يحيى محمد

القطيعة بين المثقف والفقيه

تحليل للبنيتين العقليتين: المثقف الديني والفقيه

طبعة مزيدة

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

أبو العلاء المعري

المحتويات

مقدمة
تذكير
مدخل
التكافؤ المعرفي بين المختص وغيره
1 ـ التساوي في الكشف الوجداني
2 ـ التساوي في العلم الذي يعجز عنه البرهان
3ـ ترجيح العلم الوجداني وغيره على الدليل الصناعي
الغطاء الشرعي
الوجدان والضابط الموضوعي

القسم الأول: القطيعة التشخيصية
مفهوم المثقف !
ثلاث بنى عقلية منتجة
البنى الثلاث وعلاقتها بالأمة
المثقف وتوجهاته التعددية
1 ـ النموذج العلموي
2 ـ النموذج الميتافيزيائي
3 ـ النموذج الذرائعي
4ـ النموذج العقلاني
5 ـ النموذج اللاعقلي
المثقف الديني والنماذج العلمانية
بين المثقف الديني والفقيه
1 ـ الدعوة إلى تجديد النظر في الدين
2 ـ توسعة المصادر المعرفية
أ ـ دور التفصيل
ب ـ دور التوجيه والتأويل
3 ـ الميل إلى التفسير السنني
4 ـ إعادة الإعتبار للمصلحة والمقاصد
5 ـ الإهتمام بالحقوق الإنسانية العامة

6ـ الحساسية إتجاه الواقع الإجتماعي والسياسي
7 ـ التأثر بالواقع الغربي
8 ـ المرونة والإنفتاح على الآخر

القسم الثاني: القطيعة البنيوية
مدخل
الفصل الأول: المرتكزات المعرفية
ماذا نعني بالمرتكزات المعرفية؟
المرتكزات المعرفية للمثقف والفقيه
1 ـ المصدر المعرفي
تساؤلات وشبهات
أـ العقل المثقف ومرجعية الواقع
ب ـ العقل الفقيه ومرجعية الواقع
ج ـ مبادئ الإجتهاد ومرجعية الواقع
د ـ العقل المثقف ومرتبة النص
2 ـ الآلية المعرفية
أ ـ عقلائية العقل المثقف
ب ـ نقدية العقل المثقف
ج ـ توجيه العقل المثقف
3 ـ المولدات والموجهات المعرفية
أـ الموجهات النصية
ب ـ الموجهات العقلية
ج ـ المولدات الواقعية
مصدر التعارض والقطيعة بين المثقف والفقيه
الفصل الثاني: الخصائص المعرفية
1 ـ الهدف المعرفي
2 ـ الوسيلة المعرفية
3 ـ القيمة المعرفية
4 ـ الروح المعرفية
5 ـ الآيديولوجيا المعرفية

6ـ المحصلة المعرفية
خاتمة: المثقف وعلم الكلام الجديد
اقتراحات
المثقف وعلاقة العلم بالمسألة الإلهية
خلاصة
المصادر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الأولى

ظهرت في الآونة الأخيرة العديد من الكتابات التي تتحدث عن المثقف وارتباطاته. والغالب على هذه الكتابات هو أنها سلّطت الضوء على الأفكار الآيديولوجية التي حملها هذا الكائن، خصوصاً فيما يتعلق بمواقفه السياسية وإطروحاته التبشيرية.

لكن ما يعنينا في هذا البحث هو ليس تلك الأفكار، إنما تسليط الضوء على قضية جديدة لم يتم طرقها بعد، ألا وهي الجانب المنهجي والبنيوي للمعرفة لدى العقل المثقف، بغض النظر عن الإعتبارات الآيديولوجية والمذهبية. وسيتركز بحثنا حول المثقف الديني دون غيره من أصحاب التوجهات الأخرى. كما سنقوم بتحديد العلاقة التي تربطه بنظرائه ومنافسيه معرفياً. فغرضنا هو إجراء المقارنة وإبراز جوانب القطيعة المعرفية بينه وبين الفقيه. لذلك جرت معالجة هذه الدراسة ضمن محورين مختلفين كالتالي:

الأول: ويتحدد بلحاظ الخلاف الحاصل بين التوجهات المعرفية للمثقف والفقيه كما هو قائم ومجسد في الواقع؛ عبر التركيز على نماذج بارزة لفئة المثقفين ومقارنتها بمسالك الفقهاء معرفياً.

والثاني: يتعلق بالمقارنة بينهما ككائنين صوريين مجردين عن الواقع الموضوعي، أي بإعتبارهما عقلين منتجين للمعرفة، فأردنا التعرف على هويتيهما البنيويتين كماهيتين صوريتين محددتين تبعاً للوظيفة المعرفية التي يقومان بانجازها.

على هذا فقد صنّفنا الكتاب إلى قسمين رئيسيين ضمن إطار ما سميناه (المثقف والقطيعة مع الفقيه)، فأطلقنا على الأول (القطيعة التشخيصية)، وعلى الثاني (القطيعة البنيوية). حيث تناولنا في الأول تحديد هوية المثقف وأصنافه المتعددة ومنها المثقف الديني، ثم قمنا بمقارنة مسالك الصنف الأخير مع مسالك الفقيه التقليدية. كما تناولنا في القسم الثاني طبيعة المرتكزات المعرفية التي يتأسس عليها العقل الفقهي والعقل الثقافي، إذ كما سنعلم أنهما يختلفان في

المصدر والآلية والأصول المولدة للمعرفة. ثم كشفنا بعد ذلك عن جملة من الخصائص المعرفية القائمة على المرتكزات لكل منهما. وبالتالي أظهرنا عمق تباينهما وخلافهما، وهو معنى القطيعة العقلية أو المعرفية بينهما. وقد عزونا علة هذه القطيعة إلى الإختلاف التكويني لمصدرهما المعرفي، فهو لدى الفقيه عبارة عن النص، لكنه لدى المثقف يتمثل في الواقع. أي أن الأول قد تمسك بكتاب الله التدويني، في حين تمسك الآخر بكتابه التكويني. وفي نهاية البحث اقترحنا بعض الإصلاحات التي من شأنها القضاء على موارد الضعف المعرفي والمنهجي عندهما.

كما مهّدنا لهذا البحث مدخلاً تناولنا فيه الأدلة التي تثبت وجود تكافؤ معرفي للأحكام المنضبطة بين المختص وغير المختص، لتبرير عمل المثقف المعرفي قبال الفقيه ومنافسته له في الحجج المعرفية .

والله الموفق ..

يحيى محمد
2001\9\10

www.fahmaldin.net
info@fahmaldin.com

تذكير

نذكّر القارئ بما جاء في كتابنا (الإجتهاد والتقليد والإتباع والنظر) من أن للمثقف دورين معرفيين، أحدهما اصطلحنا عليه (النظر)، وقصدنا به مزاولة الترجيح بين الآراء العلمية بحسب لحاظ الأدلة المطروحة لدى مختلف مجالات المعرفة، ومنها المعرفة الدينية، كعلوم الفقه والكلام. ولا شك أن هذه الآلية لا يختص بها المثقف، وإنما يشاركه فيها ذوو الإهتمام المعرفي وإن لم تتشكل لديهم السعة الثقافية، مثل طلبة العلوم الدينية ممن لم يبلغوا مرتبة الإجتهاد. وبالتالي فإن بين المثقف والناظر عموماً وخصوصاً، إذ نقصد بالمثقف هو مَنْ له إطلاع وافر على جوانب متعددة من المعارف الإنسانية، وهو عندما يكون متمسكاً بالهوية الإسلامية فسيكون ملزماً بالاطلاع على ما يقدمه المختص في المجالات التي يهتم بها؛ كالقضايا الإجتماعية والسياسية والإقتصادية وغيرها، بحيث يكون قادراً على فهم الأدلة ومصادر إعتبارها. في حين إن معنى الناظر هو ذلك الذي يكون على علم بما يقدمه المختص ولو لم يمتلك الجوانب المتعددة من المعارف الإنسانية ذات الإهتمام العام، أي ولو لم يحمل ثقافة سوى المعارف المتعلقة بالعلم الإختصاصي.

على هذا فالناظر يشمل المثقف وغيره. فكل مثقف يصدق عليه أن يكون ناظراً عادة، لكن ليس كل ناظر مثقفاً. فمثلاً قد تجد فقيهاً ناظراً وإن لم يكن مثقفاً ولا مجتهداً. ولو قيل إنه لا يمتنع أن يكون هناك مثقف غير ناظر؛ لقلنا إن من شأن المثقف أن تبرز لديه - على الأقل - خصوصية النظر؛ لكثرة معارفه وإطلاعه ومن ثم قدرته على النقد والتمييز. وبالتالي فعندما لا يتصف المثقف بالنظر والإجتهاد فسيكون – بذلك - متخلياً عن أهم خصوصياته وواجباته المعرفية، سواء كان الأمر مرتبطاً بقضاياه التكليفية الشخصية، أو إن له إرتباطاً بالمسائل الحضارية العامة التي تستقطب إهتمامه.

هذا فيما يتعلق بدور النظر كما يمارسه المثقف، أما الدور الثاني له فهو (الإجتهاد)، ويتحدد بالمَلكة التي تجعله يتخذ موقفاً معرفياً

محدداً استناداً إلى جملة من المرتكزات المعرفية. إذ المساحة التي يشغلها عقل المثقف خارج مجال (النظر) أو الترجيح بين الآراء، ومنها آراء الفقهاء، تجعله يمارس عملاً إجتهادياً وفق سلطته الثقافية وسعة اطلاعه على الواقع. إذ يتولد لديه عدد من المرتكزات المعرفية التي تعمل كسلطات يلجأ إليها في تحديد ما يصل إليه من أحكام وإعتبارات. الأمر الذي يميزه عن كل من الناظر والمجتهد المختص.

هكذا يكون للمثقف الديني موقفان: يتمثل أحدهما بمزاولته لفعالية النظر، فيما يتمثل الآخر بما يقوم به من (إجتهاد) له طبيعة مغايرة لما لدى المختص الديني ومنه الفقيه. فبحسب هذين الموقفين تظهر بينهما عدد من التمايزات. فمع أنه لا فارق بينهما في تصديق القضايا الفقهية بحسب الأدلة التي يقدمها الأخير ضمن شروط معينة، وكذا لا فارق بينهما في تصديق قضايا الوجدانيات العقلائية.. لكن مع هذا تظهر بينهما تمايزات نجملها كالتالي:

1- إن المجتهد المختص يمارس دور التأسيس في الأدلة طبقاً لما تقتضيه الصنعة من الإستنباط والصياغة المنطقية للمطالب قدر وسعه وإجتهاده. أما المثقف فليس من مهمته تأسيس الدليل وفق هذه الصنعة التخصصية، وإنما عليه النظر فيما يقدمه المختص من أدلة ليتخذ الموقف اللازم إزاءها. وبالتالي فالفارق بينهما - في هذه النقطة - هو أشبه بالفارق بين الفاعل والمنفعل.

2- بحكم الصنعة التخصصية يسعى المختص إلى اضفاء الصياغة المنطقية على كافة القضايا المبحوثة بما فيها القضايا الوجدانية عادة. في حين يكتفي المثقف - أحياناً - بالتسليم بتلك القضايا من غير أن يلبسها لباس الصنعة أو يضفي عليها الصياغة المنطقية من الدليل المقنن.

3- يظهر للمثقف دور آخر غير الدور الذي يقوم به كناظر في أدلة المختصين من ذوي العلوم الدينية وترجيح بعضها على البعض الآخر كما قدمنا، وهو أن له ملكة ‹‹إجتهاد›› ذات طبيعة تختلف عن تلك التي أَلِفناها عند المختص، الأمر الذي يضعه في طرف يقابل الطرف الآخر. فلكل منهما مرتكزاته المعرفية الخاصة، رغم أنها

لدى المختص، كالفقيه مثلاً، جلية صريحة بالوعي والدراية تبعاً للصنعة والتخصص. لكنها لدى المثقف ليست واضحة إلا بقدر ما يكشف عنها التحليل العقلي والملاحظة الخارجية. فهي غير محددة ولا معلن عنها بوعي ودراية؛ لغياب الصنعة والتخصص. مع هذا فإن من الممكن رصدها وتحديدها تبعاً لبعض المناهج كما سيأتي. إذ سنعرف أن للمثقف بنية معرفية تخالف البنية التي يتحلى بها المختص متمثلاً بالفقيه. فالمرتكزات المعرفية التي يتأسس عليها العقل الفقهي تتقاطع مع تلك التي يتأسس عليها العقل الثقافي، مما يترتب على ذلك تضارب الرؤى والخصائص المعرفية..

وبما أن بحثنا يستهدف المقارنة بين البنيتين المعرفيتين لكل من المختص متمثلاً بالفقيه، وغير المختص متمثلاً بالمثقف، لذا قد تثار جملة من التساؤلات، منها:

ما علة إتخاذنا الفقيه نموذجاً دون غيره من مختصي العلوم الدينية؟ ولماذا المثقف دون غيره من فئات المجتمع؟ ثم ماذا نقصد بالمثقف وكيف نحدد بنيته المعرفية، ولماذا جعلناه تحت طائلة غير المختصين مع أن منهم المفكرين والمبدعين، وأحياناً فإن منهم المختصين والفقهاء. والسؤال الأهم: ما هو مبرر الإختلاف والتنازع بين المختص وغيره؟ وبعبارة أخرى: من أين تتولد دائرة النزاع بينهما، فهل هي مجرد وجهات نظر ربما يراها البعض بأنها ناتجة عن ضعف إدراك غير المختص أو جهله لما يقدمه المختص من الأدلة ودقة الصياغة، أو أن الخلاف بينهما هو من نوع آخر له علاقة بالمنهج وليس بدقة الإستدلال وعمق المعرفة؟

ولو بدأنا بالتساؤل الأول، سنرى أن لدينا عدداً من الإعتبارات تجعلنا نتخذ الفقيه نموذجاً للمختص دون غيره؛ نجملها بما يلي:

أولاً: إن طبقة الفقهاء كانت وما زالت تلعب دوراً مؤثراً في المجتمع أكثر من غيرها من أصحاب العلوم الإسلامية .

ثانياً: إن النص في حياة الأمة الإسلامية هو بمثابة روحها، وأن أبلغ مَن إعتمد على النص فهماً وإمتثالاً هم الفقهاء.

ثالثاً: لقد أضحى الفقهاء ومن على شاكلتهم ممن يُطلق عليهم النصوصيون سلطة معرفية شبه مطلقة تغطي ساحات التفكير وقضايا العقائد وسائر العلوم الإسلامية في مجتمعاتنا الدينية.

رابعاً: إن للفقهاء دورهم المتميز في التعامل مع الواقع، خلافاً لغيرهم من رواد العلوم الإسلامية، وستتبين لنا أهمية ذلك ومغزاه بالنسبة لعلاقة المثقف بالواقع.

أما لماذا المثقف دون غيره من فئات المجتمع، فواضح بإعتبار أنه يمثل الطرف الوحيد الذي بإستطاعته إدراك البعد العلمي والنظري للمختص، وأن يقدم البديل المعرفي بحكم إرتباطه بالمعرفة فهماً وإنتاجاً وإن لم يكن من ذوي الإختصاص.

أخيراً ماذا نقصد بالعقل المثقف؟ وما طبيعة إجابتنا عن سائر التساؤلات التي عرضناها؟ فهذه القضايا هي لب موضوعنا، وسنتناولها بالتفصيل خلال البحوث القادمة .

مدخل

التكافؤ المعرفي بين المختص وغيره

يتأسس بحثنا هذا على الفرض الذي يعتبر الحجة المعرفية لا ترتهن بالمختص وحده. فقد يكون غير المختص منافساً في حجته للأول وأنهما معاً يتكافآن – مبدئياً - فيما يقدمانه من تصديقات معرفية منضبطة، بحيث ليس كل ما يصدر عن المختص يُقبل من غير اهمال، ولا كل ما يصدر عن غير المختص يهمل من غير قبول. والسؤال هو كيف يمكن أن نثبت هذا المدعى؟ وما هي الضوابط والإعتبارات التي نقدمها بهذا الصدد؟ وهل ينطبق ما نريد إثباته على العلوم الطبيعية، أم ينحصر الأمر على الدراسات الإنسانية فحسب؟ ثم ما هو الغطاء الشرعي لفحوى تطبيقه على الدراسات الدينية؟

ومن الطبيعي إنه إذا تمكنّا من الإجابة على هذه الاسئلة؛ سيتاح لنا استلهام المقارنة وتطبيقها على الفقيه والمثقف الديني بإعتبارهما فاعلين مهمين في الدراسات الإسلامية. فرغم أن الأول مختص والآخر خلافه على الغالب؛ إلا أن ما يحملانه من تصورات، وما يستندان إليه من مصادر وآليات وأصول معرفية مختلفة، كل ذلك يضعهما على محك التنافس وعتبة الإختبار.

وينبغي - إبتداءاً - أن ندلل على وجود إشتراك مبدئي في حقانية المعرفة التي تصدر عن الإنسان بإعتباره صاحب عقل ووجدان، سواء كان مختصاً أو غير مختص، طالما نثبت أن العلم لا يتوقف على تقديم الأدلة الصناعية، وأن العلم الوجداني يكون مرجحاً - أحياناً - على العلم الناتج عبر تلك الأدلة، تبعاً لما سنذكره من الإعتبارات التالية :

1- التساوي في الكشف الوجداني

ذلك أن هناك وجداناً كاشفاً للعلم يتساوى فيه كل من المختص وغيره حتى مع عجز الأخير على تقديم الأدلة الصناعية. ففي

حالات معينة يصح للفرد أن يعتمد على وجدانه وإطمئنانه في الرفض والقبول وإن لم يعلم وجه الدليل العلمي للقضية بالدقة والضبط. فمثلاً أن الكثير من الناس يؤمنون بوجود الله ووحدانيته إعتماداً على الوجدان وليس بفعل الدليل العلمي، لعدم معرفتهم صورة هذا الدليل على نحو الضبط والتحديد. إنما تحليل آلية الإعتقاد هذه يمكن أن تُستكشف بفعل ما يقوم به العقل الباطن من الربط بين تراكمات الإحساس بالقرائن الدالة على ذلك الإعتقاد. وهو الوجه الذي نبّه عليه القرآن الكريم بالتذكير في تأمل الآيات الكونية وبداعة نظامها، فهو أقرب إلى فهم الوجدان، دون الحاجة إلى صنعة الدليل وصياغته المنطقية1.

مع هذا يصح إلفات النظر إلى الدليل العلمي بطريقة صب القالب المنطقي على الرؤية الوجدانية. ففي مثالنا السابق يفسر التصديق بوجود الله طبقاً للقيم الإحتمالية المتجمعة تبعاً للقرائن الإستقرائية. بمعنى أنه لا مانع من أن يُضفى على الرؤية الوجدانية صبغة الدليل العلمي، شبيه بما نبّه عليه إبن خلدون الذي يرى أن ما يقام من تجربة حدسية يجب أن يصاغ ضمن القوالب المنطقية التي تليق بالعلم المعنية به، فهو يوصي بالرجوع إلى قوالب الأدلة وصورها لإفراغ المطلوب الحدسي فيها وايفائه حقه من ‹‹القانون الصناعي›› ثم كسوته بصور الألفاظ وإبرازه إلى عالم الخطابة والمشافهة؛ كي يكون وثيق العرى صحيح البنيان2. وهذا يعني أن ثمة قضايا يتساوى فيها التصديق بين المختص وغيره؛ سواء في ملكة التصديق ذاتها، أو في قوته وقيمته. فالوجدان العقلي واحد ومشترك بينهما بالتماثل. ويعزز هذا الأمر ما قدمته بعض الدراسات الإنثروبولوجية من نتائج كشفت عن وجود ذهنية واحدة لدى البشر خلافاً للزعم الذي يرى وجود ذهنيتين مختلفتين، بدائية وحديثة.

---

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

[2] إبن خلدون: المقدمة، طبعة المكتبة التجارية الكبرى، ص535- 536.

فمثلاً إن عالم الإجتماع الفرنسي دوركايم أكد في كتابه (أصول الحياة الدينية) على أن المعارف الروحانية والدينية التي تشكل بنية التفكير لدى ذهنية المجتمعات البدائية هي ذاتها كانت السبب في تبلور الفكر المنطقي لدى المجتمعات الحديثة. أي أن الفكر المنطقي لدى الذهنية الحديثة لم يقاطع الفكر الروحاني والديني لدى الذهنية البدائية، بل إن هذه الأخيرة هي أساس الأولى ومصدر نشوئها. وبالتالي فإن مصدر العلوم والفلسفة إنما هو التصورات الدينية والروحانية، وأن الذهنية الحديثة لم تستطع قط أن تمحو الآثار والمنطلقات المعرفية التي انبتتها الذهنية البدائية، مثلما هو الحال مع مفاهيم كل من الزمان والمكان والسببية وغيرها من الأفكار التي ألفتها الفلسفة والعلوم، فهي بالتالي وريثة الدين، وأنه لا توجد إلا عقلية واحدة شمولية، وأن الإختلاف بين الذهنيتين السالفتي الذكر إنما هو إختلاف في الدرجة لا النوع3.

وما يفاد من ذلك هو أن نظام المعرفة لدى البشر يجري وفق قواعد وقوانين عامة مشتركة، وهي وإن لم تكن موضع إلتفات لدى أغلب الناس بمن فيهم أصحاب الإختصاصات المعرفية المختلفة، وكذلك رغم كونها محدودة العدد؛ إلا أنها ذات آليات فاعلة في الوعي الباطن أو اللاشعور، حيث يوظفها كل منّا في نتاجه المعرفي غير المحدود، ولولاها ما كان للبشر أن يمتلك القدرة والحرية على النتاج المفتوح، بل لكانت المعرفة لديه لا تخرج عن كونها انعكاسات مباشرة ومحددة للبيئة. في حين إن وجود هذا النظام الشامل، يجعل القدرة على التفكير وتوليد المعرفة غير متناهية، حيث تتم آليات الإستدلال والاستنتاج وإن كنّا غير واعين بها. والمهم هو أنها تنطلق من مبادئ وآليات صحيحة يشترك في توظيفها المختص وغيره، سواء كان ذلك بوعي أو بغير وعي. فمثلاً يطبق الناس – جميعاً - آليات القياس المنطقي والإستقرائي

---

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

بفهم ودراية دون عناء، رغم أنهم لا يعون قواعد هذه الآليات وضوابطها المنطقية. فأغلب معارف الإنسان قائمة على هذا النحو.

كذلك فبفضل هذا النظام الفطري الذاتي، يستطيع الإنسان أن يميز بين صحيح المعرفة وخطئها، ومن ذلك أنه من السهل عليه أن يدرك صدق القياس القائل: إذا كان كل إنسان فان، وأن محمداً إنسان، فمحمد فان. بل ويدرك أن النتيجة في القياس السابق لو غيرت بنحو ما، مع بقاء المقدمة كما هي، فإن القياس يصبح خاطئاً، مثلما أنه يدرك خطأ القياس الذي يقول: بعض الحيوانات تغرّد، والحمار حيوان، لذا فالحمار يغرّد. وكل ذلك يعود إلى ما للإنسان من قدرة التمييز وفق ما يمتلكه من قواعد وآليات ذاتية قادرة على اداء الدور غير المتناهي في كل من التوليد والتمييز المعرفي؛ رغم أنه لا يعي - في الغالب - كيفية الأداء المعرفي الذي يزاوله، شبيه بما يحصل من نظام (الكفاية اللغوية) في اللسانيات كما يسميه نعوم تشومسكي.

2- التساوي في العلم الذي يعجز عنه البرهان

إن من العلم ما يخلو من الدليل مطلقاً، وفيه يتساوى العالم المختص مع غيره. فنحن نجد قضايا لا تخضع إلى إعتبارات الدليل رغم أنها موضع إيمان يتساوى فيها المختص مع غيره عادة. ولست أقصد بذلك البديهيات وضرورات العقل والإدراكات المباشرة للعلم الحضوري، وإنما بعض القضايا الخارجية التي يعجز البرهان عن أن ينالها. فهي محض إعتقاد وجداني يتفق عليها الناس وإن اختلفوا في مراتبهم الثقافية والعلمية. ومن ذلك قضية الواقع الموضوعي العام، حيث ليس من الممكن الإستدلال على صدقه واستبعاد أن يكون مجرد إحساس نفسي كالذي يحدث في المنام. وعلى حد تعبير بعض المفكرين: ‹‹لو أنني فقط استطيع أن أَخرج من رأسي لرأيت ما إذا كان هناك شيء››[4]. فمن المحال على الدليل العلمي استبعاد ما يفترضه أحدنا بأن هذه الحياة مجرد حلم طويل ليس في قباله ما

[4] تيري إيجلتون: أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة منى سلام، مراجعة سمير سرحان، نشر أكاديمية الفنون، مصر، ص29، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

نطلق عليه الواقع الموضوعي. فمثل هذه القضية ليست من القضايا العقلية الضرورية أو البديهية، خلافاً لما ذهب إليه الفيلسوف الطباطبائي صاحب (الميزان في تفسير القرآن) وتابعه فيه المفكر محمد باقر الصدر في (فلسفتنا)5، كما أنها ليست إستقرائية مثلما آل إليه إعتقاد الأخير في (الأسس المنطقية للإستقراء)6، إنما هي قضية وجدانية صرفة لا تخضع إلى منطق الضرورة ولا إلى منطق الدليل. فمن الناحية العملية نجد انفسنا ملجئين بالغريزة إلى توكيد الواقع الموضوعي دون التأثر بأي شك قد يفرضه المنطق علينا7. وهنا تتجلى أعظم آيات الرحمة الإلهية، حيث لولا هذه الغريزة الملجئة لكان منطق الشك قد ألقى بظلاله علينا وجعلنا في شقاء دائم غير منقطع. ورحم الله أبا حامد الغزالي حينما قال: ‹‹مَن ظنّ أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيّق رحمة الله الواسعة››8. كما أن للفيلسوف الرياضي باسكال مقولة شهيرة قريبة مما ذكرها الغزالي، وهي قوله: للقلب أسبابه التي لا يعرف عنها العقل شيئاً.

وعلى نفس الشاكلة نواجه بعض القضايا الميتافيزيقية التي نراها واضحة وضوحاً شافياً وإن لم يتحقق لدينا البرهان عليها. ومن ذلك قضية نفي التسلسل غير المتناهي للعلل الفاعلة. فرغم محاولات الفلاسفة من وضع العديد من الأدلة الصناعية لهذا الغرض، ومن المتأخرين من أوصل هذه الأدلة إلى عشر كما فعل صدر المتألهين وإن ناقش بعضها ونقدها9، فرغم ذلك إن من الإنصاف الاعتراف أنه لا يوجد فيها ما يرضي الوجدان ويقطع دابر الشبهة. ومع أنه لسنا – هنا - بصدد مناقشتها، ولعلنا سنقوم بذلك في دراسة خاصة، لكنا نقول:

---

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

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

[7] لاحظ كتابنا: الإستقراء والمنطق الذاتي، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2015م. والأسس المنطقية للإستقراء/ بحث وتعليق، مطبعة نمونه، قم، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م، ص243 وما بعدها.

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

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

إن قضيتي الأصل النهائي والتسلسل غير المتناهي كلاهما يستمدان نفس القدر منطقياً من فكرة الأزلية. وبالتالي فليس لدينا دليل صناعي نتمكن من خلاله إبطال التسلسل أو إثباته. فتصور الأزلية في حد ذاته يتيح الإمكان لكلا القضيتين المتعارضتين. فالأزلية هي وعاء وجودي لا نهائي، فكما يمكن أن يشغله الواحد الأصل، فكذا يمكن أن يشغله الكثير المتسلسل بلا فرق، وفقاً للحد المنطقي. لذا لم يمنع الفلاسفة القدماء فكرة التسلسل في العلل أو الأسباب العرضية التي لها صفة الإعداد الشرطي طبقاً لذات المبدأ من الأزلية، بل إن مفاد مذهبهم هو القول بهذا، وسبق أن أشار إبن رشد إلى ذلك النوع من التسلسل عندما حاول التفرقة بين العلل العرضية والعلل الذاتية، فإعتبر ‹‹أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير نهاية بالعرض إذا كان ذلك متكرراً في مادة منحصرة متناهية، مثل أن يكون فساد الفاسد منهما شرطاً في وجود الثاني فقط ..››[10]. فالفلاسفة أجازوا التسلسل في العلل العرضية، لكنهم منعوه في العلل الذاتية، رغم أن المآل واحد، وأن الوعاء هو هو، لا فرق بين أن يشغله واحد أو كثير، عرضياً كان أو ذاتياً.

مع هذا فمن حيث الوجدان نجد أن فكرة تسلسل العلل الذاتية مستبعدة في قبال فكرة الأصل الواحد. بل وإن هذا الوجدان يتقبل فكرة تسلسل العلل العرضية، في حين ليس الأمر كذلك مع العلل الذاتية رغم عدم وجود البرهان القاطع ضدها. إذ يميل الوجدان إلى فكرة الأصل الأول بغض النظر عن التسلسل اللانهائي الذي يصدر عنه عرضياً، طالما أن الوجود محكوم بالأزلية حتماً. فلدينا – في هذا المجال - ثلاثة تصورات متنازعة: أحدها يقول بفكرة الأصل الأول مع بداية للحوادث، والثاني يقول بنفس هذه الفكرة لكن مع نفي البداية للحوادث. أما الثالث فلا يعترف بوجود الأصل وينظر إلى جميع الحوادث والعلل بأنها تسلسلية لا تنتهي إلى أصل محدد. ويلاحظ أن التصورين الأولين يقبلهما الوجدان لأنهما ينطويان على نفس المآل من وجود أصل أول لا سابق له خلافاً للتصور الأخير.

[10] إبن رشد: تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص56-57.

لذا تجد أن الناس يتفقون على الأصل الأول؛ سواء كان طبيعة أو إلهاً، في حين يصعب العثور على من يقول بوجود سلسلة لا تنتهي من العلل الذاتية. بل حتى من الناحية العلمية أن العلماء يتوقفون عند حد لبداية الحوادث الكونية، ويستهجنون البحث في توالي الحوادث إلى ما لا بداية له.

وفي المحصلة إنك إما أن تجد من يقول بوجود أصل مع ما يتبعه من علل عرضية متسلسلة لا نهائية كما يقول فلاسفتنا القدماء، أو من يقول بوجود أصل ينتج عنه حوادث لها بداية كما هو قول الكلاميين من أهل الأديان السماوية، أو من يقول بوجود حوادث تنتهي عند حد معين كما هو رأي الماديين، لكن ربما لا تجد من يقول بأن علل الحوادث ليس لها أصل ولا بداية. وكأن الوجدان البشري – بهذا - لا يستوعب مثل الفرض الأخير، رغم عدم وجود ما يبرهن على نفيه.

أما تفسير ذلك فيعود إلى أن الإنسان يميل إلى الفروض التي تتصف بالبساطة ويفضلها على الفروض الأكثر تعقيداً طالما تساوى الغرض بين الفرضين. ومبدأ البساطة هو من أهم المبادئ التي يقبلها العلم المعاصر، وقد يكون غير معني بالتفتيش عن حقائق الأمور الواقعية، أو ما يطلق عليه التحقق، بل يؤخذ به لإعتبارات وجدانية وجمالية ونفعية، وهي أن القضية البسيطة مرجحة على نظيرتها المعقدة حينما تتكافأ في النتائج[11]. وقد يُطلق على ذلك مبدأ (نصل أوكام) نسبة للفرانسيسكي أوكام (المتوفى حوالي عام 1350م)، وهو المبدأ الذي يقرر قاعدة وجوب ‹‹عدم زيادة عدد الكيانات بغير حاجة››، أو لماذا تستخدم الأكثر بينما الأقل يكفي؟ لا تتصور عللاً متكثرة بينما علة واحدة تكفي، حاول ان يكون عدد فروضك هو الحد الأدنى، قللْ من عدد البديهيات إلى الحد

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

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

الممكن12. الأمر الذي يصدق على ما نحن بصدده. إذ لا فرق بين الأصل الأول والتسلسل غير المتناهي من حيث إن كلاً منهما يشغل الوجود الأزلي، لكن التعويل على فكرة الأصل الأول يعني أن في هذا الأصل من آنات الزمان الوجودي ما يمكن إعتبارها بمثابة العلل غير المتناهية. وحيث أن الفرضين يحققان نفس النتيجة بلا إختلاف؛ لذا فلا حاجة لإفتراض التسلسل طالما تضمنته فكرة الزمان الوجودي للأصل الأول، لإعتبارات البساطة في الأخيرة قياساً بنظيرتها السابقة.

وقريب من ذلك إلى حد ما، يمكن أن يقال بشأن قضايا فلسفية ما زالت تعد من المسائل الشائكة، مثل قضية الفضاء (الكوني) أو الخلاء. فربما يميل الوجدان إلى إعتباره غير متناهي الأبعاد، مع وجود المادة المتناهية. حيث من الصعب على العقل أن يتصور محدودية الفضاء للإشكال الذي يرد عما بعده، إذ كيف يمكن تصور ما هو خارج عنه؟! في حين يسهل على العقل أن يتقبل فكرة عدم تناهي الأبعاد. لذا فالنظرية العلمية الحالية في تمدد الكون وأنه شبيه بالمنطاد الآخذ بالتوسع والإنتفاخ؛ ليست معقولة ما لم يجرِ ذلك ضمن فضاء غير متناه يسمح بعملية التوسع والتمدد.

هل يمكن للعلم اثبات الفضاء المتناهي؟

إن الغرض من هذا البحث هو التدليل على ان بعض القضايا، ومنها مسألة الفضاء، لا تخضع للدليل الصناعي العلمي.

وبداية دعنا نفصل التصورات العلمية الحديثة حول هيئة الكون وعلاقتها بالفضاء المتناهي الأبعاد.

فمعلوم أن اينشتاين هو أول من أسس فكرة الخصائص الفيزيائية للفضاء، وانه متناهي الحدود.. وقد ظهر على أثر ذلك تردد علمي حول ما إذا كان الكون متجهاً بالانفتاح إلى ما لا نهاية له كسرج الحصان، أو متجهاً نحو الانغلاق المتناهي كالكرة أو الفقاعة، وهو الرأي الذي ساد لدى أغلب فترات القرن العشرين، حتى قيل إنه من

---

[12] رولان أومنيس: فلسفة الكوانتم، ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 350، الكويت، 2008م، ص46-47، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

الناحية النظرية يميل رأي العلماء إلى إنغلاقه13. وعادة ما يقصد بالكون ما يتضمن الفضاء وليس الجانب المادي منه فقط.

وسبق لعالم الرياضيات الروسي ألكسندر فريدمان أن تنبأ لأول مرة (عام 1922) بأن الكون يتمدد، قبل اكتشافات هابل بسنوات معدودة، وقدّم نموذجاً مبنياً على معادلات أينشتاين الأولى والذي زوّد العلماء بالقاعدة الرياضية لمعظم النظريات الكونية الحديثة باعتباره يتضمن تمدد الكون دون سكونه، أي خلاف ما تصوره أينشتاين في صياغته الأولى للنسبية من أن الكون ثابت لا يتغير14، لكنه عدل عن ذلك واعترف بتمدد الكون. ولوحظ بهذا الصدد أن التحول في الطيف الضوئي هو باتجاه الأحمر، وهو ما يشير إلى ابتعاد المجرات والنجوم عنا وفقاً لظاهرة دوبلر، ومن ثم التوسع. مع هذا أبقى أينشتاين على أصل فكرته في انتهاء الكون وإن لم يكن محدوداً، شبيهاً بالمنطاد. فالذي يسير من نقطة معينة ويواصل سيره باستقامة سوف يعود إلى نفس النقطة، مثلما يجري الحال على الأرض، مع أخذ إعتبار أن لسطح الأرض بعدين، في حين إن التحرك في الكون يجري ضمن ثلاثة أبعاد لا بعدين، يضاف إلى عدم وجود شيء خارج الكون15. ويطلق على هذا النموذج للكون – كما لدى أينشتاين - بالمغلق، ويقابله الصنف المفتوح. وبالتالي فالكون إما مغلق أو مفتوح اعتماداً على الكثافة الحرجة. ويمكن تشبيه ذلك بقذف حجر شاقولياً، إذ إما أن تكون سرعته الإبتدائية كبيرة بحيث أنه يفلت من جاذبية الأرض رغم تباطؤه تدريجياً، أو أن حركته ليست كبيرة مما يجعله يعود إلى الأرض ساقطاً، فلو كانت سرعته أكبر من سبعة أميال في الثانية فسوف يفلت من الأرض دون عودة. الأمر الذي يشبه ما عليه الكون عندما تكون

---

13 انظر: اسطورة المادة، ص105.

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

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

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

كثافته أقل من القيمة الحرجة أو أكثر منها. بمعنى أن التردد المذكور حول إنغلاق الكون وإنفتاحه يعتمد على متوسط كثافة المادة الكونية، رغم أن تقدير هذه الكثافة هو أمر غير متفق عليه، كسائر التقديرات الفلكية التي ينتابها الكثير من الإختلاف والتغيير مقارنة بسائر علوم الفيزياء.

هكذا تشكل الكثافة الحرجة الحد الفاصل بين إنغلاق الكون وإنفتاحه، فإذا كانت الكثافة الفعلية لمادة الكون أكثر من الكثافة الحرجة فإن الكون آخذ في الإنغلاق ومن ثم التهاوي، إذ ما إنْ ينتفخ الكون حتى ينتهي إلى حد معين عند تباطؤ السرعة فيبدأ بالإنكماش والتهاوي مجدداً إلى نقطة الإبتداء والصفر، فلا مكان ولا زمان ولا مادة، فهو الإنسحاق العظيم. أما إذا كانت أقل من الحد الحرج فإن الكون آخذ في الإنفتاح إلى ما لا نهاية دون عودة. وقد بدا لدى معظم الفيزيائيين في بعض الفترات أن هذا النموذج هو الصحيح. في حين لو كانت هذه الكثافة بقدر الحد الحرج فإن ذلك سيجعل من تمدد الكون يتباطأ بالتدريج بإتجاه الصفر والسكون دون أن يصل إليه. وقد تنبأت نظرية الإنتفاخ الكوني بأنه يجب أن تكون كثافة المادة الكونية مساوية للكثافة الحرجة بالضبط16. وهي حالة التسطح من دون إنغلاق ولا إنفتاح. لكن حيث لا تتوفّر جاذبية كافية لهذا التسطح، لذا تمّ إفتراض وجود (90%) من الكون يتألف من مادة مظلمة غير قابلة للإدراك؛ هي التي توفّر الكمية الكافية لجاذبية التسطح، إذ إن كثافة المادة المرئية تقرب من (1%) من القيمة الحرجة، وإذا أضفنا إليها النجوم المعتمة وما إليها فإن المادة الباريونية سوف لا تكون أكثر من (10%) من الكثافة الحرجة. لذا فإن (90%) أو أكثر من كتلة الكون لا بد من افتراضها لحل مشكلة

---

16 انظر مثلاً المصادر التالية: فرانك كلوز: النهاية: الكوارث الكونية وأثرها في مسار الكون، ترجمة مصطفى ابراهيم فهمي، عالم المعرفة (191)، 1415هـ - 1994م، ص231، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية: www.www.al-mostafa.com. وريتشارد موريس: حافة العلم: عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقا، ترجمة مصطفى ابراهيم فهمي، اصدارات المجمع الثقافي، ابو ظبي، ص145-146، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com. وستيفن هوكنج وليونرد ملونديوف: تاريخ أكثر ايجازاً للزمن، ترجمة احمد عبد الله السماحي وفتح الله الشيخ، ص73، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com. وبول ديفيز وجون جربين: اسطورة المادة، ترجمة علي يوسف علي، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص150-151، عن نفس مكتبة الموقع الإلكتروني السابق. كذلك الأصل الانجليزي للكتاب الأخير:

Davies and Gribbin; p.168-169.

التسطح، وفي البدء كان الإفتراض بأن هذه المادة الغريبة غير الباريونية تتألف من النيوترينوات، لكن تبيّن فيما بعد أن من المستبعد أن تكون النيوترينوات سبباً للجاذبية باعتبارها خفيفة للغاية، كما افترض أنها يمكن أن تكون عبارة عن أوتار كونية17، وبالتالي بقيت هذه المادة غير معروفة إلى يومنا هذا.

مع ذلك بيّنت المشاهدات الفلكية بأن الأمر أكثر تعقيداً مما سبق ذكره، فقد توضح بأن معدل تمدد الكون يتسارع مع الزمن بدل أن يتباطأ، الأمر الذي لا يتفق مع أي من نماذج فريدمان الثلاثة الآنفة الذكر. وهو ما يثير الغرابة الشديدة، إذ ما هي القوة المؤثرة على تسريع تمدد الكون والتي تدعو إلى افتراض ثابت كوني18؟!. وهو ما سبق إليه أينشتاين في صياغته الأولى لنظريته قبل أن يندم على ادراجه ويعتبره أعظم خطأ في حياته. ويُعتقد اليوم أن هذا التسارع للكون نابع من تأثير طاقة مظلمة غامضة من نوع ما19. وبالتالي فالكون بحسب هذه الطاقة متجه للإنفتاح لا الإنغلاق، إذ تصبح كثافة المادة أقل بدرجة ملموسة من الحد الحرج، وهي تعني ان الكون مفتوح، وبحسب ستيفن هوكنج إننا لو أضفنا المادة المظلمة كلها فسنحصل على واحد من عشرة أجزاء فقط من كمية المادة المطلوبة لإيقاف التمدد أو التسارع. لكن رغم ذلك يُعتقد اليوم ان هناك دليلاً نظرياً وتجريبياً قوياً على ان الكون يعج بمادة مظلمة تجعله يميل إلى التسطح20.

من جهتنا نعتقد أن الكون لا يتوسع، بل ينكمش ضمن فضاء غير متناه، كالذي انتهينا إليه في كتاب (انكماش الكون)21. لكن حتى لو فرضنا أن الكون يتوسع وآخذ بالانفتاح أو الانغلاق كما يرى

---

17 حافة العلم، عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقا، ص199 و122. وجورج جونسون: بحث في نظام الكون، ترجمة أحمد رمو، منشورات وزارة الثقافة السورية، ص60-61، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

18 تاريخ أكثر ايجازاً للزمن، ص74-75.

19 الجائزة الكونية الكبرى، ص11. وطبقاً لبيانات مسبار ويلكينسون (WMAP) المقدمة لعام 2010، فإن تقدير ما تشغله المادة والطاقة في الكون هي كالتالي: تقرب المادة الباريونية المؤلفة من الجسيمات والذرات (4.56%)، والمادة المظلمة (22.7%)، أما الطاقة المظلمة فهي حوالي (72.8%). انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Wilkinson_Microwave_Anisotropy_Probe

20 للتفصيل انظر: انكماش الكون. كما انظر حول ذلك نظرية الانفجار العظيم والشكوك حولها (3)، موقع فلسفة العلم والفهم: http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=124

21 انكماش الكون، مؤسسة العارف، 2019.

اينشتاين، تبعاً للكثافة المادية، فذلك لا ينافي فكرة الفضاء المفتوح، فقلة وجود المادة وكثرتها لا تنافي كونها تتمدد - وقد تتقلص بسبب الجاذبية فيما بعد - ضمن وعاء الفضاء الذي يسمح بتمددها أو حتى انكماشها. إذ لا تتسق فكرة التوسع مع مقالة عدم وجود شيء آخر خارج حدود المجال الكوني، إذ على الأقل لا بد من إفتراض وجود الخلاء الذي يسمح بالتوسع. لكن بإعتبار أن نظرية أينشتاين علمية فإنه لا ينظر لها التعبير عن حقيقة الكون كما هي، خاصة وانه ينتابها بعض الشذوذ الذي لم تستطع تفسيره كغيرها من النظريات الفيزيائية. ومن الناحية التاريخية فإن فكرة الفضاء المفتوح – كوعاء - هي الفكرة السائدة حتى ظهور النسبية العامة، فإعتماداً على الأخيرة تمّ اعتبار التمدد في الكون لا يحدث بواسطة المجرات المتباعدة، بل إن الفضاء ذاته هو المتمدد مما يجعل المسافات بين المجرات تتسع. بمعنى أنه قبل نشوء الكون لا يوجد فضاء، ثم بدأ الأخير بالتكون والتوسع شيئاً فشيئاً وما زال على هذه الشاكلة، وقد يستمر إلى ما لا نهاية له، كما قد يصل إلى نهاية ثم ينكمش ويعود إلى ما كان عليه أول الأمر. وهي فكرة تتضمن اعتبار الأشياء ساكنة بالمعنى البارمنيدي - نسبة إلى اليوناني بارمنيدس القائل بثبات الأشياء واعتبارية الحركة والتجدد22 - باستثناء الفضاء، وبالتالي تجد صعوبة في تفسير كيف أن هذه الأشياء تتصادم فيما بينها إن لم تكن متحركة؟!

لذلك يمكننا القول مع ستيفن واينبرغ23، بأن فكرة توسع الفضاء هي فكرة مضللة، فما يجري واقعاً هو تباعد المجرات بعضها عن البعض الآخر دون توسع24.

ومع كل ما سبق ظهرت في السنوات الماضية الأخيرة بعض الأفكار الفيزيائية التي تؤكد وجود الفضاء اللانهائي، لا سيما تلك

---

[22] للتفصيل انظر القسم الأول من: نُظم التراث، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (2)، مؤسسة العارف، بيروت، 2017م.

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

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

المتعلقة بالأكوان المتعددة غير المتناهية، ومن ذلك ما اقترحه الفيزيائي اندريه ليند من أن ظروف التمدد التضخمي قد تكررت مرات ومرات في مناطق منعزلة منتشرة في الكون مؤدية إلى عوالم جديدة منفصلة ضمن شبكة كونية لا نهائية. كذلك ما اقترحه غاسبريني وفينيتسيانو - من دعاة نظرية الأوتار الفائقة - بأنه قد يكون هناك عالم لا نهائي في فضاء سابق على بداية كوننا هذا، أو في عصر ما قبل الإنفجار العظيم (Big bang)25.

يضاف إلى أن من الممكن التوفيق بين نظرية أينشتاين وفكرة الفضاء اللامتناهي. فمعلوم أنه يرى بأن المادة هي ما تحدد الفضاء دون استقلال، الأمر الذي ينسجم مع الكون المنتهي26؛ لإنتهاء المادة ومحدوديتها. وهذا الإعتقاد وإن بدى متناقضاً مع فكرة الفضاء اللامتناهي، لكن من الممكن التوفيق بينهما ضمن قيود معينة، إذ يمكن افتراض أن في هذا الفضاء مادة متناهية تحدد الفضاء المتعلق بها وتفرض عليه الإنحناء من غير استقلال، وهو ما يحقق صيغة أينشتاين الآنفة الذكر، بيد أن ذلك لا يمتد إلى سائر أرجاء الفضاء التي تخلو من المادة ومن ثم يغيب عندها الإنحناء فتكتسب – لهذا - طابع التسطح والإنفتاح بلا نهاية.

وعموماً نحسب أن فكرة الفضاء اللامتناهي هي كفكرة الزمان الوجودي اللامتناهي كلاهما من الوجدانيات التي يتقبلها العقل البشري، لكن لا بإعتبار أنها بسيطة وإنما لكونها مفهومة مقارنة مع غيرها من الإطروحات المنافسة التي تفتقر إلى ما نصطلح عليه مبدأ (المفهومية).

هكذا تؤكد لنا الأمثلة التي عرضناها بأن التصديق لا يتوقف دائماً على الأدلة الصناعية، وأن من الممكن أن يشترك في حقانية مثل هذا التصديق كل من المختص وغيره.

3- ترجيح العلم الوجداني وغيره على الدليل الصناعي

---

[25] الكون الأنيق، ص399 و394-395.

[26] أينشتاين: النسبية: النظرية الخاصة والعامة، ص172 و173.

إن من الجائز ترجيح العلم الوجداني التلقائي وتقديمه على العلم الممنطق الصناعي. وهو حكم نال قبولاً لدى عدد من المفكرين المسلمين. فقديماً ذهب إبن خلدون إلى أن بعض العلوم يمتلك من الموارد ما يترجح فيها الرؤية الوجدانية العادية على تلك التي تنطبع بطابع الدليل الصناعي، وبالتحديد أنه رجّح رؤية غير المختص على رؤية الفقيه المختص في معرفة شؤون الواقع وكيفية التعامل معه، كما في القضايا السياسية. فقد أدرك أن العلماء معتادون على الغوص في المعاني وانتزاعها من المحسوسات ومن ثم تجريدها في الذهن بشكل أمور كلية عامة ومطلقة ثم تطبيقها على الوقائع الخارجية، أو أنهم يقيسون الأمور بما اعتادوه من القياس الفقهي المجرد في الذهن، لكن ما يجردونه لا يطابق الواقع، وهو ما جعلهم يقعون في كثرة الغلط حين ينظرون في السياسة بإعتبارها تحتاج إلى مراعاة هذا الواقع، والنظر في كل حالة جزئية بما يلائمها من الأحكام. وهو بهذا ينتصر لغير المختص الذي وصفه بـ ‹‹العامي سليم الطبع المتوسط الكيس››، إذ رأى أنه لقصور فكره عن الغوص في المعاني العميقة والتجريد، وعدم اعتياده لذلك فإنه يقتصر في كل مادة على حكمها، وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به دون أن يعدي حكمه بالقياس والتعميم، بل لا يفارق في أكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاوزها في ذهنه، كالسابح لا يفارق البر عند الموج كما يقول الشاعر:

فلا توغلن إذا ما سبحت فإن السلامة في الساحل[27].

وحديثاً ذهب محمد عبده إلى أن اليقين الصادق لا يتوقف على البرهان ولا على التخصص، فإعتبر أن الأدلة العقلية كما وضعها المتكلمون وسبقهم إلى كثير منها الفلاسفة الأقدمون ‹‹قلما تخلص مقدماتها من خلل، أو تصح طرقها من علل، بل قد يبلغ أمي علم اليقين بنظرة صادقة في ذلك الكون الذي بين يديه، أو في نفسه إذا تجلت بغرائبها عليه، وقد رأينا من أولئك الأميين ما لا يلحقه في

[27] مقدمة إبن خلدون، طبعة دار الهلال، بيروت، 1986م، ص336-337.

يقينه آلاف من أولئك المتفننين الذين أفنوا أوقاتهم في تنقيح المقدمات وبناء البراهين، وهم أسوأ حالاً من أدنى المقلدين››28.

وأحياناً يلجأ أصحاب التخصص إلى التعويل على العوامل الوجدانية وسائر التأثيرات الثقافية والبيئية تلقائياً، وربما من غير وعي، حتى لو كان هذا على حساب الصنعة الإستدلالية. ومن ذلك ما تفرضه عليهم التأثيرات العرفية والمرتكزات العقلائية التي قد تؤدي دورها على حساب تلك الصنعة. وقد بات معلوماً ما لهذه العوامل من دور فاعل في الفكر العلمي، فأصبحنا نسمع عن عناصر الحدس والخيال والثقافة البيئية والأغراض الميتافيزيقية والنواحي الشخصية وغيرها من العوامل التي تدخل ضمن وشائج الذهنية العلمية التي يستحيل التخلص منها. فمثلاً يُعتقد بأن نظرية ميكانيكا الكم - الكوانتم - للفيزياء الذرية كانت إلى حد بعيد وليدة الهزيمة العسكرية الألمانية في الحرب العالمية الأولى29. ومما ذكره المؤرخ بول فورمان بهذا الصدد: ‹‹إني مقتنع بأن حركة الاستغناء عن السببية في الفيزياء، التي انبثقت فجأة وازدهرت بشكل مرفه في ألمانيا (بعد عام 1918)، كانت في المقام الأول جهداً بذله علماء فيزياء ألمان لتكييف محتوى علمهم مع قيم محيطهم الثقافي››[30].

ومن الناحية المبدئية أخذ الفكر العلمي يميل إلى الإعتراف بوجود التعقل والإستدلال من غير صرامة المنطق الصوري، بل وإعتبار أن من الممكن وجود هذا التعقل بكيفية صحيحة بلا منطق،

---

[28] محمد رشيد رضا: المنار في تفسير القرآن، دار الفكر، الطبعة الثانية، ج1، ص229- 230.

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

[30] ديفيد لندلي: مبدأ الريبة، ترجمة نجيب الحصادي، دار العين للنشر، القاهرة، 1430هـ - 2009م، ص223، عن مكتبة الموقع الالكتروني: www.4shared.com

كما هو صريح ما يقوله (جونسن ـ لايرد). وكذا ما صرح به (هلتون) من أنه ‹‹لا توجد طريقة مقعّدة، ولا نسق منطقي للإكتشاف، ولا تطور متصل بسيط. بل إن سيرورة الإكتشاف متنوعة بقدر ما تتنوع أمزجة العلماء››31. ومثل ذلك ما أكده العالم الفيزيائي (أرنست ماخ) من أن العملية الذهنية التي ينجز بها المرء مفاهيم جديدة ليست بسيطة، وإنما هي بالغة التعقيد. وهي عنده في المقام الأول ليست منطقية بالرغم من أنه يمكن إدخالها كروابط وسطى ومساعدة. فالمجهود الرئيسي الذي يؤدي إلى إكتشاف معرفة جديدة إنما يرجع إلى التجريد والخيال32. وهو أمر يؤكد مقالة كارل بوبر من أنه لا يوجد منطق للإكتشاف، بل هناك منطق للإختبار والتحقيق فحسب. فأغلب الفيزيائيين وفلاسفة الفيزياء وجدوا أن العملية الكاملة للإكتشاف العلمي هي عملية شديدة الغموض وعميقة الإبهام33. وعلى رأي فيلسوف العلم المعاصر (فيليب فرانك) أنه إذا درسنا بدقة كيف نعثر على مبادئ جديدة في العلم، يتضح لنا أن مبدءاً مثل قانون القصور الذاتي، أو مبدأ النسبية، لا يمكن اختراعهما بأي طريقة نظامية (إستدلالية أو إستقرائية)، ولكن يتم ذلك فقط بإستخدام القدرة الذاتية الاختراعية، وهي ما تسمى أيضاً الخيال وأحياناً الحدس، كالذي أكد عليه أينشتاين في إحدى محاضراته34. وكان الأخير قد قال مرة: ‹‹إن الخيال أهم من المعرفة››35. وعليه تمّ الإعتراف بما يطلق عليه التجارب الخيالية غير الحقيقية كالتي زاولها أينشتاين في أغلب تصوراته الإبتكارية.

وفي هذا الإطار عُرف أن هناك صنفين من العلماء يمارسون الحدس الاستكشافي بشيء من الإختلاف: فهناك الصنف المحترز

---

[31] بنّاصر البُعزاتي: الإستدلال والبناء/ بحث في خصائص العقلية العلمية، دار الامان ـ المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1999م، ص258.

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

[33] Maxwell, N. The Comprehensibility of the Universe, Clarendon Press, Oxford, 1998, p. 29.

[34] فلسفة العلم، ص76.

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

الذي يعمل بالاحتياط ولا يقبل تفسير الظاهرة موضع البحث إلا بعد وفرة عدد مقبول من القرائن. كذلك هناك الصنف المغامر الذي يتسرع إلى وضع الفروض التفسيرية ولو بحد ضئيل من الشواهد المؤيدة مع غياب المكذب. بل لقد وُصفت الطريقة العلمية في منهجها الحدسي بأنها عادة ما تمارس مغالطة منطقية؛ كتلك التي مُثلت بالقياس التالي:

إن الكلب حيوان لبون.

إن هذا الذي أمامي حيوان لبون.

إذاً إن هذا الحيوان هو كلب.

فقد أُعتبر هذا التصوير المتضمن للمغالطة المنطقية، يمثل بدقة ما تتصف به النظريات العلمية[36]. فالمغالطات المنطقية التي تتجنبها الفلسفة تعتبر مفيدة للعلم تماماً. وكتمثيل على ذلك يعتمد العلم على التعميم القائل (كل غراب هو أسود) فيما تتنكره الفلسفة. وأحياناً يتخذ العلم مقياسين مختلفين للقياس المعرفي فيختار ما هو المناسب منهما، كما يتجلى ذلك في نظرية الأوتار الفائقة، فهي تعوّل على مقياسين متكافئين لقياس المسافة رغم تعاكسهما، فلا يوجد فرق من الناحية الفيزيائية بين نصف قطر دائرة R، وأخرى نصف قطرها 1/R، رغم أن المسافتين مختلفتان كلياً، وذلك ضمن شروط محددة، وبحسب هذين المقياسين فإن الكون يمكن أن يكون أكبر من طول بلانك (10^{61} مرة)، كما يمكن أن يكون أصغر من طول بلانك (10^{-61} مرة)، وكلاهما صحيح رغم التناقض، لكنه تناقض يحل بطريقة المعيار المزدوج أو التناظر، حيث يكون أقل طول ممكن لنصف القطر R هو طول بلانك، أي (10^{-33} سم)، لهذا لو تقلص الكون فسوف لا يتقلص أقل من هذا الطول[37]. وأيضاً فإنه لدى نظرية الكوانتم فإن قياس العلاقة الرياضية بين موضع الجسيم (م) وحركته (ح) يختلف كلياً عما نألفه من مقاييس، فحاصل ضرب

---

[36] انظر:

John Hospers, An Introduction to Philosophical Analysis. 3rd ed. London. p.175

[37] الكون الأنيق، ص278.

(م × ح) لا يساوي لدى الكوانتم حاصل ضرب (ح × م)، وبالتالي فإن: (م × ح) - (ح × م) لا يساوي صفراً.

كما عُرف بأن الإبداع العلمي يصادف أشخاصاً ذوي مواهب رغم أنه قد ينقصهم التخصص، أو على الأقل تنقصهم الدراسات النظامية الأكاديمية. ومن ذلك أن الفيزيائي الإنجليزي المعروف ميتشل فاراداي (1791-1867) كان يعتمد على بصيرته الخاصة أكثر مما تعلمه من معارف نظرية، فهو قد تعلّم بنفسه شيئاً من العلم دون أن يتلقى تعليماً نظامياً، وكانت تنقصه الخبرة الرياضية، لكنه كان يجهد في ابتكار عدد من التجارب، فأصبح على أثر ذلك أبرز فيزيائي تجريبي خلال القرن التاسع عشر، فهو الذي مكّن ماكسويل فيما بعد من أن يستنتج معادلاته الرياضية لتوحيد الحقلين الكهربائي والمغناطيسي في كيان واحد38، والتي اعتمد عليها أينشتاين فيما بعد.

وأكثر من هذا ما كان عليه ديفيد ريبال (المولود عام 1935)، إذ كان مهتماً بظاهرة الإضطراب في تدفق السوائل رغم أنه لم يملك خبرة في هذا المجال، ومع ذلك فقد اكتشف مع عالم الرياضيات الدنماركي (فلوريس تاكنز) عام 1971 ما يطلق عليه (الجاذب الغريب) الذي يحتل مكانة مرموقة في علم الشواش (chaos). ومما قاله بهذا الصدد: ‹‹إن غير المختصين يكتشفون طرقاً جديدة دوماً.. لا توجد نظرية طبيعية عميقة عن الإضطراب.. الأسئلة التي يمكن طرحها عن تلك الظاهرة لها طابع عمومي، ولذا فإنها في متناول غير الاختصاصيين››39. ومعلوم أن الإضطراب هو من الظواهر المعقدة جداً، حتى قيل: ان الإضطراب هو مقبرة النظريات40.

---

[38] لويد موتز وجيفرسون هين ويفر: قصة الفيزياء، ترجمة طاهر تربدار ووائل الأتاسي، دار طلاس، دمشق، الطبعة الثانية، 1999م، ص149، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

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

[40] دافيد رويل: المصادفة والشواش، ترجمة طاهر شاهين وديمة شاهين، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، ص71، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

كذلك حاول الرياضي الفرنسي ـ الامريكي (ماندلبروت) أن يمرر أفكاره وسط المختصين، فقد كان كتابه (هندسة الفراكتال للطبيعة) والذي نشرت نسخته الأولى في فرنسا عام 1975، يحتوي على مسائل تتوزع على حقول كثيرة، يجمعها هندسة واحدة هي هندسة التكرار المتغير في الطبيعة والذي نحَتَ له ماندلبروت مصطلح (الفراكتال) عام 1975. فكل تفصيل صغير يحتوي على الكون كله، رغم أن له كونه الخاص المختلف، مما يعطي مزيجاً من التنوع والكلي في آن واحد[41]. وقد ساد اجماع على قوة حدس ماندلبروت على التنبه إلى الإتجاه الذي تتقدم فيه علوم لم يدرسها جيداً، بدءاً من علم الزلازل ووصولاً إلى علم وظائف الأعضاء. لذا ضاق حتى معجبوه ذرعاً بذلك المزيج من التنوع والحدس الذَين يعطيانه الحق في الزعم بأنه سبق الجميع إلى إكتشاف أفكارهم. ولكونه غير مختص فقد لقي فيما بعد بعض الأسئلة الحرجة لا سيما من علماء الرياضيات الذين لم يعتبروه واحداً منهم، فمن بين هذه الأسئلة: ‹‹من أنتَ لتقول هذا الشيء بالنسبة للعلوم التي نعمل نحن في مجالها؟››. كذلك يأتي الرفض عبر السؤال عن العلاقة بين ما يطرحه ماندلبروت وبين العلوم التي ينتقدها. كما يسأل البعض عن علاقة الرياضيات التي يدعو إليها ماندلبروت بالرياضيات المقرّة أكاديمياً، ولماذا لم يتوصل علماء آخرون إليها؟. ولقد أدى ميل هذا الرجل للإهتمام بتاريخ علم الرياضيات إلى عثوره على الكثير من الأفكار القيمة القديمة وشبه المنسية، مما أثار عليه اعتراضاً من نوع: ‹‹لماذا لم يتنبه المتخصصون في تلك الفروع من الرياضيات بتلك النظريات؛ ما دامت أمام عيونهم معظم الوقت؟››42. ومع أن ماندلبروت نفسه قد زعم بأنه لم يتعلم في تعليمه المدرسي الألف باء ولم يُلقّن أصول الحساب، لكن رغم كل ذلك فإن هذا الرجل أصبح بنظر توماس كوين صاحب كتاب (بنية الثورات العلمية) واحداً من

[41] نظرية الفوضى، ص185 و268.

[42] المصدر السابق، ص137-138.

ستة عشر رجلاً قاموا بصنع تاريخ العلم عبر ثوراتهم العلمية المشهودة43.

ومثال آخر يأتينا هذه المرة من رجل بغّال استطاع ان يبلور بالتعاون مع العالم المشهور (إدوين هابل) نظرية هزت العالم في القرن العشرين وما زلت تعد من أعظم المسلمات الفيزيائية حتى يومنا هذا، وهي نظرية الانفجار العظيم44. تبدأ القصة بأنه في السنوات الأولى من القرن العشرين كان هناك أضخم تلسكوب في العالم يُبنى على جبل ويلسون في لوس انجلس، وكان يجب نقل الاجزاء الكبيرة لهذا التلسكوب إلى قمة الجبل، وقد أُسندت المهمة إلى فرق البِغال. وهنا برز البغّال الشاب (ميلتون هوماسون) وهو يقود رتل البِغال في نقل المعدات المطلوبة، إلى جانب كونه بواباً وماسح أرض المرصد. ورغم أنه لم يتجاوز الصف الثامن في دراسته الرسمية لكنه كان ذكياً وفضولياً مما جعله يستقصي كل شيء عن المعدات التي ينقلها إلى الجبل. وفي إحدى الأُمسيات مرِضَ راصد التلسكوب الليلي وطلب إلى هوماسون ان يحل مكانه، فأظهر الأخير مهارة واعتناءاً بالأدوات سرعان ما جعلاه عامل تلسكوب دائم ومساعد راصد. وبعد الحرب العالمية الأولى جاء العالم المعروف (هابل) إلى مرصد جبل ويلسون فتعرف على هوماسون وجرت بينهما صداقة حميمة وعملا سوية رغم الفارق العلمي بين الرجلين، وسرعان ما تبين بأن هوماسون كان أقدر في الحصول على أطياف عالية النوعية للمجرات البعيدة من أي فلكي محترف في العالم كله، وأصبح عضواً أساسياً في الهيئة العاملة في المرصد، وتعلم الكثير من الأسس العلمية لعمله. والنتيجة هي أن هذين الرجلين قد دهشا حينما وجدا ان أطياف المجرات البعيدة تتغير نحو الأحمر، وأغرب من ذلك أن المجرات كلما كانت أبعد ازداد التغير في خطوطها الطيفية نحو الأحمر. وأصبح واضحاً

---

43 نفس المصدر، ص136.

44 سبق أن نشرنا عدداً من المقالات حول نقد نظرية الانفجار العظيم في موقع فلسفة العلم والفهم، ثم ضمنّاها في كتاب (انكماش الكون).

بالتدريج ان هابل وهوماسون قد اكتشفا ما يعرف بنظرية الإنفجار العظيم45. وهكذا أصبح البغّال عالماً كبيراً رغم عدم تخصصه.

هذه جملة من الشواهد التي تدل على أن أساليب العلم والإكتشاف لا تتوقف على التمنطق ولا الدليل الصناعي ولا التخصص، وهي محفوفة بالتأثيرات الشخصية والنفعية والبيئية.

***

وإذا انتقلنا إلى علم الفقه نجد أن المفكر محمد باقر الصدر يرجح أن تكون فتاوى الفقهاء حول موارد السلطنة (الناس مسلطون على أموالهم) قد جاءت بحسب ما تأثر به الفقهاء من إرتكازاتهم العقلائية أكثر مما تأثروا به من الصناعة الإستدلالية46. وعلى رأيه أن هناك حالة نفسية عند الكثير من الفقهاء تمنعهم من إعمال الصنعة في مقام استنباط الحكم الشرعي لكثير من الموارد الفقهية، الأمر الذي دعاهم إلى التفتيش عن أساليب إستدلالية مستحدثة لتلائم تلك الحالة النفسية؛ كدعوى حجية الشهرة والإجماع المنقول وانجبار الخبر ووهنه تبعاً لعمل الأصحاب الأسلاف وإعراضهم.. ثم أن من القواعد التي اصطنعت لإيفاء تلك الحالة النفسية؛ مسألة الإرتكاز العقلائي في السيرة، إذ كلما بطلت تلك الدعاوى في أذهان الفقهاء فإنهم يعوضون الأمر في توسعتهم لدليل الإرتكاز العقلائي كي يفتوا بما يتفق والحالة النفسية التي هم عليها، بعيداً عن المألوف من الصنعة الفقهية المتوارثة47. ومن وجهة نظر المفكر الصدر ان الإطمئنان الناشئ عن هذه الحالة مقبول، كما ان حجية الإعتقاد لا تتوقف على الدليل؛ طالما أن العلم ذاته غير متوقف على البرهان والدليل، فهو قد يحدث بعلة تؤثر في النفس تكويناً بلا برهان48.

---

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

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

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

48 فعلى رأي السيد الصدر أن نزوع العلماء نحو البحث عن الدليل ربما يكون من نتائج المنطق الأرسطي القائل بأن الشيء إما أن يكون ضرورياً أو مكتسباً ينتهي إلى الضروري، وكان لهذا المنطق أثره على مختلف العلوم بما فيها علم الفقه، لكن العلم ليس ناشئاً على الدوام تبعاً للبرهان، بل قد ينشأ عن علة تؤثر في النفس تكويناً وإن لم يكن هناك برهان ولا دليل. فالعلم هو أمر حادث قائم بممكن حادث تسيطر عليه قوانين العلة والمعلول،

مع ذلك فبإعتقاد تلميذه (كاظم الحائري) أن هذا الكلام إنما صدر عن السيد الصدر قبل استكشافه لمنطق الإحتمالات وما يؤول إليه الحساب الإحتمالي في المعرفة الموضوعية وإمكاناتها عند البحث والتفتيش العلمي، وبالتالي لا يخلو علم موضوعي في غير الضروريات من ذلك[49].

إلا أن ما يشكل عليه هو أن من القضايا ما تتحدد بالوجدان وإن لم يتمكن الإنسان من تقديم الدليل عليها، وبالتالي يصح له الإعتماد على قناعاته الوجدانية الكاشفة سواء إمتلك لذلك دليلاً أو لم يمتلك، وهو موضع إشتراك المختص وغيره. ومهما يكن فإن السيد الصدر في كتابه (دروس في علم الأصول) - وهو من الكتب المتأخرة - أقر بحجية القطع سواء كان القطع موضوعياً يستند إلى البديهة أو الدليل، أو كان ذاتياً لا يستند إلى ذلك مثلما يكثر لدى عامة الناس[50]. وبهذا تكون الحجية عند الصدر ليست رهينة الدليل والبداهة فقط.

وما يجب أن يلاحظ بهذا الصدد هو أن هناك نقاط ضعف منهجية قد تتسرب إلى المختص فتجعل نتائجه أقل قبولاً من نتائج الوجدانيات العقلائية لغير المختصين. ومن ذلك ما سنذكره من هذين الإعتبارين:

1- قد يبتعد المختص عن المطلوب لكثرة إيغاله بقوالب الإستدلال، فكلما طال الإستدلال كلما زاد إحتمال الوقوع في الخطأ.

2- قد يفضي المنهج المتبع في التفكير إلى أن تكون نتائجه الظنية هي على خلاف ما يصدّق به الوجدان. مما قد يجعل الاستسلام إلى قرار هذا الأخير أقرب وأفضل تصديقاً من الإعتماد على الدليل الصناعي مهما كان دقيقاً ومنضبطاً، فالدقة والضبط ليسا كافيين في حد ذاتهما إذا ما أخذنا المنهج المعتمد بنظر الإعتبار. فالقياس

فحيث توجد علة العلم فإن هذا الأخير يوجد حتماً؛ سواء تعرفنا على هذه العلة أو لم نتعرف (المصدر السابق، ص134). ولا شك أن فصل العلم عن الإحكامات والمباني المنطقية، كالذي يذهب إليه المفكر الصدر، يجد له صدى كبيراً لدى الكثير من فلاسفة العلم المعاصرين (يلاحظ بهذا الصدد كتاب: الإستدلال والبناء/ بحث في خصائص العقلية العلمية).

[49] المصدر السابق، هامش ص134.

[50] محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، ج2 (الحلقة الثالثة)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الرابعة، 1417هـ، ص134.

المنطقي - مثلاً - هو صحيح ودقيق، لكنه لا يكشف في حد ذاته عن الواقع الموضوعي. فكيف إذا ما أعطى الدليل الصناعي نتائج هي من حيث الوجدان واضحة البطلان51؟!

ولا يقتصر تطبيق ما ذكرناه على الدراسات الإنسانية، وإنما يمتد أحياناً إلى العلوم الطبيعية. فهناك قضايا منهجية تتنافى والمشاهدة الوجدانية، مثلما هو الموقف من مبدأ القصد والغرضية الذي لا تقره هذه العلوم رغم أن الشواهد عليه لا تقبل العد والإحصاء. كذلك هناك قضايا مضمونية لا زال العلم يتقبلها مع أن بعضها واضح البطلان، والبعض الآخر فيه الكثير من الغموض والشكوك. ومن ذلك التفسير المادي لنشأة الحياة وتطورها إعتماداً على المصادفات العشوائية وبعض القوانين الطبيعية، أيضاً التسليم بنظرية التطور وفق المعيار الطبيعاني، كما في النهج الداروينى، رغم أن الأدلة عليها ليست كافية لكثرة ما ينتابها من شكوك52.

وفي بعض الدراسات كشفنا عن أن علم الأحياء هو اكثر العلوم الطبيعية شهد انحيازاً عظيماً، وبالتحديد ضمن دائرة نظرية التطور الداروينى. وقد أصبح من المسلم به غالباً ان هذا العلم ليس له معنى خارج هذه النظرية. كما كشفنا عن أن العلوم الطبيعية قائمة على انحياز فلسفي يمثل اصلاً موجهاً للتفسير والتوليد المعرفي. فهو يحمل قضية اساسية ذات قالب منهجي صوري تم تطبيقه على مختلف الدراسات العلمية كأداة قبلية تجعل اطار البحث مستبعداً كل ما قد يعارضه. ويتمثل هذا الاصل الانحيازي بالمنهج المادي

---

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

وهناك أمثلة أخرى على هذا النحو ذكرناها ضمن حلقة النظام الواقعي من سلسلة المنهج في فهم الاسلام (5)، مؤسسة العارف، بيروت، 2019م.

52 مؤخراً نشرنا العديد من الدراسات حول أصل الحياة ونظرية التطور والحجة الغائية وغيرها (انظر: موقع فلسفة العلم والفهم: https://www.philosophyofsci.com/

والطبيعي الرافض لقبول النظريات الخارجة عن اطاره مهما كان لها من دعم علمي تجريبي ومنطقي. لذلك تواجه هذه النظريات آذاناً غير صاغية، خاصة حول ما جرى في علم الأحياء الذي ظل يحاكي فيزياء القرن التاسع عشر، رغم ان العلم الاخير قد تجاوز ذلك العصر وانفتح على آفاق جديدة رحبة، خلافاً للعلم الأول.

وقد كان العالمان فريد هويل وويكراماسينج يشكوان من هذا الانحياز اتجاه أفكارهما الثورية في علم الأحياء مطلع ثمانينات القرن العشرين، خاصة انهما استخدما فكرة (الغرض purpose)، فأشارا إلى ان إشراك هذه الفكرة في نظر علماء الأحياء هو الخطيئة العلمية النهائية، أسوأ حتى من التعبير عن الشك في صحة الداروينية. وقد اعتبرا ان من ضمن الأسباب الأساسية لهذا الوضع يعود إلى الاستمرارية التعليمية التي تعمل على تثبيت المفاهيم؛ فيتشكل منها نمط يصعب تغييره، بحيث توصم كل معارضة لهذا النمط بالهرطقة[53]. وهي حالة سبق ان تعرض لها توماس كون ضمن مفهومه حول النموذج الإرشادي (بارادايم paradigm) في كتابه (بنية الثورات العلمية).

ويحضرنا حول النزعة المادية الطاغية في العلم كأصل موجه للاطار العلمي وتفكيره ما صرح به عالم الوراثة والتطور الامريكي ريتشارد ليونتن عام 1997، اذ قال: ‹‹نحن نأخذ جانب العلم رغم سخافة بعض أبنيته الفكرية، ورغم فشله في الوفاء بالعديد من وعوده المغالية بالصحة والحياة، بل ورغم تساهل المجتمع العلمي في تقبل القصص المفتقرة للأدلة.. وذلك لأننا ملتزمون سلفاً بالمادية››[54].

وعلى شاكلته صرح عالم المناعة سكوت تود في مجلة الطبيعة عام 1999، فقال وهو بصدد نقد نظرية التصميم الذكي ID: ‹‹حتى

---

53 Fred Hoyle and N.C. Wickramasinghe, Evolution From Space, 1981, p. 32 and 138. Look:
https://b-ok.africa/book/678054/6d2649

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

لو كانت جميع البيانات تشير إلى مصمم ذكي، فإن مثل هذه الفرضية مستبعدة من العلم لأنها ليست طبيعية››[55].

وقبل ذلك بثلاثة عقود اعتبر العالم الشهير فرانسيس كريك ان الهدف النهائي لعلم الأحياء هو شرح كل البايولوجيا استناداً إلى مفاهيم الفيزياء والكيمياء[56]. وقد جاء ذلك بدافع معيار الطبيعانية57.

بعد هذه الاستشهادات نجد أن الحجة الوجدانية لغير المختص هي أقوى إعتباراً من حجة أولئك المختصين الذين رضوا لأنفسهم أن يتبعوا النهج التعسفي من التفكير الطبيعاني أو المادي الصرف.

هكذا ننتهي إلى أنه لا فرق في القضية الوجدانية بين أن تكون ملبّسة بالدليل العلمي أو عارية عنه، وبالتالي فإن صحة التصديق وقوته لا تتوقفان بالضرورة على الصياغة المنطقية للدليل. كذلك لا ضرورة تدعو لترجيح الدليل العلمي على ما يخالفه من القضية الوجدانية. فقد تكون هذه القضية أصح مما يقدم من تلك الملبّسة بالدليل الصناعي ما لم يكتسب هذا الدليل صفة القوة الترجيحية من التصديق. ويظل التصديق في جميع الأحوال يعبّر عن حالة وجدانية نابعة عن البصيرة أو العقل الوجداني، وإلا أدى الأمر إلى تسلسل الأدلة إلى ما لا نهاية له.

الغطاء الشرعي

إذا كنا نعد الدين الإسلامي خلواً من السلطة الكهنوتية وأن غرض التخصص في قضاياه المعرفية هو تبليغ العلم الصحيح أو ما هو أقرب إلى الصحة؛ فإن رجوع غير المختص إلى المختص يفترض أمرين هامين: أحدهما جهل غير المختص بالقضية التي يراد لها التبليغ. والثاني عدم الشك بصحة القضية التي يعرضها

---

[55] Scott C. Todd, A view from Kansas on that evolution debate, *Nature* volume 401, page 423 (1999). Look:

https://www.nature.com/articles/46661

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

[57] للتفصيل انظر: اللاطبيعانية وأثير الذكاء، موقع فلسفة العلم والفهم، نشرت بتاريخ: 5-11-2020: https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=149

المختص. فلو أن هذين الأمرين متحققان للزم أن يكون الرجوع إلى المختص واجباً. أما إذا لم يتحقق أحدهما أو كلاهما فلا جدوى من الرجوع إليه.

وهذا يعني أن فهم القضايا الإسلامية والعلم بها لا ينحصر في دائرة المختصين، مثلما يلاحظ من التلقائية التي كانت تسود بين الصحابة في أخذهم للعلم الشرعي من دون الرجوع إلى وسائط منهم ما لم يكونوا على جهل أو شك فيما يواجهونه من قضايا. فالمهم هو الفهم المقرب للصحة سواء بُني الأمر على التخصص وممارسة الأدلة الصناعية أو على غيره مما يجري بصورة تلقائية. وقد جاء عن النبي (ص) قوله: ‹‹إستفت نفسك وإن أفتاك الناس وأفتوك››[58]، وفي رواية أخرى قوله: ‹‹إستفت قلبك وإستفت نفسك، البِرّ ما إطمأنت إليه النفس وإطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك››[59].

وهنا نواجه عدداً من القضايا كالتالي:

1- هناك من القضايا الإسلامية ما يستسلم إليها الوجدان من دون أن تحتاج إلى التخصص عادة، لوضوحها ولكونها تشكل روح الدين ومقاصده. فمن حيث إنها قطعية تعد حجة لا تحتاج إلى جعل شرعي كما يقول الأصوليون.

2- إن الفهم المقرب للصحة لا يتوقف بالضرورة على التخصص. ولا على من تتحقق فيه الأعلمية، فملاك الحكم هو الرجحان والأقربية لا التخصص والأعلمية من حيث ذاتهما. ومن حيث الأعلمية يلاحظ أن حكم الأعلم ليس بحجة في حق المجتهد الأقل منه علماً، فالأعلمية شيء والأخذ بالأقربية شيء آخر، وأن المجتهد المفضول إنما يعول على ما يراه أقرب إلى حقيقة الحكم ولا يعول مطلقاً على ما يقوله الأعلم لعلمه بأن الأقربية مقدمة على الأعلمية. وأن الأقربية إنما تتحقق بحسب الرؤية التي يُرى فيها الراجح من الأدلة، وهو أمر لا يتوقف تحقيقه على المختص، إنما

---

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

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

يمكن لغيره ممن يتصف بخاصية التمييز بين الأدلة، ومن له قوة البصيرة أو الوجدان العقلي، أن تتحقق لديه الأقربية والترجيح حتى لو كان ذلك على خلاف ما يراه المختص. بل إن التخصص قد يفضي أحياناً إلى الإبتعاد عن ذلك الفهم المقرب. فأهم ما تتوقف عليه الأقربية هو طبيعة المنهج المتبع، بدلالة أن المختصين كثيراً ما تختلف رؤاهم تبعاً لإختلاف مناهجهم. بل على الرغم من وجود التخصص في عدد من العلوم التقليدية يلاحظ أنها أصبحت اليوم في عداد العلوم غير المنتجة؛ لسلوكها النهج المختل في البحث وفهم القضايا، وينطبق عليها ما كان يقوله عرفاؤنا من أن العلم النظري (التخصصي) قد يكون حجاباً مانعاً للعلم الصادق والكشف عن الحقائق.

3- إن إرتكاز الفهم المقرب على النهج السليم يجعل لغير المختص من ذوي التمييز والنظر إمكانية أن يدلو بدلوه عبر إتّباعه هذا النهج، طالما لا يتوقف الأمر على التخصص. لكن يظل أن التخصص مع ضميمة المنهج الصحيح يجعل الأقربية أعظم وأقوى. مع هذا فالمشكلة تنحصر في المنهج المتبع، إذ إن المختصين التقليديين في الشؤون الإسلامية ما زالوا يتبعون ذات المناهج رغم ما فيها من داء وضعف؛ تبعاً لما تنتجه من رؤى تتصادم أحياناً مع المقاصد، وأخرى مع الواقع والوجدان.

4- أخيراً إن ما يميز المنهج السليم عن غيره يعتمد - بالدرجة الرئيسية - على ما يُقدّم من رؤى يراعى فيها حالة التوافق مع مبادئ الإسلام وكلياته، وكذا روح النصوص ومقاصدها، وأيضاً وجدان العقل والواقع.

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

الوجدان والضابط الموضوعي

لا شك أن بإمكان النزعة غير الموضوعية (الذاتية) أن تتسرب إلى الذهنية البشرية وبأشكال متعددة، ولا فرق في ذلك بين المختص وغيره من أصحاب التمييز والنظر. ولا يقال إن هذه النزعة تقل لدى المختص مقارنة بغيره، بل قد يحصل العكس أحياناً، وذلك تأثراً بطبيعة مجال البحث وحيويته. فمثلاً في قضايا العقائد وما يتأسس عليها كثيراً ما تصاب الذهنية العلمية بداء النزعة غير الموضوعية، فيشطح عندها الخيال وتتأسس عليها الأوهام مما لا نجده لدى الذهنية العادية العقلائية غير المختصة. ومن ذلك أن علم الكلام التقليدي قد أُصيب بداء نزعة الآيديولوجيا المذهبية، فأصبحت المذهبية كإنتماء إجتماعي هي أساس تكوين العلم لا العكس، وأصبح العمل المعرفي مساقاً بآيديولوجيا المذهب عوض أن يساق بابستمولوجيا الحقيقة، ومن ثم أُغلق باب البحث والتفكير وعلا مكانه باب التضليل والتكفير. فالتقليد عوض الإجتهاد المحض هو السائد على البحث والتفكير لدى المختصين في العقائد[60]. حتى أن الغزالي أخذ يحلل هذه الظاهرة التي شاعت بين أوساط العلماء المختصين بحسب الحيل النفسية فذكر يقول: ‹‹وأما إتّباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقاً وقواهم على إتباعه، وإن أردت أن تجرب هذا في الإعتقادات فأورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جلية فيسارع إلى قبولها، فلو قلت أنه مذهب الأشعري لنفر وإمتنع عن القبول وإنقلب مكذباً بعين ما صدّق به مهما كان سيء الظن بالأشعري، إذ كان قبح ذلك في نفسه منذ الصبا، وكذلك تقرر أمراً معقولاً عند العامي الأشعري ثم تقول له إن هذا قول المعتزلي فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود إلى التكذيب، ولست أقول هذا طبع العوام بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين بإسم العلم، فإنهم لم يفارقوا العوام في أصل التقليد، بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل، فهم في نظرهم لا يطلبون الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصرة ما إعتقدوه حقاً بالسماع والتقليد، فإن صادفوا في نظرهم ما يؤكد

[60] للتفصيل انظر: يحيى محمد: علم الطريقة، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (1)، مؤسسة العارف، بيروت، 2016م، خاصة القسم الأول.

عقائدهم قالوا قد ظفرنا بالدليل، وإن ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة، فيضعون الإعتقاد المتلقف بالتقليد أصلاً وينبزون بالشبهة كل ما يخالفه، وبالدليل كل ما يوافقه، وإنما الحق ضده، وهو أن لا يعتقد شيئاً أصلاً وينظر إلى الدليل ويسمي مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً، وكل ذلك منشؤه الإستحسان والإستقباح بتقديم الإلفة والتخلق بأخلاق منذ الصبا››[61].

وفي القبال لا يقال إن الإعتماد على وجدان غير المختص هو دعوى للهوى. فالإنسان سواء كان مختصاً أو غيره كثيراً ما يتعرض إلى مغريات الهوى. بل ما يواجهه المختص من مغريات يفوق غيره عادة. وأصبح من البيّن أنه لا يخلو زمان إلا وفيه عدد غير قليل من الفقهاء يصطنعون أدلة التشريع تحت هيمنة سلطان الهوى، وعلى رأس ذلك هوى السياسة. ولقد كان الغزالي يكثر من ذم الفقهاء ويفسر علة الإهتمام بالفقه بسبب الجاه والسياسة[62].

مع ذلك فالقيد الذي نضعه كمسلك للوقاية أو التخفيف من الهوى والنزعة غير الموضوعية التي قد تنشأ لدى غير المختص؛ هو التعويل ما أمكن على الوجدان العقلائي أو النوعي، باعتباره ذا طبيعة عامة وكلية. فلكي تكتسب القضية الوجدانية القبول الموضوعي وتكون محل إعتبار لا بد من أن يُحرز فيها الموافقة العقلائية أو الحس المشترك العام (sense common)، شبيه بما يطلق عليه الإقتصادي آدم سميث بالمشاهد المحايد، سواء من حيث التصور في المرتكز الذهني، أو من حيث الإجراء الإستخباري إذا ما استدعى الأمر ذلك، ويمكن للأخير أن يتم بطرق عديدة يُضمن فيها سلامة الإجراء وربما عدم التحيز، مثلما تتكفل بذلك مناهج البحث في علم الإجتماع.

وهذا يعني أن الرؤية الكشفية العرفانية لما كانت فردية لا تكتسي صفة الشمول والعموم؛ فهي على هذا ليست محل قبول لعدم إحرازها الشرط الذي ذكرناه من موافقة الوجدان العقلائي أو الحس المشترك العام.

---

[61] الغزالي: الاقتصاد في الإعتقاد، دار الأمانة، بيروت، 1388هـ-1969م، ص173.

[62] الغزالي: احياء علوم الدين، دار احياء التراث العربي، ج1، ص42 و 68- 69.

المثقف والقطيعة مع الفقيه

القسم الأول: القطيعة التشخيصية

مفهوم المثقف !

يُشتق مفهوم المثقف من مصطلح الثقافة، والأخير ينتمي إلى ذات الحقل الدلالي الذي ينتمي إليه مفهوم الحضارة، لكن الثقافة مرتبطة بالدور الفردي، في حين إن الحضارة مرتبطة بالدور الجماعي الأممي63. فللمثقف وظيفة فردية إبداعية، ومفهومه من المفاهيم الحديثة التي شهدت الكثير من إختلاف الآراء وتباينها. إذ يُقصد به تارة مَن له العمل الفكري في قبال الأعمال اليدوية، وهو بهذا يشمل أهل الإختصاص وغيرهم من ذوي الإهتمام بالقضايا العلمية والمعرفية. كما يُقصد به تارة ثانية ذلك الذي يحمل معارف وعلوماً ذات علاقة بقضايا المجتمع العامة. فالطبيب والمهندس والفيزيائي وغيرهم من ذوي الشهادات العلمية الطبيعية لا يعدون من المثقفين، بينما يعد الفقهاء ومنتجو الآراء والأفكار السياسية ومن على شاكلتهم ضمن هذه القائمة، إذ لهم معارف عامة ذات علاقة بقضايا المجتمع. والبعض يرى أنه لا بد للمثقف من عنصرين تكوينيين: أحدهما الدرجة العلمية العالية، كشهادة الدراسات العليا التي تجعل من الدارس يمتاز بمعرفة مميزة. والثاني المعرفة الحديثة المعتمدة على العلوم والآداب الحديثة، وأُشرط لذلك أن يكون المثقف حاملاً للغات الأجنبية لأهميتها البالغة؛ بإعتبارها لصيقة بتلك المعارف ومدخلاً لها، أو على الأقل ‹‹التعلق بقراءة المترجمات››. وهذا يعني أن الفقيه والعالم الديني لا يعدان من ذوي الثقافة؛ لافتقارهما للعنصر التكويني الثاني عادة64.

---

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

64 برهان غليون: تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية، دراسة ضمن: المثقف العربي همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1995م، ص91.

والواقع نحن إزاء ‹‹كائن›› يتصف بمواصفات موضوعية نطلق عليه (المثقف). وما ذُكر سلفاً ليس شرطاً ضرورياً في تكوين ما يُفهم من هذا الكائن. نعم لا بد من أن يكون المثقف حاملاً لمعارف متعددة مختلفة، وأن هذه المعارف ليست بمعزل عن قضايا المجتمع العامة، وتمتاز بأنها تعتمد بدرجة كبيرة على الواقع وكذا العقل بما لهما من دور تكويني، وقد يضاف إليهما مصادر معرفية أخرى كتلك المستمدة من الوحي أو النص. فالثقافة بهذا المعنى ظاهرة واسعة التحقق في عالمنا اليوم، سواء نتج ذلك عن الدراسات الأكاديمية مباشرة أو بفعل الجهود الذاتية للأفراد. لكن المهم هو أن لا تنحصر المعرفة بحدود التخصص، بل تمتد إلى ضروب مختلفة من المعرفة مع القدرة على التفكير والتمييز بكل ما له علاقة بالأفكار ذات الصلة بالمجتمع.

ولإيضاح هذا الأمر علينا أن نبحث عن كيفية نشأة هذا الكائن الحديث - كظاهرة عامة - والإنقسامات التي حلّت في أوساطه. فالذي يلاحظ بوضوح أن هذا الكائن بجميع توجهاته وتياراته إنما يعتبر إفرازاً من إفرازات تطورات الواقع. فهو مدين بوجوده وحضوره إلى الجامعات والمعاهد العلمية الحديثة. فهذه الحواضر تشكل الرافد الرئيس لما يستحضره المثقف من معارف وثقافة، بحيث يمكن القول إن نشأة المثقف وتاريخه يعبّران تعبيراً مطابقاً عن نشأة هذه المؤسسات وتاريخها. الأمر الذي يكشف عن أن البناء المعرفي الذي تتشكل به هذه الهياكل العلمية لا بد من أن تضع بصماتها الشاخصة في البنية العقلية لوعي المثقف الباطن. وبالتالي فلكي نحدد طبيعة هذه البنية لا بد من أن ندرك سلفاً خصائص البناء المعرفي الذي تمتاز به تلك الهياكل. وليس من الصعب تحديد طبيعة هذا البناء، إذ الميزة الرئيسية لوظيفة التشكيلات العلمية الحديثة هي أنها تمارس آلياتها المعرفية بالخوض في القضايا التي يكون فيها ‹‹الواقع›› هو الرافد الرئيس بمختلف أشكاله وصنوفه. لهذا فإن البناء المعرفي لهذه المؤسسات هو بناء ذو طبيعة واقعية ممزوجة بما يناسبها من التحليل العقلي. ويترتب على ذلك أن البنية المعرفية

للعقل المثقف تصبح مطبوعة بالطابع الواقعي مع اصطباغها بصبغة التحليل العقلي أو العقلائي.

هذا هو المثقف بصورة عامة، ويلاحظ أن في تركيبته عدة عناصر ضرورية يمكن إجمالها على الشكل التالي:

1- يتصف المثقف بأنه ذو قدر واسع من الإطلاع والمعارف الفكرية المتنوعة. وبالتالي فإن مفهوم المثقف يقف في قبال مفهوم المختص نسبياً. فالمختص صاحب علم ذي موضوع محدد، وله منهجية دقيقة وصارمة بفعل الصنعة العلمية، أما المثقف فصاحب معارف لا تتحدد بموضوع معين بالذات، ولا تحمل منهجية دقيقة كتلك التي تفرضها الصنعة العلمية والتخصص. مما يعني أنه بقدر ما يضيق الموضوع لدى المختص؛ بقدر ما يتسع - في القبال - لدى المثقف ليشكل موضوعات متنوعة عديدة. وبعبارة أخرى، إن معارف المثقف تعبّر عن مبادرات فردية لم تتحدد ضمن أُفق علمي تخصصي ذي مناهج وقواعد معرفية معينة. فهي بالتالي ليست كالمعارف التخصصية الناتجة عن الهيئات العلمية العامة.

2- إن إطلاع المثقف الواسع يؤهله لأن يمتلك القدرة على الإدراك النظري فهماً وتأسيساً. أي أنه يمتلك المقدرة على فهم ما يُطرح من النظريات الفكرية العامة، كما له القابلية على الإبداع النظري من تأسيس المفاهيم والمناهج والمذاهب المعرفية المختلفة.

3- إن معارف المثقف مستمدة في الأساس من النظر والإطلاع على شؤون الواقع وممارسة التحليل العقلي. وبالتالي فإن المثقف ذو مقدرة عالية على النقد والتفكير والتمييز بين الآراء التي لها علاقة بالواقع ومجرى الأحداث العامة.

4- ينصب إهتمام المثقف على قضايا المجتمع، بإعتباره كائناً معرفياً فاعلاً يمكنه أن يؤثر في حركة الوسط الذي يتفاعل معه بما يبتكره من أفكار وما يقدّمه من معارف، ومن ثم بما يساهم به في صنع الرأي العام؛ لكونه يوجّه خطابه إلى الجمهور. فهو من هذه الناحية لا يقع ضمن طبقة سياسية أو إجتماعية أو إقتصادية محددة في قبال نظيراتها في المجتمع، بل يمكن لبعض من أعضاء تلك الطبقات أن يشكلوا فئة ثقافية، كما ويمكن أن ينتموا إلى نفس الرؤى

الثقافية رغم إختلافهم الطبقي. وواقع الأمر أن الشرط المشار إليه حول إهتمام المثقف بالمجتمع إنما يعبّر عن الحالة الطبيعية من إرتباط المثقف المعرفي والمتعدد الوجوه بقضايا الواقع، فمن مقتضيات هذا الإرتباط أن يكون الفرد في تواصل مع القضايا التي هي أكثر إثارة ومساساً وتشويقاً، وأقصد بها قضايا المجتمع العامة، وبالتالي يصح نعته - كما هو معروف – بالداعية الحامل لآيديولوجيا معينة تتضمن تصوراً وموقفاً محددين من الأحداث والأوضاع الخارجية العامة.

على أن هناك درجات متفاوتة من المثقفين يمكن إجمالها بنوعين متميزين؛ أحدهما ذلك الذي تكون له المقدرة التامة على التنظير وابتكار الأفكار وإنشاء المذاهب والمناهج، ويمكن أن نطلق عليه (المفكر). أما النوع الآخر فهو لا يمتلك مثل هذه الخصوصية، إنما له القدرة على التمييز وتبني ما يطرقه النوع الأول من أفكار ومذاهب بحسب ما يرد في نفسه من إقتناع وتصويب. وبين هذين النوعين ثمة درجات متفاوتة غير محددة من الأصناف الوسطى.

إذاً فنحن أمام طبقتين متميزتين من المثقفين، إحداهما نطلق عليها طبقة المفكرين أو المنظّرين، وهم الذين يمثلون الرؤوس العليا من الثقافة، أما الأخرى فهي طبقة المثقفين العاديين.

ثلاث بنى عقلية منتجة

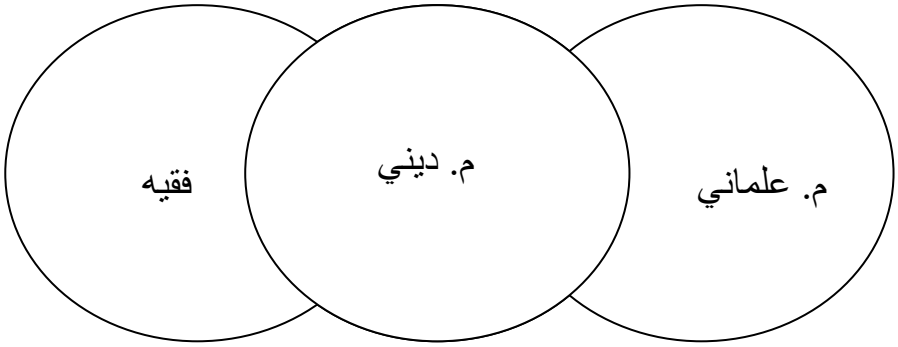
إذا كنّا قد حددنا كينونة المثقف بشكل عام وبغض النظر عن إنتماءاته وتطلعاته، فإن من الممكن تحديد طبيعة المثقف الديني الملتزم بإضافة بعض العناصر الضرورية في تكوينه. فما نقصده بالإلتزام ليس ذلك الذي جاء به سارتر وروّج له المثقفون العرب منذ منتصف القرن العشرين، إنما هو الإيمان الصادق بالإسلام كمبدأ عقائدي وحضاري ليس في ذلك إختلاف بينه وبين الفقيه، أي أن كلاً منهما يجعل مرجعيته الفكرية محددة بالإسلام مع فارق وتفاوت بالفهم والإسلوب.

إذاً إن ما يميز المثقف الديني هو أنه يرتبط بالإسلام إرتباطاً وجدانياً جاعلاً منه معتقداً حقاً صالحاً للمصادقة والمطابقة مع

الواقع. لهذا فهو يجمع في مصادره المعرفية بين الإسلام والواقع. لكن تعويله على الإسلام في سلوكه الإجتهادي ليس من جهة جزئياته وتفاصيله، وإنما بكلياته العامة، وهي تتمثل في الدرجة الرئيسية بمقاصد التشريع، كما سنعرف.

بهذا يصبح المثقفون في مجتمعنا منقسمين إلى تيارين رئيسيين واسعين، أحدهما يلتزم بمبدأ الإسلام ويعمل على حمل المشروع الديني والذي أطلقنا عليه المثقف الديني. والآخر على خلافه ليس له علاقة بالمشروع الديني، إسلامياً كان أو غيره، وهو ما يُطلق عليه العلماني. فالفارق بين التيارين يتحدد بحسب الموقف من الدين كمشروع يراد له التطبيق على العلاقات الإجتماعية. ويمكن لحاظ هذا الفارق على الصعيدين الآيديولوجي والمعرفي، إذ ما يحرك هؤلاء هو غير ما يحرك أولئك، كما أن توليد المعرفة والقيم المتبناة مختلفة بينهما. مع هذا فهناك إطار مشترك يجمعهما في توليد المعرفة هو الإطار الثقافي ولو بمعناه العام من الإحتكام الرئيس إلى الواقع والعقل الإنساني، بغض النظر عن الإعتراف أو عدم الإعتراف بوجود مصدر آخر غيبي يعمل على رفد المعرفة الإنسانية؛ طالما أن هذه الأخيرة لا تأتي ولا ينبغي أن تأتي على حساب المعرفة الأولى.

إذاً تتشكل لدينا ثلاث دوائر بنيوية للمعرفة، هي دائرة الفقيه ومن على شاكلته من النصوصيين، ودائرة المثقف العلماني، وأخيراً دائرة المثقف الديني. ويلاحظ أن بين الدائرتين الأوليين تضاداً حاداً، فكل منهما يقع على الطرف البعيد من الطرف الآخر، أما الدائرة الأخيرة فتقع في الوسط؛ تجمع بعضاً مما تحمله الدائرتان الأوليان، أي أنها تشترك مع كل منهما في جوانب معينة وتختلف معهما في جوانب أخرى، وفي الغالب أن ما تتفق فيه مع إحداهما هو عين ما تخالف فيه الأخرى، والعكس صحيح أيضاً. وبالتالي فإن المثقف الديني يتمسك بحبلين أحدهما هو ذات ما ينتمي إليه الفقيه، وإن إختلف معه بالكيفية، والآخر يعود إلى ما ينتمي إليه العلماني وإن إختلف معه هو الآخر بالكيفية والتفسير. ويمكن تمثيل العلاقة بين الدوائر المعرفية لهذه البنى الثلاث من خلال الرسم البياني التالي:



البنى الثلاث وعلاقتها بالأمة

قديماً كان الفقيه يشكل العنصر المختص الوحيد الذي له تأثير بارز في الساحة الإجتماعية للأمة الإسلامية، بل وعلى المسار السياسي لأنظمة الحكم المتعاقبة. فليس هناك من مختص إستطاع أن يجاريه وينازعه في هذا الميدان. إذ كان الفلاسفة آنذاك لا علاقة لهم بالغير سوى أصحابهم من أهل الفلسفة وذوي الفكر المتعالي، حيث المطالب الفلسفية هي مطالب خاصة معمقة لا يستوعبها إلا القليل من الناس، والأهم من ذلك أنها تدور في مدارات ليس ‹‹للعوام›› فيها أدنى تفكير. وكان للمتصوفة وأهل العرفان دوائرهم الخاصة التي عزلوا فيها أنفسهم عن عموم المجتمع وقضاياه. وكان المتكلمون منشغلين بقضايا تجريدية بعيدة عن واقع الأمة وهمومها، وعلى الأقل فإن ما كان يهمهم هو طرق الجدل وإفحام الخصوم التي ترضي العوام. وكذا الحال مع المفسرين والمحدثين، فهم لم ينشغلوا بشيء غير التعامل مع النص بعيداً عن المشاكل التي عجّ بها الواقع الإجتماعي. في حين كان الفقيه هو الوحيد الذي إستطاع أن يجد مساحة واسعة من النفوذ داخل المجتمع، بحكم ما لديه من الصنعة الموظفة للتعامل مع الواقع بلا انقطاع، إذ كان للناس حاجتهم الفعلية لمعرفة الأحكام التي وجدوها في هذه الصنعة، كما أن الأنظمة

الحاكمة وجدت ـ هي الأخرى ـ حاجتها فيها طلباً للغطاء الشرعي وتبرير الواقع، حتى لو كان فاسداً.

لقد كان الفقيه يمارس دور الولاية العلمية حيال غيره. فله ولاية على العامة تبعاً للحاجة التكليفية، كما له نوع من الولاية على السياسة عند تغطيته لها بالغطاء الشرعي. فكما يقول الفقهاء إنه لا بد للسياسة من أن تتبع العلم الشرعي، رغم أن الأمور جرت بشكل معكوس، إذ أصبح العلم الشرعي محكوماً بهوى السياسة، إذ إستطاع السلطان أن يفرض على الفقهاء إيجاد التبريرات ‹‹الشرعية›› لما يقوم به من أفعال.

إذاً كانت العلاقات القديمة علاقات ثلاثية تتمثل في كل من السلطان والفقيه والأمة. كما كانت الأدوار الفاعلة بين هذه العناصر تعود إلى كل من السلطان والفقيه، حيث يحتل السلطان المرتبة الأولى من التأثير في العنصرين المتبقيين، ويتبعه في ذلك الفقيه. ولم يكن للأمة من دور سوى المحكومية بالتقليد والطاعة. فالتقليد هو الركن الذي رسّخه الفقيه في أعماق عقل الأمة، وقد ساعده في ذلك ما كانت عليه هذه الأخيرة من أمية، لهذا لم يكن لها من خيار سوى إتّباعه وقبول بضاعته المعرفية. أما الطاعة فهي التي فرضها السلطان وغرسها في روح الأمة بالقوة والتخويف. وبهذا لم يكن للأمة من دور غير تقليد الفقهاء وطاعة السلاطين.

هذه هي العلاقات التي كانت جارية بين العناصر الثلاثة السابقة. لكن مع هذا نجد عنصراً آخر لم يكن له دور مؤثر لهامشيته ومحدوديته، وهو الذي يعود إلى ما يطلق عليهم (الكتّاب)، فمنهم فئة وظفهم السلطان كمستشارين نظراً إلى ما يحملونه من ثقافة ومعرفة عالية بشؤون البلاد العامة وما يعتمدونه من مقاييس مردها إلى العقل والواقع. وكان أبرز من مثّل هذا الدور كل من عبد الحميد الكاتب وصديقه إبن المقفع في القرن الثاني للهجرة، وابن خلدون في القرن الثامن. وعادة ما كان الكتّاب من الموالي الذين ينتمون إلى أقوام وحضارات أخرى وعلى رأسها بلاد فارس؛ الأمر الذي هيّأ لهم أن يمتلكوا من الخبرة والمعرفة ما يفوقون بها غيرهم. فمثلاً كان إبن المقفع يعترض على طريقة الفقهاء لكونها صنعة لا تعير

إهتماماً بحقيقة الواقع وكليات المبادئ الفطرية العامة وعلى رأسها العدل65. كذلك هو الحال مع إبن خلدون الذي كشف عن الطريقة الإستعلائية للفقهاء في تجريد القضايا وتحويلها إلى مطلقات وكليات ذهنية كثيراً ما تصطدم بالواقع ولا تتطابق معه، وهو يعتبرها لا تنفع في المعالجات المناطة بشؤون الواقع المتغير66، كالمسائل السياسية وما إليها. وينطبق عليهم مقولة بعض الفلاسفة: إن ما تربحونه من ناحية الدقة إنما تخسرونه من ناحية الموضوعية67.

لكن الحال في العصر الحديث تغير، إذ أصبحت العلاقة الجارية رباعية، وصار التنافس على الأمة ثلاثياً بدل كونه ثنائياً.

لا شك أنه لم يتغير شأن الفقيه، إذ ما زال يتبنى ترسيخ مفاهيم التقليد ويطالب الأمة بإتّباعه، كما لم يتغير شأن السلطان، حيث ظل يمارس القوة لإخضاع الأمة لإرادته والحكم عليها بالطاعة. بيد أن ما حدث جديداً هو دور المثقف في الساحة الإجتماعية. فلأول مرة يُطلب من الأمة أو الجماهير أن تدرك مسؤوليتها في إتخاذ القرارات العامة وإعتبارها مصدراً كلياً أو جزئياً للسلطات السياسية وفقاً لنظرية جان جاك روسو في الإرادة العامة. كما لأول مرة تمارس حيالها عمليات الإقناع والتنمية المعرفية ومحاولة خلق ما يطلق عليه الرأي العام. وقد أفضت مثل هذه المطالب والممارسات

---

65 رسالة الصحابة، ضمن آثار إبن المقفع، ص354-355.

66 مقدمة إبن خلدون، طبعة دار الهلال، ص336-337.

67 هنري بوانكاري: قيمة العلم، ترجمة الميلودي شغموم، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 1982م، ص19. وعلى هذه الشاكلة يقول بوانكاريه أيضاً: ‹‹إن ما تستفيده المبادئ من جهة العموم واليقين تفتقده من جهة الموضوعية›› (العلم والفرضية، ترجمة وتقديم حمادي بن جاء بالله، المنظمة العربية للترجمة، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2002م، ص213، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com). وشبيه بهذا الأمر ما ذكره كارناب من أن النظريات الرياضية التي تتحدث عن الواقع لا تكون قطعية، لكن عندما لا تتحدث عن الواقع فانها تكون قطعية (رودلف كارناب: الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نفادي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ص213، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com). كذلك ما صوّره أينشتاين من العلاقة بين القوانين الرياضية وبين الواقع كما في مقاله (الهندسة والتجربة) حيث يقول: ‹‹على قدر تعلق قوانين الرياضة بالواقع فانها لا تكون مؤكدة، وعلى قدر تأكدها فإنها لا تكون متعلقة بالواقع›› (الهندسة والتجربة، ضمن: أينشتاين: أفكار وآراء، مصدر سابق، ص25). أو بعبارة أعم له: ‹‹كلما كانت القضايا تشير إلى الواقع فإنها غير قطعية، وكلما كانت قطعية فإنها لا تشير إلى الواقع››. انظر:

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

إلى التنافس على روح الأمة وعقلها بين المثقف من جانب، والسلطان والفقيه من جانب آخر. إذ قدّم المثقف في بادئ الأمر بضاعة حديثة تخاطب الجماهير لا بعنوان التقليد، ولا بعنوان سياسة الإخضاع والإذلال، وإنما بفعل التأثير والإقناع، جاعلاً من نفسه مسؤولاً عن الأمة ومعبراً عن طموحها وإرادتها. وقد امتد دوره لينال تأثيره حتى على السلطان الذي خضع لإطروحاته النظرية، مثلما يلاحظ جلياً فيما تأثرت به الأنظمة العربية بالمثقفين القوميين، رغم أن ما حققه السلطان فيما بعد هو حمل المثقف على أن يكون مبشراً لسياسته وممارسة الإستبداد المعرفي حيال الأمة والجماهير. فالمثقف الذي بدأ دوره مع الأمة خارج لعبة السلطان؛ عاد بعد ذلك ليكون ضمن هذه اللعبة ولو على حساب الأمة التي عدّ نفسه مسؤولاً عنها من قبل.

وإذا أبعدنا أنفسنا عن محاكمة المثقفين وإنقساماتهم السياسية وحجم الإلتزام الذي اتخذوه على أنفسهم، ونظرنا إليهم كطرف فاعل جديد قدّم الكثير من المعرفة التي اثرت على توجهات الأمة والسلطان؛ فإن ما يهمنا فعلاً هو التعرف على الجانب المعرفي الابستمولوجي من الوظيفة الذهنية للمثقف.

***

بادئ ذي بدء، يمكن القول إن مثقفي اليوم هم ككتّابنا القدماء اعتمدوا على ثقافة دخيلة تنتمي إلى حضارة أخرى غير حضارتنا الإسلامية. وفي كلا الحالين إنه مثلما كان الكتّاب ينافسون ذوي الإختصاص من أهل الفقه في طروحاتهم المعرفية وعلاقتها بالواقعين الإجتماعي والسياسي، فكذا أن المثقفين اليوم يؤدون نفس الدور من المنافسة للفقهاء، بغض النظر عن إختلاف الأغراض والوظيفة لكل منهما. إذ كان الكتّاب موظفين لخدمة السلطان، في حين اعتبر المثقفون أنفسهم مسؤولين عن الأمة ومعبّرين عن طموحاتها وتطلعاتها.

وقد كان المثقف العربي شديد التأثر بالمثقف الغربي، إلى درجة أنه أخذ يعكس - في الغالب - ذات المضامين والوظيفة والأغراض تقريباً. فإذا كان هذا الأمر بيّن فيما يخص المثقف الماركسي؛ فغيره

أخذ يتأثر بما عليه طلائع المثقفين الغربيين في فرنسا، وأقصد بهم مثقفي عصر الأنوار خلال القرن الثامن عشر. إذ كان لهؤلاء دور يضاهي سلطتين حاكمتين، إحداهما معرفية تتمثل في العقائد والآراء اللاهوتية التي تقدمها الكنيسة، وأخرى سياسية تعود إلى ما عليه الأنظمة الإستبدادية الحاكمة آنذاك. وقد عارض المثقفون السلطتين بأن أرسوا قبال الأولى دعائم العقل والمنطق، وقدّموا حيال الأخرى معالم الديمقراطية ودور الأمة والشعب والمناداة بالدستور والعدالة والحرية والمساواة، ونظروا إلى الثقافة بأنها ذات مظهر انساني تنويري يعم البشر دون تمايز. فعلى هذه الشاكلة من الصراع جرى الحال لدى مثقفينا العرب، وإن كان أخف وطأة وأضعف تأثيراً، وذلك أنهم عارضوا الكهنوت التقليدي وتجلياته المعرفية والسياسية. ويصدق هذا الأمر حتى على المثقفين الإسلاميين، فهم على الصعيد المعرفي رجّحوا العقل والواقع على النقل عند التعارض، مخالفين بذلك الطريقة التقليدية التي يعوّل عليها الفقهاء. وكذا أنهم على الصعيد السياسي عارضوا التبريرات التي يقدمها الفقهاء في تكريس الحكومات الإستبدادية، بل وأدخلوا حق الأمة في الخيار والحكم طبقاً لقيود الدستور والقانون والمناداة بالحرية والعدالة والمساواة. ومن ذلك أن رشيد رضا اعتبر مصدر القوانين يتمثل في الأمة؛ باستثناء ما هو منصوص في الكتاب والسنة الذي حسبه قليلاً جداً[68].

مهما يكن فمن حيث المسلك المعرفي نجد أن التركة الوحيدة الفاعلة التي خلّفها لنا التاريخ الإسلامي هي تركة الفقيه، ومع مجيء ما يطلق عليه (النهضة الحديثة) ظهرت هناك عناصر فاعلة أخرى منافسة. إذ أفضى التحديث على مستوى التعليم، كبناء المدارس والجامعات وما قدمته البعثات العلمية إلى الغرب، إلى إيجاد عناصر تختلف بنية وتطلعاً عن تلك التي نراها عند الفقيه بشكله التقليدي. إذ ظهر على أيدي العناصر الجديدة - المثقفين - الإهتمام بقضايا فرضتها الظروف الحديثة؛ كالترجمة وتسهيل اللغة وتشكيل المصطلحات الحديثة وكتابة القواميس اللغوية والموسوعات العلمية

[68] المنار، ج5، ص189.

ونقل المفاهيم الغربية ونشر الصحف والكتب والمجلات وإعادة الإعتبار للتراث العقلي والمعنوي والإهتمام بقضايا الساعة والسياسة وما يجري في العالم أجمع.

لقد كانت مصر ومن ثم بلاد الشام هي أول المتأثرين بالوضع الجديد من المنافسة بين الفقيه والمثقف الجديد. وكان الفقيه يمثل - آنذاك - المؤسسات الدينية الرسمية وعلى رأسها جامعة الأزهر، في حين ارتبط المثقف الجديد بالمؤسسات العلمية والثقافية الحديثة، أو أنه كان شديد التأثر بها. فعلى صعيد المثقف العلماني نجد أمثال ناصيف اليازجي (1800 - 1871) واحمد فارس الشدياق (1804 - 1887) وبطرس البستاني (1819 - 1883) واديب اسحاق (1856 - 1885) ويعقوب صروف (1852 - 1927) وجرجي زيدان (1861 - 1914) وشبلي الشميل (1860 - 1917) وفرح انطون (1874 - 1922) وجميل صدقي الزهاوي (1863 - 1936) واحمد لطفي السيد (1872 - 1963) وغيرهم. أما على صعيد المثقف الديني فنجد رفاعة الطهطاوي (1801 - 1873) وعلي مبارك (1823 - 1893) وخير الدين التونسي (1810 – 1899) وجمال الدين الأفغاني (1839 - 1897) وعبد الرحمن الكواكبي (1854 - 1902) ومحمد عبده (1849 - 1905) ومحمد اقبال (1876 - 1938) وغيرهم. وقد تأثر كل من المثقف العلماني والديني بالحضارة الغربية والتحديث الجديد غاية التأثر، بل إن وجودهما يدين إلى عملية التحديث والإحتكاك بالغرب، وما زالا يعملان تأثراً بهذا الإعتبار خلافاً للفقيه الذي غلب عليه التحفظ.

وإذا كانت مهمة الفقيه هي الحفاظ على ما كان أمام تيار النهضة والتحديث والتغريب؛ فعلى خلافها كانت مهمة المثقف العلماني، وذلك أما بهجر ما كان من تركة بلا إعادة إحياء، أو بربط التحديث بالتراث ربطاً ضعيفاً؛ إعتماداً على المفاهيم المستوردة من الغرب كالحرية والتقدم والعقلانية وما إليها. فما يفكر به العلماني هو جعل التنمية الإجتماعية والإقتصادية والسياسية قائمة على مفهوم المواطنة أو القومية كضرورة لا غنى عنها في النهضة المنشودة،

وكان أبرز وأقدم من يمثل هذا الإتجاه آنذاك هو مدرسة بطرس البستاني.

في حين كانت مهمة المثقف الديني هي التوفيق بين التركة الموروثة وبين الواقع الجديد، مع تغليب هذا الواقع، أو الإلتفاف عليه من منطق أن ما انتجه الغرب من علم وثقافة إنما أخذه عن المسلمين وقام بتطويره ومن ثم تمّ ما أطلقوا عليه النهضة الغربية الحديثة. وقد بدا هذا الإهتمام أول الأمر من خلال مدرسة الشيخ حسن العطار وتلامذته وذلك إبان الحملة الفرنسية على مصر، إذ كان العطار (1766-1835) خطيب أول حفل لتخرج أول فوج لمدرسة الطب، ففي كلمة أشار فيها إلى أن العلم دولي، وأن الحضارة عالمية. وهو أول رجل نبّه على ضرورة إصلاح التعليم في الأزهر، من خلال العودة إلى كتب المتقدمين من جهة، والى العلوم الحديثة من جهة أخرى. فهي دعوة إلى الأصول، كما أنها دعوة إلى مكاسب الحاضر أو الواقع. وهذه الدعوة المزدوجة والتي طبعت قرنين بالكامل قد وجدت لها اصداء كبيرة داخل الأزهر رغم الصراع الذي أَلِفته مع قوى التقليد. وهو الذي حرض تلاميذه على عبور البحر إلى الغرب، فكان تلميذه رفاعة الطهطاوي أول رائد للفكر العربي الحديث، فقد إستطاع وهو ازهري أن يدرس الفرنسية وأن يترجم منها وينشئ تياراً ضخماً قوامه الجمع بين ثقافة العرب وثقافة الغرب. لذلك أُعتبر رمزاً للرابطة بين الأزهر والثقافة الغربية[69].

ولا شك أن التطور الذي لاح تاريخ الإسلام لم يفرز من المشاكل الضخمة مثلما أفرزها الواقع الحديث. فما حدث من اهتزاز يوم وصلت قوافل الهجمة الغربية على بلادنا منذ قرنين قد حوّل ما كان ‹‹مهملاً›› في السابق إلى ‹‹ماكنة تشغيل››. فقد أحدث الإستعمار في نفوس المسلمين الوعي الذاتي، إذ كان ذلك الحدث اعظم تطبيق للقاعدة النفسية التي مؤداها: ‹‹لتعي ذاتك عليك النظر إلى الغير››. وهذا ما حصل! وهو ان المسلمين قد أدركوا ذاتهم التي أُهملت لقرون من الإنحطاط عبر النظر إلى ‹‹الآخر››. وبذلك تشكّلَ عصر

[69] انور الجندي: الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة بمصر، ص507 و36.

جديد افتتحه مجموعة من العلماء والمفكرين من أمثال الطهطاوي ومحمد عبده والكواكبي وغيرهم. إلا أنه لما جاء متأثراً بالحضارة الغربية وكرد فعل عليها فقد اختلف جذراً عما قبله من عصور، فقد تشكلت العصور السابقة معرفياً – في الغالب - بفعل عوامل داخلية صرفة لا علاقة لها بضغط الحضارة الخارجية. لهذا لم تسفر المشاكل القديمة عما نسميه اليوم بإشكالية (التراث والحداثة) رغم الإنفتاح على العالم الغربي (الإغريقي) خلافاً لما حصل في العصر الجديد. فالاتصال الحديث بالعالم الغربي جاء من موقع الضعف والحاجة، وهو ما جعل عصرنا مضطرباً إلى غاية الحدود.

لقد كانت هناك أشياء مهملة قد برزت يوم التصادم مع حضارة الغرب منذ مطلع القرن التاسع عشر فأخذت بناصية التفكير وما زالت تمد يد التوجيه إلى العقل العربي والإسلامي. إذ ظهر على السطح مشاكل في الصميم تندرج ضمن ورقة جامعة هي ‹‹حقوق الإنسان العامة››. وقد تجلت هذه الإشكالية في كثير من الأبعاد، كالتعليم والحرية والمرأة والدولة والدستور والقومية والمواطنة والشورى والديمقراطية والمساواة والعدالة وغيرها من الأبعاد ذات العلاقة العامة بالإنسان العربي والمسلم. فمن الواضح ان هذه القضايا تعتبر جديدة ولم يكن لها تاريخ سابق على عصر ما سُمّي ‹‹النهضة الحديثة››. إذ كانت المشاكل المتداولة قديماً تتعلق بالصلة التي تربط بين الخالق والمخلوق، عبر ورقة جامعة هي ‹‹نظرية التكليف››، وهي التي استقطبت - في الغالب - النظر إلى (حق الله) أو (حق الطاعة) مثلما استقطبت ‹‹حقوق الإنسان العامة›› النظر إلى (المصلحة الإنسانية). وبحسب إشكالية التكليف كان الهم القديم يتحدد بتعيين الواجبات الشرعية وأصول الديانة والفرقة الناجية وما إلى ذلك مما له علاقة بنظرية التكليف. كما كانت الممارسة العلمية الإسلامية تتخذ سبيل التعالي والنظر إلى فوق منهجاً لتديين الواقع حسب الشعار القائل: ‹‹إنما أُمرنا أن نأخذ العلم من فوق››. في حين أخذ الأمر مع الوعي النهضوي اتجاهاً معاكساً ولو ضمن حدود. إذ ظهرت تيارات عديدة تريد ان تجعل لنفسها سلوكاً معاكساً لسلوك ‹‹تديين الواقع›› ولو بنسب متفاوتة.

لقد واجه الأزهر منذ بداية ما يسمى بالنهضة الحديثة صراعاً حول تجديد الدراسات الإسلامية وعلى رأسها الدراسات الفقهية، إذ شهد هذا الجامع مخاضاً من النزاع الداخلي حول مسألتي التحديث والتقليد، وقد تمثلت الخطوة الأولى للتحديث بمدرسة الشيخ حسن العطار التي استهدفت القضاء على الثنائية التي تجعل القديم على قدمه والحديث على حداثته، أي القضاء على الثنائية بين المؤسسات الدينية والمدنية. وهي الثنائية التي خلفتها فترة القرن التاسع عشر على يد محمد علي في مصر، سواء في التعليم أو القضاء أو الإدارة أو القانون أو الإقتصاد أو غيرها. الأمر الذي تبلور بعد قرن من الزمان إلى الإشكالية المعروفة بـ (التراث والحداثة). وجاء بعد مدرسة العطار دور محمد عبده الذي لم يكتفِ بالدعوة إلى إصلاح الأزهر تعليمياً، بل زاد على ذلك الدعوة إلى فتح باب الإجتهاد والإستفادة من العلوم الحديثة، فأفضى الحال إلى نزاع شديد داخل الأزهر وخارجه. إذ كانت علوم الأزهر قاصرة على علوم الدين واللغة وبعض العلوم الأخرى؛ كعلم الكلام والفقه ومصطلح الحديث والتفسير والأخلاق والنحو والصرف والمعاني والبيان والعروض والقافية والمنطق والحساب والجبر. وبفعل حركة الشيخ محمد عبده تمّ ادخال علوم الطبيعة والكيمياء والهندسة والجغرافيا والتاريخ وما إليها. لكن ما لبث أن تخلى الأزهر عن العلوم الحديثة بعد الشيخ المذكور حتى ظهرت حركة الشيخ المراغي التي دعت إلى إصلاح الأزهر وفتح باب الإجتهاد؛ مستفيدة بذلك من علوم العصر. وقد حققت هذه الحركة إعادة تنظيم الأزهر ونقله إلى نظام الجامعات الحديثة، رغم ما لقيته من معارضة شديدة بهذا الصدد. لهذا أعلن المراغي في مذكرته التاريخية (5\8\1928) قائلاً: ‹‹إن العلماء في القرون الأخيرة استكانوا إلى الراحة وظنوا أن لا مطمع لهم في الإجتهاد فأقفلوا أبوابه ورضوا بالتقليد وعكفوا على كتب لا يوجد فيها روح العلم وابتعدوا عن الناس فجهلوا الحياة وجهلهم الناس، وجهلوا طرق التفكير الحديثة وطرق البحث الحديث، وجهلوا ما جدّ في الحياة من علم وما جدّ فيها من مذاهب وآراء. فأعرض الناس عنهم ونقموا على الناس فلم يؤدوا الواجب الديني الذي خصصوا

أنفسهم له، وأصبح الإسلام بلا حملة ولا دعاة بالمعنى الذي يتطلبه الدين››. ثم أنه إعتبر مهمة العلماء شاقة تتطلب الكثير من المعارف والتي منها ‹‹معرفة طرق البحث النظري وطرق الإقناع، ويتطلب فهم الإسلام نفسه من ينابيعه الأولى فهماً صحيحاً، ويتطلب معرفة فقهه وآدابه، والتاريخ العام وتاريخ الأديان والمذاهب، وتاريخ التشريع وأطواره، ويتطلب العلم بقواعد الإجتماع››. ولما أُعيد المراغي إلى المشيخة (عام 1935م) بعد استقالته (عام 1930م) أكد في حفل تكريمه على العمل لازالة أو تقليص الفوارق المذهبية وإنهاء الطائفية.

لقد حقق مشروع المراغي إعادة تنظيم الأزهر في هيكلته إلى شكل من أشكال نظام الجامعات الحديثة، فقد قسّم دراساته العليا إلى ثلاثة أقسام، لكل منها كلية خاصة، وهي الشريعة واللغة العربية وأصول الدين، فضلاً عن وجود أقسام أخرى للتخصص. وشمل إصلاحه تنقيح المواد التدريسية، ومن ذلك أنه طالب بدراسة القرآن والسنة دراسة شاملة، وتهذيب العقائد والعبادات ونفي ما استجد فيها من بدع، كما طالب بدراسة الفقه دراسة حرة تخلو من التعصب المذهبي، وضم إلى ذلك الدراسة الخاصة بمقارنة الأديان، وكذا دراسة أصول المذاهب قديماً وحديثاً. وطبقاً لهذا النهج تحوّل الأزهر إلى جامعة كبرى لتخريج أساتذة في علوم اللغة والدين والقضاء. ثم أُضيف إلى ذلك دراسة اللغات الأجنبية (عام 1935م)، وهي الإنجليزية والفرنسية والفارسية واليابانية والصينية70.

ومع ان الوعي النهضوي حمل إحساساً حول المفارقة الخاصة بالتحديث والتقليد، ومن ثم محاولة القضاء على هذه الثنائية، إلا أنه ولّد شكلين من العلاقة بالواقع كثيراً ما كانا يتداخلان إلى حد يصعب التفريق بينهما، وذلك كالتالي :

1ـ العلاقة التي عبّرت عن المفارقة بين الفهم التقليدي للإسلام ومفرزات الواقع الغربي .

2ـ العلاقة التي عبّرت عن المفارقة بين ذلك الفهم ومتطلبات الواقع الخاص للمجتمعات الإسلامية وحاجاتها الحديثة.

---

[70] الفكر العربي المعاصر، ص 64 و117 و150 وما بعدها.

ويلاحظ أن العامل المشترك في شكلي العلاقتين الآنفتي الذكر هو الفهم التقليدي. أما الطرف الآخر من العلاقتين فهو متغير، إذ تارة يعبّر عن افرازات الواقع الغربي، وأخرى عن متطلبات الواقع الخاص للمجتمع الإسلامي. لذلك حصل التداخل والالتباس بين الواقعين، بحيث كثيراً ما اشتبه على الباحثين أمرهما. فقد تكون الحاجة مناطة بالواقع الإسلامي الخاص ويظن أنها مزيفة ومستوردة من الغرب. أو على العكس قد تكون العلاقة نابعة من افرازات الواقع الغربي وخصوصياته الذاتية لكن يظن أنها تشكل حاجة فعلية للواقع الإسلامي. وتجسدت هذه المفارقة لدى بعض النهضويين ممن حاول تشخيص ما عليه واقعنا من تخلف.

ولعل المثال البارز بهذا الصدد هو ما انتهجه قاسم أمين في دعوته إلى تحرير المرأة المسلمة. فهو وإن شخّص في الكتاب الذي أصدره بعنوان (تحرير المرأة) عام 1899م ما عليه واقع المرأة من تخلف وإبتعاد عن جوهر ما يريده الشرع لها وما يناسب وضعها الخاص، إلا أنه عاد واستبدل الرؤية بنموذج غربي في كتابه اللاحق الذي أصدره بعد عام واحد من الأول، وهو بعنوان (المرأة الجديدة).

لقد كان الكتاب الأول يعبّر عن حاجة ملحة لتغيير وجهة النظر السائدة حول طبيعة المرأة وكيفية حجابها وما يترتب عليه من عوائق حضارية. وتعتبر هذه المسألة من المشاكل الحقيقية التي واجهها عصر الوعي النهضوي. إذ كان الوضع الإجتماعي متدهوراً داخل مصر وخارجها، وكان هناك اجحاف لحقوق المرأة؛ مثل منعها من التعليم والكتابة اعتماداً على بعض الروايات. وكان أول من بدأ الصراع حول هذه المشكلة هو رفاعة الطهطاوي حتى تُوج أخيراً على يد قاسم أمين.

فقد سبق للطهطاوي أن أكد في كتابه (المرشد) على ضرورة تعليم المرأة، وردّ على الشبهة الدينية التي تنهى عن تعليمها بدعوى الكراهة، كما ردّ على إعتبار طبعهن المكر والدهاء والمداهنة، وكذا عدم الإعتماد على رأيهن لعدم كمال عقولهن71. وانساق قاسم أمين في هذا الإتجاه من الدفاع عن الحقوق المهضومة للمرأة وتوّج

[71] الفكر العربي المعاصر، ص510 وما بعدها.

مشروعه بالمطالبة بجملة من الحقوق الشرعية؛ كحقها في جواز الكشف عن حجابها، ويقصد به كشف الوجه والكفين، وكذلك الطلاق أمام القاضي والمساواة ومنع تعدد الزوجات72. وآزره في كل ذلك الشيخ محمد عبده، حتى قيل إنه كتب بعض فصوله ذات العلاقة بالاستدلالات الفقهية، أو على الأقل كان له دور في مراجعتها.

وفي كتابه (تحرير المرأة) واجه قاسم أمين هجمة من الاعتراضات إعتبرت اليوم غير مبررة بأصل المبحث، وهو الحجاب، إذ لم يقصد فيما طالب به سوى كشف الوجه والكفين؛ معتمداً في دعوته بما لا يخرج عن الطريقة المألوفة في إبراز الأدلة الفقهية لصالح وجهة نظره التي أصبحت سائدة اليوم. إذ قال في هذا الصدد: ‹‹سبق لي البحث في الحجاب بوجه إجمالي في كتاب نشرته باللغة الفرنساوية.. ربما يتوهم ناظر أنني أرى الآن رفع الحجاب بالمرة. لكن الحقيقة غير ذلك، فانني لا أزال أدافع عن الحجاب وإعتبره أصلاً من أصول الآداب التي يلزم التمسك بها. غير أنني أطلب أن يكون منطبقاً على ما جاء في الشريعة الإسلامية.. هو الحجاب الشرعي، وهو الذي ادعو اليه، كشف المرأة وجهها وكفيها. ونحن لا نريد أكثر من ذلك››73.

لكن لكثرة ما واجهه من ضغط واتهام واعتراض فإنه فاجأ الجميع بما أقبل عليه في كتابه الآخر (المرأة الجديدة)، إذ لم يأتِ على شاكلة ما قصده في الكتاب الأول، كما لم يكن معبّراً عن حاجة فعلية لواقع المرأة المسلمة، وإنما رهن إعتبار الحاجة وتشخيصها بالنظر إلى الواقع الغربي، فصرح بالمطالبة بأن تقتدي المرأة المسلمة في سفورها بمثل ما فعلته المرأة الغربية إذا ما اريد لها الإصلاح ومن بعدها المجتمع المسلم، وتمنى ان يتحقق تخفيف الحجاب وذهابه شيئاً فشيئاً إلى التلاشي74.

وقد فُسّرت هذه المطالبة لدى البعض بأنها جاءت كرد فعل

---

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

73 قاسم أمين: الاعمال الكاملة، ص350-355.

74 المصدر السابق، ص512.

غاضب لإغاضة من وقفوا ضده واتهموه على كتابه الأول، إلا ان ذلك لا يعفي حالة الخلط بين التعبير عن الحاجة الفعلية لواقع المجتمع المسلم، والصورة المستوردة عن الواقع الغربي وخصوصياته.

يظل ان الواقع الغربي لما كان مفعماً بالقوة والنمو والحيوية؛ فكثيراً ما تمّ جعله طرفاً مقابلاً لمستلزمات الفهم التقليدي، مع تذويب المتطلبات الخاصة بواقع المجتمعات المسلمة. لذلك كان مدار الخوض في الإشكالية التي سادت بعد منتصف القرن العشرين حول التراث والحداثة؛ مستلهماً من العلاقة بحداثة الغرب دون تمييز بين الخصوصية الغربية والعمومية الإنسانية. إذ جرت محاولات للتوفيق بينهما تعكس الصلة بين التقليد السلفي ومنتجات الحضارة الغربية، ومن ثم أصبحت المتطلبات الإجتماعية لواقعنا منقادة – في كثير من الأحيان – بتلك المنتجات دون مراعاة لإختلاف الخصوصيات والحيثيات بين الواقعين.

وطبقاً لهذه العلاقة وخلال عصر الانبهار؛ أصبحت المفاهيم الغربية تعبّر عن مفاهيم إسلامية أصيلة. فالديمقراطية أخذت تُفهم بالشورى، والإشتراكية أخذت تُفهم بالعدالة الإجتماعية، والرأي العام بالإجماع وهكذا، وقد استمر الحال على ما عليه حتى نهاية الستينات من القرن الماضي، ثم ظهرت خلال الثمانينات فترة ما يسمى بالصحوة الإسلامية، وفيها دعت الحركات الدينية إلى تبني الهوية الإسلامية مع نقد مفاهيم الغرب ومفرزاته، لكن الأمر لم يدم، إذ إضطرت العديد من التيارات الإسلامية إلى العمل على التكيف مع بعض المنجزات الغربية في واقع مفعم بالتوتر، لا سيما ما يتعلق بالديمقراطية على الصعيد السياسي. واليوم نجد لها رواجاً متسعاً لدى الحركات الإسلامية، بعد أن كانت تمثل فكراً منحرفاً لا يتناسب مع الفكر الديني.

يبقى أن أصل التضاد بين الرؤية الغربية والرؤية الإسلامية التقليدية يعود الى ان الرؤية الأولى تأسست على جعل الواقع محوراً للتفكير والتنظير، مع استبعاد كل ما يتجاوزه من أمور الغيب والميتافيزيقا، وهو ما جعلها تفصل بين الحقين الإنساني والإلهي،

فعولت على الأول ولم تتقبل الآخر، وبهذا صنعت إشكالياتها وفق ما يتطلبه ذلك الحق، وأفرزت جملة من الحقوق متأطرة بثلاثة أساسية عُرفت بالحرية والأخاء والمساواة. وهي وإن تطورت بفعل تمسكها بالواقع والحق الإنساني، لكن تنصلها عن الحق الإلهي جعلها لا تعير أهمية للمسؤولية الأخلاقية العامة واستعاضت بدلها بفكرة القانون المدني والنهج البراجماتي. فأفضى بها ذلك إلى الفشل في تجسيد المبادئ التي روجت لها، بل ووظفتها لأجل الهيمنة والإستعمار.

أما الرؤية الإسلامية التقليدية فقد تمسكت بنظرية (حق الله) أو (حق الطاعة)، ومع أنه كان من المفترض أن يولد هذا الالتزام سبيلاً لخلق ضمير ديني مليء بالشعور الباطني من حمل المسؤولية إتجاه كل شيء، خلافاً للضمير المقنن بلوائح القوانين الخارجية كما هو حال الغرب لإعتبارات القطيعة التي أحدثها مع الغيب، لكن النتيجة كانت معكوسة، إذ كان مفهومها حول حق الطاعة ضيقاً للغاية، بل إنه جاء مخالفاً لحق الإنسان ومصالحه الدنيوية، إذ انحصر هذا الحق في مجال التعبد الصرف بما يتضمن المفاهيم الخاطئة حول نظرة الدين للواقع والإنسان. وبذلك أصبحت الرؤية التقليدية أسوء بكثير من الرؤية الغربية وأخطر منها. وأقل ما يمكن أن تؤدي به هذه الرؤية هي محاولة استصحاب الماضي بكل نزاعاته الضيقة وجعله هدفاً مطلوباً كمستقبل ارتدادي. وبحسب المثل الصيني فإنها تكون متجهة بظهرها إلى المستقبل. وهنا تأتي مهمة المثقف الديني لإصلاح هذه الرؤية واعادة قراءة الإسلام بما يتناسب مع متطلبات الواقع وحاجاته.

إن للإنسان روحاً حضارية لا تعبّر عن ثقافة قبال ثقافات مختلفة فحسب، بل الأهم من ذلك أنها تمتلك إحساساً وجدانياً إتجاه جملة من القيم، حيث تنصهر فيه خلاصة روح العصر برمته. فهو مركب متفاوت النسب من الإحساس إتجاه كل من الدين والوطنية والقومية والطائفية والإنسانية والحزبية والأخلاق والفن والجمال والعلم والمال والحياة والموت وغير ذلك. فلما كان لكل إنسان مشاعر محددة ازاء تلك المعاني؛ فإن مجموعها يعبّر عن إحساسه المجمل

وروحه الحضارية العامة. وبهذا التحديد تتفاوت العصور حول خصوصية هذا الإحساس والروح العامة للإنسان، فربما تطغى عليه روح القومية أو الدين أو الطائفية أو الحزبية أو هجائن زوجية متفاوتة التركيب. فمثلاً طغت الروح المذهبية على أغلب عصور ما قبل الوعي النهضوي لدى المسلمين، حيث الإحساس بالإنتماء المذهبي وجعله المثل الأعلى في الحياة؛ استناداً إلى النظر الفوقاني من البحث عن ‹‹الفرقة الناجية›› وسط فرق الضلال والهلاك، فيما سادت روح أخرى مرت بأدوار مختلفة خلال قرني الوعي النهضوي، حيث الإحساس بالقومية والوطنية ومن ثم الحزبية فالدينية الإسلامية مع ضميمة بقاء شيء من الروح المذهبية، أما الروح الإسلامية الصرفة فما زالت غريبة على واقعنا حتى هذه اللحظة.

ويتبين مما سبق ان التحولات التي حدثت في عصر الوعي النهضوي مقارنة بما قبله هي تحولات جذرية. فمن جهة روح العصر، تجلى البحث قبل الوعي النهضوي في إشكالية (حق الله) أو (حق الطاعة)، فيما أصبحت في عصر الوعي النهضوي تدور حول إشكالية (حق الإنسان) أو (المصلحة). كما كانت الروح الحضارية للإنسان في العصر الأول روحاً مذهبية تتجلى بأقصى أبعادها في إتباع ‹‹الفرقة الناجية›› وسط فرق الضلال، بينما هي في العصر الثاني متوزعة بين جملة أرواح أبرزها الروح الإسلامية ـ الممذهبة ـ والقومية والوطنية. كذلك إن الإشكالية التي عولجت في العصر الأول هي إشكالية (العقل والنص)، بينما أخذت في العصر الثاني تتحول بشكل أو بآخر إلى إشكالية (الواقع والنص). وأيضاً فإن طريقة السير الفكري في الأول كانت تنزيلية هدفها ‹‹تديين الواقع›› بإضفاء صبغة الدين على الواقع وجعل الدين واقعاً، بينما هي في الثاني تصعيدية هدفها ‹‹توقيع الدين››، بإضفاء صبغة الواقع على الدين أو جعل الواقع ديناً .

***

إن من الطبيعي أن تواجه أي نهضة صراعاً وجدلاً بين خط يريد إبقاء كل ما كان على ما كان، وبين رفض مضاد لما كان، وبين

محاولة تجديد وإصلاح ما كان لما ينبغي أن يكون. إن مثل هذا الصراع حصل منذ تبينت معالم الوعي النهضوي في بلادنا الإسلامية والعربية. فلقد كان الإتجاه الأول المتمثل في الفقيه يحتمي بسيرة السلف القدماء بممارسة التقليد؛ مقتدياً بمقولة الإمام مالك: ‹‹لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها››. إذ ظهر في أوساط هذا الإتجاه من يشاطر تلك المقولة بشعار: ‹‹الدين كما تركه لنا الائمة أما ما سوى ذلك من أمور الدنيا وعلوم العصر فلا علاقة للأزهر به››. بل كان القرن التاسع عشر حافلاً بهذا التوجه حتى نعى المصلح خير الدين التونسي (1810 - 1879) على المسلمين كراهية الأخذ بأساليب التنظيمات المدنية الحديثة في الإصلاح، ودفع الشُبه التي تحرم هذه التنظيمات كما كان يروّج لها الكثير، كما ونقد الإعتقاد السائد والقائل بأن كل ما يصدر عن اوروبا حرام أو مخالف للشريعة، فضلاً عن أنه أنكر على العلماء إعراضهم عن استكشاف قضايا الواقع وجهلهم بمعرفة أمراض الأمة الإسلامية75. أما الإتجاه الثاني المتمثل في المثقف العلماني فقد لجأ إلى الطرف الآخر، وكان شعاره على شاكلة القول: ‹‹ما لنا والرماد››!. في حين اتخذ إتجاه المثقف الديني موقفاً وسطاً، وعمل على شاكلة ما قيل: ‹‹إن أفضل تكريم للأسلاف ليس في الإحتفاظ بالرماد الذي تركوه، بل في الإحتفاظ بالشعلة التي حملوها متأججة››76. وبالتالي فإنه عمل على تطويع التراث والنص الديني إلى ما يخدم مصالح الحاضر، تبعاً للضغوط التي فرضتها الحاجات الزمنية وتطورات الواقع.

وعموماً عانى المثقفون الدينيون الأوائل من هيمنة اتجاهين متضادين، كل منهما يمسك حبلاً غير ما يمسكه الآخر، مما جعل مهمتهم تعبّر عن محاولة التوفيق والجمع بين الحبلين كطريق للنهضة والتقدم. فمثلاً إن المصلح خير الدين التونسي حصر عوائق

---

75 خير الدين التونسي، مقدمة أقوم المسالك في معرفة الممالك، راجعها وحققها د. رحاب عكاوي، ضمن: السالك إلى أقوم المسالك، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993م، ص84 و87 و132 وما بعدها. والفكر العربي المعاصر، ص73.

76 هذه مقولة العمالي والسياسي الفرنسي جان جوريس التي نقلها الدكتور البخاري حمانة في دراسته المعنونة: ‹‹من اجل فلسفة عربية للتاريخ››. لاحظ: الفلسفة العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1988م، ص252

التقدم في فئتين، هما رجال الدين ورجال السياسة ‹‹أما رجال الدين فإنهم يعرفون الشريعة ولا علم لهم بأمور الدنيا، وأن رجال السياسة يعرفون الدنيا ولا يعلمون الدين، وهم يريدون أن يطبقوا النظم الاوروبية بحذافيرها من غير رجوع إلى الدين. فنقول للأولين اعرفوا الدنيا. ونقول للآخرين اعرفوا الدين››77. وقد حفزه هذا الأمر إلى وضع كتابه (أقوم المسالك في معرفة الممالك). إذ اشتمل على داعيين، أحدهما تحذيره للمسلمين من الإعراض عن الأخذ عن غيرهم من الاوروبيين، والآخر هو ايجاد الجسر الذي يربط بين كل من رجال الدين ورجال السياسة، معتبراً أن لكل منهما ضرورة تكمل الأخرى، إذ بتعاونهما يمكن للأمة أن تنهض. وللتوفيق بينهما وجد تبريراً من خلال الجمع بين المادتين اللتين يشكلان موضوع البحث عندهما. فهو يقول: ‹‹إن إدارة أحكام الشريعة، كما تتوقف على العلم بالنصوص، تتوقف على معرفة الأحوال التي تعتبر في تنزيل تلك النصوص. فالعالم إذا اختار العزلة والبعد عن أرباب السياسة فقد سد عن نفسه أبواب معرفة الأحوال المشار إليها، وفتح أبواب الجور للولاة››78. لهذا فقد حثّ الفريقين على البحث في معرفة الوسائل الكفيلة بالنهضة79.

وعلى أثر ذلك ظهر إتجاه وسط يعبّر عن حمله لهاتين المهمتين أطلق عليه ‹‹حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل الجامع بين الإستقلال في فهم الدين وحكم الشرع الإسلامي وكنه الحضارة الاوروبية››. وهو الحزب الذي يقبل التغييرات الضرورية على أن يربطها بمبادئ صالحة، أو يوفق بين التغيير من جهة وصيانة أساس الأمة الخلقي من جهة ثانية. وكان محمد رشيد رضا (1865 ـ 1935) من المؤيدين لهذا الإتجاه، إذ رأى أن على هذا الحزب المعتدل أن ‹‹يُنشئ مدرسة عالية لتخريج المرشحين للإمامة العظمى وللإجتهاد الشرعي بعد دراسة أصول القوانين الدولية وخلاصة تاريخ الأمم وسنن الإجتماع ونظم المؤسسات الدينية

---

77 الجندي: الفكر العربي المعاصر، ص73.
78 مقدمة أقوم المسالك، ص129.
79 مقدمة أقوم المسالك، ص87.

كالبابوية.. وجميع المسائل الضرورية لتطبيق الإسلام على العالم الحديث تطبيقاً صحيحاً››80.

على أن التباعد بين رجل الدين ورجل الدنيا، أو الفقيه والعلماني ومن على شاكلتهما، ما زال قائماً حتى يومنا هذا. وقد كانت الأمة في بعض الفترات منقسمة على نفسها بين هذين التوجهين، ومن ذلك شهادة محمد عبده على أن جسم الأمة في عصره كان منقسماً بين فئتين عظيمتين هما ‹‹طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم››، لذلك جاءت دعوته مخالفة لكل منهما81. وأحياناً يُخيّل للبعض في بعض الفترات أنه لا يجد بين الناس في الغالب إلا صنفين: متدين جاهل أو عاقل متهتك. وكما أنشد أبو العلاء المعري بيتاً من الشعر:

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

وكأن الحلقة المفقودة هي حلقة المثقف الديني الذي يحمل سمة التوسط بين الطرفين المتضادين، إذ بوسعه أن يكون جامعاً لجملة من إعتباراتهما. ومع ذلك أظهر المثقف الديني رواجاً وإتساعاً؛ لا سيما في العقود الأخيرة، تارة بنحو من الإستقلالية الفكرية، وأخرى عبر التنظيمات السياسية وكذلك الحركات الثقافية.

أخيراً إن ما نشهده اليوم من إنشطار حاد وواسع بين التيارين الديني والعلماني؛ لا يمكن إرجاعه كله إلى ما كان عليه الوضع من إنقسام بين الرواد الأوائل، فبعضه يعود إلى ما حمله المثقف الديني من إزدواج غير منظّر في التوفيق بين الدين والواقع الجديد، الأمر الذي جعل الأجيال التالية المتصلة به تنقسم على نفسها بين جيل ينسب نفسه إلى التحديث والعلمانية، وآخر ينسب نفسه إلى الأصالة والتدين. فما ظهر على اعقابهم هو جيل المثقفين الإسلاميين والعلمانيين. حتى أن هذا الجيل الأخير من المثقفين أخذ يصف المثقف الديني من الرواد أوصافاً متضادة ومتقابلة، فبعضهم يراه مثقفاً علمانياً أو ليبرالياً، وآخر يراه سلفياً، فمثلاً إعتبر الطيب

---

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

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

التيزيني كلاً من رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده ضمن التيار السلفي، بينما عدّهما غيره ليبراليين، حيث الشائع عن الطهطاوي بأنه ‹‹رائد الليبرالية العربية الأسبق›› وأنه ‹‹عصري ليبرالي›› وأن ‹‹الشرق العربي والإسلامي دخل به إلى عصر التنوير››82. كما أن الدكتور سعد الدين ابراهيم وضع كلاً من الطهطاوي وخير الدين التونسي والأفغاني وعبده في صنف الليبراليين83. كذلك هناك من إعتبر الكواكبي من العلمانيين لتشديده على الوطنية وترجيحه للوفاق الوطني والقومي على الديني والمذهبي، وأنه فرّق بين السلطات السياسية والدينية والتعليم من حيث التخصص ومنع الجمع بينها84، ومن ثم أُتهم بفصل الدين عن السياسة بإطلاق85. بل أكثر من هذا ثمة من حسب أن الأسلمة تنقلب إلى العلمنة عند التطبيق86.

***

هكذا يتبين أن تلك المواقف والتصورات المضطربة قد خلقها الواقع المتطور الذي أفرز الكثير من المشاكل وجعل الصراع مستعراً بين الإتجاهات الثلاثة الآنفة الذكر، وهو صراع ليس بمستوى واحد. فالصراع بين اتجاهي الفقيه والمثقف العلماني هو صراع خندقين متضادين لا يجمعهما جامع. أما الصراع مع المثقف الديني فهو صراع قابل لأن يتنوع بحدود وسطية لا تتناهى، فقد يقترب هذا المثقف من الفقيه إلى الدرجة التي يصبح فيها ضمن خندق واحد ضد المثقف العلماني، كما قد يقترب من المثقف العلماني إلى الدرجة التي يصير فيها ضمن خندق واحد ضد الفقيه، كما قد يتباعد عن هذا وذاك بلا حدود، وهو كلما اقترب من أحد

---

82 انظر تعقيب أحمد ماضي على مقالة الطيب التيزيني المعنونة: ‹‹إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي››، ضمن: ندوة التراث وتحديات العصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1987م، ص122-123.

83 سعد الدين ابراهيم: المسألة الإجتماعية بين التراث وتحديات العصر، ضمن: ندوة التراث وتحديات العصر، ص504.

84 لاحظ رأي الكواكبي في كتابه: طبائع الإستبداد، الأعمال الكاملة للكواكبي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1995م، ص528.

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

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

الخندقين السالفي الذكر كلما تباعد في الوقت ذاته عن الخندق الثاني، والعكس بالعكس. فللمثقف الديني صور وسطية كثيرة، وبالتالي تبرز المشكلة المتعلقة بالنموذج المثالي المطلوب لهذا المثقف، فهل يتحقق المطلوب باقترابه من الأول أم الثاني أم يبقى في الوسط المتعادل وإلى أي حد؟

والوسط بهذا الاعتبار قابل لتقمص سلوك المفكر الحر؛ فيحمل قلقاً فكرياً وحرية نسبية قد ينطبق عليه ما يصدق في الفيزياء الجسيمية من مبدأ الإرتياب (عدم اليقين) لهايزنبرغ، حيث لا يمكن تعيين موضع الجسيم واندفاعه معاً، فتحديد أي منهما يكون على حساب الآخر، وكلما كانت محاولتنا للكشف عن ذلك أكبر؛ كلما كان جهلنا به أعظم. وطبقاً لهذا المبدأ يصعب تصنيف المثقف المشار إليه؛ لما له من قابلية على التغير والتذبذب داخل مساحة الوسط التي يتحرك ضمنها، فأي تصنيف له في خانة محددة او قائمة معينة انما تكون على حساب الدقة في قابليته على التغير، كما أن أي تحديد لهذه القابلية انما يكون على حساب الدقة في تصنيفه فعلاً. فهو المفكر الحر!

ومع أن القرن التاسع عشر شهد سطوة الفقيه بإعتباره امتداداً طبيعياً لقرون ما قبل الوعي النهضوي، إلا أن قانون الحياة يميل إلى الوسط الذي يقف برجل يسندها إلى التراث، وأخرى نحو الحاضر والمستقبل. فهو القنطرة التي تعمل على تقليص التباعد بين الإتجاهين المتطرفين.

لقد كانت السمة البارزة في الإتجاه الوسط هي العمل على تطويع التراث والنص الديني إلى ما يخدم مصالح الحاضر، بفعل الضغوط التي فرضتها الحاجات الزمنية وتطورات الواقع. لكن حيث لم تكن هناك قواعد تضبط هذا التطويع وعلاقته بالواقع لذا فالصراع يبقى مستمراً، فما ان يطرأ تحول ظرفي جديد حتى يتحول بعض من الإتجاه الوسط إلى إتجاه قريب من أحد الطرفين المتضادين، وهو ما يستدعي الصراع مع الوضع الجديد. وهنا تضيع حالة الوسطية خلف الصورة الزئبقية للمثقف الديني. فمثلاً أن كلاً من محمد عبده وتلميذه رشيد رضا يمثلان الإتجاه الوسطي للمثقف الديني، لكن

بينهما تباعداً واضحاً، وهو أن رشيد رضا أقرب إلى عقلية الفقيه مقارنة باستاذه الشيخ، حتى قيل إنه تراجع إلى السلفية بعد وفات شيخه مطلع القرن العشرين. أما الذين تتلمذوا على رشيد رضا وتأثروا به فقد كان الكثير منهم أكثر منه قرباً إلى عقلية الفقيه السلفية وأشد إبتعاداً عن عقلية الشيخ الإمام الإنفتاحية، وعلى رأس هؤلاء محررو مجلة (الهدي النبوي) السلفية. وإلى هذا اليوم ليس من الممكن معرفة حدود الوسطية التي تطلقها الإتجاهات الدينية على نفسها رغم إختلافها وتفاوت حالاتها الزئبقية.

إذاً فالنهضة الحديثة، مضطربة فلا هي تقليدية صرفة ولا هي تجديدية، إذ تارة تتخذ صورة التجديد وأخرى صورة التقليد وبتبريرات مختلفة، قرباً وبعداً من طرفي التضاد. ولا شك أن هذا الإضطراب لا ينتهي ما لم يُتفق على نسق مناسب تتم فيه آلية تقنين وتقعيد العلاقة بين النص والواقع، وذلك بأخذ إعتبار حالة الجدل المتولدة من عملية التوفيق بين هذين العنصرين. فمن افرازات الصراع الدائر بين الإتجاهات الثلاثة ظهور بعض الإشكاليات النظرية التي طبعت فترة النصف الثاني من القرن العشرين. فقد أخذت الإشكالية التي أُطلق عليها (التراث والحداثة) أو (الاصالة والمعاصرة) مكانة من العقل العربي الإسلامي لم تأخذه أي إشكالية أخرى خلال قرني الوعي النهضوي. وهي إشكالية تعبّر عن الصراع بين الإتجاه الذي لجأ إلى التراث لاسقاطه على الحاضر، والإتجاه الذي لجأ للحداثة الصرفة ليصبغ الماضي كله بها، أو يتركه وشأنه، وكذا الإتجاه الوسط الذي وقف بين الأمرين ليوفق بينهما. ورغم أن هذه الإشكالية قد طوعت في الغالب نحو ايجاد مخرج وسط لعملية توفيقية بين طرفي التراث والحداثة إلا أنها مع ذلك ظلت دائرة في حلقة مفرغة لا تحرك ساكناً، والمتوقع أنها ستظل كذلك ما لم يتم تجاوزها كلياً. فالأسئلة المطروحة التي تتكرر مثل: كيف نتعامل والى من نلجأ ؟ إلى التراث والأصالة؟ أم إلى الحداثة والمعاصرة؟ أم لا بد من التوفيق أو التلفيق بينهما؟.. فهذه الاسئلة ليس لها عند التحقيق من معنى ما لم تتم دراسة أمرين معاً: فمن جهة لا بد من تحديد الطريقة الصالحة لفهم الإسلام، إحتكاماً

إلى علم يعتني بالجانب المنهجي لهذا الفهم. كما لا بد من البحث في الواقع وحيثياته. إذ التراث المقصود به أساساً هو الإسلام ذاته كدين، والحداثة المقصود بها ما نعيشه من حاضر بكل ما يزخر به من منجزات وافرازات. وبالتالي فإن عمليه حياكة غزل خيوط الطرفين التي افرزتها تلك الإشكالية، إنما تعني محاولة التوفيق بين الدين والواقع؛ بين الإسلام الذي نتعبّد به، والواقع الذي نعيشه.

المثقف وتوجهاته التعددية

إذا ما نظرنا إلى المثقف العلماني نجد أن له توجهات عديدة مختلفة يصل بعضها إلى التضاد والتنافي. وهي على العموم توجهات لا تتعدى في نظرنا الأشكال الخمسة التالية: العلموي كما يتمثل لدى شبلي الشميل وفرح انطوان ويعقوب صروف واسماعيل مظهر وسلامة موسى وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا، والذرائعي (البراجماتي) مثلما هو الحال لدى المفكرين القوميين كبطرس البستاني وابراهيم اليازجي وجرجي زيدان وانطون سعادة وزكي الأرسوزي وساطع الحصري وقسطنطين زريق، والعقلاني (التنويري) الذي غالباً ما يلجأ إليه المفكرون القوميون حيث يماهون بين النزعتين العقلانية والنفعية، والميتافيزيائي كما يتمثل لدى المفكرين الماركسيين من أمثال ميشال كامل وياسين الحافظ وحسين مروة وهادي العلوي وصادق العظم ومطاع صفدي وطيب تيزيني وعبد الله العروي، واللاعقلي كما هو الحال لدى عبد الرحمن بدوي وعلي حرب، وعادة ما يعمل الشكل الأخير على نقض العقل وتقويض مقولاته المعرفية وفضح إلتزاماته العملية.

ولعل أول شكل برز في تاريخ الفكر العربي الحديث هو الشكل العلموي الممتزج بالذرائعية. فالجيل الأول من المثقفين العلمانيين حمل خليطاً من العلمانية العلموية والنفعية البراجماتية، إذ كان مهتماً بالكيفية التي يمكن أن تتحقق بها نهضة العرب بعد السبات الذي قضوه قروناً طويلة، ومن ثم بلوغهم حد السيادة بمثل ما كانوا عليه من قبل، إنطلاقاً من التأثر بالنتاج الحضاري والعلمي للغرب. وعليه كثر الإهتمام لدى هذا الجيل بدوائر المعارف والموسوعات العلمية

والأدبية والمعاجم اللغوية، كذلك زاد الإهتمام بإنشاء الصحف والتركيز على التعليم ومنه تعليم المرأة، كالذي يظهر لدى بطرس البستاني (1819 - 1883).

إذاً فالمثقف العلماني على خمسة أشكال قد تتداخل وتتمازج بنسب وإعتبارات، وهي ما زالت سائدة حتى يومنا هذا، ويمكن تسليط بعض الضوء عليها كما يلي:

1- النموذج العلموي

وهو ذلك الذي يجد في العلم ضالته الوحيدة في البحث عن الحقيقة وتأسيس المجتمع السليم. وبالتالي فإنه لا يقترح اطاراً قبلياً يُعتمد عليه غير وثوقه بالنتاج العلمي، ولا يحمل منظومة محددة غير تلك التي تصاغ صياغة بعدية قابلة للتغيير باستمرار؛ تبعاً لما يقدمه العلم من حقائق نسبية. فالعلم بنظر هذا الإتجاه هو مفتاح حل لغز الكون، وانه الدين الجديد للإنسانية، كما يقول شبلي الشميل87. مما يعني أن نهضة المجتمع لا تتحقق بالدين أو غيره من العناصر الحيوية الفاعلة. بل غالباً ما يُتهم الدين بكونه عائقاً عن التقدم، وأنه طور قد انتهت مهمته تاريخياً، طبقاً لقانون الأطوار الثلاثة من تطور الفكر الإنساني كما طرحه اوجست كونت. فالطور الديني هو أول المراحل التاريخية للتفكير البشري بما يتصف من سذاجة واسطورة، وبعده جاء الطور الفلسفي الميتافيزيقي منذ الحضارة الاغريقية وحتى العصر الحديث، ثم انتهى الأمر أخيراً عند الطور العلمي كما نجني ثماره اليوم.

2- النموذج الميتافيزيائي

وهو ذلك الذي يفترض وجود نسق قبلي ثابت كحقيقة مطلقة تتجاوز حدود التاريخ والزمان والمكان. ومنه يتم التعامل مع القضايا الموضوعية، سواء بفهمها بحسب ما عليه النسق، أو العمل على تطبيق مضامينه ومفرداته ولو أفضى الأمر أحياناً إلى تغيير الواقع تغييراً جذرياً، مثلما هو الحال مع الإطروحة الماركسية التي

87 الفكر العربي في عصر النهضة، ص297.

تفترض وجود نسق قبلي جاهز خُيل للماركسيين العرب أن من الممكن تطبيقها على أرض الواقع ومنه الواقع العربي.

3- النموذج الذرائعي

وهو الذي لا يهمه إن كان مصدر الحقيقة قبلياً أو بعدياً، إنما يهمه توظيف الحقائق لقضايا نفعية تخدم المجتمع. وبعبارة أخرى، إن ما يستقطب تفكير المثقف الذرائعي هو المصلحة التي يسديها إلى المجتمع الذي ينتمي إليه عبر إتخاذه معياراً ما من المعايير المعرفية، وليس هو نفس هذا المعيار، فهو من هذه الناحية قابل لإتخاذ أياً كان من الأطر والأنساق المعرفية، سواء كانت قبلية أو بعدية، طالما تتحقق فيها المنفعة التامة للمجتمع. لذلك فالأصل في هذا النموذج هو خلوه من أي إطار أو نسق معرفي؛ قبلياً كان أو بعدياً، وأن تعذّر عليه التجرد من هذا الغطاء، وبالتالي كان عليه الإمتزاج والأخذ بالصيغ الثقافية من الأشكال الأخرى، لا سيما الشكلين التنويري والديني، مثلما يلاحظ جلياً لدى المثقف القومي العربي المنشغل بحلم إعادة مجد العرب.

4-النموذج العقلاني

وهو الذي يؤمن بالعقل إيماناً مطلقاً من حيث قدرته على الكشف عن الحقائق وتحقيق ما تصبو إليه النفوس من نهضة إنسانية، لا من منطلق ذرائعي ولا ميتافيزيائي ولا علموي، بل يكفي للعقل حمل قدراته الذاتية في الكشف والمحاكمة والنقد. فهو كما عبّر عنه المفكر القومي قسطنطين زريق بأنه ‹‹العقل الممتحن المنضبط المولّد›› في قبال ‹‹الذاكرة الساردة المرددة المقلدة››[88]. فهذه هي عقلانية المثقف التنويري الذي يستبعد فيها أي وصاية خارجية تعمل على الإخلال بالممارسة العقلية، كما ويستبعد أيضاً دخالة كل ما هو غيبي خارج عن الحدود الطبيعية، بل ‹‹يميل إلى الموقف القائل بأن المعقول هو الطبيعي، ولا وجود لشيء خارق للطبيعة، وأقصى ما

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

يعترف به هو المجهول الذي قد يصبح يوماً ما معلوماً››89. ويسلم بأنه لا طريق للإنعتاق العقلي سوى الحرية. ويوصي عادة بضرورة العمل بالديمقراطية في الممارسات السياسية. وهو يعتبر فلاسفة التنوير قدوة له بما حققوه من مكاسب، وعلى رأسها مكاسب الحرية والمساواة والأخاء كما بشّرت بها الثورة الفرنسية فيما بعد.

5- النموذج اللاعقلي

وهو على خلاف سابقه لا يمنح المنطق العقلي دوراً فاعلاً ومميزاً في كشف الحقائق وحل المشاكل العامة. وغالباً ما ينظر إلى العقل والواقع نظرة وجودية لا تبعث على التفاؤل لتحقيق ما ينشده الإنسان من مبادئ وإلتزامات. فالعقل لا إعتبار له فيما يقدمه من مقولات منطقية أو إلتزامات عملية. وعلى ما يراه البعض فإن خلف العقل جانباً مظلماً يتمثل في الباطن الحيواني أو اللامعقول والذي يدفع بالعقل إتجاه مآربه ورغباته. وبالتالي كان لا بد من فضح العقل ومقولاته ونقض منطقه والكشف عن عوراته برده إلى منطقته المقفلة المظلمة من العناصر الباطنية اللامعقولة، بغية السيطرة عليها وكبح جماحها أو إدارتها بالشكل المناسب90. وهذا النوع من المثقف والمتأثر بجملة من الفلاسفة الغربيين، كنيتشه والوجودية وفوكو وغيرهم، يعد نادر الحضور بين مثقفينا قياساً ببقية الأنواع الأخرى. وأبرز من يمثله عبد الرحمن بدوي وعلي حرب.

مهما يكن فالملاحظ من حيث الواقع هو أن النماذج الخمسة التي عرضناها لا تعتبر في غالب الأحيان مستقلة عن بعضها البعض، كما أنها ليست منفصلة كلية عن المثقف الديني كما سنرى.

المثقف الديني والنماذج العلمانية

---

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

[90] انظر: علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1996م.

في البدء نتساءل عن نصيب المثقف الديني من تلك النماذج أو الإتجاهات الخمسة، فهل يمكن اعتباره نفعياً أو علموياً أو ميتافيزيائياً أو عقلانياً أو أنه مثقف لا عقلي؟

حقيقة الأمر أن جميع هذه النزعات تتجسد في المثقف الديني وإن بنسب وهيئات مختلفة. وقد يصح القول إن الشكل الميتافيزيائي هو المرتكز المعرفي الأساس الذي يحدد هويته الخاصة، حيث يتمثل في ظاهرة الوحي والنص. لكنه ليس خلواً من النزعات المعرفية الأخرى التي تكشف عن طبيعة ثقافته، ففي الغالب أنه قائم على مزيج من العلموية التي تستند إلى حقائق العلم وإعتباراته، والعقلانية التي تتمثل في الإنشداد إلى منطق العقل في محاكمة القضايا العامة. أما النزعة اللاعقلية بالطريقة النقضية التي عرضناها فهو خال منها، لا بمعنى أنه لا يعتقد بوجود جانب مظلم حيواني ولا معقول في النفس البشرية، بل أنه لا يجعل من العقل مطية هذا اللامعقول إلى الحد الذي تتقوض فيه مقولاته المنطقية وإلتزاماته الوجدانية. ومع هذا فهناك صنف من المثقفين الدينيين ممن لا يعتمد على منطق التفكير العقلي بقدر ما يعتمد على دواعي الحدس والوجدان، مثل عثمان أمين في جوانيته، وعباس محمود العقاد في وجدانيته. ويظل الجانب الذرائعي - لدى المثقف الديني - مكملاً لتلك الأشكال المعرفية ومستنداً إلى ما تفرضه من إعتبارات.

ولا شك أن بين المثقف الديني والمثقف العلموي تنازعاً وإختلافاً فيما يخص علاقة الدين بالحياة والواقع. إذ يعتقد المثقف العلموي بوجود تضاد بين الدين والعلم، وفي أحسن الأحوال لا يرى أن بالإمكان قراءة الواقع، ومنه الواقع العلمي، بعين دينية. فهو بالتالي لا يرى بديلاً عن العلم يمكنه تفسير الواقع والكشف عن أسراره وخفاياه.

وعلى خلاف المثقف العلموي يرى المثقف الديني أن ما يضعه الأول من تضاد بين العلم والدين وما ينصّب نفسه كنصير للأول على حساب الثاني؛ إنما جاء نتيجة خطأ في التقدير. إذ ليس هناك تضاد بين العلم والدين، إنما التعارض قائم بين مسلكين مختلفين للفهم والتفسير، أحدهما عائد إلى المنهج العلمي كما اتخذه العلماء

لتفسير الواقع الموضوعي من خلال الفحص والمراجعة المستمرة إعتماداً على عدد قليل من المسلمات. أما المسلك الآخر فيتمثل في المنهج البياني الذي ينتمي إليه الفقيه ومن على شاكلته، حيث الميل إلى جعل التكوين المعرفي منحصراً بالنص؛ على شاكلة ما قاله الإمام أحمد بن حنبل: ‹‹إنما أُمرنا أن نأخذ العلم من فوق››[91]، أو ما قاله استاذه الشافعي: ‹‹العلم طبقات شتى.. ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة، وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم من أعلى››[92]. إذ لا شيء يعلو على سلطة النص المقدس، بالمعنى الذي يفوق تشدداً ما سبق أن تمّ في الوسط الغربي المسيحي على يد القديس اوغسطين (المتوفى سنة 430م)، والذي كان يقول: إن ‹‹سلطة الكتاب المقدس هي أكبر من جميع قوى العقل الإنساني››[93]. إذ جرى الكثير من تفسير الواقع ومحاولة الكشف عن أسراره وخفاياه ضمن الإعتبارات الواردة في نصوص الرواية والحديث. وبالتالي فإن هذا المسلك يعتمد في الأساس على عالم التدوين والأمر في فهم عالم التكوين والخلق، رغم عدم توفر القطع في سند الأول أو دلالته. من هنا فإذا كانت هناك قطيعة فهي ليست بين العلم والدين، وإنما بين النهجين العلمي والبياني. فالعلم يعتمد على معطيات الواقع والتحليل العقلي وهو ليس معنياً بالنصوص الدينية، وعلى خلافه يصدق الأمر مع المنهج البياني الذي يجد في النص مصدره الرئيسي لتكوين المعرفة، رغم تعامله القائم – في الغالب ـ على الظنون لا القطعيات. وعلى ما قاله محمد عبده: ‹‹يرى القارئ أنه لم يكن هناك جلاد بين العلم والدين، وإنما كان بين أهل العلم وبين أهل الدين شيء من التخالف في الآراء››[94].

---

[91] إبن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص193.

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

[93] جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، مراجعة برهان الدين الدجاني، تقديم محمد حسين هيكل، دار الثقافة، بيروت، 1966م، ج1، ص157، عن مكتبة الموقع الالكتروني: www.4shared.com.

[94] الأعمال الكاملة، ج3، ص340.

لهذا وجد المثقف الديني نفسه - منذ بداية ظهوره - معنياً بحل هذه القطيعة عبر عملية التوفيق التي نهجها؛ مخالفاً بذلك كلا النزعتين المتشددتين. فهو يتقبل من جانب النتاج العلمي والسلوك المنهجي الذي يتبعه العلماء في الكشف عن أسرار الواقع وخفاياه؛ خلافاً لما عليه المسلك البياني التقليدي، لكنه من جانب آخر حريص على التمسك بالمبادىء والقيم التي جاء بها النص، مما جعله يختلف تماماً عن النهج الذي عليه المثقف العلموي. وبالتالي يرى أن العلم والدين توأمان، أو أنه لا بد من أن ينتهي أمرهما إلى التآخي95. بل إن المثقف الديني يعتبر النتاج العلمي لعلماء الطبيعة يشكل دعماً كبيراً لتأييد ما ينطق به النص. فالنص عنده سابق في الكشف عن خفايا الواقع مقارنة بما عليه العلم، مع الإعتراف بكونه كاشفاً على نحو الإجمال لا التفصيل، بإعتباره لم يطرح نفسه بديلاً عن الكشف العلمي، إذ تظل مهمته الأساسية تنحصر بالهداية.

وبهذا فإن إحدى الوظائف التي حملها المثقف الديني على عاتقه هي المزاوجة بين النهجين البياني والعلمي، أو بين الفقيه والعلماني. وبعبارة أدق، جاء ليزاوج بين العلم والدين، أو الواقع والنص، مخالفاً بذلك السير المتصلب الذي عليه كلا النهجين الآنفي الذكر.

على أن نفس ما ذكرناه ينطبق تماماً على ما يخص العلاقة بين المثقف العقلاني والمثقف الديني، وذلك من حيث التنافس الحاصل بينهما حول فهم الواقع وتفسيره، وحول العلاقة التي تربط العقل بالدين. فما يتصوره المثقف العقلاني من أن هناك تضاداً بين العقل والدين، وأن الأخير هو الجانب اللامعقول بالقياس إلى الأداة العقلية، وأن المحاكمة تظل في جميع الأحوال خاضعة للعقل دون غيره من الغيبيات، فكل ذلك يمكن الإجابة عليه بمثل ما ذكرناه بصدد المثقف العلموي.

فمن ناحية أن ما ذُكر من تضاد بين العقل والدين ليس صحيحاً، بل الصحيح أن يقال بأن هناك تضاداً بين النهجين البياني والعقلي، وقد يسفر هذا التضاد عن تناقض في مضامينهما، لكن ذلك لا شأن

---

95 يقول محمد عبده بهذا الصدد: ‹‹لا بد أن ينتهي أمر العالم إلى تآخي العلم والدين على سنة القرآن والذكر الحكيم›› (الأعمال الكاملة، ج3، ص334).

له بالدين وعلاقته بالعقل. وقديماً ظهر الكثير ممن يطرح فكرة التضاد من أصحاب النهج البياني، على الصعيدين الكلامي والفقهي. وواقع الأمر أن التضاد الذي ذكروه ليس تضاداً مع الدين، بل مع فهمهم له، فمن الواضح أن جميع المدارس والمذاهب الدينية تمارس أنماطاً من الإجتهاد في الدين دون أن تكون ناطقة عنه على وجه القطع. ولا يستثنى منها المدارس البيانية التي تعول على ظواهر النصوص وحرفيتها اللغوية. وربما يكون إبن رشد هو أول من أدرك الطابع الإجتهادي لتلك المدارس – بما فيها المدارس البيانية – بإعتبارها قائمة على بعض الأصول والمسلمات القبلية[96]. لذا كان علم الطريقة علماً حيوياً لدراسة الفكر الإسلامي عبر الكشف عن المولدات المعرفية والأسس القبلية لمناهج الفهم الديني[97].

عموماً لا يجد المثقف الديني في العقل ما يعارض المضامين الدينية، وبالتالي لا يعتبر الدين شكلاً غير معقول مقارنة بالعقل. بل يرى أن أحدهما جاء ليشهد ما لدى الآخر. فالعقل مؤيد بالدين، والدين مؤزر بالعقل؛ بلا تناقض ولا تعارض. فأغلب القضايا الدينية هي مما يشهد عليها الوجدان العقلي بالاقرار، لا سيما تلك التي لها علاقة بالمصالح العامة. تظل هناك قضايا تعبدية وغيبية لا يعلم العقل عنها شيئاً، الأمر الذي ليس بغريب طالما أن ذلك يجري حتى في العلوم الطبيعية، حيث هناك من الخفايا ما يعجز العلم عن إدراكها.

أما علاقة المثقف الديني بالمثقف الميتافيريائي فيلاحظ أن للأول نوعاً من التعالي الغيبي يجعله من هذه الناحية لا يختلف عن الثاني. فكلاهما يستند إلى منظومة ميتافيزيائية متعالية رغم ما بينهما من تعارض على صعيد المحتوى. كذلك فإنهما يطمحان إلى تحقيق نموذج مثالي بحسب ما تمليه عليهما نزعتهما الميتافيزيائية المتعالية على التاريخ وظروفه الزمانية والمكانية. فما يطمح إليه المثقف الديني هو تحقيق الأمر الرباني المتمثل في خلافة الإنسان الصالح

---

[96] إبن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ص134.

[97] انظر القسم الأول من حلقة علم الطريقة.

على أرض الواقع. وما يطمح إليه النموذج الميتافيزيائي، كما في الماركسية، هو تحقيق المجتمع الشيوعي (اللاطبقي) تبعاً للحتمية المادية والتاريخية المفترضة.

وبخصوص المثقف الذرائعي ففارقه عن المثقف الديني هو أنه لا يملك تكويناً معرفياً محدداً تبعاً لنفعيته، وبالتالي فهو بحاجة للإمتزاج بغيره من الأشكال الثقافية الأخرى. أما المثقف الديني فرغم أنه ليس خالياً من النفعية إلا أنه يجعلها مؤطرة بإطار منظومته المعرفية والقيمية. وأعني أن النفعية لديه هي نفعية محكومة وليست منفصلة أو مستقلة عن تلك المنظومة.

وعلى العموم إن الفارق بين المثقف الديني والعلماني يمكن لحاظه عبر تصور كل منهما لعلاقات الإنسان: علاقته بنفسه وبالمجتمع والطبيعة والميتافريقا الغيبية. فالمثقف الديني ينطلق من نظرية الإستخلاف وحمل الأمانة الربانية، لا من حيث الأمانة في قوله تعالى: ((إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبيْن أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان أنه كان ظلوماً جهولاً))98 فقط، ولا من حيث قوله تعالى: ((إن الأرض يرثها عبادي الصالحون))99 فحسب، بل كذلك من حيث النبوءة التي تبشر بمغزى هذا الإستخلاف والذي عارض فيه المولى تعالى ما توقعته الملائكة بقوله: ((وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون))100.

فعلى مثل هذه الآيات يقيم المثقف الديني تصوره الذي يؤسس فيه علاقات الإنسان المتعددة طبقاً لمفهوم الأمانة والإستخلاف، كالذي يلاحظ بوضوح لدى مثقفي ما بعد منتصف القرن العشرين101. مما يعني أن منطلقاته هي منطلقات متعالية غيبية، لكنه لا يفصلها عن أرض الواقع. فهو يعي أنها تتجسد في الواقع

---

98 الأحزاب/72.

99 الأنبياء/105.

100 البقرة/30.

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

عند تحقق شروطها، ويرى أن الإسراع في التجسيد وإحكامه يتوقفان على فهم الموضوعات التي تناط بها تلك العلاقات، وهي كل من النفس والمجتمع والطبيعة والميتافيزيقا، ومنه تنشأ الحاجة إلى العلوم المتعلقة بها، بغية الإفادة منها في تأسيس علاقات مناسبة وتوظيفها للهدف المشار إليه.

ويبدو أن المثقف الديني لا يربط نظرية الإستخلاف بهيئة النظام السياسي بقدر ما يربطها بوجود المجتمع الصالح، بحيث يرى كل صلاح في العلاقة الإنسانية تعبيراً عن تحقيق درجة من درجات الإستخلاف غير المنقطعة. والمطلوب هو توسيع رقعة الإستخلاف والشد على حمل الأمانة أكثر فأكثر.

والملاحظ أن لنظرية الإستخلاف عند المثقف الديني بعدين: ديني مجمل، وواقعي مفصل. فهو يرى أن هناك سنناً طبيعية مرصودة في الواقع ولها علاقة بالإستخلاف. وقد أشار إليها النص إجمالاً. ومن ذلك أن محمد رشيد رضا يرى أن من السنن التي تفيد الغرض هي البقاء للأصلح، فهي سنة الله التي يتم بها الإستخلاف، والأصلح يتمثل في الصالحين ‹‹الذين يصلحون لإقامة الحق والعدل وسائر شرائع الله وسننه في العمران، ويدل عليه المثل المشهور في سورة الرعد: ((فأما الزبد فيذهب جفاء، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض))››102. بل إنطلاقاً من هذه السنن فإن رشيد رضا وأمثاله لا يتحفظون من إعتبار أحقية الغرب وصلاحه علينا طالما أنه يتفوق علينا تبعاً لسنة البقاء للأصلح والإستخلاف. فبحسب رأيه أن الغرب على الحق والصلاح وأنه أفضل من أخلاق ممالك المسلمين وأعمالهم وعدلهم وإصلاحهم وإتّباعهم لسنن الله في نظام الإجتماع والسياسة، ولولا ذلك ما إستطاعوا أن يتسلطوا على المسلمين103.

وقد عبّر البعض عن هذا الإحباط بقوله: إذا كنا مسلمين - يا قوم - بكل معنى الكلمة فلماذا لم يصدقنا الله وعوده التي يستحيل ان يقع فيها خلف، والتي تتكرر في جملة آيات، ومن ذلك قوله تعالى:

---

102 المنار، ج9، ص577-578.

103 لاحظ: المنار، ج4، ص294.

((وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض))، فهل يصدق علينا أننا آمنا وعملنا الصالحات؟ إذا كان الأمر كذلك فلماذا لم يستخلفنا في الأرض، بل أقام علينا من غير ملتنا خلائف؟ ولماذا كنّا مستعبدين في كل أرض، ومنهزمين أمام عدونا في كل أرض؟ وإذا كنّا نزعم أننا مسلمون ومن عباد الله الصالحين فلماذا لم يورثنا الأرض وإنما انتزعها من أيدينا وأورثها قوماً آخرين؟!. وعلى هذه الشاكلة دار حديث في منزل الشيخ محمد عبده حول ما أُشيع بأن اليابان ستعتنق الإسلام، وقد علّق حسين الجسر على ذلك بقوله: إذاً يُرجى أن يعود الإسلام إلى مجده، فأجابه السيد جمال الدين الأفغاني: دعهم فإني أخشى إذا صاروا منّا أن نفسدهم قبل أن يصلحونا[104].

هكذا يظهر موقف رواد الفكر الديني من نظرية الاستخلاف والإصلاح عبر السنن الكونية المفروضة دون محاباة لقوم أو جنسية على حساب قوم وجنسية أخرى. ومنه يتبين الأساس المعرفي الذي ينطلق منه المثقف الديني في ربطه لعالم الغيب بالشهادة، أو النص بالواقع، مما يبرر إختلافه الجذري عن المثقف العلماني بجميع أشكاله وصوره. فليس من بين هذه الأشكال من يعد للحساب الغيبي إعتباراته في الحركة الإنسانية. وحتى الشكل الميتافيزيائي فإنه لا يرى الحركة الإنسانية ناشئة عن التخطيط الغيبي، بل هي نتاج عملية تاريخية حتمية تحكمها قوانين مادية معللة ذاتياً دون علل خارجية.

بين المثقف الديني والفقيه

قلنا إن ظاهرة المثقف الديني هي ظاهرة جديدة لم تُعرف من قبل. فقديماً ظهر الفقيه كمجتهد من أحضان أهل الإتّباع من الصحابة والتابعين، وقد إضطره الأمر إلى أن يخالف في كثير من الأحيان مواقف أهل الإتّباع طبقاً لما فرضته الصنعة الفقهية التي قام بتأسيسها بحسب الأصول المعتمدة. كما أن الناظر ولد هو الآخر من

---

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

أحشاء أهل الفقه من المجتهدين، فأدّاه الأمر إلى أن يخالف أئمة الإجتهاد أحياناً. لكن الحال مع المثقف الحديث يختلف بعض الشيء. فهو لما كان مديناً في مرجعيته المعرفية إلى الواقع، ولكونه لم يتربَّ في أحضان الفقهاء ولم يكن في ميدانه الجديد من أهل الصنعة التي هم عليها؛ لذلك شكّل ظاهرة جديدة أفضت إلى ما أطلقنا عليها القطيعة فيما بينه وبين الفقيه.

مع هذا نشير إلى أن كبار فئة (الكتّاب) القدماء كانوا أقرب العناصر الفاعلة معرفياً إلى مسلك المثقف الديني، من أمثال عبد الحميد الكاتب وإبن المقفع وإبن خلدون، إذ إن لهم مرتكزات معرفية تختلف عن تلك التي يمتلكها الفقيه، وقد أظهر المفكران الأخيران براعة في نقد الآلية الفقهية وإبراز صدامها مع الواقع وكليات العقل العامة، وكشفا عما لدى هذه الممارسة من تناقض. وبالتالي فإن نموذج إبن المقفع وإبن خلدون هو أقرب ما يكون لنموذج المثقف الديني الذي نتحدث عنه، لإعطائهما الدور لكل من العقل والواقع وممارسة النقد ورفض الطريقة التي تبناها الفقيه ولو من نواحي جزئية[105]. أما عبد الحميد الكاتب (المتوفى سنة 132هـ) فكان يحث الكتّاب على التحلي بصنوف المعارف المختلفة، ومما قاله بهذا الصدد: ‹‹فتنافسوا - معشر الكتّاب - في صنوف العلم والأدب، وتفقهوا في الدين، وابدأوا بعلم كتاب الله عزّ وجلّ والفرائض، ثم العربية فإنها ثقاف ألسنتكم، وأجيدوا الخط فإنه حلية كتبكم، وارووا الأشعار، واعرفوا غريبها ومعانيها، وأيام العرب والعجم وأحاديثها

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

وسيرها؛ فإن ذلك معين لكم على ما تسمون إليه بهممكم، ولا يضعفن نظركم في الحساب فإنه قوام كتاب الخراج منكم››106.
وكانت ثقافة الكتّاب تتسع لعلوم عديدة لكنها بعيدة عن النظر في الفقه، ومن ذلك ما عُرف عن أبي أيوب المورياني كاتب المنصور أنه كان يأخذ من كل علم طرفاً إلا الفقه، فكان يقول: ‹‹ليس من شيء إلا وقد نظرت فيه إلا الفقه فلم انظر فيه قط، وقد نظرت في الكيمياء والطب والنجوم والحساب والسحر››107.

ومثلما يختلف المثقف الديني عن المثقف العلماني فإنه في المقابل يختلف عن الفقيه. فهذا الأخير يكاد يلغي بدوره حظ الواقع من المنظومة المعرفية؛ مكتفياً في الغالب بما جاء في النص وحكم السلف، وهو بذلك يقف على الطرف الآخر الذي يعاكس فيه نهج العلماني. لذا جاء المثقف الديني ليربط بين المسلكين، وينظر بكلا العينين، إحداهما بإتجاه النص خلافاً للعلماني، وأخرى بإتجاه الواقع خلافاً للفقيه.

وكمقارنة بين المثقف الديني والفقيه؛ يلاحظ أن هناك تطلعات وأهدافاً اتجه نحوها الأول بعيداً عن التحفظات والمسالك التي ورثها الثاني. ولإبراز هذا المعنى سنسلط الضوء على مواقف عدد من المفكرين الرواد، بعضهم يزدوج فيه الحال من امتلاك ناصية كل من المثقف من جهة، والفقيه أو المفسر المختص من جهة أخرى، لكن خصال الثقافة فيه بارزة من حيث ميوله وتكوينه الفكري إلى درجة غير قليلة، كما هو الحال مع محمد عبده الملقب بالشيخ الإمام، وبدرجة أضعف مع تلميذه رشيد رضا. أما البعض الآخر فهو لا ينتمي إلى ما ذكرناه من التخصص الفقهي أو التفسيري، لكنه ذو معرفة عالية بالشؤون الإسلامية وثقافة واسعة في ما عداها من قضايا الواقع، كما هو حال عبد الرحمن الكواكبي. وبالتالي فإن من الممكن مقارنة المواقف المعرفية لهؤلاء المفكرين مع نظائرها التي تعود إلى الفقيه. فالذي يطلع على أفكار هؤلاء يرى أنهم يقفون موقفاً

---

106 أبو عبد الله الجهشياري: كتاب الوزراء والكتّاب، تصحيح وتحقيق ومراجعة عبد الله اسماعيل الصاوي، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي بمصر، ص48، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: http://www.mediafire.com.

107 نفس المصدر السابق، ص65.

مضاداً للنهج الذي ارتسمه الفقهاء قديماً وحديثاً، وقد اتصفت آراؤهم بالجرأة والصراحة؛ تتوسط في مسالكها بين النهجين العلماني والفقهي. ومن حيث المقارنة نبرز ما يلي:

1- الدعوة إلى تجديد النظر في الدين

لعل أول ميزة امتاز بها المفكر الديني هو أنه دعا إلى تجديد النظر في الدين، ولم يتوقف عند حد فتح باب الإجتهاد بالمعنى التقليدي108. كما أنه حوّل النص إلى مرتع للنظر لدى جميع المدركين ليفيدوا منه ما يفهمونه من دون التوقف عند حدود ما يقوله المفسر والفقيه وما إليهما من أصحاب الطرق التقليدية. وهو بهذا يعد نفسه غير مرتبط بالفقيه والمفسر التقليدي لعدة إعتبارات كالتالي:

أ- إنه على الأقل لا يعمل بالتقليد الذي هو شأن غالب الفقهاء، بل إنه يعده من أهم أسباب إنحطاط الأمة وتخلفها. بل في أحيان معينة نجد أن المثقف ينكر التقليد كلياً ويعتبره من الشرك الذي تجب محاربته من غير هوادة، كالذي ذهب إليه محمد عبده وتلميذه رشيد رضا، ومن ذلك تنديد هذا الأخير بمقلدة الفقهاء حيث ساروا بطريق يخالفون فيه نصوص الآيات أو ظواهرها، مستشهداً بما نقله الفخر الرازي عن أحد شيوخه قائلاً: قد شاهدت جماعة من مقلدة الفقهاء قرأت عليهم آيات كثيرة من كتاب الله تعالى في بعض المسائل وكانت مذاهبهم بخلاف تلك الآيات فلم يقبلوا تلك الآيات ولم يلتفتوا إليها وبقوا ينظرون إلي كالمتعجب، يعني كيف يمكن العمل بظواهر هذه الآيات مع أن الرواية عن سلفنا وردت على خلافها. ثم علّق الرازي بقوله: ولو تأملت حق التأمل وجدت هذا الداء سارياً في عروق الأكثرين من أهل الدنيا109. وقد إعتبر رشيد رضا أن هذه الظاهرة ظلت متفشية بقوة مع مرّ الزمن إلى عصرنا هذا.

ب - إنكار المفكر الديني للتنطعات والتدقيقات الفقهية، ومن ذلك أن الكواكبي إعتبر أن توسيع الفقهاء لدائرة الأحكام أدى إلى تضييق

---

108 طبائع الإستبداد، مصدر سابق، ص493.

109 المنار، ج8، ص169.

الدين على المسلمين تضييقاً أوقع الأمة في ارتباك عظيم، بحيث جعل المسلم لا يكاد يستطيع أن يعتبر نفسه مسلماً ناجياً لتعذر تطبيق جميع عباداته ومعاملاته تبعاً لطلبات الفقهاء المتشددين الآخذين بالعزائم ‹‹فبذلك أصبح الجمهور الأكبر من المسلمين يعتقدون في أنفسهم التهاون إضطراراً، فيهون عليهم التهاون اختياراً كالغريق لا يحذر البلل. لأنه كيف يطمئن الحنفي العامي حق الإطمئنان في الاستبراء لتصح طهارته؟ وكيف يحسن مخارج الحروف كلها وقد أفسدت العجمة لسانه لتصح صلاته؟ وكذلك كيف يصحح الشافعي العامي نيته على مذهب إمامه في الصلاة؟ أو يعرف شدّات الفاتحة الثلاث عشرة وينتبه لإظهارها كلها ليكون أدى فريضته؟››110.
وقد ضرب الكواكبي مثلاً بارزاً على التوسع المغالي في الآراء الكثيرة المتعلقة بالسواك. إذ جاء عن النبي (ص) قوله: ‹‹لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك››، فعلى هذا الحديث تشعبت الآراء واتسعت، حيث أخذ الفقهاء يبحثون عن نوع العود المستخدم في السواك وعن طوله وطريقة استعماله والأمكنة والأوقات التي ينبغي فيها إستخدامه وما إلى ذلك من تفريعات منافية للمقصد الشرعي111.

كما أن محمد عبده هو الآخر قد ندد بطريقة بحث الفقهاء في التوسيع والتفريع واصفاً اياها بأنها هي التي ضيعت الدين، حيث إن الفرد العامي الذي يسعى إلى كسب معاشه لا يسعه صرف سنين طويلة في تعلم أحكام الطهارة وسائر العبادات من الكتب الطويلة الصعبة المألوف إستخدامها لدى الفقهاء كما في الأزهر، فعلى حد قوله: أي حاجة إلى هذه الأبحاث الطويلة؟ والتدقيقات في مسائل المياه والطهارة والصلاة؟! قال (ص): (صلوا كما رأيتموني أصلي). وشرح صلاته ووضوءه، مما يمكن بيانه في ورقات قليلة112، وكل ماء يشرب وينقى به البدن يطهر به.

---

110 الكواكبي: أم القرى، مصدر سابق، ص344.
111 أم القرى، ص326-327.
112 الأعمال الكاملة، ج3، ص196.

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

أولاً: الإنفتاح على النص مباشرة: ذلك أن المفكر الديني انفتح على النص مباشرة دون وسائط الفقهاء عادة. فمثلاً شدد الكواكبي في (طبائع الإستبداد) على ضرورة فهم القرآن من غير تقييد، طبقاً لمسلمة كون الدين مبنياً على العقل، وأنه لا بد من التبصر في مقاصده. فالقرآن الكريم من أوله إلى آخره إذا ما لوحظت مقاصده وتفهم أسباب نزول آياته لا تجد فيه من حكم إلا وتلقّاه العقل بالإجلال والإعظام دون حاجة للرجوع إلى الغير ممن يعملون بالتوسعة والتدقيق، ومن ثم التشويش والتضليل113.

كما طالب محمد عبده بقراءة القرآن وفهمه مباشرة بعيداً عن التفاسير، بل إنه حذّر من هذه التفاسير؛ وقال وهو يخاطب أعضاء جمعية العروة الوثقى: ‹‹داومْ على قراءة القرآن وتفهّم أوامره ونواهيه، ومواعظه وعبره، كما كان يُتلى على المؤمنين والكافرين أيام الوحي، وحاذر النظر إلى وجوه التفاسير إلا لفهم لفظ مفرد غاب عنك مراد العرب منه، أو إرتباط مفرد بآخر خفي عليك متصله، ثم اذهب إلى ما يشخصك القرآن إليه، واحمل بنفسك على ما يحمل عليه، وضع إلى ذلك مطالعة السيرة النبوية واقفاً عند الصحيح المعقول، حاجزاً عينيك عن الضعيف والمبذول››114. وعلى هذه الشاكلة إعتبر أن لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتابه، وعن رسوله من كلامه، بغير وساطة أحد من سلف ولا خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك العلم بالوسائل التي تؤهله للفهم، كقواعد اللغة العربية وآدابها وأساليبها، وأحوال العرب والناس زمن البعثة

---

113 طبائع الإستبداد، مصدر سابق، ص508.

114 محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج1، ص183.

النبوية، وما وقع من الحوادث وقت نزول الوحي، وشيء من الناسخ والمنسوخ من الآثار، فإن لم تسمح له حاله بالوصول إلى ما يعده لفهم الصواب من السنة والكتاب فليس عليه إلا أن يسأل العارفين بهما، كما عليه أن يطالب المجيب بالدليل، لا فرق في ذلك إن كان السؤال في العقائد أو في الفقه والأحكام العملية ‹‹فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه››115.

كذلك إعتبر رشيد رضا أن مسائل الدين البحتة من العبادات والحلال والحرام لا يُرجع فيها إلى آراء الفقهاء، وإنما تُسند إلى الشرع من الكتاب والسنة مباشرة. أما المسائل الدنيوية كالقضاء والسياسة فهي مفوضة بأمر الله إلى أولي الأمر الذين هم رجال الشورى من أهل الحل والعقد، وما يقررونه يجب على حكام المسلمين تنفيذه وعلى الرعية قبوله116. وهو في محل آخر إعتبر أن مثل هذه القضايا تفوضها عامة الناس إلى أولي الأمر منهم ومن ثم تتبعهم فيها117. وهذا يعني - بحسب رأي رشيد رضا - أنه سواء في القضايا الدينية البحتة، أو القضايا الدنيوية، فإنه لا يصح الإعتماد على رأي الفقهاء.

فهذه الإعتبارات – لا سيما لدى الشيخ محمد عبده – تذكّرنا بما كان يراه زعيم الاصلاح البروتستانتي مارتن لوثر خلال القرن السادس عشر الميلادي. فقد اعتبر الانجيل نصاً يفسر نفسه بنفسه، فيُفهم المعنى عبر ظاهره دون وساطة أحد، مؤكداً بأنه ‹‹لا يوجد على الأرض كتاب كُتب بشكل واضح وشفاف مثل النص المقدس››. وبالتالي فيمكن للقارئ أن يواجه النص وجهاً لوجه، بلا وساطة، ولا تذرع بتعدد المعاني، فلكل فرد القدرة على فهمه كما هو. لذلك أصرّ لوثر على أن يكون لكل تلميذ نسخة من الانجيل كمرجع خاص به، فالانجيل هو المعيار والمرجع النهائي للفهم والتفسير دون حاجة لكهنوت الكنيسة[118]. وفي (عام 1873) كان

---

115 الأعمال الكاملة، ج3، ص286.

116 المنار، ج3، ص327.

117 المنار، ج5، ص302.

118 دايفيد جاسبر: مقدمة في الهرمينوطيقيا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم – ناشرون، الطبعة الأولى، 1428هـ - 200م، ص87-89، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

بعض أتباع لوثر يقول: يجب علينا أن نبحث عن الحقيقة في الكتاب المقدس وليس في مؤلفات علماء اللاهوت. لكنه أكّد في الوقت ذاته على لزوم نبذ تعاليم كوبرنيكوس وغاليلو ونيوتن ومن ساروا على دربهم119، تأسياً بزعيمه الروحي (لوثر) الذي سبق له أن احتقر كوبرنيكوس واتهمه بأنه فلكي نصاب، ومما قال في تحقيره: ‹‹يريد هذا الأحمق أن يضع صناعة الفلك كلها بالمقلوب››[120]. كما قال بأن ‹‹هذا المأفون يريد أن يغير وجه علم الفلك تماماً ولكن الكتاب المقدس يخبرنا أن (هوشع) أمر الشمس وليس الأرض أن تقف في مكانها››. ومثل ذلك فعل الزعيم الآخر للإصلاح الديني جون كلفن[121].

وكما يلاحظ هناك بعض التشابه في منهج الفهم بين الإتجاهين النهضوي الإسلامي والإصلاحي البروتستانتي، وهو يوحي بتأثير الأخير على الأول، مع الأخذ بعين الإعتبار وجود فارق بينهما حول الموقف من العلم لإختلاف السياق التاريخي.

ومن حيث الدقة إن المفكر الديني إذ ينفتح على النص مباشرة فإنه يميل في كثير من الأحيان بإتجاه الفهم المجمل. فهو كثيراً ما ينزع على الدين نزعة الإجمال ولا يرضى بالتدقيقات والتنطعات التي أَلِفها الفقهاء وأهل الإختصاص، بل يميل إلى إعتبار التدقيقات ليست صفة الدين ذاته، بل هي صفة الواقع لإمكانية اختباره ومعرفة قضاياه بسهولة. وربما لهذا نجد - مثلاً - أن الكواكبي يصرح بالإجمالية في عدد من العبارات، منها إعتباره أن الإسلام ‹‹وضع شريعة حكمة إجمالية صالحة لكل زمان وقوم ومكان››122. وعليه إعتبر آيات الأحكام لا تعدو عن مائة وخمسين آية، وفي محل آخر عدها لا تتجاوز المائة123. وقد امتدح الطريقة التي يُفهم بها المعنى

---

[119] برتراند رسل: الدين والعلم، ترجمة رمسيس عوض، دار الهلال، ص37، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

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

[121] الدين والعلم، ص17 و18. وانظر بهذا الصدد أيضاً: يحيى محمد: منهج العلم والفهم الديني، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2014م.

[122] طبائع الإستبداد، ص447.

[123] أم القرى، ص336. وطبائع الإستبداد، ص508.

المتبادر بإطمئنان مع النفور عن التوسع في البحث وعدم إعارة السمع للإشكالات، ومن ثم لا حاجة للتدقيقات والأبحاث المسببة للتشديد والتشويش124. وأكثر من هذا أكد على ضرورة التمسك بكل ما يقبل الإتفاق وترك غيره من الموارد التي تثير الإختلاف، عبر الإجتماع على ما نعلمه ونفهمه من النصوص والتخلي عن كل ما يرد من نقل مختلف حوله125.

وشبيه بهذا الموقف ما أكده رشيد رضا في موارد الأخذ بالقطعيات وتقليص دائرة الأحكام والتكاليف، مؤيداً موقفه هذا بذكر شاهد من السيرة النبوية، وهو أن بعض الأعراب كان يجيء النبي (ص) من البادية فيسلم، فيعلّمه النبي ما أوجب الله وما حرم عليه في مجلس واحد فقط، فيعاهده الأعرابي على العمل به، فيقول النبي (ص): ‹‹أفلح الأعرابي إن صدق››. إذ يمثل هذا الشاهد لدى رشيد رضا أعظم أسباب قبول الناس بالإسلام، لكن ‹‹الفقهاء أكثروا التكاليف بآرائهم الإجتهادية حتى صار العلم بها متعسراً، والعمل بها متعذراً››. لذلك فقد تمسك بالمطالبة بكل ما هو قطعي بحيث يفهمه كل من عرض عليه النص، أما ما هو غير قطعي من الآيات الظنية الدلالة، وأخبار الآحاد الظنية الرواية أو الدلالة، فهي موكولة إلى إجتهاد من تثبت عنده في العبادات والأعمال الشخصية، والى إجتهاد أولي الأمر في الأحكام القضائية والمسائل السياسية126.

ثانياً: التمسك بمسلك السلف الأوائل: حيث إن المفكر الديني لجأ إلى الأخذ بمسلك الصحابة والتابعين قبل بروز الخلاف ونشأة الفرق والمذاهب، ولو من خلال تحقيق بعض المتأخرين كإبن تيمية، وذلك في القضايا الغيبية والمسائل العبادية. وأكبر الظن أن هذا المعنى الذي اتجه صوبه بعض المثقفين الرواد، كالذي يلاحظ بوضوح لدى الشيخ الإمام وتلميذه، إنما جاء كرد مناسب على الطريقة السائدة لدى العلماء والفقهاء الذين يذهبون مذهب التقليد للمذاهب المعروفة، سواء في الأصول أو الفروع. لهذا طالبَ الشيخ الاستاذ بـ ‹‹تحرير

---

124 أم القرى، ص328.

125 أم القرى، ص282.

126 المنار، ج11، ص262 و263.

الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى››. فقد إعتبر هذا التحرير للفكر صديقاً للعلم من حيث إنه باعث على البحث في أسرار الكون وداعي إلى احترام الحقائق الثابتة، كما طالبَ بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل127.

ثالثاً: ممارسة النظر المعرفي: ذلك أن المفكر الديني قام بممارسة الترجيح بين الآراء العلمية الموروثة في الحالات التي لا يسعفه النص ولا يجد طريقة أخرى تقربه إلى التحقيق.

رابعاً: الإعتماد على مصادر معرفية أخرى: ذلك أن المفكر الديني اعتمد على مصدرين هامين من مصادر المعرفة، هما العقل والواقع، كما سنعرف، رغم أنه لا يملك تقنيناً منهجياً واضحاً وصريحاً كالذي نراه لدى الفقيه.

2- توسعة المصادر المعرفية

لقد أعاد المفكر الديني العقل إلى إطاره الطليعي كمصدر مهم للفهم والتوليد المعرفي، إذ كان على وعي من أن حصر المعرفة بالنص لا يجدي نفعاً. وبذلك عبّر الكواكبي من أنه ‹‹أضحى المسلمون محتاجين للحكمة العقلية التي كادت تجعل الغربيين أدرى منّا حتى في مباني ديننا››128. وهو يؤكد بأن ميزة الدين الإسلامي كونه مبنياً على العقل المحض، وبالتالي أنه ‹‹أفضل صارف للفكر عن الوقوع في مصائد المخرفين، وانفع وازع يضبط النفس من الشطط، وأقوى مؤثر لتهذيب الأخلاق، وأكبر معين على تحمل مشاق الحياة، وأعظم منشط على الأعمال المهمة الخطرة، وأجل مثبت على المبادئ الشريفة، وفي النتيجة يكون أصح مقياس يستدل به على الأحوال النفسية في الأمم والأفراد رقياً وإنحطاطاً››129. ومثل ذلك إعتبر محمد عبده ‹‹العقل من أجلّ القوى، بل هو قوة القوى الإنسانية وعمادها، والكون صحيفته التي ينظر فيها وكتابه

---

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

128 أم القرى، ص302-303.

129 طبائع الإستبداد، ص508.

الذي يتلوه، وكل ما يقرأ فيه فهو هداية إلى الله وسبيل للوصول إليه››130. وهو قد أعاد الإعتبار لأولئك الذين أُتهموا بالبدع ممن لجأوا إلى مرجعية العقل مثل المعتزلة.

كذلك فبنظر هؤلاء المصلحين يعتبر الواقع مصدراً رئيساً للمعرفة لا غنى عنه. فمحمد اقبال عبّر عن هذا المصدر بالتجارب والملاحظات والخبرات، بل ورأى أن هناك إتجاهاً تجريبياً عاماً للقرآن يتبدى من خلال ما يستهدفه من ضرورة التأمل للطبيعة131، مؤكداً بأن النظر في الكون والآفاق والأنفس، وكذا الوقوف على أخبار الأولين، هي من مصادر المعرفة الإنسانية بحسب القرآن الكريم132. أما مرجعية الواقع بنظر الكواكبي فإنها تشمل مختلف الميادين، بما فيها الواقع الغربي، وكذا التجارب الحضارية والحاجات الإجتماعية وجميع أصناف الثقافة المعتمدة على الموضوعات الخارجية؛ كالعلوم الإجتماعية من الحقوق والسياسة والاقتصاد والفلسفة العقلية والتاريخ القومي والجغرافي والطبيعي والسياسي والادارة الداخلية والحربية133.

وإذا كان البعض من الرواد أبدى أنه لا يعمل بغير الكتاب والسنة، كالذي نراه لدى محمد عبده وتلميذه رشيد رضا، فلأن هذه التصريحات أتت كرد على مسلك الفقهاء المقلدين الذين وضعوا النصوص المباشرة من الكتاب والسنة خلف أظهرهم. وهو ما يتبين مما ذكره رشيد رضا نقلاً عن محمد عبده بأن شيخاً من أكبر الشيوخ سناً وشهرةً في العلم قال في مجلس إدارة الأزهر على مسمع الملأ من العلماء: ‹‹من قال إنني أعمل بالكتاب والسنة فهو زنديق››، بمعنى أنه لا يجوز العمل إلا بكتب الفقهاء. فردّ عليه محمد عبده قائلاً: ‹‹من قال إنني أعمل في ديني بغير الكتاب والسنة فهو الزنديق››134.

---

130 الأعمال الكاملة، ج1، ص183، عن المقدم محمد عمارة.

131 محمد اقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلامي، ترجمة عباس محمود، الطبعة الثانية، 1968، ص21.

132 المصدر، ص144-145.

133 طبائع الإستبداد، ص530.

134 المنار، ج4، ص283.

صحيح أن هذين العَلَمين يعملان بالكتاب والسنة كمختصين لا يختلفان من هذه الناحية عن الفقيه، إلا أنهما لم يتوقفا عند هذا الحد، بل أضافا إلى ذلك مصدراً معرفياً هاماً مستمداً من الواقع، إلى الحد الذي عملا فيه على تأويل النص لصالح الواقع، أو ترجيح مطالب الأخير على الأول، لا سيما إذا ما أخذنا بنظر الإعتبار حجم ضغط الحاجات الزمنية والحضارية التي صادفتهما. ويكفي أن نعلم بأن رشيد رضا قد رجّح العلوم الكونية على الفقهية والكلامية في فهم القرآن135، وأنه إعتبر إدخال العلوم الطبيعية أهم أركان التفسير والعمل بهدي القرآن لامتلائه بذكر آيات الله في خلق السماوات والأرض136. الأمر الذي دعاه إلى الجمع بين العلمين الكوني والديني137. ولكل ذلك دلالة على ما للواقع من مرجعية معرفية تأسيسية لفهم النص.

إن جعل العلوم الطبيعية أهم أركان تفسير القرآن، قد عمّق من مرجعية الواقع كمصدر معرفي أساس، فإذا كان التفسير ومعه سائر العلوم الإسلامية غير مهتمة بأثر الواقع قديماً، باستثناء الفقه الذي تأثر بضغط الحاجات الزمنية واستجاب لمطالبها بالتفاعل والتغيير، فإن الحال مع الوعي النهضوي قد جعل من التفسير يستجيب للواقع لدواع عديدة، تارة بفعل الضغط الحضاري، وأخرى بفعل الاغراء، وثالثة لطلب الحقيقة. فقد اختلف مجرى التفسير مع الوعي النهضوي إختلافاً جذرياً عما كان عليه من قبل، كما واختلف جذراً عما أصاب الفقه والكلام من تطورات خاصة. فإذا ما كان الفقه قد شق الطريقة التقليدية المتذبذبة تحت تأثير الواقع وضغط الحاجة، وكان علم الكلام قد انتهى ولم يبق منه إلا موضوعات منتقاة أجري عليها جملة من الإصلاح والتحديث لتفي بحاجاة العصر.. فإن ما حدث مع التفسير يختلف تماماً، ذلك أنه لما كان يتعلق بالخطاب الإلهي مباشرة، وبما أن في هذا الخطاب من المرونة ما جعله قابلاً للتأويل والتوجيه والحرف والتعديل، وحيث أنه حدثت ضغوط

---

135 المنار، ج1، هامش ص182.
136 المنار، ج9، ص177.
137 المنار، ج4، ص44.

وحاجات أفرزها الواقع خلال قرني الوعي النهضوي، لذا فإن هذه الضغوط والحاجات لم تفض بالتفسير إلى أن يستجيب استجابة المضطر ـ كما هو شأن علم الفقه ـ فقط، بل تبعاً لمرونة النص الديني وما تضمنه من مادة ‹‹وجودية›› فقد اغتر التفسير بالعلم المعاصر، واندفع للتحرك اتجاهه طمعاً في تعزيز هذا النص ورفعه إلى الحد الذي ينتصر فيه حتى على العلم ذاته. فهو تعبير في النهاية عما انتاب المفكرين المسلمين من شعور بالنقص أمام كشوفات الخصوم لدى الحضارة الغربية الحديثة، فحيث أنه لم يكن بالامكان انكار ما دلت عليه هذه الحضارة من نتائج علمية وكشوفات طبيعية، ولم يكن بالامكان منافستها في الميدان العلمي، لذا لم يبق أمام المفكريين الدينيين ليغطوا على ضعفهم قبال الآخر سوى اللجوء إلى أساليب تعرية الآخر وإعتبار أن ما لديه لا يزيد عما لديهم. فمن حيث التعرية إعتبروا الانجازات الغربية لم يكن لها أن تتم لولا الإمداد الحضاري الذي مهّد له المسلمون بفعل ترجمات كتبنا العلمية إلى الغرب، وبالتالي فإن ما لدى الغرب انما هو مأخوذ عنا بشكل ما من الأشكال. وينطبق هذا الحال على ما لدى الغرب من تحضر على الصعيد الإنساني، حيث الزعم بأن مختلف ما توصل إليه من إعتبارات إنسانية وأنظمة عادلة إنما هي موجودة لدينا من قبل، وما يؤخذ منهم على هذا الصعيد انما يعبّر عن استرجاع ما كان عندنا طبقاً لقاعدة (هذه بضاعتنا رُدّت الينا)[138].

كذلك زاد المفكرون نغمة أخرى في إعتبار أن ما توصل إليه الغرب من إكتشافات انما هو موجود سلفاً في كتابنا الكريم، الأمر الذي كثر الإهتمام بما أُطلق عليه الاعجاز والتفسير العلمي للقرآن،

---

[138] يقول المفكر المرحوم أنور الجندي بهذا الصدد: إن القومية والديمقراطية والإشتراكية هي نظرات منبعثة أساساً من فكرنا العربي والإسلامي، ولها جذور أصيلة في مقومات فكرنا، ونحن اليوم نعاملها بإعتبارها قيماً إنسانية أساسية للفكر الإنساني كله، وقد كانت واضحة الدلالة في فكرنا. ومن هنا فنحن لا نأخذ مفاهيم الفكر الغربي لها ولا نعتنق تفسيراته، وإنما نحن نستمد مقوماتها من واقعنا وفكرنا وتراثنا أصلاً، وليس لنا ان نشجبها وإلا كنا متخلفين عن تطور فكرنا أصلاً قبل تطور الفكر الإنساني الذي استمد مفاهيمه للقومية والديمقراطية والاشتراكية من فكرنا العربي الإسلامي أساساً، ثم نمّاه وتطور به مع تطور الزمن والحضارات. ثم أنه يقول: إن الفكر العربي الإسلامي مفتوح، لا يرفض الحضارة بل يعتبرها عالمية وملكاً لكل الأمم والشعوب، وليست الديمقراطية والاشتراكية والقومية نظرات جديدة عليه، بل إن لها جذوراً عميقة في فكره وله فيها مفهوم تقدمي مستمد من جوهر فكره ومرتبط ببيئته وروح العصر (انور الجندي: معالم الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، مصر، ص13 و127).

وليس له من علة سوى ما إعتبرناه من أنه جاء كرد فعل نفسي إزاء ما لدى الآخر من قوة. وما زال الحال كذلك إلى يومنا هذا. وهو أمر يذكّرنا بما قاله العالم السويسري لوي أغاسيز: ‹‹تمر كل حقيقة علمية كبيرة عبر ثلاث مراحل: في الأولى يقول الناس إنها تتعارض مع الكتاب المقدس، وفي الثانية يقولون: لقد سبق أن أُكتشفت من قبل، وأخيراً يقولون: لقد كنّا دائماً نؤمن بها!››139.

وعموماً فإن إعتماد المفكر الديني على الواقع كمصدر رئيس وأساس للمعرفة جعله يبعد نفسه عن الممارسة التقليدية لدى المفسر والفقيه. وهي الممارسة التي تمعن النظر في النص عبر غور معالمه اللغوية والإلتزام بصورها الحرفية، أو من حيث الإرتباط غير المباشر بالنص عبر آليات التقليد التي لجأ إليها الفقهاء المتأخرون التابعون للأئمة الأوائل. فعلى عكس ذلك لجأ المفكر إلى التعامل مع النص؛ تارة بالتأويل والتوجيه بحسب ما تفرضه المعرفة المستوحاة من الواقع، وأخرى من حيث إعتباره مجملاً يحتاج إلى التفصيل المستمد من النظر إلى هذا الواقع وإعتباراته، كالنظر في تجارب المجتمعات والتأثر بميادين العلم. وبالتالي فقد جعل المفكر من الواقع أداة لفهم النص؛ مبعداً نفسه ـ في ذلك ـ عن التدقيقات اللغوية التي يوليها كل من المفسر والفقيه جلّ إهتمامه.

هكذا جعل المفكر الديني من الواقع أداة موظفة لدورين في علاقته بالنص:

أ ـ دور التفصيل

وهو الدور الذي إعتبر فيه النص مجملاً لا يُحل إجماله بالطرق التقليدية من التحليل اللغوي عادة، وإنما بفعل ما يقدمه الواقع من تفصيل، مثل لحاظ ما للسنن الكونية والإجتماعية من دور في الكشف عن مداليل الكثير من النصوص؛ من قبيل قوله تعالى: ((إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ))140، وقوله: ((وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ

---

139 قصة الفيزياء، مصدر سابق، ص83.

140 الرعد\11.

عَلَى الْعَالَمِينَ))141، وكذا قوله: ((أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ))142.. الخ. وواضح ان وظيفة الواقع هنا لم تأتِ على حساب النص كالذي يحصل في الممارسات التأويلية عادة. فمثلاً ما أشار إليه محمد عبده وهو بصدد تفسيره لآية إختلاف الناس ((كان الناس أمة واحدة، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين))143، إذ علّق على الآية بقوله: أنا لا أعقل كيف يمكن لأحد أن يفسر الآية وهو لا يعرف أحوال البشر، وكيف اتحدوا، وكيف تفرقوا؟ وما معنى تلك الوحدة التي كانوا عليها؟ وهل كانت نافعة أم ضارة؟ وماذا كان من آثار بعثة النبيين فيهم. لقد أجمل القرآن الكلام عن الأمم، وعن السنن الإلهية، وعن آياته في السماوات والأرض، وفي الآفاق والأنفس، وهو إجمال صادر عمن أحاط بكل شيء علماً، وأمرنا بالنظر والتفكر، والسير في الأرض لنفهم إجماله بالتفصيل الذي يزيدنا ارتقاء وكمالاً، ولو اكتفينا من علم الكون بنظرة في ظاهره، لكنا كمن يعتبر الكتاب بلون جلده لا بما حواه من علم وحكمة144.

ثم أن محمد عبده اعتبر - وهو بصدد تبيان حاجة المفسّر إلى التعرف على الواقع والكشف عن دور القرآن لهداية البشر جميعاً - أن من الواجب على المفسّر أن يعلم ما كان عليه الناس في عصر النبوة من العرب وغيرهم، ذلك لأن القرآن ينادي بأن الناس كلهم كانوا في شقاء وضلال، وبالتالي كيف يفهم المفسّر ما قبّحته الآيات من عوائدهم على وجه الحقيقة إن لم يكن عارفاً بأحوالهم وما كانوا عليه؟ ثم أنه استند إلى ما قاله عن عمر بن الخطاب كما روي عنه: ‹‹إنما تنقض عُرى الإسلام عروة عروة إذا نشأ في الإسلام من لا يعرف الجاهلية››، حيث بيّن أن المراد من ذلك أن من نشأ في الإسلام ولم يعرف حال الناس قبله فإنه سيجهل تأثير هدايته وكيف

---

141 البقرة\251.
142 الزخرف\32.
143 البقرة\213.
144 المنار، ج1، ص23. كذلك: محمد عبده: مشكلات القرآن الكريم، ص17-18.

أن الله تعالى غيّر أحوال الناس وأخرجهم من الظلمات إلى النور ‹‹ومن جهل هذا يظن أن الإسلام أمر عادي، كما ترى بعض الذين يتربون في النظافة والنعيم يعدون التشديد في الأمر بالنظافة والسواك من قبيل اللغو، لأنه من ضروريات الحياة عندهم، ولو اختبروا غيرهم من طبقات الناس لعرفوا الحكمة في تلك الأوامر وتأثير تلك الآداب من أين جاء››145.

كما حاول رشيد رضا أن يبيّن دور الواقع في تفصيل ما أجمله النص، ومنه أنه فسّر قوله تعالى: ((يريد الله ليبين لكم))146؛ إعتماداً على ما يجري في الواقع، وذلك وهو بصدد الآيات المتعلقة بما أُحل من النكاح وقيوده وشروطه، فجاءت تلك الآية التي علّق عليها بقوله: ‹‹هذا ما فتح الله به علينا في بيان المراد من الآية من حيث إنه لم يذكر معمول (ليبين) لنلتمسه من سنن الفطرة بمعونة ارشادنا إلى كون ديننا دين الفطرة ((فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون)) (الروم\30)، فقد جاءت هذه الآية بعد آية الزوجية بثمان آيات. وقال تعالى: ((وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم أفلا تبصرون)) الذاريات\19-20››147.

فهذا هو دور الواقع في تفصيل ما أجمله النص.

ب ـ دور التوجيه والتأويل

وهو الدور الذي يغلب أثره عند ربط النص بمباحث العلوم الطبيعية، وكذلك ميادين السنن الكونية والإجتماعية. وقد قام محمد عبده بتبرير إدخال العلوم الطبيعية في الفهم والتفسير من خلال تأويله لآية ((يتلو عليهم آياته))148؛ مفسراً إياها بأنها بيان الآيات الكونية والإستفادة منها والإعتبار بها149. وأن الكواكبي اعتبر المباحث العلمية الحديثة تبياناً للإعجاز القرآني، حتى أخذ يعدد

---

145 المنار، ج1، ص23-24.
146 النساء/26.
147 المنار، ج5، ص33.
148 آل عمران\164.
149 المنار، ج4، ص222.

الكثير من الآيات التي لم يعرف مضمونها الحقيقي إلا بفعل المكتشفات الحديثة.

كذلك قام الشيخ طنطاوي جوهري (المتوفى سنة 1940م) بتقسيم الدين إلى علمين: أحدهما علم الآفاق والأنفس، أي معرفة العوالم العلوية والسفلية، والآخر علم الشريعة. وزعم أن ديننا يأمرنا بذلك، وإلا ما الفرق بين قوله تعالى: ((قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ))[150]، وقوله: ((فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ))[151]؟ فكلاهما أمر، والأمر دال على الوجوب، فإذا كنّا قد قرأنا الأحكام الشرعية وقضينا بها؛ فلنقرأ - أيضاً - العجائب الكونية ولنعمل بها[152]. لا سيما أن القرآن - برأيه - يتضمن ما يربو على سبعمائة وخمسين آية كلها في عجائب الكون ومنافعه وغرائبه، وهي أكثر مما يتضمنه من الأحكام الشرعية، حيث إن آيات الفقه والأحكام الصريحة لا تزيد على مائة وخمسين آية[153]. وبالتالي حسِب أن علوم الطبيعة والكائنات أفضل من علوم الفقه وأحق بالرعاية؛ لكونها دالة على الله والتوحيد ولأن فيها نظام الأمم وحياتها[154]. لذلك نقد المسلمين لإهمالهم العلوم الأولى وحصروا إهتمامهم في الفقه وأصوله[155]، ورأى أنهم وإن حافظوا على الكتاب الكريم لكنهم خالفوا نهجه في الحض على النظر في الكون والتعقّل والتفكّر، وناموا على الوضوء والنجاسات والبيع والفرائض[156]. لهذا ولع هذا الشيخ بالتفسير العلمي كولع الفخر الرازي بالجدل الكلامي في تفسيره الكبير، فكلاهما لم يترك للنص حيّزاً من البحث والتداول كما هو في ذاته. وقد وصف إبن حيان الفخر الرازي في (البحر) بأنه جمع كل شيء إلا التفسير، وكذلك إتّهم البعض طنطاوي جوهري بأنه قام بإلصاق كل شيء بالدين حتى كاد يجعل القرآن كله علوماً طبيعية، مثلما كاد

---

[150] يونس\101.

[151] الكوثر\2.

[152] طنطاوي جوهري: الجواهر في تفسير القرآن الكريم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده، مصر، 1341هـ، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية http://www.al-mostafa.com، ج1، ص7.

[153] الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ج1، ص3 و6.

[154] المصدر السابق، ج3، ص150.

[155] نفس المصدر، ج2، ص85.

[156] نفس المصدر، ج2، ص115.

الفقيه يجعل من القرآن فقهاً فحسب، كالذي فعله القرطبي في (جامع أحكام القرآن)[157].

يظل أن الجمع والتوفيق بين العلمين الكوني والديني كان يشوبه الكثير من التعسف في التأويل لصالح الواقع والنظريات العلمية. فمثلاً قام محمد عبده بتحميل العديد من الآيات ما لا تحتمله من معاني التفسير العلمي مما جعله عرضة للنقد. ومن ذلك أنه فسر سورة الفيل تفسيراً قائماً على المكروبات والجراثيم، فجوّز أن تكون الطير الوارد ذكرها في السورة هي بعض الحشرات كالبعوض والذباب، كما وجوّز أن تكون الحجارة هي جراثيم بعض الأمراض158. كما جوّز رشيد رضا إعتبار الجراثيم المرضية (المكروبات) نوعاً من الجن159. كذلك قام الكواكبي، هو الآخر، بتأويل وتوجيه عدد من الآيات طبقاً لما ساد من نظريات وحقائق علمية، كحدوث الجدري الذي أصاب أصحاب الفيل بالمكروب ((وأرسل عليهم طيراً أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل))160، وامتلاء الكون بالأثير وأنه أصل مادة الحياة ((ثم استوى إلى السماء وهي دخان))161، وأن القمر منشق من الأرض ((أفلا يرون أنّا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها))162.. ((اقتربت الساعة وانشق القمر))163، وكالإخبار عن المركبات البخارية والكهربائية ((وآية لهم أنّا حملنا ذريتهم في الفلك المشحون، وخلقنا لهم من مثله ما يركبون))164، وكذا الإخبار عن إمساك الظل أو التصوير الشمسي

---

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

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

159 المنار، ج3، ص96.

160 الفيل\3-4.

161 فصلت\11.

162 الرعد\41.

163 القمر\1.

164 يس\41-42.

((ألم ترَ إلى ربك كيف مدّ الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً))165، وأيضاً تطور الكائنات الحية تبعاً لنظرية داروين ((ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين))166.. والكواكبي لا يجد في كل ذلك ما يخالف أصلاً دينياً كما هو الجاري لدى الفقهاء والمفسرين التقليديين167.

مع هذا نشير إلى أن للمفكر الديني دوراً في التعامل المعاكس لما قدمنا؛ وذلك بجعله مقاصد النص ومبادئه العامة تتخذ إطاراً من التوجيه لمفاصل المعرفة المستمدة من الواقع. وبالتالي فإن العلاقة بين النص والواقع لدى المفكر الديني مزدوجة، فالمعرفة المستمدة من كل منهما تؤثر في الأخرى. لكن بشكل عام يمكن القول بأن المفكر الديني يحفظ للنص مقامه ليس في التكوينات الجزئية مثلما هو الحال لدى الفقيه؛ وإنما في التوجيه الكلي بإعتباره مصدراً للهداية والارشاد مثلما سيتضح لنا ذلك فيما بعد.

3- الميل إلى التفسير السنني

لقد مال المفكر الديني إلى الأخذ بالأسباب الطبيعية وكذا التفسير السنني للنصوص التي تتحدث عن الأحداث والوقائع، مع الإبتعاد عن التفاسير القائمة على الخوارق الغيبية غير الطبيعية، اتساقاً مع المنهج العلمي المتبع في الغرب، بل وإعترافاً بما له من فضل في التنبيه على ذلك كما سيأتي ذكره. فهذه التوفيقية هي التي نادى لها رشيد رضا معتبراً أن الله أقام سنناً طبيعية مجبرين عليها، ووكل إلينا إقامة سنناً تشريعية مختارين فيها، فإذا لم نوفق باختيارنا بين النوعين من السنن فإنه سيثبت الجبري ويبطل الاختياري168.

لهذا لم يتقبل المفكر الديني ما يُنقل من نصوص ظاهرها يدل على الخوارق غير العادية ما لم تثبت ثبوتاً قطعياً. فقد عمل على تكذيب الخبر المنافي للسنن إن كان غير قطعي السند مما يرجع إلى

---

165 الفرقان\45.

166 المؤمنون\12.

167 أم القرى، ص302-303. وطبائع الإستبداد، ص454-456.

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

أخبار الآحاد، أو سعى إلى تأويله إن كان السند فيه قطعياً كما في الآيات القرآنية الكريمة. وهذا النمط من التعامل مع النصوص هو الجاري في تفسير الشيخ الإمام وتلميذه، حيث ممارسة التأويل للنصوص القطعية التي تتصف بالغيبية أو تبدي جوانب خرق العادة، ومن ثم اضفاء الصبغة السننية على المعنى المأول وجعل الفكر الإسلامي يحمل معان معقولة برد الأمور إلى التجارب والمشاهدات الحياتية والعلمية؛ بحيث تتسق مع الإكتشافات الحديثة وتقرّب المعنى إليها، كما يلاحظ في التأويلات التي لاحت قضايا ومفاهيم قرآنية ظاهرها غيبي وتحويلها إلى معانٍ طبيعية لها شواهد من الواقع، مثل مفاهيم الجن والشيطان وما تضمنته سورة الفيل وغيرها، خلافاً للنهج الذي سلكه الفقيه والمفسر التقليدي.

وهناك توجيهات للآيات تخدم الغرض من التفسير السنني، وهي ليست بتأويلات بالمعنى الذي يبعد عن ظاهر النص. ومن ذلك أن محمد عبده قام باضفاء الصبغة السننية والافادة من الواقع في تفسير الآيات التي تتحدث عن القرار الإلهي في اختيار الإنسان خليفة له في الأرض مع اعتراض الملائكة ورد الباري وعرض الأسماء عليهم وسجودهم لهذا الخليفة وعصيان ابليس عن السجود، فكل ذلك تناوله الشيخ الإمام بطريقة قرّب فيها المعاني الغيبية إلى صور منتزعة عن حقيقة الواقع البشري والسنن التي تحكمه[169] .

4- إعادة الإعتبار للمصلحة والمقاصد

أعاد المفكر الديني إعتبارات المصلحة والمقاصد خلافاً للفقيه الذي لم يولِها – عادة - الإهتمام الكافي، بل ولا يقر بها إن كانت

[169] فقد صوّر العلاقة بين آدم وابليس والملائكة في العلم والأوامر المناطة بهم بأنها ذات صبغة تكوينية سننية تقبل الفهم بما ندركه من طبائع الحياة البشرية. فبداية إعتبر أن إخبار الله الملائكة بجعل الإنسان خليفة في الأرض؛ يتضمن تهيئة الأرض وقوى هذا العالم وأرواحه مسخرة لوجود الإنسان وكماله.. وأن سؤال الملائكة عن جعل هذا الكائن يفسد في الأرض تبعاً لإختياره ومنحه الإستعداد في العلم والعمل بما لا حدّ لهما؛ إنما هو تصوير لما يحمله الإنسان من هذه الإمكانيات، وتمهيد لبيان عدم منافاة خلافته في الأرض.. كما أن تعليم آدم الأسماء كلها يعتبر بياناً لاستعداد الإنسان لعلم كل شيء في هذه الأرض وانتفاعه به في إستعمارها.. وأن عرض الأسماء على الملائكة وسؤالهم عنها وتنصلهم في الجواب إنما هو تصوير لحدود الوظيفة التي تصاحب الأرواح المدبرة للعوالم بما لا يسعها أن تتعداها.. وأن سجود الملائكة لادم هو تسخير هذه الأرواح والقوى ليرتفع بها في ترقية الكون عبر معرفة سنن الله تعالى في ذلك.. وأن إباء ابليس واستكباره عن السجود هو تمثيل لعجز الإنسان عن إخضاع روح الشر وإبطال داعية خواطر السوء التي هي مثار التنازع والتخاصم والتعدي والإفساد في الأرض (المنار، ج1، ص281).

على خلاف المنصوص فيه، بدلالة رفض الفقهاء ما جاء به نجم الدين الطوفي من قبول ترجيح المصلحة على حكم النص عند التعارض. في حين جاء المفكر الديني ليحيي هذه الناحية ويفعّل دورها وتطبيقها على القضايا المستجدة والمعاصرة. الأمر الذي جعل البناء المعرفي للمفكر يختلف إنتاجاً عن المألوف لدى الفقيه.

فالسيد رشيد رضا إعتبر أن المراد بكلمة (الفقه) كما وردت في نصوص الشريعة ومنها النصوص النبوية؛ هي معرفة مقاصد الشريعة وحكمها، وليست هي علم أحكام الفروع المعروف. فالمعنى الأخير مستحدث مثلما بيّن ذلك الغزالي والحكيم الترمذي والشاطبي وغيرهم. وعلى ذلك كان رؤوس المسلمين في عصر النبي والخلافة الراشدة من أهل هذا الفقه المقاصدي في الغالب[170]. وهنا تأتي أهمية كتاب (الموافقات في أصول الشريعة) للشاطبي عند السيد واستاذه الذي كثيراً ما كان يوصي طلابه بالإهتمام بدراسة الكتاب والتحقيق فيه، كما ينقل ذلك المرحوم عبد الله دراز في مقدمة تحقيقه للكتاب. كذلك فإن رشيد رضا قام بنشر رسالة نجم الدين الطوفي (في رعاية المصلحة) في أحد أعداد مجلته (المنار)، وأيد ما جاء فيها من نظرية.

فإبتداءاً إن السيد واستاذه رأيا أن العمل برأي أولي الأمر في كل زمن بشرطه - فيما ليس له حكم في الكتاب والسنة - هو أولى من العمل برأي فقهاء القرون الخالية، بإعتباره أقرب للمصلحة. لذا أشرط أن يكون أصحاب الرأي عالمين بالنصوص ومقاصد الشريعة وعللها، كي لا يخالفوها وليتيسر لهم رد المتنازع فيها إليها[171]. أما من حيث الموقف المعرفي من نظرية الطوفي، أو علاقة المصلحة بالنصوص، فالملاحظ أن رشيد رضا يجعل التعارض بين المصلحة العامة والعمل ببعض النصوص إنما يعود إلى التعارض بين النصوص، لأن مراعاة المصلحة مؤيدة بها. وهذا هو أهم مبررات الطوفي في ترجيح المصلحة على حكم النص، مشيراً إلى أنه قلما يوجد في الكتب المتداولة بحث مشبع في هذه

---

[170] المنار،ج5، ص196.

[171] المنار، ج5، ص227.

المسألة الهامة التي تتوقف عليها حياة الشريعة والعمل بها ‹‹وإنك لترى المشتغلين بالفقه لا يبالون بتقديم نصوص علماء مذاهبهم على العمل بما تحفظ به المصلحة العامة، فما بالك بنصوص الكتاب والسنة››172. لكنه مع هذا أشار في محل آخر إلى تقييد العمل بأصل المصلحة في قبال النصوص ضمن حدود لم ترد لدى الطوفي كما سيتضح عما قريب.

ومن حيث التطبيق تعتبر قضية الرق أهم القضايا التي عولجت تبعاً للمقاصد. فقد أخذ تيار المثقفين يتنكرون للرق ويقدرون أن الشريعة حاربته بالتدريج، وعلى حد قول الشيخ الإمام، كما نقله الكواكبي وأيّده فيه، بأن ‹‹قصد الشريعة الإسلامية إبطال الرق أساساً بالتدريج››173. كما أن رشيد رضا برر جواز منع الرقيق بتحريم المباح طبقاً للمصلحة، وذلك أنه جعل المصلحة أصلاً في الأحكام السياسية والمدنية يرجع إليه في غير تحليل المحرمات أو إبطال الواجبات174. وكأنه يريد أن يقول إن تحليل المحرمات وإبطال الواجبات غير جائزين، لكن تحريم المباحات أو ايجابها جائز طبقاً للمصلحة، وهو ما ينطبق على قضية الرق. وبمثل هذا الإعتبار يمكن تبرير فتوى تحريم محمد عبده للزواج المتعدد175.

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

5- الإهتمام بالحقوق الإنسانية العامة

لقد اهتم المفكر الديني بقضايا الحقوق الكلية التي تهم المجتمع والأمة، خلافاً للفقيه الذي حصر إهتمامه في القضايا الجزئية بالتفريع والتوسيع. وإن هذا الفارق يعود إلى إختلاف المصادر التي يعولان عليها في الأخذ والإعتبار. فبينما يقتصر الفقيه على النص وسلطة السلف عادة؛ فإن المفكر يجد في الواقع ومقاصد التشريع

---

172 المنار، ج5، ص212. أيضاً: ج7، ص194.

173 أم القرى، ص260.

174 المنار، ج5، ص9.

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

المدار الأكبر لحركته المعرفية ونشاطه الإنساني. وبالتالي كان له موقف واضح وصريح إزاء حقوق الإنسان؛ تأثراً بالمصدرين السابقين.

فهو ينادي بالعدل والحرية والمساواة من دون تمييز ديني بين الناس. وهو يدافع عن حقوق المرأة ويساويها مع الرجل في قضايا كثيرة خلافاً للرؤية السائدة في التركة الفقهية. كذلك أنه يدعو إلى الدستور وتقييد صلاحيات الحاكم؛ خلافاً لمفاهيم الفقه التقليدي عن الخلافة وسلطتها غير المحدودة، إذ هي تنعقد بقيد، لكنها ما أن تنعقد فإنها تصبح طليقة بلا تقييد ملزم سوى ما هو صريح الشرع. فهذا هو الإتجاه الذي آل إليه الطهطاوي والتونسي والأفغاني والنائيني والكواكبي وغيرهم. والذي لفتهم إليه هو التجربة الغربية. فكما رأى رشيد رضا أن الحكم الدستوري المقيد لم يلتفت إليه المسلمون إلا من خلال رؤية الغربيين ومعاشرتهم رغم أنه واضح وصريح في القرآن. الأمر الذي جعل المفاهيم الغربية تختلط بالإسلامية، ومن ذلك ما ظهر من خلط بين المفاهيم الثلاثة التالية: الشورى والديمقراطية والإشتراكية. فمثلاً أن الكواكبي رأى أن الإسلام مؤسس على أصول الحرية برفعه كل سيطرة وتحكّم، وبأمره بالعدل والمساواة والقسط والأخاء، وبحضه على الاحسان والتحابب، وقد جعل أصول حكومته الشورى الارستقراطية أو ما يطلق عليه شورى الحل والعقد في الأمة، كما وجعل أصول إدارة الأمة التشريع الديمقراطي، أي الإشتراكي176.

وما يعنينا هنا أن المفكر الديني هو الذي لفت العقول إلى وجود التقييد في الحكم الدستوري في القرآن والإسلام، وذلك بفعل المرجعية الواقعية والإفادة من الخبرة البشرية. أما الفقهاء فلم تسعفهم أدواتهم بإكتشاف ذلك التقييد أو الإعتراف به تبعاً للمسلك الجزئوي الذي سلكوه بعيداً عن إعتبارات الموجهات الكلية في النص.

6ـ الحساسية إتجاه الواقع الإجتماعي والسياسي

176 طبائع الإستبداد، ص450.

يمكن القول إنه بفعل تأثر كل من المثقف والفقيه بمصادره المعرفية؛ فإنه تنشأ لكل منهما حساسية خاصة تختلف عما لدى الآخر حيال ما يواجهانه من قضايا. فالذي يثير حساسية المثقف الديني هو قضايا الواقع الإجتماعي والسياسي، لا سيما تلك التي تتعلق بالمصالح والحقوق العامة. في حين إن ما يثير الفقيه هو القضايا الدينية من الشعائر والحدود والعبادات وما إليها.

وبعبارة أخرى، إن ما يثير المثقف هو الواقع، وما يثير الفقيه هو النص أو الدين. لذا تجد الأخير لا يمانع عادة من مداهنة السلطان المسلم الظالم، ويمتنع من أن يفعل نفس الشيء مع السلطان الكافر العادل. وعلى خلافه يلجأ المثقف الديني، حيث يميل إلى مداهنة السلطان العادل وإن كان كافراً ويفضله على السلطان الظالم وإن كان مسلماً.

على ذلك نجد الكواكبي كثيراً ما يمجد الحكومات الغربية ويفضلها على الحكومات المسلمة تبعاً لإعتبارات العدالة وخدمة المجتمع. فهو قد شكر اوروبا في منعها الرقيق177، كما وامتدح التشريع الغربي وعدّه حبل الله لأنه في يد الأمة178. كذلك أنه فضّل أن يحكمنا الملوك الغربيون عن أن يحكمنا الرؤساء المسلمون؛ معتبراً أن الأوائل أفضل من الآخرين وأولى منهم حكماً، شرعاً وعقلاً، لكونهم أقرب إلى العدل وأقدر على إعمار البلاد وترقية العباد ومن ثم تحقيق المصالح العامة، مؤيداً وجهة نظره هذه بفتوى الفقيه رضي الدين علي بن طاووس الذي أفتى بتفضيل الحاكم العادل الكافر على المسلم الجائر، أيام السلطان هولاكو179. ونحن نعلم ما ينقله إبن تيمية عن بعض مشايخه وما يقوله في تلك الأيام من الحملة المغولية، وهو أن ‹‹الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام، وذلك أن العدل نظام كل شيء››180.

---

177 أم القرى، ص63.

178 طبائع الإستبداد، ص523.

179 أم القرى، ص293-294.

180 مجموع فتاوى إبن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، 1404هـ، ج28، ص146.

وتبعاً للحساسية الواقعية فإن مفكرنا هذا قد رجّح الوفاق الوطني والقومي على الديني والمذهبي، حيث دعا إلى المساواة والأخاء والوطنية مع غير المسلمين، ومجّد ما إستطاعت إليه امريكا والنمسا في الاتحاد الوطني دون الديني، والوفاق القومي والوطني دون المذهبي. وهو القائل بعد ذلك مباشرة: ‹‹دعونا ندبر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الآخرة فقط. دعونا نجتمع على كلمات سواء، إلا وهي: فلتحي الأمة، فليحي الوطن، فلنحي طلقاء أعزاء››181. وفي القبال إعتبر الدين سلاحاً ذا حدين، إذ يكون فعالاً في الإصلاح والافساد، في الخير وفي الشر. وقد عدّه أقوى تأثيراً من السياسة في ذلك182. بل وإعتبر الإستبداد السياسي متولداً عن الإستبداد الديني. الأمر الذي إهتم فيه بعلوم الحياة والفلسفة العقلية وحقوق الأمم وطبائع الإجتماع والسياسة المدنية؛ معتبراً أنها هي التي يخاف منها المستبدون دون غيرها من قضايا الدين التقليدية، لهذا فقد رجحها على العلوم الدينية183.

وعلى العموم يمكن القول إنه إذا كان هناك تمييز بين حق الله وحق الإنسان فالملاحظ أن الحساسية الثقافية يغلب عليها الدفاع عن الحق الأخير، خلافاً للحساسية الفقهية التي تنحو باتجاه الدفاع عن الحق الأول.

فقد كانت العصور القديمة تخضع لمنهج (حق الطاعة)، وبه يتأسس ما نطلق عليه ‹‹تديين الواقع››. أما بعد الوعي النهضوي فقد أصبح الحال معكوساً - من بعض الوجوه - نتيجة تطور الواقع، إذ برز منهج جديد يتعامل طبقاً لإعتبارات (المصلحة) والذي تتأسس عليه طريقة ‹‹توقيع الدين››.

لكن ننبّه على ان العلاقة بين الواقع والدين ليست علاقة تنافر وتضاد. وبالتالي فإن عملية ‹‹تديين الواقع›› لا تقع في تناقض مع عملية ‹‹توقيع الدين››، وذلك فيما لو أخذتا على شرط الاعتدال والتوسط دون افراط وتفريط. فمثلاً إذا كنا في قضية القضاء والقدر

---

181 طبائع الإستبداد، ص515.

182 طبائع الإستبداد، ص445.

183 طبائع الإستبداد، ص458 و457.

نفسر الاحداث تبعاً للمشيئة الإلهية وهي أنها المتحكمة فيما يجري من امور، كطريقة يراد منها ‹‹تديين الواقع›› فإن العكس لا يناقض ذلك، فلو قلنا ان الاحداث تجري ضمن سلسلة من السنن التي تتفاعل مع ارادة الإنسان هي التي تحدد مصير الأخير في النهاية، لم يكن هذا مناقضاً للسابق. فالسنن تارة نعتبرها سنناً طبيعية لأنها مدركة في عالم الشهود، وهي من هذه الجهة تكون واقعية لا غيبية، وأخرى نعتبرها تمثل سنن الله المجعولة، فتكون من هذه الجهة غيبية لا واقعية. فلو قلنا إن مصير الإنسان تحكمه السنن والظروف لكان التفسير واقعياً، ولو قلنا ان هذا المصير تحكمه المشيئة الإلهية لكان التفسير دينياً، وكلاهما لا يتناقضان، طالما ان السنن غير مفصولة عن المشيئة الإلهية.

7ـ التأثر بالواقع الغربي

لعل أهم ما يلفت النظر هو أن المفكر الديني لا ينكر فضل الغرب في تعريفنا بما لم ينتبه إليه فقهاؤنا وعلماؤنا من قبل. وهو يعي هذه المفارقة الحادة، حيث الزعم أن ما اكتشفه الغرب هو ذاته ما كان يؤكد عليه الإسلام والقرآن، رغم أن علماء المسلمين قد غفلوا عنه كلياً. مما جعل بعض المفكرين الدينيين لا يتحفظ من إبداء الخجل أمام هذه المفارقة الجسيمة، فكما قال الشيخ حسين النائيني وهو بصدد تبرير الديمقراطية أو ما يطلق عليها الشوروية العمومية: ‹‹مع مزيد الأسف والحسرة ما أشد جهلنا ـ عبدة الظالمين وحاملي شعبة الإستبداد الديني ـ بمداليل الكتاب والسنة وأحكام الشريعة وسيرة النبي المطهر والإمام المكرم.. وترانا عوضاً من أن نقول في حق الشوروية العمومية: هذه بضاعتنا ردّت الينا، نعدها مخالفة للقانون الإسلامي، فكأننا لم نقرأ تلك الآيات الواضحة الدلالة أو لم نحصل على مفادها››. ثم أنه في محل آخر يقول: ‹‹أما اليوم وقد حصلنا بعد اللتيا والتي على شيء من التنبه

والشعور، وقمنا نأخذ مقتضيات ديننا من الأجانب مع تمام الخجل قائلين هذه بضاعتنا ردّت إلينا››184.

وقبل ذلك كتب رشيد رضا عام (1907م) وهو بصدد إثبات الحكم الدستوري يقول: ‹‹لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم (الدستوري) هو أصل من أصول ديننا استفدناه من الكتاب المبين وسيرة الخلفاء الراشدين لا من معاشرة الاوروبيين والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الإعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة لإقامة هذا الركن علماء الدين في الأستانة وفي مصر ومراكش، وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤكد حكومة الأفراد الإستبدادية ويعد من أكبر أعوانها... فلولا اختلاطنا بالاوروبيين لما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أُمم إلى الأمر العظيم، وإن كان صريحاً جلياً في القرآن الحكيم››.

وعلى هذه الشاكلة كتب عام (1909م) وهو بصدد التأكيد على الأخذ بالأسباب والسنن الطبيعية فقال: أما قول البعض ‹‹إن الأخذ بالأسباب والعمل بمقتضى السنن الطبيعية وانطباق ذلك بحسب إجتهادنا على القرآن لم يكثر ولم ينتشر عند بعض المسلمين إلا بسبب ما رأوه من تقدم الأمم الغربية باتباع هذه السنن وسبب ضغط اوروبا على الكثير منهم؛ فهو صحيح في الجملة ولا يضرنا أن تعدّنا حوادث الزمن للعمل بما يرشدنا إليه القرآن، وأن نفهم منه ما لم نكن نفهمه نحن ولا آباؤنا الأولون. فإن كلام الله تعالى بحر لا تنفد حِكَمه، بل هي تفيض في كل عصر على المستعدين بما يناسبه››185.

مهما يكن فقد تأثر المفكر الديني بالواقع الغربي وسلّم بالكثير من منتجاته الحضارية، جاعلاً لهذه المنتجات أصولاً إسلامية لتمريرها في أوساط الأمة؛ تبعاً لمقولة: هذه بضاعتنا رُدت الينا. وواضح أن الاستعارة لا تتوقف عند حدود البضائع المادية، وإنما تمتد إلى المفاهيم والمبادئ النظرية، كالإعتراف بالمساواة والحريات العامة

---

184 النائيني: تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تعريب صالح الجعفري، نُشرت ترجمة الكتاب في: مجلة الغدير، عدد 10-11، 1990م، ص84 و86.

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

والإشتراكية والوطنية وغيرها مما يعتبرها الفقيه أجنبية تتصادم مع النص ولا تتلاءم مع المرجعية الدينية.

فالطهطاوي مثلاً هو أول من تحدث عن الوطنية ودعا إلى الإعتزاز بالتاريخ المصري والتراث الفرعوني، كما وادخل النشيد الوطني، وأول من كتب عن ‹‹الوطنية القومية››. كما ودعا إلى الدستور والحرية186. وكذا هو الحال مع محمد عبده والكواكبي فيما تأثرا فيه بجملة من مفاهيم الغرب وأفكاره، ومن ذلك مبادئ الثورة الفرنسية المتمثلة بالحرية والأخاء والمساواة187. وعلى هذه الشاكلة ما قام به محمد اقبال من توظيف عقيدة التوحيد إلى معان آيديولوجية تتسق والمفاهيم الغربية، حيث اعتبر هذه الفكرة - التوحيد - قابلة لأن يستخلص منها مفاهيم يمكن تنفيذها على مستوى المساواة والاتحاد والحرية188. فهنا أن العقيدة قد تم توظيفها في خدمة الآيديولوجيا الإجتماعية، خلافاً لمسلك الفقيه الذي يتحفظ من التعاطي مع المعاني العقدية، وكذا التأثر بالعناصر الأجنبية والغربية.

يضاف إلى أن المفكر الديني استحسن جملة من الممارسات والنشاطات الفنية المزدهرة في الغرب، ومن ذلك النحت والرسم وإقامة المسارح والتمثيل، فضلاً عن تذوق الموسيقى والغناء وما إليها. مع أن ذلك يعد من الممارسات غير الشرعية لدى الفقيه في الغالب. وبالتالي يعود الفضل في كل ما نجده اليوم من مفاهيم إنسانية ومستحدثات حضارية راسخة إلى ما بذله كل من المثقف الديني والعلماني من جهود مضنية لزرع وإنبات هذه القضايا في واقعنا المعاصر.

8- المرونة والإنفتاح على الآخر

يعتبر المثقف أكثر مرونة وإنفتاح على الآخر من الفقيه، سواء كان الآخر ينتمي إلى الدائرة الإسلامية أو خارج عنها. ففي الدائرة

---

186 الفكر العربي المعاصر، ص64 و36.

187 أم القرى، ص262.

188 تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص178

الداخلية أنه يخالف نزعة الفقيه التي تمرست على الدعوة إلى الفرقة والتمذهب والتضليل تبعاً لمقالة الفرقة الناجية وسط فرق الضلال. والمثقف الديني على خلاف الفقيه يتوق إلى جمع الشمل ويؤمن بالأخوة الصادقة بين الطوائف الإسلامية، بل وينحاز إلى الأخوة العالمية الشاملة189. فلسان حاله يقول إنه في الفهم ليست هناك حاجة أعظم من أن يحمل الدين شعار النزعة الإنسانية العامة دون إستثناء.

فمثلاً إن بفعل المرونة والتطلع إلى تجارب الأمم نجد للكواكبي أحاسيس تسع لعالم الإنسانية كلها، فيرى أن الناس جميعاً هم قومه وليس قبيلته، والأرض هي وطنه وليس بلده الذي ولد فيه وترعرع، معتبراً ذلك من جملة الكمالات بالخصال190. لكن التفضيل عنده هو بحسب التقوى التي فهمها فهماً يختلف عما لدى الفقيه وهي أنها تعم غير المسلمين بإطلاق191. وفعلاً إنه لا يتحفظ من ثنائه ووثوقه بالآخر المتمثل في الغرب؛ لِما قدّمه من تشريعات وتنظيمات اعتبرها هي نفسها التي يقصدها الدين ويرضى بها الله تعالى192. وأكثر من هذا فقد بشّر بقرب ميلاد مجتمع إشتراكي بلا دولة، أو بمجتمع ‹‹العولمة›› الذي تحكمه الشركات193. فهو يمتدح المعيشة الإشتراكية معتبراً إياها من أبدع ما تصوره العقل، مثنياً بذلك على بعض الحكومات التي لم تسمح بالتملك إلا ضمن حدود ضيقة194.

***

إذاً يتضح مما قدمنا أن المسالك المعرفية بين المفكر الديني والفقيه هي جد مختلفة، وأن المفكر كان يعي تمايزه عن الفقيه والقطيعة معه، ويرى نفسه رسول الإصلاح، سواء على الصعيد

---

189 ومن ذلك أن بعض الإتجاهات المعاصرة من الحركات الإسلامية - التي ارادت لنفسها أن تنخرط في صف الإصلاحية الأولى للمثقفين الدينيين - قامت برد الإعتبار للإتجاهات المعارضة غير الرسمية من المذاهب كالخوارج والشيعة، كما وأمدت جسور الإنفتاح على الحكومات التي تحكم باسمها مثل ايران. كذلك أنها على الصعيد العام التزمت بمبدأ عدّته من مقاصد التشريع الأساسية، ألا وهو الإنسانية أو الاخوة الشاملة.

190 طبائع الإستبداد، ص522.

191 طبائع الإستبداد، ص450.

192 طبائع الإستبداد، ص517 و523. وأم القرى، ص306-307.

193 طبائع الإستبداد، ص534.

194 طبائع الإستبداد، ص477-479.

المعرفي بإعادة فهم الدين فهماً حضارياً مؤدلجاً من دون تصادم مع الإنفتاح الحضاري ومتطلبات العصر، أو على الصعيد الإجتماعي عبر العمل على توعية الأمة ودفعها بالطريق التي يكون لها شيء من الحق والخيار.

ومن حيث معارضته لمسلك الفقيه فقد عبّر الكواكبي عن ذلك بقوله في (أم القرى) على لسان أحد أعضائها المجتمعين: ‹‹وعندي أن داءنا الدفين: دخول ديننا تحت ولاية العلماء الرسميين، وبعبارة أخرى تحت ولاية الجهال المتعممين››195.

ومن المعلوم أيضاً ما كان يبديه محمد عبده من نفرة لمسلك الفقيه التقليدي، حتى أنه هوجم لمعارضته لنظام الأزهر القديم، وقيل له في التدليل على مصداقية هذا النظام بأنه قد تعلّم ووصل عن طريقه إلى أرقى الدرجات، فأجاب: ‹‹إن كان لي حظ من العلم الصحيح فإنني لم أحصله إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغي ما علق فيه من وساخة الأزهر، وهو إلى الآن لم يبلغ ما أريد له من النظافة››196.

كذلك فإن لجمال الدين الأفغاني كلمة بالفارسية ينكر فيها ما تسالم عليه رجال الدين من رؤى ومعارف؛ منبهاً الناس بالتخلي عما جاءوا به من شريعة وهمية لا تمت إلى حقائق الدين بصلة، إذ قال وهو يخاطب الإيرانيين: ‹‹ان وطننا العزيز ايران يسير في سياسته في طريق معوج، وفي ديانته في طريق معوج. أيها الناس تمسكوا بحقائق الدين المحمدي، إن الذي تتمسكون به الآن هو شريعة الملالي، وهي غلط، فقد كتب كل ملا - أي رجل دين - كتاباً على مقدار تفكيره وليس ذلك الملا مقصراً فيما كتب، إذ إن مقدار تفكيره ومعلوماته كانت محدودة إلى هذه الدرجة، ولو أننا جمعنا كل هذه الكتابات وأضفناها إلى بعضها لما تمكنت أن تزيد في عظمة الإسلام، بل العكس تصغره››197.

---

195 أم القرى، ص298.

196 محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج3، ص179. والفكر العربي المعاصر، ص509.

197 علماً أن هذه الكلمة أثارت السيد محسن الأمين العاملي الذي لم يستوعبها فنقدها دفاعاً عن مسلك الفقهاء التقليدي قائلاً: ‹‹اذا تأملت في هذا الكلام الأخير وجدته خالياً من المعنى. فحقائق الدين المحمدي إما ضرورية أو نظرية، والضرورية لا تؤخذ من الذين سمّاهم الملالي، والنظرية لا سبيل إلى معرفتها إلا من العلماء، فقوله

مع هذا فمن الناحية المعرفية إن ما يؤاخذ عليه الرواد من المثقفين الدينيين هو أن ربطهم للواقع بالدين لم يكن ربطاً يحمل تنظيراً ابستيمياً. فالعلاقة التي اجريت بينهما هي علاقة يغلب عليها الطرح الآيديولوجي، فهم عاشوا في عصر اتصف بالانبهار لكل ما ظهر للغرب من مكاسب. وقد انعكس هذا الانبهار على محاولاتهم الرامية إلى التوفيق بينهما، فأخذوا يتعللون إما بالإلتفاف على المكاسب الغربية وإعتبارها مكاسب إسلامية في الأصل، أو بالسعي نحو إبراز الإتفاق بين النصوص الدينية ونظريات الغرب ومنتجاته العلمية، وإن أدى هذا إلى جر النصوص إلى حلبة التأويل والتلاعب والإلتفاف. وفي الجملة رؤوا أنه لا بد من أن يفسروا الشريعة على ضوء الحاجات الحديثة وما اقتضى ذلك من التأثر بالعالم الغربي ومفاهيمه العلمية والثقافية.

على أن نقطة الخلل في ذلك هي عدم معالجتهم الإشكاليتين الدينية والواقعية ـ ومنها العلمية ـ كلاً على حدة، قبل المبادرة إلى لحاظ ما بينهما من توافق أو تعارض.

أما من جاء بعد هؤلاء، وهم يشكلون مختلف الحركات الثقافية والسياسية الإسلامية، فيلاحظ أن منهم من التزم بالخط الذي أسسوه، عبر الجمع بين الكتابين الكوني والنصي بإعتبار ما لأحدهما من إكمال للآخر، مثلما يظهر لدى الإتجاه الذي يحمل سمة (إسلامية المعرفة)، والذي يعتبر الواقع مصدراً آخر للمعرفة يضاف إلى النص. فتأسيس الفكر الإسلامي أو إسلامية المعرفة لدى هذا الإتجاه يتم عبر ‹‹الإعتماد على المنهجية المعرفية القرآنية التي تجمع بين قراءة الوحي وقراءة الوجود، أو منهج الجمع بين القراءتين››[198].

فإسلامية المعرفة تجعل من القرآن الكريم ـ ذاته ـ هو من أسّس القراءتين معاً. فمثلاً جاء في أول كلمة للوحي قوله تعالى: ((إقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، إقرأ وربك الأكرم،

(الذي تتمسكون به هو شريعة الملالي) هي غلط غلط›› (لاحظ: محسن الأمين: أعيان الشيعة، حققه واخرجه واستدرك عليه حسن الأمين، دار التعارف، بيروت، 1406هـ-1986م، ج4، ص216).

[198] العلواني، طه جابر: إصلاح الفكر الإسلامي، كتاب قضايا إسلامية معاصرة (12)، مؤسسة الاعراف للنشر، قم، 1419هـ-1998م، ص94.

الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم))[199]، وبالتالي فإن القراءة المأمور بها في هذه الآيات ما هي إلا ‹‹تعبير يتسع ليشمل المسطور في الكتب والمنشور في الوجود، فسور الكتاب تقرأ وآفاق الكون تقرأ، وتتلازم القراءتان حتى ينتج من هذا التلازم علوم ومعارف وخبرات وتجارب، يقام عليها العمران وتنبثق منها حضارة الإيمان››[200]. الأمر الذي يذكرنا بما مرّ علينا من تأويل محمد عبده لقوله تعالى: ((يتلو عليهم آياته))، إذ إعتبر المقصود من معنى (الآيات) في هذه الآية بأنها الآيات الكونية لتبرير إدخال العلوم الكونية في التفسير.

والغرض من هذه القراءة هو أن يُقرأ الوحي والكون بمنهجية واحدة من دون نزاع وتضارب بين المعرفتين المستلهمتين منهما[201]. وبالتالي فإن إسلامية المعرفة هي منهج معرفي ‹‹يمثل بديلاً للمادية والوضعية المتجاهلة لله وللغيب من ناحية، كما يمثل بديلاً عن اللاهوتية والكهنوتية المستلبة للإنسان والطبيعة من ناحية أخرى››[202]. أي أنها بالتالي بديل عن توجه كل من المثقف العلماني والفقيه. وعليه إن ما تهدف إليه هو ‹‹إعادة النظر في علوم ووسائل فهم النص وخدمته وقرائته، قراءة الجمع مع الكون والتداخل المنهجي معه، وتخليصه من كثير من أنواع التفسير والتأويل والربط الوثيق النسبي، من خلال إسقاط الإسرائيليات، والربط الشديد بأسباب النزول والمناسبات››[203]. وهي تقارب ما كان يطمح إليه الرواد من المفكرين الدينيين.

لقد غلب على المثقف الديني خضوعه تحت تأثير الواقع المعاصر وحكمه؛ رغم ما يزخر به الأخير من أشكال نسبية. إذ جعل منه روحاً كلية قابلة للإسقاط والتطبيق على مختلف البيئات والتشكيلات. فإهتماماته بالقضايا المثارة حالياً؛ كقضية الحداثة وحقوق الإنسان والحرية والديمقراطية والمواطنة والمساواة

---

[199] العلق\1-5.
[200] إصلاح الفكر الإسلامي، ص102.
[201] المصدر، ص107.
[202] المصدر، ص96.
[203] المصدر، ص97.

وغيرها؛ ليست معزولة عن التأثير الحاسم للفكر الغربي، حتى تمّ إرجاع جملة من المبادئ المفرزة غربياً إلى أصول إسلامية، كدلالة على التأثير الغربي بجعل المثقف يستهوي ما ينتجه الغرب حيال الجمود الذي حطّ بالفقيه.

هذا فيما يخص أولئك الذين اتبعوا النهج الذي سار عليه الرواد من المثقفين الدينيين. لكن في قبالهم ظهر الكثير ممن لم يسلك هذا الخط الذي ارتاده سلفهم، بل إن بعضهم اتخذ طريقة معاكسة بالرجوع إلى النص كلياً؛ متجاهلاً بذلك الواقع، بل ومكفراً له أحياناً. وربما يعود سبب ذلك إلى غياب التنظير الابستيمي في ربط النص بالواقع، مما جعل بعض الشخصيات الريادية البارزة تؤول إلى جعل إعتبارات المصدرين بعضها بجنب البعض الآخر من غير لحاظ ما يطرأ عليهما من تعارضات وإشكاليات، فتارة تراه سلفياً حرفياً، وأخرى واقعياً عقلياً.

***

هكذا كانت معالجتنا السابقة للعلاقة بين المفكر الديني والفقيه قائمة على تشخيص الواقع من غير تجريد. لكن هناك معالجة أخرى أهم، وهي تلك التي لها خصائص ماهوية، إذ تقوم بانتزاع الماهيات الصورية لواقع ما عليه المفكر الديني والفقيه وفقاً لأبنيتها المعرفية. وبالتحديد سنسعى إلى استكشاف المرتكزات المعرفية التي يتأسس عليها عقل المفكر الديني ومقارنتها بالمرتكزات المقابلة لدى الفقيه، وهي عملية ابستيمية صرفة ينبني عليها فهم طبيعة الخصائص المعرفية المتولدة عنهما.

المثقف والقطيعة مع الفقيه

القسم الثاني: القطيعة البنيوية

مدخل

نحن هنا بصدد تحديد هوية المثقف الديني من الناحية البنيوية. كما أننا بصدد دراسة واقع المثقف والفقيه رغم الالتباس الحاصل بينهما أحياناً. ولأجل ذلك فنحن بحاجة إلى منهج مناسب للبحث يتم فيه تبرير ما نكوّنه من مفهوم خاص عن العقل المثقف الديني وتمايزه عن نظيره الفقيه. فما هو هذا المنهج؟ وما هو مفهوم كل من العقلين المتأسسين عليه؟

سننحو بداية إلى تحديد طبيعة المثقف الديني من الناحية المعرفية وتمييزه عن الفقيه من خلال إعتماد المنهج الكيفي الشائع إستخدامه في العلوم الإجتماعية، وهو الذي يقابل ما يطلق عليه منهج الإحصاء الكمي. ولكلٍّ خواصه ومزاياه. ورغم أهمية الإحصاء في تشكيل تصوراتنا عما يجري في الواقع الموضوعي؛ لكننا لو اقتصرنا عليه فسيتعذر علينا معرفة طبائع الأشياء وبلورة ماهياتها وأسبابها. علماً إنه لا ينفع تحديد مطلبنا عبر الاستعانة بمبدأ (تُعرف الأشياء بأضدادها)، وذلك لأن الضدية الحاصلة بين العقل الثقافي والعقل الفقهي هي ليست ضدية تامة ومطلقة، فالمثقف يمكن أن يكون في الوقت نفسه فقيهاً، وكذا العكس صحيح أيضاً.

إن المنهج الكيفي بخلاف نظيره الكمي لا يعكس الكم الإجتماعي بتمامه عبر الإحصاء، ولا يهمه كافة الملابسات والعوارض، إنما يلتقط من الواقع صوراً يراها تشكل جوهراً أساساً للنمط أو المفهوم المراد تكوينه بعد دراسة حالات عديدة للواقع الإجتماعي ومقارنة بعضها بالبعض الآخر، أي أنه يتبع نهجاً من التحليل الإستقرائي القائم على القرائن والشواهد المتغايرة بدل الإعتماد على مجرد الإحصاء.

ويمكن تقسيم عمل المنهج الكيفي إلى دورين يشكلان حجر الزاوية من بناء وتكوين النمط أو المفهوم. فهو أولاً لا يقوم بتجريد

وتصوير كل ما يتعلق بالحالة الإجتماعية التي لها علاقة بالمفهوم، وإنما يكتفي برصد وأخذ ما يراه عناصر أساسية في تكوين الحالة، ويدع كل ما يلابس الحالة من أمور أخرى عارضة. ثم أنه بعد عملية التجريد يُجري على الصورة المنتقاة نوعاً من التضخيم والتحليل العقلي؛ لإبراز ما تتضمنه هذه الصورة من عناصر لها الفاعلية والقدرة على تكوين الحالة. ولا شك أن هذين الدورين لا يقومان بمعزل عن الحدس العقلي الذي وظيفته انتزاع المفهوم وبلورته.

وبذا يكون هذا المنهج قد أعطى مفهوماً واضحاً ومبالغاً فيه كنمط يتصف بالنموذجية والمثالية وإن لم يكن الواقع حاملاً القدر نفسه من الوضوح وكمال الصورة؛ تبعاً للعوارض والملابسات.

وإذا أردنا توظيف هذا المنهج لدراسة كل من المثقف الديني والفقيه من زاوية معرفية صرفة؛ نرى أن من الواجب فهم كل منهما ككائن صوري يتصف بنوع من النمذجة والمثالية، فنعمل على تجريده من مختلف الملابسات المتداخلة معه في الواقع، أي أننا نصنع منه ماهية محددة بعد دراسة الحالات المختلفة والمقارنة بينها، فنستلهم من ذلك عناصر أساسية تتشكل عليها ظاهرة ما نطلق عليه الثقافة، وكذا الفقاهة. وهو مفهوم مجرد يتصف بنصاعة الصورة ووضوحها. أي أننا بعد تحديد العناصر الأساسية المنتقاة من الحالة الإجتماعية نعمل بفضل التحليل العقلي على تكوين مفهوم جاهز مجرد كنمط يعبر عما نطلق عليه العقل المثقف الديني والعقل الفقيه. فهذا النمط كاشف عن العناصر الجوهرية التي من شأنها تكوين الثقافة والفقاهة، سواء كان ذلك عن وعي من قبل الذين يؤسسونها أو عن غير وعي.

فمع أن الواقع يشهد حالات متفاوتة ومختلفة للمثقف ـ وكذا الفقيه ـ فتارة نرى ازدياداً في الحالة الثقافية، وأخرى نرى انخفاضاً فيها، وكذا فإن الثقافة قد تختلط بغيرها من الممارسات الذهنية والسلوكية الأخرى، فتتداخل معها المواقف السياسية تارة، وتتأطر بها الممارسات الإجتماعية تارة ثانية، كما قد تندفع ضمن صور آيديولوجية مختلفة؛ كإن تشكل إطاراً فوقياً لطبقة إجتماعية معينة أو

غير ذلك من ملابسات الحالات الإجتماعية للثقافة.. لكن مع هذا فإن ما يقع تحت المراقبة العقلية والتجريد هو الثقافة كنمط صوري مجرد تبرز فيه الوظيفة الثقافية كممارسة معرفية تنشأ بفعل مرتكزات محددة يعمل العقل على استظهارها وتحليلها بوضوح ونصاعة بعيداً عن الملابسات التي يبديها الواقع الإجتماعي، طالما أن العقل لا يصور كل ما يبديه هذا الواقع من ملابسات وتداخلات، وإنما يكتفي بتسليط الضوء على العناصر الأساسية منه بعد الملاحظة والمقارنة بين الحالات التي تمر بها الثقافة على أرضه.

فمن حيث الأساس يلاحظ أن المفهوم المراد تأسيسه هو مفهوم مستمد من العلم والمعرفة لا غير. فالفقه والثقافة كلاهما من العلوم والمعارف، ومن ثم لا يمكن افراغ الفقيه ولا المثقف من جوهر العملية المعرفية، وإلا كان فاقداً للمعنى. مع هذا يلاحظ أن معارف الفقيه وعلومه وكذا النتائج التي ينتهي إليها هي في الغالب تختلف عن تلك التي لدى المثقف. الأمر الذي يساعدنا على تحديد هوية كل منهما واهمال ما يتداخل معها من ظواهر أخرى عارضة.

وتبعاً للمنهج الكيفي فإنه لا يمتنع أن يحصل تداخل بين الثقافة والفقه على أرض الواقع؛ فيلبس الفقيه عباءة المثقف، والمثقف عباءة الفقيه، وبالتالي نتحدث عن الفقيه المثقف والمثقف الفقيه. مع ذلك وبحسب المنهج ذاته فإن من الممكن إهمال هذا التداخل في تحديد الهوية والمفهوم لكل منهما، طالما أن الغرض هو تحديد الماهية وليس الواقع بكل ما يحمله من ملابسات وشوائب.

ويعتمد تحديد هوية كل من المثقف الديني والفقيه على تشخيص الوظيفة المعرفية لكل منهما، وأن هذه الوظيفة تتشكل بحسب ما لدى كل منهما من مرتكزات معرفية، وبالتالي فإن تحديد الهوية إنما هو نتاج تعيين هذه المرتكزات. وسنلاحظ أن هناك إختلافاً تاماً حول طبيعة هذه المرتكزات بينهما. فما يتحكم بالحالات الثقافية من مولدات معرفية هو غير ذلك الذي يتحكم بالحالات الفقهية، حيث لكل منهما مشغلاته الخاصة بالتوليد والإنتاج، وهو أمر يجعل لكل منهما بنية خاصة تختلف عن الأخرى، بل وتتقاطع معها على صعيد المفهوم، وإن أمكن التداخل بينهما على أرض الواقع أحياناً.

وبالتالي فإن الصورة المفهومية المنتزعة لا تبدي بالضرورة جميع ما لدى الواقع من تفاصيل وشؤون بما في ذلك تقلّب بعض حالات الظاهرة أو تداخلها مع نظيرتها التي تخالفها في المفهوم.

ولعل المثال الذي نضربه الآن يوضح هذه الصورة المعطاة. فبإستطاعتنا - مثلاً – التحدث عن مفهوم محدد للإنسان القروي وتمييزه عن نظيره المديني، فنرسم لكل منهما مواصفاته الخاصة التي تبدي الكثير من التضاد في الشخصية والخصال العامة. لكننا من جهة الواقع قد لا نجد القدر ذاته الذي صورناه من الأبعاد والتضاد بينهما، كما قد يبدو لنا أن بعض القرويين يحملون صفات تعود إلى الإنسان المديني أو العكس، كما قد يبدو أن هناك الكثير ممن يحمل صفات مزدوجة، سواء كانوا مدينيين أم قرويين. ومع هذا فإن ذلك لا يشكل عقبة في تأسيس المفهوم أو النمط الخاص لكل منهما. فنحن على قناعة بأن ملابسات الواقع وعدم تطابقه مع المفهوم المهذب لدى الذهن لا ينافي حقيقة الهوية التي يتضمنها هذا المفهوم.

فعلى سبيل المثال نعلم أن عالم الإجتماع الفرنسي دوركايم قد صاغ قانوناً في الإنتحار الأناني استخلصه من مقارنات لجملة من الظواهر الإجتماعية المختلفة، كان من بينها ما اعتمده على المقارنة في الإنتحار بين ما يحصل في القرى وفي المدن، حيث إن زيادة الإنتحار في المدن هي أكثر مما في القرى، وبالتالي فقد استنتج من ذلك - ومن مظاهر أخرى تتعلق بزيادة الإنتحار - قانونه القائل: إن هناك تناسباً عكسياً بين الإنتحار والتماسك الإجتماعي[204]. ولو قمنا بمقارنة بين مدينة وقرية مشخصتين وتبيّن من خلالها أن الإنتحار لدى الأخيرة أكثر نسبة مما لدى المدينة، أي على عكس ما أفاده دوركايم، فإن ذلك لا يجعلنا نشكك في القانون الآنف الذكر، ولا يجعلنا ننظر بالضرورة إلى القرية بمفهومها العام نظراً مخالفاً لما

[204] لقد أجرى دوركايم مقارنات كثيرة وواسعة حول الإنتحار الأناني فيما يخص ثلاث فئات إجتماعية، هي المجتمع الديني والعائلي والسياسي، وتوصل من خلالها إلى أن الإنتحار يتناسب عكسياً مع حالة الإندماج لكل منها، وبالتالي قام بصياغة قانونه الهام والقائل بأن الإنتحار يتغير عكسياً مع درجة التماسك أو الإندماج الإجتماعي (إميل دوركايم: الانتحار، ترجمة حسن عودة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2011م، ص253-254، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com. وانظر أيضاً: كتابنا: التصوير الإسلامي للمجتمع، مؤسسة أهل البيت، بيروت، 1981م، ص105-106.

كنا تصورناه عنها من حملها لجملة من المزايا، إنما يمكن أن نتوقع وجود أسباب عارضة عملت على زيادة الإنتحار في تلك القرية الخاصة. ويظل المفهوم العام للقرية هو أنها ليست مصدراً قوياً للإنتحار طالما كانت علاقاتها الإجتماعية شديدة التماسك، خلافاً لما عليه الحال في المدينة عادة. ولعل من ضمن الأسباب العارضة التي تقرب المدينة من القرية ما تسببه سهولة الإتصال من علاقات جديدة تجعل بين المدينة والقرية أنواعاً من التأثير، الأمر الذي قد يحدث بعض التغيير في التركيبة العامة للروابط الإجتماعية لكل منهما.

وبهذا فإن المفهوم المنتزع من الواقع ليس معنياً بالعوارض المؤثرة على مجرى الأحداث. وقد كان الفلاسفة المسلمون يقولون عن السقمونيا بأنها تسهل الصفراء، وهم يعنون بأن من شأنها الإسهال وإن لم يحدث ذلك واقعاً لدخول بعض الأسباب العارضة المانعة، أو لإختلاف الظروف عن ظروف الإقتران المشاهد بين السقمونيا والإسهال. فكل ذلك لا يؤثر في حقيقة كون تلك النبتة من شأنها الإسهال بحسب الظروف العادية التي لوحظ فيها الإقتران205.

مع هذا فقد تتحول البنية التركيبية للواقع من شكل إلى آخر مغاير، عندما تنقلب الأمور وتتحول الأحداث والمظاهر إلى شكل مختلف عما كانت عليه تماماً، مما يدعو إلى تكوين نمط جديد من المفهوم المنتزع يختلف كلياً عما كان عليه الحال من قبل. وفي جميع الأحوال أجد من المبرر تماماً ـ بعد ما سلف من توضيح ـ أن نكوّن لكل من المثقف الديني والفقيه مفهومه الخاص المنتزع مما هو عليه في الواقع.

وحقيقة إننا ندرك بأن تكوين مفهوم خاص عن العقل الفقيه هو أمر سهل وليس بمعضلة؛ لعلمنا بمصادر معرفته وكيفية تشغيله وتوظيفه لها في التوليد والإنتاج المعرفي. فهي صورة تجد لها تأييداً كبيراً مما يحفل به التاريخ الطويل للفقه والفقهاء. كما أنها معلنة وممنهجة بشكل جلي بلا لبس ولا غموض. لكن الحال مع المثقف الديني شيء مختلف رغم المنافسة المعرفية التي يقيمها مع الأول.

205 إبن سينا: البرهان، تحقيق الدكتور أبي العلا عفيفي.

فلكونه غير مختص في العلوم الدينية في الغالب؛ فذلك يجعله لا يمتلك المنهجة الواضحة أو المحددة مقارنة بنظيره الفقيه. وبالتالي ليس هناك تحديد مسبق أو معلن لمصادر معرفته وكيف يولّد المعرفة. كما لا يوجد إتفاق عام حول المسالك المعرفية بين المثقفين الدينيين كالذي نجده بين الفقهاء عادة. وبعبارة أخرى لا توجد روابط معرفية مشتركة تتأسس عليها التنمية العلمية بين المثقفين مثلما هو حاصل بين الفقهاء؛ حيث المشترك الذي يجمعهم معرفياً هو الإرتباط التام بمضامين الكتاب والسنة، ولولا هذا الأساس ما كان لهم أن يكونوا فقهاء. إذاً فالتيار الثقافي هو أقرب معرفياً إلى التيار الفردي منه إلى الجماعي. أو إنه أقرب إلى اللامنتمي منه إلى المنتمي. لكن علينا الأخذ بعين الإعتبار أن تاريخ ظهور المثقف كحالة بارزة ومؤثرة في الحياة العامة لا يمكن أن يقاس بالتاريخ الطويل للفقيه. فهو حديث النشأة وإن أخذ بالإتساع والإنتشار بفضل التطورات الحديثة المتسارعة.

هكذا فإن الصورة المنتزعة عن واقع المثقف ليست واضحة مثلما هي الحال عن الفقيه. لكن بالإرتكاز إلى المنهج الكيفي يمكننا رسم الصورة وإيضاح مصادر معرفته والمنهج الذي يتبعه والأصول التي يعتمدها في التوليد والإنتاج؛ حتى لو لم يكن ذلك عن وعي من المثقفين أنفسهم. لذا فنحن نعترف بأن تصورنا للعقل المثقف هو تصور غارق في التحليل العقلي مقارنة بالعقل الفقيه. فالصورة المنتزعة عن الأخير ينشأ غالبها مما يقدّمه هذا العقل بنفسه، أي أنه ينشأ عبر دلالة الموضوع الخارجي مباشرة، طالما أن الفقيه يقرّ بمصادر معرفته وطريقة تلقيه لهذه المعرفة ومنهجه في الفهم والإنتاج، الأمر الذي يتضاءل فيه الدور العقلي لرسم الصورة التي تخصه مقارنة بالدور المقدّم بصدد المثقف. فليست هناك صورة جاهزة يمكن إنتزاعها عن الموضوع الخارجي للعقل المثقف مباشرة، فلا توجد مصادر معلنة ومتفق عليها للمعرفة، ولا طريقة ممنهجة توضح كيفية التوليد والإنتاج المعرفي. وبالتالي ليس لدينا ما يساعدنا على كشف الصورة أو المفهوم المعطى للمثقف غير التحليل العقلي، وذلك بعد متابعة النظر والمقارنة بين الحالات

الثقافية المختلفة. إذ تستمد شرعية رسم الصورة المعبرة عن البنية المعرفية للمثقف من الدور الأساس الذي يمارسه العقل في التحليل والاستجلاء بعد الإنتهاء من عملية رصد الفعاليات المعرفية التي يؤديها هذا العنصر الفاعل.

أما الفقيه ـ ومعه سائر إختصاصيي النزعة البيانية ـ فكما قلنا إنه ليس من الصعب تحديد هويته من الناحية الابستمولوجية. فهو يرتبط إرتباطاً لزومياً بالنص، ولولا هذا الأخير ما كان للفقيه من وجود ولا إعتبار، إذ إن نشأة الفقيه وتحديد هويته كلاهما مستمد من النص ذاته، والأمر واضح بإعتبارين: أولهما ما عليه الواقع، وهو أن جميع الفقهاء ملزمون من الناحية المعرفية بالإرتباط بالنص نهجاً. فالذي لا يرتبط بالنص لا يمكن أن يحظى بصفة الفقاهة. أما الآخر فهو أن هذا الإرتباط المعرفي معلن لدى الفقهاء صراحة، فالنص لديهم هو المصدر الأساس في البناء والتقويم، وبالتالي ليس هناك من مصدر آخر يضاهيه.

لكن إذا كان من السهل علينا أن ننتزع بنية معرفية عامة للفقيه إعتماداً على الإرتباط المعرفي بالنص؛ فإن الحال مع المثقف شيء مختلف تماماً، فمن حيث الأساس أن بناءه المعرفي ليس ملزماً بالإرتباط بالنص كالذي عليه عمل الفقيه، كما أن هويته المعرفية غير معلن عنها صراحة. وبالتالي فلأجل تحديد بنيته المعرفية كان علينا أن ننظر في مضامين ما يقدمه من طروحات وإشكاليات وحلول ومن ثم نجتهد في اقتناص ما نعدّه بنية له. ورغم ما نجده لدى المثقفين من أبنية فكرية مختلفة تزخر بالتناقضات الحادة، ورغم أن فيهم حالات متفاوتة من حيث القرب والبعد عن التكوين المعرفي للفقيه، فمع هذا نجد ميلاً يكاد يكون عاماً لدى المثقفين، ومنه يمكننا إنتزاع البنية المعرفية للمثقف تبعاً للنهج الكيفي، والتي هي حصيلة ما لديه من مرتكزات معرفية وخصائص متولدة عنها.

فما هي هذه المرتكزات؟ وما هي تلك الخصائص المتولدة عنها؟

الفصل الأول: المرتكزات المعرفية

ماذا نعني بالمرتكزات المعرفية؟

نقصد بالمرتكزات المعرفية جملة المصادر والمناهج والأصول التي يُعتمد عليها في توليد وتوجيه الرؤى والمضامين المعرفية. إذا هي ثلاثة كما يلي:

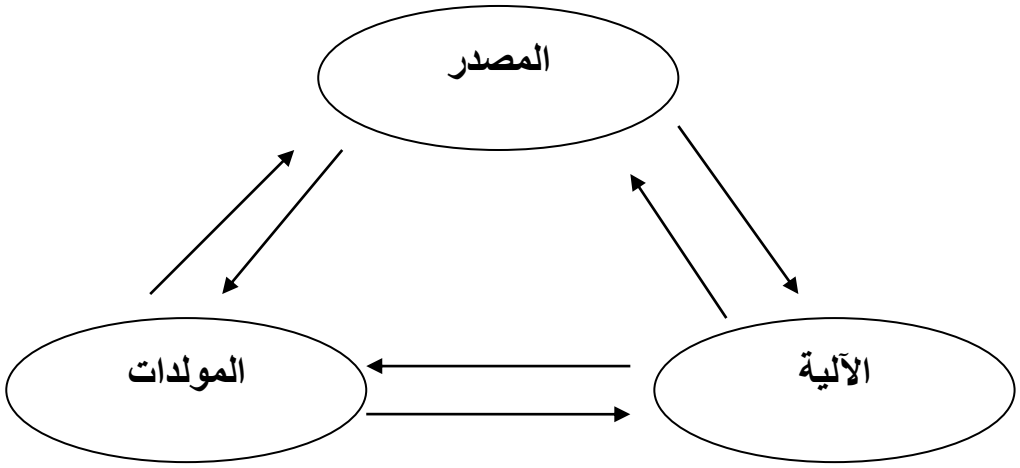
المصدر المعرفي: وهو المنبع الذي تصدر عنه المعرفة بالنشأة والتكوين والتأسيس، كالنص والعقل والواقع.

الآلية المعرفية: وهي الطريقة التي تتم فيها عملية تكوين المعرفة وتأسيسها بهيئة مفاهيم مستنبطة وقابلة للتوظيف؛ إعتماداً على المصدر المعرفي. أي أنها منهج استكشاف المعرفة وتوظيفها. فهي بالتالي إما أن تتوسط لتمارس دور الإنتاج والتوليد المعرفي، أو أنها تتوسط لتقوم بدور فهم الموضوع المراد تسليط الضوء عليه.

المولدات والموجهات المعرفية: وهي تلك الأصول التي تعوّل عليها الآلية المعرفية في الفهم والتوليد، أو الكشف والاستنباط، والتي يتم بواسطتها توليد المعرفة وإنتاجها. والفارق بين المولدات والموجهات هو أن المولدات تعمل على إنتاج المعرفة، في حين لا تقوم الموجهات بهذا الدور التوليدي، وإنما يتم بها الإسترشاد في تكوين المعرفة أو تفسيرها وفهمها باتجاه معين دون آخر، أو توظيفها لاغراض معينة. أي أنها تتخذ دور الادلاء على الطريق المناسب دون أن تمارس بنفسها عملية التوليد والإنتاج. لكن يظل أن كل توجيه لا يخلو من توليد، مثلما أن كل توليد لا يخلو من توجيه. كما قد يجتمع المولد والموجه في أصل معرفي موحد يمارس دورين من التوليد والتوجيه للقضايا.

ويلاحظ أن هذه المرتكزات بعضها يتوقف على البعض الآخر ويستكمل به. فلولا المصدر المعرفي ما كان للمولدات والموجهات أن تقوم بدورها من التوليد والفهم والإنتاج، ولا كان للآلية المعرفية أن تتكفل بتحديد النهج الذي تتم فيه عملية التوليد والاستكشاف. وكذا لولا الآلية المعرفية ما كان للمصدر المعرفي أن يكون مصدراً يعتمد عليه في الفهم والتوليد، ولا كان للمولدات أن تقوم بدورها

كمولدات لغيرها. كذلك فإنه لولا المولدات والموجهات ما كان للفهم والتوليد أن يتم، فلا آلية معرفية ولا مصدر للتوليد. وفي جميع الأحوال لا تخلو أي ممارسة معرفية من أن تشترك في صنعها وتركيبها تلك المرتكزات الثلاثة، سواء كانت هذه الممارسة تعبّر عن استكشاف جديد للمعرفة، أو عن فهمها وتفسيرها، أي سواء كانت توليدية أو توجيهية (لاحظ الرسم البياني التالي):



المرتكزات المعرفية للمثقف والفقيه

سبق أن أشرنا إلى أن لكل من المثقف والفقيه مرتكزاته المعرفية الخاصة، رغم أنها لدى الفقيه حاضرة حضوراً شاخصاً بالوعي والإدراك، وهي ليست بذلك الوعي لدى الآخر لحداثته ولخلوه من التخصص في الغالب. لكن الوعي وعدمه، وكذا الشخوص وخلوه، لا يشكلان محوراً للتمايز في القابلية على الفهم والتوليد المعرفي. أو بعبارة أخرى، إن انعدام الوعي والشخوص لا يقفان عقبة في وجه الفهم والتوليد. فكما للوعي دوره المنظم في تحديد المسار الذي تتم فيه حالة الفهم والتوليد من خلال الربط بين المصدر والآلية والأصول الموجهة أو المولدة؛ فكذا الحال نفسه يمكن أن يتم عبر الممارسة اللاواعية التي يقوم بها العقل الباطن. فبوسع الأخير العمل على تحديد مسار العملية المعرفية بما يضمن حالة الاتزان كما لو

كانت ممنطقة، وذلك بعد اكتساب الخبرات والمهارات المعرفية من المصادر التي ينفتح عليها عقل الباحث. فهو شبيه بصاحب اللغة الذي يتمرس في ضبط إستخدامها وإن لم يتعرف على آلياتها ومنطقها الجواني. مع هذا فالأمر لدى المفكرين - وهم رؤوس المثقفين - ليس بهذا الحد من الضعف وفقدان الوعي، إنما قصدنا بذلك الفئة العامة من المثقفين، مما يختلف حالهم عن فئة الفقهاء عمومهم وخصوصهم. وفي القبال نجد أن الفقهاء كثيراً ما يخرجون عن الحد الذي رسموه من النهج الخاص بالفهم والتوليد، لا سيما عند ضغط الحاجات الزمنية للواقع، كما سيتبين لنا ذلك فيما بعد.

هكذا نقصد بأن المنهجة المعرفية لدى الفقيه هي تامة وواضحة لا غبار عليها، خلافاً للمنهجة المعرفية للمثقف، حيث ما تزال غير واضحة، وهي مصابة بداء الآيديولوجيا والانتقاء والتلفيق، كما أنها لا تمثل إتجاهاً عاماً يركن إليها كل من توسم سمة المثقف الديني، بخلاف الحال مع الإتجاه العام للفقيه، كما سنعرف.

1- المصدر المعرفي

معلوم أن المصدر الأساس الذي يستمد منه الفقيه معارفه التخصصية هو النص، سواء كان كتاباً أو سنة، وسواء اعتمد على ذلك مباشرة أو غير مباشرة. ويمكن تمثيل العلاقة بين الفقيه والنص بعلاقة الجسد بالروح، فلولا الروح ما كان للجسد من حياة، وكذا لولا النص ما كان للفقيه من وجود. هكذا فالصورة المتخيلة عن الفقيه في الأذهان تتحدد بقدر ما له من علاقة بالنص الديني. فهو المعني بفهم النص وهضم دلالته وإمتثالها، إلى حد يمكن قطع صلته بالمصادر المعرفية الأخرى التي قد يكون لها شيء من الأثر في فكره؛ لكن من دون إمكان قطع صلته بالنص، وبالتالي فالنص هو المعطى الرئيس والأساس للعقل الفقيه. فمصادر التشريع لدى الفقيه أول ما تبدأ عادة بالقرآن الكريم ثم الحديث النبوي – أو الإمامي كما لدى الشيعة - وبعدهما الإجماع ككاشف عن النص أو مستدل عليه به، ثم قول الصحابي وسلوكه ككاشف آخر، وبعد ذلك تأتي سائر

مبادئ الإجتهاد الأخرى التي حرص الفقهاء على أن يجعلوها مستمدة من النص مباشرة وغير مباشرة.

أما المفكر والمثقف الديني فأول ما يلاحظ أنه لم يتقيد - كما عرفنا - بمصدر مرسوم ومعلن كما هو الحال لدى الفقيه. فهو لا يمتلك – في الغالب – منهجاً محدداً ولا تنظيراً يعتمده في تبيان مصادره المعرفية، وذلك لحداثة نشأته. فالمثقف الذي نتحدث عنه إنما بلحاظ ذلك الذي انتجته تطورات المجتمع الحديث وظروفه، وعلى نحو التخصيص والتضييق ذلك الذي يحمل جملة من المعارف الإسلامية، لكن من غير إخلال بالكليات العامة.

مع هذا لما كان المثقف وليد المجتمع الحديث بكل ما يحمله من ظروف وملابسات، وحيث أن هذا المجتمع متأثر بعمق تطورات الواقع وتغيراته؛ لذا فإن من الطبيعي أن تكون مرجعيته ومصدر تشكيل هوية عقله الثقافي تتمثل في الواقع. فليس هناك مصدر يستعين به عقل المثقف أبلغ من الواقع والخبرة العقلية المتصلة به، كما يتجلى في ميوله المعرفية إتجاه مختلف علوم الواقع، وعلى رأسها العلوم الإنسانية، كالنفسية والإجتماعية والتاريخية والسياسية والإقتصادية والفلسفية والجغرافية والطبيعية. وبالتالي فلا يمكن فصل المثقف عن الواقع مثلما لا يمكن فصل الفقيه عن النص، فكل منهما مدين بوجوده للمصدر الذي يستند إليه ويعتمد عليه.

فرغم أن المثقف ليس له في الغالب منهج محدد يتحرك ضمن إطاره، أو أنه لا يعي طبيعة المنهج الذي يسير على هداه؛ إلا أنه مع هذا ملزم بالإنشداد والإنفتاح على ‹‹الواقع›› يستجوبه ويستمد منه ما يثيره من قضايا، لا سيما تلك التي ترتبط بهمومه وطموحه وتطلعاته. وبالتالي فإن للواقع أهمية خاصة بالنسبة للمثقف، وذلك بإعتبارين: أحدهما من حيث كونه مصدراً معرفياً ينفتح عليه بالإطلاع ليشكل منه مادة معرفية يعمل على صياغتها بملكة التحليل. والآخر بما يتصف به من خاصية إفراز مختلف ضروب التأزم، مما يحتاج إلى عقل متفتح قادر على استيعابه وبلورة موقف معرفي إزائه؛ سعياً نحو تغييره إلى المستوى الذي يرتفع فيه ذلك التأزم.

هكذا فإن الصورة الشاخصة عن المثقف الحديث، سواء كان ينزع نزعة إسلامية أو غيرها، هي صورة مفعمة بروح الواقع قبل أي إعتبار آخر. فليس فقط أن مصادره المعرفية تمتد جذورها من حيث الأساس إلى الواقع، بل كذلك أن عملية تصنيع الموقف المعرفي منها لا تجد غرضاً تستهدفه غير هذا الواقع. فمنه المبتدأ واليه المنتهى.

وعليه يتبين أن أساس القطيعة بين المثقف أو المفكر والفقيه إنما يعود إلى الإختلاف الحاصل بينهما على صعيد المصدر المعرفي، فما يتولد عن النص هو غير ما يتولد عن الواقع، وإنّ مدّ الجسور بينهما يستدعي تأسيس أحدهما على الآخر، وهو ما يعمل عليه كل من المفكر الديني والفقيه، ولكن بطريقة مغايرة. فبينما يقوم الأخير بتأسيس فهم الواقع على النص؛ يخالفه الأول بالعمل على العكس، رغم أنهما يتفقان على أن النص والواقع كلاهما يمثلان كتابين لله تعالى؛ تدويني وتكويني.

تساؤلات وشبهات

مع هذا يلوح في الأفق عدد من التساؤلات والاشكالات التي تتعلق بالمصدر المعرفي، بعضها يخص المثقف أو المفكر، والبعض الآخر يخص الفقيه، وذلك بحسب النقاط التالية:

أ- العقل المثقف ومرجعية الواقع

إذ قد يقال ما هو الدليل على أن الواقع ولو بتداخله مع العقل هو المصدر الأساس للمعرفة عند المثقف؟

لأجل الإجابة على السؤال المطروح لا بد أولاً من تشخيص أنواع المصادر المعرفية على نحو الحصر والتحديد. ولأدنى تأمل نعلم أنها تمثل كلاً من النص والعقل والواقع والالهام وما شاكله من صور الكشف. وواضح أنه لا يوجد مصدر آخر غير هذه المصادر الأربعة التي ذكرناها. وبيّن أنه لا يمكن إعتبار الإلهام هو المصدر الأساس الذي يستقي منه عقل المثقف دائرته المعرفية. إذ على الأقل أن موارد الإلهام قليلة لا تفي بما تتسع به هذه الدائرة. كذلك أن هذه

الموارد إنما تفسر المعارف التي تنقطع صلتها عن المسببات الأخرى من المصادر الثلاثة المتبقية، فإذا أمكن تفسيرها ببعض هذه المصادر، ولو بإضافة شيء من عامل الحدس الوجداني، فإن ذلك يكفي دون حاجة لإفتراض الأثر الإلهامي المستقل.

وكذا الحال لا يمكن إعتبار العقل هو مصدر تحديد تلك الدائرة من المعارف، وذلك لأن موارد العقل التي تتجرد عن الواقع كلياً هي موارد محدودة لا تصلح أن تفسر شبكة ما عليه تلك الدائرة من سعة.

كما أنه لا يمكن اعتبار النص مصدر الاسناد الرئيسي الذي يتكئ عليه المثقف في تكوين حوزته المعرفية. فعلى الأقل أن أغلب المثقفين الدينيين هم ليسوا من أهل الإختصاص بالشؤون الإسلامية كالفقه والتفسير وما إليهما. فلا معنى – إذاً - للإفتراض المشار إليه. وعليه فإن إعتماد المثقف على النص يأتي - عادة - طبقاً للتبعية للمختص، كإن يكون مقلداً له، أو ناظراً في أدلته ليرجح بعضها على البعض الآخر تبعاً لمظنة الصواب. لكن هذا إنما يتاح له عادة في جملة من قضايا الأحكام التي غالباً ما تكون جزئية. أما القضايا الأخرى التي لها مساس بشؤون الحياة العامة كالقضايا السياسية والإجتماعية والإقتصادية، وكذا تلك التي لها علاقة بكشف الواقع وتفسيره، فعادة ما يكون تقويمها لدى المثقف ليس بحسب إتّباعه للفقيه ولا بحسب ممارسة اسلوب النظر في أدلته، وإنما بحسب ما يعتمد فيه على خبرته وإطلاعه؛ عندما يجد نفسه يتحرك في طريق أصوب من المسلك الذي يسير فيه الفقيه، لا سيما وأن الأخير غالباً ما يتصف بالانكماش والعزلة من دون إحتكاك بالواقع، أو على الأقل أنه لا يوليه حق الرعاية والإعتماد اتباعاً لنهجه المتشدد في النظر الدائم في النص وما يتطلبه من المعاودة المستمرة في التحقيق المنحصر بالسند والدلالة؛ بعيداً عن المنطق الآخر المستقى من الواقع وكتابه المفتوح.

مع هذا فهناك من المثقفين من يقف جامداً على التقليد، فلا هو يمارس النظر، ولا يسمح لنفسه العمل على صياغة أفكاره وبناء آرائه، رغم ما له من سعة وقدرة. لكنّا نعتبر ذلك خلاف طبائع

الأمور، وهو يأتي في الغالب تبعاً للأثر النفسي المتولد من هيبة الفقهاء، للظن بأنهم حملة النص، شبيه بما يحصل للمثقف أحياناً من ممالئة السلطان بسبب المخاوف أو المطامع. أما الأصل فهو أن ما يتصف به المثقف من إنفتاح على الواقع المتجدد؛ يجعل منه أداة طيعة لتجديد الفكر وإعادة النظر فيه باستمرار. وبالتالي فليس هناك عنصر يستحكم به المثقف غير الواقع المتجدد ذاته دون تقليد.

ب ـ العقل الفقيه ومرجعية الواقع

إذ قد يقال إن هذا الذي وصفته بحق المثقف وتأثره بالواقع الحديث يمكن أن ينطبق ذاته على الفقيه بإعتباره بشراً لا يمكنه أن يكون بمعزل عن تأثير مجريات الحياة وظروفها، حتى أصبح معلوماً ما للبيئة من أثر في توجهات الفقيه وقراراته وأحكامه، ومن ذلك ما صرح به رشيد رضا قائلاً: ‹‹من الثابت من أخلاق البشر وطباعهم أن للبيئة التي يعيشون فيها تأثيراً في إجتهادهم وفهمهم، فالذين حرّموا على عباد الله تعالى ما لا يحصى من المنافع التي خلقها الله لهم وامتنّ بها عليهم في مثل قوله ((هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً)) كانوا عائشين في حضارة يتمتع أهلها بخيرات ملك الأكاسرة والقياصرة في مدائن كجنات النعيم كبغداد ومصر وغيرهما من الأمصار، فكان من تأثيرها في أنفسهم أن جعلوا ما يستقذره مترفو العرب في حضارتهم محرماً على البدو البائسين وعلى خلق الله أجمعين. ولولا تأثير هذه الحضارة لراعوا في إجتهادهم الأصول القطعية في يسر الشريعة وعمومها ولا يعقل أن يكلف الله جميع الأمم إلتزام ذوق منعمي العرب في طعامهم..››[206].

كما أن مرتضى مطهري هو الآخر تحدث عن هذا الأثر فقال: ‹‹لو أن أحداً أجرى مقارنة بين فتاوى الفقهاء، وتعرف في الوقت نفسه على ظروف حياة كل فرد منهم وطريقة تفكيرهم في مسائل الحياة، لعرف كيف أن المنظورات الفكرية لكل فقيه ومعلوماته عن العالم الخارجي المحيط به تتأثر بها فتاواه، بحيث أن فتوى العربي

[206] المنار، ج8، ص166-167.

تفوح منها رائحة العرب، ومن فتوى العجمي رائحة العجم، ومن فتوى القروي رائحة القرية، ومن فتوى المدني رائحة المدينة››207.

بل قد بات معلوماً ما للبيئة من أثر في الآراء والخلافات الفقهية لدى أئمة المذاهب الأربعة. ومن ذلك أن الشافعي غيّر الكثير من آرائه وفتاويه حين انتقل إلى مصر فأطلق عليها المذهب الجديد في قبال مذهبه القديم. وإنه بحكم الخبرة والممارسة العملية لأبي حنيفة بالسوق والتجارة اتخذت فتاواه طابعاً خاصاً، حيث كان يترك العمل بالقياس لصالح العرف والاستحسان، خاصة حينما يتعلق الأمر بموارد البيع والشراء208..

من هنا إذا كان الفقيه هو الآخر ليس معزولاً عن الحياة، وأن منظومته المعرفية وآلياته في التفكير ليس بوسعها أن تنقطع عن الواقع كمصدر؛ إذاً لماذا هذا الفصل والقطيعة بينه وبين المثقف أو المفكر لا سيما وأن كلا الطرفين واقع تحت سلطة تأثير الواقع ولو بصورة غير واعية؟

أقول إنما جعلت الفقيه مستحكماً تحت سلطة النص لا الواقع؛ لا أعني بذلك أنه لا يتأثر بهذا الأخير معرفياً، طالما أنه ليس من الممكن للبشر أن ينقطع عن هذا التأثير. لكني فصلته عن مرجعية الواقع لكونه اتبع نهجاً صارماً في المرجعية المعرفية التي استبعد فيها أن يكون للواقع أثر منتج فيما يؤول إليه نظره وإجتهاده. فهو يحمل نهجاً محدداً عن وعي ووضوح، وأن هذا النهج لا يكاد يفارق النص ـ في الغالب ـ كمصدر أساس يعتمد عليه في المعرفة. فتأثره بالواقع أو استسلامه إليه عائد إما بفعل التأثير اللاشعوري، أو نتيجة الإضطرار وضغط الحاجة الزمنية، وفي جميع الأحوال إن الفقيه غالباً ما لا يعتبر الواقع مصدراً يعول عليه في البناء المعرفي والتشريع. فالواقع من حيث عمومه وصراحته ليس له أثر بيّن ضمن مصادر التشريع. وإذا كان هذا لا ينفي وجود بعض القواعد التشريعية التي توحي بتضمنها للواقع ضمن منظومة الفقيه المعرفية

---

207 مرتضى مطهري: الإجتهاد في الإسلام، دار الإسلام ـ دار الرسول الاكرم، ص13.

208 أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص355.

كما سيمر علينا عما قريب؛ إلا أنه حتى في مثل هذه الحالة لم يتخذ منها مصدراً رئيساً ومستقلاً، وإنما ادرجها ضمن أُطر ثانوية مهمشة.

أما المثقف فأمره يختلف، فهو لم يتبع منهجاً محدداً في تعيين مصادره المعرفية عادة؛ لكن تحليلنا لهويته جعلتنا نعتبر أن منظومته المعرفية لا يمكن تفسيرها من غير ربطها بمرجعية الواقع والإعتبارات العقلية المناطة به. مع هذا فالمثقف الديني ليس منفكاً عن الإرتباط الصميمي بالنص، سواء في ممارساته الشخصية وإلتزاماته التعبدية، أو في مواقفه العامة. وهو في هذه الأخيرة لا يرتبط بالنص إرتباطاً ‹‹تكوينياً›› كالذي يحصل مع الفقيه، بل يمتلك صلة معرفية من نوع آخر هي أجل وأسمى كما سنعرف.

***

أخيراً لا بد من لحاظ وجود عاملين قد جعلا الفقيه والمثقف مختلفين في مرجعيتهما، حيث ينتمي الأول إلى مرجعية النص، في حين ينتمي الآخر إلى مرجعية العقل والواقع، وذلك كالتالي:

الأول: إن الفقيه ملتزم بالحد الأعلى للنص، وهو يصرح بذلك من دون أن يضيف إليه مصدراً آخر ينافسه بالمرجعية. فالواقع يكاد يكون غائباً لديه، وأن العقل المستقل إما معطل أو غير معترف به استناداً إلى مرجعية النص ذاته. وبالتالي فإن مرجعية النص لدى الفقيه هي مرجعية تكوينية وتقويمية. فهي تكوينية من حيث إن ذهن الفقيه مكوّن منها، وهي تقويمية من حيث إن سائر المصادر الأخرى ليس لها محل في الإعتبار ما لم يتم عرضها على تلك المرجعية وإحراز الموافقة عليها. وهو أمر يختلف حاله عما لدى المثقف، لكونه لا يجعل من النص حقلاً تكوينياً لذهنه، وإنما يتخذ منه أداة توجيه كما سنعرف. وفي قبال ذلك إنه لا يجد ملاذاً رئيساً يلجأ إليه في التكوين المعرفي غير الواقع.

الثاني: إن حركة المثقف في الواقع هي – غالباً - أقوى وأعمق من حركة الفقيه. فالأخير لا يتحرك عادة إلا لهدف الإسقاط والتطبيق. فهو يرى نفسه يحمل فكراً ثابتاً وجاهزاً يضفي عليه سمة القداسة بإعتباره مستمداً من النص. وبالتالي فهو يحمل مفهوماً كلياً

أو ماهوياً يريد إسقاطه على أرض الواقع، دون أن يكون غرضه استنطاق الواقع واستكشاف معالمه. لذا فمن الناحية المبدئية أن الفقيه لا يجعل للواقع حساباً للتأثير الفاعل، وأنه لا يعي ما يحصل من مناهضة الواقع للمفاهيم الكلية الماهوية عند التطبيق. وهذا ما سبق أن أكده إبن خلدون، كما أشرنا إليه من قبل، وهو أن العلماء قد اعتادوا على تجريد المعاني بشكل أمور كلية لتطبيقها على الوقائع الخارجية، رغم أن ما يجردونه لا يطابق الواقع، الأمر الذي تكثر فيه أغلاطهم. وعلى العكس من ذلك ما نجده عند المثقف، حيث يضع جانباً مهماً من حركته لأجل التعلم من الواقع واستكشاف أحواله وتأمل تغيراته وما تفرضه من انعكاس يؤثر في تصورات المثقف ونواحيه المنهجية.

ج ـ مبادئ الإجتهاد ومرجعية الواقع

إذ قد يقال إن هناك عدداً من القواعد والمبادئ التشريعية اعتمدها الفقهاء وهي تتضمن الإعتراف بما للواقع من مرجعية في تحديد الأحكام والقرارات، كمبدأ المصلحة وقاعدة أن للزمان والمكان تأثيراً على تغير الأحكام وغيرهما. وبالتالي كيف يجوز تحديد مرجعية الفقيه بالنص وحده مع إغفال أمر الواقع؟

والجواب هو أن التعويل على تلك القواعد والمبادئ قد جرى بشكل مهمش وثانوي. فمصدر الفقيه الرئيسي هو الإعتماد على النواحي اللغوية للنص وما يرتبط بها من قياسات فقهية، أما الأبعاد الواقعية للحاجات الإنسانية فلم يستثمر الكشف عنها، إلى الدرجة التي يمكن القول فيها بأن تغييب الواقع هو الحالة البارزة في التفكير الفقهي من دون أن تنفع معه مقولات التعويل على تلك القواعد طالما أن الخضوع لها لم يتم في الغالب إلا على نحو ثانوي أو طبقاً للحاجة الزمنية والإضطرار.

وعلى العموم نلاحظ أن العلوم الإسلامية – قاطبة – تفتقر إلى الإلتفات والتفكير في الواقع؛ إذا ما استثنينا دوائر ضيقة كتلك المتعلقة بضغط الحاجة. فإشكاليتا العقل والنص هما الإشكاليتان الشاغلتان والمهيمنتان على أجواء الفكر الإسلامي. ففي علم الكلام

كانت الحظوة لإشكالية العقل، إذ بدأ هذا العلم تشييد قنواته وقواعده المعرفية إنطلاقاً من العقل وأبعاده التجريدية المتعالية.

أما في الفقه فقد ابتلي بإشكالية النص بكل ما يحمله من حدود اللفظ وإعتباراته وما دار حوله من مقاربات؛ كالقياس وما على شاكلته. ومع أنه لا ينكر ما اعتمده الفقه على الواقع لدى الكثير من أحكامه ومبانيه؛ إلا أن ذلك لم يشكل شاغلاً للتفكير ضمن إشكالية النص والواقع على النحو الذي يشابه ما جرى في علم الكلام من إشكالية النص والعقل، وإنما جاء بنحو من التلقائية والإتفاق تبعاً لما فرضته ظروف الواقع وحاجاته وضغوطه. وظل المسار العام للفقهاء يعبّر عن رفضه للاذعان لإعتبارات أخرى تنافس النص في أحكامه القبلية. فالأصل هو حكم النص وإسقاطه على الواقع مهما كانت حقيقة هذا الأخير209. واذا كانت هناك سلطة تنافس النص لدى الفقهاء فلا تعدو أن تكون راجعة إلى السلف من المجتهدين الأوائل لإعتبارات التقليد، وهي ذاتها عادة ما تقوم على سلطة النص ذاته.

ولعل ما ساعد على تثبيت عملية الاسقاط الجاهزة هو ان تحولات الواقع قبل العصر الحديث هي تحولات طفيفة مقارنة بهذا العصر. فلا شك أن هذا الحال قد طبع بصماته على مسيرة الحركة لمختلف مجالات العلوم الإسلامية بما فيها علم الفقه. وإذا أضفنا إلى ذلك ما حدث من انسداد لعملية الإجتهاد لدى الإتجاه الغالب، وكذلك النفور العام لكل ما هو غير مستخلص من الشرع ورجاله؛ كل ذلك جعل مسيرة الفقه استعلائية من دون إهتمام بالواقع وشؤونه، مما كان له آثار باهضة ما زالت لم تمح بعدُ إلى يومنا هذا.

من جانب آخر يمكن إرجاع القواعد والمبادئ المشار إليها إلى مقالة المصلحة، والفقهاء رغم إعترافهم بهذه المقالة إلا أنهم لم يحددوها تبعاً للنظر في الواقع غالباً، بل حصروها فيما يستكشف من النص والقياس، فكانوا بهذا الإلتفاف أقرب إلى نفيها، أو بالأحرى نفي تأثير الواقع في العملية الإجتهادية. الأمر الذي جعل

---

209 انظر بهذا الصدد: النظام الواقعي. كذلك: الخطاب الفقهي ومقتضيات الزمان، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 7، 1420هـ - 1999م، ص205-235.

التفكير الفقهي عاجزاً عن حل مشاكل المجتمع وتسديد حاجاته ومتطلباته. وكان إبن القيم من القلائل الذين وعوا عمق التأثير السلبي لمثل هذا الضيق من التفكير الذي قطع عن نفسه الافادة من الواقع كحبل متمم لحبل الشريعة. إذ إعتبر هذا الفقيه بأن هناك تقصيرين صدرا عن الفقهاء، أحدهما يتعلق بمعرفة الشريعة، والآخر بمعرفة الواقع، ومن ثم تنزيل أحدهما على الآخر210. وهو المعنى الذي جاراه الشيخ يوسف القرضاوي حاضراً، فاطلق على الفقه التقليدي الحرفي الذي لا يراعي الواقع والتدرج بأنه (فقه الاوراق)، وهو عنده ‹‹ليس فقهاً، وليس إجتهاداً حقيقياً، الفقه الحق والإجتهاد الحق هو الذي ينطلق من معايشة الناس، ومعرفة ما هم فيه، والفقيه الحق هو الذي (يزاوج بين الواجب والواقع) كما يقول الإمام ابن القيم. فلا يعيش في دائرة ما ينبغي أن يكون غافلاً عما هو كائن وواقع بالفعل. إن (فقه الدين) لا يمكن أن ينفصل عن (فقه الحياة)، وهو هو (الفقه القرآني)››211.

وحديثاً إلتفت رشيد رضا إلى آثار هذه الغلطة التاريخية في عدم تعويل الفقهاء على المصلحة المستمدة من النظر في الواقع؛ بجعل مسائل المعاملات التي تعود إلى الحكام - كالمعاملات القضائية والسياسية والحربية - ترجع إلى القاعدة النبوية (لا ضرر ولا ضرار)، لكنه اعتذر لما حدث لأغلب علماء الأمة من عدم إقرار هذا الأصل وتعويلهم عليه صراحة مع إعتقادهم به، وذلك - كما قال القرافي - بسبب خوفهم ‹‹من إتخاذ أئمة الجور إياه حجة لإتّباع أهوائهم وإرضاء إستبدادهم في أموال الناس ودمائهم، فرأوا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام إلى النصوص ولو بضرب من الأقيسة الخفية، فجعلوا مسألة المصالح المرسلة من أدق مسالك العلة في القياس ولم ينوطوها بإجتهاد الأمراء والحكام››212.

---

210 إبن القيم الجوزية: أعلام الموقعين، ج4، ص372-373. والطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مراجعة وتصحيح أحمد عبد الحليم، ص16.

211 الإجتهاد والتجديد بين الضوابط الشرعية والحاجات المعاصرة، حوار مع القرضاوي انجزه عمر عبيد حسنه، ضمن فقه الدعوة (سلسلة كتاب الأمة)، مؤسسة الخليج للنشر، الطبعة الأولى، 1408هـ، ج2، ص188.

212 المنار، ج7، ص197-198.

د ـ العقل المثقف ومرتبة النص

بداية نتساءل: ما هو الأثر الذي يشكله النص عند المثقف الديني؟ وبعبارة أخرى: ما هي المرتبة التي يحتلها النص في عقل المثقف كمصدر معرفي؟ وما قيمة ذلك مقارنة بالفقيه، وكذا علاقته بالواقع؟

لا شك أن المنزلة التي يحتلها النص في عقل المثقف هي ليست كتلك التي في عقل الفقيه. فالأول يتعامل مع النص بوصفه موجهاً أكثر منه مكوناً، وعلى خلافه الفقيه الذي يتعامل معه بوصفه مكوناً أكثر منه موجهاً. فالنص لدى العقل المثقف له صفة توجيه الفكر، خلافاً للعقل الفقيه الحامل لصفة تكوين الفكر. ولا شك أن الخلاف بين الحالين ينعكس على الموقف من الواقع. فالذي يعزو إلى النص صفة التكوين لا يجعل للواقع مكاناً. والذي يمنحه صفة التوجيه سيحتاج إلى كتلة معرفية تكوينية تمارس عليها هذه السمة، وهو لا يجدها غنية إلا في الواقع.

وهنا لا بد من لحاظ الأمر النسبي بين التوجيه والتكوين، فالتوجيه لا يخلو من تكوين مهما بدا ضعيفاً، وكذا فإن التكوين لا يخلو بدوره من توجيه وإن قلّ ذلك. والفارق بينهما هو كالفارق الفيزيائي بين الجسيم والموجة. فالجسيم كمادة تكوينية لا يخلو من موجة وإن تعسر إدراكها، كما أن الموجة لا تخلو بدورها من جسيمات تكوينية وإن استحالت رؤيتها.

مع هذا يرد السؤال عن طبيعة إعتبار النص ذا صفة توجيهية بالنسبة إلى عقل المثقف؟ أو كيف يمكن للنص أن يكون موجهاً للعقل المثقف من غير حمل تكويني؟

والجواب هو أن المثقف أو المفكر يتعامل مع النص تعاملاً قائماً على محورين أحدهما يكمل الآخر:

الأول: ويتمثل في الإرتباط الإجمالي بالنص. إذ يميل المفكر إلى إعتبار النص مفهوماً وواضحاً من حيث الإجمال، وهو بالتالي لا يشكل مادة تكوينية مفصلة، خلافاً للفقيه الذي يجعل منه حقلاً مفصلاً قابلاً للتنقيب والتدقيق.

الثاني: ويتعلق بالإرتكاز على مبادئ النص ومقاصده الأساسية. وهو ما يجعل النص عند المفكر يحمل صفة التوجيه، والتي بدونها لا يأمن الإنسان من التيه والضلال.

وهذان المحوران يكمل أحدهما الآخر. فلا عبرة بالمقاصد وسائر الموجهات العامة إن لم يعول فيها على النص بوصفه مجملاً يخلو من المضامين المفصلة التكوينية. كما أن الإرتباط بالمجمل لا يكفي ما لم يكن هناك تفصيل يعتمد فيه على تلك المقاصد. إذاً فحاجة المفكر إلى مرجعية الواقع هي بإعتبار الأخير مادة تكوينية تعمل على تفصيل المجمل وتستهدي بهدي المقاصد وسائر الموجهات. فالعلاقة - هنا - بين النص والواقع هي علاقة مجمل بمفصل، فالنص أشبه شيء بعصارة ما لدى الواقع من تفصيل. مع الأخذ بنظر الإعتبار أن في المجمل كلا المرتبتين من البيان والتشابه، وأن الأخير هو موضع الاختبار والتحقيق مع الواقع. لذا فالمفكر لا يرضى بالتدقيقات والتنطعات التي أَلِفها الفقهاء والمفسرون وغيرهم من أهل الإختصاص في الشؤون الدينية، بل ويميل إلى إعتبار ذلك ليس من شأن الدين ومخالفاً لمقاصده. وبالتالي فهو لا يجد أجدر من الواقع مصدراً للتدقيق والتفصيل، لسعة قضاياه وغناه وكونه ذا قابلية أعظم على التحقيق.

هكذا فإن النص من الناحية التكوينية لا يضاهي الواقع في المرجعية المعرفية. فما يستند إليه المفكر تكويناً هو معطيات الواقع وحقائقه التفصيلية. أما ما يستند إليه توجيهاً فهو النص بمقاصده وبياناته المجملة. وبالتالي فإن إدراك معنى النص لدى المفكر هو ليس كإدراك معنى الواقع، وأن العلاقة التي تشده إليهما هي ليست كتلك التي لدى الفقيه. فهما يختلفان في صياغة الموقف منهما توجيهاً وتكويناً. وبالتالي فعند التعارض بين ظاهر النص والواقع نجد أن استجابتهما مختلفة عادة. إذ ينزع المفكر إلى ترجيح الواقع تبعاً لعدم تنزيله النص منزلة التكوين الفكري، خلافاً للفقيه الذي يميل إلى ترجيح النص لتنزيله مثل هذه المنزلة.

***

أخيراً لا بد من لحاظ أن هناك تبادلاً في الأدوار التي يسلكها كل من المفكر والفقيه وإن بدرجة أقل كثيراً من الممارسة الأساسية التي يؤديها كل منهما في مجاله. فالفقيه ليس منقطعاً بالتمام عن الواقع كمصدر معرفي، كذلك فإن المفكر في القبال هو الآخر يعتمد على النص بدرجة ما من درجات التكوين، لكنه يظل أضعف كثيراً عما يعتمده الفقيه. لهذا فما نحسبه إفادة مجملة للفقيه من حيث إعتماده على الواقع هو نفسه يمثل افادة مفصلة للمثقف في هذا المجال. وكذا فإن ما نعتبره إفادة مفصلة للأول من حيث إرتكازه على النص هو نفسه عبارة عن افادة مجملة للثاني ضمن الإطار نفسه. لكن تظل الميزة الاضافية لدى المفكر والتي لا نجدها وافرة عند الفقيه إنما تتحدد بالتوجيه، إذ يشكل النص لدى العقل المفكر مصدراً للتوجيه بخلاف الفقيه.

مع ما يلاحظ بأن خاصية التوجيه لدى المفكر تتخذ طابعاً مزدوجاً في العلاقة بين النص والواقع. فالمفكر من جانب يحمّل الواقع صفة التوجيه لمكونات النص الجزئية، كما هو الحال مع عمليات التوفيق التي يمارسها بين العلوم الطبيعية ومضامين النص الجزئية. لكنه من جانب آخر يتخذ من الكليات العامة للنص موجهات للعلاقة المعرفية التي تربطه بالواقع كما سنرى.

ونشير إلى أن تمييزنا بين مرجعيتي المفكر والفقيه جاء تبعاً لغلبة الإعتماد والتأثير، سواء عوّلنا - في ذلك - على ما هو مصرح به، أو من حيث لحاظ واقع الفقهاء والمثقفين طبقاً للنهج الكيفي كما عرضناه سابقاً.

وعليه ليس هناك ممانعة في أن نجد للمثقف نزعة فقهية أحياناً، وأن نجد للفقيه نزعة ثقافية، فيكون المثقف فقيهاً والفقيه مثقفاً. لكن لا بد من أن تظهر على هذا الإزدواج سمات الغلبة لأحد الطرفين على حساب الآخر، وأن نقاط القطيعة لا تنمحي ما لم يتم الإتفاق على صيغة تقنينية تتضمن المصالحة في المصدر المعرفي وحل العلاقة التي تربط النص بالواقع. ولهذا الحال بعض الشبه بما شهده تاريخ الفكر الإسلامي من وجود قطيعة كبرى بين نظاميه

المعرفيين: الوجودي والمعياري كالذي فصلنا الحديث عنهما ضمن مشروع (المنهج في فهم الإسلام).

2- الآلية المعرفية

تتحدد الآلية المعرفية لكل من الفقيه والمفكر بحسب ما عليه المصدر المعرفي. فلما كان الأخير لدى الفقيه يتمثل في النص؛ لذا كانت آليته الإجتهادية بيانية تتخذ من اللغة أداة للفهم والتوليد. وبعبارة أخرى، إن هذه الحصيلة المعرفية لا تتم عند الفقيه إلا من خلال النظر في النص عبر الآلية البيانية. وبالتالي فإن الإشكالية التي تقع في طريق هذه العملية لا تتجاوز البحث في السند والدلالة عادة. فهذا هو هيكل ما يطلق عليه الإجتهاد لدى الدائرة الفقهية. فهو لا يتعدى الممارسة الاستنباطية المتمحورة ضمن دائرة النص، وذلك على شكلين؛ فإما أن يكون الإجتهاد في النص ذاته، أو أنه يعتمد على النص ليباشر فعله فيما لا نص فيه، وقلما يخرج عن هذين الشكلين من النظر الفقهي. وهو ما تدل عليه تعاريف الإجتهاد، فبعضها دال على الأخير فقط، وهو السابق لإرتباطه بمرحلة التنظير للإجتهاد. فيما يدل البعض الآخر على الشكل الأول أو على كليهما معاً[213].

وحول العلاقة المعرفية الخاصة بالنص، يتخذ الشكل البياني لدى الفقهاء سلّماً من الأولويات. ففي الغالب ومن حيث المبدأ يتدرج الفقيه عند أهل السنة - ضمن آليته البيانية - لينظر أول الأمر في الكتاب، ثم بعده السنة، وبعد ذلك الإجماع، ثم رأي الصحابة. وكلا المرجعين الأخيرين يعتبران لدى الفقيه كاشفين عما في النص، أو مستنبطين منه. وإذا لم يجد الفقيه ما يبحث عنه في تلك المصادر البيانية فإنه يلجأ إلى مبادئ أخرى من آليات الإجتهاد وعلى رأسها وأهمها القياس. فمثلاً يُنقل عن الإمام أبي حنيفة قوله: ‹‹إني آخذ بكتاب الله أولاً ، فإن لم أجد فيه الحكم فبسنة رسول الله (ص)، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسوله رجعت إلى ما اتفق عليه

[213] انظر: يحيى محمد: الإجتهاد والتقليد والإتباع والنظر، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 2020م، الفصل الأول.

الصحابة، فإن اختلفوا أخذت من أقوالهم ما كان قريباً من القرآن والسنة، فإن لم أجد للصحابة رأياً لم آخذ بقول أحد من التابعين بل أجتهد كما أجتهدوا››214. وإن مالكاً هو الآخر يعتمد أول الأمر على ما هو موجود في الكتاب ثم السنة فقول الصحابي فالإجماع فعمل أهل المدينة، وبعد ذلك إن لم يجد في هذه المحاور البيانية ما يأخذه فإنه يعول على الآليات الإجتهادية المتمثلة بالقياس ثم الاستحسان فالاستصحاب فالمصلحة المرسلة وسد الذرائع والعرف والعادة215. وإن الشافعي هو أيضاً يبتدئ بالقرآن ثم السنة فالإجماع، وبعد ذلك تأتي مرحلة الإجتهاد المتمثلة عنده بالقياس فحسب216. أما إبن حنبل فيعتمد بالدرجة الرئيسية على السنة، وذلك أنه يشترط أن يكون بيان القرآن من السنة، بل ويعتبر تفسير الأول من غير الثاني محض الضلال217، وهو القائل ‹‹لا تفسير إلا من أثر››218. أما آليته الإجتهادية فيما لا نص فيه فهي القياس للضرورة. وعلى رأي إبن القيم فإن أصوله خمسة هي: النص وفتوى الصحابة والاختيار من أقوال الصحابة إذا اختلفوا والحديث المرسل والقياس للضرورة219. وإن كان يروى عنه أيضاً أنه يعد الرأي والقياس من الباطل في الدين، حتى اتهم القائلين بهما من المبتدعة الضلال[220]. ومما جاء عنه قوله: من دلّ على صاحب رأي فقد أعان على هدم الإسلام[221]. وقوله: ليس في السنة قياس، ولا

---

214 أبو زهرة: أبو حنيفة، دار الفكر العربي، ص106. وتاريخ المذاهب الإسلامية، مصدر سابق، ص375. والرويشد: قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، ص14-15.

215 قادة الفكر الإسلامي، ص34-35.

216 الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث في القاهرة، الطبعة الثانية، 1979م، ص20 و39. والأم، مصدر سابق، ج7، ص250.

217 أبو زهرة: إبن حنبل، دار الفكر العربي، ص210. وابن تيمية، دار الفكر العربي، ص457.

218 قادة الفكر الإسلامي، ص84.

219 اعلام الموقعين، ج1، ص29-32.

220 أبو الحسين بن أبي يعلى الحنبلي: طبقات الحنابلة، شبكة المشكاة الإلكترونية www.almeshkat.net (لم تذكر ارقام صفحاته)، ج1، مادة (أحمد بن جعفر بن يعقوب الاصطخري).

221 أبو المحاسن بن المبرد: بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم تأليف، تحقيق وتعليق روحية عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413هـ -1992م، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية www.yasoob.com، ص11.

تضرب لها الأمثال، ولا تدرك بالعقول ولا الأهواء، إنما هو الإتباع وترك الهوى[222].

وقريب مما سبق ما تقرر لدى غالبية الإتجاه الإمامي الاثنى عشري كما حدده الأصوليون، فمصادر التشريع البياني لديهم أربعة هي: الكتاب والحديث والإجماع والعقل. لكن الحضور الرئيس في الآلية البيانية الإمامية ينحصر في الكتاب والحديث الإمامي، حتى شاع القول بأن ما موجود من بيان أو نصوص يكفي لسد وتغطية جميع ما يستحدث من واقع وقضايا، حتى بغير حاجة إلى الأحكام العقلية. وسبق أن أشار الشيخ أبو جعفر الطوسي (المتوفى سنة 460هـ) إلى ما موجود من وفرة خبرية كافية لتغطية مسائل الأحكام جميعاً. وحديثاً رأى السيد الصدر أن البيان كاف في الشمول لتناول مختلف قضايا الأحكام حتى مع عدم الأخذ بالدليل العقلي النظري الذي يستند إليه الأصوليون ويخالفهم عليه الإخباريون223.

والغالب في الآلية البيانية، سواء لدى السنة أو الشيعة، هو أنها مسخرة في إطار نصوص الرواية والحديث، سواء كانت نبوية كما لدى أهل السنة، أو امامية كما هو الغالب لدى الشيعة. وفي جميع الأحوال تظل تلك الآلية لغوية تبدأ بالنص وتنتهي إليه. فالفقيه لا يتجاوز هذا المعنى من الممارسة المعرفية عادة، بل ويشدد على عدم السماح بالتقصير في ذلك النمط من العلم الإجتهادي. وبالتالي فإنه لا يقر الإجتهاد السائب المنفصل عن فحص النص والبحث فيه، كما لا يقر أي تحقيق ما لم يتم بذل أقصى الجهود من البحث والتفتيش، وكذا الخضوع إلى الضوابط التي يراعى فيها فهم النص وإعتباراته اللغوية وما يترتب على ذلك من آليات عديدة؛ كالجمع بين المتعارضات ومعرفة السند وأحوال الرجال وقضايا كثيرة أخرى مبثوثة في علم أصول الفقه عادة.

---

[222] طبقات الحنابلة، ج2، مادة (عبدوس بن مالك العطار). وانظر ايضاً الفصل الخامس من حلقة النظام المعياري، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (4)، مؤسسة العارف، بيروت، 2018م.

[223] محمد باقر الصدر: الفتاوى الواضحة، دار التعارف، الطبعة السابعة، 1401 هـ - 1981م، ج1، المقدمة، ص98. كذلك: بحوث في علم الأصول، تقرير محمود الهاشمي لأبحاث السيد محمد باقر الصدر، المجمع العلمي للامام الصدر، الطبعة الأولى، 1405هـ، ج4، ص126-127.

فالغرض من هذه الضوابط هو كي لا يصبح الإجتهاد خارج حدود منظومة النص، فلا تبنى المعرفة من مصدر آخر مستقل عنه كلياً، كما لا يكون هناك إجتهاد في قباله أو معه. كذلك حتى لا يكون هناك تعطيل للنص أو تلفيق أو تحريف لمعناه. فالنص في الآلية الإجتهادية هو المحور الأساس والرئيس الذي تدور فيه وحوله كل الجهود الفقهية التي يراد منها الفهم والتوليد المعرفيان.

لهذا قلما يحتكم الفقيه إلى عقل أو واقع. كذلك قلما يحتكم إلى مقاصد عامة من التشريع؛ طالما يجد أمامه معيناً خصباً من جزئيات النص التي تفي بآليته الإجتهادية كآلية محض بيانية تقريباً. وبالتالي فهي بيانية ماهوية كما سنرى.

فالعقل لديه منبع الأهواء. وهو أيضاً عاجز عن أن يدرك المصالح الحقيقية مثلما يحددها النص. وبحسب ما يتصوره الكثير من أن الإعتماد عليه في التشريع يفضي إلى نسخ الشريعة أو تعطيلها، وأنه في حد ذاته يثير الإختلاف لإرتفاع الضوابط، وأن العقلاء قد يتوهمون ما هو أقرب إلى واقع الشرع على أنه أبعد، وما هو أبعد عن هذا الواقع على أنه أقرب، وبالتالي فليس هناك من مناص إلا الإحتماء بنفس الشارع من حيث إنه محيط بكل الجهات وعالم بكثير مما لم تصل إليه العقول. حيث تكون الأحكام تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها[224]. لذا يعول الفقيه على بيانية الشريعة وكفايتها للأحكام في سد جميع شؤون الحياة، فما من حادثة إلا ولها حكمها بالنص، أو بدليل مستظل من نص كما يرى الشافعي. وبغير ذلك لا يبقى للحكم مصدر يعول عليه غير الأهواء والميول الذاتية، حيث لا ضابط للعقل الذي قد يغلب عليه الهوى كما يخفى عليه وجوه الضرر والفساد[225]. وبالتالي فهو عاجز عن إدراك مصالح الدنيا من غير شرع، وكما يقول الشاطبي: إنه ‹‹لو تُرك الناس والنظر لانتشر ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي. والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل. فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة وأسباباً معلومة لا تتعدى، كالثمانين

---

[224] الحسن بن زين الدين العاملي: معالم الدين وملاذ المجتهدين، ص373 .

[225] عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص94-96.

في القذف، والمائة وتغريب العام في الزنا على غير إحصان.. الخ››226.

كما أن الواقع عند الفقيه محكوم وغير حاكم. فالطريقة العامة للفقهاء لا تتعدى السير الاستعلائي باستلهام المعنى من النص ـ مباشرة وغير مباشرة ـ ومن ثم إسقاطه على الواقع؛ من غير نظر إلى ما قد يبديه الأخير من آثار وردود، رغم أن الخطاب الديني – سواء في القرآن أو السنة ـ كان يراعي شروط الواقع كعنصر مساهم في آلية التأثير في الصياغة المحددة لحكم النص. الأمر الذي تفسره ظاهرة النسخ وتغيير الأحكام. فهو سلوك كاشف عن تلك المساهمة والمراعاة، وكطريق يراد منها إلهام الفكر البشري سبيل الاسترشاد دون التوقف عند حد الإطلاق المطبق. مع هذا فالجدل الذي شهده عصر الخطاب الديني بين الحكم والواقع لم يحتفظ بمركزه في العصور التي تلت هذا العصر الذهبي، حيث ظهر التمنطق العلمي الذي يمارس عملية إسقاط الأطباق الجاهزة بقطع الصلة عن الواقع وتجدداته، وظل النظر عالقاً إلى فوق، أي إلى ذات الخطاب الموجّه وتحويله؛ مما هو خطاب استرشاد وهداية وتوجيه إلى خطاب مطبق مغلق لا علاقة له بالواقع227.

أما المقاصد فدورها لدى الفقيه لا يتعدى حدود التبرير والتقرير دون التفعيل والتوليد. فالذين بحثوا في المقاصد هم فقهاء الأشاعرة الذين لا يعولون على العقل في كشف المصالح والمفاسد. فهم يحسبون المصالح الحقيقية هي تلك التي تقرها الشريعة لا العقل، وبالتالي كيف يمكن للمقاصد أن تقوم بدورها في كشف الأحكام الجديدة بعيداً عن اللفظ المنصوص؟! إن لم نقل إن هذه الطريقة تبعث على التناقض. فعلماء المقاصد يعتبرون تلك المصالح تعبدية لا تختلف عن سائر التعبديات الأخرى طبقاً لنظرية الحسن والقبح الأشعرية228. لكنهم من جهة ثانية ميزوا بين الأحكام التعبدية التي لا يُدرك معناها وبين الأحكام المصلحية المدركة بالعقل، وسلموا

---

226 الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ-1975م، ج2، ص309.

227 انظر تفصيل ذلك في الجزء الأول من حلقة: النظام الواقعي.

228 الموافقات، ج2، ص315.

لهذا الأخير صلاحية تقدير التفاوت بين المصالح وإختلاف رتبها وأنواعها وما يرجع إليها من أحكام على ما بيّنا ذلك في محل آخر229. وبالتالي فإذا كان العقل قادراً على إدراك التفاوت في المصالح وأنواعها فكيف لا يكون قادراً على إدراك ما هو مصلحة حقيقية وتمييزها عن غيرها؟!

ومع أنه قد يقال بأن الشاطبي سبق وأن حدد في (الموافقات) موارد الإجتهاد وذكر منها تلك التي تكون إجتهاداً فيما يخرج عن حدود اللغة، وبالتالي عن حدود النص، كتلك التي تتعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد، أو التي لها علاقة بفحص الموضوعات الخارجية مما يسمى (تحقيق المناط)230. فكيف يصح - إذاً - حصر وظيفة الفقيه بالمهمة البيانية ومن ثم الماهوية دون غيرها؟!

والجواب هو أن الإجتهاد في تحقيق المناط أو فحص الموضوع لا يعني شيئاً لدى الفقيه ما لم يتحقق الغرض من الممارسة الإجتهادية التي تتممها عملية البحث في الحكم؛ عبر الآليات البيانية اللغوية عادة. أما الإجتهاد في المعاني من المصالح والمفاسد فهي من الناحية الفعلية غير مستقلة - غالباً - عن الإجتهاد المسبق في النص ودوائره الجزئية لدى الفقيه. ويكفي شاهداً على ذلك ما ذكره القرافي - كما عرفنا - من سلوك الفقهاء في إرجاع جميع الأحكام إلى النصوص ولو بضرب من الأقيسة الخفية تجنباً من تجرؤ السلاطين والأمراء على إتخاذ تلك المعاني ذريعة لتبرير أهوائهم وإستبدادهم.

وعموماً ثمة أربع مراحل تاريخية من التعامل مع الواقع داخل الفكر الإسلامي، منذ نشأة الخطاب الديني حتى يومنا هذا؛ نجملها بما يلي:

تبدأ المرحلة الأولى بعصر الخطاب الديني، حيث غطى حضور الوحي فيها مساحة الواقع بعد حالات الجدل الدائرة بين

---

229 انظر الجزء الثاني من حلقة النظام والواقع. كذلك: نظرية المقاصد والواقع، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد 8، 1420هـ-1999م، ص127-174.

230 الموافقات، ج4، ص162 و165.

الطرفين، وقد كانت الأمور واضحة وكافية لدى المشافهين بالخطاب.

ثم جاءت بعد ذلك المرحلة الثانية المتمثلة بعصر الصحابة خلال الخلافة الراشدة، وفيها ظهر نوع من الإجتهاد يختلف عما استقر عليه الأمر فيما بعد، فهو إجتهاد ناظر إلى المقاصد وطبيعة ما عليه الواقع وظروفه. وكدلالة على هذا الأمر ما سلكه الخليفة عمر بن الخطاب في الكثير من القضايا المستحدثة، مثل موقفه من سهم المؤلفة قلوبهم الوارد ذكره في القرآن الكريم. وقد كان الصحابة يدركون مطالب الخطاب على إجمالها لعلمهم بأسباب النزول، وكانوا يعملون على ضوء هذه الأسباب محتفظين بفهمهم المجمل وأنهم لم يواجهوا - في الغالب - حوادث ملتبسة تبتعد عن دائرة ضوء البيان التي دارت عليها معاملاتهم231. كما كثيراً ما كانوا يعملون بشورى الرأي232.

لكن مع تطاول الأيام وتقادم الزمن ظهرت الحاجة إلى سلوك درب آخر من دروب التعامل مع الواقع، وهي المرحلة الثالثة التي امتازت بالإجتهاد الفقهي طبقاً لعدد من القواعد الأصولية التي سلّم بها الفقهاء واختلفوا حولها. وتميزت هذه المرحلة بأنها تعتمد على النص أساساً كمادة لغوية تشكل البديل المناسب لتغطية حاجات الواقع، مع لحاظ ان النص لم يكن كافياً للإحاطة بجميع متطلبات الواقع وتغايراته، فضلاً عن أنه لم يمتلك ذلك الوضوح الذي تمتع به في عصر الخطاب المشافه، فهو مادة خام ساكنة، وهو عاجز عن تغطية شيء واسع ومتغير بلا حدود كالواقع. وقد أدرك العلماء هذه الحقيقة منذ زمن بعيد، فاستحدثوا – على ضوئها – لساناً يستنطق النص ويوسع مداه، وهو ما عُرف بالإجتهاد، حتى إعتبرت النصوص محدودة خلافاً لما يقابلها من حوادث الواقع وتجدداته اللامتناهية. فكما قال الشهرستاني بهذا الصدد: ‹‹وبالجملة نعلم قطعاً ويقيناً ان الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد. ونعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا

231 للتفصيل انظر الجزء الثاني من حلقة النظام الواقعي.

232 للتفصيل انظر: الإجتهاد والتقليد والإتباع والنظر.

يتصور ذلك ايضاً. والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعاً ان الإجتهاد والقياس واجب الإعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة إجتهاد››[233].

وبهذا فُرضت قاعدة الإجتهاد ضمن ضوابط الإعتماد على النص وبعض الإعتبارات العقلية كما في القياس، رغم ان ذلك كان على حساب الواقع الذي غُيّب من التأثير ولم يُقدَّر له دور سوى الانفعال بالأحكام الساقطة عليه. وبالتالي كانت إشكالية النص بعيدة عن أن تناط بالواقع، إذا ما استثنينا بعض الحدود الضيقة.

وقد استمرت المرحلة الثالثة منذ بداية القرن الثاني أو ربما قبله بقليل ولم تنتهِ حتى يومنا هذا. لكنها صادفت ظهور مرحلة رابعة موازية بدأت خطواتها بطيئة بعد الوعي النهضوي، وهي ما زالت في طور التشكل والتكوين، ويؤمل لها ان تحقق حلاً لأزمة العلاقة الناشبة بين النص والواقع، ولو بتجاوز أُطر الإجتهاد المتسالم عليها طيلة المرحلة الثالثة.

فمشكلة هذه الأُطر هي أنها متعالية على الواقع، وتمارس دور الاسقاط. فهي مشكلة سبق أن أودت بحياة الفكر اليوناني، فرغم ما بلغه من تطور على الصعيد العقلي إلا أنه غاب واندثر تقريباً، ولم يعد من الممكن احياؤه كما كان إذا ما استثنينا زوايا ضيقة كتلك التي تمارس التفكير الفلسفي العقلي على النمط اليوناني لدى بعض المدارس الايرانية. فالعقل الذي مارسه الفكر اليوناني بقي مجرداً وهو يحمل فرضياته التي اسقطها على الواقع، لهذا انحسر حتى كاد يتلاشى نهائياً. كذلك كان الفكر الإسلامي هو الاخر قد اتصف بهذا النحو من التعالي والتجريد، ومن ذلك ايغاله في إشكالية العقل والنص، الأمر الذي أفضى به إلى الانحسار. فللعقل والنص حدود قد استوفاها الفكر خلال القرون الأولى ثم عاد إليه الإضطراب حتى بلغ حد الجمود والإنحطاط، وأحياناً أخذ يكرر ما تمّ تأسيسه من قبل، كالذي حدث داخل الساحة الشيعية، إذ بدأ التنظير فيها متأخراً وقد

---

[233] الملل والنحل، ص86. وانظر ايضاً: أبو بكر بن العربي: المحصول في أصول الفقه، شبكة المشكاة الإلكترونية www.almeshkat.net، ضمن الفصل الثاني: في الدليل على صحة الأصل (لم تذكر ارقام صفحاته). والشاطبي: الاعتصام، ج3، ص197-199. وابن القيم الجوزية: أعلام الموقعين، ج1، ص333 وما بعدها.

اتبع ذات الأساليب السابقة من الايغال في إشكالية العقل والنص. فمع ان الإجتهاد في الفكر الشيعي ما زال مفتوحاً إلى يومنا هذا، إلا أنه ظل منزوياً ضمن ذات الحدود من الإشكالية العامة التي هيمنت على الفكر الإسلامي ككل، مما جعله يضيق بكثير من المشاكل المعاصرة التي فرضت نفسها نتيجة تطورات الواقع وتحولاته. كل ذلك يجعلنا نعتقد ان المشكل الأساس الذي عانى منه الفكر الإسلامي مناط بغياب الواقع من حيز التنظير والتفكير، وبغياب ما اطلقنا عليه علم الطريقة، مثلما فصلنا الحديث عنهما في عدد من الدراسات[234].

***

أما مع المفكر الديني فلما كانت مرجعيته المعرفية محددة بالواقع وما يرتبط به من مبادئ وتحليلات عقلية، وحيث أنه مرتبط من الناحية الكلية بتوجيه النص؛ لذا فإن آليته الإجتهادية هي آلية عقلائية نقدية موجهة. فهو من حيث التفصيل يلجأ إلى الواقع فهماً وتحليلاً، وذلك لما يشكّله الواقع لديه من مصدر تكويني. وهو في هذه العملية من اللجوء يستعين بالحاسة النقدية ولا يتوقف عندها كمرآة عاكسة. ويظهر لديه – من جانب آخر - نوع من التعالي النسبي على الواقع، فهو يعمل على تطويع الأخير تحت ما يستهدفه من أغراض وأهداف؛ تبعاً للموجهات الكلية المستلهمة من النص.

وهنا يلاحظ أن تعبيرنا عن آليته الإجتهادية بأنها عقلائية تعني أنه من هذه الناحية لا يختلف عن ابناء جلدته من مختلف اجناس البشر في الإعتماد على الرجوع إلى العقل والواقع في فهم الأمور وكسب الحقائق. ومن هذه الناحية ليس للمثقف مزية يختلف فيها عن بقية الناس سوى الوساعة. فالواقع لدى المثقف يشكل مصدر التكوين المعرفي، مثلما يشكل النص مصدر التكوين لدى الفقيه. وتظل مزية المثقف عن الآخرين محددة بالبعدين المتبقيين، أي العنصر النقدي التنظيري والعنصر التوجيهي. فمن حيث الأول ليست الممارسة النقدية مما يمكن تطويعها ومزاولتها لعموم الناس بحسب الدقة، بل تتصف بالدقة لدى أولئك المتمرسين في القضايا

[234] انظر كلاً من علم الطريقة والنظام الواقعي.

المعرفية؛ سواء من أهل الإختصاص، أو أهل الثقافة والتمييز والنظر، أي لدى كل الذين يمتازون بالوعي الفردي كوعي إجتهادي معرفي تنظيري.

أما من حيث العنصر الآخر (التوجيهي) فبالإضافة إلى أن عموم الناس ليسوا مؤهلين لمثل هذه المعرفة؛ كذلك فإن المثقف الديني يختلف عن كل الذين يمارسون النشاط المعرفي. فهو يختلف عن المثقفين العلمانيين بكونه يستند في موجهاته إلى كليات النص ومقاصده العامة. وهو أيضاً يمتاز عن الفقيه بكون النص لدى الأخير يشكل عنصر تكوين خلافاً للأول الذي يرى فيه عنصر توجيه كما أسلفنا.

إذاً تمتاز الآلية الثقافية بثلاث صفات يمكن تسليط الضوء عليها كالتالي:

أ- عقلائية العقل المثقف

إن الآلية الثقافية عقلائية. ونحن نستخدم هذه المفردة – هنا - بدل المفردة الدارجة في الأوساط الثقافية العلمانية، وهي (العقلانية)، لعدد من المبررات رغم تقارب المفهومين وإشتراكهما بكونهما يستندان إلى الإعتبارات العقلية والواقعية.

فمفهوم العقلانية هو مفهوم غربي تنويري برز كضد للمرجعيات الغيبية والدينية، وعلى رأسها النص وكل ما يستند إليه من تفسيرات تقليدية. فالمفكر العقلاني الغربي هو ذلك الذي ‹‹لا مكان في مخططه الفكري لقوى خارقة، ولا محل لعقله للاستسلام الغيبي لعقيدة ما، وإذا كانت معرفة ما يبغضه فكر معين أشد البغض تفيدنا في تحديد معالم هذا الفكر فإن أبغض شيء إلى العقلاني هو ذاك المزاج الفكري الذي تعبر عنه عبارة (أُومن به لأنه مستحيل)››[235]. فقريب من هذا المعنى انتشر مفهوم العقلانية لدى الطبقات العلمانية من المثقفين العرب وغيرهم، وأحياناً إن اللفظ يتداوله المثقفون الإسلاميون للدلالة على ما يحملونه من إعتبارات عقلية ووجدانية. بل كثيراً ما أريد به كنزعة آيديولوجية ضد التيار

[235] تشكيل العقل الحديث، مصدر سابق، ص124.

الإسلامي عموماً، مثلما وظفه التنويريون في الغرب ضد أتباع الكنيسة.

فالمفردة - إذاً - هي مفردة تقويمية وآيديولوجية. وهي بالضبط كمفردة ‹‹التقدم›› التي استخدمت للتقويم والغرض الآيديولوجي من غير أن تحافظ على إستقلاليتها وحياديتها في وصف الحالة. وبالتالي فالعقلانية ليست نهجاً معرفياً بريئاً من سمات التقويم والأدلجة التي تُشهر بوجه أولئك الموصوفين بأصحاب المناهج الخرافية والظلامية وغيرها من التعابير المخلّة التي يراد منها تحقير الوسائل المعرفية الأخرى ذات النهج المختلف.

في حين إن مفردة (العقلائية) ليست مفردة مدججة بسلاح الآيديولوجيا والتقويم. فهي لا تعني سوى ذلك التفكير المستند في الأساس إلى ضوابط الواقع والعقل بغض النظر عن نتائج هذا التفكير وما يؤول إليه من صواب أو خطأ. فليس الغرض منها التقويم وإنما وصف الحالة وتمييزها عن نظيرتها التي تعود إلى الفقيه. لذا فالممارسة العقلائية للمثقف ليست معنية في هذه المرحلة بالدقة والموضوعية من التوليد المعرفي. فقد تتفاوت الرؤية للواقع وتختلف من فرد لآخر، عمقاً وبساطة، شمولاً وتجزيئاً. لكن في جميع الأحوال إن العنصر الذي بوسعه أن يضفي على عقلائية التفكير والتوليد جوانب الدقة والضبط إنما هو عنصر النقد والتحليل، والذي يصبح الواقع من خلاله صورة غير مستنسخة في ذهن المثقف، أو أن عقل هذا الأخير لا يكون مجرد مرآة للواقع، بل هناك نقد وتحليل قائم على مبادئ التوجيه وأصول التوليد كما سنعرف.

من جانب آخر يلاحظ أن لفظ (العقلائية) دارج استعماله في تراثنا المعرفي، ومن ذلك ما يستخدمه المتأخرون من فقهاء الإمامية؛ جاعلين من مفهومه مصدراً غير مستقل للمعرفة الشرعية، ويطلقون عليه (دليل البناء العقلائي) أو (السيرة العقلائية). ويقصدون به صدور العقلاء عن سلوك معين إتجاه

واقعة ما صدوراً تلقائياً غير معلل236. ويتساوى هذا الصدور والسلوك لدى مختلف فئات العقلاء من الناس رغم إختلاف أزمنتهم وأمكنتهم وتفاوت ثقافتهم ومعرفتهم وكذا تعدد نحلهم وأديانهم. ومن الأمثلة عليه ما يسلكه العقلاء من الأخذ بظواهر الكلام، والرجوع إلى أهل الخبرة في المعرفة التي يجهلونها والمشاكل التي لا يمكنهم علاجها. وبنظر الفقهاء أن هذا الدليل ليس بحجة إلا عند الكشف عن مشاركة المعصوم للسلوك العقلائي أو اقراره له. ويتميز عن الدليل العقلي بأن حكم العقل هو وليد الإطلاع على المصلحة أو المفسدة الواقعية، في حين إن البناء العقلائي غير مشروط بذلك لكونه يصدر صدوراً تلقائياً غير معلل. كما يلاحظ أن البناء العقلائي هو دليل غير مستقل عن حيثية الكشف الشرعي، في حين إن الحكم العقلي هو حجة ذاتية ودليل مستقل عن تلك الحيثية، فهو لا يحتاج إلى الجعل الخارجي طالما أنه يختص بالقطع في كشفه عن الواقع.

مع هذا فما نقصده من مفهوم يختلف عن التحديد الفقهي بأمرين:

أولاً: إن المعرفة العقلائية بحسب الإستخدام الثقافي مستقلة لا تتوقف على شرعية أمر آخر.

وثانياً: إن العقلائية أعم ـ هنا ـ مما هو مضيّق في المفهوم التقليدي للفقيه. وبالتحديد فهي تشمل إعتبارات الأحكام العقلية، لا القطعية منها فقط، بل حتى الظنية العادية شرط أنها لا تحلّق بتلك التي تعود إلى التجريد المتعالي (الترانسدنتالي).

ب ـ نقدية العقل المثقف

إن الآلية الثقافية نقدية تنظيرية. إذ لما كان العقل المفكر مشبعاً بالروح المعرفية مما له علاقة بقضايا الواقع العامة؛ فإن ذلك يخلق لديه حسّاً من النقد والتنظير تبعاً للممارسة غير المنقطعة في مراجعة القضايا. وهو بهذا يختلف عن عقل الفرد العادي، لافتقاره للقدر الكافي من المعرفة التي تجعله يمارس النقد والتحليل الدقيقين. كما أنه يختلف عن العقل الفقيه الذي يغترب ـ عادة ـ عن الواقع

236 محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، المجمع العلمي لاهل البيت، قم، الطبعة الثانية، 1418هـ-1997م، ص191-192.

وشؤونه إلا بالقدر الذي يجعل منه تربة لإنبات ما لديه من أطباق معرفية جاهزة بلا فحص ولا تدقيق. وكذا يختلف أيضاً عن الآخرين من ذوي الإختصاص بالقضايا الجزئية الضيقة التي ليس بوسعها أن تخلق رأياً ذا وزن في قضايا الواقع العامة.

والعقل المفكر من حيث إنه نقدي فإنه يختلف في كشفه عن كل من العقل العلمي وعقل الإنسان العادي. فالعقل العلمي لا يعير أهمية كبرى للتحقق من المطابقة مع الواقع؛ لا سيما عندما يكون الأخير بعيد المنال. ومن ذلك أن العلماء لم يرفضوا نظرية نيوتن في الجاذبية عندما وجدوا التقادير الأولية التي وضعها بشأن حالات كسوف القمر غير صحيحة. كذلك أنهم لم يرفضوا هذه النظرية رغم فشلها في تفسير حركة عطارد وشذوذه إذ تتغير نقطة أوثق اقتراب له من الشمس تغيراً طفيفاً من مدار للتالي، وهو ما يسمى بتقدم حضيض مدار عطارد نحو الشمس، خلاف ما تنبأت به نظرية نيوتن، وأنه قد انقضت (85 سنة) على قبول هذا الشذوذ ثم إعتبرت شاهداً مكذباً أو مستبعداً للنظرية237، وقد تمّ تفسير هذا الشذوذ تبعاً للنظرية النسبية العامة لأينشتاين، إذ تفشل جاذبية نيوتن عندما يكون المجال قوياً، وهو ما يميز نظرية أينشتاين[238]. وبالتالي أصبح من المعروف أنه يمكن للنظرية العلمية أن تبقى مورداً للقبول حتى لو ظهر دليل يكذبها، طالما لديها قوة تفسيرية كافية في نواحٍ أخرى. وكما يرى اينشتاين ان المبرر الوحيد لوجود النظرية العلمية هو أنها مدعومة بعدد كبير من الوقائع والمشاهدات[239]. بل إن هذا الوضع قد يسمح بالأخذ بمبدأ الحفاظ على النظريات المفنّدة كالذي

---

237 انظر مثلاً:

L. Jonathan Cohen, An Introduction To The Philosophy of Induction And Probability, Oxford university press, New york, 1989, p. 142. Imre Lakatos, The methodology of scientific reserch programmes, philosiphical papers, volume1, editted by Jhon Worrall and Gregery Currie, first published 1978, reprinted 1984, cambridge university press, p. 30.

238 ألبرت أينشتاين: النسبية: النظرية الخاصة والعامة، مصدر سابق، ص158-159 و190-191.

239 النسبية: النظرية الخاصة والعامة، ص188.

دعا إليه فيرابند[240]، فكل نظرية مفندة – أو لنقل مستبعدة - قد تعود مرة أخرى عندما يُكتشف من جديد أن هناك ما يؤيدها. بمعنى أن الإستبعاد ليس عاملاً حاسماً لإسقاط النظرية كلياً.

أما عقل الإنسان العادي فإنه محكوم بالحس المشترك العام (sense common) في الكشف عن الواقع، ورغم أن أينشتاين يعرّف العلم بأنه ‹‹صقل للحس المشترك››، مما يجعله ينفي كل انقطاع بين المعرفتين العلمية والعادية[241]، وسبق لعالم الإجتماع ماكس فيبر أن إعتبر هاتين المعرفتين كلاهما يتأسس على الأصول ذاتها[242]، إلا أن التطورات التي شهدها القرن العشرين بما فيها النظرية النسبية وإلى يومنا هذا قد أثبتت بما لا مزيد عليه بأن العلم يتجاوز في كثير من الأحيان هذا الحس، وبالتالي قد تتضارب الرؤية لدى العقلين العلمي والعادي، مثلما هو معلوم حول الموقف من نظرية الزمكان لأينشتاين، ومثلها نظرية الكوانتم، أو نظرية الأوتار الفائقة، أو غيرها. فبقدر ما هي مقبولة عند العلماء فإنها ليست كذلك تبعاً لمنطق الحس المشترك العام. وبحكم هذا التضارب وأمثاله فقد أخذ العلم مدة من الزمن ينظر إلى الحس العام كعدو حقيقي يفوق العداوة المعهودة للدين. إلا أن هذه النظرة تراجعت وتغيرت بعض الشيء، إذ لاحظ المهتمون بالشأن العلمي وجود نوع من الملائمة والتوافق بين الرؤيتين، وأصبح السؤال مطروحاً حول ما إذا كان الحس العام هو الذي تلائم مع العلم الجديد، أو العكس هو الصحيح243؟

ومن ذلك فقد واجه أصحاب نظرية الكوانتم الحس المشترك وما يتضمنه من مسلمات فلسفية أساسية بأعظم مما واجهته النظرية النسبية خلال القرن العشرين. ولثقل المشكل فقد سعى بعض العلماء

---

[240] بول فيرابند: ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد، نشر منشأة المعارف بالاسكندرية، ص43-44، مكتبة المصطفى الإلكترونية: www.al-mostafa.com.

[241] ريمون بودون: أبحاث في النظرية العامة في العقلانية، ترجمة جورج سليمان، مراجعة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2010م، ص62، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

[242] المصدر السابق، ص177.

[243] انظر:

Edward H . Madden, Introduction, Making sense of science, in:The structure of scientific thought, printed in Great Britian in 1968, p.13.

إلى فهم فيزياء الكوانتم من خلال هذا الحس كالذي عليه جون بيل، وهو بذلك يجعل من الحس المشترك منزلة المبادئ الفلسفية التي لا غنى عنها مطلقاً. لكن هناك مقاربة أخرى معاكسة تماماً لما سبق، وهي جعل مبادئ الكوانتم الراسخة كما توصل إليها الكثير من العلماء أساساً كونياً شاملاً يُنتزع منه الحس المشترك ضمن حدود دائرته الخاصة. فبحسب هذه الوجهة من النظر يكون الحس المشترك مجرد نتيجة لقوانين طبيعية، وأن هذه القوانين لها بنيتها المنطقية الخاصة. الأمر الذي يجعل أنماطاً من التفكير تشهد انقلاباً وانعكاساً تامين، ويصعب بالفعل الاعتياد على مثل هذا المنظور، ولا شك أن نتائجه ليست سهلة الإستيعاب دائماً[244]. على ذلك سعى العالم الفيزيائي (رولان أومنيس) لجعل الحس المشترك مستنبطاً من مقدمات كوانتية، ليتبين تحت أي شروط يكون الحس المشترك صحيحاً، وما هي حدود الخطأ في هذه الصحة. فهي بلا شك مقاربة جديدة تقلب التفكير البشري رأساً على عقب[245]. لكن في جميع الأحوال إن هذه النتائج ليست مقبولة لدى عقل الإنسان العادي وفقاً لذات المبدأ المعوَّل عليه وهو الحس المشترك العام. وبهذا الصدد كتب عالم الفيزياء الكوانتية (فينمان) يقول: ‹‹تصف ميكانيكا الكم الطبيعة بأنها منافية للعقل من وجهة النظر العامة، وهي تتفق تماماً مع التجارب. لذا فإنني آمل أن نتقبل الطبيعة على أنها هي المنافية للعقل››[246].

على أن للعقل المفكر طريقاً ثالثاً لا يمكن رده إلى العقلين المشار إليهما. فهو بنقديته وتنظيره يتميز عن عقل الإنسان العادي. كما أنه يتميز عن العقل العلمي، إذ يتحكم فيه مبدأ المطابقة بالكشف عن الواقع. كذلك فإن هذا العقل مشغول بالقضايا المعيارية للقيم والحقوق، وكلاهما ليسا محلاً للإعتبارات العلمية الحالية. فمن حيث المطابقة مع الواقع فالعلم - المتعلق بالنظريات ذات التعميم العالي - يستند غالباً إلى إشكالية مبدأ البساطة ويرجحها على الأولى. أما من

---

[244] رولان أومنيس: فلسفة الكوانتم، ص254.
[245] فلسفة الكوانتم، ص220. كما لاحظ: منهج العلم والفهم الديني.
[246] برايان غرين: الكون الأنيق، ص132.

حيث القضايا المعيارية فمن الواضح أن العلم لا يعيرها أهمية ضمن نطاق الرؤية التي يعمل على تأسيسها.

إذاً يتضح مما سبق بأن الآلية الإجتهادية للمفكر مدينة في عملها إلى الواقع كمصدر معرفي. فالإطلاع المفتوح على الواقع والمقارنة بين مظاهره، والتدقيق في فحص قضاياه وتمحيصها، ومن ثم العمل على توظيف شواهده وتحليلها، أو القيام بالتمييز فيما بينها.. كل ذلك يساعد على خلق الحاسة النقدية التنظيرية، لا سيما وأن المفكر لا بد من أن يتعرض لمظاهر الجدل الناشئة بين مبادئ العقل من جهة، وبين الواقع من جهة ثانية، أو بينهما من جانب وبين النص من جانب آخر. الأمر الذي يبعد فيه أن يكون العقل المفكر عقلاً ناسخاً للأمر الواقعي. فسواء من حيث مبادئ العقل، أو من حيث موجهات النص؛ كل ذلك لا يسمح له أن يكون عقلاً استنساخياً تابعاً للشأن الواقعي الذي يزخر بحالات الجدل والمعارضة الدؤوبة.

وعليه فإن إرتباط المثقف أو المفكر بالواقع لا يجعله أسير إعتباراته من غير ممارسة النقد، فآليته المعرفية لا تحوز جوهرة أبلغ من حيازتها لهذه الممارسة، خاصة وأنه يشهد مظاهر التحديث والتغيير في الواقع وما ينبني عليها من تحولات معرفية. وبذلك يتبلور لديه نمط من الإجتهاد جرّاء عملية البحث والتحقيق في قضايا الواقع، مما يترتب عليه نتائج قد تتفق أو تختلف مع سائر ما يتمخض عن العمليات الإجتهادية التي تبتعد مرجعيتها المعرفية عن الواقع، كتلك التي يزاولها الفقيه وغيره من مختصي الدراسات الإسلامية.

لكن تظل مشكلة المثقف تتحدد بتلك الأطباق الجاهزة التي يأخذها بدوره من عنديات عقول كبار المثقفين من المفكرين، فهنا يتحول المثقف مما هو أداة عقلية لفهم الواقع وتحليله ومن ثم نقده وتقويمه إلى أداة مرآتية تعكس صوراً معرفية مسبقة يسقطها على الواقع بدلاً من أن يقوم بفحصها من خلال الواقع ذاته، وهذا ما ينطبق على مختلف أصناف أهل الثقافة الذين احتكموا إلى مذاهب فكرية بعينها في تصوير الواقع وتقويمه، كالماركسيين والتنويريين وغيرهم.

ج ـ توجيه العقل المثقف

إن الآلية الثقافية موجهة. فقد سبق أن عرفنا بأن رؤية المفكر حول المصدر المعرفي تختلف كلياً عن تلك التي تعود للفقيه. فالمفكر وإن لم يعترض على كون النص مصدراً مهماً للمعرفة؛ إلا أنه لا يعده وحيداً ولا رئيساً من الناحية التكوينية للمعرفة، بل يحتفظ به كمصدر توجيهي، خلافاً لما يصوره الفقيه ويعمل عليه.

وهنا تتبلور نقطة الخلاف.. فالفقيه يجعل من النص مصدراً تكوينياً، وبالتالي تتحدد آليته بالبيان الصرف الموظف للفهم الماهوي، إذ لا يولّد سوى أطباق جاهزة يُسقطها الفقيه على الواقع دون مراعاة لشؤونه وما يترتب على ذلك من آثار الجدل والمعارضة التي تكشف عن ضعف هذا الفهم. في حين لا يتعامل العقل المفكر مع النص تعاملاً بيانياً صرفاً، ولا يتخذ من الفهم الماهوي منهجاً مثلما يصنع الفقيه، بل يستلهم من النص مبادئ توجيهية كلية يجعلها صاحبة المدار والقرار، ويقدر أن جزئيات النص ليست محل تكوين الأطباق الجاهزة؛ بل هي مخصوصة بوقائع مشخصة يُستهدى من خلالها بما يتسق مع روح الخطاب الديني ومقاصد التشريع. وكدلالة على ذلك ما فعله محمد عبده الذي خالف طريقة الفقهاء في الإعتماد على البيان الماهوي؛ مستعيناً بالواقع وربطه بمقاصد التشريع، كما هو حال موقفه من الزواج المتعدد.

3ـ المولدات والموجهات المعرفية

عرفنا فيما سبق أن المرتكز الأساس الذي يعول عليه الفقيه في التكوين المعرفي هو النص، وأن الإجتهاد ليس له قيمة ما لم يصبح آلية للنظر في الأخير. وحيث أن هذه الممارسة قد اتخذت شكلاً ممنطقاً من البيان اللغوي النصي؛ لذا كان أصلها المولد لا يمثل سوى هذا البيان الممنطق، سواء اتخذ التوليد صيغة الفهم كما هو حال القضايا التي نزل بشأنها النص وعاصرها، أو كان توليداً

لقضايا تخص أحداثاً ظهرت فيما بعد ولها علاقة ما بالأولى، رغم تبدل الأحوال وتغير الظروف.

من هنا يتصف المولد المعرفي لدى الفقيه بخصوصيتين متلازمتين يعبّران في الوقت ذاته عن طبيعة الآلية الإجتهادية كآلية صورية:

الأولى هي أن هذا المولد له خصوصية حرفية. فالفقيه لما كان يعتمد على النص كمصدر وآلية إجتهادية، وأن هذا النص ليس أكثر من لغة مركبة من ألفاظ وحروف؛ لذا فإن ما غلب على عقل الفقيه هو الإمعان في فهم هذه الصور اللفظية واستجلاء معانيها ومقاصدها بحسب ما تبدو في الظاهر. وعليه فإن الطابع الحرفي هو طابع معرفي مولد؛ سواء من حيث فهم النص ذاته، أو من حيث ما يترتب على هذا الفهم من توليد للقضايا المعرفية الأخرى. فهذه هي الخصوصية الأولى التي يمتاز بها الأصل المولد للعقل الفقيه، وهي أن البيان حرفي.

أما الخصوصية الثانية، والتي تلازم الأولى، فهي أن الشكل الحرفي للتوليد عند العقل الفقيه هو شكل جزئوي لا يعتني بالمبادئ والقضايا الكلية عادة، وذلك لكثرة الصيغ الجزئية التي حملها النص حيال تعامله مع الأحداث والقضايا. فمع أن للبيان الفقهي صوره الكلية المنتزعة عن النص، والتي يمكن أن تُتخذ كقواعد وأصول توجيهية شمولية تتحكم في القرارات والأحكام لدائرة الفقيه المعرفية، لكن واقع الأمر أن الفقيه لم يعمد في الغالب لأن يضع الموازنة دائرة بين الأصول الكلية العامة وتلك التي تتصف بالجزئية، لعدد من المبررات، منها إنه يعتبر الجزئيات التي ترد في النص تطابق الكليات ولا تعارضها مهما طال الزمن وتغيرت الظروف والأحوال. كذلك إنه يظن بأن التعويل على الكليات هو ذريعة للخضوع تحت هيمنة النظر العقلي الصرف وتحكماته. يضاف إلى ما قد يفضي ذلك من نسف للجزئيات المصرح بها عندما يجد العقل أن بين الجزئيات والكليات تعارضاً لا يحل إلا بالتعويل على إحدى الفئتين دون الأخرى. وحيث إن التعويل على فئة الجزئيات يحافظ على التمسك بمقولات النص خلافاً لما يحصل

عندما يُعتمد على الكليات التي يطالها العقل بالإدراك والإكتشاف مباشرة؛ لذا كان لا بد من الخضوع إلى المولدات الجزئية وترك إعتبار ما يقابلها من موجهات كلية.

إذاً فالعقل الفقيه هو عقل بياني جزئوي غرضه المحافظة على بيان النص وتطبيقه على الوقائع والأحداث، دون أن يعتني - عادة - بما قد يفضي هذا الأمر إلى تصادم مع الكليات، طالما أن الأخيرة معطلة ومهملة، بل ودون أن يقدّر حساب ما قد تنجم عنه عملية التوليد الجزئوية من معارضة للواقع.

ويضاف إلى ذلك هو أن هذا العقل ليس جزئوياً - كما قدّمنا - فحسب، بل يتصف بالشكل التجزيئي أيضاً، إذ يعمل على تجزئة النص بأخذه للحكم الظاهر مع اهماله لكلا السياقين الدلالي والواقعي الذين يؤطران مدار الحكم المنزل فيهما. وسبق أن فصّلنا ضمن (النظام الواقعي) كيف أن هذا العقل لم يعر أهمية للسياق الدلالي، الأمر الذي جعل أحكامه تتصف بالإطلاق والشمول الماهوي، كبحثنا حول مفهوم الكفر وصفاته وملازماته. ومثل ذلك قضية اهمال السياق الواقعي ضمن قاعدة (العبرة في عموم اللفظ لا في خصوص السبب)، مع أن الصحيح أن يقال بأن العبرة في بيان القصد واستكشافه لا في عموم اللفظ ولا في خصوص السبب[247]. إذاً إن خصوصية التجزئة هي صفة راكزة في العقل الفقيه؛ طالما أنه يقوم بقطع الروابط السياقية عن حكم النص.

هكذا يتبين لنا بأن هناك خصوصيتين للموجهات في العقل الفقيه؛ هما الحرفية البيانية، والشكلان الجزئوي والتجزيئي. ويمكن ادماجهما معاً ضمن تركيبة واحدة ممنطقة نطلق عليها المولد البياني الماهوي. فالصفة الماهوية هي صفة راكزة في العقل الفقيه، وهي تعني تحويل جزئيات النص إلى ماهيات ممنطقة كلية لا تخضع عادة لإعتبارات العوامل الخارجية من العقل والواقع. إذا فالبيان الماهوي هو الأصل المولد للعقل الفقيه[248].

---

[247] انظر: يحيى محمد، جدلية النص والواقع، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 4، 1419هـ-1998م، ص297-319. كذلك الجزء الأول من حلقة النظام الواقعي.

[248] انظر حلقة النظام المعياري.

لكن لما كان هذا الأصل يعبّر عن قضية شكلية صورية ليس لها دلالة من المحتوى والمضمون؛ فإنه يصح أخذها بعنوانين: أحدهما كأصل مولد، والآخر كآلية إجتهادية. أي أننا هنا إزاء قضية يندك فيها كل من الأصل المولد والآلية المنهجية، مع الأخذ بعين الاعتبار أن أي معرفة لا تخلو من أن تعبّر عن تركيب يجتمع في صنعه المرتكزات الثلاثة: المصدر والآلية والمولد - أو الموجه - المعرفي.

وبعبارة أخرى، ثمة نوعان من المولدات والموجهات المعرفية. فهناك ما يتخذ فيه المولد شكل القضية بما تحمل من مضمون محدد يمكن استكشافه وتشخيصه. فرغم أنها قضية مضمونية؛ إلا أن علاقتها بالقضايا الأخرى داخل النظام المعرفي هي علاقة توليد. فمن الصعب تفسير حضور هذه القضايا من دون ربطها بفعل القضية الأولى، سواء كان هذا عن وعي من أصحاب المنظومة أو عن غير وعي. وأقرب الأمثلة على ذلك هو قضية السنخية التي هي أصل مولد لمختلف الرؤى المعرفية والموضوعية للنظام الوجودي بشقيه الفلسفي والعرفاني. فالأصل هنا يعبّر عن مضمون يتعلق بعلاقات الوجود يكون بعضها على شاكلة البعض الآخر، كالذي كشفنا عنه في أكثر من دراسة[249].

كما قد يتخذ الأصل المولد شكلاً صورياً دون أن يعبّر عن قضية محددة من قضايا المحتوى والمضمون، وهو أيضاً يمكن أن يكون له صفة التوليد والتوجيه المعرفي بوعي أو بغير وعي من أصحابه. وميزة هذه الحالة هي أن تتماهى فيها الآلية مع الأصل المولد أو الموجه. ومثالها ما نحن بصدده من الأصل الذي أطلقنا عليه البيان الماهوي، فهو غير محدد بقضية معرفية مشخصة المضمون والمحتوى، إنما يعبّر عن آلية الإرتباط الحرفي بالنص - مباشرة - من غير إعتبارات أخرى خارجية. إذ يتخذ فهم النص بحسب هذا المولد شكلاً تتحول فيه جزئيات النص إلى كليات ماهوية قابلة للإسقاط على مختلف الحوادث والأحوال. وبالتالي فإن القياس الفقهي وسائر الآليات الإجتهادية الأخرى التي تستند بشكل أو بآخر إلى النص؛ ليس لها تأثير لولا تحكم هذا المولد المعرفي، حيث يتم

[249] نُظم التراث، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (2). كذلك: النظام الوجودي.

به ربط حادثة جديدة بقضية جزئية منصوص فيها، ويحكم بها عليها. أي أنه بفعل عملية تحويل البيان الجزئي إلى الكلي الماهوي تتم ظاهرة إنتاج المعرفة الإجتهادية وتوليدها.

***

أما مع المفكر الديني فالملاحظ أنه يستند إلى ثلاثة اسس من المولدات والموجهات بعضها يتمم البعض الآخر، وهي مستمدة من المصادر المعرفية الثلاثة: النص والعقل والواقع، وذلك كالآتي:

أ- الموجهات النصية

لا يعتمد المفكر الديني في تعامله مع النص على البيان الماهوي كمولد معرفي. فهو ليس مع الحرفية اللفظية التي يمارسها الفقيه، ولا مع التشظي وإمتثال الجزئيات التي يستهدفها الأخير، إنما هو مع الموجهات العامة المستبطنة في النص؛ تارة مصرح بها - مباشرة - كقواعد عامة تشكل جوهر الدين وصلبه، وأخرى مستكشفة عبر دلالات النص في تعامله مع الحوادث والقضايا الجزئية.

وإذا أردنا أن نوضح الفارق بين إعتبار النص لدى الفقيه مولداً، وبين إعتباره موجهاً كما يميل إلى ذلك المفكر الديني، فيمكن إلقاء النظر إلى الفهم الذي أدلى به الكثير من الفقهاء إزاء آية الإعتبار ((هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فإعتبروا يا أولي الأبصار))[250]. إذ فَهِمَ الكثير من الفقهاء أن لفظة (فإعتبروا) لها دلالة على القياس، من حيث إن الأخير هو عبور من الأصل إلى الفرع[251]. وبالتالي فإن تفسير هذه الآية بالنحو الذي يخدم تبرير العمل بالقياس إنما يبرر إتخاذ النص مرجعاً تكوينياً غير مباشر، إضافة إلى مرجعيته

---

[250] الحشر/2.

[251] أبو حسين البصري: المعتمد، ج2، ص766. والغزالي: المستصفى، ج2، ص254. والآمدي: الأحكام، ج4، ص291.

المباشرة. في حين إن الآية في المنظور الآخر يمكن أن تخدم رؤية المفكر الديني، حيث تشكّل مبرراً للتوجيه والإرشاد، فهي ذات دلالة على العبرة لا القياس. وبعبارة أخرى، إنها ذات دلالة على التوجيه العام دون التوليد. والذي يؤكد هذه الناحية هو أن سياق الآية ليس بصدد القياس المصطلح عليه. فالسياق دال على أخذ العبرة بالنظر إلى واقع خارجي وتأمله ولو من خلال ما صوّره القرآن وحكاه لأجل الإفادة منه في الواقع252. وهذا المعنى يفاد منه التوجيه لا التوليد كالذي يطرحه الفقهاء.

ويمكن تمييز أنواع عدة من موجهات النص، نقتصر على ما يلي:

موجهات التفكير ومعرفة الحق: وذلك بالحث على الممارسة الفطرية للعقل في الكشف عن الصواب، تارة بالترجيح وإتّباع أحسن الأقوال وأرشدها، وأخرى من حيث النظر في الواقع وما يترتب عليه من نتائج مثمرة، كتلك التي تشير إليها الآيات القرآنية حول الكائنات والمخلوقات وما تدل عليه من وجود إله واحد قادر وحكيم هو موجدها. وثالثة عبر الإتيان ببعض الصور الإستدلالية في الكشف عن المطلوب، كالذي جاء في قصة ابراهيم (ع) ومحاججاته مع قومه، أو في المحاججات التي أبرزها القرآن الكريم مع الدهريين الذين استبعدوا البعث وإحياء الموتى.

موجهات الإيمان: وهي بمجملها تحث على نبذ الشرك في المعتقد والسلوك، وذلك عبر النهي عن إتخاذ إله غير الواحد الأحد يكون هو مركز الإتجاه والإتصال، سواء من حيث الإعتقاد، أو من حيث التوجه إليه بالعبادة والدعاء والطلب دون غيره مما يبتدع من وسائط بشرية ووثنية.

موجهات العبرة: وهي أغلب ما يؤكد عليه القرآن الكريم، كالذي تظهره قصص القرآن وما تبعث به من موجهات للهداية والعبرة. فهي بالتالي تحث على النظر في الواقع الإجتماعي والتاريخي لأجل فهم ما يجري من سنن تبعاً لخيارات الناس وما يقدمونه من خير وشر، ومن ذلك قوله تعالى: ((قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في

252 انظر حول ذلك: الإجتهاد والتقليد والإتباع والنظر.

الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين، هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين))253. ومثل ذلك العبرة بخلق الله تعالى على صعيد الواقع التكويني.

موجهات الهدي بالمقاصد: وهي تلك التي تجعل للأحكام مقاصد هي علة جعلها ووضعها. فتارة أن هذه المقاصد مصرح بها في النص مباشرة، وأخرى غير ذلك، كما قد تكون مقاصد خاصة، وأخرى عامة شاملة254.

موجهات بناء الأمة الصالحة: وهي التي تحث على تماسك الجماعة ووحدة الإرتباط والتراحم والتضامن والتكافل، وكذا التعاون على البر والتقوى والتنافس على فعل الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإعداد القوة ولزوم الصبر وضرورة تغيير الأنفس بالترقي ومكافحة الأهواء وشحذ الذهن بالتفكر والبحث عن سبل الصلاح وهدم الفساد والاتكال على الله والرضا بقضائه والعمل بموجبات الأسباب والمسببات.. الخ.

وفي جميع الأحوال إن ما يطرحه النص من النماذج في تلك الموجهات إنما يعبّر عن أمثال للتوجيه لا اللزوم. وبالتالي فإن المعرفة المستمدة من النص لا يمكنها أن تكون تكوينية بهذا الإعتبار، إنما لها صفة التوجيه إلى طرق توليد المعرفة التكوينية، وهي الطرق التي يغلب عليها العلاقة بالواقع.

ولكون هذه الموجهات كلية وثابتة فإن بها تتحقق مظاهر الإصلاح والهدى بلا انقطاع، كما بها - وليس بغيرها - تصدق مقالة إعتبار الدين يصلح لكل زمان ومكان. ومن ثم فإن إرتباط المفكر الديني بهذه الموجهات هو إرتباط صميمي لأجل الإصلاح النفسي والإجتماعي. أما جزئيات النص ففائدتها تتكشف لديه من حيث كونها محكومة بالكليات، فلا تعويل عليها إلا عند إحتفاظها بتلك الكفاءة العالية التي تخدم بها الموجهات، ومن ثم فإن قيمتها لا تنبع من ذاتها مثلما هي نظرة الفقيه، بل تمثل - لديه - صوراً إجرائية

---

253 آل عمران/138-139.

254 للتفصيل انظر الجزء الثاني من حلقة النظام الواقعي.

قابلة للنسخ والتبديل تبعاً لما عليه الموجهات، وبالتالي فإنها لا تشكل صيغاً تكوينية لبنية العقل المفكر أو المثقف.

إذاً إن إرتباط المفكر الديني بكليات الإسلام العامة له أكثر من مبرر: فهي تتفق مع الفطرة الإنسانية وقرارات الوجدان العقلي، وهي ذات القرارت التي يتخذها كموجهات كلية يعتمد عليها لتحليل المعطيات المعرفية للواقع. كما أنها ثابتة لا تخضع إلى إعتبارات تحولات الواقع. يضاف إلى كونها هدفاً منشوداً يطمح الإنسان إلى إمتثالها على أرض الواقع، حيث تستجمع معاني الخير والصلاح للجميع بلا فرق ولا تمييز. كما أن لها قدرة على تغيير الواقع وتعديله من غير أن تتغير في نفسها. كذلك من حيث إن المثقف ليس بوسعه الجمع بين وسائل الفقيه التقليدية والواقع، فإستخدام هذه الوسائل ليس كفيلاً بتغطية حاجات الواقع وسد ثغراته، لا سيما وأن الفقيه يسير ضمن مسار لا زال متعالياً، فهو يبدأ بالنص لينتهي إليه، ولا يمر بالواقع عادة إلا مروراً عابراً كمرّ الكرام.

فجميع هذه المبررات تعمل على اجتذاب المفكر الديني تجاه التمسك بحبل المبادئ الكلية للإسلام؛ لغرض إصلاح الواقع وتجاوز ما يطرأ عليه من أزمات. لكن في الوقت نفسه أن ذلك يفضي به إلى القطيعة مع الفقيه !

ومن حيث الواقع نجد أن المفكرين الدينيين من أمثال الكواكبي ومحمد عبده ورشيد رضا استندوا في حركتهم الإصلاحية إلى موجهين أساسيين مستلهمين من النص؛ رأوا فيهما مصدر النهضة والإصلاح:

الأول هو الإيمان المتمثل في مبدأ التوحيد الخالص والذي لا يقتصر على عالم العقيدة وإنما يشمل – أيضاً - ميدان السلوك من حياة الناس. إذ كرس الفقهاء وأهل الطرق الصوفية العديد من مظاهر التقليد والوساطة بين العبد والرب؛ بما إعتبره هؤلاء المفكرون بأنه أهم ما جلب على المسلمين من إنحطاط وتخلف واتكال، فكانت ردة فعلهم الرئيسة هي العمل على تنبيه الأمة من آفة هاتين الطريقتين؛ وذلك باللجوء المباشر إلى موجهات النص عبر عدد كبير من الآيات التي لا تدع مجالاً للشك بأن من مقاصد الدين

الأساسية هو التوحيد الخالص، بعيداً عن تلك المظاهر من التقليد والوسائط المختلقة: ((إن هي إلا اسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان))255.

أما المبدأ الثاني فهو العمل الصالح بكل ما يحمل من مضامين فردية وإجتماعية وسياسية. فهو الموجه الآخر الذي أكد عليه النص في عدد كبير من الآيات كمقصد أساس للدين.

وقد ميّز رواد الفكر الديني بين المبدئين الآنفي الذكر. فبحسب المبدأ الأول تمسكوا بالمحافظة على ما جاء به النص من تفاصيل تخص كيفية التوحيد وكذا العبادة وحدود ما يتحقق فيها من توحيد عملي من غير زيادة ولا نقصان ولا تنطع ولا تنقير. أما بحسب المبدأ الثاني فالحال يختلف، إذ لما كان العقل يدرك معانيه وفهم مغازيه؛ لذا فالأمر موكول إلى الإجتهاد العقلي بالصورة التي يتحقق فيها معنى الإصلاح؛ وذلك بأخذ الأحوال والظروف الواقعية بنظر الإعتبار. وبالتالي فإن تفاصيل الإصلاح ليست تعبدية مثلما هي الحال مع تفاصيل الغيب والعبادة.

لقد ساهم كلا المبدئين الآنفي الذكر في توجيه عقول هؤلاء المفكرين، إذ كان لهما دور بارز في التعامل مع الجوانب التطبيقية للقضايا الدينية والحياتية للواقع الإجتماعي. فالهمّ الذي شغل أذهان هؤلاء الرواد هو العمل على نهضة الأمة وتجاوز ما لحق بها من تخلف وإنحطاط، الأمر الذي جعلهم يوظفون التوحيد الخالص إلى معان إجتماعية غرضها الإصلاح. وبالتالي بات الأخير هو المبدأ الراسخ الذي استهدفه المثقفون قديماً وحديثاً، وأن منظومة القيم وحقوق الإنسان كان لها نصيب أوفر في مستودع التفكير لدى العقل المثقف مقارنة بما عليه الحقوق الإلهية؛ إن جازت التفرقة بينهما. بل أخذ مفهوم الإنسان يتبلور تبعاً لموجهات النص من العمل الصالح وعلاقته بالإستخلاف، فهو يستبطن حمل أمانة ربانية تستهدف الإستخلاف الحضاري الذي لا يتحقق ما لم ينشأ الإصلاح العام، وبالتالي فالإستخلاف هو علامة العمل الصالح، مثلما أشار إلى ذلك رشيد رضا.

---

255 النجم/23.

إذاً إن أبرز الموجهات الفاعلة للنص في العقل المفكر هي منظومة القيم وخلافة الإنسان.

ب ـ الموجهات العقلية

تلك كانت موجهات النص للعقل المفكر أو المثقف، أما موجهاته العقلية؛ فالملاحظ أن نظره العقلي ليس أداة نقد وتحليل فحسب، بل هو كاشف أيضاً عن المولدات والموجهات. فبالإضافة إلى كونه كاشفاً عما في النص والواقع من موجهات ومولدات لولاهما ما كان بوسعه أن يدركها؛ فكذلك إنه موظف للإدراك المباشر لعدد من الموجهات المستقلة، سواء انفرد بها، أو كان محل إشتراك مع ما يظهره النص أو الواقع. وأبرز الموجهات العقلية الفاعلة لدى المفكر هي تلك المناطة بقواعد الأخلاق والمنظومة القيمية على الصعيد العملي، وكذا قوانين الإرتباط السببي على الصعيد الكوني الوجودي.

وقد يقال إنه إذا كانت الموجهات العقلية لدى المفكر هي منظومة القيم مثلما هي الحال في الموجهات النصية، فأي ضرورة لهذه الأخيرة؟ وكيف نطلق عليها بالموجهات طالما أنها امضائية للأحكام العقلية المستقلة؟ وبعبارة أخرى: هل هناك من إضافة للنص يفتقر إليها العقل في مجال هذه القيم، أم أن هذه الإضافة معدومة؟

والجواب إن فائدة ذكر النص لتلك القيم الامضائية ليس لغرض التوكيد والتنبيه والتذكير فحسب، بل الأهم من ذلك ما ورد في النص من الوعد بالجزاء، خاصة فيما يتعلق بالعقاب للردع عن الإنحراف، ففي الغالب إن النفوس تخاف مما يتوعد به الشرع، ولا تخاف مما تستهجنه النفوس والعقول، فترتدع بسبب الأول دون الثاني، وهي الحكمة في توكيد الشرع عليها رغم أنها يمكن أن تدرك بذات العقل والوجدان.

كما قد يقال إنه إذا كانت قوانين الإرتباط السببي تعبّر عن حقائق الواقع وتشكيلاته؛ فأي داع يجعلنا نعتبر هذه القوانين عقلية وليست واقعية؛ طالما كان هناك تمييز بين العقل والواقع؟

والجواب هو أن إدراك العلاقات السببية للواقع لا يحصل بمعزل عن العقل وأحكامه القبلية. فما نشهده من هذه الروابط إنما هو موجه بصيغ من الإعتبارات القبلية؛ بدونها يستحيل الحكم - منطقياً - على أي معرفة تصديقية معطاة من الواقع. فلا توجد معرفة غير مسبوقة بتلك الأصول الموجهة. وبالتالي فالعقل ليس خلواً عن قواعد التوجيه التي بدونها تفقد المعرفة المكتسبة معناها الموضوعي مهما كانت بسيطة وأولية.

يظل أن خصوصية المفكر - هنا - هي توظيفه اللاشعوري لهذه الموجهات للكشف عن شبكة العلاقات الدائرة في الواقع؛ ومن ثم استنتاج الحقائق منها.

ج - المولدات الواقعية

أما من حيث مولداته الواقعية؛ فالملاحظ أن العقل المفكر يرتبط بالواقع إرتباطاً تكوينياً كما عرفنا، فمناطه الاستكشاف والتفصيل والتدقيق. وهو بفعل هذه الممارسات يكون قد استوعب قدراً واسعاً من معالم الواقع وحيثياته الجزئية، إذ إنها تشكل الحجم الأكبر من منظومته المعرفية، ويمكن من خلالها استكشاف حالات السنن والقوانين التي تتحكم في الواقع، والتي تصبح بدورها مصادر لتوليد المعرفة وضبطها وإحكامها، ومن ثم اثراء الجدل بينها وبين تلك الحيثيات، مثلما هو الجاري في البناء العلمي الطبيعي، أو بينهما من جانب وبين كل من مضامين العقل والنص من جانب آخر. أو أنها مع سائر حيثيات الواقع وجزئياته تشكل محوراً تتأسس عليهما مظاهر تفصيل ما يجمله كل من العقل والنص.

هكذا إن استكشاف القوانين والسنن العامة من الواقع لا بد أن تسبقها المعرفة الجزئية لهذا الواقع. وإن عملية السبق هذه لا تجري من غير مولدات عقلية وكلية هي التي تضفي على المعرفة قيمتها ومصداقيتها مثلما أشرنا إلى ذلك من قبل.

وعموماً يمكن إرجاع سلطة التوليد المتحكمة في العقل المثقف بشتى أصنافه إلى التجربة والخبرة البشرية بمعطياتها الموضوعية. فهذه الخبرة تتحول إلى مبادئ مستوحاة لدى العقل المثقف مباشرة

وغير مباشرة، وحينها يكون المثقف حاملاً لمبادئ وأفكار هي نتاج النظر في تلك التجربة، والتي تعبّر تارة عن معطى تاريخي، وأخرى عن معطى معاصر، وثالثة عن معطى يتصف بالعموم والشمول.

فالمثقف الماركسي وهو يستنسخ فكر ماركس إنما يعبّر عن الشكل غير المباشر من النظر في التجربة البشرية والتي يراها تسير وفق ما استخلصه هذا الفيلسوف من قوانين بعد اجلاء النظر في الواقع وصيرورته التاريخية.

والمثقف العلموي هو الآخر رأى أن التجربة البشرية المتمثلة بالنهج الذي اختطه العلم الحديث، والذي اثبت نجاحه الخلاق في العديد من النواحي، يكفي أن يُتخذ أصلاً مولداً للمعرفة الحقة في مختلف الأصعدة والمجالات. فهو بهذا يستند إلى ما حققته التجربة البشرية من نجاح على الصعيد العلمي ليجعل منها حلقة وصل للتعميم في جميع القضايا التي يتطلع إلى حلها الإنسان.

كذلك فإن المثقف العقلاني هو الآخر قد جعل من التجربة البشرية المتمثلة في عصر التنوير – وهو العصر الذي قام عليه الفكر الليبرالي الحديث - أساساً مولداً للنهضة المعرفية والإجتماعية، معولاً في ذلك على المبادئ التي نجح التنويريون في بثها ونشرها لدى أوساط المجتمع، كالعقلانية والحرية والمساواة والديمقراطية وغيرها.

والمثقف الذرائعي، كما يتمثل في القومي، رأى في الأمة مزايا تشكل أصلاً مجرباً يُعتمد عليه في النهضة وتحقيق الآمال التي تصبو إليها. فكثيراً ما رجع إلى تجربة الأمة في صيرورتها التاريخية ليؤكد ما عليه قدراتها في تحقيق التطور والازدهار؛ مستخلصاً من ذلك مزاياها الخصوصية كمبادئ يستضيء بنورها؛ جاعلاً منها أصلاً يتكئ عليه لغرض إعادة تشكيل الحاضر بما يتفق وضرورات العصر الحديث. الأمر الذي اضطره إلى الاستعانة بالتجربة الغربية واستلهام مبادئها المعرفية ليكون قادراً على التفاعل مع الإشكاليات الحديثة ومواجهة الواقع الراهن.

أما التجربة البشرية التي تطلّع إليها المثقف الديني واستلهم منها أفكاره ومبادئه فهي تتكون من رصيدين مهمين، أحدهما التجربة التاريخية التي نتج عنها تراثنا الإسلامي وما انطوى عليه من صور تعبّر عن بعض التشكيلات الناجحة في عدد من المجالات، كالمجال العلمي والأخلاقي والتربوي والسياسي، ومن ذلك التفكير في نظام الخلافة الراشدة كأصل يُعتمد عليه في الرؤية المتصورة عن طبيعة ما يكون عليه النظام السياسي والإجتماعي من مواصفات تبرز فيها صور العدالة والزهد والصفاء وحرية الرأي والنقد والشورى والتقويم وما إليها من مفاهيم مستخلصة من تلك التجربة الفذة لعصر الإسلام الذهبي. أما الرصيد الآخر فهو التجربة الحديثة المتمثلة بالدرجة الرئيسة بما حققه الغرب من نجاحات كبيرة في الكثير من المحاور بما فيها ما نحن بصدده من المجال المعرفي، فكان على المثقف أن ينتقي من المسالك والمفاهيم المعرفية ما شاء له، كما أنه كثيراً ما قام بالمزاوجة بين التجربتين المحلية والأجنبية.

وعليه لما كانت التجربة والخبرة البشرية مصدر توليد للمعرفة، فإنها تمثل – بهذا الإعتبار - نقطة اسناد يلجأ إليها المثقف أو المفكر في موارد الأخذ والرفض والفهم والتوجيه والإسقاط والتأويل، مثلما يلجأ الفقيه إلى مرجعية البيان الماهوي ليحدد تلك الموارد من الأخذ والرفض والفهم وما إلى ذلك.

والمثقف لا يلجأ إلى التجربة البشرية بدواع ابستمولوجية معرفية علمية بحتة، إنما هو عرضة للمنعطفات الآيديولوجية ومنزلقاتها، بما فيها تلك التي لا تخرج عن إطار هذه التجربة ذاتها. فهو كثيراً ما ينحاز إلى تجربة حيال أخرى، والى واقع ضد آخر. وينطبق هذا الأمر على المثقف الديني، بحيث يزدحم عنده الدور الآيديولوجي كلما ازداد إحتكاكاً بالواقع، وعلى رأسه الواقع السياسي.

وبغض النظر عن البعد الآيديولوجي لحركة المثقف بشتى أصنافه؛ تظل المعايير التي يعتمدها في الغالب معايير مستمدة من التجربة البشرية، وهي مصاغة بشكل مبادئ وتصورات كلية تستهدف كلاً من الفهم والتوجيه والتوليد، فتوصف تارة بمبادئ التنوير والعقلانية، وثانية بمبادئ الثورة والتقدم والإشتراكية، وثالثة

بمبادئ الحرية والليبرالية، ورابعة بمبادئ العلم والمعرفة المنظمة الاكاديمية، وخامسة بمبادئ الوحدة القومية كالذي روّج له القوميون العرب تحت شعار: الوحدة والحرية والإشتراكية.. وأخيراً بمبادئ العدل والمساواة والأخاء الإنساني... الخ.

فجميع هذه المبادئ والتصورات مشحونة بتجارب الواقع؛ مع ما فيها من انتقاءات تتضمن التقريب والاستبعاد. وبالتالي فالمثقف مدين في توليده المعرفي إلى تلك النماذج التي حققتها التجربة البشرية أو يُفهم أنها تدل عليها. فهو من ثم يعتمد على مثال ما من الواقع ليحتذي به، أو ليجعل منه مصدراً للتوجيه والتوليد المعرفي. لكنه في كثير من الأحيان لا يُخضِع هذا الواقع الخاص، الذي يلجأ إليه كنموذج يؤسس عليه رؤاه وتوجهاته، إلى التحليل والنقد. ومن ذلك إنه يخلط أحياناً بين الواقعين الغربي والمحلي فيسقط ما لدى الأول على الآخر؛ من غير أن يفكر جدياً بأهمية المكان – أو الجغرافيا - ودوره وخصوصيته. كما كثيراً ما يقع تحت ضغط الواقع المعاش وتوجيهه بلا رؤية تاريخية استشرافية تعمل على نقد الحاضر وعدم الاستسلام إلى ضغوطه وتغريراته، إذ لم يفكر بأهمية الزمان – أو التاريخ - وإعتباراته، ولم يولِ التجارب التاريخية حقها من النظر، بل جعل تفكيره محصوراً ضمن دائرة الحاجات الزمنية ومتطلبات العصر. وبالتالي فإنه يفتقر إلى الرؤية الشمولية التي تأخذ كلاً من المكان والزمان بعين النظر والإعتبار.

وبعبارة أخرى، مع أن المثقف يعول على الواقع كثيراً في بناء وتكوين منظومته المعرفية؛ إلا أن الإشكال هو أن هذه الممارسة من البناء والتكوين تتم انتقائياً بلا منهج محدد في الغالب. إذ ينتقي المثقف صوراً جزئية ليشكل منها مفاهيم كلية يعمل على تعميمها وإسقاطها بنوع ما من التعسف. أي إنه يمارس ما يشابه الدور الذي يمارسه الفقيه عندما يحوّل جزئيات النص إلى كليات عامة قابلة للإسقاط على مختلف أصناف الواقع. وبهذا الدور ليس المثقف محايداً في نظرته لما يجري أمامه من تجارب وأحداث؛ طالما أنه يعيش أزمة تعكس ما يدور في الواقع من تناقضات وتغايرات. وهو لكي يعمل على حل هذه الأزمة يلجأ إلى الانتقائية الواقعية.

فالبعض يرى أن ما حلله ماركس للواقع الرأسمالي الغربي وما انتهى إليه من تصورات إجتماعية وتاريخية يمكن أن يصدق على مختلف الأحوال والبيئات، وبهذا تصبح الإطروحة الماركسية قابلة للتبني في مواجهة الأزمات التي يشهدها واقعنا المحلي والعالمي، سواء بسواء.

وبعض آخر يرى أن ما تم فعله وإنجازه من تنوير وعقلانية في العالم الغربي منذ القرن الثامن عشر وحتى يومنا هذا يمكن اختزاله وتطبيقه على مجتمعنا، وذلك بالعمل على تحليل أفكارنا ضمن معيار مبادئ التنوير؛ فهي أما عقلانية أو لا عقلانية، وتنويرية أو ظلامية، وتقدمية أو رجعية... الخ.

وبعض ثالث يعول على الواقع التاريخي كملجأ نلوذ به من أجل إعادة ترميم ما نالنا من صدأ الإنحطاط والفرقة والتشرذم؛ عبر إطروحة قومية تجمع شتات الأمة وطاقاتها.

وأخيراً يرى البعض أن في التجربة الأولى للرسالة الإسلامية أعظم معين وسند يمكن الإتكاء عليه لغرض إصلاح واقع الأمة وإعادة دورها من جديد بمثل ما كانت عليه من قبل.

وقد جمع الأخير في انتقائيته بين الواقعين الغربي والإسلامي. بل كثيراً ما كان يداخل بينهما، لا سيما وقد غابت عنه ضوابط الانتقاء والمنهجية، سوى أنه يلبي في الغالب تلك الذرائعية التي تخدم المرحلة، كالذي يلاحظ لدى الرواد من المفكرين الدينيين. الأمر الذي أثّر في طبيعة قراءته للنص الديني، لكنها في جميع الأحوال تختلف بنيوياً عن القراءة التي اعتمدها الفقيه – وغيره من مختصي الدراسات الإسلامية التقليدية - استناداً إلى البيان الماهوي، مما جعل القطيعة بينهما أمراً متحققاً فعلاً.

وإذا أردنا أن نختصر ما لدى المفكر الديني من مولدات معرفية؛ فيمكن التعويل على الإتساق العام في تشكيلة الربط بين المصادر المعرفية الثلاثة: النص والعقل والواقع. فالنص لدى المفكر ذو تركيبة مجملة يفاد منه التوجيه عند التعامل مع الواقع، وكذا هو الحال مع العقل في قواعده الكلية الموجهة. أما الواقع فهو محل التفصيل الذي يتكون به العقل الثقافي. ومن حيث إنه عنصر تفصيل

فهو محل بحث وفحص ومراجعة من غير انقطاع، خلافاً لما عليه الحال في المجملين الآنفي الذكر.

إن مثلث التوليد لدى المفكر الديني يستبطن - إذاً - جانباً من الوحدة والاتساق. فالموجهات العامة للنص، كمقاصد التشريع وغيرها، تتطابق مع قرارات الوجدان العقلي من غير تضارب. وهي أيضاً لا تتعارض مع الواقع. فبين الأخير والمقاصد وسائر الموجهات علاقة حميمة، بخلاف الحال فيما لو عكسنا القضية، كإن نعول - كما يفعل الفقيه - على تفاصيل النص ونطبقها على الواقع بتفاصيله ومجملاته. فبين هذه وتلك لا بد من أن يظهر التعارض؛ ما لم يتم فهم النص فهماً آخر يبعد عن البيان الماهوي، ويقرب إلى المقاصد والموجهات الكلية.

وعلى العموم إن اللجوء إلى النص بحسب الفهم الماهوي كما يزاوله الفقيه؛ لا بد من أن يصطدم مع كل من الموجهات الكلية - كالمقاصد - والواقع. وبالتالي لا غنى عن العمل بهذه القواعد وجعل العلاقة بين النص والواقع علاقة قائمة على الإجمال والتفصيل. الأمر الذي يميل إليه المفكر عادة. فرغم ممارساته الانتقائية، بل والتلفيقية أحياناً في مزاوجته للنص والواقع، كما يبدو من تعامله مع قضايا العلوم الطبيعية، فإنه رغم هذه التلفيقية يميل إلى قراءة النص قراءة مجملة وموجهة، ويشدد على أخذ التفاصيل من التجربة البشرية، خلافاً لمسلك الفقيه الماهوي.

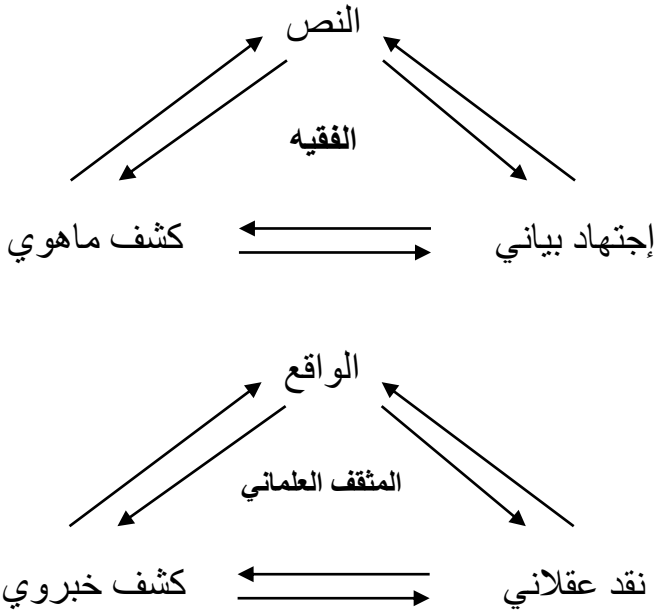
وإذا عدنا إلى النتائج الأخيرة من المولدات والموجهات المعرفية لدى المفكر؛ فسنجد أنها تُختصر بأمرين، هما موجهات النص ومولدات الواقع. أما الموجهات العقلية فتتبدد تحت موجهات النص كما في القيم، وتحت مولدات الواقع كما في الإرتباط السببي الذي تتضمنه التجربة أو الخبرة البشرية، ويظل للعقل التحليل والنقد.

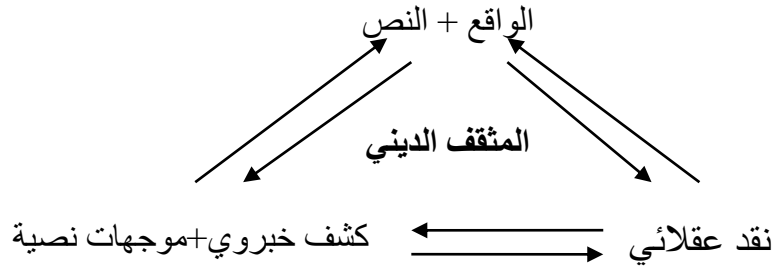
وتعد منظومة القيم وخلافة الإنسان أهم موجهات النص لدى المفكر، كما تعد التجربة البشرية في أبعادها الكونية والإنسانية أهم مولداته الواقعية. فنحن - إذاً - أمام ثلاثة أبعاد يكامل بعضها البعض الآخر، وهي القيم والإستخلاف والتجربة البشرية.

فالإستخلاف هو ما يستهدفه المفكر عبر التأكيد على ضرورة العمل لاستثمار الطاقة البشرية في إصلاح ما عليه الأمة من أوضاع متردية في المجالات كافة. وأن التجربة البشرية موظفة لاستكشاف العوالم التي يمكنها أن تساعد على تحقيق تلك العملية من الإصلاح والإستخلاف. أما القيم فهي بطبيعتها ثابتة ومحافظة؛ غرضها منع التجربة من أن تضل طريقها لتحقيق ذلك الهدف المنشود.

***

أخيراً، وبعد انتهائنا من الحديث عن المرتكزات لكل من المثقف والفقيه، فإنه يمكن مقاربتها ومقارنة بعضها ببعض من خلال الرسوم البيانية التالية:





مصدر التعارض والقطيعة بين المثقف والفقيه

لا شك أن الخلاف في المرتكزات المعرفية بين المفكر والفقيه لا بد من أن يضع بصماته عليهما بشيء من التعارض والقطيعة في الرؤى. ومع أن ما يحصل بينهما من تعارض لا يعبر في جوهره عن وجود تقاطع ما بين المصدرين المعرفيين: النص والواقع، لكن هذين الأخيرين هما علة توليد ذلك التعارض، لا بحسب ذاتهما، بل لطبيعة الفهم القائم عليهما. وبالتالي يتحدد التقاطع بين المفكر والفقيه بحسب ما عليه شكل الآليات الإجتهادية ونوع الموجهات والمولدات المعرفية. فالبيان الماهوي الذي يمثل آلية الفقيه ومولده المعرفي لا يتفق مع الطريقة العقلائية التي يعتمدها المفكر في الإستفادة من التجربة البشرية كمولد للمعرفة ضمن إطار الموجهات الكلية للنص. فمثلاً إن الفقيه لا يقبل عادة الإعتماد على كشف الواقع عندما ينافي ما استنبطه من البيان الماهوي. ويشتد الرفض حين يكون ذلك الكشف معبراً عن إفرازات للتجربة الغربية. فهو مثلاً لا يتقبل قضايا من قبيل: الديمقراطية وحرية الرأي والتعامل مع البنوك وإعتبارات الوطنية والخصوصية والمساواة وجملة من قضايا المرأة وحقوقها وغير ذلك من المسائل العامة التي يضعها المفكر ضمن الإعتبار والقبول عادة.

كما أن العكس حاصل. فالمفكر يرى في إجتهاد الفقيه الكثير مما يصادم إعتبارات كل من المقاصد والعقل والواقع. فهو مثلاً لا يتقبل ما عليه أغلب الفقهاء من تحريم نحت التماثيل ورسم الصور

البشرية والحيوانية والكثير من مسائل الفن والإعلام256. وليس من المتوقع أن يرضى بما عليه الفقهاء من فتوى التعامل بالقروض في العملات النقدية طبقاً لمبدأ المثلية257؛ مع ما قد يفضي إليه من ظلم في حق الدائن أو المدين، تبعاً لنواحي هبوط العملات وارتفاعها. كما ليس من المتوقع أن يتقبل حكم بعض المذاهب الإسلامية في تحديد دية اصابع المرأة؛ بإعتباره لا يتسق مع كليات العقل ومقاصد الشرع في نفي التعسف والظلم، فتبعاً للرواية تم تحديد دية قطع اصبع واحد للمرأة بعشرة من الإبل، واصبعين بعشرين، وثلاثة أصابع بثلاثين، في حين إعتبرت دية قطع أربعة أصابع هي بقدر دية قطع اصبعين، أي عشرين من الإبل258. وكذا من المؤكد أنه لا يقبل فتوى جماعة من الفقهاء في الحكم على بعض الأقوام والأجناس بكراهة التعامل معهم كما في البيع والشراء والتزويج، وأنهم من الجن259، كما هو نص الحديث الذي لا يتفق مع منطق الواقع ولا مع مبادئ التشريع ومقاصده260. ومثله ما جاء عن إبن

---

256 من ذلك أباح محمد عبده التصوير على اطلاقه وقال بصدد متاحف الرسوم والتماثيل: ‹‹.. وما تستحق به أن تسمى ديوان الهيئات والأحوال البشرية، وهي التي تسمى في العرف الحديث: متاحف الأمم أو الحضارة الإنسانية.. فهي وسيلة فائدتها محققة لا نزاع فيها››، وعليه رأى: ‹‹ان الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم، بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين: لا من جهة العقيدة ولا العمل›› (عن: محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى، ص116).

257 انظر بهذا الصدد: علي أحمد السالوس: أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار، دار الثقافة بقطر ـ دار الاعتصام بمصر، 1990م، ص21-24. وجواهر الكلام، طبعة دار الكتب الإسلامية، طهران، 1367هـ.ش. ج25، ص66.

258 مالك: الموطأ، ج2، باب ما جاء في عقل الاصابع، ص860. والعسقلاني: فتح الباري، ج10، ص190. وابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص134. والكليني: الكافي في الأصول والفروع، تحقيق وتعليق علي أكبر الغفاري، نشر دار الكتب الإسلامية، تهران، 1367هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني، ج7، ص299. والصدوق: من لا يحضره الفقيه، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين، قم، الطبعة الثانية، 1404هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني، ج4، ص119. والانصاري: فرائد الأصول، ج1، ص21. والحسني: المبادئ العامة للفقه الجعفري، ص185. ومغنية: فقه الإمام الصادق، ج6، ص342. والمظفر: أصول الفقه، ج3، ص203-204.

259 واقع الحال ان هذه الفتوى قد اطبق عليها فقهاء الإمامية المتقدمون منهم والمتأخرون، وقد ذكرنا الكثير من المصادر الفقهية حولها ضمن الجزء الثاني من حلقة النظام الواقعي. انظر على سبيل المثال: الصدوق: علل الشرائع، مؤسسة الاعلمي، الطبعة الأولى، 1408هـ -1988، ج2، ص244، باب 309. والحلي، يوسف بن المطهر: تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، تحقيق أحمد الحسيني وهادي اليوسفي، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1404هـ ـ 1984م، ص119.

260 وعلى هذه الشاكلة وردت أحاديث تمنع من التزاوج مع عدد من الاقوام بحجة أن لهم ارحاماً تدل على غير الوفاء، أو أنه ليس فيهم نجيب (لاحظ: الحر العاملي: وسائل الشيعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، 1412هـ، ج20، ص82). وعادة ما يتعامل الفقهاء مع مثل هذه القضايا بإعتبارها حقيقية مطلقة وليست خارجية رهن السياق الظرفي الخاص.

حنبل من فتوى عدم قبول شهادة البدوي على القروي261. وكذا ما جاء في كتاب (الميزان) للشعراني تعليقاً على فتوى إبن حنبل في حلية صيد الكلب الأسود، حيث عللها بأن هذا الكلب هو شيطان، وصيد الشيطان رجس، لأنه لا كتاب له، ولو كان له كتاب لحل صيده262. كذلك ليس من المتوقع للمثقف أن يثق بما يسلّم به فقهاء بعض المذاهب من أن هناك ميزة بايولوجية تمتاز بها المرأة القرشية عن غيرها، وهي أن سن اليأس لديها يكون متأخراً في المدة مقارنة بغيرها من النساء. وهو أيضاً لا يتقبل الفتوى التي لا تجيز للأعمى سماع صوت المرأة الأجنبية لأنه عورة263. وكذا الفتوى التي تعتبر ولد الكافر نجساً تبعاً لأبويه بإعتبارهما نجسين بسبب الكفر، كما هو عليه أكثر فقهاء الإمامية264. ومثل ذلك الفتوى التي تقول ولد الزنى كافر، والتي نسبت إلى عدد من الفقهاء، أو على الأقل أنه لا خير فيه وأنه شر الثلاثة265، وأنه لا تقبل شهادته ولا تجوز إمامته، تبعاً لعدد من الروايات266. وأعظم من ذلك أنه لا يتقبل عمل الفقهاء بالإطروحات المذهبية وتكريس مقالة الفرقة الناجية قبال ما يطلق عليه فرق الضلال، ومن ثم إبطال عبادات أهلها، وعدم الإعتراف لهم بالإيمان. وعلى هذه الشاكلة يمكن لحاظ مواقف المفكر أو المثقف من فتاوى الفقيه الخاصة بقضايا الدولة والسياسة والاقتصاد وما إليها، كفتاوى التمييز بين المسلم والكتابي خلافاً لمنطق المواطنة، وتقسيم العالم إلى دارين؛ دار إسلام وحرب267، وإعتبار مطلق الكافر الأصلي هو حربي ما لم يدفع

---

261 الميزان للشعراني، باب الشهادات. نقلاً عن: محمد جواد مغنية: الشيعة في الميزان، دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 1399هـ-1979م، ص272.

262 عن: الشيعة في الميزان، ص372.

263 المحقق نجم الدين الحلي: شرائع الإسلام، مطبعة الاداب، النجف، الطبعة الأولى، 1389هـ-1969م، ج2، ص269.

264 مغنية: فقه الإمام الصادق، ج1، ص35.

265 حيث روي عن الإمام الصادق أنه قال: ‹‹يقول ولد الزنا: يارب ما ذنبي، فما كان لي في أمري صنع؟ قال: فيناديه مناد فيقول: أنت شر الثلاثة؛ أذنب والدك فنبتَّ عليهما، وانت رجس ولن يدخل الجنة إلا طاهر›› (عن: عبد الاعلى السبزواري: مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مؤسسة المنار، قم، 1413هـ، ج1، ص381).

266 انظر: مهذب الأحكام، ج1، ص380-381.

267 ذهب عدد من المذاهب الإسلامية إلى أن جميع البلاد الأخرى التي لا تجري فيها أحكام الإسلام أو لا يحكمها مسلم فهي دار حرب ما لم تقم بدفع الجزية ويجري عليها حكم الذمة. لكن لو خضعت تحت سيطرة الدولة الإسلامية بفرض الجزية عليها أو بأي نوع من أنواع الصلح المفروض معها فإنها تصبح ليست بدار حرب وإنما جزء من دار الإسلام. كما نُقل عن ابي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني وفقهاء الزيدية أنهم يرون أن دار

الجزية[268]، وكشرط العصمة في الحاكم عند جماعة، والنسب القرشي عند جماعة أخرى، وكذا رفض التعددية السياسية، وتقييد صلاحيات المشاركة السياسية للمرأة مقارنة بالرجل.. الخ.

على ذلك فإن المفكر يتحرك ضمن ثلاثة مسالك في موارد الرفض والقبول. فهو لا يعترض على نتاج الفقيه شرط أن يتجاوب مع التجربة البشرية ولا يتعارض مع حقائق الواقع وسننه. وكذا أن لا يكون خلاف مقاصد التشريع العامة، وعلى رأسها مبدأ العدل والمصلحة الإنسانية. كذلك أن لا يكون مخالفاً لكليات العقل ووجدانياته. فهذه الإعتبارات الثلاثة هي ذاتها عناصر التوليد والتوجيه لدى المفكر، وهي في مجموعها متسقة وموحدة كما عرفنا.

***

أخيراً لا بد من الإشارة إلى العلاقة التي تربط العناصر الثلاثة الفاعلة ببعضها: الفقيه والمثقف الديني والعلماني، حسب التقارب والتباعد وفقاً لما قدمناه من المرتكزات المعرفية. فطبقة المثقفين - في عمومها - تمتلك وسعاً يجعلها تتموضع في مستويات متباينة من التقارب والتباعد فيما بينها، وكذا من حيث مقارنتها بالفقيه. فقد تجد من المثقفين من هو أقرب للإلتزام بإعتبارات الفقيه، وهو من هذه الناحية قد يكون تابعاً للفقيه أو مقلداً له أو ملتزماً بإشكاليات النظر والترجيح، وقد يكون له مسلك فقهي خاص، فيصبح مثقفاً فقيهاً. وفي الطرف الآخر قد يكون المثقف علمانياً لا يعترف بالنص كمصدر معرفي جملة وتفصيلاً، ولا بمقاصده العامة. وبين هذين

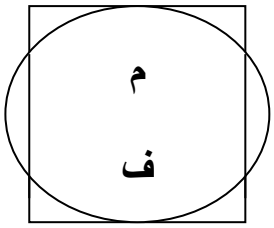
الإسلام تصير دار حرب عند إظهار أحكام الكفر فيها، أي تطبيق غير أحكام الإسلام. وبالتالي فإن دار الإسلام عند الفقهاء عبارة عن البلاد التي يحكمها المسلمون ليطبق فيها أحكام الشريعة من دون أن يشترط أن يكون أهلها أو اكثرهم مسلمين، بل يكفي إعتبارها كذلك ولو لم يكن فيها مواطن مسلم سوى الحاكم الذي يطبق الأحكام. لهذا يقول فقهاء الشافعية: ‹‹وليس من شرط دار الإسلام أن يكون فيها مسلمون بل يكتفي كونها في يد الإمام وإسلامه›› (لاحظ: عبد الكريم زيدان: مجموعة بحوث فقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1396هـ -1976م، ص50-51).

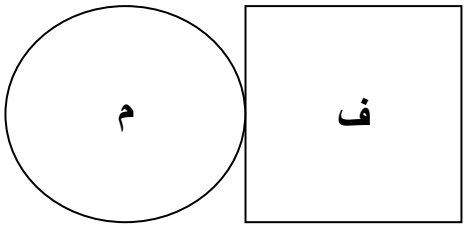
[268] يقول محمد الغزالي في هذا الصدد: ‹‹رأيت ناساً يقولون: إن آية ((وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا)) مرحلية، فإذا امكنتنا اليد لم نُبقِ على أحد من الكافرين. قلت: ما هذه سلفية، هذا فكر قطاع طرق لا أصحاب دعوة شريفة حصيفة..›› (محمد الغزالي: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1407هـ -1987م، ص115-116). كما إعتبر بعض الفقهاء المعاصرين أن التأشيرة للزيارة والإقامة التي تعطيها سفارة الدولة الإسلامية للكافر هي ليست عهداً تمنع من جواز استرقاقه (استفتاءات الإمام الخوئي، مجلة النور، عدد 64، ص64، 1416هـ - 1996م).

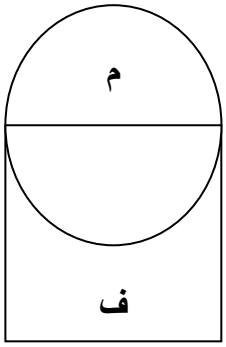
الحدين المتضادين، أي حد الفقيه وحد العلماني، توجد درجات كثيرة يصعب حصرها وتحديدها، إلا أن فيها يتموضع المثقف الديني.

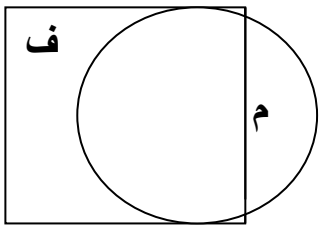
فمع أن جميع المثقفين يلجأون إلى الواقع والتحليل العقلي كمولدات للمعرفة وإنتاج النظر؛ طبقاً لما تمّ عرضه في السابق، إلا أن ما يمتاز به المثقف الديني عن غيره من المثقفين هو أنه يضع نصب عينيه مصدراً آخر مهماً في التوجيه المعرفي، وهو ذلك القائم على النص، الأمر الذي يقرّبه من هذه الناحية إلى الفقيه، مثلما يكون إرتباطه بالواقع كمصدر توليد مقرّباً له من سائر المثقفين. ولعل الأمر ذاته ينطبق ببعض الإعتبارات على الفقيه. إذ قد تجد من الفقهاء من هو أقرب للإلتزام بمسلك المثقف وإعتباراته، فيكون على هذا تابعاً للمثقف، وقد يحمل ذات المسلك الذي يحمله الأخير، فتصبح لديه نزعتان فقهية وثقافية، أي أنه يلجأ في مرجعيته المعرفية للتوليد إلى كل من النص والعقل والواقع. وهو على الطرف الآخر قد يكون مقيداً – كلياً - بمرجعية النص دون سواه من المصادر الأخرى، مثلما يلاحظ لدى الإتجاهات السلفية والإخبارية المغالية. ولا شك أن بين هذا النمط من الفقيه المتشدد وبين ذلك الفقيه الذي يتماهى مع المثقف؛ توجد درجات متفاوتة يتموضع فيها الفقهاء، وأغلبهم اليوم يقع في سلّم هذه الدرجات، لكن يظل إنشدادهم المبدئي إنما هو للإعتبارات التوليدية للنص أساساً، فهو مرجعهم الأول في تحديد الدائرة المعرفية، وعليه ينشأ الفهم والتوليد تبعاً للبيان الماهوي.

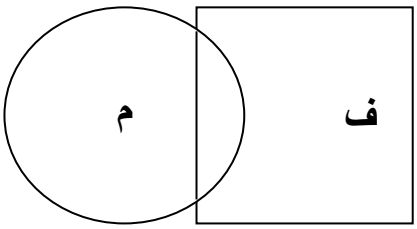
ويمكن تصوير العلاقة بين المثقف والفقيه بأنها دوائر متباينة من التقارب والتباعد؛ أبعدها تلك التي لا تكاد تكون مماسة لحدود الأخرى، مثلما هو حاصل بين الفقيه المتشدد والعلماني المتطرف، أما أقربها فهو التطابق، وذلك عندما يكون المثقف فقيهاً، وكذا العكس تماماً. لكن بين هاتين المرتبتين نجد تفاوتاً وتداخلاً في سائر الدوائر الأخرى لدى كل من المثقف والفقيه؛ قرباً وبعداً. ويمكن إبراز نماذج من الرسوم البيانية لهذا التفاوت، حيث نرمز للفقيه بمربع موسوم بحرف (ف)، وللمثقف بدائرة موسومة بحرف (م)، وذلك كالتالي:


م
ف


م
ف


م
ف


ف
م


م
ف

الفصل الثاني: الخصائص المعرفية

ثمة خصائص معرفية عامة تترتب على طبيعة المرتكزات لكل من المفكر والفقيه. فالرؤى الناتجة عن الممارسة المعرفية لكل منهما تتصف بمواصفات خاصة تتسق وطبيعة ما عليه تلك المرتكزات. فللعقل الفقيه خصائصه المعرفية التي تميزه عما لدى العقل المفكر أو المثقف من خصائص، وذلك لإختلاف المرتكزات بينهما.

وبعبارة أدق، إن لكل منهما ما يمكن أن نطلق عليه (الحساسية المعرفية) التي وظيفتها العمل على صبغ الرؤى المعرفية بصبغة الأصول المولدة. وبالتالي فإن هذه الرؤى لا تتولد بصورة حتمية وآلية؛ وإنما تنشأ بفعل التحسس والجذب الذي تثيره سلطة تلك المولدات. ويمكن إجمال هذه الخصائص بالشكل التالي:

1- الهدف المعرفي

أول ما يلاحظ من خصائص معرفية للفقيه هو أن ما يستهدفه من التوليد المعرفي هو ‹‹تديين الواقع››، أي تنزيل الدين على الواقع وطبعه بطابعه الخاص، وبالتالي العمل ضمن إطار ما يطلق عليه الحق الإلهي. في حين إن ما يستهدفه المفكر الديني من التوليد المعرفي إنما هو ‹‹توقيع الدين››، أو جعل الأخير يتخذ صبغة واقعية تتحقق من خلالها المصلحة الإنسانية. وبالتالي فإن هناك منهجين متعاكسين؛ أحدهما يرى أن الغاية التي يتوجه إليها عملاً وسلوكاً هي حق الطاعة، خلافاً للآخر الذي يرى أن غايته العظمى مجسدة بالمصلحة الإنسانية. فبحسب نهج الفقيه أن حق الطاعة يدعو إلى الإلتزام التام بما يرد في النص دون غيره من المصادر المعرفية الأخرى، وأن المصلحة الإنسانية ليس لها من إعتبار إلا من حيث جعلها تابعة ضمن ذلك الحق المستهدف، الأمر الذي يفسر الاستغراق العميق للفقهاء في البحث عن الشكليات الحرفية للنص وما يترتب عنها من إجتهادات لا علاقة لها بمساهمة الواقع، إلا عند الضرورة وضغط الحاجة.

في حين إن الأمر لدى المفكر أو المثقف يختلف كلياً طالما أنه يجعل من المصلحة الإنسانية هدفاً يتوجه إليه عبر تحديد أبعاده المعرفية وما يترتب عليها من مواقف. وهو بالتالي لا يرهن نفسه ضمن دائرة ما يرد من تحديدات تكوينية للنص، بل يذهب إلى الاستكشافات العقلية والواقعية ليحدد من خلالها طبيعة المصالح التي يراد تحقيقها على أرض الواقع. وهو لأجل هذا الغرض يدعو إلى دراسة الواقع بكل تجلياته متخذاً من الخبرة البشرية رصيده المعرفي، ومن الموجهات النصية سبيله التقويمي، وذلك على عكس ما يسعى إليه الفقيه من استكشاف عوالم النص بمفرداته ودلالاته وأسانيده ليحدد معرفة كل ما يتعلق بمجال حق الطاعة.

مع هذا يلاحظ أنه لا الفقيه ينكر المصلحة الإنسانية، ولا المفكر الديني يرفض حق الطاعة، إلا أن بينهما إختلافاً حول الأولويات وأُسس التركيب والتوفيق بين الهدفين المشار إليهما. فالفقيه ينكر أن تكون المصلحة هي الهدف الرئيس من وراء ممارساته المعرفية، بل غالباً ما لا يعترف بهذه المصلحة ما لم تكن صادرة عن دائرة حق الطاعة، أيْ من حيث تقريرها بحسب النص والشرع، تبعاً لمقالة الأشاعرة في الحسن والقبح الشرعيين. وبالتالي لا إعتبار للمصلحة إلا بما جعلها الله مصلحة لما يملكه من الحق المطلق. وطبقاً لهذه الرؤية تكون المصالح الإنسانية مجرد تعبديات ليس للعقل فيها حكم ولا نفوذ، بل المصلحة مصلحة بفعل إعتبار الشارع لا غير، مثلما أشار الشاطبي إلى ذلك[269].

ولا شك أن المفكر أو المثقف الديني لا يميل إلى مثل هذه الآراء، فهو لا يتقبل نظرية الأشاعرة في التحسين والتقبيح الشرعيين، ويفْصل قضية المصلحة الإنسانية عن دائرة حق الطاعة، بل ويرى أن الأولى مرجحة على الثانية عند التعارض، إذ تشكل لديه هدفاً منشوداً يُدرك بها ما للدين من حِكَم وغايات، فلولاها ما كان للدين من هدف ولا معنى.

ومن الجدير بالذكر إن النصوص الدينية لا تجعل بين حق الطاعة والمصلحة الإنسانية تنافراً، فبينهما مداخلة نسبية تجعل

---

[269] الموافقات، ج2، ص315.

أحدهما يدخل بنسبة ما في الآخر. فمصلحة الإنسان هي أيضاً حق يريده الله تعالى ويأمر به. أي أنها من هذه الناحية تدخل ضمن إعتبار حق الطاعة، وإن كانت في حد ذاتها مطلباً إنسانياً. وكذا الحال مع حق الطاعة الذي تتحقق به الفائدة في تقويم الإنسان وإصلاحه في الدنيا. وبالتالي فللأحكام الشرعية وجهان، أحدهما عبادي والآخر حضاري. فحيث أنها دالة على أمر الله ومولويته ووجوب طاعته والإمتثال لأوامره فإنها تكون من هذه الحيثية عبادية. لكن حيث إن غرضها مصلحة الإنسان وتسديد حاجاته لنيل الكمال وسعادة الدنيا - ناهيك عن الآخرة - فإنها تكون حضارية.

2- الوسيلة المعرفية

تتحدد المولدات المعرفية للمثقف الديني – كما عرفنا - بكل من التجربة أو الخبرة البشرية وموجهات النص، وبالتالي فإن من الطبيعي أن تصطبغ المعرفة لديه بصبغة الوسائل لتحقيق ما ينشده من مقاصد. وهو إذ يستند إلى التجربة البشرية أو خبرة الواقع؛ فذلك كفيل بأن يجعله يكتشف حالة المرونة في تلك الوسائل، مما يجعله لا يجمد على وسيلة ما قد تكون مشاراً إليها في النص. الأمر الذي يختلف فيه عن الفقيه. فتارة يتعامل هذا الأخير مع وسائل النص ومقاصده بنفس الروح والدرجة من الثبات، وأخرى - وهو الغالب - يرجح الأولى على الثانية، وذلك عندما تكون الأولى منصوصاً عليها بالتخصيص خلافاً للأخرى. وبالتالي لا يتعامل الفقيه بمرونة مع الوسائل المعرفية طالما يستند في مولداته إلى البيان الماهوي. لذا تتولد الفجوة والصدام مع الواقع.

فمثلاً يميل الفقيه عادة إلى فهم جهاد العدو بأنه جهاد حربي مقدس مستنبط من النص صراحة[270]، وأن النهي عن المنكر ومحاربته يعتمد على ما هو مفصل بحسب البيان الماهوي ضمن

[270] يغالي الفقيه أحياناً في موقفه من الجهاد الحربي. فقد ذهب جماعة من الفقهاء إلى أن أقل ما يفعل من الجهاد في السنة مرة واحدة، وكما ذكروا بأنه يجب أن يقوم المسلمون بقتال الكفار مرة واحدة في كل سنة على الأقل ما لم يتعذر ذلك لعذر مشروع، مثل ضعف المسلمين في عدة أو عدد. بل إن دعت الحاجة إلى القتال في السنة أكثر من مرة وجب ذلك، بإعتباره فرض كفاية فيجب منه ما تدعو الحاجة إليه (عبد الكريم زيدان: المفصل في أحكام المرأة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1993م، ج4، ص411-412). وادعى الشيخ الكركي من الإمامية أن على ذلك الإجماع في المذهب (جواهر الكلام، طبعة دار الكتب الإسلامية، ج21، ص10).

الدرجات الثلاث المعروفة، وهو التغيير باليد أو اللسان أو القلب، طبقاً للحديث النبوي الشهير. في حين لا يعتبر المثقف هذه التعيينات ثابتة بالضرورة، وهو لا يعول عليها إن لم تهب تلك الثمار المرتقبة التي تبرر مصداقيتها المشروعة، وأنها على العكس قد تصادم الواقع بما يؤول إلى خلاف ما عليه المقاصد، الأمر الذي يدعوه إلى استبدالها بوسائل أخرى يراها مناسبة لتحقيق ما يصبو إليه من مقاصد؛ سواء على مستوى مجاهدة الطرف الآخر، أو محاربة المنكر.

فقد يتولى المثقف في بعض الحالات دور الجهاد الحركي غير المسلح استناداً إلى المقاصد الدينية. وهو في هذا الدور يمكنه القيام بأمرين معاً: مدافعة الطرف الآخر ومحاربة المنكر. وقد يساهم في المشاركة السياسية مع مختلف الإتجاهات العلمانية وقبول مبدأ الديمقراطية كمنهج حركي عام تتحدد فيه المنافسة بين الإتجاهات المتباينة من دون الدخول في المعترك الحربي. فالنظام الديمقراطي هو: ‹‹أسوء الأنظمة بإستثناء جميع الأنظمة الأخرى››، كما ورد في مزحة تشرشل الشهيرة271. لذا يشترط أن يكون هناك احترام متبادل لدى جميع الأطراف حيال أي رؤية يتم انتخابها بحسب ما تميل إليه الأغلبية؛ ضمن قواعد دستورية محايدة يتفق عليها الجميع. فهذا الشكل من المجاهدة يفتح المجال أمام الرؤية الدينية أن تؤدي دورها في العمل البنّاء لتحقيق المقاصد؛ سواء كانت ضمن السلطة السياسية الحاكمة أم خارجها، وذلك بأقل الخسائر الممكنة مقارنة بما عليه الجهاد الحربي.

وواقع الأمر إن هذا الشكل من المجاهدة يذكرنا بما كان عليه المتكلمون الأوائل، وعلى رأسهم المعتزلة، حيث إنهم قاموا بمحاججة غيرهم من الطوائف غير الإسلامية بسلاح معرفي يتفق عليه الجميع، وهو الإحتكام إلى العقل وليس اللجوء إلى نص الكتاب والسنة؛ لبداهة أنهم يختلفون حول مرجعيته المعرفية. والحال نفسه ينطبق على الممارسة السياسية، حيث لا يوجد عنصر محايد يمكن أن يتفق عليه الجميع من دون إخلال بالمبادئ المتبعة؛ غير مبدأ

271 أبحاث في النظرية العامة في العقلانية، ص334.

التعددية أو الديمقراطية. فهي آلية لا تختص بفئة ولا بفلسفة دون أخرى، بل إنها وسيلة مشتركة قابلة للتوظيف والتطبيق على أي مضمون كان؛ سوى ذلك الذي يؤدي إلى نفيها. وهي من هذه الناحية تشابه علم المنطق الذي آل أمر المسلمين إلى قبوله وتطويره رغم علمهم بأنه نتاج فكر يوناني. فهم وافقوا عليه طالما مثّل عندهم ذلك المبدأ الحيادي الذي يمكن توظيفه لدى مختلف العلوم والفلسفات. مع هذا فالفقيه الذي قبِل المنطق كعلم لا غنى عنه في الممارسة الإجتهادية؛ هو نفسه الذي لم يتقبل الديمقراطية لعدد من المبررات العائدة إلى الفهم الماهوي كأصل مولد. وقد يوافق البعض على قبولها مؤقتاً ريثما يتم استلام الحكم ثم لا يرى مناصاً من الانقلاب عليها، أو أنه يعمل على تكييفها بالشكل الذي تكون فيه أقرب إلى الشورى ولا تتعدى حدود المفهوم الديني.

إذاً فالخلاف بين المفكر والفقيه حول شكل الوسائل المعرفية المتبعة لتحقيق مقاصد التشريع؛ إنما يعود إلى دائرة ما يختلفان حوله من أصول مولدة. فالفقيه الذي يجعل مولده التكويني لا يتعدى حدود البيان الماهوي؛ لا محالة أنه يضيق ذرعاً بالوسائل الأخرى التي تتكشف من خلال التجربة البشرية، بخلاف الحال مع المفكر الديني الذي جعل مولده التكويني مفتوحاً على تجارب الواقع وخبراته المتنوعة.

3ـ القيمة المعرفية

الملاحظ أن الرؤى التي يولدها الفقيه عبر آليته الإجتهادية هي رؤى ذات قيم مطلقة. فلما كان التوليد قائماً على البيان الماهوي، وأن هذا البيان يتصف بالثبات والإطلاق في علاقته بالحوادث والقضايا الخارجية؛ لذا فإن ما ينتج عن هذه الممارسة الماهوية لا بد من أن لا يتأثر - مبدئياً - بأي تجديد يمكن أن يحدث في الواقع الخارجي. مما يعني أن القيم التي تحدد طبيعة تلك الرؤى هي قيم مطلقة.

وليس الأمر كذلك مع المثقف أو المفكر الديني. فحيث أنه يعتمد في توليده على الواقع، وأن لهذا الأخير مظاهر متغايرة ومتجددة

على الدوام، لذا كان من الطبيعي أن يتعامل مع القضايا الخارجية تعاملاً مرناً، وبالتالي فإن الرؤى التي يولدها لا تتعدى القيم النسبية القابلة للتعديل والتغيير والتحوير. وهو ما يصدق على نماذج المثقفين والمفكرين كافة.

صحيح أن للمثقف أو المفكر خصوصية انتقائية يمارس من خلالها الإسقاطات التعميمية، ومن ثم يلتزم بمواقف معرفية ذات قيم مطلقة شمولية. وصحيح كذلك أن ما يؤاخذ عليه اليوم هو حمله لمظاهر اللاتاريخية واللاعقلانية نتيجة ركونه إلى المطلقات وتمسكه بالنماذج الجاهزة.. كل ذلك صحيح، لكن الملاحظ - مع هذا - أنه كثيراً ما يتأثر بحالات الصدام مع حقائق الواقع وتجدداته، الأمر الذي يضطره إلى إعادة النظر فيما يطرحه من مواقف ومقالات، بل وما يلجأ إليه من مذاهب وإتجاهات.

وتكاد تكون هذه العملية ظاهرة متكررة تشهد تقلبات جذرية في مواقع المثقفين. والكثير من هؤلاء ينتهي إلى أن يستظل بظل المثقف الديني بعد الطواف بالتجارب المعرفية العلمانية. وأخص بالذكر هنا اليساريين منهم. وبالتالي فإن ما يتعلمه المثقف من ذلك هو التسليم بكون ما يطرحه من رؤى إنما هي رؤى نسبية وليست ذات قيم مطلقة شمولية، لا سيما وأن المثقفين يحملون تيارات متعارضة لا تجمعها أصول مشتركة، وأن المولد المعرفي وإن كان متفقاً عليه بينهم فيما يخص الخبرة البشرية إلا أن الانتقائية التي مارسوها جعلت بعضهم يقف على الضد من الآخر. وهذه الإنتقائية وإن كان لها دلالة على الخصوصية الإطلاقية للموقف المعرفي للمثقف، لكن من السهل أن يستلهم منها المثقف الوعي بحقيقة ما يرتكن إليه من نسبية معرفية. الأمر الذي يختلف فيه مع الفقيه. فالأصول التي يعتمدها الأخير هي أصول متفق عليها من حيث الأساس، والتوليد المعرفي الذي يمارسه ليس فيه صفة الانتقائية بالمعنى المشار إليه عادة، وإنما له خصوصية بيانية ماهوية. وبالتالي كان من الصعب عليه أن يغير نهجه واتجاهه تحت وطئة الممارسات الممتدة عبر قرون. فالمسار التاريخي للفقيه هو مسار يكاد يكون ثابتاً لم يمسّه شيء من التغيير الجذري، وأن النهج

التوليدي القائم على البيان الماهوي لا يدع مجالاً للتغيير والتحويل. وعليه فإن ما ينتجه الفقيه من رؤى تميل إلى أن تتصف بأنها رؤى ذات قيم مطلقة شمولية.

وكمقارنة بين الثبات المعرفي لدى الفقيه وما يقابله من التغير لدى المفكر؛ نلاحظ أن ما يتمسك به الأول من نهج بياني ماهوي يجعله يواجه - على الدوام - أزمة حادة من الصدام مع كل من الواقع والمقاصد، بإعتبار أن الرؤى التي يولدها هي رؤى ذات قيم مطلقة. في حين لا يواجه المفكر الديني هذه الأزمة. فمن الناحية التكوينية لما كانت رؤى هذا المفكر قائمة على التجربة البشرية؛ فإن صدامها مع الواقع أو المقاصد أو غيرهما ليس كفيلاً بأن يجعله يعيش أزمة حقيقية كتلك التي لدى الفقيه، فلا مانع لديه من أن يبدل الرؤى برؤى أخرى مغايرة، بتبرير مستمد من الواقع ذاته، حيث يعي أن الأخير يكشف عن مظاهر متغايرة ومتجددة ينتج عنها مضامين معرفية لا يمتنع من أن تتصف بحالات من التغير والتبديل، وبالتالي فهو يعلم أن ما يحمله من مواقف معرفية إنما يكتنفها الطابع النسبي نظراً لتجددات الواقع وتغيراته. الأمر الذي نلمسه في شواهد كثيرة من المواقف المعرفية. ومن ذلك أن تبنيات المفكر الديني في القضايا العامة شهدت العديد من التحولات، مثل تحوله من الدفاع عن الأممية الإسلامية إلى الخصوصية والوطنية الإسلامية، ومن الإعتماد على المستبد العادل إلى الإحتكام إلى الشورى والديمقراطية. وفي جميع الأحوال إن هذه المتبنيات لا تتعدى الوسائل التي يمكن توظيفها لأغراض مقصدية، وبالتالي جاز استبدال بعضها بالبعض الآخر تبعاً لإتساق الواقع مع المقاصد.

4- الروح المعرفية

لما كان الفقيه يعتمد في مرجعيته التكوينية على النص، وأن أغلب ما يعول عليه هو الأخبار والروايات، وحيث يكثر الطابع الإعجازي في هذه المنقولات الظنية الصدور؛ لذا فقد تشكلت لديه بنية يصح وصفها بأنها تجويزية. أي أنه يستسيغ الحكم على الواقع ووصفه؛ سواء كان ذلك يتسق مع الطابع السنني للحياة أو لا يتسق

معها بنوع ما من الخرق والإعجاز. يضاف إلى أن أغلب الفقهاء متأثرون بالمذهب الأشعري الذي لا يرى فاعلاً في الوجود غير الله؛ ناكرين بذلك سنن الخلق وتأثيرها، الأمر الذي عمّق حالة التجويز لدى العقل الفقيه. فالروح العامة لهذا العقل هي روح تجويزية؛ سواء من حيث استناده الرئيس إلى نص الحديث، أو من حيث تعويله الغالب على المذهب الأشعري.

أما المفكر أو المثقف الديني فلما كان يستند في مرجعيته التكوينية إلى الواقع، وحيث أن الأخير يؤكد الطابع السنني ولا يبدي نواحي خرق الطبائع والقوانين؛ لذا كانت روحه العامة روحاً سننية وليست تجويزية. فمن حيث المبدأ أنه لا يميل إلى ما يُنقل من خرق لقوانين الواقع؛ ما لم تكن هناك شهادة قطعية على حالة الخرق كما يحصل في معاجز الأنبياء لغرض إثبات النبوة. فكما قال رشيد رضا: ‹‹إنما الذي يقضي به العقل أن لا نصدق بوقوع شيء على خلاف السنن الثابتة المطردة في نظام الأسباب العامة إلا إذا ثبت ثبوتاً قطعياً لا يحتمل التأويل››[272]. وقال: ‹‹فكل خبر عن حادث يقع مخالفاً لهذا النظام - أي نظام الأسباب والمسببات - والسنن فالأصل فيه أن يكون كذباً اختلقه المخبر الذي ادعى شهوده أو خدع به ولبس عليه فيه..››[273].

على أن هذا الإختلاف في الروح العامة بين المفكر والفقيه ومن على شاكلته؛ جعل رؤى أحدهما تتقاطع مع رؤى الآخر. وبالتالي فليس كل ما يولده الأخير يكون مرضياً عند الأول، وكذا العكس صحيح أيضاً. فمثلاً أن محمد عبده ورشيد رضا يرفضان الكثير من المنقولات التي يرويها أصحاب التفسير والحديث، وأحياناً يقومان بتأويل المعنى إن كثرت الرواية وأصبحت من المسلمات لدى العلماء، ومن ذلك أنه عندما سُئل محمد عبده عن المسيح الدجال وقتل عيسى له فإنه قال: ‹‹إن الدجال رمز للخرافات والدجل والقبائح التي تزول بتقرير الشريعة على وجهها والأخذ بأسرارها وحكمها، وأن القرآن أعظم هاد إلى هذه الحكم والأسرار، وسنة

---

[272] المنار، ج11، ص232.

[273] المصدر، ج11، ص238.

الرسول (ص) مبينة لذلك فلا حاجة للبشر إلى إصلاح وراء الرجوع إلى ذلك››274. وقد تكرر ما يشبه هذا المعنى مع المفكر محمد باقر الصدر، حيث نقل عنه أحد تلامذته (السيد كاظم الحائري) كيف أنه احتمل لأحاديث الرجعة المسلّم بها لدى علماء الإمامية معنى آخر أقرب إلى التصور العلمي، وهو أنه ليس المقصود منها رجعة الأموات إلى عالم الدنيا كما هو ظاهر نصوص الروايات، وإنما تمكّن الأحياء من الإقتراب إلى عالم الموتى والآخرة، فتضيق الهوة بين العالمين، وهو أمر قد لا يكون مستبعداً لدى مستقبل الكشف العلمي، خلافاً للمعنى الأول الذي له صفة خرق السنن الطبيعية275.

كذلك فإن المفكر الديني لا يتقبل تفاسير القرآن القائمة على الخوارق غير الطبيعية طالما وجد لها أدنى دلالة على التفسير السنني. فمثلاً رفض الشيخ محمد عبده كل روايات التفسير ذات الصفة الخارقة للسنن الطبيعية وإعتبرها من الاسرائيليات، كما في قوله تعالى: ((ألم ترَ إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون))276. وفي القبال قام بتفسير النص على نحو واقعي وآيديولوجي، معتبراً أن الله تعالى أمات القوم بتمكين العدو منهم، وأنه أحياهم بمعنى أنه أحيا غيرهم من الأمة277. وعلى هذه الشاكلة قام هذا الشيخ بتفسير قوله تعالى:

---

274 المصدر، ج3، ص317-318.

275 نقل الحائري قول السيد الصدر مشافهة، حيث لم يدوّن الصدر قوله في كتاب، ونص عبارته ما يلي: ‹‹إن الرجعة لا تعني رجوع أولئك الموتى من عالم البرزخ إلى عالمنا رجوع القهقرى، بل الأمر بالعكس. إذ إن عالمنا هو الذي قد يرتقي ويقترب إلى العالم الاخروي، فتقلّ بسبب هذا الإقتراب سعة الحاجب الموجود بين العالمين، وحينئذ فإن التعايش مع بعض أولئك الذين هم في عالم البرزخ وعالم الاخرة سيكون ممكناً›› (كاظم الحائري: سنن التاريخ ، القسم الثاني، ضمن: الحوار الفكري والسياسي، عدد 32، اصدارات المركز الإسلامي للأبحاث السياسية، قم، 1406هـ-1985م، ص47).

276 البقرة/243-244.

277 يقول الشيخ محمد عبده: ‹‹فمعنى موت أولئك القوم هو أن العدو نكّل بهم فافنى قوتهم، وأزال إستقلال امتهم، حتى صارت لا تعد امة بأن تفرق شملها وذهبت جامعتها، فكان من بقي من افرادها خاضعين للغالبين ضائعين فيهم، مدغمين في غمارهم، لا وجود لهم في أنفسهم، وإنما وجودهم تابع لوجود غيرهم. ومعنى حياتهم هو عود الإستقلال إليهم. ذلك أن من رحمة الله تعالى في البلاء يصيب الناس أنه يكون تأديباً لهم ومطهراً لنفوسهم مما عرض لها من دنس الأخلاق الذميمة. أشعر الله أولئك القوم بسوء عاقبة الجبن والخوف والفشل والتخاذل بما أذاقهم من مرارتها، فجمعوا كلمتهم ووثقوا رابطتهم حتى عادت لهم وحدتهم قوية فاعتزوا وكثروا إلى أن خرجوا من ذل العبودية التي كانوا فيها إلى عز الإستقلال، فهذا معنى حياة الأمم وموتها؛ يموت قوم منهم بإحتمال الظلم، ويذل الاخرون حتى كأنهم أموات، إذ لا تصدر عنهم أعمال الأمم الحية من حفظ سياج الوحدة وحماية البيضة

((ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون))278، معتبراً أن المراد بالبعث هو كثرة النسل، إذ بعد أن وقع الموت في بني اسرائيل بسبب الصاعقة وغيرها وظنوا أنهم سينقرضون؛ بارك الله في نسلهم إعداداً لهم للبلاء ليشكروا الله تعالى على ما تفضل عليهم من النعم التي كفر بها آباؤهم279.

كذلك جاء في قوله تعالى: ((إن أول بيتٍ وُضع للناس للذي ببكة مباركاً وهدى للعالمين، فيه آيات بينات مقام ابراهيم))280. فذكر المفسرون أن المقصود من قوله ((آيات بينات)) هي ما كان لمقام ابراهيم أو وقوفه من معاجز غير طبيعية، منها الأثر الذي ما زال لقدمي ابراهيم في الصخرة التي وقف عليها، حيث ألان الله تعالى جانباً منها دون الآخر، وغوصه فيها إلى الكعبين. لكن رشيد رضا استبعد ذلك ومال إلى أن الصخرة كانت رطبة عندما وطئ عليها ابراهيم ثم تحجرت بعد ذلك وبقي أثر قدميه فيها281.

ومن حيث الموقف من المدونات الروائية يلاحظ أن فقهاء أهل السنة يسلمون بما تم تدوينه من أحاديث فيما يطلق عليه الصحاح الستة، خاصة صحيحي مسلم والبخاري؛ رغم أن فيها الكثير مما لا يتفق وظاهر الواقع أو سننه. وهذا ما جعل عدداً من المثقفين ينظرون بعين الريبة لمثل هذه الأحاديث المنسوبة إلى النبي (ص)، كتلك الإشارات التي أبداها أحمد امين، مما جعل الشيخ مصطفى السباعي يتولى الرد عليه بمنطق عقلية الفقيه، كما في كتابه (السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي). وكان من بين اعتراضات أمين ما جاء في صحيح البخاري عن حديث الكمأة القائل بأن ‹‹الكمأة من المَن، وماؤها شفاء للعين، والعجوة من الجنة، وهي شفاء من السم››، وروي أن أبا هريرة قال: ‹‹أخذت ثلاث أكمؤ أو خمساً أو سبعاً فعصرتهن في قارورة وكحلت به جارية لي عمشاء فبرأت››. ومثل ذلك حديث التمرات القائل: ‹‹من اصطبح كل يوم سبع تمرات

بتكافل افراد الأمة ومنعتهم، فيعتبر الباقون فينهضون إلى تدارك ما فات والاستعداد لما هو آت، ويتعلمون من فعل عدوهم بهم كيف يدفعونه عنهم›› (المنار، ج2، ص458-459).

278 البقرة/56.

279 المنار، ج1، ص322.

280 آل عمران/96-97.

281 المنار، ج4، ص13.

من عجوة لم يضره سم ولا سحر ذلك اليوم إلى الليل››282، وكذا حديث: ‹‹لا يبقى على الأرض بعد مائة سنة نفس منفوسة››283، وعلى هذه الشاكلة حديث الذبابة المروي في صحيح البخاري والقائل: ‹‹إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه ثم لينزعه فإن في إحدى جناحيه داء والأخرى شفاء››284، وغير ذلك من المرويات التي تحتاج إلى اختبار وتحقيق قائم على الواقع لمعرفة صدقها من كذبها، كالذي دعا إليه أحمد أمين.

على أن هناك الكثير من مثل هذه الروايات ليس من السهل على العقل المثقف أن يتقبلها على ظاهرها، ومن ذلك ما جاء في صحيح البخاري من أن التثاؤب من الشيطان285، وأن صياح الديكة ونهيق الحمار يفسران برؤية الملك للأول والشيطان للثاني286، وأن العظم والروثة من طعام الجن287، وأن المرأة مخلوقة من الضلع288، ومثله ما جاء في صحيح مسلم289، كما جاء في هذا الأخير إن الشؤم في الفرس والمرأة والدار290، وإنه يقطع الصلاة كل من المرأة والحمار والكلب الأسود، حيث إن الكلب الأسود هو شيطان291، وإن أشياء الأرض من التربة والبحر والجبال والنور وغيرها مخلوقة كل منها في يوم من أيام الاسبوع292، وما جاء في

---

282 ورد مثل هذا الحديث في المصادر الشيعية، ومن ذلك أنه جاء عن الإمام الصادق (ع) أنه قال: ‹‹من أكل في كل يوم سبع تمرات عجوة على الريق من تمر العالية لم يضرّه سم ولا سحر ولا شيطان›› (وسائل الشيعة، ج25، ص144).

283 احمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة العاشرة، ص218. وضحى الإسلام، نفس الدار والطبعة، ج2، ص130-131.

284 صحيح البخاري، دار احياء التراث العربي، بيروت، ج4، باب بدء الخلق، ص158. كذلك: فتح الباري، ج6، ص276. والحديث موجود أيضاً في المصادر الشيعية.

285 صحيح البخاري، ج4، باب بدء الخلق، ص152. كما ورد مثل هذا الحديث في المصادر الشيعية، كما في: محمد بن يعقوب الكليني: الأصول من الكافي، صححه وعلق عليه علي اكبر الغفاري، دار صعب ـ دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 1401هـ، ج2، ص654.

286 إذ روي عن أبي هريرة عن النبي (ص) أنه قال: ‹‹اذا سمعتم صياح الديكة.. فإنها رأت ملكاً، واذا سمعتم نهيق الحمار فتعوذوا بالله من الشيطان فإنه رأى شيطاناً›› (صحيح البخاري، ج4، ص155).

287 صحيح البخاري، ج5، ص59.

288 صحيح البخاري، ج4، ص161.

289 صحيح مسلم ، دار احياء التراث العربي، بيروت، حديث رقم 1468، ج4، ص1091.

290 صحيح مسلم، حديث رقم 2225، ج4، ص1747.

291 صحيح مسلم، ج1، حديث 265. وأبو بكر الهمذاني: الإعتبار في الناسخ والمنسوخ من الاثار، نشر وتعليق وتصحيح راتب حاكمي، مطبعة الاندلس، حمص، الطبعة الأولى، 1386هـ -1966م، ص77. وابن العربي: أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ج4، ص1606.

292 ذلك أنه روي عن ابي هريرة قوله: أخذ رسول الله (ص) بيدي فقال: ‹‹خلق الله التربة يوم السبت وخلق الجبال فيها يوم الاحد وخلق الشجر فيها يوم الاثنين وخلق المكروه يوم الثلاثاء وخلق النور يوم الاربعاء وبث

صحيح البخاري وغيره من كتب الحديث من أن الشمس تذهب عند غروبها حتى تسجد تحت العرش؛ وذلك كتفسير لقوله تعالى: ((والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم)) (يس\38)293، وكذا ما جاء في غير الصحاح من تحديدات خاصة بعمر الدنيا وعمر الأمة الإسلامية294، وكالقول بأن النساء ناقصات عقل وإيمان وحظوظ295، والنهي عن تعليمهن الكتابة وسورة يوسف وتركهن بلّهاً296، وأن المرأة شرّ كلها وشرّ ما فيها أنه لا بد منها297، وأن الأرض مرفوعة على حوت في الماء وهو على ظهر صفاة وهي على ظهر ملك وهو على صخرة في الريح.. الخ، مثلما كان يسلّم بذلك أو بمثله المختصون من أهل البيان والتفسير298، وقد أفضى الأمر في بداية العصر الحديث إلى انكار الكثير منهم كروية الأرض تبعاً لمثل تلك الروايات.

وقديماً سبق لإبن خلدون أن وضع منهجاً خاصاً في نقد الحديث إنطلاقاً من الروح السننية، وذلك بتمييز النصوص إن كانت ممكنة أو مستحيلة، عبر عرضها على الواقع أو السنن الكونية والعمرانية (الإجتماعية) التي يشهد عليها الحاضر قبل عملية فحص السند والتعديل والتجريح كما يتولاها علماء الحديث ويستند إليها الفقهاء. لهذا فقد نبّه على ما وقع به المؤرخون والمفسرون وأئمة النقل من الأغلاط بما نقلوه من حكايات ووقائع لإعتمادهم على مجرد النقل غثاً أو سميناً دون عرضها على طبائع الكائنات ولا قياسها على اشباهها مما نشهده في الواقع، ولا حكّموا فيها أصول العادة وقواعد

فيها الدواب يوم الخميس وخلق ادم بعد العصر يوم الجمعة آخر الخلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر إلى الليل›› وقد أُشكل على الحديث بأن فيه استيعاب الأيام السبعة مع أن الله ذكر في القرآن بأنه خلق السماوات والأرض في ستة أيام (صحيح مسلم، حديث 2789. وتفسير إبن كثير، دار الخير، بيروت، الطبعة الأولى، 1410هـ-1990م، ج2، ص246).

293 صحيح مسلم، حديث 250. وصحيح البخاري، حديث 6988. وتفسير إبن كثير، ج3، ص628.

294 المنار، ج9، ص471 وما بعدها.

295 نهج البلاغة، تحقيق صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، الطبعة الخامسة، 1421هـ، ص105.

296 الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج20، ص176-177.

297 نهج البلاغة، باب الحِكم، ص510.

298 جاء في بعض التفاسير عن عدد من الصحابة قولهم بأن الله خلق الأرض مرفوعة على حوت والحوت في الماء والماء على ظهر صفاة والصفاة على ظهر ملك والملك على صخرة والصخرة في الريح وهي ليست في السماء ولا في الأرض، فتحرك الحوت فإضطرب فتزلزلت الأرض فأرسى عليها الجبال فقرّت (تفسير إبن كثير، ج1، ص72).

السياسة والإجتماع. وعلى رأيه فإن الماضي هو أشبه بالآتي من الماء بالماء[299].

مهما يكن، فالملاحظ أن العقل الفقيه محكوم بالآلية المعرفية البيانية التي فرضتها عليه الصنعة طيلة قرون، مما جعله لا يولي إهتماماً لما عليه الواقع من سنن وحقائق.

5- الآيديولوجيا المعرفية

إن القضايا المشتركة التي يتنافس عليها المثقف والفقيه في التفكير وإبداء النظر هي تلك التي لها علاقة بالمجتمع، لغرض تغييره وإصلاحه. فمن جانب تتصف هذه القضايا بالعموم لا الفردية، كما أن لها - في الغالب - دلالات معيارية تتعلق بمنظومة القيم والسلوك. ومن ذلك المسائل السياسية وحقوق الإنسان والمرأة والمواطنة والقومية والدستور والعلاقة مع الغرب ومنتجاته الثقافية والمادية وغيرها. وبالتالي فإن لكل منهما رسالة تتعلق بالإصلاح الإجتماعي، وإن بدا التنافس والإختلاف بينهما لإختلاف المعايير المتبعة في التفكير، إنطلاقاً مما يحملانه من ركائز معرفية متقاطعة، مما يجعل رهانهما لحل المشكلة الإجتماعية مختلفاً. فبينما يلجأ الفقيه إلى النص كمولد تكويني لكسب الرهان، مستعيناً في ذلك بكل أدوات التحقيق البيانية من السند والدلالة اللغوية؛ فإن المفكر في القبال يعمد إلى التجربة البشرية مع موجهات النص لتحقيق هدفه في الرهان، موظفاً لذلك كل الوسائل العلمية التي تتكفل بها المناهج والعلوم الإنسانية، كعلم الإجتماع والنفس والاقتصاد والإحصاء والتاريخ وغيرها.

فمثلاً إذا كان الفقيه يلجأ لحل مشكلة الفساد الخلقي بالوعظ والتحذير؛ فإن المفكر أو المثقف يلجأ في العلاج إلى البحث عن الأسباب والعوامل الكامنة وراء هذا الفساد لتغييرها، كإن يرى أن المشكلة الأساسية تكمن في البطالة، أو صعوبة الزواج لغلاء المهور، أو للكثافة السكانية، أو غير ذلك. وإذا كان الفقيه يستعين

---

[299] مقدمة إبن خلدون، طبعة دار الهلال، ص17 و34. وانظر بهذا الصدد أيضاً: يحيى محمد: مشكلة الحديث، مؤسسة العارف، الطبعة الثالثة، 2021م.

عادة في دعوته لإصلاح المجتمع بما يمتلك من تكوين بياني للنص دون اللجوء إلى الطرق العلمية المساعدة؛ فإن المثقف على خلافه يستخدم الوسائل العلمية في الإصلاح، ويعتمد على التخطيط قبل القيام بخطواته في التغيير[300].

أما من جهة محفزات حركة كل من المثقف والفقيه؛ فإنه يمكن تصويرهما كإنزيمين لا ينشطان إلا عندما يحدث ما يناسب الحركة من مثيرات. فالمحفزات التي تدفع بالانزيم المثقف نحو الحركة والنشاط هي تلك التي تتحدد بتأزمات الواقع الإجتماعي؛ لا سيما السياسي منه. في حين إن محفزات الانزيم الفقيه التي تدفع به نحو الفعل والنشاط هي تلك التي ترتهن بتأزمات المظاهر الدينية في المجتمع. وبالتالي فإن الآيديولوجيا التي تحرك الفقيه هي آيديولوجيا دينية، بينما التي تحرك المثقف هي آيديولوجيا واقعية؛ سواء على نحو التبرير أو التغيير، مع لحاظ أن تأزمات الحياة وتغيراتها قلما تحدث في المظاهر الدينية مقارنة بما يحدث في غيرها من المظاهر الإجتماعية والسياسية، وبالتالي فإن ذلك ينعكس على نشاط الانزيمين. فبينما يكون نشاط الانزيم الفقيه خاملاً عادة؛ فإنه على العكس بالنسبة إلى نشاط الانزيم المثقف، حيث تتأجج فيه روح الحركة باستمرار.

إذاً لدى كل من العقلين المثقف والفقيه حساسية تنبعث مما يرجعان إليه من مرتكزات ومولدات معرفية، وهي تتحول إلى نوع من النشاط الانزيمي بفعل ما تصادفه من محفزات خارجية تناسبها.

6ـ المحصلة المعرفية

من كل ما سبق يتبين أن النتائج التي تسفر عن العملية المعرفية للفقيه هي ظنون إجتهادية بيانية ماهوية في الغالب. فالفقيه يعي أن ثمرة جهده في استنطاق النص واستنباط ما أمكن له من معارف وأحكام لا تتعدى دائرة الظن في الغالب، وهو ظن يتصف بنمط

---

[300] بهذا الصدد يقول القرضاوي: ‹‹وقد ذكرت يوماً أمام داعية كبير ضرورة التخطيط القائم على الإحصاء ودراسة الواقع، فكان جوابه: هل تحتاج الدعوة إلى الله، وتذكير الناس بالإسلام، إلى تخطيط وإحصاء؟!›› (مجلة الأمة/ عدد 56/ 1985م. عن: خليل علي حيدر: الحركة الدينية، حوار من الداخل، شركة كاظمة للنشر، الكويت، الطبعة الأولى، 1987م، ص36).

خاص من المعرفة هو الظن البياني الماهوي، بإعتباره نتاج المولد المعرفي للعقل الفقيه، لهذا نطلق عليه الظن البياني. أما الحصيلة التي تسفر عن الممارسة المعرفية للمفكر أو المثقف فهي ليست بيانية بل عقلائية خبروية، استناداً إلى طبيعة المولد الذي يتحكم في تكوينه المعرفي، وهو الخبرة البشرية واستنطاق الواقع؛ سواء كانت النتائج ظنية أو قطعية، مع ما تتظلل به هذه النتائج من الموجهات الكلية للنص.

وحيث أن هناك نوعين من الحصيلة المعرفية؛ فالمتوقع أن تزداد حالات التعارض والتقاطع بينهما. لكن أيهما أقوى ترجيحاً وتقديماً؟ ما نراه في غالب الأمر هو أن الظنون الخبروية هي المقدمة ترجيحاً على الظنون البيانية؛ لإعتبارين مهمين كالتالي:

أولاً: إن العملية المعرفية في حالة الظنون الخبروية تمر بطرق قريبة وقصيرة للكشف عن الحقيقة، حيث يسهل عليها مراجعة قضايا البحث طبقاً لما تعتمده من مولدات قائمة على خبرة الواقع وهدي الموجهات العامة للنص. في حين تتأسس العملية المعرفية في حالة الظنون البيانية عبر سلسلة طويلة ومعقدة من الطرق الإستدلالية بما تتضمن من مدارات إحتمالية متشعبة، الأمر الذي يجعلها أضعف قوة وجاذبية مقارنة بما تتصف به الظنون الخبروية. فمثلاً حينما يتأسس الحكم الظني طبقاً للعملية البيانية؛ فإن على الفقيه أن يراعي جملة أمور لتفضي قضيته إلى المطلوب. فحيث أن مادته الرئيسة مستمدة من نصوص الحديث؛ لذا فإن عليه أن يبحث في الشروط الخارجية لصحة النص قبل النظر في شروطه الداخلية؛ فيقوم بفحص السند للتعرف على سلسلة رجال الرواية، وهو في هذه المرحلة يسعى للحصول على نوع من الظن في وثاقة الجميع، مع الأخذ بعين الإعتبار أن السلسلة الطويلة تضعف من القيمة الإحتمالية لوثاقة الجميع، كذلك فإن التعامل غير المباشر في معرفة رجال السند هو الآخر يعمل على إضعاف هذه القيمة. وكل ذلك يواجهه الفقيه، إذ يلاقي أمامه سلسلة ليست قصيرة من الرواة، وهو من حيث التوثيق يعتمد على آخرين تناولوا تراجم الرجال بالإجمال

المخل، خاصة وأنه لم تكن بين الطرفين معاصرة وإحتكاك مباشر. فالتوثيق غالباً ما يكون توثيقاً للغائب دون الحاضر.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن المنقول من الرواية قد لا يخلو من الزيادة والنقصان خلال مروره في السلسلة، وأن أغلب المنقول هو منقول بالمعنى لا باللفظ، وهو عادة ما يكون مقطوع الصلة عن ملابسات الخبر، الأمر الذي يبعث على إحتمال كون المراد له خصوصية ظرفية غير قابلة للتعميم والإطلاق. فضلاً عن أن للفظ أحياناً وجوهاً من الإحتمالات، مع وجود ما يعارضه من نصوص أخرى هي بدورها تخضع إلى نفس ما مرّ علينا من تعقيدات إحتمالية. فكل ذلك لا يدع مجالاً لإحراز الثقة بالظن البياني عادة[301].

فهناك تردد في سلامة نقل الخبر كما هو، وهناك تردد آخر في مضمونه ومعناه، وكذا في علاقته بغيره من النصوص؛ إن كانت علاقة نسخ أو تخصيص وتقييد أو غير ذلك من مشاكل متراكبة عديدة تتجمع على محور إضعاف القيمة المعرفية. إذ يصبح الظن الناتج في الحصيلة النهائية عبارة عن ضرب مجموعة كبيرة من الظنون والإحتمالات الواردة، كالتي صورناها قبل قليل، مع أنه كلما ازداد عدد أطراف الضرب في المحتملات كلما زاد ضعف النتيجة. ولا شك أن هذه الحصيلة لا نجدها تحدث ـ عادة ـ لدى

---

[301] في هذا الصدد يقول المفكر محمد باقرالصدر: ‹‹فمن المتفق عليه بين المسلمين اليوم: إن القليل من أحكام الشريعة الإسلامية هو الذي لا يزال يحتفظ بوضوحه وضرورته وصفته القطعية، بالرغم من هذه القرون المتطاولة التي تفصلنا عن عصر التشريع. وقد لا تتجاوز الفئة التي تتمتع بصفة قطعية من أحكام الشريعة، الخمسة في المئة من مجموع الأحكام التي نجدها في الكتب الفقهية. والسبب في ذلك واضح، لأن أحكام الشريعة تؤخذ من الكتاب والسنة، أي من النص التشريعي، ونحن بطبيعة الحال نعتمد في صحة كل نص على نقل أحد الرواة والمحدثين ـ باستثناء النصوص القرآنية ومجموعة قليلة من نصوص السنة التي ثبتت بالتواتر واليقين ـ ومهما حاولنا أن ندقق في الراوي ووثاقته وأمانته في النقل، فاننا لن نتأكد بشكل قاطع من صحة النص ما دمنا لا نعرف مدى أمانة الرواة إلا تاريخياً، لا بشكل مباشر، وما دام الراوي الأمين قد يخطئ ويقدم الينا النص محرفاً، خصوصاً في الحالات التي لا يصل الينا النص إلا بعد أن يطوف بعدة رواة، ينقله كل واحد منهم إلى الآخر، حتى يصل الينا في نهاية الشوط. وحتى لو تأكدنا أحياناً من صحة النص، وصدوره من النبي أو الإمام، فاننا لن نفهمه إلا كما نعيشه الآن، ولن نستطيع استيعاب جوه وشروطه، واستبطان بيئته التي كان من الممكن أن تلقي عليه ضوءاً. ولدى عرض النص على سائر النصوص التشريعية للتوفيق بينه وبينها، قد نخطئ أيضاً في طريقة التوفيق، فنقدم هذا النص على ذاك، مع أن الآخر أصح في الواقع، بل قد يكون للنص استثناء في نص آخر ولم يصل إلينا الاستثناء، أو لم نلتفت إليه خلال ممارستنا للنصوص، فنأخذ بالنص الأول مغفلين استثناءه الذي يفسره ويخصصه. فالإجتهاد إذاً عملية معقدة، تواجه الشكوك من كل جانب. ومهما كانت نتيجته راجحة في رأي المجتهد، فهو لا يجزم بصحتها في الواقع، ما دام يحتمل خطأه في استنتاجها، إما لعدم صحة النص في الواقع وإن بدا له صحيحاً، أو لخطأ في فهمه، أو في طريقة التوفيق بينه وبين سائر النصوص، أو لعدم استيعابه نصوصاً أخرى ذات دلالة في الموضوع ذهل الممارس أو عاثت بها القرون›› (اقتصادنا، دار التعارف، الطبعة الحادية عشرة، 1399هـ-1979م، ص417-418).

الظنون الخبروية العقلائية، بإعتبارها لا تمر بذلك الكم من التفريعات الإحتمالية التي بعضها يتوقف على البعض الآخر، فكثيراً ما يجري التعامل مع قضايا الواقع ضمن دلالات وبينات قابلة لمنح المزيد من الوضوح؛ طالما أنه يمكن النظر في هذه الدلالات والبينات بالتفصيل وبشكل مباشر أو شبه مباشر.

ثانياً: إن الظنون الخبروية تتقبل المراجعة والفحص والتحقيق بدرجة أقوى كثيراً مما عليه الظنون البيانية. حيث من السهل معاودة الواقع ومراجعته عندما يمر بسلسلة من التغيرات والتغايرات. إذ إن كل تنويع جديد يعبّر عن بينة ودلالة اضافية يمكن توظيفها في سلك الممارسة المعرفية، وبالتالي فإن لها أثراً على الحصيلة النهائية من العملية المعرفية. وهو أمر يختلف كلياً عن حال النظر في النص، لاتصافه بالمحدودية والثبات وعدم التغيير، وبالتالي فإن الخبرة المستمدة منه هي خبرة محدودة وثابتة، وأن الدلالات المعطاة عنه هي دلالات لا تقبل الإضافة الجديدة باستثناء ما يمكن أن يستكشفه الباحث من جديد غير ملتفت إليه من قبل، وحتى في هذه الحالة فإن الغالب في الأمر يعود إلى فضل التأثر بحقائق الواقع في الكشف عن مضامين النص، كالذي يلاحظ في الإشارات المتعلقة بالعلوم الطبيعية والتي لم تُدرك في النص إلا بعد أن شاعت الإكتشافات العلمية الحديثة في الغرب. الأمر الذي يعني بأن التوليد الخبروي، أو مراجعة الواقع، له دور في تصحيح الأفكار والرؤى؛ سواء المستمدة من الواقع ذاته، أو تلك المستنبطة من النص عبر الآليات البيانية. في حين ليس بوسع البيان الماهوي أن يقوم بمثل هذا الدور في المراجعة المعتمدة على النص.

وبعبارة أخرى إن هناك معلمين استكشافيين للواقع، في حين ليس للنص سوى معلم استكشافي واحد تتم فيه المراجعة والبحث. كما أن هناك مجالين يتم التأثير فيهما بحسب الاستكشاف الأول، في حين ليس للثاني سوى مجال واحد يمكن التأثير فيه. وتوضيح ذلك كما يلي:

لما كان النص ثابتاً ومحدوداً؛ فكل ما يرجى منه هو استكشاف دلالاته الضمنية دون انتظار المزيد، حيث لا يوجد غيره. كذلك لما كانت دلالات النص المتعلقة بالكشف عن الواقع تتصف غالباً بالإشارات المجملة؛ لذا فإن أي مراجعة له لا تكشف عما هو جديد في الواقع عادة. وبالتالي فإن هناك معلماً استكشافياً واحداً لدى النص، كما أن المراجعة الاستكشافية البيانية لا يتعدى تأثيرها المعرفي – عادة - حدود النص ذاته. في حين إن للواقع معلمين استكشافيين، أحدهما يتعلق بالدلالات المعطاة للحوادث الناجزة أو الحاضرة أمامنا، والآخر ما يضاف إلى ذلك من دلالات استشرافية ضمن أفق الانتظار الخاصة بالحوادث المستقبلية الجديدة، أو التاريخية التي لم يتم استكشافها بعد.

وإذا ما تم التقابل بين حروف النص وحوادث الواقع؛ فالملاحظ أن الأولى تتصف بالحصر والحضور الكامل، وبالتالي فإنها قابلة للاستثمار المعرفي دفعة واحدة، كما أن مراجعتها لا تتعدى سوى النظر فيها دون انتظار إضافة حرفية جديدة. في حين إن حوادث الواقع ليست محصورة أمامنا بكاملها، فبعضها أصبح في عداد المعدوم وما زلنا نجهله ونطلب معرفته بصورة غير مباشرة، والبعض الآخر ننتظر قدومه، وبالتالي فإن الاستثمار المعرفي - في هذه الحالة - هو استثمار مضاعف مقارنة بما يحصل في حالة النص، وأن المراجعة في حوادث الواقع تجري تارة بإعادة النظر فيما سبق دراسته من غير إضافة معتمدة، وأخرى فيما نستكشفه من عوالم تاريخية ومستقبلية تجعل مراجعتنا مستمرة ومؤثرة في أكثر من مجال، فهي تعمل على تغيير رؤانا فيما تم رصده من الواقع، كما أن لها تأثيراً في تغيير أفكارنا المستنبطة من النص، بل وتغيير طريقة تعاملنا المعرفي معه.

هكذا يتضح أن للظنون الخبروية وثوقاً وقابلية للمراجعة والفحص هي أعظم وأوسع من تلك العائدة إلى الظنون البيانية.

المثقف والفقيه وقضية الإصلاح

لا حاجة للتذكير بأن أول ما يجب أن يلتزم به كل من المثقف والفقيه هو الإيمان والتقوى، فلا جدوى من الممارسة الإجتهادية لكل منهما إن لم تتأسس على هذين الركنين الثابتين.

نعود لنقول إن الفقيه بحاجة ماسة إلى إصلاح طبيعة ما يعول عليه من مرتكزات معرفية. فهو بحاجة إلى الإعتراف بمرجعية الواقع والوجدان العقلي كمصدرين معتبرين وأساسيين في التكوين المعرفي؛ بحيث لا تقل رتبتهما في الممارسة الإجتهادية عن مرجعية النص، وذلك ليتحول نمط هذه الممارسة مما هو ذو طابع ماهوي إلى وقائعي، وأن مكوناته المعرفية بحاجة إلى الموجهات الكلية العامة من المقاصد وغيرها.

وواقع الأمر أن هذا النهج المقترح هو ذاته الذي سلكه الخطاب الديني، بحيث لا يمكن عزله عن تأثير الواقع، كما لا يمكن فصله عن الموجهات الكلية[302].

أما ما يحتاج إليه المثقف الديني فهو الوضوح المنهجي والتخصص. ففي الإطار المنهجي هو بحاجة إلى تنظيم ما يبديه من وجهات النظر بحيث يضفي عليها القوالب المنطقية والأولويات المنهجية بشكل واضح وصريح. فهو معني باضفاء الطابع المنهجي على مرتكزاته المعرفية، فهو وإن جعل نصوصه التكوينية تتمثل في الواقع، ومارس آليات النظر والتكوين بنحو من العقلائية والنقدية، كما وجعل موجهاته الكلية عبارة عن مقاصد التشريع، وكذا مولداته عبارة عن التجربة البشرية.. لكن المطلوب هو المنهجة لهذه المرجعيات للكشف عن حدودها وقوانينها؛ دون إغفال كل من الضرورة الدينية ومتطلبات الواقع. ومن ذلك أنه بحاجة إلى التخلي عن الانتقائية المعهودة والأشكال المعرفية الجاهزة، وأن يبتعد ما بوسعه عن تأثير الميول الآيديولوجية عند المعالجة المعرفية.

أما في إطار التخصص فلا شك أنه ليس من العسير على المثقف أن يسلك هذا الإطار ليضارع به الفقيه بما يقدمه من جديد معرفي ضمن الدائرة الإسلامية. ونرى أن أقرب العلوم التي تتفق مع

[302] انظر التفصيل في الجزء الأول من حلقة النظام الواقعي.

تطلعات المثقف هو ما يطلق عليه اليوم (علم الكلام الجديد). بل يمكن القول إن هذا العلم هو نتاج المثقف. فهو من جانب يشكل ثقافة لم تبلغ حد التخصص مثلما كان عليه الكلام القديم، وأنه يبحث في الاطارات الكلية التي لها مساس بقضايا الواقع المعاصر وعلاقتها بالنص، وبالتالي فإن أغلب مضامينه تقع تحت إهتمام المثقف الديني. فالمثقف كان وما زال يمارس دوراً كلامياً من النوع الجديد، وأنه بهذا أصبح ينافس الفقيه، لكنه بحاجة إلى تحويل ثقافته الكلامية إلى علم تخصصي، مع العناية بعلم الطريقة الذي يولي إهتماماً بمناهج الفهم الإسلامي والنظر في الكليات.

خاتمة

المثقف وعلم الكلام الجديد

يتصف علم الكلام الجديد بصفتي المعيار والكلية، فهو يهتم بمعالجة مبادئ التكليف بما يترتب عليها من مقدمات ونتائج. ونحن نعلم أن هذه المبادئ كانت حاضرة بوعي وقوة كموضوع يراد له البحث والتنظير في الكلام التقليدي، فوضعت لأجل ذلك المناهج المعرفية والمفاهيم الإجرائية وقدمت التعاريف الخاصة بالعلم والوظائف المناطة به، كما تم بيان العديد من القواعد والأصول المعرفية. لكن المنهج المتبع لعلم الكلام الجديد قد تغير كثيراً عما كان مألوفاً في السابق. فالمفاهيم الإجرائية تختلف عادة عما كانت عليه آنذاك. وكذا فإن القضايا المطروحة هي في كثير من الأحيان مختلفة عما كانت تطرح من قبل. وإذا أردنا ان نجمل بكلمة واحدة نوع المنهج المتبع وطبيعة القضايا المتداولة؛ فيمكن القول إن هذا المنهج هو عبارة عن ممارسة العقل البعدي المتكئ تارة على الواقع، وأخرى على النص. أما القضايا المطروحة فغالباً ما عبّرت عن إشكاليات لها علاقة بحقوق الإنسان والتوفيق مع العصر. بل يمكن القول إن هذه القضايا تتوزع على ما لا يقل عن ستة أصناف كالتالي:

1ـ قضايا عقدية إلهية، كالبحوث الخاصة بأصول الدين، وهي وإن لم تكن جديدة من حيث الموضوع، لكنها عولجت معالجات مختلفة، كان من بينها تلك الردود الخاصة حول الشبهات الفلسفية والعلمية الحديثة. على أن أهم معالجة منهجية جديدة بهذا الصدد هي معالجة المفكر محمد باقر الصدر، إذ قام بتأسيس تلك الأصول طبقاً لمنهجة الإستقراء وحسابات الإحتمال، فقد وضع لهذا الغرض كتابين؛ أحدهما يعد تبسيطاً وتوضيحاً للآخر، حيث عمد في كتاب (الأسس المنطقية للإستقراء) إلى تأسيس عملية الإستقراء تأسيساً جديداً يهدف من وراءه إلى البرهنة على وجود القاسم المشترك الذي يثبت كلاً من العلوم الطبيعية والإيمان بالله، ثم اردفه بكتاب

(المرسل والرسول والرسالة) ليوسع من دائرة اثبات قضايا العقيدة عبر النظر إلى الواقع من منطق الإستقراء303، حتى قال بهذا الصدد: «إن قضايا أصول الدين والعقيدة ثبوتها لدينا كثبوت القضايا العرفية والتجريبية في الوضوح والحقانية، لانها تملك رصيداً من الدليل الحسي والإستقرائي على حد سائر القضايا الإستقرائية التجريبية»304.

ومعلوم أنه لا توجد ممارسة تنظيرية قائمة على الإستقراء وحسابات الإحتمال تلوح العقائد وتسوّي بينها وبين سائر القضايا العلمية والطبيعية قبل هذا الإمام305.

2- قضايا التربية العقائدية، إذ هناك من إهتم بالعقائد على مستوى التربية الروحية والإيمانية لترسيخ العقيدة في النفس المسلمة دون الاكتفاء بالاعتقاد المعرفي المنبني على الدليل والتحقيق. وقد كانت هذه القضايا تبحث في السابق ضمن كتب الأخلاق والعرفان العملي.

3- قضايا آيديولوجية، إذ وُظفت العقيدة لأغراض التغيير الإجتماعي، وكان من بين ذلك تحويل معاني العقيدة إلى معاني إجتماعية غرضها إصلاح الواقع الإجتماعي للأمة. ومن هذا القبيل ما فعله محمد اقبال في (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، إذ جعل من التوحيد الميتافيزيقي توحيداً قابلاً للتنـزيل بوصفه فكرة يمكن تنفيذها على مستوى المساواة والاتحاد والحرية306. كذلك ما فعله المفكر الصدر في بعض دراساته التي إعتبر فيها أن مطلب إقامة العدل في المجتمع ووحدة الأمة هما مطلبان مستمدان من وحدة الله وعدالته.

كما كنّا في مطلع الثمانينات من القرن العشرين قد أعددنا دراسة لم تنشر بعنوان (نظرية العدل التوحيدي للمجتمع) حاولنا فيها الربط

---

303 محمد باقر الصدر: موجز في أصول الدين، تحقيق عبد الجبار الرفاعي، ص127 وما بعدها.

304 بحوث في علم الأصول، ج4، ص126. كذلك مقدمة الفتاوى الواضحة.

305 وردت اشارة مجملة لابن القيم الجوزية يقول فيها: ‹‹تأمل حال العالم كله، علويه وسفليه بجميع أجزائه، تجده شاهداً بإثبات صانعه وفاطره ومليكه، فانكار صانعه وجاحده في العقول والفطر بمنزلة انكار العلم وجحده، لا فرق بينهما.. ومعلوم أن وجود الرب تعالى أظهر للعقول والفطر من وجود النهار، ومن لم يرَ ذلك في عقله وفطرته فليتهمهما›› (أعلام الموقعين، مقدمة طه عبد الرؤوف سعد، ج1 ، ص ز).

306 محمد اقبال: تجديد التفكير الديني في الاسلام، ص178.

بين الأصول الخمسة للإمامية الاثنى عشرية وبين المطالب الإجتماعية والمباني الآيديولوجية، فإعتبرنا عدالة المجتمع ووحدته من الغايات الرئيسة المستهدفة للإنسان ضمن حركته التاريخية، وهما مستمدان من الأصلين الأساسيين لأصول الدين (العدل والتوحيد)، وأن تحقيق هاتين الغايتين لا يتم إلا عبر سلطات ثلاث يكامل بعضها البعض الاخر، وهي السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية، وأن هذه السلطات مستمدة من مفاهيم ما تبقى من أصول الإمامية، وهي النبوة التي تمثل سلطة التشريع حيث تبليغ الأحكام، والإمامة التي تمثل سلطة التنفيذ حيث الرئاسة الخاصة بتطبيق الأحكام، والمعاد الذي يمثل سلطة القضاء، حيث الحساب الخاص الذي يُعنى بامتثال ذلك التطبيق لأجل الغايتين المذكورتين.

4ـ قضايا نُظمية، فهناك من إهتم بإبراز ما يتضمنه الإسلام من نُظم تضاهي قدرتها وقوتها فاعلية سائر النُظم الحديثة؛ مثل النظام الإجتماعي والسياسي والاقتصادي والاداري والتربوي وغيرها من النظم المطروحة.

5ـ قضايا حقوق الإنسان، وهي التي أخذت النصيب الأعظم من الإهتمام الكلامي بما تتضمن من بحث المفاهيم العامة التي اراد بها المثقف الديني تغطية حاجات المسلم المعاصر، كالبحوث المتعلقة بالحرية والمساواة والعدالة الإجتماعية والمواطنة والقومية والخصوصية والديمقراطية والإشتراكية وغيرها. وقد خضعت مثل هذه القضايا ضمن إطار مشروع النهضة منذ رفاعة الطهطاوي خلال القرن التاسع عشر، فظهرت على أثر ذلك مفاهيم عدة تم تداولها، وكان نصيب بعضها الاندثار والفشل، والبعض الآخر ما زال يشغل تفكير المثقف الديني حتى يومنا هذا. فالتي أصابها الفشل مثل اشتراكية الإسلام، أما تلك التي ما زالت تحتل موقعاً من التفكير والنظر والتجديد فمن قبيل الحرية والديمقراطية والمواطنة والهوية والخصوصية.

6ـ قضايا التوفيق مع العصر، وهي القضايا التي شغلت تفكير المثقف الديني منذ نشأته، والتي تجسّدت تارة بإعتبارات ما يطلق عليه التوفيق بين الاصالة والمعاصرة، وأخرى بإعتبارات التوفيق

مع قضايا العلوم الطبيعية. ومن أبرز الإهتمامات الحالية للتوفيق مع العلوم الطبيعية ما قدمته مؤسسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي من نهج يخص الجمع بين كتابي الوحي والكون أو النص والواقع.

تلك هي أبرز محاور الإهتمام في الكلام الجديد كما عالجها المثقف الديني، وهي تتفاوت في حضورها، والغالب فيها هو قضايا التوفيق مع العصر والحقوق الإنسانية. لكن مع هذا فقد جاءت البحوث الخاصة بتلك المحاور متفرقة لا يربطها رباط منظم ولا غرض موحد يمكن أن يعود بها إلى علم عام جامع. كذلك فإنه لا يوجد ما يجمعها على صعيد المنهج، ولا الأصول المعرفية. وبالتالي فإن نقطة ضعف الكلام الجديد هي أنه لم يتأسس بعد على مستوى التخصص العلمي، انما ما زال في طور الثقافة الممهدة.

فعلاً إنه لا بد لكل علم من أن يمر سلفاً بمرحلة الثقافة قبل أن يتشكل إلى طور التخصص. فكل علم تخصصي لا يتأسس من فراغ، بل لا بد ان يسبق ذلك وجوده كمعلومات متشتتة من هنا وهناك تفتقر إلى الرابط الذي يجمعها، كما وتفتقر إلى النظام الخاص الذي يوضح فيه موضوع العلم وهدفه والمنهج الذي يتبعه والأصول والأدوات المعرفية التي يتأسس عليها. وهو أمر ينطبق على الكلام الإسلامي التقليدي، حيث نشأ في بداية الأمر على شكل ثقافة قبل أن يتشكل ويصبح علماً منضبطاً يتقيد بما ذكرناه. فالبحوث الكلامية التي تناولت قضايا الجبر والاختيار والإرجاء والعلم الإلهي ومرتكب الكبيرة وغيرها من المسائل لم تطرح في البدء كأجزاء من رباط علمي واحد يجمعها أصول معرفية ومناهج محددة، وإنما طُرحت باستقلالية كآراء ينفصل بعضها عن البعض الآخر. وهو ذات ما نواجهه في الكلام الجديد.

وبعبارة أخرى إن من الممكن إجمال شروط التخصص العلمي ضمن هاتين النقطتين:

أ- تأطير القضايا المستهدفة للبحث ضمن إطار واحد يجمعها هدف محدد يتعلق بموضوع العلم بما هو في ذاته.

ب- أن تتضح المفاهيم الإجرائية والطرق المنهجية والأصول والقواعد المعرفية مهما بدا الإختلاف بينها.

ويلاحظ في الكلام الجديد أنه ما زال يفتقر إلى كل من هذين الشرطين وذلك كالتالي:

1- الملاحظ ان قضايا الكلام الجديد لم تندرج ضمن تشكيلة واحدة مؤطرة باطار خاص لتمييزها عن غيرها. فكتابات المفكرين متناثرة وذوات دواع مختلفة.

2- إن العلم لا يكون تخصصياً ما لم يحمل على الأقل وضوحاً منهجياً في التعامل مع القضايا، الأمر الذي يفتقر إليه الكلام الجديد كما زاوله المثقف الديني. ففي جملة من الكتابات نجد المثقف يدافع عن قضايا النص، كما يلاحظ في عدد من الدراسات التي غرضها دفع شبهات الغربيين والمستشرقين حول حقوق المرأة والإنسان والحدود وما إلى ذلك. لكنه في كتابات أخرى نراه يلجأ للتوفيق مع مقتضيات العصر، بتوجيه المفاهيم والنصوص الإسلامية توجيهاً يناسب الواقع الجديد؛ كتعامله مع قضايا المساواة والحرية والمواطنة والديمقراطية وما إليها. فمع ان القضايا الأولى هي كالقضايا الثانية تعود كلها إلى قائمة حقوق الإنسان؛ إلا ان التعامل معها هو تعامل مختلف عادة، ومع ذلك لم يتوضح لماذا نجد مثل هذا الإختلاف من التعامل؟ وبالتالي وعلى نحو أعم أين هو الوضوح المنهجي في التقنين لمصادر المعرفة، فمثلاً ما هي العلاقات التي تربط كلاً من النص والعقل والواقع ؟ فمن يتحكم بمن، ومن يخضع لمن؟

3- لا يوجد في الكلام الجديد تأسيس واع يتعلق بالقواعد والأصول المعرفية التي تنبني عليها سائر القضايا، إذا ما استثنينا تلك المحاولة الشامخة التي أطلّ بها علينا المفكر الصدر في مشروعه الخاص بالدليل الإستقرائي وعلاقته بتأسيس الخطاب الديني.

***

هكذا يمكن القول إن كل ما هو مطروح مما يشكل كلاماً جديداً ليس إلا قضايا متناثرة يغلب عليها الوسع الثقافي. لكن مع هذا فليس من الصعب تشخيص خصائص هذه الثقافة ومقارنتها بالكلام التقليدي، سواء من حيث ما تمارسه من وظائف، أو ما تهتم به من

إشكاليات، ضمن إطار مبادئ التكليف المحددة لهوية الكلام بما هو موضوع في ذاته، وعليه فالمقارنة بين الكلامين هي مقارنة لا علاقة لها بهوية الكلام الذاتية، وإنما لها علاقة بالكلام المتحقق307، وذلك كالآتي:

1- إن الكلام التقليدي هو علم تخصصي لا إشكال فيه، بينما الكلام الجديد ما زال في طور الثقافة ولم يتحول بعد إلى التأسيس العلمي التخصصي كما عرفنا.

2- إن سبب نشأة الكلام التقليدي يعود إلى أمرين: أحدهما كون النص لم يغط المسائل الاعتقادية بالكشف المفصل، والآخر هو التأثير السياسي. وكلاهما من العوامل الداخلية. أما سبب نشأة الكلام الجديد فيعود إلى دوافع الدفاع والنهضة لما فرضته الحضارة الغربية من تطور وثقافة جديدة، مثلما يلاحظ لدى رواد الحركة الثقافية الأولى كما تجلت لدى الطهطاوي ومبارك والتونسي ومن ثم الافغاني ومحمد عبده والكواكبي وغيرهم، كما عرفنا من قبل.

3- إن إطار التفكير لدى الكلام التقليدي هو العقل في الغالب، وان الثقافة التي سادت لديه هي ثقافة عقلية تجريدية، إذ تم تأسيس قضايا الانتاج المعرفي طبقاً للعقل القبلي، وان أغلب الإشكاليات المطروحة كانت إشكاليات تجريدية. في حين إن إطار التفكير والثقافة والقضايا المطروحة لدى الكلام الجديد، وكذا عمليات التأسيس التي عولجت بها هذه القضايا انما تمت من خلال العقل البعدي، تارة بلحاظ الواقع وما أفرزه من إشكاليات، وأخرى بلحاظ النص. ومن ذلك البحث في قضايا المواطنة والشورى والديمقراطية والقومية والحاكمية والعلمانية والمرأة والمساواة والحرية والعدالة والعلم والتراث والنهضة وما إليها من مضامين إجتماعية تتأطر في الغالب ضمن ورقة (حق الإنسان) كما عرفنا.

4- إنه لما كان الكلام التقليدي معولاً على قضايا تجريدية؛ فالملاحظ في نتائجه أنها كادت تكون ثابتة لصعوبة تمحيصها طبق موازين قابليتها على البطلان والتكذيب، وبالتالي فليس هناك ما

---

307 انظر حول ذلك: يحيى محمد: علم الكلام والكلام الجديد/الهوية والوظيفة، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 14، 1422هـ-2001م، ص171-202. كذلك: علم الطريقة.

يدعو إلى تغييرها وإيضاح الخلل فيها. لكن الحال مع الكلام الجديد يختلف تماماً. فأغلب قضاياه مستمدة من افرازات الواقع، وان الواقع متغير، وبالتالي كان من السهل ان يظهر التغير في هذه القضايا والنتائج المترتبة عليها، خصوصاً وانها مشبعة بآيديولوجيا الحاضر والحداثة. ولعل أبرز الأمثلة على ذلك كيف اختفت دعوات كانت تملأ الواقع العربي في بعض فتراته الحديثة، ولم يعد لها اليوم من وجود، مثل تلك التي نادت بإشتراكية الإسلام، ومثلها الدعوة إلى الجامعة الإسلامية التي حل محلها الإقتناع بالخصوصية والوطنية. وقد كانت الديمقراطية موضع اجتذاب وتدافع منذ ان قبلها الطهطاوي وما زالت كذلك بين المد والجزر، وكذا أن تاريخ الواقع العربي الحديث يشهد بكونه مسرحاً لتداول الإشكاليات المعرفية على التناوب، يظهر بعضها ثم يختفي ليحل محله بعض آخر، وقد يعود أو لا يعود، وهكذا.. إذ بدأت مشكلة هذا الواقع بالتعليم والنهضة، ومن ثم الجامعة الإسلامية، وبعدها المرأة، ثم الخلافة، فالقومية، فالحاكمية، وبعد ذلك الخصوصية، فالديمقراطية، وهكذا.. وفي جميع الأحوال إنه لم تعد الأفكار التي أُتخذت خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين هي نفسها التي آل إليها المفكرون والمثقفون المسلمون فيما بعد، خصوصاً ـ وكما قلنا ـ أنها كانت مشبعة بروح الحاضر والحداثة ومتأثرة إلى حد كبير بتجددات الواقع الغربي.

5- لقد استقطب إهتمام الكلام التقليدي محور المكلِّف وطبيعة علاقته الميتافيزيقية بالمكلَّف، وذلك ضمن النسق الخاص بالحق الإلهي تبعاً للتضاد النظري بين الحق الذاتي وحق الملكية308. في حين استقطب إهتمام الكلام الجديد محور المكلَّف، ضمن البحث في حقوقه الطبيعية والإجتماعية. كما وآلت البحوث الحديثة إلى استهداف تنمية الروح الإيمانية للنفس المسلمة عوض الإكتفاء بالأدلة النظرية الموضوعة لإثبات العقيدة كما زاولها الكلام التقليدي الرسمي. كذلك إنها عملت على جعل العقيدة تنبسط على الواقع من خلال إلباسها معان إجتماعية غرضها تغيير الأمة وإصلاحها.

308 للتفصيل انظر: النظام المعياري.

وعليه كان التفكير في الكلام التقليدي منصباً على الورقة الإلهية، على عكس الكلام الجديد الذي اشتغل على الورقة الإنسانية واهتم بها. وانه إذا كان المولد المعرفي للكلام العقلي القديم يتمثل في الحق المشروط أو غير المشروط بما يتضمنان من مداليل تجريدية متعالية غايتها البحث حول الذات الإلهية بالخصوص؛ فإن الحال مع المولد المعرفي للكلام الجديد لم يتبلور فعلاً، لكنه في جميع الأحوال ليس بمعزل عن القضية الجوهرية التي أرادها هذا العلم أن تكون محور إهتمامه، إلا وهي حقوق الإنسان.

6- لقد انشغل الكلام التقليدي بتقنين العلاقة التي تربط العقل بالنص، ومال غالباً إلى ترجيح الدلالة العقلية على دلالة الظهور النصي. أما في الكلام الجديد فلم يظهر أثر للإهتمام بالدلالة العقلية التجريدية، وإنما انصب الإهتمام على قضايا الواقع وإن لم يتبلور موقف واضح وصريح يبرر من خلاله نوع العلاقة التي تربط الواقع بالنص، إذا ما استثنينا بعض الإجمالات ممن صرح بترجيح الواقع على النص كحسن حنفي الذي آل إلى تسوية العلاقة بمنظار آيديولوجي مكشوف. لكن تظل عملية التقنين هذه هي موضع إهتمامنا ضمن إطار مشروع (النظام الواقعي)309.

مع هذا فقد مارس الكلام الجديد عملية التوفيق بين النص والواقع لحساب هذا الأخير، كما يظهر ذلك حول الحقوق المتعلقة بالحريات والمساواة والمواطنة التي أصبح التسليم بها أمراً مألوفاً لدى غالب المفكرين والمثقفين الدينيين. وهو أمر يبعث إما على توجيه النص وتأويله بما يتناسب ومضامين الواقع الحديث، أو أنه يبعث على إعادة فهم القضايا الإسلامية فهماً جديداً للتوفيق بينها وبين الواقع. أما الإتجاهات التقليدية للكلام القديم فقد كانت تنحو ناحية تأويل النص كلما وجدته يتعارض مع المضامين القبلية للعقل، رغم إختلافاتها الحادة حول هذه المضامين.

7- تبعاً لعلم الطريقة إن من الصعب تحديد المرتكزات المعرفية للكلام الجديد، لا سيما وانه ما زال يشكل ثقافة غير معلمنة بالعلم الاختصاصي، وهي تتفاوت وتختلف في الإتجاهات. فالمرتكزات

309 للتفصيل انظر كتابي: جدلية الخطاب والواقع وفهم الدين والواقع.

المعرفية للكلام التقليدي واضحة تماماً، ففي الغالب إن المصدر المعرفي المعول عليه هو العقل أساساً، وإن الآلية المعرفية هي آلية قبلية تجريدية، أما المولد المعرفي فينقسم – غالباً - إلى اتجاهين أساسيين أطلقنا عليهما الحق الذاتي وحق الملكية. في حين نجد في الكلام الجديد تنافساً وتنازعاً حول المصدر المعرفي بين الواقع والنص، وتبدو الغلبة للواقع كما يشهد على ذلك تاريخ المثقفين، وأن الآلية المتبعة هي آلية بعدية لا قبلية، أما المولد المعرفي فمن الصعب تحديده، وإن كان الإهتمام الغالب بالحقوق الإنسانية يجعله ذا علاقة قوية بها، وأن العلم المذكور قد يتخذ نفس الأسس من المولدات والموجهات التي ذكرناها لبنية العقل المثقف.

8- إنه على الرغم من الإختلاف بين المرتكزات المعرفية لدى كل من الكلام التقليدي والفقه؛ إلا أنه مع ذلك لم يتولد بينهما حالة من الصدام، لإختلاف القضايا المطروحة لدى كل منهما. فعلى الأقل ان موضوعات الكلام التقليدي تتصف بالتجريد بخلاف ما هو الحال في الفقه. بل على العكس كان للاتجاه الكلامي تأثير في المنحى الفقهي، وإن ظهر في قبال ذلك من المفارقات بين العلمين على ما أشرنا إليه ضمن حلقة (النظام الواقعي). أما حال الكلام الجديد فالمتوقع له غير ذلك بالتمام، إذ أصبح التعامل سواء لدى الكلام أو الفقه هو تعامل مرتبط بالواقع، ومنه حقوق الإنسان. فللفقه طريقة خاصة في التعامل مع القضايا بحسب ما يجده من البيان النصي، في حين يميل الكلام الجديد إلى تغليب العقل البعدي المستمد من الواقع، وهو أمر لا بد وان يفضي في النهاية إلى نوع من الصدام، طالما ان المرتكزات المعرفية لديهما مختلفة، وان هناك موضوعاً مشتركاً للبحث بينهما. ولا يقلل من هذه المسألة ما يتصف به البحث الفقهي من التعامل الجزئي على خلاف ما يتصف به البحث الكلامي من الاطار الكلي. كما لا يقلل منها ما تتصف به الحركة الفقهية اليوم من محاولات التوفيق غير المنظّر مع قضايا الحداثة الجديدة.

9- إن الكلام التقليدي مؤطر بالمذهبية ونزعتها الجدلية، في حين ليس للكلام الجديد مثل هذا الاطار لإعتبارين: أحدهما ان الكلام الجديد ما زال يعبّر عن ممارسات تتصف بالفردية، لا سيما وانه في

مرحلة الثقافة دون ان تتبلور بعدُ الإتجاهات التي تحدد المنظومات المعرفية مثلما هو الحال مع الكلام التقليدي. والثاني هو ان القضايا المطروحة في الكلام الجديد تختلف عن تلك التي كان يطرحها سلفه.

إن الخطر التقليدي في الماضي هو خطر يهدد الإنتماء المذهبي من قبل المذاهب المنافسة الأخرى، وهو ما يبرر ظاهرة التشبث بالمذهب عبر الجدل الذي لا ينتهي، خصوصاً وان هذا الإنتماء قد فاق سائر الإنتماءات. أما مع الكلام الجديد فإنه لا يواجه مثل ذلك الخطر، بل ما يواجهه هو خطر الخصوم الخارجين عن الثقافة الإسلامية، وبالتحديد خطر الثقافة الغربية وهيمنتها. لذا فالتحدي في الكلام الجديد هو تحدي حضاري لا مذهبي. وبالتالي فالآيديولوجيا الجديدة هي آيديولوجيا حداثية تعبّر عن المطالب الإجتماعية وأحياناً السياسية. في حين إن آيديولوجيا الكلام التقليدي هي آيديولوجيا مذهبية تعمل على ارضاء سلطة السلف والإنتماء المذهبي، وأحياناً تكون مندفعة لأغراض سياسية.

مع هذا فالظاهرة التي نشهدها اليوم هي أن ثقافة الكلام الجديد لما كانت منتجة عادة داخل الأوساط المذهبية، فإنها لذلك ليست مقطوعة الصلة عنها. فما زالت آثار الكلام التقليدي الممذهب في أذهان الكثير من أولئك الذين يمارسون الثقافة الكلامية الجديدة. ويمكن القول إن هؤلاء تجديديون في قضايا الحداثة، لكنهم تقليديون في قضايا المذهب التي تنزع منزع التجريد. ويصل الأمر أحياناً إلى نوع من المفارقة.

فقد تجد المثقف أو المفكر أشعري النزعة من حيث الرؤية، إذ يؤمن بمبدأ حق الملكية وأن الحسن والقبح شرعيان، لكنه مع ذلك يرى أن الواقع يفرض عليه الإعتراف بالحقوق الطبيعية للإنسان؛ كالحرية والمساواة والخصوصية وغيرها من الحقوق التي ينتزعها من إلهام الواقع وليس من النص الديني. ولا شك أن مثل هذه المفارقة التي تجمع كلاً من الكلامين القديم والجديد وتضعهما معاً صفاً بصف تحتاج إلى من يطل عليها بضوء من الدراسة والتحليل.

وعموماً نرى أن المثقف السني يواجه تحدياً في تطلعه إلى الواقع من جهتين: عقدية ونصية. فهو يواجه مشكلة مع العقيدة الأشعرية عند تعامله مع الواقع المتعلق بالحقوق الإنسانية، إذ تفرض عليه هذه العقيدة – التي ينتمي إليها – أن تكون الحقوق متأسسة بالشرع؛ لا بالنظر الواقعي ولا العقلي، كالذي سبقت الإشارة إليه. كما أنه يواجه مشكلة ثانية مع النص، لا سيما ‹‹الحديث الصحيح›› وذلك عند لحاظ تصادمه مع الواقع أحياناً ـ كالذي جرى مع المرحوم أحمد أمين ـ وبدرجة أقل مع بعض النصوص القرآنية.

أما المثقف الشيعي فحاله مختلف، فهو لا يواجه تحدياً على الصعيد العقدي، فانتماؤه إلى العقيدة الإمامية لا يؤثر شيئاً في تعامله مع الواقع. إذ يبقى الإعتقاد بالإمامة هو كالإعتقاد بالنبوة، سواء بسواء، وهي من الأمور المتعالية نسبياً. كما أنه لا يواجه – في الغالب – تحدياً على الصعيد النصي كالذي يواجهه المثقف السني بحدّة، وذلك لغياب ما يُعرف بكتب الصحاح من الحديث لدى الشيعة. لكنه مع هذا يواجه تحدياً من نوع آخر هو المشكلة المتعلقة بالمرجعية الفقهية الحيّة التي تطالبه بالإتّباع والتقليد، وإلا فسيتعرض إلى التضليل وربما التكفير، وشاهد المرحوم علي شريعتي ليس ببعيد عنّا!

اقتراحات

هناك عدد من الاقتراحات نطرحها على المثقف الديني المهتم بالكلام الجديد، حسب النقاط التالية:

1- ينبغي تحويل ثقافة الكلام الجديد إلى علم تخصصي، وذلك بجمع شتات القضايا المطروحة واظهار المناهج المتبعة في توليدها، ومحاولة وضع المفاهيم الإجرائية المناسبة، وعرض النظريات وإبراز أدلتها المعتمدة والأصول المعرفية التي تتخذها مع التحقيق فيها.

فمثلاً يمكن الاتكاء على قاعدة منطق الإحتمال والإستقراء كمفهوم إجرائي للتحقيق؛ ليس فقط في القضايا المتعلقة بالتأسيس الخارجي للخطاب الديني مثلما وظفه المفكر الصدر، وإنما أيضاً

فيما يخص التأسيس الداخلي له، أي التحقيق في القضايا التي يطرحها النص من أجل الكشف عن مضامينه. فمبدأ الإستقراء وإن تم توظيفه بجدارة في الفقه وأصوله كما صنع الشاطبي في (الموافقات) إلا أنه لم يوظف في علم الكلام المتعلق بالنص. والشاطبي ذاته الذي وظّف المبدأ في الأول قد تجاهله تماماً في الثاني. مع ما له من ثمار ونتائج مهمة تميل إلى المنطقية.

2- لا بد من التحرر معرفياً من النزعة المذهبية بالمعنى الدال على الإنتماء الإجتماعي. فهي نزعة بقدر ما تحقق الغرض الآيديولوجي؛ بقدر ما تنافي العلم الموضوعي ونزعته الابستيمية. فإذا ما اريد للكلام الجديد ان يتقدم خطوة باتجاه العلم الحقيقي المثمر فلا بد من أن ينزع عن جلده كل ما يعلق به من براثن مذهبية؛ كتلك التي حمّلته لوناً من الازدواجية، أو ان يقطع صلته بظاهرة الاندماج والتماهي التي عمل الكلام التقليدي على تكريسها عندما وحد بين العلم والإنتماء المذهبي وجعل من العلم مطية هذا الإنتماء.

بل لا بد للكلام الجديد من أن يتخذ مسلكاً جديداً يكون فيه نواة للتحقيق الابستيمي؛ بقطع الصلة عن جميع الصيغ الآيديولوجية التي تقف ضد ذلك الغرض النبيل، سواء كانت مذهبية أو سياسية أو أي آيديولوجية مصلحية غير تلك التي تهدف إلى التحقيق في القضية الكلامية ضمن دائرة الاتفاق الإسلامي، وهي الدائرة التي تنطلق من الإيمان بمبادئ التكليف الأربعة، والتي يُفترض أن تكون التفاصيل التي تتضمنها محوراً لعمليات الإجتهاد والفهم طبقاً للمنطق العلمي الآنف الذكر.

ويستحسن التنبيه إلى أن العمليات الإجتهادية المشار إليها وإن كان من الممكن ان تتحول بالنتيجة إلى مدارس ومذاهب إسلامية جديدة؛ إلا ان ذلك لا ينافي صحيتها إذا ما كان الإتجاه المذهبي المشار إليه يعبّر عن الإنتماء العلمي أو المعرفي دون الإنتماء الإجتماعي، أي بالمعنى الذي يطلق عليه الرأي العام العلمي. ففي السابق كان الكلام التقليدي يرى في (الرأي العام) رأياً مذهبياً طبقاً للإنتماء الإجتماعي. ولكي يتجنب الكلام الجديد هذه العقبة التي تصد عن المعرفة الحقة ويجعل من ذاته مختلفاً جذرياً عن الكلام التقليدي

فإنه لا بد من أن لا يقر ذلك المنحى بمختلف مسمياته كالإجماع وما إليه، وأن لا يحول الرأي العام مما هو علمي إلى إطار إجتماعي. لكن ليس هناك من سبيل لتجنب الوقوع في ورطة الإنتماء الإجتماعي غير إعتبار الآراء العلمية آراءاً إجتهادية خاضعة للفحص والمراجعة والتحقيق باستمرار دون ان يُعطى لها قيماً مطلقة ومقدسة.

3- ينبغي أن يكون شاغل المثقفين الدينيين في قضايا الغيب والميتافيزيقا منصباً على الكليات المجملة، وأن يكون إهتمامهم في قضايا الشهود والواقع قائماً على التفصيل، نظراً لامكانات العقل المحدودة بالنسبة للقضايا الأولى، ودفعاً للجدل الذي يصعب حسمه مثلما حلّ في الكلام التقليدي.

كما ينبغي أن يتقيد المثقف في فهمه للحدود اللغوية للنص طبقاً لنفس القاعدة من الفهم المجمل، طمعاً في الوصول إلى القطع ودفعاً لكثرة الإحتمالات الداعية إلى كثرة الخلاف من غير حسم أو ترجيح مثلما هو حاصل في الفقه. وتعويضاً لهذا التضييق يمكن للمثقف ان يتعمق في فهم الواقع (الكتاب التكويني) لتسديد الفقر الحاصل من الفهم المتعلق بـ (الكتاب التدويني)، إذ سيجد في ذلك فرصة للمراجعة والاختبار، ومن ثم الترجيح وربما الحسم، مهما طال الزمن. وهو أمر قدّمنا له تنظيراً ضمن حلقة (النظام الواقعي)[310].

وعلى العموم نقترح على المثقف الديني تعميق الإهتمام بالموارد التالية:

أ- تكثيف الجهود في التركيز على نظرية الاستخلاف وتوظيفها بشأن تحديد المواقف اللازمة من الإشكاليات الحديثة، لا سيما تلك التي لها علاقة بحقوق الإنسان وكذا التوفيق بين النص والواقع.

ب- البحث في مصادر المعرفة الإسلامية (النص والعقل والواقع)، بتحليل مفاهيمها وإشكالياتها وعلاقاتها.

ت- الإنشغال بإشكالية العلم والدين عبر الإستفادة من بحوث فلسفة العلم والبحث في بعض إشكالياته لتوظيفها في الكلام الجديد،

---

[310] انظر على وجه الخصوص الفصل الأخير من النظام الواقعي، وهو بعنوان: (الفهم المجمل وعلاقته بالواقع والمقاصد).

فكما يقول أينشتاين: «إن العلم (science) بدون دين أعرج، وإن الدين بلا علم أعمى»[311]. فعلى الأقل هناك قضية هامة يمكن أن تدفع بالكلام إلى أن يكون علماً يؤمل له الحضور على الصعيد العالمي. ويمكن عنونة هذه القضية بـ (العلم والمسألة الإلهية)، والتي ينبغي أن تكون على عاتق المثقف الديني..

المثقف وعلاقة العلم بالمسألة الإلهية

يعلم الذين يقيمون في الغرب أبعاد علاقة العلم بالمسألة الإلهية وأهميتها، حيث تنتشر حالات الإلحاد واللاأدرية، بشكل يبدو فيها الإعتزاز أحياناً للزعم بأنها تتسق مع شعار التقدم؛ خلافاً لمظاهر الإيمان التي تعتبر في نظر الكثيرين بأنها لا تتفق وطبيعة العلم، أو على الأقل ان العلم لا يجد وسيلة ليؤكد مصداقية مثل هذه المظاهر.

ويبدو لي ان جزءاً مهماً من المسؤولية عن انتشار تلك الرؤية يعود إلى النهج الذي كرسته (فلسفة العلم)، لا سيما التأثير الذي مارسته الوضعية المنطقية التي لم تجد للمسألة الإلهية مطرحاً للنقاش؛ لا بالعلم ولا بغيره.

لا يعنينا هنا ما يواجهه العلم اليوم من مشاكل جسيمة جرّاء انحلاله عن الالتزام بالقيم الأخلاقية والروحية التي تجد فيضها نابعاً من الإيمان بالله. بل ما يعنينا هو التنبيه على امكانية طرح المسألة الإلهية والبحث فيها من خلال توظيف بعض قضايا العلم وإشكاليات فلسفته، وذلك على نحوين كالتالي:

1- الإشكالية العلمية ومسألة الإيمان بالله

لا شك أن التعرف على طرق البحث العلمي ومنطق التحقيق وانشاء النظريات، وكذا الموقف من قضايا فلسفية كمبدأ السببية، يمكنه أن يسهل معالجة المسألة الإلهية، فهي ليست مقطوعة الصلة عن المنهج المتبع في العلم كالذي حاول تأسيسه المفكر الصدر في

---

311 Frank, Philipp, einstein, mach, and logical positivium, The structure of scientific thought, printed in Great Britian in 1968, p.93.

كتابه (الأسس المنطقية للإستقراء) وكالذي لجأت إليه بعض المحاولات الغربية[312].

مع ما يلاحظ أن المسألة الإلهية هي ليست على التماثل تماماً مع القضية العلمية. ولا أقصد بذلك الفارق الخاص بقابلية الإدراك المباشر، إذ نجد الكثير من القضايا التي يقدّر العلم وجودها هي مما لا تقبل مثل هذا الإدراك، بل تستنتج بحسب ما يبدو من الآثار الظاهرة، وهي بهذا تماثل المسألة الإلهية. فالذي أقصده فعلاً هو الفارق الخاص بالتفسير بين أن يكون مغلقاً ومحصوراً أو مفتوحاً وغير محصور. فالنظام المتبع في التفسير العلمي هو نظام مفتوح، ففيه يتم افتراض نظرية ما وسط عدد غير محدد من النظريات الممكنة أو المحتملة، فإذا ما رُفضت إحداها يمكن أن تتقدم أخرى غيرها، وهكذا بإنفتاح غير قابل للحصر. أما نظام التفسير في المسألة الإلهية فهو من حيث الأساس نظام ثنائي مغلق، أي أنه قابل للحصر العقلي المجمل. لكنه مع هذا يمكن أن يخضع إلى ذات المنطق الذي يقوم عليه هذا العلم، وهو منطق التقدير الإحتمالي وكفاءة التفسير. حيث تنطلق الإشكالية فيه من البحث في طبيعة الأساس الذي تقوم عليه ظواهر الكون؛ إن كان يمكن تفسيرها طبقاً لمنطق المصادفة العشوائية أو تبعاً لمبدأ القصد والتصميم. ويلاحظ أننا هنا أمام حصر عقلي ثنائي مثمر يختلف عما يطرح على الصعيد العلمي. ويماثل ما نحن بصدده ما يلاحظ – مثلاً - في ظاهرة الكتابة. فالحروف المصفوفة بين الجلدين لكتاب لا نعلم مصدره هي ما يتشكل عليها البحث أولاً، من حيث التساؤل إن كان من الممكن تفسير الحالة المفترضة طبقاً لمنطق المصادفة العشوائية، أو تبعاً لمبدأ القصد والتصميم؟ ولو أننا توصلنا إلى قبول الفرض الثاني وترجيحه على الأول؛ فإن من الممكن - بعد ذلك - البحث عن الإحتمالات الواردة حول طبيعة شخصية ذلك المصمم من خلال الأثر الذي أوجده. فهذا هو ما يماثل ما نحن بصدده في المسألة الإلهية.

---

[312] انظر مثلاً الفصلين الثاني والثالث من كتاب:
Richard Swinburne, Is There a God? Oxford University Press, 1996.

وهناك إختلاف في القيمة المعرفية التي تترتب على الفارق الذي حددناه حول القضية العلمية والمسألة الإلهية. فالنظام العلمي المفتوح لا يبعث على القطع في القضايا غير المدركة مباشرة، وهو خلاف النظام المغلق لوجود الحصر، خصوصاً عند لحاظنا بأن تاريخ العلم – كما في الفيزياء - يشهد بأنه تاريخ لإبطال النظريات.

ومن الناحية العلمية أخذت بعض الأفكار الدالة على القصد والتصميم مجراها في المناقشة والتداول وسط علم الفيزياء الكونية، ومن ذلك ما يُعرف بالمبدأ البشري (Anthropic Principle)، وهو أن هناك مخططاً كونياً سابقاً إستهدف إيجاد الإنسان أو الكائن الواعي الذكي، وبالتالي الإعتراف ضمناً بتدخل القوة الغيبية لصالح هذا المبدأ[313]. كما ظهر في أوساط علم الأحياء منذ منتصف ثمانينات القرن الماضي اتجاه قائم على العلم يسمى بحركة التصميم الذكي، وهي حركة نشطة ما زالت تزاول أعمالها الرامية إلى اثبات وجود تصميم دقيق هادف يمكن الكشف عنه لدى تعقيدات الظواهر الحيوية، ولديها من الكتب والمقالات العلمية ما يقدّر بالمئات. وأهم ما تضمنته من أفكار وجود قاعدتين هامتين لتحديد القضايا التي لها علاقة بالتصميم، هما قاعدة التعقيد غير القابل للاختزال؛ للكيميائي الحيوي مايكل بيهي، وقاعدة التعقيد المحدد؛ لعالم الرياضيات اللاهوتي وليام ديمبسكي، وان الأولى يمكن ردّها إلى الثانية[314].

2- الإشكالية العلمية وحكمة الخلق

للبحث عن القصد والحكمة في مظاهر الخلق أهمية عظيمة، لا سيما تلك المتعلقة بالشرور ومن بينها الصراع العام بين الكائنات. إذ يلاحظ أن هذه القضية هي الفجوة التي يتسلل منها رجال الإلحاد واللاأدرية، حتى وُصفت بأنها صخرة الإلحاد، حيث يحسبون الإيمان بالله ليس فيه فائدة، إذ إنه على فرض وجوده إما أن يكون غير قادر على إزالة الشر من العالم، أو إنه إله بلا رحمة وشفقة.

---

313 للتفصيل انظر: منهج العلم والفهم الديني.

314 في دراسة لنا قدمنا قاعدة مقترحة بديلة حول الكشف المتعلق بالتصميم، وهي قاعدة ضِيق منطقة الاحتمال النوعي (انظر: الكأس المقدسة في اكتشاف معيار التصميم، موقع فلسفة العلم والفهم، نشرت بتاريخ: 22-4-2021: https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=166).

وهي شبهة تطرح على الدوام في البحوث المناطة بفلسفة الدين، وبدأت حديثاً منذ منتصف الخمسينات على يد الباحث الاسترالي جون ماكي، وقد خصصنا لها دراسة مستقلة.

مع ذلك يلاحظ أن إشكالية القصد والحكمة غير مفصولة عن الإشكالية العلمية ونتاجها؛ لذا كان لا بد من طرحها عبر هذا المدخل. بل وحري أن يتقدم ذلك إيجاد علم متخصص يغاير النهج العلمي الممارس في الغرب حالياً، وهو ان يهتم بلحاظ النتائج المكتشفة للعلوم القائمة ويبحث عن تفسيرها تحت طاولة مبدأ القصد والحكمة؛ كأن يعمل في البدء بتتبع واستقصاء حالات الحكمة وأنواعها ومظاهرها، وكذا لا بد من أن يحدد الحالات التي ما زال الإنسان عاجزاً عن ان يتوصل إلى إدراك مغزاها وحكمتها، لا سيما ما يتعلق بالدراسات البايولوجية وعلاقات الصراع الخاصة في الكائنات الحية. مع لحاظ ضرورة ان يتضمن هذا العلم مقدمة كلامية تخص البحث عن مسلّمة ذلك المبدأ وإعتباره؛ كمبدأ السببية. فمثلما ان عدم إدراك سببية حادثة ما لا يدعو إلى التشكيك بالمبدأ العام للسببية أو التنازل عنه، وإنما يبعث على البحث والتنقيب، وهو المسلك الذي ما زال العلم يستظل به رغم محاولات التشكيك المنبعثة من بعض الفلاسفة الغربيين، فكذا هو الحال مع المبدأ الآنف الذكر، فعدم إدراك القصد في ظاهرة معينة لا يعني بالضرورة التشكيك في المبدأ أو التنازل عنه؛ بقدر ما يعني ضرورة البحث والتنقيب عنه، إنطلاقاً من الإقرار بكون النظام الدقيق الدال على وجود الخالق العظيم لا يسمح وجداناً للفرض القائل بوجود ثغرة في خلقه تتسق مع العبثية أو غياب القصد والحكمة. وهو أمر يبعث على الفوائد العلمية، فالإعتقاد بهذا المبدأ يشجّع على البحث، وبدونه يكون الأخير عبثاً بلا جدوى ضمن هذه الزاوية. فمثلاً نتوقع أن يكون لوجود الكواكب الشمسية بهذه التشكيلة فائدة كبيرة على الأرض والحياة. فهذا الإفتراض يبعث على البحث في العلاقات الدائرة بين هذه الكواكب، وبدونه لا جدوى من البحث إذا ما اعتقدنا سلفاً بأن هذا التجمع في نظامنا الشمسي خاضع للصدفة بلا فائدة تذكر.

ورغم تشكيك الكثير من العلماء وفلاسفة العلم في صدق مبدأ السببية وامكانية انطباقه على العالم الذري الإلكتروني؛ فقد ظهر ميل إلى قبوله كمبدأ ميتافيزيقي لا غنى عنه في تأسيس البحث العلمي، مثلما هو إتجاه كارل بوبر في كتابه (منطق الكشف العلمي)[315]. فكذا يمكن القول حول مبدأ القصد والحكمة وما يستلزمه من اعتراف بوجود الصانع الحكيم، حيث يفترض أن يُتخذ كمبدأ ميتافيزيقي للعلم؛ تصبح به كلمة (بسم الله) ليست مجرد كلمة تقال في الشعائر الدينية، بل الأهم من ذلك إنها تصبح حقيقة يتأسس عليها التصور العلمي؛ سواء من حيث تكوينه الذاتي، أو من حيث إعادة بنائه بالشكل الذي لا ينفصل فيه عن منظومة القيم التي قطع الصلة عنها، وإن اثبتت الأيام حاجته الماسة إليها.

هكذا مثلما ان الحاجة تدعو إلى تأسيس علم يخص مبدأ القصد وحكمة الخلق؛ فكذا ان الفلسفة التي تؤطر هذا العلم هي الوظيفة التي ينبغي أن تكون على عاتق علم الكلام الجديد كما يؤمل للمثقف الديني مزاولتها. وما أجلّها من وظيفة!

---

[315] انظر:

Popper, K. The Logic of Scientific Discovery, United Kingdom, Anchor Press, First Impression 1959, Seventh Impression, 1974, p.248.

خلاصة

عرفنا فيما سبق أن للمثقف الديني موقفين معرفيين، أحدهما أطلقنا عليه (النظر) والذي يعني مزاولة الترجيح بين الآراء العلمية، وقد خصصنا له كتاب (الإجتهاد والتقليد والإتباع والنظر). أما الموقف الآخر فهو نوع من الإجتهاد يقوم به المثقف طبقاً لما يحمله من مرتكزات معرفية ناتجة عن تنوع مطالعاته وكثرة تأملاته. ومع أن المثقف لا يعد من أهل الصنعة والإختصاص فيما يتعامل به من قضايا معرفية في الغالب؛ إلا أن له الحق في التعبير عن آرائه وإجتهاداته، مع أخذ إعتبار أن بين المختص وغيره عدداً من المشتركات المتعلقة بالكشف المعرفي، وأنه قد تترجح أحياناً الرؤية الكشفية لغير المختص على المختص لإعتبارات الضعف المنهجي التي قد يقع في أسرها الأخير. وبالتالي انهما يتساويان في الكشف الوجداني، كما يتساويان في العلم الذي يعجز عنه البرهان، كما قد يترجح العلم الوجداني على الدليل الصناعي.

ويتصف المثقف بعدد من الخصائص المعرفية، فهو ذو قدر واسع من الإطلاع والمعارف الفكرية المتنوعة، وأن معارفه نابعة أساساً من قضايا الواقع وشؤونه، وأن إهتمامه الغالب منصب على المجالات التي لها علاقة ماسة بالمجتمع لخلق الرأي العام. وهو من ناحية ينقسم إلى المفكر الذي هو مؤهل للإبداع المعرفي والى المثقف العادي، وبينهما حدود وسطى لا تتناهى. كما أنه ينقسم من ناحية ثانية إلى المثقف الديني والمثقف العلماني، وهذا الأخير على أصناف خمسة، هي: المثقف العلموي والذرائعي والميتافيزيائي والعقلاني واللاعقلي. وبالتالي فلدينا ثلاث دوائر بنيوية للمعرفة، هي دائرة المثقف الديني ودائرة المثقف العلماني ودائرة المختص كما هي الحال مع الفقيه في الساحة الإسلامية. وأن بين الدائرتين الأخيرتين تباعداً تاماً، فكل منهما يقع في الطرف المقابل من الآخر، لكن يتوسطهما المثقف الديني، حيث يحمل جوانب مشتركة لكل منهما، كما أنه يختلف عنهما، ويمارس دوراً مضاداً لكليهما. وعرفنا أن جميع نزعات الأصناف العلمانية تتجسد في المثقف

الديني وإن بنسب وهيئات مختلفة، وأقرب هذه النزعات الشكل الميتافيزيائي حيث يتمثل في ظاهرة الوحي والنص. ويظل الفارق العام بين المثقف الديني والعلماني يتجسد من حيث تصور كل منهما لعلاقات الإنسان: علاقته بنفسه وبالمجتمع والطبيعة والميتافريقا الغيبية. فالمثقف الديني ينطلق من نظرية الإستخلاف وحمل الأمانة الربانية، فقد عالجها من خلال محورين؛ أحدهما ديني مجمل، والآخر واقعي مفصل كما تدل عليه ظاهرة السنن الطبيعية في الواقع الموضوعي. ومنه يتحدد منطلق المثقف الديني في ربطه لعالم الغيب بالشهادة، أو النص بالواقع، مما يبرر إختلافه الجذري عن المثقف العلماني بجميع أشكاله وصوره. أما إختلافه عن الفقيه، فهو أن هذا الأخير خلافاً للأول يكاد يلغي حظ الواقع من المنظومة المعرفية، حيث يكتفي بما جاء في النص وتقريرات السلف.

ومن حيث العلاقة بين المثقف والفقيه فقد أجرينا نوعين مختلفين من المقارنة، أحدهما راعينا فيه الجنبة الواقعية التي جسدها كل منهما على أرض الواقع، حيث اكتفينا بنماذج محددة من المثقفين هم رواد الفكر الإسلامي الحديث، وقارنا بين مناهجهم ورؤاهم المعرفية مع تلك التي لدى الفقهاء. أما النوع الآخر من المقارنة فهو ذلك الذي راعينا فيه الجنبة البنيوية أو الماهوية للعقلين الفقهي والثقافي، حيث أبرزنا ما لدى كل منهما من مرتكزات معرفية وخصائص متولدة عنها.

ومن حيث المقارنة الأولى المتعلقة بالواقع الموضوعي، فقد لاحظنا أن الرواد من المثقفين الدينيين جاءوا بدعوات ومنطلقات جديدة لم تكن مألوفة لدى الفقهاء. فقد دعوا إلى تجديد النظر في الدين، عبر منع العمل بالتقليد وانكار التنطعات والتدقيقات الفقهية، بل والدعوة إلى الإنفتاح المباشر على النص استناداً إلى العمل بمسلك الفهم المجمل، وكذا الإعتماد على مصادر معرفية أخرى تتمثل في كل من العقل والواقع. ومن حيث علاقة الواقع بالنص فقد جعل هؤلاء منه أداة موظفة لدورين، هما تفصيل النص بإعتباره مجملاً، وتوجيهه وتأويله بما يتفق وطروحات الواقع. كما أن لهؤلاء المثقفين ميلاً واضحاً تجاه التفسير السنني لقضايا الواقع وطروحات

النص خلافاً للتفاسير والمتبنيات القائمة على الخوارق غير الطبيعية التي يُكثر منها المفسر والفقيه التقليدي. كذلك أنهم أعادوا الإعتبار للمصلحة والمقاصد التي لم يولِها الفقيه الإهتمام الكافي عادة، بل ولا يقرها إن كانت على خلاف المنصوص فيه، ومن ذلك الموقف من قضية الرق والزواج المتعدد. وكذا أن لهم إهتماماً ملحوظاً فيما يخص الحقوق الكلية التي تهم الأمة والمجتمع، خلافاً للفقيه الذي حصر إهتمامه في القضايا الجزئية بالتفريع والتوسيع، مما له علاقة بإختلاف المصادر المعرفية التي اعتمدا عليها في الأخذ والإعتبار. إذ اقتصر الفقيه على النص وسلطة السلف عادة، في حين وجد المثقف الديني في الواقع ومقاصد التشريع المدار الأكبر لإعتباراته المعرفية والحركية.

وبفعل هذه المصادر فقد نشأت لكل من الطرفين حساسية خاصة تختلف عما لدى الآخر، إذ إن ما يثير حساسية المثقف الديني هو قضايا الواقع الإجتماعي والسياسي، في حين إن ما يثير الفقيه هو القضايا الدينية من الشعائر والحدود والعبادات وما إليها. أي أن ما يثير المثقف هو الواقع، وما يثير الفقيه هو النص أو الدين. على ذلك فقد تأثر المثقف الديني بالغرب تأثراً كبيراً وأخذ عنه الكثير من المنتجات المعرفية جاعلاً لها أصولاً إسلامية تبعاً لمقولة: هذه بضاعتنا رُدت الينا، ومن هذه المنتجات الإعتقاد بمبادئ المساواة والحريات العامة والإشتراكية والوطنية وغيرها مما يعتبرها الفقيه أجنبية تتصادم مع النص ولا تتلاءم مع المرجعية الدينية. وأخيراً فإن المثقف الديني هو أكثر تقبلاً وإنفتاحاً على الآخر من الفقيه، سواء كان الأمر داخل الدائرة الإسلامية أو خارجها.

أما من حيث المقارنة الثانية بين المثقف الديني والفقيه، وهي المتعلقة ببنيتهما كعقلين منتجين للمعرفة؛ فقد اعتمدنا على المنهج الكيفي في تحديد هويتيهما البنيويتين، وعرفنا انهما محددان تبعاً لتشخيص الوظيفة المعرفية لكل منهما، وأن هذه الوظيفة تتشكل بحسب ما لدى كل منهما من مرتكزات معرفية، وبالتالي فإن تحديد الهوية إنما هو نتاج تعيين هذه المرتكزات التي تمثل جملة المصادر والآليات والأصول المولدة. وإنه بحسب هذه المرتكزات ثمة

خصائص معرفية متولدة عنها هي التي تطبع عقل كل من الفقيه والمثقف بالطابع الخاص. ومن ذلك تتبين طبيعة القطيعة المعرفية بينهما كعقلين منتجين.

ومن حيث المرتكزات المعرفية إنه إذا كان المصدر المعرفي للفقيه يتمثل في النص من الناحية الرئيسية؛ فإنه لدى المثقف عبارة عن الواقع، لكن ما يتولد عن النص هو غير ما يتولد عن الواقع، وأن مدّ الجسور بينهما يستدعي تأسيس أحدهما على الآخر، فإما أن يتأسس الواقع على النص كما يفعل الفقيه، أو يكون العكس كما يفعل المثقف.

كما يلاحظ أن علاقة كل من المثقف والفقيه بالنص هي علاقة مختلفة، فالأول يتعامل مع النص بوصفه موجهاً أكثر منه مكوناً، وعلى خلافه الآخر الذي يجعل من النص مكوناً أكثر منه موجهاً، وبالتالي فالنص لدى العقل المثقف له صفة توجيه الفكر، ولدى العقل الفقيه له صفة تكوين الفكر. الأمر الذي ينعكس على طبيعة العلاقة والموقف من الواقع، إذ يحتاجه المثقف كمصدر تكويني بخلاف الفقيه. وبالتالي فما يستند إليه المثقف تكويناً هو معطيات الواقع وحقائقه التفصيلية. أما ما يستند إليه توجيهاً فهو النص بمقاصده وبياناته المجملة. وبالتالي يختلف المثقف والفقيه في طبيعة صياغة موقفهما من كل من النص والواقع، وهيئة ما يجري بينهما من علاقة؛ توجيهاً وتكويناً.

أما الآلية المعرفية التي يعمل الفقيه على توظيفها في الفهم والتوليد المعرفي فهي عبارة عن آلية بيانية لغوية تستهدف النظر والتدقيق في النص وحل إشكالياته السندية والدلالية. في حين تتصف آلية المثقف الإجتهادية بأنها عقلائية نقدية موجهة، لإعتماده على الواقع كمصدر من حيث التكوين، ولإرتباطه بتوجيه النص من حيث الكليات والثوابت العامة.

يبقى المولد المعرفي لدى المثقف والفقيه، إذ يتصف لدى الأخير بأنه ذو خصوصية لغوية حرفية وشكل جزئوي وتجزيئي لا يهتم بالمبادئ والقضايا الكلية ولا بالسياقين الدلالي والواقعي عادة، وبالتالي فإن ما يتحكم في العقل الفقيه هو ما أطلقنا عليه المولد

البياني الماهوي. وما تعنيه الصفة الماهوية هنا هي تحويل جزئيات النص إلى ماهيات ممنطقة كلية لا تخضع عادة لإعتبارات العوامل الخارجية من العقل والواقع. أما مع المثقف فالملاحظ أنه يستند إلى ثلاثة أسس من المولدات والموجهات مستمدة من ذات المصادر المعرفية الثلاثة (النص والعقل والواقع). فهناك الموجهات النصية العامة التي تتصف بالشمول والثبات من غير أن تتأثر بتقلبات الأزمنة والأمكنة، ومن ذلك موجهات التفكير ومعرفة الحق وموجهات الإيمان والعبرة والهدي بالمقاصد وبناء الأمة الصالحة. كما أن هناك الموجهات العقلية والتي أبرزها تلك التي تعود إلى القواعد الخُلقية والمنظومة القيمية على الصعيد العملي، وكذا قوانين الإرتباط السببي على الصعيد الكوني الوجودي. وأيضاً فهناك المولدات الواقعية التي تتحدد بالتجربة البشرية والتي تمثل نقطة اسناد المثقف في موارد الأخذ والرفض والفهم والتوجيه والإسقاط والتأويل، مثلما يلجأ الفقيه إلى مرجعية البيان الماهوي ليحدد تلك الموارد من الأخذ والرفض والفهم وما إلى ذلك. وحول الخصائص المعرفية التي تتولد عما سبق من المرتكزات، والتي تعبّر عما لدى المثقف والفقيه من مواصفات وميول متضاربة تطبع نتاجهما المعرفي، فقد شملت العناوين التالية: الهدف والوسيلة والقيمة والروح والآيديولوجيا والمحصلة المعرفية.

فهما يختلفان في الهدف المعرفي، إذ هو عند الفقيه عبارة عن تنزيل الدين على الواقع والعمل طبقاً لقاعدة حق الطاعة، لكنه عند المثقف عبارة عن رفع الواقع إلى مستوى الديانة عبر قاعدة المصلحة الإنسانية.

كما يختلفان في الوسيلة المعرفية، حيث إن الفقيه لا يجد فوارق حاسمة بين الوسائل والمقاصد، وإنما يتعامل معهما بذات الدرجة من الثبات عادة، خلافاً للمثقف الذي يتعامل مع الوسائل تعاملاً مرناً على عكس تعامله مع المقاصد والغايات.

كذلك أنهما يختلفان في القيمة المعرفية، إذ إن الرؤى الناتجة عن العقل الفقيه هي رؤى ذات قيم مطلقة في الغالب، إعتماداً على

التوليد القائم على البيان الماهوي، بينما الرؤى الناتجة عن العقل المثقف هي رؤى ذات قيم نسبية قابلة للتغيير والتعديل عادة.

وكذا إنهما يختلفان في الروح المعرفية، فهي لدى الفقيه تجويزية خرقية لاستنادها إلى ما يرد في النص من غير فحص وإحتكام إلى الواقع وسننه في الغالب، في حين إنها لدى المثقف سننية لا تتقبل الصفة التجويزية أو الخرقية عندما تكون مصادرها غير قطعية كحال روايات الحديث.

وأيضاً إنهما يختلفان في الآيديولوجيا المعرفية، فالحوافز التي تحرك العقل الفقيه نحو التفاعل مع المجتمع هي حوافز دينية ناتجة عما يحدث من تأزمات المظاهر الدينية، بينما هي لدى العقل المثقف حوافز إجتماعية لها علاقة بتأزمات الواقع الإجتماعي.

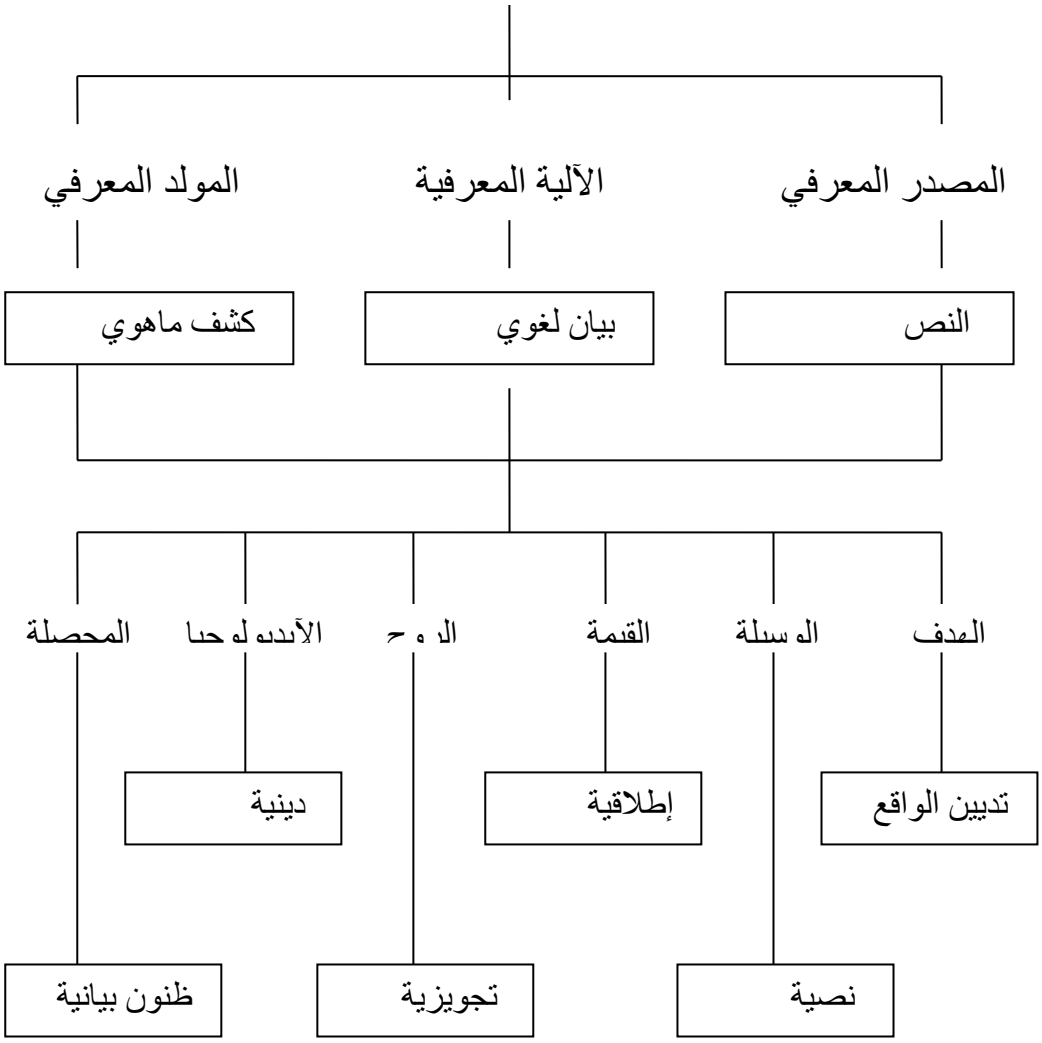
وأخيراً إنهما يختلفان في المحصلة المعرفية، حيث إن النتائج التي تفضي عن الممارسة المعرفية لدى العقل الفقيه هي نتائج ظنية بيانية عادة، بينما هي لدى العقل المثقف نتائج ظنية عقلائية مستمدة من الواقع في الغالب.

إذاً هناك موارد للصدام والتقاطع بين العقلين المثقف والفقيه تجعل أحدهما يقف في طرف قبال الآخر، وأن مبررات هذا التقاطع نابعة مما لديهما من إختلافات جوهرية حول المرتكزات المعرفية كما قدمنا، مع ما يحتاج كل منهما من إصلاح، فما يحتاجه الفقيه هو الإعتراف بمرجعية الواقع والوجدان العقلي كمصدرين أساسيين في التكوين المعرفي، بغية أن تتحول ممارسته المعرفية مما هي ذات طابع ماهوي إلى طابع وقائعي عقلائي. أما ما يحتاجه المثقف الديني فهو الوضوح المنهجي والتخصص.

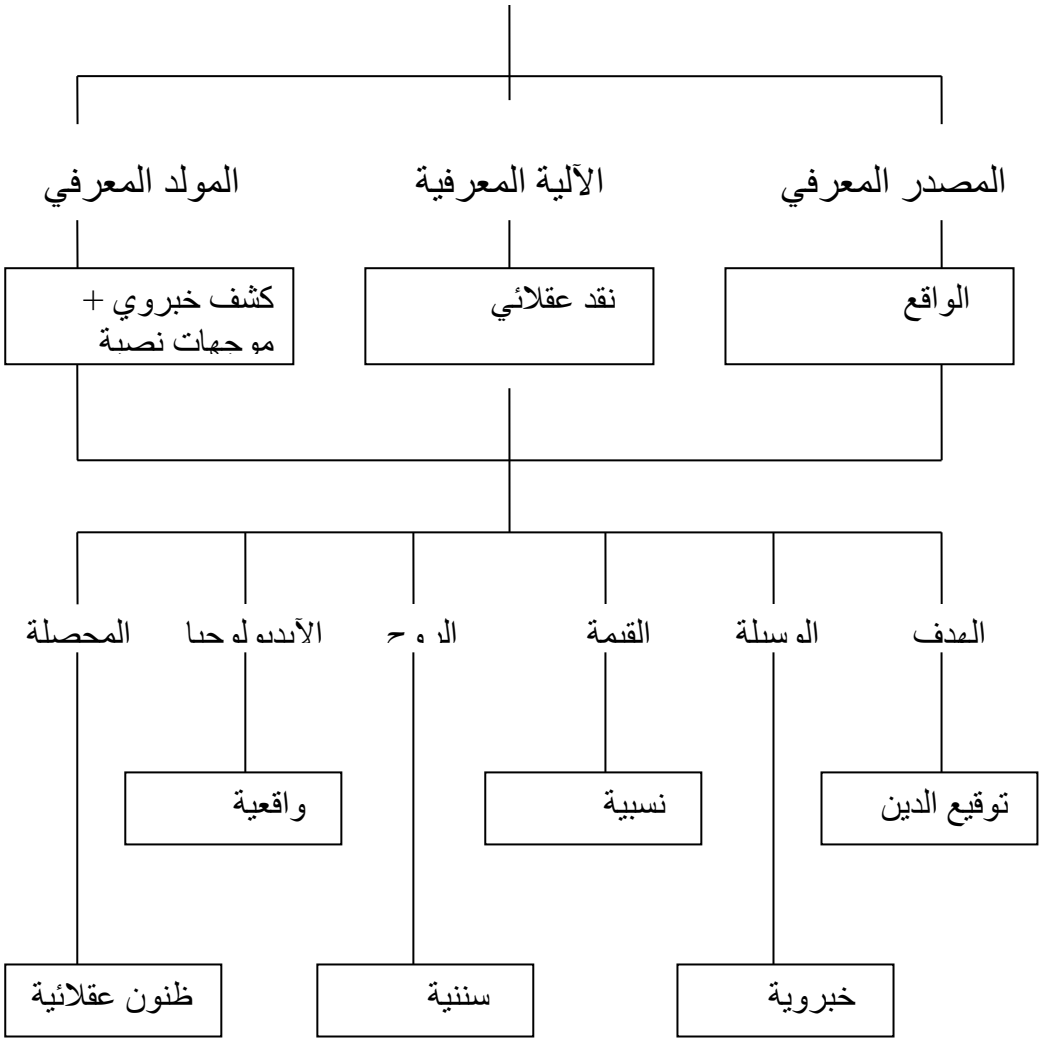
***

أخيراً يمكن تصوير ما طرحناه من مرتكزات وخصائص معرفية لكل من العقل المثقف والفقيه بحسب الرسوم البيانية التالية:

مرتكزات العقل الفقيه وخصائصه المعرفية



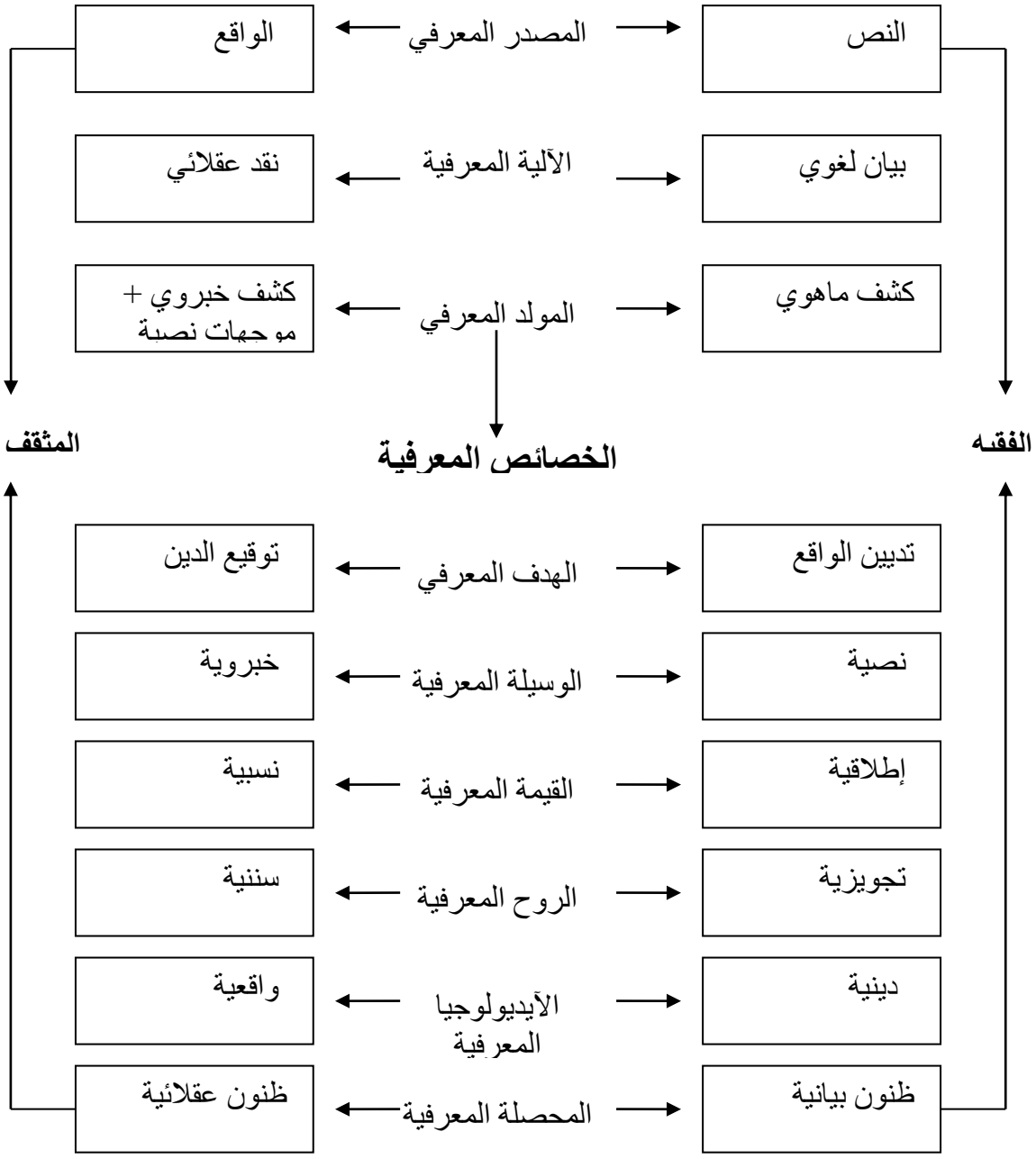
مرتكزات العقل المثقف وخصائصه المعرفية



***

كما يمكن تصوير مقارنة المرتكزات المعرفية وخصائصها لدى كل من العقلين المثقف والفقيه كالتالي:

المرتكزات المعرفية



المصادر

(أ)

ابراهيم، سعد الدين:

المسألة الإجتماعية بين التراث وتحديات العصر، ضمن: ندوة التراث وتحديات العصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1987م.

إبن أبي يعلى الحنبلي، أبو الحسين:

طبقات الحنابلة، شبكة المشكاة الإلكترونية www.almeshkat.net (لم تذكر ارقام صفحاته)،

ابن تيمية:

مجموع فتاوى إبن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، 1404هـ.

ابن الجوزي:

مناقب الإمام أحمد بن حنبل، مطبعة السعادة في مصر، الطبعة الأولى.

ابن خلدون:

مقدمة إبن خلدون، طبعة دار الهلال.

المقدمة، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.

ابن رشد:

تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثالثة.

ابن سينا:

البرهان، تحقيق الدكتور أبي العلا عفيفي.

ابن العربي، أبو بكر:

أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.

المحصول في أصول الفقه، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).

ابن قتيبة:

تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية في مصر، الطبعة الأولى، 1326هـ.

ابن القيم الجوزية:

أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت، 1973.

الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مراجعة وتصحيح أحمد عبد الحليم العسكري، دار الفكر، بيروت.

ابن كثير:

تفسير القرآن العظيم، دار الخير، بيروت، الطبعة الأولى، 1410هـ - 1990م.

إبن المبرد، أبو المحاسن

بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم تأليف، تحقيق وتعليق روحية عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413هـ -1992م، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية www.yasoob.com

ابن المقفع:

رسالة الصحابة، ضمن آثار إبن المقفع.

ابو زهرة:

ابو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، 1977م.

مالك، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي.

ابن حنبل، دار الفكر العربي.

ابن تيمية، دار الفكر العربي.

تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي.

اقبال، محمد:

تجديد التفكير الديني في الإسلامي، ترجمة عباس محمود، الطبعة الثانية، 1968.

الانصاري، مرتضى:

فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي في قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ.

الآمدي ، سيف الدين علي:
الإحكام في أصول الأحكام، كتب هوامشه الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ - 1985م.
أمين، احمد:
فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة العاشرة.
ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة العاشرة.
أمين، قاسم:
الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1989م.
الأمين، محسن:
أعيان الشيعة، حققه واخرجه واستدرك عليه حسن الأمين، دار التعارف، بيروت، 1406هـ - 1986م.
أومنيس، رولان:
فلسفة الكوانتم، ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 350، الكويت، 2008م، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.
إيجلتون، تيري:
أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة منى سلام، مراجعة سمير سرحان، نشر أكاديمية الفنون، مصر، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.
إيزاكسون، والتر:
أينشتاين حياته وعالمه، ترجمة هاشم أحمد محمد، نشر دار كلمة وكلمات عربية، الطبعة الثالثة، 2011م.

أينشتاين، ألبرت:
أفكار وآراء، ترجمة رمسيس شحاتة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م.

النسبية: النظرية الخاصة والعامة، تقديم محمود أحمد الشربيني، ترجمة رمسيس شحاته، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، عن الموقع الإلكتروني: www.libyaforall.com

(ب)

البخاري، حمانة:

من أجل فلسفة عربية للتاريخ، الفلسفة العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1988م.

البخاري، محمد بن اسماعيل:

صحيح البخاري، دار احياء التراث العربي، بيروت.

بركات، حليم:

المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، 1998م.

برينتون، كرين:

تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، مراجعة صدقي حطاب، سلسلة عالم المعرفة (82)، 1405هـ - 1984م.

البصري، أبو حسين المعتزلي:

المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، دمشق، 1964-1965.

البُعزاتي، بنّاصر:

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

البهي، محمد:

الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى.

بوانكاريه، هنري:

العلم والفرضية، ترجمة وتقديم حمادي بن جاء بالله، المنظمة العربية للترجمة، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2002م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

قيمة العلم، ترجمة الميلودي شغموم، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 1982م.

بودون، ريمون:

أبحاث في النظرية العامة في العقلانية، ترجمة جورج سليمان، مراجعة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2010م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

بيرك، جيمس:

عندما تغير العالم، ترجمة ليلى الجبالي، سلسلة عالم المعرفة (185)، الكويت، 1414هـ - 1994م.

(ت)

التونسي، خير الدين:

مقدمة أقوم المسالك في معرفة الممالك، راجعها وحققها رحاب عكاوي، ضمن: السالك إلى أقوم المسالك، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993م.

التيزيني، طيب:

إشكالية الأصالةوالمعاصرة في الوطن العربي، تعقيب أحمد ماضي، ضمن: ندوة التراث وتحديات العصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1987م.

(ج)

جاسبر، دايفيد:

مقدمة في الهرمينوطيقيا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم – ناشرون، الطبعة الأولى، 1428هـ - 200م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

جربين، جون:

اسطورة المادة، بالإشتراك مع بول ديفيز (انظر: ديفيز).

الجندي، انور:

الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، مصر.

معالم الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، مصر.
الجهشياري، أبو عبد الله:
كتاب الوزراء والكتّاب، تصحيح وتحقيق ومراجعة عبد الله اسماعيل الصاوي، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي بمصر، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: http://www.mediafire.com
جونسون، جورج:
بحث في نظام الكون، ترجمة أحمد رمو، منشورات وزارة الثقافة السورية، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

جوهري، طنطاوي:
الجواهر في تفسير القرآن الكريم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده، مصر، 1341هـ، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية http://www.al-mostafa.com

(ح)
الحائري، كاظم:
مباحث الأصول، تقرير أبحاث السيد محمد باقر الصدر، مكتب الاعلام الإسلامي، قم، 1408هـ.
سنن التاريخ، القسم الثاني، ضمن: الحوار الفكري والسياسي، عدد32، اصدارات المركز الإسلامي للأبحاث السياسية، قم، 1406هـ - 1985م.
حرب، علي:
أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1996م.
الحسني، هاشم معروف:
المبادئ العامة للفقه الجعفري، دار القلم في بيروت، الطبعة الثانية، 1978م.
الحلي، المحقق نجم الدين:

شرائع الإسلام، مطبعة الاداب، النجف، الطبعة الأولى، 1389هـ - 1969م.

الحلي، يوسف بن المطهر:

تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، تحقيق أحمد الحسيني وهادي اليوسفي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1404هـ - 1984م.

الحكيم، محمد تقي:

الأصول العامة للفقه المقارن، المجمع العلمي لاهل البيت، قم، الطبعة الثانية، 1418هـ - 1997م.

حوراني، البرت:

الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، الطبعة الرابعة، 1986.

حيدر، خليل علي:

الحركة الدينية، حوار من الداخل، شركة كاظمة للنشر، الكويت، الطبعة الأولى، 1987م.

الحيدري، كمال:

لا ضرر ولا ضرار، تقرير أبحاث السيد محمد باقرالصدر، دار الصادقين، قم، الطبعة الأولى.

(خ)

خلاف، عبد الوهاب:

مصادر التشريع في ما لا نص فيه، دار القلم في الكويت، الطبعة الثانية، 1970م.

الخوئي، أبو القاسم:

استفتاءات الإمام الخوئي، مجلة النور، عدد 64، 1416هـ - 1996م.

(د)

دوركايم، إميل:

الانتحار، ترجمة حسن عودة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2011م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

ديفيز، بول:

اسطورة المادة، بالإشتراك مع جون جربين، ترجمة علي يوسف علي، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، عن الموقع الإلكتروني www.4shared.com.

الجائزة الكونية الكبرى، ترجمة محمد فتحي خضر، مراجعة حسام بيومي محمود، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012م.

(ذ)

الذهبي، محمد حسين:

التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية، 1396هـ - 1976م.

(ر)

راندال، جون هرمان:

تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، مراجعة برهان الدين الدجاني، تقديم محمد حسين هيكل، دار الثقافة، بيروت، 1966م، عن مكتبة الموقع الالكتروني: www.4shared.com

رسل، برتراند:

الدين والعلم، ترجمة رمسيس عوض، دار الهلال، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

رضا، محمد رشيد:

المنار في تفسير القرآن، دار الفكر، الطبعة الثانية.

تاريخ الاستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، مطبعة المنار، مصر، الطبعة الأولى، 1350هـ - 1930م.

الرويشد:

قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

رويل، دافيد:

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

(ز)

زيدان، عبد الكريم:

المفصل في أحكام المرأة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1993م.

مجموعة بحوث فقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1396هـ - 1976م.

(س)

ساغان، كارل:

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

السالوس، علي احمد:

أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار، دار الثقافة بقطر ـ دار الاعتصام بمصر، 1990م.

السباعي، مصطفى:

السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1402هـ - 1982م.

السبزواري، عبد الاعلى:

مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مؤسسة المنار، قم، 1413هـ.

(ش)
الشاطبي:
الاعتصام، دار الكتب الخديوية، مصر، تقديم محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، 1913م.
الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ - 1975م.
الشافعي:
الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث في القاهرة، الطبعة الثانية، 1979م.
الأم، تقديم حسن عباس زكي، طبعة قديمة لم يكتب فيها مكان وتاريخ الطبع.
شرابي، هشام
المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر، بيروت، 1981م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

(ص)
الصالح، صبحي:
نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب، ضبط نصّه وإبتكر فهارسه صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، قم، الطبعة الخامسة، 1412هـ.
صدر المتألهين:
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا هادي السبزواري ومحمد حسين الطباطبائي، دار احياء التراث العربي في بيروت، الطبعة الثانية، 1981م.
الصدر، محمد باقر:
فلسفتنا، طبعة دار التعارف، بيروت.
اقتصادنا، دار التعارف، الطبعة الحادية عشرة، 1399هـ - 1979م.

الأسس المنطقية للإستقراء، تعليقات يحيى محمد، مؤسسة العارف، بيروت، 2008م.
دروس في علم الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الرابعة، 1417هـ.
الفتاوى الواضحة، دار التعارف، الطبعة السابعة، 1401هـ - 1981م.
موجز في أصول الدين، تحقيق عبد الجبار الرفاعي.
خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، ضمن سلسلة الإسلام يقود الحياة (4)، مطبعة الخيام، قم، 1399هـ.
بحوث في علم الأصول (انظر: الحيدري).
لا ضرر ولا ضرار (انظر: الحيدري).
الصدوق:
علل الشرائع، مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م.
من لا يحضره الفقيه، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين، قم، الطبعة الثانية، 1404هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني (CD)، مركز المعجم الفقهي، الاصدار الثالث، 1421هـ.

(ع)
العاملي، حسن بن زين الدين:
معالم الدين وملاذ المجتهدين، اخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري في قم.
العاملي، محمد بن الحسن الحر:
وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، 1412هـ.
عبده، محمد:
الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، حققها وقدم لها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1980م/ 1973م.

مشكلات القرآن الكريم.
المساواة بين الرجال والنساء، نصوص نشرتها مجلة منبر الحوار، عدد 8، 1408هـ - 1987م.
العسقلاني، إبن حجر:
فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار احياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، 1408هـ - 1988م.
العظمة، عزيز:
العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1998م.
العلواني، طه جابر:
إصلاح الفكر الإسلامي، كتاب قضايا إسلامية معاصرة، عدد 12، مؤسسة الاعراف للنشر، قم، 1419هـ - 1998م.
علي، حيدر ابراهيم:
التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1996م.

(غ)

غرين، برايان:

الكون الأنيق: الأوتار الفائقة والأبعاد الدفينة والبحث عن النظرية النهائية، ترجمة فتح الله الشيخ، مراجعة أحمد عبد الله السماحي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، منتدى مكتبة الإسكندرية الإلكتروني، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

الغزالي، أبو حامد:
إحياء علوم الدين، دار إحياء التراث العربي.
الإقتصاد في الإعتقاد، دار الأمانة، بيروت، 1388هـ - 1969م.
المنقذ من الضلال، حققه وقدم له جميل صليبا وكامل عياد، مطبعة الجامعة السورية، الطبعة الخامسة، 1956م.

المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، مصر، الطبعة الأولى، 1322هـ.

الغزالي، محمد:

دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م.

غليك، جايمس:

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

غليون، برهان:

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

(ف)

فرانك، فيليب:

فلسفة العلم، ترجمة علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1983م.

فيرابند، بول:

ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد، نشر منشأة المعارف بالاسكندرية، مكتبة المصطفى الإلكترونية www.al-mostafa.com.

(ق)

قسطنطين زريق:

نحن والتاريخ، الأعمال الفكرية العامة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1996م.

(ك)

كارناب، رودلف:
الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نفادي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.
كانغيلام، جورج:
دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة محمد بن ساسي، مراجعة محمد محجوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الاولى، 2007م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.
كلوز، فرانك
النهاية: الكوارث الكونية وأثرها في مسار الكون، ترجمة مصطفى ابراهيم فهمي، عالم المعرفة (191)، 1415هـ - 1994م، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية www.www.al-mostafa.com.
الكليني، محمد بن يعقوب:
الأصول من الكافي، صححه وعلق عليه علي اكبر الغفاري، دار صعب ـ دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 1401هـ.
الكافي في الأصول والفروع، تحقيق وتعليق علي أكبر الغفاري، نشر دار الكتب الإسلامية، تهران، 1367هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني (CD).
الكواكبي، عبد الرحمن:
طبائع الإستبداد، الاعمال الكاملة للكواكبي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1995م.
أم القرى، المصدر السابق.
كوثراني، وجيه:
ثلاثة أزمنة في مشروع النهضة العربية والإسلامية، ضمن الحركات الإسلامية والديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1999م.

كوش، دنيس:

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

(ل)

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

(م)

مالك بن أنس:
الموطأ، صححه ورقمه واخرج احاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء الكتب العربية، مصر، 1370هـ - 1951م.

محمد، يحيى:
سلسلة المنهج في فهم الإسلام (1-5)، صدرت عن مؤسسة العارف، بيروت (2016-2019).
الإجتهاد والتقليد والإتباع والنظر، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 2020م.
مشكلة الحديث، مؤسسة العارف، الطبعة الثالثة، 2021م.
انكماش الكون، مؤسسة العارف، 2019.
منهج العلم والفهم الديني، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، 2014م.
الإستقراء والمنطق الذاتي، طبعة دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2015م.
الأسس المنطقية للإستقراء/بحث وتعليق، مطبعة نمونه، قم، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م.

التصوير الإسلامي للمجتمع، مؤسسة أهل البيت، بيروت، 1981م.
جدلية النص والواقع، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 4، 1419هـ - 1998م.
الخطاب الفقهي ومقتضيات الزمان، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 7، 1420هـ - 1999م.
نظرية المقاصد والواقع، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 8، 1420هـ - 1999م.
علم الكلام والكلام الجديد/الهوية والوظيفة، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 14، 1422هـ - 2001م.
نظرية الانفجار العظيم والشكوك حولها (3)، موقع فلسفة العلم والفهم:
http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=124
اللاطبيعانية وأثير الذكاء، موقع فلسفة العلم والفهم، نشرت بتاريخ: 2020-11-5:
https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=149
الكأس المقدسة في اكتشاف معيار التصميم، موقع فلسفة العلم والفهم، نشرت بتاريخ: 22-4-2021:
https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=166

مسلم بن الحجاج النيسابوري:
صحيح مسلم، دار احياء التراث العربي، بيروت.
مطهري، مرتضى:
الإجتهاد في الإسلام، دار الإسلام ـ دار الرسول الاكرم.
المظفر، محمد رضا:
أصول الفقه، دار النعمان في النجف، الطبعة الثانية، 1386هـ - 1966م.
معتوق، فردريك:

علم إجتماع المعرفة في الغرب، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير د. معن زيادة، معهد الانماء العربي، الطبعة الأولى، 1988م.

مغنية، محمد جواد:

فقه الإمام جعفر الصادق، إنتشارات قدس محمدي، قم.

الشيعة في الميزان، دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 1399هـ - 1979م.

ملوندينوف، ليونرد:

تاريخ أكثر ايجازاً للزمن، بالاشتراك مع ستيفن هوكنج (انظر: هوكنج).

موتز، لويد:

قصة الفيزياء، بالاشتراك مع وجيفرسون هين ويفر، ترجمة طاهر تربدار ووائل الأتاسي، دار طلاس، دمشق، الطبعة الثانية، 1999م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

موريس، ريتشارد:

حافة العلم: عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقا، ترجمة مصطفى ابراهيم فهمي، اصدارات المجمع الثقافي، ابو ظبي، عن الموقع الإلكتروني www.4shared.com

(ن)

النائيني، حسين:

تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تعريب صالح الجعفري، نُشرت ترجمة الكتاب في: مجلة الغدير، عدد 10- 11، 1990م.

النجفي، محمد حسن:

جواهر الكلام في شرائع الإسلام، مؤسسة المرتضى العالمية - دار المؤرخ العربي،ط 1، 1412هـ - 1992م.

جواهر الكلام، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1367هـ.ش.

(هـ)
الهاشمي، محمود:
بحوث في علم الأصول، تقرير أبحاث السيد محمد باقر الصدر، المجمع العلمي للامام الصدر، الطبعة الأولى، 1405هـ.
هوكنج، ستيفن:
تاريخ أكثر ايجازاً للزمن، بالاشتراك مع (ليونرد ملوندينوف)، ترجمة احمد عبد الله السماحي وفتح الله الشيخ، عن مكتبة الموقع الإلكتروني www.4shared.com.

(و)
ولترستيس:
الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998م.

ويفر، جيفرسون هين:

قصة الفيزياء، بالاشتراك مع لويد موتز (انظر: موتز).

واينبرغ، ستيفن:

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

المصادر الأجنبية

Cohen, L. Jonathan, An Introduction To The Philosophy of Induction And Probability, Oxford university press, New york, 1989.

Crick, Francis, Of molecules and men, 1966, p. 10. Look:

https://archive.org/details/ofmoleculesmen0000cric/page/n3/mode/2up

Davies, Paul. and Gribbin, John. The Matter Myth: Beyond Chaos and Complexity. London, Penguin Bookks, 1991.

Hemple, carl G. Geometry and Empirical science, in: Madden, The structure of scientific thought, printed in Great Britian in 1968.

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

Hospers, J. An Introduction to Philosophical Analysis. 3rd ed. London.

Hoyle, Fred. and Wickramasinghe, N.C. Evolution From Space, 1981. Look:

https://b-ok.africa/book/678054/6d2649

Lakatos, Imre, The methodology of scientific reserch programmes, philosiphical papers, volume1, editted by Jhon Worrall and Gregery Currie, first published 1978, reprinted 1984, cambridge university press.

Lewontin, Richard, Billions and Billions of Demons, 1997, New York Review of Books. Look:

https://www.drjbloom.com/Public%20files/Lewontin_Review.htm

Madden, Edward H. Introduction, Making sense of science, in:The structure of scientific thought, printed in Great Britian in 1968.

Maxwell, Nicholas, can there be necessary connections between successive events, in: Richard swinburne, intruduction, the justifiction of

induction, edited by Richard Swinburne, oxford university press 1974.

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

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

Todd, Scott C. A view from Kansas on that evolution debate, Nature volume 401, 1999. Look:

https://www.nature.com/articles/46661

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