) يونس ١٤.

وذلك بعد أن تم استهلاك هذا (الخليفة) في دائرة الجدل السياسي والاجتماعي واحتزل عبر أدوات كلامية وعقدية خاصة في رموز وشخص وكاريزمات صادرت الحرية التي جاء بها مفهوم الاستخلاف القرآني وراحت تجتري الحقيقة القرآنية فلا ترى منها الا ما وقع في سياق (...أولي الامر منكم)!

المشهد الثقافي في ايران

يطالعنا في المشهد الفكري والثقافي في ايران جانب خصب من مظاهر التحول في الخطاب الاسلامي المعاصر، يستلهم محفزاته من متغيرات سياسية واجتماعية مهمة في الداخل، ونماذج فكرية مشاهمة في البلاد الاسلامية الاخرى. ويدرك المتابع لذلك المشهد اهمية استيعاب طبيعة ما يتحرك خلاله من اتجاهات ومستويات ونماذج لا بد من اخذها في الحسبان في اية ممارسة لقراءة الحالة الاسلامية في

بعديها الفكري والثقافي، وفي ميادين اصول الفقه والفقه السياسي وعلم الكلام والعديد مما يرتبط بذلك من مقولات.

ولا تقوم اسس الشراكة بين الحالة الإيرانية والعربية الإسلامية على صدفة من نمط تاريخي او ارتجالي بل تتأسس الشراكة على حقيقة خضوع الدائرتين لسلطة سياقات متشابهة او متطابقة.

فبمعزل عن الدائرة الإقليمية سياسياً واستراتيجياً، ثم سلطة المناهج المعرفية السائدة التي تهيمن على الحالتين (العقل الثقافي السائد) بتجلياته ومحدداته ومكوناته والأهم من كل ذلك الإشكالية التي يدور حولها وتمثل هاجسه التاريخي. وثمة تجربة الدولة الحديثة التي تقوم على انقاض نموذجين متشابهين للغاية (العثماني، الصفوي)، اضافة الى ظاهرة المماليك الاتراك).

وعلى مقربة من ذلك نجد انتكاسة حضارية منيت بها الحالتان تتمثل في العوامل التي صاغت ثوابت العلاقة مع الغرب. واطافة الى مستويات الشراكة الأخرى تمثل امامنا تحديات متشابهة يواجهها تيار التحولات المنوه اليه آناً، على مستوى طبيعة اطار الحركة، وحدائة التجربة، والنمط المميز من ردود الفعل تجاهه مما لا نجد في النطاقات الاقليمية والحضارية الأخرى.

إشكالية النظام المعرفي

يكفي بشأن المناهج المعرفية السائدة ملاحظة عنصري الدين الإسلامي والآليات التي تم توظيفها في تأسيس الفكر الديني او القراءة الدينية، بوصف هذين العنصرين السمة التي طبعت تلك الجهود الفكرية بعامة.

وفضلاً عن الجدل الدائم الذي كان يثار دوماً حول الإشكالية المعرفية، فقد حمل عصر النهضة (القرن ١٩ تحديداً) هموماً وتحديات مختلفة بالكامل في لحظة اللقاء الأولى مع الغرب الحديث. اذ كان الجدل حول نظام معرفي معين يقدم بدائل من داخل الدائرة التي تضم مجموعة الحضارات القديمة التي راح المسلمون يتفاعلون معها بحكم الجوار وقد

كانوا ألفوها قبل الإسلام، أما هذه المرة فإن البدائل التي قدمت كانت تنبثق من عقل جديد بكل ما تعنيه الكلمة اقترن بتقنية لم يكن من السهل على العقل الإسلامي استيعابها، كما انه عقل خاض معركة شرسة مع الكنيسة اضافة الى انه لم يجد بأساً في مرافقة الغزاة الشماليين خلال هجماتهم على العالم الإسلامي. ولا ريب ان هذه المواصفات جعلت الثقافة الإسلامية لا تألف هذا الوافد بل وترميه بشكل غير موضوعي احياناً باللادينية والكفر... الخ.

ورغم التنوع والتباين القائم بين الاتجاهات الفكرية التي ظهرت في الدائرة العربية وما يناظرها في ايران، الا ان اشكالية التعامل مع التركة المعرفية ظلت هاجساً يحركها جميعاً... لكن المائز الواضح بين الدائرتين العربية والإيرانية خلال العقود الثلاثة الماضية فرضه المتغير الاجتماعي السياسي.

فحين راحت معظم المعالجات العربية تسعى الى التحرر من قيود التراث ولا ترى بأساً في مناهضة مناهجه، برز في ايران منهج يسوغ لنا الى حد كبير وصفه بالتوفيقية التي تحاول المصالحة بين التراث والمناهج الحديثة، كما نرى في افكار عبد الكريم سروش الذي استلهم المنهج الكانطي في التمييز بين الشيء في ذاته والشيء لذاتنا^٢ لكي يميز بين الدين والمعرفة الدينية كي لا يكون الدين محوراً لما يسجله من ملاحظات نقدية بل تتجه الأخيرة الى المعرفة الدينية بوصفها فهماً بشرياً للدين.

وهكذا نجد ان معظم الجهود الفكرية في ايران حاولت توجيه ملاحظاتها نحو القراءة السائدة للدين استجابة للحالة الإسلامية الثورية سياسياً واجتماعياً، وطبعاً فإن الخط

٢- الـ (Noumenon) تعني مفهوم الشيء كما هو في ذاته واقعاً، أو كما يبدو للعقل المحض في عالم التومينات على حد تعبير كانت، بينما تعني (Phenomenone) الشيء كما يبدو أو يظهر لنا، وهو التقسيم المعروف عن عمانوئيل كانت (ومن هذا اللفظ تشتق فلسفة الظاهريات *Phenomenology*). لاحظ فيما يتصل بذلك مثلاً: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٤، ج٢ ص٢٧٠ فما بعد.

البياني لهذا المائز لا يكاد يستقر في دوائر الموضوعات المختلفة وطبيعة الأشخاص الذين تناولوها.

لكن المثقف الإيراني لا يخفي اعترافه بأهمية الانفتاح على الأعمال العربية المعاصرة ويجد نفسه يشترك معها في مساحات واسعة للغاية، الى درجة ان مجلة فكرية عرفت بمنهجها النقدي المتمرد هي مجلة كيان (يسار) واصلت حتى عددها الأخير الذي توقفت بعده بأمر من القضاء الإيراني، متابعة المشهد الفكري العربي حيث حمل ذلك العدد الحلقة الأولى من حوار مطول مع نصر حامد ابو زيد اجراه معه محسن خلجتي الذي يعمل في ترجمة اعمال ابو زيد الى الفارسية.

كما تضمنت اعدادها السابقة عشرات من الحوارات مع مفكرين عرب كان ابراهيم محمد اركون وترجمات لنصوص عديدة لبرهان غليون وجورج طرايوشي والجابري واركون ذاته، ومراجعات لأعمال عربية مهمة صدرت خلال العقد الأخير. كما يدرك المشهد الثقافي الإيراني ان حركة الترجمة العربية من لغات العالم الحية هي اوسع بكثير من جهود الترجمة في ايران، وثمة سعي للإلمام باللغة العربية بغية الاستفادة من الترجمات الموجودة عن الفرنسية والإلمانية والروسية بشكل خاص، حتى نقل لي بعض زملاءي الذي يدرس في جامعة إيرانية مرموقة ان اساتذته يوصون دائماً بالتوفر على العربية المعاصرة لأجل الإلمام بالثقافة العالمية الحديثة.

ويكفي في هذا السياق ملاحظة اعتماد الشيخ مرتضى مطهري على ما ترجمه العرب من نصوص ماركسية مبكرة كما يؤكد ذلك الناقد الإيراني مجيد محمدي الذي يقول ان اهم ما كتبه الإسلاميون في ايران في نقد الماركسية منذ الستينات كان يعتمد على الترجمات العربية، وكثيراً ما يظهر المفكر اللامع عبد الكريم سروش وامامه على المنضدة دوريات عربية مهمة كمجلة الاجتهاد.

وبلغ شعور المثقف الإيراني بتواصله مع الثقافة العربية درجة جعلته يسأل محمد عابد الجابري عن مدى تواصل المثقف العربي مع الثقافة الإيرانية المعاصرة في حوار اجرته معه دورية إيرانية في شتاء ١٩٩٨، وقد أكد الجابري ان المثقفين العرب لا يتجاهلون الثقافة

الإيرانية بل يحول دون ذلك حاجز اللغة بينما تلم شريحة من الإيرانيين بلغة الثقافة العربية وتتواصل مع أعمالها.

ورغم فقر جهود تعريب النتاجات الإيرانية الا اننا لا نعدم دوريات مثل مجلة التوحيد او مجلة قضايا اسلامية معاصرة حيث بذلت -خاصة الأخيرة- جهوداً مميزة في ذلك اذ حرصت على انتقاء اهم النصوص الفارسية المعاصرة وتعريبها ضمن ملفات حساسة ومهمة كان آخرها ملفاً خاصاً بنظرية عبد الكريم سروش في تكامل المعرفة الدينية وهو اول ما ينشر حولها بالعربية بهذا الحجم والكيفية اضافة الى جهود مؤسسات اخرى و مترجمين عرب يمتلك بعضهم كفاءة جيدة. ولا يمكن في هذا المستوى تجاهل العهد الخاتمي الذي جعل من اولوياته الانفتاح على العالم العربي سياسياً وثقافياً.

فيما يرتبط بالإشكاليات التي تناوّلها الفكر الإسلامي المعاصر، نجد أن ما يميز جهود الإسلاميين في ايران هو النزعة الفلسفية التي افتقدها الكثير من الإسلاميين العرب مع استثناءات مهمة طبعاً، حيث يشهد التيار الإسلامي العربي غياباً ليس بالهامشي لمنهج المعتزلة (كمثال) وتكريساً للمدرسة الحنبلية النصوبية او الأشعرية التي تتحسس من الفلسفة، الأمر الذي جعل الاهتمام بالرشدية والسينوية والتراث الفلسفي بعامة من حصة الأكاديميين العرب خارج دائرة الإسلاميين.

ويمكن في هذا المستوى من التحليل الاستعانة بملاحظة الطابع التوفيقي المذكور آنفاً والتي تبنتها شريحة مهمة من الاكاديميين في ايران، بينما نجد ان الاكاديميين العرب الذين امتلكوا خبرات في مناهج المعرفة وفلسفة العلم والتراث او الفكر الفلسفي المعاصر لم يخضعوا لتأثير هاجس التوفيق بين الدين والعلم في الغالب أو بالمستوى الذي نجده في ايران على الأقل، حتى ان من يواجه امثال الشيخ مصطفى عبد الرزاق او المرحوم زكي نجيب محمود في الحقبة الأخيرة من حياته وطه عبد الرحمن وحتى حسن حنفي يجد نفسه امام نماذج تكاد تبدو شاذة. ولا يعني ذلك انحيازنا الكامل للمنهج الفلسفي ضد الاتجاه الآخر بل نتوخى من ذلك تسليط الضوء على ميزات مفيدة لعملية المقارنة والتحليل بقدر ما نعترف بوجود معطيات سلبية يعاني منها كلا الاتجاهين.

الفكر السياسي

اما تجربة الدولة الحديثة في ايران فهي وريث مباشر لنماذج السلطة المستبدة كالصفوية والقاجارية (اللتين تناظران الدولة العثمانية ودول الممالك) حيث ظهر النظام البهلوي في القرن العشرين محاولاً بناء دولة متحضرة اخفق في تحديد مفهومها ووقع في خطأ التقليد الكسيح للغرب، طغى فيه الترويج للسفور والخلاعة والتحلل بشكل راح يصطدم بهوية الشعب الدينية، وظل الوضع يتفاقم وتكرسه التبعية للولايات المتحدة والتحالف العلي مع اسرائيل لينتهي بالثورة الاسلامية. لكن الاخيرة دون شك لا تزال تعاني من الإرث السابق الذي تستوعب فيه الأزمة بنية مجتمع وعقل حضارة وموازنات استراتيجية واقلية قلقة. وتشارك ايران في كل هذا مع بلدان المنطقة الاخرى لكن ثمة فوارق لا بد من اخذها بالحسبان. اذ ان الهوية الشيعية التي تستوعب الغالبية العظمى من الشعب الايراني ساهمت في خلق نظام سياسي واجتماعي خاص نكتفي بذكر بضعة ملاحظات بشأنه.

بعد الخسائر الفادحة التي مني بها التشيع تاريخياً منذ مأساة الإمام الحسين في كربلاء والقمع المتواصل لكل حركة شيعية، اختار الشيعة نظرية العزلة السياسية وظهر رأي فقهي غالب يحرم اتباع كل راية تظهر قبل خروج الإمام الثاني عشر. ورغم مختلف التغيرات التي طالت بني متنوعة حتى الآن الا انه لا يزال ثمة اتجاه يحرم اقامة الحكم الإسلامي، ويبرز في هذا السياق اتجاه هاجسه التشبه بواقعة كربلاء في لهايتها المساوية التي افرزت ورثة الشهداء وهم يلزمون جانب المعارضة الصامتة، ولكن يقوم هذا الاقتران في الموقف على اساسين متباينين. اذ ان الصمت الذي تلى كربلاء هو احتجاج على ما تعرض له آل البيت من خذلان ونكبة، اما العزلة السياسية المعاصرة فهي تجسيد لخبية الأمل التي ادت اليها الإخفاقات الشيعية المتكررة خلال القرون الأخيرة حين نجح الصفويون الشيعة في بناء دولة قوية تحكم على اساس تفويض من فقهاء كبار كالمحقق الكركي (العالمي) وتابعهم القاجاريون في التحالف مع فقهاء من طراز شيخ العراقيين جعفر كاشف الغطاء (المالكي النحفي) رغم ما يسجل لصالح الرجلين من مواقف نقدية

شجاعة فيما يتصل بسياسات الصفويين والقاجار. لكن هذه الدولة افرزت نموذج حكم فاسد مستبد وظالم اكتفى بغطاء ديني لممارساته المتعسفة، الأمر الذي جعل عالم اجتماع ايراني لامع هو علي شريعتي يصنف التشيع الى اتجاه علوي اصيل وآخر صفوي مشوه وظف الدين والمذهب لصالح اغراضه السياسية والشخصية، مؤكداً ان الاتجاه العلوي لا بد ان يبقى في المعارضة باستمرار بوصفه (انتلجنسيا دينية).

لكن اتجاهاً آخر لم تسيطر عليه خيبة الأمل تلك واعتقد ان الخطأ الذي عانته التجارب السابقة يكمن في ان الفقيه لم يكن يحتل فيها موقع الرجل الأول، وهكذا طرح فكرة ولاية الفقيه كزعيم اعلى للدولة بدلاً من ان يفوض ملكاً او أميراً لها ينوب عنه!

ومن جهة اخرى نجد ان التيار الداعي للحكومة الإسلامية في اوساط الشيعة يتمتع بين جماهيره بمشروعية اكبر مما لدى نظيره السني، حيث ساهمت العزلة السياسية التاريخية للشيعة في اقبالهم على مشروع الدولة الإسلامية الشيعية بوصفه منقذاً للأزمة من جهة، وكرست فكرة وجود الإمام الغائب الذي ينوب عنه الفقيه مباشرة (وبالتنصيب والتسديد احياناً!) مشروعية الدولة الإسلامية التي يرأسها الفقيه من جهة اخرى.

وهذا ما يمكنه ان يجعل اصحاب المشروع يطمحون الى تجاوز ازمة غياب النبي! وتغطي بديل الشورى الذي قد لا يسهل تحويله الى واقع عملي في ظروف التغيير والثورة. ونجد ان العديد من الانظمة السياسية لم تتجاهل هذه الحقيقة بل راحت توظفها في دعم المشروع السياسية كحكومة العباسيين وعائلة الشريف حسين وملوك المغرب.

ثوابت العلاقة مع الغرب

تأسس العلاقة مع الغرب في الدائرتين العربية والايرائية على جملة من الحقائق التي فرضتها حركة التاريخ وبمجموعة من الأوهام التي افرزها توازن قلق بين الغالب والمغلوب. ومن الحقائق التي يدركها بعض اهل الشرق وطائفة من الغربيين انه ليس في وسعنا بناء نسخة طبق الأصل من الغرب الحديث اذ ان ذلك مما تؤكد ظاهرة التنوع الإنساني

والنسبية التي قام عليها العقل العلمي المعاصر، لكن ثمة ميررات شتى لأخذ الدرس التاريخي منه والإستعانة بجوانب تقدمه لتفادي هوة كبيرة تفصلنا عما بلغه الإنسان اليوم. الا أن حساسية تركتها قرون من الصدام والاستعمار والهيمنة لا تترك فرصة كافية للتفكير الهادئ بل تتركس الحالة الانفعالية التي لا تنتج فكراً بل توفر للمرء حفنة من التصورات لا اجد بأساً في تسميتها بأوهام ترضي سخطه وإحساسه بالخسارة. ونجد ان تلك الحقيقة وهذا الوهم (كنموذج) يتقاسمان قسطاً وفاقاً من هموم العمل الفكري في ايران والعالم العربي.

ويكفي ان نلاحظ ان التهمة الرئيسية التي يواجهها عبد الكريم سروش والاتجاه الذي يؤيده في ايران هي الدعوة الى الأخذ بالمناهج العلمية الحديثة في تكوين المعرفة الدينية. حيث يتعرض لمناهضة شديدة من قبل الرافضين لكل شكل من اشكال الانفتاح على مناهج العلم الحديث، فهم يحاولون نفي القواسم الإنسانية المشتركة وتأطير كل لون من الفكر بقالب محلي صارم.

ولكن لا يبدو واضحاً كيف يرر هؤلاء التوظيف السافر والعميق لعلوم الاوائل في تراثنا الفقهي والكلامي والفلسفي خاصة، والذي يوظف بقوة في نقد الإتجاهات الغربية الحديثة بينما هو اعادة إنتاج لتراث فلسفي غربي (يوناني) أيضاً؟

ونسجل استفرابنا في هذا السياق من كلمة الدكتور حسن حنفي (في مقدمة لعلم الإستغراب) حيث يقول ان العلماء في قرون الهجرة الأولى استعاروا علوم الاوائل ليعبروا من خلالها عن ذواتهم، اما الاقتباس لدينا حالياً فهو تعبير عن العلوم الغربية من خلال الذات^٣.

^٣ - المستقول هنا عن حنفي يعبر عن حالة القلق التي تستبد به وتسم معظم اعماله الواسعة، وهو قلق يعانیه جراء طبيعة المهام التي يحاول التكفل بها. فهو مدرسياً خبير في الفكر الغربي ومناهجه في الفلسفة وغيرها، كما يتحرك عن خبرته هذه في كل مساعيه لإعادة صياغة ما يواجهه التراث من اسئلة وبنائه لمختلف النماذج التي يقترحها لاستنقاذ التراث والهوية. غير انه من جهة اخرى اسير (كفالبية مثقفينا)

ترى هل يمكن لتبريرات كهذه وبما تنطوي عليه من عنصر شاعري احياناً، ان تحسم الإشكالية هذه. ورحم الله جمال الدين الأفغاني الذي كان يبدي عجبه الشديد من اعتبار المسلمين لغاليلو ونيوتن وكبلر، في لحظة المواجهة المبكرة بين الغرب الحديث والمسلمين، علماء من بلاد الكفر (رغم ديانتهم المسيحية) بينما يذكرون ارسطو وأفلاطون... (ابناء الحضارة الوثنية) وكأنهم من أعلام المسلمين!

تحدد لنا هذه الملاحظات السريعة اطار اشتراك واسع من الهموم الفكرية الملحة التي اضحت هاجساً او مجموعة من الإشكاليات تدور حولها المرحلة الحضارية الراهنة. واذا نجحنا في تحقيق تواصل معرفي جاد بين الشركاء فسنجني مكاسب مهمة، لكن المشكلة تتأكد حين نجد مفكرين عرب من داخل العالم العربي يشتكون القطيعة القائمة في الدائرة العربية بل وفي القطر الواحد ايضاً كما يصر ان يقاربه حسن حنفي كأزمة حوار حادة تواجهها المنطقة.

واذا اخفقتنا في التأسيس لحوار عربي او اقليمي او اسلامي فمن المؤكد اننا لن نكون في دنيا العولمة، كتسريع للإيقاع التاريخي واختزال للمسافات وظهور مدن الانترنت والبريد الالكتروني!، سوى مستمعين مكتوفي الأيدي.

لشعور عميق بسطوة الغرب وهيمته وضرورة تمايز الأنا عن الآخر في جدلية تأخذ حيزاً واسعاً من افكاره. وهذا ما يدفعه الى التردد والارتباك احياناً بين عدة مناهج ومواقف كثيراً ما تتباين وتتقاطع.

عدوى الأيديولوجيا والخطاب الديماغوجي

الخطاب الذي تنتجه جماعة أو أمة أو حضارة، هو تجلٍ أو تعبير ذو مستويات مختلفة يعكس محتوى الذات الجماعية والأمية والحضارية تلك، بإفرازات فعلها الانساني ونوازع الخير والشر فيها، وأزماتها الداخلية التي وإن سعت لإخفائها أو تحميلها فإنها تظهر، على شاكلة تسرب الكوامن اللاشعورية والتمثيلات اللاواعية لها.

لذلك فإن (الخطاب) يمثل موقعاً مهماً ضمن دائرة الموضوعات التي تدرس في محاولة تحديد سمات جماعة أو تيارٍ ما، إلى جانب المؤشرات والدلالات الأخرى التي تمثل منعكساً واضحاً لواقعها وحيثياتها المتعددة وبدرجات معينة من الوضوح أو الضبابية، وعلى ضوء هذا نجد الخطاب المشرق التحلي بإنصافه وموضوعيته يورث في النفس انطباعاته الجيدة ومشاعر الرضا والطمأنينة باعتباره شهادة مباشرة عن إشراق الذات المنتجة للخطاب ونزاهتها، بغض النظر عما قد تحفل به التفاصيل من أخطاء، بينما يخلف الخطاب الرقيق أثره السيء في الوجدان ويجفز مضامين التقزز حيال السياق الأجوف الذي يتخذ من الكذب منهجاً، ومن التحجير والتزوير والتعميمات اللا محسوبة والمصادرات السافرة، ركيزة في التوجيه وأداة التحليل، وآلية يستبعد بها الخوض في جوهر التحديات التي تواجهه، معتقداً أنه نجح في تلميع الصورة وترقيع الخروق وتبرير الأخطاء الجسيمة. وأخيراً إرضاء الهوى ودفع الاستحقاقات وطاعة الآلهة وأنصاف الآلهة!

وكلما اتسعت الأزمة أخذت حشود الصياغات الجوفاء توافد أكثر، وترهلت لغة التحجيش العاطفي التي تمارس تعبئة الجمهور بطابعها الاستغفالي المعتاد، وأصبح التوظيف غير النزيه لمجموعة القيم التي يؤمن بها المخاطبون (بفتح الطاء) أكثر سماجة وانفلاتاً وتشويهاً.

وقد اعتاد التصنيف الحديث للأفكار والمناهج أن يطلق على النمط الأول النزيه، الخطاب العلمي المحايد والهادف، بينما وسم الثاني بالخطاب الأيديولوجي او المنحاز الذي

ينطوي على مضمون ديماغوجي. وبعيداً عن إشكالية الاصطلاح والتسمية فإن الآيديولوجي هنا سمة للمنهج الذي يقصر همته على ترويح آيديولوجياه ونفثها عشوائياً في أورقة الواقع وقراءته من خلالها (بالمقلوب)، دون طرح أية تساؤلات عليها، حيث يتخذها مرجعية نهائية متعالية للتحليل والتقويم والتوجيه، فيشمر عن ذراعيه للدفاع عنها بالتزوير والخداع موظفاً كل ما تحت يده من القيم في ذلك، دون فرز بين الالهي والبشري أو المطلق والنسبي.

إن السمة الآيديولوجية في الخطاب التي لا تشف إلا عن الضعف، قد تكون طارئة تحكمها لحظة آنية أو تاريخية تدرج في سياق ردود الفعل تجاه هجمة مباغتة لا تترك للمقابل فرصة تخصيص مواقفه بشكل سليم، بينما نرى البعض يتبناها كحالة دائمة واستراتيجية وخطة عامة، وهذا ما ينشأ عن طول الأُنس بها أو الإقرار سلفاً بالميكيافيلية المفرطة التي تشرعن شتى الوسائل على أساس اعتقاد بمشروعية الغايات، وأيضاً يحدث ذلك فيما لو كانت قناعات المرء توحى له بعدم الأهلية الذاتية للظهور بشكل حقيقي عند ممارسة مهامه ضاقت أطرها أو اتسعت.

لا يقتصر الخطر الذي ينجم عن عاهة التأدلج هذه، على منتجي الخطاب أو متلقيه، وإنما ينسحب أحياناً إلى مديات أرحب فنصيب عدوى الآيديولوجيا الخصوم التقليديين الذين طال عراكمهم مع جوفات الزيف والخداع والديماغوجيا، إذ نشاهد الكثير منهم وقد وقع تحت تأثير (الجوقة) اللا محسوس وراح ضحية لعقدة الإعجاب بالأقوى، مما برر له ان يتقمص في الظرف ذاته شخصية (الند المعارض الاحتجاجي) و(التلميذ اللامع) والمستلهم بزهو لتلك الديماغوجيا والحاذق في التقليد والمحاكاة. وذلك عبر قناعته الأكيدة بفعالية وجدوى أداة التزوير التي وظفها خصومه الاقوياء، حيث شاهدها عياناً وهي تغلبه وتقهره وتطرحة أرضاً وتصرعه، وهو مكتوف الأيدي... لا يعرف على أية كذبة يرد ولأي زيف يكشف وصبوب من يوجه سهام كنانته الشحيحة. وكم هو مفجع ان تتوجه تلك السهام، بعد عجزها، إلى قيم لا يزال يناضل ذلك المذهول نفسه (أو طالما ناضل) من أجلها، ويظل يحسب أنه بذلك يحمي الحق ولا يدري انه قد ترك قرب كل

حق أحياء أشلاء حق آخر قد يكون أولى منه، ولتطور الحالة في خضم (الحماس للعمل) فيمتحن المناضل والمجاهد إحياء الباطل الذي زورته له أدواته وأظهرته بجملة أحق الحقوق وأولادها.

من شأن أدوات الزيف هذه أن تنسخ قناعات المرء وتزين له سوء عمله فتنتفخ ذاته وتعمى بصيرته ويفقد حيائه القديم، ويظل يمارس المديح والمنافحة ألف مرة، ولا يتوقف مرة واحدة لسؤال أيديولوجياه أو (آلهته الصغيرة) التي تبشر بتلك الأيديولوجيا، كما يرى القذى في أعين غيره بينما يغفل عن الجذوع والجبال المتراكمة في عينه وضميره.

كم هو مؤسف وداع للأسى أن يقرأ المرء للمناضل وحامل لواء الجهاد مثلاً فتنبعث في نفسه مشاعر التقزز والنفور ذاقها التي تصيبه عند قراءته للطواغيت والظلمة، وما أقسى واقعاً يفرض نفسه فيجعل الكلمة التي قاتل وناضل من أجلها، عبارة طريدة لا مكان يتسع لها في صحائف النضال ودواوين الجهاد والأصوات المنبعثة من قلاع المواجهة المصرية!

وما أقسى أن يطلب من المرء أن يفكر، قسراً وتحديداً، كما يفكر (الآلهة الضغار) فيتسائل مبهوراً: إذاً علام خيار الكفاح والاختراب والنفي الطوعي للذات؟ ما أقطع ان تجبر هذه الذات على الوثام والأنتلاف مع عين الطقوس التي كان يؤديها طاقم الأقرام الرمادية المقيت.

نعم ما أجزأ من يدنس مفردات نظير، القضية، المبادئ، الأمة، الدين، القيم، المثل العليا، والعقل ووحدة الصف والكلمة ونصرة الحق والبلاء والامتحان الإلهي... يدنسها بوعظه المزيف وصولاته الدفاعية الترقيعية الجوفاء وهروبها من مواجهة الحقيقة وأرقام الواقع وحقائق الأشياء. وما أقطع ان تدنس هذه العناوين بإلغاء كل قيم تنطوي عليها عناوين المثل والمبادئ.

إن أزمة الخطاب ليست أزمة منهج ولا أزمة وعي بقدر ما هي أزمة اخلاقية مستشرية في الذات يكرسها المزيفون، ممن لم يمتلكوا يوماً الشجاعة لإقصاء التعميمات والصياغات الفضفاضة ولا الجرأة على اللجوء الى اسلوب المعالجة المباشرة، تلك الجرأة

التي تؤهل الفرد لأن يكون موضوعاً في استعراض طبيعة خصومه لا أن يتدع له أنداداً طبقاً لمقاييس خاصة يحددها هو، فيصنفهم تارة على هواة الصراع لا محترفيه، وأخرى يقمحهم وما يطرحونه من اسئلة جريئة في نطاق النزاع الشخصي والطائفي الهدام الذي يترفع الخطاب الأيديولوجي طبعاً عن (طابعة الفتوي) لانشغاله بالطبع بقضايا المصير العامة! وهموم الجماهير التي علقت كل تطلعاتها بسيادة الإله الصغير وحكمته!

بلى... ما أفظع ان يعجب الحسينيون بالخطاب الأموي وأن تتجرء الذات على قيمها، وما أشد تخاذل القيم ونكوصها عن ان تنتصر لنفسها! إن عناصر الخطاب الحسيني تتباين كلياً مع مثيلاتها في خطاب المعسكر الآخر، وهي الجدلية بين الكلمة الطيبة والكلمة الخبيثة، وكل حالة استعارة أو محاكاة أو استلهام تتم سيكون لها اثر تحولي ذاتي ناتئ القسومات لن يفلح أكثر في الاستغفال، وينعكس مباشرة على حجم الضمانات في استقامة المسيرة.

إن الأزمة في الخطاب هي أزمة في الذات، الأخلاق، الضمير، مدى الواقعية والشجاعة في المواجهة مع تساؤلات جريئة تبج الحناجر بالهتاف بها، لا ممارسة للهواية بل لتحديد المصير وتوفير القناعات المناسبة، كي لا نعتق أموراً نبذناها ولانكرر أخطاءً خدمت مصالح الشخوص وأهدرت مصائر الأمم.

نحو مشروعية معرفية

لتحديد أولويات العقل المسلم

في بعض حلقات الدرس (الكبرى) طرح الطلبة على استاذهم اسئلة تتعلق بالموضوع الذي كان يتولى عرضه وإيضاحه، ويظهر ان المادة التي أخضعت للدرس تتمتع بحساسية معينة أوقعت الأستاذ في مأزق حرج. لكنه وبشيء من اللباقة والصراحة، أجابهم قائلاً: اذا كان هناك بينكم من يريد أن (يقطع معاشه) فأنا شخصياً غير مستعد لأن يقطع معاشي.

هذه الحادثة ليست من نسج الخيال، غير أنني لا ادري بالضبط ان كانت المسألة كما بينها الاستاذ الكريم ام انه قد بالغ في تصوير حساسيتها للخروج من مأزق ما، ربما خلقه جو التحسس العام المبالغ فيه مما افزره نزوعنا أحياناً الى الإفراط والمغالاة في تحديد مفهوم (التابو) والتفاعل مع انماط الممنوع، وفرز مقاساته وأحجامه، لكن المهم ان ذلك الاستاذ كان يرى الاجواء والظروف الراهنة مهياًة لطرح تبريره، وأن هناك ما يدعو الى تصديقه والاذعان لما قدمه من اعتذار.

يمكن لمن يقوم بعملية رصد سريعة، الخروج بمحصلة تقدم البيانات الواضحة لعدم توافر القدر الكافي لدينا من حرية الفكر والثقافة، اذ ان تفاعل بعض الاجواء الاجتماعية والسياسية التقليدية أدى الى فرض قيود متعددة على حركة الوعي وإلى ظهور حالات تظل مهما تفتشت غريبة عن روح الإسلام، وإن كان لها جذورها الواضحة في نطاق التجربة التي صنعها المسلمون تاريخياً، وهي ظاهرة التكفير وكيال التهم والرمي بالضلال والانحراف مع استبعاد اللجوء الى اساليب الحوار العلمي ورفض التعايش مع عالم تتنوع فيه الافكار والتوجهات، فيما هو تكريس للحالة العالم ثالثة المقيتة التي لا تجدد مفرأ من التسلح بالقيد المتعالي و(الدوغما) الأيديولوجية، دينية كانت ام قومية ام فلسفية، وممارسة الهرطقة للصور التي لم تألفها للأشياء.

ان هذه الظاهرة، واللجوء السريع الى اصدار (الدوغما) تلك، ينشأ عن شعور شديد بالضعف الى جانب (هوس) يوهم الذات بامتلاكها وصاية حقيقية على عقول بني البشر وألوان تفكيرهم في مختلف مستويات التحليل، وهي اذ لايمكن اعتبارها وصاية ذاتية، فإنها تتولى تسويق سلطاتها عن طريق تفويضات مزعومة (دون ان تأتي يوماً بأية أوراق اعتماد).

تنهك هذه الحالة (الوصائية) في صياغة خطاب تعبوي فارغ يتولى تجييش عواطف الجمهور وإماتة عقله، ويبدو فيه صاحبه في قمة الغطرسة وهو يشعر بأنه قادر على تحريك الدنيا كلها بشيء شبيه بـ (عصا المارشالية) بل وبنبرة ذات قسماات عسكريتارية ناتئة.

تتكسر هذه الحالة وتستمد ميرر وجودها وهيمتها وتكاثرها (الأميبي) المذهل، من عدم طروء تحولات مهمة في وعينا للأشياء وفهمنا للمتغيرات من جهة، وعدم تقديمنا لمشروع ولو نصف متكامل يتمتع بالواقعية التي تؤهله لتقدم إجابات حقيقية لما يقف بوجهنا اليوم من اسئلة... من جهة اخرى، وذلك مثلاً فيما يتصل بتحديد السلطات المعرفية والمرجعية التي لها ان تسهم في تعيين الانساق العامة لحركتنا، من اجل ردع الاطر الاخرى الغربية و(المنغطرسة) عن ممارسة دور المرجع الفكري والسلطان المعرفي (على النمط الشرقي المحجب).

بل لاحظنا ان العديد من المشاريع لا زال يسجل إخفاقاته المريعة في بلورة معايير واضحة تنأى بالوضع العام عن التحجر في قوالب (عدمية) بصياغتها المتكلفة ذات المحتوى الجامد الذي لا يسعه ان يوفر لذاته صورة متماسكة فضلاً عن ان يتمكن من طرح مشروع ينتشل الواقع من تأزماته المعقدة، ومن الملاحظ على هذه الجهود - فضلاً عن انها لم تستفد من اخطائها المتواصلة - عدم اتخاذها النهج الموضوعي ركيزة اساسية في العمل، فقلما لاحظت فيها اعترافاً بوجود نواح للنقص والخلل، يتمتع بالدرجة المطلوبة من الوضوح والصدقية، بل ان الذي يظفي عليها هو صبغة الوعظ المعبر عن تبرير الوضع السائد بأشكال من التبرير قد يكون طرح في اطار يصوره مبرراً للذمة امام

البارئ سبحانه، غير انه لا يرتفع ابداً الى مستوى تحمل المسؤولية حيال ما يوجد على الأرض من تحديات حقيقية.

وفي هذا السياق نرغب شيوع اتجاه يصب مساعيه لإحراز ما يفهمه هو من (براءة الذمة) وكأن الشريعة مفرغة من كل الغايات والمقاصد، وانما ما جاءت الا لتشغلنا بمفهوم براءة الذمة، او ان جوهر التشريع مجموعة من العناوين التجريدية التي يتم تطبيقها على الواقع بتساهل يفرغه عن محتواه القيمي الملحوظ دينياً وعقائدياً وإنسانياً.

من المظاهر التي ولدت في تضاعيف هذا الترددي، لجوء بعض حملة الأفكار وسعياً للانتصار لفكرته وقناعاته الى الدخول في تحالفات سياسية يدفع استحقاقاتها سلفاً، لتتولى توفير الحماية والدعم والترويج لما يبشر به من مشاريع وتدخل ضمن هذا السيناريو عمليات ضرب منظمة للخصوم الفكريين، مما يذكر بالحرب التي استمر اوارها بين المعتزلة وأهل الحديث الذين تحالفوا مع عدد من خلفاء الدولة العباسية بالتناوب، للانقضاض على بعضهم ضمن مرحلتين متقاربتين في اطار فتنه القول بخلق القرآن، وهو ما يشير الى مدى ضخامة بعض التيارات الفكرية التي يراد لها ان تكون مهمة على مشهدها الثقافي. بقدر ما يشكل خطراً على الحركة العلمية والفكرية، وبقدر ما يعرقل عمل العقل المسلم الذي يعيش ازماته الخاصة.

يحمل هذا الواقع راح يسهم في (مشاغلة) الانسان المسلم عن جبهاته الحقيقية ليكرسه في زاوية صياغة ما يتصوره (نظرية) من بعد تجريدي، فصار خطابنا يفضل طرح عشرات النظريات حول الكذب ودوافعه ومناشئه و... على ان يشير مرة واحدة الى الكاذبين! وأضحى يرجع الأهمك الطويل اللامبرر في بيان مفاهيم الظلم والاستغلال والجشع والتعدي على حقوق الآخرين ومحاربتهم في دينهم وديناهم،... يرجع كل ذلك على فضح عمليات قرصنة منظمة لوعي الأمة الحضاري وثرواتها ومقدراتها، وغير ذلك مما شجبه المفهوم النقدي القرآني الذي جاء به النبي محمد بن عبد الله.

بعيداً عن لغة التعميمات الفارغة والنبرة التهجمية اللامتوازنة، فإن هذه المظاهر تشكل التحديات الداخلية لعملية التنمية فكرياً واجتماعياً وسياسياً، مما يؤكد ان

ملاحظتها والمبادرة الى علاجها واستئصالها يتصدر سلم الأولويات الذي نعمل في اطاره بالقياس الى التحديات الخارجية الاخرى التي نلهم يومياً عشرات المرات بترديدها نظير ما يسمى بالغزو الثقافي واستهداف الهوية الحضارية في اطار العولمة والشرق اوسطية ونهايات التاريخ وصدّامات الحضارة... مما لا يسوغ إلقاء تبعه اوضاعنا المتردية، حالاً ومآلاً، عليه وحده.

المؤتمر القومي العربي:

اختزال لعاناة الإنسان العراقي

انبثق (المؤتمر القومي) العربي في آذار ١٩٩٠، بجهود جمع من أهل الرأي منطلقاً من (الأزمة الشاملة التي يعيشها العالم العربي) في ظل تحولات النظام الدولي، هادفاً الى صنع البدائل وتقديم التوصيات العملية الى الأنظمة والتجمعات الشعبية والجماهيرية، بشأن القضايا والرهانات المصرية التي تواجه العرب.

وقد وجد آنذاك اتجاه متفائل راح يعقد الآمال على هذا التجمع النخبوي العام. ومثل هذا الاتجاه (عراقياً) وفي وقت مبكر، الراحل بلند الحيدري الذي كتب في زاويته بمجلة (المجلة) اللندنية واصفاً المؤتمر بأنه (لم يأت من صالونات ووزارات، ولا من مدن آمنة، بل نهض من بين خرائب بيروت).

وطيلة اجتماعاته الدورية (سنوياً) ظلت النخبة العربية تسجل فيه حضوراً لافتاً ومهماً وتأخذ فيه شخصيات ذات موقف وكلمة مسؤولين موقع الريادة نظير: احمد صدقي الدجاني، علي عقله عرسان، فهمي هويدي، محمد عابد الجابري، عبد الإله بلقزيز، رضوان السيد، محمد حسنين هيكل، هشام شرابي وآخرون.

وكانت البيانات الصادرة عن المؤتمر الى جانب لغة الوثائق التي قدمها باكورة لأعماله، تمثل جانباً من التحول الذي يشهده الفكر العربي. حتى ان البعض راح يقرأ ذلك كتراجع في الشعارات الثورية وتحول في الفكر العربي الى فكر محافظ، بينما يمكن في قراءة اخرى تضع ذلك في سياقه ومرحلته، ان يقرر المتابع حلول بدائل اكثر واقعية للشعار الثوري المؤدلج، وسيادة مفاهيم حضارية واعية كالتنمية والنهضة ولغة التحليل الهادئة بعيداً عن إيقاع الرومانسية النضالية وشعاراتها.

وهذا ما لا يعني انه اعتمد سياسة الموازنات وروح المحافظة حيث ظل يطرق الاشكالات الحماسية فيطالب الأمة في بيانه الختامي (الدورة الاولى). بممارسة الضغط

على سائر الأنظمة العربية من اجل دفعها للانفتاح الديمقراطي، وظل يسعى للاقتراب من همومها وتياراتها مؤكداً عمق الرشاخ التي تربطها بالاسلام كهيوية. ومقداً المفهوم العربي كصيغة سياسية معاصرة للتعبير عن الاسلام.

اعتاد المؤتمر ان يعد، فضلاً عن بيانه الختامي، تقريراً سنوياً عن (حال الامة) يعبر عن وجهة نظر الأمانة العامة. وتتولى كتابته نخبة فكرية ودينية وسياسية مهمة تتناول المشهد العربي من ابعاد متعددة، بالمعالجة والتقييم، وقد لفت نظري تقرير الدورة الاخيرة المنعقدة بالجزائر (٣-٧ نيسان ٢٠٠٠) حيث اخذ على عاتقه معالجة حال الامة عام ١٩٩٩، بينما انطوى على نقاط ضعف متعددة لا يمكن ان تغتفر في عرض تقييمي لا يتناول عاماً مر على المنطقة العربية وحسب... وإنما مشهداً مثيراً لرحيل القرن الاستثنائي.

لست بالطبع في صدد تقديم تحليل لفقرات التقرير، وإنما اجد من الضروري بلورة ولو شكل أولي لمعالجة عراقية سريعة، تحاول ان تحصي ما قدمه جهد المؤتمرين للنزيف العراقي المتواصل الذي يظل يحتفظ بخصوصيته القطرية رغم وقوعه في دائرة الازمة الكبيرة اسلامياً وعربياً.

يتوزع التقرير على اربعة اقسام تتناول، العرب والعالم، الصراع العربي الصهيوني، النظام العربي، والجاليات العربية في المهجر. وضمن القسم الثالث سأختار لأولويات ملحة الجانب الذي تطرق فيه التقرير لقضية الديمقراطية وحقوق الانسان.

يظهر في قضايا حقوق الانسان التي يأتي التقرير على ذكرها، جانبان يرتبط الاول بالانتهاكات التي تتم من قبل الانظمة والقوى الداخلية في العالم العربي، بينما يمثل الآخر الانتهاكات التي تتم من قبل القوى الخارجية اقليمياً وعالمياً.

في القضايا الواقعة ضمن دائرة الانتهاكات الداخلية يغيب (العراق) تماماً، بينما يلاحق التقرير وبلغة مسؤولة ملفات حساسة متعددة في سورية ومصر والجزائر والسودان والكويت واليمن وأيضاً جيبوتي وموريتانيا والصومال، فلا يسعه ان يتغافل عن إغلاق صحيفة السياسة الكويتية لخمسة ايام، او اعتقال بعض محرري صحيفة حزب العمل المصري وإصدار حكم السجن بحقهم لثلاث سنين، ويدي اسفاً شديداً لحظر

العمل الحزبي في معظم دول الخليج، وحرمان المرأة الخليجية من العمل السياسي، وهكذا يظل يرصد الانتهاكات بأمانة فلا ينسى ما تعرض له حزب الطليعة الموريتاني من حظر لنشاطاته من قبل السلطات في نواكشوط... الخ.

نعم... مع كل ذلك الاستيعاب الذي توفر لما قدمه التقرير من رصد ومعالجات واستنكار وتنديد... يغيب ملف الانسان العراقي. لكن هذا الغائب الفريد سرعان ما يظهر بقوة ليحتل مساحة هامة في تلك المعالجات، ولكن ضمن الجانب الآخر الذي يكون فيه المسؤول عن الانتهاكات جهة اجنبية وتقف على رأسها الولايات المتحدة، في اطار العقوبات الاقتصادية والدولية الغربية التي طالت اكثر مما ينبغي وأيضاً عمليات القصف المستمر التي تنفذها طائرات امريكا بريطانيا والتجاوزات الاخرى الاقل تهديداً ربما.

وتمثل هذه المنطقة التي يعالجها التقرير موقفاً مطلوباً ازاء الحصار غير النزويه للعراق. ومع اننا نتحفظ على بعض الآليات المقترحة لتكوين موقف عربي مناصر للعراقيين، غير ان المؤاخذه لا تكمن هنا وإنما في الرؤية الاختزالية التي راح التقرير يتحرك على اضوائها في هذه الدائرة. وهو بذلك لم يغيب جزءاً من واقع المعاناة المؤلم الذي طالنا جميعاً، بل ويقدم صورة مشوهة عن تلك المعاناة لا تتوفر فيها العناصر الاساسية المكونة لها مما يخول كل عراقي ان يزعم بأن سائر جوانبها الاخرى تمثل انعكاسات لها او مسببات عنها، لاغير.

تعرضت المشكلة العراقية ضمن تقرير المؤتمر القومي العربي العاشر الى تقليص شديد، بدا فيه وكأن العراق هو الذي يتعرض الى الجحاعة والفقر بالدرجة الأولى، بينما تتلخص مشاكل موريتانيا والصومال وجيبوتي بالنزاعات الداخلية وممارسة القمع والعنف، ومصادرة الحقوق السياسية لشعوب تلك الدول وعدم توفير الاجواء المناسبة للتعبير عن وجهات النظر وممارسة الحق الديمقراطي وبناء مؤسسات المجتمع المدني!

وهكذا فإن مشكلة إقصاء المرأة الخليجية عن العمل السياسي تذكر مرات متعددة ضمن اكثر من مناسبة في التقرير، بينما لا تجد ادق اشارة الى الاحتكار البشع للسلطة

الذي يقصي فيه النظام العراقي شعباً كاملاً عن الإسهام في صنع القرار، ويزجه بشكل مفاجئ في معارك خاسرة سلفاً، دفعنا ثمنها جميعاً من دمائنا وثرواتنا ومصائرنا ومستقبلنا العراقي الأشد غموضاً وتعقيداً.

تساءل بأسى حقيقي وبعيداً عن أي رغبة في التهكم... أحقاً ان الكبار المؤتمرين ممن نحترمهم، غاب عنهم ان النظام العراقي يزوج في السجون المظلمة ودون توفر الحد الأدنى من الظروف القانونية، أعداداً كبيرة من النساء والرجال بجرائر اقل اهمية بكثير من عملية الاحتجاج السياسي، ناهيك عن الارقام المهولة لضحايا الابادة المنظمة التي يتعرض لها الانسان العراقي بمستوياتها وأشكالها المتعددة منذ اكثر من عقدين من الزمن؟ وهو ما لا نجد شهية للخوض في الرهنة عليه بذات المستوى الذي نفتقد فيه الشهية للرهنة على التخلف الاقتصادي وألوان الفقر والمجاعات في جيوتي والصومال.

لقد حمل هذا القسم من التقرير بالذات وفي دورة المؤتمر الثامنة عام (١٩٩٨) اشارات مهمة - على ايجازها - الى زيف عملية التمثيل النيابي في انتخابات المجلس الوطني العراقي في برلمان ١٩٩٧، غير ان الدورة العاشرة لم تذكر ضمن الانتهاكات الانسانية اغتيال الفقيه والمرجع الديني محمد صادق الصدر ونجليه، وإنما تأتي على ذكره في القسم المخصص للعلاقات العربية - الايرانية كإحدى بؤر التوتر في العلاقات العراقية - الايرانية عام ١٩٩٩.

وهكذا يتحول اغتيال مرجع ديني ناشط وسط اجواء سياسية مكشوفة الى نقطة توتر بين سلطانين في الشرق الاوسط، مما لا مكان له في ملفات حقوق الانسان!، ناهيك عن الاعداد الكبيرة من ضحايا احداث ما بعد اغتيال الصدر من قتلى ومعتقلين ومشردين ومنفيين.

ولا ادري هل ان نزعة تشييء الانسان هي التي حولتنا كعراقيين الى انماط غريبة من الضحايا في المنطقة الاسلامية والعربية؟ وهل ان المولعين بهذا الاتجاه اخفقوا حتى في طرح مفهوم حقوق الاشياء كبديل عن (حقوق الانسان) على الاقل؟!

سأحجم عن الدخول في عتاب او محاكمة - كعراقي - للرؤية التي كوّنها المؤتمرون الكبار - وفيهم أعلام الفكر والثقافة - حيال المشكلة العراقية، لأن ذلك يقودنا الى مراجعة اكثر تفصيلاً لدور الفكر والثقافة ومسؤولية النخبة ومستويات اداؤها ومكونات وعيها... يقودنا لطرح تساؤل اكثر جذرية حول جدوى العمل الفكري. فأين يتمثل الجانب الوظيفي أو الغائي من الفكر؟

هل يحتزل ذلك في محاولات اكتشاف الواقع للتعاطي معه بشكل مناسب، أم أنه تحديد للذات وسعي الى بلورة انطباعاتها ورغباتها في بيانات نظرية تضيي طابعاً منطقياً على حركة التاريخ؟

هل هو استحداث أم تواصل لإنتاج أدوات الصراع، أم انه تقدم قراءات متجددة تفتح على زوايا ظلت غائبة، بغية التخلص من سمة رتيبة راح يعبر عنها العقل بالوان نشاطه أو يسعى الى الإعلان بواسطتها عن تفوقه على أنماط المعالجة المثيلة التي تتم في خنادق الآخرين؟

كي اتساءل ثانية دون دواعٍ متفائلة... هل كانت صياغات التقرير العربي مبنية على مداراة لخواطر رسل السلطة العراقية وأمزجتهم (عبد الامير الحلو رئيس تحرير مجلة الف باء ورفاقه) ممن شاركوا في الدورة العاشرة للمؤتمر؟ ولعلمهم ايضاً من المغلوبين على امرهم والذين لم تسنح لهم فرصة مناسبة - او خانتهم الشجاعة - للخروج من السجن العراقي الكبير.

ومن زاوية اخرى، هل يمثل هذا المشهد نموذجاً اضافياً لإخفاق حامل الفكر وصاحب القلم العراقي الذي يقيم خارج اسوار سجن الرافدين الكبير؟! اخفاقه في بلورة موقف وطني معارض يمارس الضغط ويساهم في تكوين وعي النخبة العربية بقضاياها.

وأخيراً... هل ارسلت نسخة من اوراق المؤتمر الى الراحل بلند الحيدري. ليرى سخرية القدر التي تقصي جوهر مأساته ومأساة عراق مات بعيداً عنه... بينما تقيم الدنيا دون ان تقعدها من اجل سيدات الخليج وحزب الطليعة الموريتاني (البعثي)؟!... سخرية تصنع في اروقة الملتقى المسؤول الذي (تمض من بين خرائب بيروت)!

المصادر

- الأصفى، محمد مهدي. الشيخ محمد رضا المظفر وتطور الحركة الاصلاحية في النجف. قم، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، ط ١، ١٩٩٨.
- آل احمد، جلال. خدمت وحيات روشنفر. طهران. انتشارات طلوع، ب. ت.
- آل حيدر، حيدر. ولاية الفقيه والشورى. قم، مجمع الفكر الاسلامي، ١٤٠٩ هـ.
- ابراهيم، د. عبدالله. المركزية الغربية. بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٧.
- ابراهيم، د. عبدالله. الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، بيروت - الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٩.
- ابو رغيف، السيد عمار، الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش، قم، مجمع الفكر الاسلامي ١٤٠٩ هـ.
- الأراكبي، محسن. معالم الفكر الاصولي الجديد: دراسة لمعالم الفكر الصولي للامام الشهيد الصدر مقارنة بمدرسة الشيخ الأنصاري الاصولية. لندن، Extra Book للنشر، ١٩٩٩ م.
- الأسدي، مختار. الشهيد الصدر بين أزمة التاريخ وذمة المؤرخين، قم، ١٩٩٧ م.
- الاصفهاني، محمد رضا الكمباني. نهاية الدراية. قم، سيد الشهداء للنشر، ط ١، ١٣٧٨.
- الأفغاني، جمال الدين، العروة الوثقى، قم. ب. ت.
- بلقريز، عبد الإله. نهاية الداعية: الممكن والمنتع في ادوار المثقفين. بيروت - الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٠.
- التحرك الاسلامي في العراق، مذكرات مهدي الحكيم، قم، مركز الدراسات التاريخية والسياسية، د. ت.

- توشار، جان. تاريخ الفكر السياسي. ترجمة د. علي مقلد. بيروت، الدار العالمية للنشر والتوزيع ط ١، ١٩٨٧.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٥.
- الجابري، د. محمد عابد. المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٥.
- الجبوري، د. عماد الدين. الله والوجود والانسان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٦.
- جعفریان، رسول. دين وسياسة در دوره صفوي. قم، انصاريان، ط ١، ١٩٩٠.
- جعفر، هشام عوض. الابعاد السياسية لمفهوم الحاكمية. الولايات المتحدة، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٩٩٥.
- الجويني، ابو المعالي. غياث الامم في التياث الظلم. القاهرة، نمضة مصر، ١٤٠١ هـ، ط ١١.
- الحائري، عبد الهادي. تشيع ومشروطيت. طهران: ١٩٨٥.
- الحائري، كاظم. ولاية الامر في عصر الغيبة. قم: مجمع الفكر الاسلامي، ١٤١٤ هـ.
- حاج حمد، محمد ابو القاسم. العالمية الاسلامية الثانية. بيروت: دار ابن حزم، الطبعة الثانية.
- حرب، علي. اصنام النظرية وأطراف الحرية: نقد بورديو وتشومسكي. بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.
- الحسيني، إسماعيل. نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور. فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥.
- الحسيني، محمد، الامام محمد باقر الصدر، بيروت، دار الفرات، ١٩٨٩.
- الحفني، د. عبد المنعم. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة. القاهرة، مكتبة مدبولي، ط ٢، ٢٠٠٠.
- حنفي، د. حسن، مقدمة في علم الاستغراب، بيروت، ١٩٩٢.
- خاتمي، محمد، المجتمع المدني، ترجمة: سمر الطائي، دمشق، دار الفكر. ط ١، ٢٠٠١.
- خاتمي، محمد، توسعه سياسي واقتصادي وأمنيت. طهران، طرح نو، ط ١، ١٣٧٩.
- خاتمي، محمد. بيم موج، المشهد الثقافي في ايران، مخاوف وآمال، ، ترجمة: منير مسعودي، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٨ م.

- الخوئي، ابو القاسم. مصباح الفقاهة. التوحيدي. إعداد المرزا محمد علي. قم، انصاريان للنشر، ط ٤، ١٩٩٦.
- دكمجيان. رينشارد هيرر. الأصولية في العالم العربي، ترجمة وتعليق عبد الوارث سعيد، دار الوفاء، مصر، ط ٢، ١٩٨٩.
- الرفاعي، عبد الجبار، منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، قم ط ٢، ١٩٩٨.
- الرفاعي، عبد الجبار، تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، قم، ١٩٩٩.
- الرفاعي، عبد الجبار. موسوعة مصادر النظام الاسلامي، قم: مركز الدراسات والبحث الاسلامية، ١٤١٧ هـ.
- روزناد، جيمس، ديناميكية العولمة، مركز دراسات الإهرام، ١٩٩٧.
- الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ط ١، ١٩٩٠.
- السبحاني، جعفر. معالم الحكومة الاسلامية. مكتبة أمير المؤمنين. اصفهان. ب.ت.
- سروش، عبد الكريم، صراطهاي مستقيم. طهران، مؤسسة فرهنگي سراط. ط ٣، ١٣٧٨.
- سروش، عبد الكريم، قبض و بسط تئوريك شريعت. طهران، مؤسسة فرهنگي سراط. ط ٧، ١٣٧٩.
- سروش، عبد الكريم. رازداني، روشنفكري ودينداري. طهران، مؤسسة فرهنگي سراط. ط ٥، ١٣٧٩.
- سعيد، ادوارد، الاستشراق - المعرفة - السلطة - الانشاء. ترجمة كمال ابودي، بيروت، مؤسسة الابحاث العربية، ط ٢، ١٩٨٤.
- الشاطبي، الموافقات، تحقيق عبدالله دراز، القاهرة، ب.ت.
- الشامي، حسين بركة، المرجعية الدينية من الذات الى المؤسسة، لندن، دار الاسلام، ١٩٩٩.
- شبستري، محمد مجتهد، مدخل الى علم الكلام الجديد، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، قم، ١٩٩٨.
- شبنجلر، اسوالد، تدهور الحضارة الغربية، ج ٣ ص ٤٩٤، ترجمة احمد الشيباني، دار الحياة، بيروت ١٩٦٤.
- شرارة، د. عبد الجبار (تحقيق وتعليق). نشأة التشيع والشيعة للامام الشهيد السيد محمد باقر الصدر قم، مركز الغدير للدراسات الاسلامية ١٩٩٣ م.

- شريعتي، د. علي. روشنفكر ومسؤوليتهاى او در جامعه. طهران، نشر سيف، ١٩٧٨.
- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، الستر والنظر. سلسلة فقه المرأة، مؤسسة المنار، قم، ب. ت.
- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، قضية عمل المرأة المهني: المشروعية والتحرير. سلسلة فقه المرأة، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٦.
- شمس الدين، آية الله الشيخ محمد مهدي، أهلية المرأة لتولي السلطة، مؤسسة المنار، قم، ب. ت.
- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، الاجتهاد والتحديد في الفقه الإسلامي، بيروت، المؤسسة الدولية، ط١، ١٩٩٩.
- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، في الاجتماع السياسي الإسلامي، قم - دار الثقافة، ١٩٩٤.
- شمس الدين، آية الله الشيخ محمد مهدي، بين الجاهلية والإسلام، منشورات المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ط٣.
- شمس الدين، آية الله الشيخ محمد مهدي، الاجتهاد والتقليد: بحث فقهي استدلالى مقارن. المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت ط١، ١٩٩٨.
- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي. نظام الحكم والادارة في الاسلام. قم: دار الثقافة، ١٩٩٢، ط٣.
- الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، بيروت، دار التعارف، ط ٤، ١٩٨٢.
- الصدر، محمد باقر، الاسلام يقود الحياة. طهران: وزارة الارشاد الاسلامي. ب. ت.
- الصدر، محمد باقر، اقتصادنا. ايران، مشهد: مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤١٧ هـ.
- الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الاصول، السيد محمود الهاشمي (إعداد)، المجمع العلمي للشهيد الصدر، قم، ١٤٠٥.
- الصدر، محمد باقر، تعليقة على منهاج الصالحين للسيد محسن الحكيم. بيروت، ١٤١٠ هـ.
- الصدر، السيد محمد باقر. التفسير الموضوعي للقرآن. دار التعارف - بيروت: ١٩٨١.
- الصدر، محمد باقر، خلافة الانسان وشهادة الانبياء. بيروت. دار التعارف. ١٩٧٩.
- الصدر، محمد باقر. دروس في علم الاصول. المجمع العلمي للشهيد الصدر، قم، ١٤٠٥ هـ.
- الصدر، محمد باقر، الفناوى الواضحة. بيروت ط٧، ١٤١٠ هـ.
- الصدر، محمد باقر، فلسفتنا. المجمع العلمي للشهيد الصدر. قم: ١٤٠٨ هـ.
- الصدر، السيد محمد باقر، لحة تمهيدية عن دستور الجمهورية الاسلامية. بيروت، دار التعارف، ١٩٧٩.

- الصدر، محمد باقر، مباحث الاصول. آية الله كاظم الخائري (إعداد). قم: مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٧ هـ، ج ١ من ق ٢.
- الصغير، د. عبد المجيد. الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام. بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٤.
- طباطبائي، سيد جواد. مفهوم ولايت مطلقة در اندیشه سياسي سدهای ميانه. طهران، مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر، ط ١، ١٣٨٠.
- الطباطبائي، العلامة محمد حسين. نظرية السياسة والحكم في الاسلام. بيروت، الدار الاسلامية، ١٩٨٢.
- الطهراني، آغا بزرك، توضيح الرشاد في تاريخ حصر الاجتهاد.
- العالم، د. يوسف حامد، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط ١، ١٩٩١.
- العبادي، ابراهيم. الاجتهاد والتجديد. سلسلة قضايا اسلامية معاصرة، قم، ١٩٩٨.
- عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، بيروت، ١٩٩٢.
- العلواني، د. طه جابر، مقاصد الشريعة. سلسلة قضايا اسلامية معاصرة، قم ٢٠٠٠.
- عمارة، د. محمد. تيارات الفكر الاسلامي. القاهرة: دار الشروق، ط ٢، ١٩٩٧.
- عمارة، د. محمد. معركة الاسلام واصول الحكم. القاهرة: دار الشروق، ط ٢، ١٩٩٧.
- غارودي، روجيه، الاساطير المؤسسة للسياسة الاسرائيلية. لبنان، دارعطية للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٦.
- الغرباوي، ماجد، الشيخ محمد حسين النائيني، منظر الحركة الدستورية. سلسلة رواد الإصلاح، قم، مؤسسة الاعراف للنشر، ط ١، ١٩٩٩.
- الغزالي. احياء علوم الدين. القاهرة، الباي الحلبي. ب.ت.
- الفاروقي، د. اسماعيل. صياغة العلوم الاجتماعية صياغة اسلامية. المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة. ط ١ - ١٩٨٩.
- الفراء، ابو يعلى محمد بن الحسين. الاحكام السلطانية. قم، مكتب الاعلام الاسلامي، ط ١، ١٤٠٦ هـ.
- القرضاي، يوسف. الخصائص العامة للإسلام. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٩.
- كديور، محسن. حكومت ولائي. طهران، نشر ني، ط ٤، ١٣٨٠.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧ هـ.

- اللاري، د. محمد عبد. فلسفة الصدر. لندن: دار السلام، ١٩٩٩.
- مجدي، د. عبد الحافظ، دراسة نقدية لكتاب الاستغراب، منشور ضمن: جدل الانا والآخر، د.أحمد عطية وآخرين، مديبولي الصغير، القاهرة ١٩٩٧.
- محمدي، مجيد. جامعة مدني ايراني: بسترهاي نظري وموانع. طهران، نشر مركز ١٣٧٨.
- محمد، مجي، الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر. لندن، دار الرافد. ١٩٩٦.
- محمد، مجي، الأسس المنطقية للاستقراء: بحث وتعليق، قم، مطبعة نمونة. ط ١، ١٩٨٥م.
- محمد، مجي، مدخل الى فهم الإسلام: الفكر الإسلامي: نظمه أدواته اصوله، الرافد، لندن، ١٩٩٧.
- مطر، سليم. الذات الجريحة: إشكالات الهوية في العراق والعالم العربي الشرق متوسطي. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، ٢٠٠٠.
- مغنية، الشيخ محمد جواد. الامام الخميني والدولة الاسلامية. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩.
- الملاط، شلي، تجديد الفقه الاسلامي: محمد باقر الصدر بين النحف وشيعة العالم، ترجمة غسان غصن، بيروت، دار النهار، ١٩٩٨.
- المنتظري، الشيخ حسين علي. دراسات في ولاية الفقيه. قم: المركز العالمي للدراسات الاسلامية، ١٤٠٨ هـ.
- مهريزي، مهدي. مدخل الى فلسفة الفقه. سلسلة قضايا اسلامية معاصرة، قم: ١٩٩٨.
- المودودي. أبو الأعلى. نظرية الاسلام وهديه. دمشق، دار الفكر، ب.ت.
- النعماني، الشيخ محمد رضا. الشهيد الصدر، سنوات المحنة وأيام الحصار، قم، ١٩٩٦م.
- النفيسي، د. عبد الله. الحركة الاسلامية: اوراق في النقد الذاتي. الكويت: ١٩٨٩، ط ١.
- الهرماسي، عبد الباقي. الاسلام الاحتجاجي في تونس، الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية. ط ٢، بيروت، ص ٢٥٧.
- يعقوب، المحامي أحمد حسين. طبيعة الاحزاب السياسية العربية، بيروت الدار الاسلامية، ١٩٩٧.

دوريات

- التوحيد، العدد ١٠٣، ربيع ٢٠٠١.

- العالم. لندن. ١٢/١٠/١٩٨٥.
- الفكر الجديد، ع ٦. ص ٣.
- قضايا اسلامية. قم، العدد الثالث، ١٩٩٦.
- قضايا إسلامية معاصرة، قم - بيروت. الأعداد ٧-٨-٩-١٠-١٣-١٥.
- المستقبل العربي ١٩٩٨/٢.
- الموسم، هولندا. العدد المزدوج ٢٦-٢٧، ١٤١٦ هـ.
- نقد ونظر، قم. باللغة الفارسية، الأعداد (١، ١٣، ١٥).

المحتويات

مدخل

٥

نماذج في سياق التحولات

- ١٧ شمس الدين: نقد المنهج الفقهي والتأصيل لمقاصد الشريعة
- ٥٧ محمد باقر الصدر: بين الشورى وولاية الفقيه
- ٩١ السيرة الفكرية والسياسية للشهيد الصدر
- ١٣٢ محمد ابوالقاسم حاج حمد: محاولة في تفسير ديني للتاريخ
- ١٣٨ عبد الكريم سروش وتاريخية المعرفة الدينية

التحولات: آفاق لتطوير الفكر الديني

- ١٤٩ التركة الكلامية في أصول الفقه: تقديس لا يسرعه مبدء الاجتهاد
- ١٦٠ الدرس الفلسفي في المعاهد الدينية: تلغيز النص وغياب النقد
- ١٦٨ المعرفي والسياسي في نشأة علم الاصول ومقاصد الشريعة
- ١٧٧ فلسفة الفقه عند الشهيد محمد الصدر
- ١٨٩ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الاسلامية
- ٢٠٦ مدخل الى فلسفة الفقه
- ٢١٤ إشكالية الفقيه والمتكف: فكرة النظار
- ٢٢٦ النظرية العامة للشريعة الاسلامية

- ٢٣٣ مقاصد الشريعة: من دلالة الآيات الى منهج القرآن
- ٢٤٢ النظام السياسي في الاسلام: تداخل النص والتاريخ
- ٢٤٨ النائب منظر الحركة الدستورية
- ٢٥٦ محمد خاتمي: التنمية السياسية والتيار الاصلاحى في ايران
- ٢٦٥ المجتمع المدني: الشباب، المرأة والمثقفون
- ٢٧٠ دفاعاً عن المثقف: هجوم على بقايا الداعية في الواقع الثقافى
- ٢٧٧ اساطير في اللاهوت والسياسة الصهيونية
- ٢٨٣ مجتمع العصر الجديد بين ضمور سلطة الدولة وأسطورة القرية الكونية
- ٢٩٣ التراجيديا: مدخل سوسيولوجى الى الخطاب الشيعى

تحديات التحول وضمير النخبة

- ٣٠٧ صخب في نهاية القرن، هل يمكن ان نمتلك حقل مستقبلات؟
- ٣١٤ الجوار العربى الإيراني: المعرفة، الدولة، الآخر الحضارى
- ٣٢٥ عدوى الأيديولوجيا والخطاب الديماغوجى
- ٣٢٩ نحو مشروعية معرفية لتحديد أولويات العقل المسلم
- ٣٣٣ المؤتمر القومى العربى: احتزال غريب لمعاناة الإنسان العراقى
- ٣٣٨ قائمة المصادر

كتاب قضايا اسلامية معاصرة

سلسلة دورية تصدرها مجلة قضايا اسلامية معاصرة

رئيس التحرير: عبد الجبار الرفاعي

- | | |
|------------------------|--------------------------------------|
| ابراهيم العبادي | الاجتهاد والتجديد |
| محمد مجتهد شبستري | علم الكلام الجديد |
| محمد رضا حكيمي | المدرسة التفكيكية |
| حسين باقر | الامام السجاد |
| عادل عبدالمهدي | اشكالية الاسلام والحداثة |
| اسماعيل الفاروقي | اسلامية المعرفة |
| طه جابر العلواني | اصلاح الفكر الاسلامي |
| ابراهيم العبادي | جداليات الفكر الاسلامي |
| عبد الوهاب المسيري | فقه التحيز |
| كامل الهاشمي | اسلمة الذات |
| غالب حسن | نظرية العلم في القرآن |
| لمحمد رضا حكيمي واخويه | القسط والعدل |
| طه جابر العلواني | مقدمة في اسلامية المعرفة |
| عبد الجبار الرفاعي | تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية |
| حسن الترابي | قضايا التجديد |
| الشهيد حسين معن | نظرات في الإعداد الروحي |
| جعفر عبد الرزاق | الدستور والبرلمان |
| زكي الميلاد | الفكر الاسلامي: تطورات و مساراته |

- | | |
|-------------------|------------------------------------------|
| حسن حنفي | علم الاستغراب |
| محمد رضا حكيمي | الاجتهاد التحقيقي |
| جلال آل أحمد | المستثيرون: خدمات وخيانات |
| غالب حسن | أصالة النبوة في حياة الرسول الكريم |
| ماجد الفرباوي | اشكاليات التجديد |
| طله جابر العلواني | مقاصد الشريعة |
| شلتاغ عبود | الثقافة الاسلامية بين التفریب والتأصيل |
| جمال الدين عطية | الواقع والمثال في الفكر الاسلامي المعاصر |
| باقر بري | فقه النظرية عند الشهيد الصدر |
| حسن خليفة | محاولات للفتقه في الدين |
| غالب حسن | الصراع الاجتماعي في القرآن الكريم |
| محمد الحسيني | المنهج الفقهي عند الإمام الشهيد الصدر |
| محمود البستاني | المنهج البنائي في التفسير |
| محمد همام | المنهج والاستدلال في الفكر الاسلامي |
| طله عبد الرحمن | حوارات من أجل المستقبل |
| احمد الريسوني | من أعلام الفكر المقاصدي |
| احمد الريسوني | الفكر المقاصدي |
| حسن العمري | إسلامية المعرفة عند الشهيد الصدر |
| سرمذ الطائي | تحولات الفكر الإسلامي المعاصر |