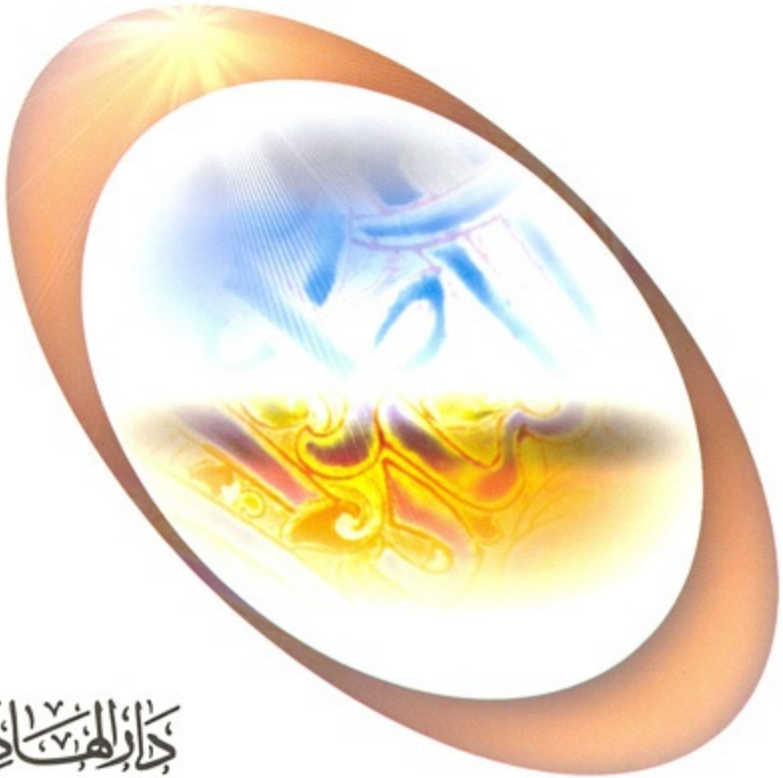
د. الشيخ محمّد شقير

دراسات في الفكر الديني

فلسفة الدين والكلام الجديد



دار الهادي

الشيخ محمّد شقير

دراسات في الفكر الديني

فلسفة الدين والكلام الجديد

دار الهادي

مكتبة نرجس PDF
www.narjes-library.blogspot.com

دراسات
في الفكر الديني

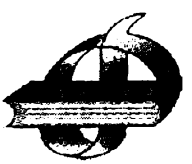
فلسفة الدين والكلام الجديد

جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

ISBN-978-9953-510-21-7



دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٠١/ ٥٥٠٤٨٧ - ٠٣/ ٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٠١/ ٥٤١١٩٩

ص.ب: ٢٥/ ٢٨٦ - الغبيري - بيروت - لبنان

URL :htty://www.daralhadi.com

F-MAIL : daralhadi@daralhadi.com

الإهداء

إلىٰ من سكن قلب الولاية وسكنت قلبه.

إلىٰ من نقل منه الجسد

كشمعة تهدي السائرين سبيل الولاية

إلىٰ من قرأت الولاية في عينيه وسمعتها من شفتيه

ورأيتها تتهادىٰ في ربيع نهجه

إلىٰ الإمام آية الله العظمىٰ السيد علي بن الحسيني الخامنئي (حفظه الله)

محمد شقير ـ قم المقدسة

المقدمة

المقدمة

إن الفكر الديني يمتلك الكثير من الثروات المعرفية المهمة، والتي تعالج مختلف المواضيع الفكرية والحياتية، ابتداء بالمنظومة التشريعية والأخلاقية للفرد، مروراً بالتنظيم العلائقي والتقنيني للمجتمع، وصولاً إلىٰ الفكر السياسي والتشريعي للدولة.

لكن يمكن القول أن كثيراً من الأبحاث تتوفر موادها الأولية ـ أولا تزال في طورها التمهيدي ـ وهي لذلك تحتاج إلىٰ عملية استثمار معرفي من العمل عليها وصياغتها وتقديمها بطريقة تساهم مساهمة جادة في علاج مشاكل الإنسان، والسير به في طريق الرقي والتقدم، والأخذ بيده في مدارج السعادة والكمال.

كما انه من المفيد جداً هنا الإستفادة من مخزونات الفكر البشري، سواءً كان هذا المخزون الفكري دينياً أو غير ديني، إذ وإن كنا ننتمي إلىٰ جغرافية فكرية معينة، لكن هذا لا يمنع من علاقة تعارفية معرفية تمكننا من الإستفادة من أي نتاج معرفي ينسجم مع منظومتنا الفكرية، ونتجنب أي نتاجٍ لا ينسجم معها، ويعد بمقاييسنا انه غير صحيح وساقط معرفياً.

إنّ جهوداً جبّارة يبذلها الفكر الديني في مواضيع شتىٰ، فعندما نلحظ ـ مثلاً ـ التجربة السياسية في ايران لنظرية سياسية انبثقت من رحم الفكر الشيعي وهي نظرية ولاية الفقيه، فإننا نستطيع أن نرىٰ بشكل لافت أن هذه التجربة قد أفرزت

نتاجاً معرفياً مهماً في الحقل السياسي والحقل التشريعي للدولة، حتىٰ أصبحت ترىٰ في الجانب الفقهي فقهاً يسمىٰ بفقه الدولة الإسلامية، وفكراً سياسياً مقارناً بين نظرية ولاية الفقيه وبقية النظريات السياسية، وأبحاثاً تفصيلية تعالج شتىٰ المواضيع السياسية التي ترتبط من قريب أو بعيد بنظرية ولاية الفقيه، والأداء السياسي للنظام الذي تبنىٰ هذه النظرية وعمل علىٰ تطبيقها.

إن هذا النتاج المعرفي في الساحة الفكرية في الجمهورية الإسلامية في إيران لا شك انه يستفز كثيراً من الباحثين والمفكرين ويدفعهم للإطلاع بطريقة أو أخرى علىٰ نتاج تلك الساحة الفكرية.

وإن هذه الدراسات تعبر عن مساهمة متواضعة لمعالجة بعض قضايا الفكر الديني، ولإبراز بعض النتاجات المعرفية التي تتصدىٰ لها الساحة الفكرية في ايران، ومحاولة جادة لمعالجة بعض القضايا الدينية من منظور العلوم الإنسانية وبأدوات معرفية جديدة.

والله ولي التوفيق.

محمد شقير ـ قم المقدسة

١٨ ذو الحجة ١٤١٨ هجق

الكلام الجديد

* ما هو الكلام الجديد ؟
ـ دراسة في المفهوم والملاك ـ
* قراءة نقدية في نظرية «القبض والبسط»
عند الدكتور سروش
* عصرنة الفهم الديني والمرجعية الفكرية
* احياء الفكر الديني بين سروش ومطهري
* الكلام الجديد في رؤية آية الله مطهري
* الشيعة وهرمسيّة الجابري
ـ دراسة نقدية ـ

ما هو الكلام الجديد ؟

ـ دراسة في المفهوم والملاك ـ

دخل مصطلح الكلام الجديد حديثاً إلىٰ حوزة التداولات الكلامية ، وقد أدىٰ طرحه إلىٰ بروز أكثر من جدال حول مفهوم الكلام الجديد ، وهذا ما يقود إلىٰ أسئلة عديدة في موضوع الكلام الجديد والمسائل التي يبحثها والمنهج وملاك جدة الكلام ، ومطلوبية تقسيم الكلام إلىٰ كلام جديد وكلام قديم .. ؛ وبداية لابد من تبيين مفهوم الكلام ، وبعدها يصبح ممكناً الدخول في بقية الأبحاث:

١ ـ *مفهوم علم الكلام* : يمكن القول أن علم الكلام هو العلم الذي يبحث عن الله تعالىٰ وصفاته الذاتية والفعلية ، أو هو العلم الذي يبحث في العقائد الإيمانية ، ويلاحظ أن منطلق تبيين مفهوم علم الكلام هو موضوعه ، وقد جُعل الموضوع في العبارة الثانية موضوعات المسائل (العقائد الإيمانية) ، بينما جعل في العبارة الأولىٰ الجهة الجامعة لموضوعات تلك المسائل وهي الله تعالىٰ وصفاته [١] .

---

١ - الگلبايگاني علي ، ما هو علم الكلام ، قم ، انتشارات دفتر تبليغات، ١٤١٨هـ، ق ، ط ١ ص

٢ ـ *مفهوم علم الكلام الجديد* : بعد أن تبين لنا مفهوم الكلام الكلاسيكي ، يصبح من الأسهل تبيين مفهوم الكلام الجديد وتحديد معناه .

يذهب البعض إلىٰ أن الكلام الجديد هو الكلام القديم لكن بشكل متكامل أكثر ، أو هو مرحلة متأخرة من الرشد العلمي والنضج الفكري لعلم الكلام ، وهو لا يختلف عن الكلام القديم إلّا في مسائله ومبادئه .

وعليه يعقب بقوله أنه علم ألقي علىٰ عاتقه مهمة تبيين وإثبات المفاهيم والعقائد الدينية ودفع الشبهات التي توجه إلىٰ الدين [١] .

ويرىٰ آخرون أن الكلام الجديد علىٰ مستوىٰ التعريف لا يختلف عن الكلام القديم سوىٰ أن الوظائف التي كان يقوم بها الكلام القديم ـ ومع ظهور حشد مختلف من الشبهات الجديدة ـ قد تنوعت وأخذت مجالات أخرىٰ لم يعهدها الكلام القديم [٢] .

٣ ـ *ملاك التجدد في علم الكلام* : يوجد هنا سؤال أساسي لابد من طرحه ، وهو هل يوجد لدينا كلام قديم وكلام جديد ؟ وإذا كان كذلك فما هو ملاك الجِدَة في علم الكلام ؟ فهل هو تجدد المسائل أم الهدف أو الموضوع ، أم أن الأمر يتعلق بالمنهج أو اللغة أو المبادىء ، أو أن التجدد يرتبط بالهندسة المعرفية لعلم الكلام ، أو أن الملاك يحتوي علىٰ أكثر من عنصر ..

وهذا ما سنبحثه :

---

٢٩ ـ ٣٠ .

١ ـ أوجبي علي ، كلام جديد در گذر انديشه ها ، تهران ، مؤسسة فرهنگى .. ، ١٣٧٥ هـ ش ، چاپ أول ، ص ٥٥ .

٢ ـ ن م ، ص ١١٧ .

أ) التجدد في المسائل: دائماً ما تُطرح على الدين أسئلة عديدة ويتعرض لإشكاليات وشبهات متنوعة، فينبري علم الكلام للإجابة على الأسئلة التي تطرح في موضوع العقائد الدينية ويرد الشبهات ويعالج الإشكاليات. لكن يحصل أحياناً أن تحدث طفرة معرفية وفكرية على مستوى المعارف البشرية، فعندها يختلف الجدل المعرفي كماً وكيفاً، بين المنظومة الدينية وبقية المعارف البشرية، فتطرح أسئلة جديدة كل الجدة، وتلقى إشكاليات لم يكن لها سابقة في علم الكلام، بحيث أن المتأمل في المسيرة التطورية لعلم الكلام يلحظ وجود مساحة خصبة ومختلفة كثيراً عما عداها، مما قد يبرر منهجياً فصل هذه المرحلة الكلامية عن سابقاتها لتلبس ثوب الكلام الجديد.

لكن من الممكن أن يقال أنه لايمكن أن يكون ملاك الجدة المنظومة الكلامية لأن التغير في المسائل سوف يقود إلى تغير في المنهج والمبادىء واللغة..

وعليه إذا كان هناك من جدة وتجدد فهو بسبب تظافر جهود كل هذه العوامل مجتمعة، ولا يمكن أن ينسب إلى إحداها منعزلاً عما سواه، بل لابد في تقييمنا لعملية الجدة الكلامية أن نأخذ بالحسبان كل الأبعاد المعرفية، فضلاً عن أنه ليس من المعلوم أن تكون الجدة المسائلية مبرراً منهجياً لعملية فصل كلامي بين ما هو قديم وما هو جديد[١].

ب) التجدد في الموضوع: قد يذهب البعض إلى أن ملاك الجدة هو الموضوع إذ أن أهم ما يلحظ في المسيرة الكلامية هو التبدل المحوري، إذ يوجد اختلاف جذري بين المركز المحوري الذي كانت تدور حوله الأبحاث الكلامية سابقاً

---

١ - ن م، ص ١٠٥ - ١٠٦.

وبين المركز المحوري الذي تدور حوله حاليا ؛ وهذا ما يبرر الفصل بين كلام جديد وكلام قديم ؛ لكن قد يناقش هذا المعطىٰ من جهتين :

أولاً : أنه قد لايكون من الصحيح القول بالتبدل المحوري للأبحاث الكلامية بل الصحيح أن يقال بالإتساع المداري لتلك الأبحاث ، إذ أن وجود أبحاث جديدة لم يجعل محوراً جديداً تدور حوله تلك الأبحاث ، بل ان تفتح هذه الأبحاث أوسع المدار الكلامي لذلك المحور أو أنتج مداراً جديداً تدور فيه تلك الأبحاث ، مع التأكيد علىٰ أن المحور الكلامي المبرز في هذه الرؤية ليس محوراً ضيقاً لا يستوعب مدارات كلامية جديدة بل هو محور مرن يمتلك قدرة جذب قوية لمدارات كلامية جديدة ، أو لمدارات يمكن أن تستجد لاحقاً .

ثانياً : وكما ذكرنا في كلامنا السابق أنه ـ حتىٰ لو سلمنا بالتبدل المحوري ـ فإن التجدد لن يقتصر عندها علىٰ المحور ، بل سيشمل المنهج واللغة وبقية الأبعاد المعرفية ، وعندها لن يكون من الصحيح نسبة التجدد إلىٰ الموضوع فقط .

ج) ***التجدد في الهدف*** : يرىٰ البعض أن الهدف الذي يسعىٰ إليه علم الكلام الجديد يختلف عن الهدف الذي كان يسعىٰ إليه الكلام القديم ، فبينما كان الكلام القديم يقوم بوظيفتي الدفاع والتحصيل ، أي تحصيل المعارف والدفاع عن العقائد الدينية ، فإن الكلام الجديد قد أضاف إلىٰ هاتين الوظيفتين وظيفة أخرىٰ ألا وهي وظيفة التبيين ، أي تبيين حقيقة الإيمان الديني ؛ وعليه يمكن جعل الهدف ملاكاً للتجدد في علم الكلام ، وبما أن الهدف كان عرضة للتغير ، فيمكن تقسيم الكلام إلىٰ قديم وجديد [١] .

ويناقش في هذه الدعوىٰ من جهتين :

أولاً : أنه ليس من الصحيح أن الكلام القديم كان يقوم بأداء وظيفتين فقط هما الدفاع والتحصيل ، ولا يصح الإعتماد علىٰ بعض الآراء الكلامية التي تحصر الوظيفة الكلامية في هذين الأمرين لتقديم تبرير منهجي لذلك الفصل ، لأن بعض الآراء الكلامية تحصر الوظيفة الكلامية في أمر واحد هو التحصيل ، بينما تصرح آراء أخرىٰ بثلاثة وظائف كلامية أوكلت إلىٰ علم الكلام وهي الدفاع والتحصيل والتبيين ، ولذلك فإن وظيفة التبيين ليست وظيفة جديدة يمتلك الكلام الجديد حقاً حصرياً في أدائها ، بل أن هذه الوظيفة كانت محط اهتمام لعلماء الكلام المتقدمين ، ولذا أبرزوها لدىٰ حديثهم عن غايات وأهداف علم الكلام [١] .

ثانياً : لو سلمنا بدعوىٰ عدم وجود وظيفة التبيين قديماً ، وأنها وظيفة جديدة لم يلتفت إليها إلّا الكلام الجديد ؛ فإن ما هو حاصل ليس تغييراً وظيفياً بل اتساعاً وظيفياً ، إذ أكثر ما يمكن أن يقال أن وظائف علم الكلام زادت وظيفة أو أكثر ، وهذا الإتساع الوظيفي لا يبرر منهجياً ايجاد فاصل بنيوي في علم الكلام بين ما هو جديد وما هو قديم ، إذ أن العلوم كثيراً ما تتسع وظائفها ، ومع ذلك لا تمتلك منهجياً الحق في إيجاد فواصل بنيوية في منظومتها العلمية .

ثالثاً : من الممكن القول أننا لو أعملنا المنهج التحليلي في الوظائف المدعىٰ أنها جديدة ، فسوف نجد أنها ترجع بطريقة أو أخرىٰ إلىٰ الوظائف التي صرح بها الكلام القديم ، سوىٰ أن هذا الأداء الكلامي ـ المدعىٰ جدة وظيفته ـ ليس إلّا مصداقاً جديداً للمفهوم الوظيفي القديم لم يكن بارزاً قديماً ثم برز لأسباب معرفية

---

١ - راجع : ما هو علم الكلام ، ص ١٣٠ ـ ١٤٧ ـ ١٧٩ .

موضوعية ؛ وعليه فإن ما هو موجود حالياً ليس وظائف كلامية جديدة ، بل مهام كلامية جديدة لوظائف كلامية قديمة .

د) التجدد في المنهج : هناك من يذهب إلىٰ أن علم الكلام سابقاً كان يعتمد علىٰ منهج معرفي واحد هو المنهج الجدلي ، أما علم الكلام حالياً فهو يعتمد علىٰ أكثر من منهج معرفي ، فقد يستخدم المنهج الوصفي ، وقد يعتمد علىٰ المنهج التاريخي أو البنيوي أو التجريبي .. وبما أن الهوية المنهجية يمكن أن تكون ملاكاً للتجدد ، فيمكن القول أن علم الكلام ينقسم إلىٰ كلام قديم وكلام جديد [١] .

هذه الدعوىٰ هي عرضة للنقاش من أكثر من جهة :

أولاً : إن علم الكلام سابقاً لم يكن يعتمد علىٰ منهج واحد ، فبالإضافة إلىٰ المنهج الجدلي كان يعتمد علىٰ مناهج أخرىٰ كالعقلي والتاريخي .. لذلك ليس من الصحيح حصر التعدد المنهجي بالكلام الجديد .

ثانياً : لو سلمنا بكون التعدد المنهجي حقاً حصرياً للكلام الجديد ، فهل هذا يبرر منهجياً إيجاد شرخ في المنظومة الكلامية بين ما هو قديم وما هو جديد ، مع الإشارة إلىٰ أنه وإن حصل تعدد علىٰ مستوىٰ المناهج المعرفية لكن يمكن أن يقال أن المنهج الجدلي يبقىٰ الأكثر فعالية في الحقل الكلامي مما يجعله المنهج الطاغي في البحوث الكلامية بحيث يكون هو المقياس في حصول الجدة وعدمها فيما لو جعلنا جدة المنهج ملاكاً منهجياً في حصول التجدد .

هـ) التجدد في اللغة : يمكن القول ان سراية الجدل الكلامي إلىٰ حقول معرفية جديدة تمتلك أنماطاً لغوية مختلفة سوف يؤدي إلىٰ نوع محاكاة لغوية كلامية

---

١ - كلام جديد ، ص ١٠٧ .

تتناسب مع تلك الأنماط اللغوية ، وهو ما يؤدي إلىٰ إيجاد أكثر من تغيير في اللغة الكلامية والتعبير الكلامي .

لكن ما ينبغي قوله هو أن التغير التعبيري والإصطلاحي في اللغة الكلامية ليس مبرراً منهجياً للقيام بعملية فصل منظومي في بنية علم الكلام ، بل هو أحد وجوه الجدة الكلامية التي تحكي عن تغيرات تحت ـ أرضية علىٰ مستوىٰ المضمون والمنهج وما سوىٰ ذلك ؛ وعليه ليس من الصحيح جعل التجدد اللغوي ملاكاً للتجدد الكلامي .

و) ***التجدد في المبادىء*** : لا شك أن علم الكلام يقوم علىٰ مجموعة من المبادىء تشكل بأجمعها الأسس الفكرية للمنظومة الكلامية ، وليس من الضروري أن تنتمي هذه المبادىء إلىٰ علم معرفي واحد ، بل قد تكون من عوالم معرفية شتىٰ وجودية ومنطقية وفلسفية وطبيعية .. تنطوي جميعها في توليفة واحدة مكونة الأرضية الفكرية لعلم الكلام .

ونتيجة الجدل المعرفي الحاكم في عالم المعرفة قد تتعرض هذه المبادىء أو بعضها لشيء من التغيير أو التعديل ، مما ينعكس آلياً علىٰ المنظومة الكلامية تغييراً أو تعديلاً لأنها بناء فوق ـ أرضي بالنسبة إلىٰ تلك المبادىء ـ الأسس ، وعليه يمكن جعل تلك المبادىء ملاكاً للجدة ، وعلىٰ أساسها تنقسم المنظومة الكلامية إلىٰ قسمين : منظومة قديمة وأخرىٰ جديدة ، وتناقش هذه الرؤية من جهتين .

أولاً : صحيح أن مبادىء جديدة قد دخلت في الأسسية الكلامية لكن هذا لا يعني أنها نسخت كل المبادىء السابقة بل أقصىٰ ما يمكن قوله أن بعض المبادىء قد تغيرت وبعضها أضيف ، لكن بقيت مبادىء كثيرة قد تكون العمدة في الأسسية الكلامية .

ثانياً : عندما نريد أن نضع فواصل في مسيرة معرفية ما ، يجب ألّا نغوص في مرحلة معرفية معينة بحيث يشح نظرنا عن بقية المراحل المعرفية ، مما يؤدي إلىٰ شعورنا بالإنتماء المعرفي إليها أكثر من غيرها ، فنحاول أن نقوم بعملية استقلال معرفي مبررين ذلك بمبررات منهجية شتىٰ ؛ بل يجب أن نلحظ المسيرة المعرفية بأجمعها ، صحيح أن بعض المراحل قد تتميز بخصوبتها وأخرىٰ بقحطها ، لكن هذا قد لا يبرر إيجاد الفواصل المنظومية بينها ، وهذا النقاش يمكن توجيهه إلىٰ كل الرؤىٰ التي قد تجعل من هذا الأمر أو ذاك ملاكاً للجدة .

ز) *التجدد في الهيكلية المعرفية* : إن الجدل المعرفي الحاكم في عالم المعرفة كما تصح حاكميته في كل الجغرافيا المعرفية ، كذلك تصح حاكميته في منظومة معرفية كعلم الكلام مثلاً ؛ وعليه فإن التغييرات المعرفية التي يصل تأثيرها إلىٰ المنظومة الكلامية لن تهب هذا التأثير إلىٰ بعض الأجزاء الهيكلية وتحرمه عن أخرىٰ ، بل سيكون التغيير نصيب كل الهيكلية الكلامية ؛ والتغير الهيكلي العام هو الذي يبرر منهجياً إعطاء صفة التجدد والجدة لمرحلة كلامية ما ، أي أن كل الأجزاء الهيكلية مجتمعة من مسائل ومنهج وهدف ولغة مبادىء .. هي التي تبرر منهجياً دعوىٰ جدة الكلام ، ولا يصح إبراز بعضها وإهمال ما سواها .

وعليه يمكن القول أنه مع احتفاظ علم الكلام بهويته السابقة ووحدة شخصيته ، ومع أن التغير ليس تبدلياً بحيث تزول منظومة كلامية بأكملها وتحل محلها أخرىٰ ؛ لكن ـ مع ذلك ـ فإن التجدد إذا أصاب الهيكلية العامة للمنظومة الكلامية وليس بعض أجزائها دون بعض ؛ يمكن عندها لحاظ طفرة كلامية تبرر انعطافاً غير عادي في المسيرة الكلامية ، ساهمت في حدوثه عوامل معرفية عديدة ، مما يؤسس لمرحلة كلامية مزدهرة وخصبة جداً تختلف اختلافاً كبيراً عن سابقتها الكلامية علىٰ

أكثر من مستوىٰ . إن هذا الأمر قد يبرر منهجياً دعوىٰ بروز كلام جديد ، أي هو استمرار للكلام القديم لكنه يختلف عنه في هيكليته العامة ، وإن كان هذا الإختلاف من حيث السعة والضيق أو التبدل الجزئي في بعض الموارد ، مع التأكيد علىٰ دعوىٰ نسبية التجدد ، أي ليس تجدداً مطلقاً أزال قديماً وأبرز جديداً ، بل هو تجدد ينتسب إلىٰ عوامل تجديدية محددة ، تحافظ علىٰ المسيرة الكلامية التطورية ، وتبقىٰ علىٰ الهوية الكلامية القديمة [١] .

٤ ـ *اقتراح في متعلق التجديد* : يوجد من يقبل المقولة التجديدية فعلم الكلام يسير في مقولة تكاملية ، بحيث أن معطيات جديدة تلتحق به دائماً دون انقطاع ؛ لكن ما ينبغي بحثه هو أن متعلق التجديد هل هو العلم أو العالم ، فهل نقسم علم الكلام إلىٰ قديم وجديد ، ام نقسم علماء الكلام إلىٰ متقدمين ومتأخرين وما إلىٰ ذلك من التقسيمات ؟

يقترح آية الله جوادي آملي أن يخضع الكلام لترتيب تقسيمي كما هو الحال في الفقه أو الأصول ، وإلّا فإن العلوم ـ بشكل عام ـ في تطور مستمر ، ومنها الكلام ، فقد نضطر بعد فترة زمانية ما إلىٰ تقسيم الكلام مرة أخرىٰ إلىٰ جديد وأكثر جدة وهكذا .. والفقه حاله حال الكلام وبقية العلوم ، فهو في تطور مستمر وقد يصل الإختلاف إلىٰ مستوىٰ يكون جذرياً ، فقد يشمل الفروع وأيضاً المباني بل وحتىٰ المنابع ؛ لكن هذا لم يدفع الفقهاء إلىٰ تقسيم الفقه إلىٰ قديم وجديد ، بل إن الفقهاء أنفسهم قُسِّموا إلىٰ متقدمين ومتقدمي المتقدمين ومتأخرين ومتأخري المتأخرين ، والفقه يبقىٰ هو الفقه وإن تغيرت أو تبدلت مسائله ، وكذلك الكلام يبقىٰ هو الكلام

---

١ - را : ن م ، ص ١١١ ـ ١١٥ و ص ١٢٢ ـ ١٢٤ .

وإن تغيرت أو تبدلت مسائله ؛ فإذا كان حاله حال الفقه يكون من الأنسب إخضاعه لنفس ذلك الترتيب التقسيمي من حيث العلماء لا من حيث العلم [١] .

٥ ـ ***نظرة في الإقتراح*** : نستطيع أن نقول أن هذا التقسيم الذي خضع له الفقه يمكن اجراؤه في علم الكلام فيما لو لم يكن التغير في علم الكلام تغيراً هيكلياً ـ وإن كان التغير في بعض الأجزاء الهيكلية يقود إلىٰ التغير في الأجزاء الأخرىٰ ـ هذا أولاً ، وثانياً فيما لو لم تحدث طفرة تكاملية في علم الكلام ، أما إذا كان التغير شاملاً لكل هيكلية علم الكلام وهندسته المعرفية ،وكان هذا التغير تغيراً طفروياً بحيث أن نموه السريع والشامل أشبه ما يكون بنهضة كلامية ؛ عندها يكون من المبرر منهجياً تقسيم حتىٰ العلم إلىٰ كلام قديم وكلام جديد .

أضف إلىٰ ذلك أنه عندما نريد تقسيم العلماء لا العلم فيطرح سؤال آخر حول ملاك تقسيم العلماء ، فهل هو الزمان ؟ وإذا كان كذلك ، فما هي المساحة الزمانية التي يمكن علىٰ أساسها إيجاد فواصل تقسيمية ؛ وقبل كل شيء ما هي المبررات المنهجية التي تبرر جعل الزمان مقياساً في بنية العلوم ؟ .

أما إذا قلنا أن الملاك الزمان بما يحكيه من مضمون كلامي يحمله علماء الكلام فعندها قد يكون من الأنسب الحديث عن علم الكلام لا علماء الكلام لأن ما يدخل إلىٰ المختبر العلمي ويكون محل اهتمام معرفي وإن طال الزمان إنما هو العلم لا العالم .

---

١ ـ ن م ، صص ٢٢ ـ ٢٥ .

قراءة نقدية في نظرية القبض والبسط

عند الدكتور سروش

إن عملية نقد المعرفة الدينية أو الخطاب الديني أمر درج عليه بعض المفكرين منذ حقبة من الزمن ، ومازلنا نجد نماذج منهم في وقتنا الحاضر .

وليس همنا أن نقف عند الدوافع التي تشحذ همم هذه الفئة من المفكرين للقيام بعملية النقد هذه ، سواءً كانت سياسية أو نفسية أو أيديولوجية أو خليطاً منهم أو من بعضهم أو غير ذلك ، بل همنا أن نقوم بعملية تصفح موضوعي لهذا النقد لنرىٰ ما فيه وما عليه .

ومن هذه الفئة الدكتور عبد الكريم سروش ، صاحب كتاب «قبض وبسط تئوريك شريعت» الذي أراد أن يركز علىٰ المنحىٰ الجدلي لكل المعارف البشرية حتىٰ بأدق تفاصيلها ، ولا تخرج المعرفة الدينية عن هذه المنظومة الجدلية وقوانينها ، بل هي إحدىٰ سيّاراتها المحكومة بها ، فما الذي جاء به د. سروش ؟

بداية لابد من معرفة مراد د. سروش من مصطلح المعرفة الدينية لندخل أدراج البحث وفقها .

يصرح د. سروش في أكثر من موضع بأنه يريد من مصطلح المعرفة الدينية المعرفة الحاصلة من الكتاب والسنة، وعندما يستخدم مصطلح الفهم الديني، فيريد به أيضاً الفهم الحاصل من الكتاب والسنة.

أما دعوىٰ د. سروش فيمكن صياغتها في قالبين، قالب تصنيفي، وقالب منطقي، والقالب التصنيفي هو مابينه صادق لاريجاني في كتاب «معرفت ديني» الذي ألّفه رداً علىٰ نظرية القبض والبسط، فيقول: «ركنها التوصيفي (أي ركن نظرية القبض والبسط) عندما يقول ان جميع المعارف متحولة، ومن جملتها المعرفة الدينية.. وركنها التبييني حيث يقول ان هذا التحول في المعارف ناشيء عن كون كل معرفة دينية مترابطة مع بقية المعارف البشرية.. وأما التوصية.. فهي أنه يجب أن يكون الفهم البشري عن العالم والطبيعة أكملاً ومعاصراً أكثر حتىٰ يكون الفهم أكملاً ومعاصراً أكثر، وكمثال، علىٰ المجتهد أن يعرف النظام الميكانيكي لإستنباط أحكام الشك في ركعات الصلاة..»[١].

وأما القالب المنطقي فيمكن عرضه في قياسين منطقيين يتضمن كل منهما كبرىٰ وصغرىٰ.

القياس الأول أن نقول، أن كل المعارف البشرية مترابطة فيما بينها، والمعرفة الدينية معرفة بشرية، فالمعرفة الدينية مترابطة مع بقية المعارف البشرية.

والقياس الثاني ـ وهو متفرع علىٰ الأول ـ أن كل المعارف البشرية في معرض التغير والتحول ـ بناءً علىٰ كونها مترابطة، ولذا فإن أي تغير في أي حقل معرفي سينعكس تغيراً في بقية الحقول المعرفية ـ والمعرفة الدينية معرفة بشرية، فالمعرفة

---

١ - مركز نشر كتاب، ١٣٧٠ هـ ش، ص ٢.

الدينية في معرض التغير والتحول . وسنطوي كشحاً عن المدلولات المعرفية لهذه النتيجة المنطقية ، بما تحمل في طياتها من عناصر تخالف الفكر الديني في عمقه .

وليس جديداً ولا ضاراً التعامل باسلوب نقدي مع الفكر الديني ، بل نرىٰ فيه عملية اخصاب وعملية صقل تتضح معالمها من خلال جدل النقد والرد . لكن الجديد في هذا النقد ـ وليس في ناقده ـ هو تطبيق المقولة الجدلية علىٰ الفكر الديني ، وليست أية مقولة جدلية ، بل هي مقولة جدلية عمياء ، تضرب بقرانها كل جزئية معرفية ـ فضلاً عن كليتها ـ بما تحمل من نتائج استفزّت معرفياً فئة من المفكرين الدينيين لمعالجة هذا النقد .

وفي نقاشنا لنظرية د. سروش ، لن نعتمد النقاش الدليلي ، وإلّا يستلزم الأمر سرد أدلته ومناقشتها واحداً واحداً ، فيطول بنا المقام ، ويضيق عنه المقال ، بل سنعتمد النقاش الدعوائي ، أي نقاش أصل الدعوىٰ ، بمعزل عن أدلتها ، والرفع أولىٰ من الدفع .

وبيت القصيد في نظريته هو كبرىٰ القياس الأول ، ومعها نتيجتها ، وحتىٰ لا يقع الإلتباس ، فلا بد من التأكيد علىٰ أن مراد د. سروش من الترابط المذكور هو علىٰ نحو الموجبة الكلية (كل معرفة ترتبط مع بقية المعارف) ، لا علىٰ نحو الموجبة الجزئية (بعض المعارف ترتبط مع بعض المعارف) فيقول د. سروش في هذا المورد : «فهمنا عن كل شيء (ومن جملته الشريعة) هو في حالة السيلان ، وإذا حصل أي تموّج وتحوّل في أيّ طرف من بحر المعارف البشرية الموّاج ، فلن تبقىٰ الأطراف الأخرىٰ هادئة ، وسيكون موثراً في ادراك الأقسام الأخرىٰ أو إثباتها وتأييدها

وابطالها»[١].

وإذا استطعنا أن نخدش في تلك الكبرىٰ، فسينهار الإستدلال من أساسه، ويكفي في إبطالها اثبات أن بعض القضايا المعرفية لايوجد ترابط فيما بينها، لان الكلية لن تكون صادقة عندئذٍ. وإذا كانت المعرفة الدينية محور النزاع، فلنضع بعض قضايا المعرفة الدينية علىٰ طاولة التشريح لنرىٰ هل ترتبط مع بقية القضايا أم لا؟.

ما الربط الذي نجده بين قضية «ولد سعدي الشيرازي في القرن السابع الهجري» وبين قضية «نزل القرآن الكريم علىٰ رسول الله محمد (ص)»، فلنفرض ان ولادة سعدي الشيرازي لم تكن في القرن السابع الهجري، فما الذي يضر في القضية الثانية؟

قد يقال أن كلتا القضيتين قد أثبت بواسطة منهج التواتر، فإذا ثبت بطلان القضية الأولىٰ، فهذا يعني ان المنهج المثبت لها عقيم، وهذا مما ينعكس علىٰ القضية الثانية، فلا يمكن اثباتها بواسطة التواتر، وإذا انحصر إثباتها بذلك المنهج، فلا سبيل لإثباتها.

ويناقش هذا القول بأمور:

الأول: إن الإرتباط بين القضايا قد يكون ارتباطاً مضمونياً، وقد يكون ارتباطاً منهجياً. والإرتباط المضموني، هو أن يؤثر صدق أو كذب مضمون قضية علىٰ صدق أو كذب مضمون قضية أخرىٰ، كما لو قلنا في هذا القياس البرهاني (كل انسان فان وسقراط انسان فسقراط فان) أن الكبرىٰ وهي «كل انسان فان»

---

١ - قبض وبسط تئوريك شريعت، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩ (عن: معرفت ديني، ص ٣٩).

كاذبة ـ على سبيل الفرض ـ فسيضر كذبها في صدق قضية «سقراط فان» . والارتباط المنهجي كما في قضيتي «ولد سعدي الشيرازي في القرن السابع الهجري» و «نزل القرآن الكريم على رسول الله محمد (ص)» ، حيث ان كلتا القضيتين مثبت بمنهج واحد هو منهج التواتر . والذي ذهب إليه د. سروش هو الإرتباط المضموني ، والمثال المذكور ، وأمثلة كثيرة يمكن ذكرها كشاهد على أن الإرتباط بين المعارف ليس صادقاً على نحو الموجبة الكلية . وإن كان د. سروش قد عدل عن تبنيه لذاك النحو من الإرتباط ، وذهب إلى الإرتباط المنهجي .

الثاني : حتى في نحو الإرتباط المنهجي لايمكن القول أن كل قضية معرفية ترتبط مع بقية القضايا ، لأن المناهج المثبتة للقضايا ليست منحصرة في منهج واحد ، بل هي متعددة ، ومن القضايا ما يثبت بالمنهج التواتري ، ومنها ما يثبت بالمنهج التجريبي ، ومنها ما يثبت بالمنهج الإستقرائي ، ومنها ما يثبت بغير ذلك ، فقضية «هاجر رسول الله (ص) من مكة إلى المدينة» مثبتة بالمنهج التواتري ، أما قضية «الماء مؤلف من هيدروجين وأوكسيجين» فهي مثبتة بالمنهج التجريبي ، فهاتين القضيتين لايوجد ارتباط بينهما لامن ناحية المنهج ولا من ناحية المضمون ، وبالتالي فإن الذهاب إلى نحو الإرتباط المنهجي لا يخلّص صاحب الدعوى من اشكالية عدم صدق الإرتباط على نحو الموجبة الكلية .

الثالث : لو أتينا إلى ذلك الكم من القضايا المحكومة لمنهج اثباتي واحد ، ومع ذلك لايمكن القول أن أي خلل في أي قضية من تلك القضايا ينعكس خللاً في بقية القضايا ، لأن الخلل يمكن أن يكون مردّه إلى أمرين : ١ ـ الأداة المثبتة (المنهج المثبت) ، عندها يمكن القول أن كل القضايا المحكومة لتلك الأداة لايمكن التأكد لا من سقمها ولا من صحتها . ٢ ـ تطبيق تلك الأداة ، لأن تطبيق أي أداة يحتاج إلى

ضوابط ، فما لم تتم مراعاتها ، لايمكن الوصول إلىٰ النتيجة الصحيحة . وعندها لايمكن أن نحمل مسؤولية الخلل لنفس الأداة ، بل يتحمله مُجري عملية التطبيق . فمثلاً لو فرضنا أن قضية «هزم نابليون في معركة واترلو» لم تكن صحيحة ، فهذا لا يعني بالضرورة ان قضية «انتصر علي (ع) في معركة الجمل» ليست صحيحة ، وكذلك قضية «انتصر المسلمون في معركة بدر» .. لأنه من الممكن أن تكون التقارير التاريخية المستوفاة في القضية الأولىٰ غير مضبوطة بما يصحح اثبات تواترها ، رغم ادعاء البعض تواترها ، فهنا يعود الخلل إلىٰ التطبيق ، لا إلىٰ التواتر بما هو تواتر ، وبالتالي سيخدش في مدعىٰ نظرية القبض من ناحية كلية الترابط المعرفي .

ويمكن لنا القول من خلال النقاش المتقدم ان بعض القضايا المعرفية ترتبط مع بعضها الآخر ، كما يوجد قضايا معرفية لا ترتبط مع قضايا أخرىٰ ، فالترابط المدعىٰ أنه علىٰ نحو الموجبة الكلية ليس صحيحاً ، وفقط هو مقبول علىٰ نحو الموجبة الجزئية .

وإذا كانت مقولة الجدل المعرفي علىٰ نحو الموجبة الكلية متوقفة علىٰ صحة الموجبة الكلية المتقدمة ـ وقد ثبت بطلانها ـ فستنهار هذه الدعوىٰ بتبع سابقتها .

وعليه فإن كل النتائج المعرفية المبتنية علىٰ المقدمات المذكورة لا يمكن القبول بها تلقائياً .

ومهما حاول المتكلّف جهده حشدَ شواهدَ حتىٰ من داخل حقل المعرفة الدينية لتعزيز المدعىٰ ، فلن يخدم المرام لأننا نقبل بما يقال كموجبة جزئية لا أكثر .

ولابد من الإشارة إلىٰ ان هذه الحركة المعرفية ما زالت مضبوطة بالإيقاع الفكري ، ولو فرضنا أنه يمكن أن يترتب عليها نتائج تصب في خانة المعرفة السياسية ، فليس غريباً عن المعرفة الدينية ، لأنه حتىٰ داخل حقل المعرفة الدينية

كانت وما زالت تجري المناقشات حتىٰ في المبتنيات السياسية الأساسية للنظام الإسلامي، ولا نرىٰ فيه إلّا حيويّة معرفيّة تنزع إلىٰ كل جديد صحيح.

وما يجري في الإعلام الغربي ليس إلّا عملية تضخيم وتوظيف إعلامي لنظرية معرفية كان منطلقها البيت الأكاديمي، ويجري مناقشتها معرفياً، ويشهد عليه ذلك الحشد من الردود التي تناولت تلك النظرية بالنقد والتحليل. ولا ينفصل ذلك التوظيف الإعلامي عن حرب اعلامية وغير اعلامية، تتمسك بكل ما يلوح لذي سرابٍ، وإن كان كقشة الغريق، وليست هذه الحرب الإعلامية معزولة عن أهدافها السياسية والإقتصادية التي يجري الإعداد لها في بيوتات الإستكبار العالمي.

عصرنة الفهم الديني والمرجعيّة الفكريّة

تُوجَّه بين الحين والآخر دعوات معرفية من أجل عصرنة الفهم الديني وتجديد الخطاب الديني بما يجعله متلائماً مع مقتضيات الحياة ومتطلّبات العصر، وبداية لا بد من تقديم توضيح موجز لما يراد من الفهم الديني وعصرنة هذا الفهم.

نفصل بين الدين والفهم له، إذ ان الدين هو الكتاب والسنة، والفهم الديني هو الإستنتاجات المأخوذة من الدين، والنص الديني ـ بمعناه العام ـ مطلق، أي لا يختلف باختلاف الإنسان او الزمان أو المكان، بينما الفهم الديني قد يختلف باختلاف أي أو بعض منهم أو كلهم معاً.

وفي عملية استنطاق النص لابد من الأخذ بعين الإعتبار ظرفي الزمان والمكان والرصيد المعرفي للإنسان المستنطق الذي يريد ان يُعمِل رصيده المعرفي بما يفرزه من أدوات وآليّات في الحقل المعرفي المراد إخصابه، بحيث يكون حاوياً علىٰ معرفة قبليّة تمتلك الكثير من معارف العصر لتخدم بفاعليّة عمليّة استنطاق النصّ والفهم له.

وفي تثليث المرتكزات دلالة واضحة علىٰ البعد الإنساني في جنبته المعرفيّة في عمليّة عصرنة الفهم الديني، لأنه حتىٰ عندما نفصّل القول في ركيزتي الزمان

والمكان فيما لهما من مردود معرفي يرصده الفهم البشري ، ويقوم بتوظيفه بطريقة أو اخرىٰ في عمليّة استنطاق النص الديني ، فعندما يصب سيل المعارف في مخزن المولّد المعرفي ، فلا شك ان للمخزون السابق من المعارف تأثير في عملية التوليد تلك ، ومن هنا كان الأساس هو الفهم البشري بما يمتلك من رصيد معرفي وآليّات معرفيّة وضوابط ومقاييس تساهم في تحديد نوعيّة المنتوج المعرفي ، وهذا الفهم البشري قد يكون فهماً دينيّاً وقد يكون فهماً غير ديني لكن المراد ان هذا الفهم القبلي أو المعرفة القبليّة لهما دخالة علىٰ مستوىٰ التحديد النوعي للمنتوج المعرفي ، ومن هنا صحّ التفريق الإصطلاحي بين الفهم البشري بما هو أداة وآلية ، وبين الفهم البشري بما هو منتوج وحصيلة . وأيضاً في الفهم الديني بين فهم ديني بما هو منتوج وقابل وبين الفهم الديني بما هو منتج وفاعل ، لأن الفهم الديني لن يبقىٰ مجرّد رصيد معرفي قابل ، بل لا بد ان يتحول إلىٰ رصيد فاعل ، فهو يحمل في طيّاته جنبتين : جنبة القابلية بما يضاف إليه من حصيلة جديدة ، وجنبة الفاعليّة بما يفرز من أدوات وآلية منهجية سوف يتم توظيفها لمهام معرفيّة جديدة ، لكن ما نريده من الفهم الديني ـ إذا لم نقيده بأية حيثيّة من الحيثيّات المذكورة ـ بما هو منتوج ومنتج وبما هو فاعل وقابل .

وعَوداً علىٰ بدء نقول إننا نرىٰ ضرورة وأهمية عصرنة الفهم الديني وتجديد الخطاب الديني ، لكن السؤال الأهم هو من هي المرجعيّة المعرفيّة والفكريّة التي تمتلك إمكانيّة وصلاحيّة أن تقوم بمهمّة العصرنة هذه ، أي ما هو الرصيد السابق من الفهم البشري الذي له مؤهلات أداء هذه العمليّة ، وما هي الأدوات المعرفيّه التي لها صلاحيّة ذلك ؟

وهنا نفصّل القول بين أدوات معرفيّة هي صنيعة المنظومة المعرفية الدينيّة وبين أدوات معرفيّة هى صنيعة منظومات معرفيّة أخرىٰ تعيش غربتها عن

المنظومة الدينيّة ، فبحكم ضرورة انسجام وتلاؤم الأداة المعرفيّة مع المادّة المعرفية لا يمكن أن نعمل أدوات معرفيّة غير دينيّة في النص الديني، كما انه في بقيّة الحقول المعرفيّة لا بد ان تنسجم الأداة المعرفيّة مع حقلها المعرفي. ويمكن أن يقال ان أية أداة معرفية يراد اعمالها في حقل معرفي ليس هو حقلها ، لابد أن تأخذ مشروعية عملها من المنظومة المنهجية لذلك الحقل المعرفي ، فلا يوجد غربة تامة بين الأدوات المعرفية، بل يوجد نظام معرفي يقنّن العمل المعرفي للأدوات المعرفية في الحقول المعرفية .

ولذا لا بد أن يكون هذا الفهم البشري القبلي فهماً دينيّاً قد وصل إلىٰ درجة من الرقي المعرفي وفّرت له الكثير من الأدوات والآليّات المنهجيّة الفاعلة والصحيحة حتىٰ يستخدمها لغرض هذه المهمّة .

وإذا كان هناك نوع من الجدل المعرفي بين الأداة والمادة ، حيث ان كلاً منهما لا يصل تطوره المعرفي إلىٰ حدٍّ يقف عنده ، بل يمتلك كل منهما في طياته امكانيّه تطوره ، فمع أعمال الأداة في المادة قد يتم إنتاج مادة جديدة ، ومع نمو المادة قد تظهر ارهاصات تقنين معرفي جديد يمكن توظيفه في سبيل إضافة أداتية تفسح المجال من جديد أمام مناورة معرفيّة أوسع وأفعل في حقل تلك المادة المعرفيّة ، أي يمكن أن ندعي هنا وجود نمو اطّرادي جدلي حاكم علىٰ ثنائيّة العلاقة بين المادة والأداة ، ولذلك يمكن القول ان من يمتلك رصيداً أكبر من المعرفة الدينيّة لديه الإمكانيّة أكثر في العمل علىٰ عصرنة تلك المعرفة وجعلها منسجمة مع العصر ، لكن لا يكمن كل السرّ هنا ، بل لا بدّ من توافر شروط أخرىٰ ، كإمتلاك رصيد من معارف العصر في الحقل الذي يسمح بحصول أكثر من جدل معرفي بينهما وبين المعرفه الدينيّة .

لكن المهم ان الذي يحدد نوع وكمّ المعرفة العصريّة وكيفيّة توظيفها وآليّة

الإستفادة منها إنما هو المعرفة الدينيّة ، فهي المرجعيّة المعرفيّة التي تمتلك صلاحيّة تحديد آليات وضوابط ومواد ذلك التصنيع المعرفي ، ولا يغرّن أحداً مصطلح الجدل المعرفي بما قد يوحي بفاعليّة المعرفة غير الدينيّة بمعزل عن المعرفة الدينيّة ، اذ لا بدّ للجدل من مادّة جدليّة ومن فاعل جدلي ، وهذا الفاعل الجدلي ليس إلّا العقل الديني والفهم الديني .

وعليه عندما يذكر «سروش» ان «الفهم الديني هو دائماً عصري ومطهري كان متديّناً عصريّاً» فنحن نوافق علىٰ هذه الدعوىٰ ، لكن الأهم من ذلك هو تحديد المرجعيّة الفكريّة والمعرفيّة التي تمتلك صلاحيّة وشرعيّة عصرنة الفهم الديني ، فعندما يذكر الشهيد المطهري علىٰ انه متدين عصري فهو صحيح ، وملاك الصحة امتلاكه للشروط المعرفيّة التي تجعل منه متديّناً عصريّاً برع في المعرفة الدينيّة وأخذ الكثير من المعارف العصريّة وعرف كيفيّة توظيفها جيّداً ، فكان مرجعيّة دينيّة فكريّة قدّم أكثر من مساهمة في سبيل تقديم معرفة دينيّة يمكن وصفها انها أكثر عصريّة .

وبناءً علىٰ ما ذكرنا لن يمثل مرجعيّه العصرنة إلّا من توافرت فيه شروط تلك العصرنة ، ولا يمكن أخذ أي مضمون معرفي يحمل عنوان عصرنة الفهم الديني علىٰ انه فهم ديني ، لأنه لم يمرّ في القنوات المعرفيّة الدينيّة ولم يعالج من قبل أدوات تلك المعرفة ، وهذا العبور للقنوات المعرفيّة الدينيّة قد يكون ذا حركة أُحاديّة الجانب ، وقد يكون ذا حركة ثنائيّة عكسيّة عندما تتوافر معرفة بشريّة غير دينيّة تقوم بدور المنبّه لتستفز الفهم الديني للقيام بعمليّة إعادة تنقيب معرفي بما يسمح بإمكانيّة العثور علىٰ مفردة معرفيّة ذات وجود مطوي بين ثنايا النص الديني ، لتعود تلك المفردة وتسلك من جديد في حركة عكسيّة تلك القنوات المعرفيّة ، وإنّما بصياغة وحقيقة قد

تختلف عن سابقتها وبلباس لم تألفه سابقاً .

وهذا يمكن أن نعدّه مقياساً لتمييز ما يمكن أن يعد معرفة دينيّة عمّا ليس بمعرفة دينيّة ، وصياغة معرفيّة توضح مرجعيّة عصرنة المعرفة الدينيّة . والأسس الفكريّه والمعرفيّة لشرعيّة أي مرجعيّة معرفيّة تريد القيام بمهمّة العصرنة هذه .

ولا نريد من كلامنا العزلة بين الحقول والأدوات المعرفيّة ، بل لا شك بوجود الجدل المعرفي في حقل المعارف البشريّة عامّة ، بل يمكن القول ان المعرفة الدينيّة تسعىٰ للإستفادة من المعارف البشريّة ليس فقط مادة بل وأدوات في سبيل توظيف ما تراه مناسباً لدفع عجلة تطور المعرفة الدينيّة ، وهذا ما يدلّ بوضوح علىٰ حيويّة ومرونة المنظومة الدينيّة الإسلاميّة التي تمتلك آليّات تجعل منها منظومة قادرة علىٰ الإجابة علىٰ متطلّبات العصر ومقتضيات الزمان ، لكن بصياغة تأخذ بعين الإعتبار البعد الغيبي بكل دلالاته وعناصره ، فإذا أصبح هذا البعد جزءاً من المقياس المعرفي سوف يترك تأثيره في كثير من المفردات والتشكيلات المعرفيّة بحيث يجعل من الحركة المعرفيّة حركة هدفيّة تتجه نحو كائن مطلق هو الله تعالىٰ .

إحياء الفكر الديني

بين سروش ومطهري

قد نكون رجحنا اختيار مصطلح احياء الفكر الديني لعنونة هذه المقالة لأن هذه التسمية قد تكون مألوفة لدىٰ بعض الأوساط الفكرية، ونستبعد موتاً تاريخياً للفكر الديني بمعنىٰ جموده وعقم نتاجه المعرفي في مرحلة تاريخية معينة، وقد يصاب الفكر الديني بما هو أشبه بالموت الفكري إذ قد يجف عطاؤه جفافاً يوحي بسقطه التجديدي، مع ان أي رصد معرفي دقيق قد يوصلنا إلىٰ واحة فكرية هنا وواحة هناك، قد تكفي لبل صدىٰ الراحل في عالم المعرفة الشاسع، ونشير هنا إلىٰ عبارة آية الله مطهرىٰ حيث يقول: «لم يمت الإسلام بل المسلمين ماتوا» للإستعانة علىٰ تبرير استعمال تلك العنونة.

ومع تعدد التسميات بين احياء للفكر الديني وتجديد للخطاب الديني وتجدد للفهم الديني، قد يستنسب تسمية هذا العمل المعرفي بتنمية الفهم الديني للتدليل علىٰ الفاعلية البشرية في ذلك العمل أولاً، وعلىٰ عدم القطيعة بين الخطوات المعرفية وإن اختزنت تعارضاً في بعض مفرداتها ثانياً.

وإذا طوينا كشحاً عما سلف وابتغينا اللباب فيما يأتي ، نقول أنه كثر المنظّرون في إحياء الفكر الديني ، ويمكن تقسيمهم إلىٰ أقسام شتىٰ باعتبارات عدّة ، ومن هذه الإعتبارات تقسيمهم إلىٰ قسمين من حيث السعة والشمول وعدمهما ، أي من حيث القول بشمول التغير لكل المنظومة المعرفية الدينية ، والقول باشتمالها علىٰ عناصر ثابتة وعناصر متغيرة وقابلية المتغير منها للإحياء والتجديد . ومن هؤلاء آية الله مطهري وسروش اللذين حاول كل منهما ـ وبناءً علىٰ الخلفية الفكرية التي يمتلكها ـ أن يقدم صياغة لآلية تجدد الفهم الديني والمساحة المعرفية التي تشملها عملية التغيير هذه .

قدم سروش نظريته في تجديد الفهم الديني في كتابه «قبض وبسط تئوريك شريعت» ، وكانت هذه النظرية عرضة لدراسات نقدية عديدة منها كتاب «معرفت ديني» لصادق لاريجاني ، وكتاب «شريعت در آيينهٔ معرفت» لآية الله جوادى آملي ؛ وعلىٰ كل يمكن عدها احدىٰ النظريات المعرفية التي تصدّت لعلاج موضوع تجديد المعرفة الدينية ، ولهذه النظرية مرتكزات فكرية نذكر منها هذه المرتكزات :

١ ـ *الجدل الشمولي* : فهو يذهب إلىٰ ان الجدل المعرفي حاكم علىٰ كل منظومة المعرفة البشرية ، لكنه يذهب بحاكمية الجدل إلىٰ أبعد حدوده فيدعي شمولية الجدل لكل المفردات المعرفية فيما بينها ، أي ان أدنىٰ تغيير في اية مفردة معرفية سوف يترك بصماته علىٰ كل مفردات المنظومة المعرفية البشرية حتىٰ وإن اختلفت هذه المفردات في منهجيتها المعرفية وانتمائها المعرفي [١] .

٢ ـ *التغير الشمولي* : فمن خلال ماتقدم يمكن الذهاب إلىٰ ان عاصفة التغيير

---

١ - قبض وبسط تئوريك شريعت ، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩ (نقلاً عن : معرفت ديني ، لاريجاني صادق) .

المعرفي لن تبقىٰ ولن تذر أي بنيان معرفي ، حتىٰ ولو كان المنظومة المعرفية الدينية بكل ما تحتويه هذه المنظومة ، وبالتالي فإن هذه العاصفة لا تفرق بين أصل وفرع ، وثابت ومتغير .

وبتعبير آخر فإن هذه النظرية تدعي ان التغيير والإجتهاد لا يقتصر علىٰ المادة المرنة أو الحيوية في الفهم الديني ، بل يشمل أيضاً هيكلية هذا الفهم وهندسته المعرفية [١] .

أما آية الله مرتضىٰ مطهري فيعد أحد المفكرين الدينيين ، نشأ وترعرع علمياً وفكرياً في الحوزة العلمية الدينية ، وأطلّ علىٰ مساحة معرفية واسعة للمعارف العصرية فيما يرتبط من قريب أو بعيد بالمنظومة المعرفية الدينية ، وكان له مساهمات مهمة علىٰ مستوىٰ تجديد الفهم الديني ، تشكل مؤتلفة نظرية متكاملة تختلف عن سابقتها علىٰ مستوىٰ مرتكزاتها الفكرية ، ويمكن أن نقول ان اهم هذه المرتكزات هي :

١ ـ *الجدل الإقتصاري* : لا ينفي آية الله المطهري كما كثير من المفكرين الدينيين الجدلية المعرفية الحاكمة علىٰ كل مساحة المعرفة البشرية والمعرفة الدينية ، بل هذه مسلمة معرفية تلوح من بعيد ولو لضعيف بصر ، لكن الكلام في القدرة الجدلية للمفردات المعرفية التي تستجد في المنظومة المعرفية ، أو يكون لها سابقة وجودية فيها ؛ فهل ان طاقتها الجدلية تمتلك من الإمكانية ما يسمح لها بالتأثير علىٰ كل جغرافية المعرفة البشرية ، ام ان تأثير هذه الطاقة يصيب بعضاً دون آخر ؟

يذهب آية الله مطهري إلىٰ الرأي الثاني ، لأن التأثير الجدلي والطاقة التي

---

١ - دين شناسي معاصر ، محمدي مجيد ، تهران ، نشر قطره ، ١٣٧٤ هـ ش ، ط ١ ، ص ٣٦٧ .

يمتلكها والمساحة التي يشملها إنما يعود للطبيعة الجدلية التي وسمت بها هذه العملية الجدلية ، فعلىٰ سبيل المثال ان كان التغير المعرفي في مفردة معرفية بعيدة عن المفاصل المعرفية الحساسةفإن تأثير ذاك التغيير سوف يكون محدوداً ؛ وأما إن كان التغيير المعرفي في المنهج الذي أفرز ثماراً معرفية عديدة ، فإن هذا التغيير سوف يترك بصماته علىٰ كل تلك الثمار المعرفية ، ولابد من إلفات الإنتباه إلىٰ ان الجدل المعرفي هو اقتصاري باعتبار وهو أيضاً شمولي باعتبار آخر ، فاقتصاريته باعتبار المفردة المعرفية وشموليته باعتبار كل جغرافية المعرفة البشرية [١] .

٢ ـ ***التغيير الإقتصاري*** : يرىٰ آية الله مطهريان التغيير في المنظومة المعرفية الدينية يقتصر علىٰ الفروع والمادة المرنة لهذه المنظومة ، ولا يشمل الأصول والثوابت ، وبالتالي لا بد من تجديد الفهم الديني ولكن في المساحة التي تسمح المنظومة الدينية بالتجديد فيها ، فلا يمكن إعمال الإجتهاد في ثابتات المعرفة الدينية ، وأي عمل تجديدي يتجاوز جغرافية التجديد الديني ، فهو ليس تجديداً بل تهديماً يرفضه الدين وفهمه [٢] .

وهنا لا بد من تحديد ملاك تغيير وثبات المعرفة الدينية ، فما هي المعرفة الدينية التي تقع في مساحة التغيير ، وما هي المعارف التي أخذت لنفسها هوية الثبات ، فلا تأبه لكل المتغيرات المعرفية من حولها ؟

إذا كانت المعرفة الدينية وليدة النص الديني ـ بمعناه العام ـ وكانت خاضعة

---

١ - بعض المرتكزات الفكرية يمكن انتشالها ولو بالملازمة من طيات كلام آية الله مطهري وغيره من المفكرين ، فيرجع إلىٰ : ن م ، ص ١٧١، معرفت ديني ، لاريجاني صادق ، ١٣٧٠ هـ ش ، ط ١ ، ص ٦٢ .

٢ - دين شناسى معاصر ، محمدي مجيد ، ص ١٧١ و ٣٦٧ .

بكل مفرداتها وآلياتها ومناهجها لهذا النص ؛ فلا شك ان هذه المعرفة سوف تكون محكومة في تحديد مساحتها الثابتة ومساحتها المتغيرة لهذا النص ، فما أفرزه النص الديني علىٰ أنه معرفة ثابتة وساكنة فلا تطالها رياح التغيير ، وما أفرزه النص الديني من خلال تحديد كليات نصيّة ، أو كل تحديد مصداقها الظرفي إلىٰ المستنطق الديني من خلال أخذه بعين الإعتبار العناصر الموضوعية الدخيلة في تعيين مطابقها الخارجي ؛ فهنا يختلف هذا المطابق الخارجي والمصداق الظرفي بتغير تلك العناصر الموضوعية ، وبالتالي يكون هذا النتاج المعرفي داخلاً في جغرافية التغيير ؛ إلّا إذا احتوىٰ النص الديني علىٰ مفردة نصيّة جزئية ، وعلم بدليل أو آخر ان النص علىٰ جزئيتها كان بدخالة عناصرها الموضوعية ، بحيث لو تبدلت تلك العناصر الموضوعية لتبدلت تلك المفردة النصية حتىٰ من قبل الناصّ بها ، فهنا تدخل أيضاً في جغرافية التغيير حتىٰ مع النص علىٰ جزئيتها ، وتتحول إلىٰ مفردة معرفية أخرىٰ بتغيير عناصرها الموضوعية .

ولا بد من التأكيد علىٰ أن المرجعية المعرفية في تحديد ما هو ثابت وما هو متغير من المعرفة الدينية إنما هو المستنطق الديني والفاهم الديني بما يمتلك من الأدوات والضوابط والآليات المعرفية المأخوذة من المعرفة الدينية والنص الديني ، وبعبارة موجزة تلك المرجعية هى ذات هوية معرفية دينية وليست اجنبية عنها .

الكلام الجديد في رؤية آية الله مطهّري

يعد آية الله مطهّري من المفكرين الذين كان لهم دور مهم في ردّ الشّبهات التي كانت ترد علىٰ الفكر الديني ، وفي معالجة الإشكاليات التي كانت تطرح علىٰ هذا الفكر .

لذلك نستطيع القول أن آية الله مطهري ساهم بشكل فاعل في التأسيس لمرحلة فكرية مختلفة كثيراً عن سابقاتها ، ويظهر ذلك جلياً في كتاباته التي تناولت حقولاً فلسفية وفكرية شتىٰ .

ومن ضمن هذا النتاج الفكري للشهيد مطهري يبرز الفكر الكلامي كأحد أبرز نتاجاته ، والذي كان محل اهتمام خاص من قبله ، فدعا إلىٰ تأسيس مرحلة جديدة من الكلام ؛ أو بتعبير آخر : دعا إلىٰ كلام جديد ، لذا كان من المهم جداً ان نتعرف علىٰ رؤيته في الكلام الجديد والذي يستدعي الإطلالة بشكل موجز علىٰ نظره في تعريف الكلام وموضوعه وأقسامه وأهدافه .

١ ـ *تعريف الكلام*: يعرف آية الله مطهري الكلام بأنه العلم الذي يبحث في أصول العقائد الإسلامية ، فيسعىٰ إلىٰ تثبيتها من خلال أدلتها ، ثم يعمل علىٰ توضيحها وتبيينها ، ويقوم بالدفاع عنها في مواجهة الإشكاليات التي تطرح عليها ،

ويقول في ذلك : «علم الكلام علم يبحث في أُصول العقائد الإسلامية ، أي ما يجب الإعتقاد والإيمان به في نظر الإسلام ، بحيث يعمل علىٰ توضيحها والإستدلال عليها والدفاع عنها» [١] .

٢ ـ ***موضوع علم الكلام*** : يرىٰ آية الله مطهري أن العلم الذي تكون لمسائله وحدة واقعية يكون له موضوع واحد ، أما العلم الذي بين مسائله وحدة اعتبارية يمكن أن يكون له موضوعات متعددة ، وبما ان الوحدة الموجودة بين مسائل علم الكلام هي وحدة اعتبارية ، لذا يمكن أن يكون لعلم الكلام موضوعات متعددة ومتباينة ، يقول في ذلك : «إن وحدة المسائل الكلامية ليست وحدة ذاتية ونوعية ، بل هي وحدة اعتبارية ، ومن هنا ليس من الضروري ان يبحث عن موضوع واحد لعلم الكلام» [٢] .

٣ ـ ***أقسام علم الكلام*** : ينقسم علم الكلام في نظر آية الله مطهري إلىٰ قسمين ، عقلي ونقلي ، فالقسم العقلي هو القسم الذي تكون مقدمات مسائله محض عقلية ، واستنادها إلىٰ الشواهد النقلية ليس إلّا من باب التأييد ؛ إما القسم النقلي فهو القسم الذي تكون مسائله متفرعة عن النبوة ، فيكفي ان تثبت بواسطة الوحي الإلهي أو بواسطة الكلام القطعي للرسول (ص) ، فإذا ثبتت نبوة النبي فلابد من العمل بالوحي النازل علىٰ ذلك النبي ، وإذا كان الوحي يأمر بالعمل بكلام النبي (ص) فلا بد أيضاً من الأخذ بكلامه (ص) ، ويمثل الشهيد مطهري للقسم النقلي من الكلام بمسائل الإمامة وأكثر مسائل المعاد ، فبعد التصديق بالوحي ونبوة

---

١ - مجموعة آثار ، ج ٣ ، ص ٥٧ (عن : كلام جديد ، ص ١٨٤) .

٢ - ن م ، ص ٦٣ ، (عن : ن م ، ١٨٧) .

النبي ، لابد من التصديق بتلك المسائل الثابتة في الوحي أو في كلام الرسول (ص) ، فهو وإن كان الأخذ بها من مصدر نقلي ، لكنه مصدر نقلي اثبته العقل ، والعقل هو الذي أعطىٰ مشروعية الأخذ به ، فحتىٰ لو سلمنا بأن الإمامة تثبت بالنقل لكن للعقل دور تأسيسي في إثباتها .

٤ ـ ***أهداف علم الكلام***: يرىٰ آية الله مطهري ان لعلم الكلام ثلاثة وظائف لابد أن يقوم بأدائها ، الأولىٰ هي وظيفة الدفاع عن أصول وفروع الإسلام ، والثانية وظيفة تبيين ما يثبت ويؤيد هذه الأصول والفروع ، والثالثة وظيفة تبيين وتوضيح تلك الأصول والمعتقدات .

ويقول آية الله مطهري (فيما يرتبط بالوظيفتين الأوليين) : «الكلام علم له وظيفتان : الأولىٰ الدفاع ورد الشبهات والإيرادات عن أصول وفروع الإسلام ، والثانية بيان سلسلة تأييدات الأصول وفروع الإسلام» [١] .

وهنا لابد من الإشارة إلىٰ ان الشهيد مطهري لا يريد في هذا النص نفي الوظيفة الثالثة لعلم الكلام ، فهو لا يتكلم عن الجانب الوظيفي بشكل حصري ؛ بل مراده ذكر أهم الوظائف التي كان يقوم بها علم الكلام ، حيث ان وظيفة التبيين لم تكن في ذلك الوقت وظيفة واضحة كل الوضوح ولم تكن بمستوىٰ بقية الوظائف ، لذا وإن لم يذكرها في هذا النص لكنه ذكرها لدىٰ حديثه عن تعريف علم الكلام .

٥ ـ ***دوافع تأسيس كلام جديد*** : إن مسيرة المعرفة البشرية في تطور مستمر وهذا التطور المستمر قد يرفد منظومات معرفية بمعطيات علمية جديدة وقد يشعرها بتجاوز معطيات علمية أخرىٰ ؛ وهذا ما يدعوها إلىٰ رصد دائم لأسسها

---

١ - را : وظايف أصلي ووظايف فعلي حوزه‌هاى علمية ، ص ٤٨ .

الفكرية ومقوماتها المعرفية ، ومن هنا كانت دعوة الشهيد مطهري إلىٰ ضرورة تأسيس كلام جديد ، لما لاحظه من اختلاف في كثير من المسائل الكلامية الجديدة عن المسائل القديمة ، ومن اختلاف في كثير من الأدلة و البراهين الجديدة عن الأدله والبراهين القديمة ، ونراه يصرح بهذا الأمر فيقول :

«مع الإلتفات إلىٰ انه قد استجدت في عصرنا شبهات لم تكن موجودة سابقاً ، وأنه طرأت تأييدات هي من مختصات التقدم العلمي الجديد ، وان كثيراً من الشبهات السابقة هي في زماننا بلا موضوع ، كما ان كثيراً من التأييدات السابقة فقدت قيمتها ؛ من هنا كان من اللّازم تأسيس كلام جديد» [١] .

٦ ـ ***من مسائل الكلام الجديد*** : عندما نرىٰ ان آية الله مطهري يدعو إلىٰ تأسيس كلام جديد ، هذا يعني ان الكلام الجديد في ذلك الوقت كان يعيش فترة إرهاصية توضح انه كان في مراحل نموه الأولىٰ ، وانه لم يقطع شوطاً يوضح معالمه ويبيّن أطره المفهومية وحدوده المنظومية ، وإن عملية القيام بصياغة منظومية وبناء بنيوي لعلم الكلام الجديد يحتاج إلىٰ جهود كثيفة وسعي دؤوب قد لا يتيسر لفرد واحد أو حتىٰ لأفراد قليلين ؛ ويحتاج إلىٰ وقت ليس بالقليل حتىٰ يتم إنجاز هكذا مشروع علمي كبير .

ومع ذلك نجد ان آية الله مطهري لم يدخر جهداً في بحث بعض مسائل الكلام الجديد والإشارة إليها والتأكيد علىٰ أهميتها ، وهو في ذلك يقدم مساهمة فعلية وجادّة في سبيل إتمام مشروع اعتقد الشهيد بضرورته ومطلوبية انجازه لبناء منظومة دفاعية حديثة عن الدين الحنيف ، فضلاً عن أهداف أخرىٰ تتولاها ، وهو

---

١ - ن م .

مع مساهمته في هذه المسائل بحثاً وتحقيقاً انما يرشدنا برؤيته الثاقبة إلىٰ المسائل التي ينبغي ان نفرغ وسعنا في تنميتها ، ويدلنا إلىٰ المرحلة التشييديّة المنجزة لنتعرف إلىٰ مساحة العمل المقبلة ، أما هذه المسائل فهي [١] :

أ) فلسفة الدين : حيث يرىٰ آية الله مطهري ان البحث هنا ينصب علىٰ أسباب ظهور فلسفة الدين وذلك من خلال رؤية علماء النفس وعلماء الإجتماع ، ويدور البحث أيضاً حول النظريات التي أبرزت في هذا الميدان ، والمطارحات العلمية التي وضعت علىٰ طاولة البحث .

ويضيف الشهيد المطهري إلىٰ ما سبق بحث الفطرة الدينية ، والأبحاث العلمية من منظور المعرفة البشرية حول الفطرة والأمور الفطرية ، وأيضاً البحث الذي يدور حول هذا السؤال ، انه ما الذي يستطيع ان يقوم به الدين بالنسبة إلىٰ حاجات البشر من فطرية وغيرها ؟ وكذلك يدخل في مسألة فلسفة الدين بحث المهدوية في الإسلام .

لكن ما ينبغي الإشارة إليه هو أن فلسفة الدين علم يختلف عن علم الكلام عامة ومنه الجديد ، وتوجد بينهما فروقات أساسية ، وهو وإن كانا يتشابهان في بعض الأمور لكن الفروقات الموجودة بينهما كماً ونوعاً تجعلهما علمين مستقل كل منهما عن الآخر ، فأن يعد الشهيد مطهري فلسفة الدين مسألة من مسائل الكلام الجديد ، فلعل مراده معنىٰ آخر لفلسفة الدين غير المتداول حالياً ، فيكون المراد الفلسفة التي تسعىٰ إلىٰ تبرير أصل وجود الدين وأهدافه ، فتنخرط بهذا المعنىٰ في صفوف علم الكلام .

---

١ - را : ن م ، ص ٤٩ .

ب) ***الوحي والإلهام*** : لا شك ان علم النفس قد قطع شوطاً تكاملياً وتطورياً مهماً ، فتعددت المذاهب والمدارس داخل منظومة هذا العلم ، وأصبح يمتلك أدوات ومناهج متعددة ومختلفة يقوم بتوظيفها في الحقل السيكولوجي .

إن تلك الأدوات والمناهج تشكل منظاراً معرفياً خاصاً في الحقل السيكولوجي ، يرىٰ آية الله مطهري انه يمكن توظيفه بشكل أو آخر في سبيل دراسة الوحي والإلهام ، ممايولد لدينا معطيات معرفية جديدة ومختلفة ، تفتح لنا أبواب فهم أدق وأعمق .

ت) ***أدلة التوحيد*** : مع بروز الفلسفة المادية والتي تنفي كل محتوىٰ ميتافيزيقي ، فقد ظهرت بعض الإشكاليات والشبهات التي تمس الرؤية الميتافيزيقية للكون والحياة ، وخصوصاً في موضوع وجود الله وتوحيده ، والأدلة التي أقيمت علىٰ توحيد الله تعالىٰ ؛ فكان لابد من إعادة دراسة صياغة أدلة التوحيد مع الأخذ بعين الإعتبار تلك الإشكالات والشبهات التي أوردها الماديون الجدد علىٰ تلك الأدلة ، وذلك بهدف تقديم تلك الأدلة بطريقة تتلافىٰ تلك الشبهات وتستند أيضاً إلىٰ متانة برهانية جديدة تحصنها من كل الإيرادات .

ج) ***العدل الإلهي*** : إن بروز الفلسفة المادية لم يمس فقط أدله التوحيد وبراهينه ، بل إن الماديين رأوا في موضوع العدل الإلهي ساحة أخرىٰ لإلقاء شبهاتهم واشكالياتهم ؛ ومن هنا يؤكد آية الله مطهري علىٰ دراسة مسألة العدل الإلهي وتقديمها بطريقة تواجه تلك الشبهات وتعالج تلك الإشكاليات ، ومن هنا كانت له محاولة قيمة وهامة في هذا المجال تمثلت في كتابه العدل الإلهي ، الذي يعد ابتكاراً فذاً ينبغي الإستفادة منه والسعي في سبيل تطوير وتوظيف معطياته المعرفية من أجل مواجهة كل الشبهات والإشكاليات التي استجدت أخيراً أو يمكن أن

تستجد لاحقاً.

ح) ***الإمامة والقيادة*** : إن تطور العلوم الإجتماعية والإدارية ومناهج هذه العلوم يجعل من الضروري العمل علىٰ دراسة مسألة الإمامة والقيادة من خلال الإستفادة من التطور المعرفي الذي كان نصيب تلك العلوم ، فلا شك أن هذا المخزون الفكري يمكن الإستعانة به في سبيل تكوين رؤية شاملة لنظرية القيادة في الإسلام أو ما إلىٰ ذلك .

كما يمكن بحث مسألة الإمامة علىٰ أساس البعد المعنوي للإمامة ، وعلىٰ أساس فكرة الإنسان الكامل في كل زمان ، وما يمكن أن ينتج عن ذلك من معطيات معرفية تساهم في تكوين رؤىٰ نظرية جديدة .

خ) ***المسائل الخاصة بالرسول (ص)*** : إن ثمة تشريعات خاصة بالنبي (ص) ، كوجوب صلاة الليل عليه (ص) ، وإباحة أن يتزوج من تسع نساء معاً وغيرها من التشريعات .

وقد جعلت تلك التشريعات في معرض البحث والتحليل ، وكانت مورداً لإلقاء بعض الشبهات والإشكاليات ، فكان لا بد من دراسة هذه التشريعات وتكوين رؤىٰ مختلفة تستطيع مواجهة تلك الشبهات ومعالجة تلك الإشكاليات .

وبعد هذا العرض للمسائل التي طرحها آية الله مطهري يمكن القول انه قد أشار إلىٰ أهم المسائل التي ينبغي علىٰ المتكلمين الجدد الإلتفات إليها مستعينين بما خلفه من مخزون كلامي جدير الإهتمام به والنيل من معارفه ، وذلك في سبيل دفع عجلة التطور الكلامي بشكل حثيث ، وبما يوفر الكثير من الأسلحة المعرفية الحديثة والمتعددة ، من أجل بناء العديد من التحصينات المعرفية عن الدين ، ومن أجل اعطائه قدرة أكبر للقيام بكل وظائفه ومهماته .

الشيعة وهرمسية الجابري

ـ دراسة نقديّة ـ

لقد أرتأينا عنونة هذه المقالة بـ«الشيعة وهرمسية الجابري» لنشير إلىٰ ان هذا الوصف الذي وصف به الجابري الفكر الشيعي عامة إنما هو في الحقيقة مجازفة معرفية تفتقد لأسسها الموضوعيّة والمنهجيّة مما يجعلها دعوىٰ جابريّة خاوية يعارضها أكثر من دليل ، ولا نريد هنا دراسة هذه الدعوىٰ علىٰ ضوء كافة التيارات الفكرية الشيعية ، بل فقط علىٰ ضوء الفكر الشيعي الإثني عشري ، مما يجعل إطلاق الهرمسيّة علىٰ الفكر الشيعي عامة تحت مجهر النقد ، وإن كان قد يصح إطلاقها علىٰ بعض التيارات الفكريّة شيعيّة أو غير شيعيّة ، وبداية نستعرض دعوىٰ الجابري :

«لقد حاربها (الهرمسيّة) أهل السنّة ، وبكيفيّة عامة المتمسكون بـ«المعقول» الديني البياني العربي محاربة شديدة ، لأنها كانت تشكّل الخلفيّة النظريّة لآراء الشيعة ..» [١] .

---

١ - الجابري محمد عابد ، تكوين العقل العربي ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩١ ،

ويقول في موضع آخر: «ليس من الغريب أن تكون الشيعة أول من تهرمس في الإسلام» [١].

ويقول أيضاً: «نعم كانت الشيعة أول من تهرمس في الإسلام» [٢].

وبداية نورد ما يريده الجابري من الهرمسية، ومن ثم نرىٰ انه هل ينطبق علىٰ الفكر الشيعي الإثنا عشري أم لا؟

يذهب الجابري إلىٰ ان «المسائل الرئيسية التي تعالجها الفلسفة الدينية الهرمسية تدور حول قضية الألوهية ونشوة العالم، وقضية النفس وخلاصها، وقضية وحدة الكون وتبادل التأثير بين أجزائه» [٣].

ثم يشرع ببيان رؤية الهرمسية في هذه المسائل، ويبدأ بمسألة الألوهية فيقول:

«تتميز الإلهيات الهرمسية بالقول بإلهين اثنين أحدهما مسخر للآخر:

ـ الإله المتعالي الذي لا يصدق عليه وصف ولا تدركه العقول..

ـ الإله الخالق الصانع، هو الذي خلق العالم ولذلك فهو يتجلىٰ فيه..» [٤].

وأما في مورد النفس فيقول:

«أما عن قضية النفس أصلها وطبيعتها ومصيرها، فهي مسألة يعني بها بكيفية خاصة التيار المتشائم الذي يتبنىٰ نظرية الإله المتعالي، إن أصحاب هذا

ط ٥، ص ١٩٤.

١ - ن م ص ٢٠٠ و ص ٢٧٥.

٢ - ن م ص ٢٠٠ و ص ٢٧٥.

٣ - ن م، ص ١٧٦.

٤ - ن م، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

الإتجاه .. يؤكدون من جهة أخرىٰ ان الطريق إلىٰ معرفة الله هي النفس لأنها جزء من الإله ..

النفوس البشرية كائنات إلهية كانت تعيش في الأصل في العالم الإلهي ثم ارتكبت ذنباً فكان عقابها هبوطها إلىٰ الأبدان سجنها .. ليس هناك شيء يخلص النفس البشرية في نظر الأدبيات الهرمسية غير المعرفة .. وهذه المعرفة لا تعني العلم أي اكتساب معارف ، بل بذل مجهود متواصل قصد التطهير والتخلص من المادة والإندماج من جديد في العالم الإلهي ..» [١] .

فإذن تدعي الهرمسية ان أصل النفس في العالم الإلهي وهي كانت موجودة قبل هبوطها إلىٰ البدن ، وطبيعة هذه النفس إلهية فهي جزء من الإله ، وهذه النفس تستطيع ان تتخلص من سجنها عبر تطهير النفس ، حيث «طريق معرفة الله بالنفس لا بالعقل» [٢] .

وأما في مورد الكون فيقول :

«وحدة الكون ، الترابط بين أجزائه ، تبادل التأثير بينها بالتجاذب والتنافر .. تلك هي الأسس التي يقوم عليها التصور الهرمسي للكون والذي يؤسس في ذات الوقت العلوم السرية الهرمسية من كيمياء وتنجيم وسحر» [٣] .

إذن الكيمياء والتنجيم والسحر نتاج التصور الهرمسي للكون ، وهم بالتالي صيغته العملية ومظاهره الفعلية .

---

١ - ن م ، ص ١٧٨ .

٢ - ن م .

٣ - ن م ، ص ١٨٢ .

وقبل الشروع في البحث المقارني بين التصور الإثنا عشري والتصور الهرمسي لهذه المسائل الرئيسية تستوقفنا الطريقة التي تعامل بها الجابري مع هذا الموضوع الذي له دلالاته المعرفية المهمة، والتي توحي بضعف منهجي أوقعه في أكثر من خلل، مما يحتم ضرورة جعل كل نتاج الجابري تحت مجهر الشك والنقد؛ أما الملاحظات المنهجية فهي:

١ ـ دعوىٰ دون دليل: إن ما يقوله الجابري هو: هذه هي الهرمسية، والفكر الشيعي فكر هرمسي، أما الدليل علىٰ هذه المقدمة الثانية فلم نر له أي أثر يكلّف الجابري نفسه عناء المقارنة بين التصورات الأساسية لكل التيارات الفكرية الشيعية ومن ضمنها الإثنا عشرية، وبين التصورات الأساسية للهرمسية ليصل إلىٰ نتيجة ايجابية تبرر له معرفياً وسم الفكر الشيعي عامة بالهرمسية، فهل يليق معرفياً إطلاق هكذا دعاوىٰ جزافية دون تقديم أدنىٰ دليل، فلا أدري ما الدافع الذي دفع الجابري لأن يصف جزءاً أصيلاً وأساسياً من الفكر الإسلامي بهكذا دعوىٰ خطيرة دون أن يحاول إسعافها ولو بدليل العاجز.

٢ ـ مرجعية ضعيفة: يقول الجابري: «لابد من الإشارة هنا إلىٰ إنكار الفرق الرافضة من الشيعة، بل الشيعة كلها باستثناء الزيدية، لإمكانية التوصل إلىٰ معرفة الله بطريقة النظر والقياس. ذلك انهم «يزعمون ان المعارف كلها اضطرار وان الخلق جميعاً مضطرون وان النظر والقياس لا يؤديان إلىٰ علم وما تعبد الله العباد بهما» (٤٢)»[١]، ويخلص مما تقدم إلىٰ هذه النتيجة فيقول: «وهذا من مقتضيات

التوحيد الهرمسي»[١].

فكم كان استغرابي ان يكون من يلصق هكذا دعوى بالشيعة عامة مع انه من بديهيات الفكر الإثنا عشرية العمل بالنظر والقياس في الأصول، بل إن البرهان العقلي هو الحاكم الوحيد في أصول الدين، واما ما يأتي في النص الديني ـ بمعناه العام ـ فهو بمثابة المؤيد أو المرشد لما يستقل العقل بإدراكه وتثبيته[٢].

وأما في الفروع فإن الفكر الإثنا عشري يرفض الإعتماد على القياس الفقهي لا القياس المنطقي، ويشير إلى ذلك عملهم بـ «قياس منصوص العلة» و «قياس الأولوية» في الفروع.

ولا بد من التأكيد على ان القياس الفقهي لا يحمل من القياس المنطقي إلّا اسمه، ولذا يسميه المنطقيون بالتمثيل، إذ هو اثبات الحكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر مشابه له.

وكم كان استغرابي أكثر عندما فحصت المرجعية التي أعتمد عليها الجابري لأجد انه اعتمد على كتاب مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري في دعوى خطيرة وعريضة تمس شريحة واسعة من الفكر الإسلامي لا ينتمي إليها أبو الحسن الأشعري ليأخذها أخذ المسلمات دون أن يكلف نفسه عناء الرجوع إلى المصادر الشيعية الإثنا عشرية ليلمس رأيهم الصريح والواضح في كل ما سبق.

٣ـ *تهافت واضح*: ينتقل الجابري للحديث عن المتصوفة الأوائل فيقول: «أول شخصية سنلتقي بها هي شخصية أبي هاشم الكوفي المتوفى سنة ١٥٠ هـ الذي

---

١ - ن م.

٢ - هاشمي كامل مجلة الفكر الإسلامي، قضية العقل في الفكر الشيعي، عدد ٣ و ٤، ص ٣٤٩.

كان أول من تسمىٰ بـ«الصوفي» كما تؤكد جل المصادر، وتذكر بعض المراجع الشيعية ان الشيعة سمته بـ«مخترع الصوفية» وأن جعفراً الصادق الإمام الشيعي الإمام الشيعي الأكبر قال عنه: «انه فاسد العقيدة جداً، وهو ابتدع مذهباً يقال له التصوف وجعله مقراً لعقيدته الخبيثة» ويقال انه كان يقول بـ«الاتحاد» و «الحلول»»[١].

وتراه يتحدث عن الإتحاد والحلول فيقول: «ذلك هو المبدأ الذي يؤسس طريقة «التصوف بالإنكفاء» أو نظرية «الحلول» الهرمسية، أما الطريق إلىٰ تحقيق هذا «الحلول» .. فهي منهجان: .. ومنهج مباشر وهو الجمع .. والمقصود به تحقيق الوحدة داخل الذات ومن ثمة تحقيق وحدتها مع الله ..»[٢].

فإذا كان الإمام الشيعي الأكبر يقول عن أبي هاشم انه فاسد العقيدة جداً، ويقال عن أبي هاشم انه يقول بالإتحاد والحلول[٣]، وهي نظريات هرمسية بنص الجابري، يا ترىٰ لما لم يتسآل الجابري ـ إذا صحت نسبة القول بالإتحاد والحلول إلىٰ أبي هاشم ـ ان يكون الإمام الشيعي الأكبر قد نعته بخبث العقيدة، وأبلغ في وصفها بالفساد، لما يحمله من نظريات هرمسية كان الإمام الشيعي الأكبر الذي «تم في عهده وبإشرافه تنظيم الفكر الشيعي وصياغة قضاياه الأساسية صياغة نظرية» يحاربها أشد محاربة، كما يشهد الجابري نفسه بذلك فيقول (فيما يرتبط بمواجهته (ع) للغلو والحلول): «لم يتردد (الإمام الصادق (ع)) في طرد أبي الخطاب أحد تلامذته

---

١ - تكوين العقل العربي، ص ٢٠١.

٢ - ن م، ص ١٨٠.

٣ - الذي يقول بذلك هو د. مصطفى كامل الشيبي في كتابه الصلة بين التصوف والتشيع (عن: دراسات في التصوف الإسلامي، شرف محمد، بيروت، دار النهضة، ١٩٨٤ م، ص ٨٥).

ودعاته الكبار والبراءة منه حينما أخذ يظهر الغلو في شأنه وينسب إليه «علم الغيب» ويدعي في حقه حلول الإله فيه» [١] .

وإذا كان الإمام الشيعي الأكبر قد واجه الهرمسية ، وحارب نظرياتها ـ كما شهد به الجابري ـ فكيف سوَّغ الجابري لنفسه ان يصف الفكر الشيعي عامة ـ ومن ضمنه الفكر الإثنا عشري ـ بالهرمسية ، فهل هو إلّا التهافت المبين ؟! وكم كان جديراً بمثل الجابري ان يلتزم الموضوعية والعلمية التي يوحي بها مقامه العلمي ، وان يبتعد عن العشوائية والتهور في إطلاق النعوت والصفات على هذه الفئة أو تلك.

٤ ـ ***النظر بعين واحدة*** : يقول الجابري في المساحة التي وصلت إليها الهرمسية :«بمقدار ما كان الفكر العربي يتقدم في التدوين (= الترجمة والتأليف) بمقدار ما كان «العقل المستقيل» الذي تحمله الهرمسية والصيغة المشرقية من الأفلاطونية المحدثة تحتل مواقع أساسية ومتجذرة في الثقافة العربية الإسلامية ، وهذا ليس فقط في أوساط الشيعة ، بل نجد ذلك أيضاً في حظيرة الفكر السني ذاته» [٢] .

وهنا يطرح هذا السؤال نفسه بقوة ، وهو إذا كان احتلال الهرمسية لمواقع لها في أوساط الشيعة برر للجابري وسم الفكر الشيعي بالهرمسية ، فلماذا لم يفعل الجابري الشيء نفسه مع الفكر السني ، مع انه يصرح ان الهرمسية أخذت لها مواقع في حظيرة الفكر السني ، بل تراه يذكر ان أهل السنة حاربوا الهرمسية ، ولا يتطرق

---

١ - ن م ، ص ٢٢٦ .

٢ - ن م ، ص ٢٠٢ .

إلىٰ التصريح بمحاربة الشيعة للهرمسية ؛ ونحن لا نريد هنا أن نحرض ضد أي فكر ، بل نريد ان نظهر تلك الازدواجية المعرفية التي تعامل بها الجابري بالنسبة إلىٰ الفكر الشيعي والفكر السني ، والتي تخرج الجابري عن موضوعيته العلمية ، وتفقد نتاجه العلمي اتزانه المعرفي .

والآن نتساءل عن موقف الشيعة الإثنا عشرية * من هذه المسائل الرئيسية ، محاولين المقارنة بين التصور الإثنا عشري والتصور الهرمسي عنها .

١ ـ ***نظرية الفكر الشيعي في الألوهية*** : إذا كانت الهرمسية تقول بإلهين اثنين فهل يقول الكلام الشيعي بذلك ؟! إنه لما يضحك الثكلىٰ ان يرتكب الجابري هكذا خطأ فادح ـ مع حسن الظن به ـ وسأكتفي هنا بدعوة الجابري انقاذاً لماء وجهه العلمي إلىٰ أن يراجع الكتب الكلامية للفكر الشيعي التي تكتب للفتيان والمبتدئين ـ ولا أريد أن أكلفه الرجوع إلىٰ المصادر الأساسية التي يبدو وكأنه يعيش قطيعة العداوة معها ـ حتىٰ يبادر ـ وأكرر حفظاً لماء وجهه العلمي ـ إلىٰ أن يصحح كل الأخطاء التي ارتكبها بحق الفكر الشيعي وبالتالي بحق الفكر الإسلامي الأصيل .

٢ ـ ***نظرية الفكر الشيعي في أصل النفس وطبيعتها ومصيرها*** :

ولابد هنا من الرجوع إلىٰ آراء متكلمي الشيعة في ذلك ، أما في مورد طبيعة النفس فينقل العلامة المجلسي رأي الشيخ المفيد (توفي ٤١٣ هـ ق) فيقول «إنه جوهر

---

* الكلام من هنا فصاعداً يرتبط بالفكر الشيعي الإثنا عشري ، فحتىٰ لو جردنا «الفكر الشيعي» عن أي قيد فالمراد به الإثنا عشري .

مجرد عن المكان والجهة والمحل متعلق بالبدن تعلق العاشق بمعشوقه ..» [١] .

ويقول العلّامة الحلي (توفي ٧٢٦ هـ ق) في شرحه للتجريد : «المشهور عند الأوائل وجماعة من المتكلمين كبني نوبخت من الإمامية والمفيد منهم والغزالي من الأشاعرة انها جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسماني وهو الذي اختاره المصنف» [٢] .

أما المحقق الطوسي (توفي ٦٧٣ هـ ق) فيقول في كتابه تجريد الإعتقاد : «هي جوهر مجرد» [٣] .

أما أصل هذه النفس انها هبطت من العالم الإلهي إلى البدن ، أم انها وجدت معه ؛ فيقول الشيخ المفيد ـ مناقشاً بعض الأخبار التي ظاهرها خلق الروح قبل البدن : «اما الخبر بأن الله تعالىٰ خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام فهو من أخبار الآحاد وقد روته العامة كما روته الخاصة ، وليس هو مع ذلك مما يقطع علىٰ الله بصحته ، وإن ثبت القول فالمعنىٰ فيه أن الله تعالىٰ قدّر الأرواح في علمه قبل اختراع الأجساد ..» [٤] .

أما صدر المتألهين الشيرازي (توفي ١٠٥٠ هـ ق) فقد عقد فصلاً للتحقيق في حدوث النفوس البشرية ، فيقول : «ما مر من الكلام يكفي لإثبات ان هذه النفوس حادثة بحدوث الأبدان» [٥] .

أما الحكيم اللاهيجي (توفي ١٠٧٢ هـ ق) فقد خصّ فصلاً لبيان حدوث

---

١ - بحار الأنوار ، مج ٥٨ ، بيروت : دار إحياء التراث ، ١٩٨٣ م ، ط ٢ ، ص ٩٧ .

٢ - ن م ، ص ٨٦ .

٣ - ن م .

٤ - ن م ، ص ١٤٤ .

٥ - الأسفار ، مج ٨ ، بيروت : دار إحياء التراث ، ١٩٨١ م ، ط ٣ ، ص ٣٣٠ .

النفس بحدوث البدن ، فيقول : «لا يستطيع أيٌّ من أفراد النفس الناطقة أن ينوجد قبل وجود البدن ، وهذا معنىٰ حدوث النفس مع حدوث البدن..» [١] .

وأما بالنسبة إلىٰ مصير النفس فيقول الشيخ المفيد :

«إن الأرواح بعد موت الأجساد علىٰ ضربين : منها ما ينقل إلىٰ الثواب والعقاب ، ومنها ما يبطل فلا يشعر بثواب وعقاب ، وقد روي عن الصادق (ع) ما ذكرنا في هذا المعنىٰ وبيناه ، وسئل عمن مات في هذه الدار : اين تكون روحه ؟ فقال من مات وهو ماحض للإيمان محضاً أو ماحض للكفر محضاً ، نقلت روحه من هيكله إلىٰ مثله في الصورة ، وجوزي بأعماله ، إلىٰ يوم القيامة فإذا بعث الله من في القبور أنشأ جسمه ورد روحه إلىٰ جسده وحشره ليوفيه أعماله .. وشاهد ذلك في المؤمن قوله تعالىٰ «قيل ادخل الجنة قال يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي» وشاهد ما ذكرناه في الكافر قوله تعالىٰ «النار يعرضون عليها غدواً وعشياً» .. والضرب الآخر من يلهىٰ عنه ويعدم نفسه عند فساد جسمه ، فلا يشعر بشيء حتىٰ يبعث وهو من لم يمحض الإيمان محضاً ولا الكفر محضاً ، وقد بين الله ذلك عند قوله : «إذ يقول أمثلهم طريقة إن لبثتم إلّا يوماً» » [٢] .

وبعض هذا العرض الموجز لآراء بعض من أهم متكلمي وفلاسفة الشيعة في مسألة النفس ، يتبين بما لا يقبل الشك انه يوجد تيار فكري كلامي شيعي يتبنىٰ الرأي الذي يقول ان الله تعالىٰ خلق هذه النفس ـ والتي هي شيء مغاير للبدن ـ مع البدن وليس قبله ، وهي مخلوقة من الله وليس لها طبيعتها الإلهية ، وانها بعد الموت

---

١ - گوهر مراد ، تهران ، وزارت فرهنگ وإرشاد اسلامى ، ١٣٧٢ هـ ش ، ط ١ ، ص ١٧١ .

٢ - المجلسي ، بحار الأنوار ، مج ٥٨ ، ص ٨١ ـ ٨٢ .

تنتقل اما للثواب ـ إن كانت محسنة ـ أو للعقاب ـ ان كانت مسيئة .

٣ ـ رأي الشيعة في التنجيم والسحر :

إذا كان التنجيم والسحر نتاج التصور الهرمسي للكون فإن تحديد الرأي فيهما سلباً أو ايجاباً يرتبط ارتباطاً جوهرياً بتحديده في التصور الكوني ، فما هو رأي الشيعة فيهما :

يقول العلامة المجلسي : «لا نزاع بين الأمة في ان من اعتقد ان الكواكب هي المدبرة لهذا العالم ، وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور فإنه يكون كافراً علىٰ الإطلاق وهذا هو النوع الأول من السحر» [١] .

ويقول الشيخ الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ ق) : «السحر حرام في الجملة بلا خلاف ، بل هو ضروري كما سيجيء والأخبار مستفيضة منها ماتقدم من أن الساحر كافر» [٢] .

أما في التنجيم فيقول الشيخ الأنصاري : «التنجيم حرام ، وهو كما في جامع المقاصد الإخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكية والإتصالات الكوكبية» [٣] .

وقال العلامة الحلي في شرح الياقوت : «اختلف قول المنجمين علىٰ قسمين : أحدهما قول من قال ان الكواكب السبعة حية مختارة والثاني قول من قال انها موجبة والقولان باطلان .. واما القائلون بالطبائع الذين يسندون الأفعال إلىٰ مجرد

---

١ ـ ن م ، مج ٥٦ ، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠ .

٢ ـ المكاسب ، مج ١ ، قم ، انتشارات دهقاني ، ١٤١٤ هـ ق ، ط ١٢ ص ٩٥ .

٣ ـ ن م ، ص ٧٢ .

الطبيعة فيبطل قولهم بمثل ذلك ..»[١] .

وعليه إذا كانت النظريات الهرمسية في المسائل الرئيسية القول بإلهين ـ بينما الشيعة تقول باله واحد ـ والقول بهبوط النفس إلىٰ البدن من العالم الإلهي وكونها جزء من الله ، وانها تعود إلىٰ عالمها بالتطهير ـ بينما دلت النصوص السابقة علىٰ ان الشيعة تقول بحدوثها مع البدن ، وانها مخلوقة من الله وانها بعد الموت تبعث يوم القيامة للحساب ، فمن عمل صالحاً إلىٰ الجنة ومن عمل سيئاً فإلىٰ النار ـ وان من النظريات الهرمسية تصور كوني يؤسس للتنجيم والسحر ـ بينما الشيعة تأخذ موقفاً سلبياً حاداً من التنجيم والسحر ـ؛ فبعد كل هذا هل يبقىٰ من الممكن القول «كانت الشيعة أول من تهرمس في الإسلام» أم انها «الوظيفة الأيديولوجية ـ السياسية» للعامل الابيستيمولوجي ، كما فعلت فعلها في التاريخ العربي ـ كما يدعي الجابري ـ فلعلها هي أيضاً فعلت فعلها في نتاج الجابري ، فأخرجته عن جادة الموضوعية والنزاهة المعرفية ، ليرتب منظومة بنيوية تاريخية جعلت هدفاً لها الفكر الشيعي ، لتتعامل معه تعامل العدو بأسلوب توزيع التهم المعرفية بطريقة عشوائية ، مما يفرغ كل نتاج الجابري من أهميته المعرفية ، ومما يحتم علىٰ الجابري وأمثاله إعادة قراءة للفكر الشيعي قراءة منهجية متأنية لا يكون هدفها إلّا الإخلاص المعرفي والموضوعية العلمية .

---

١ - المجلسي ، بحار الأنوار ، مج ٥٥ ، ص ٢٨١ .

فلسفة الدين

* ماهي فلسفة الدين ؟

ـ إطلالة موجزة في المفهوم والمسائل ـ

* من فلسفة الدين :

نظرية «انتظاراتنا من الدين»

ـ دراسة نقدية ـ

ما هي فلسفة الدين ؟

ـ إطلالة موجزة في المفهوم والمسائل ـ

تعد عبارة «فلسفة الدين» مصطلحاً جديداً دخل أخيراً ميدان التداول الفلسفي ، وإن كانت مسائله قديماً محل بحث وتحقيق .

وقد راج هذا المصطلح بقوة في الفترة الأخيرة حيث ظهر صرح الكلام الجديد ؛ فشقت فلسفة الدين طريقها إلينا ككيان مستقل له هويته المميزة ، وظهرت كتابات عديدة تبحث في مسائل شتىٰ تحت عنوان فلسفة الدين ؛ لكن بقيت الحاجة وقبل كل شيء إلىٰ معرفة معنىٰ ومفهوم فلسفة الدين .

إن فلسفة الدين تعني ممارسة التفكير الفلسفي في الدين ، فبعد أن يقدم الدين منظومته يأتي دور الفلسفة لتمارس فعلها في المنظومة الدينية ، فتُعمل منهجيتها في الدين ومعطياته . فالدين يقول ـ مثلاً ـ ان هذا المعطىٰ المعرفي يملك هوية دينية ، فيأتي دور المنهج الفلسفي ليطرح أسئلة عدة حول ماهية المعطىٰ الديني ، وغائية وجوده ، والنتائج التي تترتب عليه .. ؛ فيجري البحث تحت عنوان فلسفة ذلك المعطىٰ الديني .

ومرة أخرىٰ قد تعمل الفلسفة منهجها في الدين كوحدة متكاملة ـ لا في معطياته كلٍ علىٰ حدة ـ فتتناوله كمنظومة مترابطة لتطرح أسئلتها حول ماهيته ومنشئه وهدفه ، والخدمات التي يستطيع أن يقدمها للإنسان .. ؛ فيجري البحث تحت عنوان فلسفة الدين بأجمعه . وهذه العلاقة بين الفلسفة والدين من ناحية إعمال منهجيتها فيه تشبه العلاقة القائمة بين الفلسفة والسياسة ، والفلسفة والتاريخ ، والفلسفة والقانون ، وكذلك بقية العلوم ، والتي ينتج عنها : فلسفة السياسة ، وفلسفة التاريخ ، وفلسفة القانون ، وأيضاً فلسفات بقية العلوم .

يقول العلامة الجعفري : «فلسفة الدين هي تحليل عقلاني للدين بدون قصد الدفاع عنه أو مواجهته ، وإن كانت ـ نهايةً ـ نتيجة هذا التحليل العقلاني تؤدي إلىٰ نفع الدين أو ضرره» [١] .

وقد ورد في الموسوعة الفلسفية : «تعني فلسفة الدين بدراسة ما تنطوي عليه المعتقدات الدينية من مسائل عقلية تنشأ من تطبيق نظرية المعرفة علىٰ الدين ومن محاولة تبرير هذه المعتقدات تبريراً عقلياً ، وعليه تعالج فلسفة الدين مسائل مثل : ما طبيعة المعرفة الدينية ، أي هل يتألف الدين من قضايا يمكن التحقق من صدقها علىٰ نحو مايمكن التحقق من صدق القضايا العلمية ؟ ما الأدلة والبينات التي تستند إليها المعتقدات الدينية الرئيسة مثل الإعتقاد بوجود الله وبخلود الروح ؟» [٢] .

ويشير هذا النص إلىٰ ضرورة كون المادة الدينية ذات صبغة عقلية تسمح بإعمال المنهج الفلسفي فيها ، فلابد لفلسفة الدين من تمييز المادة التي تقبل ذلك

---

١ ـ جعفري محمد تقي ، فلسفهٔ دين ، مؤسسه فرهنگى انديشه ، ١٣٧٥ هـ ش ، چ ١ ، ص ٦٥ .

٢ ـ الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد الإنماء العربي ، ١٩٨٦ م ، ط ١ ، ص ٦٦٠ .

الإعمال عما سواها ، لتقوم بخطواتها الثانية متمثلة بمحاكمتها فلسفياً وتقديم النتائج المترتبة علىٰ ذلك [١] .

ولابد من الإشارة إلىٰ أن فلسفة الدين تلتزم الحياد فيما يرتبط بموضوع الدفاع عن الدين أو عدمه ، ومن هنا تختلف عن علم الكلام القائم أساساً علىٰ مبدأ الدفاع عن الدين ، وهذا لا يعني عدم الإستفادة كلامياً من النتائج المعرفية لفلسفة الدين ، بل من الممكن أن توفر فلسفة الدين معطيات معرفية قد يعمل علم الكلام علىٰ توظيفها في سبيل الدفاع عن الدين ومعتقداته ، كما انه من المهم جداً نشوء حوار معرفي بين فلسفة الدين وعلم الكلام ، مما قد يثمر تقديم صيغة عقلانية للدين تكون أكثر مقبولية لدىٰ قطاع واسع من أهل الفكر والقلم ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرىٰ تكون منسجمة كل الإنسجام مع المنظومة الدينية ومناهجها وأدواتها .

وينبغي التأكيد علىٰ ان الدلالة المعرفية لفلسفة الدين هي أنه ينظر إلىٰ الدين لا بمنظار ديني ، ويجري التعامل مع الدين بأدوات معرفية لا تنتمي إلىٰ المنظومة الدينية ؛ ولذا يستطيع كل انسان وإن لم يكن ينتمي إلىٰ عالم المعرفة الدينية أن يعمل منهجيته الفلسفية في حقل المعرفة الدينية ، بغض النظر عن النتائج المعرفية التي يثمرها ذلك الإعمال المنهجي ، ومدىٰ انسجامها مع الرؤية الدينية ، ولذا قد تستفز تلك النتائج أحياناً الفكر الديني مما قد يولّد ردة فعل معرفية يحاكم الدين من خلالها تلك النتائج بأدوات ومناهج معرفية دينية ليصدر حكمه عليها ، وأحياناً قد تحصل ردة فعل معرفية لا دينية ـ متدينية أو غير متدينية ـ بحيث تحاكم تلك النتائج بنفس تلك الأدوات المعرفية التي أعملت في حقل المعرفة الدينية ـ وليس بمناهج

---

١ - أوجبي علي ، كلام جديد .. ، تهران ، مؤسسه فرهنگى انديشه ، ١٣٧٥ هـ ش ، ج ١ ، ص ٢٦٧ .

معرفية دينية ـ مما قد يُظهر وجود خللٍ أو آخر في نفس إعمال ذلك المنهج من حيث مراعاة وعدم مراعاة الضوابط المعرفية والشروط المنطقية ، والذي قد يؤدي إلىٰ الخطأ في النتيجة المعرفية أو عدم دقتها ، فتكون هناك حاجة إلىٰ إعادة إعمال منهجي يفرز نتائج مختلفة عن سابقتها .

والآن من المناسب أن نتعرض للمسائل الأساسية التي تبحث في فلسفة الدين وهي :

١ ـ ***تعريف الدين*** : حيث يبحث في ماهية الدين بشكل عام ، وفي خطوطه العريضة من أجل تقديم تعريف شامل للدين يوضح حقيقته .

٢ ـ ***منشأ الدين*** : والمراد به الدوافع التي تدفع الإنسان للتوجه إلىٰ الدين والتمسك به ، ويوجد هنا نظريات عديدة كالنظرية الإجتماعية والنظرية الأسطورية ..

٣ ـ ***جوهر الدين*** : فيبحث في المعطيات الدينية أنه هل يوجد فيها ما هو أساسي وما هو غير أساسي ، وما هو ملاك أساسية المعطيات الدينية ..

٤ ـ ***لغة الدين*** : ويبحث في التعابير الدينية من ناحية الإخبار والإنشاء واختزانها للمعنىٰ أو عدم اختزانها له ..

٥ ـ ***انتظار البشر من الدين*** : حيث يبحث حول هذا السؤال أنه ما الذي يجب أن يتوقعه البشر من الدين ، وما هي الحاجات التي يستطيع الدين تلبيتها .

٦ ـ ***الحاجات البشرية*** : فيبحث في حاجات الإنسان من فطرية ونفسية وروحية .. وهذا البحث يطرح كرديف للبحث في الحاجات البشرية التي يستطيع الدين إشباعها .

٧ ـ ***ارتباط العلم والدين*** : حيث يجري البحث في العلاقة القائمة بينهما من

ناحية التعارض وعدمه، وتأثير كل منهما في الآخر، واختلاف منهجيتهما ولغتهما، امكانية الجمع بين نتاج كل منهما مع الآخر..

وهناك أيضاً أبحاث أخرىٰ أساسية يجري بحثها تحت عناوين: إمكانية التحقيق في التعابير الدينية، وملاك الصدق الحصري للدين (في مقابل بقية الأديان)، وحقيقة الأيمان والتوبة، وصفات الله تعالىٰ، وأدلة عدم الإعتقاد بالله، ومسألة العدل الإلهي ووجود الشر، وإثبات وجود الله، وخلود النفس البشرية [1].

ويتضح مما تقدم أهمية هذا الميدان المعرفي، وضرورة التوجه إليه والإستفادة من معطياته المعرفية وإمكانياته الفكرية.

---

١ - يمكن الرجوع إلىٰ: محمدى مجيد، دين شناسى معاصر، تهران، نشر قطره، ١٣٧٤ هـ ش، ط ١، ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩، أيضاً: زمانى أمير، زبان دين، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٧٥ هـ ش، ط ١، ص ٢٤ ـ ٢٥.

نظرية «انتظاراتنا من الدين»

ـ دراسة نقدية ـ

إن من الموضوعات الأساسية التي تطرح في بحوث فلسفة الدين نظرية «انتظاراتنا من الدين» والتي طرحت أخيراً في الساحة الفكرية في ايران ، وكانت حقلاً خصباً للبحث والتحقيق والنقد ؛ مما ولّد جدالاً معرفياً عمّق الطرح النظري لهذه النظرية ، وكشف عن نقاط القوة والضعف فيها ، وأظهر موارد التحلل التي تعاني منها .

وهذا الإهتمام الذي لاقته هذه النظرية انما يرجع للتأثير الذي تتركه على طبيعة فهمنا للمتون الدينية والنص الديني ، فإن الأخذ بهذه النظرية وعدم الأخذ بها يترك بصماته المعرفية على كثير من تصوراتنا وأفكارنا الدينية .

وبداية لابد من تقديم عرض موجز لهذه النظرية ، ومن ثم نبين الطروحات النقدية التي وجهت إليها .

إن مصطلح «انتظاراتنا من الدين» يعني انه لماذا كان الدين ؟ وما الذي يستطيع أن يفعله الدين ؟ وما هي وظيفة الدين ؟ ومن جهة ثانية لا بد من السؤال

أيضاً : ما الذي يريده البشر من الدين ؟

وحتىٰ نستطيع فهم الدين فهماً جيداً وعميقاً يجب أن نجيب بشكل صحيح وعميق علىٰ تلك الأسئلة ، فإذا استطعنا الإجابة عليها ، وامتلاك اجوبتها ، عندها نستطيع أن ندعي فهمنا للدين ، وندعي معرفتنا للمساحة التي يعمل فيها الدين والوظيفة التي ينبغي له أن يؤديها .

ومعنىٰ تلك النظرية انه حتىٰ نستطيع فهم الدين وإدراكه ، لا بد أن نرجع إلىٰ أنفسنا ـ نحن البشر ـ ونعرف ما هي حاجاتنا البشرية ، وما هي الحاجات التي يمكن اشباعها من دون الرجوع إلىٰ الدين ، وما هي الحاجات التي لا يمكن اشباعها إلّا من خلال الرجوع إلىٰ الدين ، عندها نستطيع القول ان هذا ما نريده من الدين ، وذاك لا نريده منه ، وبعد معرفة ما الذي نريده وما الذي لا نريده من الدين حينئذٍ يمكن لنا ان نقول ان وظيفة الدين هي اشباع تلك الحاجات ، وان هدف الدين هو تلبية تلك المتطلبات .

وبناءً علىٰ ما تقدم يصبح بالإمكان تقسيم الدين إلىٰ ما هو جوهري نحتاج إليه ، وإلىٰ ما ليس بجوهري فلا يرتبط بإشباع حاجاتنا ، أي أن تقسيم الدين إلىٰ جوهري وما ليس بجوهري تابع لفهمنا لحاجاتنا البشرية ، وما الذي يمكن للدين ان يشبعه منها وما لا يمكن له اشباعه . كما ان اعطاء البعد القيمي للمتون الدينية إنما يتبع الأداء الوظيفي لتلك المتون من ناحية امكانياتها في تلبية أو عدم تلبية الحاجات البشرية .

ويمكن لنا القول انه يوجد ركنان لقضية واحدة ـ هي نظرية الإنتظارات ـ ، الركن الأول ، ويرتبط بمعرفة ما الذي يستطيع فعله الدين ، وهو يعتمد علىٰ معرفة ما هو جوهري وما ليس بجوهري من الدين . والركن الثاني ، ويرتبط بمعرفة ما

الذي نريده من الدين ، وهو يستند إلىٰ معرفة الحاجات البشرية التي لايمكن اشباعها إلّا من خلال الدين . كما ان هذان الركنان يرتبطان ببعضهما ، إذ ان معرفة ما الذي يستطيع فعله الدين ترتبط بمعرفة ما الذي نريده من الدين .

وترىٰ هذه النظرية ان السعي لمعالجة كل شيء من خلال الدين ، والإجابة علىٰ كل سؤال بواسطة الدين ، انما يعتمد علىٰ فرضية تقول ان الدين أتىٰ ليشبع كل الحاجات وليلبي كل المتطلّبات ، وإن هذه الفرضية تدفع من يعتقد بها لمحاولة توظيف أية إشارة ـ ولو كانت صغيرة ـ في المتون الدينية ، من أجل السعي لبناء مشاريع إجابات كبيرة فيما يرتبط بالحاجات البشرية ، مع ان هذه الفرضية هي فرضية خاطئة أوقعت الكثيرين في منهج خاطيء للتعامل مع المتون الدينية .

ولذلك لا يمكن لنا أن نقول ان الدين يمتلك امكانية تلبية كل الحاجات ثم ننطلق إلىٰ الدين ، بل ينبغي بداية أن نرجع إلىٰ الطبيعة البشرية لنعرف ما هي الحاجات الأساسية للبشر ، وما هي حاجاتهم الفرعية ، وما هي الحاجات التي لا يمكن تلبيتها إلّا بواسطة الدين ، عندها نستطيع أن نقول ان الدين يمتلك إمكانية تلبية تلك الحاجات ، ولا يمتلك إمكانية تلبية غيرها من الحاجات ، وإن الدين وظيفته أن يقوم بهذا الدور ولا يمتلك إمكانية أن يقوم بأداء وظائف أخرىٰ ، وهذا ما يستطيع أن يفعله الدين وذاك ما لا يستطيع فعله الدين ؛ ومن خلال ذلك نستطيع أن نعرف الطاقة والإمكانية التي يمتلكها الدين لنقول ان الدين يستطيع أن يلبي أو لا يلبي كل الحاجات البشرية ، فالجواب علىٰ هذا السؤال هو فرع معرفتنا بالطبيعة البشرية وحاجاتها الأصلية والفرعية .

وعليه لا بد من القول ان فهمنا للمتون الدينية يجب أن يتم من خلال انتظارات البشر من الدين ؛ مع التأكيد علىٰ أن تعيين الإنتظارات البشرية ، وتحديد

وظيفة الدين ، والمساحة التي يستطيع العمل فيها ؛ كل ذلك تتم بلورته خارج الدين وليس داخل المنظومة الدينية . ونتيجة ذلك ان فهمنا للدين فهماً دقيقاً وعميقاً يجب أن يكون من خارج الدين لا من داخله ، وان معرفتنا بالأهداف التي يسعىٰ إليها الدين ، وما يستطيع أن يقوم به الدين ؛ كل ذلك يجب أن ينظر إليه بمنظار غير ديني ؛ ومعنىٰ ذلك ان فهمنا للدين سوف يكون مرهوناً بالفهم البشري لما هو بشري ، أي للطبيعة البشرية .

وبعد هذا العرض لنظرية الإنتظارات يأتي دور تقييمها وبحث مكامن الخلل فيها ؛ فيمكن القول أن هذه النظرية ومع كونها تمتلك لبعض العناصر القيّمة لكنها تعاني من الخلل علىٰ أكثر من مستوىٰ :

١ ـ ***معرفية الطبيعة البشرية*** : الإشكالية الأولىٰ التي تواجهها هذه النظرية ترتبط بإمكانية المعرفة البشرية في فهم الطبيعة البشرية ، وما هو المستوىٰ الذي وصلت إليه المعرفة البشرية في فهم تلك الطبيعة ، وهل أن المعرفة البشرية تستطيع تقديم معطيات يقينية في هذا المجال ؟ إن هذه التساؤلات تقودنا إلىٰ تساؤلات أخرىٰ تبحث حول أنه كيف نستطيع تحديد أن هذه الحاجات مما يُشبع بالدين ، وتلك الحاجات مما لا يشبعه الدين ؛ فهل تستطيع المعرفة البشرية تقديم ملاك يفرز معطيات يقينية في هذا المجال ؟ وكيف نستطيع تحديد أن هذه الحاجات حاجات أصلية ، وتلك الحاجات حاجات فرعية ؟ وهل يمكن للمعرفة البشرية أن تقدم في هذا المورد ملاكاً ينتج معطيات يقينية لا يتبين خطؤها بعد حين ؟

وعليه إذا كانت المعارف البشرية معارف غير يقينية ، ولا تستطيع أن تقدم ملاكات تفرز معطيات يقينية في حقل معرفي يترك أكثر من تأثير فيما يرتبط بفهمنا للدين ؛ فلا يمكننا أن نعتمد علىٰ تلك النظرية كمنهج معرفي يخدم فهمنا للدين ، نعم

يمكن أن يقال له بمستوىٰ أو آخر من التأثير ، لكن ليس بحيث يصل إلىٰ مستوىٰ اعتباره منهجاً معرفياً لتحصيل المعارف الدينية .

وإذا قيل بأن المعرفة الدينية هي معرفة غير يقينية وان المنهج المعرفي الذي ينتج معارفاً دينية انما يفرز معارفاً غير يقينية بل نسبية ؛ نقول صحيح ان مساحة ما من المعرفة الدينية هي معرفة غير يقينية ولا تدعي مطابقتها للواقع ـ وليست كل المعارف الدينية كذلك ، إذ أن بعض المعارف الدينية قطعية يقينية ـ ؛ لكن المنهج الذي انتج تلك المعارف الدينية غير اليقينية انما هو منهج اكتسب مشروعيته من الدين ، والدين هو الذي أعطاه اجازة العمل المعرفي وأكسب انتاجه مشروعية معرفية ؛ لذلك يمكن الإدعاء انه منهج معرفي ديني يملك مشروعية معرفية دينية ، اما ذلك المنهج المعرفي فهو منهج معرفي وضعي يفتقد تلك المشروعية الدينية .

٢ ـ ***صدقية الدين أم ماذا ؟*** : الإشكالية الثانية انه عندما نقول أن المعرفة البشرية هي التي تحدد هدف الدين ومساحة عمله ودوره الوظيفي والإمكانية التي يمتلكها ؛ فما العمل عندما نرىٰ ان الدين قد تكلم في هذه الأمور ، فتحدث عن أهدافه وعمله والوظيفة التي يقوم بها ؛ فهنا هل نأخذ بقولنا أم نأخذ بقول الدين ؟

لا شك اننا إذا كنا نعتقد بعصمة الدين فهذا يعني اننا سوف نأخذ باقوال الدين ، وإلّا فنحن لا نصدق بالدين .

وإذا كان الإدعاء اننا ننطلق من معرفتنا بالطبيعة البشرية وحاجاتها وتقسيم هذه الحاجات إلىٰ أصلية وفرعية لتحديد ما الذي يجب علىٰ الدين فعله من خلال معرفتنا بالحاجات التي لا يمكن اشباعها من غير معين الدين ؛ فيمكن القول أيضاً ان الدين قد تحدث عن الحاجات البشرية ، وحدد هذه الحاجات ، فإن دور الدين لم يقتصر علىٰ اشباع هذه الحاجات ، بل شمل أيضاً حتىٰ تحديدها ، تصريحاً كان هذا

التحديد أم تلويحاً .

وعليه اما ان يقال بصدق الدين أو عدم صدقه ، فإذا قيل بعدم صدقه فلا حاجة من الأساس للرجوع إلىٰ الدين ، وإذا قيل بصدق الدين فيجب أن نأخذ بكل ما يقوله الدين ، ولا يصح الأخذ ببعض ما يقوله وترك البعض الآخر ، ومعنىٰ الإلتزام بكل ما يقوله الدين هو ان نصدق بقضية انه كما نحتاج للدين في اشباع حاجاتنا كذلك نحتاج إليه في تحديد هذه الحاجات ، ولا يمكن الفصل بينهما .

٣ ـ *اسقاط وظيفي علىٰ الدين* : عندما نقول ان هذه الحاجات يجب أن يشبعها الدين ، وتلك يجب أن تشبع من غير الدين ، ألا نكون بذلك نمارس عملية اسقاط وظيفي علىٰ الدين ؟ فإن قولنا انه يجب علىٰ الدين أن يقوم بوظيفة كذا ، فهو فرع قدرة الدين علىٰ ذلك ، وهو فرع معرفتنا بالدين ؛ فحتىٰ نقول أنه علىٰ الدين أن يقوم بهذا الدور أو تلك الوظيفة فيجب أن نمتلك معرفة دينية بمستوىٰ يؤهلنا لتحديد الدور الوظيفي للدين .

وبتعبير آخر ان قولنا انه يجب علىٰ الدين أن يلبي تلك الحاجات البشرية ولا يلبي تلك ، هو قضية تختزن أمرين : الأول معرفتنا بالحاجات البشرية ، والثاني فهمنا للدين ، فأن ننطلق من معرفتنا بالحاجة البشرية فقط للبت في هذه القضية دون أن يكون لدينا المستوىٰ المطلوب من المعرفة الدينية ؛ فليس هذا الأمر إلّا محاولة بتراء تفتقد لأساس آخر من أسسها .

بل نستطيع القول أكثر من هذا أنه لا يصح الإعتماد علىٰ ركيزة الحاجة البشرية فقط للجزم بهذه القضية ، بينما يصح الإعتماد علىٰ ركيزة الدين فقط لأنه إذا انطلقنا من الدين للجزم بهذه القضية ، وقلنا ان الدين يقول انه يلبي هذه الحاجة ولا يلبي تلك ، فإنما يصح ذلك لقيام الدليل الخارجي علىٰ عصمة الدين وصحته ، وإلّا

لما صحّ هذا الإدعاء ، فالدين يمتلك هكذا دليل خارجي يبرّر دعواه تبريراً معرفياً صحيحاً ، أما دعوىٰ الإعتماد علىٰ ركيزة الحاجة البشرية فقط فتفتقد لهكذا تبرير معرفي يصحح الإعتماد الإقتصاري عليها .

وبناءً عليه يمكن لنا أن نقول ان دعوىٰ تحديد وظيفة الدين من خلال المعرفة بالطبيعة البشرية هي مجرد اسقاط وظيفي علىٰ الدين يفتقد لأدنىٰ مبرراته المعرفية .

والنتيجة التي نستخلصها مما ذكرناه ان الرؤىٰ المعرفية ومعرفتنا بالطبيعة البشرية وحاجاتها من أصلية وفرعية ، وإدراكنا لما هو جوهري وما هو غير جوهري من الدين ؛ إن كل ذلك يترك أثراً في فهمنا لوظيفة الدين وأهدافه وقدراته ، لكن لا أن يصل الأمر إلىٰ مستوىٰ نعد فيه تلك الرؤىٰ المعرفية المنتجة من خارج المنظومة الدينية معاييراً منهجية وقنوات معرفية لإنتاج بعض الأحكام المعرفية وتوجيهها إلىٰ الدين .

الولاية

* نظرية ولاية الفقيه بين الدكتاتورية والديمقراطية
* الأيديولوجية الدينية لولاية الفقيه
ـ دراسة في المضمون والنتائج ـ
* ديمقراطيّة الشورىٰ ونظرية الولاية
ـ دراسة نقديّة ـ
* فلسفة حاكمية الفقيه
* نهضة الفكر السياسي الشيعي
والفعل السياسي للإمام الخميني
* ولاية الفقيه وتساؤلات محمد عمارة

نظرية ولاية الفقيه

بين الدكتاتورية والديمقراطية

ظهرت في المدة الأخيرة نظرية سياسية جديدة علىٰ ساحة الفكر السياسي استرعت انتباه الباحثين والمفكرين ، وهي نظرية ولاية الفقيه .

وقد أدلىٰ كلٌ بدلوه في هذا المضمار بين باحث وناقد ومحلل ليصل كل منهم إلىٰ حصيلة معرفية سياسية ، وليقدم فكرة أو مفردة معرفية سياسية تساهم بشكل أو آخر في اغناء هذا البحث .

وقد يواجه الباحث أكثر من مشكلة في سبيل الوصول إلىٰ صورة متكاملة ودقيقة وعميقة لنظرية ولاية الفقيه تلك، منها انه قد لا يجد مادة جامعة تعرض هذه النظرية بشكل كامل ، وكثرة المجادلات والآراء المتعارضة في بعض مفاصل هذه النظرية ، وكون كثير من أبحاث هذه النظرية تشكل جزءاً من المادة الفقهية التي تحتاج للإستفادة منها وإجادة توظيفها إلىٰ نوع اختصاص فقهي قد يفتقده الكثيرون ، وقد يكون حاجز اللغة مانعاً يحول دون الإطلاع علىٰ كثير من الأبحاث المهمة التي دونت في معرض تحليل وبحث هذه النظرية .

وهذا ما افقد البعض المادة اللازمة لإمتلاك دقة النظر لهذه النظرية ، فحاول ايجاد أكثر من جسر مشابهة بين نظرية ولاية الفقيه وبين النظام الديكتاتوري ، لإضفاء طابع غير صحيح بأن نظرية ولاية الفقيه هي إحدىٰ وجوه النظام الديكتاتوري لكن بقالب ديني ، وانها تقع علىٰ الطرف المقابل للنظام الديمقراطي ، ومن هنا وجدنا من الضروري عرض أهم المرتكزات الفكرية والسياسية التي تفصل بين نظرية ولاية الفقيه وبين النظام الديكتاتوري مما يقدم صورة كافية تسمح بالحكم بأن نظرية ولاية الفقيه ليست فقط غير ديكتاتورية بل ترفض النظام الديكتاتوري ؛ وهذا ما قد يفسح المجال أمام توفير بعض الأفكار للمقارنة الأولية والعامة بين نظرية ولاية الفقيه والنظام الديمقراطي .

١ ـ ***كيفية وصول الولي الفقيه إلىٰ منصب القيادة*** : إن لرأي الأمة دخالة في وصول الولي الفقيه إلىٰ منصب القيادة ، فنظرية ولاية الفقيه لا تعني حرمان الأمة من حقها في المشاركة السياسية ومن ابداء رأيها في تحديد مصيرها ومستقبلها خاصة فيما يرتبط بالقضايا الحساسة والخطيرة كمنصب القيادة ؛ سوىٰ ان عملية اختيار الأمة للولي الفقيه لا تتم بشكل مباشر ، بل تنتخب الأمة بشكل مباشر مجلساً من الخبراء وهذا المجلس هو الذي يتولىٰ اختيار الولي الفقيه .

ولهذه الصيغة السياسية أساس نظري ، وهو ان مقام الولاية هو للرسول (ص) ومن بعد للأئمة المعصومين (ع) ، وبعدهم للولي الفقيه الجامع للشرائط ، والجميع منصوب من الله تعالىٰ ، سوىٰ ان نصب المعصوم نصب شخصي ، بينما نصب الولي الفقيه هو نصب كلي محدد بالمواصفات والشرائط ، ومن هنا كانت الحاجة إلىٰ تعيين المصداق الأفضل لهذا النصب الكلي ، وقد أوكلت هذه المهمة إلىٰ

الأمة ولكن من خلال مجلس للخبراء يتم اختياره على أساس مواصفات محددة [١].

مع الإشارة إلى انه لا فرق على مستوى الصلاحيات السياسية بين المعصوم (ع) والفقيه، فللفقيه الولي ما للمعصوم فيما يرتبط بإدارة الدولة وسياسه الحكم «إن الأدلة التي تثبت ولاية النبي (ص) والإمام فيما يتعلق بمهام الدولة والحياة الإجتماعية تثبت ذلك للفقيه الحاكم في عصر الغيبة من دون فرق، وإذا كان الأمر كذلك فإن من الطبيعي جداً ان تنتقل كافة الصلاحيات والسلطات التي كان يملكها النبي أو الإمام فيما يتعلق بالولاية والحكم إلى الفقيه الحاكم في عصر الغيبة» [٢].

٢ ـ *انعزال الولي الفقيه*: إذا ما وصل فقيه إلى مقام الولاية الفعلية وتولى زمام الحكومة، فهذا لا يعني ان هذا المنصب اصبح حقاً له لا ينازع عليه، بل إن هذا المنصب هو واجب إلهي خطير وتكليف رباني كبير أوكلت مهمة القيام به إلى هذا الفقيه، مما يفرض عليه السعي لأدائه على أفضل وجهه وأعدل جريه، وإلّا فهو مسؤول عنه ومحاسب عليه اشد الحساب يوم القيامة، فضلاً عن المستلزمات القانونية والشرعية المترتبة على ذلك.

وإذا كانت المواصفات والشرائط الولايتية هي التي جعلت ذاك الفقيه بعينه ولياً، فهذا يعني انه إذا افتقد أياً من هذه المواصفات والشرائط أو لم يكن ـ فرضاً ـ مالكاً لها من الأساس؛ فإنه ينعزل تلقائياً ـ وفي المورد الثاني لا يكون النصب قد

---

١ - آية الله موسوي تبريزى (ولايت فقيه) نگارش فرزانه احمد، قم، انتشارات حر ١٣٧٦ هـ ش ص ٧٨، أيضاً: الحكيم محمد باقر، الحكم الإسلامي، مؤسسة المنار، ١٤١٢ هـ ق، ط ١ ص ١٩٤.

٢ - الآصفي محمد مهدي، قضايا اسلامية معاصرة، العدد الأول: ١٤١٨ هـ ق، صلاحيات الحاكم وسلطاته ص ٢٦٨.

تحقق من أساس ـ لأن النصب هو أولاً وبالذات لتلك المواصفات والشرائط وهو ثانياً وبالعرض لهذا أو ذاك الفقيه ، والذي يقوم بمهمة تبيين هذا الإنعزال هو مجلس الخبراء ، فكما يستطيع مجلس الخبراء أن ينصب هذا أو ذاك الفقيه ولياً ، فإنه يستطيع ايضاً أن يقوم بعزله [١] .

٣ ـ ***محكومية الولي الفقيه للقانون*** : كما ان الولي الفقيه يجب ان يكون حريصاً وحارساً علىٰ تنفيذ القانون فهو نفسه خاضع للقانون وليس فوق القانون ، لأن التشريع الإلهي هو الذي جعل الفقيه ولياً ، وهو الذي أتىٰ به ليعمل علىٰ تنفيذ هذا التشريع ، فيجب علىٰ الفقيه ان يكون خاضعاً لحاكمية التشريع الإلهي ، ومن هنا نصّ القانون الأساسي للجمهورية الإسلامية علىٰ التساوي القانوني للولي الفقيه مع سائر أفراد الأمة ، وهذا التساوي القانوني لا يختص بقانون دون آخر ، بل يشمل جميع القوانين [٢] .

٤ ـ ***شرطية الرادع التربوي والأخلاقي*** : إن من الشرائط والمواصفات الأساسية للولي الفقيه هي امتلاكه رصيداً تربوياً وأخلاقياً ذي بعد ديني ، يجعل قريباً من المستحيل أن يمارس الفقيه حكماً استبدادياً واستعلائياً يبتعد فيه عن

---

١ ـ آية الله جوادي آملي ، ولايت فقيه ، قم نشر رجاء ، ١٣٧٢ هـ ش ط ٢ ص ١٨٨ ـ ١٨٩ ، يمكن الرجوع في موضوع دور مجلس الخبراء إلى : همداني أحمد ، حكومت اسلامي ، سال دوم شماره دوم ١٣٧٦ هـ ش ولايت فقيه ، ونقش خبرگان در آن ، ص ١٩ . كواكبيان مصطفى ، دموكراسي در نظام ولايت فقيه ، سازمان تبليغات ، ١٣٧٠ هـ ش ، ط ١ ، ص ١٤٩ .

٢ ـ ن م ، الإمام الخامنئي ، الحكومة في الإسلام ، ترجمة جبارة رعد ، بيروت ، دار الروضة ١٩٩٥ م ، ط ١ ص ١٠٦ ـ ١١٠ .

هدفية الحكومة الإلهية ويقترب من اتباع الهوىٰ السياسي [١] ؛ لأن فلسفة الإرسال الإلهي بكل مداليلها ونتائجها ومقتضياتها تكمن في فعل وإجراء كل ما هو رحمة ومصلحة للإنسان كإنسان «وما أرسلناك إلّا رحمة للعالمين» وهذا ما قد يسمح لنا بإطلالة واعية علىٰ البعد الإنساني لفلسفة الحاكمية في الإسلام.

وعليه فإن هذه التربية الأخلاقية الحثيثة والطويلة، والتي ترعرت تحت ظلال البعد الغيبي، تورث عمقاً أخلاقياً يجعل كل همٍ وشغل للفقيه الولي هو الحرص والسهر علىٰ مصلحة البلاد ونفع العباد، بل يجعل أرقىٰ عبادة يتقرب بها إلىٰ الله تعالىٰ هي أن يقوم بواجبه هذا علىٰ أفضل وجه وأحسن حال، ومن هنا كانت فلسفة الحكم في الإسلام ذات أثر تربوي وبالتالي سياسي، وهو ما قد تفتقده الكثير من الفلسفات السياسية.

٥ ـ ***واجبية التشاور في الأداء السياسي للولي الفقيه*** : إن امتلاك الولي الفقيه لتلك الصلاحيات والسلطات الواسعة التي كانت للمعصوم لا يعني تهميش مبدأ التشاور علىٰ مستوىٰ الأداء السياسي للفقيه الولي، بل ينبغي عليه أن يشاور أهل الخبرة والإختصاص لملء منطقة الفراغ، أو قل بتعبير أدق : لتحديد وتشخيص التطبيقات العملية والإجرائية لكليات التشريع السياسي والإجتماعي والإقتصادي ..

«.. ان الفقيه القائد ليس مستبداً في حكمه وإنماهو مطبق لتشريع إسلامي ثابت من جهة، ولا كلام له في قباله، ومخوّل لملء منطقة الفراغ التي ترك له الشارع

---

١ - التسخيري محمد علي، حول الدستور الإسلامي في مواده العامة، طهران رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ١٩٩٧ م، ط ٢، ص ٩٤.

ملأها من جهة أخرىٰ .

وفي مجال ملء هذه المنطقة لا بد من التشاور وإقامة نظام يعتمد الشورىٰ ويجلب رضا الشعب ويحسسه بمسؤوليته المباشرة في الحكم .. إن التشاور واتباع نظام الشورىٰ والرضوخ إليه عند تبين مطابقته للموازين الشرعية والمصلحة العامة يشكل جزءاً من شرط الكفاءة التي يجب ان يتمتع به الولي الفقيه حتماً ليؤدي الوظيفة الملقاة علىٰ عاتقه» [١] .

والآلية القانونية لهذا المبدأ هو ما نص عليه القانون الأساسي للجمهورية الإسلامية من ان علىٰ الولي الفقيه ان يقوم بتعيين السياسات الكلية للدولة الإسلامية بعد ان يجري مشاوراته مع مجمع تشخيص مصلحة النظام [٢] .

ولا بد من التأكيد علىٰ أن مبدأ التشاور لا يسلب الولي الفقيه ولايته ، بل يبقىٰ تحديد القرار النهائي والأخير بيده ومن صلاحياته ، حيث ان فعل الشورىٰ يجعل القرارات الصادرة من الولي الفقيه أقرب إلىٰ الحكمة والصواب لكن يبقىٰ زمام الأمور بيده :

«إن التشاور لا يعني خروج القرار من يد ولي ولي الأمر ، وإنما يسعىٰ ولي الأمر من خلال التشاور إلىٰ الوصول إلىٰ القرار الصحيح الذي ينسجم مع الواقع ويختار الرأي الصائب من الآراء» [٣] .

والبعد النظري لهذا المبدأ ومطلوبية العمل به ، أنه إذا كان شخص الفقيه

---

١ - ن م ، ص ١٤٣ - ١٤٤ .

٢ - أصل ١١٠ از متن اصلاح شدهٔ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران . (عن : دموکراسي در نظام ولایت فقیه ، ص ١٥١) .

٣ - الحكيم محمد باقر ، الحكم الإسلامي ص ١١٥ .

الأقرب مضموناً ومحتوىٰ، إلىٰ شخص المعصوم، فإن أداءه السياسي يجب أن يكون أيضاً الأقرب إلىٰ الأداء السياسي المعصوم، أو قل يجب أن يكون أداء يمتاز بحكمته السياسية، ومن هنا كانت الحاجة إلىٰ الشورىٰ لكن يبقىٰ ان فعل الشورىٰ هو فعل طريقي لا موضوعي أي ليس مطلوباً بذاته، وإنما باعتبار مؤدياته السياسية والإجتماعية [1].

وهذه الأسس السياسية والفكرية توضح فروقات مهمة بين نظام ولاية الفقيه والنظام الديكتاتوري أو الإستبدادي وتقدم إطلالة مختصرة تسمح بإراءة بعض أوجه المقارنة بين النظام الديمقراطي ونظام ولاية الفقيه.

---

١ - راجع: الآصفي محمد مهدي، ولاية الأمر، المركز العالمي للبحوث ١٤١٦ هـ ق ط ١ ص ١٦٤ - ١٦٥.

الأيديولوجية الدينية لولاية الفقيه

ـ دراسة في المضمون والنتائج ـ

إن نظرية ولاية الفقيه باعتبار كونها صيغة سياسية للحكم ، انطلقت من رحم الفقه الشيعي ، لتتحول إلىٰ نظام سياسي له رؤيته السياسية وفعاليته في مساحته الإقليمية والمنظومة الدولية ؛ إن هذه النظرية تحتاج إلىٰ أكثر من دراسة بمناهج مختلفة وبأدوات معرفية متعددة ، وذلك من أجل اغناء البحث النظري حولها . فإن من المفيد جداً دراسة نظرية ولاية الفقيه بمنظور العلوم السياسية المتعددة والعلوم الإجتماعية ، وان تقرأ قراءة ايديولوجية لبحث الوظيفة الأيديولوجية لولاية الفقيه والآثار الإجتماعية والسياسية لبعدها الأيديولوجي ، مما يخدم ايضاح الرؤية في ولاية الفقيه وأبعادها السياسية والإجتماعية .

ثم إن ما نريده بالأيديولوجيا هنا هو الفكرة النظرية التي تختزن وظيفة سياسية اجتماعية ، يمكن أن توظف بمستوىٰ ينتج طاقة هائلة تدفع بعجلة التغيير

الإجتماعي والسياسي نحو الأهداف المنشودة [١] .

وعندما نتكلم عن دينية الأيديولوجيا فالمراد بذلك ان هذه الوظيفة الإجتماعية السياسية تكتسي لبوساً دينياً ، لتكتسب تلك الوظيفة الأيديولوجية دفعاً دينياً يعطيها فاعلية أكثر في نطاق عملها الإجتماعي والسياسي ، مما يفرز الكثير من الآثار التي تفتقدها الأيديولوجيات الوضعية .

وإن نظرية ولاية الفقيه ، وبما أنها نظرية سياسية للحكم انبثقت من داخل الفكر الديني ، فإنها تقدم نموذجاً سياسياً للحكم يرتبط بعلاقة الإنسان مع الله تعالىٰ ، ويجعل الفعل السياسي للإنسان داخلاً في دائرة التكاليف الإلهية التي جعلها الله تعالىٰ علىٰ البشر ، مما يحتم علىٰ كل من يعمل تحت ظل ولاية الفقيه أن يسعىٰ ليكون عمله السياسي مبرراً دينياً ومقبولاً شرعياً ، وإلّا فإن عمله هذا سوف يخرج من كونه فعل طاعة إلىٰ كونه فعل معصية ، وليفرض علىٰ كل فعل سياسي أن يأخذ مشروعيته الدينية من الولي الفقيه أو من التراتبية الولائية التي يبنيها الولي الفقيه .

وإذا انطلقنا من أساس الأيديولوجية الدينية لولاية الفقيه لننظر من خلالها إلىٰ دائرة منصب الولاية ، فإنه يمكن القول انه يجب وجوباً دينياً كفائياً علىٰ المجتمع أن يهيأ من يمتلك أهلية منصب الولاية ، أي يجب كفائياً تحصيل مواصفات الولي الفقيه من تفقه وكفاءة سياسية وإدارية وروحية أخلاقية عالية وسوىٰ ذلك ، هذا أولاً ؛ وثانياً يجب وجوباً دينياً عينياً علىٰ من امتلك مواصفات الولي الفقيه وأصبح مؤهلاً لمنصب الولاية أن يتصدىٰ لإعمال هذا المنصب ، وأن يدير كافة الأعمال الولائية ، إذا لم يكن غيره ممن كان أهلاً لمنصب الولاية قد تصدىٰ لإعمال هذا

---

١ - را : زيادة معن : الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد الإنماء العربي ، ١٩٨٦ م : ط ١ ، ص ١٦٢ .

المنصب ، وثالثاً ، يجب وجوباً دينياً عينياً على الولي الفقيه المتصدي لمنصب الولاية أن يعمل جهده ، ويسعى مبلغ طاقته ويفعل ما يستطيعه ، من أجل إدارة منصب الولاية بأفضل ما يمكن أن يدار به ، وأن يسوس الأمة بأحسن ما يمكن من سياسة ؛ وهو بكل ذلك إنما ينجز تكليفاً إلهياً دينياً لا يمنعه مانع من تأديته ، وهو بقدر ما يواجه من صعوبات وما يلاقيه من محن إنما ترتفع رتبة تكليفه ليعلو فعل عبوديته ، ليربو بذلك أجره وثوابه عند الله تعالى ، ولا يجوز له أن يتخلى عن أعماله لهذا المنصب ـ إذا لم يكن من هو أهل غيره ـ لأنه في هذه الحالة يصبح هذا الواجب المقدس مطلوباً منه شخصاً ، كما يحرم عليه حرمة دينية أن يتهاون أو يتضاعف في تأديته لمسؤولياته الولائية ، إذ هو بذلك محاسب عند الله أشد ما يكون من حساب ، لخطورة الآثار التي تترتب على أعماله لولايته ، فيما يرتبط بمصالح العباد وخيرهم في الدنيا والآخرة .

وإن هذا البعد الأيديولوجي في الأداء السياسي للولي الفقيه لا يقتصر على الولي الفقيه ، بل يشمل كل الهرم الولائي ابتداءً من الولي الفقيه وانتهاءً بأدنى مرتبة ولائية في التسلسل الهرمي للولاية ، مما يجعل كل الفعل السياسي للهرم الولائي فعلا دينياً إلهياً لا يرتبط بالمساحة الدنيوية فقط وما يترتب عليها من مصالح ومفاسد ، بل يشمل أيضاً المساحة الأخروية مع كل ما يترتب عليها من عذاب إلهي أو نعيم أبدي .

ولو نظرنا من منظار الأيديولوجية الدينية لولاية الفقيه إلى دائرة الأمة ، فبعد أن يتصدى الفقيه الأهل لمنصب الولاية ، تبقى وظيفة ايديولوجية ينبغي على الأمة أن تؤديها ـ بعد أن هيأت الأمة كل الظروف والإمكانيات لوصول أحد أفرادها إلى أهلية منصب الولاية ـ فيجب عليها أن تهيأ الطاقم التراتبي الذي يكون

بمثابة الأيادي للولي الفقيه لإعمال منصب ولايته هذا أولاً، وثانياً: يجب علىٰ الأمة أن تطيع أوامر الولي الفقيه وأن تلتزم توجيهاته، وأن تعمل بإرشاداته في كل الميادين التي يتطرق إليها أمر الولاية، ثالثاً: يجب عليها أن تعمل كل ما من شأنه أن يبعث القوة في عصب الولاية، وأن تقدم علىٰ كل ما يمكن أن يزيد منصب الولاية منعة وقدرة وقوة في كافة المجالات من اقتصادية وسياسية وعسكرية..

والأمة بكل هذا إنما تلتزم واجباً دينياً مقدساً يجب عليها أن تؤديه، وأن تسهر علىٰ القيام به، وأن تبذل كل جهودها في سبيل انجازه، لأنه من أعظم الواجبات الدينية التي لا يرضىٰ الدين بالتهاون في فعلها أو التهامل في تأديتها، وإلّا فإن الآثار السلبية لأي تقصير أو تهاون أو مخالفة لن تقتصر علىٰ المساحة الدنيوية بل سوف تشمل المساحة الأخروية بكل دلالاتها الجزائية والعقابية.

إذ لو اقتصرنا علىٰ المساحة الدنيوية فقط، فقد لا يكتشف الجهاز الرقابي التهاون أو المخالفة ليعرض مرتكبها للمحاكمة، أما لو جعلنا جهازاً رقابياً في داخل كل انسان يشعره بالرقابة الذاتية حتىٰ لو كان وحيداً أو اطمأن إلىٰ عدم اكتشافه؛ فإن هذا الجهاز سوف يستفزه دائماً للعمل بما يضمن له الراحة والسعادة في الدنيا والآخرة.

والأمة بذلك إنما تعبد الله في التزامها بطاعة الولاية، بل إنها تؤدي بذلك أفضل عباداتها وطاعاتها في فعلها السياسي الولائي.

وإن من أهم الآثار السياسية والإجتماعية للأداء الأيديولوجي الولايتي للأمة، هو ان قدرة تأثير القيادة الولائية في المجتمع سوف تكون قدرة كبيرة جداً، لأن الفعل السياسي للمنصب الولائي سوف يكتسب بعداً دينياً وغيبياً ـ أي يرتبط بالآخرة والثواب والعقاب ـ وسوف تكون استجابة الأمة للقيادة الولائية استجابة

أكثر طواعية ، وبالتالي سوف يكون العمل على إيصال الأمة إلى أهدافها ، ودفع عجلة تغييرها نحو الأفضل والأحسن أمراً أكثر سهولة وسرعة ، وسوف تتحرك الأمة نحو التكامل بشكل أفضل ، وبطريقة تجنبها الكثير من الهزات السياسية والإجتماعية التي قد تؤدي إلى تضييع الجهود وهدر الطاقات .

إن نظرية ولاية الفقيه وصيغتها الأيديولوجية تعني ـ في معرض التحليل ـ أمرين : الأول هو مركزية القيادة ، والثاني قوة التأثير المركزي ؛ إذ ان مركزية القيادة تجنب الأمة التشتت في مسيرتها والضياع في حركتها ، إذ يوجد مركز واحد هو منصب الولاية يدير دفة مسيرة الأمة ، ويحدد أهدافها ويعيّن مساراتها . أما قوة التأثير المركزي ، فلو كانت فئات الأمة وطبقاتها وجماعاتها بمثابة الأطراف والأعضاء لجسم واحد هو جسم القيادة والأمة معاً ؛ فإن قدرة تأثير المركز في الأطراف ترتبط بمدى استجابة الأطراف وعدم استجابتها ، وخطورة النتائج المترتبة على ذلك ، ومع تقديم صيغة ايديولوجية ذات بعد غيبي لإستجابة الأطراف للمركز ، أي لإستجابة الأمة بفئاتها وطبقاتها وأفرادها للولي الفقيه وطاعتها وانقيادها له ، بكل ما لتلك الصيغة الأيديولوجية ـ الغيبية من دلالات ونتائج خطيرة لا ترتبط فقط بالمساحة الدنيوية ، بل تتعداها إلى المساحة الأخروية ؛ إن هذه الصيغة كفيلة بجعل تلك الأطراف أكثر استجابة مما يجعل مركز القيادة أقوى تأثيراً ؛ ليكون كل من الأمة والقيادة جسماً واحداً ، تأتمر بمركزه أطرافه ، وتتناغم أعضاؤه ، في إيقاع واحد ، وبمسيرة واحدة ، تتجنب التنازع والتفرق ، لتعمل جاهدة كادحة بما يحقق الخير والصلاح والفوز والنجاح ، ولتصنع من خلال ذلك رقيّها وتقدمها وحضارتها .

وعليه يصبح من الواضح أن الأيديولوجية الدينية لولاية الفقيه ـ النظرية

السياسية القائمة على حاكمية الولي الفقيه ـ تقدم طاقة سياسية هائلة يمكن توظيفها في الفعل التكاملي ، لتجعل من الفعل السياسي للقيادة والأمة صلاة معراجية في محراب العمل السياسي ، فتأتم الأمة بإمامها في عبادة من نوع آخر ، تهتدي حركاته وسكناته ، تبتغي بذلك رضوان الله تعالىٰ وتطلب رضاه .

إن الأيديولوجية الدينية لولاية الفقيه عندما تجعل من القيادة والأمة جسماً سياسياً واحداً يستجيب فيه البدن للرأس إنما تريد بذلك أن تؤكد علىٰ ضرورة توحيد الجهود السياسية والإجتماعية في سبيل دفع الأمة نحو حضارتها ورقيها وإعمالها لخلافتها الإلهية علىٰ الأرض التي جعلها الله للإنسان ، ليكون الإنسان خليفة الله علىٰ البسيطة .

ديمقراطيّة الشورىٰ ونظرية الولاية

ـ دراسة نقديّة ـ

يوجد منهجان علىٰ مستوىٰ التعامل مع النص الديني ـ بمعناه العام ـ فمنهج يملك سلفاً مسلمات فكرية ومعرفية ، سواءً تمثلت هذه المسلمات في نظريات غربية سياسية أو اجتماعية .. أو في نظريات تنتمي إلىٰ عالم فكري آخر ؛ ثم يأتي إلىٰ النص الديني ليمارس من خلاله عملية تبرير معرفي لمسلماته الفكرية ، وليتعامل معه تعامل استشهاد ، أي يريد من النص الديني ان يشهد علىٰ صحة نظرياته مفسراً إياه تفسيراً ذوقياً ليلبس تلك النظريات لباساً دينياً بهدف إضفاء المشروعية عليها ، أو بهدف إعطائها دفعاً دينياً لتصبح نافذة المفعول أكثر أو لأهداف أخرىٰ .

ويوجد منهج آخر يجلس في محضر النص الديني ، ليمارس عملية تحصيل معرفي ، وهو وإن كان يملك معطيات معرفية وقناعات علمية ، فإنه يوظفها لفهم أفضل للنص الديني ، جاعلاً إياه حاكماً عليها مميزاً لما طاب عما خبث منها ، متعاملاً معه تعامل استنطاق له ، أي يريد من النص الديني ان يتكلم وأن يجيب ، وهو يريد أن يسأل ويسمع ، مفسراً إياه بما يفسر به نفسه «ينطق بعضه ببعض ،

ويشهد بعضه علىٰ بعض» مستعينا بمن رسخ في العلم مستغنيا عمن غمس في الجهل، لا يهدف إلّا لنيل معارفه والوصول إلىٰ حقائقه، فالقرآن «بحر لا يدرك قعره».

وفي زماننا المعاصر حيث استعلت نظريات وفلسفات غربية من مختلف الميادين الفكرية، نرىٰ بعض الباحثين أو الكتاب ممن مشىٰ مع تيار هذه النظريّات والفلسفات، يحاول ممارسة عملية تلفيق جبري أو دمج قسري بين ما يحمله من قناعات ورثها من مجتمعه الفكري وعالمه المعرفي، وبين ما يقذفه ذلك التيار من نظريات وأفكار، وكأنه يريد أن يوحد ذاته من خلال تقريبه بين أفكار متباعدة وتوليفه بين نظريات متنافرة، مبتعداً عن أصالته الفكرية، جاهلاً بكنوزه المعرفية، متأثراً بالعبارات الرنانة، والكلمات الطنانة من ديمقراطية واشتراكية .. إلخ فارتد يبحث عنها في الإسلام ليقول للآخر: انا عندي مما عندك؟ فبدأنا نجد الديمقراطية في الإسلام واشتراكية أبي ذر و..

ولا يفهم منا أنا نستنكر كل المصطلحات ونرفض كل الأفكار ـ أفكار الغير ـ بل ما نستنكره أن يعيش البعض حالة انبهار علمي تخرجه عن توازنه المعرفي، واتزانه الفكري، لتمارس تلك الأفكار والنظريات سلطة نفسية، تخرجها عن محكوميتها لقواعدنا المعرفية ومناهجنا الفكرية، مما يوحي بفقدان اولئك لثقتهم المعرفية وأصالتهم الفكرية، فأصبحوا يعيشون حالة انهزام معرفي، تؤثر في قبولهم لكل ما يأتيهم من الغير ورفضهم لكل ما ينتجه عالمهم المعرفي؛ وإلّا فإننا نملك منظومتنا المعرفية وقواعدنا الفكرية ولا تمتلكنا عقدة من أي معطىً فكري، ولا نتسرع في رفض كل غيرٍ معرفي، ومن خلال ما نملكه من مناهج وقواعد وضوابط نحاكم كل ما يأتي إلينا؛ فإن كان ينسجم مع منظومتنا الفكرية قبلناه، وإن كان يختلف معها رفضناه.

وفي هذه المساحة نجد الدكتور علي الوردي يتكلم عن الديمقراطية في الإسلام في كتابه «مهزلة العقل البشري» ، فينقل الحوار الذي جرىٰ بين الإمام علي (ع) وبين الخريت بن راشد الناجي ـ وهو من الخوارج ـ ثم يشير إلىٰ جواب الإمام (ع) لأحد أصحابه رافضاً القبض علىٰ الخريت حيث يقول (ع) : «لو فعلنا هذا بكل من يتهم من الناس لملأنا السجون منهم ، ولا أراني يسعني الوثوب بالناس والحبس لهم وعقوبتهم حتىٰ يظهروا إلي الخلاف» [١] .

فيردف الوردي قائلاً : «يعطينا هذا الجواب تحديداً واضحاً للديمقراطية فالإمام علي لا يحاسب أحداً علىٰ رأي فاه به ولا يعاقبه علىٰ تهمة اتهم بها ، انما هو يعاقب الرعية حين يظهرون له الخلاف أو يقطعون الطريق أو يقلقون الأمن ، وأظن ان هذا هو ما تسير عليه الديمقراطية في يومنا هذا .

ومما يلفت النظر في ديمقراطية الإمام علي انه كان لا يذهب مذهب القدماء في عقيدة (الحاكم الإلهي) إنما كان يعتقد بان الحاكم يجب ان ينتخبه الناس وان الناس يستطيعون خلعه إذا ظلمهم أو جار في حكمه إياهم ، كتب الإمام إلىٰ معاوية ذات مرة يقول : «.. انه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان علىٰ ما بايعوهم عليه ، فلم يكن للشاهد ان يختار ولا للغائب ان يرد أو انما الشورىٰ للمهاجرين والأنصار ، فإن اجتمعوا علىٰ رجل وسموه إماماً كان ذلك لله رضا ، فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردوه إلىٰ ما خرج منه ؛ فإن أبىٰ قاتلوه علىٰ اتباعه غير سبيل المؤمنين وولاه الله ما تولىٰ» ..» [٢] .

---

١ - ابن أبي الحديد ، شرح النهج ، ج ١ ، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥ (عن مهزلة العقل البشري) .

٢ - الوردي علي ، مهزلة العقل البشري ، قم ، انتشارات الشريف الرضي ، ١٩٩٧ م ، ط ١ ،

إذن يدعي الوردي إن الإمام علي (ع) لا يقول بنظرية الولاية ـ أو عقيدة الحاكم الإلهي كما يسميها ـ بل يعتقد بنظرية الإنتخاب متمثلة في الأدبيات السياسية الإسلامية بكلمة (البيعة) ؛ فالإمام (ع) ـ بحسب رأي الوردي ـ يرىٰ بأن فعل البيعة هو الذي يعطي المشروعية السياسية للحاكم ، والإمام (ع) يقول لمعاوية ان فعل البيعة كما أعطىٰ المشروعية السياسية لأبي بكر وعمر وعثمان ، فهو أيضاً أعطاني مشروعية سياسية مماثلة ، وقد قدّم الوردي بقوله (عن المؤرخين الغربيين) : «نسي هؤلاء حكومة الإسلام الأولىٰ التي تمثلت في محمد وخلفائه الراشدين .

ولو درسنا سيرة هؤلاء في أيام حكمهم لوجدناهم ديمقراطيين إلىٰ درجة لا يستهان بها» [1] .

وديمقراطية الخلفاء الراشدين تعني أنهم لا بد أن يقبلوا باختيار الناس للخليفة وأنه يكتسب شرعيته من هذا الإختيار ؛ وهنا لا بد من تسجيل هذه الملاحظات :

١ ـ *في المنهج* : بعد ان تكلمنا في المنهجية العامة التي يمكن من خلالها التعامل مع النص ، وقسمناها إلىٰ منهجية تحصيلية ومنهجية تبريرية ؛ نسجل هذه الملاحظات .

أ ـ اقتصارية التأويل السياسي الإجتماعي : يتساءل الوردي انه لماذا حصر الإمام علي (ع) الشورىٰ بالمهاجرين والأنصار ، مع انه لا بد أن تكون لكل المسلمين ؟ يجيب الوردي : «يجبُ أن لا ننسىٰ أن الإسلام كان آنذاك لا يزال في بدأ

ص ١٧٥ ـ ١٧٦ .

١ ـ ن م ، ص ١٧٢ .

ثورته ، ومعنىٰ هذا أن حكومته كانت أشبه بحكومة الثورة منها بحكومة عادية ، والمعروف عن الحكومات الثورية انها لا تقبل أن يساهم في تأليفها إلّا من نهضوا بها أول الأمر ، وهي إذا سمحت لغير هؤلاء بالإندساس بين صفوفها فقد يتمكن خصومها من العمل علىٰ تحريفها أو تحويلها عن مبادئها الأولىٰ ، وهذه ظاهرة اجتماعية نلاحظها في تاريخ كل ثورة ديمقراطية، وقد اتضحت في تاريخ الثورة الفرنسية بشكل يلفت النظر»[1] .

يا ترىٰ إذا كان الوردي قد أخضع حصر الشورىٰ بالمهاجرين والأنصار للعامل الظرفي ، فمارس حوله عملية تأويل سياسي اجتماعي توضح ظرفية الحصر ؛ فلماذا لم يتسآل في أساس الشورىٰ وإمكانية خضوعها من أساس للعامل الظرفي ، وبالتالي يكون من الضروري ممارسة عملية تأويل سياسي توضح ظرفية طرح الشورىٰ ؛ فإذا كان دافع التأويل للحصر مسلمة سياسية مضمونها ان الشورىٰ لكل المسلمين ، فلما لم يناقش في امكانية وجود مسلمة سياسية أخرىٰ مضمونها تعيين الرسول (ص) للخليفة من بعده متمثلاً بالإمام علي (ع) ؛ ليتطلق ـ علىٰ فرض وصوله إليها ـ من خلالها في عملية تأويل لأساس الطرح (طرح الشورىٰ) .

ب ـ فهم تجزيئي : إذا كان كلام الإمام علي (ع) يخضع للعامل الظرفي فهذا يقتضي ـ لتحديد رأيه (ع) في أي موضوع معرفي ـ ان نبحث بحثاً موضوعياً في كل ما يحتاجه الموضوع بغية الوصول إلىٰ نتيجة أكثر نضوجاً تمثل فعلاً رأي الإمام علي (ع) في ذلك الموضوع ؛ ولذا من الخطأ أن نقتطع جزءاً من كلامه (ع) ثم نتخذه مسنداً لصياغة نظريات في مواضيع حساسة ودقيقة ، ولندعي بعدها انها تمثل رأي

---

١ - ن م ، ص ١٧٦ .

الإمام علي (ع).

وعليه إذا أردنا أن نحدد رأيه (ع) في الشورىٰ فلا بد من توفير المادة ذات العلاقة بالأحداث السياسية والظروف الإجتماعية والآراء والمواقف التي كان يدلي بها الإمام علي (ع)، والتي ترتبط من قريب أو بعيد في مسألة الشورىٰ؛ ومن ثم العمل علىٰ قرائتها قراءة منهجية دقيقة وصحيحة في سبيل بلورة موقفه (ع) من مسألة الشورىٰ، وإن احتوت هذه المواقف علىٰ بعض التعارض فلا بد من رفعه بما ينسجم مع رأيه ويحكي عن موقفه (ع).

٢ ـ في المضمون: إن ما ذكره الوردي يبتني علىٰ عدة معطيات هي كلها محل أخذ ورد، منها القبول بنظرية الشورىٰ ورفض نظرية الولاية، وتقديم فلسفة سياسية للبيعة تجعلها ذي معنىٰ مرادف لدلالات الفعل الديمقراطي .. ولا بد من النقاش فيها جميعاً:

أ ـ نظرية الولاية أم الشورىٰ ؟: إن نظرية الولاية تعني أن اكتساب المشروعية السياسية ينبثق من تعيين الرسول (ص) ـ بل المعصوم (ع) ـ للخليفة من بعده، اما نظرية الشورىٰ فتعني ان اكتساب تلك المشروعية ينبثق من اختيار أهل الشورىٰ لمن يكون علىٰ رأس السلطة. وعلىٰ فرض القبول بنظرية الشورىٰ يطرح سؤال آخر، وهو ان ما حدث في التاريخ الإسلامي والذي نتج عنه وصول الخلفاء الثلاثة الأول إلىٰ رأس السلطة هل كان فعلاً شورويا يحاكي الديمقراطية أم لا ؟ وإذا سألنا التاريخ فإنه يجيب أن عمر عندما احتج علىٰ الأنصار في سقيفة بني ساعدة فقد جعل الأقربية من رسول الله (ص) الأساس السياسي الذي تنبثق عنه المشروعية السياسية فقال: «.. ولكن العرب لا ينبغي أن تولي هذا الأمر إلّا من كانت النبوة فيهم.. لنا بذلك علىٰ من خالفنا الحجة الظاهرة والسلطان المبين، من ينازعنا سلطان

محمد وميراثه ونحن اولياؤه وعشيرته إلّا مدل بباطل» [١] .

ولذا ناقش الإمام علي (ع) أساس الأقربية فقال (ع) : (مخاطباً أبي بكر وعمر عندما طالباه بالبيعة) : «ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولىٰ بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم ، فأعطوكم المقادة وسلموا إليكم الإمارة ! وأنا أحتج عليكم بمثل ما احتججتم به علىٰ الأنصار ، انحن أولىٰ برسول الله حياً وميتاً ، فانصفونا إن كنتم تؤمنون وإلّا فبوؤا بالظلم وأنتم تعلمون» [٢] .

وروي عنه (ع) ما يشير إلىٰ عدم وجود الحدث الشوروي :

فإن كنت بالشورىٰ ملكت أمورهم ... فكيف بهذا والمشيرون غيَّبُ

وإن كنت بالقربىٰ حججت خصيمهم ... فغيرك أولىٰ بالنبي وأقرب [٣]

فلو سلمنا بنظرية الشورىٰ اولاً ، وقبلنا بأضيق دوائرها ثانياً ، فإن أشخاصاً كعلي (ع) وسلمان المحمدي وأبي ذر الغفاري وعمار بن ياسر والمقداد بن الأسود .. يجب ان يكونوا ضمن هذه الدائرة ، ولذا فإن من يجب ان يستشار ـ علىٰ فرض التسليم بالشورىٰ ـ كان غائباً عن فعل الشورىٰ ، فهل يبقىٰ لنا ان نصف حكومة الخلافة بالديمقراطية !

وقبل كل شيء السؤال الأبرز الذي ينبغي طرحه هو هل نظرية الولاية هي المتعينة أم الشورىٰ ؟

---

١ - الإمامة والسياسة لابن قتيبة ، ١ / ٦ (عن الإمامة والولاية لأحمد حسين يعقوب ص ١٧١) .

٢ - ن م ، ١ / ١١ (عن : ن م ، ص ٢٦٥) .

٣ - دشتي ـ محمدي المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة ، قم ، مؤسسة النشر ، ط ٣ ص ١١٣ ، راجع في هذا المعنىٰ : الإمامة والسياسة لابن قتيبة ، ١ / ١١ / (عن الإمامة والولاية لأحمد حسين يعقوب ، ص ٢٦٥) .

إن الذي يجيب علىٰ هذا السؤال هو النص الديني ـ بمعناه العام ـ ، وسنكتفي هنا بذكر ما جاء في حديث الغدير المتواتر عند السنة والشيعة ، حيث قال رسول الله (ص) :

«كأني دعيت فأجبت .. ثم قال : إن الله عز وجل مولاي وأنا مولىٰ كل مؤمن ، ثم أخذ بيد علي فقال : من كنت مولاه فهذا علي وليه ، اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه» [١] .

وعليه إذا كان المتعين هو نظرية الولاية ، وكانت المشروعية السياسية تنبثق من تعيين الرسول (ص) للخليفة من بعده ، فهذا يعني ضرورة ممارسة عملية تأويل سياسي للعبارات التي ذكرها (ع) في مورد الشورىٰ والبيعة ، إذ يكون كلامه (ع) لظروف سياسية واجتماعية .. اقتضت في مقام المحاججة ـ مثلاً ـ أن يعتمد علىٰ ما التزم به الطرف المقابل من أجل تجريده من مبرراته التي وظفها لكسب شرعيته السياسية ، كما سبق وذكرنا في محاججة الإمام علي (ع) لأبي بكر وعمر .

ب ـ الفلسفة السياسية للبيعة : هل تعني البيعة فعلاً انتخابياً يختار الناس من خلاله مرشحهم ليصل إلىٰ كرسي الحكم ، أم ان للبيعة فلسفة أخرىٰ ؟

إن البيعة ليست طريقاً لإختيار الحاكم بحيث يكتسب مشروعيته السياسية من خلالها ، بل هي فعل تعهد بالإلتزام بقرارات الحاكم والطاعة له ، مما يترتب عليها صحة مؤاخذة المبايع إن لم يفِ بتعهده علىٰ طبق العهد ، وإلّا فإن البيعة للنبي (ص) قد وقعت أكثر من مرّة ، فقد بويع في العقبة علىٰ اتباع الإسلام فكانت

---

١ - خصائص أمير المؤمنين للنسائي ، ص ٢١ و ٩٣ ، المناقب للخوارزمي ، ص ٩٣ . كنز العمال ١٥ / ٩١ ص ٢٥٥ ، (عن الإمامة والولاية لأحمد حسين يعقوب ص ١٦٤) .

بيعة العقبة الأولىٰ، ثم بويع في نفس المكان علىٰ الحرب فكانت بيعة العقبة الثانية، ثم بايعه المسلمون الذين جاؤا معه لأداء العمرة علىٰ الدفاع عنه حتىٰ الموت فيما لو هاجمه الأعداء، وذلك في الحديبية تحت الشجرة فكانت بيعة الرضوان [١]؛ فلم تكن بيعة المسلمين عملية اختيار له (ص) ليكون حاكماً، ولم تكن بيعتهم فعل تعيين لمن أردوا اعطاءه المشروعية السياسية التي كان يفتقدها قبل البيعة؛ بل إن بيعتهم لم تكن إلّا صيغة تعهد بالإلتزام والوفاء فيما بايعوا عليه، وفعل تأكيد علىٰ الإلتزام العملي بموضوع البيعة، وعليه يندرج لزوم الوفاء بالبيعة تحت قوله تعالىٰ:

«وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولاً» (الإسراء ٣٤).

ولذلك نرىٰ إن الإمام علي (ع) عندما يتكلم عن البيعة فلا من حيث كونها وسيلة لتعيين الحاكم، بل من حيث كونها تعهد إلتزام بموضوعها، قد يترتب عليه وفاء وغدر، ولذا نجده (ع) يقول عندما يخاطب أصحابه: «واما حقي عليكم فالوفاء بالبيعة» [٢]، وعندما يتكلم عن مروان بن الحكم يقول: «لا حاجة لي في بيعته، انها كف يهودية لو بايعني بكفه لغدر بسبّته» [٣].

ويشير إلىٰ لوازم البيعة من صحة المؤاخذة، وقد كتب إلىٰ طلحة والزبير: «وإن كنتما بايعتماني كارهين فقد جعلتما لي عليكما سبيل» [٤].

ومع هذه الفلسفة السياسية للبيعة لا يبقىٰ مجال للوردي لأن يوظف البيعة في

---

١ - سيرة ابن هشام ج ١ ص ١٣١ - ٣٣٢ - ٤٣٨ - ٥٨٨ (عن: معارف اسلامي سازمان مطالعات قم ١٣٧٦ هش، ط ١٣، ص ٢٠٨ - ٢٠٩).

٢ - المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة ص ٣١٧ - ٣١٨.

٣ - ن م.

٤ - ن م.

سبيل التدليل علىٰ رفض نظرية الولاية.

ج ـ **تأويل نص الإمام (ع)** : إذا كانت نظرية الولاية هي مصدر المشروعية السياسية ، فهذا يعني ضرورة تأويل نص الإمام (ع) بما يتلأم مع هذه المسلمة المعرفية ـ ولو علىٰ المستوىٰ الشيعي ـ فعندما يقول الإمام علي (ع) : «انما الشورىٰ للمهاجرين والأنصار فإن اجتمعوا علىٰ رجل وسموه اماماً كان ذلك لله رضا» ؛ فلا بد من دراسة العناصر الموضوعية للنص وهي :

١ ـ المخاطِب : وهو الإمام علي (ع) الذي كان الخليفة علىٰ المسلمين .

٢ ـ المخاطَب : وهو معاوية بن أبي سفيان الذي كان أميراً علىٰ الشام ، وبعد وصول الإمام علي (ع) إلىٰ الحكم رفض الإنصياع لحكمه .

٣ ـ موضوع الخطاب : حصر الشورىٰ بالمهاجرين والأنصار ، وجعل هذه الشورىٰ الحصرية لازمة لكل المسلمين وإن لم يشاركوا فيها .

٤ ـ هدف الخطاب : محاججة معاوية بما كان يعتقده وإلزامه بما ألزم به نفسه ، حيث ان معاوية ـ وغيره ـ التزم ببيعة أبي بكر وعمر وعثمان بفعل شورىٰ المهاجرين والأنصار التي يدعيها معاوية ؛ مع ان نفس هذه الشورىٰ هي التي أوصلت الإمام علي (ع) إلىٰ الحكم .

وببساطة ما يريد ان يقوله الإمام علي (ع) لمعاوية هو : انك انصعت لحكم أبي بكر وعمر وعثمان الذين تدعي أنت انهم وصلوا إلىٰ الحكم من خلال شورىٰ المهاجرين والأنصار ، ونفس هذه الشورىٰ ـ التي تدعي اعتقادك بها وامتثلت لها ـ هي التي أتت إلي وبايعتني ، فليس لك إلّا أن تدخل فيما دخل فيه المسلمون وان تبايع كما بايعوا ، ولم يعد لك أي مبرر يمنعك من الإنصياع لهذه الحكومة الشرعية ، وقد استقرب ذلك العلامة المجلسي إذ يقول : «لعل هذا منه عليه السلام إلزام لمعاوية

بالإجماع الذي اثبتوا به خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعدم تمسكه عليه السلام بالنص لعدم إلتفاتهم إليه في أول العهد مع عدم تطاول الأيام فكيف مع بعد العهد، وقوله عليه السلام «إنما الشورىٰ» الخ أي الشورىٰ الذي تعتقدونه وتحتجون به .. (و) قوله عليه السلام: «كان ذلك لله رضا» أي بزعمهم»[١].

د ـ اغفال للنص والتاريخ: قد يكون من المناسب أحياناً ان نكون توفيقيين وتقريبيين، لإن للتوفيق والتقريب كثير من النتائج الإيجابية؛ لكن ليس بحيث نصل إلىٰ مستوىٰ نمارس فيه علىٰ المادة المعرفية عملية اسقاط توفيقي وقسر تقريبي مع كون المادة عاصية علىٰ ذلك، فلو عدنا إلىٰ التاريخ لننظر فيه نظرة فاحص متأمل، وسائل مستمع، الا نجد أحداثاً ومواقف تجعلنا مستسرعين إذا حملنا لباس الديمقراطية، وأخذنا نلبسه كل ما تقع عليه أعيننا، فالوردي نفسه يقول: «كانت خصومة علي وعمر بعد وفاة النبي حول الخلافة»[٢].

فإذا كانت تلك الخصومة حول الخلافة وكان أحد أطرافها يدعي انه الخليفة الشرعي، وأنه لا شرعية لخلافة الآخرين، ألا تستحق هذه المسألة أن تدرس بموضوعية بحيث لا تهمش الكثير من الوقائع التاريخية.

فهل يمكن ان نعود لنقول ببساطة «الزملاء كثيراً ما يتشاجرون» و «الخصومات التي تقع بين الأخوة ظاهرة اجتماعية مألوفة» و «من حق كل انسان أن يطمح إلىٰ الرئاسة إذا وجد في نفسه الكفاءة لها، علىٰ هذا قام نظام الديمقراطية أو

---

١ - بحار الأنوار، مج ٣٣، ص ٧٧.

٢ - مهزلة العقل البشري، ص ٢٠١.

نظام الشورىٰ كما سماه الإسلام»[١].

وهذا لا يعني الدعوة إلىٰ إساءة توظيف التاريخ في سبيل تسعير نار التخاصم؛ فشتان بين أن نرجع إلىٰ التاريخ لنبحث عن الحقيقة في التاريخ، وبين ان نرجع إليه لنتخاصم فيه وعليه، فنزيد إلىٰ ساحات الخصام ساحة، فإن من يريد أن يمارس عصبيته العمياء يسخّر لها حتىٰ النسيم في الهواء، ومن يريد ان يبحث عن الحقيقة فإنها يطلبها في الماضي والحاضر وفي كل مكان، فلا نلقي لومنا علىٰ التاريخ، لأنّا قد نجعل من التاريخ جسر عبور إلىٰ حقيقة الحاضر، ولا يخفىٰ علىٰ أحد لما للحقيقة التاريخية من أثر جسيم، ففرق كبير بين النتاج المعرفي والفكري والتشريعي لمدرسة الإمامة وبين مثيله لمدرسة الخلافة، فلنرجع إلىٰ التاريخ لنرىٰ حقيقة الحاضر في مرآة التاريخ؛ ولنفحص بعض أحداثه:

د ـ ١: **الخيار العسكري**: إذا كانت الممارسة الديمقراطية هي السائدة في الفترة التي أعقبت وفاة رسول الله (ص) مباشرة، فهذا يعني انه لا مجال للحديث عن الخيارات العسكرية؛ لكن إذا كان الخيار العسكري مطروحاً ومن قبل من يقول عنه الوردي «ديمقراطية هذا الرجل وصلت إلىٰ درجة يعجز عن الوصول إليها كثير من حكام القرن العشرين»[٢] وانه «كان يريدها (الخلافة) لكي يحقق بها مبادىء الثائر الأعظم محمد بن عبد الله»[٣].

فهذا يعني ان الإمام (ع) كان يرىٰ في حدث السقيفة عملية انقلاب علىٰ

---

١ - مهزلة العقل البشري؛ ص ٢٠١.

٢ - ن م؛ ص ١٧٣.

٣ - ن م؛ ص ٢٠١.

الحكم الشرعي المتمثل في شخصه ، ولذا كان من الضروري العمل على استرجاع الحق ـ الحكم ، ولو بالخيار العسكري ، حيث يقول (ع) في شقشقيته : «وطفقت ارتأي بين ان أصول بيدٍ جذّاءَ أو أصبر على طخية عمياء ، يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ، ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه ؛ فرأيت ان الصبر على هاتا أحجى»[١] إذن لو لم تكن يد الإمام(ع) جذاء لرجّح الخيار العسكري ، حيث ان الدخول في مواجهة مع السلطة الإنقلابية كان يتطلب امكانات عسكرية كان يفتقدها الإمام (ع) ، وهو ما كنى عنه بعبارة «يد جذّاء» ولذا اختار الصبر والعمل بسياسة : «لأسالمنّ ما سلمت أمور المسلمين ولم يكن فيها جور إلّا عليّ خاصة» .

د ـ ٢ : **بيعة بالإكراه** : إن الديمقراطية تعني حرية الشخص في أن يختار حاكماً هذا أو ذاك ، أو تكون له الحرية في ان لا يشارك في العملية الإنتخابية أصلاً ؛ لكن ان يجبر الشخص على ان يختار فلاناً حاكماً فلا يبقى من معنى للديمقراطية .

وعليه نطرح هذا السؤال أنه لماذا يجبر الإمام علي (ع) على البيعة ولو بالإكراه ، ففي كتاب له (ع) إلى معاوية يقول : «وقلتَ إني كنت أقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى أبايع ، ولعمر الله لقد أردت ان تذم فمدحت وان تفضح فافتضحت ، وما على المسلم من غضاضة في أن يكون مظلوماً ما لم يكن شاكاً في دينه ولا مرتاباً بيقينه»[٢] .

وأيضاً عندما أُقتيد (ع) إلى مجلس الحكومة الإنقلابية خاطبه عمر قائلاً :

---

١ - المعجم المفهرس ، ص ١٧ .

٢ - نهج ، ص ٨٩ .

«لست متروكاً حتىٰ تبايع»[١] .

وعليه ، عندما يجبر الإمام (ع) علىٰ البيعة مكرهاً ، وعندما يتكلم عن مظلوميته ـ وهو صاحب الديمقراطية المعجزة لكثير من حكام القرن العشرين ـ هل يبقىٰ من السهولة الحديث عن ديمقراطية حكومة الخلافة ؟

إن وصف مسيرة تاريخية ـ سياسية بالديمقراطية يحتاج إلىٰ قراءة متأنية لأدائها السياسي ، وإلىٰ رصد مواقفها وتحليلها وقياسها بمقياس الديمقراطية ، فإن تلأمت مع ذلك المقياس فعندئذٍ نستطيع وصفها بالديمقراطية ، وإلّا فلا يمكن التسرع ومنحها شهادة الديمقراطية مجاناً .

وهناك أحداث تاريخية ومواقف وآراء عديدة تستحق الوقوف عندها ملياً لكن سنقتصر علىٰ ما سبق .

ت ـ الولاية والديمقراطية : إن مناداتنا بنظرية الولاية لا تعني رفض الديمقراطية جملة وتفصيلاً ، بل تعني ضرورة القيام بعملية تشريح لمفهوم الديمقراطية ، ومن ثم عرض أسس الديمقراطية علىٰ منظومتنا السياسية ، فما توافق معها قبلناه وما خالفها رفضناه .

ت ـ ١ : مشاركة المواطن في الحياة السياسية : إن نظرية الولاية لا تحرم الناس من أن تكون لهم فاعليتهم في الحياة السياسية ومن المشاركة في صنع القرار السياسي ، سوىٰ أن هذه المشاركة تختلف منطلقاتها وضوابطها بين نظرية الولاية والديمقراطية ، فنظرية الولاية ترىٰ ان مشاركة الناس في الحياة السياسية ليست مجرد حق لهم ان يتخلوا عنه ، بل هي واجب ديني لا بد أن يقوموا بأدائه علىٰ

---

١ - الإمامة والسياسة لابن قتيبة ١ / ١١ ، (عن الإمامة والولاية لأحد حسين يعقوب ص ٢٦٥) .

أحسن وجه ، لأنه قد تكون هذه المشاركة من أبرز مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كما ان مشاركتهم ليست فعلاً انتخابياً تنبثق عنه المشروعية السياسية ، بل هو واجب ديني سياسي لتعيين المصداق الأفضل للقيام بهذه أو تلك الوظيفة السياسية مع التأكيد على أن هذه المشاركة السياسية ـ كما في الإنتخابات الرئاسية ـ تبقىٰ محكومة لفعل الولاية ، لأن نظرية الولاية قائمة أساساً على إعطاء صلاحيات واسعة لمنصب الولاية ، لكن ليس بمعنىٰ ممارسة الإكراه السياسي علىٰ الناس بل بمعنىٰ امتلاك صلاحيات تشريعية وسياسية واسعة لها ان تمارس في الإطار القانوني .

وتتجلىٰ تاريخياً المشاركة السياسية للناس في قانون البيعة ، لأنه تعبير عن التزامهم بالطاعة والنصرة للخليفة ، فإذا لم تبادر الأمة وتقف مع الخليفة وتشكل فريق عمل حكومي يأتمر بإمرته ويلتزم طاعته ، فإن ذاك الخليفة لا يستطيع أن يُجري خلافته ، ويحولها إلىٰ فعل سياسي اجتماعي ، حتىٰ ولو كان هذا الخليفة معيناً من قبل رسول الله (ص) .

وتتجلىٰ حالياً المشاركة السياسية للأمة في نظام ولاية الفقيه في عملية اختيار الممثلين عنهم في مجلس الشورىٰ الإسلامي وعملية اختيار رئيس الجمهورية بواسطة الإقتراع المباشر ، وأيضاً في اختيار مجلس الخبراء .

ت ـ ٢ : المساواة : إن المساواة من أبرز الشعارات التي رفعتها نظرية الولاية والتي عملت من أجل تطبيقها وتفعيلها سواء كانت هذه المساواة في الحقل القانوني أو الإجتماعي أو الإقتصادي ..

وقد تجلت المساواة الإقتصادية تاريخياً من خلال قانون التسوية في العطاء ، الذي سنّه الإمام علي (ع) ، والذي لا يميز بين طبقة وأخرىٰ أو بين عرق وآخر أو

بين جنس وآخر، فيقول (ع) (لما عوتب على التسوية في العطاء، وطُلب منه التمييز لتحقيق مكاسب سياسية): «أتأمروني ان أطلب النصر بالجور فيمن وليت عليه، والله لا أطور به ما سمر سمير أو ما أمّ نجم في السماء نجماً! لو كان المال لي لسويت بينهم في العطاء، فكيف والمال مال الله»[١].

ونستطيع أن نرى ان الإمام علي (ع) وخلال فترة حكمه ـ وإن لم تدم طويلاً ـ قد قدم آيات رائعة في المساواة يستلزم الحديث عنها الإطالة.

أما في نظام ولاية الفقيه فقد كان للمساواة موقعية خاصة، سواءً على المستوى الإقتصادي أو الإجتماعي أو السياسي أو القانوني، وعلى كل المستويات، مع التأكيد على ان مفهوم المساواة في نظرية الولاية لابد ان ينسجم مع المرتكزات السياسية لهذه النظرية، مما يجعل أكثر من فارق بينه وبين مفهوم المساواة في بقية النظريات السياسية.

وهنا نعطف الحديث إلى العدل حيث نص القانون الأساسي لنظام الولاية على ضرورة رفع الفروقات المجحفة وايجاد الإمكانات العادلة للجميع في كل الحقول المادية والمعنوية، وأوكل مهمة تحقيق مبدأ العدل إلى السلطة القضائية التي عدها الحارسة على الحقوق الفردية والإجتماعية والمسؤولة عن توفير العدالة[٢].

ت ـ ٣: الحرية: إن للحرية موقع مهم في الفلسفة السياسية لنظرية الولاية، فلا بد من توفير مساحة للحرية يستطيع فيها المواطن تفعيل قابلياته وتنمية

---

١ - المعجم المفهرس، ص ٤٦.

٢ - كواكبيان مصطفى «دموكراسي در نظام ولايت فقيه سازمان تبليغات» ١٣٧٠ هـ ش ط ١ ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

استعداداته وممارسة قناعاته ، ليكون له مساهمة فعلية في تشييد صرح الإزدهار والرقي والتقدم.

لكن لفلسفة الحرية في المنظومة الدينية بعداً آخر مغفول عنه في ما عداها من المنظومات الفكرية ، ألا وهو البعد النفسي للحرية ، إذ ليست الحرية مجرد التحرر من القيود على المستويات السياسية والإجتماعية والإعلامية .. بل هناك ميدان التحرر من قيود النفس وأهوائها ، بما يوفر أكبر وأهم رصيد في فلسفة الحرية ؛ ومن هنا ترتبط الحرية الداخلية ارتباطاً وثيقاً بفلسفة العبودية لله تعالىٰ : فبمقدار ما تصبح حراً ترتقي في عبوديتك ، وبمقدار ما تتحقق في عبوديتك تنل من حريتك ، فالعبودية والحرية وجهان لحقيقة واحدة ، لكن في اتجاهين . قال الإمام علي (ع) : «كفىٰ بي عزاً ان أكون لك عبداً ، وكفىٰ بي فخراً أن تكون لي رباً ، أنت كما أحب فاجعلني كما أحب» [١] .

ونستطيع ان نقول بشكل عام ان نظرية الولاية دعت إلىٰ حرية الإنسان ، سواءً منها الداخلية والخارجية فحثته علىٰ التحرر من شهواته وأهوائه ، وأكدت علىٰ توفير مناخ الحريات في كل الميادين ، شرط ألّا تخل بالموازين الإسلامية ؛ وفي ديوان الحرية نسمع علياً (ع) يلقي هذه النصيحة ـ الجوهرة ويهديها إلىٰ كل انسان : «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً» [٢] .

وأما في نظام الولاية ، فقد كان للحرية موقع خاص جعلها رديفاً لكرامة الإنسان ، بل ولإنسانية الإنسان ، ولذلك كان لها أكثر من محل في القانون الأساسي ؛

---

١ - القمي عباس ، مفاتيح الجنان بيروت ، مؤسسة الأعلمي ، ١٩٩٢ م ، ط ١ ، ص ١٨٧.

٢ - المعجم المفهرس ص ٤٢٧ .

فقد جعل من وظيفة الدولة تأمين الحريات السياسية والإجتماعية ، وتوفير الحرية الإعتقادية ، فلا يمكن التعرض لأحد بمجرد قناعاته الإعتقادية ، وكذلك نص علىٰ حرية العمل التمثيلي وحرية الأحزاب والجمعيات وتنظيم التظاهرات والإجتماعات، وأيضاً حرية الملكية واختيار العمل والمسكن المناسبين [١] .. ؛ مما يبرهن علىٰ أهمية الحرية في نظرية الولاية ونظامها .

ت ـ ٤ : **النظام التمثيلي** : ان النظام التمثيلي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعملية المشاركة في الحياة السياسية وصنع القرار السياسي ، وهو تركيبة معاصرة لعملية المشاركة تلك ، وهنا نقول أن نظرية الولاية لا ترفض النظام التمثيلي، لأنها لا ترفض المشاركة السياسية للناس في الحياة السياسية ـ بل كما ذكرنا ترىٰ ان مشاركتهم واجبة ـ سوىٰ ان صلاحيات تشريع الجهاز التمثيلي في نظرية الولاية تختلف عن صلاحياته في الديمقراطية ، فإذا كانت صلاحيات الجهاز التمثيلي الديمقراطي هو التشريع دون ضوابط دينية ، فهو ينسجم مع الحكومات الوضعية ، اما الحكومة الدينية فإنها قائمة علىٰ مبدأ تحكيم التشريع الإلهي ، ولذلك لا تستطيع ان تعطي للجهاز التمثيلي صلاحيات التشريع بما يخالف الموازين الإسلامية وعليه ولا بد من معاينة قرارات الجهاز التمثيلي ، فإن كانت موافقة للموازين الإسلامية فإنه يصدق عليها ، وإلّا فيجري نقضها .

وبشكل عام يمكن القول انه إذا كان النظام التمثيلي صورة معاصرة لمشاركة الأمة في الحياة السياسية ، فإنه يبقىٰ محكوماً لمنطلقات وضوابط الفعل السياسي للأمه في نظرية الولاية ، ومؤدىٰ ذلك ان تكون منطلقات الفعل التمثيلي وضوابطه مختلفة في

---

١ ـ كواكبيان مصطفىٰ دموكراسي در نظام ولايت فقيه ص ١٦٨ ـ ١٦٩ .

نظرية الولاية عما هو موجود في النظام التمثيلي الديمقراطي .

ت ـ ٥ : حكومة الأكثرية على أساس الإنتخابات : نستطيع القول انه من خلال مناقشة الأسس السابقة يتضح رأي نظرية الولاية في هذا الموضوع ، وهو ان الفعل السياسي للأمة خاضع لصلاحيات منصب الولاية لكن لا شك أن للأمة دورها في تفعيل الفعل السياسي والإجتماعي لمنصب الولاية ، كما انه لا يخفى للناظر انه في نظام ولاية الفقيه فإن لرأي الأكثيرية دوره في اختيار رئيس الجمهورية وأعضاء مجلس الخبراء ، فضلاً عن الممثلين في مجلس الشورى .

وأخيراً يمكن لي أن أقول بعبارة مختصرة انه عندما اطلعت على بعض ثنايا كتاب الدكتور الوردي «مهزلة العقل البشري» فقد وجدت فيها ما يستحق التأمل والنظر ؛ لكن استوقفتني بعض الطروحات مما حفزني لمناقشة بعضها فكانت هذه الدراسة النقدية .

فلسفة حاكمية الفقيه

بداية لابد من توضيح ما الذي نريده من فلسفة حاكمية الفقيه ، فهل المراد بها تبيين ماهيتها وحقيقتها ، فنشرح مفهوم حاكمية الفقيه ونطرح النظريات التي تتحدث في هذا الموضوع ونتناولها بالبحث والتحليل ونقارن بينها ونظهر أوجه الإختلاف والإشتراك فيها ؛ أم المراد بيان علتها وتعليلها فيما يرتبط بالمقارنة مع غيرها ، أي حاكمية غير الفقيه ، فلماذا حاكمية الفقيه ؟ ولماذا لا تكون حاكمية غير الفقيه ؟ وما الفرق بين حاكمية الفقيه وحاكمية غير الفقيه ؟ .

والفارق بين المراد الأول والمراد الثاني ، انه في الأول نقصر النظر علىٰ موضوع حاكمية الفقيه بغض النظر عن تجلي هذه الحاكمية في المحيط السياسي والإجتماعي ، أما في الثاني فإننا ننظر إلىٰ حاكمية الفقيه باعتبار تجليها وإجرائها في محيطها السياسي والإجتماعي ، فالفقيه إذا كان علىٰ رأس السلطة كيف يفترض أن تكون حاكميته باعتبار كونه فقيهاً ، وباعتبار توفره علىٰ بقية الشروط التي جعلت من ذاك الفقيه ولياً وحاكماً علىٰ الفرد والمجتمع ؟

إن ما نريده من فلسفة حاكمية الفقية هو الأمر الثاني ، وهذا سوف يقودنا إلىٰ البحث عن الفوارق بين الفقيه وغير الفقيه ، أي نبحث في الملكات والسجايا التي

يمتلكها الفقيه وغير الفقيه ، لإن الحاكم عندما يمارس حكمه فإنما ينطلق في ذلك من خلال مخزونه المعرفي ومحتواه التربوي ، ومن خلال ما تمتلكه شخصيته من عناصر العلم والثقافة والطباع والسجايا والأخلاق والقناعات .

وإذا كانت هناك شروط عديدة ينبغي أن تكون متوفرة لدىٰ الفقيه حتىٰ يكون مورداً للنصب الإلهي ، وهذه الشروط هي ـ فضلاً عن كمال العقل والذكورة والإسلام والإيمان وطهارة المولد ـ العدالة ، وحسن التدبير والإدارة والكفاءة السياسية ، وكل ذلك بعد فرض كونه فقيهاً مجتهداً ؛ فعلى ذلك ماهي الفوارق بين حاكمية الفقيه وحاكمية غير الفقيه ؟

يمكن رصد فارقين أساسيين بين الفقيه (الولي) وغير الفقيه وهما الفارق العلمي والفارق التربوي ، وسوف نتكلم في كلٍ منهما علىٰ حدة :

١ ـ ***الفارق العلمي*** : أول ما يلحظ ان فقاهة الفقيه واجتهاده ، أي قدرته علىٰ استنباط الأحكام الشرعية لها دخالة في صيرورته ولياً ، وفي جعله مورداً للنصب الإلهي .

وهنا لابد أن يطرح هذا السؤال انه ماذا تعني القدرة علىٰ استنباط الأحكام الشرعية في عملية الحكم والسياسة ؟

انها تعني بوضوح تحكيم الدين والشرع الإلهي في كل المساحة التي تمتلك ولاية الفقيه القدرة علىٰ ممارسة الحاكمية فيها ؛ فإن الفقيه بحكم وجوده علىٰ رأس السلطة ، مع ما يعني ذلك من توفر الإمكانيات لديه لمعرفة كل مجريات الأمور علىٰ المستويات السياسية والإقتصادية والإجتماعية وغير ذلك ، ومن قدرته علىٰ رؤية كل الأمور رؤية شمولية ودقيقة ؛ إن هذا يتيح له الفرصة لمعرفة كل المواضيع والإشكاليات الطارئة معرفة دقيقة فيسعىٰ لإيجاد العلاجات الشرعية ولتقديم

الحلول المناسبة لها .

أضف إلىٰ ذلك شرطاً آخر يدخل في الفارق العلمي ويساهم أيضاً بفاعلية في تقديم رؤية موضوعية ـ نسبة إلىٰ الموضوع ـ واضحة ودقيقة بالنسبة إلىٰ كل ما سيواجه الفقيه من معضلات ومشكلات ، وهو شرط الوعي السياسي الكامل ، الذي لابد أن يتوفر في الفقيه حتىٰ يمكن له أن يكون ولياً .

ولابد من الإشارة إلىٰ ان هذا الشرط الآخر ـ الوعي السياسي ـ تبقىٰ مساهمته الأولىٰ في تقديم المعضلات والمشكلات بطريقة واضحة ومضبوطة ؛ لكن الفاعلية الأساسية هي للجانب الفقهي الذي يمتلكه الفقيه ، ودوره في تقديم الإجابات والعلاجات لها ، وإن كان للوعي السياسي دوره أيضاً في عملية بلورة تلك الإجابات والعلاجات ، إذ لن يكون من السهل الفصل بين الإستنباط الفقهي والوعي السياسي في عملية انتاج الإجابات والعلاجات للمشاكل والمواضيع الحكومية والسياسية المختلفة .

وهذا يعني بوضوح تحكيم العقل السياسي الفقهي ، أو بتعبير أشمل : تحكيم العقل السياسي الديني ، مع كل ما يعني ذلك من دلالات علىٰ المستوىٰ التشريعي والسياسي والإقتصادي والتربوي وغير ذلك ، وهنا لابد أن يطرح هذا السؤال : انه ما الفرق بين حاكمية العقل السياسي الديني والعقل السياسي اللاديني .

مع الإشارة إلىٰ اننا عندما نميز بين عقل سياسي ديني وآخر لا ديني ، فهذا لا يعني نفي كل معنىٰ ووجود للدين من المساحة التي تنالها حاكمية العقل السياسي اللاديني ، بل تعني ان الأدوات المعرفية والوسائل العلمية التي يستخدمها هذا العقل السياسي هي أدوات ووسائل لم تفرزها المنظومة الدينية ، ولم ينتجها المنهج الديني .

ونعود إلىٰ السؤال لنقول أنه يوجد أكثر من فارق بين حاكمية العقل السياسي

الديني والعقل السياسي اللاديني وذلك باعتبار التجليات السياسية والإجتماعية لكل من العقلين في حيّز الممارسة للحكم والحكومة :

أ ـ إن العقل السياسي الديني في ممارسته للحاكمية ينطلق من خلال مقولة الواجب الإلهي ليمارس أعماله من خلال ما أوجبه الله تعالىٰ عليه فيؤدي ما هو مطلوب منه إلهياً ، ويمتنع عما هو ممنوع منه إلهياً ، ويسعىٰ دائماً وبشكل حثيث ليتمثل الفعل الإلهي علىٰ الأرض وليكون مظهراً للصفات الإلهية بين الخلق ، فيجهد ليعمل العدالة بأرقىٰ صورها وأجمل تجلياتها ، ليكون مظهراً للعدالة الإلهية ، التي يراد لها أن تتجلىٰ بين البشر ومن خلال البشر ، وهذه هي فلسفة البعد العملي للحديث عن الصفات الإلهية ، أي عندما توصف الصفات ويبلغ في الوصف والبيان ؛ فمن أجل أن تتحول هذه الصفات إلىٰ قوة جذب للإنسان ليتمثل بها ويحتذي وصفها فتتجلىٰ به وينجلي بها ؛ فكيف إذا كان المظهر لتلك الصفات يمتلك تلك القدرة من المظهرية ، كالعقل السياسي الديني .

إن العقل السياسي الديني كونه يسعىٰ لتطبيق التشريع الإلهي وتفعيل الحق والعدل وإزهاق الباطل والظلم ، لا تثنيه الصعوبات ولا تضعفه العقبات ولا يتراجع عن تحقيق الأهداف الإلهية لأنه يرتجي بذلك رضوان الله تعالىٰ وأجره وثوابه ، وهو لن يميل عن شريعة الحق ومنهج العدل ، لأنه يشعر برقابة الله ولأنه مسؤول عن أمانة الله ، فيسعىٰ لحملها بحذافيرها فلا تغريه المغريات ولا تحرفه الشهوات .

ب ـ إن العقل السياسي الديني لا يقدس الحاكم لأنه حاكم ، بل إن الحاكم بقدر ما يكون مظهراً للصفات الإلهية من العدل والحق والرحمة بقدر ما يكون مقدساً .

وهنا لا تفترق القداسة عن العبودية لله ، إذ القداسة إذا كانت بمعنىٰ الطهارة ،

فبقدر ما يسمو الإنسان في عبوديته بقدر ما ينال من طهارته ، وبقدر ما يحصل على طهارته بقدر ما يتحقق في عبوديته .

إن هذه الفلسفة لقداسة الحاكم تفتح باب التكامل أمام الحاكم ، وتستفزه ليجهد في سعيه لتحقيق صفات الكمال للحاكم الديني ، ولتحقيق خلافة الإنسان على الأرض ، وتعطي الأمة المقياس الحقيقي لتقييم الحاكم ولتمييز الحاكم الإلهي عمن سواه .

وعليه تصبح القاعدة لدى الحاكم ان من أراد القداسة والعظمة فليتفانى في إحقاق الحق وإزهاق الباطل ، ومن أراد أن يكون ظل الله على الأرض فليتهالك في زرع العدل وقطع الظلم وتحقيق كل القيم الإلهية ؛ فهذه الصفات الكبيرة لا ينالها الحاكم بمجرد جلوسه على كرسي الحكم ، بل ينالها بمقدار سعيه لتحقيق العدل .

وبالتالي لا يعود الحاكم مقياساً للحق بل يصبح الحق مقياساً للحاكم ومقياساً لحكم الحاكم ويصبح للحق وقيمه وجود مستقل يسعى كل من الحاكم والأمة للتقدس به والخضوع له ؛ إلّا بمقدار ما يتجسد الحق في الحاكم وأخلاقه وسلوكه .

ت ـ إن العقل السياسي الديني يجعل هدفاً له الإنسان ، أي رحمة الإنسان إذ ان حاكمية العقل السياسي الديني هي امتداد لدور الرسالات السماوية التي أتت من أجل الإنسان وخيره ومصلحته ، وطوال مسيرة التاريخ البشري لم يكن ارسال الأنبياء إلّا من أجل أن يأخذوا بيد البشرية في طريق سعادتها وخيرها وكمالها .

وهنا لا نبدع وجودية اسلامية ، بل نسلط الضوء على حقيقة دينية إسلامية ذكرها النص الديني ، وأكد عليها ، ونحن إنما نحاول بلورتها في اطار فكري لنقول بشكل مختصر انه إذا كان الهدف من ارسال الرسل والرسالات السماوية هو الإنسان وخيره ومصلحته فهذا يعني ان كل المنظومة الدينية بتشريعاتها ومفاهيمها

وعقائدها وقيمها وأيضاً في تجليها السياسي وفي إطار ممارستها للحاكمية وفي أدائها للحكم والإدارة ؛ يجب ان تهدف إلىٰ مصلحة الإنسان .

مع الإشارة إلىٰ ان المنظومة الدينية عندما تتصدىٰ لتحديد مصلحة الإنسان فإنها لا تقتصر علىٰ مصلحته الدنيوية ، بل تأخذ بعين الإعتبار وبشكل أساسي مصلحته الأخروية ، مع عدم اغفالها لمصلحته الدنيوية ، وهذا لا يعني تهميش المهمة الكبيرة والخطيرة التي أُلقيت علىٰ عاتق الإنسان ـ وما يترتب عليها ـ في هذه المرحلة الدنيوية ، أي مهمة خلافة الله وإعمار الأرض ، وهذا لا يكون إلّا في عالم الدنيا ، فإذا استطاع الإنسان أن يتحمل هذه الخلافة ويؤدي الأمانة فإنه يجعل من دنياه جسراً إلىٰ جنته ، وإذا فشل في حمل الخلافة وخان الأمانة فعندها سوف تكون دنياه سبباً في تعاسته .

إن هذه الحقيقة الدينية إذا تملّكت في عقل سياسي ، فإنها كفيلة أن تجعل منهجية هذا العقل وأدواته السياسية تعمل بطريقة لا تروم من خلالها إلّا خير الإنسان ومصلحته وكرامته .

٢ ـ *الفارق التربوي* : لقد سبق وذكرنا ان للمخزون التربوي والمضمون الأخلاقي دور عملي وأساسي علىٰ مستوىٰ الأداء السياسي وممارسة الحاكمية ، لذلك كان من الطبيعي البحث في الأخلاق تحت عنوان الأخلاق السياسية ، إن لم نذهب إلىٰ أكثر من هذا ، فنتكلم عن جدل السياسة والأخلاق ، أي التأثير والتأثر لكن من الجهتين ، أو قل الأثر الذي يتركه كل منهما علىٰ الآخر ، وذلك عندما ينزلان إلىٰ ميدان الممارسة والإختبار . نعود لنقول انه فيما يرتبط بالرصيد الأخلاقي والتربوي لحاكمية الفقيه والرصيد الأخلاقي والتربوي لحاكمية غير الفقيه يمكن رصد ثلاثة فوارق أساسية في مقام التمييز بينهما :

أ ـ إن أول ما يجب الكلام فيه هو ان امتلاك الفقيه لرصيد كبير من المضمون الأخلاقي الديني هو شرط أساسي في كون الفقيه محلاً للنصب الإلهي ، أي إن الفقيه لا يمكن ان يصبح ولياً حاكماً إلّا إذا امتلك ذلك المستوىٰ من الرصيد الأخلاقي الذي يوفر للفقيه ملكة وسجية عدم فعل ما يكون ممنوعاً في التشريع الديني سواءً في علاقة الفقيه مع الله أو في علاقته مع الإنسان .

ولابد من الإشارة إلىٰ اننا هنا لا نتكلم عن الأخلاق في اطارها الشكلي البحت ، بل نتكلم عن الأخلاق بمعنىٰ التهذيب والتربية والتزكية بحيث تتأصل في طبيعة النفس الإنسانية وتندمج بقوة وفاعلية في كينونة ووجود هذه النفس .

وعليه نستطيع أن نقول ان للأخلاق الدينية دور أساسي في عملية وصول الفقيه إلىٰ حاكميته ، وهذا يدل علىٰ الموقع المهم الذي يعطي للأخلاق ودورها في نظرية حاكمية الفقيه .

وعندما يعطي للرصيد الأخلاقي هذا الموقع المهم فليس هو إلّا من باب الدور الوظيفي والإنعكاس العملي الذي يقوم به ذاك الرصيد في حقل الأداء السياسي وممارسة الحاكمية علىٰ مستوىٰ جعل هذه الممارسة أقرب إلىٰ أن تكون مظهراً لحاكمية الله ، وكادحة أكثر في سبيل مصلحة الإنسان وسعادته في الدنيا والآخرة .

ب ـ إن المتتبع للنص الديني يجد الكثير من النصوص الدينية التي تبلغ القول في المواصفات الأخلاقية للحاكم ، فيلحظ فيها تأكيداً كبيراً علىٰ تلك المواصفات ، وتفصيلاً في ذكرها ، وفي ذكر الدور الذي تقوم به كل منها ، والأثر الذي يترتب عليها ، مما يستوحي منها الموقع الأساسي والدور المركزي الذي تقوم به تلك المواصفات الأخلاقية علىٰ مستوىٰ الحاكمية والسياسية ؛ ولعل من أهم تلك الأدوار التي تقوم بها أنه بعد ان نفرض أن الحاكم توفرت له الشروط والمواصفات

العلمية من الفقاهة وحسن التدبير والسياسة وغير ذلك ، قد يطرح سؤال آخر ، وهو : ما الضامن الذي يضمن أن يوظف الحاكم رصيده العلمي من أجل مصلحة الإنسان وخيره وسعادته ؟ والجواب علىٰ هذا السؤال ان الضامن لتوظيف الحاكم لكل امكانياته وطاقاته وكفاءاته في سبيل تحقيق الأهداف الإلهية ورعاية مصالح البلاد والعباد هو ذلك الرصيد الأخلاقي الكبير الذي ينعم به، والذي يشكل صمام الأمان لأداء سياسي سليم وحكيم والضامن لحكم يجعل هدفاً له فعل كل ما هو خير وصلاح للأمة ؛ لأنه قد ذكرنا ان المراد بالأخلاق هنا ما يندمج في وجود النفس البشرية ، فيتحول فيها إلىٰ سجايا متأصلة وخصال فاعلة تمنع صاحبها عن فعل كل ما هو مستقبح عقلاً أو شرعاً ، وتحثه علىٰ فعل كل ما هو ممدوح عقلاً أو شرعاً ؛ فتتجلىٰ في عالم الحكم والسياسة حكماً عادلاً وسياسة حكيمة .

ت ـ إن المائز لذاك الرصيد الأخلاقي المطلوب توفره في الحاكم هو أنه رصيد أخلاقي ذو بعد غيبي يرتبط بالله تعالىٰ ، ويجعل من التخلق اقتراباً من الله ، ومن الممارسة الأخلاقية اقتراباً منه أكثر .

إن البعد الغيبي يهب الرصيد الأخلاقي قوة ومتانة ويجعل له من الفاعلية ما قد تفتقده الأخلاق التي لا تمتلك هذا البعد الغيبي ، إذ أن فلسفة الأخلاق ذات البعد الغيبي تجعل من العملية الأخلاقية أحد أهم سبل تكامل النفس البشرية وسيرها في طريق الكمال ، وتمتلك هذه الفلسفة من الجاذبية ما يترك أثره علىٰ الفعل البشري من ناحية جعل هذا الفعل تخلقاً بأخلاق الله واقتباساً من صفات الله ، فالغيب هو الذي أوجد امكانية الحصول علىٰ أخلاق أفضل ، وهو الذي شجع بمختلف الأساليب وأبلغ التعابير علىٰ الإهتمام بقوة بالجانب الأخلاقي ، ويقود الغيب من اعتبر ان الوصول إلىٰ الملكات الأخلاقية يقود إلىٰ الغيب ، والإقتراب من الغيب

يعني الطمأنينة والسعادة ، ويعني أيضاً الراحة الأبدية .

إن ما ذكرناه آنفاً هو أهم الفوارق التي يمكن رصدها بين حاكمية الفقيه وحاكمية غير الفقيه على المستوىٰ العلمي والمستوىٰ التربوي .

وعليه إذا طرح السؤال عن فلسفة حاكمية الفقيه ، أي لماذا حاكمية الفقيه ؟ ولماذا لا تكون حاكمية غير الفقيه ؟ فالجواب علىٰ ذلك ان حاكمية الفقيه تعني أولاً حاكمية التشريع الإلهي الذي جعله الله تعالىٰ من أجل مصلحة وخير الإنسان ، ومن أجل سعادته في الدنيا والآخرة ؛ وعندما نتمسك بالتشريع الإلهي فلأن الله تعالىٰ هو الأعلم بمنافع ومضار الإنسان ، وهو الأعلم بما يصلح للإنسان وما لا يصلح له في كل أمور حياته وفي جميع شؤونه ، وفي كل المجالات التي تواجهه ، حتىٰ لا تجعل البشرية من نفسها مختبراً لتشريعها وتقنينها قد يجر عليها الخراب والدمار بعد أن تكون قد أجهدت نفسها في صياغته وتطبيقه طيلة سنوات طوال .

وثانياً : إن الفقيه ومن خلال الشروط والمواصفات الإضافية التي حصل عليها وخاصة فيما يرتبط بالجانب الأخلاقي والتربوي ؛ يمكن القول انه الشخص الذي يتوفر فيه أعلىٰ مستوىٰ من الضمانات العلمية والخلقية ، والذي يكون مورداً للإطمئنان أكثر فيما يرتبط بتطبيق التشريع الإلهي وجعل الحاكمية وما تمتلكه من امكانات وطاقات هائلة وسيلة من أجل العمل علىٰ رفع حاجات الإنسان وإزالة الآلام والمعاناة وبسط العدل ورفع الظلم والرقي بالأمة في درب الحضارة والعلم والدين والأخلاق ؛ وعليه يمكن القول بعبارة مختصرة ان فلسفة حاكمية الفقيه في مدلولها العملي تعني السعي من أجل خير الإنسان وسعادته في الدنيا والآخرة ، وتعني الوسيلة السياسية التي يُطمأن لها أكثر ، وتتوفر فيها الكثير من الضمانات في أن تجعل من الحكم وامكانياته وطاقاته وسيلة لخدمة البشرية وحضارتها.

مدلولها العملي تعني السعي من أجل خير الإنسان وسعادته في الدنيا والآخـرة ، وتعني الوسيلة السياسية التي يُطمأن لها أكثر ، وتتوفر فيها الكثير من الضمانات في أن تجعل من الحكم وامكانياته وطاقاته وسيلة لخدمة البشرية وحضارتها.

نهضة الفكر السياسي الشيعي

والفعل السياسي للإمام الخميني

عانىٰ الفكر السياسي الشيعي طيلة قرون من الزمن من عملية اقصاء قهرية عن ساحة التجربة السياسية في موقع الحكم والإدارة ، وحشر الفعل السياسي الشيعي في موقع المعارضة ، وعانت هذه المعارضة من شتىٰ أنواع الظلم والقهر ، مما جعلها في فترات طويلة من الزمن منشغلة في حماية نفسها لتأخذ موقفاً دفاعياً وموقعاً جانبياً يجعلها في منأىٰ عن تنكيل السلطات القائمة في ذلك الحين .

وبناءً علىٰ جدل الفعل والفكر ، فإن الفعل السياسي الشيعي الذي أخذ منحىٰ معيناً طيلة قرون من الزمن قد ترك أثره علىٰ الفكر ـ والفقه * ـ السياسي الشيعي ، ولذا لو عدنا إلىٰ الكتب الفقهية للشيعة فإننا نرىٰ بشكل واضح من خلال طبيعة

---

* - سوف نذكر لاحقاً ان الفقه السياسي والفكر السياسي يكملان بعضهما ، اذ يقوم كل منهما بدور يتكامل مع دور الآخر لبلورة حصيلة واحدة ، فالفقه السياسي يمثل القاعدة للفكر السياسي ، والفكر السياسي يمثل المظهر النظري المتأطّر للفقه السياسي ، ولذا الإقتصار أحياناً على ذكر الفكر لا يعني اقصاء دور الفقه .

العناوين المطروحة والإشكاليات المعالجة الموقع السياسي الذي كان يشغله الشيعة وكيف ترك ذلك بصماته على انتاجهم العلمي ؛ فمثلاً كثيراً ما نجد في الفقه عناوين من قبيل : حرمة معونة الظالمين ، والولاية من قبل الجائر ، وجوائز السلطان الجائر ، وأخذ الخراج من الجائر ، السلطان الجائر ، وغير ذلك من العناوين ، بحيث تشعر أن الشيعة كانوا في موقع يقابله السلطان الجائر والظالم .. أي انهم كانوا في موقع المعارضة للحكومات السياسية آنذاك ؛ وطبيعة الإنتاج العلمي للفكر الشيعي في حقله السياسي ليس مفصولاً عن ذلك الموقع ؛ ومن هنا نستطيع القول ان التاريخ السياسي الشيعي في حقبة من الزمن يعكس انتاجهم العلمي في وجهه السياسي لتلك الفترة كما ان انتاجهم العلمي ـ السياسي في تلك الفترة يعكس طبيعة الوضع السياسي الذي كانوا يعيشونه .

لكن ذلك لا يعني ان بنية الفكر السياسي الشيعي كانت عاجزة عن انتاج أكثر من لون من الفكر السياسي ، بل مرد ذلك إلى طبيعة الجدل السياسي المحكوم أيضاً لطبيعة طرفي الجدل ، أي الفعل والفكر أو النظرية والواقع ، فإن أداء فعل سياسي ما سوف يساهم في تفعيل لون ما من الفكر السياسي ، كما أن رؤية سياسية معينة ينتج عنها فعل سياسي محدّد .

ولذلك نجد ان ذلك الفكر السياسي ما ان اتيحت له فرصة استلام الحكم وإدارة أمور العباد والبلاد حتى أخذت بنيته تعمل بنشاط كثيف منتجة ألواناً أخرى من الفكر السياسي ترتبط بمشروعية الحكم وأساس تلك المشروعية ، وطبيعة الحكم وهيكلية الحكم ، ومواصفات الحاكم ، وسلطات الحاكم ، ومساحة تحرك الحاكم داخل دائرة الأحكام الدينية ، والأحكام الدينية التي لا يستطيع الحاكم تجاوزها ، إلى غير ذلك من الأبحاث ، فمثلاً في موضوع طبيعة الحكم والدولة توجد

نظريات عديدة يمكن رصدها من خلال ما انتجه الفقه الشيعي ، وهذه النظريات هي :

١ ـ الولاية التعيينية المطلقة للفقيه . ٢ ـ الولاية التعيينية المقيدة للفقيه . ٣ ـ الحكومة الشرعية المقيدة (المشروطة) . ٤ ـ نظرية شهادة المرجع وخلافة الأمة . ٥ ـ ولاية الفقيه الإنتخابية . ٦ ـ الحكومة المنتخبة القائمة علىٰ أساس القوانين والأحكام الإسلامية .

ولكل من هذه النظريات مقدماته وأسسه الفقهية والإستدلالية التي انتجت هذه الرؤية النظرية للدولة ، وهذا الإختلاف بين النظريات يورث اختلافات عديدة علىٰ مستوىٰ اللوازم الشرعية والقانونية والهيكلية التي تترتب علىٰ هذه النظريات .

لكن بما ان النظرية الأولىٰ ـ الولاية التعيينية المطلقة للفقيه وهي النظرية التي بلورها الإمام الخميني (قدس سره) ـ هي رائدة التجربة السياسية علىٰ الساحة السياسية في ايران والمتبناة من قبل نظام الجمهورية الإسلامية ، فمن المهم عرض هذه النظرية ولو بشكل موجز ومختصر .

ولابد من الإشارة إلىٰ إن الفعل السياسي للإمام الخميني (قدس سره) لم يقتصر علىٰ الجانب النظري ، بل كانت بداياته بدايات نظرية بلور الإمام فيها رؤيته النظرية لولاية الفقيه وانه نائب المعصوم (ع) وانه مكلف بتطبيق التشريع الإلهي ، وبتجسيد حاكمية الله علىٰ الأرض من خلال حاكمية الدين الحنيف .

إن القول بولاية الفقيه المطلقة لم يكن جديداً علىٰ ساحة الفقه السياسي ، إذ ان بعض فقهاء الشيعة من قبيل الشيخ أحمد النراقي والشيخ محمد حسن النجفي كانا يقولان بالولاية المطلقة للفقيه ، لكن ذلك لم يأخذ صيغة نظرية متكاملة ومنسجمة

إلا في فكر الإمام الخميني (قدس سره).

إن نظرية الولاية التعيينية المطلقة للفقيه لم تقتصر فقط علىٰ بعدها الفقهي نظرية متكاملة في حاكمية الفقيه، ولذلك في عرضنا لهذه النظرية سوف نقسم الأسس التي تعتمد عليها إلىٰ قسمين: أسس كلامية وأسس فقهية، مقتصرين لدىٰ كلامنا في الأسس الفقهية علىٰ النتائج الفقهية، إذ ان الحقل الفقهي يحوي مساحتين: مساحة الإستدلال الفقهي ومساحة النتاج الفقهي، فلا يخفى ان الفكر الديني هو فكر نصي ـ نسبة إلىٰ النص بمعناه العام ـ ولدىٰ كلامنا عن الفكر السياسي الديني يوجد ثلاث ركائز: الأولىٰ هي النص، والثانية هي الرأي الفقهي * (السياسي)، والثالثة هي النظرية السياسية، وبين هذه الركائز الثلاث يوجد مساحتان، المساحة الكامنة بين النص والرأي الفقهي، والمساحة الكامنة بين الرأي الفقهي والنظرية السياسية، وما هو محل كلامنا هو المساحة الثانية، إذ بعد أن يعمل الفقيه نظره في النص الديني يستخرج مجموعة من الآراء الفقهية المتفرقة، وهي الخطوة الأولىٰ التي يوفر الفقيه من خلالها مادة خصبة لإعمال التنظير والتأطير السياسي فيها، فيأتي دور الخطوة الثانية فتؤخذ هذه المادة وتنظّم في إطار نظري، فيجمع بين الآراء الفقهية المتفرقة في وحدة منسجمة ومتكاملة، وقد يعمل فيها بالتحليل والتفكيك والتركيب، فيتم الوقوف عند دلالات تلك الآراء واللوازم التي تترتب عليها، ويتم التفكيك بين العناصر التي تؤلف تلك الآراء، ويجمع بين مختلف تلك العناصر بترتيب محدد وتنظيم معيّن .. لتتكون بذلك نظرية سياسية لها جذورها الفقهية (والكلامية) في

---

* - قد تكون هناك بعض الآراء الكلامية، لكن اقتصارنا على ذكر الرأي الفقهي باعتبار انه يشكل المادة الرئيسية لتكوين النظرية السياسية الدينية.

موضوع سياسي كحاكمية الفقيه أو سلطات الفقيه أو غير ذلك .. ونعود إلىٰ نظرية الولاية التعيينية المطلقة للفقيه لنعرضها بشكل موجز ومختصر .

ـ نظرية الولاية التعيينية المطلقة للفقيه :

بداية لابد من شرح هذا المصطلح ـ الولاية التعيينية المطلقة للفقيه ـ فالولاية هي بمعنىٰ الحاكمية ، والتعيينية في مقابل الإنتخابية ، أي ان تعيين الفقيه انما هو تعيين إلهي محدد بالمواصفات والشرائط ويستمد مشروعيته السياسية من هذا التعيين ، أما الفعل البشري فهو في عملية الكشف عن ذاك التعيين الإلهي الذي قد ينطبق علىٰ هذا الفقيه أو ذاك الفقيه .

أما تعبير المطلقة فهو في قبال المقيدة ، أي ان للفقيه من الصلاحيات والسلطات جميع ما للمعصوم (ع) فتجب طاعته في كل ما يأمر به وينهىٰ عنه في حقل الإدارة والسياسية ، وفي ذلك فإن هذه السلطات ليست مقيدة بموارد معينة ، ولا يحدّ وجوب طاعة الولي الفقيه بمجال دون آخر .

وعليه يكون معنىٰ الولاية التعيينية المطلقة للفقيه هي حاكمية الفقيه المعين بالتعيين الإلهي والذي له سلطات مطلقة في أمور السياسة والإدارة والمجتمع ، وفي جميع ما كان للمعصوم من اختيارات .

وقد ذكرنا ان هذه النظرية تقوم علىٰ أسس كلامية وفقهية ، تشكل مؤتلفة الصياغة الهيكلية لتلك النظرية ، وسوف نعرض كلاً منهما علىٰ حدة .

١ ـ الأسس الكلامية : ونقصد بها الآراء الكلامية التي تدخل في عملية تأسيس وبناء تلك النظرية :

أ ـ ملكية الحاكمية : إن الله تعالىٰ هو الذي يملك الأرض ومن عليها ، وهو الذي يملك الحاكمية علىٰ كل شيء ، فحاكميته هي فرع ملكيته ، وحاكميته تعالىٰ

ليست فقط في الجانب التكويني ، بل له الحاكمية أيضاً في التشريعات ، أي لله الحاكمية في ادارة البلاد والعباد وفي سياسة الأمة والأفراد .

وعلىٰ ما تقدم فإن أية حكومة حتىٰ تكتسب مشروعيتها فإنها تحتاج إلىٰ مبررات دينية وشرعية إلهية ، وإلّا فإنّها حكومة غير مشروعة تفتقد مبرراتها الشرعية .

ب ـ الأنبياء والحاكمية : إن الله تعالىٰ لم يترك الأرض ومن عليها دون تعيين حاكم يحكم باسم الله ، بل جعل الأنبياء حكاماً يمارسون حاكمية الله علىٰ البسيطة ، وكان آخر الأنبياء هو محمد بن عبد الله الذي ختم الله تعالىٰ به النبوة .

ت ـ الأئمة والحاكمية : إن سلسلة الحاكمية التي أعطاها الله تعالىٰ للأنبياء حتىٰ انتهت إلىٰ محمد (ص) لم تنقطع حلقاتها عند خاتم النبيين (ص)، بل لقد نصب علياً حاكماً وخليفة بعده بأمر من الله تعالىٰ ، وكان الحكام والخلفاء بعد الإمام علي (ع) هم الأئمة من ولد علي وفاطمة (ع) ابتداءً بالحسن والحسين (ع) وانتهاءً بالإمام المهدي صاحب العصر والزمان (عج) ، فيكون مجموع الأئمة (ع) اثني عشر اماماً تم نصبهم وتعيينهم بأمر من الله تعالىٰ .

٢ ـ ***الأسس الفقهية*** : ونعني بها الآراء الفقهية التي تساهم في تكوين تلك النظرية :

أ ـ الفقهاء والحاكمية : بعد غيبة الإمام المهدي (عجل الله فرجه) لم يترك المعصوم زمام الحاكمية دون أن يعين من يمسك به ، بل لقد تم نصب الفقهاء العدول بأمر إلهي ليكونوا حكاماً علىٰ الناس ، وبالتالي تكون الحاكمية في غيبة الإمام (عجل الله فرجه) للفقهاء العدول ؛ وعليه يجب علىٰ الفقهاء العدول السعي لإقامة الحكومة الإسلامية التي يطبقون من خلالها التشريع الإلهي علىٰ الأرض ، وإذا

استطاع أحد الفقهاء أن يقيم الحكومة الإسلامية فيجب علىٰ بقية الفقهاء عدم معارضته ، بل عليهم اتباعه ونصرته .

ب ـ **سلطات الفقيه** : إن مقام ولاية الفقيه هو مقام النيابة عن الإمام المهدي (عجل الله فرجه) ، فيكون للولي الفقيه من السلطات جميع ما للنبي والأئمة (صلوات الله عليهم) ، أي تكون له ولاية مطلقة .

وبناءً علىٰ ذلك يكون الولي الفقيه هو مصدر المشروعية ؛ فإن مؤسسات الدولة وتعيين المسؤولين وتحديد السياسات وسن القرارات ؛ كل ذلك لا يكتسب مشروعيته إلّا من خلال الولي القيه ، وحتىٰ مجلس الخبراء يكون للولي الفقيه ولاية عليه ، إذ ان دوره ليس تعيين الولي الفقيه بل دوره فقط الكشف عن النصب الإلهي أو العزل الإلهي للفقيه .

ومن مواصفات الحاكمية التي يمتلكها الفقيه المركزية والديمومة ، أي ان هذه السلطات المطلقة تتمركز كلها في يد الفقيه وتبقىٰ في يده ما دام في مقام الولاية .

ت ـ **الفقيه وممارسة الحاكمية** : إن الولي الفقيه يكون مسؤولاً فقط أمام الله تعالىٰ * ، وهو بحكم شعوره بهذه المسؤولية ، وبحكم امتلاكه لصفة العدالة ، بل لمستوىٰ متقدم من العدالة ؛ فلا يمكن للإستبداد ان يتسلل إلىٰ سياسة الفقيه ؛ فإن العامل التربوي والأخلاقي والديني الذي تمكّن في المحتوىٰ النفسي للفقيه العادل بحيث يشعربعظم مسؤوليته امام الله تعالىٰ وبخطورة العمل الذي تعهده وتكفل به

---

* - إن مسؤولية الولي الفقيه أمام الله تعالى لا يعني عدم وجود منفذ قانوني يتم من خلاله تنحية الفقيه عن مقام الولاية ، إذ لو حصل خلل ما في الموصفات والشرائط المطلوبة في الولي الفقيه فإنه ينعزل تلقائياً ، والذي يقوم بمهمة تبيين هذا العزل انما هو مجلس الخبراء .

وما يترتب علىٰ ذلك من نتائج ليست فقط في الدنيا بل في الآخرة ؛ إن هذا لكفيل بجعل سياسة الفقيه بعيدة عن الإستبداد وعن المثالب التي تتعرض لها الحاكمية الدنيوية .

هذه هي أهم الأسس التي تشكل نظرية الولاية التعيينية المطلقة للفقيه التي بلورها الإمام الخميني (قدس سره) والتي أمسكت بزمام الحكم والإدارة في إيران ، فطرح وصولها إلىٰ الحكم أسئلة عديدة فرضتها الحاجة إلىٰ اجابات لمختلف المواضيع المطروحة ، وأدىٰ وصولها أيضاً إلىٰ استفزاز مجموعة من العلماء والمثقفين المختصّين للبحث في مختلف المواضيع والإشكاليات لإيجاد علاجات وحلول لها ؛ مما ساهم في حصول نهضة علمية في مجال الفقه السياسي الشيعي والفكر السياسي الشيعي يمكن للراصد لعدد الإصدارات والكتابات التي تتصدىٰ لتلك المواضيع ان يلحظها بوضوح ، وهذا سوف يساهم في تكوين مادة خصبة وواسعة تسمح بالعمل لبلورة مشروع نظري شامل ومتكامل يطرح أهم النظريات الشيعية في الفكر السياسي ويوضح الغنىٰ والزخم الفكري الذي يتمتع به العقل السياسي الشيعي سواءً في مجال الفقه السياسي أو الفكر السياسي .

ولاية الفقيه وتساؤلات محمد عمارة

إن نظرية الولاية العامة للفقيه في الفكر الشيعي ، تلك النظرية التي أدت إلىٰ حصول أكثر من تحول علىٰ المستوىٰ النظري والعملي : قد لفتت انتباه بعض الكتّاب والمثقفين والمفكرين ، فاستفزتهم للبحث فيها والكتابة عنها والحكم عليها ، لكن البعض منهم لم يسعفه قلمه ولم تُصدِقه كتابته ، فجال وصال في ميدان ولاية الفقيه ، وقد جنىٰ بعضاً من الزلات وأخرىٰ من العثرات ، لم يهده إليها هاد ، ولم يسلك فيها طريق السداد .

ومن هؤلاء الدكتور محمد عمارة الذي كتب في بعض من الصفحات عن عموم ولاية الفقيه ، ثم أردفها بكثير من التساؤلات في بعض الأمور المرتبطة بولاية الفقيه ، لكنها في الواقع هي أقرب إلىٰ كونها تشكيكات من كونها مجرد تساؤلات .

ونحن سوف نستعرض هذه التساؤلات ـ التشكيكات ، وسوف نجيب علىٰ كلٍ منها ، محاولين معالجتها ما أمكن الوسع من ذلك .

١ ـ ولاية الفقيه وبقية الفقهاء : إن أول الموارد التي يجعلها د. عمارة محلاً للتساؤل هي ولاية الفقيه وعلاقتها مع بقية الفقهاء ، وما يمكن ان ينجم عنها ـ بحسب رأيه ـ من تعدد في الولايات والحكومات ، فيقول : «وإذا كانت ولاية الفقيه

ـ كما حددها الخميني ـ هي الحكومة الإسلامية ، وإذا كانت ولاية هذا الفقيه ، أي حاكميته ، لا يخضع لها الفقهاء المجتهدون الآخرون بالضرورة «لأن الفقهاء في الولاية متساوون من ناحية الأهلية» ، بحكم ان لكل منهم سلطات الإمام ، أي الرسول ، أي الله .. إذا كان الأمر كذلك ، فمن الذي يعصم الأمة والمجتمع من تعدد «الولايات» ، أي الحكومات ، بتعدد الفقهاء المجتهدين ـ إن لم يكن اليوم فغداً ـ ولكل منهم «رسالة» في الفقه هي القانون ، ولكل منهم «مقلدون» ، أي رعية وشعب ؟! ..» [١] .

وهنا لابد من تسجيل أكثر من ملاحظة :

ـ الملاحظة الأولىٰ : صحيح ان الفقهاء يتساوون في الولاية ، لكن هذا فيما لو تساوت جميع المواصفات والشرائط فيهم من حسن التدبير والعدالة والشجاعة والعلم والكفاءة السياسية ، إذ ان العلم بالفقه أو الأعلمية في الفقه هي إحدىٰ الشروط المطلوب توفرها في الولي الفقيه ؛ لكن هذه الشرائط قلما تتساوىٰ في شخصين فضلاً عن ان تتساوىٰ في عدة اشخاص ، إذا لم نقل انه يوجد استحالة عملية في ذلك .

وعليه إن الفقيه الذي يكون مورداً للولاية هو من يتوفر فيه أعلىٰ مستوىٰ من هذه الشرائط ، وإذا كان هناك أحد الفقهاء قد استجمع من المواصفات والشرائط حداً لم يصل إليه غيره من الفقهاء ، فإن زمام الولاية لا يصل إلىٰ يد غيره ، إلّا إذا فرضنا ان هذا الفقيه لم يتصدىٰ لإعمال الولاية ، عندها يكون مورداً للولاية من كان من الفقهاء قد استجمع من المواصفات والشرائط أعلىٰ مستوىٰ بعد

---

١ ـ تيارات الفكر الإسلامي ، بيروت ، دار الشروق ، ١٩٩٧ م ، ط ٢ ، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤ .

ذلك الفقيه الذي لم يتصدىٰ لإعمال الولاية .

وبناءً علىٰ ذلك لن تصل الأمور إلىٰ حد يكون لكل فقيه ولاية فتعدد الولايات والحكومات ، حيث ان لكل منهم رسالة في الفقه هي القانون ! ولكل منهم مقلدون ، أي رعية وشعب !!

ويقول الشيخ جوادي آملي في هذا الموضوع : «ان مسألة الولاية ليست مثل مسألة صلاة الجماعة حتىٰ يمكن لأي عادل أن يتصدىٰ لإمامتها ، بل الولاية بالدرجة الأولىٰ هي وظيفة من يكون أعلم وأتقىٰ وأشجع وأفضل تدبيراً من الآخرين ، والحال انه قليلاً ما يتفق أن يتساوىٰ شخصان في كل هذه الخصوصيات فضلاً عن ان طبيعة المسألة وبسبب المشكلات والمعضلات التي تترتب عليها ؛ فإنها علىٰ خلاف الإفتاء وأمثاله ، بحيث ان أي شخص يطلب وظيفة القيام به» [١] .

ـ الملاحظة الثانية : حتىٰ لو تجاوزنا عن الملاحظة الأولىٰ وقلنا أن الولاية هي نصيب جميع الفقهاء ، وان الفقهاء يتساوون في موضوع الولاية والحاكمية ؛ لكن هذا ليس بالمعنىٰ الذي فهمه د. عمارة ، ان لكل منهم ولاية وحاكمية مستقلة عن الآخر ، مما يلزم تعدد الحكومات والولايات ، بل هو بمعنىٰ انه يجب علىٰ الفقهاء الذين تجتمع فيهم شرائط ومواصفات الولي الفقيه ان يبادروا لتأسيس الحكومة الإسلامية ، فإذا تصدىٰ أحدهم لهذا الواجب فلا يبقىٰ من وجوب علىٰ البقية في أن يتصدوا لهذه المهمة ، بل يجب عليهم مساندة ونصرة ودعم ولاية وحكومة ذلك الفقيه الذي تصدىٰ لهذه المهمة .

ولذلك جاء في الكلام عن نظرية الإمام الخميني في الولاية ما نصّه : «يجب

---

١ - ولايت فقيه ، نشر فرهنگى رجاء ، ١٣٧٢ هـ ش ، چاپ سوم ، ص ١٨٧ .

علىٰ الفقهاء العدول النهوض والمبادرة لتأسيس الحكومة الإسلامية وعلىٰ الأمة وجوب نصرتهم واتباعهم.

(و) إذا نجح أحد الفقهاء العدول بتأسيس الحكومة الإسلامية وأضحىٰ مبسوط اليد، وجب علىٰ بقية الفقهاء اتباعه»[١].

وقد ذكر الشيخ جوادي آملي أن تأسيس الحكومة الإسلامية، والتصدي لمنصب الولاية هو واجب كفائي علىٰ الفقهاء، فقال:

«إن النصب الإلهي ليس متعلقاً بنصب فرد بعينه، ولا بنصب المجموع من حيث المجموع، بل بنصب الجميع، بهذه الصورة أن جميع الفقهاء الجامعين للشرائط منصوبون بالولاية، ولذا فإن التصدي لهذا المنصب واجب عليهم، لكن بنحو الوجوب الكفائي، بهذا المعنىٰ أنه إذا بادر أحدهم لهذه المهمة فيسقط التكليف عن الآخرين، ويوجد أمثلة كثيرة لهذه المسألة في كثير من الأبواب الفقهية، ومن جملتها مثال الأب والجدّ، حيث ان لكل منهم ولاية علىٰ أموال الولد الصغير بدون أن يحصل هرج ومرج، لأن اقدام أحدهما يوجب سقوط فعل الآخر»[٢].

٢ ـ حكومة الفقهاء والعزلة المذهبية: ويتبع د. عمارة كلامه بالحديث عن العزلة التي تنتظر حكومة الفقهاء أو حكومة الفقيه، وكأنها قدر لازم وقضاء جازم أن تكون العزلة المذهبية نصيب الفقيه فيقول: «من الذي سيحمي حكومة الفقهاء هذه من العزلة من عدا الشيعة الإثني عشرية داخل ايران، بحكم انحيازها المذهبي،

---

١ - قضايا اسلامية، محسن كديور، نظريات الدولة في الفقه الشيعي، العدد السادس، ١٤١٩ هـ، ص ٧١.

٢ - ولايت فقيه، نشر فرهنگى رجاء، ١٣٧٢ هـ ش، چاپ سوم، ص ١٨٧.

وكرد فعل لهذا الإنحياز .. ومن ثم ـ ومن باب أولىٰ ـ العزلة عن جمهور الأمة الإسلامية الأمر الذي يتركها فريسة سهلة لأعدائها الخارجيين ؟ .. الأمر الذي يجعلها تأكل ذاتها ، بعد أكلها لخصومها في المذهب والقومية أو صراعها المنهك واياهم ! ..» [١] .

وهكذا من دون تقديم ولو بعض المعطيات ، أو توفير بعض المقدمات التي تدل علىٰ وجود بوادر عزلة مذهبية أو عوارض انحياز مذهبي ، تصبح حكومة ولاية الفقيه ـ وبرقصة قلم علىٰ ورقة ـ فريسة لأعدائها الخارجيين ولخصومها الداخليين ، لتصل إلىٰ أن تأكل ذاتها وتنهك بصراعها مع خصومها !

ما نريد أن نقوله هو ان العقل الفقهي من حيث كونه عقلاً فقهياً لا يقتضي العزلة عن بقية المدارس الفقهية ، بل أكثر من هذا إن العقل الفقهي يقتضي الحوار وتبادل الآراء والأفكار ، لأنه إذا كان يعتقد بصوابية أفكاره وبهدىٰ قناعاته ، فهذا يعني وجوب الدعوة إلىٰ هذه الأفكار والقناعات بالحكمة والموعظة الحسنة ، من باب وجوب تعليم الناس وهدايتهم ودعوتهم للحق ، ولا يتم هذا إلّا من خلال الحوار الموضوعي والهادف الذي ينصاع للعقل السليم والمنطق الحكيم ويبتعد عن العصبية والتعصب ، ولا يكون هدفاً له إلّا الوصول إلىٰ الحقيقة ومعرفة الحق واتباعه .

أو هل يمكن أن نقول ان اتباع مذهب بعينه يقتضي العزلة عن بقية المذاهب ؟

ليس من الدقيق أبداً ادعاء هذا القول ، إذ ان اتباع مذهب بعينه لا يعني العزلة عن بقية المذاهب ولا يعني الإنغلاق داخل اطار هذا المذهب ، وعدم فتح

---

١ - تيارات الفكر الإسلامي ، بيروت ، دار الشروق ، ١٩٩٧ م ، ط ٢ ، ص ٢٤٤ .

قنوات للتواصل والعلاقات والحوارات مع بقية المذاهب. حتىٰ انه من يريد ان يغني ويقوي مذهبه الفكري والكلامي يجب عليه ان يفتح باب الحوار علىٰ مصراعيه في كل مفردات قناعاته وأفكاره المذهبية لأن الحوار والنقد وحركة الفكر لن تورث هذا المذهب إلّا غنىً فكرياً ونمواً ووضوحاً.

ولو تركنا كل ما تقدم، وعدنا إلىٰ رؤية الإمام الخميني (رضوان الله عليه) للعلاقة مع بقية المذاهب، لوجدنا انه يدعو إلىٰ مبدأ وحدة الأمة الإسلامية وإلىٰ وحدة المسلمين وتعاونهم وائتلافهم، حتىٰ أنه نجد ان من أهم المبادىء التي نادت بها ثورة الإمام الخميني هي وحدة الأمة الإسلامية. ولم تقتصر المناداة بهذا المبدأ علىٰ الشعار واللفظ فقط، بل لقد وجدنا ان هذا المبدأ قد نزل إلىٰ ميدان العمل وتجلىٰ في أكثر من مستوىٰ.

٣ ـ العزل السياسي للأمة: ويتابع د. عمارة سلسلة تساؤلاته حتىٰ يوصلها إلىٰ الأمة وحقوقها، وعلاقة «حكومة الفقهاء» بالأمة وحقوقها، فيقول: «هذا .. فضلاً عما تؤدي إليه حكومة الفقهاء الدينية التي ستسلب الأمة حقها في الحكم والتقنين والسلطة والسيادة، من العودة بالأمة إلىٰ «العزل السياسي» الجماعي ؟! .. فكأنها لم تتمرد ولم تثر ولم تقدم غالي التضحيات إلّا لتستبدل الفاشية الدينية بالفاشية البشرية الشاهنشاهية ! .. لأن الأمر في الواقع وفي النهاية سيعني : سلطة موضوعة بيد انسان، وذلك بصرف النظر عن دعوىٰ هذا الإنسان ان مصدر سلطانه هو السماء ؟ .. أم الدم الأزرق ؟ ..»[1].

وهنا لابد من تسجيل هذه الملاحظات :

---

١ - ن م.

أ ـ الأمة والحكم : لقد وقع د. عمارة في خطأ كبيرة عندما تصور ان ولاية الفقيه تعود بالأمة إلىٰ العزل السياسي .

وبداية لابد من الإشارة إلىٰ انه فرق بين النظريات السياسية القائمة علىٰ القول بأن الحاكمية هي بالأصالة حق للإنسان ، وبين النظريات السياسية القائمة علىٰ القول بأنها بالأصالة حق الله ، والله تعالىٰ هو الذي يعطي هذه الحاكمية للإنسان ، ويبين المواصفات والشرائط التي تجعل الحاكمية بيد انسان ما ويحدد الآليات والسبل التي يتم من خلالها إعطاء الحاكمية بيد انسان بعينه . ونظرية ولاية الفقيه هي من النظريات السياسية القائمة علىٰ أساس ان الحاكمية هي بالأصالة بيد الله تعالىٰ .

وهنا ينبغي التأكيد علىٰ ان السؤال المركزي الذي ينبغي طرحه هو : كيف تكون الحاكمية في مصلحة الأمة ؟ لا كيف تكون الحاكمية بيد الأمة ؟ إذ ان ما تريده الأمة بالنهاية من الحاكمية هو ان تعمل هذه الحاكمية من أجل مصلحتها وخيرها ، فلو فرضنا انه تم الإعتماد علىٰ النظرية السياسية القائمة علىٰ أساس ان الحاكمية بالأصالة هي لله تعالىٰ ، واستطعنا ان نصل من خلال المواصفات والشرائط المحددة ، والآليات والسبل المعينة إلىٰ أكفأ أفراد الأمة وأفضلهم من حيث العمل علىٰ السير بالأمة في ركب الهداية الإلهية ، وتسخير كل طاقات السلطة من أجل رقيّ الأمة وحضارتها وتقدمها ، فما الذي تريده الأمة غير ذلك ؟!

بالإضافة إلىٰ ان الأمة ومن خلال الآلية العملية للوصول إلىٰ الفقيه الذي يتوفر فيه أعلىٰ مستوىٰ من المواصفات والشرائط المطلوبة فإنها تمارس دوراً سياسياً مهماً ، إذ ان المؤسسة التي يتم من خلالها الوصول إلىٰ ذاك الفقيه هو مجلس الخبراء ، ومجلس الخبراء هذا يتم انتخابه من خلال الإقتراع المباشر للأمة ، وبالتالي

فإن الأمة تساهم مساهمة أساسية في عملية وصول هذا أو ذاك الفقيه إلىٰ منصب الولاية ، وإن كانت فلسفة هذه المساهمة تعني السعي لإكتشاف من كان من الفقهاء محلاً للنصب الإلهي ولا تعني أبداً اعطاء الولاية والحاكمية من الأمة للفقيه ، إذ ان الأمة لا تمتلك هكذا ولاية حتىٰ تعطيها للفقيه فضلاً عن ان انتخاب رئيس الجمهورية وأعضاء مجلس الشورىٰ يتم أيضاً من خلال الإقتراع المباشر للشعب ، وهذا يعني الدور الرئيسي الموكل إلىٰ الشعب في عملية وصول الأعضاء والرؤساء لأهم المؤسسات السياسية الموجودة في الدولة الإسلامية ، وإن كانت كل تلك المؤسسات السياسية والعمليات السياسية إنما تأخذ شرعيتها من خلال الولي الفقيه.

ومع كل ما تقدم فإن الولي الفقيه لو فقد أحد الشرائط المطلوبة أو انحرف، ولو في أدنىٰ مستوىٰ من الإنحراف ؛ فإنه ينعزل تلقائياً ، والذي يكشف هذا الإنعزال هو مجلس الخبراء المنتخب من قبل الأمة ، كما ان الولي الفقيه من ناحية القانون والتشريع الإلهي يتساوىٰ مع بقية أفراد الأمة . وعلىٰ الولي الفقيه في إعماله لولايته أن يستفيد من مبدأ الشورىٰ ومن أهل الإختصاص ليكون إعماله لولايته أقرب إلىٰ مصلحة الأمة وخيرها .

وبعد كل هذا ألا يكون من التسرع الحديث عن فاشية دينية وعن عزل سياسي للأمة ، أم هل يكفي أن يكون لدينا صورة مجملة وعامة عن نظرية ولاية الفقيه المطلقة حتىٰ نصدر أحكامنا جزافاً ، ونطلق القول علىٰ عواهنه دون التثبت مما نقول .

ب ـ **الأمة والتقنين** : في كلامنا عن التقنين والتشريع ، إما ان نطلق علىٰ

أساس الدين والتشريع الإلهي ، او ان ننطلق على أساس التشريع الوضعي فنلغي دور الدين والتشريع الديني .

إن من الدلالات الفلسفية لحاكمية الفقيه هي تحكيم التشريع الإلهي في كل مفاصل الحياة ، ولذلك لا يصل الدور إلى الحديث عن حق الأمة في التقنين والتشريع ، وهذا لا يعني قمع الأمة وعزلها على المستوى التقنيني ، إذ ان ما تريده الأمة من التقنين هو ان يكون التقنين أقرب ما يمكن إلى تحقيق مصلحتها والسير بها في طريق الرقي والتقدم والحضارة ، وأن يكون وسيلة لإزدهار مستقبلها وسعادتها على المستوى الدنيوي والأخروي ؛ وهل هناك غير التشريع الإلهي ما يضمن للأمة هذه الأمور ، ويوفّر عليها أن تجعل من نفسها مختبراً تشريعياً مما قد يصيبها بأكثر من ضرر ويعود عليها وعلى أفرادها بالشقاء والضياع .

فضلاً عن أن الذين يستنبطون التشريع الإلهي هم من الأمة وللأمة ، وليس سعيهم التشريعي وعملهم التقنيني إلّا من أجل سن التشريعات التي تؤدي إلى خير الأمة ؛ فكيف يمكن مع ذلك الحديث عن سلب الأمة حقها التقنيني ؟

ت ـ السلطة والإنسان : لو راجعنا كل النظريات السياسية ، ألا نصل في النهاية إلى «سلطة موضوعة بيد انسان» ، لكن الكلام هو في المواصفات والشرائط الموجودة في هذا الإنسان ، والتي تحدد الأداء السياسي لهذا الإنسان انه أداء فاشي أم أداء ديني ؟

صحيح ان نظرية ولاية الفقيه المطلقة تجعل من السلطات للفقيه ما كان للمعصوم (ع) ، لكن ألا يعني هذا في العملية السياسية مركزية السلطات ، وما يمكن أن ينتج عنها من حيوية سياسية ومرونة حكومية ، ووجود رأس سياسي وحكومي واحد تستجيب له كل الأطراف من مؤسسات وادارات والأمة بكل

طبقاتها وأفرادها لتعمل ضمن خطة واحدة وبرنامج واحد يجتنبها الكثير من الخلافات والمصادمات والسلبيات التي نعهدها في الحكومات التي تفتقد هكذا مركزية حكومية وتفتقر لهكذا تأثير مركزي ، مما يسرع خطوات الأمة في طريق حضارتها ورقيّها ؟

أما لو عدنا إلىٰ مواصفات وشرائط الولي الفقيه لوجدنا ان المواصفات التربوية المتعددة والسجايا الأخلاقية المختلفة ـ بالمعنىٰ العميق للتربية والأخلاق ـ تشكل شرطاً أساسياً لا يمكن للفقيه أن يصل إلىٰ الولاية إلّا إذا توفر فيه هذا الشرط ، وهذا يعني امتلاك الولي الفقيه لرصيد اخلاقي وتربوي وروحي عظيم قد تأصل في سجاياه وطبائعه ، مما يجعل نفوذ الإنحراف والإستبداد والتسلط إلىٰ حكمه أمراً شبه مستحيل .

وعليه ليس دقيقاً أبداً أن ندمج بشكل تعسفي بين الفاشية وبين «سلطة موضوعة بيد انسان» إذ ان نظرية الولاية المطلقة للفقيه تختزن من المباديء ما يجنبها الكثير من مثالب وسلبيات النظريات السياسية الأخرىٰ .

٣ ـ النقد والرد : من الأخطاء الفادحة التي ارتكبها د. عمارة انه خلط بين النقد والرد ، ولم يميّز بينهما فيقول : «إن نقد السلطة الدينية ـ بمقاييس أصحابها كفر أو حرام ، لأنه خطيئة دينية وجرم في حق الله ؟!» ولم يكتف عمارة بذلك بل استعان بمقولة شيعية فسرها تفسيراً خاطئاً ليدعم بها مقولته ، فأردف قائلاً : «والشيعة يقولون : إن الراد علىٰ الفقيه راد علىٰ الله» [١] .

إن النهي عن الرد علىٰ الفقيه ليس نهياً عن نقاش الفقيه ونقده ، بل هو في

---

١ - ن م .

الواقع نهي عن ان يتعامل الناس تعاملاً مزاجياً مع الأحكام الشرعية التي يستنبطها الفقيه ، فالفقيه الذي امضىٰ عقوداً طويلة من الزمن بحثاً وتحقيقاً في التشريع الديني ، لاشك أنه من أهل الإختصاص في هذا المجال ، والعمل بآراء أهل الإختصاص خاصة الأعلم منهم هو أمر مطلوب عقلائياً ، ويذم تاركه ؛ كما ان لكلٍ من الأفراد ذوقه ومقاييسه المختلفة عن الآخر ، فإذا فتح الباب لهؤلاء الأفراد بما ينسجم مع أذواقهم ومقاييسهم الخاصة بهم بالنسبة إلىٰ الأحكام الدينية فهل يبقىٰ هناك عمل بأحكام الله ؟ ومن هنا كان الراد علىٰ الفقيه راد علىٰ الله .

أما فيما يرتبط بنقد السلطة الدينية فلا أدري من أين استنتج عمارة انه كفر وحرام ، لأنه إذا نفينا العصمة عن هذه السلطة فهذا يعني احتمال صدور الخطأ منها ، ومن هنا يكون من المطلوب ممارسة النقد الموضوعي والهادف ، لأنه يدخل في اطار النصيحة والهداية والإرشاد ، ولذا يكون هذا النقد الموضوعي مشروعاً لدىٰ السلطة الدينية ، وهي تستفيد منه ، لأنه يوفر لديها أكثر من فرصة لإكتشاف الخطأ أو الخلل في إعمالها لحاكميتها .

وهذا يدخل ضمن جو الحريات التي تعتبر السلطة الدينية انه من أهم واجباتها ان تعمل علىٰ توفيره للأمة ، حيث انها تجعل من حرية الإنسان أمراً موازياً لكرامته ، وأنه السبيل لإطلاق طاقات الأمة وتفعيلها في شتىٰ الميادين ، إذ ان أمة مكبلة بالقيود من الصعب عليها ان تسير في ركب التقدم والرقيّ والحضارة .

ومن هنا قد يكون من المفيد ان نقول بشكل مختصر ان هكذا أبحاث لا يكفي الإمساك بطرفها وأخذ مفهوم عام ومجمل عنها حتىٰ نحكم عليها ونقيّم كل اقسامها ، بل لابد ان تشبع بحثاً وتحقيقاً حتىٰ نستطيع أن نصل إلىٰ الحقيقة ونتلافىٰ الكثير من الأخطاء والزلات .

المرأة والزواج

* تعدد الزوجات في الإسلام
ـ دراسة اجتماعية ـ
* الزواج المؤقت من منظور اجتماعي

تعدد الزوجات في الإسلام

ـ دراسة اجتماعية ـ

بعد أن شرع الإسلام تعدد الزوجات وأباح للرجل أن يتزوج بأربعة نساء، فقد أدىٰ هذا التشريع إلىٰ إثارة أكثر من جدل حول البواعث الإجتماعية لهذا التشريع والنتائج التي تترتب عليه، وهل ان طبيعة المرأة تنسجم مع هذا الواقع التشريعي، إلىٰ ما هنالك من الأسئلة التي أثيرت والتي ما انقطع حبل اتصالها إلىٰ الآن.

وقبل الدخول في ثنايا البحث، لابد من تقديم بعض الملاحظات التي تخدم توضيح وضبط الموضوع بطريقة يمكن جعله معرض استفادة بحثية أكثر.

أولاً: مما تجدر الإشارة إليه هو ان الإسلام عندما شرع تعدد الزوجات لم يجعل هذا التشريع تشريعاً وجوبياً، فلم يوجب علىٰ الرجل ان يتزوج بأكثر من زوجة، وانما جعل له ذلك ممكناً ان أراد الرجل ان يقدم علىٰ الزواج بأكثر من واحدة.

ثانياً: إن تشريع التعدد في الإسلام لم يبق دون سقف يحدد عدد النساء

اللواتي من الممكن أن يتزوج بهن الرجل، بل جعل هذا العدد محدوداً بأربعة نساء، ولا يستطيع الرجل ان يتجاوزه.

ثالثاً: لا يمكن للرجل ان يتزوج بأكثر من امرأة إلّا إذا كان يستطيع القيام بجميع الواجبات التي تترتب على ذلك الزواج ـ من اقتصادية وغيرها ـ فإذا لم يكن يستطيع ذلك فلا يمكن له الإقدام على التعدد الزوجي.

رابعاً: إن الإسلام وإن أباح للرجل أن يتزوج بأكثر من واحدة، لكنه شرط عليه أن يكون قادراً على ان يعدل بينهن.

والآن يطرح هذا السؤال انه هل المرأة بطبيعتها ترفض التعدد، بحيث يمكن لنا القول ان المجتمع النسوي بأكمله لا يقبل هذه الفكرة، أم ان المسألة لاعلاقة لها بالطبيعة النسوية للمرأة، إنما يوجد عوامل أخرى تؤدي إلى نفور المرأة من التعدد الزوجي؟ وهذا ما يدفعنا إلى البحث في طبيعة المرأة والتعدد.

١ ـ ***طبيعة المرأة والتعدد الزوجي***: يذهب البعض إلى ان المرأة بطبيعتها ترفض التعدد الزوجي، ويحاول الإستعانة على ذلك بسرد حوادث وذكر شواهد لا تدل ـ في أقصى ما تدل عليه ـ إلّا على وجود نسبة أو اخرى لا ترضى بواقع التعدد الزوجي؛ لكن هذه العينات لا تدل على ان الطبيعة النسوية ترفض التعدد الزوجي، لأنه في المقابل قد نجد عينات نسوية معينة ترضى بهذا الأمر، بل أكثر من هذا يمكن لنا ان نقول ان هناك عينات نسوية تشجع على التعدد الزوجي وتنظر له، وليس أدل على ذلك من وقوع التعدد الزوجي، فإن اللواتي يرضين ان يكن زوجة ثانية وثالثة ورابعة لسن إلّا نساءً يملكن طبيعتهم النسوية.

نعم نستطيع ان نقول ان التربية الإجتماعية والبيئية لها دور أساسي في ذلك، فقد نجد بيوتات ومجتمعات تستنكر أشد استنكار على من يريد أن يقدم على التعدد

الزوجي ، وتحاول ممارسة ضغوطاتها عليه بطريقة أو اخرىٰ ، لكن علىٰ العكس من ذلك قد نجد مجتمعات وبيوتات تستنكر علىٰ من لا يقدم علىٰ التعدد الزوجي ، أو علىٰ الأقل ترىٰ انه ليس شيئاً عادياً أن لا يقدم علىٰ التعدد الزوجي .

وهذه التربية البيئية والإجتماعية هي التي تلعب الدور الأساسي في قبول المجتمع عامة أو عدم قبوله لبعض التشريعات التي لها علاقة بالواقع الإجتماعي ، فإن المجتمع الذي يتربىٰ أفراده تربية دينية خالصة يجب أن تكون العلائق التي تحكم ممارسته هي العلائق التي تنطلق من واقع التشريع الإسلامي ، والذي يرفع من مستوىٰ العلاقة بين المرأة والرجل إلىٰ أرقىٰ المراتب ويجعلها ساحة من ساحات العبودية والقرب من الله تعالىٰ ، لكنه يبقيها في الإطار التشريعي الذي يرتبط بحدود أخذ حقوق وفعل واجبات ، فإذا كان الزوجان مسلمين ، والعلاقة الزوجية بينهما نشأت علىٰ أساس التشريع الإسلامي ، فهذا يعني قبولها بهذا التشريع ، وبالتقنين الذي يفرزه هذا التشريع ؛ فالمرأة ليست ملكاً للرجل ولا الرجل ملكاً للمرأة ، للمرأة حقوق وعليها واجبات ، كما إن للرجل حقوق وعليه واجبات ، ولا يصح للرجل أن يتصرف وكأن زوجته سلعة يملكها فيمنعها مما هو حق لها ويحرمها ما هو واجب عليه ، أيضاً ليس للمرأة أن تتصرف وكأن زوجها ملكاً تملكه فتحرمه مما هو واجب عليها ، وتمنعه مما هو حق له ، فإذا كانت المرأة تؤمن بالله وتلتزم بالتشريع الإسلامي الذي أباح للرجل تعدد الزوجات ، فليس لها بعد ذلك أن تتصرف بروحية من يملك ذلك الرجل لتمنعه من ممارسة حق له وهبه إياه الله .

نعم لها أن تتطالب بحقوقها فيما لو قصر الرجل في أداء هذه الحقوق ، أما ما ليس حقاً لها فليس لها أن تمنع غيرها من ممارسته .

وإذا كان العامل التربوي هو الذي يلعب دوره في قبول وعدم قبول المجتمع

النسوي لذلك التشريع ، فجدير ان تكون المادة التربوية التي يرفد بها المجتمع مادة تربي المجتمع علىٰ الأخلاق الدينية الصافية ، والتي تجنب أفراد المجتمع شوائب الخلقيات الفاسدة التي ترد علينا من كل ناح والتي تؤدي إلىٰ النفور من هذا التشريع واستنكار ذلك التشريع ، فتكون النتيجة تعاملاً مزاجياً مع واقع التشريع الإسلامي .

٢ ـ ***البواعث الإجتماعية لتشريع التعدد*** : ما نريده في هذا الموضوع هو أن نبحث بمنهجية اجتماعية محاولين التوصل إلىٰ البواعث الإجتماعية التي تبرر اجتماعياً فكرة التعدد الزوجي .

نحن نعتقد بأن الله تعالىٰ عندما أباح التعدد الزوجي فإنما يعود ذلك لمصلحة تصيب البشر عامة ، لأن التشريع يرتبط بقانون المصالح والمفاسد ، وهذا التشريع وإن كان البعض يرىٰ أنه لا يتفق وميوله ولا ينسجم مع رؤيته لمصلحته الشخصية ، لكن لا شك اننا لو نظرنا إليه بمنظار المصلحة النوعية ـ والتي هي المعيار في التشريع ـ لرأينا انه يعود بالنفع والخير علىٰ نوع البشر والمجتمع عامة .

وحتىٰ لو اعترض البعض وقال ان المجتمع ليس إلّا مجموعة الأفراد ، ومعنىٰ أن تكون المصلحة اجتماعية انها لابد أن تعم كل الأفراد ، فالجواب علىٰ ذلك :

أولاً : ليس من الصحيح ان مصلحة تشريع ما يجب أن تصل إلىٰ كل فرد علىٰ نحو الفعلية ، بل إن مصلحة التشريع يجب تصل إلىٰ كل فرد علىٰ نحو الشأنية ، أي يكون من شأن التشريع ـ فيما لو توفرت الظروف الموضوعية لذلك ـ ان يوصل مصلحته إلىٰ كل فرد ، ويعم بفائدته كل شخص ، وذلك إذا أوجد الشخص الظروف المؤاتية لوصول مصلحة التشريع إليه .

فإن تشريع نظام العقوبات قد يصيب بالضرر بعض الأشخاص ، لكنه يوفر

أجواءً من الأمن الإجتماعي ينعم بها المجتمع عامة ، اما أولئك الأشخاص الذين أصيبوا بالضرر فهم الذين ارتكبوا الجرم وعرضوا أنفسهم للعقوبات ، وإلّا فمن شأن ذلك النظام أن يوفر الأمن الإجتماعي حتىٰ لأولئك الذين يرتكبون جرائم تخل بالأمن الإجتماعي .

ثانياً : إن مصلحة التشريع قد تعود علىٰ الفرد بشكل مباشر وقد تعود عليه بشكل غير مباشر ، فمثلاً نظام الزكاة الذي يستفيد منه الفقراء فذلك الفقير الذي يعطىٰ من الزكاة انما يستفيد من نظام الزكاة بشكل مباشر ، اما ذلك الذي يعطي المال من خلال نظام الزكاة فهو أيضاً يستفيد من نظام الزكاة ـ بغض النظر عن الإستفادة الأخروية ـ لأنه يساهم في انقاذ بعض الناس من الفقر ، إذ ان الفقر فيما لو بقي في صفوف هؤلاء لأمكن أن يتحول إلىٰ عامل للفساد الإجتماعي والخلقي .. مما قد يمس بطريقة أو أخرىٰ بالأمن الإجتماعي ، والذي قد يصيب بضرره أفراد المجتمع عامة .

نعود إلىٰ أصل الموضوع لنقول اننا لو تأملنا في المجتمعات البشرية عامة ـ بغض النظر عن خصوصية مجتمع بعينه ـ لوجدنا ان عدد الذكور أكثر من عدد النساء ، وارتفاع عدد الإناث علىٰ الذكور قد يصل في بعض المجتمعات إلىٰ عدة أضعاف ، وهذا الإرتفاع لعدد الإناث علىٰ الذكور قد يعود لعدة أسباب منها :

أ) **الحروب** : إن من يجول بناظريه في ثنايا التاريخ يرىٰ ان الحروب والمعارك والصراعات لم تهدأ طوال مسيرة التاريخ البشري ، ومن المعلوم ان هذه الحروب والمعارك أكثر ما تحصد من الذكور ، بل إن بعض الحروب قد تقضي علىٰ أعداد كبيرة من الذكور مما يخل بالتوازن العددي بين الذكور والإناث بشكل كبير جداً .

ب) **عمل الرجل** : يُلاحظ ان العنصر الأساس الذي تكون ساحة عمله

خارج الإطار البيتي هو العنصر الذكوري ، خاصة فيما لو كانت هذه الأعمال أعمالاً شاقة وتترتب عليها بعض المخاطر ، صحيح ان بعض المجتمعات ترتفع فيها نسبة العاملات من النساء خصوصاً في بعض ميادين العمل ، لكن لو أردنا أن ننظر بشكل عام فإننا نجد ان العنصر الذي يعمل خارج البيت خاصة في الأعمال الشاقة والخطيرة هو عنصر الرجال .

وعليه يكون الرجال عادة أكثر تعرضاً للمخاطر وللموت من النساء ، وهذا مما يساهم بشكل أو آخر وبنسبة أو أخرىٰ في ازدياد عدد النساء علىٰ الرجال ، نعم قد تتفاوت هذه النسبة بين مجتمع وآخر لكن نستطيع ان نلحظ وجودها بشكل عام.

وقد يكون هناك أسباب أخرىٰ تساهم في إيجاد التفاوت العددي بين الذكور والإناث ، خصوصاً فيما لو جعلنا دائرة الكلام أصغر ، وتحدثنا عن نسبة المؤهلين للزواج من الرجال والنساء ، إذ من المعروف ان الرجل يحتاج لتهيئة بعض الإمكانيات الإقتصادية وأن يكون قادراً علىٰ الإنتاج الإقتصادي حتىٰ يستطيع أن يقدم علىٰ الزواج ، أما المرأة فإنها تصبح مهيأة للزواج أبكر من الرجل ، وتحتاج إلىٰ مقدمات أقل .

وعليه ؛ ومع وجود هذا التفاوت العددي بين الرجال والنساء لابد من تقديم علاج اجتماعي لهذا التفاوت ، فإما أن يبقىٰ قسم من النساء دون زواج مع ما يترتب علىٰ ذلك من حرمان لفئة من المجتمع النسوي من أن يكون لهن بيت زوجي تؤمن فيه حاجات المرأة من اقتصادية وغيرها ؛ مع ما يمكن أن يترتب علىٰ ذلك من مفاسد ، أو أن يفسح المجال أمام تعدد الزوجات فتتهيأ الفرص لهذه الفئة أكثر في أن يكون لكل امرأة بيت زوجي تعيش فيه استقرارها واكتفاءها من ناحية إعالتها

وتلبية حاجاتها الطبيعية والغريزية، وتتوفر لها بذلك إمكانية أن تعيش مكانتها كزوجة وكعضو في الكيان الزوجي الخاص، لتؤكد من خلال هذا الكيان فعاليتها ووجودها في الحياة الزوجية والعائلية، ولتمارس دورها ـ بشكل طبيعي ـ في البيئة الإجتماعية.

إنا لو تأملنا في فلسفة هذا التشريع لوجدنا قانوناً يسعىٰ لتأمين الحياة الزوجية والبيئة الأسرية لكل امرأة، حتىٰ تنعم كل امرأة في حقها الإجتماعي في ان يكون لها زوج وبيت وأطفال واكتفاء علىٰ مستوىٰ تلبية كل حاجاتها الطبيعية والغريزية.

إن من ينظر بعين فاحصة في فلسفة هذا التشريع يستطيع أن يكتشف ان هذا التشريع أولىٰ أن يكون مطلباً نسوياً من أن يكون مطلباً ذكورياً، وخاصة في بعض الأزمات التي تطفو فيها تلك المشكلة علىٰ السطح وتبدو بشكل واضح للعيان، يشهد لذلك ما ينقل من أنه نتيجة النتائج الديموغرافية التي أفرزتها الحربين العالميتين فقد قامت جمعية نسوية للأرامل والعزباوات في ألمانيا بتقديم طلب للدولة من أجل اقرار قانون يسمح بتعدد الزوجات، فإن هذه المبادرة النسوية هي رد فعل نسوي طبيعي للمطالبة بتوفير فرص زواج مناسبة لهن ليعشن حياتهن الزوجية والأسرية كما تعيش بقية نساء المجتمع هذه الحياة.

مع الإشارة إلىٰ ان اقدام الرجل علىٰ التعدد الزوجي لن يكون بالأمر السهل، إذ سيفرض عليه أعباءً مالية ومسؤوليات اضافية ليست مطلوبة من المرأة؛ لذلك من الخطأ الفادح النظر إلىٰ هذه الظاهرة بمنظار الفعل الشهواني حتىٰ يتم تمييعها وتشويه الأهداف التي تنشدها، إذ ليس نظام تعدد الزوجات إلّا مظهراً حضارياً راقياً لنوع من الكفالة الإجتماعية يقدمها المجتمع للفئة النسوية التي تقل امامها فرص

الحصول علىٰ حياة زوجية عفيفة وكريمة ، ويظهر هذا الإجراء جلياً في حياة الرسول (ص) إذ انه (ص) أقدم علىٰ الزواج من نساء عدة بهدف حفظهن وكفالتهن ورعايتهن ، فقد تزوج (ص) بسودة بنت زمعة حيث ان زوجها كان قد توفي بعد الرجوع من هجرة الحبشة الثانية ،وجاء زواجه (ص) منها حفظاً لدينها من أن تنحرف فيما لو رجعت إلىٰ أهلها في مكة .

وتزوج (ص) بزينب بنت خزيمة بعد ان قتل زوجها عبد الله في أحد ، وقد كانت سيدة فاضلة تسمىٰ بأم المساكين لكثرة برها بالمساكين ، فكان زواجه (ص) حفظاً لمكانتها وكفالة لها .

وتزوج (ص) من أم سلمة وقد توفي عنها زوجها عبد الله أبو سلمة وهي عجوز ولديها أيتام ، وقد كانت امرأة ذات دين وعقل ، فكان زواجه (ص) منها كفالة لها ولأولادها ، وكذلك الأمر في بقية زيجاته ، إذ ان الذي يدرس التاريخ بعمق يجد ان الرسول (ص) كان ينشد من خلال كل زيجة يقدم عليها هدفاً راقياً وسامياً تفرضه عوامل اجتماعية وسياسية وأخلاقية .

٣ـ *النتائج الإجتماعية للتعدد الزوجي* : إن هذا الموضوع جدير بالبحث الإجتماعي الموضوعي والرزين ، وإن المجتمعات التي أصبح فيها التعدد الزوجي عادة اجتماعية تهيأ ميداناً مناسباً لهذا البحث الإجتماعي ، خاصة فيما لو أجري بحث مقارني مع مجتمع آخر يفتقد لهذه العادة ، عندها يصبح من الأسهل ملاحظة الفروقات بينهما علىٰ مستوىٰ النتائج الإجتماعية والآثار المترتبة علىٰ ذلك .

لكن يمكننا أن نرصد بعض النتائج التي يفرزها التعدد الزوجي، محاولين استقصائها من خلال معاينة المقدمات الإجتماعية والنتائج التي تترتب عليها ، وسنقتصر علىٰ ذكر هذه النتائج :

أ) توفير فرص زواج أكثر للمجتمع النسوي : إن المجتمع الذي اعتاد علىٰ ممارسة التعدد الزوجي سوف تزداد فيه فرص الزواج للمرأة ، خاصة تلك الفئة من المجتمع النسوىٰ التي قلت امكانية حصولها علىٰ فرص زواج ، أو ـ بتعبير أدق ـ فرص زواج قد يعد مناسباً لها ، وذلك فيما لو تم توجيه هذه القانون ـ قانون التعدد الزوجي ـ وجهته الصحيحة والحضارية ليعتمد كوسيلة لتفعيل صيغة عدل زوجي ـ اجتماعي كإجراء لتوفير امكانية عيش كريم وعفيف لفئة من المجتمع النسوي ، حرمها اختلال التوازن العددي بين الذكور والإناث من حياة زوجية وأسرية تطمح لها وتصبو إليها .

ب) ارتفاع مكانة المرأة : إن من المغالطات الإجتماعية التي تذكر في هذا المورد هي ان تعدد الزوجات يخدش بمكانة المرأة ويحط من كرامتها ويجرح شعورها ، إلىٰ غير لك من هذه الأقاويل الباطلة .

إن أبسط جواب يمكن أن يقدم علىٰ تلك المغالطات هو لو ان شيئاً مما ذكر كان صحيحاً لما أقدم رسول الله (ص) ـ وهو صاحب الخلق العظيم ـ علىٰ فعل التعدد الزوجي ، وقبل كل شيء ، لما كان الله تعالىٰ أباح هذا التشريع .

فضلاً عن أن كثرة طلب الرجال ليد النساء ، وما ينتج عنه من حصول زيجات كثيرة في المجتمع النسوي ، والذي سوف يؤدي إلىٰ قلة في عدد النساء مقارنة مع طلب الرجال للزواج منهن ؛ إن هذه المعادلة : قلة في عدد النساء ، واقبال كثيف من الرجال للزواج منهن ، سوف تؤدي إلىٰ هذه النتيجة وهي ارتفاع مكانة المرأة اجتماعياً ، وعلىٰ الأقل سوف تساهم مساهمة جادة في ارتفاع مكانة المرأة .

إن فرقاً كبيراً بين ان يكون للرجل مساحة اختيار واسعة من النساء ، فلا تعجبه هذه ولا يختار تلك ؛ وبين أن تكون مساحة الإختيار محدودة فلا يرىٰ

الرجل مجالاً واسعاً للتمييز بين عينات عديدة من النساء ؛ وليس المقصود هنا انه ليس من المطلوب ان تكون للرجل مساحة اختيار يميز فيها بين ما يريد ، وما لا يريده ، بل المراد انه عندما تصبح مساحة الإختيار للرجل واسعة جداً ، وللمرأة محدودة جداً ، ان هذا قد يؤدي إلىٰ ايجاد عدم توازن من ناحية النظرة القيمية والمكانة الإجتماعية لأحدهما علىٰ حساب الآخر ، أما عندما تتساوىٰ ـ ولو تقريباً ـ فرص الإختيار لهما ، فهذا التساوي سوف ينتج عنه ايجاد جو من التوازن علىٰ مستوىٰ مكانتهما الإجتماعية ، وبناءً علىٰ ما تقدم لن يكون صحيحاً ان يدعىٰ ان التعدد الزوجي يمس بمكانة المرأة ، إذ ان ماقد يمس بمكانة المرأة هو ان تبقىٰ المرأة دون رابطة زوجية وحاضنة أسرية .

أما القول بأن التعدد الزوجي يخدش مشاعر المرأة ويشعرها بالإهانة فهو قول غير دقيق أبداً ، إذ ان هذا الأمر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بنوعية التربية التي تلقتها تلك المرأة ، فإذا ارتوت من معين التربية الدينية وتخلقت بأخلاق التضحية والإيثار ، عندها لن يكون لديها غضاضة في ان يمارس زوجها حقاً له يساهم من خلاله في علاج مشكلة اجتماعية قاسية ترمي بثقلها علىٰ أخوات لها في الدين مثيلات لها في الأحاسيس والآمال والمشاعر .

أما إذا لم تنهل من معين تلك التربية عندها سوف تنظر من منظار أخلاقي مختلف لتعيش أكثر من مشكلة شعورية ، تشعر من خلالها بمشاعر وأحاسيس غير سوية بمقياس التربية الدينية .

ت) **المساهمة في مواجهة الفساد** : إن بقاء قسم من أفراد المجتمع دون الدخول في الحياة الزوجية قد يساهم في إيجاد أرضية مناسبة للفساد الخلقي والإجتماعي ، إذ من المعلوم ان الزواج يساهم في إيجاد نوع من الإستقرار النفسي

والعفة الإجتماعية ويصرف أفراد المجتمع إلىٰ أداء واجباتهم الزوجية ومسؤولياتهم الأسرية ، أما لو بقيت فئة من أفراد المجتمع ـ خاصة إذا أصبحت هذه الفئة كبيرة نتيجة ظروف معينة ـ دون اكتفاء زوجي واستقرار أسري ، فهذا يعني ازدياد امكانية تسلل المفاسد الأخلاقية إلىٰ المجتمع ، ويعني أيضاً حرمان المجتمع من سلاح فعال يمكن توظيفة في السعي لإيجاد بيئة اجتماعية مستقرة وهادئة تتميز بأداء من الأخلاق الراقية والفضائل العالية ؛ لذا فإن التعدد الزوجي سوف يساهم في تحصين المجتمع من تلك المفاسد الأخلاقية وحمايته من الأمراض الأخلاقية .

ج) **تشديد أواصر الصلة الإجتماعية** : لا شك ان الإرتباط الزوجي من شأنه تشييد وتشديد أواصر الصلة الإجتماعية بين أفراد وفئات المجتمع ، إذ ان الزواج بين اثنين سوف تتعدىٰ آثاره الإجتماعية حدود الزوجين لتصل إلىٰ افساح المجال للتعارف والتواصل بين الأقارب والعائلات والمعارف ؛ وإذا كانت العلاقة الزوجية متعددة الأطراف من خلال التعدد الزوجي ، فهذا يعني ان مساحة التعارف والتواصل الإجتماعي يجب أن تكون أوسع ؛ وفيما لو أصبح التعدد الزوجي عادة معمول بها اجتماعياً ، فسوف يؤدي هذا الأمر إلىٰ نسج شبكة واسعة من العلاقات الإجتماعية والإرتباطات العائلية ، مما يخلق أجواء مؤاتية للصلات الأسرية والتوادد والتعارف الهادف ، والذي سوف يساهم في تشييد أواصر واسعة من الصلات الإجتماعية الطيبة .

ح) **تنويع النسل** : إن من المعروف ان تنويع النسل يؤدي إلىٰ زيادة فرص انتاج أجيال تتميز بقدراتها وامكانياتها الوراثية المتنوعة ، والذي سوف ينعكس وجود طاقات بشرية مختلفة ومتنوعة تساهم في القيام بمختلف وظائف وأعباء المجتمع ، وما قد يترتب علىٰ ذلك من آثار اقتصادية واجتماعية وحضارية ايجابية

تكون لصالح كل فئات وأفراد المجتمع . وعليه فإن التعدد الزوجي وما يعنيه من انجاب أولاد من عدة نساء سوف ينتج عنه تنويعاً في النسل يحمل في طياته تلك الآثار الإيجابية المذكورة ، والتي بحثت في مجالها العلمي الخاص ، وانما اكتفينا نحن باشارة اجمالية إليها .

إن هذه النتائج التي ذكرناها ـ لا علىٰ نحو الحصر ـ توضح وجود فوائد مهمة جداً للتعدد الزوجي علىٰ المستوىٰ الإجتماعي والأسري والشخصي ، بحيث انه لو توفر العنصر التربوي للمجتمع فارتوىٰ المجتمع أخلاقاً دينية صافية ، وأحسن استخدام هذا القانون باسلوب أخلاقي وحضاري هادف ، فلا شك ان هذه النتائج الإجتماعية الطيبة سوف ينعم بها المجتمع عامة ، وسوف تساهم في علاج مشكلة عدم التوازن العددي بين الذكور والإناث وآثاره السلبية ، ليؤدي هذا القانون دوره في ايجاد مجتمع متكامل ومتكافل ينعم جميع أفراده بحياة زوجية وعيشة أسرية ، يحققون بها آمالهم ويجدون بها سعادتهم .

الزواج المؤقت من منظور اجتماعي

يذهب الفقه الجعفري إلىٰ إباحة الزواج المؤقت مستدلين علىٰ ذلك بأدلّة عديدة منها قوله تعالىٰ «وما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن» فضلاً عن أدلّة روائيّة مذكورة في محلّها ، والزواج المؤقت هو علقة زوجية محدودة بمدّة زمانيّة معيّنة ـ بخلاف الزواج الدائم الذي لا يحد بمدّة زمانيّة ـ تترتب عليها آثارها الشرعية ، وإن كانت هذه الآثار تختلف عن الآثار التي تترتب علىٰ الزواج الدائم ، فالزواج الدائم يترتب عليه قانون التوارث بين الزوجين ، أما الزواج المؤقت فلا ارث وتوارث فيه بين الزوجين ، كما ان الزواج الدائم يترتب عليه وجوب النفقة من الزوج علىٰ الزوجة ، اما المؤقت فلا يترتب عليه وجوب النفقة من الزوج علىٰ الزوجة ، من منزل وملبس ومأكل وما سوىٰ ذلك .

وعليه يظهر ان الزواج المؤقت علاقة زوجية مجردة عن الأعباء المالية والكلفة الإقتصادية فيما يرتبط بالعلاقة بين الزوجين .

ويستطيع أن يلحظ المتتبع ان موضوع الزواج المؤقت قد طرح بمنهجية الإستدلال الفقهي والبحث المذهبي في كتابات عديدة ، حتىٰ تجد ان أكثرية الكتابات التي كتبت في هذا الموضوع هي كتابات فقهية ، لكن هذا الموضوع من

المهم ان يدرس من وجهة نظر اجتماعية وبدهنية اجتماعية، ليبحث في الواقع الإجتماعي والمشاكل التي يعاني منها، وما هو دور الزواج المؤقت في حل هذه المشاكل، وما هي النتائج التي تترتب عليه .. صحيح ان كتابات عديدة قد ظهرت في هذا الميدان، لكنها بقيت دون المستوىٰ المطلوب، وهذا ما يستدعي ضرورة تظافر جهود عديدة لإشباع هذا الموضوع بحثاً وتحقيقاً لتتضح كافة أبعاده وآثاره الإجتماعية، وذلك بهدف توفير وعي اجتماعي ينوء بالمجتمع عن الممارسة الإجتماعية الخاطئة.

وبداية لا بد من بحث الواقع الإجتماعي لنرىٰ هل هو مجتمع سليم لا يعاني من مشاكل اجتماعية، أم انه مجتمع يختزن أكثر من مشكلة تحتاج إلىٰ تقديم علاج اجتماعي مناسب لها.

١ ـ ما هي المشكلة الإجتماعية ؟ : من المعلوم ان الإنسان وبعد ان يقطع مرحلة من عمره يميل إلىٰ اختيار شريك من الجنس الآخر، ليتابع حياته بنمط يختلف عما سلف من أيام عزوبته.

ومن المعلوم أيضاً ان أفضل ترتيب لتلك المرحلة الجديدة هو نظام الزواج الدائم، لما يمتلكه من عناصر الإستقرار النفسي، ولما يحمله من مكانة اجتماعية، وأيضاً لما يوفره من مقومات تهيء الإمكانات المناسبة لإنجاب الأطفال وتربيتهم في بيئة أسرية حميمة.

لكن الإقدام علىٰ الفعل الزوجي يحتاج إلىٰ تهيئة مقدمات مالية وامكانيات اقتصادية قد لا تتوفر إلّا بعد حين من الزمن، فيقطع الطالب ـ مثلاً ـ مرحلته الدراسية ليصبح بعد ذلك قادراً علىٰ الإنتاج، ثم يمرّ في مرحلة انتاجية يوفر من خلالها بعض امكانيات الزواج ليتمكن بعد كل ذلك من الإقدام علىٰ الحياة

الزوجية.

بل أكثر من هذا، يمكن القول ان فئة ممن دخل الحياة الزوجية قد تحتاج لزواج آخر ـ لسبب أو آخر ـ وطاقتها الإنتاجية لاتسمح لها إلّا بتكوين بيت زوجي واحد، وهي لذلك تحتاج إلىٰ حلّ اجتماعي لمشكلتها هذه. كما ان فئة أخرىٰ ـ وإن امتلكت الإمكانيات المالية ـ فإنها لسبب أو آخر تحتاج إلىٰ ان تمضي فترة زمانية ـ قد تطول أحياناً ـ دون الدخول في البيت الزوجي وما يترتب عليه من مسؤوليات لابد أن يصرف بعضاً من وقته وجهده لأجلها، وهذه الفئة أيضاً تفتش عن حلّ لمشكلتها، وهناك أسباب أخرىٰ تحول دون اقدام الرجل علىٰ فعل الزواج الدائم، وقد تكون هذه الأسباب عقلانية ومبررة.

ومن جهة أخرى فإن فئة من المجتمع النسوي قد تقل أمامها فرص زواج دائم، أو ان فئة من النساء لا يرغبن الدخول في زواج دائم لكونهن عشن حياة زوجية سابقة وانجبن الأولاد، ولديهن امكانياتهن المالية ولا يحتجن إلىٰ الإنفاق عليهن، أو ان هناك أسباباً أخرىٰ تحول دونهن ودون الزواج الدائم، وهذه الفئة تحتاج أيضاً إلىٰ علاج لمشكلتها.

إذن نخلص مما تقدم إلىٰ وجود مشكلة اجتماعية فيما يرتبط بأمر العلاقة بين المرأة والرجل، ولا يستطيع الزواج الدائم أن يفي بحل هذه المشكلة، ولايمتلك إمكانية ملء كل مساحة الحاجة الزوجية لأفراد المجتمع.

٢ ـ الزواج المؤقت وعلاج المشكلة: إذا كان الزواج الدائم بما يترتب عليه من مسؤوليات زوجية وأعباء مالية لايستطيع أن يفي العلاقة بين المرأة والرجل حقها، فإن تقديم صيغة زواج مجردة عن تلك الأعباء المالية والمسؤوليات الزوجية، وتحمل بعض الإمكانيات المرنة التي تفي العلاقة بين المرأة والرجل حقها؛

إن هذه الصيغة كفيلة بعلاج تلك المشكلة الإجتماعية ، وملء تلك المساحة من العلاقة بين المرأة والرجل التي لم يستطع ملأها الزواج الدائم .

وعليه نستطيع القول ان الزواج المؤقت هو زواج شرعي يحتاج إلىٰ إجراء الصيغة الشرعية وتعيين المهر وتحتاج فيه المرأة إلىٰ العدة ، لكنه يختلف عن الزواج الدائم بأنه يحتاج إلىٰ تعيين المدة ولا يترتب عليه النفقه ولا التوارث ؛ فهذا الزواج ليس إلّا تدبيراً مرحلياً واستثنائياً لتقديم حل شرعي لفئة من المجتمع لا يستطيع الزواج الدائم أن يفي بتلبية حاجاتها وميلها للإرتباط بالجنس الآخر .

ومن جهة أخرى لا يمكن الإدعاء بأن الشريعة لا تستطيع حل المشاكل الإجتماعية ، أو انها أتت لقمع المجتمع فيما لو أفصح عن مشاكله وطالب بإيجاد حلول لها ، إذ ان الشريعة لم تأتِ إلّا لحل مشاكل البشر من اجتماعية وغيرها ، ولتأخذ بأيديهم إلى ما فيه خيرهم وسعادتهم في الدنيا والآخرة .

لكن تبقى مجموعة من الملاحظات لابد من التأكيد عليها وهي :

١ ـ ان الزواج الدائم يبقى الصيغة المثلى والأساسية للعلاقة بين المرأة والرجل ، لما يحمله من مقومات تسمح بتلبية جميع الحاجات الطبيعية خصوصاً إنجاب الأطفال وتربيتهم في بيئة بيتية مناسبة .

٢ ـ ليس المراد مما ذكر إلّا التأكيد علىٰ هذه الحقيقة الإجتماعية وهي ان فئة اجتماعية تريد الزواج وتحتاجه ، ولا تستطيع الدائم منه ، فلابد من تقديم القول لهذه الفئة بأن الإسلام قد شرّع علاجاً لهذه المشكلة هو الزواج المؤقت .

٣ ـ إن الزواج المؤقت هو تشريع ، وهذا التشريع قد يحاول البعض أن يسيء الإستفادة منه ـ كما كل التشريعات والقوانين ـ وقد يستخدمه البعض الآخر بطريقة خاطئة ، ومن هنا تبقىٰ ضرورة وجود وعي اجتماعي بعيد النظر ، ومعرفة شرعية

دقيقة ، حتىٰ لا يتحول العلاج لمشكلة إلىٰ مشكلة في حد ذاته ، فينقلب الدواء داءً بعد ان كان يرجىٰ التداوي به ؛ وهذا ما يقودنا إلى الحديث عن التشريع وأخلاقية التشريع .

٣ ـ *التشريع والأخلاق* : إن في الإسلام أسساً لا يمكن الفصل بينها . ولا يمكن الإعتماد علىٰ بعضها دون البعض الآخر ، وهذه الأسس هي العقيدة والأخلاق والعمل .

ولا نريد هنا أن نتحدث عن أساس العقيدة ، بل نريد التأكيد علىٰ ضرورة تلازم الممارسة التشريعية ـ والتي ترتبط بالجانب العملي والإجرائي ـ مع الممارسة الأخلاقية ـ والتي ترتبط بالجانب الكيفي والوصفي للعمل ـ فإن أي تشريع وقانون له أخلاقياته التي لا تنفصل عنه ، وإلّا فإن تشريعاً مجرداً عن أخلاقياته يصبح كبدن بلا روح ، كما ان أخلاقاً لا تلتزم بالتشريع هي كوردة في قمامة ، فالزواج الدائم الذي يدخل ضمن الدائرة التشريعية له خلفياته التي منها إكرام كل من الزوجين للآخر ، والإحسان إليه ، والتسامح عن اخطائه والعفو عن زلاته .. ولذا فإن ممارسة التشريع بعيداً عن خلفياته تصبح ممارسة جافة وجامدة تفتقد لحيويتها المعنوية وقد تؤدي إلىٰ نتائج سلبية كثيرة .

ولذلك يمكن القول ان من يستخدم التشريع استخداماً صحيحاً وسليماً توصله إلىٰ أهدافه ، هو من يمتلك أخلاقيات هذا التشريع ، وإن من يمكن أن يطمأن إلى أدائه التشريعي الصحيح هو من يمتلك تلك الأخلاقيات التشريعية والتربويات المعنوية .

لذا جدير بمن يريد أن يطمئن إلى ان أداء الطرف الآخر هو أداء تشريعي صحيح ان يسعىٰ لإكتشاف الرصيد الأخلاقي للطرف الآخر ، فهل يمتلك رصيداً

أخلاقياً يجعل تعامله التشريعي تعاملاً ينسجم مع الروحية الأخلاقية والفعل الأخلاقي، أم انه يفتقد لهكذا رصيد. وأما الإقدام على أي ارتباط زوجي ـ أو غير زوجي ـ دائماً كان أم مؤقتاً، دون التحقق من المواصفات الأخلاقية، والروحية الدينية للطرف الآخر، ليس إلّا مغامرة قد ينجم عنها المخاطرة بأشياء يمكن أن تكون من أغلى وأعزّ مايملكه الإنسان، وإلّا فإن رجلاً يفتقد لعنصري الدين والأخلاق قد يتزوج امرأة زواجاً دائماً، ومن ثم يطلقها بعد اسبوع مثلاً، ليجعل كل مستقبلها الإجتماعي والشخصي في معرض الاهتزاز، فحتى الزواج الدائم قد يعمل البعض على سوء الإستفادة منه؛ فإساءة استخدام التشريع ليست خاصة بالزواج المؤقت.

ولذلك يمكن لنا أن نقول انه إذا أسيء استخدام التشريع فينبغي أن لا يلقى باللائمة على التشريع، بل اللوم يجب أن ينصب على من لم يتثبت من وجود الرصيد الأخلاقي المطلوب لدى الطرف الآخر، والذي يحثه على ممارسة تشريعية مشبعة بروحيتها الأخلاقية، والوزر يتحمله من أساء استخدام هذا التشريع، فأساء من خلال ذلك إلى الطرف الآخر وأضرّ به.

وبناءً على ما تقدم تتبين لنا أهمية التربية الأخلاقية للمجتمع بمعية التعليم التشريعي، وإن مجتمعاً يتلقى التعليم التشريعي دون أن يرفد بالتربية الأخلاقية، قد تتحول أساليب التعامل بين أفراده إلى أساليب خشنة وقاسية ومدمرة، تفتقد لأخلاقيات التراحم والتسامح والتوادد، وتعود بهم إلى أخلاق الجاهلية الأولى، ومن هنا تنبثق ضرورة توجيه خطاب ديني اجتماعي يمتلك كلا جناحيه أي التعليم والتربية، التشريع والأخلاق، اما الكلام الدائم إلى المرأة بصيغة يجب عليك ولا يجب عليك، وإلى الرجل بصيغة يجب عليك ولا يجب عليك، وبطريقة تنوء بهما عن

الرصيد الأخلاقي العظيم الذي تزخر به روايات مدرسة أهل البيت(ع)؛ إن هكذا خطاب ـ وإن كان دينياً ـ سوف تكون له نتائجه الإجتماعية المدمرة، لأنه سيجعل من تعامل الزوجين فيما بينهما تعاملاً جافاً يفتقر لروحيته المعنوية والأخلاقية.

وبناءً على ما تقدم يكون من الضروري العمل على إجراء دراسة نقدية للخطاب الديني التربوي ـ الإجتماعي، بما قد ينجم عنه من ضرورة القيام بمشروع إعادة صياغة لذلك الخطاب بما يكفل تجنب الثغرات الكبيرة والخطيرة التي قد يكون مصاباً بها، وذلك بهدف العمل على تربية وتعليم المجتمع بطريقة تؤمن له الراحة والسعادة في الدنيا، وتنوء به عن المشاكل والأزمات الإجتماعية، وليعيش سعادته الأبدية في دار النعيم.

الشهادة والجهاد

* مشقة العاملين أم سياحة المجاهدين ؟
* فلسفة الشهادة في القرآن الكريم
وعلائقيتها بالقتل في سبيل الله

مشقّة العاملين أم سياحة المجاهدين ؟

إن حياة الإنسان في الدنيا مليئة بالصعوبات والمحن والبلايا ، وهـذا حـال الدنيا لأنها خلقت هكذا ، ولعل في الأمر حكمة ورحمة ، كما يقول الإمام الخـميني (قده) في «الأربعون حديثاً» ما مضمونه : ان رحمة الله تعالىٰ اقتضت ان تكون الدنيا هكذا ، حتىٰ ينفر منها الإنسان ويجعل قبلته عالماً آخر هو دار الخلود ، وإلّا لأخلد الإنسان إلىٰ الدنيا أكثر وقلت الموانع التي تحول دون سكونه إليها . ولا تجد انساناً لا يعاني من محنة أو بليّة ، سوىٰ ان البلاء يختلف بين انسان وآخر . وهـنا إذا أدرك الإنسان فلسفة البلاء وأنه قد يكون سُلّماً للإرتقاء في علاقته مع الله تعالىٰ ومقعداً في امتحان الحصول علىٰ وسام الجدارة في الصبر والإيمان ، فهذا بحد ذاتـه يكـون مصدراً لتخفيف معاناته ، بل ومنبعاً لحصوله علىٰ قسط من السكينة والطمأنينة ، بل وحتىٰ الأنس بهذا البلاء ، مع ضرورة العمل علىٰ رفعه من بـاب مـطلوبيّة رفـع الضرر.

سوىٰ أن الإنسان قد يحتاج ـ فضلاً عن هـذه الوسـيلة المـعرفية للـراحـة والإطمئنان ـ إلىٰ ظروف موضوعية تساهم بشكل أو آخر بإيجاد متنفسٍ لهم يعاني منه ، أو غم يثقل كاهله ، وتشكل عامل ترويح عن نفسٍ أتعبتها مثقلات الأيام ،

وأجهدتها هموم الليالي . ومن هذه الظروف والعوامل السياحة ، حيث يختار الإنسان مكاناً يتميز بجماليته وروعة مناظره ، حيث تهمس الورقة الخضراء لأختها ، ويغازل الزهرُ الورد بأشعار التسبيح .

لكن هل يكون الجهاد سياحة ؟ وهل تكون ثغور المقاومة ترويحاً لهموم الزمان ؟ وهل تكون ساحات الوغى راحة لأنفس أتعبتها الأيّام ؟

وهذا ما يقودنا إلى السؤال التالي : ما هو منبع الهموم ، وما هو مصدر الراحة ؟

ان المتأمّل في حال الدنيا وشؤونها يجد انه كلما اقترب الإنسان من الدنيا وزاد تعلّقه بزينتها وزخارفها ، وبالتالي كلّما أفرغ قلبه لحبّها ، فإنه يتألّم أكثر فيها ، وتزداد حسراته عليها وتتعبه الهموم لخوف فقدهاأو عدم الإستزادة منها ، لأن الدنيا عاصية على ابنائها ، وهو وإن نال قسطاً منها ، فإن تابع الدنيا منهوم والمنهوم لا يشبع ، بل يطمع ويطمع ، والغنى ليس مقدار ما تجمع ، بل بقدر ما تقنع «القناعة كنز لا يفنى» .

وإذا كان حب الدنيا ـ الذي هو رأس كل خطيئة ـ مصدر الهموم والأحزان ، فإن الزهد فيها والإستخفاف بمظاهرها مورد للراحة والإطمئنان ، ولذا لا تنال الراحة الحقيقية ، ولا يفرج عن الهموم والغموم إلّا بتطهير القلب من حب الدنيا وملئه من حب الآخرة ، لأن الدنيا والآخرة ضرتان لا تجتمعان ، فكلما أفرغت قلبك من حب الآخرة امتلأ من حب الدنيا ، وبالتالي تزداد آلامك لها وأحزانك عليها ، ولذا يستطيع الإنسان أن يعرف كم اقترب من الآخرة من خلال معرفة ابتعاده عن الدنيا ، كما يستطيع أن يعرف كم ابتعد عن الدنيا من خلال معرفة اقترابه من الآخرة ، وأيضاً يستطيع أن يعرف انه من أبناء الدنيا أو من أبناء الآخرة عندما

يرىٰ علىٰ من تهيج أحزانه ، ومن أجل مَن تجري دمعته ، ولا ننسىٰ أن قلب الإنسان حرم الله فلا يسكنه إلّا ما يليق به ، ودمعته عزيزة فلا يسخىٰ بها إلّا لعزيز ، إلّا إذا جعل من الدنيا مركباً للآخرة وسعىٰ إليها ذخراً للباقية ، فتكون عندها مهبط ملائكة الله ومسجد أحباء الله .

وقد أودع الله تعالىٰ في هذه الدنيا ـ لرحمة اقتضت ـ أكثر من فرصة للإنسان تزداد فيها همته للآخرة ، ويهيج شوقه إليها ، وبالتالي يقلّ تعلّقه بالدنيا ، ومن هذه الفرص شهر رمضان المبارك حيث يمارس الإنسان سياحة عن شهوات الدنيا ، وأيضاً حج بيت الله الحرام حيث يذهب بدنه في سياحة من نوع آخر ، لتذهب روحه في سياحة إلىٰ الله ، فتأنس لمظاهر جماله ، وتتعظ من مظاهر جلاله .

ومن هذه الفرص أيضاً الجهاد في سبيل الله ، وحراسة الثغور من أجل رضاه ، حيث تبيت العين ساهرة لتقر عين الرحمن ، وتحرم من لذة الرقاد لتأتي آمنة يوم فقد الأمان .

وهنا يطرح هذا السؤال : كيف يكون الجهاد وحراسة الثغور سياحة ؟

والجواب : انه اذا كان الإبتعاد عن الدنيا يؤدي إلىٰ راحة النفس ـ ونقصد به الإبتعاد الإيجابي لا السلبي ـ فإن كل الفرص التي تزداد فيها دوافع الإنسان إلىٰ الآخرة ويقلّ فيها تعلقه بالدنيا ، سوف تؤدي بالتالي إلىٰ راحة النفس ، وعندما يكون المرء في ساحة الجهاد وحراسة الثغور ، فإنه يرىٰ ان المسافة بينه وبين الآخرة قد قلت ، حيث يمكن في أية لحظة أن ينال وسام القتل في سبيل الله ، فتعرج الروح إلىٰ المحل الأقدس ، لتنال الراحة الأبدية عند مليك مقتدر ، وحيث يوسد الحجر بدلاً من وسادة الحرير ، ويفترش التراب بدل ما نعم من فراش ، وحيث يكون سراجه في الليل ضوء القمر ، وسقفه في النهار أوراق الشجر ، وأديمه العشب الأخضر ،

وخادمه يديه ودابته رجليه ، فعندها يرىٰ ان الآخرة منه قد اقتربت ، وأن الدنيا عنه قد ابتعدت ، وأنه قد يُصطفىٰ فيكون شهيداً له أجره ونوره ، عندما يبصر الملائكة قد افترشت له يديها ، لترفعه على أكف النور ، حيث تسجد له مقصورات الحور ، ليبصر الكوكب الدري في مشكاة الرحمة ، فساعتئذ ينظر بعين الله إلىٰ الآخرة فينسىٰ هموم الدنيا وألم الليالي ووجع الأيام ، ويتنفس الصعداء ليخلع عن نفسه لباس التعب ويذهب في سياحة لها طعم آخر ، ويصلي في معراج العشق صلاة الخاشعين ، حيث تكون لمسة الزناد عبادة وخطىٰ الأقدام طوافاً حول كعبة الشهادة ، وهبة الروح أجمل سعادة ، فأية سياحة هي هذه السياحة ؟! انها سياحة ينبغي ألا يفوتها مستطيع وألا يحرم منها قادر ولو حج إليها في كل عام مرة لينعم من بركاتها ، ويشكر الله فيها علىٰ ما رزقه من غنيمة الإنعام ، لأنه لا نعمة كنعمة الفوز بشهادة من الله .

فلسفة الشهادة في القرآن الكريم

وعلائقيتها بالقتل في سبيل الله

إن البحث المفهومي في القرآن الكريم بحث يحمل أهمية كبيرة، إذ ينطوي على تقديم فهم موضوعي وشامل للموضوعات المذكورة في القرآن الكريم.

ومن المفاهيم المذكورة في الكتاب المجيد مفهوم الشهادة، والذي يحتاج إلى بحثه وتبيان حقيقته وفلسفته.

وردت كلمة الشهادة في آيات عديدة في القرآن الكريم، ومنها هذه الآية الكريمة: «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً» (٢ / ١٤٣).

والله تعالى في آيات عديدة يصف نفسه بالشهيد «والله على كل شيء شهيد» (٨٥ / ٩) ويتكلم عن رسوله انه شهيد «وجئنا بك على هؤلاء شهيداً» (٤ / ٤١)، ويذكر شهادة الملائكة «والملائكة يشهدون» (٤ / ١٦٦)، ويتكلم أيضاً عن شهادة الإنسان عامة «وانه (أي الإنسان) على ذلك لشهيد» (١٠٠ / ٧)، والظاهر من هذه الآيات هو الشهادة على الأعمال.

أما لو عدنا إلى الآية الكريمة، فنلاحظ أن الآية الكريمة تربط الوسطية بالشهادة، وهذا ما يقودنا إلىٰ تبيان معنىٰ الوسطية والشهادة والعلاقة بينهما.

ذكرنا معنى الشهادة انها الشهادة علىٰ الأعمال، أما الوسطية فهي التوسط بين طرفين، لكن عندما نسأل عن الطرفين اللذين تتوسط الأمة بينهما وعلاقة ذلك بالشهادة فيوجد نظريتان:

١ ـ *النظرية الأولىٰ*: والتي تذهب إلىٰ ان هذه الأمة هي أمة وسط بالنسبة إلىٰ الناس، حيث ان بعض الأمم تجعل اهتمامها بالبدن علىٰ حساب الروح، وفي المقابل فإن أمماً أخرىٰ تهتم بالروح علىٰ حساب البدن، فكانت هذه الأمة وسطاً بين هؤلاء وهؤلاء، فلا تهتم بشيء علىٰ حساب آخر، بل تجعل الإهتمام بكلا الأمرين ـ الجسم الروح ـ بطريقة متوازنة.

لكن قد يرد علىٰ هذه النظرية بأن الوسطية بهذا المعنىٰ لا تبرر جعل الأمة شهيدة علىٰ الناس، فضلاً عن جعل الرسول (ص) شهيداً عليها.

٢ ـ *النظرية الثانية*: وتذهب هذه النظرية إلىٰ ان الوسطية هي بمعنى توسط الأمة بين الرسول (ص) وبين الناس، فالرسول (ص) يشهد علىٰ الأمة، والأمة تشهد علىٰ الناس، وليس معنىٰ شهادة الأمة علىٰ الناس أن كل فرد من هذه الأمة هو شهيد، بل بمعنىٰ انه يوجد في الأمة من هو شهيد، وتوجد فئة ارتقت إلىٰ مرتبة الشهداء، فجعل الله تعالىٰ لها هذه الشهادة لتشهد علىٰ أعمال الناس.

والنتيجة ان معنىٰ الشهادة هي ان فئة من هذه الأمة تعرج في سيرها إلىٰ الله تعالىٰ بجناحي التزكية والتعلم، لتصل إلىٰ مرتبة يكرمها الله تعالىٰ بجعلها تشهد علىٰ أعمال الناس، فتحمل حقائق أعمال الناس في الدنيا من طاعة وعصيان وشكر وطغيان وكفر وإيمان؛ لتُؤدى يوم القيامة، يوم يأخذ الله تعالىٰ الشهادة من أشياء

عديدة ، من الملائكة والدين والكتاب والجوارح والقلب [١] .

كما نجد من جهة ثانية ان الأئمة (ع) قد استعملوا كلمة الشهادة بمعنىٰ القتل في سبيل الله ، والشهيد بمعنىٰ المقتول في سبيل الله ، فالإمام علي (ع) عندما يتكلم مع رسول الله (ص) يقول : «يا رسول الله أو ليس قلت لي يوم أحد حيث استشهد من استشهد من المسلمين ، وحيزت عني الشهادة ، فشق ذلك علي ، فقلت لي أبشر فإن الشهادة من ورائك» [٢] .

ويقول (ع) في مورد آخر : «والله لولا رجائي الشهادة عند لقائي العدو ، ولو قد حم لي لقاؤه ، لقربت ركابي ، ثم شخصت عنكم ، فلا أطلبكم ما اختلف جنوب وشمال» [٣] .

وإذا كنا نعتقد بأن المعصوم عندما يطلق كلمة الشهيد علىٰ المقتول في سبيل الله فإنما ذلك لوجه علاقة تصحح ذلك الإستعمال ، فعندها لابد من البحث عن وجه العلاقة بين الشهيد والمقتول في سبيل الله ، وحتىٰ تتضح العلاقة لابد من تقديم مقدمات :

١ ـ قد يختلف المستشهد بين شهادة وأخرىٰ ، فقد يكون الله تعالىٰ : «ويتخذ منكم شهداء» (١٤٠ / ٣) وقد يكون غير الله تعالىٰ : «واستشهدوا شهيدين» (٢ / ٢٨٢) .

٢ ـ قد يختلف الموضوع المشهود عليه بين شهادة وأخرىٰ ، فقد يكون

---

١ - را : الطباطبائي ، تفسير الميزان ، قم : اسماعيليان ، ط ٣ ، مج ١ ، ١٣٩٣ هـ ، ص ٣١٩ ـ ٣٢٣ .

٢ - المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة ، ص ٧٥٨ .

٣ - ن م .

الموضوع هو الناس عامة «لتكونوا شهداء على الناس» وقد يكون الموضوع المشهود عليه حالات فردية «لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء» (٢٤ / ١٣).

٣ ـ قد يختلف مؤدى الشهادة بين شهادة وأخرى، فقد يكون مؤدى الشهادة أمراً أخروياً «ويوم القيامة يكون عليهم شهيداً» (٤ / ١٥٩) وقد يكون مؤداها أمراً دنيوياً «فشهادة أحدكم أربع شهادات» (٢٤ / ٦).

٤ ـ إن جعل الله تعالى لأناس معينين شهداء إنما هو كرامة منه تعالى أكرمها، بهم وفضل منه يؤتيه من يشاء؛ إذ ان ذلك يدل على انهم محل ثقة الله وموضع كرامته «فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء..» (٤ / ٦٩).

وبناءً على ذلك يكون من الواضح انه فرق بين أن يكون المتّخذ للشهيد ليمارس شهادته هو الله تعالى وبين أن يكون غيره تعالى، وفرق بين أن يكون الموضوع المشهود عليه هو الإنسان، ومصير الإنسان في أمر مهم وخطير يرتبط بمستقبله الأبدي، وبين أن يكون الموضوع مرتبطاً بأمر دنيوي محدود؛ كما انه فرق بين أن يكون الشيء هو الذي وصل إلى مرتبة الشهادة بجهده وكسبه فاستحق كرامتها، وبين أن تؤدى الشهادة تكوناً كما في شهادة الجوارح، فإذا كان الإنسان ونتيجة لعبادته الراقية وعمله الصالح وبذله وعطائه في سبيل الله يستحق تلك الكرامة فإن الله تعالى يختاره ليكون شهيداً على الناس في أمر خطير وعظيم يرتبط بمصيرهم الأخروي، لأنه أهل لذلك، إذ أنه حمل رسالة الله إلى العباد في الدنيا هداية وارشاداً فيحمل شهادة الله على العباد في الآخرة جزءً وحساباً.

وعليه قد تكون النتيجة أن من يبذل نفسه ودمه في سبيل الله ويسترخص أغلى ما لديه رضاً له تعالى، قد يكون من الواصلين إلى تلك المرتبة التي يتفضل فيها

تعالىٰ علىٰ عباده ، ويكرمهم بمواهبه ، فيجعلهم موضع ثقته ، ومحل كرامته ، فيتخذ منهم شهداء علىٰ الناس ، إذ عندها يكون تعالىٰ هو الذي يتخذ فلاناً شهيداً ليجعل شهادته علىٰ الناس ، ويكون مؤدىٰ تلك الشهادة أمراً آخر وشأناً ، فيحمل أولئك الشهداء حقائق أعمال الذين ظلموهم وأزاقوا دماءهم ، ويحملون أعمال الذين نصروهم وانتصروا لله معهم ، فيكونوا شهداء قد منحهم الله تعالىٰ وسام الشهادة جزاءً لما صبروا وجاهدوا ، ولما تركوه ابتغاءً لوجه الله تعالىٰ في الدنيا ليكون لهم فضلاً وكرامة في الآخرة .

والحمد لله ربّ العالمين

محتويات الكتاب

الإهداء ٥

المقدمة ٧

الكلام الجديد

ما هو الكلام الجديد ؟ ـ دراسة في المفهوم والملاك ـ ١١

قراءة نقدية في نظرية القبض والبسط عند الدكتور سروش ٢٣

عصرنة الفهم الديني والمرجعيّة الفكريّة ٣١

إحياء الفكر الديني ٣٧

الكلام الجديد في رؤية آية الله مطهّري ٤٣

الشيعة وهرمسية الجابري ـ دراسة نقديّة ـ ٥١

فلسفة الدين

ما هي فلسفة الدين ؟ ـ إطلالة موجزة في المفهوم والمسائل ـ ٦٥

نظرية «انتظاراتنا من الدين» ـ دراسة نقدية ـ ٧١

الولاية

نظرية ولاية الفقيه بين الدكتاتورية والديمقراطية ٨١

الأيديولوجية الدينية لولاية الفقيه ـ دراسة في المضمون والنتائج ـ ٨٩

ديمقراطيّة الشورى ونظرية الولاية ـ دراسة نقديّة ـ ٩٥

فلسفة حاكمية الفقيه ١١٥

نهضة الفكر السياسي الشيعي والفعل السياسي للإمام الخميني ١٢٥

ولاية الفقيه وتساؤلات محمد عمارة ١٣٣

المرأة والزواج

تعدد الزوجات في الإسلام ـ دراسة اجتماعية ـ ١٤٧

الزواج المؤقت من منظور اجتماعي ١٥٩

الشهادة والجهاد

مشقّة العاملين أم سياحة المجاهدين ؟ ١٦٩

فلسفة الشهادة في القرآن الكريم وعلائقيتها بالقتل في سبيل الله ١٧٣

المحتويات

محتويات الكتاب ١٧٩