

قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

العدد الخامس عشر ١٤٢٢ - ٢٠٠١

صاحب الامتياز

ورئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

التوزيع: الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان - بيروت: ص . ب 113/6590

هاتف وفاكس: 961-1-856677

الاشتراك السنوي: المؤسسات والجامعات والهيئات 100 دولار اميركي.

الافراد 50 دولار اميركي.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

محتويات العدد

كلمة التحرير

قضايا اسلامية في عامها الخامس عبدالجبار الرفاعي ٤

حوار

نظرية القبض والبسط

مراجعة نقدية صادق لاريجاني ١١

ندوة

عرض ونقد لنظرية

القبض والبسط النظري للشريعة مصطفى ملكيان ٢٨

الآراء الواردة في الموضوعات تعبر عن وجهة نظر صاحبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة
ترتيب الموضوعات يخضع لاعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة الكاتب أو الموضوع
للمجلة الحق في إعادة نشر الدراسة مستقلة أو ضمن مجموعة بعد نشرها فيها
تنشر المجلة الدراسات المقدمة للمؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية

دراسات

- الفقه والمعارف الدينية ناصر مكارم شيرازي ٩٧
- نظرية تكامل المعرفة الدينية في ميزان النقد جعفر سبحاني ١١٠
- نسبية المعرفة عبدالله جوادي آملي ١٤٩
- اتجاهات جديدة في التأويل عبدالحسين خسرويناه ١٩١
- الدين والحداثة: مراجعة في فكر سروش حسين كاجي ٢٠٧

ملحق

- خلاصة نظرية تكامل المعرفة الدينية آرشد نراقي ٢٤١

قضايا اسلامية معاصرة في عامها الخامس

عبدالجبار الرفاعي

مع صدور هذا العدد تطوي مجلة قضايا اسلامية معاصرة أربع سنوات من مسيرتها، وتدخل في السنة الخامسة. وقد عوّدت هذه الدورية قراءها الكرام بمراجعة ووقفه مكاشفة كل فترة، فبعد مضي عامين من عمرها تحدثت بصراحة عن رسالتها وخطها الفكري ونهجها، ثم أردفت ذلك بملفٍ استطلعت فيه آراء جماعة من الباحثين والكتاب، في الأعداد السابع والثامن والتاسع والعاشر، وهي لا تكف عن استطلاع مواقف ذوي الرأي من المهتمين بمتابعتها بعد كل عدد يصدر منها.

ولا تريد قضايا اسلامية معاصرة التخلي عن هذا التقليد الذي اضحى أحد معالم مسيرتها؛ لأن طائفة من القراء يكررون الاستفهامات ذاتها، حول هدف هذه المطبوعة، وما يجري في غرفة تحريرها من متاعب وشجون، وما تطمح اليه في مفايراتها الثقافية، واجتراحها اسئلة وقضايا منسية أو مُغيّبة، وما حصده من مكاسب ومنجزات.

لقد أفصحت هذه الدورية للمهتمين بها عن كل تلك المسائل بوضوح، وحذر شديد من الادعاء والمبالغة في تسمية الأشياء والتعريف بها.

من هنا فهي تكرر ما أعلنته في مناسبة سابقة، من أنها تسعى لاختراق السدود المتراكمة بين التيارات الراهنة للفكر الاسلامي في الحوزة العلمية وخارجها، وتعمل بإصرار لتجاوز الحواجز الاقليمية والعرقية والقومية والطائفية بين المفكرين في العالم الاسلامي عبر صفحاتها، فهي بمثابة ندوة فكرية حرة مفتوحة، تلتقي فيها قناعات ورؤى، قد تبدو متقاطعة، إلا أن كل واحدة منها تمثل قراءة للنص والتراث، وتوحدّها استنهامات تتوالد باستمرار، وأسئلة حائرة تنبثق من الواقع البالغ التعقيد والتنوع.

وقضايا اسلامية معاصرة لا تنحاز إلى أية قراءة إلا بمقدار صوابها وأصالتها باستلهاهم الكتاب الكريم والسنة الشريفة، واستدعاء ما يلزمها من عناصر التراث، ووعيتها للعصر ورهاناته، وما يحفل به من تيارات شتى.

لقد دشنت هذه المجلة تقليداً تجاوزت فيه الرؤية الأحادية المغلقة في البحث، عندما نشرت في أعدادها الماضية وفي باب «وجهان وقضية» أكثر من قراءة لموضوع الملف، وحرصت أن تفتش عن رؤيتين متغايرتين للموضوع، احدهما تعالجه بالاستناد الى التراث ومعطياته، فيما توظف الأخرى العلوم الانسانية الجديدة ومقولاتها ومفهوماتها.

ومن الغريب أن بعض القراء أبدى دهشته من هذا النهج الذي يحرص على تعريف القراء بأفكار لا ينبغي الترويج لها، لاسيما وأن بعض الدوريات الاسلامية تعتذر في الغالب عن النشر لمفكرين وفقهاء معروفين، لأسباب طائفية وعصبوية، فكيف تسمح قضايا اسلامية معاصرة بعرض أفكار، تعتبر لدى البعض غير أصيلة، ولا تلتزم هذه الدورية بخط فكري صارم يحضر أية وجهة نظر مغايرة، مثلما هو حال الكثير من المطبوعات في عالمنا؟

غير ان قضايا اسلامية معاصرة تحسب أن رسالتها تكمن في تنمية وتعميق روح الحوار في مجتمعاتنا، وترسيخ أسس التعددية الفكرية، والتغلب على منطلق الإقصاء والتجاهل، الذي يمنح المشروعية لوجهة نظر معينة، فيما يعد أية وجهة نظر سواها مارقة.

وتعلن هذه المجلة بوضوح لا لبس فيه أنها تسعى الى اشاعة مناخ ايجابي للمناقشات الفكرية الجادة، في مختلف المسائل الاشكالية في الفكر الاسلامي المعاصر، وأن خطها يتلخص في إرساء تقاليد وقيم موضوعية نزيهة للاختلاف، واستيعاب المواقف المتنوعة فيما تعالجه من مسائل؛ لأن تجاهل الآخر لا يلغي وجوده، أو يطمس آراءه، أو يُصيِّره نسياً منسياً، في عصر يضج بتقنيات دقيقة لتداول المعلومات ونشرها الى مناطق قضية في الكرة الأرضية خلال لحظات.

وفي ضوء هذه القناعات تغلبت قضايا اسلامية معاصرة على الطائفة الفكرية، وشرعت أبوابها واسعة لاستقبال أية مساهمة أو دراسة من العلماء والباحثين المسلمين، من دون تصنيفات مذهبية أو جغرافية. وقد أثار ذلك بعض العلماء من أصدقاء هذه الدورية، وطالبوا المعاملة بالمثل، ذلك أن معظم المطبوعات الاسلامية تتجاهل الانتاج الفكري للحوزات العلمية، وربما لا تعلم عنه شيئاً.

لكن الفضاء الذي نطمح لاشاعته، وهو الفضاء الذي يستند الى «الاخوة الاسلامية» كمرجعية ايمانية واخلاقية، يتطلب التفتيش عن مختلف المعطيات الفكرية في الموضوعات التي تتناولها المجلة في ملفاتها، بغية تجسير العلاقة بين طلاب الدراسات الشرعية والفقهاء في الحوزات العلمية من جهة، والعلماء والمفكرين والباحثين في الحواضر العلمية والجامعات الاسلامية خارج الحوزة من جهة اخرى. وأخال أن القراء لاحظوا أن المجلة تحولت الى مائدة يلتقي فيها نخبة من أبرز علماء الأمة وباحثيها، على اختلاف مشاربهم، ولعلها من المرات القليلة التي يتجسد فيها تفاهم ثقافي بين فقهاء ومفكرين من السنة والشيعة، خارج الاطار الموروث للجدل الخلافي، فيتحول اللقاء الى ندوة مشبعة بالدراسة والتحليل في الهموم الفكرية المشتركة للأمة الواحدة.

ومن الملاحظات التي يبديها جماعة من الدارسين على المجلة نخبويتها وعدم اكترائها بالجماهير والطبقات الشعبية، واسرافها في مشاغل معرفية ينهمك بها ذوو الاختصاص، من الباحثين والدارسين في الالهيات والدراسات الشرعية، بينما هناك حاجات ثقافية عاجلة لدى الجماهير.

إن قضايا اسلامية معاصرة تقبل ذلك، وتُسلم بكل ما ورد في الملاحظة المارة الذكر، وهي تدرك أن كل مطبوعة موجهة الى شريحة من الأمة، وقلما نجد مطبوعة تخاطب الجميع، وتلبي المتطلبات الثقافية لمختلف الطبقات.

غير أن الاستفراق في المشاغل المعرفية لذوي الاختصاص، يعبر عن الوظيفة الأساسية لهذه الدورية، ذلك أنها تحاول اصلاح الفكر الاسلامي، واكتشاف المكاسب المميزة للمفكر المسلم في هذا العصر، واعادة بناء المعارف الاسلامية في ضوء مقتضيات العصر ورهانات الحياة.

وهذه كلها مشاغل معرفية من شأن ذوي الاختصاص؛ لأن الاجتهاد والتجديد يستند إلى البحث الدقيق والدراسات الجادة التي تتوغل في العمق ولا تقف عن السطح.

وهذا ما يبرر للمجلة أفراد ملفات لموضوعات من قبيل: الهرمنيوطيقا والتفسير، وفلسفة الفقه، ومقاصد الشريعة، وعلم الكلام الجديد. وهي موضوعات لم تخصص لها الدوريات الاسلامية الناطقة بالعربية ملفات من قبل فيما نعلم.

وهنا ينبغي التذكير بأن معظم المطبوعات الاسلامية العربية تخاطب الطبقات الشعبية، فما هو المانع من أن تهتم مطبوعات محدودة بذوي الاختصاص؟

استفهام آخر تسمعه قضايا اسلامية معاصرة باستمرار من بعض ذوي الرأي، وهو أول استفهام سبق ولادة هذه التجربة بأيام، ثم تكرر ليواكب مسيرتها، وملخصه: لماذا لا تصدر هذه الدورية عن مؤسسة؟ أو على الاقل: لماذا لا تتحول هي إلى مؤسسة، مثلما هي الكثير من الدوريات؟

وبغية أن تتضح هذه المسألة بجلاء، نود الاشارة الى أن قضايا اسلامية معاصرة تثمن العمل الجماعي، وتعتز بالجهود المشتركة، وهي تعتقد بأن «يد الله مع الجماعة». إلا أن هذه المطبوعة صدرت في ظروف هي أشبه بحالة الطوارئ منها الى الظروف الطبيعية، باعتبارها دورية عراقية تصدر على أرض غير أرضها، لما يعرفه الجميع من الإرهاب الذي يسود بلاد الرافدين، ويخنق أي صوت حر. وقد غامر صاحبها وأصدرها في مهجره، وكان يريد لها أن تكون مطبوعة متحررة من

وصاية الآباء، ومن وصاية الجماعات، ومن سطوة المال والسلطان، وكان يحسب أن هذا من أحلام اليقظة؛ لأن بلادنا تكلى بالوصايات، ومثل هكذا دورية لا يتبناها أحد، إلا أن هذا الحلم تحوّل الى واقع وصدر العدد الأول، وظل أصدقاء المجلة يراهنون على أنها ستلطف انفاسها في السنة الأولى؛ لانهم يعلمون طبيعة الامكانيات التي صدرت فيها، بل حتى صاحبها كان يظن ذلك، لكن التجربة تطورت، وتنامى إقبال القراء على المجلة، فأضحت تنفذ من المكتبات بعد فترة وجيزة من صدورها، وأعيدت طباعة بعض أعدادها، ولم يزل الطلب متواصلًا على أعدادها الماضية. وولدت بجوارها سلسلة «كتاب قضايا اسلامية معاصرة» والتي صدر منها حتى اليوم ثلاثون كتاباً، وسلسلة «آفاق التجديد» التي صدر منها كتابان وثلاثة كتب في هذه السلسلة في طريقها للصدور.

وضاق الفضاء المحلي الذي تصدر فيه قضايا اسلامية معاصرة، فهاجرت هي وسلسلة كتابها الى بيروت عاصمة الطباعة العربية، كيما يعمم توزيعها، وتصل الى القراء العرب في كل مكان، وتتواصل مع قرائها بيسر وسهولة. كل ذلك بفضل الله وكرمه، والجهود التطوعية لمجموعة من العلماء والباحثين في مناطق عديدة من أصدقاء المجلة.

مقاربات نقدية في نظرية تكامل المعرفة الدينية

في سياق ملفها «الاتجاهات الجديدة في علم الكلام» وجدت قضايا اسلامية معاصرة اهمية فائقة لتخصيص هذا العدد لدراسة واحدة من أبرز مقولات الكلام الجديد، وهي ما يُعرف في المشهد الثقافي الراهن في ايران بـ «القبض والبسط النظري للشريعة» أو «نظرية تكامل المعرفة الدينية». والتي ظهرت الصياغة الأولى لها في سلسلة مقالات نُشرت في مجلة «كيهان فرهنكي = العالم الثقافي» في سنة ١٣٦٧ ش / ١٩٨٨ م، وكان الجو الثقافي السائد وقتئذٍ يبحث عن فتيل يوقد مناقشات، تقضي الى جدل يتوالد في شتى الاتجاهات، فجاء هذا الفتيل الذي كان بمثابة شرارة فكرية، ألهبت المشهد الثقافي، فكتبت ردود كثيرة على هذه النظرية،

بدأت تُنشر في المجلة ذاتها، وتوالت المناقشات والردود في محاضرات وحلقات دراسية وندوات ومقالات وكتب.

ثم جمع صاحب النظرية الدكتور عبدالكريم سرروش مقالاته في كتاب تحت عنوان «قبض وبسط تتورك شريعت = القبض والبسط النظري للشريعة» صدر سنة ١٣٧٠ ش = ١٩٩١م. وظل يدافع عن نظريته ويخوض سبجات واسعة مع ناقديه، عبر محاضرات وندوات ومقالات، وكان يعود الى كتابه فيضيف اليه ما استجد من دفاعاته، ويعيد اصداره بطبعات مزيدة، بنحو تنامي حجم الكتاب في طبعته السادسة سنة ١٣٧٧ ش / ١٩٩٨م فبلغ عدد صفحاته ضعف عددها في الطبعة الأولى تقريباً، فيما تواصلت المناقشات والردود عليه حتى تجاوزت سبعين كتاباً ومقالة.

وبدأ اسم الدكتور سرروش يتردد في وسائل الاعلام، بالشكل الذي أمسى أحد عناوين الضجة الفكرية في الجمهورية الاسلامية الايرانية، وبات الدارسون خارج ايران يفتشون عن كل ما يمت إلى التعريف بأفكاره بصلة، غير أنهم لم يجدوا إلا مقاربات مبتسرة وسريعة، لا تطل على نظريته، وإنما تتحدث عن انشاقه على نظام الجمهورية الاسلامية، وشيء من مواقفه ومفاهيمه السياسية.

ومن أجل إمام القراء بالاتجاهات الجديدة في علم الكلام في الجمهورية الاسلامية الايرانية، وجدت المجلة من الأهمية بمكان رقد قراء هذا الملف بالمعطيات الفكرية حيال «نظرية تكامل المعرفة الدينية» وانتقاء النماذج المميزة لمناقشتها وردودها، مما كتبه جماعة من أبرز العلماء في الحوزة العلمية.

وبالرغم من عرض النظرية بإيجاز شديد في غير واحدة من الدراسات المنشورة في العدد، إذ عرضها بعض العلماء قبل نقدها، كما نلاحظ لدى الأستاذ مصطفى ملكيان والشيخ جعفر سبحاني، لكن المجلة حرصت على انتخاب ملخص للنظرية يحظى بتأييد صاحبها وقبوله، فنشرته كملحق للعدد.

وقد اضطلع مترجم المجلة الأخ الأستاذ حيدر نجف مشكوراً بترجمة النصوص المنشورة إلى العربية، كذلك تفضل المراجع اللغوي للمجلة الأخ الأستاذ محسن الأسدي بضبط نصّها.

ونود أن نعلن لقرائنا الكرام أن ملف «الاتجاهات الجديدة في علم الكلام» سيتواصل في العدين السادس عشر والسابع عشر، وتطمح المجلة ألا تتوقف في هذا الملف الهام عند أربعة أعداد، وهي تترقب رأي القراء؛ لأننا نحسب أن قضية الكلام من القضايا الأشد تأثيراً في تكوين ومسار الفكر السياسي الاسلامي وغيره من المعارف الاسلامية، فإن الرؤية الكونية لدى المتكلمين انبثقت عنها مفاهيم وآراء عديدة في التراث. وهكذا سيكون للرؤية الكونية، التي يبشر بها المتكلمون في هذا العصر، بالغ الأثر في إعادة بناء علم الكلام، وبالتالي استئناف النظر في معارف اسلامية أخرى، تشربت بأصول موضوعية ومرتكزات استقتها من علم الكلام.

مع العلم أن طائفة من آراء المتكلمين الجدد لم تنزل عبارة عن افتراضات وملاحظات ورؤى في طور الصيرورة والتشكل، ولم ترتق بعد الى مستوى المقولات أو النظریات؛ لذلك ينبغي أن يبادر الباحثون والدارسون من ذوي الاختصاص الى مراجعتها، وتفكيك مكوناتها، والتنقيب عن المرجعيات التي تصدر عنها، والمنابع التي نهلت منها.

إن الفكر في حالة صيرورة مستمرة، ولا ينبغي أن يقفل باب الاجتهاد في العلوم الاسلامية، والاجتهاد في علم الكلام ضرورة تتطلبها التحولات الهائلة في الحياة البشرية، وظهور حاجات وأسئلة وشبهات متنوعة، تبعاً لتلك التحولات. وتتمثل بعض مساهمات المتكلمين اليوم في دراسة تلك الحاجات، وتحليل الأسئلة والشبهات بعمق، والسعي لاكتشاف مناهج بديلة، واختبار ادوات اخرى في البحث، فضلاً عن غرلة وتقويم الجهود الكلامية التراثية.

لكن تورط المتكلم الجديد في هذه المهام، ومحاولته الحراثة في أرض بكر، واستعارته لمناهج وادوات من العلوم الانسانية الحديثة، من شأنه أن يوقعه في منزلقات، ربما تقوده الى دروب يبتعد فيها عن نور الوحي وهدى السماء، ذلك أن الثقة المطلقة في معطيات فلسفة العلم والهرمنيوطيقا وغيرها، والمبالغة في تطبيقها على النص والتراث، يفضي في بعض الحالات الى تجريد الدين من مضمونه الميتافيزيقي الغيبي.

نظرية القبض والبسط

مراجعة نقدية

حوار مع:

الشيخ صادق لاريجاني

○ تموج الحياة الفكرية في ايران، خاصة في العقد الأخير، بسجلات واسعة حول القراءات الجديدة للدين، فهناك من يصطف الى جانب المنادين بمشروعية القراءة الجديدة، ويعتبرها ضرورة يتطلبها العصر، لأن تصاعد وتيرة التغيير الاجتماعي تقتضي تقديم فهم للدين يواكب الحياة، ويسوغ هؤلاء دعواهم بأن كل المصلحين في العالم الإسلامي إنما عملوا على تقديم هذه القراءات، ويبدو ذلك بوضوح في مشروع الإمام الخميني النهضوي.

ما هي ملامح القراءة الجديدة للدين في ايران؟

□ مناقشة فكرة القراءات المختلفة للدين عملية صعبة محفوفة بالمتاعب، وبخاصة في الأجواء السائدة حالياً في المجتمع الإيراني، حيث تحوّل شعار القراءات الدينية المختلفة الى شعار سياسي، خارجاً عن حيز البحث العلمي والفكري. لا نقاش عموماً في وجود تباينات في وجهات النظر بين الباحثين الاسلاميين على

الصعد المختلفة. ولذلك يستشهد فريق من أنصار تعدد القراءات بهذه التباينات على صحة تعدد القراءات، فيقولون: بما أن الفقهاء يختلفون مع بعضهم اختلافات كثيرة، من دون أن يصم أحدهم الآخر بالخروج عن الدين، فمعنى ذلك أنهم يقولون بنوع من التعددية (بلوراسم) في فهم الدين.

بيد أن مناقشة تعدد القراءات الدينية بهذا الشكل يبدو موعلاً في الصورية وغير منتج، لأن هذه الدرجة من التعددية في الفهم الديني مما لاشك فيها ولا ترديد، حتى يكون بحاجة الى كل هذه السجلات والشعارات السياسية. والظاهر أن حقيقة الأمر شيء آخر.

إن دعاة القراءات المتعددة للدين لا يرون أي فهم ديني فهماً نهائياً مسلماً به. وبذلك تحتل حتى أرسخ الأسس الدينية قراءات متعددة. وحسب رؤيتهم لا يحق لأحد اعتبار قراءته وفهمه صحيحاً، وقراءات الآخرين خاطئة. وكثيراً ما يطرحون مفهوم التوحيد كمثال لذلك، مؤكدين أنه حتى أول وأهم أصول الدين يحتمل قراءات مختلفة، فالتوحيد الكلامي يختلف عن توحيد الحكمة المتعالية، وتوحيد الحكمة المتعالية غير التوحيد العرفاني.

مثل هذا النزعة النسبية تلغي أية محاولة لإسناد شيء الى الدين. ومعها لا نستطيع القول: إن هذه الفكرة دينية وتلك غير دينية، ولا التصريح بما يشتمل عليه الدين الإسلامي من عقائد وأحكام. وحينما يكون الأمر كذلك فما الفائدة أساساً من اعتناق الأديان أو بعث الأنبياء وتنزيل الكتب؟

إن جذور هذه النزعات النسبية ترجع الى عدم تنقيح الدلالات والاستعمالات اللغوية. فإذا أذعننا بأن للدلالات اللغوية نوعاً من العينية، وأن العبارات تستقي معانيها من الحياة الاجتماعية للناس، وليس من التعاقدات الشخصية، عندها ستترسخ على الأقل بعض مداليل الكتاب والسنة، باعتبارها «محتوى ينسب الى الدين»، ولن يكون ثمة معنى لتعدد القراءات فيها.

إن القائلين بمثل هذا النمط المفرط من اختلاف القراءات الدينية، إنما يعملون باتجاه محو الدين والقضاء عليه، حتى لو لم تكن هذه نيّتهم. فلو نادى إنسان بأن عبارة «لا إله إلا الله» الواردة في الكتاب والسنة تعني أن «البروليتاريا هي القوة

الرائدة الوحيدة»، فماذا سيكون الدليل على بطلان رأيه هذا؟ فهو أيضاً قراءة للدين!

إن أنصار تعدد القراءات إذا أطاقوا هذا التفسير وقالوا بأنه هو الآخر قراءة من القراءات الممكنة لعبارة «لا إله إلا الله»، ينبغي أن نغسل أيدينا من الدين، ونقول على الاسلام السلام! أما إذا لم يطبقوا هذه القراءة، سألناهم عن سبب ذلك. وسيلوذون حتماً بالمدايل العرفية والعينية للكلام في معرض إجابتهم، وهذا يعني أن المدايل العرفية والعينية للكلام لا ترفض تعدد القراءات وحسب، بل وتحدد قراءات معينة صائبة دون غيرها.

إننا نأسف حينما نرى بين مسؤولي النظام الاسلامي من يؤكدون القراءات المختلفة للدين، دون أن يلتفتوا أن هذا لن يبقى معنى لمرجعية «الإسلام» في الدستور، والكثير من القوانين الأخرى المصادق عليها في مجلس الشورى أو غيره من المؤسسات، أو أن هذا الإرجاع سيكون على نحو الإجمال في أحسن الفروض.

الواقع أن الكثير من المدافعين عن أطروحة تعدد القراءات الدينية واختلافها، لاذوا صراحة أو بشكل تلويحي بالعلمانية، فهم طبعاً لا يقبلون بمرجعية الاسلام في عملية سن القوانين. وهذا ما يمكن أن تكون له مبرراته، بالرغم من عدم إمكانية تبرير القراءات المتعددة للدين أساساً، إلا أن الغريب هو ما يصنعه اولئك المدعون للدستور في ايران، ممن أقسموا أن يكونوا أوفياء له وللعمل به، ومع ذلك نراهم يدافعون عن القراءات المختلفة للدين.

وفي دستور الجمهورية الاسلامية في ايران مادة تصرّح بإلغاء كل قانون يتعارض مع تعاليم الإسلام (المادة الرابعة) وتقول بالنص: «ينبغي أن تكون كل القوانين والمقررات المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والادارية والثقافية والعسكرية والسياسية وغيرها مطابقة لتعاليم الإسلامية. وتسود هذه المادة على إطلاق أو عموم كل مواد الدستور والمقررات الأخرى، وتشخيص ذلك من مهام مجلس صيانة الدستور».

وهناك تأكيدات مكررة في مواد أخرى على مرجعية الاسلام وثبات هذا المعنى. فعلى سبيل المثال في المادة (١٧٧) الخاصة بإعادة النظر في دستور الجمهورية

الاسلامية الايرانية، ورد في ذيل المادة أن مضامين المواد المتعلقة باسلامية النظام وأساسه الايمانية و... لا تقبل التغيير.

وإذا سلمنا باختلاف القراءات الدينية في إطاره الشمولي المطروح، لن يعود ثمة معنىً لكل هذه المواد، إذ يمكن للإنسان أن يطرح أية فكرة غير اسلامية بصفتها قراءة للدين الإسلامي، والحال أن الإسلام من أجل أن يقيم نظام الحكم الاسلامي يحتاج الى قراءة متعيّنة محددة. ويمكن إثبات تعيّن القراءات من عدة زوايا. وفي حالة اختلاف وجهات النظر، لا بد من وجود قراءة معينة تصرّح بما ينبغي فعله في هذه الحالة.

ومع أن تشخيص مطابقة القوانين للإسلام ألقى على عاتق مجلس صيانة الدستور في المادة الرابعة من الدستور. إلا أن هذه المادة اعتبرت وجود قراءة محددة للدين أمراً مفروضاً منه، ومهمة مجلس صيانة الدستور مجرد تشخيصها، أي تشخيص ذلك الأمر المتعيّن.

أحاول أن لا أطيل في الكلام، وإنما قصدت أن أساس الجمهورية الإسلامية هو الإسلام والايمان المتعيّن في بعض نواحيه على الأقل، بحيث لا يمكن القول بتعيّنات أخرى موازية. وبهذا حريّ بالمسؤولين الحكوميين أن يزيدوا من مستوى يقظتهم ووعيهم، ولا يتحدثوا بما يمكن استخدامه ضد الدستور.

ولو تجاوزنا عالم السياسة. فإن أدلتنا على تعيّن بعض القراءات الدينية يركز الى عينية الدلالات اللغوية. وقد نتطرق لهذا بمزيد من التفصيل في معرض الإجابة عن الاسئلة الآتية.

○ يذهب صاحب نظرية «القبض والبسط» الى أن المعرفة الدينية معرفة

بشرية، بمعنى أنها تكتسب سائر أبعاد القصور البشري، فالبشر ناقص، وهكذا معرفته، وهو متغيّر ومتحوّل، ويمارس الانتقاء والاستبعاد، ويبتلى بأشكال الأمراض والأدران، وكذلك المعرفة البشرية، باعتبارها مرآة تعكس واقع الإنسان، ويتجلّى فيها ما يكتنف

هذا الواقع من سلبيات وايجابيات، فهي صورة للبشرية وما تحفل به حياتها من ضعف وقوة، وليست تجلياً للعقل فقط.

ما هي لوازم القول بذلك؟ وكيف تبرهنون على عدم صواب هذا الرأي؟ □ واضح أن معنى هذا الكلام هو النسبية المفرطة، لاسيما إذا أحقنا به آراء أخرى للدكتور سروس. ومثل هذه النسبية جليّة وبيّنة جداً في «القبض والبسط». والواقع أن هذه النسبية التي يمكن وصفها بالتطرف، لا تترك فائدة من الرجوع للكتاب والسنة، بل إنها تققطع طريق التفاهيم والحوار بين البشر من الأساس. لا أحد يشك في أن الإنسان كائن محدود قاصر، يبقى فهمه للحقيقة ناقصاً مشوباً بأنواع الثغرات. لكن السؤال هل جميع أفهام الإنسان ناقصة؟ وهل نعدم تماماً وجود فهمٍ نتيقن من صدقه مئة بالمئة؟ لا نقاش في أن أي تعميم لهذه الـ «لا أعلم» ما هو إلا نزعة تشكيكية نسبية، تفضي الى لون من التناقض. فإذا كانت كل أفهام البشر ناقصة، فإن هذا الفهم ذاته ناقص أيضاً؛ أي تكون قضية «كل أفهام البشر ناقصة» قضية خاطئة، بمعنى أن بعض الأفهام ليست ناقصة.

إن إشكالية «شمول الذات» تواجه كل النزعات التشكيكية الشمولية، ومنها ما تطوي عليه نظرية القبض والبسط من تشكيك. إذا لا يمكن لمثل هذا الشمول الذاتي المفارقاتي أن يكون محمولاً، وقد أخطأ صاحب القبض والبسط خطأً بيّناً حيناً تصور أن بإمكانه تفتيت هذه الإشكالية من خلال اعتبار الأفكار الواردة في القبض والبسط أفكاراً من الدرجة الثانية.

في إحدى كتاباته التي يردُّ فيها على إشكالية الشمول الذاتي، يزعم أننا إذا قلنا من منطلق قضايا الدرجة الثانية، أن كل قضايا الدرجة الأولى مشكوك فيها أو أنها تحتمل الخطأ، لن نواجه إشكالية شمول الذات إطلاقاً.

والجواب عن هذا الرأي واضح جداً، فإصطناع مثل هذه المناورات للتملص من الشمول الذاتي قد يعالج المشكلة صورياً، إلا أنه باطل المفعول تماماً من الناحية الواقعية. إذ يمكن السؤال عن مبررات صيانة قضايا الدرجة الثانية من التشكيك

الوارد على قضايا الدرجة الأولى. وإذا علمنا أن مرد التشكيك هو قصور الإنسان وتاريخانية الفهم البشري، ستوضح لنا درجة الطابع الصوري للمعالجة المذكورة. إن قضايا الدرجة الثانية هي بطبيعتها عرضة للنواقص والآفات التي تُمنى بها قضايا الدرجة الأولى، وهي إلى ذلك تاريخانية بنفس المقدار التي تتسم بها قضايا الدرجة الأولى. وبهذا تبقى إشكالية الشمول الذاتي قائمة كما كانت.

النقطة الجديرة بالذكر هنا من الناحية التاريخية، هي أن رأي الدكتور سروش هذا تكرر لطروحات بعض فلاسفة الهرمنيوطيقا مثل غادامر (H.G. Gadamer) الذين شددوا على فكرة أن الإنسان موجود تاريخاني، وأن فهمه للأمر يتكوّن في أفق تاريخي بشري، لذلك فهو فهم ناقص و... وهذه افكار كان غادامر، والى حد ما هايدغر، أبرز من روج لها، بيد أن الدكتور سروش لا يشير أبداً الى الذين أخذ عنهم هذه الآراء، وهل لديه هو ذاته آراء معينة أم لا؟

على كل حال ناقش غادامر في مواضع عدة من كتابه «الحقيقة والمنهج» فكرة تاريخانية الفهم البشري، ومن ذلك ما طرحه في الصفحات ٢٥٨ - ٢٦٧. ومما قاله: هل معنى الحقيقة القائلة: إن الإنسان يخضع لتقاليد معينة، إنه يحمل أحكاماً مسبقة، وهو لذلك محدود ومقيّد؟ أوليس الإنسان محدوداً أساساً، وحرّياته مقيّدة من نواحي مختلفة؟ وهذا ما يجعل العقل المطلق غير ممكن بالنسبة للبشر، وإنما يتوفر العقل للإنسان بصورة تاريخانية، أي يتوفر له متكناً من جهات مختلفة على ظروف لا يعمل إلا في إطارها وبمقتضاها.^(١)

ويقول في جانب آخر من كتابه، حينما يوجه النقد لنظرية دلتاي: «إننا قبل أن نبحث في أنفسنا على نحو واعي، نجد أنفسنا بنحو مشهود ومباشر في المجتمع والعائلة والحكومة، وهذا الوجدان وجدان تاريخاني (تاريخي)، من هنا كانت أحكام الانسان المسبقة تشكل وجوده التاريخي اكثر مما تشكله أحكامه».^(٢)

(1) H.G. Gadamer, Truth and Method. P. 245.

(2) Ibid.

ومهما يكن، فالنظرة التاريخية لمسألة الفهم، وربط كل عمليات الفهم بالأحكام المسبقة والقبليات التي من الممكن جداً أن تكون خاطئة، يفضي حتماً الى النسبية التي تغلق الأبواب بوجه أي تفاهم أو تفهيم.

○ تشدد آراء صاحب «القبض والبسط...» على نسبية المعرفة، والمعرفة الدينية بالذات، غير أنه يطرح أفكاره بطريقة جزمية، ويعتبر مفاهيمه المنهجية وأدواته الإجرائية قطعية يقينية، بالرغم من اقتباسه لطائفة من تلك الأفكار والمفاهيم والأدوات من العلوم الانسانية الغربية، وتوظيفها خارج سياقها ومحيطها الخاص.

ما هي أبرز الثغرات المنهجية التي يُمْنى بها هذا اللون من التفكير؟
□ نعم، تلاحظ مثل هذه التناقضات بكثرة في «القبض والبسط...». وكما بينت في كتاب «المعرفة الدينية» بشيء من التفصيل فهو تارة يؤكد أن نظريته برهانية قطعية، وتارة أخرى يعتبرها ظنية، تبحث لنفسها عن تأييدات خارجية. وفي مواضع أخرى يقول: إنها لا تحتاج حتى الى التأييد، ثم يعود بعد سنوات ليقول: إن استدلالاته تتم عن طريق «الفرد بالذات».

وكما ألتعم فإن «القبض والبسط...» يضجُّ بالجزم والقطع، غير انه حيال الدين والفهم الديني يجنح الى الشك والنسبية. فحينما يكون الكلام عن فهم الدين الإلهي يقول صاحب النظرية: إننا لا نستطيع أن ننسب شيئاً بشكل قاطع الى الكتاب والسنة، لكنه حينما يقرأ أشعار جلال الدين الرومي يقول: إنه يقصد من أبياته كيت وكيت! فكيف يا ترى يستطيع أن يجزم بفهمه لكلام شاعر من الشعراء هكذا؟
الله أعلم.

ومثل هذا يمكن قوله بخصوص استخدامه للمفاهيم والأدوات التي يستعيرها من العلوم الإنسانية الغربية. الكثير من النسبيين مثل غادامر يرون من المستحيل تحقق الفهم خارج إطار التقاليد (Tradition). وحسب هذه الرؤية فإن صاحب القبض والبسط شاء أم أبى يتنفس داخل تقاليد أجنبية على التقاليد الغربية، ما

يجعل استخدام تلك الأدوات والمفاهيم المكتسبة من العلوم الانسانية الغربية، لتوظيفها داخل التقاليد المحلية نوعاً من التسطيح والسذاجة. إن تلك المفاهيم والأدوات حينما تبتسر من بيئتها تفقد معانيها، ولن يكون من الممكن التوفيق بينها وبين التقاليد المحلية.

طبعاً أعتقد ان هذا النمط من النسبية المستندة الى التقاليد غير صائب، بيد أن الدكتور سرور ينسى أن «تاريخانية الفهم» التي يركز عليها في مواضع كثيرة من كتاب «القبض والبسط...» إنما هي فكرة أولئك الذين يرون الفهم ممكناً داخل التقاليد، ولا مفر أمامه حسب آرائهم من التسليم لتاريخانية الفهم على أساس التقاليد. وبهذا يطرأ تحوّل كبير على نظرية القبض والبسط، ولا ندري أي مصير سيكون بانتظار القبض والبسط في تلك الحالة؟!

○ تركّز نظرية «القبض والبسط...» على أثر القبلية والمفروضات

والرؤية الكونية للباحث على النتائج التي يتمخض عنها البحث، مضافاً إلى اصطباغ المعرفة الدينية بلون ما يترقبه الباحث من الدين. ألا يفضي هذا القول إلى أن المعرفة الدينية معرفة متحيّزة دائماً، وليست معرفة موضوعية؟ ثم ما هي الأدوات الكفيلة بتحرير الباحث من قبلياته وما يترقبه من نتائج؟ وكيف يتغلب الباحث على

مرجعياته التي يصدر عنها في دراساته ومشاغله العلمية؟

□ أجل، أعتقد أن من لوازم القبض والبسط، ذهنية المعرفة الدينية وعدم تعيّنّها. وهذه طبعاً نتيجة لا يتكر لها صاحب النظرية. لذلك فهو يرى أن الذهن البشري يتلوّن دائماً في فهم النصوص الدينية بألوان القبلية والأفكار والنظريات غير الدينية، وليس هذا وحسب، بل يؤكد على عدم مكافحة هذه القبلية، ويوصي بزيادتها في الذهن وحشو الدماغ بها. وعليه فإنه لا يجيز التفسير بالرأي فقط، وإنما يرى سواه غير ممكن.

وإذا جارينا هذه النسبية المتطرفة في فهم الدين، فماذا ستكون الحاجة الى

الدين أساساً؟ إذا كنّا دائماً إزاء فهم بشري ناقص للكتاب والسنة وتفسير ممتزجة بآلاف الأفكار من خارج الدين، ومتأثرة بها ومصطبغة بألوانها، فأية فائدة يمكن أن نرتجيبها بعد ذلك من الرجوع للدين؟

إن الذي يراجع الكتاب والسنة يريد أن يعرف ماذا يقول الله ورسوله، وماذا رسم له الوحي من تعاليم. وإذا قلنا: إن هذه التعاليم لا تضمهم إلا ضمن نطاق المعارف غير الدينية، وبما يتلاءم معها، فماذا ستعالج هذه الأفهام المتلوّنة بصبغة المعارف البشرية من أوجاع الإنسان الضامئ الى الدين؟! إنني ليمتلكني الاستغراب حقاً من عدم التفاته الى كل هذا التوالي الفاسد في آرائه، فلا يراجعها ليحدد ثغراتها المفضية الى هذه النتائج العجيبة! وقد فصلت هذا البحث في مقدمة كتاب «المعرفة الدينية» الى حد ما، وبالإمكان مراجعته هناك.

○ تتوالد الاستفهامات والاسئلة باستمرار مع تنامي الخبرة البشرية

وتطورها، وبموزاة ولادة الاسئلة تنبثق إجابات تنسجم أو لا تنسجم معها. والمعرفة تتألف من تراكم الاسئلة وإجاباتها.

من هنا ينطلق صاحب «القبض والبسط...» ليقول: إن وعينا بالشرعية يتبلور ويتسع بمرور الأيام، ذلك أن غزارة الاستفهامات واختلافها يبيلور وعياً نجلى وأعمق بالشرعية، وهذا يعني أن المعرفة الدينية تتكامل بمرور الأيام.

ما هو تقويمكم لهذه الرؤية؟

□ هذا السؤال لا ينطوي على كل ما يدعيه ويقوله الدكتور سروش. لاريب أن فهمنا للكتاب والسنة يتكامل عموماً، كما لاشك في أن طرح الأسئلة يزيد عادةً من سرعة الحركة الفكرية والتكاملية لعلم من العلوم. هذه أمور لايشك فيها أي باحث والتمتعّنون في كتاب الدكتور سروش يعلمون جيداً السبب الذي يقف وراء طرحه

لموضوع أسئلة الانسان وعلاقتها بفهم الدين. الثمرة المهمة التي يفيدها سرورش من هذا البحث هو أن المعرفة غير الدينية (أي المعارف البشرية) ستهيمن على كل المعرفة الدينية للإنسان، فتؤثر تحولات المعرفة البشرية بشكل مباشر وغير مباشر على المعرفة الدينية، ويؤدي نمو المعارف البشرية الى نمو في المعرفة الدينية. من هنا كانت التوصية الأصلية للقبض والبسط، وجوب حشر الذهن بالمعارف البشرية المعاصرة من أجل فهم الدين فهماً عصرياً.

ان المسار الذي يقطع الدكتور سرورش في هذا الاستدلال هو أن الفهم الديني لكل شخص يعادل مستوى أسئلته، فالدين صامت، ولا يتحدث معنا إلا بمقدار وبمستوى ما نطرح عليه من أسئلة. والدين أشبه ما يكون بعالم اختار لنفسه السكوت، فلا ينطق إلا جواباً عن أسئلتنا. ولكن من ناحية، فإن هذه الأسئلة لا ترسم في ذهن الانسان تلقائياً، الأسئلة تأتي من خارج الدين، لذلك كلما تكاملت المعرفة البشرية أكثر، طرحت على الدين أسئلة أكثر، وكلما كان الانسان أكثر إماماً بالمعارف غير الدينية، كلما طرح أسئلة أكثر على الكتاب والسنة، وبلغ عبرها فهماً دينياً أوسع وأعمق. وعلى هذا المنوال تسير قافلة الفهم الديني نحو مزيد من التكامل والرقى. وكما أشرنا، لا نقاش في تكامل الفهم الديني (طبعاً بتحليل وقيود خاصة أوردتها في كتاب المعرفة الدينية)، وفي أن استفهامات الإنسان مؤثرة في فهمه الديني. ولكن مع هذا ارتكب صاحب القبض والبسط في الاستدلال أعلاه خطأً جسيماً، شرحتها بإسهاب في كتاب «المعرفة الدينية» وأذكرها هنا بإجمال:

أولاً: يزعم صاحب النظرية أن الفهم الديني لكل شخص يأتي بالضبط على قدر أسئلته من الدين، وهذا زلل بين خطير، يضرب بجذوره في فكرة «صمت الشريعة». والصحيح أن الشريعة ليست صامته بأي حال من الأحوال. إن نصوص الكتاب والسنة بحر هائل من المعارف، تبلور في حدود المقدور على شكل ألفاظ وعبارات معينة، فلماذا نعتبر مثل هذه الشريعة صامته؟

قيل: إن الشريعة مثلها مثل عالم ختم على فهمه بأقفال لا تفتحها إلا أسئلة الناس التي تطرح عليه. ولكن لماذا نفكر بهذه الطريقة؟! فهل القرآن الذي يصف

نفسه بأنه «بيان للناس» كتاب صامت؟ وهل القرآن الذي يعتبر نفسه «تبياناً لكل شيء» صامت؟ أم هل القرآن الموصوف من قبل الباري بأنه نور وهدي، يمكن القول عنه أنه صامت؟

ثم هل تدعم المعطيات التاريخية القول بأن كل المعارف التي يستحصلها الإنسان وليدة تساؤلاته واستفهاماته؟ لا أظن أن هذا الزعم له حتى أبسط ما يؤتقه تاريخياً.

فما وصلنا عن حياة المسلمين في صدر الاسلام هو أن النبي والأئمة الأطهار عليهم السلام كانوا يجلسون الى الناس في المساجد يلقون عليهم المعارف الدينية، وكان المخاطبون يستمعون هذه المعارف باعتبارها معارف الوحي ويعملون بها. القرآن كتاب عربي مبين «إنا أنزلناه قرآناً عربياً» نزل بلسان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم ليعرف الناس ما جاء فيه من تعاليم «وإنما يسرناه بلسانك» فاللغة هي أداة التعبير عن هذه المعاني، وكانت دائماً أداة عامة.

أحد أسباب حصول هذا الخلط والمغالطة عند الدكتور سروش وأضرابه، تبيّنهم نظرية مهزوزة في خصوص اللغة والدلالات اللغوية، ففي موضع يزعم أن الألفاظ ليست لها معانٍ في نفسها، وإنما المخاطب والقارئ هو الذي يضيف على جسد الألفاظ لبوس المعاني. ولا يتسع بنا المجال هنا للتفصيل في تهافت هذه النظرية التبسيطية حول علم اللغة، لكن أشير فقط الى أن اللغة ليست ظاهرة شخصية، والدلالات اللغوية أوسع بكثير من التعاقدات الشخصية. اللغة ظاهرة اجتماعية، ورغم أنها تستند في الأصل الى عقود واتفاقات إنسانية، بيد أن هذه العقود ليست شخصية مزاجية، فالأصول التي تجعل اللغة مفهومة وتيسّر استعمالها تضرب بأعمق الجذور في أغوار المجتمع، الى الحد الذي لا يمكن معه ممارسة الكلام (speech acts) وفهمه بصورة شخصية فردية.

ومن الخطأ حقاً القول: إن المعاني ثياب يلبسها القارئ للألفاظ والعبارات. إن الألفاظ لها في الحياة الاجتماعية معانٍ مستقلة عن إرادتي وفهمي أنا القارئ. لهذا أمكن الكلام عن فهم أو عدم فهم قصائد حافظ الشيرازي، وعن فهم وعدم فهم «كلستان» سعدي الشيرازي، فيقال: إن معنى هذا النص من «كلستان» هو هذا

وليس ذلك، ويقال أيضاً ان فلاناً أخطأ في فهم نص من نصوص «كلستان»، وهكذا. إن النسبية المتطرفة كما وردت في القبض والبسط على سبيل التقليد تقطع الطريق على هذه الارتكازات اللغوية، بحيث لا يعود ثمة مجال للكلام عن «إساءة فهم» أو «أعوجاج فهم» أو «خطأ إنسان» في فهم نص من النصوص أو عبارة من العبارات. والنقاش واسع في هذا الباب، والبحث ممتع في ملاحقة أصول خطأ النسبية في فهم الدين، وهو بحث يطول ولا يُفرغ منه بسهولة.

ثانياً: رأي الدكتور سروش بأن أسئلة الانسان خارجية دائماً، ووليدة معارفه غير الدينية، رأي فيه الكثير من الزيف والخلل، والغفلة عن إبداعات الذهن البشري. إن الأسئلة المتعلقة بنص معين لا تأتي دائماً من خارج ذلك النص، وإنما هي في كثير من الأحيان ابداعات ذهنية ترتبط بالنص وليست متمخضة عن باقي المعارف. ولا نتصور أن المسألة هنا مسألة تغيير في الألفاظ وأن «إبداعات الذهن» مرادفة «للمعارف خارج النص»، مما يوقعنا في الخطأ إذا اعتبرناها شيئاً غير المعارف الخارجية.

نعم إبداع الذهن البشري يعني ما هو خارج النص، إلا أن هذا لا يدع مزاعم الدكتور سروش، فهو يريد نسبة أسئلة الانسان من النص الى المعارف البشرية الأخرى، ليثبت بذلك أن المعارف البشرية تهيمن على الفهم الديني للإنسان وتحيطه من كافة نواحيه. وإلا إذا افترضنا أن الفهم الديني لكل شخص يوازي مستوى أسئلته، فما علاقة هذا بالمعارف البشرية وتأثيراتها على الفهم الديني؟ إن الجسر الذي يقيمه صاحب القبض والبسط هو أن الاسئلة تنهض من المعارف البشرية، وأن استفساراتنا من نصوص الكتاب والسنة لا تتشكل تلقائياً، وإنما هي وليدة تراكم المعلومات وتكامل المعارف البشرية. وهذا هو الجسر الذي نعتقد أنه هش مهزوز، لا يمكن أن تقوم له قائمة.

إن منظر القبض والبسط هنا وفي مواضع أخرى كثيرة يتجاهل بشكل غير مبرر دور النشاطات الفكرية والابداعات الذهنية للمخاطب، ولا يأخذها بالحسبان. حينما يرسم في ذهن إنسان تساؤل حول عموم أو عدم عموم مضمون الآية

«تبياناً لكل شيء»، فلا يعني هذا بالضرورة أن تساؤله وليد معارف بشرية غير دينية، فقد يتساءل الإنسان مع نفسه هل مراد القرآن تبيان كل الحقائق على الإطلاق، أم المقصود فقط الحقائق ذات الصلة بسعادة الانسان ومستقبل حياته؟ وحينما يُناقش مفاد الآية «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» هل المقصود من الصعيد مطلق «وجه الأرض» أم أنه «التراب» على وجه الخصوص؟ فلا ضرورة لأن يكون هذا التساؤل منبثقاً عن المعارف البشرية، وإنما يخطر هذا الاستفهام لذهن الباحث حينما يراجع الآية نظراً للدلالات اللغوية.

وهذه الحالة لا تختص مطلقاً بلغة القرآن والسنة. فحينما يتحدث معنا إنسان، قد نتردد في فهم مراده بسبب قرائن معينة او طريقة أدائه للفعل الكلامي. مثلاً قد يقول قائل: «جاء أحمد» ولا أدري هل مراده أخي المسمى أحمد، أم أخوه المسمى أحمد؟ فما علاقة هذا التردد بالمعارف البشرية الخارجة عن النص؟

وفي القرآن وردت حروف مقطعة مثل «ص» و«ق»، يمكن أن نتساءل عن معانيها، ثم نلاحظ هل انبثق استفسارنا هذا عن المعارف البشرية غير الدينية؟

الواقع أن هذه الأسئلة التي يطرحها الإنسان على النص، ومحاولاته الكشف عن مقاصد المتكلم من الكثرة والتنوع بحيث يبدو حبسها في قوالب معينة، وخصوصاً في قفص المعارف البشرية، في منتهى السذاجة والتسطيح.

على هذا الأساس، لا المعرفة الدينية للإنسان (فهو للكتاب والسنة) تتلخص بأسئلته الدينية، ولا هذه الاسئلة ناجمة دائماً عن المعارف غير الدينية، إذ قد تكون للأسئلة أصول داخلية.

ما أظنه هو أن خطأ الدكتور سروش هذا نابع من فهم تقليدي غير صائب لجملة من أفكار الفلاسفة الهرمنيوطيقيين، مثل غادامر الذي يؤكد في جوانب من كتابه المهم «الحقيقة والمنهج» على دور الاسئلة والاستفهامات التي يطرحها الإنسان على النص.

ويمكن القول: إن تأكيدات غادامر غير واضحة جداً، وربما كان قصده من السؤال والاستفهام شيء أوسع نطاقاً من الاسئلة الدارجة، ويبدو أنه يرى حالة الانفتاح على النص (openness) وإرادة الفهم نوعاً من السؤال، فبهذا المعنى من

الطبيعي أن الإنسان لن يتوفر على فهم للنص ما لم يفتح عليه ويقصد فهم معانيه، فمثله في هذا كمثل إنسان يقرأ كتاباً وذهنه شارد إلى معانٍ أخرى، بحيث لا يفهم مما قرأ شيئاً، أو كأنه لم يقرأ شيئاً في الأساس، أو كإنسان يصله صوت متحدثٍ ما من دون أن يقصد الاستماع إليه وفهم كلامه، وإنما تشغل باله أفكار أخرى. طبعاً لا أدعي أنني واثق من أن غادامر قصد هذا المعنى من «السؤال» بالضبط، ولكن إذا كان هذا هو المعنى المراد سيكون من الصحيح أن «السؤال» أحد مقومات الفهم، بحيث لا يحصل أي فهم من دون طرح سؤال، بيد أن هذا لا علاقة له ألبته بالسؤال بالمعنى الدارج للكلمة، وبالزعم القائل: إن الأسئلة تأتي من خارج النص دائماً.

○ يرى الدكتور سروس أن العلوم تنقسم إلى: علوم منتجة، وعلوم مُستهلكة، ويمثل بعلم الطب باعتباره أحد العلوم المستهلكة، ذلك أن الطب يوظف علوم الأحياء والكيمياء والفيزياء وغيرها من العلوم. وأن تكامل العلوم المنتجة سيفضي إلى تطور العلوم المستهلكة، ويعتبر الفقه والتفسير من أبرز العلوم المستهلكة.

أليست الكثير من العلوم منتجة من زاوية ما، فيما هي مستهلكة من

زاوية أخرى؟ وهل يصح قياس العلوم الشرعية بالعلوم الطبيعية؟

□ في تصنيفه للعلوم إلى منتجة ومستهلكة، واعتباره الفقه والتفسير علمين مستهلكين تماماً، وقع صاحب القبض والبسط في خطأين أساسيين:

الأول: أنه ظن أن تقسيم العلوم إلى منتجة ومستهلكة تقسيم مطلق يجعل العلم إما منتجاً أو مستهلكاً فقط. وهذا خطأ محض ليس إلا، فالعلم الواحد قد يكون من ناحية منتجاً، ومن ناحية مستهلكاً. بل إن غالبية العلوم (ربما باستثناء المنطق) على هذه الشاكلة، فهي من جانب منتجة، ومن جانب آخر مستهلكة لمعطيات العلوم الأخرى، فعلم الرياضات على سبيل المثال صُنّف في عداد العلوم المنتجة، وهو

بلاشك ليس منتجاً بشكل مطلق، إذ إنه يفيد من المنطق على أقل تقدير. وأوضح من ذلك علم الفيزياء الذي يستهلك من الرياضيات ولا يتقوم بدونها. والنتيجة هي أن إعتبار علوم مثل الرياضيات والفيزياء علوماً منتجة نوع من المغالطة؛ لأنها منتجة من ناحية ومستهلكة من ناحية أخرى.

الثاني: من الشطط الفظيح الذهاب الى أن الفقه والتفسير علمان مستهلكان فحسب، وهذا ناتج من عدم التأمل في آلية الاستنباطات الفقهية والتفسيرية. صحيح أن الفقه والتفسير يستقيان من العديد من العلوم الأخرى كاللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان وأصول الفقه، وأحياناً الفلسفة والكلام وسواها، بيد أن النتائج المستحصلة في الفقه والتفسير ليست حصيلة تجميع تلك الأمور، وإنما هي ثمرة تفاعل معطيات تلك العلوم مع الكتاب والسنة. وهذه أهم نقاط القوة في الممارسة الفقهية والتفسيرية، فأعظم مفخرة لأي فقيه أو مفسر أنه يستطيع استعمال تلك الأدوات في فهم الكتاب والسنة، واستخراج الدرر والجواهر القدسية منهما.

إن أهمية الفتوى التي يستبطنها الفقيه، والنتيجة التي يتوصل إليها المفسر تكمن في أنها تعرض لنا مدلول الكتاب والسنة. والخلل المدهش في مشروع القبض والبسط أن صاحبه يغفل هذا الركن الأساسي، بل والغرض الأهم من الفقه والتفسير. والحال أنه لو أخذ بنظر الاعتبار هذه المصادر الوحيانية العظيمة، لما انتهى الى القول: إن النتائج الفقهية والأصولية مستهلكة فقط لمنتجات العلوم الأخرى. وخير شاهد على ذلك أننا لا نجد النتيجة الفقهية القائلة: «تجب صلاة الجمعة» في أي من العلوم المنتجة، لا على انفراد ولا بشكل يجمعها مع قضايا أخرى.

وما لم تكن نصوص الكتاب والسنة مفيدة لغرض معين، لن يمكن استخدام الأدوات الصرفية والنحوية والأصولية لمعرفة مقاصدها وتعاليمها. وهذا هو سر انتاجية علوم الفقه والتفسير.

يمكن سوق شاهد آخر على ذلك من علم التفسير. بإمكان المفسر باستخدامه الأدوات المذكورة انتزاع رأي من الكتاب والسنة حول حركة الأرض أو الشمس أو خلق السماوات والأرض. وقد لا يكون هذا الرأي موجوداً في أي من العلوم المذكورة،

بل قد يكون رأياً لم يرد في أي علم آخر. وعليه قد يستخرج المفسر فكرة أونظرية من الكتاب والسنة تسبق فعلا العلوم المنتجة الأخرى.

انطلاقاً من هذا نصل الى نتيجة أخرى هي إمكانية قيام «علم نفس إسلامي» و«حقوق إسلامية» و«فلسفة إسلامية» و... طبعاً البحث في آنية تكون «علم نفس اسلامي» أو «فلسفة إسلامية» يستلزم التعمق والإحاطة بجوانب عديدة. إلا أن أحد مؤشرات هذا البحث، هو أن نصوص الكتاب والسنة وبما هي تجلي للوحي الإلهي، يمكنها الإفصاح عن حقائق في مجالات كثيرة، بما في ذلك مجال النفس الإنسانية، وبمقدورها الإعلان عن حقائق تتعلق بالبنية الأساسية لعالم الوجود، وهي لذلك تقرر حقائق فلسفية. نعم لا يستعمل الدين المنهج السائد في العلوم التجريبية لأنه يستند الى الوحي دون التجربة، لكنه قد يستبطن نظريات وآراءً خاصة حول العالم والطبيعة والإنسان والعلاقات الانسانية.

إن صفة «الإسلامي» هنا ترد لبيان أن العلم مستقى من نظريات وأفكار الكتاب والسنة. وإغلاق هذا الباب، خصوصاً على صعيد العلوم الإنسانية يحرم البشر من حقائق جمة يمكن أن تهل من الكتاب والسنة.

إن إفادتنا هذه من الوحي الإلهي حتى لو كانت ظنية فبإمكانها أن تكون ناجعة وذات بال في هذا السياق، من هنا أمكن القول بضرر قاطع: إن «الفلسفة الإسلامية» ممكنة. وما ذكره صاحب القبض والبسط في مواضع متعددة من أن «الفلسفة الإسلامية» و«الفلسفة المسيحية» تعابير غير صائبة، وفيها الكثير من التسامح، وأن الصحيح هو القول: «فلسفة المسلمين» و«فلسفة المسيحيين» ليس سوى وهم كبير. ففلسفة المسلمين بما هم مسلمون تعود ضرورةً الى الفلسفة الإسلامية، وفلسفة المسيحيين أيضاً بما هم مسيحيون، ترجع حتماً الى «فلسفة مسيحية». وبذلك لا بد من التوفر أولاً على صورة للفلسفة الإسلامية حتى يمكن فهم عبارة «فلسفة المسلمين» وكذا الأمر بالنسبة لفلسفة المسيحيين، إلا إذا كان المراد من «فلسفة المسلمين» فلسفتهم لا من حيث هم مسلمون، وإنما من حيث هم عقلاء مثلاً، وفي هذه الحالة سيكون تعبير «فلسفة المسلمين» مضللاً وفي غير محله.

وعلى كل حال جذور كل هذه الأخطاء تضرب في تجاهل الوحي الإلهي والقيمة

الوحيانية للكتاب والسنة، التجاهل الذي حينما يلتقي مع نسبية متطرفة في المعرفة ينتج عنه مثل هذه النتائج غير الصحيحة وغير الدينية (العلمانية).
على المسلمين ولأجل إحياء الفكر الإسلامي العمل أكثر في إطار استلهام الحقائق من الكتاب والسنة. ولا نقصد بهذا تعطيل النشاط العقلائي المستقل، وإنما المراد هو عدم نسيان الارتكاز على الكتاب والسنة والحركة باتجاه الإفادة من الوحي.
ينبغي على المسلمين التحلي باليقظة والحذر من العلمانية التي تحاول اختراقهم بشتى الوسائل والحيل ومن مختلف المنافذ، وللأسف فإن العلمانية المطروحة في أفكار القبض والبسط أو ما شاكلها من المشاريع في العالم الثالث، التقاطية واقتباسية بكل ما للكلمة من معنى.
هؤلاء الباحثون يقتبسون أفكاراً (قد يفهمونها وقد لا يفهمونها) من المصادر الغربية، وأحياناً لا يشيرون إلى هذه الاقتباسات فيطروحوونها كأفكار مبتكرة. ونظراً لما خبرناه من افتقار بعضهم للعمق اللازم نستبعد حتى أن يكونوا قد راجعوا المصادر الأصلية للبحوث. وقد لاحظت نماذج كثيرة لهذا في القبض والبسط، سأتطرق لها إن شاء الله في بحث مستق.

عرض ونقد لنظرية

القبض والبسط النظري للشريعة

مصطفى ملكيان

مدخل

قبل أن نلج في صميم المناقشة حول نظرية «القبض والبسط النظري للشريعة» أرى من الضروري الإشارة الى عدة نقاط أساسية:

١ - لا أقصد من جميع ممارساتي الفكرية والثقافية، بما في ذلك مهمّات الدراسة والتدريس، سوى اتباع الحق والكشف عن الحقيقة، أي احقاق الحق. وفي البحث الحالي أيضاً، لا أرمي غير طلب الحقيقة ومعرفتها.

٢ - وجهة نظري النهائية حول نظرية «القبض والبسط النظري للشريعة» أنها تشتمل على نقاط قوة كثيرة، وتتضمن الى جانب ذلك نقاط ضعف.. لذلك فهي ليست صحيحة ومقبولة بتمامها، ولا خاطئة ومرفوضة بمجملها.

٣ - يجب أن أعترف بعدم وجود نظرية أخرى تحمل نقاط قوة نظرية القبض والبسط، وتخلو من نقاط ضعفها. فالسؤال: «كيف تتفاوت التصورات والأفهام البشرية حول الدين؟» سؤال لا بد من الإجابة عنه. والدكتور سروش في نظريته

يحاول ذلك.. لكننا نعتقد أن إجابته ظلت ناقصةً وغير موفقة. والواقع أن جوهر الاختلاف في تصورات البشر حول الدين ما يزال محاطاً بالكثير من الغموض والتعمية.

٤ - يمكن دراسة هذه النظرية ومناقشتها في ثلاث مراحل:

أ - **بيان النظرية وعرضها:** وفي هذه المرحلة يصار الى تقديم النظرية بأسلوب منتظم منطقي، وتقرير ما تريد النظرية أن تقوله.

ب - **بيان النتائج واللوازم المنطقية للنظرية:** وفي هذه المرحلة تعرض النتائج المترتبة على النظرية، والمنطوية في داخلها من دون أن تكون مذكورة فيها بشكل صريح. فما تضمنه كتاب «القبض والبسط» لا يعد كل ما يمكن أن تطرحه هذه النظرية.

ج - **نقد النظرية:** وهي المرحلة التي تُسجَّل فيها نقاط ضعف النظرية ونقاط قوتها، بالإضافة الى نقاط القوة والضعف في لوازمها.

أركان النظرية

تستند نظرية القبض والبسط إلى عدة أركان نوجزها فيما يلي:

- ١ - الدين والمعرفة الدينية أمران متغايران (وليسا متعارضين أو متضاربين).
- ٢ - الدين ثابت، ولا يطرأ عليه أي تغيير أو تحوّل.
- ٣ - المعرفة الدينية إحدى أنواع المعارف البشرية.
- ٤ - المعارف البشرية مترابطة ومتداخلة مع بعضها.
- ٥ - المعارف البشرية متحوّلة ومتغيّرة.
- ٦ - تحوّلات المعارف البشرية تحولات بناءة تكاملية، وليست تراجعية سلبية. أي أن واقعها اللاحق أمتن وأفضل من واقعها السابق، والحالة التي تتحوّل إليها أحسن من الحالة التي كانت عليها قبل التحوّل. ويبدو أن الدكتور سروش كلما تقدّم في كتابه ليقترّب من النهاية، تقلص تأكيده على الطابع التكاملي للتحوّلات المعرفية،

وربما كان ذلك بسبب أن إثبات هذه القضية ليس بالأمر الهين. والذي أراه هو أن البرهنة على تحوّل المعارف البشرية أسهل من إثبات إيجابية هذا التحوّل وطابعه التكاملي.

وإذا سلمنا بالأركان الستة المذكورة ستكون النتيجة أن: «المعرفة الدينية متحوّلة ومتكاملة مع تحوّل باقي المعارف البشرية». وإذا أحقنا هذه النتيجة بالركن الثاني سيكون لدينا أن «الدين ثابت، أما المعرفة الدينية فلا تقبل أي لون من الثبات، وإنما هي متحوّلة ومتكاملة باستمرار».

أعتقد أن هذا هو أساس نظرية القبض والبسط. وقد عمد الدكتور سرروش نفسه الى تلخيص نظريته في عدة مواضع من كتابه. ولكنه في كل مرة يُغفل من الحساب نقطة أو نقطتين، وبالتالي لم تُلخّص نظريته في أي مكان كما لخصناها هنا.

الركن الأول - الدين والمعرفة الدينية أمران متغايران:

المراد من الدين في كتاب «القبض والبسط النظري للشريعة» هو الكتاب والسنة. والمقصود بالمعرفة الدينية المعارف المستندة الى الكتاب والسنة (ص ١٢١ و ١٢٢ و ص ٢٥ و ٧٩).

أحياناً يستعمل الدكتور سرروش لفظ «الشريعة» بدل لفظ «الدين». وفي كتابه يستخدم كلمة «الشريعة» بمعنيين:

١ - بمعنى الدين (الكتاب والسنة) (ص ١٧ و ١٩ و ٢٥٥).

٢ - بمعنى مجموعة الأحكام والفتاوى الفقهية.

فهي تارة بمعنى الدين بمجموعه ومجمله، وبما ينطوي عليه من أبعاد وأحكام فقهية الى جانب التعاليم الأخلاقية والمباحث الكلامية و... الخ. وهي تارة بمعنى جزء من الدين وهو الأحكام الفقهية. ولذلك حينما يستعمل سرروش لفظة «الشريعة» قد يختلط هذان المعنيان في ذهن القارئ.

وعندما يستعمل الشريعة بمعنى الدين، يستخدم أيضاً مصطلحات «فهم الشريعة» أو «العلم بالشريعة» بدل «المعرفة الدينية» (ص ٢٠٦).

وأحياناً يضع تعبير «الفهم الديني» مكان «المعرفة الدينية»، وتارةً يستخدم «الفهم الديني» بمعنى «المعرفة الشخصية الخاصة»^(١) لكل فرد بالدين». فيقول مثلاً: «لكل إنسان فهمه للدين، فزيد وعمرو وبكر... كل واحد من هؤلاء له فهمه للدين»، ولكنه في مواضع أخرى يؤكد أن «المعرفة الدينية» ليست فهم هذا الإنسان وذاك الإنسان، وهذا الرجل وتلك المرأة، وإنما هي أمر مشاع وعام.^(٢) وكذلك الحال بالنسبة للمعارف الأخرى، فعلم الفيزياء أو الرياضيات ليسا مجموعة المعلومات الفيزيائية أو الرياضية لهذا الفيزيائي أو ذاك الرياضي.. وإنما هو ذلك المقدار من علم الفيزياء أو الرياضيات الذي أصبح أمراً عاماً مُشاعاً، أي أنه عرض على الجميع، وعلى كل الفيزيائيين والرياضيين لقبولهم. وقد كان للبعض طروحاتهم في الفيزياء أو الرياضيات، لكنهم لم يفلحوا في إقناع الفيزيائيين والرياضيين (عُرف أهل الفيزياء والرياضيات) بها، لذلك بقيت طروحات خاصة بهم لا تنضوي في عداد علم الفيزياء أو الرياضيات. فعالم الفيزياء المعروف الدكتور عبدالسلام الباكستاني مثلاً له ما عدا نظريته التي نال بها جائزة نوبل عشرون نظرية فيزيائية أخرى لم يستطع إثباتها. ومن هنا ربما كانت معلومات الفيزيائي أوسع من علم الفيزياء. والعكس ممكن أيضاً، فقد يكون علم الفيزياء غير معلوم بجميع ما فيه بالنسبة للفيزيائي الفلاني (ص ٩٨ و ١٢٢).

ويضرب الدكتور سروش أمثلة من الدين، فيقول: «ليس الفقه مجموعة آراء فقيه معين، وإنما هو مجموعة الآراء العامة المتفق عليها». أي الآراء المعروضة على المعروفين بأنهم من أهل الفقه، بحيث يشاركون جميعهم في إثباتها أو رفضها. وهو في رأيه هذا يتبع رأي «كارل بوبر» الذي يعتقد أن هناك ثلاثة عوالم^(٣):

١ - عالم الأعيان والأشياء. أي الأشياء والأمور التي يمكن أن تكون موضوعاً

لعلومنا، مثل الأشجار والأحجار و...

٢ - عن العالم الأول يمكن أن أكون لنفسي تصوّرات معينة.. ومجموعة هذه التصورات الشخصية تصنع العالم الثاني. فالعالم الثاني هو عالم أذهان الناس، وعلومهم الخاصة بالعالم الأول.

٣ - أما العالم الثالث، فهو حسب تعبير بوبر ذاته «عالم العلوم». أي عالم العلوم المشاعة العامة التي عرضت على الجميع فشاركوا في إثباتها أو دحضها.

ولعل من الواضح ما هو موطن العالمين الأول والثاني. أما موطن العالم الثالث، أي علوم الفيزياء والكيمياء والميكانيك والرياضيات و... فهو الكتب والمتاحف. فإذا افترضنا أن كارثة حلت بالكرة الأرضية وأفتت كل من عليها من البشر، لكن المكتبات بقيت على حالها، ففي هذه الحالة سيكون العالم الثاني قد اختفى من على وجه البسيطة، أما العالم الثالث فما يزال على حاله. والعكس ممكن أيضاً. وفي الدفاع عن رأي بوبر هذا يمكن القول: إن النظريات النادرة وغير الثابتة لا تدخل الكتب العلمية، وإنما تدخلها فقط النظريات المعروفة المتفق عليها.

وفي كل الحالات التي يذكر فيها الدكتور سروش المعرفة الدينية، يقصد بها المعرفة الدينية العامة. بينما يسمي التصورات والأفهام الشخصية (العالم الثاني)، يسميها «الفهم الديني». أما الفهم العام المشاع (العالم الثالث) فيطلق عليه «المعرفة الدينية».

والذي يؤدي الى الالتباس والخلط أنه يساوي أحياناً بين الفهم الديني والمعرفة الدينية. لذلك حينما تصادفنا في كتاباته مفردة «الفهم الديني» نتردد في هل مراده الفهم الشخصي أم الفهم العام؟

أما نحن فالذي نقصده من المعرفة الدينية حتى آخر بحثنا هذا هو المعرفة التي يحملها جميع المتكلمين والفقهاء وعلماء الاخلاق والمفسرين عن الدين، وليس معرفتي أنا أو معرفتك أنت عن الدين.

في بعض الأحيان يستعمل سروش مفردة «الدين» بمعنى «التدين». وهذا غير استعمال كلمة «الدين» بمعنى الكتاب والسنة. فيقول مثلاً: «دين كل إنسان ذو علاقة بفهمه للدين...» ومفردة الدين هنا تعني التدين^(٤). لذا ينبغي الالتفات الى هذه الفروق وعدم الخلط بينها. فالدين بمعنى التدين يمكن إضافته الى هذا وذاك، فتقول دين عمرو، ودين زيد و... أما الدين بمعنى الكتاب والسنة فلا يقبل الإضافة الى الأشخاص.

كيف نفهم التباين بين الدين والمعرفة الدينية؟

من أجل فهم التباين بين الدين والمعرفة الدينية، عادةً ما يشبّه الدكتور سروش الدين بالطبيعة، ويقول: كما أن العلم بالطبيعة غير الطبيعة ذاتها، كذلك العلم بالشريعة (الدين) غير الشريعة ذاتها. فالأحجار مثلاً شيء، وعلّم الأحجار شيء آخر.^(٥)

وما من شك في أن متعلّق العلم (موضوع العلم) لا يمكن اعتباره ذات العلم، فهذه قضية صحيحة. لكن البرهان عليها لا يتمثل في قياس الطبيعة بالشريعة؛ لأنه قياس مع الفارق. فالشريعة والطبيعة يفصل بينهما فارق رئيس هو أن الطبيعة ليست من سنخ المعرفة، أما الشريعة فهي من سنخ المعرفة، فحينما يحصل لدينا علم بالطبيعة يكون قد حصل لدينا علم بشيء ليس من سنخ المعرفة. أما حينما تحصل لدينا معرفة بالشريعة، فإنها معرفة بشيء هو ذاته من سنخ المعرفة، أي أنه يحتوي في باطنه رسالةً وخطاباً، وهو بذلك يختلف عن الطبيعة التي لا تتضمن في داخلها أي خطاب.

ولنفترض أن لدينا شيئاً اسمه O ليس من سنخ المعرفة والعلوم (كالكرسي مثلاً) وتحصل لدي معرفة بـ O، أسميها K. وبعد ذلك تحصل لدي معرفة بالمعرفة بـ O، أي تحصل لدي معرفة بـ K، وأطلق على هذه المعرفة الجديدة K'. هنا ثمة فارق كبير بين K و K'، فـ K معرفة تتعلّق بشيء ليس من سنخ المعرفة، وبتعبير آخر فإنها معرفة بشيء صامت لا يقول أي شيء. أما K' فهي معرفة تتعلّق بمعرفة أخرى K تتحدث عن شيء اسمه O. في المعرفة K قد تحدث أخطاء معينة، أي قد لا تتطابق K مع O، أما في K' فقد تحدث أخطاءً مضاعفة نتيجة عدم تطابق K مع K من ناحية، وبفعل عدم تطابق K مع O من ناحية ثانية.

حينما يقول القرآن الكريم: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ أو ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ ويأتي متكلم أو عارف ليكون لنفسه تصوراً عن هذا النص، قد لا يكون تصوره مطابقاً للواقع، وقد يكون مطابقاً. فإذا كان هذا التصور مطابقاً للواقع، وجب أولاً أن تكون الآية ذاتها مطابقة للواقع (وهي باعتقادنا مطابقة). وثانياً ينبغي

أن يكون تصور هذا المتكلم أو العارف مطابقاً لما يريد صاحب النص أن يقوله.

□ هل أورد الدكتور سروش هذا القياس (تناظر الطبيعة والشريعة)

كبرهان على أطروحته، أم أنه أوردته لتقريب الفكرة الى الأذهان

وحسب؟

○ إنني لا أزعّم أنه أورد كبرهان، لكنه لم يورد برهاناً غيره في مكان آخر، فإذا كان هذا التشبيه لتقريب الفكرة الى الأذهان فقط، فقد توقّف الدكتور سروش عند هذا التقريب، ولم يستدل على رأيه في موضع آخر. ولا بأس من الإشارة هنا الى أنه يقول: «إننا واقعيون» ومعنى ذلك أنه يفرّق بين العلم والمعلوم (ص ٢٧٢). إذن قوله بالتغاير بين الدين والمعرفة الدينية، يعني أن الكتاب والسنة شيء، وفهمنا للكتاب والسنة شيء آخر. وهذا تميز نعتقد به نحن أيضاً ونراه صحيحاً.

الركن الثاني - ثبات الدين: (١)

هنا يحاول سروش الاستنتاج أن ما يطرأ عليه التحول والتغيّر هو المعرفة الدينية وليس الدين ذاته. وأعتقد أن نظرية القبض والبسط رغم مناداتها بثبات الدين، لكنها في الواقع ترى الدين متحوّلاً مئة بالمئة، فإذا سلّمنا بهذه النظرية سلّمنا بأن الدين غير ثابت. وهناك على الأقل ثلاثة أدلة على عدم التزام نظرية القبض والبسط بثبات الدين:

١ - بدليل تحولات العلوم التي تمنحنا فهم الدين (علم الرجال وجزء من علم الأصول) فهذه العلوم معارف بشرية متحوّلة.

٢ - بدليل آراء الدكتور سروش في باب «توقعاتنا من الدين» أو «وجوه حاجتنا الى الدين» (ص ٣١٦ و ١٣٣).

٣ - بدليل رأيه في باب «جواهر الدين وأصدافه».

وفي توضيح الدليل الأول نقول: إن المعارف البشرية^(٧) تتوزّع الى قسمين:

١ - معارف تتعلق بالدين (معارف دينية تدرس الكتاب والسنة).

٢ - معارف تتعلق بالأمر غير الدينية (معارف غير دينية تخص العلوم التجريبية والفلسفة واللغة والتاريخ و... الخ).

منطقياً، بالقسمة العقلية الحاصرة لا تخرج المعارف البشرية عن كونها خاصة بالكتاب والسنة، أو غير مختصة بالكتاب والسنة. فإذا عرفنا الكتاب والسنة، حصلت لدينا معرفة دينية، وإذا عرفنا أموراً غير الكتاب والسنة، حصلت لدينا معرفة غير دينية. والمقسم الذي يقسم المعرفة البشرية بهذه الصورة هو معارف «العالم الثالث» الواردة في الكتب، وليس فهمنا الشخصي.

والظاهر أن الدكتور سرور يوافق على هذا الرأي، أي يعتبر المعرفة الدينية وغير الدينية معرفة بشرية. ولكن قد يحصل لديه أحياناً التباس في التعبير، فيستعمل «المعرفة البشرية» للتدل على «المعرفة غير الدينية» فقط، فيضع المقسم مكان أحد الأقسام، وهذا ما يؤدي إلى الكثير من الشبهات. الرأي الذي في ذهنه واضح وجلي، لكن عباراته تبعث على الالتباس بعض الأحيان،^(٨) يقول مثلاً: «المعرفة الدينية كسائر المعارف البشرية...» وحينما يقول «سائر» فهو يشير بطبيعة الحال إلى أقسام ومقسم، لكنه في الكثير من العبارات الأخرى يقول: «المعرفة الدينية تتغذى من المعارف البشرية» أي أنها تقتبس من المعارف غير الدينية. إذن فهو يرادف بين المعرفة البشرية والمعرفة غير الدينية (ص ٢٧٨).

وحينما نقول: إن المعارف البشرية تنقسم إلى دينية وغير دينية، فإننا نعتبر كل معرفة تؤدي بنا إلى فهم الدين، معرفة دينية. ولكن هناك سلسلة من المعارف تمنحنا الدين ذاته. كقول الرسول الأكرم (ص): «الزطافة من الإيمان» وهو حديث يعد جزءاً من الدين. وإذا أردنا أن نفهم ما معنى هذا الحديث، علينا الدخول في علم الكلام، لنرى ما هو المقصود بالزطافة؟ وما هو الإيمان؟ وحرف الجر «من» في هذا الحديث هل هو تبعيضي أم نشوي أم ابتدائي؟ هل المراد أن الزطافة جزء من الإيمان؟ وفي هذه الحالة تكون الـ«من» تبعيضية. أم أن الزطافة هي المرحلة الأولى من الإيمان؟ وهنا تكون الـ«من» ابتدائية. أم أن الإيمان يُنتج الزطافة؟ وفي هذه الحالة تكون «من» نشوية. إذن فعلم الكلام علم يتحفنا بفهم الدين، وهو بالتالي معرفة دينية.

أو حينما يقول الباري في القرآن الكريم: ﴿تبت يدا أبي لهب وتب﴾ هل كلمة «تبت» هنا إنشاء أم خبر؟ ولماذا قيل «يدا»؟ وما هو معنى اليد؟ وما هو معنى «تباب» مصدر الفعل (تبت)؟ هل هو بمعنى القطع أم التلف أم التضمر أم...؟ هذه أمور ينبغي أن تدرس في علم التفسير. فالتفسير علم يمنحنا فهماً للدين، أي أنه يتحفنا بمعنى نص هو في الحقيقة جزء من الدين.

وبالتالي فإن علوماً من قبيل تفسير القرآن وفقه الحديث والكلام والفقه والأخلاق، توفر لنا معرفة دينية. ولكن يمكن طرح سؤال من جهة أخرى مفاده: من أين لنا العلم بأن «تبت يدا أبي لهب وتب» أو «النظافة من الإيمان» جزء من الدين؟ فتحن نقول: إن ما جاء في القرآن وكتب الحديث هو جزء من الدين. ولكن لنفترض أن شخصاً طبع مصحفاً زاد فيه أو نقص بعض الآيات، وسمّاه القرآن وعرضه علينا، فهل سيكون هذا القرآن أيضاً جزءاً من الدين؟ إذن كيف نقول: إن ما بين الدفتين وأصول الكافي ونهج البلاغة والصحيفة السجادية جزء من الدين؟ من أين حصل هذا الاتفاق؟

والجواب هو أن ثمة علوماً تمنحنا «الدين ذاته»، مثل علم الرجال الذي يدل على أن جميع الذين رووا حديث «النظافة من الإيمان» من زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم امتازوا بالصدق والذاكرة الجيدة والعدل (الخصائص التي يجب أن يمتاز بها راوي الحديث). والآن قد يسأل سائل: لماذا يجب أن نقبل روايات من يتمتعون بهذه الخصائص، ونعتبرها حجة وجزءاً من الدين؟ والجواب هو أننا إذا اعتبرنا التواتر حجة، وكانت روايات هؤلاء النفر متواترة، فهي حجة.

إذن، من أجل ثبوت أن النص الفلاني صادر عن المعصوم، لدينا علمان:

١ - علم الرجال.

٢ - جزء من علم الأصول (باب حجية التواتر والخبر الواحد والظن).

فمثلاً إذا لم يثبت أن ما يصلنا بالتواتر حجة، فمن أين لنا القول: إن «النظافة من الإيمان» نص صادر عن المعصوم؟ وإثبات حجية أو عدم حجية الخبر الواحد والمتواتر مسائل تدرس في علم الأصول. وهو علم يقول بنحو القضية الشرطية إذا

كان جميع الاشخاص الوسطاء بينك وبين الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عدولاً وجيدي الذاكرة وإمامي المذهب وصادقين، يمكن اعتبار ما يروونه عن الرسول صادراً عن الرسول فعلاً (حجية الخبر الواحد).

والآن ما هي مصاديق ذلك؟ ففي «النظافة من الايمان» هل تحققت مقدمة هذه القضية الشرطية، ليتحقق تاليها أم لا؟ هذا ما يجب أن نسأله من علم الرجال.^(٩) ففي ذلك العلم تدرس سير جميع الرواة. وهو العلم الذي يدلنا هل مقدمة القضية الشرطية التي أثبتناها في علم الأصول متحققة أم لا؟ بالطبع ليست هنالك حاجة الى علم الرجال فيما يخص القرآن، وإنما تبرز الحاجة إليه في أخبار الآحاد، لا في الأخبار المتواترة، وحجية القرآن قائمة على أساس التواتر.

وعليه، فهذان العلمان يعطينا الدين ذاته. لكن السؤال الذي يفرض نفسه؛ هل علم الرجال وبعض علم الأصول جزء من المعرفة الدينية أم المعرفة غير الدينية؟ أي هل هما معرفة متعلقة بالدين أم بأمور أخرى؟ والجواب هو أنهما علمان غير دينيين؛ لأننا أسلفنا أن العلم المتعلق بالدين والذي يعطينا فهماً للدين (وليس الدين ذاته) إنما يصنّف على المعرفة الدينية. ولا ضير من اعتبار هذين العلمين معرفة دينية؛ لأن المعرفة الدينية بدورها كالمعرفة غير الدينية معرفة بشرية.

وهناك جزء من علم الأصول يقبل التحول والتغيير، مثلاً تحديد عدد ناقلي الحديث. هناك من يقول بعدد معين، وهناك من لا يقول بذلك.. وهذا بحد ذاته تحوّل في علم الأصول. فحينما تقبل هذه المناقشات التحوّل والتغيير، يتحول الدين تبعاً لها فيتسع أو يضيق وينقبض أو ينبسط.

إننا نقول: إن هذه الرواية وتلك الرواية جزء من الدين؛ لأن خبر الواحد العادل الإمامي الصادق حجة، وكل من نقلوا هذه الروايات يتمتعون بهذه الشروط، فإذا تطوّر علم الأصول وقيل فيه: إن خبر الواحد من أجل أن يكون حجة ينبغي أيضاً أن يكون راويه متحرراً من ضغوط الرأي العام في زمانه. فإذا كان الراوي خاضعاً للرأي العام المعارض، لن تكون رواياته معتبرة، أي أنها ستسقط عن كونها جزءاً من الدين، وبذلك يتضاءل حيّز الدين.

وهكذا حينما يجري البحث في هل هذا الحديث موضوع أم صحيح؟ وهل ذلك الحديث من الإسرائيليات أم لا؟ فإن طرفي النقاش يريدان بالتالي توسيع أو تضيق دائرة الدين.

لا يمكن قبول أن «الدين هو الكتاب والسنة»^(١٠) كفرض مسبق. فما هو الدين حقاً؟ هل الدين هو ما جاء في الكتاب والسنة، أم يجب القول: إن ذلك المقدار من الدين الذي بين أيدينا، هو الذي جاء في الكتاب والسنة؟ لاشك أن ما في أيدينا من الدين ورد في الكتاب والسنة. ولكنه ليس كل ما في الدين. وهذا الفرض مفيد بالنسبة لبحث الدكتور سروش، أي أن العلماء والمتكلمين والمفسرين حينما يتنازعون، يجب أن يرجعوا إلى الكتاب والسنة (مقدار ما نمتلكه من الدين) ليفصلوا في اختلافاتهم. أما المقدار الذي لا نمتلكه من الدين، فلا يمكن أن يلعب دور الفيصل في النزاعات الدينية. ولكن من الخطأ القول: إن هذا هو الدين كله، فهناك العلم الإلهي المكنون، وما في اللوح المحفوظ مما لم نطلع عليه، كما أن ما صدر عن المعصومين لم يصلنا برمته. إذن فافتراضه غير صحيح، لكنه مفيد لمواصلة البحث.

□ وماذا ينبغي أن نعتقد بوجود شيء في اللوح المحفوظ لا سبيل لنا

إلى معرفته؟

○ لا ينبغي شيئاً، لكننا استطعنا بذلك تبرير ثبات الدين. وعلى الأقل فإن شخصاً مثل سروش إذ يريد أن يقول: إن الدين ثابت، يمكنه إثبات مقولته هذه بدليل وجود اللوح المحفوظ، أما بدليل الكتاب والسنة فإنه لا يستطيع البرهنة على ثبات الدين.

والذي أقوله هو أن الدكتور سروش كان يجب أن يقول بأحد هذين العلمين، أي إما أن يقول: إن الدين ليس فقط ما جاء في الكتاب والسنة. وإذا قال ذلك فإنه سيستطيع المناداة بثبات الدين، والثبات هنا ثبات الدين في نفس الأمر، وثبات الدين الذي في اللوح المحفوظ والعلم الإلهي المكنون. وإما أن يقول: إن الدين هو هذا الذي

نراه في الكتاب والسنة. ولكنه إن قال هذا لن يستطيع المناداة بثبات الدين، فالجمع بين هذين غير ممكن.

وعليه فإننا نعتقد أن الدين بهذا المعنى الذي أراده الدكتور سروس (الكتاب والسنة) لا يمكن أن يبقى ثابتاً؛ لأنه يستند الى علم الرجال وجزء من علم الأصول؛ ولأن كليهما معرفة بشرية، فهما متغيران، والدين الذي يعتمد على هذين المتغيرين متغير بلا شك، ولا يصح أن يكون ثابتاً.

بيان الدليل الثاني «وجه الحاجة الى الدين» (ص ١٣٣ و ٣١٦):

أثار سروس في كتبه ومحاضراته قضية ما يجب أن نترقبه من الدين، وما يجب أن لا نسأله من الدين. ويتعبير آخر: في أي الحاجيات يصح الرجوع الى الدين؟ وايضاً بعبارة أخرى: ما هي توقعاتنا من الدين؟ فمثلاً هل يصح أن نتوقع من الدين علاجاً للأرق وأوجاع الإنسان؟ وإذا قال قائل: إن الشؤون الطبية ليست ضمن توقعاتنا من الدين ولا يصح أن تكون كذلك، فهو في الواقع يلغي من الدين حوالى ٤٠٠٠ حديث وردت حول الشؤون الطبية في طب النبي وطب الصادق وطب الرضا^(١١)... والاستاذ سروس يعتقد أن حاجتنا للدين، أو توقعاتنا من الدين، مما لا يمكن أن نسأل الدين ذاته عنها، وإنما يجب أن نسأل المعارف البشرية عنها (المعارف غير الدينية)، فهذه المعارف هي القادرة على الكشف عن توقعاتنا من الدين.

أما كيف تساعدنا المعارف غير الدينية في تحديد توقعاتنا من الدين، فهذا ما يتاح لنا عن طريق أن هذه المعارف هي ذاتها تتولى رفع الكثير من الحاجات الانسانية، وبذلك تدلل على خطأ مراجعتنا للدين في هذه الحاجات (طبعاً رغم أن هذه العلوم شائعة وعامة، ولكن يمكن افتراض وجود اختلافات بين الافراد، فقد يكون إنسان على علم بمعرفة معينة تسد له احتياجاته، بينما لا علم لشخص آخر بهذه المعرفة، لذلك يرجع الى الدين لسد نفس الحاجات.. وهذا مجرد افتراض طبعاً، إذ لا يمكن أن يحدث مثل هذا في عالم الواقع)... والنتيجة هي أن المعارف

البشرية غير الدينية هي التي تحدد توقعاتنا من الدين.. فكلما تطورت المعارف البشرية نبهتتنا الى أن توقعاتنا تلك من الدين كانت خطأ، وتوقعاتنا هذه من الدين كانت في محلها. وبهذا تُجتزأ باستمرار من الكتاب والسنة تلك الأجزاء المتعلقة بالتوقعات غير الصحيحة، وتخرج عن كونها أموراً دينية.^(١٢)

بيان الدليل الثالث «جوهر الدين وصدفه» :

وخلاصته هي أن ثمة أموراً إذا حُرِمَ منها الانسان لن يبلغ السعادة التي ترمي إليها الأديان. هذه الأمور تمثل جوهر الدين أو جواهر الدين ودرره. وهناك جملة أمور ليست كذلك، فهي متصلة بالحيِّز التاريخي والجغرافي للدين، ومن الطبيعي أن تتغير وفق تغيّرات هذا الحيِّز. هذه الأمور المتغيّرة هي ما يصطلح عليه «أصداف الدين»، فمثلاً ليس هناك دين يرى إمكان الوصول الى السعادة من دون عبادة ودعاء، وإذا كان الأمر كذلك فالعبادة والدعاء من جوهر الدين، وهذه المناجاة والعبادات من صميم كل الدين.

فلو كان الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم قد بعث في إحدى الدول الاسكندنافية القريبة من القطب الشمالي. هل كان يصح أن يقول حينما يأتي الظهر: صلوا صلاة الظهر، وحينما تقطع الشمس ثلاثة أرباع مسيرها صلوا صلاة العصر! هل يمكن أن يطرح مثل هذا الكلام في بلاد نهارها ستة أشهر وليلها ستة أشهر! طبعاً لا. ولو بعث الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم في تلك البلاد لما أمكن أن يجعل رؤية الهلال مداراً للعبادات؛ لأن الهلال لا يظهر أساساً في تلك البلاد. ولو بعث نبيٌّ هناك لجعل العبادات والأدعية بشكل آخر، وبأوقات وساعات مختلفة.

اذن فالعبادة جوهر الدين. أما كم مرة نصلي في اليوم، وفي أي ساعات، فهذه من صدف الدين المرتبطة بالمنطقة التي يبعث فيها النبي.^(١٣) أصداف الدين كصفات تحقق جواهر الدين في الأزمنة والأمكنة المختلفة. ولذلك نجد العبادة في الدين المسيحي على شكل، وفي الدين اليهودي على شكل آخر، وفي الاسلام لها اشكالها المختلفة.. ومن ذلك الصيام والانفاق و... الخ.

الفرز بين جواهر الدين وأصدافه عملية يقوم بها البشر؛ لأنها معرفة بشرية، ولذلك فإن تحول المعرفة البشرية يؤثر في قبض الدين وبسطه. ومن المهم الإشارة الى أن مسألة توقعاتنا من الدين تختلف عن مسألة جواهر الدين وأصدافه، فمبحث توقعاتنا من الدين يقول لنا في أي الأمور يجب أن نرجع الى الدين؟ أما مبحث الجوهر والصدق فيقول: إن الجزء الذي نرجع إليه من الدين ينقسم الى جواهر وأصداف.. وتمييز جوهر الدين عن صدغه يأتي بعد تحديد توقعاتنا من الدين ووجوه حاجتنا الى الدين.

□ وجه حاجتنا للدين هو الذي يحدد جوهر الدين، ولا ضرورة للتمييز بين الباحثين.

○ هل يمكن تحقيق جوهر الدين بدون صدق؟ الواقع إنك تخلط بين حاجتنا الى الهدف وحاجتنا الى الوسيلة. في وجه الحاجة الى الدين يقال: إن الحاجة أعم من هذين، ولأن الحاجة أعم، يمكن التمييز بين وجوه الحاجة الى الدين وبين جوهر الدين وصدغه (الهدف والوسيلة). أما الذي تقوله فهو أن نحصر حاجتنا للدين بحاجتنا لأهداف الدين، وهذا معناه أن نقصر كل حاجتنا للدين بحاجتنا لجوهره. ولكن حين نقول بالحاجة الى الدين نعني كلا وجهي الحاجة. ولنفترض أنك تريد «إظهار ما في الضمير»، فبمجرد شعورك أنك تريد إظهار ما في الضمير، ستشعر بالحاجة الى «لغة معينة». ومثل هذا بالضبط يصدق على الدين، إذ لا يمكن القول: إننا نشعر بالحاجة الى جواهر الدين من دون أن نشعر بالحاجة الى أصدافه، فالجواهر لا تتحقق من دون أصداف.

□ ألا يرجع هذا الى تعريفنا للدين، وهو تعريف يتضمن الأهداف

دون الوسائل؟

○ لا أحد يعرف الدين بهذه الصورة. إذا أخذنا الدين مجرد سلسلة من الأهداف، فستغدو المدارس غير الدينية بمثابة الأديان.^(١٤)

الركن الثالث - المعرفة الدينية معرفة بشرية:

قدّم الدكتور سرروش تعريفين للمعرفة البشرية يختلفان عن بعضهما، فهو يقول تارةً إنها: «المعرفة التي تحصل للبشر». وبهذا المعنى يكون من الواضح جداً كيف أن المعرفة الدينية معرفة بشرية، ولا حاجة للكثير من الاستدلال والإثبات. وتارةً يقول: «حينما يقال معرفة بشرية فالمراد أن صفات البشر تسرّبت إليها، وليس فقط صفة العقل لدى البشر».^(١٥) إنه يريد أن يقول: إن البشر ناقص، لذلك حينما نقول: إن معرفة ما بشرية فالمراد أنها ناقصة. والبشر متحول، إذن المعرفة البشرية متحولة. والبشر يمارس الانتقاء، ويمتاز بعدم النقاء، وبأنواع الأسقام والأمراض، والمعرفة البشرية هي كذلك تبعاً له. فحينما نعتبر معرفة ما بشرية (بالمعنى الثاني) فهي المرآة الصادقة لواقع البشر، بكل ما يزخر به من سلبيات وإيجابيات، وليست مرآة للقوة العاقلة في البشر فقط، بل هي صورة للإنسانية بكل ما فيها من نقاط القوة والضعف.

وهنا ينبغي الإشارة الى نقطتين:

أولاً: بأي معنى نأخذ الصفة البشرية للمعرفة؟ وهذه من النقاط الغامضة المهمة في نظرية القبض والبسط.

وثانياً: إذا افترضنا أن مراده هو المعنى الثاني (فهو يؤكد على هذا المعنى أكثر). عندها يمكن تسجيل ملاحظتين على هذا الرأي:

١ - هل تتجلى جميع صفات البشر في علومه؟ هذا ما نشك فيه. نعم بعض صفات البشر يمكن أن تتجلى في العلوم وليس جميعها.

٢ - إذا أخذنا المعرفة البشرية بهذا المعنى، يجب أن نثبت أن جميع هذه الصفات موجودة في المعرفة الدينية.

□ ألا يمكن الذهاب الى أن المعنى الثاني هو النتيجة الطبيعية للمعنى

الأول؟

○ لا، فالفهم خاص بذهن الانسان. أما الصفات التي يشير إليها سروش فهي لروح الانسان. الروح هي التي تحسد وليس الذهن. وبالطبع فإن الذهن بدوره لروح الانسان، ولكن ليست كل صفة في روح الانسان موجودة بالضرورة في ذهنه. المعرفة إذا كانت خاصة بالعالم الثالث لا يمكن أن تظهر فيها هذه الصفات. بينما معارف العالم الثاني يمكن أن تظهر فيها هذه الصفات، أما علوم العالم الثالث فهذا أمر غير متصور بالنسبة لها. فأنا وأنتم بصفقتنا علماء لنا ميولنا واتجاهاتنا المعينة، وهي ميول تتدخل طبعاً في قبولنا هذه الآراء العلمية ورفضنا لتلك الآراء. فالحسد مثلاً قد يؤدي بصاحبه الى رفض نظرية ما بأي شكل من الأشكال. وقد بحث الدكتور سروش نفسه ضرورة أن تنتقل المعارف الى العالم الثالث وتصبح مشاعة عامة وتتخذ حالة الـ Objective. ففي العالم الثالث تدار المعلومات بسلسلة من المبادئ العامة والمناهج المشاعة التي لا تبقى مجالاً للمطامع الخاصة، فهي مبادئ ومناهج لم توضع لصالح أحد كي تتبناها فئة وترفضها أخرى، وعلى الجميع التسليم لها والقبول بها.^(١٦)

الركن الرابع - ترابط المعارف البشرية:

في البدء يجب الإشارة الى أن سروش يطرح ترابط المعارف البشرية في الركن الرابع، وفي الركن الخامس يتناول تحوّل المعارف البشرية. والآن نطرح السؤال التالي؛ هل يستنتج سروش تحول المعارف البشرية من ترابطها، أم أنه يستخلص ترابطها من تحولها؟

هنا يمكن اتخاذ آراء متفاوتة فنقول؛ لأن العلوم مترابطة ومتداخلة مع بعضها فهي متحوّلة، أو بالعكس؛ لأن العلوم متحوّلة فهي إذن مترابطة مع بعضها.

كما يمكن تقديم رأي ثالث: العلوم مترابطة ومتطورة، لكن تداخلها وارتباطها لا علاقة له بتطوراتها، ولا لتطوراتها علاقة بتداخلها.

وأيضاً ثمة رأي رابع يقول: ترابط العلوم يأتي بسبب تحولها، وتحولاتها تأتي بسبب ارتباطها ببعضها. طبعاً يمكن قبول الرأي الرابع حينما لا يؤدي بنا الى الدور.

من مجمل كتابات سروش يتبين أنه أميل الى الرأي الرابع. بيد أنه لا يذكر ذلك صراحةً في كتابه، لذلك لا يمكن نسبة هذا الرأي إليه بصفة نهائية. وحول ترابط المعارف البشرية يظهر من آرائه أنه يذهب الى عدة أنواع من الترابط:

١ - الترابط المنهجي (Methodologic):

إذ حينما يكون لعلمين منهجية واحدة، فلاشك أن هذين العلمين مترابطان، فقولنا مثلاً: إن الأرض كروية والعدل حلو، كلاهما يستندان الى المنهج التجريبي، إذن فهما مترابطان بالمنهج. وإذا شكك باحث في أسس المنهج التجريبي، فسيسري تشكيكه الى كلا القضيتين، وعلى أنصارهما نحت أدلة جديدة لهما (ص ٢٠٦ إلى ٣٠٩ و ٢٢٥ فما بعد).

ويمكن تصور الترابط المنهجي بشكل آخر، فإذا علم يوماً ما أن الأرض ليست كروية، عندها يمكن الشك بصحة أن العدل حلو.

والفرق بين الشكل الأول والشكل الثاني، هو أن الأول يعني أن تحول الأسس المنهجية يؤدي إلى إلغاء أدلة القضايا (والغاء الأدلة لا يعني ضرورة خطأ القضية). أما الشكل الثاني فيتحرك باتجاه معاكس، فهو يقول: إن خطأ قضية يوجب الشك في صحة كل القضايا المشتركة معها في المنهجية. فإذا أثبتنا أن الأرض كروية بواسطة مناهج العلوم التجريبية، ثم توصلنا بشكل من الاشكال الى أن الأرض ليست كروية، فإن هذا يعني أن الأسس المنهجية التي اعتمدها لم تكن صحيحة، وهذه الأسس المنهجية هي التي أعطتنا أن العدل حلو المذاق، عليه لا بد من الشك في حلاوة العدل.

الملاحظة الأولى: بهذه الطريقة نثبت فقط الترابط المنهجي (في الشكل الاول) بين

القضايا المشتركة في المنهج، أما بين القضايا غير المشتركة في المنهج فلا نستطيع إثبات الترابط المنهجي. وعليه يمكن أن تكون الرياضيات والفلسفة والمنطق مترابطة، ولكنها غير ذات صلة بالعلوم التجريبية، وكذلك بالعلوم الشهودية، والنقلية.

والنتيجة هي أن الترابط سيقصر على العلوم المنتمية لمجموعة واحدة، فيكون ثمة ترابط بين مجموعة العلوم التجريبية، وترابط آخر بين العلوم العقلية، وبين مجموعة العلوم النقلية، وبين مجموعة العلوم الشهودية. ولكن لا ترابط بين هذه المجموع مع بعضها.

الملاحظة الثانية: يبدو الشكل الثاني من الترابط المنهجي صحيحاً في مقام التصور. ولكن السؤال هو: من أين نعلم بخطأ كروية الأرض؟ أليس نعلم ذلك من العلوم التجريبية؟ إذن فكروية الأرض نستنتجها من العلوم التجريبية، ولا كروية الأرض أيضاً نستنتجها من العلوم التجريبية.^(١٧)

وقد يطرح سؤال؛ أو يمكن لمنهج واحد أن يعطي نتيجتين متناقضتين؟ والجواب عن هذا السؤال يمثل ملاحظة ثالثة على هذا الترابط، وهي أن خطأ القضية لا ينشأ دائماً عن خطأ في منهجية القضية، فقد ينجم الخطأ أحياناً عن الاستعمال غير الصحيح للمنهج، فيكون المنهج صحيحاً لكن استعماله وتطبيقه يتخذ صورة خاطئة، وهذا ما يؤدي الى خطأ القضية.

لذا علينا التدقيق في المنهج نظرياً وعملياً، فتارةً تدرس صحة أو خطأ الأسس المنهجية نظرياً، وإذا كانت صحيحة فلا يستحصل منها سوى اقتضاء صحة القضايا الناتجة عنها، فهي لا تمثل العلة الكافية لصحة هذه القضايا. مثلما أن الأبوة تقتضي حب الأبناء، في حين لا يمكن اعتبارها العلة الكافية لهذا الحب... إذن يجب أيضاً دراسة طريقة استعمال المنهج، وهل هي صحيحة أم لا؟ فلا تكون القضايا الناتجة صحيحة، إلا إذا كانت الأسس المنهجية صحيحة، وتوظيف واستعمال هذه الأسس صحيحاً أيضاً. أما إذا كانت الأسس المنهجية صحيحة، لكنها لم توظف ولم تستخدم بشكل صحيح، عندها لن يسري خطأ كروية الأرض الى حلوة العسل.

وللمثال، نذكر أن أحد الأسس المنهجية في العلوم التجريبية أن «لكل ظاهرة علة مادية» وهذا صحيح تماماً من الناحية النظرية، ولكن مجرد صحة هذا الأساس لا يعني جواز أن نلصق أي سبب كان بظاهرة معينة. إذن لا بد من استخدام المنهج بصورة صحيحة.

أو مثلاً في علم الانسان يعتبر منهج النظر الذاتي (النظر الى الذات) منهجاً موفقاً، ولكنه احياناً قد يعطي نتائج سقيمة؛ لأنه استعمل بطريقة مغلوطة. وبالتالي ليس ثمة تلازم منطقي بين العلم بسقم قضية وبين الحكم بخطأ الأسس المنهجية التي تستند إليها (حتى لو كانت هنالك ضرورة منهجية لذلك، كأن نشك في القضية الثانية ضمن المثال السابق، أي العسل حلو).

٢ - ترابط العلوم البعدية بالعلوم القبلية:

آراء الدكتور سروش على هذا الصعيد غير واضحة، لكن أحد أنصار نظريته سجل آراء أيدها سروش فيما بعد. وهي أن العلوم القبلية يمكن أن تؤثر على ثلاثة أنحاء في العلوم البعدية؛ النحو المفهومي، والنحو الذري، والنحو الهندسي.

١- المفهومي (التصوري) ٢- الذري (القضيي) ٣- الهندسي النظري.

الارتباط الذري (أو القضيي) هو أن تكون على علم مسبق بقضية ما، ويحصل لديك علم بقضية جديدة تتضارب مع القضية السابقة، وتدخل القضيتان في صراع. مثل هذا الترابط يطلق عليه اسم الترابط الذري، من باب أن العلوم تتجزأ الى قضايا تسمى ذرات (والمراد بالعلوم هنا علوم العالم الثالث).

أما الترابط المفهومي فهو أن قضية جديدة تؤثر في قضية سابقة على نحو مفهومي، فالعلامة المجلسي مثلاً لديه تصور عن وحدانية الباري، ولصدر المتألهين تصور آخر، وكل معلوماتهم القبلية تقول: إن الله واحد، إلا أن كل واحد منهما يأخذ الوحدانية بمعنى يختلف عن معناه عند الآخر.

ويمكن ملاحظة نماذج كثيرة في كتابات الدكتور سروش لهذا الرأي، فهو يضرب مثلاً بالماء باعتباره أحد المطهرات، ولكن أي ماء؟ هل هو الماء الجاري في الساقية،

أم أنه الـ H_2O أم أنه المذيب أكثر من السائل، أم أنه الذي يروي من الضمأ، أم...؟ وبالتالي فإن كل إنسان يفهم من الماء شيئاً.

أما في الترابط الهندسي فلا تتصارع القضيتان، ولا تتفاوت المفاهيم والتصورات عن الأشياء، وإنما تختلف الهندسات المعرفية أو النظم المعرفية عن بعضها، فقد تكون لك سابقاً عشرون قضية تفسرها بشكل معين، أما الآن فإنك تفسرها بشكل آخر. مثلاً في السابق كان الناس يواجهون ظواهر الخسوف والكسوف وطلوع الشمس وغروبها والفصول الأربعة وغيرها، وكانوا يفسرونها ضمن نظام بطليموسي (مركزية الأرض).. أما الآن فلم تتغير المشاهدات، لكن الناس يلاحظونها في إطار نظام (مركزية الشمس)، والذي اختلف في هذين النظامين هو مفروضاتهما المسبقة وليس قضاياهما.

وعليه فإن التحول الهندسي أو النظري لا يضر بمعلوماتنا السابقة، وإنما يعيد ترتيبها. فالهندسة^(١٨) هنا بمعنى الترتيب داخل نظام معين، وترتيب القضايا هو الذي يطرأ عليه التطور.

وفي نقد هذا التقسيم نقول:

أولاً: أنه عليه جملة من الملاحظات والإشكالات.

وثانياً: على افتراض أن هذا التقسيم صحيح، فإنه لا ينسجم مع كلام آخر للدكتور سروش في هذا المجال، فهو يقول في ص ١٢٥ من كتابه: «على كل حال لا يخرج تصرف المعلومات البعدية وتأثيرها في المعلومات القبلية عن ثلاثة أقسام (الحصر): الإثبات والتأييد، الدحض والإبطال، تضييق أو توسيع دائرة المعنى» ص ١٢٥ - ١٢٧.

وحول ما يمكن أن يرد على هذا التقسيم من إشكالات، يجب التأكيد أن تصورنا لمحمول القضية أو موضوعها حينما يتغير، فسوف تحصل لدينا قضية جديدة، لا أن القضية الأولى تبقى على حالها ويتغير فهمنا لها فقط. فوحدة القضية رهن بعدم تغير مفهوم محمولها وموضوعها، وبمجرد تغير هذا المفهوم، نكون أمام قضية ثانية. والخلط الذي حصل هنا خلط بين القضية المنطوقة والقضية الذهنية. فقد

منحت الأصالة للقضية المنطوقة، بينما القضية هي ما ينعقد في الذهن، والقضية الحقيقية هي القضية الذهنية. ذلك أن القضية مفهوم منطقي، أعراضها وصفاتها منطوية، والحكم إنما هو ممارسة ذهنية، وكل ما في الأمر أنني حينما أريد نقل ما انطبع في ذهني إلى ذهنك استخدم الكلام، وأسمه مجازاً قضية منطوقة، فالقضية هي ما يكون موطنه الذهن، أما القضية المنطوقة فموطنها في الخارج.

فمثلاً الشيخ المجلسي ونصير الدين الطوسي يقولان: إن الله واحد، لكن نفترض أن تصورهما عن وحدانيته مختلف. في هذه الحالة توجد قضيتان منطويتان في ذهنيهما وليس قضية واحدة.

ثانياً، حتى لو كانت الأصالة للقضية المنطوقة، واعتبرناها قضية حقيقية، فمن الخطأ التصور أننا إزاء قضية واحدة؛ لأننا من الناحية القواعدية أمام قضيتين، فإذا كان في القضية مشترك لفظي مثل (الباب مفتوح)³ فهي من الجانب القواعدي قضيتان وليست قضية واحدة، إحداهما (الباب مفتوح ومشرع)، والثانية (الباب باز)، أي طائر الصيد المعروف.

إذن لو كان تصور عالمين عن وحدانية الله مختلفين، ستكون عبارة «الله واحد» عبارتين وليست عبارة واحدة.

مما مر يتضح أنه لو أدت المعلومات البعيدة إلى فهم جديد للمعلومات القبلية، فإن القضية البعيدة ستتزعزع من المعلومات القديم، وتكون في أذهاننا قضية جديدة. إذن فالتحول المفهومي ليس سوى التحول الذري، وعليه حين نقول: إن فهمنا للقضية X أصبح أعمق، فإن القضية X في الواقع قد زالت وأعطت مكانها للقضية Y، أو أن القضية X مازالت قائمة وجاءت إلى جانبها القضية Y.

المفهوم الأعمق يعني مفهوماً جديداً، والمفهوم الجديد يعني قضية جديدة، فالعلية التي ذهب إليها المتكلمون، وعلية هيوم، وعلية الأشاعرة، عدة مفهومات مختلفة للعلية. ولا يمكن القول: إن جميعهم قالوا بالعلية، لكن تصوراتهم عنها كانت

* بالفارسية «در باز است» وكلمة باز هنا تعني مفتوحاً. وتعني من ناحية أخرى طائر الصيد المسمى بازاً، والمستخدم بنفس التسمية العربية في اللغة الفارسية.

مختلفة، ولأن اللغة ناقصة وغير وافية، يبقى اللفظ لجميع هذه العليّات واحداً. التحول الهندسي يرجع هو الآخر الى التحول الذري، ففي هذا التحول تبقى المعلومات ثابتة، لكن تفسيراتها تتغير، فإذا كانت تُفسّر سابقاً بالنظرية X فإنها تفسر الآن بالنظرية Y. وما نقوله هو أن التغيّر إذا كان يطرأ على النظرية فقط، فإن النظرية السابقة تطرح على شكل قضية، والنظرية الجديدة تطرح على شكل قضية أيضاً، أي أن القضية السابقة أزيحت، وحلت محلها قضية جديدة، ففي السابق كان السائد أن الأرض مركز الكون، والآن يقال: إن الشمس مركز المجموعة الشمسية. وهذا كلام يصدق على القضايا النظرية (القضايا التي فيها مفهوم أو عدة مفاهيم نظرية)^(١٩)، وعلى القضايا غير النظرية (التجريبية)، فالقضايا النظرية يمكن ان تتبادل المواقع، والقضايا غير النظرية كذلك، لذلك لا ضرورة لتسمية هذا النوع من التحول (التحول الهندسي) بالتحول النظري.

والخلاصة هي أن التحولات التي لدينا في العلوم، إما تحولات في مناهج العلوم، أو هي تحولات في مفاد العلوم، وفي الحالين يجب التعبير عنها في شكل قضايا (التحول في المنهج يعني أن يعطي منهج مكانه لمنهج آخر، والتحول في المفاد كتطورات علم الفيزياء^(٢٠) مثلاً) والنتيجة هي أن التحول الذري (أو القضضي) هو التحول الممكن الوحيد.

□ أولاً يفهم عالم الكيمياء من الماء شيئاً، بينما يفهم منه عالم

الفيزياء شيئاً آخر، في حين يبقى الماء شيئاً واحداً.

○ يمكن استخلاص مفاهيم مختلفة من المصداق الواحد، ولكن ينبغي أن لا يغيب عن أذهاننا أن ما يمنح هذه المفاهيم وحدتها هو المصداق الواحد وليس المفهوم الواحد. ثم إن اعتبار مفهوم ما تصوراً عميقاً، واعتبار مفهوم آخر تصوراً أعمق و... يأتي بسبب أن أي مفهوم يكشف عن خصائص أكثر للمصداق فهو أعمق. وهاتان نقطتان لا تطبقان على بحثنا؛ لأننا حينما نقول «الله واحد»، فهم يزعمون أن مفهوم الوحدة مفهوم واحد، لكن فهمنا لهذا المفهوم يتعمق أكثر، بينما يبقى المصداق واحداً.

□ ألا يعتبر قول القرآن «الله واحد» قضية واحدة؟

○ لا يمكن اعتبارها قضية واحدة إلا إذا فهمناها بنفس المعنى الذي فهمها به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، أو بنفس المعنى الذي أُلقي على قلب الرسول. وإلا إذا ظهرت تصورات مختلفة لهذه القضية، فالواقع أننا سنكون أمام عدة قضايا متشابهة في الظاهر.

والملاحظة النقدية الثانية التي يمكن تسجيلها على التقسيم المذكور، هي أن الدكتور سرروش يرى للمعلومات البعدية ثلاثة أنماط من التأثير في المعلومات القبلية: التأثير المفهومي، والذري، والهندسي. وفي موضع آخر يصنّف هذا التأثير الى: دحض أو تأييد،^(٢١) أو توسيع وتضييق (ص ١٢٥)، وفي موضع ثالث يذهب الى أن المعلومات البعدية تتعامل دائماً مع المعلومات القبلية على أساسين:

١ - دحض وإلغاء المعلومات المعارضة.

٢ - التمازج مع المعلومات الصحيحة... (ص ٢٣ و ١٤).

وأعتقد أن هذه التصنيفات الثلاثة ليست متناظرة مع بعضها، ففي كل واحد منها أشياء ليست في الآخر. ثم إن جميعها يمكن أن ترجع الى نمط التأثيرات والترابطات الذرية. وسنشير لاحقاً الى ملاحظات نقدية حول القول الثالث،^(٢٢) ولكن قبل هذا يجب توضيح بعض النقاط:

أ - هل يجري الكلام في نظرية القبض والبسط حول القضايا العلمية واحدة واحدة، أم أنه حول العلم ككل شامل؟ وحينما تدرس هذه النظرية الترابط بين العلوم، هل تراها تدرس الترابط بين القضايا العلمية، فتناقش العلاقة بين قضية كيميائية وأخرى فيزيائية مثلاً، أم أنها تحاول التمعن في علاقة مجمل علم الكيمياء بمجمل علم الفيزياء؟ وهذا سؤال يمكن أن يطرح في نطاق الركن الخامس (التحول) والركن السادس (التكامل).

وجميع الأمثلة التي أوردها الدكتور سرروش تتعلق بترابط القضايا مع بعضها، لكنه يصرح بارتباط العلوم (مجمل كل علم) مع بعضها، وبتعبير الأصوليين فإن ارتباط العلوم مع بعضها في نظرية القبض والبسط «نص»، بينما ادعاء ترابط

قضايا كل علم مع قضايا علم آخر «ظاهر»، ومن المعلوم أن الأصوليين يقولون: إذا كان ثمة نص فينبغي عدم الركون الى الظاهر، ومع ذلك لم نفلح في معرفة مراد الدكتور سرروش على وجه الدقة، هل هو ترابط العلوم، أم ترابط القضايا العلمية؟
ب - النقطة الأخرى التي أحاول الإشارة إليها تلخص بالسؤال: ما هو نوع الوحدة القائمة بين العلوم؟

نحن نعلم أن العلوم متغايرة مع بعضها، وهذا التغاير إما حسب موضوعات العلوم، أو حسب غاياتها، أو وفق مناهجها، أو وفق مناهجها وموضوعاتها (القدماء قسموا العلوم على أساس اختلاف موضوعاتها، ثم قسّمت العلوم ذات الموضوع الواحد على أساس الاختلاف في المناهج. أما اليوم فتقسّم أولاً بحسب اختلاف مناهجها، ثم تتمايز العلوم ذات المنهج الواحد على أساس اختلاف موضوعاتها).
وعلى كل حال مهما كان رأينا في هذا المجال، نلاحظ كثرة وتعدد في العلوم، وحينما يكون هذا التغاير قائماً، تتحقق الوحدة لكل علم من العلوم. فتكون الفيزياء علماً واحداً، والكيمياء وحدتها الخاصة و... الخ. ولكن السؤال هو: «هل هذه الوحدة حقيقية أم اعتبارية؟»^(٢٣) فإذا كانت اعتبارية، لن نستطيع القول بتحول العلم أو تكامله، وإسناد هاتين الظاهرتين الى العلم إسناداً حقيقياً. فحينما لا نستطيع تشخيص شيء واحد، لن يكون واضحاً ما الذي يطرأ عليه التحول والتكامل؟! مثلاً يقال: إن علم الفيزياء مرّ دائماً بأطوار مختلفة من التحول منذ القرن السادس قبل الميلاد وحتى القرن العشرين بعد الميلاد، ونحن نسأل: ما هو هذا الشيء الذي تحوّل طوال هذه المدة؟

وإذا قيل: إن وحدة العلوم حقيقية، وإن وحدة المنهج تفضي الى وحدة حقيقية، عندها ينبغي اعتبار جميع العلوم التجريبية علماً واحداً، وكذلك الحال بالنسبة لجميع العلوم النقلية، والعلوم العقلية و... لكننا لا نلجأ أبداً لمثل هذه الوحدة. ثم ما معنى القول: إن العلم واحد باعتبار وحدة المنهج؟ هل سوى أننا سمينا مجموعة من الاختبارات والمعادلات والضوابط الفكرية وقواعد الاختيار «منهجاً»، فكان لدينا منهج برهاني وآخر تجريبي و...؟ عندها ستكون وحدة هذا المنهج أيضاً اعتبارية

وليس حقيقة؛ لأنها ليست سوى مجموعة من القواعد.

وقد يقال: إن وحدة العلم باعتبار معلومات العالم، فيكون علم الهندسة حسب اقليدس مثلاً مجموعة من القضايا (خمسون قضية مثلاً) أما اليوم فنجد عالم هندسة محيطاً بأكثر من ألف قضية، أي أن معلوماته زادت عن الكم المتصل، وتكامل الهندسة ليس إلا زيادة معلومات عالم الهندسة، وتحول الهندسة إنما هو خروج ذهنه من حالة سابقة الى حالة أفضل منها.

وهنا تجدر الإشارة الى عدة نقاط:

أولاً: ما هو ذلك «الشيء الواحد» الذي طرأت عليه الزيادة؟
ليس ثمة شيء واحد. هنالك أشياء أضيفت الى الأشياء السابقة.

وثانياً: ما يوجد في ذهن عالم الهندسة اليوم غير ما كان في ذهن اقليدس. إنهما موجودان منفصلان، فذهنياتنا موجودات ترتبط بذهننا، وذهنيات اقليدس موجودات ترتبط بذهنه. وحتى لو أخذنا حادثة واحدة، مثل لون هذا الكرسي، كلانا يشعر أن لون هذا الكرسي أسود، لكن العلم الذي في ذهني والعلم الذي في ذهنك يعتبران شيئين منفصلين، ولا يكتسب هذان الشيطان وحدة أصيلة بسبب التشابه الذي نلاحظه أنا وأنت بينهما.

وثالثاً: أنتم تأخذون التكامل بمعنى زيادة عدد القضايا، ولكن هل يمكن اعتبار مجرد الزيادة الكمية تكاملاً؟ لا يبدو الأمر كذلك. وعلى الأقل يمكن ملاحظة نقطتين في هذا المجال:

أ. أن زيادة المعلومات (القضايا) في الموضوع الواحد، لا تكون تكاملاً إلا حينما تتطابق مع الواقع.

ب. حتى لو أحرزنا تطابقها مع الواقع، لا يمكن اعتبار هذه الزيادة الكمية في القضايا تكاملاً، فأحياناً تكون معلوماتنا أكثر كلما كان عدد القضايا أقل. فعلى سبيل الافتراض قد تكون لديكم خمسون معلومة، وتكون لدي معلومة واحدة هي التي نتجت عنها جميع المعلومات الخمسين التي لديكم. فأينما يحمل معلومات أكثر؟ إنني أسأل لو أن أنشتاين نجح في اكتشاف معادلة واحدة تفسر الكون كله، فهل كان

قد دفع علم الفيزياء نحو التكامل، أم لأنه قلّص عدد القضايا الى قضية واحدة نحكم بأنه عمل على انحطاط الفيزياء! منذ زمن غاليليو وحتى زماننا هذا يتضاءل باستمرار عدد قضايا الفيزياء والميكانيك، وكل يوم يأتي عالم جديد ليقول: إن القضايا السابقة ما هي إلا حالات لقضية واحدة.

□ ألا يمكن القول - باعتبار أن وحدة العلوم اعتبارية - إن تكاملها

وتحوّلها أيضاً اعتباري، وليس حقيقياً؟

○ إذا لم يكن التكامل والتحول حقيقياً ، لن يكون هناك أي معنى ولا أي قيمة لكلامنا، وسيكون من السهل جداً أن يرى شخص آخر حركة العلم حركة تراجعية من زاوية معينة، فالدكتور حسين نصر مثلاً يقول: إن حركة العلوم لم تكن صحيحة إلا حينما كانت في مسار الثقافة والحضارة الإسلامية، أما العلوم المادية الحديثة فإنها تجتاز طريقاً قهقرائياً. وهكذا لو كان التكامل اعتبارياً، فسيكون لكل شخص ملاك مختلف للتطور والتكامل، ونظرية القبض والبسط لا يمكن أن تتفق مع هذه الرؤية؛ لأنها تريد أن تسبب نوعاً من التكامل الحقيقي للعلوم؛ لتسحب بعد ذلك التكامل على المعرفة الدينية، وليمكن القول بعدها: إن التالين أصحاب فهم ديني أفضل من السابقين، وهذا الفهم يجب أن يكون أفضل حقاً.

الركن الخامس - تحوّل المعارف البشرية:

أسلفنا أن جميع التحولات التي تزعمها نظرية القبض والبسط يمكن أن تلخص في التحول الذري (القضيي). لذلك سنبحث فيما يلي هذا النمط من التحول. إذا كان المقصود تحول القضايا واحدة واحدة، نقول: إن القضية باعتبارها موجوداً ذهنياً لا تقبل التحول؛ لأنها شيء مجرد، فالتحول لا يطرأ إلا حينما تكون هنالك أرضية للتحول في الشيء الذي يراد أن يطرأ عليه التحول، أي يجب أن يكون ذلك الشيء تركيباً من القوة والفعل، ومثل هذا الشيء لا يوجد في المجردات. وقد يسأل سائل: إذن كيف تتبدل المعلومات الذهنية عند الانسان؟ فقد كنتُ

أعتقد الى الأمس أن حسناً صديق مخلص لي، ولكن من اليوم لا اراه صديقاً مخلصاً والجواب هو أن تحولاً لم يحدث هنا، فحينما يحدث تحول وتبدل يترك المتبدل مكانه للمتبدل إليه، فالثلج حينما يتحول الى ماء، لن يعود ثمة ثلج. وفي التحول لا يمكن أن يبقى المتبدل والمتبدل إليه مع بعضهما. ولو كنت أعتقد الى اليوم أن ألفاً هي باء، وابتداءً من اليوم تغير رأيي، وصرت أعتقد أن ألفاً ليست باءً، لو كان مثل هذا الشيء تحولاً وتبدلاً، فيجب أن لا تكون قضية أن ألفاً هي باء موجودة في الذهن، والحال أنها ما تزال موجودة. والواقع أن متعلق اعتقادنا (ايماننا) قد تغير، فمن اليوم ولاحقاً ستكون «ألف هي باء» موجودة في الذهن، ولكنها لن تكون متعلق ايماننا، وإنما متعلق ايماننا (ألف ليست باء) فلا يمكن أن نؤمن بالقضية ونقيضها في وقت واحد، غير أن وجودهما ذهنياً أمر ممكن. وطبعاً يمكننا أن نشك في كلاهما.

والدكتور سرروش في ص ٢٥٨ و ٢٢ يقول: إن مرادنا أساساً ليس القضايا العلمية واحدة واحدة. وفي هذه الحالة لا يمكن توجيه إشكالنا هذا إليه. إنه يقول: إن مجموعة التصورات والتصديقات التي تصنع بمجملها علماً من العلوم هي التي يطرأ عليها التحول.

ونقول: إن مثل هذا الأمر لا يتحقق إلا إذا كانت المجموعة مركباً حقيقياً (أي أن له هوية مستقلة عن أجزائه) فإذا لم يحدث التغيير في الأجزاء العلمية واحداً واحداً، فإنه يحصل في مجموعة هذه الأجزاء، هذا ما لا يتحقق إلا إذا كان للمجموعة وجود مستقل عن أجزائها، وأن يكون لها من الخواص ما لا يتمتع به هذا الجزء منها أو ذلك. لكننا أسلفنا أن وحدة العلوم وحدة اعتبارية، فالعلوم لا يمكن أن تكون لها وحدة حقيقية، لا باعتبار المنهج الواحد، ولا باعتبارات أخرى. وقد يقول قائل: إن الوحدة التي نقررها لعلم مثل علم الفيزياء، بمعنى أنه لو حصل تغيير في موضع ما من هذا العلم، فسوف تتأثر باقي أجزاء العلم بهذا التغيير، كما هو الحال بالنسبة لجسم الإنسان، فحينما يصاب أصبع الانسان بوجع معين سيترك هذا الوجع آثاراً متفاوتة في مختلف أنحاء الجسم. بيد أن هذا الرأي لا يفيد الوحدة لسببين:

أولاً: لا يترك كل رأي فيزيائوي آثاراً ضرورية في جميع الآراء الفيزيائية.
ثانياً: تقول نظرية القبض والبسط: إن هذا التغيير الفيزيائوي يؤثر حتى في علوم أخرى مثل الكيمياء والميكانيك و... الخ، فكيف يضمن هذا التحول وتأثيراته الوحدة العضوية للفيزياء، لكنه يهدد هذه الوحدة في الكيمياء والميكانيك؟! ولو كان التغيير في علمٍ ما يترك بصماته وآثاره على جميع العلوم الأخرى، فينبغي والحال هذه الاعتقاد بوحدة جميع العلوم. ولو ذهبنا الى هذا الرأي فستواجهنا إشكاليتان:
الأولى: ليس هذا من طروحات نظرية القبض والبسط أساساً، ولا يلتزم به أنصار النظرية.

الثانية: لو اعتبرنا كل العلوم علماً واحداً، فماذا سيكون معنى ترابط العلوم؟ فهل يمكن أن يكون لشيء علاقة مع نفسه؟ لا نستطيع طبعاً تصوّر علاقة وارتباط إلا إذا كانت هنالك كثرة وتعدد، أو ثنائية على الأقل.

□ يمكن ضمان هذه الكثرة اعتماداً على أسس أخرى، مثل اختلاف

المناهج، فنقول: إن الفيزياء والكيمياء علم واحد ولا كثرة بينهما،

لكنهما أيضاً متميزان من حيث المنهج.

○ ما هو ملاك تغير علمين؟ إذا كان بين العلمين وحدة، فلن يستطيع أي اختلاف آخر أن يفاير بينهما، فالتاريخ مثلاً ملاك وحدة علم التاريخ، والفرق بين تاريخ فرنسا وتاريخ المغول لا يوجد تغييراً داخل علم التاريخ، وإذا كان هذا هو ملاك وحدة العلم في رأيكم (تغير رأي في علم يؤثر في باقي العلوم) إذن ستتوحد الكيمياء والفيزياء والميكانيك وكل العلوم الأخرى وتغدو علماً واحداً، حتى لو كانت من جهات أخرى متفاوتة عن بعضها، فهذه التفاوتات لا تجعلها علوماً متعددة.

وعليه لا يمكن القول بوحدة حقيقية بين العلوم، لكن الدكتور سروش نادى في كتابه بهذه الوحدة، بيد أنه لم يذكر الأساس الذي استند إليه في اعتبار الفيزياء مثلاً وحدة حقيقية، وإذا كان يرى وحدة الفيزياء غير حقيقية وإنما اعتبارية، فإنه

ينسب التحول الى مجموعة الأجزاء وليس الى هوية واحدة، أي أنه في الواقع ينسب الوحدة الى الأجزاء، لكنه ذاته يرفض أن يكون للأجزاء تحول.

إذا قلنا بنوعٍ من الوحدة الحقيقية للفيزياء، بمعنى أن لمجموع القضايا خصوصيات ليست للقضايا على انفراد. وطبعاً يمكن أن تجتمع القضايا في ذهن الإنسان، لكنها لن تمثل وحدةً باسم علم الفيزياء، فالقضايا حينما تجتمع في ذهن الانسان تكتسب وحدةً باعتبار وحدة محلها، لكنها خارج الذهن تفقد هذه الوحدة. إذا قلنا بهذا النمط من الوحدة فإنها لن تكون من خصوصيات هذه القضايا، لكن كلامنا حول وحدة القضايا، أي أن الكلام عن العالم الثالث وليس العالم الثاني.^(٢٤)

التحول أمر يحصل في ذهن العلماء، ولا تحول في العلوم ذاتها، فتركيب المعلومات في ذهن الإنسان يعدُّ نوعاً من الوحدة؛ لأنها جميعاً أعراض لـ «جوهر» واحد، وعليه فإنها في ذهن الإنسان تتمتع بلون معين من الوحدة، أما في العالم الثالث (المعارف المشاعة) فما هو الجوهر الذي تُعرض عليه فيمنحها الوحدة؟

إذن فالقضايا لا تتحول بصفة منفردة، وإذا قيل إن العلوم تتحوّل، فإننا نرفض تحول العلوم التي تسكن العالم الثالث، أما باعتبارها تسكن العالم الثاني يمكن أن نقول بتحولها.^(٢٥)

يقول الدكتور سروش في ص ٨٤ من كتابه: «... المعلومات البعدية تفعل دائماً بالمعلومات القبلية فعلين: أولاً - إلغاء وحذف المعلومات المعارضة، وثانياً - الاتحاد مع المعلومات الصديقة». وفي ص ١٢٥ يقول: «.. على كل حال لا يخرج تصرف وتأثير المعلومات البعدية في المعلومات القبلية عن ثلاث حالات: الإثبات والتأييد - الدحض والإبطال - تضيق أو توسيع دائرة المعنى».

ويمكننا أن نعتبر «إلغاء وحذف المعلومات المعارضة» مساوياً لـ «الدحض والإبطال»، أما «الاتحاد مع المعلومات الصديقة» فواضح أن المعلومات الصديقة هنا هي الموافقة (المعلومات غير المعارضة أو المعلومات الملائمة)، ويبدو أن بالإمكان إدراج «الإثبات والتأييد» و«تضييق وتوسيع دائرة المعنى» في هذه الفقرة. يجب أولاً اعتبار المعلومة صديقة، واعتبارها صديقة يحتاج الى إثباتها وتأييدها. وإذا حصل

هذا فسيحصل التركيب. و«إلغاء المعلومات المعارضة» يمكن بتكليف أن يشمل التحولات التصورية والذرية والهندسية، وكذلك الحال بالنسبة للاتحاد مع المعلومات الصديقة. وعلى كل حال إذا كانت المعلومات صديقة تأتي في باب الاتحاد مع المعلومات الصديقة، وإذا كانت معارضة تأتي في باب الإلغاء والحذف. وعموماً فإن المصالحة بين الرأيين اللذين يطرحهما سروش حول علاقة المعلومات القبلية والبعيدة، يبدو أمراً فيه الكثير من التكلف.

والآن لنناقش عبارته الواردة في ص ٨٤ من كتابه والمارة بنا أعلاه:

حول إلغاء وحذف المعارضات، إذا اعتقدنا أنها تلغي دائماً المعلومات القبلية فستكون نظرتنا هذه وليدة لون من هيمنة العلوم التجريبية، ففي العلوم التجريبية إذا تعارضت المعلومات القبلية والمعلومات البعيدة، ينفذ النزاع عادة لصالح المعلومات البعيدة. إذ يبدو أن حركة العلوم التجريبية (الطبيعية منها والانسانية) حركة استكمالية، أي أن النظريات البعيدة تحتوي النظريات القبلية ولا تتضمن عيوبها وأخطاءها. بيد أن الحال ليس كذلك في العلوم الفلسفية والنقلية والتاريخية والأدبية والفنية، فحينما يحصل التعارض لا تتراجع المعلومات البعيدة بالضرورة.

وقد التفت الفيلسوف «كانت» الى هذا المعنى، واعتبره نوعاً من المرض بالنسبة للفلسفة، أن لا يغلُق ملف أي رأي من الآراء بصفة نهائية، ولا يمكن القول أبداً: إن أحداً لم يعد يرجع الى نظريات الفيلسوف الفلاني، كما أن أحداً لا يرجع الى نظريات أرخميدس في الفيزياء، ففي الفلسفة لا يمكن القول: إن النظريات اللاحقة تحتوي إيجابيات النظريات السابقة، وتخلو من معاييبها. ^(٢٦)

وطبعاً ثمة تشكيكات حتى في العلوم التجريبية بخصوص هل كل رأي جديد فيها (بشرط اجتيازه اختبارات معينة) هو الأرجح؟ البعض يقول اليوم بإمكانية الرجوع في علم الطب الى نظرية الطبائع الأربعة لجالينوس.

وحول الاتحاد والتركيب مع المعلومات الصديقة، نسأل أولاً ما هو معنى التركيب؟ يبدو أن المراد من التركيب معرفة المفاهيم الجديدة والاشتمال عليها، فالمعلومات الجديدة قد تغير المعلومات السابقة، فتوسع أو تضيق من دائرتها. والمثال الذي

ي طرحه الدكتور سروش هو أننا حينما نعلم أن الماء من المطهرات، ونكتسب بعد ذلك معلومات جديدة عن الماء، فسيتغير تصورنا للماء في عبارة «الماء من المطهرات»، وهذا أحد نماذج التركيب، حيث تتحد معلوماتنا الجديدة مع معلومة «الماء من المطهرات» القبليّة، وبهذه المعلومات الجديدة نكوّن تصوّراً أفضل عن الماء والتطهير (طبعاً إذا لم نعتبر التطهير مفهوماً دينياً محضاً).

ويمكن اقتناص مقصود آخر من التركيب من الأمثلة، وهو أننا إذا كانت لدينا عدة قضايا فستتكون نظرية تصالح بين هذه القضايا، ومهمة النظرية دائماً التوحيد بين الأمور المتكثرة، وحينما تصالح هذه النظرية بين القضايا فإنها ستكون بمثابة التركيب. وإذا علم أن إحدى هذه القضايا غير صحيحة، أو أنها لا تتسم بطابع الكلية، عندها ستكون أجنبية على باقي القضايا، ولن تستطيع النظرية الاحاطة بكل هذه القضايا كما كانت في السابق، لذلك نحتاج الى نظرية جديدة، وهذا أيضاً يعني تركيباً جديداً، فالنظرية الجديدة ستكون مركباً جديداً يُوجد مركباً جديداً. وبالتالي فهذا نموذج جديد للتركيب يمكن ملاحظته في كتابات سروش وهو منسجم مع باقي آرائه، ولكن أياً من رأيه ليس رأياً جديداً.

وبغض النظر عن الإشكالات التي يمكن أن ترد عليه، لماذا نسَمّي ما يحصل في هذه النماذج تركيباً. إذ عندما يقال تركيب قد يوهم هذا القول بأن تطور العلوم تطور كيمي، وهذا ما نرفضه. «التركيب» يوهم بالتركيب الحقيقي، والتطور الكيفي لا يحصل إلا في التركيبات الحقيقية، لكننا لا نستطيع اعتبار تطور العلوم تطوراً كيمياً، فكل تحول وتكامل في العلوم إنما هو تحول وتكامل كمي يظهر في صورة قضايا جديدة تضاف الى القضايا السابقة. إذن فجميع التحولات تعود الى القضايا، ولدينا دائماً زيادة ونقصان (مع التأكيد على أن مجرد زيادة ونقصان القضايا لا يعتبر مؤشراً للتطور).

والآن نسال: هل تم استنتاج تحول العلوم عن طريق ترابطها، أم أن ترابطها استنتج من خلال تحولها؟ وهذه نقطة مهمة جداً؛ لأننا إذا قلنا بأن صاحب النظرية اكتشف ترابط العلوم عن طريق التحولات المتوازية للعلوم، فالواقع أن هذا

لا يعد دليلاً كافياً على الترابط. وإذا قلنا: إنه استنتج التحول المتجانس للعلوم عن طريق ترابطها، فلن يكون هذا الكلام مقنعاً أيضاً، ففي الفرض الأول يجب إثبات التحول، وفي الفرض الثاني ينبغي إثبات الترابط، وكلاهما غير ثابتين.

الركن السادس - تكاملية التحولات في المعارف البشرية:

واضح أن التحول مفهوم عام، والتكامل بالقياس إليه مفهوم خاص، وبينهما عموم وخصوص مطلق، لذلك إذا فرضنا للمفهوم الخاص (التكامل) مصداقاً، فقد فرضنا للمفهوم العام (التحول) مصداقاً. لكن العكس ليس صحيحاً، أي أنك إذا أثبت أن في بيتك دجاجة، فقد أثبت أن في بيتك حيواناً، لكنك حينما تثبت أن في بيتك حيواناً، لا يعد ذلك بمثابة الدليل على وجود دجاجة (تحديداً) في بيتك. والآن بعد أن اتضح أن التكامل مفهوم أضيق من التحول، هل يمكن أن تنتقل من التحول الى التكامل إذا قيّدنا التحول بقيد معين؟

هذا يعود الى الشيء الذي يطرأ عليه التكامل، فإذا كان التكامل في علم الفلك فهذا قيد معين، وإذا كان في علم الجيولوجيا فهو قيد آخر. ويجب أن نضيف (إننا نبحث حالياً في العلوم بعيداً عن التحول والتكامل في الأعيان الخارجية) أن القيد الذي نريد إدخاله على التحول ينبغي أن يكون أقرب الى إصابة الواقع، أي إذا تحول علم الى علم، لا يكون هذا التحول تكاملياً إلا إذا كان العلم اللاحق أكثر إصابة للواقع من العلم السابق. ولكن يمكن هنا طرح عدة إشكالات:

أولاً: هل يصح أن نصف «إصابة الواقع» بالأكثر والأقل، أم الصحيح هو إثباتها أو نفيها؟ إذا اعتبرنا زيادة إصابة الواقع شرطاً لتكاملية التحول. فيجب التسليم بأن إصابة الواقع أمر مشكوك فيه، لأنه إن كان متواطئاً، فإن القضية «ألف هي باء» ستكون إما مصيبة للواقع أو غير مصيبة، وإذا كانت مصيبة للواقع فهي صادقة، وإن لم تكن فهي كاذبة، ولا يمكن تصور التكامل في هذا الوسط، إذ إن الاستكمال لا يتحقق إلا في الأمور المشككة، أما إصابة الواقع فهو أمر متواطئ (ص ٤٦).

ثانياً: على هذا الأساس (على افتراض أن التكامل هو زيادة إصابة الواقع) لا يمكن القول بتكامل في العلوم التجريبية؛ لأنكم سلمتم بأن العلوم التجريبية ليس من واجبها الكشف عن الواقع، وإنما تُلاحظ فيها الفاعلية العملية. إذن ينبغي في العلوم التجريبية التطرق فقط إلى التحول دون التكامل. في الوقت الحاضر يقال في العلوم التجريبية: إن ملاك صحة النظرية وتبنيها لها، هو فائدتها العملية فقط، بمعنى أن هذه النظرية تبين الواقع المشهود فعلاً بصورة أفضل، وتتنبأ بالواقع غير المشهود بصورة أفضل أيضاً. وعلى هذا الأساس لن يعود كشفها عن الواقع فضلاً (قيداً) يصنع من التحول تكاملاً.

ثالثاً: إذا قال أحد المفكرين بكشف العلوم التجريبية عن الواقع، خلافاً لما هو شائع، فسيطرح السؤال: كيف يحرز هذا الكشف عن الواقع؟ وبعبارة أخرى: ما هو معيار التطابق مع الواقع؟ (من أجل تشخيص مصاديق المعرف، لا يكفي التعريف والتشخيص المفهومي، بل لابد من المعيار).

وأهم إشكالية تطرح حول موضوع الكشف عن الواقع، هو أننا في القضايا العلمية نستعمل «المفاهيم النظرية»، والمفاهيم النظرية طبقاً لتعريفها ليس لها مصداق أساساً، ومن أجل إحراز التطابق مع الواقع في قضية معينة، يجب أن تكون جميع التصورات المستعملة في تلك القضية ذات مصداق، ولأن المفاهيم النظرية بلا مصاديق، لن يتسنى إحراز تطابق قضاياها مع الواقع.

رابعاً: إذا أخذنا التكامل بمعنى «الفاعلية الأكثر»، فإلى ماذا يجب أن ننسب هذا التكامل؟ وهم عادةً ما ينسبون التكامل إلى علم الفيزياء وعلم الكيمياء و... ولكن لأنهم أخذوا التكامل بمعنى الإفادة العملية، ينبغي أن يحددوا لكل عمل ملاكاً مستقلاً للتكامل، ولا مضر من هذا الأمر، فيجب أن يقولوا مثلاً: إن تكامل العلوم التجريبية منوط بالفاعلية الفلانية، وتكامل العلوم الفلسفية رهينة بالفاعلية الفلانية... (بالإضافة إلى أن التحول أو التكامل لا يمكن أن ينسبان إلى العلم، وإنما ينسبان إلى القضايا).^(٢٧)

والآن إذا قيل: هل يعالج هذا الكلام شيئاً في نظرية القبض والبسط، الدائرة حول موضوع المعرفة الدينية؟ سيكون الجواب إيجابياً.. نعم، أولاً لن نستطيع نسبة التكامل الى العلوم، لأن التكامل الذي تتسبونه الى هذا العلم وذاك، لن يكون إلا لفظاً مشتركاً. فحينما يقال: إن المعرفة الدينية تتكامل تبعاً لتكامل العلوم، بأي معنى نستعمل لفظة التكامل؟ وأي تكامل يحصل تبعاً لتكامل أي علم؟ ولماذا؟ إن كان تبعاً للعلوم التجريبية، فيجب القول: إن المعرفة الدينية أيضاً تضاعفت فاعليتها العملية. وإن كان تبعاً للعلوم التقنية، فيجب القول: إن الدين يفجر مشاعر أكثر تكاملاً. وإذا كان تبعاً للعلوم العقلية، فمطابقته للواقع أكثر. ثم لماذا يجب أن يكون تكامل المعرفة الدينية بمعنى تناسقه مع تكافل باقي العلوم، ولم لا يجوز العكس، أي أن باقي العلوم تتناسق مع تكامل المعرفة الدينية؟

محصلة الأركان الستة

محصلة الأركان الستة في نظرية القبض والبسط هي أن «المعرفة الدينية تتحول وتتكامل مع سائر المعارف البشرية، وضمن ترابط وتجانس معها». بل إن السؤال الرئيسي في هذه النظرية: «ما هي علاقة المعرفة الدينية بباقي المعارف البشرية؟». وأوجز إجابة عن هذا السؤال ما جاء في ص ٢٧٨ من كتاب «القبض والبسط...» حيث يقول الدكتور سروش: «استمداد الفهم الديني من المعارف البشرية وتلائمه معها يحصل على عدة مستويات وعبر جملة قنوات...». ويذكر هو أربع قنوات لهذا المعنى، لكن إحدى القنوات تنطوي في الواقع على قناة أخرى، وربما أمكن اعتبارها قناتين، وهي كما يلي:

«أولاً: من خلال طرح المعارف البشرية الأسئلة على الشريعة» والنقطة التي يجب الإشارة إليها هنا هي أن ما يوجد فعلاً هو تعاطي الدين مع سائر المعارف البشرية، وليس تعاطي المعرفة الدينية مع سائر المعارف البشرية. والمعرفة الدينية هي في الواقع مظهر هذا التعاطي (بين الدين والمعارف البشرية)، وعليه يكون التعبير الصحيح هو أن المعارف البشرية تطرح أسئلة على الدين، فتتمظهر الأجوبة التي

يعطيها الدين في المعرفة الدينية.

وفي صميم هذه القناة الأولى توجد قناة ثانية، فهو يشير الى فهم الأجوبة أيضاً: «... الأجوبة التي تقدمها الشريعة عن هذه الأسئلة تتناسب ومستوى علوم العصر»، وهذه الأجوبة كيان مستقل. الأسئلة والأجوبة شيئان مجتمعان في محل واحد. إذن هناك «ظهور الأسئلة» و«فهم الأجوبة»، وأنا شخصياً أرى ما يقوله الدكتور سروش في هذا الباب صحيحاً تمام الصحة، ولكن لو مايز بين الأسئلة والأجوبة لبدا رأيه أكثر دقة.

«ثانياً: إيجاد التناسق والانسجام بين المعارف المتلقاة من الكتاب والسنة ومعارف العصر المقبولة». فهو يقول: إننا لو علمنا وفقاً لمعارف العصر أن «ألف هي باء»، فلن نستطيع فهم الكتاب والسنة بشكل يتضارب مع «ألف هي باء». وهذه النقطة أيضاً لا يمكن انكارها عموماً، لكنني أرفض أن يكون هذا الانسجام من جانب المعرفة الدينية دائماً، إذ يمكن أن يكون من قبل المعارف البشرية بالقياس الى الدين. وإذا لاحظنا تاريخ الآراء الكلامية، سنجد أن الانسجام كان أحياناً من هذا الجانب وأحياناً من ذلك، لكنه كان غالباً من جانب المعرفة الدينية.

□ ما هي فائدة أن نعلم أن الانسجام والتناسق كان من جانب واحد

أم من جانبيين؟ هل يمكن أن نتكهن بأن الجانب الفلاني سيكيف

نفسه في المستقبل وفق الجانب الآخر؟

○ في الحالتين لا يمكن التنبؤ بالمستقبل؛ لأن التاريخ وحدة غير متكررة، وفي الوحدات غير المتكررة لا يمكن التكهن بالمستقبل، فاستشراف المستقبل غير ممكن إلا في الظواهر المتكررة (بإحراز شروط التنبؤ)، أما في الوحدة المتحققة على امتداد الزمن، فلا يمكن أن يكون الجزء المتحقق منه طريقاً لمعرفة الجزء غير المتحقق. وإذا اعتقدنا بأن المعرفة البشرية تتأثر أحياناً بالمعرفة الدينية، وأحياناً يحصل

العكس، فمتى تتحكم هذه في تلك ومتى تتحكم تلك في هذه؟ كان الماضون يميّزون بين الظواهر والنصوص،^(٢٨) فإذا كانت «ألف هي باء» جزءاً من معارف العصر، وكانت «ألف ليست باء» ظاهر الكتاب والسنة، عندها يرجّحون المعرفة العصرية على ظاهر الكتاب والسنة. أما إذا كانت «ألف ليست باء» نص الكتاب والسنة، فلا يمكن من وجهة نظر الإنسان المتدين ترجيح معرفة العصر على نص الكتاب والسنة.

وهنا تجدر الإشارة الى عدة نقاط:

أولاً: غالبية ما ورد في القرآن الكريم ظواهر وليست نصوصاً، فالنصوص في القرآن الكريم قليلة، وعليه ففي الأعم الأغلب يُرجّح الأخذ بالمعارف البشرية العصرية.

ثانياً: حينما نرجّح معارف العصر، فإن هذا لا يتم بغير شروط. إذ لا يمكن ترجيح كل ما جاءت به معارف البشر العصرية، فمدرسة التحليل النفسي الفرويدية معرفة عصرية هي الأخرى، ولكن ما من متدين يرجحها على الكتاب والسنة. علم النفس العصري ذاته لم يجتاز الكثير من الاختبارات، فهو ما يزال يحاول تبيين ما يريد أن يقوله، ولم يبيّنه لحد الآن إلا بصفة جزئية. ولذلك فإن ما قانه فرويد، لم يتبنّاه تلاميذه اللامعون بتمامه، وإنما نقدوه. ولا يصح أن نتخلى عن ظاهر الكتاب والسنة بمجرد دخول نظرية الى العالم الثالث، فكما لا نتخلى عن الكتاب والسنة إلا حينما يتنزّلان من مرحلة النص الى مرحلة الظهور، كذلك لا نرجّح معارف العصر إلا حينما تنتقل من مرحلة «الظهور البدوي» الى مرحلة «الظهور فوق البدوي» على الأقل.

ومازلنا أمام «مدرسة» فمعنى ذلك أننا لسنا أمام رأي حاسم (فداخل مدرسة التحليل النفسي لفرويد، هنالك مدرسة يونغ، وجوارها مدرسة الجشتالت، و...)، وكلما تضاءلت القطعية في العلوم اتسع المجال لظهور المدارس المختلفة، ولذلك نرى في العلوم التجريبية الإنسانية مدارس أكثر مما في العلوم التجريبية الطبيعية. وعليه فإن مجرد دخول نظرية الى العالم الثالث، لا يعني ترجيحها على ظواهر

الكتاب والسنة؛ لأنها لا تتمتع إلا بظهور بدوي، ولم تبلغ بعد الظهور الذي يخولها الوقوف بوجه الظهور المستفاد من الكتاب والسنة.^(٢٩)

ثالثاً: (وهو برأينا القناة الرابعة)، المعارف البشرية تمنح التصورات والمفردات الواردة في الشريعة معانٍ «جديدة». ولأن أهم نقطة اختلاف لنا مع الدكتور سروس هي حول هذا الرأي، سنرجئ مناقشتها الى ما بعد القناة الرابعة.

رابعاً: دور القبلات الدينية والمعرفية والكونية التي تفتح الباب بوجه الدين، وأيضاً نوعية توقعات الإنسان من الدين، وعلى هذا الصعيد يقول: إن العلوم البشرية حينما تتطور تغير قبلياتنا وأسسنا المعرفية والكونية، وهذا ما يؤدي الى تغيير توقعاتنا من الدين، فقد يكون توقع الناس في القرون الوسطى من الدين أن يعالج لهم مشكلاتهم الطبية والصحية، بينما لا نتوقع هذا من الدين في الوقت الحاضر، وقد نصل يوماً الى أن نعتبر العلوم الاجتماعية قادرة على تلبية الكثير من الحاجات التي كنا نلبّيها بالدين، وهكذا تتغير مساحة توقعاتنا من الدين.

وأنا أوافق هذا الرأي إجمالاً، لكن ينبغي الالتفات هنا الى نقطة، وهي أن المعارف البشرية في هذه الحالة غيرت حدود الدين لا حدود المعرفة الدينية، فحينما كنا نتوقع من الدين توقعات صحيّة طيبة كانت الأحاديث التي تتناول صحة الفم والأسنان و... جزءاً من الدين. واليوم حينما نقول: إن هذه أمور يجب أن لا نتوقعها من الدين، وإنما يضمنها لنا علم الطب، فلن تعود تلك الأحاديث جزءاً من الدين. إننا نعتبر الدين مجموعة الكتاب والسنة، وإذا شاهدنا يوماً في الأحاديث شيئاً نقول لنا أسسنا المعرفية بخطأ توقع مثل هذا الشيء من الدين، فستسقط تلك الاحاديث عن كونها سنّة، وتصبح آراءً شخصية للأئمة (ع) وليست جزءاً من الدين، وبتعبير أصولي، أنهم (ع) حين أطلقوا تلك الاحاديث لم يكونوا في مقام بيان أحكام الدين أو معارفه.^(٣٠)

والآن لنتناول النقطة السابقة لهذه النقطة:

«ثالثاً: المعارف البشرية تمنح معانٍ معينة للتصورات والمفردات الواردة في الشريعة». (ص ٥٨، ٥٩، ١٩٠، ١٩١، ٢٨١).

وتوضيح رأيه هو أن لدينا في نصوص الشريعة مجموعة من الألفاظ والمفردات كانت لها معانيها المعينة عند مخاطبتها في زمن النزول، وبعد ذلك نحتنا لها معانٍ أخرى، إذن معاني هذه المفردات تطورت على امتداد التاريخ تبعاً لتطور المعارف البشرية، فمثلاً كان عرب الجاهلية يفهمون من ألفاظ: التوبة، الشمس، القمر، ... معانٍ معينة. لكننا اليوم وبحسب معارفنا العلمية المعاصرة نحمل تصوراً آخر عن النور، والشمس، و... .

وهذا مبحث يرتبط بمبحث الظهور، الوارد في مواضع عديدة من كتابه: «المعنى الظاهر هو المعنى الذي يتبادر للذهن عند صدور الجملة، بالرغم من احتمال وجود معنى بخلافه»، فنحن دائماً نأخذ كلام بعضنا بمعانيه الظاهرية. وثمة حالتان نبحث فيهما عن معنى مخالف للظاهر:

- ١ - حينما يكون الظاهر على خلاف صريح مع العقل.
 - ٢ - حينما يتصادم الظاهر مع نص آخر صدر عن نفس القائل.
- وطبعاً هاتان حالتان قلما تحدثان، لذلك يقول علماء الأصول: «الأصل في الظهور الحجية».

ثم على ماذا ينعقد الظهور؟ أي كيف يحصل المعنى الذي يخطر في الذهن عند صدور الجملة؟ وفي الجواب نقول: إن انعقاد الظهور يرتبط بثلاثة عوامل:

- ١ - معاني المفردات (الظهور أولاً وبالذات صفة جملة، وثانياً وبالعرض ينسب إلى المفردات).

- ٢ - القرائن المقالية (مجموعة الأقوال الصادرة عن المتحدث قبل وبعد مقاله المنظور) وقد نسأل ما مقدار ما نأخذه من كلامه السابق واللاحق لقوله المنظور؟ هنا توجد آراء مختلفة، البعض يقولون يؤخذ مقطع واحد (باراغراف) قبل وبعد القول. والبعض يرى أخذ كل كلامه السابق واللاحق لقوله، وثمة من يذهب إلى أخذ كل الكتاب، وغير ذلك. وإحدى خصائص القرآن أنه غير موزع على شكل فصول، وعليه لا تفهم الجملة فيه إلا بفهم جميع القرآن.

- ٣ - القرائن الحالية، أي مالا يذكر في الكلام، لكنه يظهر من الحال والظروف

المتوافرة فمثلاً حينما يقال لنا ونحن نجلس في السيرك «جاء الأسد» (الأسد بالفارسية = «شير» ونفس اللفظة تستعمل للحليب وصبور الماء) نفهم من ذلك معنىً معيناً، ونفهم من نفس الجملة معنى آخر حينما نكون واقفين في طابور لشراء الحليب، هذه الأحوال والظروف هي ما يسمى بالنسبة للقرآن الكريم شأن نزول الآيات.

وللدكتور سروش ثلاثة مستويات من الكلام حول الظهور:

١ - نظريته حول انعقاد الظهور.

٢ - أنه يقول بعدم ثبات الظهور ووحدته.

٣ - حجية الظواهر في كل عصر.

وقد أسلفنا أن انعقاد الظهور يرتبط بتلك العوامل الثلاثة، وقد جاء الدكتور سروش بنظرية جديدة مكان تلك النظرية. نحن وإياه نسلم بانعقاد الظهور، لكننا نختلف في كيفية حصول ذلك، إلا أننا لن نتطرق لنظريته في باب انعقاد الظهور لسببين:

أولاً: نرى أن نظريته غير بعيدة عن نظرية (العوامل الثلاثة)، وبقليل من التحوير يمكن اعتبارهما نظرية واحدة.

وثانياً: أورد سروش هذه النظرية لتكون نتيجتها أن الظهور لا يتمتع بالثبات والوحدة. وطبعاً هذه نتيجة نقول بها نحن أيضاً، وعليه لا نجد ضرورة لتناول النظرية.

أما المستوى الثالث «حجية الظواهر في كل عصر» فهو ما نوافق عليه. صحيح أن الظواهر تتبدل وتتغير (المستوى الثاني)، بيد أن الظهور الذي يتمتع بالحجية هو الظهور المنعقد في زمن الصدور (الحجة ظهور عصر الصدور). فحينما ترد في القرآن جملة معينة ينبغي أن نرى ما هو المعنى الذي انعقد في أذهان عرب ذلك الزمان لها، وطبعاً قد نفهم أشياء أخرى من الجملة، ولكن هذا ما لا علاقة له بالظهور. فحين يطلق المتحدث قولاً، لا يعلم ما سيطرأ على معاني الألفاظ التي

استخدمها من تطورات، لذلك لا يمكننا أن ننسب المعاني التي ستظهر لاحقاً للمتحدث، فنقول: إنه أراد هذه المعاني. ولذلك تذكر في بعض القواميس الغربية تاريخ وسنة دخول المفردة الى اللغة وكيفية الدخول.

يقول الدكتور سروش: إننا كلما تقدمنا في علوم الفلك والنجوم، يتغير تصورنا للشمس، لذلك حينما يقسم الباري بالشمس، سيفهم عرب ذلك العصر معنى لـ «والشمس وضحاها»، ونفهم لها اليوم معنى آخر. وكان عرب عصر النزول يفهمون النور فهماً معيناً، ونفهمه اليوم فهماً مختلفاً.

وفي معرض نقد رأي الدكتور سروش نقول: إن المفردات المستعملة في جملة معينة يمكن أن تنقسم الى قسمين:

١- المفردات التي تكون مصاديقها محسوسة مثل الشمس.

٢- المفردات التي لا تكون مصاديقها محسوسة مثل الاحسان والعدل.

وحكم هاتين الفئتين يختلف اختلافاً كبيراً، فحينما نتعامل مع المفردات ذات المصاديق المحسوسة، لن تؤثر النظريات الموجودة حولها في معانيها، أي عندما نسمع «والشمس...» فنستعلم نحن والعرب الجاهليون، بأي شيء اقسم الله عزوجل، مهما كان تصورنا وفهمنا للشمس. فالتطور يحصل في ذهننا وليس في المصداق ذاته، لذلك لن تؤثر المعلومات الجديدة في معنى الأشياء المحسوسة.

أما في المفردات ذات المصاديق غير المحسوسة فلا يمكن القول بمثل هذا الرأي. إذ حينما يقول الباري: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ كان العرب آنذاك يفهمون العدل بمعنى المساواة، ونفهمه اليوم بمعنى وضع الشيء في موضعه. فأيهما أراد الله بقوله؟

أعتقد أن مراد الله ما كان يفهمه عرب الجزيرة آنذاك. إذ ليس من المعقول أن يكون مراد الله من العدل جميع المعاني التي اكتسبها لفظ العدل طوال التاريخ، فمثل هذا الرأي تستتبعه عدة توالٍ فاسدة:

أولاً: ذكر الواحد وإرادة الكثير.

وثانياً: التضارب والتنافي الذي سيحدث بين هذه المعاني المتناوبة.

ثم إن شرط التخاطب مع عرب ذلك الزمان هو استخدام مفاهيم يعلمون معانيها ودلالاتها، لا أن تستخدم معهم مفردات ستعلم الأجيال اللاحقة معانيها، فهذا خلاف شرط التخاطب.

يذكر الدكتور سروش في ص ٥٩ من كتابه: «كان للعرب آنذاك تصور للشمس متضارب مع الواقع، ثم ظهرت تصورات أخرى كان تضاربها مع الواقع أقل، وبالتالي جاء تصورنا الحالي للشمس، والذي قد يظهر تضاربه مع الواقع في المستقبل. ولكن الله تعالى حينما يقسم بالشمس فإنه يقصد الشمس الواقعية، إذ لا سبيل للجهل إليه، وهكذا بالنسبة للتصورات الأخرى، لذلك كلما ازدادت معرفتنا في هذا المجال واقتربنا من الواقع، كلما اقتربنا من مراد الباري».

ولا يبدو هذا الكلام الذي يريد أن يقوله حول المفردات ذات المصاديق المحسوسة صحيحاً. فالملاحظ أن المسألة هنا ليست الشمس الواقعية أو العسل الواقعي أو...، وإنما يجري الوضع والاصطلاح على تسمية الشيء المشتمل على هذه الصفات بالشمس، فتحن نرى لكل واحد من هذه المصاديق المحسوسة مجموعة من الصفات، ونطلق عليه اسماً، فمثلاً الجسم الذي تكون حرارته عالية جداً، ونوره شديداً جداً، ويطلع من جهة المشرق ويغرب في جهة المغرب، نسميه شمساً، على الرغم من أننا علمنا فيما بعد ما هو حجمه الحقيقي، وما هي تركيباته، و... فحينما يقال: «الشمس الواقعية» يبدو المراد أن تأتي تسمية الأشياء على أساس النظريات، لكن الأمر ليس كذلك، فالاصطلاح اللغوي متقدم على فهمنا للمسميات. وفي وضع المصطلح اللغوي نستعين دائماً بالعقل السليم،^(٢١) فتحن لم نُعرّف الشمس أولاً، ثم وضعنا لها اسماً. وإنما توضع الأسماء على أساس جملة من الصفات الظاهرة التي يفهمها الجميع.

وقد يطرح سؤال فجواه: أوليست رسالة القرآن عامة لكل زمان ومكان. فكيف

نبقى محدّدين بفهم العرب الجاهليين؟

وفي الجواب نقول: إن الأزمنة والأمكنة لا تغيّر معاني الآيات والكلمات، ولكن يمكن في كل زمان ومكان تقديم «تبيين خاص» حول تلك الآية أو الكلمات. فالقرآن

مثلاً يقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا إصبروا وصابروا وربطوا﴾ ومعنى المرابطة في زمن النزول «الاستعداد للحرب» لذلك لا يمكن أخذها بمعناها المعاصر الذي يفيد «عقد الأواصر». ولكن في نفس الوقت بالإمكان طرح أنواع مختلفة من التبيين حول هذه الآية، فمثلاً ما هي علاقة الاستعداد للحرب بالصبر؟ ولماذا خاطب الله المؤمنين ولم يخاطب المسلمين؟ وكيف يتحقق الاستعداد للحرب؟ هذه التبيينات والتوضيحات يمكن أن تتطور، بالرغم من بقاء معنى الآية على ما كان يفهمه عرب ذلك الزمان. ومثال آخر قول القرآن الكريم: ﴿إنَّ الدارَ الآخرةَ لهيَ الحيوانِ﴾ واليوم تشير كل القواميس إلى أن مفردة الحيوان تعني الحيوانات غير العاقلة، لكن المعنى المراد في الآية هو «الحياة».

فالحيوان في هذه الآية بمعنى الحياة في كل زمان ومكان، وهو ذات المعنى الذي انطبع في أذهان العرب عند نزول الآية. أما لماذا الآخرة «حياة» وليست «مشملة على الحياة»؟ ولماذا الآخرة حياة دون الدنيا؟ فهذا ما يمكن تقديم تبيينات مختلفة بشأنه، تتغير بحسب تحولات كل عصر. وتحول المعرفة الدينية بهذا المعنى (تحول وتطور تبيينات الكتاب والسنة) أمر مقبول ومعقول.

وهنا قد تطرح شبهة أن عرب ذلك الزمان إذا كانوا يفهمون معاني الآيات، فلماذا نراهم أحياناً يسألون النبي أو الأئمة عن معانيها؟ والجواب هو أن عرب ذلك الزمان كانوا يفهمون معاني الألفاظ، لكنهم يتوقفون أحياناً في التبيين فيسألون عنه، فحينما يقول القرآن الكريم: ﴿هو الأول والآخِر والظاهر والباطن﴾ كانوا يفهمون المعاني بلا شك. وطبعاً، لأن لغة القرآن لغة قريش، كان بعض العرب من القبائل الأخرى عندما يُسلمون ويأتون المدينة، لا يفهمون معاني بعض المفردات فيسألون النبي عنها، ومثال ذلك كلمة عهن في الآية الكريمة ﴿وتكون الجبال كالعهن المنفوش﴾.

وتارةً نلاحظ بعد التبيين (التفسير) أن المعنى الذي تصوره للكلمة الفلانية، لا يمكن أن يكون مراد القرآن، وإنما مراده المعنى الآخر للكلمة، وهذا ممكن، لكن لا يجوز أن يتغير معنى الكلمة بعد التبيين إلى معنى جديد تماماً لم يكن للكلمة من قبل، فمثل هذا لا يجوز للقرآن. (٢٢)

أما ما ورد في الأحاديث من أن للقرآن بطوناً، فأولاً هل جميع القرآن له بطون، أم أن بعض أجزائه فقط لها بطون؟ وثانياً إذا كانت هذه البطون غير منسجمة مع الظاهر فهل يصح اعتبارها بطناً له؟ الباطن لا بد أن يكون باطناً لهذا الظاهر، أي يجب أن لا يكون متضاداً معه، وهذه مسألة تطبّق عادة وفق قاعدة الجري والانطباق.^(٢٣)

التقييم النهائي

نظرية القبض والبسط نظرية إصلاحية تحاول إيجاد حركة إصلاح ديني، وهدفها الجمع بين نقاء الدين وأصالته، وبين حيويته وفاعليته، فلو أردنا التركيز على نقاء الدين فقط لن نستطيع تلبية حاجات العصر وحل مشكلاته، نظراً للتطورات العظيمة التي حصلت وتحصل في العالم؛ لأن الدين في هذه الحالة أمر ثابت، ولا يستطيع تلبية سوى بعض حاجيات الإنسان. وهو في ذلك كعمود الكهرباء في الشارع الذي لا تحاذيه السيارة المارة إلا لحظة واحدة، أما قبل ذلك وبعده فإن السيارة لن تكون بمحاذاته، فالدين هنا كعمود الكهرباء، والمجتمع كالسيارة. لكننا إذا أردنا تفعيل الدين، ربما أضرب ذلك بخلوصه وأصالته، فتفعيل الدين هنا بمعنى أن نراقب العصر ومتطلباته، لتصرف ونغيّر في فهم الدين بمقتضى هذه المتطلبات. وقد طرحت نظرية القبض والبسط لتحفظ نقاء الدين وفاعليته في نفس الوقت، فالدين فيها يبقى نقياً لأنه ثابت، أما المعرفة الدينية فيمكنها تلبية حاجات كل عصر لأنها متغيرة. ويمكن القول: إن هذه النظرية هي أفضل النظريات والآراء^(٢٤) التي ظهرت لحد الآن لمعالجة هذه الإشكالية، لكن هذا لا يعني أنها كانت موفقة مئة بالمئة. لقد كانت أكثر النظريات توفيقاً لكنها غير موفقة؛ لأنها تمنح الدين فاعلية وحيوية مناسبة، في حين تسلب من الدين نقاءه. ومع هذا تبقى نظرية فريدة من نوعها، أي أننا لا نملك نظرية أخرى تتوفر على إيجابياتها ونقاط قوتها، وتخلو من نواقصها.

نقاط قوة نظرية القبض والبسط:

لنظرية القبض والبسط ثلاث نقاط قوة:

١ - تخلو هذه النظرية من النزعة الدعائية التعبوية، فالفلسفات الدعائية ترسخ في روح الإنسان أكثر من رسوخها في ذهنه، والفلسفات الدعائية تتخذ أسلوب العلاج بقصف الروح بكميات هائلة ومتتالية من التأكيد على معنى معين وتكراره والدعوة إليه، ولكن بعد ذلك، وحينما يعود الذهن الى فاعليته، وتتفتت تدريجياً تأثيرات الفلسفة الدعائية في الروح، سوف يخرج الإنسان من دائرة الايمان بهذه الفلسفات والعمل على تحقيقها، وسيتمبّه الى مواطن الخلل فيها. وقد كانت نظريات الكثير من المصلحين ذات نزعات دعائية كطروحات السيد جمال الدين الذي لم يورد أبداً براهين واستدلالات عميقة لأرائه الاصلاحية.

ومن ايجابيات نظرية الدكتور سروش أنها غير دعائية، وإنما تتعمق في البراهين والاستدلالات في مواطن عديدة، حتى لو كانت البراهين غير تامة. وإذا كانت النظرية كذلك فستكون خصبة ولودة، أي حتى لو تضمنت بعض الاشكالات، فإنها تدلنا على المنطلقات التي يجب أن نتحرك منها للإتيان بنظرية أفضل، وكأنها تنادي مخاطبياً؛ لقد وصلنا الى هذا الحد، فواصلوا الطريق من بعدنا من هذه النقطة. وهذا خلافاً للنظريات الدعائية التي إن نجحت فيها، وإن لم تنجح فستقرض الى الأبد.

٢ - النظريات التي طرحت قبل هذه النظرية كانت إما منقطعة تماماً عن معارف وعلوم العصر، أو أنها كانت معادية لهذه المعارف، وربما هذا هو السبب الذي أدى الى فشلها، ولذلك قالوا: إن موقع المستير والمصلح يختلف عن موقع العالم، فالعلماء يلاحظون العلوم بشموليتها في كل عصر، ولا يستطيعون التفوه بخلاف ذلك، أما المستيريون فإنهم لا يتقيدون عادةً بمثل هذه القيود. والشخصية الغربية البارزة التي جمعت بين هذين البعدين هي «بول تيليخ». أما نظرية القبض والبسط فلها تعاملها الإيجابي مع علوم العصر، فهي تؤيد هذه العلوم والمعارف؛ لذلك تفتح لنفسها طريق القبول في نفوس المخاطبين وأذهانهم.

٣ - تبدي هذه النظرية انسجاماً مع جميع معارف العصر، وليس مع طائفة منها. والنتيجة هي أنها لا تقع أسيرة جزء معين من العلوم. ومن الناحية المنطقية، سواء قيّدنا الدين بكل معارف العصر أو بجزء منها، فإننا قد قيّدنا الدين بمعارف العصر. لكننا إذا قيّدنا الدين بكل المعارف العصرية، فلن تكون هذه التبعية والتقييد أمراً محسوساً. ونظرية القبض والبسط موفّقة حقاً في هذا المجال، فهي تأخذ بنظر الاعتبار آخر النظريات الفلسفية وآخر النظريات الاجتماعية و...، فمثلاً آخر الآراء المطروحة على صعيد التحولات الاجتماعية: أن التغييرات الاجتماعية التي تظهر في صورة ثورات، سيكون مصيرها الفشل الذريع مالم يسارع دعاة الثورة بعد انتصارها مباشرة إلى إصلاح أنفسهم. ونظرية القبض والبسط تتلاءم مع الإصلاح التدريجي، ولا تتسجم مع التغييرات الثورية.

وقد كان ثمة مفكرون مثل مهدي بازركان أرادوا تطبيق الدين مع جزء من علوم العصر (العلوم التجريبية الطبيعية فقط)، ويمكننا في هذا الإطار ملاحظة مفهوم «المعاد» عند بازركان. إنه مفهوم يثير بعض الحساسيات، فيقال: لماذا تكون جميع التفاسير العلمية للدين ميكانيكية وفيزيائية وطبيعية. في حين هناك تفاسير نفسية واجتماعية يمكن أن تطرح؟

وبالتالي فإن النظرية التي تريد الحلول محل نظرية الدكتور سروش، ينبغي أن تتوفر على هذه المميزات الثلاث، كما أنها يجب أن تخلو من إشكالاتها. إننا نريد أن تختلف عقائد ديننا عما كانت عليه عقائد الأجيال السالفة، بل نريدها أن تكون أفضل. وبكلمة أخرى؛ لا نريد التمايز، وإنما نريد الامتياز، فإثبات أن معارف الدين متحولة، لا يبرهن سوى على اختلاف المعارف اللاحقة عن المعارف السابقة.

ويبدو أن بالإمكان إثبات تكامل المعرفة الدينية شريطة أن تكون المعرفة الدينية والمعارف البشرية غير الدينية طرفين متتابعين، وبشرط إثبات النقاط الثلاث التالية:

١ - الثقافة الغربية أفرزت جملة من المشكلات الجديدة.

٢ - الثقافة الغربية عاجزة عن حل مشكلاتها (بعض المفكرين مثل كارل بوبر يعتقدون أن الثقافة الغربية مكتفية ذاتياً، أي أنها تستطيع معالجة المشكلات التي تخلقها).

٣ - الثقافة المعنوية تستطيع حل المشكلات الناجمة عن الثقافة الغربية (فقد يرى البعض أن الثقافة المعنوية هي الأخرى عاجزة عن معالجة مشكلات الثقافة الغربية). والاسلام ينادي البشرية أن تعالوا إلي، وأنا الكفيل بحل ما يصيبكم من مشكلات تواجهونها في طريق مجيئكم إلي، فحينما يقال: ان المدارس المعنوية (مثل الاسلام) تعطي وعوداً بحل المشكلات، ليس معنى هذا أنها تخيّركم في الذهاب صوب أي طريق تريدون، وتقول لكم: إنها قادرة على معالجة مشكلاتكم التي تواجهونها في أيّ طريق تسلكوه، وإن الإسلام يستطيع تفتيت العضلات التي تفرزها ثقافة الغرب مهما اشتطت بافرازاتها وشرقت وغرّبت في سلوكها، وإنما إذا أراد الإنسان من الاسلام أن يحل معضلاته، فعليه حسب تعاليم الاسلام أن يتبع هذا الدين، وللمثال تصوروا فريقاً من متسلكي الجبال يريد صعود قمة ما، وقبل الصعود يعطي رئيس الفريق تعليماته للأعضاء، فيقول لهم: إذا عملتم بهذه التعليمات أستطيع معالجة أي مشكلة تواجهكم، لكنه لا يقول: إذا لم تعملوا بالتعليمات وأصابتم مشكلة، فسأعالجها لكم أيضاً!

أعتقد أننا إذا لم نثبت هذه النقاط الثلاث،^(٣٥) فلا يمكننا أن نعمل شيئاً للدين، فإذا صار القرار أن تعالج مدارس علم النفس الأمراض النفسية، والمؤسسات الدولية تعالج مشكلات العلاقات بين البلدان، والمراكز الاقتصادية العالمية تضطلع بحل المشكلات الاقتصادية، إذن ماذا يبقى للدين، وما هي رسالته؟ يبدو أننا يجب أن نأخذ تكامل المعرفة الدينية بمعنى أن الغرب عاجز عن رفع مشكلاته، وأن الثقافات المعنوية هي القادرة على حل المعضلات الناجمة عن إتباع الثقافة الغربية. وبذلك يمكننا الإشارة الى التكامل والتطور في ثلاث نواحي:

١ - ناحية اكتشاف الحاجات.

٢ - ناحية عدم إمكان تلبية الحاجات بالطرق العادية لاكتساب المعرفة.

٣ - التمييز بين الطريق المناسب والأنسب لتلبية الحاجات.

وهذه النواحي الثلاث متبدلة متغيرة، فالعاجات تتغير وتتبدل بشكل مستمر، لذا فإن اكتشافها يؤدي الى التكامل، وعدم إمكان تلبية الحاجات بهذه الطريقة أو تلك يحتاج الى إثباتات وبراهين دائماً، وكذلك الحال بالنسبة للتمييز بين الطريق المناسب والطريق الأنسب. هذه المراحل الثلاث هي التي تضمن للمعرفة الدينية تكاملها. (٢٦)

الملحق (١) وجوه الحاجة الى الدين:

لا يمكن معرفة وجه الحاجة الى الدين من الدين ذاته، وفي هذا الباب نذكر أن الموجودات في العالم تنقسم الى نوعين:

١ - الموجودات التي يمكن الفصل بين وجودها وإدراك وجودها كالميكروبات.

٢ - الموجودات التي لا يمكن الفصل بين وجودها وإدراك وجودها، كالآلم.

والبعض قال: إن جميع المجردات من هذا السنخ. والبعض قال: إن الأعراض المجردة من هذا السنخ (وليس الجواهر)، والبعض ذهب الى نوع خاص من الأعراض تكون من هذا السنخ وليس جميع الأعراض.

«والحاجة» من النوع الثاني من الموجودات، فلا يمكن أن تكون ثمة حاجة من دون أن نشعر بها. ولكن السؤال: لماذا لا يستطيع الدين تحديد حاجيات البشر؟ لأننا إذا افترضنا أمراً ما باسم (X) يقول لنا الدين إنه من احتياجاتنا، فإما أن نشعر به أولاً نشعر. فإذا كنا نشعر به، فلن تعود هناك ضرورة لتبنيه الدين لنا به أما إذا لم نكن نشعر به، فهذا يعني أنه ليس من حاجاتنا أساساً.

لكن النقطة التي ينبغي الالتفات إليها هي أن البشر والحاجيات ذات مراتب. فالبشر من حيث العمر ومن حيث المعرفة ومن الناحية الأخلاقية ذوو مراتب مختلفة، فقد تكون ثمة حاجة لا يشعر بها الإنسان في المراتب الدنيا بينما يحسها في المراتب العليا.

ومع هذا لا يمكن أن نسأل من الدين؛ ما هي حاجاتنا؟ وإنما نسأل أنفسنا (في

أية مرتبة كُنَّا فيها) عن حاجاتنا، والذي نسأله من الدين أو نتوقعه من الدين هو تلبية الحاجة ورفع المشكلات.

يقول المفسرون: إن معنى كلمة «قول» في الآية ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِي الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ هو «القرآن»، وهنا يطرح السؤال: ما هو معنى اتباع أحسن القرآن الكريم؟ والجواب هو أن كل واحد من العباد يأخذ من القرآن بمقدار وحسب حاجته. فالآيات التي تعالج حاجاتي التي أشعر بها شخصياً هي بالنسبة لي «أحسن الآيات». وبالتالي فلكل واحد من البشر آيات معينة هي بالنسبة إليه أحسن من بقية الآيات. ومع أن آيات القرآن جميعها مهمة، لكن الآيات الفلانية أهم بالنسبة لي من سواها، لأنها تعالج مشكلاتي.

□ ألا يتعارض قولنا: إن حاجاتنا للدين تعين حدود الدين، مع كون

الدين أمراً إلهياً؟

○ إذا ارسل الله شيئاً، لا نشعر بالحاجة إليه إطلاقاً، فلن نذهب صوبه أبداً. فكون الدين إلهياً يجب أن يكون معناه أن الله يبعث لنا من خلال الدين علاجاتٍ لكل ما نشعر بالحاجة إليه. أما الشيء الذي لا نشعر بالحاجة إليه، ويتناوله الباري في دينه، فما هي الفائدة منه؟ وما هي جدوى هذا الجزء من الدين وما هي الحكمة منه؟ تلاحظون أن المسألة لا تحتمل غير هذه الصياغة. فقد خلق الله الإنسان بحيث لا يتحرك صوب شيء، ما لم يشعر في داخله بالحاجة إلى ذلك الشيء، ثم إن الله ذاته لا يعلم بحاجات الإنسان، لذلك لا يدرج في دينه إلا ما يحتاج إليه الإنسان.

□ ما نريد أن نصل إليه من هذه البحوث هو أن دائرة الدين يمكن

أن تتسع أو تضيق، وهذا ما لا يلغي الدين أساساً؛ لأن جميع ما في

الدين سوف أحتاج إليه يوماً ما، وعليه لا يمكن لدائرة الدين أن

تتسع أو تضيق. وكل ما في الأمر هو أنني قد أحتاج اليوم من

الدين الى أجزاءه الفلانية، وغداً أحتاج الى أجزاء أخرى.

○ أنت شخصياً ، لماذا ترجع إلى الكتاب والسنة؟ ما لا تحتاجه من الكتاب والسنة لا يعدُّ من دينك. فدينك هو المقدار الذي تحتاج إليه من الدين، لا يمكن لسوى الدين أن يوفره لك.

□ المقدار الذي أحتاج إليه هو ديني، أما الدين عموماً فهو أمر

محفوظ وثابت، والذي يتغير هو ديني.

○ لا يمكن للدين أن لا يلبي الحاجات، فقيمة الدين بتلبيته للحاجات، بل يشترط أن لا تستطيع المعارف الأخرى تلبية هذه الحاجات. وقد يبدو في أنظاركم أن هذا الرأي يقلص يوماً بعد آخر من دائرة الدين، فالعلوم تتطور يوماً بعد يوم، وتتمكن من رفع الحاجات التي كانت بالأمس عاجزة عن رفعها، غير أن بعض المفكرين الغربيين طرحوا فكرة جديدة، وهي أننا كلما تطورنا في العلوم ظهرت لدينا حاجات جديدة لم يكن يعاني منها أسلافنا، فالطب خرج من دائرة الدين، لكنّ أموراً أخرى ظهرت إلى السطح لم تكن في السابق، وبذلك سينتبه الإنسان الى آيات لم يكن فاطناً إليها في الماضي؛ لأنها لم تكن تمثل حاجة بالنسبة إليه. والنتيجة هي أن دائرة الدين لا تضيق يوماً بعد يوم، ففي بعض الحاجات لا نراجع الدين (كالصحة والطب و...)، لكن حاجات جديدة تبدئ للعيان، تحتاج معالجتها الى الاستمداد من الدين.

□ المتطلبات التي يمكن تلبيتها بمرور الزمن (الحاجات المؤقتة)

ليست المتطلبات التي نحتاج الدين لسدها، وإنما المتطلبات الأبدية

الخالدة هي التي يحتاج جميع البشر مراجعة الدين لتلبيتها.

○ كأنك تقصد أن الدين لا يلبي الحاجات الموسمية والمؤقتة مالم تكن ثمة

حاجات أولية ثابتة، لكن هذا غير صحيح، فنحن نريد من الدين في كل مقطع وزمان سد متطلباتنا التي لا يستطيع غيره سدها. ولا نخشى أن تؤدي حاجتنا هذه الى زحزحة الدين وتضييق أو توسيع دائرته.

□ ما هي توقعاتنا المعقولة من الدين؟ ومن أين نعلم أية أجزاء

الكتاب سنة دينية، ولا علاقة لها بالعلوم و...؟

○ فريق من العلماء يقولون: إن ما يمكن اعتباره جزءاً من الدين يجب أن يمتاز

بخصيشتين:

١ - أن يكون مؤثراً في وصولنا الى الغاية النهائية (النجاة، التحرر، السعادة، الكمال، الفلاح،...).

٢ - أن لا يتسبب تحصيله بالسبل الدارجة لتحصيل المعرفة. ويبدو هذان الشرطان صحيحين ومناسبين. ولكن ثمة في الشرط الأول ملاحظة تطرح في صيغة السؤال: كيف لنا أن نعلم ما هي الأمور المؤثرة وغير المؤثرة في وصولنا الى الغاية النهائية؟ وبالتالي فإن الشرط المذكور شرط جيد، لكن إحرازه عملية صعبة، فكيف نعلم أن ارتداء الملابس السود يؤثر في تقريبنا من الغاية النهائية، أو أن استعمال السواك ذو تأثير في هذا الاتجاه أم لا؟ خصوصاً ونحن نؤمن بأن الغاية النهائية هي عالم الآخرة الذي يعد من حيز الغيب؛ لذلك لا نستطيع معرفة الأمور الدنيوية المؤثرة في الفلاح الأخروي؛ ولهذا أعتقد أن العقل لا يستطيع تحديد التخوم بين الدين والخرافة، ففي الدين كثير من الأشياء لا تتسجم مع العقل، كاشتماله على توصيات تحفظ لنا صحتنا، فمن يدري، ربما كان لها تأثيرها الحقيقي على أرواحنا، إذ ليست السعادة المعنوية (الغاية النهائية) سوى أمر روحي، فمن أين نعلم الى أي حد تؤثر هذه التعليمات في روحنا؟ بالعلم والعقل البشري لا يمكن تشخيص ذلك، وما لم يكن لدينا نص مقدس (الكتاب والسنة) لا نحرز هل القضية الفلانية جزء من الدين أم لا، وإنما الدين ما ورد في النصوص المقدسة.

الملحق (٢) جواهر الدين وأصدافه:

الدين ظاهرة كظاهرة اللغة، لها جواهر ولها أصداف. جوهر اللغة هو إظهار ما في الضمير، لكننا لا نستطيع إظهار ما في الضمير إلا عبر التكلم بلغة خاصة. وهذه اللغة الخاصة هي في الواقع صدف اللغة، ولأن المهم هو إظهار ما في الضمير، دون اللغة الخاصة التي تُظهر بواسطتها ما في الضمير، لذلك لا يمكن ترجيح أية لغة على أخرى؟

العناصر الجوهرية لجميع الأديان مثل بعضها، ولا ميزة أبداً للمسيحية على الإسلام ولا للإسلام على المسيحية في هذا المجال، ولكن للوصول إلى السعادة التي تتادي بها الأديان يجب اعتناق دين خاص. وأنتم تعلمون أن الماضين برغم أنهم لم يكونوا يمتلكون هذه الأصداف (الإسلام مثلاً) لكنهم كانوا سعداء (السعادة بالمعنى الذي تريده الأديان) والعلة التامة لبلوغ السعادة التي تتادي بها الأديان هي جوهر الأديان وليس الأصداف. وهذا ما يدل على إمكانية بلوغ السعادة حتى بدون التشريع بشرية خاصة.

□ كلنا يؤمن أن جوهر الدين هو طاعة الله، فإذا كانت أصداف الدين

أوامر أمرنا الله عزوجل بها، أفلا يعني تركها تركاً لجوهر الدين،

وبذلك نحرم من السعادة التي تضمنها لنا الأديان؟

○ ينبغي القول: إن جوهر الدين يجب إيجاده في تلك الأصداف، فجوهر الدين في اليهودية آنذاك كان يجب إيجاده في الصدف الذي وهبه الله لليهود، وجوهر الدين في الإسلام يجب أن يوجد في صدف خلقنا الله فيه. ولو أن يهودياً أوجد جوهر الدين آنذاك في ذلك الصدف، ومسلماً في هذا الزمان أوجد جوهر الدين في هذا الصدف، فكلامهما سيبلمان السعادة مع أن أهدافهما متفاوتة.

من هنا نرى أن لا دور للأصداف في تحقيق السعادة، وكل ما في الأمر أن الله ارتأى الصلاح في زمن ما (أو الرسول ارتأى الصلاح) بأن يكون ذلك الجوهر في هذا الصدف، وفي زمان آخر وفي مكان آخر، في صدف آخر. والمتدينين بدين معين لا

يستطيع إهمال أصداف دينه، بحجة أن السعادة تكمن في جوهر الدين، ولا ضرورة إذن لاتباع الأصداف، ذلك أن الله أمر باتباع تلك الأصداف، وطاعة الله من جواهر الدين، وبعضياته تكون قد ابتعدنا عن جوهر الدين. أما إذا لم يعتقد الإنسان أن الله أمر باتباع أصداف معينة (أداء ١٧ ركعة صلاة في اليوم مثلاً) وبذلك فهو لا يؤدي الصلوات اليومية، فلا يمكن القول: إنه يعارض جوهر الدين. لذلك يقول غاندي إذا كنتم تؤمنون بمعتقدات دينكم فلا يمكنكم تغيير دينكم، مع أن الأديان لا تتمايز عن بعضها بأية مزية. وإذا بدلتكم دينكم رغم إيمانكم به فقد نهضتم بوجه الدين في الواقع. والنتيجة هي ضرورة التفريق بين نوعين من نبذ الشريعة:

- ١ - نوع من الإباحية واللاأبالية يكون فيها الإنسان على علم بأن الله أمر عباده بالكلام معه (إطاعته) بهذه اللغة (الصدق) لكنه يتمرد على هذه الأوامر.
- ٢ - لا يكون هذا الاعتقاد راسخاً في نفس الإنسان منذ البداية، أي أن الإنسان لا يؤمن ابتداءً بأن الله أمره باطاعته عبر هذه الأصداف.

الملحق (٣)

□ يعد الأئمة نموذجاً لنا في كل المجالات، لذلك لا يحق لنا إخراج

ولو بعض أقوالهم من حيز الدين.

○ كون الأئمة نموذجاً معناه أن كل فعل أو قول أو تقرير صدر عنهم إما واجب، أو مستحب، أو مباح، أما الحرام والمكروه فلا يصدر عنهم. ثم إن المباحات التي تشكل جزءاً كبيراً مما صدر عن الأئمة ليست أساساً مما يجب اتباع الأئمة فيه. فمثلاً أوصى أئمتنا باستعمال مسواك خشب الأراك، فهل يمكن لفقهاء أن يقول: إن هذا يعني وجوب استعمال مسواك الأراك؟ الخبر يقول: إن السواك مستحب، أما استعمال خشب الأراك للسواك فمباح، ففي ذلك الزمان لم تكن هناك وسيلة أقل ضرراً للأسنان من خشب الأراك. وهكذا فإننا اليوم نستعمل الفرشاة ومعجون الاسنان، لأن وسيلة السواك مباحة. فالمباحات يمكن أن تؤتى ويمكن أن تترك، ولأن

استعمال خشب الأراك أمر مباح فقد استعمله الأئمة، وهذا لا يتنافى مع كونهم نموذجاً وقدوة لنا. والمباحات هذه تفتح مجالاً واسعاً أمام المستتيرين يصعب تحديده بحدود معينة، لأننا في علم الأصول لا نملك معياراً لتمييز المباحات من المستحبات، والدليل على ذلك أن بعض الأشياء ورد نهي شديد بخصوصها، لكننا نرى بعض الفقهاء لا يفتون حتى بكرهتها،^(٢٧) لأنها كانت تبدو أموراً مباحة وكان النهي عنها نهياً مرحلياً. وهكذا فإن عدم وجود ملاك يفصل بين المباحات والمستحبات يفتح آفاقاً واسعة لعدم الفصل في مواضع كثيرة أخرى.

الملحق (٤) هل المجاز نوع من الكذب؟!

□ ماذا تقولون في زعم الدكتور سروش: إن العلامة الطباطبائي

يعتقد أن المجاز كذب، لكنه أحياناً مستحسن جائز، ومثل هذه

المجازات موجودة في القرآن.

○ أولاً: لا أرى أن الطباطبائي يقول بجواز ورود الكذب في القرآن.

وثانياً: لا يمكن التعبير عن صدق القضية المجازية بالبيان الحقيقي، وإنما يجب أن يكون البيان مجازياً أيضاً. فالذي يقول مثلاً: إن حسناً أسد، لا يمكن أن يقال له كلا، بل حسن إنسان، وأنت كاذب، وإنما يقال: إن هذه القضية يجب أن يعلم صدقها أو كذبها بمجاز آخر. فإذا قال شخص: إن عمرو بن العاص أسد، وقال آخر: إن علياً أسد، وكانت كلا القضيتين حقيقتين، كانت كلاهما كاذبتين، لأن كلا من علي وعمرو بن العاص من البشر. أما إذا كانتا مجازيتين فالثانية صادقة والأولى كاذبة، أما حسب هذا الرأي فكلاهما كاذبة، وكل ما في الأمر أن الأولى كذب مستقيم والثانية كذب مستحسن. والسبب هو الخلط بين صدق وكذب الحقيقة وصدق وكذب المجاز، وهذا ما نخالفه.

العلامة الطباطبائي يرى أن قصة آدم وحواء والشيطان ليست حقيقة ولا هي مجاز، بل هي كناية، وهذا ليس بالكلام الجديد، فقد قاله آخرون، ولا هو بدعة.

□ كيف يمكن اعتبار قصة آدم وحواء والشيطان كنايةً رغم ورودها

بصراحة في القرآن؟

○ لا يصح أن كل ما جاء بصراحة في القرآن لا يقبل التأويل. طبعاً يجب أن تكون ثمة أدلة على التأويل، إذ لا يصح التأويل بدون دليل، فمثلاً ورد في القرآن بخصوص قصة موسى والخضر ﴿فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض﴾ فالجدار هو الذي يريد أن ينقض، وكلمة «يريد» جاءت صريحة في القرآن، ولكن يمكن تبريرها.

الملحق (٥)

□ هل يمكن نقض القضايا المنهجية والمعرفية؟

○ ليست القضايا المعرفية من سنخ واحد، فبعضها ينتمي الى «تاريخ العلوم»، وقسم منها ينتمي الى «علم المناهج»، وقسم آخر منها يندرج ضمن «فلسفة العلم»، فهذه الصنوف الثلاثة من القضايا هي التي تشكل القضايا المعرفية؛ ولأنها ليست من صنف واحد؛ لذلك لا يمكن القول: إن جميعها يقبل الإبطال أو لا يقبل. فإذا كانت نظريتنا مثلاً أن جميع النظريات ترتبط دائماً بالفائدة العملية، فهي نظرية قابلة للإبطال، إذ بمراجعة التاريخ يمكن ملاحظة أن الأمر ليس كذلك. أما النظريات التي لا تتضمن طابعاً تاريخياً، وتكون مجرد فلسفة علم، فلا تقبل الإبطال. ويتعبير آخر فإن علم معرفة العلم، فيه أكثر من منهج، فبعض قضاياها تجريبية وبعض قضاياها غير تجريبية، كأن تكون برهانية، والقضايا التجريبية فيه قابلة للإبطال، أما غير التجريبية فلا تقبل الدحض.

الملحق (٦) ما معنى تبين القضايا؟

للتبيين (التفسير) معانٍ متعددة، فمن معانيه:

١ - «لماذا قال القائل هذا الكلام؟»

٢ - وأحياناً يأتي بمعنى «لماذا حصل مفاد هذا الكلام (الحدث) في العالم

الخارجي؟» فحينما يقال: إن «X اليوم غاضب»، قد نسأل: «لماذا قال فلان: إن X اليوم غاضب؟» وقد نسأل: «لماذا X اليوم غاضب؟».

٢ - أحياناً قد يكون التبيين بمعنى «ما هي علاقة هذه العبارة بسائر العبارات؟».

٤ - النوع الآخر من التبيين يتلخص في السؤال «هل بالإمكان تبديل هذا الكلام والمعارف الى نظام؟» خصوصاً وأن النصوص المقدسة عادة ما تكون غير منتظمة، ولهذا قال البعض بعدم إمكانية صبِّ الدين في قوالب منتظمة. ويقولون: إن التفكير يبعد الإنسان عن الدين، لذا عليه التسليم لمجموعة التعاليم الدينية، فالمؤمنون حقاً لا يظهر بينهم نظام كلامي، فهل هذا أساس أم بناء فوقي؟ وهل هذه مقدمة أم نتيجة؟ ...

يرى الغزالي أن الدين كلما كبر، يصغر علم الكلام، ومتى ما صغر الدين كُبر علم الكلام، أي أن الانسان إذا كان ضالِعاً في علم الكلام، سنجد التزامه الديني ضعيفاً حتماً. والمثال المناسب لذلك هو الفخر الرازي الذي كان من أعظم متكلمي عصره، لكنه لم يكن متديناً كما ينبغي.

ويذهب بعض متكلمي المسيحية اليوم الى أن الدين كل يجب التسليم له، وهذا هو معنى الإيمان (وليس معناه الاعتقاد الراسخ). وبذلك فالدين لا يقبل الانتظام، ولكن من ناحية أخرى يعتقد البعض أن الذي لا يقبل الانتظام هو مضامين النصوص المقدسة. والواقع أن الدين ممكن التمظهر في صورة نظام، بل لا بد من طرحه كنظم علمية وحياتية، لكنه على المستوى التربوي والتعليمي يجب أن يحافظ على شكله المضرب الظاهري، فلو صيرَ الى تنظيمه وتبويبه سيغدو ظاهرة متصلة تفتقر الى العناصر التربوية.

٥ - المعنى الآخر للتفسير (أو التبيين) هو الإجابة عن السؤال: هل جاءت المجموعة التي نسميها «الدين» لمعالجة معضلات الإنسان وحل مشكلاته؟ وماذا يجب أن تكون توقعاتنا من الدين؟

٦ - التبيين قد يكون بمعنى تمييز جواهر الدين عن أصدافه، وهو من أصعب

العمليات التي يجب أن تتم في إطار تبيين الدين. وقد يكون تشخيص جواهر الدين أمراً يسيراً واضحاً، فيقال مثلاً: إن من جواهره أن يعامل الإنسان الناس كما يحب أن يعامله الناس، فيكون سلوكه معهم الاحترام والإحسان والمحبة، أو أن من جواهره كون العالم مفعماً بالغموض والأسرار، أو أن المعرفة والقدرة البشرية محدودتان، أو... لكن من الصعوبة بمكان تشخيص أصداف الدين، فهل الصلاة مثلاً من جواهر الدين أم من أصدافه؟

وقد يتساءل البعض؛ وما هي فائدة تشخيص جواهر الدين وأصدافه، بعد أن اعتقنا الدين بكامله؟ والجواب هو أن هذا التشخيص ينفع في موضعين:

الأول: في حالة مقارنة الأديان ببعضها وتفضيل بعضها على بعض، فهناك ينبغي تحديد جواهر وأصداف كل دين؛ حتى نرى أي الأصداف توصل بسرعة وسهولة أكبر إلى الجواهر.

والثاني: إذا تقرر للدين أن ينسحب يوماً ما من بعض مواقعه، فإلى أي المواقع يصح أن يتراجع؟ فعند التراجع ينبغي أن لا نضرب بالجواهر، ولا يحق لنا سوى التنازل بعض الأحيان عن بعض الأصداف، أما إذا تخلينا عن الجوهر فقد تخلينا عن الدين.

والمسألة المهمة الأخرى هي متى يقال: إن هذا التبيين أعمق من ذلك التبيين؟ ففي التبيين الأعمق للدين ينبغي التسليم بفرض مسبق مفاده أن الدين بمثابة نزل لتلبية حاجات الإنسان، والبعض يتصور أن الدين جاء لعرض الحقيقة في مجالات لا يمكن إصابة الحقيقة فيها بوسائل أخرى غير الدين، أي أن الدين مجموعة من الأفكار الفلسفية، وهذا خطأ فاحش، فلو كان الأمر كذلك لكان الفلاسفة أكثر توفيقاً من الأنبياء، ذلك أن الفلاسفة يستدلون على طروحاتهم، أما الأنبياء فيؤكدون أن طروحاتهم هي الحق. والواقع أن الدين جاء لتلبية حاجات البشر التي لا يمكن تلبيتها عن طرق المعرفة البشرية الدارجة.

وللتبيين الأعمق ثلاث مزايا على التبيين العميق:

١ - التبيين الأعمق يلي حاجات أكثر للانسان.

٢ - التبيين الأعمق يسدّ حاجات الانسان من دون أعراض جانبية، فمثلاً من الحاجات الرئيسية للانسان، حاجته الى السكينة والطمأنينة. والبعض يقول في نطاق فلسفة الأخلاق: إن هدف النظام الاخلاقي هو توفير الطمأنينة، وقد قال القرآن الكريم: ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾، ويقول في موضع آخر: ﴿ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً﴾، والضنك هو الضيق، وليس المقصود هنا الضيق المادي، فقد ورد في مواضع أخرى من القرآن أن الله يسبغ على الكافرين الكثير من نعم الدنيا، وإنما الضنك هنا بمعنى عدم الطمأنينة النفسية، فقد لا تكون للمؤمن راحة جسمية، لكنه يتمتع بالراحة النفسية والسكينة الروحية، والمحرومون من السكينة النفسية يشعرون لاشك بالضيق والألم. وإذا كان باستطاعة تبيين ديني أن يحقق للانسان الطمأنينة من دون عوارض سلبية فهو التبيين الأعمق؛ لأنه يلبي حاجات الانسان ويرفع النواقص من دون أن يخاصم هذه النواقص أو يتعامل معها سلبياً.

٣ - التبيين الأعمق يقربّ الناس من بعضهم، فيما أننا نؤمن بالفطرة؛ لذا نعتقد بأن جميع البشر يتحركون باتجاه أمور مشتركة بينهم. وإذا كانت الأديان قد جاءت لرفع الخلافات فالظاهر أنها لم تكن موفقة في هذه المهمة، بل إنها ذاتها أوجدت الكثير من الخلافات والنزاعات.

لكن بث الخلاف ينقسم الى نوعين، فتارةً يقع الخلاف بين متّحدين على الباطل، وهذا خلاف إيجابي. وتارةً يقع بين متّحدين على الخير والصلاح، وهذا ليس في مصلحة أحد سوى أهل الباطل.

والتفاسير التي تُعطى للدين يجب أن تقربّ بين آفاق الجماعات المختلفة، فلو كان تبييننا للإسلام يُقصي جميع المسلمين عنه، ولا يبقى منه سوى علي(ع) وصحبه، أمكن القول إنه تبيين لا طائل من ورائه، وإنما ينبغي أن تكون التفاسير بحيث تستوعب أكبر عدد ممكن من الناس، لكنها في الوقت نفسه تجلد الانسان من داخله، لا ان تمنع الناس ابتداءً من الاقتراب الى الدين. وقد كان الانبياء ينادون نداءات عامة تجمع إليهم الكثير من الناس، ثم يعطون في يد كل منهم سوطاً ليجلد

ذاته، بينما نمسك نحن السوط بأيدينا ولا نسمح لأحد بالاقتراب. ولم نرَ في أي من الكتب السماوية أن نبياً وضع شروطاً للاقتراب منه، فهو يقول لليهود والنصارى أن تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم إلا نعبد إلا الله ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله، وهذا نداء عام للبشرية بأسرها، لكنهم بعد ان يدخلوا في الدائرة تجري تربيتهم بحيث يشددون الحساب على أنفسهم شيئاً فشيئاً.

وعلى كل حال، فالتفاسير التي تشرذم الناس تفاسير خاطئة لا تسجم مع تعاليم الانبياء..

الملحق (٧) الدليل العقلي على وجود الله في القرآن:

□ ماذا عن القول: إن البراهين العقلية على وجود الله غير ناهضة،

بينما في القرآن والسنة الكثير من الحث على معرفة الله عن طريق

العقل؟

○ أولاً يجب إثبات أن العقل في عرف الفلاسفة هو ذاته العقل الذي أرادته القرآن والحديث، وهذا ما لا يمكن اثباته، فالعرب آنذاك كانوا يفهمون من العقل نوعاً من التأمل في الأشياء يمنح الإنسان علماً، ففي «توحيد المفضل» مثلاً، لا توجد براهين عقلية بالشكل الذي نفهمه اليوم من البراهين العقلية، وإذا اعتبرنا ما ورد في «توحيد المفضل» استدلالات عقلية، فستكون غير ناهضة، لكن الواقع أن ما ورد هناك مجرد تأملات وليس استدلالات.

إنني لا أعتقد أن الذي يعتنق الدين الإسلامي يعتنقه بالاستدلال العقلاني؛ لأننا لا نملك دليلاً عقلياً على وجود الله خالٍ من الثغرات، كما أن دحض الأدلة على عدم وجود الله، لا يعد دليلاً على وجوده، بمعنى أننا إذا نزعنا سلاح العدو فلن يقع السلاح في أيدينا، وإنما هي قلوبنا التي تقول لنا: إن الله موجود، فنحن نسلم بالكثير من الأمور التي تدلنا عليها قلوبنا، فمثلاً نؤمن أن (التقيضين لا يجتمعان) من دون أن نبرهن على ذلك عقلياً، بل لا يمكن إقامة أي دليل عقلي على ذلك، لأن

أي دليل نقدّمه، فإن قبول نتيجته منوط بالايان قبلاً بعدم اجتماع النقيضين، وفي غير ذلك يمكن القبول بالنتيجة ويمكن القبول بنقيضها، وعليه فتسليمنا بمثل هذه البديهيات جاء بأمر من قلوبنا ليس إلا.

العقل الذي يقول به الفلاسفة مفيد لـ «تصحيح الخطأ»، لكنه غير نافع في «التدليل على الصواب»، فالآية القرآنية التي قد يعتبرها البعض برهاناً عقلياً ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ ليست في الواقع برهاناً عقلانياً، ويمكن السؤال لماذا تفسد الأرض والسماء لو كان فيهما آلهة إلا الله؟ ألا يمكن تصوّر عدد من الآلهة يديرون العالم بطريقة ائتلافية جماعية من دون حدوث أي فساد؟ فالقوة العقلية يمكنها تصور مثل هذه الحالة، لكن هذه الآية إنما تريد تبيينها فقط. ولا توجد آية آية في القرآن الكريم أثبتت وجود الله بطريقة عقلية منطقية، بل أن القرآن يفترض وجود الله ﴿أفي الله شك؟﴾، والذين يختارون لأنفسهم ديناً عن وعي ودراية ويتدينون به، إنما يتوجهون الى الدين الذي يذل لهم مشكلاتهم، أما البراهين العقلية فقد تستطيع «الإقناع» لكنها تعجز عن منح «الايان».

بل لا تصدقوا حتى أن العقل يستطيع التيقن من شيء، وإنما القلب هو الذي يبلغ بالانسان اليقين إذا واجهه مفترق طرق، ففي بعض الأحيان تواجهنا أمور عارضة تماماً من كل استدلال وبرهنة، لكنها تترك فينا تأثيرات عميقة جداً، فأرواحنا مثل طفل لا يترك أعباه ما لم يُمنح ألعاباً أجمل، وما لم تدخل قلوبنا أفراح وأحزان أكبر، لا نتخلّى عن أفراحنا وأحزاننا الأصغر، وما لم تصادف أذهاننا أفكاراً أعمق لن تترك الأفكار الأقل عمقاً، وإذا عرّضت للناس جماليات روحية باهرة سينبذون جماليات العلوم الطبيعية.

الواقع أننا في اختيارنا للدين نعمل بمنهجية براغماتية، أي أننا نختار الدين إذا ما كانت له فائدة عملية لأرواحنا، ولا نلاحظ تطابقه أو عدم تطابقه مع الواقع. وبدون مبالغة أقول: إن دين الإسلام هو الأكثر قدرة على إرضاء البشر، فهو يلبي جميع حاجاتهم.

□ ألا تؤدي الشكوك العقلية الى اضطراب طمأنينة القلوب المؤمنة؟

○ لا يقف العقل والقلب في عرض بعضهما، كي نتصور اعتداء أحدهما على الآخر، وإنما يقعان في طول بعضهما. وعليه فصاحب السكينة النفسية لا تقلقه الشكوك، وكأن سكينته أقوى من شكوكه، فمثلاً أنا أؤمن أن الصدق أفضل من الكذب، لكن إثبات هذه المسألة عسير على مستوى فلسفة الأخلاق، بل هناك عدة أدلة عقلية على أفضلية الكذب بالنسبة للصدق! لكن هذه الشكوك العقلية لا تنال من إيماني شيئاً. طبعاً قد تزعزع الشكوك العقلية الطمأنينة التقليدية وتذهب بها أدراج الرياح، أما الطمأنينة الحقيقية النابعة من الصميم فهي غالباً ما تكون أقوى من الشكوك.

الملحق (٨)

حينما يقول الإسلام: آمنوا بتعاليمي وأسسِي، أعالج لكم مشكلاتكم وأكمل لكم شخصياتكم، فهذا لا يعني أن تحقق مجتمع إسلامي مئة بالمئة أمر ممكن. إذ لا يعني تدخل الإسلام في الأمور الاجتماعية أنه سيحقق مجتمعاً بخصائص إسلامية مطلقة، فالسير في الطريق غير الوصول الى الهدف. وطبعاً الذي يتدخل في الشؤون الاجتماعية والسياسية يحقق أهداف الإسلام عن طريقين:

الأول: تحسين البيئة الاجتماعية ذات التأثير الوافر في تحسين واقع الفرد.

والثاني: تطوير الفرد المسلم عبر قناة المجتمع، أي أننا إذا لم نفكر بتحسين الآخر، فلن نتحسن أيضاً.

المجتمع المثالي في آخر الزمان هو في الواقع خبر أخبرونا به (قضية شخصية) وهذا يعني أنه غير ممكن الإثبات عقلياً بالضرورة، مضافاً الى أن الناس في ذلك المجتمع ليسوا معصومين جميعاً، وإنما النظام الحاكم معصوم، أي أنه لا يمارس الظلم، وإنما يحاسب الظالم ويعاقبه، لكن الظلم موجود على كل حال في ذلك المجتمع.

الملحق (٩) الجري والانطباق:

تقول قاعدة الجري والانطباق: إنه إذا قال دليل عقلي قطعي أو دليل شرعي قطعي: إن X من مصاديق معاني الكلمة الفلانية، فإن حكمها ينسحب على X أيضاً، ففي القرآن مثلاً أن «بقية الله خير لكم»، وإذا توفر لدينا دليل شرعي قاطع (حديث صحيح مثلاً) أن الامام المهدي المنتظر هو بقية الله، يمكننا القول الامام المهدي هو ما أراده الباري عزوجل بالآية الكريمة، فيكون معناها أن أمام العصر خير لكم، في حين إذا نظرنا الى سياق الآية وجدنا أنها تقصد الشؤون الاقتصادية. إذن المعاني السابقة لا تُغنى، وإنما يتحدد لها مصداق جديد وفق القاعدة المذكورة.

وعليه إذا كان للآية بطن، فإن هذا البطن يقف على عرض ظاهر الآية، بمعنى أنه غير متعارض مع الظاهر. «المفهوم والمصداق» يسميه المفسرون «المعنى والوجه» فيقولون: إن المعنى واحد لكن وجوهه مختلفة، ويسميه الأدباء «موضوع له ومستعمل فيه» فيقولون: إن الموضوع له واحد بينما المستعمل فيه متعدد.

الملحق (١٠) ملاك الوحدة

□ متى نستطيع القول: إن الشيء واحد فعلاً؟ وهذا غير أن نتوهم أنه

شيء واحد، أو نتعاقد على أنه شيء واحد، فحينما نقول: إن هذا

الكرسي واحد، هل هو كذلك فعلاً؟!

○ هذه برأيي إحدى أعقد المسائل الفلسفية وأكثرها إلحاحاً، وهي قضية متجددة لا تموت أبداً.

هناك رؤية عامية قريبة الى أذهاننا تقول: إن الوحدة أمر «عملي»،^(٢٨) فالقلم مثلاً أستطيع اعتباره قلماً واحداً؛ لأنه يستطيع أن يعمل شيئاً لا يعمله غيره (والغير هنا نوعي وليس شخصياً)، ومن كل من الحجارة والشجرة... نستطيع الاستفادة

آثاراً عملية لا تتأتى من غيرها. لكن هذا الرأي لا يصمد أمام النقد ابداً. وثمة رأي آخر مفاده أن النظام هو ملاك الوحدة، فالوحدة إذن حالة نظامية (ارغانىكية) ^(٣٩)، أي إذا كان للشيء نظام معين يمكن القول: إن له وحدة حقيقية، ومعنى «الأرغانىكي» أو «النظامي» هو أن كل الشيء إذا كان أكثر من حاصل جمع أجزائه فهو كل نظامي، وإذا لم يكن أكثر من مجموع أجزائه فلا يعتبر كلاً «أرغانىكياً» وإنما كلاً «ميكانيكياً».

وهناك قول ثالث لم نرَ في الفلسفة الغربية من يذهب إليه، وهو أن الوحدة الحقيقية لا تتحقق إلا في الأمور المجردة، فغير المجردات لا يمكن أن تكون لها وحدة حقيقية. ومردُّ هذا الرأي هو أن أصحابه وجدوا كلاً يستطيع أن يقوم بعمل لا تستطيعه أجزاؤه، وهذا يدل أن هناك موجوداً غير هذه الأجزاء هو الذي قام بالعمل؛ لأن الفعل لا يمكن أن يبقى بدون فاعل، فعلى سبيل المثال حينما يتعجب الانسان، نجد أن هذا التعجب لا يصدر من أحد أعضائه، فأى عضو من أعضائه بشكل منفصل لا يستطيع أن يتعجب. حينما نرى كل الأعضاء المادية عاجزة عن أداء هذا التعجب نفكر في عنصر غير مادي نعتبره مسؤولاً عن هذه الممارسة، ولو كان مادياً لشملة فحطنا واختبارنا للأعضاء المادية. ^(٤٠)

لم يحدد الدكتور سروش في كتابه نوع الوحدة التي يتبناها من بين هذه الأنواع الثلاثة، واكتفى بتقديم بحث حول الوحدة في كتاب «التضاد الديالكتيكي». وإذا توخينا الموضوعية سنجد أنه هناك أيضاً لم يتخذ موقفاً واضحاً، وكأنه يتأرجح بين القول الثاني والقول الثالث.

□ يذهب سروش أحياناً الى أن عدم القابلية على التجزئة (البساطة) هي

ملاك الوحدة.

○ القائلون بأن الوحدة هي البساطة يمكن اعتبارهم من أتباع الرأي الثاني تقريباً، وأنا لا أرى الوحدة والبساطة شيئاً واحداً، وإنما أراهما شيئين مختلفين عن بعضهما، فلو اعتبرنا الوحدة هي البساطة عندها لن نجد في الكون من واحد سوى

الله عزوجل، وغيره لا يمكن أن يعتبر بسيطاً بالمعنى الحقيقي. أما فلاسفتنا القائلون بالرأي الثالث فيرون لأرواحنا وللملائكة و... وحدة حقيقية، وذلك بسبب كونها مجردة، وكذلك الأمر بالنسبة للباري عزوجل فهو واحد لأنه مجرد، لكنهم على كل حال لا يرون الواحد محصوراً في الأمر البسيط.

□ أولسنا نعتبر المجردات بسيطة؟

○ المجردات بسيطة من حيث الكم أو حتى أنها بسيطة من حيث الجنس والفصل، لكننا إذا أخذنا بنظر الاعتبار كافة أنحاء البساطة، فإنها ليست بسيطة، أما البسيط بكل معاني البساطة فهو الله تعالى فقط.

الملحق (١١) بشرية المعرفة الدينية:

لم تكن هناك ضرورة لاعتبار المعرفة الدينية بشرية حتى بالمعنى الثاني، فمجرد اعتبار المعرفة الدينية معرفة بشرية، تحصل للبشر فتؤثر ذهنياتهم فيها، يكفي لدفع نظرية الدكتور سروش الى الأمام، ووجه الكفاية هو أنه يستحيل أن تحصل للبشر معرفة لا تتدخل ذهنياتهم في صياغتها.

المعارف الحاصلة للبشر على قسمين: حصولية وحضورية. في المعارف الحصولية تلعب ذهنياتنا دورها وتترك تأثيراتها؛ لأن هذا النمط من المعارف عبارة عن سلسلة من القضايا مركبة من التصورات، والتصورات صنعية أذهاننا. أما في المعارف الحضورية فلا علاقة لنا بالذهن، ومع هذا يبدو أن للعلم الحضورى علاقة بالذهن في موضوعين:

١ - مَنْ لديه علم حضورى وأراد تكراره على نفسه وتلقيه لذاته، فسيحتاج الى العلم الحصولى، إذ المعلومات الحضورية غير المفسرة لا تنفع شيئاً، فلو كان لديكم علم حضورى ولم تفهموا له أي معنى، فإنكم بمثابة شخص أضيء له الطريق فقطع فيه خطوات، ثم انطفأ الضياء، فهو لا يستطيع سوى الوقوف حيث وصل، فمن أجل

أن تمنحنا معلوماتنا الحضورية مقداراً من التسامي لا بد لها من تقاسير، وإذا لم تُفسَّر فإننا لن نعلم أبداً لماذا لدينا هذا العلم الحضورى؟ هذا أولاً، وثانياً لن نعلم كيف يمكن استمرار هذا العلم الحضورى؟ وثالثاً لا ندري ماذا يفيدنا هذا العلم الحضورى للخطوات اللاحقة؟

ولهذا يستند العرفاء دائماً الى خصوصية الهداية والتوجيه في العلم الحضورى. وهناك فارق في العرفان التقليدي بين إلقاءات الشيطان وإلقاءات الرحمن، والفارق هو أن إلقاءات الرحمن ترسم لنا الطريق القادم، فهي تضيء لنا الطريق الى مسافات بعيدة نسبياً، أما إلقاءات الشيطان فليست كذلك، ذلك انها لا تدلنا على شيء. وهذه التوجيهات تحصل بتفسير المعارف الحضورية، وتفسير المعارف الحضورية ليس إلا دراسة النقاط الثلاث أعلاه.

٢ - إذا داخل الانسان علم حضورى وأراد التعبير عنه للآخرين، عليه تحويله الى علم حصولي، فالإلقاء هو ما أجده في ضميري وأريد تبيانه للآخرين، وهذا ما يستلزم استخدام اللغة، وفي اللغة نتعامل مع المعلومات والمفاهيم، فبدون المفاهيم لا نستطيع تكوين الألفاظ. الإلقاء جزء لا يتجزأ من العلم الحضورى، ومن هنا كانت إحدى مشكلات العرفاء انهم يلقون أحياناً ما يجب أن لا يلقوه، فحينما يحصل للإنسان كشف عرفاني سيندفع بكل شوق لإذاعته وإفشائه رغم كل النصائح التي تحضه على عدم الإذاعة.

وحينما تحصل للمعارف مكاشفة يتحرر من مخاوف وأحزان الناس العاديين، لكنه يصاب بثلاثة أحزان جديدة وخوف جديد واحد: الحزن الأول يتمثل في حسرته القائلة: لماذا لم أتحرك قبل هذا لتكون قد حصلت لي الآن مكاشفات ألدُّ وأمتع؟ والحزن الثاني قوله: لماذا لا يأتي بقية الناس للتزود من هذه المائدة؟ والحزن الثالث يتلخص في السؤال: لماذا يعجز اللسان عن التعبير عما أجده؟ أما الخوف فهو أن تزول عنه هذه الحالة ثم لا ترجع.

الملحق (١٢) ملاك تكامل العلوم:

إن السيطرة على الطبيعة الخصوصية الوحيدة للعلوم التجريبية الطبيعية، فإذا كان هذا الملاك صحيحاً ستغدو بقية العلوم بدون فائدة وبلا ضرورة، فإذا كان ثمة علمان، ويقال إن تكامل العلم ب يأتي نتيجة كونه تابعا للعلم ألف. فلماذا لا يكون العكس صحيحاً؟ فالنقطة الأولى إذن هي أننا لا نستطيع القول: إن تكامل العلوم في اتباعها للعلوم التجريبية.

إن السيطرة على الطبيعة تشير الى الفائدة العملية للعلوم التجريبية، وليس الى كشفها عن الواقع، وإذا كان المنطلق هو أن نعتبر الفائدة العملية ملاك التكامل، فلن يعود للكثير من علومنا تكامل. إذن الفائدة العملية والكشف عن الواقع شيان مختلفان وليساً شيئاً واحداً.

والظاهر أن تكامل العلوم في كشفها عن الواقع لا في فائدتها العملية، فلو كان في الفائدة العملية فإنني أسأل: أولسنا نستفيد أحياناً من أنظمة مختلفة شيئاً واحداً؟ إذا كان لدينا مثلاً ثلاثة أنظمة طبية مختلفة: الطب الأبري الصيني والياباني، والطب الكيمياوي الغربي، والطب النباتي الهندي والباكستاني. هذه الأنواع الثلاثة تفيد نتيجة واحدة، فغالبية أوجاعنا يمكن معالجتها بأحد هذه الأنواع، مع العلم أن أسس كل نظام تختلف عن أسس النظام الآخر، وكذلك النظرة الكونية التي تقف وراء كل واحد منها. فالنظرة الكونية للطب الأبري مثلاً تقول: إن جسم الانسان كالعالم الخارجي بالضبط، وفي العالم الخارجي عدة منظومات مترابطة مع بعضها... ولاحظوا أن الأمراض التي لم يعالجها الطب الأبري لم يعالجها الطب الكيمياوي والنباتي أيضاً. والحقيقة أننا نفضل الطبابة الكيمياوية الغربية لكشفها عن الواقع، وليس لفائدتها العلمية، فالفائدة العلمية لا يمكن أن تعتبر ملاكاً للتطابق مع الواقع. وطبعاً يمكن أن تكون من مستلزمات التطابق مع الواقع.

□ لماذا هناك تلازم بين الفائدة العملية والتطابق مع الواقع؟
○ لأن العالم الخارجي لا يمكن أن يكون مضطرباً وغير متجانس.

□ الا يمكن أن تكون هناك فائدة عملية ولا يكون تطابق مع الواقع؟
○ العكس صحيح، أي لا يمكن أن يكون تطابق مع الواقع، ولا تكون فائدة عملية. لأتكلّم بوضوح أكثر، العلم بما أنه علم، فإن كماله في تطابقه مع المعلوم. وهذا الكمال ممكن التصور بالنسبة لجميع العلوم، ولاشك في هذا مطلقاً، ولكن بغض النظر عن هذا تنقسم العلوم الى قسمين: بعضها يتضمن فائدة عملية والبعض الآخر لا يتضمن، والعلوم التي لا تتحفنا بفائدة عملية (نظير هل الأصالة للوجود أم للماهية؟) لا تنطوي على احتمال الخطأ في مقام العمل، ومثال ذلك الفنون والمنطق والآداب والفلسفة... الخ، أما العلوم ذات الفوائد العملية فينبغي اختبارها ليتبين هل هي موفقة في عالم الطبيعة أم لا؟ وإذا كانت المعلوم غير مفيدة عملياً في عالم الطبيعة، فإنها لا تقبل الاختبار. والآن إذا اعتبرنا تكامل العلوم في فائدتها العملية، نكون أولاً قد نسينا الأصل، أي التطابق مع الواقع. وثانياً: في هذه الحالة يجب القول: إن التكامل لا يشمل جميع العلوم، وإنما يقتصر على العلوم ذات الأبعاد العملية، رغم أنكم أردتم اعتبار العلوم الأخرى متكاملة أيضاً تبعاً للعلوم ذات الفوائد العملية.

الهوامش:

- القبض والبسط النظري للشريعة».
- (١١) إذا قيل: إن هذه الحالات وردت في القرآن والروايات، يقال إنها وجهات نظرهم الشخصية وليست جزءاً من الدين، فللأئمة شأنان: شأن التشريع الذي يضعون في إطاره الحكم الديني، وشأن الانسان العادي، فعينما أسأل إنساناً عادياً عما يجب أن أفعله لمعالجة الالم ظهري، يذكر لي المعلومات التي يعرفها، ويعيد عليّ تجاربه، لكن هذه ليست من الدين، وبالتالي لا يمكن اعتبار كل ما يصدر عن الأئمة ديناً، ففي البداية يجب أن نشخص توقعاتنا من الدين، ثم نعتبر ذلك المقدار من القرآن والسنة الذي يتناول توقعاتنا جزءاً من الدين حقاً، أما المقدار الذي لا يعالج توقعاتنا فليس من الدين، بل هو وجهات النظر الشخصية للمعصومين، ومعلومات عصرهم.
- (١٢) راجع الملحق (١).
- (١٣) يقول فقهاؤنا اليوم: إن الذين يعيشون هنا يجب أن ينظموا أوقاتهم مع سكان الحجاز، ولا إشكال في هذا، فهو حكم جيد وصحيح: لأن الأمة الواحدة يتعين أن تكون لها شعائر ومناسك واحدة.
- (١٤) من الصفحة ٣٧ إلى الصفحة ٤٣ يحاول شرح هذا المعنى، ص ١٥٨ و ١٨٥.
- (١٥) راجع الملحق (٢).
- (١٦) راجع الملحق (١١).
- (١٧) لا يمكن فهم سقم هذه القضية

(1) Subjective.

(2) Objective.

(٣) راجع كتاب «بوير» تأليف: بريان مكّي

- ترجمة: منوهر بزر كمهر.

(٤) في الصفحات ٩٧ و ١٩٨ و ٢٧٢ مثلاً

وردت كلمة الدين بدل التدين.

(٥) ص ٨٦ و ١٨٥ و ١٨٦.

(٦) السبب في تشديده على ثبات الدين هو

أنه أراد اعتبار المعرفة الدينية متحولة،

وهو تحول يؤثر حتى في اليديهيّات، فإذا

كان الدين متحولاً أيضاً وغير ثابت،

عندها لا يمكن بناء أي شيء وسيتهدم

كل شيء! ص ٤.

(٧) المراد بالمعارف البشرية المعارف التي

يتوصل إليها الانسان بنفسه ويتبناها.

(٨) إنني أعتقد أن الكثير من الاشكالات

الغاطئة التي طرحت حول نظريته

كانت بسببه؛ لأنه كان ينبغي أن لا

يتفنن في صياغة العبارات إطلاقاً، إلا

إنه فعل ذلك وبشكل مشير للشبهات

والالتباس.

(٩) البعض من علمائنا كالفيض الكاشاني

أكثرنا من الاستناد الى علم الرجال

والرواة، وكانوا يعتقدون أن الحديث

ذاته يدل هل هو عن المعصوم أم لا، بل

إن الفيض الكاشاني زعم أن بإمكانه

تشخيص المعصوم الذي صدر عنه

الحديث.

(١٠) راجع الصفحات ٢٥٥ و ٢٧٠ و ٢٧٢ و

٢٩٥ و ٢٥٢ و ٢١٥ من كتاب «نظرية

كاسيرا، أحد أشهر الفيزيائيين في امريكا، وقد رجع هذا المفكر في الكثير من النظريات ذات الطابع الفلسفي الى نظرية «التايو»، وهو يرى أن بعض الأمور التي دخلت خطأ الى الفيزياء (والصحيح أنها فلسفية) يتوجب إرجاعها الى المدرسة التايوية القديمة.

(٢٧) راجع الملحق (١٢).

(٢٨) للفظ النص مصطلحان: الأول ما يرد في المتن من قول أو كتابة، وهنا يكون النص في مقابل الفحوى، أما النص بالمصطلح الثاني فهو مقابل الظاهر. والنص بالمصطلح الأول أعم طبعاً منه بالمصطلح الثاني: لأن مقسم النص والظاهر، هو النص بالمصطلح الأول. لكننا هنا نقصد النص بالمصطلح الثاني (مصطلح الأصوليين).

(٢٩) سؤال: في خصوص العلوم الجزئية كالكيمياء والفيزياء، ليس للدين ما يقوله. أما العلوم ذات المساحة المشتركة مع الدين، فإنها لا تمتاز بالجزم، وعليه فإننا لا نضحّي بالدين في سبيلها أبداً. وحالات الاشتراك قليلة جداً. لكن ماذا يجب أن نفضل إذا تعارضت معرفة بشرية يقينية مع نص من الكتاب أو السنة؟

الجواب: الجزم ان يستعمل بمعنيين:

١ - في العلوم الرياضية فقط، وهي العلوم التي تستطيع ان تزعم أن الفا هي باء حتماً، ويستحيل ان لا تكون ألف باء. ومثل هذا الجزم لم يزعمه أحد للعلوم التجريبية.

٢ - القطع بمعنى أن تكون الأرض متحركة والشمس ثابتة، لكننا في لا شعورنا لا نجزم بهذا، أما القول: إننا في العلوم التجريبية الطبيعية (التي يتوفر فيها الجزم بالمعنى الثاني) لا

(الأرض كروية) عن طريق آخر. وقد أشكلوا على بوبر أن بعض القضايا نتوصل الى نقيضها بأساليب أخرى، ويعارضهم بوبر بالقول: إن القضية إذا كانت تستحصل بأسلوب معين، فإن نقيضها لا يبد أن يستحصل بنفس الأسلوب دون غيره.

(18) Arrangement.

(١٩) المفاهيم النظرية ليست لها مصاديق محسوسة بالفعل، وذلك خلافاً للمفاهيم التجريبية.

(٢٠) إذا كنا نقصد بتحول العلوم، تحول قضايا العلوم فهو قول صحيح، أما إذا قصدنا العلوم ذاتها فهو أمر غير صائب، إذ إن وحدة العلوم اعتبارية لا حقيقية، ولا يصح وصفها بصفة حقيقية (التحول).

(٢١) الرد والإثبات يطلقان على العلوم العقلية، والإبطال والتأييد على العلوم التجريبية.

(٢٢) في ص ٤٢ فما بعد.

(٢٣) إذا نتج عن تركيب الأجزاء كل له آثار معينة فضلاً عن آثار مجموع الأجزاء، نسمي المركب حقيقياً، ويكون الارتباط بين الأجزاء أرغانيكياً (نظامياً)، أما إذا لم يكن للمركب أثر خارج آثار أجزائه فنسميه اعتبارياً، والمركب الحقيقي كبدن الانسان، أما المركب الاعتباري فنظير فرقة الجيش. راجع الملحق (١٠).

(٢٤) راجع كتاب «بوبر» تأليف برايان كلي، ترجمة بزركهر - فصل العوالم.

(٢٥) راجع الملحق (٥).

(٢٦) أنظر كتاب «تايو الفيزياء» بقلم

المدارس المعنوية هو معارضة الثقافة الغربية، لذلك مالم تعالج تلك النقاط الثلاث المذكورة لا يصح للمدارس المعنوية أن تتنازع فيما بينها.

(٣٦) راجع ذلك في مواضع متعددة من هذا البحث.

(٣٧) مثلاً ينهى أئمتنا وخصوصاً الإمام الصادق عن ارتداء الملابس السود، لكننا لم نرَ فقيهاً يفتي بكراهة ذلك. إذ هم يقولون: إن في هذا النهي رسالة فحواها عدم التشبه بالظالم، وهذا التشبه هو المحرم أو المكروه، لأن ارتداء الملابس السود بحد ذاته حرام أو مكروه (التفكيك بين الحكم ورسالة الحكم).

(38) Functional.

(39) Organic.

(٤٠) أنصار الرأي الثاني يذهبون الى «النظام» لهذا السبب أيضاً، فقد لاحظوا أن عملاً ما يمكن أن ينجزه الكل، من دون أن يستطيع أي جزء من الأجزاء إنجازَه، والفعل لا يمكن من ناحية أن يكون بدون فاعل، فاستنتجوا أن وراء هذه الأجزاء شيئاً آخر هو الواحد، وهو كل يتجاوز حاصل جمع أجزائه، ووحدته وحدة إرغانيكية نظامية.

نرى حالات اشتراك كثيرة مع الدين، فهذا صحيح، لكن السؤال ماذا يجب أن نفعل مع تلك الحالات القليلة إذا ظهر ثمة تعارض بين الدين والعلوم؟ في هذا الإطار مهما أردنا أن نقول لابد أن يكون قولنا متموضعا ضمن مجمل نظامنا الفكري، ولا يصح منّا الانتقاء والتجزئة، وفي العلوم الانسانية يبدو أن ليس هنالك رأي حاسم، لكن الواقع هو أن هذا القول لا ينطبق على جميع معطيات العلوم الانسانية. فهنا ماذا يجب أن نفعل؟ على كل حال، يمكن أن يظهر التعارض بين الدين والعلم في كل من العلوم الطبيعية والانسانية.

(٣٠) راجع الملحقين (٣) و (٤).

(31) Common Sence.

(٣٢) راجع الملحق (٩).

(٣٣) راجع الملحق (٦).

(٣٤) حاولت ثلاث فئات من المفكرين في العالم الإسلامي هذا الأمر ١- المفكرون العرب ٢- المفكرون الهنود. ٣- المفكرون الايرانيون.

(٣٥) ثم نقطة رابعة محل نزاع بين المدارس المعنوية، تدور حول ألية هذه المدارس أفضل وأكثر توفيقاً؟ وكل نظرية تطرح في هذا الباب يجب إثباتها، لكن الذي تتفق عليه جميع

الفقه والمعارف الدينية

بين الإفراط والتفريط

الشيخ ناصر مكارم شيرازي

ليس هذا المقال مجرد رؤية نقدية لبحث من البحوث، وإنما هو مراجعة لتيار فكري ظهر في الآونة الأخيرة في أوساط جماعة من مفكرينا وباحثينا، وهو في طريقه لأن يتحول إلى نزاع ومشاجرات بعيدة عن التضارب المنطقي للأفكار، الأمر الذي يعمق الهوة بين المفكرين بلا ريب.

وقبل الدخول في لباب البحث أرى من الضروري الإشارة إلى نقطتين:

١- إنني في كتابتي هذه أترسم أسلوباً المزمناً أيضاً، وأنأى بعباراتي قدر الإمكان عن الاصطلاحات العلمية المعقدة، لتخرج إلى النور خالية من الالتباس والتعقيد ضمن حدود المتاح، ف«حل العقدة من الكلام» يساعد على «فقه الأقوال»^١ واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي^٢.

٢- أعتقد أنه بذلت لحد الآن (قبل وبعد الثورة) مساع وجهود هائلة من قبل الكثير من الواعين للتقريب بين «الحوزة» و«الجامعة»، ولقد كان لنا دورنا في هذا المجال بقدر المستطاع، وكانت لهذه الجهود ثمارها الطيبة بمقدار معين. وكل خطوة

تتال من هذا التفاهم النسبي ستكون لها تبعات مؤسفة ومحزنة وتترتب عليها مسؤوليات جسيمة، ولن ينتفع منها إلا المتضررون من هذا التقارب.

وإذا لاحظنا المعايير القرآنية على هذا الصعيد، والتي تؤكد حتى حيال الأعداء أن «وجادلهم بالتي هي أحسن» سوف يتضح لنا واجبنا إزاء الأصدقاء بكل جلاء. وللأسف كانت في هذا المضمار مجادلات «لا بالتي هي أحسن» صدرت من كلا الجانبين.

إن الهدف من تضارب الأفكار أساساً هو اقتداح أنوار المعرفة وتقارب الآراء والنظريات، بينما السجلات المشوبة بتعابير غير ودية لا تعجز عن مساعدة هذه الظاهرة وحسب، وإنما تذر رماد العصبية واللجاج على جبين الحقائق الناصعة، وتكرس الأخطاء والمغالطات في تربة الأحقاد والأضغان.

«الجدال» و«المراء» (والأول هو السجال بهدف ضرب الطرف المقابل، والثاني النقاش لإظهار فضل الذات وكلماتها) ممارستان مذمومتان في التصور الإسلامي بل لقد جعلوهما في عداد الذنوب الكبيرة، لأنهما أعدى أعداء المعرفة.

إن الذي يمتعض عند النقاش، ويتطير منه الشرر، وتعلو هتافاته وصراخه ذات اليمين وذات الشمال ويشط في القول من أجل تغليب كلامه ورأيه، هل يمكنه أن يكون متحلياً بالتوازن الفكري اللازم لإصابة الحقيقة والواقع؟ وهل الرحى التي حركتها فيه نوازع الجدال والمراء هي ذاتها القلم الذي أقسم به القرآن، وشيخ قسمه بعبارة «ما أنت بنعمة ربك بمجنون» ليؤكد أنه سر النجاة من الجهالات والظلم؟!

كل أملنا أن نتجاوز بأخوة، ولا نعكر لطف الكلام بأدران الفظاظات، ولا نقايض شجاعة الاعتراف بالحقيقة حتى بأعسل الإغراءات.

عذراً لطول المقدمة، ولنعد إلى أصل الموضوع:

١- جذور التيارين الفكريين:

منذ فترة يطرح في الساحة الفكرية والثقافية، وتبعاً للنقاشات السياسية والاجتماعية، نزاع حول الفقه «التقليدي»^(١) والفقه «المواكب للحياة»^(٢) أفضى إلى

انتقاسات مؤلمة، وقد امتدت نيرانه مؤخراً لتطال أردان المعارف والأسس العقيدية، فُتُرح في دائرتها أيضاً سجلات «التقليدي» و«المواكب للحياة».

ويقال: إن «المواكبة» في الفقه غير ممكنة بدون «المواكبة» في النظم العقيدية، والقبض والبسط في جانب غير ممكن بدون القبض والبسط في الجانب الآخر، و«طلاب المواكبة ما داموا متجانسين في الرؤية الكونية وعلم الانسان وعلم المعرفة مع اتباع التقليدي... فما من شك أن نزاعهم حول الفقه المواكب للحياة والتقليدي، سيبقى عقيماً زائراً بالأوهام».

ولكن كيف تكوّنت هذه السجلات وبأية أهداف؟

إن الثورة الإسلامية التي أدت إلى تشكيل حكومة إسلامية في إيران واجهت فجأة كما هائلاً من «المسائل المستحدثة»، وخلال فترة وجيزة، بدت المسائل التي لم تكن إلى أمس محل ابتلاء، مسائل شاغلة للجميع ومحل ابتلاء عاجل. إنها المسائل المتصلة بالمستلزمات الأساسية لـ«الحكم» و«الثورة»، والتي تتطلب إجابات فورية سريعة كما هي طبيعة الثورة.

وتراءت للعيان من بعيد ومن قريب فراغات مفزعة، إن لم تعالج بما يملؤها لم تتمكن عجلة الثورة من مواصلة الطريق. أهداف الثورة برمتها جرى التشكيك فيها، وأدير ظهر المجن لقيم الثورة التي اندلعت دفاعاً عن المستضعفين.

أمام هذا التحدي توزّع أنصار الثورة إلى ثلاث فئات:

البعض سارع إلى اتخاذ موقف قال فيه: إن الفقه الموجود غير كافٍ للإجابة عن هذه الأسئلة والمستلزمات والمتطلبات الجديدة، وتسرعوا في المطالبة بفقه آخر يُعظّم الأطر الموجودة، وله القابلية على الظهور بأي شكل من الأشكال كما هو الطين الاصطناعي.

وفريق آخر غصّ طرفاً عن جسامة المشكلة وتخلّى عن مسؤولياته الكبيرة في هذه البرهة الحساسة من الزمن، مصرراً على كفاية المباحث الموجودة، واعتبر أي عمل جديد ضمن نطاق الأصول الفقهية المعروفة خارج دائرة واجباته، ولم يفكر لحظة واحدة بما شغل عليه السلام طيلة سنوات حكومته وتجلّى في قوله «ما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم».

الفئة الثالثة هي الجماعة التي لم ينل منها هول الأزمة وتكاليفها، وقالت بعيداً عن كل اضطراب أو ارتباك: لا ضير، لقد تبدلت «المعادلات» ولم تتبدل «الحلول»، وينبغي حل المشكلات بالعمل المتواصل على الأصول المعروفة والطرق المرسومة في الكتاب والسنة، وبهدى من نور العقل والإجماع. وأنا شخصياً أرى هذا السبيل أكثر واقعية، إلا أن صعوباته أكثر من المنحيين السابقين. إن تجربة ما يزيد على عشرين عاماً من تدريس «بحث الخارج» تقول لي: إن من الممكن تماماً معالجة المسائل المطروحة وحل العقد الاجتماعية الحالية، باستخدام «القواعد» و«الأصول» و«المصادر» و«المباني» العامة للفقهاء.

على كل حال، سرى ذلك الانقسام إلى حيز العقائد، وصارت المعارف والعقائد الإسلامية هي الأخرى «متموجة» في نظر البعض شأنها شأن الفقه، وظهرت فيها تعابير غامضة ومتشابهة ومطاطلة كـ«التلقي»^(٣) موازاةً لما في الفقه من «اجتهاد». وأخذت العقائد تسير باتجاه «نسبية الإدراكات البشرية».

ويجب الاعتراف أن «هذا كان انسحاباً - مع حفظ ماء الوجه - أمام الهجمات الفكرية العارمة» فهذه الطريقة فقط يمكن تحطيم الأطر القديمة بأسرع وقت، وتطبيق العقائد على الأفكار الحديثة (مهما كانت).

لا أدعي أن مثل هذه التضاربات الفكرية لم تكن قائمة قبل انتصار الثورة (فقد بدأت منذ أن دخلت العلوم الغربية إلى الشرق) بيد أنني أقول: إنها تسارعت أكثر بعد الانتصار.

ونظير هذه الانقسامات يمكن رصدتها في القرون الإسلامية الأولى إثر دخول الفلسفة اليونانية والعلوم الجديدة إلى العالم الإسلامي، وتضاربها مع الكتاب والسنة. فالذين شاهدوا تعارضاً بين «أسس الفلسفة اليونانية» و«ظواهر الآيات والروايات» نبذوا الأصول المعروفة لفهم المعاني في مباحث الألفاظ، وبادروا بسرعة فائقة إلى «التأويل» فتحولت الألفاظ في أيديهم إلى ما يشبه الشمع ينحتون منه ما يشاءون من التفاسير.

وفي مقابل هؤلاء وقف «الظاهريون» الذين قادهم جمودهم وتصلبهم الغريب إلى حمل حتى مجازات القرآن وكناياته على ظواهر المعاني الموضوعية للألفاظ، فقرروا

أن لله عيوناً وأذاناً وأيدياً وأرجلاً! وحدثت صراعات عنيفة بين هذين الفريقين أريقت فيها الدماء، ووفرت الحكومات وقوداً مناسباً لهذه المحارق حتى تلتهي الطائفتان ببعضهما عنها، ويخلو بالها هي من كليهما!

أجل، مقابل كل نزوع إفراطي باتجاه معين يجب توقع ظهور نزوع تفريطي متطرف بالاتجاه المعاكس.

وهذا هو ما نخشاه في الوقت الحاضر، نخشى أن يؤدي تطرف جماعة إلى ظهور جماعة أخرى في الحوزات متحجرة شديدة التعصب، تعارض تغيير المسائل الفقهية حتى بـ«مقال ذرة».

وعادة ما يصفق الأعداء لمثل هذه النزاعات وينتزعون منها النتائج التي تحلو لهم.

وعلى كل حال فتحطيم أسس العقائد والفقه مقابل سيول الأفكار الحديثة يشبه هدمنا للجدران من أجل أن لا نكلف أنفسنا مشقة العثور على باب البيت للخروج منه، فنحن فزعون ومرتبكون إلى درجة أننا نشك في وجود باب للخروج أساساً، أو أننا أشبه بطائر مضطرب يضرب نفسه بالجدران والشبابيك حينما يُحبس في غرفة، من دون أن يلتفت إلى وجود أبواب مفتوحة.

وأنا أقول لكل الأعداء والأصدقاء: إن لهذا البيت أبواباً كثيرة، فالمعمار الذي بناه منذ اليوم الأول قدّر فيه هذه الاحتياجات، فتعالوا نعثّر على الأبواب بدون تسرع وبصبرٍ ودقة وجهد مضاعف، ولا نختار تهديم الجدران كأول الحلول، وإن لم نجد أبواباً، سنشمر معكم عن سواعدنا لتحطيم الجدران.

٢- الحدود الفاصلة بين القوانين والنظريات:

في كتابات هؤلاء الأخوة ثمة نقطة مركزية تقول: إن «العلوم والمعارف البشرية مترابطة مع بعضها، وكل تحول يطرأ في جانب من علم من هذه العلوم ينجر شئنا أم أبنينا إلى العلوم الأخرى، وأينما حدث تغيير أو تكامل سيترك آثاره على الجوانب الأخرى، والشريعة شيء ثابت خالد، لكن فهم الشريعة متغيّر».

هذه فكرة يكررها أخونا الدكتور سروش ربما لأكثر من خمسين مرة في مقالة «القبض والبسط». غير أنه ليس بالتكرار الممل المتعب، بل هو تكرار ممتزج بتعبيرات وتشبيهات أدبية جميلة. والواقع أن الدكتور سروش في عالم الصحافة والكتابة طبّاح ماهر صاحب ذوق رفيع، فحتى لو لم يكن لديه طعام ممتاز يقدمه لطلّابه، فإنه سينمّمه بتوابل الكلام، ومشبهات الكنايات والاستعارات، وحلويات التشبيه والأمثلة، حتى يغدو لذيذاً طيباً في مذاق الآكلين، لا سيما وأن الأخوة في مجلة «العالم الثقافي»^(٤). تعاونوا معه في هذا الباب وأجادوا في مدّ المائدة! وعلى كل حال إن كلام الدكتور هذا فيه جانب مقبول وجانب منقود، وهذا منوط بالفصل ما بين القوانين والنظريات.

في كل العلوم أو في معظمها هناك نظريات وفرضيات يستعان بها لتفسير مسائل كلية مجهولة عن طريق قرائن غير يقينية. فلأجل تفسير هذه المسائل التي لم تسفر عن وجهها بعد، ليس أمامنا سوى استخدام العلامات والأمارات التلميحية.

ومن أمثلة ذلك فرضية تطور الأنواع، وفرضية ظهور المجموعة الشمسية، وفرضية الأفلاك التسعة البطليمية، والأخلاق الأربعة، وغيرها الكثير من الفرضيات. وبما أن العلوم والمعارف البشرية ذات ترابط وثيق فيما بينها فإن تغيير أي واحدة من هذه الفرضيات في أي علم من العلوم كانت، يمكن أن يترك أثره على سائر المعارف والعلوم البشرية، أو يحطم الأطر حسب تعبيرنا، ويدفع سكان هذا الرواق الكبير إلى تغيير جلستهم استقبالا للضيوف الجدد.

أما المسائل التي أصبحت في زمرة القوانين والأصول العلمية المسلمة فلا تطالها هذه التغييرات بشيء؛ لأنها بمثابة أعمدة هذا القصر المنيف، ففي حين يغيّر سكان القصر من أماكنهم ليوفروا أماكن للضيوف الوافدين، تبقى الأعمدة راسخة ثابتة في مكانها، لا تتغير ولا ينالها شيء، بل تظل تتفرج على رواح ومجيء الضيوف. إن تغيير أحد الأضلاع في شكل هندسي كثير الأضلاع، يغيّر قطعاً من بقية الأضلاع، لكن الدعامة المتينة التي يستقر عليها هذا المصنع لا يعثرها التغيير.

وعليه ينبغي أن لا نسحب ما يصدق على النظريات لنطبّقه على المبادئ العلمية

الثابتة، فهناك في الرياضيات والفلسفة والفيزياء والكيمياء والهيئة أصول مسلمة تبقى ثابتة راسخة أبداً، ولا يصح أن نتوقع بحقها التغيير، فلا شك أن أي اكتشاف علمي جديد سيبقى عاجزاً عن تغيير جدول الضرب الفيشاغوري، ولا ينسف البديهيات التي يستند إليها الفلاسفة في دراساتهم.

وقد يظهر فريق ليقول كما قال أنصار الديالكتيك «إجتماع الضدين أو النقيضين في منطقتنا ليس ممكناً وحسب، بل هو الأساس الأول لمدرستنا الفكرية، والدنيا مليئة بإجتماع الأضداد، وهذا كلام يثبته العلم والتاريخ».

ولكن الجميع يعلم اليوم أن هؤلاء لم يفهموا معنى الضدين أو النقيضين في منطقتنا وفلسفتنا، والواقع أنهم تصرفوا في هذه الألفاظ واصطنعوا منها مفاهيم جديدة، والأفراضان بالمفهوم المنطقي الخاص لا يجتمعان إطلاقاً، والتصرف في الألفاظ والمفاهيم لا يحل المشكلة.

وفي الفقه والمعارف والعقائد الدينية أيضاً هناك مسائل ضرورية وقطعية لا يأتيها التبديل من بين يديها ولا من خلفها، فحريمها محترم دائماً. إن التغييرات قد لا تطرأ من خارج العلوم الدينية فقط، بل قد تتوالد من داخلها نتيجة الفهم الأعمق والأفضل للمصادر الرئيسية، وتترك تأثيراتها على المسائل النظرية أو الظنية، أما الأصول الأساسية للعقيدة والفقه فتظل ثابتة بلا تحوّل، والخلط بين هذين يبتعد بنا عن الواقع.

ولنطرق باب العلوم فنتساءل: هل يمكن في ضوء اكتشاف جديد حصول تغيير في فكرة مركزية الشمس أو دوران الأرض حول محورها؟
طبعاً قد نتوصل إلى تفاصيل جديدة حول الشمس أو الحركة الموضعية والانتقالية للأرض، ولكن هل يمكن تصور بطلان أصل الموضوع باكتشافات جديدة؟ وهكذا الحال بالنسبة لتركيب الماء وقوانين الأذرع في الفيزياء وانعكاس الضوء في المرايا وغالبية القضايا الرياضية.

ويبدو من الضروري التذكير بأن النظريات قد تقحم أنفسها أحياناً في مكان القوانين والأصول العلمية المتفق عليها، وتظهر ثيابها وشكلها، لكن هذا يجب أن لا يمنعنا من محاكمتها والتشكيك فيها إذا اقتضت الضرورة؛ لأنها في هذه الحال أشبه

بجندي عادي يرتدي ثياب قائد كبير فيطرح نفسه قائداً ليصيب منافع مؤقتة. هذا لا يعني أن زي القادة قد فقد قيمته، وصار بإمكاننا سلب الاعتبار عن كل مرتديه من القادة والضباط الكبار المترددين دوماً على جبهات القتال.

والخلاصة هي أن هاتين الفئتين من المسائل «اليقينية» و«غير اليقينية» بالرغم من تقاربها، إلا أن بينهما، برزخ يمنع من الاختلاط، فإحدهما عذب فرات سائغ للشاربين، والأخرى قد تكون ملحا أجاجا، وبمصادق (بينهما برزخ لا يبغيان) فإن قيمة كل واحدة منهما وحقيقتها، تحول دائما دون اختلاطهما، والنتيجة هي أن تعميم أحكام إحدهما على الأخرى هو بعينه سبيل الإفراط الذي يستتبع يقينا سبيل التفريط، فيعتبر حتى النظريات ثابتة صارمة لا تتبدل.

وبكلمة واحدة: هل الحركة في النظريات والمسائل الظنية أم في القوانين والمسائل القطعية؟ وهل يمكن تغيير مسائل في الشريعة (عقائد وفقها) هي من ضروريات الإسلام، وبمنزلة جدول الضرب الفيثاغوري؟ هذا ما ينبغي أن يجاب عنه بوضوح.

٣- استحالة البحث بدون «أصول ثابتة»:

إنني أسأل أصحاب هذه النظرية عن قولهم: إن فهمنا للدين يتغير بموازاة التحولات التي تطرأ على فهمنا للطبيعة وكل عالم الوجود، فهل يعتبرون قولهم هذا مبدأ ثابتاً وأصلاً لا يتغير، أم أنهم يعتقدون أنه قد يتغير في ضوء تطورات الفلسفة وعلم الطبيعة، فيزول ويتبين أن التحول في جانب من العلوم لا يغير من جوانبها الأخرى؟ وعموماً يمكن استخدام هذا الرأي (ترابط التغيرات) ضد نفسه.

لا بد أن إجاباتهم ستكون سلبية، فهم يرون ترابط المعارف الإنسانية حول «الوجود» و«الطبيعة» و«الشريعة» حالة ثابتة دائمة، لا يغيرها حتى تطور العلوم والمعارف البشرية، وإذا قالوا بهذا اعترفوا بقانون ثابت لا يتغير.

إننا أساساً حينما نجلس للاستدلال، فمعنى ذلك أننا سلمنا بجملة أصول ثابتة مشتركة، وإلا لم نستطع إثبات شيء للطرف المقابل، ولا الطرف المقابل يستطيع إثبات شيء لنا.

إن محاولات الاستدلال المنطقي بحد ذاتها خير دليل على التسليم بسلسلة من الأصول الثابتة التي بدونها لن يحصل أي تفاهم، ولقال كل للآخر (لكم دينكم ولي دين).

وهذا يشبه البرهان المعروف الذي تُواجه به الماركسية القائلة بتغيير كل شيء، فيُقال لها: هل هذا المبدأ الماركسي ذاته «التحول والتبدل إلى الضد» يشمل نفسه أم لا؟

إذا كان الجواب ايجابياً فقد بلغنا مرادنا، وإن قالوا: إن مبدأ «التغيير» خالد لا يتغير، فيجب القبول بتقسيم الأشياء إلى «ثابتة» و«متغيرة» وهذا ما يدحض متبنياتهم أيضاً.

النقطة الأخرى التي أرى من الضروري الإلماع إليها، هي أن هؤلاء الأخوة يطرحون أحياناً الفهم الأفضل والأكمل والأعمق لموضوع معين، كالتوحيد مثلاً. وأحياناً يقولون بالتغيير والتبدل إلى شيء آخر.

وهذان مفهومان لا بد من فصلهما عن بعض، فلا أحد ينكر إمكانية الفهم الأفضل والأعمق للآيات القرآنية والنصوص الإسلامية في ضوء المعارف والعلوم الحديثة، وإنما الإشكال في هل العلوم الحديثة تنتهي بفكرتي عن خاتمية الإسلام إلى أن نبياً آخر سيبعث بعد النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم؟ أو هل يمكن أن نستنتج من معطيات معرفية وعلمية جديدة أن القرآن يفيد وقوع المعاد والمجازاة على الأعمال في هذا العالم؟ وفي الفقه، هل يُتصور أن تصل إلى حيث نفهم من القرآن بأن الانسان إذا بلغ مرحلة معينة سقطت عنه التكاليف العبادية (كما قيل هذا فعلاً)؟ لو اتضحت هذه الحدود والتمايزات، أعتقد أن بالإمكان الوصول إلى نقاط مشتركة فيعم السلام والوثام بين المتحاورين، وإلا لم يؤد الحوار إلى نتيجة.

٤- المدخل إلى نسبية الإدراك:

يصر الأخوة أن قضية «ترابط المعارف البشرية وتأثيرات تحولاتها في بعضها» لا تؤدي إلى «نسبية الإدراك» أبداً.

لكنني أقول: إن هذه الأطروحة تمثل على الأقل المدخل المفضي إلى النسبية. ولو عدنا إلى تاريخ ظهور المذاهب التشكيكية والسفسطائية والمثالية، لرأينا أن المسألة بدأت من أن ضجيج الخلافات بين الفلاسفة في اليونان القديم من ناحية، والدفاعات العجيبة لمحامي المتهمين في المحاكم من ناحية أخرى، أدت بالبعض تدريجياً إلى الاعتقاد أن ليس ثمة واقع أساساً، وكل العلوم العقلية مجتمعة تحت مظلة التشكيك. ومن جهة ثانية أدى خداع الحواس إلى سقوط العلوم التجريبية عن الاعتبار، فقليل في المثال المعروف: إننا إذا وضعنا يدنا اليمنى في ماء حار واليسرى في ماء بارد، ثم أخرجناهما دفعة واحدة ووضعناهما في ماء دافئ عادي الحرارة، فإن اليد التي كانت في الماء الحار ستشعر بالبرودة بينما اليد التي كانت في الماء البارد ستشعر بالحرارة، والنتيجة هي عدم وجود حرارة وبرودة في الواقع الخارجي أساساً، وكل ذلك من نتاج إحساسنا وظنوننا.

ولو مايز هؤلاء بين المسائل اليقينية وغير اليقينية، وبين البديهيات والنظريات، وبين النسبي وغير النسبي، وبين خداع الحواس ويقينها، لما انتهوا إلى هذه النتائج الخاطئة.

وإذا اعتبرنا فهم الشريعة في كل الأمور والمسائل قابلاً للتغيير والتبدل، ودين كل إنسان فهمه للشريعة، والفهم بدوره تابع للتصورات المختلفة، وقد يتغير بتغير الذهنيات، ولا نعترف بأي مبدأ ثابت قطعي، فلن ننهي إلا لما انتهى إليه المشككون. وكذلك الحال على صعيد المسائل الفقهية، إذا كان أحد الأخوان يقول بتأثير من هذه الأفكار: اجتهادنا في الكتاب والسنة وليد «ذهنياتنا» مضافة إلى «مفاهيم الكتاب والسنة» وإذا تغيرت هذه الذهنيات في ضوء التبدلات المحيطة بالإنسان، تغير اجتهادنا أيضاً.

والذي يقول بمثل هذا يجب أن يضع على باله أنه قد لا يكون ثمة واجب أو حرام أساساً، أو أن الاجتهاد اليوم يقول لنا: إن محتوى الكتاب والسنة يفيد قبول التكاليف والواجبات والمحرمات، وقد يتغير هذا الاجتهاد بتحول الزمن والظروف المحيطة، فيصير فهمنا للآية ﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾ أن العبادات واجبة ما دام الإنسان لم يبلغ درجة اليقين، فإذا بلغها سقطت عنه الفرائض والعبادات!

إذن قولوا بصراحة: إن الواقع لا يكشف النقاب عن وجه إطلاقاً، ومهما مددنا أيدينا صوب الواقع (في الشريعة والتكوين) لم نبلغ إلا خليطاً من الذهن والواقع. وإذن لا فهمي للواقع فهم خالص نقي، ولا فهمك أنت، وبهذا من العبث السعي لفهم الواقع، ومباحثاتنا واستدلالاتنا أشد عبثاً منه، إذ لا طريق إلى الواقع، وكلنا أسرى ذهنياتنا.

أليس هذا مدخلاً إلى المذهب التشكيكي، وبوابة واسعة مفتوحة للجميع كي يقول كل إنسان ما يشاء حول الشريعة، ويجتهد فيها بحسب ما تمليه عليه ذهنياته؟ هنا سوف يعلو سوط التكفير من ناحية، وسوط الاتهام بالجهل وعدم الفهم من ناحية أخرى، فيروح الإسلام والمعارف الإسلامية ضحية في هذا الغضم الذي لا يبقي شيئاً ولا يذر.

أخ آخر استند إلى هذه المبادئ ليقول: «إن المسائل القطعية في الفقه لا تتجاوز أصابع اليدين، والباقي كلها مسائل ظنية تقبل التغيير في ظل الاجتهاد». وقد يكون قصده بالمسائل القطعية التي لا تتجاوز أصابع اليدين وجوب الصلاة والصيام... إلى آخر فروع الدين، التي هي فعلاً عشر مسائل كلية وبعدها أصابع اليدين، أما حين يصل الدور لحرمة الظلم والرشوة والكذب والغش والسرقة والبقاء... والكثير من المحرمات الأخرى، فنقول يمكن في ظل اجتهادات الغد إثبات أنها مشتبهة بالكراهية!

فهل سيبقى شيء من الفقه بفضل هذا الكلام؟ ثم ما فائدة مثل هذا الفقه أساساً حيث يتغير كل شيء فيه بحسب ميولنا؟ وماذا ستكون له من فضيلة أو رسالة؟!

لا شك أن مقابل هؤلاء المتطرفين سيظهر متطرفون لا يجيزون أي تغيير حتى في المسائل الظنية والنظرية، فيتحجرون على ما هو موجود لديهم من المسائل، ضارين بسيف الإنكار كل تجديد، وطاعنين بحراب التكفير كل من يتحدث بما لا يروق لهم. وعلى هذا المنوال لن نصيب فهماً صحيحاً للشريعة والعقائد الدينية، ولن يبقى شيء من عظمة كيان الإسلام والمسلمين، ولا قدر الله أن يأتي ذلك اليوم الذي يفرح له الأعداء.

حينما نقول: إن هذا السبيل إنما هو مدخل إلى مذهب المشككين القائلين بنسبية الإدراكات، نلاحظ فعلاً أطيافاً من التشكيك تلوح في أواسط مقالة أخينا، هنالك عندما يترنم بقول الشاعر بعدما «يستدل» بـ«الذوق والشعور»:

«ألم تسمع بأن السماوات.

ليست سوى صورة للمدركات الإنسانية.

الخمير سكرتُ منّا، ولسنا الذين سكرنا منها.

والقالب هو الذي اكتسب شكله منّا، لا نحن منه».

ويروي بيتاً شعرياً آخر:

«حلاوة العسل صورة الفؤاد، كل طيبة، إنما تتبع من داخل القلب».

هنا، ذهن الشاعر هو الذي يمنح السكر للخمر، والوجود للقوالب، وحلاوة العسل تترشح من ذهنه لا من العسل، والسماوات ما هي إلا صورة منعكسة لإدراكاته. وإذن فماذا يقول المثاليون؟ إنهم يسبحون في فضاءات المثل، ويرون الحقائق انعكاسات لها.

٥ - كلمة أخيرة:

يطول الكلام في هذا الباب ولا يتسع له المجال ولا الوقت، ومع ذلك أرى من اللازم تسجيل عدة ملاحظات أخرى على وجه السرعة:

ينبغي أن لا ننسى الفرق بين «النصوص» و«الظواهر» في النص القرآني والروائي، وليس فقط الفرق بين «المحكمات» و«المتشابهات» وأسلوب تفسير المتشابه في ضوء المحكم. ويجب أن نعلم أين هو موضع الاجتهاد، وأين لا يجوز الاجتهاد؟ وأين يمكن الإفادة من القرائن الداخلية والخارجية، وأين لا يمكن الإفادة؟

كما أن في باب الألفاظ من علم الأصول معايير معروفة لفهم المعاني من الكلمات، لا تسمح لنا بإعطاء الضوء الأخضر للأفراد كي يفرضوا أحكامهم المسبقة في الفقه والعقائد على نصوص الكتاب والسنة؛ لأن هذا أستاذية قبال القرآن وليس تتلمذاً على يديه.

ولا بأس أن نتجنّب في مثل هذه المباحث أساليب المبالغة، فسبيل المبالغة سبيل الشعر، وسبيل الشعر مستقل تماماً عن طريق الاستدلال والبرهان. ومن المناسب أن أشير إلى ما أورده أخونا العزيز في مقالة «القبض والبسط» حول «تضخم علم الأصول» أو خلط «الحقائق» بـ«الاعتباريات» في هذا العلم، وما رواه فيها من سؤال بعضهم العلامة الطبائبي عن رأيه في قول الشهيد مطهري بأن خلط الاعتبار والحقيقة أصاب «معظم الاستدلالات الأصولية» بالأمراض والخراب، حيث تبسم العلامة الطبائبي وقال: ليس معظم الاستدلالات الأصولية، وإنما جميعها!

أقول: إن العلامة الطبائبي قال هذا مازحاً دون شك، وابتسامته دليل على ذلك.

ومن الأفضل أن يترك أخونا هذه المسائل لنا، كما تركنا له مسائل أخرى، وأستطيع القول بضرر قاطع وبعد تدريس رابع دورة من البحث الخارج في أصول الفقه في الحوزة العلمية (وكل دورة تستغرق ست سنوات) أن المسائل المبتلاة بـ«أمراض» و«خراب» الخلط بين الحقيقة والاعتبار في علم الأصول قليلة جداً، وأغلبها في منهج الآخوند الخراساني، لا في منهج الشيخ الأنصاري.

وما دام الحديث قد ساقنا إلى المرحوم العلامة الطبائبي فلننته مقالتنا بابتسامته كحسن ختام لها، على أمل أن تأخذ المناقشات سياقاً ودياً، بعيداً عن تكفير هذا لذلك، واتهام ذلك لهذا بالجهل وضعف الفهم، والسلام.

الهوامش

- (١) سنتي.
- (٢) بوياء.
- (٣) برداشت، ويمكن تعريبها أيضاً بـ«الفهم» و«التصور».
- (٤) كيهان فرهنكي.

نظرية تكامل المعرفة الدينية في ميزان النقد

الشيخ جعفر سبحاني

مدخل

طرحت على بساط البحث منذ أمد ليس بالقصير، نظرية حول تكامل المعرفة الدينية، أخذت عنوان نظرية القبض والبسط في فهم الشريعة. وقد نُشِرت خلاصة لها في العدد الثاني من السنة الخامسة لمجلة «كيهان فرهنكي = العالم الثقافي»، وكتبْتُ في العدد التاسع للمجلة من نفس السنة بحثاً نقدياً حولها سجلت فيه عدة ملاحظات وآراء ناقدة للأفكار الواردة في النظرية.

وكنت أحسب أن ذلك البحث وغيره من الدراسات النقدية التي ظهرت حول النظرية ستصرف صاحبها عن متابعتها، بيد أن صدورها ثانية في مجلد ضخيم باسم «القبض والبسط النظري للشريعة» حَضَّنَا على إيضاح مواقفنا مرة ثانية، وتسجيل مزيد من الملاحظات النقدية حول الموضوع.

خلاصة النظرية

العلوم البشرية المختلفة كحلقات السلسلة المتصلة ببعضها، ومتى ما حصل تغيير في أحد هذه العلوم انتقل التغيير الى العلوم الأخرى وأثر في مصائرهما، والمعرفة الدينية ليست إستثناءً لهذه القاعدة، فقد يطالها التغيير أيضاً بما يحصل من تحوُّلات في المعارف الأخرى.

يمكن تلخيص أسس النظرية بخمس نقاط نشير إليها فيما يلي:

١. الدين والمعرفة الدينية أمران متغايران.
٢. الدين ظاهرة ثابتة لا تقبل أي تغيير أو تحوُّل.
٣. المعرفة الدينية صنف من صنوف المعرفة البشرية.
٤. المعارف البشرية مترابطة مع بعضها، والتحول في إحداها يتسبب ضرورة في تحول الأخرى.
٥. المعارف البشرية في تغيير وتحوُّل مستمرين.

معظم هذه المبادئ لا يختلف عليها اثنان، فهي مقبولة من قبل الجميع ولا تحتاج الى كثير بحث أو نقاش. ولعل الأصل الرابع هو بيت القصيد فيها، وربما أمكن اعتباره الحجر الأساس لنظرية القبض والبسط. والأصل الرابع يفيد الترابط التغييرى بين جميع المعارف البشرية، وليس الترابط هنا من قبيل القضية الجزئية، إنما هو مبدأ كلي إذا ثبتت صحته لم يكن بد من التسليم بكامل النظرية.

يقول صاحب النظرية في شرح فرضيته: «ما من معلومة جديدة، تترك المعلومات السابقة على حالها، فهي تغيير من معانيها ومفادها، لذلك كان العلم والفلسفة والدين، أو المعرفة العلمية والفلسفية والدينية بمثابة مرآة متقابلة تعكس ما فيها على بعضها. وإذا انطبعت صورة في إحداها انعكست في الأخرى أيضاً، ومتى ما حصل تغيير في واحدة منها ظهرت آثار التغيير في المعارف الأخرى.

إذا انبثقت فكرة جديدة في العلوم أثرت على الفلسفة، والتحوُّل في الفهم الفلسفي يغيّر من فهم الانسان لذاته وللعالم بلا أدنى شك، وإذا اكتسب الانسان والعالم صورة جديدة، اتخذت المعرفة الدينية هي الأخرى معنىً جديداً. أو يمكن أن

يدخل ضيفٌ جديدٌ الى مكانٍ ما من دون أن يغيّر من جلسة الضيوف السابقين، ومن دون أن يبدل من وضعهم والعلاقات التي بينهم؟»

ثم يسوق صاحب النظرية أمثلة معينة (كآراء غاليلو حول حركة الأرض، وقوانين نيوتن في الجاذبية وتأثيرات هاتين النظريتين في آراء علماء الحقول المعرفية الأخرى كالمتكلمين والفلاسفة والمتألهين المسيحيين واليهود) ليستشهد بها على صحة مدعياته وأفكاره.

ما نريد أن نؤكد في هذه الدراسة هو أن ترابط العلوم ليس قانوناً كلياً شاملاً، بالرغم من أنه يبدو صحيحاً مقبولاً كفكرة جزئية لها استثناءات عديدة. وقبل أن ندخل في مناقشة قضية ترابط العلوم، نشير الى جملة نقاط نتوخى منها الكشف عن القيمة الحقيقية لنظرية القبض والبسط.

١ - الاستعانة بالأسلوب الخطابي:

استخدام الخطابة والتعابير الشاعرية في مناقشة قضايا علمية قد يؤدي الى الكثير من الأخطاء والزلل، فصي البحوث الفكرية يجب الاستعانة بالبراهين دون التمثيلات والأخيلة الخطابية، فمثلاً تشبيه تأثير العلوم الحقيقية والاعتبارية أو المعارف الفلسفية والعلمية والدينية في بعضها بالمرايا المتقابلة أو بالضيوف الجالسين في مكان واحد، نوع من الاستدلال الخطابي والتمثيل الشعري. والمفكر الذي يريد النظر للأمور من زاوية الأدلة والبراهين، بعيداً عن المشاعر والأخيلة والتشبيهات، لا يقيم وزناً بالطبع لمثل هذه الخطابة والاستدلالات الخطابية.

٢ - الاستقراء الناقص:

الاستقراء من الأدوات المعرفية المهمة، لكنه لا يكون منتجاً إلا إذا لوحظت جميع مصاديقه، فالاستقراء الناقص غير منتج ولا يفيد إلا الظن. وفي مثل هذه الأطروحة الكبيرة القائلة بتأثير جميع العلوم في بعضها لا يمكن الاعتماد على الاستقراء الناقص، فمثلاً:

١ - «نظرية غاليليو حول حركة الأرض غيرت علم الهيئة البطليمي، وأثرت في الكثير من المعارف البشرية» هذا شاهد جزئي لا يصلح لإثبات قاعدة كلية ضخمة. فهل لتلك النظرية الفلكية تأثيرها في العلوم الأدبية يا ترى؟ وهل غيرت من القواعد الخاصة بـ «الفاعل» و«المفعول به» و«المضاف إليه»؟ وهل أوجد نيوتن باكتشافه قانون الجاذبية العامة تغييراً في قضية الغرامات والضمانات والحقوق الإنسانية؟ المسألة: هل كل تحول في العلوم الطبيعية يؤثر في العلوم الاعتبارية، أم أن كل تغيير في المعارف الاعتبارية يبدل من أحوال العلوم الطبيعية؟

٢ - طرحت فكرة تكامل الأنواع على شكل فرضيات متعددة من زمن لامارك حتى عهد داروين والى ما بعد ذلك، وكان آخر هذه الفرضيات ما سمي بنظرية «الطفرة الوراثية» ولا شك أن ثبوت هذه الفرضيات يمتد بتأثيراته الى العلوم ذات الصلة بالأحياء. ولكن من غير الممكن إطلاقاً إثبات ذلك الادعاء الشامل بهذا الشاهد الجزئي، والذهاب الى أن أي تغيير في معرفة من المعارف البشرية يتسبب في تغييرات تطراً على كل المعارف الانسانية باختلاف أنواعها.

لقد حصلت عشرات التغييرات في العلوم الطبيعية والفلكية وما تزال، إلا أن تقسيم الكلمة الى «اسم» و«فعل» و«حرف» ما يزال قائماً على حاله كما كان في السابق، ولم يطرأ أي تحول على حسن العدل وقبح الظلم، وبقيت مبادئ المنطق والرياضيات ثابتة على حالها و...

٣ - قبل النهضة الأوروبية لم تكن العناصر الكيماوية تتجاوز الأربعة عناصر، ولكن بعد ذلك ازداد عددها وتغيرت معرفة الإنسان بحقيقتها، بيد أن هذا التحول الهائل لم يؤثر في كثير أو قليل على المبادئ الأخلاقية، فما يزال حسن مجازاة الإحسان بالإحسان ثابتاً لم يتغير، وما انفكت مقابلة الإحسان بالإساءة ممارسةً قبيحةً مذمومة، كما كانت في سابق عهدها، ولم تخرج الأحكام عن كونها إما واجبة أو مستحبة أو مباحة أو مكروهة أو محرمة.

٤ - لا يمضي يوم دون أن تكون هناك اكتشافات واختراعات جديدة في دنيا العلوم، ودون أن يكون للعلماء إبداعاتهم في مجالات الطب والعلوم الطبيعية والفلك.

ورغم ذلك ما يزال تقسيم المفاهيم الى واجب وممكن وممتنع ثابتاً منذ آلاف السنين، وكذلك الحال بالنسبة لقانون العلية القائل: إن لكل معلول علة، والذي يشكل أساس العلوم الأخرى.

٥ - اكتشاف الميكروبات من قبل باستور أوجد ثورة عارمة في عالم الطب، وسارع العلماء بعد ذلك لمعرفة تفاصيل أكثر عن العدو اللدود للإنسان ومكافحته مكافحة لا هوادة فيها، وقد ترك هذا التحول آثاراً بالغة في العلوم البيولوجية، لكنه لم يؤثر إطلاقاً في قانون اقتصادي اسمه «العرض والطلب».

٦ - النظرية النسبية في الفيزياء غيّرت الكثير من الفناعات القديمة في مجال الفيزياء ثم ظهرت نظرية «كوانتوم» لتخلق تحولات وتطورات كبيرة في الفيزياء والعلوم ذات الصلة بالفيزياء، بيد أن هذه التطورات الهائلة لم تزل أبداً من ضرورة تشكيل الحكومة في المجتمع، إذ ما يزال هذا المبدأ شامخاً بقامته منذ القدم والى يومنا هذا، وسيبقى في المستقبل أيضاً؛ لأن الحياة الاجتماعية غير ممكنة من دون حكومة قوية تحدد الواجبات والحقوق وتنفذ القوانين.

الغاية من سرد هذه الأمثلة، تأكيد أن ترابط العلوم من حيث هو قضية جزئية بالأطروحة التي يمكن التشكيك فيها، لكن المشكلة في تعميم هذا القانون، وهل يشمل كل المعارف ويربطها جميعاً مع بعضها، بل ويربط قضاياها ببعضها أيضاً، حتى أن أي تحول في أي موضع من علم من العلوم لا بد أن يظهر في كل المواضع والجوانب بالعلوم والمعارف الانسانية الأخرى، أم أن التحول يتسرب فقط إلى العلوم ذات الصلة بالعلم الذي حدث فيه التحول؟

من الأخطاء التي وقع فيها السلف تطبيق حكم «التكوين» على «الاعتبار» والمساواة بين العلوم الحقيقية والاعتبارية، وقد تنبه علماء من أمثال الشيخ محمد حسين الأصفهاني (١٢٩٦ - ١٣٦١ هـ) والعلامة الطباطبائي (١٣٢١ - ١٤٠٢ هـ) والامام الخميني (١٣٢٠ - ١٤٠٩ هـ) الى هذا الخلل وحذروا في كتاباتهم من الوقوع فيه، فقوانين من قبيل: امتناع الدور، وامتناع التسلسل، ووجود علاقة بين العلة والمعلول، وتقدم العلة على المعلول، جميعها من خصائص العلوم التكوينية والحقيقية،

بمعنى أنها قوانين نافذة في العلوم الحقيقية والرياضية، لا في العلوم الاعتبارية والوضعية كالنحو والصرف وبعض العلوم الإنسانية التي تتلخص حقائقها في جملة من المواضع والعقود. وهذا بحد ذاته يعني عدم وجود ترابط بين هذين الضربين من ضروب العلوم البشرية.

٣ - التناقض الذاتي:

متى ما كان الأخذ بمبدأ - في صورة قانون كلي شامل - مناقضاً لذات المبدأ، هذا التناقض خير دليل على تهافت المبدأ وخطئه. فإذا قال قائل: «كل خبري كاذب» وأخذنا بقوله هذا كحقيقة واقعة، فلا مناص من تطبيق هذا القول على ذاته، وإذا طبقناه تهافت القول ذاته ولم يكن صادقاً، إلا إذا ألغينا كليته وحددناه بداية خاصة لا تشمل المبدأ ذاته.

مثل هذه المشكلة تعاني منها نظرية القبض والبسط القائلة: إن كل تحول في معرفة معينة يستلزم تحولات في باقي المعارف البشرية، فهي لا تقبل التخصيص كالمسائل الرياضية والهندسية، فنظرية القبض والبسط يجب أن تشمل نفسها، ومضمونها أن البشر سينفتحون بمرور الزمن على معارف جديدة، وطبقاً لهذا القول فإن هذه المعارف ستؤثر عاجلاً أم آجلاً على أصل النظرية وتغييرها، وإذا غيرتها فهي غير صحيحة.

وبعبارة أوضح: إذا كان التحول في العلوم الطبيعية والتجريبية سبباً في تحول جميع الإدراكات والعلوم البشرية، لا بد أن يستوعب هذا التحول المبدأ ذاته (تحول الأفكار نتيجة تكامل العلوم) فيترك مكانه بعد قرن من الزمان مثلاً لمبدأ آخر يقول: إن تحول العلوم لا يؤثر في العلوم الأخرى.

والعجيب أن تكون تحولات العلوم ذات تأثير في المعارف والمعلومات الأخرى بلا استثناء، إلا هذا المبدأ الذي لا يتأثر بشيء أبداً ويبقى شامخاً إزاء كل التحولات. وهذا طبقاً لتخصيص في قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص.

٤ - العلوم البشرية الثابتة:

ثمة في المعرفة البشرية علوم ثابتة لا يطالها التحول والتغيير، وقد ظلت طوال العصور والأزمان افكاراً راسخة لم يطرأ عليها أي تغيير أو تبديل، فجدول الضرب الفيثاغوري لم يطله أي تشكيك أو تبديل أو تكامل، وظلت قواعده هي هي في كل العصور والأدوار.

والأهم من ذلك قانون «امتناع اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما»، الذي لم يتغير أبداً، وإنما بقي قانوناً مقدساً في المعرفة البشرية، حتى إن إنكاره يعني زعزعة اليقين في كل العلوم البشرية، ولهذا سمّاه البعض «أم القضايا»، فيه يكتسب الإنسان يقينه ومعارفه، وإذا أنكره لم يستطع تحصيل أبسط المعارف والتأكد من أي شيء.

إن المعارف الانسانية الثابتة لا تنحصر في العلوم الطبيعية، فهناك المئات من المعارف الثابتة في حياة الانسان اليومية تمثل حجر الزاوية للعلوم البشرية، وقد تتحول الأبنية الفقهية لكن الأسس والأصول تبقى على ثباتها.

٥ - التخبط في الشك المطلق:

من مفاخر الإنسان اكتشافه للواقع، وكشفه الحجب والأستار عما هو موجود فعلاً، بيد أننا إذا سلّمنا بنظرية القبض والبسط، فلن يتسنى التيقن من أي قضية من القضايا. فمن المحتمل كل لحظة حصول تحول في معرفة من المعارف، يبعثر معارفنا الحالية ويبدد يقيننا.

والقول: إن ظهور المعارف الجديدة لا يفند المعارف السابقة، وإنما يزيد لها عمقاً وتكاملاً، ليس سوى خطابة لا دليل عليها؛ لأن التحولات العلمية على نوعين: نوع يكمل المعارف السابقة، ونوع يقلب المعارف السابقة رأساً على عقب.

فرضية داروين مثلاً، زادت من عمق وتكامل فرضية لامارك، وفرضية الطفرة الوراثية لعبت نفس الدور بالنسبة لفرضية داروين، فهي جميعاً فرضيات حافظت

على النتيجة النهائية رغم اختلافها في كيفية تطور الأنواع، وكانت كلها مؤدية لصالح تطور الأنواع وتحول نوع الى نوع ولم ينحاز أي منها لثبات الأنواع واستقلالها.

في هذه الحالة تتحرك التحولات بطريقة متسلسلة لتدعم هدفاً واحداً، يتلخص على سبيل التمثيل في أن الحصان لم يكن حصاناً في الأصل، وإنما صار على هذه الشاكلة نتيجة تطورات استغرقت زمناً طويلاً.

لا ريب أن هذه التحولات ذات نتائج تكاملية، إلا أن بعض التحولات العملية خلقت ثورات وانقلابات عارمة، وحطمت القواعد القديمة من الأساس، كعلم الهيئة الجديد الذي هدم فرضيات بطليموس. فأين يا ترى فرضيات ثبات الأرض وحركة الأجرام السماوية حولها بما في ذلك الشمس، من نظريات حركة الأرض حول الشمس؟

بتعبير ثانٍ: أحياناً لا يؤدي التحول اللاحق الى إبطال الفكرة السابقة، وإنما يرفع نقاط الغموض فيها ويدفعها صوب الكمال. في هذه الحالات لا تعمل احتمالات التحول على التشكيك في نتائج الفرضيات. لكن احتمال التحولات الجذرية في المعارف البشرية تؤدي بالانسان إلى التشكيك في كل شيء وعدم التيقن من أية معرفة. فإذا كان التحول المقصود في النظرية من السنخ الأول لم يرد اشكال على النظرية، لكننا المعنا الى أن بعض التحولات ذات طابع انقلابي تجتث الافكار السابقة من جذورها. وعليه يمكن لهذا المبدأ ذاته أن يتكامل، أو أن يتهدم من الأساس ويحل نقيضه محله، فليس هنالك ضمان بأن التحول الذي قد يطرأ على هذا المبدأ سيكون حتماً من سنخ التحولات التكاملية، بل يُحتمل ٥٠ بالمئة أن يتحول تحولاً انقلابياً فيسقط عن الاعتبار بتمامه.

إننا من أجل أن نكون «واقعيين» ونتجنّب كل ألوان «التشكيك» و«الإنكار» للعالم الخارجي، لا بد لنا من جملة علوم ومعارف ثابتة لا يرقى إليها الشك، وذلك من أجل أن نصون هويتنا «الواقعية» المؤمنة بوجود واقع خارجي، ولا ننزلق الى هاويات المدارس المشككة في وجود الخارج الموضوعي، إذا اعتبرنا مبدأ ترابط جميع العلوم

وتحولها مبدأً كلياً شاملاً، فقد شككنا في كل معلومات البشرية ومعارفها، وحكمتنا بنسبية كل العلوم الإنسانية، وخسرنا معارفنا اليقينية بما في ذلك علمنا بأننا حقيقة واقعة ولنا وجودنا الخارجي.

ويحاول البعض معالجة هذا الإشكال بأطروحة «نسبية العلوم» فيقول: إن جميع العلوم صحيحة ونافذة بالنسبة التي تسود فيها، وقد تفقد طابعها الجزمي في ظروف أخرى.

في التعليق على هذا نقول: إن «نسبية العلوم» أطروحة خادعة للدفاع عن الذات مقابل الاتهام بالنزعة التشكيكية والإنكارية، وإذا ما دققنا في هذه الأطروحة ومؤدياتها وجدناها لا تفضي لسوى التشكيك. والحقيقة أن انصار «نسبية العلوم» مشككون يسعون إلى تغطية تشكيكهم بقناع أسموه «نسبية العلوم» ليقحموا أنفسهم في زمرة «الواقعيين»، وقد ثبت بشكل قطعي ضمن بحوث المعرفة وفي باب قيمة المعلومات أن كل النظريات القائمة على «النسبية» كنظريات ديكارت وجون لوك وكانط والديالكتيكيين ليست من حيث الأدوات المعرفية سوى تفرعات للنزعة التشكيكية، وانصارها يتخبطون بشكل من الأشكال وسط أمواج الشك، وليس بوسع شعاره «نسبية المعرفة» أن ينقذهم من التشكيكية ليضعهم في خانة الواقعيين.

٦ - تفاعل الأفكار يؤدي إلى النسبية:

تفاعل الأفكار فيما بينها وتأثير التحولات العلمية الأخرى، حالة ملازمة بالكامل لنسبية جميع المعارف، والتغير في القضايا سواء كان على نحو الإثبات والإبطال، وحسب تعبير صاحب النظرية إذا كان على النحو «الذري»، أو على النحو الهندسي المظومى، يستلزم دائماً نسبية المعارف البشرية، وهذا يعني زعزعة كل الأفكار والعلوم.

ولا نقاش في النحو الأول من أنحاء التأثير، أي التأثير الإثباتي والإبطالي (الذري)، ففي زمن ما كان البشر يتصورون أن العناصر الأولية للوجود هي الماء والتراب والهواء والنار، وجاء العلم الحديث ليفنّد هذه النظرية ويثبت أن العناصر

الأساسية غير هذه الأربعة، بل إن كلاً من الماء والتراب والهواء والنار متكونة من عناصر مختلفة.

أما النحو الثاني، فنناقش فيه المثال الذي ضربه صاحب النظرية ذاته، إذ يقول: «أحياناً تبطل إحدى القضايا قضية أخرى أو تثبتها أو تصدّقها وتؤيدها، وأحياناً تغيّر من النظام الهندسي لمعرفة من المعارف، فنظرية كوبرنيكوس مع أنها غيرت مكان الأرض عن مركز الكون ورمت بها في زاوية من الزوايا وأتت بالشمس في مكانها، وغيرت من علم الهيئة، لكن هذا التحول لا يعني أن إنقلاب كوبرنيكوس أبطل كل القضايا المكوّنة لنظرية بطليموس، وصنع نظاماً جديداً تمام الجدة تختلف قضاياه اختلافاً كلياً عن قضايا النظام السابق، فالصحيح أن نظرية كوبرنيكوس فنّدت بعض تلك القضايا وأبقت على بعضها الآخر، وأضافت الى ما تبقى قضايا جديدةً لتمنح نظاماً هندسياً جديداً لعلم النجوم»^(١).

ولابد أن نذكّر بأن تأثير العلم الجديد سواء كان تأثيراً تفنيدياً أو تأييدياً، أو على نحو تغيير المنظومة الهندسية، فهو على كل حال لا يخلو من اختلاط العلم بالجهل.

في الشكل الأول (إبطال المعرفة السابقة) لا حاجة للبرهنة والتدليل على نسبية المعلومات، لكن التأييد هنا خارج عن بحثنا؛ لأن التأييد غير التحول والتغيّر، إنما الكلام عن النوع الثالث من التحول.

إذا كانت جميع تأثيرات المعارف البشرية على شكل تغيير الأنظمة الهندسية، فمؤدى هذا الكلام هو دحض جزء من قضايا النظرية أو المنظومة المعرفية (الهندسية) والإبقاء على طائفة أخرى من القضايا باعتبارها صحيحة. وعليه فإن المعرفة الجديدة إما أن تقتلع النظرية السابقة من جذورها أو تفنّد جزءاً منها وتبقي على جزء آخر.

وليست النسبية سوى أن معلومات الانسان ثابتة وصحيحة نظراً لظروف معرفية سائدة، ويتغيّر الظروف لا بد أن تتغير المعارف، فينهار جزء منها مثلاً ويبقى جزء آخر تضاف إليه أجزاء جديدة.

إن مدرسة الشك سادت سيادة ملحوظة في العالم الغربي خلال القرون الأربعة الأخيرة ورغم تملّص الغربيين من وصمة السفسطة، وتأكيدهم على الأصالة، إلا أنهم استندوا الى مرتكزات تفضي بطبيعتها الى التشكيك في معارف الانسان وتنازل من قيمتها.

ونظرية القبض والبسط مشروع يأتي في هذا السياق، فالمعارف الجديدة على كل حال إما أن تغيّر من البناء الشكلي للمعرفة، أو تهدم المعرفة السابقة من أساسها، وفي كلا الحالتين ليس العلم كاشفاً عن الواقع، وإنما هو ممتزج بالجهل.

٧ - القضايا الثابتة في الشريعة:

في القضايا التوحيدية، تعد وحدانية الله وأنه لا شريك له ولا مثيل، من المسائل القطعية التي لا تقبل التغيير، وكذلك الحال بالنسبة لمسألة توحيد الأفعال وأن جميع موجودات العالم قائمة به تعالى، وأنها لا تستطيع شيئاً إلا بإذن الله.

في الشريعة الاسلامية كما في الشرائع السماوية الأخرى هناك طائفة من القضايا القطعية التي لا يطالها التغيير والتبديل بأي شكل من الأشكال، ولا يمكن تصوّر التكامل والتطور بحقها، فمثلاً لا يمكن الشك في أن النبي موسى (ع) بُعث لإنقاذ بني اسرائيل ونزلت عليه التوراة، وأن النبي عيسى (ع) بعث من بعده لهداية بني إسرائيل، كما لا يمكن أن نتصور تطوراً وتكاملاً لهذه المعلومات.

ورسول الاسلام (ص) خاتم الرسل والأنبياء، هذه القضية وقضايا أخرى ذات صلة بنبوة وإمامة المعصومين (ع) لا تمس بتغيير أو تحوير على مر الزمان، وتحولها أو تبدلها يعني زوال النبوة أو الخاتمية أو الامامة.

على ذلك لا يستطيع الانسان المشرع إنكار أحد هذه الأصول أو التشكيك فيه (لأنها من الضروريات) فإنكارها أو التشكيك فيها يوجب الخروج من الشريعة.

إن الاعتقاد بمجموعة الأصول هذه، من الحقائق القطعية، ولا يمكن أبداً تسميتها نظرية الشريعة أو فرضية دينية، لذلك اعتبروها من أصول الدين، فهي الأصول التي تنهض الفروع على أساسها، وزوال هذه الأصول معناه زوال أصل الشريعة.

وعليه يجب أن تكون هذه الأصول بمعزل عن التحول والتغيير دائماً، ولا يؤدي دخول معلومات جديدة للفضاء المعرفي الإنساني الى زعزعتها ابداً، وهذا ما أشرنا إليه في النقطة الرابعة.

٨ - استقلالية الفكر الديني:

يتمتع علماء الشرائع السماوية باستقلالية في استمدادهم من التوراة والانجيل، وكذلك الحال بالنسبة لعلماء الاسلام في استنباطهم المعارف والأحكام من الكتاب والسنة، وهم غير مترددين في استنباطهم من المصادر، فلا يتطلعون الى ما تجود به عليهم الاكتشافات البشرية. وإذا ما سلمنا بنظرية تفاعل الأفكار بشكلها الشمولي العام، فسيكون معنى ذلك أن أي فقيه لن يستطيع استنباط حكم من الأحكام، أو تبيين معارف الدين على أساس من مصادره.

ومتى ما ربطنا العلوم الدينية بالعلوم الطبيعية والرياضية فقد سلبنا الفكر الديني استقلاليته على كافة الأصعدة، وهذا يحد ذاته تالٍ فاسد ليس هنالك من هو على استعداد لقبوله.

من هنا وجب أن نصب فكرة تفاعل الأفكار في إطار خاص يقتصر على حالات الارتباط الوثيق بين معلومة من المعلومات وآية أو رواية دينية. وإن لم يكن هذا، لم يتسن للفقيه استنباط حتى أحكام التيمم أو الحيض أو النفاس من نصوص الدين؛ لأنه سيحتمل اكتشاف معلومات جديدة أو ظهور كوكب جديد في المراصد الفلكية يغير من معرفته الدينية أو يبديل شكلها الهندسي.

رؤية تحليلية لنظرية القبض والبسط

تأثير المعرفة الجديدة على المعارف السابقة ليس في غنى عن وجود رابطة بين المعرفتين، فما لم تكن ثمة علاقة بينهما تعذر التأثير والتأثر بينهما، بعبارة أخرى يمكن أن يؤخذ تأثير المعرفة اللاحقة بمنزلة العلة، وتأثر المعارف السابقة بمثابة المعلول لتلك العلة، فقانون العلية رهين بوجود علاقة بين العلة والمعلول، وما لم تكن هناك سنجية بينهما لم تكن العلية ممكنة.

ثمة يقيناً نوع من الترابط الطبيعي بين النار والحرارة، وبين الشمس ونمو النباتات، وبين القمر وما يبعثه من ضياء. وإن لم يكن الأمر كذلك وجب أن يكون أي شيء علة لأي شيء.

والآن، من المناسب النظر في أنواع الترابط المطروحة في النظرية:

١ - الترابط المنهجي.

٢ - الترابط المعرفي.

٣ - الترابط الحوارى (السؤال والجواب).

٤ - الترابط الانتاجي - الاستهلاكي.

٥ - الترابط المقدماتي.

وفيما يلي نناقش كل واحد من أنواع الترابط هذه والتي طرحها صاحب القبض والبسط وافترض وجودها بين العلوم وأرسى نظريته على أساسها:

١ - الترابط المنهجي:

من الترابطات بين المعارف المختلفة ترابطها من حيث المنهج، أي حينما يكون لمعرفتين مختلفتين منهج واحد، كأن تكون العلوم العقلية معتمدة على الاستدلالات العقلية ومركزة جميعها على البراهين في معالجة القضايا، والعلوم الطبيعية تستند الى التجربة والاختبار، ويتم قبول القضايا فيها أو دحضها على أساس هذا المنهج. والعلوم النقلية تعتمد الكتاب والسنة غالباً. في بعض الأحيان قد يستفيد العلم من قنوات مختلفة، كما هو الحال بالنسبة لعلم التاريخ الذي يستمد من النقل والآثار التاريخية، في نفس الوقت الذي يستعين فيه بالأدوات العلمية الأخرى. ومتى ما كان المنهج واحداً لنوعين من المعرفة، قد تكون المعرفتان على حد تعبير صاحب النظرية كالمرايا المتقابلة أو الضيوف الذين يتغير ترتيب جلوسهم مع دخول ضيف جديد عليهم، ولهذا فإن التحول في معرفة عناصر العالم التي كانت في الماضي لا تتجاوز الأربعة، أحدث قفزة هائلة في العلوم الطبيعية وغير من شكلها. لكن هذا التغيير لم يؤثر في الفلسفة الإلهية أو الفلسفة الأولى، وما برحت قضايا توحيد

الذات وتوحيد الصفات والأفعال تشمخ كالجبل الأشم بمعزل عن أي تغيير أو تحوير. وبما أن معظم تأثيرات المعارف البشرية في بعضها وليدة وحدة المنهجية بينها، والقضايا العقيدية والفلسفية فوق هذه المنهجيات، فمن الضروري التطرق لهذا الموضوع بمزيد من الإيضاح.

ان موضوع الفلسفة الاولى أو الإلهيات بالمعنى الأعم هو الوجود المطلق المتحرر من كل قيد، والذي يشمل الوجودين الواجب والممكن. وموضوع الإلهيات بالمعنى الأخص الوجود المقيد بالوجود الذاتي، ولهذا تصنّف الحكمة الإلهية الى عامة وخاصة.

وعلى كل حال فاسلوب الاستدلال ومنهج البحث في كلا المعرفتين هو البرهان والاستدلال العقلي، فجميع المسائل الفلسفية لا تثبت ولا تفنّد إلا بالبراهين العقلية، وهي بطبيعتها خارجة عن حيز الاستدلالات المختبرية سواء كانت من الحكمة العامة أو الخاصة. فمسائل من قبيل أصالة الوجود أو أصالة الماهية، ووحدة حقيقة الوجود أو كثرتها، الوجود الرابط والمستقل، الإمكان والضرورة، العلة والمعلول، القوة والفعل، التوحيد الذاتي، توحيد الصفات، توحيد الأفعال، كلها مسائل عقلية صرفة تناقش بمعايير عقلية خاصة، ولا يمكن بحثها أبداً بالمناهج المستخدمة في العلوم الطبيعية التجريبية.

من المجازفات الكبرى أن نحاول إثبات أو تفنيد قضايا العلوم الطبيعية بالبراهين العقلية، وقد كانت هذه منهجية علماء الطبيعة القدماء للأسف... ولعل أقل ما في هذا الخلط من أضرار أنه يحول دون تقدم العلوم، والأساليب الجديدة التي اتخذها بعض العلماء محاولين النظر الى الفلسفة من زاوية الفيزياء لا تقل خطورة عن تلك المجازفات، فقانون العلية مثلاً بكل شعبه وتفرعاته من القوانين الفلسفية الخالصة، ولا يمكن مناقشة صحته أو سقمه إلا وفق الأسس الفلسفية، وليس بوسع العلوم الطبيعية دحضه ولا إثباته، ولا يمكنها كذلك الاستغناء عنه.

تأسياً على هذا لا تلعب التحولات التي تشهدها العلوم الطبيعية والتجريبية أي دور في القضايا البرهانية الفلسفية بشقيها الخاص والعام، ولا تترك عليها أي

تأثير، فمدار البحث في الفلسفة هو الأقيسة البرهانية، فإذا كان قانون العلية، والضرورات العلية والمعلولية، وسنخية العلة والمعلول، وبطلان الدور والتسلسل، من مسلمات الفلسفة، فما ذلك إلا بفضل براهين عقلية؛ لذلك لا يمكن دحضها إلا ببراهين عقلية، ولا دور في كل هذا للاكتشافات الجديدة في علم الفيزياء. نعم أحياناً يطرح الاكتشاف الجديد موضوعاً للحكم الفلسفي، فمثلاً بعد اكتشاف الحركة الدورانية للأرض، استنتج العقل أن هنالك حركة موضوعية لها.

القضايا الفلسفية تتسم بالجزم والقطع، وهي من وجهة نظر الفيلسوف غير معرضة لأي تزلزل أو تشكيك، فمثلاً يدعن جميع الفلاسفة - ما عدا المشككين - لقانون العلية إذعانا قاطعاً، ولا يحتملون فيه الخطأ، في حين يحتمل الخطأ في قضايا العلوم الطبيعية والتجريبية (باستثناء بعض الحالات النادرة). بل إن سر تطور هذه العلوم هو قابليتها للتشكيك والدحض، وإمكانية تبدل قواعدها وقضاياها.

بعبارة أخرى؛ العلوم الطبيعية تعمل فقط على الفرضيات والنظريات، وهي بحسب قضاياها لا تستطيع الاستناد إلى البراهين اليقينية، كما في الرياضيات والفلسفة؛ ولأننا لا نملك دليلاً على صحة هذه الفرضيات سوى التجارب والاختبارات، فإن هذه الفرضيات تبقى فرضيات؛ لأن التجربة لا تعد دليلاً صارماً على الفرضية ولا تستبعد طابعها الاحتمالي بشكل نهائي. ومن ناحية أخرى لا يوجد طريق آخر غير التجربة للتأكد من صحة أو سقم الفرضيات والنظريات الطبيعية، وهذا ما يضطر العلماء إلى اعتبار الفرضية المنطبقة على تجارب البشر حقيقة علمية أو قانوناً علمياً، ولكن حينما تظهر فرضية أخرى تتطابق مع تجارب أكثر وأعمق فسوف تطرد الفرضية الأولى عن مسرح العلم لتحل محلها.

إذن كيف يمكن تسليم الفلسفة، لرحمة العلوم الطبيعية، التي لا تتجاوز حدود التجربة والفرضيات والحال أن الفلسفة علم عقلي برهاني في تحولاته وتكامله مئة بالمئة؟ أم كيف يمكن اعتبار تحول هذه سبباً في تحول تلك؟ هناك العديد من الشواهد المتينة على عدم تأثير تحولات العلوم الطبيعية في تغيرات وتكامل المعرفة الفلسفية، منها:

١ - لو كان للتطورات الطبيعية تأثير على الفلسفة، ودور في تقدم وازدهار العلوم العقلية، لكانت الفلسفة الأولى والحكمة الإلهية في أوروبا أكثر تطوراً وتكاملاً من الفلسفة والحكمة الإلهية في الشرق الإسلامي، والحال أن الأمر ليس كذلك، إذ لم تشهد أوروبا خلال القرون الوسطى والفترات اللاحقة تطوراً ملحوظاً على هذا الصعيد. ولم تظهر منظومة قوية مقنعة تنقذ الفلسفة من التشتت والانحيار. وهذه الحالة بالذات كانت وراء ظهور مشارب فلسفية متضاربة في أوروبا. وما يجدر بالاهتمام والتكريم من البحوث الفلسفية الغربية، هي في الحقيقة ليست من الفلسفة في شيء، بل هي أبحاث تتصل بعلوم الرياضيات أو الفيزياء أو علم النفس، أو علم المعرفة.

وللإنصاف، فإن الفلاسفة المسلمين الذين بذلوا جهوداً مركزة في هذا الفن، كانوا موفقين جداً في مشروعاتهم، إذ استطاعوا دفع عجلة الفلسفة اليونانية المتوقفة في وسط الطريق مسافات كبيرة إلى الأمام، فالفلسفة اليونانية كانت في بداية دخولها العالم الإسلامي لا تتجاوز المثني مسألة، وتجاوزت على يد الفلاسفة المسلمين السبعمئة مسألة، مضافاً إلى اصطباغها بصبغة رياضية تبدت بأسمى صورها على يد صدر الدين الشيرازي.

٢ - لا شك أن الأفكار الفلسفية التي طرحها العلامة محمد حسين الطباطبائي من أمتن الانجازات الفلسفية المعاصرة. وإذا لوحظت مع ما كتبه عليها الشهيد مطهري من تعليقات فستكون نموذجاً فريداً لمقارنة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة المادية الديالكتيكية. ومع هذا لم يستخدم العلامة الطباطبائي في كل المقالات الأربعة عشرة للكتاب سوى منهج الفلسفة الإسلامية، وخصوصاً عند صدر المتألهين. أي أنه اتبع دائماً أسلوب القياس البرهاني بما يحفظ للفلسفة طابعها الفلسفي الخالص بعيداً عن أي اختلاط بالعلوم الأخرى.

٣ - في المقارنة بين الآراء الفلسفية لابن سينا وصدر المتألهين شاهد آخر على صحة ادعائنا، فابن سينا كان ضالعا في العلوم الطبيعية، وهو في هذا متفوق على صدر المتألهين بمراتب عالية، بل إن الأخير من اتباع الأول على هذا الصعيد، ورغم

هذا فإن النظريات الفلسفية لصدر المتألهين من الشموخ والرصانة بحيث تتفوق درجات سامقة على أفكار ابن سينا. وهذا ما يتضارب تماماً مع ما تنادي به نظرية القبض والبسط. من هنا يتضح أن تفوق المعرفة العلمية لا دور له في تطور الفكر الفلسفي، ولكل منهما طريقه المستقل.

العتاب النقدي الذي وجهه صدر المتألهين للشيخ الرئيس بأن يالته استعمل كل مقدرته الفكرية وذكائه الخارق في «الفلسفة الأولى» وترك العلوم الطبيعية لغيره، مؤشراً آخر على أن ابن سينا كان يستطيع التبحر في المسائل الفلسفية من دون أن يكون طبيباً أو عالماً طبيعياً، ولو فعل ذلك ربما استطاع بلوغ شأو أرفع في دنيا الفلسفة، وبالتالي فإن الترابط المفترض بين هذين الصنفين من المعرفة، لا أساس له من الصحة.

نعم، قد ندعن لترابط إجمالي بين الفلسفة والعلوم التجريبية، غير أننا نتكر ذلك المستوى المزعوم من الترابط الوثيق بينهما. العلوم الطبيعية تحتاج الفلسفة، والفلسفة قد تحتاج العلوم الطبيعية بعض الأحيان، غير أن تحولات كل واحد من هذين لم تكن ذات دور وتأثير في تحولات الآخر. علينا أن لا ننزلق إلى الهاوية التي انزلق إليها الفلاسفة القدماء حينما درسوا الطبيعيات بمعايير فلسفية، كما يجب أن لا ندرس قضايا الفلسفة بمناهج واساليب العلوم التجريبية، ولا نعتبر تغييرات أحدهما مؤثراً في إيجاد تحولات لدى الآخر، فأبطل نظرية أصالة الماهية وإثبات نظرية أصالة الوجود، لا دور له إطلاقاً فيما تتضمنه العلوم التجريبية من معارف وتفاصيل.

المسألة الأخرى التي ينبغي الإذعان لها الترابط بين قضايا العلم الواحد، بحيث أن تحولاً في إحدى هذه القضايا لو حدث قد يغير من وضعية الكثير من القضايا الأخرى في نفس العلم. وآية ذلك ما أفرزته نظرية أصالة الوجود من تحولات عميقة في بعض المسائل الفلسفية. وكثيراً ما تحدث مثل هذه التحولات في علوم أخرى، ومنها علم الفقه، إذ يؤدي تحول في قاعدة أصولية أو فقهية إلى تغييرات مهمة في الكثير من المسائل الفقهية الأخرى، وهذه ظاهرة منطقية ومعقولة جداً. لكنها تختلف اختلافاً كبيراً عن قولنا: إن تحولاً في علم من العلوم الطبيعية يترك تأثيراً

مباشراً في كل العلوم والمعارف الأخرى، حتى الإلهيات والعلوم الاعتبارية كالفقه والأصول.

٢ - الترابط المعرفي:

يذكر صاحب نظرية القبض والبسط ضرباً من الترابط باسم «الترابط المعرفي» أو «الابستمولوجي»، وخالصة رأيه في هذا المجال: «إن علم معرفة كل العلماء في كل الفروع العلمية يستلزم بأن يوفقوا بين آرائهم المختلفة في المسائل والقضايا المتعددة، ويجعلوها منسجمة متوائمة، فليس ثمة عالم يحدّ أن تكون رؤيته للإنسان في الفلسفة والفيزياء وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الكلام والتفسير والفقه متناقضة. ومتى ما ظهر تعارض بين آراء أحد العلماء حول موضوع واحد أو في مجالين علميين سيبادر يقيناً الى بذل جهود علمية حثيثة لرفع هذا التعارض.

وهذا شاهداً آخر على ترابط المعارف الانسانية المختلفة مع بعضها، فالفلسفة والعلوم والدين لدى ديكارت وكانط والفارابي والسهروردي وهيغل وفويرباخ وسارتر ورسل ومولوي ومحمد اقبال ونيوتن ووايتهد والحكيم السبزواري وأقا علي مدرس، دلائل على هذا القول: لأن علوم هؤلاء المفكرين كانت متلائمة مع فلسفاتهم، وفلسفاتهم متناغمة مع رؤاهم في الدين. وهذا ما يمكن ملاحظته عياناً حينما تكون الطبيعة وما وراء الطبيعة، أو العلم وما وراء الطبيعة متجاورين أو متقابلين، ويضطر المفكر إلى التطرق لكليهما»^(١).

ما ذكرناه حول النوع الأول من الترابط ينطبق على هذا النوع أيضاً، أي أن ليس بالترابط الموجود بين جميع العلوم البشرية. إذا كان الترابط المنهجي مقتصرأ على العلوم المشتركة في المنهج، وكذلك الترابط المعرفي إذا كان خاصاً بالمعارف المتعارضة فيما بينها (كأن يدل الكتاب المقدس على سكون الأرض ودوران الشمس حولها، بينما تدل العلوم الطبيعية على خلاف هذا) فلاشك أن الجمع بين العقيدة والمعطيات العلمية، سيؤدي الى تحول الأسس العقيدية، ذلك أننا لا نستطيع تخطئة الحس؛ لذلك لا مندوحة من تأويل الكتاب المقدس.

أما المعطيات العلمية التي لا تتعارض إطلاقاً مع المعارف السابقة، فلا تقوم بينهما مثل هذه العلاقة والتأثير والتأثر، فلو اكتشف الإنسان وجود الماء في المريخ إثر إطلاق المركبات الفضائية الى هناك، لن يكون لهذه المعلومة تأثير على قانون «حاجة الممكن الى علة» لأنه لا تعارض بين هاتين المعرفتين، ولو لم يقع غاليليو في مثل هذا التعارض، لما أثرت مكتشفاته الحديثة في معرفته السابقة.

وقد أثبتنا في مباحث تعارض العلم والدين في مناسبات أخرى، أن لا تعارض بينهما إطلاقاً وإذا ما تعارضا فإما أن العلم ليس علماً حقيقياً صحيحاً، وإما أن فهمنا للدين لم يكن مصيباً، وأن قبلياتنا الخاطئة هي التي أدت بنا الى فهم خاطئ للنص الديني.

نعم، الاكتشافات الجديدة في عالم الطبيعة والإنسان، تدفع المفسر أحياناً الى مزيد من البحث والتحقيق، وربما توصل الى تفاسير جديدة للنصوص، فربما كانت بعض القبليات من هيئة بطليموس أو طبيعيات اليونان قد تسببت في انحراف الأذهان وتفسير الآية أو الرواية بما يتلاءم وتلك القبليات، وفيما يلي تفصيل أوسع لهذا المعنى:

١ - الآيات التكوينية في القرآن الكريم:

ما من خلاف حول أن القرآن الكريم ليس كتاب فلك أو تنجيم أو طبيعيات، بل هو كتاب هداية نُزِّل لإرشاد البشرية الى سعادتها، بيد أنه وفي سياق التذكير بقدرات الباري ونعمائه يدلي أحياناً بمعلومات حول السماوات والأرض لا تتناشز طبعاً مع الواقع حتى بمقدار شعرة.

لقد اهتم علماء الطبيعيات والفلك والنجوم دائماً بالآيات الكونية في القرآن الكريم، وقارنوا بينها وبين الفرضيات المطروحة في هذا العصر أو ذاك. فقد طُبِّق أنصار الهيئة البطليمية السماوات السبع ومعها العرش والكرسي على الأفلاك التسعة المذكورة في علومهم، وبعد ظهور الهيئة الحديثة على يد غاليليو وكبلر وكوبرنيكوس ونيوتن، حصل تحوّل في تفسير الآيات الفلكية، ففسرت بما ينسجم

ومعطيات العلوم الحديثة. وحتى الآية الكريمة ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون﴾ (الذاريات/ ٤٩) فسُرت بجزئي الذرة أي الألكترون والبروتون، ولو راجعنا تفاسير السلف لوجدنا أنهم وبسبب جهلهم لهذه الثائية (الالكترون والبروتون) حاولوا تفسير الآية بشكل يتطابق مع قبيلياتهم. ولكن من المهم جداً الالتفات الى أن هذه التأثيرات مقتصرة على بعض الآيات التكوينية، وليس لها أدنى علاقة بالأصول والمعارف العقلية.

التعمق في فهم آيات الخلقه

للعلم والمعارف البشرية دور في تعميق فهمنا للآيات والروايات المتعلقة بموضوع الخلقه، وهذه حالة ملموسة وواضحة، لكنها طبعاً لا تستوعب كل الآيات والروايات، وإنما تقتصر فقط على الآيات والروايات ذات الصلة بتلك العلوم. القرآن يدعو الانسان للتدبر في الطبيعة وعالم الخلقه، وهذا بحد ذاته دليل على أن الانسان كلما ازدادت معرفته بتفاصيل وعجائب الطبيعة، تعمق إيمانه وفكره الديني.

إن المعارف القرآنية كالماء العذب الزلال المتفجر من ينابيع الغيب والنازل من مزن الوحي، يروي الناس في كل زمان بحسب استيعابهم الفكري والعلمي ﴿أنزل من السماء ماءً فسالت أودية بقدرها...﴾ (الرعد/ ١٧).

يقول ابن عباس «القرآن يفسره الزمان». ما يريده حبر الأمة بقوله هذا هو أن تطور المستوى الفكري والمعرفي للبشر عبر الزمان يفتح آفاقاً جديدة أمامهم في فهم حقائق القرآن ومعارفه.

ويشير الإمام السجاد (ع) في أحد أحاديثه الى أن الآيات الأولى من سورة الحديد يفقهها أناس سيأتون في الأزمنة القادمة.

ويؤكد الامام الرضا (ع) أن من لم تكن له معرفة بعلم الهيئة والتشريح ظل عاجزاً عن معرفة الله.

لا شك أن إعجاز القرآن بحسبما يفهمه المعاصرون ذو أبعاد أوسع وأعمق بكثير

مما كان يدركه المسلمون في عصر التنزيل، وخبراء الحقوق والقانون اليوم يستطيعون ادراك المعاجز الحقوقية والجزائية في القرآن الكريم أفضل مما كان يدركها الماضون، وعلماء الأخلاق النظرية اليوم غاروا في فهم معاجز القرآن الأخلاقية الى مديات أعمق مما كان قد وصل إليه أسلافهم، وقد أدى تطور العلوم البشرية الى كشف النقاب عن إعجاز القرآن في تقريره لحركة الأرض وكرويتها أيضاً.

في ظل تطور العلوم الحديثة، تظهر للإنسان في الآية ﴿وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونًا﴾ (الحجر/ ١٩) تجليات وأبعاد كانت مستحيلة الظهور على الأسلاف بسبب جهلهم بالعلوم المعاصرة.

لقد ثبت في علم النبات اليوم أن النباتات تتلاقح وتتزاوج. وفي بعض الحالات تتم عملية التلاقح بواسطة الرياح. هذا ما اكتشفه العلم الحديث بأجهزة علمية متطورة، ولا شك أن هذا الانجاز العلمي يؤثر في فهمنا للآية ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحًا﴾ (الحجر/ ٢٢) وبمنحنا وعياً أعمق بما يرمي إليه هذا النص. وهناك نصوص أخرى على هذه الشاكلة. وهنا لا بد أن نذكر بنقطتين:

١ - ليست جميع الآراء مقصودة في النصوص:

تارةً يطرح العلماء والمفسرون الاسلاميون تصوراتهم لآيات القرآن بما يتناسب ومخزونهم العلمي، ووفقاً للعلوم الشائعة في عصرهم، وبعد مضي فترة من الزمن وتكامل العلوم، يأتي مفسرون آخرون ليطرحوا تصورات أخرى، فهل يمكن قبول كل هذه الآراء والنظريات كحقائق ومقاصد أرادها القرآن، أم أن بعضها فقط يمتاز بالصحة والكشف عن الواقع، والباقي لا يمثل الصواب ولا يكشف عن الواقع الموضوعي؟

٢ - الحد الفاصل بين الآيات التكوينية والأحكام الفرعية:

ثمة تمايز بين الآيات التكوينية وآيات الأحكام الشرعية في القرآن الكريم، وكل إنسان يغترف من هذا الزلال بحسب معارفه والفرع العلمي المفضل لديه، لكن آيات الفئة الثانية وبما هي دساتير لواجبات الانسان اليومية، تعدُّ نصوصاً مفصحةً عمّا يجوز وما لا يجوز و عن الصحيح والباطل من الأعمال، فإن افتراض «بطون» وأعماق لها يبدو غير منطقي وغير مقبول، فالعمل الحلال أو الحرام متساوٍ في معناه وضرورة الإتيان به أو الانتهاء عنه بالنسبة للانسان البدائي وللانسان العصري المتحضر. وعليه فإن تحول وتكامل العلوم البشرية لن يترك أدنى تأثير على فهم هذه النصوص وهذا ما سنفصل القول فيه لاحقاً.

الخبل والجنون:

في واحدة من الآيات القرآنية يشبه الباري الإنسان المرابي بالذي فيه مسّ من الجنون فيقول: ﴿الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيعُ مثل الربا وأحلَّ اللهُ البيعُ وحرمَّ الربا...﴾ (البقرة / ٢٧٥).

يشبه الله المرابي بالإنسان المجنون الذي مسه الجن، فالآية تقرّ تلويحاً نظرية أن المجانين إنما صاروا مجانين بسبب مس الجن لهم.

وبما أن تطور العلوم كشف عن اسباب أخرى للجنون تتمثل في اختلالات عصبية وإدراكية، فقد نشأ شيء من التعارض بين الحقيقة العلمية ومفاد الآية.

وقد ذكر المفسرون وجوهاً لرفع هذا التعارض:

يقول مؤلف «المنار»: إن الله يتكلم في هذه الدنيا بلسان الناس، وقد كان الناس يتصورون أن الخبل يحصل نتيجة مس الجن وهيمنتهم على نفس الانسان.

مثل هذا التبرير يبدو ممكناً باعتبار أن القرآن إنما هو في مقام التشبيه من دون أن يسلم برأي الناس حول حقيقة الجنون.

لكن العلامة الطباطبائي يرفض هذا الرأي مؤكداً أن معناه تسرّب الباطل الى

كلام الله، والقرآن يصدع ﴿... لكتاب عزيز، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه...﴾ (فصلت/ ٤١ - ٤٢).

ثم يعمد الى تفسير الآية بطريقة أخرى ملخصها أن اعتبار الخيل مساً من الجن لا يتعارض والتسليم بعلة الطبيعية؛ لأن العلة الغيبية للخيل ستقع على طول العلة العضوية.

وإنما نشأ الإشكال من التصور بأن العلة الغيبية تقع على عرض العلة المادية، بحيث إذا سلمنا بهذه رفضنا تلك وإذا أذعننا لتلك نبذنا هذه، والحال أن هذين النوعين من العلة ليسا في مستوى واحد.^(٢)

والنتيجة هي أن التحولات العلمية لم تؤدّ الى تحول في فهم الشريعة ضمن نطاق هذه الآية؛ لأن الفهم الدقيق للشريعة يرفع التعارض، ففي مذهب العدلية لا تضارب بين العلة الغيبية والعلة الطبيعية، وإنما ينشأ التضارب من الفهم الخاطئ للشريعة والتصور بأن العلة الغيبية والمادية غير ممكنة الاجتماع.

٢ - استراق السمع والقذف بالشهب:

في معرض تفسير الآية ﴿إلا من خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شَهَابٌ ثَاقِبٌ﴾ (الصافات/ ١٠) يشير العلامة الطباطبائي الى أن الكثير من المفسرين نظروا الى استراق الشياطين للسمع والهجوم عليهم بالشهب، بحسب علم الهيئة المتوارث عن بطليموس، وقالوا: إن في العالم العلوي افلاكاً محيطة بالأرض، يستقر فيها فريق من الملائكة ولهم أبواب لا يدخل منها سوى الملائكة، وفي السماء الأولى هنالك جماعة من الملائكة بأيديهم شهب يقذفونها على من يريد استراق السمع من الشياطين.

ويضيف أن مع إثبات تهافت هذه الأقوال في الوقت الحاضر، تنهافت تلك التفاسير، ومن نماذجها تفسير الرازي وروح المعاني للآلوسي.

ثم يقدم هو تفسيراً لهذه الحقيقة القرآنية لا يتصل بموضوعنا الحالي لذلك نعزف عن الإشارة إليه، إلا أن صاحب كتاب «القبض والبسط» يسوق رأي العلامة الطباطبائي شاهداً على نظريته التي يقول فيها: إن تحولات العلوم الطبيعية

والفلكية تغيّر من فهمنا للشريعة، ومثال ذلك برأيه تغيّر آراء المفسرين حول حراسة الملائكة للعالم العلوي وقذفهم الشهب على من اراد استراق السمع من الشياطين.^(٤)

أولاً: لم يستخدم العلامة الطباطبائي النظريات العلمية الجديدة في تفسير الآية، وإنما اعتبر النظريات الجديدة داحضة للنظريات السابقة، وفسّر هو الآية وفقاً لمبانيه التي يُسلم بها.

ثانياً: هذه المسألة مقبولة على نحو القضية الجزئية، وقد أشرنا الى أن التحولات العلمية الجديدة في مجال الفلك والنجوم تسببت في تغيير فهم الآيات ذات الصلة بخلق السماوات والأرض، ولا علاقة لها بسائر الآيات والمسائل.

٣ - الترابط الحوارية:

المراد بالترابط الحوارية أن أحد العلوم يطرح أسئلة على عالم آخر، وإذا أردنا أن نضرب لذلك مثلاً من الفقه قلنا: إن العلم الحديث أثبت أن في الأراضي الواقعة شمال أو جنوب خط العرض ٦٢، يفقد الليل والنهار تعادلتهما، فتكون ليالي أو نهارات طويلة جداً، وفي المناطق الواقعة شمال أو جنوب خط العرض ٩٠ يستمر الليل والنهار ستة أشهر. اتضح هذا الواقع وضع أمام الفقهاء تساؤلات حول كيفية أداء الصلوات الخمس وأوقاتها في تلك المناطق.

والتطورات الاقتصادية فرضت على المجتمعات ظواهر «التأمين» و«الضمان» و«البنوك». وعلى الفقيه الإجابة عن الإشكالات الواردة بخصوص هاتين الحالتين. وكذلك الحال بالنسبة لزرع الأعضاء أو إنماء الأجنة خارج الأرحام، كل هذه قضايا فرضتها العلوم الحديثة، وتتطلب آراء الفقهاء فيها.

يقول مؤلف «القبض والبسط» في هذا المضمار: «إن الحوار المستمر بين المعارف البشرية المختلفة بما فيها المعرفة الدينية، واستجابات بعضها للتحولات الحاصلة في البعض الآخر، واشتراكها في مآتم وأفراح بعضها، وتغيّراتها المستمرة باتجاه ثلاثتها وتناسق مستوياتها، وبشكل عام تمتع العلم البشري بهوية جماعية حقيقية يمكن

إثباتها إن بالطريقة المنطقية وإن بالطريقة الاستقرائية»^(٥).

ويقول في موضع آخر: «بين المعرفة الدينية والمعارف العلمية والفلسفية والعرفانية حوار مستمر، فكل واحدة منها تنعكس في الأخرى فتمنحها رونقاً وجلاءً مضاعفاً»^(٦).

تعلقنا على هذا المنحى هو أن هذا النمط من الترابط وكالأنماط السابقة له حدود معينة لا يخرج عنها.

فإن اكتشاف أحوال الليل والنهار في المناطق القطبية خلق تساؤلات للفقهاء وليس للأديب، وأدى بالتالي إلى اكتمال علم الفقه دون أن يترك أثراً على القواعد الأدبية أو القضايا العرفانية والفلسفية. والقبول بهذا الترابط وهذه التأثيرات المتبادلة لا يعني صحة التأثيرات الشاملة بين كل المعارف والعلوم الانسانية.

لقد كان علم الفقه في بداياته علماً محدوداً جداً، ثم أدت الظواهر الجديدة في الحياة البشرية الى طرح مسائل مستحدثة أمام الفقهاء أجابوا عنها فتما علم الفقه وترعرع في مهاتها وازداد تكاملاً يوماً بعد آخر.

إننا كلما تعمقنا أكثر في آراء صاحب النظرية نرى أن شواهد وبراهينه ليست سوى سلسلة من القضايا الجزئية، وهي لذلك غير قادرة على إثبات مدعياته. مضافاً الى أن تلك الشواهد لم تغير من فهم الشريعة، وإنما أدت الى تكامل هذا الفهم؛ لأنها لم تصطدم بالمعارف القبلية، وإنما أضافت إليها أشياء جديدة.

٤ - الترابط الانتاجي - الاستهلاكي:

من أشكال الترابط المطروحة بين المعارف البشرية، الترابط الانتاجي - الاستهلاكي، ومعناه أن علماً من العلوم ينتج قضايا معينة ينتفع منها علم آخر، فعلم الكلام على سبيل المثال يرسى فكرة الحسن والقبح العقليين، ويأتي عالم الأصول ليستخدمها في مسأله، هنا يكون علم الكلام منتجاً وعلم الأصول مستهلكاً. وفي الوقت الراهن تلعب العلوم الأم دور العلوم المنتجة بالنسبة لسائر العلوم الطبيعية، فالعلوم الأساسية أو الأم تطرح قواعد ثابتة يوظفها العلماء في فروع علمية

أخرى، ومصادق ذلك استخدام علماء الطب لمعطيات علم الفسلجة (وظائف الأعضاء) وهنالك مصاديق أخرى كثيرة.

يقول مؤلف القبض والبسط: «ثمة علوم منتجة، وعلوم أخرى مستهلكة. العلم المنتج هو الذي يضع القوانين والنظريات، أما العلم المستهلك فهو الذي يستفيد من تلك القوانين والنظريات ويستعملها ومن الواضح أن العلوم المستهلكة تابعة للعلوم المنتجة، وإذا ما طرأ تحول في سوق المنتجين تأثر المستهلكون له بلا أدنى شك. الفلسفة والفيزياء والرياضيات من النماذج البارزة للعلوم المنتجة، وعلم التفسير والفقهاء من أهم المعارف المستهلكة. إن أقل تحول في العلوم المنتجة سيترك أثره على المعارف المستهلكة.

وكل علوم اللغة والصرف والنحو والأصول والفلسفة والكلام تمون المعرفة الدينية، أي فهم الكتاب والسنة، بما لديها من المعلومات»^(٧). والترابط المذكور أعلاه شأنه شأن الترابطات السابقة ذو حيز محدود لا يتعداه. العلم الذي يستهلك معطيات علم منتج لا بد أن يرتبط معه بعلاقة خاصة، فقاعدة اللطف المنتجة في علم الكلام مثلاً، يمكن استعمالها في علم الأصول وما شاكلة من العلوم، ولا يمكن استخدامها في علم الفيزياء أو الرياضيات، وليس لها أبسط تأثير في اللغة والصرف والنحو، ولا توجب لهذه العلوم أي تغيير. وليست العلاقات بين العلوم ذات مجال واسع، إنما هي محدودة بحدود معينة، وما من إنسان يربط بين اكتشاف آبار النفط في العالم وعلم العروض والقافية.

٥ - الترابط المقدماتي:

والمراد به أن يكون علم ما بمثابة الأداة بالنسبة لعلم آخر، فعلم المنطق يعد أداة في يد العلوم العقلية التي تبلغ نتائجها بواسطته، كما أن قواعد اللغة العربية مفتاح لفهم الكتاب والسنة. وبعبارة أخرى ليست هذه العلوم مطلوبة لذاتها وإنما هي مطلوبة لغيرها. بهذا الصدد يقول صاحب القبض والبسط: «حينما يدخل الإنسان مجال البحث العلمي، يأخذ الكثير من الأمور أخذ المقدمات المسلم بها، وهذه

المقدمات ما هي إلا مبادئٍ تصورية وتصديقية مثل: العالم الخارجي موجود، أو العالم الخارجي ممكن الإدراك، من هنا كانت العلوم التجريبية مستندة الى مقدمات فلسفية، وما لم تكن تلك المقدمات الفلسفية مطروحة لم يبق معنى للبحث والتحقيق التجريبي. من ناحية أخرى يترعرع في أحضان كل فلسفة نوع خاص من العلوم، بحيث لو تبدلت الفلسفة التي يتبناها الانسان، لتغير علمه أيضاً، فالاهتمام بالرياضيات مثلاً والذي ساد بشكل ملحوظ في القرون الأخيرة وترك آثاراً بالغة في العلوم الأخرى، هو حصيلة جهود علماء من أمثال غاليليو وكبلر. وميول هؤلاء الى هذه المنهجية العلمية له جذوره في افكارهم الفلسفية والمعرفية، فقد كانوا يرون أن أهم وجوه الكون هو وجهه الكمي. كان كبلر يعتقد أن عقولنا صنعت لمعرفة الكميات، ولا يمكن التيقن من أي شيء إلا من الكميات، وهذا بلا شك افتراض ماورائي وإبستيمي، كما أن قاعدة (الطبيعة تسلك أيسر السبل) قاعدة فلسفية مثلت الأساس لنظرية كوبرنيكوس في حركة الأرض، فإذا رفضنا سلوك الطبيعة لأيسر السبل، أو لم نعتبر الرياضيات يقينية، ولجأنا الى أصول فلسفية أخرى، سيتغير شكل العلوم بلا شك^(٨).

الكلام أعلاه مقبول بشكله الإجمالي، ولكن النقاش في حدود هذه العلاقة، فليس كل علم قاعدة ومقدمة لكل العلوم الأخرى، وإنما قد يكون بمنزلة المقدمة والاساس لعلم بذاته، فقواعد اللغة العربية مقدمة لفهم الكتاب والسنة وكذلك الشعر والنثر العربي، لكن هذه المعارف لا تشكل مقدمات للهندسة أو الرياضيات.

الرأي الفلسفي لكبلر بأن عقولنا خلقت لإدراك الكميات، تمخض عنه ميله للعلوم الرياضية، ولم يؤد الى تحول في العلوم والقواعد الرياضية، والفرق شاسع بين هذه وتلك. وكذلك الحال بالنسبة لنظرية كوبرنيكوس الفلكية.

الى هنا ناقشنا انواع الترابط الخمسة التي اعتمدها صاحب النظرية، واتضح لنا أن التسليم بهذه الترابطات لا يعني اكثر من اثبات أن التحولات العلمية تؤثر في العلوم ذات الصلة بالعلم الذي طرأ عليه التحول. وهذا القول يختلف كثيراً عن قولنا: إن التحول الحاصل في أي زاوية من زوايا المعرفة البشرية يغير كل ما توصل

إليه الإنسان في حضاراته السبعة عشرة على امتداد التاريخ، أو أنه يؤدي إلى كمالها أو يدهسها أو يغيّر من النظام الهندسي لكل العلوم.

تأثير العلوم في استنباط الأحكام

أسلفنا القول حول تأثير العلوم الطبيعية في فهم الآيات الخاصة بالخلقة، ومن المناسب التطرق لتأثير العلوم والفلسفة والعرفان في استنباط الأحكام. تؤكد نظرية القبض والبسط على دور العلوم المختلفة في فهم الشريعة واستنباط الأحكام، ومما جاء في هذا المجال: «كان فهم الشريعة مستنداً دائماً إلى مبانٍ من خارج الشريعة، والفهم الفقهي ما برح معتمداً على مبانٍ من خارج نطاق الفقه (علم الكلام، علم النفس). وهذه ليست ظاهرة اختيارية. وقد تصور البعض أن أهم علم ينفع الفقهاء هو علم الأصول (المتضخم)، وقلما جرى الاهتمام بضرورة تجديد فهمنا للمجتمع والإنسان والتاريخ، فمعرفة هذه الأمور هي كعلم الأصول بالضبط مقدمة للاجتهاد العصري الصحيح، فعلم الإنسان والمعرفة بالعالم وعلم التاريخ من المبادئ البعيدة اللازمة لفهم الشريعة وبالتالي للفهم الفقهي. لا تصدّقوا أن فقيهاً لا يعتمد في فهمه للأحكام على العرفان والعلوم والفلسفة... الخ، فبدون أخذ هذه المعارف بنظر الاعتبار لا يمكن التحرك حتى بمقدار خطوة واحدة».

اعتماد الفقه على العلوم الأخرى

سوف نبين هنا المقدمات والمبادئ اللازمة لاستنباط الأحكام ليتضح لنا كم من العلوم الطبيعية والمعارف العرفانية والفلسفية والاجتماعية والنفسية تلعب دوراً في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة، وإلى أي مدى ترتكز العلاقة المزعومة بين فهم الشريعة وتلك العلوم على أساس من البرهان والواقع. من أجل معرفة المقدمات اللازمة للاجتهاد، ينبغي أولاً تبيين معنى الاستنباط والتفقه، ومن ثم الإشارة إلى الأدوات التي يقتضيها، فما لم تكن لدينا فكرة واضحة عن الاستنباط لا يمكننا تحديد أدواته الضرورية.

أساساً يجب أن ننظر فيما يريد الفقيه المستنبط أن يفعله، ليعمد الى توفير الأدوات اللازمة لذلك، وما لم تتضح هذه النقطة، لن تتضح تأثيرات الأدوات ومستويات الحاجة إليها والدور المفترض للفلسفة والعرفان... الخ في عملية الاستنباط. أهم مسألة في تحديد أدوات الفقيه تحديد ما يريد أن يقوم به من عمل، وتأكيدنا على هذه المسألة نابع من أن نظرية القبض والبسط تحاول اعتبار ما لا علاقة له بالفقه، من مقدماته وأدواته الضرورية.

رسالة المجتهد

رسالة المجتهد استخراج واستنباط الأحكام الإلهية في المجالات الحياتية الفردية والاجتماعية المختلفة، وعلم الفقه أساساً عبارة عن بيان واجبات الفرد والمجتمع على كافة المستويات الحياتية، وموضوع هذا العلم افعال المكلفين، من حيث الجواز وعدم الجواز أو الصحة والبطلان.

الدين الاسلامي المبين رسم طريقاً خاصاً لتنظيم وإدارة الحياة الانسانية وهدايتها صوب السمو والكمال. هذا الطريق أو هذا النظام والبرنامج مرسوم الملامح والأبعاد في القرآن وأحاديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة المعصومين عليهم السلام. ولا شك أن معرفة هذا النظام ومعامله وتفصيله غير متيسرة للجميع، إنما يجب أن ينهض بها خبراء العلوم القرآنية والحديثية. من هنا تبرز الحاجة الى خبراء يبذلون جهوداً متواصلة في الرجوع الى مصادر الاسلام لاستخراج واجبات الفرد والمجتمع منها، وقد نهض المجتهدون بهذه المهمة الخطيرة والرسالة الكبرى.

على هذا، كانت الوظيفة الرئيسية للمجتهدين مراجعة آثار الاسلام ومصادره واستخراج الاحكام منها. ولا ريب في أن أهم وأضخم مصدرين إسلاميين هما القرآن الكريم وسنة المعصومين، والرجوع الى هذين المصدرين واستنباط الاحكام منهما يحتاج طبعاً الى أدوات ومقدمات معينة تتمثل في علوم يستند إليها الفقه. وسنعرض فيما يلي لهذه العلوم ونشير باختصار الى درجة تأثيرها في عملية الاستنباط الفقهي:

١ - علوم اللغة العربية:

بما أن الكتاب والسنة أضخم مصادرنا الفقهية، وكلاهما نصوص باللغة العربية، على المجتهد أن يكون ضالعا في هذه اللغة وقواعدها سواء كان عربياً أو غير عربي.

٢ - أصول الفقه:

تطرح في هذا العلم جملة من القواعد الكلية لا يستطيع الفقيه استخراج الحكم الإلهي بدونها، فمثلاً، الكثير من الأحكام الإلهية رويت على شكل خبر الواحد (غير متواترة) وعلم الأصول يناقش هل خبر الواحد حجة أم لا؟ وفي هذا العلم يتم إثبات حجية خبر الواحد كقاعدة كلية، يستعملها الفقيه في فقهه. وفي علم الأصول أيضاً تدرس طريقة استنباط الحكم الشرعي حينما لا يكون هناك نص من القرآن أو السنة (البراءة أو الاشتغال) أو يوجد نص لكنه يبدو معارضاً، والعديد من المسائل والاشكالات الأخرى التي تبحث في هذا العلم.

٣ - علم الرجال:

في هذا العلم يناقش الباحثون أحوال رواة الحديث، ويفتشون في حقيقتهم من زاوية وثاقتهم أو عدم وثاقتهم؛ لتتضح حقيقة الراوي للمستنبط ويستطيع الاعتماد عليه عن بيّنة.

هذه العلوم الثلاثة تعد أعمدة الاستنباط والاجتهاد، ولا شك أن المعرفة بهذه العلوم الثلاثة لا تكفي للاستنباط، وإنما تلزم أموراً أخرى نعرضها فيما يأتي:

١ - المعرفة بآيات الأحكام في القرآن الكريم واحاديث النبي وعترته الطاهرة المفصحة عن التشريعات الإسلامية.

فالاندكاك بآيات الأحكام وأحاديث التشريع والاستئناس بها يزيد الانسان فهماً لمعانيها، ومن دون هذا الاندكاك والمثابرة - لا سيما في مجال الروايات - سيكون الاستنباط سطحيًا بعيداً عن الواقع. وفي مثل هذه الأجواء تحصل لدي المجتهد ملكة الاستنباط، فيستطيع تفريع الفروع على الاصول وحل المشكلات الفقهية.

٢ - التعرف على فتاوى الفقهاء في زمن صدور الروايات أو الأزمنة القريبة من

ذلك الزمان، الأمر الذي يكشف عن أهداف الأحاديث الشريفة.

٣ - المعرفة بالأحكام الجماعية في الإسلام، أو ما نسميه بالأحكام المشهورة بين فقهاء المسلمين.

٤ - المعرفة بالأحكام العقلية كأحكام الملازمات والبراءة والاشتغال والمنتمية بشكل من الأشكال لعلم الأصول.

هذه المهارات تمكن المجتهد من استنباط الأحكام، وأما تشخيص الموضوعات أو تطبيق الحكم الكلي على الحالات الخاصة فيحتاج إلى معارف أخرى غير خافية على أهل الفن. مثلاً تبيين الأوقات الشرعية في مناطق العالم المختلفة، وتحديد جهة القبلة في البلدان المختلفة، وتقسيم الفرائض والموارث وتعيين الأسهم، كلها تطبيقات تحتاج إلى معارف أخرى تضطر المجتهد للأخذ من علم الرياضيات بمقدار الحاجة، ومن علم الهيئة بقدر الضرورة، مع إمكانية رجوعه في هذه العلوم إلى أصحاب الاختصاص.

كما أن الحضارة الصناعية الجديدة أفرزت موضوعات مستحدثة يجب على الفقيه التعرف عليها وإدراك حقيقتها ليرى مدى انطباق الحكم عليها. هذه معارف ومهارات تمهد الطريق للاستنباط وتمكن المجتهد من أداء رسالته، وبدونها لن يكون الاجتهاد والاستنباط ممكناً، وإن كانت معرفة الحكم الشرعي ممكنة بدونها في عصر الرسالة وحياة المعصومين، فهي مع الابتعاد عن ذلك العصر غير ممكنة.

لكن محل الإشكال في مكان آخر، فهل يجب على الفقيه المعرفة بعلم الفلك وعلم النفس وعلم النبات وعلم الآثار وعلم الفسلجة... الخ، وإلا عجز عن الاستنباط؟ إن استنباط الأحكام لا علاقة له أساساً بهذه المعارف والعلوم، وليس مع هذه العلوم وحسب بل مع الكثير من العلوم القديمة والحديثة الأخرى، ولأن صاحب النظرية أكد في كتاباته على العرفان والفلسفة لذلك لا بأس أن نتطرق بشيء من التفصيل لهذه الإثارة.

يتحدث العرفان عن الوجود المطلق والمقيد، فالوجود المطلق من القيود يكتسب صفة الوجوب، ومع القيود والتعلقات يبقى عند حد الإمكان، ووجود أو عدم وجود

هذه الفكرة لا يغيّر شيئاً في استنباط الأحكام الفقهية، فسواء كان الفقيه عارفاً بمقام «الأحدية» و«الواحدية» وبمنازل السالكين الى الله، أو لم يكن كذلك، فإنه يستطيع كعالم حقوق حاذق استنباط الحقوق والواجبات الاسلامية من مصادرها. والقضايا الخاصة بعلم الاجتماع، ابتداء من أصالة الفرد أو أصالة المجتمع، وحتى المباحث الحديثة، لا شأن لها باستنباط الاحكام الإلهية، فعلماء الاجتماع سواء كانوا من أنصار الفردية أو من اتباع الشيوعية وأصالة المجتمع يدلون كل بدلوه في هذا المجال، وغالباً ما تكون هذه العلوم مبررات لنظريات سياسية تسهّل للساسة مهماتهم ومطامحهم.

نعم، كان ثمة في الفقه منذ القدم مباحث بعنوان لزوم حفظ النظام وحقوق الناس ومسائل تتصل بالحكومة، وقد طرح الفقهاء أحكام هذه الموضوعات منذ سالف الأزمان وقبل أن يظهر الى الوجود شيء اسمه علم الاجتماع. ولو أردنا الإشارة الى كل العلوم الاجنبية على الفقه والاستنباط لطال البحث، لذلك نكتفي بهذا المقدار ونظنه وافياً بالغرض.

انبثاق موضوعات جديدة من العلوم

مع أن العلوم الاجنبية على الاجتهاد والاستنباط، لا أثر لها كما ذكرنا في علم الفقه وفي عملية استخراج الحكم الشرعي من مصادره، ووجودها أو عدمها لا يؤثر في ظهور ملكة «الاجتهاد» لدى الانسان، لكنها مؤثرة تمام التأثير في ظهور موضوعات جديدة للأحكام.

فالتنقيبات العلمية في الطبيعة والخلقة، تكشف عن مصاديق جديدة للاحكام الفقهية، ومثال ذلك اكتشاف عدم التعادل بين الليل والنهار في القطبين. في هذه الحالة يبقى الحكم الكلي (الوجوب) وموضوعه (الصلاة) ثابتين ويحدث التغيير في المصداق، ولا يخفى على علماء الأصول والفقه والخبراء فيهما الفارق بين الموضوع والمصداق.

كما ان الاطلاع على الفروع العلمية المختلفة يوفر للفقيه رؤية خاصة تعينه في

تشخيص الظروف المناسبة لتنفيذ الاحكام القضائية ومعرفة المصاديق (طبعاً تنفيذ ومعرفة المصاديق فقط).

والخلاصة هي أن تأثير العلوم في استنباط الأحكام لا يتجاوز تقديم موضوعات جديدة وتوفير رؤية صحيحة لتنفيذ الاحكام القضائية.

أسباب اختلاف الفقهاء

ظهر طوال التاريخ الاسلامي فقهاء عظام أفضى تضارب آرائهم الى تطوير علم الفقه ودفع عجلة تكامله الى الأمام، وتضارب الآراء مع ما فيه من تنوير للطريق فإنه يؤدي طبعاً الى اختلافات في الطرح. والمهم هو أن ندقق في سبب اختلاف آراء هذه الشخصيات الدينية العملاقة حول المسائل الفقهية. في نظرية القبض والبسط جاء حول هذا الموضوع ما يلي: «يمكن البحث عن سر اختلاف آراء المفسرين والفقهاء في اختلاف الآراء على صعيد علم الانسان وعلم الطبيعة والمعرفة بالله».

وقد أوضحنا تهافت هذا الكلام في بحثنا حول مقدمات ومبادئ الاجتهاد، فنظراً لعدم وجود أي علاقة لعلوم مثل علم الطبيعة باستنباط الحكم الالهي، لا يمكن أن يكون لاختلافات علماء الطبيعة وتباين النظريات الطبيعية تأثير في اختلاف الفقهاء. ولنتصور فقيهين أحدهما يتبني نظرية «ثبات الأنواع» والآخر من اتباع نظرية «تطور الانواع»، وأرادا مناقشة روايات تتعلق بأحد الموضوعات من حيث السند والدلالة، فما من شك أن اختلافهما حول ثبات الأنواع أو تطورها لن يكون له أدنى دور في وجهات نظرهم الفقهية والاجتهادية.

يضاف الى ذلك أن فقهاء الشيعة منذ بداية الغيبة الصغرى ولحد الآن لم يختلفوا في معرفة الله ليفرز اختلافهم هذا تبايناً في آرائهم الفقهية. كلهم اعتبر الله خالق الانسان والعالم، إلها واحداً لا مثيل له، قيوماً مطلقاً، واجب الوجود بالذات و... الخ أرسل الانبياء لهداية البشر صوب الكمال والسعادة الدنيوية والأخروية وانزل اليهم قوانين منقذة من الضلال، والفقهاء يتحملون ذات الرسالة التي تحملها الأنبياء في التأشير على طريق الحياة الدينية الصالحة الكريمة. هذه

المبادئ مشتركة بين كل فقهاء الاسلام، فكيف يمكن اعتبار مرد اختلاف الآراء الفقهية الى اختلاف النظريات التوحيدية؟ ومهما يكن من أمر فإن ادعاء نظرية القبض والبسط هذا ادعاء مجاف للواقع والمنطق. ولأجل تنوير القراء نسوق فيما يلي أهم أسباب اختلاف الفقهاء في فتاواهم الفقهية:

١ - الاختلاف في مداليل ومفاهيم الألفاظ:

في القرآن والأحاديث ألفاظ مثل «الصعيد» و«الوطن» و«الكعب» و«المفاضة» اختلف علماء اللغة العربية وكتّاب قواميسها في تحديد مفاهيمها اختلافاً بيناً، وبالطبع أثر هذا الاختلاف على الفقهاء، فكانت وجهات نظرهم متباينة.

٢ - تعارض واختلاف الروايات:

في بعض المسائل، وللأسباب المذكورة في محلها، وردت احاديث مختلفة ومتضاربة. وطبعاً لمعالجة التعارض ترد انظار مختلفة، ولو لم يكن مثل هذا التعارض لما بقيت حاجة للترجيح بين الروايات، ولما كان ثمة اختلاف. إن اختلاف آراء الفقهاء في حل هذه التعارضات يتمخض عادةً عن آراء فقهية مختلفة.

٣ - الاختلاف حول وثاقة الرواة:

أحياناً، يقع الخلاف بين الفقهاء حول وثاقة الرواة. ومن الطبيعي أن يؤدي اختلافهم هذا الى تباينات في النتائج الفقهية التي يصلون إليها، والاحكام الشرعية التي يفتون بها.

٤ - الفهم المختلف للرواية:

قد يفهم فقيه من حديث معين حكم الوجوب، بينما يستنبط فقيه آخر حنم الاستحباب. وقد يفهم فقيه من رواية انها تنفي الكراهة، في حين يرى مجتهد آخر أنها تدل على الحرمة. وهذا بسبب القرائن المختلفة داخل وخارج الرواية، والتي تؤثر في فهم معنى الرواية.

البعض قال بأن حرمة الاحتكار خاصة بالطعام، والبعض سحبها على كل احتياجات الانسان، وذلك أن الأحتكار في غالبية الروايات التي تحرّمه مقرون بالطعام، وهذا ما حدا بفريق من الفقهاء الى حصر حرمة بالأطعمة، بينما ذهب فريق آخر الى أن الأطعمة كانت مجرد مثال لما يُحتكر، ولا يمكن ملامة أي من الفريقين على فهمه.

٥ - الاختلاف حول حجية القواعد:

في الفقه والأصول سلسلة من القواعد قد يختلف الفقهاء بشأن حجيتها، فقهاء الشيعة يرفضون القياس والاستحسان، في حين يعتمدهما معظم فقهاء السنة، ومن فقهاء الشيعة من يقول بحجية الاستصحاب في الاحكام الكلية، بينما ينكر آخرون حجيته هذه. وهناك الكثير من القواعد والأصول المختلف بشأنها بين الفقهاء، سواء في أصلها أو في حدودها.

٦ - الاختلاف في تطبيق الكلي على المصداق:

طائفة من الاختلافات الموجودة بين الفقهاء ترجع الى اختلافاتهم في تطبيق الكليات على الجزئيات، فربّ فقيه يعتبر حالة ما مصداقاً لقاعدة «البراءة»، ويعتبرها فقيه آخر مصداقاً لقاعدة «الاشتغال». هذه الأسباب ونظائرها تؤدي الى اختلاف الأحكام التي يصدرها الفقهاء، فأساس اختلافهم غير ذي صلة بالمسائل الفلسفية والعرفانية أو بالطب أو التشريح أو الفسلجة. وتحولات هذه العلوم لا تأثير لها على الفقهاء، من هنا يتضح زيغ الرأي المطروح في نظرية القبض والبسط:

«لا تصدقوا أن فقيهاً لا يعتمد في فهمه للاحكام على العرفان والعلوم والفلسفة ... الخ، فبدون أخذ هذه المعارف بنظر الاعتبار لا يمكن التحرك حتى بمقدار خطوة واحدة».

الفقهاء الفلاسفة يحذرون

من بين فقهاء الشيعة في الماضي والحاضر ظهرت شخصيات لامعة بلغت شأواً رفيعاً في الفلسفة والعرفان، وكان هؤلاء ضالعين في كل من الفقه والفلسفة على السواء، لكنهم في الوقت ذاته لم يستعينوا بالفلسفة أو العرفان في عملية الاستنباط الفقهي، بل اعتبروا إشراك دينكما العلمين في إستنباط الأحكام نوعاً من الزلل وضرباً من خلط الحقائق بالأموال الاعتبارية. وهنا لابد أن أؤدي حق استاذي الكبير الامام الخميني الذي كان يذكرنا دوماً في دروسه الفقهية والأصولية بعدم خلط المسائل التكوينية كالفلسفة والعرفان بالفقه واستنباط الأحكام؛ لأن لكل من هذين الفرعين منهجه واسلوبه الخاص.

والعلامة الطباطبائي مؤسس مبدأ التفكيك بين الاعتباريات والحقائق كان يؤكد على هذا المعنى، وقبله أيضاً استاذة الشيخ محمد حسين الأصفهاني (المتوفى ١٣٦١ هـ) طرح هذا الفرز، ولكن بتركيز أقل.

عموماً، من أخطر المزالق في كل علم نسيان منهجية ذلك العلم والاستمداد فيه من مناهج العلوم الأخرى، فالباحث الموفق هو من يستخرج نتائج العلم من مقدمات ومبادئ ذات العلم، والذين يعتمدون في فقههم وأصولهم على المعطيات الفلسفية يسلكون سبيلاً خاطئاً دون شك.

نتائج البحث

من مجمل ما أسلفنا ذكره نخلص الى النتائج التالية:

- ١ - العلوم والمعارف البشرية تترابط فيما بينها، ويؤثر بعضها في البعض الآخر.
- ٢ - لا تتسم جميع العلوم والادراكات البشرية بالتكامل والتطور، فبعض المعارف طابعها الثبات والسكون.
- ٣ - فكرة تأثير تحول العلوم في كل العلوم البشرية الأخرى تقضي بالنتيجة الى النسبية وانكار الحقائق العلمية الثابتة في الميادين الفلسفية والرياضية والأخلاقية والدينية.

- ٤ - تستند العلوم الطبيعية إلى الفرضيات وترتكز الى منهج التجربة والاختبار، أما الفلسفة فتعتمد منهج البرهان القاطع والعقلية المتعالية على الشك. ومن الغريب حقاً القول بتأثير التحولات العلمية في المسائل الفلسفية الحاسمة.
- ٥ - ليس لأي من قضايا الطبيعيات القديمة والحديثة دور أساسي في صياغة الأصول والقواعد الفلسفية، وصحة هذه الطبيعيات أو خطؤها عديمة التأثير على متانة أو هشاشة القواعد الفلسفية.
- ٦ - آراء العلماء الطبيعيين تضع أحياناً موضوعات جديدة أمام الفكر الفلسفي، لكنها لا تؤثر على أساس القواعد الفلسفية.
- ٧ - لو كانت تحولات أي علم تأخذ بيد العلوم الأخرى الى الأمام ضرورةً، لوجب أن يكون التطور الهائل للعلوم الطبيعية في الغرب قد دفع الفلسفة مسافات كبيرة صوب الازدهار، وهذا ما لا يصدّقه الواقع.
- ٨ - لو كان زعم نظرية «القبض والبسط» في الترابط التكاملي للعلوم صحيحاً، لما كان من المفروض أن تزدهر الفلسفة في الشرق الإسلامي، باعتبار أن العلوم الطبيعية غير متقدمة فيه.
- ٩ - توجد بين قضايا العلم الواحد أوأصر وروابط وثيقة، بحيث إن التحول في مسألة معينة يترك آثاراً في كل أو معظم المسائل الأخرى (ومن ذلك التحولات التي شهدتها مسائل أصالة الماهية وأصالة الوجود في الفلسفة) والإدعان لهذا المعنى لا يفضي الى قبول تأثير كافة العلوم في بعضها البعض.
- ١٠ - طائفة من العلوم تمثل مقدمات لعلوم أخرى. وما من ريب أن تغيّرات المعارف المقدماتية تنتهي الى تغيّرات في العلوم المستندة إليها.
- ١١ - آيات الخلق والتكوين تختلف عن آيات الأحكام والتشريع في القرآن الكريم. الفئة الاولى من الآيات لها مراتب وابعادها المختلفة، أما الفئة الثانية فليس لها أكثر من بعد واحد، فهي إما تفيد الوجوب أو الحرمة أو الاستحباب أو الكراهة أو الصحة أو البطلان أو... فلكل آية معنى واحد ليس إلا. والتأويلات العرفانية لا تمتد الى الأحكام الشرعية والوظائف الظاهرية للمؤمنين، هذا على الرغم من أن آيات

الأحكام هي الأخرى مراتبها وابعادها المختلفة من حيث الملاكات وفلسفة الأحكام.
١٢ - لخبرات الانسان وتجاربه العامة واطلاعه على العلوم المختلفة والفلسفة والعرفان النظري والعلوم الطبيعية والحقوق وما الى ذلك دور بارز في فهم الاعجاز القرآني، فتكامل هذه العلوم بمرور الزمن يضع الستار عن اسرار القرآن على مختلف الصعد العلمية والفلسفية والفنية والتقنيية و... الخ. طبعاً ينبغي دائماً اتخاذ السبيل الصحيح في تفسير القرآن، واجتناب تطبيق الآيات على النظريات العلمية والفلسفية المختلفة.

١٣ - المصادر الرئيسية للاجتهد الفقهي هي الكتاب والأحاديث الاسلامية، والاستنباط هو عرض خطابات القرآن والروايات على الفهم العرفي العام، فالمخاطبون بالكتاب والسنة هم عامة الناس وليس خبراء العلوم المختلفة خاصة، بالرغم من دخولهم في دائرة مخاطبي الكتاب والسنة باعتبارهم بشراً مكلفين دينياً لا لكونهم متخصصين وعلماء. من هنا لم تكن منهجية الاجتهاد لتقوم لا على قواعد الفلسفة والمعقولات، ولا على معطيات العلوم الطبيعية والتجريبيات.

١٤ - الفلسفة والعرفان والعلوم الطبيعية وعلم النفس وما إلى ذلك من هذه العلوم ليس لها أي تأثير في قدرة الإنسان على استنباط الاحكام الشرعية والتحلي بملكة الاجتهاد، فلا تتوفر عليها يبلغ بالإنسان مرتبة الاجتهاد، ولا عدم المعرفة بها يحول دون بلوغ هذه المرتبة.

١٥ - شخصيات فقهية مهمة لها باعها في فروع علمية أخرى كالفلسفة والعرفان، اجتنبت إشراك معارفها الفلسفية والعرفانية في نشاطها الاستنباطي الفقهي، واعتبرت هذا الخلط زللاً ينبغي التوجس منه.

١٦ - ليس مرد اختلافات الفقهاء الى اختلافاتهم في قضايا التوحيد أو الطبيعة أو العلوم الأخرى، فهم إما غير متخصصين في هذه العلوم أساساً، أو أنهم لم يكونوا مختلفين فيها يوماً من الأيام.

١٧ - أطروحة تأثير العلوم البشرية في بعضها - من حيث هي نظرية شمولية عامة - وبغض النظر عن هشاشة دعائمها ومقوماتها، أطروحة دقيقة حساسة ينبغي

أخذ الحيطة والحذر عند الخوض فيها، لكي لا يصطنع منها المغرضون حراباً يوجهونها لمبادئ خلود الاسلام وأبدية تعاليمه وقوانينه، وإن لم نتحرّج من هذه المحاذير عند تناول مثل هذه الأطروحات نكون قد أعنّا الخصم على أنفسنا، وأفضل سبيل لاجتناب التبعات السلبية التشاور وتبادل وجهات النظر مسبقاً مع أصحاب الرأي في الفروع المعرفية المختلفة، وخصوصاً من الفقهاء والمجتهدين، لتخرج الأطروحة الى النور بملامح ناصعة خالية قدر الامكان من التشوهات والمثالب.

الهوامش

- (١) مجلة «كيهان فرهنگي» السنة الخامسة، العدد (١١).
- (٢) القبض والبسط. ص ٢٢٧ - ٢٢٣.
- (٣) الميزان - ٢ / ٤١٢.
- (٤) القبض والبسط النظري للشريعة. ص ١٢٧.
- (٥) القبض والبسط النظري للشريعة. ص ١٠٧.
- (٦) القبض والبسط النظري للشريعة. ص ٢١٣ - ٢١٤.
- (٧) القبض والبسط النظري للشريعة. ص ٢١٢ - ٢١٤.
- (٨) القبض والبسط النظري للشريعة. ص ٧٥ - ٧٦.

نسبية المعرفة

الشيخ عبدالله جوادي آملي

نسبية المعرفة، وعصرية الفهم ليستا سوى التشكيك والسفسطة الخفية التي يمكن بيانها بشكل من الأشكال وفقا لأسس وتصورات فلسفية مختلفة. وفيما يلي طائفة من هذه البيانات التي يمكن أن تتبع عنها نسبية المعرفة.

البيان الأول:

الانسان كائن مادي، والفكر الإنساني بدوره حقيقة مادية، تتعاطى مع العالم الخارجي بأدوات مادية خاصة. على هذا الأساس، وبصرف النظر عن نسبية الحقيقة أو إطلاقها، فإن الفهم والادراك البشري حالة نسبية عصرية متغيرة. فالمعرفة التي يحصل عليها الانسان ليست وعيا بالعالم الخارجي من دون وسائط، ولا فهما مباشرا لمرامي المتكلم ومقاصده، وإنما هي حصيلة تفاعلات دماغية مادية مع الظواهر الخارجية.

فكل ظاهرة تواجه في طريقها إلى الدماغ مئات التفاعلات والتأثرات والتأثيرات المتبادلة مع غيرها من الظواهر والأشياء. وهذا ما يجر عليها تبدلات وتغييرات متنوعة، تتناسب والظروف المادية للظاهرة التي تريد الانتقال إلى الذهن من جهة،

ومع البيئة والفضاء الذي تتحرك فيه صوب الذهن من جهة أخرى. فالمعلومة الجديدة بعد أن تدخل إلى الدماغ لن تبقى على هويتها السابقة، كما لا يبقى الدماغ على حاله بعد دخول المعلومة إليه. وعليه فما يحصل في نطاق ملاسبات الفعاليات العلمية وتضارب الأفكار هو دائما ظاهرة نسبية تتشكل وفقا لتأثيرات البيئة المجاورة. والتغيرات الدائمة التي يمتنى بها المحيط العلمي عبر الزمن هي التي تحقق للمعرفة سمة العصرية.

إن نسبية المعرفة هي النتيجة الحتمية لهذا الأساس الفلسفي. وإن كان فريق من الماديين قد ذهب بحسب هذا المبدأ الفلسفي الى القول بنسبية الحقيقة. فلأنهم لا يرون الحقيقة سوى معرفة هذا الشخص أو ذلك، ومن هنا أطلقوا على هذه النسبية المعرفية اسم نسبية الحقيقة.

البيان الثاني:

يمكن نحت بيانا آخر لنسبية التفكير الانساني، بعيدا عن مادية التفكير أو لا ماديته. وفي إطار هذا البيان لا يُناقش الفكر الانساني من باب تضاعلات الدماغ والخلايا العصبية، بل ربما يذعن أصحابه بلامادية التفكير البشري. لكن ما يطرح في هذا البيان هو أن الفكر الانساني ليس سوى توسيع ووسط للفرضيات الماضية، بمعنى أن كل كسب علمي جديد، قبل أن يدخل وعاء الفهم، يتبلور في قوالب القبلية والافتراضات المسبقة، بل إن وعاء الفهم ليس أكثر من محل لإعادة بناء المعلومات الجديدة، وبهذا لن تكون هذه المعلومات مُمثلاً صادقا للحقيقة الخارجية. وبتعبير آخر، لا يمكن إطلاقا أن تصل الحقيقة الخارجية بشكلها الأصيل إلى الذهن، بعيدا عن تقمصها ثياب الذهنيات القبلية للأفراد.

فالعلم الذي يتحلّى به كل إنسان هو في الواقع تركيب مزدوج بين قبلياته الذهنية ومكتسباته الجديدة من الخارج، وعليه فإن معرفة كل إنسان بالحقائق الخارجية تتلاءم وقبلياته. أي أن الأشياء الخارجية لا تدخل الذهن الأدمي إطلاقا كما هي

عليه في الخارج، وإنما تأخذ مكانها في الذهن بصورة نسبية بعد امتزاجها بالقوالب الذهنية المسبقة.

وإثبات عصرية المعرفة البشرية يستلزم التسليم بأن القبلية، وخلافا لما ذهب إليه أمثال كانط، ليست قوالب ثابتة توجد لدى جميع البشر في جميع العصور بشكل واحد، وإنما هي قوالب تتكون بتأثير من محفزات وعوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية مختلفة.

وطبعا يمكن لبعض هذه المحفزات أن تتمتع بثبات نسبي، إلا أن الكثير منها تتغير تبعا للتحويلات الاجتماعية، وتكرّس بذلك سمة العصرية للمعرفة البشرية.

البيان الثالث:

البيان الثالث الذي يمكن الإتيان به لإثبات نسبية المعرفة وعصريتها هو أن العلوم البشرية تغيّرت على الدوام بتوافد معلومات جديدة إليها، وبالتالي فإن معرفة كل إنسان تتناسب والمجهولات العديدة التي لم يكشف النقاب عنها بعد، فالكشف عن أي مجهول، يعرّض المعلومات السابقة للتغيير والتبديل.

إن الفهم المطلق لأية حقيقة خارجية سيبقى متعذرا ما لم يكشف النقاب عن كل أسرار العالم، وما لم تتكشف جميع المجهولات تماما لا يمكن الثقة المطلقة بأي من المعلومات، لأننا سنبقى نتوقع ظهور حقائق جديدة تغير من شكل العلوم ومضامينها. وهكذا فإن كل معلومة جديدة هي بمثابة ضيف جديد يدخل على المعارف السابقة ويضطرّها إلى تغيير مواقعها داخل غرفة الذهن من حيث الاستيعاب أو النبذ، والظهور أو الضمور، و.... الخ.

البيان الرابع:

أما البيان الرابع فهو تركيب من البيانيين الثاني والثالث، أي أن المعلومات القبليّة والعلوم البعدية كلاهما من الموانع التي تحول دون الوعي المباشر للحقائق. وحسب تصورات القائلين بهذا البيان، فإن المعرفة تقتصر لهوية فردية. وإنما هي

حقيقة جماعية. بمعنى أن المفاهيم الجزئية لا تكتسب معانيها إلا في نطاق ترابطها مع المفاهيم الأخرى. وهذا الترابط والانسجام المنطومي يقتضي أن تنتقل التغييرات الحاصلة في أي جزء من المنظومة، إلى كل أجزائها الأخرى، فيطرأ التغيير على مجمل بناء المنظومة المعرفية، الأمر الذي يوجب التغيير في المفاهيم والعناصر التي تصنعها. ومع هذه التحولات تتخذ المفاهيم معان جديدة تتلاءم والنظام الجديد. والمفاهيم والمعلومات الجديدة التي تتأتى بفعل التعاطي المعرفي مع الأشخاص أو الحركات الخارجية تكتسب معانيها في إطار تطورات هذه المنظومة، وتكون بدورها من أسباب التحول والتغييرات في المنظومة، فتؤثر بالتالي في المفاهيم الأخرى. وبهذا يكون الاكتساب المباشر والنقي للحقيقة الخارجية مجرد وهم ساذج. والقائلون بهذا الرأي لا ينكرون الحقيقة، ويتجنبون القول بنسبيتها، لكنهم إن لم يستبعدوا المعرفة التامة بالواقع، فإنهم يرونها خاصة بمن أحاط معرفة بكل الحقائق، ولم يبق في الوجود شيء مجهول بالنسبة إليه. مع أن الوقوف على حقيقة هذا الشخص وما يقوله، على افتراض وجوده، هو بحد ذاته مجهول لا يمكن اكتشافه بشكل تام إلا من قبل شخص في مستواه.

ومع هذا فلا مجال لليأس والتشاؤم، إذ يمكن الايمان بحقيقة اسمها التطور والتكامل تتولى هداية الحركة الدائمة لقاولة المعرفة.

نسبية المعرفة في ميزان النقد

القاسم المشترك بين البيانات الأربعة المذكورة هو تسليمها بنسبية الفهم والمعرفة البشرية. ونسبية المعرفة قضية فلسفية، بالرغم من امكانية توظيف بعض أسس العلوم الأخرى لمناقشتها. فوفقا للمباحث المنطقية البرهانية، تستطيع بعض العلوم توفير أسس ومبادئ تستفيد منها القضايا الفلسفية، كما تتمكن القضايا الفلسفية من ضمان مبادئ وأسس لعلوم أخرى. وللمثال فإن حركة الأرض والأفلاك مهما كان شكلها، فهي قضية طبيعية يستفاد منها في إثبات وجود مُحرك غير متحرك، أي في اثبات قضية إلهية، لذلك عُرف هذا البرهان بالبرهان الطبيعي،

بالرغم من أن اثبات مبدأ العالم والبرهنة على المحرّك غير المتحرك مسألة من المسائل الإلهية الخارجة عن حيز العلوم الطبيعية.

في البيان الأول الذي أوردناه، كان التركيز على التفاعلات المادية، وهي من فئة الأسباب القابلة لحصول المعرفة في الذهن. وفي البيان الثاني جرى التشديد على المحفزات الاجتماعية والنفسية التي تمهد الأرضية لتنمية وتطوير النظريات العلمية المتلائمة مع بعضها. أما البيانان الآخران فتطرّقا إلى العلاقات والتبادلات بين الأفكار البشرية.

إن دراسة التفاعلات المادية للدماغ والظروف النفسية والاجتماعية المختلفة، أو البحث في التعاطي المتبادل بين العلوم، إنما هي مسائل خاصة لعلوم مختلفة كالطب أو الأحياء أو علم النفس وعلم الاجتماع، أو هي مسائل لعلوم ثانوية في علاقتها بسائر العلوم البشرية، إلا أن هذا لا يحول دون استنتاج نتيجة فلسفية منها حول أساس وجود أو عدم وجود العلم، أو كيفية وجوده؛ لذلك يستطيع الفيلسوف الى جانب الأدلة المعروضة، إقامة براهين فلسفية أخرى تعارض تلك الأدلة، أو تنفيذ البراهين السابقة عبر الكشف عن مواطن الخلل فيها.

وسنناقش قضية نسبية المعرفة عبر عدة إشكالات تتضمن البراهين الداخضة:

الإشكال الأول:

رغم أن القائلين بنسبية الفهم البشري، يملصون من أن يظهروا بمظهر المشككين، ويحاولوا إبداء آرائهم باعتبارها نوعا من الواقعية المعقدة، غير أن هذا التعقيد ليس سوى محاولة للتغطية على تشكيكهم، وبطلان التشكيك واضح وصريح. وللايضاح نؤكد أن القائل بنسبية المعرفة، سواء اعتبر العلم البشري ظاهرة مادية جديدة تتحصّل بامتزاج الخصوصيات الذهنية مع الحقائق الخارجية، أو اعتبره ظاهرة غير مادية تتناسب مع المعلومات القبلية والبعدية وتتغير وفقا لها، فإنه لا يستطيع أبدا الاطمئنان إلى تعبير القضية العلمية عن الحقيقة الخارجية، وصدق هذا التعبير.

وحسب هذه الرؤية لن ينكشف أيُّ من أسرار الطبيعة كما هو، ولن يُفهم أيُّ من أحكام الشريعة. وسيعجز كل المعلمين عن نقل مقاصدهم وآرائهم إلى المتعلمين، كما لن يفلح أي مستمع في فهم مقاصد القائل. فكل كلام حينما يخرج من فم قائله، يمر قبل أن يصل سمع المخاطبين بتغيّرات وتحولات كثيرة، وحتى لو وصل بسلام إلى ذهن المتلقي، فإنه لن يكتسب هناك معناه إلا وفق المنظومة المعرفية للمتلقي. أي أن المخاطب هو الذي يسبغ عليه المعنى والدلالة بحسب ما يعيشه من ظروف قبلية وبعديّة، فكيف يمكن الاطمئنان إلى أن هذا المعنى المفترض يحكي الواقع الخارجي، أو أنه المراد الحقيقي للمتكلم؟

إذن لن يبقى مجال للفهم ولا سبيل للتفهم، وليس هذا سوى التشكيك وإنكار وجود المعرفة.

وينبغي الالتفات إلى أن التعقيد الكبير لخلايا الدماغ، أو النظام المعرفي، أو الدور الذرائعي الآلي والتطبيقي للنظريات، لا يضمن بدوره سمة التعبير عن الواقع، وهي السمة الضرورية لكل معرفة ذات قيمة. أمّا إرجاء المعرفة الصحيحة إلى المستقبل، فعلى افتراض أنه يزيد من قيمة المعارف الحالية باعتبارها خطوات على طريق المعرفة، لكنه لا يؤثر في الواقع الحالي للمعرفة البشرية.

الإشكال الثاني:

نسبية الفهم البشري تعرّض كل أسس القائلين بها إلى زلزال عنيف من الشك. فأسسهم هذه بدورها ستكون وليدة الظروف المناسبة لها، مما يعني امكانية تغييرها وتحولها.

ومن جملة هذه الأسس القضية القائلة: إن ثمة حقيقة خارج مستوى إدراك الإنسان، لكن الإنسان سوف يظفر أخيراً بمعرفتها. فما الدليل على أن هذه القضية، التي هي جزء من الفهم البشري، تحكي الواقع من دون تأثر بالقبليات والبعديات الإنسانية؟ كانت هذه القضية هي الأخرى نسبية وعصرية، فستفقد قيمتها، إذ لا سبيل إلى إثبات حقيقة خارج وعاء الفهم البشري.

وعلى هذا الأساس رفض القائلون بنسبية الحقيقة وجود حقيقة وراء الأفكار النسبية للإنسان، واعتبروا القول بمثل هذه الحقيقة زعماً لا دليل عليه؛ لذلك وحدوا بين الحقيقة وفهم الحقيقة وأفتوا بنسبيتها. والنتيجة هي أن القائلين بنسبية الفهم لا مفرّ أمامهم من القول بنسبية الحقيقة، رغم ما يبذلونه من جهود لتحاشي الوقوع في هذا المطبّ.

الإشكال الثالث:

اثبات أصل الواقع ووجوده هو أيضاً فهم بشري، ولا بدّ أن يكون عند القائلين بنسبية الفهم، ظاهرة عصرية نسبية قابلة للتحويل والتبديل. إن التشكيك في الواقع وعدم الاعتماد عليه، ما هو إلا هاوية السفسطة التي لا بدّ منها لاتباع النسبية؛ لأننا إذا سلمنا بوجود الواقع وبوجود المتكلم والمخاطب، والبحوث والنقاشات والاستدلالات، ووجود العناصر والمفاهيم المختلفة، والمنظومات المعرفية المتنوعة، ووجود العالم المادي بصورة عامة وما فيه من تفاعلات طبيعية، إذا سلمنا بكل هذا كقضايا صادقة تحكي لنا الواقع الخارجي كما هو، عندها سيتعذّر الإيمان بعدم إمكانية التعبير عن الواقع وحكايته. أو الإيمان بأن التعبير عنه لن يتسنّى إلا في نهاية المطاف العلمي حيث تتكشف جميع الأسرار ولا يبقى مجهول. فإذا أخذنا باستحالة التعبير عن الواقع فينبغي عندها التشكيك في كل القضايا، بما فيها وجود الشك والتشكيك والمشككين. وهذا قول واضح البطلان وبديهي الفساد.

الإشكال الرابع:

من المستلزمات الحتمية للعلم، بل من خصوصياته الذاتية الحكاية عن الخارج. وإذا فقد العلم هذه الخصوصية كان جهلاً. وبهذا لا يمكن لأي مفهوم من المفاهيم، باعتباره علماً، أن يتغيّر في تعبيره عن الواقع الخارجي وفقاً للظروف والأزمان المختلفة. فكل تغيير بهذا الاتجاه يستلزم اضمحلال المفهوم وانعدامه. وتعبير آخر

فإن العلم لا يمكن أبداً أن يكون نسبياً أو مؤقتاً بزمان محدد. أي لا يصح القول: إن العلم بواقع معين يأخذ شكلاً خاصاً بالنسبة لظروف معينة وزمان محدد، ويتحول إلى شكل آخر في ظروف وأزمنة أخرى، إلا إذا كان لذلك الواقع أبعاد ومراتب متفاوتة، ولم يكن المراد من التغيير، تحوّل العلم الخاص بمرتبة معينة من مراتب الواقع من شكل إلى آخر، وإنما المقصود حصول معلومات جديدة حول مراتب وأبعاد أخرى من الواقع. وفي هذه الحالة لا شك أن إصاق صفة التحوّل بالعلم الماضي أو اعتباره نسبياً، يشتمل على نوع من التسامح والمجاز؛ لأن العلم السابق ما يزال على حاله في التعبير عن البعد والمرتبة الواقعية الخاصة به، كما أن العلم اللاحق يحكي المرتبة الخاصة به من مراتب الواقع.

وكمثال، فإن العلم بسنة الله الثابتة في إرسال الأنبياء، والعلم بزمان ومكان ولادة رسول الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم، علمان لا يقبلان أي تغيير أو تبديل. وإذا حصل فيهما تغيير، فقد زالت المعلومة السابقة وتحوّلت إلى جهل بسيط أو مركب. وعليه لا يمكن الادعاء أن العلم بالسنة الإلهية أو السنة النبوية كانت في الظروف السابقة بشكل، وهي في الظروف الحالية بشكل آخر. وإنما غاية ما يمكن قوله أن كان لنا في الماضي علم بتلك السنة وبسمات النبي، ولا يوجد لدينا اليوم ذلك العلم، بمعنى أن حقيقة العلم والفهم البشري تدور مدار الوجود وعدم الوجود، وليست نسبية أو عصرية.

وبالتدبّر في حقيقة الفهم، يتضح تهافت النسبية، فقد أفصحنا في الإشكال الأول عن التلازم بين نسبية الفهم والتشكيك.

الإشكال الخامس:

جميع الأدلة الفلسفية التي تقام على تجرّد العلم ولا ماديته، تبرهن في الوقت ذاته على ثبات العلم ودوامه، وكونه غير نسبي ولا عصري.

ومن بين تلك الأدلة: أن حقيقة العلم ليست سوى «الحضور». والأشياء المادية لا بدّ أن تكون ثلاثية الأبعاد أو رباعية الأبعاد. وأجزاء وعناصر كل شيء مادي

أجنبية عن بعضها. وعليه لا يمكن اعتبار العلم حقيقة مادية. وما لم يكن ماديا كان مُنزَّها عن الحركة والتدرّج، فهو ثابت ودائمي. إذن فالعلم بصفته مجرداً عن المادة، ثابتٌ ولا يقبل التحول والتغيير.

طبعا يمكن أن تتغير علاقة النفس بالمعرفة السابقة، كما فصلنا ذلك في مواضع أخرى، بيد أن العلم بما هو مجرد لا بد أن يكون ثابتا. وهذا الثبات خارج عن بحثنا المعرفي الحالي؛ لأنه خاص بمعارف الدرجة الأولى دون معارف الدرجة الثانية.

الإشكال السادس:

إذا كانت جميع المعارف البشرية ضيوفا على قبليات الانسان، وكانت القبليات دائما قوالب تمنح أشكالا معينة للمعارف الوافدة، وتتحوّل بدورها وفقا للوافد، عندها لا بد أن تتناغم كل فكرة جديدة مع الأفكار السابقة، وينبغي أن تكون الحركات العلمية حركات تدرجية تتأثر في كل مقطع زمني بالمقاطع الماضية والآتية وتؤثر فيها. أي يجب أن لا تكون هناك أية فكرة جديدة لا تتناغم مع القبليات أو تتعارض معها، في حين نلاحظ أن الكثير من المفكرين كانت لديهم قبلياتهم وسوابقهم الذهنية المتنوعة، إلا أنها لم تمنع من اكتشافهم لبراهين جديدة نسفت كل افتراضاتهم السابقة، وخلقت أرضية لتفتح معارف بعديّة من دون أن تتأثر بالاسس المسبقة.

ومثل هذه الأفكار التي لا تتناغم بينها وبين الأفكار السابقة ولا تعارض بينها وبين الطروحات اللاحقة، خير دليل على أنها لم تولد من رحم القبليات والافتراضات المسبقة، ولن تتأثر بالأفكار اللاحقة. وهذا مؤشر لقدرة الانسان على حيازة علوم لا صلة لها بمعارفه السابقة، بل إنها تهدم تلك المعارف وتقسح الطريق إلى معارف مستقبلية.

على الصعيد العملي يستطيع الإنسان المذنب التوبة مما اقتطفه، وغسل روحه من جميع الرذائل والمنكرات. وعلى هذا المنوال يمكن لإنسان سحرته المغالطات أن يثوب إلى نور العرفان والبرهان ويعالج قضاياها الفكرية بمناهج أخرى.

وهذا ما نطالعه في تحولات عديدة مرَّ بها بعض الفلاسفة والمفكرين في أسسهم المعرفية، إذ إنهم بنفس المعايير التي هدتهم إلى أصالة الماهية، توصلوا لاحقاً عبر التدقيق المضاعف إلى أصالة الوجود، وحصلت لديهم تغييرات مبنائية كبيرة.

الإشكال السابع:

الإشكالات السالفة إما أنها في عرض القول بنسبية المعرفة البشرية وعصريتها، وإما أنها تقدّم بعض الأمثلة والقوانين المطلقة التي ليس أمام النسبيين مفر من قبولها مع أنها تنقض متبنياتهم. أما في إشكالنا الحالي والإشكالات اللاحقة فسنعرض للكشف عن مواطن النقص والخلل في بعض البراهين التي استند إليها النسبيون لإثبات دعاواهم.

في كل البيانات التي سقناها لنسبية الفهم، استخدمت طائفة من مبادئ العلوم الجزئية، لكنّ أيّاً من هذه المقدمات لا تفيد نسبية الفهم البشري وعصريته.

ففي البيان الأول كان المدار حول التفاعلات المادية التي تحدث عند ظهور العلم في مختلف أنحاء الجسم والنظام العصبي للإنسان، الأمر الذي يعني مادية الفكر البشري وبالتالي نسبيته وعصريته.

وفي بيان آخر أُشيرَ إلى الدوافع الاجتماعية والنفسية التي تمهد لظهور علوم تتناسب معها، أو التي تحول دون فهم سائر العلوم.

ومع أن هذه المقدمات أمور مشهودة تُناقش في العلوم المتعلقة بها، إلا أنها في النهاية تتمخض عن نتيجة فلسفية مفادها أن هذه الظروف المادية والتاريخية والاجتماعية ما هي إلا شرائط قابلة لحصول المعرفة والفهم، أما الفكر والفهم ذاتهما، واللذان ثبت تجردهما بالبرهان فليسا أيّاً من تلك الشرائط.

ولتوضيح المسألة نقول: إن نفس الإنسان المنبثقة عن عالم الطبيعة والجسمانية الحدود تجتاز بالحركة الجوهرية مراتب مختلفة من الكمال حتى تصل إلى مواقع روحانية معينة. وما لم تبلغ التجرد الكامل، وما دامت على صلة بالمادة، فستتعد عن تحصيل مواقع جديدة. مع أنها بسبب خصوصيات بعض الكمالات المكتسبة قد

تخسر بعض مراتبها. وهذه الحركة المتواصلة التى تحدث بتأثير من عوامل وظروف مختلفة وبأشكال وصور متنوعة توفر الأرضية الصالحة لتفتّح الكمالات العلمية أيضا. فمن أجل تحصيل أي علم يضطر الإنسان لخوض حركة تتناسب مع ذلك العلم، ذلك أن حركاته وظروفه المادية المختلفة تحقق له التوفر على علوم متنوعة. ومثال ذلك حركة البصر التى تحقق معلومات معينة تتناسب وتلك الحركة. أو وضعية القوة السامعة لدى الإنسان التى توفر له علوما خاصة. والحاجات الفردية والاجتماعية المختلفة والمحفزات المتناسبة مع تلك الحاجات، تعد من الشرائط التى توجب تحصيل العلوم. فالعاجات هي التى تخلق المساعي لاكتساب المعارف المتلائمة طبعا مع تلك الحاجات، أو أنها تمنع العمل على اكتساب علوم تتعارض معها.

والواقع التاريخي وما يحصل على امتداد الزمن، والذي يتغير بشكل منسجم مع الشرائط المختلفة، هو جهود ومساعي العلماء، لكن العالم حينما يظفر بمبتغاه العلمي يكون قد تجاوز التاريخ، وحصل على حقيقة ثابتة تتفوق على الزمان وتتصف بالإطلاق.

وما من شك في وجود علاقة معينة بين الحركة والعلم المتأني عنها. فوجود أي مقدمة في الذهن البشري لا يترتب عليه استنتاج أية نتيجة علمية مهما كانت. إلا أن هذا التناسب وهذه العلاقة ليست من سنخ نسبية الفهم، فنسبية الفهم هي أن يفهم حقيقة ما، من جهة معينة، بصور مختلفة حسب الظروف المتفاوتة. وكل هذه الصور بالرغم من تفاوتاتها ذات قيمة علمية في التعبير عن تلك الحقيقة. أما الذي ذكرناه فهو أن يكون ثمة مفهوم واحد ثابت يفهمه العالم بحسب جهوده، من دون أن يطرأ تحول أو تغيير على هذا المفهوم في تعبيره عن الواقع.

وكمثال، بالرغم من التنويه إلى بطلان السفسطة وفق مقدمات معينة، وإمكانية فهم العالم لهذا البطلان عبر مساعيه وجهوده العلمية، بيد أن فهمه لا يعد نسبيًا أبداً؛ وإلا وجب القول بعدم بطلان السفسطة وفقا لظروف أخرى مختلفة، أو الشك في صحة الحكم ببطلانها؛ لأنه حكم أملتة ظروف معينة قد تتغير أو تتبدل.

العلم ثابت دائما. وتجرد العلم وثباته دليل على أنه لا يقبل التحول تحت أي طائل أو نسبة، وإنما الذي يتحوّل هو العالم، فهو الذي ينجز الجهود العلمية المختلفة ويكتسب جانبا من العلم بهذه الحركة أو تلك، وبمواصلة جهوده يضاعف من سعة معلوماته ومراتبه العلمية.

ثبات العلم ولا نسبته تدل عليه البراهين الفلسفية الدالة على تجرد العلم. أما الحركات الظاهرية أو الاجتماعية التي تتبثق عنها العلوم المختلفة، فتدرس في علوم أخرى، من دون أن تكون كيفية هذه الحركات دليلا على كيفية وجود العلم، أو تنال من براهين تجرد العلم وثباته.

وللتمثيل، يمكن أن نتصور رحلة علمية يقوم بها فريق من الباحثين للتحقيق في التربة أو الصخور أو المناخ في منطقة معينة، أو يبحثون في طبيعة الثقافة والتقاليد لسكان ناحية من النواحي، فإن البرمجة الاقتصادية التي تحدد ميزانية هذه الرحلة، والأهداف والحوافز الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي توفر ميزانية هذه البحوث العلمية، والدوافع النفسية لأعضاء فريق التحقيق، والجهود الذهنية التي يبذلها الأعضاء أثناء البحث والاستنتاج، كلها أنشطة علمية مختلفة يمكن دراستها على مستويات فردية واجتماعية واقتصادية وسياسية وحتى طبيعية ونفسية.

فكل علم من العلوم يأخذ على عاتقه مناقشة طائفة من هذه الحركات والجهود بما يتناسب وموضعه، فعلم الميكانيك يتولى تحديد نوع السيارات وتقدير الوقود الذي تحتاجه الرحلة، والدراسات الاجتماعية تكشف عن الدوافع والخلفيات الاجتماعية للممارسة العلمية المنظورة، وبالتالي فإن علم المنطق يراقب طبيعة الجهد الذهني للباحثين عند أدائهم لمهامهم واستنتاجاتهم العلمية.

وليس أي من الحركات العلمية أعلاه، حركة في العلم، بل هي جميعا حركات تحصل في العالم أو في علاقته بمحيطه الطبيعي. فقد مرّ بنا أن العالم هو الذي يحاول بمساعيه المختلفة إحراز مواقع علمية ثابتة؛ ولأن كل واحدة من تحركاته تؤدي إلى نتيجة علمية خاصة، من هنا يطلق عليها عنوان «الحركة العلمية».

تأسيسا على هذا لن يصح اعتبار العلم نسبيا أو عصريا وفقا لبعض القواعد العلمية ذات الصلة بتحركات الانسان المختلفة، إلا اذا كانت نتيجة تلك القواعد متعارضة مع البراهين المقامة على تجرد العلم وثباته.

الإشكال الثامن:

في البيان الثالث والرابع أشير إلى الترابط الوثيق والمتبادل بين جميع العلوم والمفاهيم البشرية، وقد تم تقرير هوية جماعية للمعرفة كمقدمة للاستدلال على نسبية المعرفة.

وجل ما يذكر في إثبات هذه المقدمة جملة من التشبيهات والأمثلة الشعرية، من قبيل أن المعارف البشرية كالجالسين في غرفة، يضطرون إلى تغيير مواقعهم ومنازلهم مع دخول أي قادم جديد، أو أن المجموعة المعرفية كمنظومة متجانسة ذات تغييرات شاملة وعامة. ومثل هذه التشبيهات إذا ما تكررت بعبارات جذابة ستمهد الأرضية للمصادرة على المطلوب، أو التمسك بالعام في الشبهة المصادقية الخاصة بنفس ذلك العام.

وتارةً تُشبه بعض أجزاء هذه المنظومة المزعومة، كأجزائها التجريبية مثلاً، بالطوابق التحتية للبنية، ليتسنى إيضاح الدور الرئيس لتلك الأجزاء في التأثير على باقي الأجزاء وقدرتها على تغييرها.

الزعم بأن المعرفة البشرية ذات خصوصية منظومية، يؤثر كل جزء منها في سائر الأجزاء ويتأثر بها، والزعم أن جميع المعاني والمفاهيم التي تصنع المنظومة المعرفية أمور نسبية تكتسب حقيقتها في إطار علاقاتها مع غيرها، هي مزاعم تحتاج براهين، فالذي يطلق مثل هذا الزعم عليه أن يثبت إمكانية البرهنة على مسائل علمٍ معين بمبادئ علوم أخرى.

إن مثل هذا الطرح الواسع لا تترسخ قيمته العلمية بعدد من التشبيهات والأمثلة والنماذج الجزئية، بل ثمة أدلة مستقلة على بطلانه وعدم صحته سنتناولها في الإشكالات اللاحقة.

الإشكال التاسع:

من جملة الأدلة على بطلان التشبيهات المسوقة لنسبية الهوية الجماعية للعلم الدليل على استحالة وقوع المشبه والمشبه به، فلا يمكن العثور على أية منظومة تكون

جميع عناصرها ذات هوية نسبية. وإنما لا بد في كل مجموعة من عنصر واحد أو عدة عناصر تتمتع بوجود نفسي ومطلق. فكل نسبة تريد التحقق إما أن تكون نسبة إشراقية تحتاج في وجودها إلى حقيقة مطلقة، وإما هي نسبة مقولية تستند إلى ماهيتين غير نسبيتين.

وهذا الدليل يثبت أيضا بطلان تلك النظريات البنيوية أو التطبيقية الاجتماعية التي ترى الهوية الفردية لعناصر المجتمع متفرعة عن أصلها الاجتماعي، والمجتمع ليس سوى مجموعة علاقات منتظمة.

وبهذا، حتى لو كانت المعرفة البشرية مجموعة مترابطة ومنسجمة، فهذا لا يعني أن كل عناصرها تفهم وتفسر بالقياس إلى باقي العناصر. بل إذا كانت هذه المعرفة شهودية فإن امتداداتها وثمراتها ستكتسب معناها وثباتها في ضوء حقيقة مطلقة، بحيث لا يؤدي العلم أو الجهل بجزء من المنظومة إلى تزعزع باقي الأجزاء أو تحوّلها. وإذا كانت المعرفة حصولية فسيكون في هذه المجموعة بلا شك مفاهيم وعناصر ذات فهم نفسي يمكن إدراكها بشكل مستقل. ومفاهيمها النسبية تتمتع هي الأخرى بثبات واستقرار معين في ظل علاقتها بالمعاني النفسية.

الإشكال العاشر:

البرهان الآخر على بطلان زعم ترابط جميع العلوم وما يدعمه من تشبيهات شاعرية، هو عدم العثور على علاقة بين بعض العلوم. وليس عدم العثور هذا بمعنى عدم الملاحظة أو عدم الرؤية؛ ليقال: إن المعرفة من شؤون الذهن وليست أمرا محسوسا يُرى بالعين. وإنما هو بمعنى أننا بعد دراسة ومقارنة الكثير من المعارف نكتشف أن وجودها وعدمها لا يترك تأثيرا على غيرها. وعدم وجود علاقة تأثير وتأثر بين بعض العلوم يكفي لإثبات بطلان كون جميع العلوم والمعارف منظومة مترابطة، فهذه الحالة بمنزلة قضية موجبة كلية، وهي تُنقض بالسالبة الجزئية.

ويمكن ذكر نماذج مختلفة لاستقلال بعض العلوم عن بعض، ومن ذلك المباحث الفلسفية حول كون وجود المحرّك غير المتحرك، فانتقال الحركة من السماء إلى

الأرض أو من الأرض الى السماء لا أثر له في هذه المباحث. أو وجود النظام والاستدلالات الخاصة به، الذي لا يتأثر أو يؤثر في وجود أو عدم وجود نظم خاصة، أو وجود مبدأ العلية الذي لا تؤثر فيه ولا تتأثر منه الدراسات العلمية الخاصة، أو صحة وسقم الأساليب الطبية المختلفة.

والدليل هو أن هذه السلسلة من القوانين هي في الواقع لوازم مشتركة لتلك الأمور التي تبقى ثابتة بالنسبة إليها. ومن البديهي في مثل هذه الحالات أن العلوم التي تُدرس لوازمها المشتركة لا تتأثر بتحويلات العلوم المتعلقة بتلك الأمور. هذا بالرغم من أن تلك التحويلات تمخضت عن معارف بشرية عميقة، وكان لها دور حاسم في تحديد مصير العديد من الممارسات الانسانية. ولهذا فإنه بالرغم من التحويلات التي تذكر لتبيين العلل القريبة والبعيدة للقضايا الطبيعية وكيفية انتظامها وحركتها، فإن برهان النظم وبرهان الوجوب والامكان يبقى على حاله لا يمسه أي خلل أو إشكال.

وإذا حصلت بعض التغييرات في هذه المباحث، فذلك عن طريق مبادئها الخاصة بها فقط.

إن التحول في المباحث الفلسفية الخاصة بالحركة والكثير من المباحث الانطولوجية للنفس المؤدية إلى إثبات الحركة الجوهرية والحدوث الجسماني والبقاء الروحاني، هي في الواقع رهينة الدراسات الفلسفية في أصول ومبادئ تلك المسائل وحسب. فترقيق العلية وإرجاعها إلى التشأن المفصح عن الوحدة الشخصية للوجود، وإرجاع التشكيك في مراتب الوجود درجات ظهوره، هو الآخر من جملة التطورات الفلسفية التي لا علاقة لها بالعلوم الجزئية.

وينبغي الالتفات أن مثل هذه التحويلات كما مرّ بنا ليست تحولات تطراً على العلم ذاته، وإنما هي تغييرات تحصل في نفس العالم عبر تدرّجه في مراتب العلم، باجتيازه المقدمات العلمية الخاصة وفق نظام ونضد محدد. وهذه هي النقطة التي يمكن طرحها بشكل دليل مستقل على بطلان الكثير من التشبيهات الرامية إلى تبيان الترابط والتعاطي المتبادل بين جميع العلوم. وسنفضّل هذا المعنى بشكل مستقل في الإشكال اللاحق.

الإشكال الحادي عشر:

الدليل الآخر على تهافت الكثير من التشبيهات والأمثلة المستقاة من بعض الأنشطة العلمية، للاستدلال بها على الحركة والتطور في مجمل العلوم البشرية، هو عدم وجود جامع مشترك بين المثال والمُتمثل.

ففي كل استدلال أو برهان ينبغي أن تكون ثمة أصرة وعلاقة بين المعلوم والمجهول ليتمكن إدراك المعلوم بالمجهول، وإلا كان الاستدلال متعذرا. والعلاقة بين المعلوم والمجهول لا تخرج عن ثلاث حالات: إما أن يكون المجهول تحت مظلة المعلوم وغطائه، فيعتبر جزءا منه، وإما أن يكون المعلوم تحت غطاء المجهول وجزءا منه، وإما أن يكون كلاهما تحت غطاء أمر جامع آخر. الحالة الأولى تسمى قياسا، والثانية استقراء، والثالثة تمثيلا.

والتمثيل لا يكون نافعا إلا إذا كان الحكم متعلقا بالجامع المشترك، وليس بأحد الجزئين. والاستقراء إذا كان تاما فهو حجة بخلاف الاستقراء الناقص. كما أن القياس بدوره ينبغي أن يتمتع بشروط خاصة ليكون مُنتجا. وإلا كان عقيما.

أما فقدان الجامع المشترك في التمثيلات الواردة للاستدلال على شمول الحركة والتطور في العلوم المختلفة، فمردهُ إلى أن التمثيلات المستخدمة في الخطوات التي يقطعها العالم في مقام الإثبات لحياسة معرفة علمية ثابتة. تناظر النشاط الخيالي للشاعر في صورته الشعرية المختلفة، على الرغم من التجرد البرزخي للخيالات الذهنية، أو هي كالأنشطة العقلية للعلماء الذين يتوفرون على مقدمات يستنتجون منها نتائج معينة. فما يستفاد من هذه التمثيلات ليس حركة في العلم، وإنما حركة العلماء وتدرجهم في المراتب العلمية.

حينما لا يجمع المثال والممثل جامع مشترك، لن يفيدنا التمثيل حتى فائدة ظنية.. فالقاعدة الأصولية القائلة: الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب، تجري في الحالات التي تم مسبقا اختبار أجزائها المشتركة بعنوان جامع، واتضحَت السمة الغالبة فيهم، فيكون الجزء المشكوك في أمره راجعا إلى ذلك العنوان الجامع. وفي مثل هذه الحالة يصنّف العقلاء الجزء المجهول ضمن خانة السمة الغالبة ظنياً من أجل الوصول إلى نتائج علمية مفيدة.

وكمثال، إذا كان هناك قطع من الغنم فيه ألف شاة، تسعمائة منها بيضاء اللون، ومئة منها سوداء. وأمسك إنسان في الظلام الدامس بأحد هذه الشياه، عندها سيحكّم الظنّ الإنسانى بأن هذه الشاة لأبدٌ وأن تكون بيضاء.

ومثال آخر، إذا كان في كيس ما عشر خرزات، تسعٌ منها بيضاء وواحدة سوداء، حينما يمدُّ إنسان يده في الكيس ويأخذ خرزة لا على التعيين، ستكون تلك الخرزة بيضاء على الأغلب، بينما يبقى كونها الخرزة السوداء احتمالاً ضئيلاً. فاحتمال كون الخرزة بيضاء تسعة أعشار، واحتمال كونها سوداء عُشرٌ واحد.

وفي هذين المثالين إذا افترضنا وجود قطعان أخرى وأكياس أخرى تختلف في أحكامها، كأن تكون ألوان أغنامها أو خرزها بُنيّةً وصفراء، ولا نعلم النعجة التي أمسكتها أو الخرزة التي أخذناها من أى قطع أو كيس؛ فلا يمكن وفقاً لأحكام احتمالات ذلك القطيع أو الكيس أعمال الظنّ بخصوص لونهما.

وهذا القول يصدق حينما نشك في أن الشاة من هذا القطيع أو ذاك، أما حينما نتيقن أنها ليست من القطيع المنظور (ذي الشياه البيضاء والسوداء) فما من شك في أن احتمالات القطيع المنظور لن تنطبق عليه. ففي هذه الحالة لن يتحقق أى تمثيل على الإطلاق، ليمن مناقشة احتمالاته.

وفي قضيتنا التي ندرسها، بعد أن أثبتنا تجرّد المعارف والمفاهيم العلمية، وبعد أن علمنا أن الحركة تحدث في وجود الإنسان من جهة ارتباطه بالمادة، لن يبقى شك في أن الأنشطة العلمية للإنسان والنماذج الموجودة لهذه الأنشطة، لا دور لها في تفسير حركة المفاهيم العلمية. ناهيك عن أن نريد بهذه الطريقة إثبات شمولية الحركة لكل العلوم، لتستتج بعد ذلك عصرية المعرفة ونسبيتها.

من جملة الأمثلة التي تضرب للتدليل على حركية جميع العلوم وارتباطها مع بعضها، بما في ذلك العلوم الحقيقية والاعتبارية، هي أن بين عبارة «ولد سعدي الشيرازي في السنة الفلانية» وعبارة «القرآن على حق» علاقة معيّنة، بحيث إن الحركة باتجاه إحداهما وقبولها تستلزم الحركة باتجاه الأخرى وقبولها أيضاً، لأن كليهما تثبتان بواسطة «التواتر». فلا يمكن القبول بالتواتر في إحداهما ورفضه في الأخرى.

يختص هذا المثال بقواعد حركة نفس العالم في المفاهيم العقلية والعلمية، وحدث هذه الحركة لا يعني أبدا تحرك المفهوم الخبري الدال على سنة ولادة سعدي، فهذا المفهوم بشهادة حكايته عن الخارج ثابت لا يتغير مطلقا، وعلى العالم من أجل إحراز هذا المفهوم الخوض في مقدمات معينة، والقوانين التي تفصح عن كيفية الخوض في هذه المقدمات للوصول إلى ذلك المفهوم هي تلك القوانين التي تدرس في علم المنطق.

إن قوانين المنطق تسري على جميع الحركات والأنشطة الاستنتاجية الذهنية سواء صُنِّفَت على العلوم الحقيقية أو صُنِّفَت على العلوم الاعتبارية. والفارق بين استخدام المنطق في العلوم الحقيقية عنه في العلوم الاعتبارية، هو اعتبارية الموضوعات والمحمولات في مسائل العلوم الاعتبارية، مما يعني اعتبارية الاستدلالات فيها.

وبالتالي فإن المنطق مُستخدَمٌ أيضا في العلوم الاعتبارية ضمن نطاق الاعتبارات الخاصة بكل علمٍ منها، فمثلا في قواعد النحو حينما يقال «ضربَ اللهُ مثلا» تُقرر أن كلمة «الله» هنا مرفوعة، ويستدلون على ذلك بأن كلمة «الله» في هذه الجملة فاعل، وكل فاعل مرفوع، إذن «الله» مرفوع. وليس مجرد الاشتراك في الاثبات كالتواتر مثلا، لا يعد دليلا على ترابط المعارف، وإلا كانت كل المعارف الكلية والجزئية حتى المختلفة والمتخالفة والمتضادة والمتناقضة ذات ترابط قريب مع بعضها؛ لأنها جميعا تُثبت أو تنقض بالقياس والشكل الأول، وتفصيل ذلك في علم المنطق.

في المنطق يتم إثبات أن القياس أسلوب إذا توفرت لمقدماته خصوصيات معينة وتمتعت صورته بالشكل المنتج، فسيهدي الانسان إلى نتائج جديدة تناسب وتلك المقدمات.

وعلى أساس هذا القانون يعتبر المناطقة التواتر أو التجربة المتضمنين قياسا خفيا ذوي قيمة استدلالية. أما الاستقراء أو الخبر الشائع أو المستفيض فلأنه لا يتضمن قياسا خفيا، لا يعتبر عندهم مفيدا لليقين.

وكما أن الحركات الذهنية وقوانينها المشتركة المتصلة بمقام إثبات العلوم للعالم، لا تمثل برهانا على حركة المعلومات في مقام الثبوت الخارجي، فإنها لا تدل أيضا على حركة العلوم الثابتة.

وهذا الإشكال يختلف عن الاشكال السابق الذي دللنا من خلاله عبر توكيد الحركات العلمية المستقلة، على خطأ الترابط والتعاطي بين جميع الحركات العلمية، فالمنطق بدوره على الرغم من إثباته لترابط وتناظر الكثير من الأنشطة العلمية، فإنه يحكم بانفصال العلوم ذات المبادئ والأسس الوضعية المستقلة عن بعضها، وبعدم تأثير اللوازم المشتركة لبعض المسائل المتضادة أو المتناقضة في تحولات تلك المسائل.

القواعد المنطقية كبعض القواعد الفلسفية مثل مبدأ العلية أو مبدأ عدم التناقض من اللوازم والأصول الموضوعية المشتركة بين جميع العلوم والمعارف؛ ولهذا تستفيد جميع النظريات المختلفة والمتضاربة في مختلف العلوم، من هذه المبادئ والأصول المشتركة، ولا تؤثر التحولات والتغييرات الطارئة على هذه العلوم والنظريات في تلك المبادئ.

الإشكال الثاني عشر:

القائلون بنسبية الفهم، ولأجل التنصل من وصمة التشكيك، أو التملص من إنكار إمكانية المعرفة إلى اليوم الذي تتكشف فيه جميع الحقائق، وللتهرب من ثنائية؛ إما العلم المطلق أو لا شيء، يستعصمون عادة بالطابع التكاملي للحركة العلمية للإنسان، ويشددون على كون التحولات العلمية لا تقتضي بالضرورة دحض المعارف السابقة وإبطالها، وإنما تعمل على تعميقها وتحسين نوعية العلوم. لكن هذا التبرير، وهو في الواقع استشهاد بالتحولات اليومية التكاملية للعلم، لا يدل بحال من الأحوال على نسبية المعرفة وعصريتها، بل إنه يدل على بطلانها، ذلك ان الحركات العلمية لا تخرج عن ثلاث حالات:

الحركة العرضية، والحركة الطولية، وكلتا هاتين الحركتين تنطلقان من المجهول البسيط لاكتساب العلم ببعض الأبعاد والمراتب المجهولة لأمر ما حصلت حوله في السابق معلومات معينة. وفي مثل هذه الحركات يبقى العلم السابق على صدقه وثباته وحكايته للواقع، بمعنى أن المعلومات الجديدة لا تنال من صدق وثبات المعلومات

الماضية، وإنما تلعب العلوم المستحدثة فقط دورها في رسم حدود جديدة للواقع المدرّس، وفتح أبواب جديدة للمعرفة.

أما الصورة الثالثة للحركة العلمية فتتمثل في النتائج المبرهنة التي تتعارض مع الفرضيات السابقة، وتدل على بطلانها وفسادها. ومثل هذه الحركات تتجاوز الفرضيات والظنون أو الجهل المركب لتكشف عن بطلانها. أما الحركتان الأوليان فلا تدل نتائجهما على دحض المعلومات السابقة، بل قد تدعمها وتكرّسها في بعض الحالات.

وأنصار النسبية يتذرعون بالنمط الأول والثاني من الحركات العلمية، بهدف إثبات أن وجود الحركة والتطور في العلوم والنظريات المختلفة لا يدل على تهافت النظريات السابقة، وإنما هو تكامل لتلك النظريات. وعليه لا يكون الفهم الصحيح منوطاً بالادراك المستوعب لكل الحقائق، وإنما يستطيع كل إنسان إصابة الحقيقة بمقدار ما يتوفر عليه من المعرفة بحسب المرتبة التكاملية التي بلغها. وبهذا فإن معرفة الحقيقة تتصف بالتطور والتكامل المستمر.

ولا شك أن المعرفة في مراحلها التكاملية المختلفة تتسم غالباً بالصدق والقيمة العلمية. ولكن هل هذا الصدق والقيمة العلمية الواحدة دليل على نسبية المعرفة؟ أفلا يتعارض هذا مع التكامل المذكور، فالتكامل هنا حصيلة تحوّل المعارف السابقة وهو بالتالي ليس صفة لها، وإنما هو حصيلة تحول الإنسان وثمرته وقوفه على آفاق علمية أوسع.

فبلوغ الإنسان أبعاداً جديدة من المعرفة ووصوله إلى عمق غير مسبوق في العلوم، لا يدل على تحولات وتغييرات في معارفه السابقة. وإنما يدل على ظهور معلومة جديدة تقف في عرض أو في طول المعارف السابقة.

ما تزعمه نسبية المعرفة هو تحوّل المعرفة السابقة إلى معرفة جديدة، مع حفظ عنوان النسبية للصحة والصدق في كلا الحالتين. وهذا كلام باطل يقودنا بقليل من التأمل إلى نسبية الحقيقة بل التشكيك والفسطحة المطلقة.

إن التشابه في لفظة «التكامل» بين النسبيين والقائلين بثبات الفهم، قد يوهم السدّج أن هذين الفريقين متفقان في الحقيقة، لكنهما يتجادلان لفظياً جدالاً لا

يصح أن يقوم بينهما. وهذا الوهم وليد المغالطة التي يلوذ بها النسبيون للتصلّ من تبعات آرائهم ومؤدّيّاتها.

إن تكامل المعرفة لدى النسبيين يصاحبه تغيير في ظواهر وبواطن جميع المعارف والعلوم البشرية السابقة، أما تكاملها عند المعتقدين بتجرد المعرفة وثباتها فيعني توسيع دائرة المعرفة مع حفظ العلوم السابقة أو الكشف عن أخطائها ودحضها بالتالي وإخراجها من دائرة المعرفة.

ومن البديهي أن عنوان الصدق في الرأي الأخير صفة ثابتة تطلق على المعرفة السابقة بسبب ثباتها. بينما في الرأي الأول يعتبر الصدق صفة نسبية تطلق على المعارف الماضية بالرغم من التحول الذي يطرأ عليها. وهذا كلام لا يقبله أي مفكر واع؛ لأن قبوله يستدعي القول بصدق كلام لا نقبله، أي أن قبوله يكون مرادفا لعدم قبوله.

ولأجل مزيد من التوضيح حول نظرية تكامل المعرفة الدينية لدى النسبيين وفرقتها عمّا يحصل من تكامل في العلوم البشرية نكتفي بمثال واحد:

حينما يرفع طفل صغير رأسه صباحاً عن الوسادة ويتطلع ضياء الشمس الذهبي، يتذكر عبارة «حل الصباح». وهي العبارة التي سمعها من أمّه في الأيام الماضية.

إنّ ما يفهمه الآن من حلول الصباح هو هذا الضياء الحاصل من ظهور الشمس. وبعد لحظات يتذكر القصة التي حدثته بها جدّته الليلة الماضية حول بيت الشمس الواقع خلف الجبال، وجولات الشمس أثناء النهار واختفائها خلف الغيوم. ويتخيّل هذه القصة ينطبع في ذهنه مفهوم جديد، هو حركة الشمس ودورانها في السماء.

واليوم ليس ثمة غيوم تختفي خلفها الشمس أثناء لعبها مع الطيور.. وتتعاقب الأيام والصباحات، ويدخل الطفل المدرسة، فيستمع إلى دروس معلمه حول الأرض والكواكب، فيتعلم هناك حركة الأرض والسكون النسبي للشمس.

وتتقضي سنوات، ويصبح الطفل حديثاً يتأمّل في دروسه الماضية. ويتساءل: أي الآراء تدعمه الاختبارات، الحركة المستقيمة للضوء أم الحركة الموجية؟ ثم يفكر مع نفسه كم ثانية يتأخّر أول شعاع للشمس حتى يصل إلى عينيه؟ وهل الشمس في نفس

المكان الذي يراها فيه، أم أنه يرى الآن المكان الذي كانت فيه قبل لحظات؟ ما فهمه بالأمس عن الصباح كان فهما ابتدائيا بسيطا، وما يفهمه اليوم عنه يعد فهما دقيقا معقدا، وما سيفهمه غدا سيكون أدق وأعمد.

كيف يحصل هذا التحول؟ وماذا يحدث من الوقائع في مسار هذا التحول؟ النسبيون يعتقدون أن هذه التحولات تغييرات منظومية، وعبارة «حل الصباح» تكتسب على امتداد هذه التغييرات معانٍ مختلفة. فما كان يدركه الطفل منها في السابق هو ظهور الشمس وإضاءة الأجواء، وما يفهمه اليوم حصيلة مجموعة من النظريات المختلفة حول المسافة بين الأرض والشمس وحركة الأرض وسرعة الضوء وما إلى ذلك.

وعليه فإن تداعيات كل جملة، ومفاهيم كل قضية تتغير بحسب الأزمان والظروف حتى بالنسبة للشخص الواحد.

وهذا النمط من تحليل التغييرات العلمية يستوجب الإشكال القائل: إذن على أي أفهامه ومداركه يمكن أن يعتمد الانسان؟ وأي المفاهيم يمكنه اعتباره مطابقا للواقع؟ النسبيون يقولون: إن المعرفة بشيء ليست سوى أنسجة متضاعفة ومستمرة، متهربين بذلك من إصدار أحكام بالصدق أو الكذب على المعارف السابقة. وهم من أجل التملص من إشكالية كيف تتمتع الرؤى المختلفة بقيمة نسبية متساوية للتعبير عن الحقيقة الخارجية، يلجأون إلى مغالطة لفظية تقول: إن التحركات العلمية لا تُعنى فقط بالصواب والخطأ، بل لها صوابها التكاملي. والسمة التكاملية للمعرفة وهي ذاتها المعرفة الطولية، أو الفهم الأعمق للأشياء لا تتنافى مع صحة الفهم السابق.

وجوهر المغالطة هو أن المعرفة التكاملية أو الطولية عند النسبيين هي ذاتها التغيير الدائمي للنظريات، وبالتالي التغيير المستمر في الأفهام حتى فيما يخص العبارة الواحدة ظاهريا كعبارة «حل الصباح». في حين أن المعرفة التكاملية لدى القائلين بتجرد المعرفة وثباتها، سواء كان مرادهم بالتكامل التوسّع العرضي أم الطولي للمعرفة، فإنها لا تعني إطلاقا التغيير والاستحالة.

فهؤلاء يرون أنه إذا أوجدت معرفة جديدة تحوّلًا في معرفة سابقة، وعبارة أفضل إذا دلت معرفة جديدة على خطأ ما كان يتصور في الماضي علما صحيحا، فلا يصح

استخدام تعبير «المعرفة الطولية أو العرضية». فالمعرفة إذا كانت بالنسبة لنفس العالم، كانت كمالات إنسانيا يحصل لديه على طول الكمالات الماضية. فالطولية والعرضية هنا تكتسبان معانيهما بالمقارنة مع المعرفة السابقة. وعلى أساس هذه العلاقة إذا لم تكن المعرفة الجديدة في طول المعرفة السابقة أو عرضها، فلا تسمى معرفة طولية أو عرضية؛ لأنها لا بد أن تتعارض مع المعرفة السابقة وتدحضها وتغيّرُها. مع أننا نستعمل عبارة «تغيّرُها» هنا ببعض التسامح.

ومردُّ ذلك أن الصورة الخيالية أو الوهمية السابقة التي اتضح خطؤها الآن وعدم تعبيرها عن الواقع، وكما أثبتت الأسس المتينة للحكمة المتعالية، تتمتع بتجرّد وثبات برزخي، ولذلك لا يطراً عليها تغيير أو تبدل هي الأخرى.

وما يدخل عليه التغيير هو الأصرة والرابطة التي تخلقها النفس الأدمية بين محمول القضية وموضوعها، أو بين النفس ذاتها ومحمل القضية. وبالتالي فإن النظرة العقلية الدقيقة ترشد إلى أن التغيير والتبدل يحصل في نفس الإنسان، لا في تلك الصورة الذهنية الخيالية التي ما تزال موجودة في وعاء الخواطر والأخيلة الانسانية، بالرغم من اتضاح خطئها وفسادها.

وعلى سبيل توضيح كيفية ثبات الصور المعرفية السابقة في المعرفة الطولية نعود إلى المثال السابق ونحلله من وجهة نظر القائلين بتجرّد العلم وثباته.

فالطفل يفهم أولاً من عبارة «حلّ الصباح» ظهور الشمس وإضاءة الأجواء، فهل يطراً تغيير في مراتبه العلمية السابقة على هذا المفهوم وصحته؟ ما من شك أن هذا المفهوم الابتدائي البسيط يبقى ثابتاً صادقاً. وفي المرتبة اللاحقة حينما يستأنس الطفل باستنكاره لأفاصيص جدته حول الشمس، يتصور أن الشمس متحركة، وهو يمتلك الآن معلومتين تقفان في طول بعضهما، المعلومة الأولى ظهور الشمس وإضاءة الأجواء، والمعلومة الثانية حركة الشمس وتسيبها للإضاءة.

بعد مدة تتوفر لديه معلومات عن حركة الأرض والسكون النسبي للشمس، وهذا يعني برهاناً يتعارض مع قصة جدته ويدحضها، لذلك تكتسب معرفته الجديدة هذه موقعا مناقضا للمعرفة التي منحته إياها تلك القصة، لكنها على علاقة طولية مع معرفته الأولى الدالة على المعنى الابتدائي البسيط للصباح. ولهذا فإن المعرفة

الجديدة هنا لا تتغير إطلاقاً من المعرفة السابقة. فلا هي تمحو أساس فهمها وتصورها، ولا تبدل من تصديق الطفل لها. وينبغي الالتفات إلى أن تأثير المعرفة الثالثة على المعرفة الثانية ودحضها لها ينحصر في نطاق التصديق والاعتقاد فقط، أي أنها لا تؤثر على أصل مفهوم المعرفة الثانية ومعناها. وخير دليل على هذا أن الشخص المفترض بعد أن يفهم بطلان قصة جدته، يبقى يحتفظ بها في ذاكرته؛ لأنه إن لم يحتفظ بها فكيف يستطيع الحكم ببطلانها؟ ولأن القصة تتمتع بثبات مفهومي في ذهنه، فإنه يعيدها لأحفاده عندما يكبر.

أما المعرفة التي يكتسبها التلميذ حول ضوء الشمس وسرعة حركته وكيفية وصوله إلى الأرض فهي معرفة جديدة أخرى تقف بدورها في طول معارفه السابقة التي لم يطالها الدحض والتنفيذ، ولا تخلق لتلك المعارف أي تغيير في تصورها أو تصديقها. وبهذا تتضح الفوارق بين رأي أنصار تجرد المعرفة وثباتها وبين أتباع النسبية المعرفية، حول المعرفة الطولية والعرضية والمعارف المتضاربة.

إن رمز قيمة المعارف العرضية والطولية وصدقها، لدى القائلين بالتجرد، هو ثباتها وعدم قابليتها للتغيير. إذن كيف يمكن استنادنا إلى هذا الرأي الاستدلالي على صدق وقيمة معارف تتعرض مفاهيمها ومعانيها حسب رأي النسبيين إلى تغييرات مستمرة على امتداد حركتها الطولية؟

ليس هذا الاستناد سوى مغالطة وخدعة تتم تحت طائل طولية هذه الحركات وتكامليتها. ولا يتوقع من الذين يقررون لمراتب المعرفة الطولية قيمتها حسب المعاني الخاصة التي يقصدونها، تقرير قيمة للمعرفة الطولية وفق معانٍ أخرى يعتبرونها باطلة.

الإشكال الثالث عشر:

أسلفنا في البيان الثالث والرابع لنسبية المعرفة أن المنادين بها يتذرعون لإثباتها بالهوية الجماعية للمعرفة والارتباط المتبادل بين جميع العلوم والمفاهيم البشرية، وهذه مقدمة بحاجة إلى إثبات.

وفي الإشكال الثامن أشرنا إلى أنهم قد يلوذون ببعض التمثيلات والتشبيهات للتدليل على صحة مقدمتهم هذه. وأوضحنا في ذلك الإشكال والإشكالات التي أعقبها خطأ هذه التشبيهات ولا جدواها بعدة براهين.

وما يتجلى الآن بعد الإشكالات الأخيرة، هو زيف قول آخر يرد في معرض الدفاع عن نظرية ترابط العلوم ردًا على الإشكال الثامن المفيد نقص الشواهد لإثبات النظرية المذكورة.

والقول المنظور هو أن النظريات العلمية لا تزعم الحتمية والضرورة أبداً. وبعبارة أخرى فإنها تخلو من أية مزاعم إثباتية، حتى يكون نقص الشواهد ناقضا لنظرية ترابط العلوم. ذلك أن القابلية على الدحض من المستلزمات الضرورية للقضايا العلمية.

وبالتالي فإن نظرية ترابط العلوم البشرية، ستغدو نظرية علمية، لا من زاوية أنها شاملة لجميع الأبعاد بشكل مطلق، ولكن من باب حكمها بجواز التغيير في كل أبعاد العلم البشري. والشواهد المذكورة كافية لتأييدها، ولم تظهر لحد الآن أدلة على بطلانها.

البرهان على خطأ القول أعلاه هو أنه لا التشبيهات والأمثلة المذكورة تشبيهات وأمثلة صحيحة، ولا المشبه والمشبه به فيها من سنخ الافتراضات المعقولة.

ولزيد من الإيضاح نقول: إننا أثبتنا في الإشكال التاسع – وهو من أهم الإشكالات في هذا البحث – استحالة نظرية منظومية المعرفة عقلا، وهي نظرية تنكر العناصر النفسية والمطلقة في المنظومة المعرفية، وترفض أية معرفة ثابتة ومستقلة لهذه العناصر بصرف النظر عن ترابطاتها الجانبية. وبشوت خطأ هذه النظرية يتبين التعذر العقلي للممثل والمشبه وجميع الدقائق الجزئية التي تدخل في هذا النطاق كأمثلة وشواهد وتأييدات.

ولا شك أن نظرية غير ثابتة، يعتبر أصحابها قابليتها على الدحض من خصائصها الذاتية، أعجز من أن تصمد للبرهان المذكور في الإشكال التاسع.

فالترايط والأواصر كما لا يمكن رفضها بسبب كونها غير محسوسة، كذلك لا يمكن اثباتها عن طريق الحس. وعليه لا يتسنى بواسطة الحس إرساء دعائم

منظومات، تكتسب جميع عناصرها ومكوناتها وهوياتها من خلال ترابطها مع بعضها، ولا تتمتع أي منها بهوية ذاتية مستقلة، سواء كانت المنظومة معرفية أو غير معرفية، أو كان النقاش في إطار محدود وجزئي حول الشواهد والأمثلة، أو ضمن نطاق عام واسع حول الكليات.

إن قضية الترابط تناظر قضية العلية، بل إنها بنظرة علمية دقيقة تعود إلى قضية العلية. ولأن العلية أمر غير محسوس، لذلك لا يمكن إثباتها أو تفنيدها عن طريق الحس والمشاهدة.

المعتقدون بإمكانية المعرفة العقلية، وبإمكانية التوفر على معارف يقينية ضرورية، يعتبرون العلم بالعلية ممكنا لا عن طريق الحس وإنما عن طريق العقل، بل إنهم يرونها عقلا أمرا بيّنا أو مُبينًا.

وكون العلية غير محسوسة يضمن عجز الحس عن دحضها. ولذلك فالذين يعتبرون أساس العلية أمرا يقينيا، لا يمكنهم تبرير فكرة «الترجيح بلا مرجح» التي تقتضي إنكار العلة الغائية.

الشخص الذي يختار أحد قدحين للماء كي يرفع به عطشه، إنما يقوم بعملين: الأول الإقدام على أخذ أحد القدحين، والثاني اختيار أحدهما وترجيحه على الآخر. وإذا كانت العلية أمرا عقليا ضروريا لا يقبل الاستثناء، لن يكون من الممكن وقوع أي واحد من هذين العملين بدون علة ترتقي بوقوعه إلى درجة الضرورة. بمعنى أن أساس شرب الماء له ما يرجّحه، وكذلك اختيار أحد الإناءين المفترضين المتعادل. ولهذا قال الفلاسفة بأن عدم إحساس علة الترجيح لا يعني «الترجيح بلا مرجح» وعدم رؤية العلة لا يفيد عدم وجودها.

الحكم حول وجود أو عدم وجود الترابط أيضا يقع على عاتق العقل في نظر المعتقدين بالمعرفة العقلية. أما من وجهة نظر من يرون المعرفة مجرد فرضيات ونظريات مهزوزة ذات طابع وظيفي متغيّر، فإثبات الترابط يفهم وفق آليات ذهنية ظنية.

وسواء أقام أنصار ترابط العلوم برهانا عقليا على نظريتهم، أو اعتبروها نظرية قابلة للدحض، سيبقى ذلك البرهان أو هذه النظرية القابلة للدحض مما لا

يمكن تفنيده بأدلة حسية، لذلك ستكون حتى قابلية هذه النظرية للدحض موضع نظر وشك القائلين بأن القابلية للدحض غير ممكنة إلا بالأدلة الحسية. أما بالأدوات العقلية فيمكن مثل هذا الدحض والتفنيد، أو على الأقل المعارضة العقلية للبرهان المقام، أو إثبات تعذر النظرية المبحوثة. والاشكال التاسع يثبت بكل سهولة تعذرها وعدم إمكانها.

البرهان العقلي الذي طرحناه في الإشكال التاسع يثبت بشكل مطلق استحالة تحقق المجاميع التي تتشكل وتكتسب معانيها في إطار الترابط المتقابل. وهذا الإبطال العقلي الذي يضمن إنكار كل مكونات وعناصر المجاميع المذكورة، لا يترك مجالاً للتشبهت بأي عنصرٍ منها لتوظيفه في النقض أو لغايات تمثيلية وتشبيهية.

وفي الإشكال العاشر أثبتنا بشكل حاسم عدم تأثير بعض المعارف البشرية في طرفي نقيض بعض المعارف الأخرى. ولم يكن هذا الإثبات من قبيل عدم المشاهدة، ليقال: إن الترابط غير محسوس ولا يمكن مشاهدته، وإنما كان برهاناً على عدم إمكانية الترابط وإثبات السلب الجزئي الكافي لدحض نظرية غير ثابتة، تزعم بكل سهولة إمكانية تغيير جميع العلوم واضطراب كل الضرورات العلمية.

وكان الإشكال الحادي عشر مختصاً بتفنيد أساس التشابه في المثال والممثل. فبما أوضحناه في الإشكال السابع، على الرغم من الأساليب المنطقية المشتركة بين جميع الأنشطة العلمية في العلوم المختلفة، لكن هذا الاشتراك والانسجام يختص بالعالم والحركات الاستنتاجية لذهن العالم. وليس ثمة تشابه بين العلم والعالم من حيث الحركة والثبات. عليه لن يؤثر الترابط والتشابه في الحركة العلمية التي يقوم بها العالم على العلم ذاته.

أما الاشكال الثاني عشر فيوضح أن نظرية ترابط جميع العلوم والمعارف البشرية المفضية إلى إمكانية التغيير والتحول في جميع هذه العلوم، ورفض العلم اليقيني الثابت، إلى حين التوفر على كل العلوم واكتشاف جميع أسرار الكون، هذه النظرية لا مفرّاً أمامها من السقوط في هاوية السفسطة والشك. أما المنجزات التكاملية للعلوم والتطورات اليومية في حركات العلماء وأنشطتهم الرامية إلى تنمية العلوم وتوسيع دائرتها، فهي الأخرى تعجز عن إسعاف التشكيك المعقد المطروح في

هذه النظرية، بل هي تبرهن على دقة وعمق الواقعيين القائلين بالمعارف اليقينية الثابتة، من أجل اجتناب الأخطاء وتتمية العلوم طوليا وعرضيا.

إن كل واحد من الاشكالات المذكورة، برهان تام ودليل ناصع على أن التشبيهات والتمثيلات المذكورة لصالح نظرية ترابط العلوم، ليست لصالحها في حقيقة الأمر، بل هي مما يدحض ترابط العلوم، ويفند بالتالي حركتها جميعا وتطورها وعدم ثباتها ونسبية الفهم والمعرفة البشرية. وهي فوق ذلك تبرهن على الرأي المقابل لهذه النظرية، والذاهب إلى وجود معارف ضرورية ثابتة لا يجوز فيها التغيير والتبدل.

النقطة الأخرى في تهافت الدفاع الذي يُقام لإثبات نسبية الفهم البشري عن طريق نظرية ترابط العلوم، هو أن هذا الدفاع يؤدي الى نتيجة تناقض ما يريده صاحب الدفاع. ففي هذا الدفاع استخدم التلازم بين ترابط العلوم ونسبية الفهم؛ للاستدلال بعلمية النظرية المذكورة على علمية نسبية الفهم. في حين أن تلك النظرة وبلحاظ التلازم المذكور، ما تزال غير ثابتة، حتى لو افترضنا صحة كل ما يؤيدها من حيث القابلية للدحض. وإذا كانت نظرية ترابط العلوم غير ثابتة، وهي ملازمة لنسبية الفهم، فسيكون أي دليل على فساد نسبية الفهم، دليلا على فسادها.

وقد يقال: إن نظرية ترابط العلوم نظرية معرفية (ابستمولوجية)، نتوصل إليها وفق مشاهدة التحولات والتغيرات في الحياة وفي جهود العلماء؛ لذلك لا ينفع الدحض الفلسفي لنسبية الفهم، في دحض قيمتها المعرفية المتأتية نتيجة التدقيق في العلوم الأولية.

والجواب عن هذا هو أن نسبية الفهم من القضايا الفلسفية للمعرفة، ومن المبادئ والأصول الموضوعية لعالم المعرفة. وإذا تناولها عالم المعرفة، فلرغبته في توفير مبادئ تبرر نظامه المعرفي. وإنَّ توظيف بعض المبادئ المعرفية لإثبات هذه المسألة الفلسفية، هو نظير استخدام مبادئ علوم معينة في بعض المسائل الفلسفية، أي أنه لا يدل على أن المسألة ليست فلسفية، ولهذا يرى فيلسوف العلم نفسه محقا في نقد البرهان الذي تُستخدم فيه المبادئ المعرفية لإثبات نسبية المعرفة. بل إنه بإثباته الفلسفي لنسبية الفهم، يعرقل ظهور بعض النظريات الفلسفية. من دون أن يصدر حكما معرفيا.

من أهم نقاط الضعف في نظرية ترابط العلوم، طموحاتها المبتدئة الخارجة عن دائرة المشاهدات التجريبية. فالدليل على الترابط فيها هو التغيير المتزامن والمتناغم لبعض العلوم.

وبغض النظر عن الاشكال حول كيفية دلالة هذا الأمر المحسوس على الترابط غير المحسوس، وبعيدا عمّا طرحناه في الاشكال السابع من خطورة الخلط بين نشاط العالم والعلوم المختلفة، فإن المشكلة المهمة تتبع من أن عالم المعرفة وبعد كل مشاهداته المذكورة، يطرح تعاطي العلوم وترابطها جميعا بصفته نظرية فرضية، ويزعم أننا إن كنا لم نشاهد لحد الآن تغييرا في بعض العلوم، فهذا لا يدل على عدم ارتباطها مع باقي العلوم المتغيرة، وبالتالي لا يصلح دليلا على ثباتها، إذ إن الترابط ليس أمرا محسوسا، كي نحكم بعدم وجوده نتيجة عدم وجدانه. وعليه يحتمل أن تتغير هذه العلوم أيضا في المستقبل القريب أو البعيد.

الرأي أعلاه لا يسلم من النقد، إلا إذا كان الاحتمال المذكور في العبارة الأخيرة لا يعني الإمكان الذاتي أو ما إلى ذلك، وإنما يعني الإخبار عن جهل صاحب النظرية. ففي هذه الحالة سيكون الإخبار صادقا.

أي أن الاحتمال بهذا المعنى يرادف عبارة «لست أدري» التي أشار إليها الفلاسفة المسلمون مثل ابن سينا ونصير الدين الطوسي في الإشارات وشرح الإشارات بعبارات من قبيل «كل ما قرع سمعك من العجائب فذره في بقعة الإمكان»^(١).

وأساس الإشكال ينبع من أن صاحب النظرية يدعي إمكانا ذاتيا لتغيير العلوم الخارجية من دون أن ينبئنا بحدود علمه. وهذا الإمكان الذاتي الذي يتحول بواسطة واحدة - كما هو مشروح في الحكمة المتعالية - إلى إمكان استعدادي، سيتجلى في النهاية على صورة «أمر بالقوة» ليتحول في المستقبل إلى «أمر بالفعل». وهو الادعاء الذي تدخل عليه جميع الإشكالات السابقة، بسبب سلب الضرورة من القضايا العلمية وامتاعها الخارجي.

(١) الإشارات والتشبيهات، النمط ١٠ الفصل ٣١.

والغريب أن تطرح أحيانا حالات جزئية لتناغم الحركات العلمية، كدليل على أن فرضية الترابط العام للمعارف البشرية نظرية لا يمكن دحضها ولا يبلغ بطلانها مرتبة الفعلية أبدا، في حين تُعتبر الفكرة البرهانية المقابلة (والتي لا تنكر ترابط الحركات العلمية في الكثير من المجالات، وإنما تنكر الترابط الشامل العام) نظرية مرفوضة مُسبقا؛ لأن فعلية بطلانها يمكن ترقبه في المستقبل، من دون أن يكون قد تحقق فعلا.

وللتوضيح، نفترض أن عبارة «جميع العلوم وكل الحركات العلمية تترايط بشكل متقابل مع بعضها» الموجبة الكلية، وعبارة «بعض العلوم والحركات العلمية لا تؤثر في بعضها ولا ترتبط مع بعضها بأية أصرة»، وبغض النظر عن البراهين العقلية التي تقام لإثبات أو دحض أي منها، لنفترض انهما فرضيتان لا دليل عليهما كما لا دليل على خطئهما، فلا شك أن دحض الفرضية الأولى لا يحتاج أكثر من قضيتين علميتين، تكون صحة وخطأ إحداهما، أي طرفا نقيض إحداهما، بدون تأثير إطلاقا في صحة وسقم الأخرى. وقد أثرنا هذه الفكرة في الإشكال العاشر. أما لدحض الفرضية الثانية وهي سالبة جزئية، فلا يكفي إطلاقا وجود بعض حالات الترابط بين القضايا العلمية، وإنما ينبغي إثبات وجود علاقة وثيقة مستمرة بين جميع العلوم.

أحيانا، ومن أجل التدليل على ترابط جميع العلوم، عن طريق تناغم الحركات العلمية والفكرية في جميع المجالات، ينادي البعض بتغييرات بالقوة في جميع العلوم تكون متناسقة ومنسجمة مع بعضها، كما مرَّ بنا سابقا، وبالخلط بين الاحتمال العقلي والامكان الذاتي والاستعدادي، ثم إنهم يزعمون أن هذه التغييرات بالقوة تكفي دليلا لإبطال النظريات المقابلة. طبعا يجب الانتباه إلى أن النظريات المقابلة يمكن دحضها بعد الخلط المذكور، إذا لم تعرض بشكل فرضية علمية قابلة للدحض، وإنما تطرح بعنوان قضية ضرورية تفيد عدم الارتباط بين بعض القضايا. فإذا كانت النظرية المقابلة ككل القضايا الممكنة الدحض، والتي يسميها الوضعيون «قضايا علمية»، لا تزعم لنفسها الضرورة، فلن يمكن إبطالها بمجرد إمكانية الترابط التي يُبرهن عليها بواسطة الخلط بين الاحتمال العقلي والامكان الذاتي.

وعلى كل حال، فأحياناً تعتبر الفرضية المقابلة باطلّة وخاطئة حسب البيان أعلاه، في الوقت الذي تعدّ الفرضية الأخرى القائلة بترابط جميع العلوم والحركات العلمية، فرضية لا يصل دحضها مستوى الفعلية أبداً. والغريب في هذا الادعاء طابعه الجزمي وشكله الضروري - فما دام عدم الارتباط بالرغم من إمكانه الذاتي ليس ممتنعاً بالغير، أي أنه لا يتمتع بنوع من الضرورة، لن يكون إخباره بعدم الفعلية ضرورياً وبقينياً - ومبرر الزعم أعلاه هو العلم بالفرد بالذات والفكر والعلم. وربما كان الدفاع الوجيه عن هذا المبرر بالنسبة لمن يعتبر المعرفة الحقيقية بالعالم الخارجي غير ممكنة إلا بالنسبة للعالم المطلق، هو أننا بالرغم من عدم توصلنا إلى الفرد بالذات لأي حقيقة خارج أذهاننا وأفكارنا، لكن الفرد بالذات الخاص بالأمر الذهنية يتكون في إطار افتراضات النفس واعتباراتها، لذلك فنحن نعرفه بتمامه ونعلم بجميع أحكامه وحقيقته. وبتعبير آخر فإن أحكام الفرضيات والنظريات الذهنية أحكام تحليلية، لذلك يمكن التوفر بشأنها على معرفة ضرورية. والرد على هذا القول هو أن الضرورة واليقين لا يتأتى أبداً في إطار الفرضيات والنظريات التي تتشكل في أذهاننا. وإنما ينشأ عن القضايا الضرورية البيّنة التي تكون الضرورة من خصوصياتها الذاتية؛ لذلك لا تقبل أي تغيير أو تحوّل. ففي إطار القضايا التحليلية حتى عندما تُحمل ذات وذايات فرضية معينة (بعد افتراضها) عليها بصورة ضرورية فإن هذه الضرورة لا تستند إلى صورة فرضية أو اعتبارية، وإنما تركز إلى قضايا مثل مبدأ عدم التناقض، باعتبارها قضايا حقيقية وواقعية تتمتع بضرورة ذاتية، وتضمن «هوهوية» الحقائق، بل «هوهوية» الفرضيات الذهنية بعد تحقق الافتراض.

والرد الآخر هو أن العلم بالفرد بالذات لكل شيء، إنما هو علم بالكلّي الطبيعي. ومن له معرفة بالمصطلحات المنطقية والفلسفية يعلم أن المقصود بالكلّي الطبيعي ليس «طبيعة الكلّي» بأي حال من الأحوال. فإن طبيعة الكلّي المقيدة بقيد الكلية، كليّ عقلي. ومفهوم «الكلّي» الذي يضاف إلى الطبيعة فيشكل الكلّي العقلي، هو كلي منطقي. الكلّي الطبيعي هو نفس الطبيعة لا بشرط من كل القيود، بما في ذلك قيود الكلية والجزئية. ولذلك فإن الفرد بالذات هو الكلّي الطبيعي ليس بشرط لا من قيود

الجزئية والكلية. وفي النتيجة قد يوجد بقيد الكلية والجزئية. من دون أن يكون كلياً أو جزئياً على الدوام.

إن القول بإمكانية المعرفة بالكلي الطبيعي والفرد بالذات لحقيقة ما، مهما كان نوعها، يعني إمكانية المعرفة بتلك الحقيقة بصرف النظر عن جميع القيود والشروط والارتباطات التي تربطه بغيره أو تعرض عليه. والاعتراف بهذا النمط من المعرفة، اعتراف ببطلان الظن الذي يربط جميع المعارف مع بعضها ويقيد كل معرفة بغيرها من المعارف، ويتصورها بالتالي في حالة تغير دائم تبعاً لتغيرات المعارف الأخرى.

والرد الثالث هو أن الترابط مفهوم عرضي بالنسبة لمصاديقه، فمصاديقه ليست أفراداً متحدي الحقيقة بالنسبة لهذا المفهوم، وإنما كل مصداق هو حقيقة ومعنى لكلام يكتسب هويته عبر اتصاله بطرفه أو طرفيه، لذلك فإن الاعتقاد بمعرفة الفرد وبالمصداق بالذات للترابط، سيجعل المعرفة بكل فرد مغايرة للمعرفة بباقي الأفراد.

إذن فمعرفة الفرد بالذات الخاص بالارتباط بين معلومتين، لا تعني أبداً المعرفة بجميع الترابطات بين جميع العلوم البشرية؛ لذلك فإن تعميم حكم الترابط على جميع العلوم بفعل مشاهدة عدة حالات جزئية، ليس سوى نسج حكم كلي على أساس بعض الأمور الجزئية، التي يقدمها لنا الاستقراء الناقص.

الإشكال الرابع عشر:

تارة تطرح نظرية الترابط بين العلوم، لا على مستوى نظرية تقبل الدحض وإنما بعنوان نظرية مبرهنة يقينية لا سبيل إلى تفنيدها مزاعمها.

وما ذكرناه في نهاية الإشكال السابق حول معرفة الفرد بالذات للأفكار، يمكن أن يعد نموذجاً لهذا الادعاء، ولأننا ناقشناه بعد عرضه في الإشكال السالف، لن نناقشه في هذا المقام.

وقد يطرح استدلال آخر على الترابط العام بين الأفكار البشرية عن طريق وحدة الواقع، على النحو التالي:

إننا مهما أخذنا من حيثيات مختلفة للوجود، فإن التمايز المفهومي لهذه

الحيثيات وكثرتها الذهنية تنفع لتوالد العلوم وتكاثرها، بيد أنه لا يدل أبداً على انفصالها وتمايزها الخارجي الواقعي. فقطعة الحديد حقيقة خارجية واحدة تُناقش في الفيزياء من حيث الكتلة والمقاومة والوزن والقوة و...، وفي الكيمياء من حيث البناء والعناصر وتركيباتها، وفي الفلسفة من حيث الوجود والإمكان، وفي علم الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع من حيث دورها في الحياة الاجتماعية للبشر، وفي علم النفس بلحاظ قيمتها الرمزية وما قد تبعثه في خيال الإنسان من صور. هذه الأبعاد والحيثيات الماهوية أو المفهومية المختلفة والتي يمهد كل واحد منها لعلم أو مسائل علمية مختلفة، على رغم كثرتها الذهنية، فإنها في الخارج وجود واحد، ولا تمايز عن بعضها بشيء. إذن، مهما أدت التمايزات المفهومية إلى تمايز العلوم ومسائلها، فإن هذه الكثرة تتحول في الواقع الخارجي إلى وحدة، وذلك الانقسام الذهني الذي هو تمايز اصطناعي، يتحول إلى تقارب وارتباط طبيعي. أي أن العلوم المختلفة وبالرغم من كثرتها العلمية، ذات ارتباط حقيقي وواقعي بسبب ترابطها وتداخلها.

والرد على هذا الاستدلال هو أن الوحدة الحقيقية للعالم أمر لا غبار عليه، يثبته العرفانيون على أساس وحدة الفيض المنبسط، والفلاسفة وفق قاعدة «الواحد».

وما يصدر عن الله تعالى طبق قاعدة «الواحد» ومصدقا للآية ﴿وما أمرنا إلاّ واحدة﴾^(٢) ليس وحدة عددية كما هو موضح في العرفان أو الحكمة المتعالية، وإنما هو واحد بوحدة حقة ظلّية يصدر عن واحد بوحدة حقة حقيقية. ولكن هذه القاعدة تقيد أن الوحدة الشاملة للصادر الأول تشمل كل العلوم، بل وتشمل كل عالم ومعلوم، وبشكل يمنح الجميع وحدة حقيقية. والوحدة غير الاتحاد، والاتحاد غير الترابط. ففي الوحدة الواقعية ليس الكلام عن الترابط، بل لا مجال حتى للاتحاد. ذلك أن الاتحاد والترابط ينمُّ عن كثرة وتغاير حقيقي واقعي، وليس تغايراً ذهنياً. وفي الوحدة لا يتحقق أي نمط من الكثرة.

الترابط كالتلازم يدل دوماً على الكثرة، فمتى ما صدقت العينية والوحدة، لم يبق معنى للترابط والتلازم.

وفي المرتبة التي تتحقق فيها الوحدة، يرتفع نفي وإثبات الحياة والموت، ولهذا لا يبقى مجال للقضايا والعلوم والترابط بينها. وحيث يكون اتحاد أو ترابط ستكون هناك كثرة وتمايز عن الأفراد الحقيقيين المستقلين عن الترابط، وإنما يكونون هم محور الترابط والاتصال وهم السابقون له. ووجود عناصر مستقلة تسبق الترابط ولا تخضع له، يدحض نظرية المنظومة المعرفية القائمة على أساس الترابط.

والدليل الآخر الذي يمكن طرحه لإثبات نظرية ترابط العلوم، لا باعتبارها نظرية تقبل الدحض، هو على خلاف الدليل السابق، لا يختص بالوحدة الحقيقية والواقعية، وإنما يختص بمقام الإثبات. فليس هنالك علم غني عن مقام الإثبات، والمنطق أسلوب مشترك يستعمل في جميع العلوم.

ومع أن العلوم تنقسم من حيث المنهج وبصفة أولية إلى علوم تجريبية، وأخرى برهانية، وأخرى شهودية، وأخرى تعبدية، وغيرها نقلية. لكنها جميعا تشترك في استخدام أساليب المنطق، فاستخدامه لا يختص بالعلوم الحقيقية، وإنما ينطبق على العلوم الاعتبارية أيضا. وهذه حقيقة لم يرفضها أحد ولا هي بحاجة إلى إثبات.

يقول الفارابي مشيرا إلى دور المنطق في جميع العلوم: «المنطق رئيس العلوم». والنقطة التي يجب أن لا تغيب عن البال هي أن المنطق لا يتولى الشروط الصورية فقط، وإنما يبحث في الشروط المادية للفكر سواء كانت تصورات أو تصديقات. ففي مباحث المنطق تجتمع الشروط المادية والصورية للتصورات بجانب بعضها.

في الجانب الصوري من التصورات يتقدم ذكر العام على الخاص. أما الجانب المادي منها، فتدرس فيه الخصوصيات المادية للمعرف الذاتي المركب من الجنس والفصل، مضافا إلى الخصائص المادية للمعرفة العرضية بما فيها الرسم العام والخاص وما شاكل.

وفي المباحث التصديقية تدرس مباحث القياس والاستقراء والتمثيل والأشكال المختلفة للأقيسة الاقترائية، وأقسام الأقيسة الاستثنائية وأحكام كل واحد منها، أي ما يرتبط بالصورة، أما ما يرتبط بالمادة فتبحث الصناعات الخمس، التي تؤدي إلى

نتائج يقينية أو ظنية أو خطابية أو إقتناعية، أو حتى إلى نتائج خاطئة. ومن الجدير بالملاحظة أيضا أن المنطق وبالرغم من أبعاده الواسعة، لا يتولى أبداً تبين معرفة خاصة حول حقيقة من الحقائق الخارجية، وإنما هو مجرد وسيلة لتقويم العلوم ومقياس لصحتها أو سقمها.

إذا كان العلم يقينيا كانت موادّه الأولى وأساليب الاستنتاج والاستدلال فيه صادقة، حيث يستخلصها المنطق من النظر في الحركات والجهود الذهنية. وإذا كان العلم ظنياً فسيستفيد من أساليب ومواد خاصة مشروحة في علم المنطق.

المنطق ميزان العلوم المختلفة، والمباحث الصورية والمادية المتنوعة بمنزلة الأوزان المستخدمة في هذا الميزان، وكل واحد من العلوم بمثابة الشيء المراد معرفة وزنه. بالأحكام التي يصدرها المنطق حول المواد والصور الخاصة بكل واحد من العلوم، تتضح قيمة النتائج المستحصلة في كل واحد من العلوم. والمنطق يعتبر بعض هذه النتائج يقينية برهانية وبعضها ظنية وخطابية، وبعضها الآخر جدلية، وقسماً آخر منها نتائج سقيمة لا قيمة لها من الصحة.

إذن فالمنطق بما هو علم يتعلق بممارسات المفكرين في تحصيل المعارف والعلوم، ليس بحد ذاته معرفة مستقلة، وإنما هو علم «آلي» يراقب السلوك العلمي، وكما أن المنطق لا يتولى مهمة أي من العلوم المختصة بالحقائق الخارجية، فإن أيّاً من هذه العلوم لا تتولى عمل المنطق ودوره.

المنطق علم واحد، وذو موضوع واحد ودور واحد لكل العلوم الأخرى. ولا غنى عنه لأي باحث في أي علم، سواء كان علماً عقلياً أو تجريبياً أو نقلياً أو حقيقياً أو اعتبارياً.

وعليه ليست التسميات المختلفة مثل المنطق الجديد والمنطق القديم أو المنطق الصوري والمنطق المادي. أو منطق الصورة ومنطق العمل، مؤشرات على مستويات علمية مختلفة. وإذا كان ثمة امتياز في حالات استعمال التسميات المذكورة، فلا يعود هذا الامتياز إلى العلوم الواقعة في عرض بعضها، وإنما يعود إلى الأجزاء المختلفة لعلم واحد، أو إلى وجهات النظر المختلفة في العلم الواحد وفقاً لاستلهاها من المبادئ الفلسفية المختلفة.

وكمثال فإن الرؤية الفلسفية التي تنكر المعرفة العقلية اليقينية، وترى قيمة القضايا العلمية في نطاق المسائل التجريبية والحسية، تؤدي إلى فقدان المنطق لمساحة البحث في القضايا اليقينية، وتوسّعه في مساحة المعرفة الظنية والتجريبية. أما الرؤية الفلسفية القائلة بالمعرفة اليقينية، والتي يثبت وجودها ككمال رفيع، فإنها توسع من دائرة البحث في العلوم اليقينية، وتعتبر النقاش حول مواد البرهان فريضة على المنطق، في مقابل الأجزاء الأخرى التي تراها من النوافل، وهذا ما نلاحظه في مباحث البرهان في كتاب «الشفاء» لابن سينا - الفصل الثاني من المقالة الأولى في الفن الخامس من المنطق، وكذلك في منطق حكمة الإشراف للسهروردي.

إن عدم الالتفات لهذه النقطة، أفضى إلى اعتبار بعض المسائل العقلية والتجريبية أو العلوم الحقيقية والاعتبارية ذات أنواع مستقلة من المنطق. أو أن البعض اعتبر المنطق وعلوم المناهج الحديثة (المنبثقة غالبا عن الفلسفات الحسية أو التشكيكية والنسبية التي شددت على الجوانب المادية والعملية للعلوم، وتصورت الاثبات والنفي الحسي عملية نفس أمرية، أو اعتبرت ميزات الأدوات الذهنية التي أسموها علما حسب تعاريفهم الافتراضية) اعتبروها علما متمائزا عن المنطق اليقيني، أو مقابلاً له، أو يقف في عرضه. أو أنهم قيّدوا نظرهم بالبحث حول صورة الفكر. والذي كرّس هذه النظرة الخاطئة خصوصا لدى الجامعيين وباحثي العلوم الانسانية، ظهور كتب متعددة لأصحاب هذه العلوم، أشبه ما تكون بمخزن كبير لملاحظات متفرقة. ومن دون أن يلتفت أصحاب هذه الكتب إلى الوحدة المتماسكة للمنطق، أو الكم الهائل لمباحث المواد فيه، نراهم يصفون المنطق القديم مختصا بمباحث الصورة، ثم يعدّون هذا الاختصاص نقصا كبيرا للمنطق القديم، ويعتبرون هذا النقص دليلا على إغفال منهجية العلوم والبحوث الخاصة بهذه المنهجية.

إن إطلالة عابرة على كتب المنطق تدل على استيعاب متفوق أحرزه المنطق بالقياس إلى العلوم الأخرى، وعلى مساحة كبيرة تحتلها مباحث المواد في هذا العلم. فكتاب «الشفاء» لابن سينا الذي يعد دائرة معارف ضخمة لعلوم مختلفة، يختص نصفه تقريبا بمنهجية العلوم، أي بالمنطق. ويتناول نصفه الآخر مختلف

العلوم الطبيعية والرياضية والإلهية. ومن بين أبواب المنطق، يشغل باب المواد حجماً أكبر من غيره.

وكما مرَّ بنا فإن الرؤية الخاصة للوجود، والتي تدفع المنطق للبحث عن المعرفة اليقينية الحاسمة، تجعل الأولوية في بحوث المنطق لهذه الدراسات اليقينية. أما في الأنماط المنطقية الناجمة عن الفلسفات الحسية والتشكيكية الغربية فتتصب جل المباحث المنهجية على التعليمات التجريبية والاستقرائية وخصائص المواد في هذه المجالات، أما المواد البرهانية وأحكامها فإما يطالها الإنكار بصورة مباشرة، أو تسمى قضايا فارغة من المعنى لتخرج عن دائرة ما يسمونه علماء. كما أن مباحث الموجهات في هذه الأنواع من المنطق تستند إلى مرتكزات مهزوزة لا تغني ولا تسمن من جوع.

ولأن الاهتمام بالعلوم اليقينية لا يعني إنكار المعارف الظنية، فلا شك أن المناهج الظنية للعلوم (التي تكتسب الأولوية في التطبيقات العملية) لا تقف في عرض المنطق القديم، وإنما تتمتع بقابلية على التطور والنمو في نفس إطار المنطق القديم. فقد تم ابتكار طرائق احصائية واستقرائية متنوعة في العلوم التجريبية تتناسب والمواد المختلفة، وتحددت تخوم كل واحدة من هذه الطرائق وما تتحفظ به من تنبؤات ظنية. وبعض هذه العلوم بمثابة وحدات جزئية لعلم المنطق وليست في عرضه أو في مقابله.

ومع أن المنطق علم «آلي» يُشرف على الاتجاهات التي تسلكها باقي العلوم، ولكن بما أنه علم بشري فهو يتمتع بأصوله الموضوعية الخاصة به، وله تعاطيه مع بعض القضايا في العلوم الأخرى وليس مع جميعها. وفي إطار أصوله العامة وقضاياه البيئية، يمكن أن يتطور ويتسع باستمرار عبر دخول قضايا منطقية جديدة إليه، تقف على طول أو عرض القضايا القديمة، أو أن يتحرك باتجاه التقليل من الأخطاء التي كانت أخطاءً منذ البداية. وعليه فإن تطور المنطق في أجزاء المواد الظنية ذات الطابع العملي والتطبيقي الغالب، لا يتنافى مع ثبات باقي الأجزاء؛ لأن الجديد سيردُّ إلى أصوله البيئية الضرورية في علم المنطق.

وهذا الكلام حول علم المنطق ودوره بالنسبة لسائر العلوم دليل على أن الحركات

العلمية ملزمة باتباع أصول وضوابط المنطق لا في الجانب الصوري وحسب (وهو ما يذعن له الجميع) وإنما في الجانب المادي أيضا.

ويتجلى شمول واستيعاب المنطق للأنشطة الذهنية الانسانية أفضل من السابق، إذا وقفنا على حقيقة أن مهمة المنطق لا تقتصر على رسم الطريق البرهاني للذهن في مجالي الصورة والمادة، وإنما يتولى أيضا شرح طبيعة الأنشطة الجدلية والخطابية والشعرية، وحتى المغالطات المنطقية. إذن لا يمكن القول: إن العلوم لا ترتبط بالمنطق إلا من حيث التعريف، وحينما تكتمل تعرض بصورة خالية من أي نقص.

الحركات الشعرية والخطابية والجدلية كالحركات البرهانية تستفيد من الصور والمواد المنطقية. والمغالطة في البرهان في أي من العلوم إنما تحصل وفق قواعد ومعادلات مرصودة في المنطق. فالمغالطة البرهانية تتشكل من مواد تبدو ظاهريا ذات طابع ضروري أو دائمي أو ذاتي أو كلي، أو أنها تتشكل من صور تُوهَم بأنها صور برهانية منتجة. أما المغالطات الخطابية والجدلية والشعرية فتتحقق بتجاوز الشروط التي تحتاجها صناعات الشعر والجدل والخطابة، مع الإبقاء على بعض الأمور التي يحتاجها صدق المغالطة. والنتيجة هي أن المغالطة أيضا ذات نظام منطقي دقيق، بمعنى أنها لا بد أن تخرج عن شروط الصور والمواد المنطقية لتكون مغالطة، وإلا فهي ليست كذلك.

النقطة الأخرى هي أن المنطق بالرغم من شموله لكل العلوم الأخرى في كل مراتبها، إنما يقوم بميزان الأنشطة والنتائج العلمية المختلفة، ولا دور له إطلاقا في ماهية البضاعة التي توضع في ميزانه، فبعض البضائع يوفرها لنا الحس والخيال والأوهام، وبعضها يوفرها العقل وباقي الأدوات الإدراكية. وهكذا تشرف الحركات المنطقية على كل العلوم وتكشف عن أخطائها وإصاباتهما في إطار قواعد وضوابط خاصة.

إن عرض دور المنطق بالصورة أعلاه، قد يوهم أنصار نظرية ترابط العلوم بأن المنطق بصفته علما مشتركا بين العلوم يعد دليلا على ترابطها وتعاطيها، بل هو من البراهين التامة على صحة هذه النظرية. فوفقا لما أسلفناه، تحتاج كافة العلوم إلى

النظام المنطقي الواحد وتبعه، وتترتب جميعها بواسطته في مواقعها الخاصة داخل المنظومة المعرفية الشاملة.

ويكفي لبيان خطأ هذا الرأي الرجوع إلى الإشكالات التي طرحناها، لا سيما الإشكالات الخاصة بدحض استخدام الحركات المنطقية كنموذج وشاهد. ففي الاشكال العاشر أقمنا البرهان على أن اللوازم المشتركة بين العلوم المختلفة، لا تتأثر بالضرورة بالتحويلات التي تقع في هذه العلوم.

ومثال ذلك برهان النظم، إذا ما كان شكله البرهاني تاما. أو برهان الحركة الذي لا علاقة له إطلاقا بالحركة أو النظام الخاص، أو بالنظريات المختلفة حول النظام والحركة في العلوم الطبيعية. وبالتالي فإن التحويلات العلمية فيما يتعلق بانتقال المحورية من الأرض إلى الشمس، أو سريان الحركة إلى العوالم الصغيرة والكبيرة، وباقي معطيات العلوم الطبيعية المتجددة، لا تترك أي تأثيرات على برهاني الحركة والنظام الفيلسفين.

إن برهاني الحركة والنظام وبالرغم من استنادهما إلى مقدمة تتصل بالموجودات المادية، ولكن لأنهما لا يرتكزان على حركة ونظام معينين، لذلك لا تؤثر فيهما وجهات النظر المختلفة حول حركة الأرض والشمس، ولا نظريات محورية الشمس أو محورية الأرض وما شاكل.

وقد يكون الفيلسوف الذي يطرح هذين البرهانين. صاحب إمام بالقضايا الطبيعية، وقد تكون له مؤلفاته حول حركة الأرض والنظام الفلكي والكوني، ولكن لأن ذينكما البرهانين يستندان إلى اللوازم المشتركة لجميع الحركات والنظم، لذلك لا توجد أية أصرة بين براهينه الفلسفية وبراهينه حول نظام الأفلاك. وبهذا لن يعود لتغييرات أدلته الطبيعية وقيمتها دور في تغيير براهينه الفلسفية حول الحركة والنظام.

كما أن برهان الصديقين في جميع تقريراته الموجودة لا يتوقف على أي من العلوم والأحكام الخاصة بوجود خاص طبيعياً كان أو غير طبيعي. فابن سينا الذي يقيم برهان الصديقين على أساس الإمكان الماهوي، يختار له تسمية «برهان الصديقين» نظرا لاستغنائها حتى عن اللوازم المشتركة للأمور الطبيعية. أما صدر المتألهين وما

بعده من الفلاسفة فإنهم يؤسسون هذا البرهان على أساس الامكان الفقري مما يعني استغناءه حتى عن الأحكام العامة للماهيات.

وفي الكثير من المسائل الفقهية التي ترتبط ببعض الأمور الطبيعية من حيث الموضوع والحكم، يمكن البرهنة بشكل قاطع على عدم ارتباط المعطيات الطبيعية بالأحكام الفقهية ذات الموضوع الواحد. ومن ذلك مسائل المطهرات أو الخسوف والكسوف وصلاة الآيات، أو المسائل الخاصة بطلوع وغروب الشمس. فالنظريات الطبيعية حول هذه المسائل تقوم على أساس الفرضيات المختلفة بخصوص محورية الأرض أو محورية الشمس، أو نظريات حركة الضوء، وهذا ما لا يؤثر على الحكم الفقهي المستند إلى لوازمها المشتركة.

وعلم المنطق أيضا بكل ما فيه من مسائل متنوعة، ليست له أية علاقة وارتباط متقابل مع باقي العلوم، سواء كانت علوما حقيقية أو اعتبارية أو علوما أولية أو علوما ناتجة عن التمعن في العلوم الأولية، وحتى العلوم التي تأتي في مراتب لاحقة لذلك، أي أن التغييرات الحاصلة في تلك العلوم والتنمية التي تشهدها مسائلها طوليا وعرضيا، والتطورات الرامية إلى الحد من الأخطاء العلمية وبلوغ مدارج علمية جديدة، لا يمكنها أبدا أن تترك تغييرا أو تأثيرا في علم المنطق، باعتبار أن المنطق ينهض على أساس اللوازم المشتركة بين تلك العلوم والتطورات العلمية، ويستحصل من التدقيق في تلك اللوازم المشتركة.

إن الحركات الذهنية المتنوعة في أي من العلوم، مهما تَقَمَّصت من الأشكال والصور، ومهما كان نوع المادة التي تستفيد منها، أي حتى إذا اتخذت سبيل المغالطة والخطأ، فإنها لن تخرج عن إطار قاعدة من قواعد المنطق؛ لأن المنطق وكما أسلفنا لا يتولى فقط تبين الحركات الذهنية التي تقود صاحبها إلى نتائج يقينية أو ظنية، وإنما يؤشر على السبل التي توقع الإنسان في الأخطاء والمزالق. إذن فأنشطة العلماء المختلفة وأخطاؤهم وإصاباتهم المتعددة، حتى لو كانت من قبل من يبحث عن طريقة لإثبات ترابط العلوم وتأثير المنطق في سائر العلوم وتأثره منها، لا تلعب أي دور تغييرى وتحويلي في القضايا المنطقية.

إن أي تغيير أو تحول قد يقع في علم المنطق، لن يكون من زاوية إشراف المنطق على باقي العلوم؛ لأن جميع التحولات العلمية تخضع بشكل متساوٍ لأحكام المنطق وقوانينه، وليس بوسع أي من تلك التغييرات إثبات أو دحض أية قضية منطقية. وإنما قد يحصل التغيير في المنطق عن طريق الدراسة في علم المنطق ذاته وقضاياه المختلفة. إذ يمكن التدقيق في براهين واستدلالات أي قضية منطقية، وملاحظة المقدمات المأخوذة في هذه البراهين والأصول الموضوعية لكل استدلال. وعلى ضوء هذا متى ما اتضح فساد مقدمة من المقدمات، أو صورة من صور الاستدلال أو أصل من الأصول الموضوعية لعلم آخر كالفلسفة مثلاً، فستتحول القضية المدروسة تبعاً لهذه التحولات.

والإشكال الآخر الذي يمكن تسجيله على محاولة إثبات ترابط العلوم ومن ثم غيرها الشامل، وبالتالي نسبية الفهم البشري، عن طريق دور المنطق في العلوم المختلفة، هو أن تحولات علم المنطق بصورتها الممكنة، أو حتى بصورة الترابط العام (والذي ذكرنا أنه بخلاف البرهان) لا تثبت أبداً تغيير العلوم وتحول المعارف التصورية والتصديقية، وبالتالي لا تثبت جواز تغيير العلوم البشرية ونسبية الفهم؛ لأن التغييرات والتحولات المذكورة تجري في حدود ذهن الانسان، ونفسه من أجل تحصيل تصورات وتصديقات مختلفة؛ لذلك فإن وصف هذه التغييرات بأنها علمية غير صحيح إلا مجازاً.

إن نفس العالم تتحرك في سلوكها من الجهل إلى العلم، أو حتى من الجهل إلى جهل آخر وفقاً للقواعد المنطقية. وهذه الحركة لا تعني أنه بعد الوصول إلى تصور لا يتصف بالخطأ، أو بعد التوفر على تصديق معين، سوف يكون ذلك التصور أو هذا التصديق عرضة للتغيير، أو أن تعبير التصديق عن الواقع تعبير نسبي يفترق إلى الثبات والدوام الضروري للمعرفة اليقينية. وإنما تدل الشواهد التي أسلفنا ذكرها أن العلم في جميع مراتبه مجرد وثابت، وحينما يتوفر العالم على علم من العلوم، حتى لو كان جاهلاً بقضايا أخرى ولا يمتلك علماً مطلقاً، إنما يتوفر على معرفة مجردة وثابتة في حدود القضية التي علم بها، بسبب الاتحاد الحاصل بين العالم والمعلوم.

وبعد أن اتضح لنا أن التجرد والثبات من خصوصيات العلم، وأن الحركات العلمية والترابطات والأواصر في مسيرة الحركات العلمية تحصل في نفس الانسان للوصول إلى الحقائق الثابتة للعلوم، لا بأس من الإشارة أخيراً إلى أن انتفاء الترابط بين العلوم (والذي برهننا عليه في الاستدلالات السابقة) ليس مطلق الانتفاء وإنما انتفاء المطلق بمعنى أن البراهين التي سقناها كانت لأجل دحض ادعاء ترابط العلوم على صورة الموجبة الكلية، ودحض الموجبة الكلية بدحض كليتها، ودحض الكلية لا يستلزم تفنيد جميع مصاديقها. ولهذا ما من شك في وجود ترابط وأواصر بين الكثير من العلوم والحركات الذهنية والعلمية، وخصوصاً في حالات انتقال الأصول الموضوعية من علم إلى علم. لكن هذا المقدار من الترابط الجزئي الأحادي الاتجاه في كثير من الأحيان، لا يمنع من وجود مفاهيم وقضايا ضرورية وثابتة وبديهية وبيّنة. وهذه المفاهيم هي ذاتها الحقائق العلمية ذات الدور المحوري والواقعي في النظام العلمي للبشر، والتي لا يؤثر عليها وجود أو عدم المعلومات الأخرى.

إذن لا يصح أبداً التصور أن العبارات الدالة على ارتباط بعض الأحكام في علم معين بأحكام أخرى في علم آخر توفر له أصوله الموضوعية، هي بمنزلة دليل على صدق نظرية ترابط العلوم.

إن نظرية ترابط العلوم خشبة مهشمة تتقاذفها أمواج الشك العاتية، وراكبها مضطر للتشبّث بالقش والأدغال، لكن الخشبة محطمة ومتهالكة إلى درجة لا يمكن لأحد تعمیرها وإصلاحها؛ لذلك لن تنفع راكبها تشبثاته شيئاً. «هل يصلح العطار ما أفسد الدهر».

اتجاهات جديدة في نظرية التأويل

الشيخ عبدالحسين خسروبناه

ما ظهر في ايران من دراسات حول الهرمنيوطيقا ونظرية التأويل وأساليب فهم النص، لاسيما كتاب «القبض والبسط النظري للشريعة» وبعض الكتابات الأخرى، مستقى من أفكار شلايرماخر و دلتاي وخصوصاً غادامر، وطبعاً لم يشر المقتبسون الى مصادر طروحاتهم، ولم ينوّهوا بمبدايها الغربيين، بل اكتفوا بترجمة آرائهم وطرحها في داخل البلاد.

وربما أمكن تلخيص مرتكزات نظرية القبض والبسط بالنقاط التالية:

١ - المتون الدينية صامتة:

في هذا الباب قالوا مثلاً: «لأن حركة الأرض أصبحت حقيقة لا مناص منها، فإن فهمهم (المسيحيين) لأجزاء من الكتاب المقدس سيتغيّر بلا ريب، ويكون من الضروري تقديم تفسير جديد للنص، وإعطاء تفسير جديد للكتاب (دون رفضه رفضاً الحادياً) معناه اذعانهم بأن الظهور ليس أمراً مطلقاً أبدياً، ففهم الانسان للشريعة كفهمه للطبيعة في حركة وسيلان مستمرين. الشريعة والطبيعة الصامتتان ثابتتان ولا تتعارضان أبداً، أما الشريعة والطبيعة الناطقتان (أي فهم الانسان لهما)

فيمكن أن تكونا متحولتين ومتعارضتين»^(١). وقالوا أيضاً: «العبارات ليست حبلية بالمعاني ولكنها جائئة لها. والحكيم يراها أفواهاً فاغرة وليست بطوناً مليئة»^(٢). وعبروا عن هذا المعنى بالقول: «العبارات جائئة للمعاني وليست حبلية بها»^(٣).

٢ - الانسجام بين المعارف الدينية وغير الدينية:

من مرتكزات نظرية القبض والبسط الانسجام بين المعارف الدينية وغير الدينية، فأصحاب النظرية يخلصون من وحدة خالق الطبيعة والشريعة الى الوحدة بين «المعرفة بالشريعة» و«الطبيعة». ومن نصوصهم في هذا المجال: «بما أن إله الشريعة هو ذاته إله الطبيعة وما بعد الطبيعة، فلا يمكن أن يتعارض الوعي الصحيح بالشريعة مع الوعي الصائب بالطبيعة وما بعد الطبيعة. كتاب الطبيعة وكتاب الشريعة من تأليف كاتب واحد يتصف بالعلم والصدق؛ لذلك ينبغي دائماً تصحيح وتعديل فهمنا للشريعة، بما يتلاءم ووعينا للطبيعة وما وراء الطبيعة (العلم والفلسفة)، بمعنى أن معارفنا البشرية تتحكم أحياناً في فهمنا الديني، وتؤثر على الادراكات الدينية الباطلة لتطردها، وتحذوا علماء الدين في بعض الأحيان الى تأويل آية أو السكوت عن رواية»^(٤).

٣ - القبليات الدينية:

يذهب أنصار هذا التوجه الى أن من عوامل ظهور المعرفة الدينية، القبليات التي يسلّم من خلالها الانسان بالدين، فيكتبون: «كل القبليات اللازمة لقبول الوحي هي من شروط فهمه، والاختلافات في هذه القبليات تفضي الى تباينات كبيرة في الآراء الدينية... ليس ثمة فهم للدين لا يستند الى هذه القبليات ولا يكون مسبقاً بها، ولا يتقوم بها ويتشكل على شاكلتها. هذا الزعم زعم كلي ذو قابلية للدحض، ويكفي أن يأتي شخص بمسألة شرعية واحدة أو عبارة من النصوص الدينية لم تعتمد في افادتها للمعنى وأدائها للمضمون على هذه القبليات والمقدمات، وتكون حرّة من أي

معلومة مسبقة، ليكون قد فُتد ذلك الزعم تفصيلاً قاطعاً، فالوعي الخاص بالعالم والانسان (القائم على اسس فلسفية ومعرفية خاصة) يسوق الانسان صوب الله والايمان به... والوعي الخاص بالله وصفاته وبالانسان وقدراته وحاجاته (القائم على مبان فلسفية وعلمية معقدة كثيرة) يدفع الانسان صوب الدين ويجعله في حاجة اليه»^(٥).

٤ - تأثير المعارف العلمية والفلسفية في مفردات الكتاب والسنة:

يذهب مؤلف القبض والبسط الى تأثير المعارف البشرية غير الدينية في التصورات والمفاهيم الدينية، ويرى أن العلوم والفلسفة تكتشف خصائص لهذه المفردات الدينية تدخل حتماً في صياغة معانيها، ويكتب: «الذي يقرأ في القرآن أن الله أقسم بالشمس، إذا كان من أهل القرن الخامس الهجري سيفهم من ذلك أن الله أقسم بكرة متوهجة تدور حول الأرض وحجمها أكبر من حجم الأرض ١٦٠ مرة، أما القارئ للقرآن، الذي يعيش في هذا العصر إذا كان عارفاً بالعلوم الحديثة، سيفهم من الآية أن الله أقسم بكرة عظيمة جداً جداً، هي عبارة عن كتلة من الغازات تبلغ درجة حرارتها عشرين مليون درجة مئوية، وهي بمثابة أتون نووي تدور حوله الأرض... وكذلك الحال بالنسبة لمفردات أخرى، كالتين والزيتون، والشمس والقمر، والتراب، والدم... فالأفكار الفلسفية والعلمية تمسك بزمام هذه المفردات واحدةً واحدة، ومن كانت له معرفة بالفلسفة والعلوم لا يستطيع أن يفهم تلك المعاني بعيداً عن اشعاعات معارفه الفلسفية والعلمية»^(٦).

٥ - معاني الألفاظ مسبوقة بالنظريات:

يكتب توضيحاً لهذه الطرح: «فهم لغة أي عصر منوط بفهم النظريات العلمية والفلسفية لذلك العصر، وهكذا فإن ثبات الألفاظ والعبارات لا يضمن أبداً ثبات المعاني، فتحول النظريات في كل عصر يبيث روحاً جديداً من المعاني المختلفة في جسد الألفاظ الثابتة، وهذا هو معنى أن العبارات جأئة الى المعاني وليست حبلى بها،

والنتيجة هي أن فهم لغة قوم يحتاج الى مخزون ذهني من نظريات ورؤى أولئك القوم»^(٧).

٦ - الفهم الأعمق لمراد المتكلم:

لا يرى صاحب نظرية القبض والبسط أن فهم معنى الجملة منوط بنية المتكلم وقصده، وإنما يحكم وفقاً للركن الثاني المفيد لتطور النظريات بإمكانية الفهم الأعمق والأكمل للمتكلم، ويكتب: «هل يمكن فهم معنى عبارة من العبارات أفضل من قائلها؟ وهل يمكن القول: إن معنى الكلام في تحول مستمر بالرغم من ثبات مراد المتكلم؟ الشروح التي سبق أن قدمناها تجعل الجواب عن هذا السؤال ايجابياً. نعم، إذا كان المعنى مسبوقاً بالنظريات وملوناً بصبغتها، وإذا كانت النظريات تطوي مساراً تكاملياً تزداد فيه وضوحاً وعمقاً وكشفاً عن الواقع، فإن وعينا للعبارة الواحدة، سيزداد هو الآخر عمقاً ووضوحاً، فمن ناحية حينما نقرب من عالم المتكلم، ندرك مراده بصورة أفضل، ومن ناحية أخرى كلما اقتربنا من العالم الواقعي اقتربنا من المعنى الواقعي لكلامه»^(٨).

ويقول أيضاً: «من الخطأ أن يتصور المرء أنه ينظر للكلام بذهن فارغ ويستطيع مع ذلك ادراك معناه، فهذا شيء لا هو ممكن ولا مُحَبَّذ، ولأنه غير ممكن، ولأن الأذهان تمتلئ باستمرار بالمعلومات والأفكار الجديدة، فستظهر معانٍ جديدة للنصوص الدينية، وهذا مسار لا نهاية له»^(٩).

٧ - وحدة عالم الواقع وعالم المتكلم (الباري عزوجل):

ويكتب اجلاءً لهذا الركن من أركان نظريته: «يتضاعف الغموض حينما يكون عالم الواقع وعالم المتكلم عالماً واحداً، وهذه الحالة لا تحصل إلا بالنسبة للباري عزوجل المحيط علماً بكل شيء في هذا العالم، وفيها كلما اتسعت معرفة مخاطبيه بعالم الوجود، استطاعوا اكتشاف مراده وأسرار كلامه بصورة أفضل. من هنا كانت

كلمات هذا المتكلم متشابكة وذات بطون، وهذه البطون والغوامض ليست في الألفاظ والعبارات، فعالم الواقع هو المتشابه والمنطوي على بطون متعددة»^(١٠).

٨ - ارتكاز الفهم على أسئلة المخاطبين:

يكتب صاحب مقالة القبض والبسط: «فهم الشريعة والانتقاء منها، يتناغم مع أسئلة عصرهم، وما ذلك الفهم والانتقاء بالنسبة لنا اليوم إلاّ حدثاً تاريخية، فأستلنا العصرية تحثنا على انتقائات وتصورات جديدة لمعطيات الشريعة. وهذا التطور والتحول في الانتقائات مما لا نهاية له. مهمة الاسئلة أنها تميل برؤى الباحث صوب جانب معين من جوانب الشريعة، وتوجّه ابحاثه نحو سياق خاص فيها.. الأسئلة تدفعه باتجاه انتقاء الأجوبة، وطبعاً لا يمكن للأجوبة أن تتناشر مع معارف العصر، أو لا تستعين بها»^(١١).

ويقول في موضع آخر: «والشريعة هي الأخرى تجلس صامته حتى نطرح عليها الأسئلة، ونحن نتعرف عليها بما يتناسب والاجابات التي نتلقاها منها، فالذي يطرح عليها اسئلة فلسفية فقط سيجدها نتاجاً فلسفياً، والذي يطرح عليها مسائل أدبية ويسمع منها اجابات أدبية سيضفي عليها لبوساً أدبياً»^(١٢).

«معرفة الشريعة رهن بكمية ونوعية الأسئلة التي نضعها بين يديها، والاجابات التي نسمعها منها»^(١٣).

٩ - قبلات الاسئلة والأجوبة:

إنه لا يعتبر طرح الاسئلة مقدمة للفهم ومسبوقاً بالنظريات وحسب، وإنما يرى العثور على الأجوبة أيضاً غير ممكن إلاّ في ضوء النظريات والمعلومات التي يحملها كل مخاطب، ويكتب في هذا الاطار: «الاسئلة وليدة المعلومات، وكذلك الأجوبة التي لا تُفهم ولا تكتسب معانيها إلاّ في ضوء المعلومات المسبقة. إن شرط تلقي الأجوبة المناسبة من الشريعة، التحليّ بوعي عميق جيد للسؤال، وهذا ما لا يتيسّر إلاّ بالتوفر

على ادراك معمق للنظريات المنتجة للسؤال، وهذا معناه المعرفة الدقيقة بمعارف العصر وفتح باب التعاطي بين المعرفة الدينية وباقي المعارف البشرية»^(١١).

١٠ - تطلعات المخاطب وفهم النص:

جاء في توضيح هذه الأطروحة: «لا مندوحة من التوفر على هذه التطلعات والتوقعات، ومن تأثيرها في فهم الدين. فحتى الفهم الذي نعتبره صحيحاً يستند هو الآخر الى قنليات، وليس الفهم الصحيح هو ما يكون غنياً عن القنليات»^(١٢).

«إن البحث النظري والكلامي الذي ينظم توقعاتنا من الدين، ويقول لنا عن ماذا نبحت في الدين؟ وعن ماذا لا نبحت؟ وماذا نفهم من كمال الدين؟ وماذا لا نفهم؟ هو ذاته يقول لنا ماذا نطلب من الفقه؟ ماذا لا نطلب؟ فإذا ذهب متكلم الى أن الدين يكرّس القيم ويترك الاساليب للناس، أو رأى من غير الضروري أن يتحدث الدين عن الحكومة، فهل سيبحث في الفقه عن اكتشاف معالم الحكومة في الاسلام؟ إن عليه في البدء أن يؤمن ايماناً كلامياً بأن من كمالات الدين أطروحاته في الحكومة، حتى يكون من المعقول كخطوة ثانية أن يبحث فقهاً عن خصائص تلك الحكومة، فمن دون ذلك الافتراض، لن يكون ثمة وجه لهذا البحث، وكذلك الحال بالنسبة لأي بحث فقهي آخر»^(١٣).

وخلاصة هذا التوجّه أن فهم الكلام نوع من معرفة مراد المتكلم والكشف عن معنى كلامه، وهذا مالا يتأتى إلا بمعرفة عالم المتكلم، ومعرفة عالم المتكلم ممكن عبر معرفة النظريات العلمية والفلسفية السائدة في عصره.

يستند صاحب نظرية القبض والبسط في هذه الأطروحة على تقسيمات كارل بوبر للعالم الى ثلاثة عوالم وهي: العالم الخارجي، وعالم العلماء، وعالم العلوم. فالعالم الخارجي هو عالم الموجودات الخارجية كالأرض والسماء والأشجار والأحجار، وما الى ذلك. وعالم العلماء هو التصورات الشخصية لكل واحد من العلماء عن العالم الخارجي. أما عالم العلوم فيتكون من المعارف والعلوم الثابتة في

مجالات الفيزياء والرياضيات والأحياء، و... الخ، والمتفق عليها من قبل كل العلماء أو أغليبيتهم.

فإذا توفرت لأحد العلماء احاطة تامة بكل ما في الوجود، سيكون عالمه مطابقاً للعالم الخارجي؛ لأن علمه كما ذكرنا يتطابق وما في العالم الواقعي من حقائق، وهذا ما لا يصدق طبعاً إلا على الباري عزوجل.

ومن ناحية أخرى فإن عالم كل شخص ما هو إلا ثقافته وعقائده وآدابه وتقاليده ومعارفه ونظرياته العلمية والفلسفية و... الخ. من هنا كان فهم كلامه منوطاً بفهم عالمه، وفهم عالمه متوقفاً على المعرفة بالأفكار والنظريات السائدة في عصره.

إذن ففهم كلام انسان عاش في الغرب خلال القرون الوسطى يختلف عن فهم كلام انسان عاشق في عصر النهضة الأوروبية، إنهما شخصان عاشا في عهدين مختلفين بنمطين من الأفكار والنظريات، وهذه الاختلافات هي التي تُظهر الألفاظ وكأنها صامتة وتمهد السبيل لتقديم تفاسير متعددة للفظ، ولاعتبار المحكم والمتشابه وصفين نسيين للألفاظ^(١٧). وبالنظر الى أن فهم أي نص من النصوص يرتكز ضرورةً على أسئلة وتطلعات ومعرفة بالنظريات العلمية والفلسفية وما الى ذلك، لذلك لا يخلو أي تفسير أو فهم من الرأي الخاص بالمفسر، وسيكون جميع المفسرين موصومين بوصمة «التفسير بالرأي»^(١٨).

تأملات في النظرية:

يمكن تسجيل عدة ملاحظات على هذه النظرية بما هي مستقاة من الهرمنيوطيقا الكلاسيكية والحديثة، ومنها «النزعة النسبية» التي تؤدي إليها، إلا أننا سنكتفي بطرح هذه النقاط النقدية:

١ - الخطأ الكبير الذي وقع فيه الدكتور سروش واتباعه أنهم قارنوا بين «الشريعة والنصوص الدينية» وبين «الطبيعة»، وهي مقارنة غير سليمة، فمن أجل المعرفة بالطبيعة يشارك عنصر الطبيعة والعالم بها، أما في معرفة الشريعة فتحن أمام ثلاثة عناصر هي: «الحقائق الدينية» و«النصوص الدينية» و«العالم الديني».

والنصوص الدينية ألفاظ أطلقها قائلها وهو يدري باقترانها الاعتباري بمعانيها، والطبيعة موجود خارجي يتشكل من الأرض والسماء والأشجار والحيوانات و... الخ، فهي ليست من سنخ الألفاظ والعبارات والمعرفة، بينما النص الديني من سنخ العبارات والألفاظ والمعارف.

وعليه فمقايسة هاتين الظاهرتين قياس مع الفارق، وتمثيل الشريعة بالعالم الخاتم على فمه^(١٩) تمثيل غير تام، وإنما هي عالم يتكلم باستمرار ويفصح عن الحقائق، وينتفع منه كل مستمع بمقدار مراجعته له، فتتكشف له الحقائق الدينية. على هذا الأساس ليست الشريعة صامته، ولا يصح القول: إن الألفاظ لا تحتوي المعاني، وإن الباحث هو الذي يخلع عليها لبوس المعنى.

٢ - ثمة الكثير من التناقضات في أقوال السادة أصحاب النظرية، ففي موضع يرون معاني الألفاظ مسبوقة ومصطبغة بالنظريات، وهو ما يقتضي انكار التجانس والاستثناس بين اللفظ والمعنى، وفي موضع آخر يرفضون لجوء المفسرين لأي تفسير مهما اتفق، ويكتبون: «لا تعطي الشريعة أي جواب عن أي سؤال كان، فالكتاب والسنة لا احتمالان أي تفسير خاطئ مهما اتفق، وكذلك الحال بالنسبة للطبيعة»^(٢٠). ومقتضى هذا الكلام الازعان لعلاقة خاصة بين الألفاظ والمعاني، ومغزى كلامه الثاني وجود نوع من العلاقة الواقعية والتكوينية بين المشاهدات والنظريات والفرضيات، بينما العلاقة بين الألفاظ والمعاني علاقة تعاقدية واعتبارية، ولا يمكن في حال الاختلاف فرض علاقة تكوينية واقعية على علاقة اعتبارية تعاقدية. وبالتالي فإن الألفاظ ذات صلة بمعانيها، لا بالمعاني التي ينحتها لها الوضّاع من العوام والخواص، وفي هذه الحالة لن يؤدي تغيير النظريات والفرضيات العلمية لسوى تغيير الألفاظ والمصطلحات العلمية، ولا يطال معاني سائر الألفاظ.

٣ - اللغة مؤسسة ثقافية اجتماعية هائلة، يمكن التعرف عليها في ثلاث خطوات:

الخطوة الأولى، عنصر «الوضع والاعتبار» الذي يقرن بين الألفاظ ومعانيها على يد واضعي اللغة، ويحصل بينهما اقتران وائتلاف شديد، ولهذا فإن كل عارف باللغة

بمجرد سماعه للفظ ينصرف ذهنه الى معناه ومدلوله التصوري، خصوصاً إذا أخذنا بنظر الاعتبار البنية الذهنية للإنسان المنتظمة على أساس نوع من تداعي المعاني.^(٢١)

والخطوة الثانية، الكشف عن المدلول التصديقي والجدي للمتكلم، وهو ما يُستحصل من مبدأ تطابق المدلول التصديقي والمدلول التصوري، فالارتكاز العقلائي يقوم على أنه ما لم تكن هناك قرينة تخالف المدلول التصوري، فإن المتكلم لا يريد من كلامه سوى المدلول التصوري. وبالتالي فمع التسليم بحقيقة الوضع، وهذا المبدأ العقلائي الممضى من قبل الشارع المقدس، لا يعود هنالك وجه أو سمة منطقية لصمت الألفاظ والعبارات.

الخطوة الثالثة، لفهم مراد المتكلم تحديد نوعية لغته وطبيعتها، فهل يتكلم مع الناس بلغة العرف العام، أم بلغة العرف الخاص؟ في الحالة الأولى يكون من الخطأ إذا سمعنا منه لفظة ماء أو ملح، القول إن مراده الجدي صيغ H_2O و $NaCl$ ، حتى لو كان المتكلم عالماً بالكيمياء. وعليه يكون الرأي القائل بأن فهم لغة كل عصر منوط بفهم النظريات العلمية والفلسفية في ذلك العصر غير صائب، إلا إذا كان المتكلم في صدد تبيان معادلات او قضايا علمية وفلسفية. ومجرد صدور الكلام من لسان الفيلسوف أو العالم لا يجعله كلاماً فلسفياً أو علمياً، وإنما علمية الكلام تتوقف على وجود متكلم علمي ومخاطبين علميين وظروف علمية ومصطلحات علمية، وفي هذه الحالة تكون معرفة النظريات العلمية والفلسفية لعصر المتكلم ضرورية لفهم لغته وكلامه، ولا نعني هنا طبعاً جميع النظريات، وإنما النظريات ذات الصلة بكلامه وكتاباته.

بهذا يتجلى للعيان بطلان رأي آخر في نظرية القبض والبسط يقول: «والحق أن هؤلاء لو كان لديهم وعي صحيح باعتماد المعرفة الدينية على المعرفة البشرية، لما ترددوا لحظة واحدة في فهم وتصديق أن الشريعة صامتة»^(٢٢). ذلك أن اعتماد المعرفة الدينية على باقي المعارف البشرية لا يعني بحال من الأحوال صمت ألفاظ الشريعة، وإنما قد يكون للألفاظ من باب الاشتراك اللفظي، معانٍ ومداليل مختلفة

تظهر حين مراجعة المعارف غير الدينية (وليس كل معرفة غير دينية طبعاً).

٤ - الخطأ الآخر الذي وقع فيه مؤلف القبض والبسط هو أنه في مقالاته الأولى قال بالاعتماد الكلي لألفاظ وعبارات الشريعة على النظريات الفلسفية والعلمية، وذهب من باب القضية المسوّرة بسورين الى أن كل معرفة دينية ترتكز على كل المعارف غير الدينية، لكنه بعد ذلك تناول هذه الفكرة بطريقة مشدّبة.

لوزعم زاعم أن بالامكان اصابة مراد المتكلم من دون الحاجة الى أي افتراض مسبق أو قبليات أو نظريات معينة حتى لو كانت نظرية مثل لغة الدين والعلم بالوضع، فقد ذهب مذهباً خاطئاً، وكذلك لو زعم أن جميع النظريات الفلسفية والعلمية تؤثر في ظهور معاني ألفاظ الشريعة، ومع هذا يمكن اسناد فهم النصوص الدينية الى بعض النظريات والقبليات.

٥ - يستنتج الدكتور سروش من الوحدة بين عالم الواقع وعالم المتكلم بالنسبة للباري تعالى أن المخاطبين كلما تعرفوا أكثر وأفضل على عالم الوجود، استطاعوا الكشف عن مراد كلام الباري عزوجل وأسرار أقواله بصورة أعمق وأفضل، ومعرفة الوجود بحاجة الى فهم النظريات العلمية والفلسفية، ولكن من أين للدكتور سروش أن العلوم الحديثة كاشفة للواقع؟ فربما كانت آراء علماء مثل بيير دويمم الفيزيائي الفرنسي المعاصر، القائلة بأن النظريات العلمية أدوات غير مفصحة عن الواقع وأمور غير تجريبية، ربما كانت صحيحة. وفي هذه الحالة لا يمكن اعتماد هذه النظريات في الكشف عن عالم الواقع، أو إذا أخذنا برؤى رايشنباخ ورسل وبوبر واتباعهم بأن العلوم التجريبية ظنية، فهل يصح اعتبار العلوم الظنية معياراً للافصاح عن الواقع، والتوسل بها لكشف النقاب عن مراد كلام الباري؟ نعم، حتنا الباري سبحانه في آيات عديدة على التدبير في الآفاق والأنفس، فهو شديد الاهتمام بهذه الممارسة ونتائجها، ولكن لا يمكن الاستمداد من هذه التأمّلات في فهم كلامه إلا في حدود المعرفة الظنية، وبالنسبة لبعض الآيات والروايات فقط.

٦ - خطؤه الآخر أنه خلط بين الدوافع النفسية والمنطقية لقبول النص أو عدم قبوله، وبين مقام فهم النص؛ لذلك نراه يتمسك بهكذا عوامل لإثبات تأثير السؤال

والتطلعات في فهم النصوص، والحال أن هاتين المقولتين متميزتان عن بعضهما تماماً.

٧ - لو كان الله قد تحدث مع عموم الناس على أساس النظريات العلمية والفلسفية لما كان فعله هذا منسجماً مع صفة الحكمة التي يتصف بها؛ لأن مخاطبيه يفترض أن يكونوا عموم الناس، وإذا تكلم الله معهم بطريقة تخصصية فقد فوّت على الكثير منهم (وعلى كلهم في بعض العصور) فرصة فهم كلامه؛ لأنهم غير عارفين بتلك النظريات العلمية والفلسفية. وفي هذه الحالة ستكون عملية التكلّم المرادة للتفهيم والتفهم لغواً وخالية من الحكمة.

٨ - لا يمكن التكرار لدور الاسئلة وطرحها في تطوير المعرفة الدينية، بيد أن الزعم القائل على نحو الموجبة الكلية؛ ما لم يكن سؤال لم تكن معرفة، وجميع القضايا الدينية مدينة بوجودها وطبيعتها للأسئلة، هو في الحقيقة زعم غير تام، فمن الممكن تصوّر أفراد يراجعون النص بمحضرات أخرى وبدون أية أسئلة، ويستطيعون في الوقت نفسه فهمه ونقده.

وفي ركن آخر يشير الى التطلعات باعتبارها مقدمة لفهم النصوص، وهذا ما لا يمكن تعميمه أيضاً، إذ يجوز تصور انسان يقصد النص بدون تطلعات أو بتطلعات في غير محلها ويعود ظافراً بالمعاني الواقعية للألفاظ، ولكن ينبغي أخذ هذه النقطة بنظر الاعتبار وهي أن كل نص له مدلول مطابق ومداليل التزامية، ولا دور للأسئلة والتطلعات في فهم المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي البين بالمعنى الأخص، والعلم بوضع الألفاظ لهذه المعاني يكفي للكشف عن هذين النوعين من المداليل، أما باقي مراتب المداليل الالتزامية فستحصل بأسئلة خاصة وتوقعات محددة.

٩ - إن التجانس بين معرفتنا وفهمنا للشريعة وبين معرفتنا للطبيعة وما وراء الطبيعة، لا يكون ضرورياً إلاّ حينما نُسلم ابتداءً باكتساب ألفاظ الشريعة معانيها من العلوم البشرية والطبيعية والعقلية، وكذلك بوحدة الاطار الجامع لهذين الصنفين من المعرفة. وفي حال التسليم لهذا الفهم لا بد من الالتفات أيضاً الى ضرورة مراعاة التلاؤم بين المعارف القطعية الطبيعية والماورائية وبين المعارف

الشرعية، ومن اللازم على عالم الدين الموازنة بين أفكاره الدينية والنظريات العلمية والعقلية القاطعة، وما لم تكن هناك معلومة غير دينية قاطعة لا يجوز العدول عن الظواهر؛ لأن هذه الممارسة ستكون مصداقاً للآية ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ و﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾.

وبعبارة أخرى لا يمكن من تلاؤم الشريعة والطبيعة استنتاج تناسق كل المعارف الدينية وغير الدينية سواء كانت ظنية أو قطعية.

١٠ - الخطأ الآخر يتمثل في اسناد الفهم الديني الى قنليات الايمان بالوحي والدين؛ لأنه ينطوي على خلط بين «تحقق الفهم الديني» و«القبول به». ولا شك أن الانسان مالم يؤمن بوجود الله وضرورة بعثة الانبياء وحجية كلام الله والرسول، لن يؤمن بالمعارف الدينية المستقاة من الكتاب والسنة، إلا أن المعرفة الدينية ممكنة التحقق حتى بدون الايمان بكلام الله، وآية ذلك نقود المسيحيين واليهود لعقائهم القرآن حول قصص بني اسرائيل والنبي عيسى وموسى، فإن فهمهم لهذه القصص متطابق تماماً مع فهم المسلمين، من دون أن تكون لهم قنليات الايمان بالوحي والدين الاسلامي.

أجل، إذا راجع الانسان الدين من خلال توقعات البشر من الدين و عبر دراسة حاجات البشرية بطريقة الانثروبولوجيا التجريبية، وتبني المنهج الخارجي (النظر من خارج الدين) في هذه المسألة، فإن ذلك سيتربط أثره طبعاً في الكثير من المعارف الدينية، ولكن أولاً، لا تقتصر مناهج معالجة قضية توقعات البشر من الدين على المناهج الخارجية، كالانثروبولوجيا ورصد احتياجات البشر، وينبغي الجمع بين المنهج الداخلي والخارجي لمعالجة هذه المسألة، والسعي لإصلاح التوقعات والتطلعات بمراجعة الكتاب والسنة.

وثانياً لا تترك التوقعات من الدين تأثيرات في كل المعارف الدينية، والنقطة الأخرى هي أن قنليات الدين كوجود الله وضرورة بعثة الأنبياء، واثبات النبوة الخاصة للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وما يمتاز به من صفات العلم

والعصمة والولاية، لا تأثير لها في فهمنا الديني، وهذا ليس معناه أن المعارف الدينية ممكنة الاستنباط بدون أية فروض مُسبقة.

١١ - أما في نطاق تأثير المعارف العلمية والفلسفية في مفردات الشريعة، فإن مؤلف القبض والبسط وقع في ثلاثة أخطاء: فأولاً عليه اثبات أن لغة الدين هي ذاتها لغة العلوم والفلسفة، ليتمكن سحب المعاني المكتشفة فيهما على المجال الديني، وهذا ما لا يمكن القول به؛ لأن مخاطبي القرآن هم من عاشوا في عصر النزول، ولا شك أن الآيات نزلت آنذاك لتفهيم الناس في ذلك العصر، ممن لم يكن لهم طبعاً معرفة بالأفكار العلمية والفلسفية. وبالتالي لا يمكن التوحيد بين لغة الدين ولغة العلم والفلسفة، ولا ريب أن مخاطبة الناس في عصر النزول لا تتناهى مع تعميم الأحكام والمعارف القرآنية على جميع الأعصار، فالمسائل الدينية طرحت بشكل قضايا حقيقية، وبعض الآيات خاطبت كل المؤمنين.

الخطأ الثاني هو أنه جعل صفات وعوارض الشيء داخلة في معناه، في حين أنها غير داخلة، انقلبت جميع القضايا الممكنة حول الأشياء الى قضايا ضرورية، فالشمس تدور حول الأرض أو الأرض تدور حول الشمس قضيتان ممكنتان، ومحمولاهما على كل حال خارج مفهوم الموضوع، وبالتالي عن اللفظ الدال على الموضوع، ولو لم يكن الأمر كذلك، وكانت حقيقة دوران الأرض حول الشمس داخلة بنحو في معنى لفظة الشمس، لكانت هذه القضية ضرورية، والحال أن كونها قضية ممكنة من أوضح الواضحات.^(٢٣)

إن الألفاظ لا توضع لحقائق الأشياء، وإنما لحقائق الأشياء كما تظهر في العرف العام لأغلبية الناس، فمثلاً لفظ الماء لم يوضع لحقيقة الماء، وإنما لهذا السائل المعروف لدى جميع الناس، فحقائق الأشياء غير ظاهرة للكل في كل زمان، وإذا ما وضعت الألفاظ لحقائق الأشياء لم يحصل التفهيم والتفاهم،^(٢٤) ولا إشكال طبعاً في أن تكون لهذه الألفاظ حالاتها ومداليلها الخاصة في العلوم، فتكتسب أحوالاً جديدة ومعاني مستحدثة مع تغيّر النظريات العلمية، وفي هذه الحالة ستكون معاني الألفاظ نسبية بلا شك.

١٢ - التناقض الآخر الملاحظ في كتابات صاحب النظرية أنه في القبض والبسط لا يعتبر النصوص الدينية صامته وساكتة وحسب، ولكنها أيضاً جائعة الى المعاني، بينما يرى في مقالة «الوعي العزيز للدين» أن وجود سلسلة من المعاني في قلب الشريعة أمر مفروغ منه، وما يلزمنا فقط هو السعي لاستخراج هذه المعاني.

التناقض الآخر في آرائه أنه في القبض والبسط ينفي وجود أي جواب مقدر، ويرى لمن لا يطرح سؤالاً على الدين، انتفاعاً أقل من الدين «ما لم يكن سؤال لن يكون جواب مقدر» عن سؤال غير مطروح^(٢٥)، غير أنه يعود فيكتب في المقال المذكور: «الشريعة صامته ساكتة، لكنها لا تعدم ما تقوله، فهي تطرح أقوالها على من يجلسون بين يديها ويسألونها، ومن لم يكن لديهم سؤال أو لا يعلمون ماذا يريدون منها، ومن أية الزوايا ينظرون إليها، سيقل انتفاعهم منها»^(٢٦).

١٣ - الإشكال الآخر أن المتكلم حينما يتكلم فقصده هو اظهار ما في ضميره وما يحمله من معلومات كامنة لمخاطبيه، وإذا كنا بحاجة لمعرفة عالم المتكلم من أجل فهم كلامه، فلأن هذه المعلومات وما في ضميره جزء من عالمه، وهي ما يمكن معرفته عن طريق كلامه، من هنا سندخل في دور باطل لأجل فهم كلامه، فمعرفة الكلام منوطة بمعرفة عالم المتكلم، ومعرفة عالم المتكلم رهن بمعرفة كلامه.

١٤ - لو كانت معرفة كلام المتكلم بحاجة الى معرفة عالم المتكلم، فإن المعرفة التامة بكلام الباري لن تكون ممكنة؛ لأنها متوقفة على المعرفة بعالم المتكلم، أي بكل العالم الواقعي الذي يحيط بنا (حسب رأي صاحب النظرية) والتعرف الكامل على عالم الواقع عملية فوق طاقة البشر العاديين.

١٥ - لا دليل على أن الشارح المقدس يريد التعبير عن الواقع دائماً، فقد يكون لديه قصد آخر من باب المصلحة أو الامتحان أو التعجيز وما شاكل، ومثال ذلك أمره لابراهيم عليه السلام بأن يذبح اسماعيل، وهو أمر صدر في مقام الامتحان. إذن التطابق الدائم بين عالم الله وعالم الواقع والطبيعة غير تام.

والنتيجة هي أنه في باب مقدمات الفهم ينبغي أولاً الالتفات الى ما يريد أن يفعله المفسر أو من يريد الفهم، فهل هو يريد فهم نصوص المؤلف، أم يرمي الى

تفسير النص بغض النظر عن المؤلف؟ هل يريد فهم النص بما يظهر عليه من سمات تربطه بالمؤلف، أم يبغى فهم النصوص بمعزل عن مبدعيها؟ لاشك أن النص بغض النظر عن المؤلف له مدلوله، كما انه مع أخذ المؤلف بنظر الاعتبار له معانيه أيضاً. والأصوليون هنا يستعملون مصطلحي «المدلول التصديقي الأولي» و«المدلول التصديقي الثانوي» للتعبير عن هذه الثنائية، فكل عبارة تدل على مدلول معين من دون الارادة الجدية للمتكلم، وأما بلحاظ العلاقة بين الفاظها والمعاني الموضوعية لها، وهذا المدلول يسمى «المدلول التصديقي الأولي» الذي كان للمتكلم فيه ارادة استعمالية فقط - في هذا الاطار لا يمكن القول بتعدد المداليل إلا بتعدد الوضع والاقتران والأنس بين اللفظ والمعنى، أي أن يكون للفظ في زمن واحد أو في أزمنة مختلفة معانٍ متباينة.

طبعاً ثمة مبنى لا يكون للألفاظ معان ومداليل بقطع النظر عن قائلها، وهو مبنى من يرى الاستعمال والوضع متحدين، فيكون من الطبيعي مع إلغاء القائل أن يُلقى المستعمل والواضع، وإلغاء الواضع يستتبع وراءه إلغاء الوضع والمعنى، أما حسب رؤية من يرون وجود مرحلتين طوليتين بين الاستعمال والوضع، فإن الألفاظ والعبارات تدل على معان وإفادات حتى مع صرف النظر عن قائلها. وأما في المدلول التصديقي الثانوي حينما نرمي الى المراد الجدي للمتكلم، فإن العبارات ليس لها اكثر من معنى واحد، وهو المعنى الذي أراده المتكلم في ضميره وسريته، وللكشف عن هذا المعنى تلزم مراعاة النقاط التالية:

- ١ - الاستعانة بالقرائن الحالية والمقالية للمتكلم.
- ٢ - الاهتمام بسائر عبارات وجمل المتكلم الى جانب العبارة المراد فهمها.
- ٣ - مراعاة قواعد مباحث الألفاظ في علم الأصول، كقواعد التخصيص والتقييد، وأصالة العموم وأصالة الاطلاق، ومبدأ تطابق المدلول التصديقي الثانوي مع المدلول التصديقي الأولي.
- ٤ - معرفة لغة المتكلم.
- ٥ - المعرفة بمخاطبي المتكلم.

٦ - الكشف عن معاني الألفاظ في زمن المتكلم.

٧ - المعرفة بالبُنية اللغوية للمتكلم.

الهوامش

- (١) القبض والبسط النظري للشريعة، الطبعة ٣ - ص ١٦٧.
- (٢) نفس المصدر. ص ٢٩٤.
- (٣) ن، م. ص ٢٩٦.
- (٤) ن، م. ص ١٨٥ - ١٨٦.
- (٥) ن، م. ص ٢٨١ - ٢٨٢.
- (٦) ن، م. ص ٢٨١ - ٢٨١.
- (٧) ن، م. ص ٢٩٦.
- (٨) ن، م. ص ٢٩٦ - ٢٩٧.
- (٩) ن، م. ص ٢٣٦.
- (١٠) ن، م. ص ٢٩٨.
- (١١) ن، م. ص ٢٦٢.
- (١٢) ن، م. ص ٢٦٤.
- (١٣) ن، م. ص ١٨٥.
- (١٤) ن، م. ص ٢٦٥.
- (١٥) ن، م. ص ٣٥٤.
- (١٦) ن، م. ص ٣٩٠.
- (١٧) ن، م. ص ٥٠٨.
- (١٨) ن، م. ص ٣٢٠.
- (١٩) ن، م. ص ٢٦٤.
- (٢٠) ن، م. ص ٣٤٥.
- (٢١) راجع: دروس في علم الأصول. الحلقة الثانية - بحث الوضع.
- (٢٢) القبض والبسط. ص ٥٧١.
- (٢٣) المعرفة الدينية. ص ١٢٠.
- (٢٤) ن، م. ص ١٢٤.
- (٢٥) القبض والبسط النظري للشريعة، الطبعة الثالثة، ص ٣٤٤.
- (٢٦) الوعي العزيز للدين. ص ٤.

الدين والحداثة مراجعة في فكر سروش

حسين كاجي

يعتبر الدكتور عبد الكريم سروش (١٩٤٥ -) أبرز المثقفين الدينيين الذين
ظهرو بعد الثورة الإسلامية في إيران.
يمثل الدين مبدأً وأساساً لجهود المثقف الديني، في ضوء ما يمتاز به من الالتزام
وإيمان بالعتيدة، وهو ينظر إلى تقاليده وثقافته الخاصة في ظله ومن خلاله، ويتخذ
مواقفه إزاء سؤال: (من نحن؟)، ويعين المشكلات والمعضلات الموجودة على أساس
محورية الدين، وفي ضوء العلاقة الوثيقة بهذه المقولة.
إذا اعتمدنا هذه الخصوصيات في تعريف المثقف الديني، يمكننا عندئذ اعتبار
سروش أيضاً مثقفاً دينياً؛ فهو مثقف لا تخلو كل جهوده الفكرية من أساس ثابت
وراسخ اسمه (الدين) ويعتبره دائماً وفي كل مكان الركن الركين والعنصر الأساس
في كل أبحاثه ودراساته.

المثقف الديني

يرى سروش ان المثقف نتاج ووليد العصر الحديث وأنه شخص نخبوي متميز، فيما يعتبر الحكماء نخبة العالم القديم؛ حيث يؤمن سروش بأن النموذج الحديث للإنسان، يمتاز بخصائص متعددة، فهو يمارس النقد ويعارض ويسعى الى تغيير العالم، وينشد الثورة، وهو انسان فاعل يمتلكه هاجس الشك والتساؤل، ويتوخى الوضوح واكتشاف علل الأشياء، وهو كذلك ينطلق بفكره الى آفاق ومديات واسعة، وهو يستعمل عقله في فحص الاشياء ونقدها؛ وتصدق هذه الصفات على المثقف أكثر مما تصدق على أي انسان آخر.

يرى سروش ان ما يتسم به العصر الحديث من تحولات تطال البنى المختلفة لاسيما البنية الاجتماعية، يفرض حاجة متزايدة الى نموذج المثقف، الذي يمكنه ان يجعل من هذا التحول والتغير أمراً سهلاً ويسيراً، يتم بأقل الأضرار والمخاطر؛ اننا لم نعرف شيئاً باسم (المثقف) في مجتمع ما قبل الحداثة، ذلك المجتمع الذي لم يشهد مثل هذه التحولات الكبرى والهائلة.

فالمثقف – في رأي سروش – هو الشخص الذي يضخ في شرايين المجتمع دماءً جديدة بإبداعاته النظرية في العصر الحديث، عصر الأزمات والتداعيات، ويجعل من نفسه جسراً يربط اوضاع ما قبل الازمة بما بعدها. وهذا ما لا يتيسر إلا إذا كان المثقف مستوعباً لمرحلة ما قبل الأزمة وما بعدها؛ وهذا بدوره يتطلب تعدد الأبعاد والمرجعيات في شخصية المثقف. نشير على سبيل المثال الى ان المثقف الذي يعيش مرحلة الانتقال من التراث الى الحداثة، لا بد له – لكي يؤدي رسالته التاريخية بشكل جيد – من استيعاب تراثه من جهة، ومعرفة عناصر وخصائص الحداثة من جهة اخرى.

بهذا التعريف الذي قدمه سروش للمثقف يكون قد التفت أيضاً إلى التمايز والاختلاف بين المثقف الغربي ومثقف العالم الثالث؛ فهو يرى ان المثقف الغربي منشغل بإعداد الأدوات والمقولات والمفاهيم اللازمة لعبور الغرب الى مرحلة ما بعد

الحدثة، بينما ينبغي لمثقفي العالم الثالث أن يفكروا في الأساليب والأدوات اللازمة لعملية الانتقال من التراث إلى الحدثة، ولا ينبغي لهم في الوقت ذاته تناسي موقعهم وظرفهم التاريخي الخاص بهم.

وهكذا يصل سروروش إلى مقولة (المثقف الديني)، الذي لا يؤمن بالدين وحده، بل يجب عليه أيضاً أن يؤسس للعلاقة بين التراث - الذي يمثل الدين أهم مظاهره ومرجعياته في المجتمع الديني - وبين العالم الحديث، حذراً من غمط حق أي منهما.

سمات المثقف الديني

نذكر فيما يلي بعض الخصائص التي يذكرها سروروش للمثقف الديني ويشترك في الكثير منها مع المثقف غير الديني:

- ١- الاغتراب العقلي.
- ٢- العلم والفكر والفن.
- ٣- الهم الديني.
- ٤- الاخلاق الدينية.
- ٥- محاربة البدع والخرافات^(١).

وهي الخصائص التي يراها بارزة في علماء ومصالحين من أمثال: السيد جمال الدين الافغاني، وعلي شريعتي، ومرتضى مطهري، ومهدي بازرگان، واقبال اللاهوري، ومحمد عبدة، ومحمد باقر الصدر. وحتى حافظ الشيرازي، ويعتبر عمله هو - بنحو ما - مكماً لطريق هؤلاء المثقفين. يكتب حول الصفة الخامسة؛ وهي محاربة البدع والخرافات: «الصفة الخامسة للمثقف الديني هي معرفته بالأفات والخرافات، وهي من لوازم صفاته الأخرى؛ فما أن تتكون لدى المثقف الديني صورة جديدة عن الشريعة على أثر الانطلاق والخروج من قيد التقليد، حتى تبدو بعض الصور في نظره ذميمة وقبيحة، وهذا بحد ذاته يحفزها أكثر على محاربة الخرافات، ومن هنا سوف يدخل الى ساحة المعترك الاجتماعي بنحو أو آخر»^(٢).

إن معرفة المفكر بالمشاكل والآفات يحظى لدى سروش بأهمية بالغة. إلى درجة جعلته يطلق وصف المثقف الديني على شمس الدين محمد المعروف بحافظ الشيرازي، مع أن الرجل عاش في العالم القديم، ولكنه يطلق عليه هذا الوصف الحديث بسبب ما كان يتصف به من نزعة نقدية وتشخيصه للكثير من الأمراض الاجتماعية والظواهر السلبية التي تفشت في بيئته وفي عموم المجتمع البشري، بل اعتبر في كتابه (رازداني وروشنفكري ودينداري = معرفة الأسرار، والتنوير، والتدين) حتى الغزالي وجلال الدين الرومي من المثقفين الدينيين، وهذا ما يتعارض مع تعريفه للمثقف الديني واعتباره إياه نتاج العصر الحديث.

يبدو أن عدم التمييز ما بين المثقف الديني والمجدد الديني الذي يعني رجل الإحياء في فكر سروش، هو الذي أوجد هذا اللبس؛ فهو يذكر للمجدد الديني سمات من قبيل: تفعيل الدين في ميدان المقولات والموضوعات الحديثة، وتقوية الدين من شوائب الخرافة، وهي ذات الصفات التي يذكرها للمثقف الديني. فمع التعريف الذي يعطيه سروش للمثقف الديني باعتباره من نتاج العصر الحديث، يمكن اعتبار أمثال جلال الدين الرومي، والغزالي، وحافظ الشيرازي. مجددين دينيين فقط، أما نعتهم بالمثقفين الدينيين فيتناقض مع الافتراض المسبق ووصفه إياه بأنه ابن العالم الحديث.

إن المفكر والمثقف يبدي آراءه ووجهات نظره بما يتناسب وتخصصه واهتماماته حول موضوعات مختلفة؛ كالمجتمع، والتاريخ، والنفس الانسانية، والطبيعة، والفلك، والنباتات وما إلى ذلك، بعد أن يكون قد اخضعها للتدقيق طيلة عمر كامل. ومن هنا فإننا سنكتشف بعض الأمور والقضايا من خلال هواجس وهموم ذلك المفكر، إضافة إلى ما نستشفه من أطروحته والنتائج التي توصل إليها. بمعنى آخر أن كل أثر يحمل بنسبة معينة لوناً وصيغة من شخصية موجد ذلك الأثر؛ أما عندما يكون الموضوع الذي يبعثه المفكر أو المثقف والباحث هو (المثقف) نفسه فإن الخصائص الشخصية للباحث والمفكر ستعكس في الأثر على نحو أوضح وأجلى؛ فعندما يطرح المثقف تصوراتهِ ورؤاه حول مقولة المثقف، فبالإضافة إلى ما يذكره

من خصائص وصفات لهذه المقولة (أي مقولة المثقف) فسوف نتعرف أيضاً من خلال ذلك على أهداف ذلك المثقف (الباحث) وشخصيته. وهذا ما يمكن أن يكون مكملاً ومتمماً لما عرفناه أولاً من رأيه حول هذه المقولة. وهو الآخر ليس مستثنى من هذه القاعدة، ولذلك فهو يتمتع بكثير من الصفات التي يذكرها للمثقف من قبيل: السعي لاكتشاف المجالات التي ظلت مجهولة، والاعتراب الفكري، والشغف بالعلم والفكر والفن، وحمل الهم الديني، ومحاربة البدع والخرافات، والتألم لأوضاع المجتمع. فهذه من جملة الأمور التي يذكرها سرروش للمثقف، وهو شخصياً يتحلى ببعضها ويتطلع إلى بعضها الآخر. فهو مثقف حساس يتألم لواقعه، ولا يعتبر تدينه مانعاً عن الشغف بطرح الاسئلة وإعمال العقل والتفكير.

الموقف من الغرب

إن الصفات التي يعدها سرروش للمثقف الديني؛ كحب العلم والفكر والفن، والهجرة الفكرية، ومعرفة العصر، تحمله على إلقاء نظرة على الغرب، وهو يفكر في طريق لتحديد المشاكل والمعضلات. وهذا الأمر يضيء وضوحاً أكثر على آرائه في هذا المجال.

فالنظر إلى الغرب، والبحث والتحقيق حول هذا المفهوم، والمراحل التاريخية التي تبلور خلالها، يعد بالنسبة لمفكر ومثقف عالمي، سواء كان دينياً أم غير ديني من أهم المواقف والتوجهات. وأهمية هذا الموضوع أصبحت كبيرة لدرجة لا يمكن معها أن نطلق على شخص أنه مثقف، إذا كان غير مكترثٍ بالغرب وغير معنيٍّ بدراسة هذه الظاهرة الجديدة التي لا يحصل على شيء من إنكارها أو احتقارها .

انه مدرك لهذه النقطة أيضاً، ويعتبر الغرب من كبريات غوامض ومبهمات ثقافتنا، ولاسيما انه قطع أشواطاً طويلة على مسير دراسة الغرب والحدثة، ولهذا فهو يردد مثل ديكارت، شعار (من اجل معالجة موضوع ما، ينبغي رده عبر التقسيم الى عناصر أبسط)، ويلتزم بهذا الشعار في مجال معرفة الغرب محاولاً الولوج إليه

بعد تقسيمه إلى مقولات مثل: العلمانية، والليبرالية، والعلم، والتنمية، وما شابه ذلك.

أ - حين يحاول سروش تحديد اساس ومعيار العلمانية، وبيان اوجه الاختلاف بين إنسان العالم الجديد وإنسان العالم القديم - كما مرت الاشارة إلى ذلك - يتحدث عن شخصيات من قبيل: منتقد ومعترض، وصاحب مشروع تغييري، وينشد الثورة، وفاعل، ومنهمك بالشكوك والهواجس، وطالب للوضوح ومعرفة الأسباب، وميَّال الى الطرب والبطر، ومتوجه ببصره الى الخارج، ومحِب للنديا، ومتصرف في العالم، ويتحلى بالاخلاق المنسجمة معها، وصاحب فن ابداعي، ومسخر لعقله في النقد، في مقابل صفات إنسان العالم القديم من قبيل: انه منقاد، وطالب للتفسير الصريح للعالم، وراغب في الإصلاح، ومنفعل، وطالب لليقين، وباحث عن الحيرة والسِر، ومعانق للحزن والفراق، ويعيش هاجس الموت، وباحث عن التكاليف، ومقلد صرف للطبيعة في الفن، ومهاجر الى الداخل، ومتمتع بالنديا - لا متصرف بها، ومسخر لعقله في الفهم والتدبر^(٢).

ب - البعد الآخر في رؤية سروش الى الغرب والحداثة يتمثل في اهتمامه بمقولة الليبرالية ولاسيما الليبرالية الفكرية؛ فهو حينما يعتبر أن أهم شعار ترفعه الليبرالية الفكرية هو أن يمتلك الفرد شجاعة المعرفة - كما يقول عمانوئيل كانت في رسالة (من هو المثقف؟) - يؤكد على خصائص أخرى مثل: عدم احتكار الحقيقة، والتحرر من قيد المقدسات، والاستهانة بالعاطفة في مقابل الحق، وعدم عصمة الانسان، والايمان بالحقوق الطبيعية، والنزعة الفردية، والتسامح والتساهل، معتبراً اياها من اهم خصائص الليبرالية الفكرية^(٤).

كما يشير في موضع آخر إلى الاخلاق الليبرالية، ويرى أهم قاعدة مسلّمة لهذه الأخلاق هي أن الليبرالية تنظر الى الانسان كمجموعة من الأبعاد الايجابية والسلبية. ولهذا السبب فنحن نواجه في هذا النظام أناساً متوسطين، ليس لأننا لا نجد فيهم دوافع رفيعة، كحبّ الخير ومدارة الناس والتعاون والمساعدة فحسب، بل

هناك دوافع ومحفزات أخرى، كالنفسية وحب الذات وحب السلطة تدفعهم هي الأخرى نحو الحركة والعمل؛ والليبرالية تؤيد هذه الميول والدوافع السلبيّة أيضاً وتعترف بها كدوافع محرّكة للمجتمع البشري. وبعبارة أخرى ان الليبرالية تقبل الانسان كما هو، لا كما ينبغي أن يكون.

يذهب سروش بعد ذلك تلقاء آراء مفكرين مثل: بنثام، وديفد هيوم، وآدم سميث، وفون هايك، ويسمّيهم (مؤسسي العصر الحديث) لكونهم من رموز الليبرالية. ويعتبر عبارة برنارد ماندويل التي يقول فيها: (سيئات الافراد حسنات المجتمع)، من أهم خصائص العالم الحديث؛ أي أن الانسان الجديد اقتنع أنه يمكن بناء حياة اجتماعية معقولة ومقبولة من خلال الاتيان بممارسات واعمال اجتماعية كانت تعدّ مذمومة وقبيحة حتى وقت قريب، من قبيل: النزعة النفسية، وحب السلطة، وحب الشهرة، وما شابه ذلك. وتعترف الليبرالية بحق البقاء للسيئات الفردية ما دامت تتحول بفعل نظام الحياة الفعال إلى حسنات اجتماعية، بل إن سروش يزعم أن شخصيات كبيرة في حضارتنا، كالغزالي والرومي من الذين اعتقدوا أن المذنبين والخطّائين يحملون على عاتقهم نصفاً من وزر الحياة الاجتماعية، يمكن أن نعدّهم - الى حدّ ما - من المؤمنين بهذا المبدأ المعروف في النزعة الليبرالية القائل ان السيئات الفردية حسنات اجتماعية، لكن هذا النمط من التفكير لم ينظر اليه بجدية في حضارتنا وثقافتنا^(٥).

ويعتبر الديمقراطية جزءاً لا يتجزأ من المجتمع والحياة الليبرالية، وبعدها أسلوباً لتقليص دور الفرد في الحكومة، والاستغناء عن الثورات المسلحة^(٦).

ج - العلم: يبدي سروش اهتماماً بالغاً بمقولة العلم، ويقول: إذا كان العالم القديم يُرى في مرآة الدين، فإن العالم الحديث يُرى في مرآة العلم بشكل اوضح. فسروش الذي يُعتبر من الباحثين في فلسفة العلم ويصنّف ضمن اتجاه الفلاسفة التحليليين، ينظر إلى مقولات من قبيل: التاريخ، والدين، والأخلاق، والعلم، والسياسة، في ضوء هذا الاتجاه الفلسفي.

لقد عكس آراءه في فلسفة العلم في مؤلفات من قبيل: (ما هو العلم؟ ما هي الفلسفة؟)، و(ترويج الصناعة)، و(أبعد من الأيديولوجيا)، و(دروس في فلسفة علم الاجتماع)، و(فلسفة التاريخ)، و(التضاد الأيديولوجي).
ان تفصيل آراء سروش في (العلم) يتطلب بحثاً مستقلاً، ولكن يمكن القول باختصار: إن في رؤيته علاقات متداخلة وثيقة للغاية بين (الحضارة الجديدة) و(العلم) ولا يمكن ان يوجد أي واحد منهما منفصلاً عن الآخر.

د - الحرية: الحرية من هموم سروش القديمة والدائمة، ويمكن القول: إنها - مع كونها من عناصر العالم الحديث التي يريد أن يدرس الغرب من خلالها - تعد بالنسبة له قضية سامية وغاية رفيعة^(٧)، وكانت لديه معالجات مختلفة لها، من جملتها أنه يفترض ان الإنسان يتصف بالحساسية إزاء موضوع الحرية، انطلاقاً من كونه موجوداً عاقلاً. وهو في هذا المضمار يوجّه اللوم الى من يعتبرون الحرية مبدأ مناهضاً للحق ومدعاةً لاستشراء الباطل، ويرى أن تحقيق الحرية من أكبر وأهم حقوق الإنسان، بل يعتقد أن احترام الحرية احترام للحقيقة: لأن الحقيقة مستترة؛ ولذلك فنحن محتاجون للحرية من أجل الكشف عن الحقيقة؛ فالحرية عنده مقدمة لفردية الانسان واستقلاله، اذ يرى أن الانسان الذي يطلب الاستقلال إنما هو في الحقيقة ينشد الحرية^(٨).

هـ - التنمية: سروش الذي يقسم الحداثة الى عناصر مثل: الليبرالية، والعلمانية، والعلم، والحرية، والتنمية، وما شابه ذلك، قدّم آراءً إلى حدّ ما حول هذه المقولات، إلا أنه وصف التنمية وصوّرها وكأنها تعني التقدم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي، وهذا ما دفعه إلى التمييز بين العالم القديم والعالم الحديث. وبناءً على هذا فإن ما ذكره في باب مزايا انسان العالم الحديث، من الرغبة في النقد، وتغيير العالم، والشك، والجدية في الحياة، والمطالبة بالحقوق، يجري ويصدق هنا في باب التنمية ايضاً، كما أنه يجعل الاهتمام بالعلم شرطاً أساسياً للتنمية وبعده محورها ومقومها ومدارها؛ فتقدم المجتمع وتطوره يطرد في رأيه مع ما يتوفر لديه من العلم؛

ويرى ان تحديد العلم والتضييق عليه بمثابة تحديد للتنمية، وأن توسيعه بمثابة توسيع لها^(٩).

وخلاصة الكلام هي أن دراسته للغرب تتبلور من خلال تقسيمه للغرب الى عناصر مختلفة، وهو يعارض بشدة الرأي الذي ينظر إلى الغرب بنظرة تعميمية مطلقة، فيلغيه بالكامل بجرة قلم واحدة، كما يعارض ايضاً الرأي الذي يتفق معه بالكامل.

وهو يهدف عبر تقسيمه الغرب الى عناصر مثل: التنمية، والعلمانية، والليبرالية، والعلم، والحرية، والديمقراطية، وما الى ذلك، إلى تقديم آرائه وتصوراتهِ في هذا المجال بشكل عميق وقريب إلى الواقع.

انه عندما يقسم الغرب إلى هذه العناصر يرتضي بعض جوانبه ويرفض جوانب اخرى، حيث انه يتفهّم الغرب من جهة وينقده من جهة اخرى؛ فعندما يقسم الغرب إلى نهارٍ وليلٍ، والى شبابٍ وشيخوخة، والى حضارةٍ وسياسةٍ خارجيةٍ (بما تعنيه السياسة الخارجية للغرب من استعمار واستغلال)، إنما يبين ويحدد بوضوح اسلوب التعاطي مع الغرب ومع الحضارة الغربية.

إضافة إلى ما مر ذكره، فإن معرفته واحاطته بالمدارس الفكرية المختلفة للغرب تعينه كثيراً في نظرياته وآرائه في الاستغراب. وهكذا يولّي سرّوش وجهه نحو الغرب والعالم الجديد ومقولاته بنوافذ مفتوحة، حتى اوجد عالم الفكر أمامه ودياناً من الأسئلة الكثيرة، بحيث يمكن معها تسمية حياته الفكرية بحياة الصراع مع هذه الأسئلة، وهي الأسئلة التي تشكل اضافة إلى معاناته الإنسانية، الصورة النهائية لجهوده كمتقف ديني.

الموقف من الدين

انه غالباً ما يرى التراث في مرآة الدين. ولهذا فإن نظرتهِ إلى التراث وحدوده وثغوره تصطبغ الى حد كبير بصبغة دينية، ويتركز اهتمامه الرئيسي والأصلي طيلة

حياته الفكرية حول الفهم الديني والمعرفة الدينية، ومسائل من هذا القبيل. وإن كان يرحب بمقولات من قبيل: الأخلاق والعرفان في اطار الدين والتراث؛ فهو يعتقد أن الدين صامت ولا فرق بينه وبين الطبيعة من هذه الجهة، فكما أن الانسان هو الذي يلقي الأسئلة على الطبيعة الصامته الساكنة ويستتطقها، ومن ثم يكتسب المعرفة العلمية بما يتناسب مع مسلماته وتطلعاته ورؤاه، فإنه يحصل على المعرفة الدينية كذلك من خلال تعاطيه مع الدين بما يتناسب مع نفس هذه الخصوصيات.

الدين في مقام العمل مثل اللجام الذي لاجهة له، وفي مقام الرأي صامت كالطبيعة^(١١).

علاقة الانسان بالدين إما ان تكون مبنية على الإيمان أو على المعرفة؛ وعندما يجري الحديث عن علاقة الدين بالمعرفة فإن الدين نفسه وإن كان صامتاً ويمثل شيئاً مقدساً وثابتاً لا يقبل التغيير، وأكثر شمولية من الزمان والمكان، إلا أن المعرفة الدينية عصرية، ومتغيرة، وغير مقدسة^(١٢).

يقدم سروش نظرية في التعاطي مع الدين تعرف بـ «نظرية التوقع من الدين». وطبقاً لهذه النظرة، يكون «الفهم الديني نفسه منوطاً بتحديد توقعاتنا من الدين وليس العكس». ويرى: أن الدين الذي لا يلبي الحاجات الأصلية للانسان، غير مقبول ولا مطلوب؛ لذلك ثمة أمران ضروريان في تعيين حجم توقعاتنا من الدين: الأول: جوهر الدين، والثاني: تلك المجموعة من الحاجات البشرية الأصلية التي يلبيها الدين ولا يمكن اشباعها عن طريق آخر. وبناءً على هذا، إذا تصور أحد أنه يمكن استنباط المسائل الصغيرة والكبيرة للحياة وشؤونها وأمور العالم من الكتاب والسنة، فستحمل النصوص الدينية حينئذ معاني أخرى له، ولهذا السبب لا يمكن معرفة الدين من دون القبلية السابقة على الرجوع إلى الدين. وكل الناس يتوجهون إلى الدين مع مسلمات وحاجات وأمور مستقلة، وهو ما يؤثر في معرفتهم الدينية^(١٣)، وإن كانت هذه العبارة الوصفية «إن توقعاتنا من الدين هي التي تشكل

اسلوب فهمنا للدين» لا يمكن استخراج أية توصية منها حول الامور التي ينبغي أن نتوقعها من الدين. أضيف إلى ذلك أننا لا نستطيع الحصول على تصور أكمل لنظرية سروش إلا حين نقول: ليست توقعاتنا من الدين هي التي تؤثر في فهمنا ومعرفتنا الدينية فحسب، بل إن معرفتنا الدينية هي الأخرى تؤثر بشدة في طبيعة توقعاتنا من الدين. ولذلك ينبغي التوفر على دراسة هذين العنصرين ضمن علاقة قريبة ومتبادلة بين الجانبين.

ولكن ما هي توقعات سروش نفسه من الدين؟ ولأي الأمور يريد الدين؟ يعتقد سروش تبعاً لبارزكان أن الدين أداة لتنظيم علاقة الانسان بالله تعالى، وكذلك لتحديد موقفه حيال الآخرة. ويرى أيضاً أن «الدين جاء لله وللآخرة» وما يسمى عنده بجوهر الدين ليس سوى هذين الأمرين، حيث يقول في هذا الصدد: ان للتجربة الدينية وجهين:

الأول: علاقة الانسان بالله، والثاني: إعطاء الحياة معنى، واشباع غريزة حب الخلود لدى الانسان. ولهذا تراه لا يتعاطف مع الدين في الحدود العليا التي تقابل المدارس الوضعية وتهدف الى تنظيم جميع الشؤون الدنيوية للانسان. ومن هنا نراه يقول في هذا المجال: كان مثقفنا الديني فيما سبق يسعى لربط الدين بأمور الحياة الدنيا او جعله متناسباً مع أمور الدنيا، أما الآن فينبغي له أن يسعى لاجراخ الدين من براثن الدنيا واهل الدنيا^(١٣).

وفي ذلك يكمن السبب في معارضة سروش للدين المؤدلج؛ فالدين الأيديولوجي برأيه عقيدة دنيوية تريد بناء عالم دنيوي محض، ولما كان لديه توقع آخر من الدين، فهو يعارض هذا النوع من الفهم للدين. اذ انه يرى ان الدين أشمل وأوسع من الأيديولوجيا (كمذهب دنيوي)، ولهذا نجده يقف في النقطة المقابلة تماماً لوجهة نظر مفكرين آخرين من أمثال علي شريعتي الذين يريدون تقديم تفسير أيديولوجي للدين؛ فهو يعتقد أن الدين يتألف من ثلاثة أقسام رئيسية: الفقه، والعقائد، والأخلاق، إلا أنه يتوصل الى نتيجة مفادها أنه يجب التركيز على قسمي

العقائد والأخلاق، وتقليص دور الشريعة (التي تمثل القسم الظاهري للدين) في الحياة، ويعتبر هذا الأمر سرّاً بقاء الدين في العالم الجديد.

وبصورة عامة فإن معرفة الدين ومعرفة الغرب في نظره يمثلان وجهين لعملة واحدة وبينهما علاقة وثيقة جداً. وقد أفضت به معرفته بالغرب الى نتيجة مفادها: أن الغرب نجح في كثير من مجالات نشاطه، وهو ناجح في ميادين كالسياسة والاقتصاد والإدارة وما الى ذلك. والفهم الغربي الذي يستهدف تحويل الدين إلى شأن دنيوي يضطر الى ان يتقاطع مع كثير من الموضوعات التي توجد للحداثة والعالم المعاصر مواقف عملية ازاءها.

وهو اذ يسعى للتوفيق بين الدين والعالم الحديث، ويدرك جيداً صمت الحداثة حيال موضوعات مثل مفهوم: الحياة، والموت، والقيم، وما شابه ذلك، يرى ان سرّاً بقاء الدين في العالم الجديد يكمن في اهتمامه الفائق بمختلف العقائد والأخلاق.

انحطاط المسلمين

عندما يتحدث سروش عن مقولة (التخلف) و(الانحطاط) يضطرّ الى الحديث قبل ذلك عن حضارة الإسلام والمسلمين ويتناولها بالتأمل والدراسة؛ فيقول: لاشك أن المسلمين كانوا يوماً ما أعزّ مما هم عليه في الوقت الراهن، وأنهم اليوم لم يعودوا يملكون المجد السابق، ولهذا وقعوا ضحية للانحطاط والتخلف. وهذا أمر لا يشك فيه أي عاقل بصير، إلا اذا كان قصير النظر من الذين يرون الدنيا بالمقلوب، ولا يدركون معنى العزة والذلة جيداً، ولا يعرفون مكانتهم وموقعهم في هذا العالم. وإلا فإن عامة العقلاء والواعين يسلّمون بأن الحضارة الاسلامية عاش في ظلها شعب عظيم، وأنها كانت في موقف الهجوم وليس في موقف الدفاع، وأنها لم تكن تخشى مواجهة الثقافات الأخرى، بل كانت تستوعب المهاجمين في حركتها القوية ونهضتها وتطبعهم بطابعها وتضفي عليهم صبغتها. لقد ترعرع في ظل الحضارة الاسلامية علماء وكتاب وحرفيون وفلاسفة وعرفاء كبار، فكانت مائدة يذ منها

الضيوف من العالم كله، ينهلون ويحصلون منها على المكسب المادي والمعنوي. أما اليوم فليس ثمة وجود خارجي لتلك الحضارة بصورتها الكاملة وبتلك العظمة والمكانة التاريخية التي كانت تمتلكها، وقد أتت عليها حوادث الدهر؛ فقد حلت الفرقة والتشتت في الأمة الإسلامية، ووقعت بين أبنائها الصراعات والنزاعات، وبلغ الضعف والانحطاط في تفكيرهم درجة أبعدتهم آلاف الفراسخ عن مجدهم التليد؛ ولهذا فليس من الحصافة المجاملة مع الذات، والكذب على النفس والتملق، والإعراض عن الحقيقة أو قلبها^(١٤).

وهنا يجعل (الانحطاط) في النقطة المقابلة للعزّة، ويعتبر تاريخنا تاريخاً عزيزاً وعظيماً، ولكن لم يبق هناك في الوقت الحاضر اثر من ذلك المجد والعزة. فهو يعتبر وجود العلماء والكتّاب والحرفيين والأدباء والعرفاء، وعدم الخشية من مواجهة الثقافات والحضارات الأخرى، نماذج تدلّ على عزة وعظمة التاريخ الاسلامي، وإن غياب هذه العوامل والشواهد يمثل مؤشراً ودليلاً على زوال تلك الحضارة وتفشي حالة الانحطاط التي نعيشها في الوقت الراهن.

بهذه الأفكار يبدأ سرّوش بمقارنة الوضع الراهن للعالم الاسلامي مع مكانته السابقة، غافلاً عن أن ما هو مهم وأساسي ويمكن أن يوضّح مفهوم الانحطاط وما آلت اليه أمورنا هو مقارنة الوضع الراهن للحضارة الاسلامية مع الحضارة الغربية، قبل مقارنتها بماضيها الغابر.

انه نفسه وتبعاً لبازركان وأبرز من رجال الفكر، يذهب الى تقسيم التاريخ البشري الى عهدين: قديم، وجديد. وان من خصائص انسان العالم القديم عنده أنه كان انساناً يميل الى الاكتفاء بتفسير العالم، ويقنع بما يوقن به، ويتقبل التكليف. بينما المعروف عن انسان العالم الجديد انه ينشد تغيير العالم، ويميل الى الشكوك والهواجس، ويحرص على المطالبة بالحقوق. ولا يسع سرّوش ان ينكر أن العالم الاسلامي، رغم كل ما لديه من امكانيات وامتيازات، ما فتئ يعيش كالحضارات الأخرى في العالم القديم، وما زال يتصف بكثير من خصوصيات ذلك العالم.

إن أي مفكر ومصطلح يبحث في مقولة (الانحطاط) و(التخلف) يجب أن يحدد مقصوده من هذه المفاهيم؛ وهل يريد من وراء ذلك بيان التحولات والتغيرات التي تسود حياتنا، أو يريد من وراء ذلك إجراء مقارنة بين حضارته وحضارة العالم الجديد؟ فلكل واحد من هذين الاستنتاجين رؤى وتوضيحات خاصة به، ومن الطبيعي أن الخلط بينهما يوقعنا في استنتاجات خاطئة.

إن أكثر المفكرين والفلاسفة والعلماء الذين بحثوا في مقولة (الانحطاط) قدموا، عن قصد أو غير قصد، مقارنة بين حضارتهم والحضارة الغربية، وإن كان بعضهم ولازال يعتقد أنه قام بمقارنة بين الوضع الحالي لحضارته وفكره وبين تراثه الذي يعتز به وتاريخه العظيم، إلا أن أيًا منهم لم يتحرر من قيد المقارنة بين حضارته والحضارة الغربية بشكل أو آخر.

من الطبيعي أن مفاهيم (الأنا) و(الذات) لا تكتسب معناها بدقة ووضوح إلا إذا وقف (الأخر) امامها عملاقاً وقوياً ومتحدياً ودعا الى المنازلة. والحضارة الاسلامية وان لم تكن طيلة تاريخها خالية من الإحساس بوجود (الأخر) وكانت دائماً ثمة حضارات اخرى تشمخ امامها، إلا أن هذه الحضارة — كما هو الحال بالنسبة للحضارات الاخرى كالحضارة الهندية، والحضارة الصينية، والحضارة اليابانية — لم تواجه طيلة حياتها حضارة ومدنية بسعة ونفوذ وفاعلية المدنية والحضارة الغربية.

وبغض النظر عن العوامل الداخلية المهمة، يمكن البحث عن اسباب الانحطاط في ضوء المواجهة بين العالمين القديم والجديد (التراث والحداثة) أو (الشرق والغرب)، حيث حقق العالم الجديد تطوراً لم يشهد الانسان نظيراً له طيلة حياته؛ إذ ان ما تحقق في ظل الحداثة يختلف اختلافاً جوهرياً وأساسياً عن كل التحولات التي سبقتها. وعندما يذكر سروروش عناصر من قبيل وجود الحرفيين والصنّاع والعلماء والأدباء، وعدم الخشية من مواجهة الحضارات الاخرى، ودوران شعوب كثيرة في فلك حضارة ما، ويعتبرها مؤشرات على عظمة وعزة الماضي، فإنه ربما وقع في فخ كثيراً ما يقع فيه مفكروننا وعلمائونا.

تعتبر الحداثة بمثابة طفرة وتغيّر وتحول أساسي في حياة الجنس البشري، تركت تأثيرات بالغة - صحيحة كانت أو خاطئة، جيدة أم سيئة - على جميع جوانب وشؤون حياة الانسان الغربي. وهذا التحول لم يحدث في حضارتنا فحسب، بل في سائر الحضارات الأخرى؛ فالحداثة تعتبر بهذا الوصف حدثاً استثنائياً في تاريخ الفكر البشري.

أما سروروش، فيما انه يعاني من هاجس (الدين والمعرفة الدينية) و(المعرفة الدينية والتوقعات من الدين)، تراه عندما يلج مجال دراسة عوامل الانحطاط والتخلف يجد نفسه مضطراً الى الحديث عن العلاقة بين الانحطاط والمعرفة الدينية؛ ولهذا فهو يطرح سؤالاً متناسباً مع هذا الموضوع، اذ يقول: «هل ابتلينا بالانحطاط بعد أن قدمنا قراءة خاطئة للدين، أو أن فهمنا الخاطئ للدين هو نتيجة انحطاطنا، أي إننا أصبحنا نفهم الدين بصورة خاطئة لأننا ابتلينا بالانحطاط؟».

وهو يعتقد أن كثيراً من المثقفين والمصلحين الدينيين يرون أن الانحطاط بدأ من سوء الفهم، ومع تفشي وشيوع هذا النوع من سوء الفهم ظهرت آثاره على جميع شؤون حياة المسلمين. وحسب تعبير سروروش فإن الأعلام والمصلحين تحركوا في اتجاه عرض مضامين جديدة لمفاهيم من قبيل: التوكل، والصبر، والتقية، وانتظار الفرج؛ لأنهم كانوا يعتقدون أن تغيير فهم الدين وبث مفاهيم ومعاني وتعايير دينية صحيحة بين المسلمين يمكن ان يؤدي الى استعادة العزة والعظمة الغابرة، وبدلوا جهوداً كبيرة من أجل تصحيح وتقوية المفاهيم الدينية. وهو يرى أن السبب الذي يكمن وراء اتخاذ هذا، والسبب الذي دعا هؤلاء العظماء لتقديم سوء الفهم على الانحطاط، هو التصور بأنهم لو جعلوا الانحطاط سبباً لسوء الفهم فإن هذا سينال من قداسة ومكانة الدين، ويكون دور البشر عندذاك أكبر من دور الدين في تحقيق السعادة والشقاء، إلا أن ما تصوره هو أن «المسلمين منذ ابتليت حضارتهم بالانحطاط اخذوا يفهمون الدين فهماً منحرفاً»، معتمداً في ذلك على نظريته التي شبه فيها الدين في مقام العمل باللجام الجامد غير الموجّه، وعمدته في المجال النظري

كالتبيعة الصامتة والساكنة^(١٥). وينساءً على هذا التصور المسبق يستنتج أن «الانحطاط مقدم على عدم الفهم الصحيح» وذلك بقوله: «طبقاً للتحليل الذي قدّمناه يمكن أن ندرك لماذا صار هذا الدين الباعث على العزة والكرامة سبباً لانحطاط المسلمين فيما بعد؟ ان علة ذلك باختصار تكمن في أن المسلمين وجدوا تجارة أخرى، فجعلوا الدين بعد ذلك مادةً لتبرير اوضاعهم وأداة للوصول إلى أهوائهم الجديدة؛ وهذا بنفسه صار سبباً لتحويل الفهم العزيز للدين الى فهم ذليل، وصار هذا الفهم الذليل بدوره مسوغاً للذلة ومدعاة لرسوخها»^(١٦).

ان استفهام سروش - وتبعاً لذلك اجابته ورأيه - في هذا المجال ينطوي على خلل لا يستهان به؛ فإنه - وإن بيّن رأيه في الدين والمعرفة الدينية والإيمان الديني - ليس لديه رؤية واضحة وموقف صحيح حيال مفهوم عام كالانحطاط مثلاً؛ فإن سؤال «هل الدين من عوامل الانحطاط أو الانحطاط من عوامل تشوه المعرفة الدينية؟» يحتمل الإجابتين كليهما؛ فيما إذا اخذنا بنظر الاعتبار عدم الوضوح والدقة في معنى ومفهوم الانحطاط. فلو قسمنا الانحطاط إلى عناصر معرفية وعناصر موضوعية، يمكننا أن نعدّ سوء الفهم للدين في عداد العناصر والمقومات المعرفية للانحطاط. وهكذا تخرج العلاقة بين الانحطاط والفهم الديني من اطار علاقة العلة والمعلول البسيطة والسادجة. وفي مثل هذه الحالة، حتى لو اعتقدنا بحصول سوء فهم للدين، لا يمكننا أن نستخلص من هذه القضية عبارة كهذه: «إذاً يجب أن نفسر المفاهيم والمعاني الدينية تفسيراً جديداً».

يمكننا أن نأخذ الفهم السيئ للدين بنظر الاعتبار، ونعزوه الى المشاكل والمعضلات المعرفية وغياب التفكير السليم، لا أن نسير في اتجاه يبيح لنا تقديم فهم جديد لكل مفهوم ديني. ويمكننا القول بعبارة اخرى ان المشكلة تكمن في تحديد أيهما أسبق: المفاهيم الدينية أو الانحطاط، وأيها يحظى بأهمية أكبر ويتسم بالأولوية والرجحان؟

المشكلة هي أن مقولة «الانحطاط» (لدى سروش) ليس لها تعريف وتحديد

صحيح وواضح، وهذه النقطة أوقعته في مشكلة الحديث بلغة فضفاضة ذات طابع عام. وهذه الثغرة ينبغي ان يلاحظها سروش، الذي يؤكد كثيراً على ضرورة التعريف والتحديد الواضح والصريح للمفاهيم.

يمكن من خلال تحليل الانحطاط والتخلف إلى عناصر موضوعية وأخرى معرفية، ربط هذه العناصر بالدين على مستوى المعرفة (أي الفكر الديني). ويمكن افتراض العلاقة بين هذين العنصرين علاقة ثنائية ومتبادلة، لا أن نقول بوجود علاقة علة ومعلول بينهما.

عندما يشير سروش إلى آراء ابن خلدون وتوينبي حول علة الانحطاط، حيث يرى أحدهما ان غياب العصبية هو السبب في انهيار الحضارات، فيما يرى الآخر ان سبب ذلك يكمن في عدم النظر بجديّة إلى التحديات الجديدة، يصل إلى نتيجة مفادها ان من أهم اسباب خمول الحضارات وانحطاطها هو تقديم اجابات قديمة وبالية ازاء اسئلة واستفهامات جديدة (وحسب تعبير توينبي: سكب شراب قديم في كؤوس ذهبية جديدة)، ويعتبر حكومة الاتحاد السوفياتي السابقة واحدة من أهم مصاديق هذه الحالة^(١٧).

في موضع آخر، عندما يحاول بيان العلاقة بين الديانة الاسلامية والعمران، وكذلك بين الكفر والانحطاط، يذكر عاملين آخرين كعلة لوضعنا الراهن هما: الأنظمة الملكية الاستبدادية، وشيوع ظاهرة التصوف؛ فمن الآثار التي تخلفها الانظمة الملكية المستبدة، كما يعتقد سروش، هي:

١- الاستهانة بالقانون.

٢- القمع والتعسف.

٣- المدح والتملق والتذلل.

أما نتائج التصوف الذي يأتي حسب رأيه كردّ فعل سياسي اجتماعي ازاء

الانظمة الاستبدادية، فهي:

١- الإفراط في رفض الثروة والقوة، وتقديس الفقر والعجز.

- ٢- الرياء والتظاهر بالزهد، والإعجاب بالذات.
 - ٣- الانقطاع عن الدنيا، مع الرغبة في الفسوق.
 - ٤- شيوع علاقة المريد والشيخ.
- يذكر سروش هذه العوامل كعلل لوضعنا الحالي^(١٨).

هويتنا

ما هويتنا؟ سؤال يواجه كثيراً من المفكرين والمنتقدين المحليين، وربما يواجه الغربيين أيضاً، ولم يبق سروش هو الآخر بمنأى عن عاصفة هذا السؤال؛ فقد وجد نفسه في مواجهته أيضاً. والاجابة التي يقدمها في هذا المضمار هي انه يرى هويتنا الثقافية [نحن الايرانيين] متأثرة بثلاث ثقافات: الثقافة القومية (الإيرانية)، الثقافة المعاصرة (الغربية)، والثقافة الدينية (الإسلامية).

فنحن حالياً، نعيش الثقافة الإيرانية بأهم عناصرها؛ أي اللغة الفارسية، فيقول: «ان طابعنا الإيراني والقومي لم ينصهر لا في التيار الديني ولا في التيار الغربي، بل بقيت كثير من عاداتنا وتقاليدنا القومية الماضية جارية وحيّة، خاصة اللغة الفارسية التي تعتبر من أهم أركان قوميتنا، فهي حية بكل معنى الكلمة^(١٩)». اما المقوم الثاني لهويتنا فهو ثقافتنا الاسلامية، التي يقول عنها: «منذ أن عرف الإيرانيون الثقافة الاسلامية لم يودّعوها أبداً، بل اعتنقوها بشغف واحتضنوها وعملوا على تطويرها^(٢٠)».

ويعتقد سروش ان الثقافة الاسلامية خلقت لنا ثلاثة موارث مهمة هي: الفقه، والكلام، والتصوّف. ويرى أيضاً: أن دائرة التصوف الإيراني الإسلامي هي الدائرة التي كانت تتسم بالصفتين التاليتين معاً: القهر الفكري، وبثّ الحيرة. ومن جملة النتائج والمعطيات الاخرى للثقافة الاسلامية هما الفقه والكلام اللذان كان منشؤهما دقيقاً ولم يأتلفا مع التصوف والعرفان^(٢١).

يعتبر سروش الثقافة الغربية هي المقوم الثالث لهويتنا - إلى جانب الهوية

الوطنية والهوية الدينية - وهذه الأخيرة التي لم يكن ثمة مفر في وفودها إلى بلد كبلدنا، وكان تعاملها مع ثقافتنا تعامل الثقافة القوية المنتصرة مع الثقافة الضعيفة المنهكة^(٢٢).

إن معرفتنا بالثقافة الغربية تعود لأكثر من قرن. وها قد وجد العلم الغربي ومعه الفلسفة والقيم الغربية طريقه إلينا، برفقة البنى السياسية ومؤسسات الإنتاج التكنولوجي، وأصبحت سبباً لتحولات مدنية وفكرية هائلة. وهذه المؤسسات المدنية الجديدة الوافدة مثل البنوك والجامعات والبرلمان والصحافة وما شابهها أصبحت ذات وجود ومنشأ ذاتي بين أوساطنا، دون أن يكون لها بالضرورة حضور في هويتنا الأصلية، وما أكثر الاضطرابات الحادة التي أوجدتها حالة غياب الهوية الاصلية لهذه المؤسسات والنتائج الغربية الجديدة، أو غموض هوية بعضها على الأقل^(٢٣).

وهذا التحليل الذي يقدمه سروش تواجهه تساؤلات جديدة من النمط التالي:

هويتنا رهن أي واحدة من هذه الثقافات الثلاث؟

ما هو المعنى الذي كان يقصده المنتقدون والمصلحون الذين دعونا إلى واحدة من

هذه الثقافات الثلاث؟

وما هو المعنى المقصود من الإنقاذ والهوية؟

بل ما هو المقصود من الهوية الثقافية أساساً؟

وهل من المطلوب أو الممكن ان ننشد هوية ثقافية صادقة وخالصة؟

وأي واحدة من هذه الثقافات الثلاث أقرب إلى هويتنا الحالية واكثر وفاءً لها؟

وأياها اكثر ضرراً بهويتنا الحقيقية، وتستلب ذاتنا الحقيقية؟

وهل البقاء على الثقافة السابقة والحفاظ عليها فريضة؟

وهل يوجد شيء باسم التوبة الثقافية؟

وهل يجوز ان تتمرد امة على جزء من ثقافتها؟

وهل هناك مجال للتبادل الثقافي أو يجب أن تغلق كل حضارة نوافذها في وجه

الثقافات الأخرى؟

وهل الدعوة إلى تغليب ثقافة ما على الثقافات الأخرى أمر صحيح؟

وما معنى العودة إلى الذات؟

وما هي هذه الذات، ومن هي^(٢٤)؟

وانطلاقاً من هذه الرؤية يتحرك سروش في هذا الاتجاه ليتحدث عن نظرية (العودة إلى الذات) التي طرحها كثير من مثقفي العالم الثالث مثل: فانون، ونايرري، واميه سزير، وعلي شريعتي، وجلال آل احمد، وغيرهم؛ فهو قد انتبه إلى أن مقولة الصدق والكذب محدودة التأثير في هذه النظرية، وحيث تكون الأحاديث والأنظار كلها مشدودة إلى الآم ومشكلات الثقافات المحلية واتجاه التغريب، وطرق معالجتها، فإن ما يقل الاهتمام به هو مقولة (الخطأ والصواب). وأكثر ما يدور الكلام في مثل هذه الحالة حول فاعلية نظرية العودة إلى الذات ونتائجها المثمرة والشافية، لكي نعيد (ذاتنا) إلى (أنفسنا) لغرض التقليل من حالة الرعب والحيرة واحتقار الذات.

إلا أن سروش مع ذلك لا يغفل عن هذه النقطة وي طرح أسئلة نظير: هل كل تفاعل مع الآخر يسلب الهوية؟ وهل كل عودة إلى الماضي ضرورية في تحقيق الهوية الذاتية؟ وهل كان العرب على صواب لو كانوا قد أصروا على ثقافتهم القومية وثقافة أجدادهم في عبادة الأصنام وتجاهلوا دعوة التوحيد الجديدة التي جاءهم بها النبي الكريم؟ ولو اننا (نحن الإيرانيين) رفضنا الإسلام الذي جاء به النبي العربي؛ بسبب تعلق هذا الدين بقوم اجانب، أكان عملنا هذا عملاً عقلائياً^(٢٥)؟

بهذه المقدمة يستنتج سروش أن الهوية الثقافية مقولة متغيرة وسيّالة، وأن تقويم الهوية هو عين الدفاع عنها، وأننا ينبغي ان نجري مصالحة بين ثقافتنا الثلاث: الإيرانية والإسلامية والغربية^(٢٦).

إننا يجب أن نصالح، إن استطعنا، بين هذه الثقافات الثلاث، وفي هذه المصالحة يجب أن نتوب من بعض اجزاء كل منها، ولا نفترض أيّاً منها صحيحة بالكامل. إن الفكر القائل بوجوب اختيار إحداها والتضحية بالأخرين في سبيلها خاطئ تماماً،

سواء كان يدافع عن الثقافة الغربية، أو الدينية، أو القومية^(٢٧).

هنا أيضاً نلاحظ أن حديث سروش حول مقولة الهوية غير واضح وغير محدد، وذلك لعدم تشخيص حدودها وأطرها. ونحن نرى أن تقسيم الهوية إلى دائرتي: المعرفة، والشخصية، يفتح لنا الطريق؛ فعندما يجري الحديث عن المعرفة والفكر والصدق والكذب تظهر الدائرة المعرفية للإنسان، وعندما يدور الكلام عن الحالات والاعتقادات والأحاسيس والمشاعر تتجلى دائرة (الشخصية). أما عندما يجري البحث عن الهوية والثقافة والهوية الثقافية فلا يمكن ولا يجوز التغاضي عن أي من دائرتي (الفكر) و(الشخصية)، ولا عن حقل الفكر الذي يُعنى بمعرفة الأسباب والمسببات والصدق والكذب، ولا عن حقل الشخصية التي قطعت خصوصياتها ومقوماتها (كالقيم والعقائد والمفاهيم) مسيرتها على امتداد القرون حتى وصلت إلينا عن طريق أجدادنا وآبائنا، وأصبحت بعض مظاهرها، على حد تعبير أحد المفكرين، ثابتة وراسخة في وجودنا كالجبل الراسي^(٢٨). إلا أن سروش غافل تماماً عن هذا الجانب من الهوية الذي يتعلق بالشخصية؛ ويقول في معرض إجابته عن سؤال: من نحن؟ (نحن الذين نعرف)^(٢٩).

من الطبيعي أن ما نعرفه نحن يلعب دوراً أساسياً ومهماً في تشكيل هويتنا، ومن ذا الذي يمكنه أن ينكر دور المعلومات والمعرفة والوعي ومدى تأثيرها على هويتنا؟ ولكن حقاً: هل يتلخص كيان الإنسان فيما لديه من معلومات فقط ولا شيء سوى ذلك؟ إذا حكمنا بأن الهوية تساوي الوعي، فسيكون طريق حل التعارض في هويتنا التي تشترك في تكوينها العناصر القومية والدينية والغربية، امراً سهلاً ويسيراً. وإذا افترضنا الهوية سيالة ومتغيرة نكون قد قللنا بذلك من شدة التعارض والتناقض فيها إلى حد كبير.

إن جوهر كلامنا يدور حول المواطن التي تتقاطع فيها الهوية الغربية مع هويتنا القومية والاسلامية، وحول المواطن التي تمتزج فيها وتتداخل معها، فكلام الجميع يدور حول صياغة تعبير للهوية الثقافية غير قابل للجمع مع أية هوية ورؤية معرفية

أخرى. يبدو أن سروش قد حاد من خلال عرضه لهذا التعبير نحو جانب من الجادة التي لازال هناك أفراد آخرون يتقلبون في الجانب الآخر منها بسبب تقديمهم لتعبير جامد وراكد وصعب عن الهوية.

نظرية الثقافات الثلاث إضافة إلى ما يعتمدها من مشكلة باسم (عدم الوضوح في تعريف الهوية) مبتلاة بمعضلة أخرى؛ فقبل أن يفكر سروش بتقديم صورة لهوية متجانسة وخالية من التناقض، يكتفي غالباً بتقديم الأمانى والمثاليات في هذا المجال، إضافة إلى أن التأكيد على الجمع بين هذه الثقافات الثلاث لا يستنتج منه أي منهج عملي للتقية المستمرة لهويتنا، والكشف عن مكانتها الحالية^(٢٠).

يتحدث سروش كثيراً في نظرية الثقافات الثلاث (عن التعادل والتوازن والمصالحة)، وقلماً يتعرض لمسألة مهمة وهي: أين وكيف تتضح وتبرز هذه التناقضات والتقاطعات التي تتطلب التعادل والمصالحة؟ يجب على المثقف والمفكر إضافة إلى حمله لرسالة (التواصل) و(المصالحة) أن يتحدث كثيراً حول دلالة (التفكيك) و(التفرقة) ويقدم قبل أي عمل وأكثر من أي عمل آخر شرحاً للآلام والمعضلات.

وفي موضع آخر - وتبعاً لسؤال: من نحن؟ وما نحن؟ - يتحدث عن العلاقة بين التنمية والهوية، ويرى أن الفهم الصوفي للحياة لا ينظر إلى الحياة بجدية، بل ينظر إليها كمحطة سفر يجب اجتيازها، ولا داعي للتخطيط لها والتفكير بشأنها. وهو يعتقد أن الاتجاه الصوفي أدى دوراً مؤثراً وفعالاً في ثقافتنا وترك بصماته الفكرية على مؤيديه ومعارضيه على حد سواء^(٢١).

ولا يرى سروش أن هذه الثقافة مناسبة وملائمة لتأسيس مسار العلم الحديث، ثم يصور التضاد والصراع بين هذين العالمين، ويعرض الحلول التي يراها مناسبة في هذا الميدان بقوله: «إن الفهم الصوفي للدين وإن أردنا أن نتحدث عنه باحترام فنقول (الفهم العرفاني) للدين، إذا اتخذ طابعاً عاماً فسوف يشل المجتمع ويجعله عقيماً، فلا تظهر منه سياسة ولا اقتصاد ولا علم ولا عزة. إن ما هو مهم جداً

وأساسي في الحياة هو التعامل مع الحياة بجدية، وكل نظرية أو فلسفة لا تنظر الى الحياة نظرة جادة، وتصوّرها وكأنها ليست إلا محطة سفر يجب المرور منها واجتيازها ولا داعي للتخطيط لها والتفكير بشأنها بجدية، لا يمكن أن يبني على اساسها اقتصاد ولا سياسة ولا علم^(٢٢)».

يرى سروش أن التنمية تقع في النقطة المقابلة للتصوف تماماً، ويتحدث عن تعارض هاتين الرؤيتين واختلاف نظرتهما الى الحياة. والقضية التي يركز عليها أكثر من غيرها هي عدم جدية الحياة في الرؤية الصوفية، وجديتها في العالم الحديث، ثم يشرح التعارض الموجود بينهما، واسلوب نظرة كل واحدة منهما الى الحياة.

وعندما يصل الدور إلى الحلول أو الأساليب والمسارات التي ينبغي سلوكها لايجاد تغيير في كيفية نظرنا إلى العالم وطريقة معيشتنا وحياتنا، يركز، قبل أي شيء آخر على غموض المسألة وصعوبتها، وهو يدرك أن ظهور الحداثة في الغرب كان حركة تلقائية وغير مقصودة، واما المفارقة الموجودة لدينا فهي أننا نريد أن نغرس هذه البذرة في أرضنا وثقافتنا عن وعي وقصد وتنميتها ونطوّرها، وهذا الأمر ليس بسيطاً وسهلاً، في رأي سروش.

ومع هذا، فإنه لا يعتبر نفسه من المؤمنين بالحتمية التاريخية، ويصرّ على الرأي الذي يقرر أننا لسنا مكتوفي الأيدي في مقابل هذا الموقف بحيث لا نستطيع أن نفعل أي شيء، ويرى أن نفس هذا التشخيص يحظى بأهمية وقيمة كبيرة^(٢٣). ويعتقد أن هناك مهمتين ضروريتين جداً يجب اداؤهما في هذا الحقل:

الأولى: أن نحدد ما هي المقدمات والأسس الذهنية والمعرفية التي نمتلكها والتي تسببت في صياغة تلك الظروف.

الثانية: العثور على عرى الارتباط بينها. ولا شك في أن هذه المهمة (أي المهمة الثانية) أكثر صعوبة وتعقيداً من الأولى، وهي عبارة عن عمل تحليلي ودقيق يتوخى تحديد كيف أن لوناً معيناً من التصور عن الله والانسان يؤدي الى تكوين تلك

التيارات والمؤسسات الخاصة التي تظهر في المجتمع^(٢٤)».

هذه الرؤية التي يقدمها سرورس حول الهوية، والثقافة، والهوية الثقافية تنطوي على تباين واختلاف مع ما ورد في نظرية (الثقافات الثلاث). فهنا نواجه مفكراً يركز على نقاط التمايز والاختلاف بين ثقافتنا وثقافة الغرب أكثر من تركيزه على نقاط الاشتراك بينهما، وسؤاله عن طبيعة العلاقة الشمولية بين الرؤية الكونية والمعتقد والمؤسسات والمجتمعات، يدل على هذا الأمر إلى حد ما.

الحلول المقترحة

من أهم الأسئلة التي يواجهها كل مفكر ومثقف معني بالنظر في مشكلات وأزمات مجتمعه وحضارته وثقافته، هو سؤال: من أين يجب أن نبدأ؟ من المنطقي والطبيعي لكل باحث ومفكر عندما يجد نفسه في مواجهة هذا السؤال أن يتجه نحو اكتشاف علل المشكلات والأزمات في حضارته ومجتمعه، ولكن عندما يدور الحديث حول الانسان والمجتمع والحضارة الإنسانية، فإن العلل تكون متشابكة وتبدو العناصر والمقومات المرتبطة بالانسان متلازمة ومتداخلة جداً بحيث يصعب معها اكتشاف سلسلة العلل وعللة العلل. وبناءً على ما سبق ذكره، يكتسب سؤال «من أين نبدأ؟» وجوابه أهمية أكثر من ذي قبل.

إن الدعوة إلى «وجوب النظر إلى الحياة بجديّة» والتشهير عن السواعد لتتقية وإزالة دوائر الخلل - إذا تم دون تجاهل عنصر الهوية والشخصية، ومع الاعتراف بأن الهوية على درجة من التعقيد بحيث لا يمكن إصلاحها وتصحيحها في فترة وجيزة - يشتمل على نقاط وإرشادات مهمة وجديرة بالتأمل.

كلنا نعلم أن «التعامل مع الحياة بجديّة» ليس مقوماً وعنصراً مستقلاً عن سائر الخصائص والمقومات البشرية الأخرى، وأنه بحاجة إلى مسلمات وتصورات مسبقة ولوازم وشروط ومقدمات كثيرة، حتى يصبح وقوعه ممكناً وميسوراً. وفي غير هذه الحالة فإن تبني شعارات من قبيل: «وجوب النظر إلى الحياة بجديّة» لن يكون له

تأثير يتجاوز مستوى المواعظ والنصائح، التي ندرك جميعاً عدم جدواها. تركز حلول سروش أحياناً على (العلم) بصفته مقوماً ممتازاً من مقومات العالم الحديث. وقد أشرنا الى انه في دراساته يقوم بتجزئة الغرب الى عناصر من قبيل: العلمانية، والليبرالية، والتنمية، والديمقراطية، والعلم. وهو يختلف مع الاتجاه القائل إن المؤسسات الغربية وليدة المجتمع الغربي والحضارة الغربية ولا تتلاءم إلا معه، وأنها لا تخدم مجتمعنا أبداً، حيث يقول: «إن الترابط العضوي بين أجزاء الحداثة الذي يقول به أنصار الجشطلت لا يستند أبداً إلى قاعدة برهانية أو تجريبية؛ فالقول إن المؤسسات الحديثة لا تعمل إلا في قلب منظومة حديثة، يعتبر ادعاءً كبيراً ويحتاج الى برهان لإثبات صحته. والادعاء الأكبر هو القول بأن المؤسسات الحديثة تشترك كلها في هذه الخصوصية، وأنها وليدة المجتمع الغربي الحديث وتلائمه فقط ولا تلائم أي مجتمع آخر أبداً. لكن العجيب انه لا يوجد ثمة دليل يبرهن على صواب تلك المدعيات. نعم توجد بين مكونات المجتمع الحديث وحدة تأليفية او تركيبية، ولكن لا يوجد بين هذه الأجزاء ترابط عميق؛ فهي وإن كانت تبدو من الناحية التاريخية وكأنها تضافرت مع بعضها وخلقت كياناً واحداً، الا ان ذلك يتضمن الايمان بعدة قضايا خطيرة، يتطلب الإدلاء بها الكثير من الجرأة، وهي:

- ١- اعتبار كل الأجزاء ذاتية وضرورية، وعدم اعتبار أي منها عرضياً.
- ٢- النظر الى كل الكيان وكأنه خال من التناقض.
- ٣- تبدل الكل بتبدل الجزء، وهو مقتضى الادعاء.
- ٤- التأكيد على وجود خيارين لا ثالث لهما: إما المواجهة الشاملة مع كل شيء، وإما التخلي الكامل عن تلك الفكرة.

يعتقد سروش بضرورة وامكانية انتقاء العناصر المطلوبة من بين عناصر ومقومات الحضارة الغربية، وهو يبدي تأييده لاختيار عنصر العلم أكثر من أي أمر آخر، ويعتبره ذا صفة جماعية وعامة وغير منحازة، واذا كان للتاريخ والمجتمع تأثير حتمي في وجوده فإنه ليس له تأثير في ماهيته. ومن حسن الحظ أن ماهية العلم هي

المحبذة والمطلوبة للعلماء. يكتب سرروش: «العلم أمر ذو بعدين: أحدهما يعكس وجوده، والآخر يعكس ماهيته. ويرتبط وجوده وصورته بالمجتمع والحضارة والثقافة، وأما ماهيته فلا»^(٣٥).

وهكذا فهو يرى أن العلم الجديد يختلف عن كل شؤون الحداثة الأخرى ويصفه بقوله: «هذا الوليد ما إن يولد حتى يغادر حضن أمه ويلقي بظل رسالته - كعيسى - على كل الشعوب المحلية والأجنبية. إن لم يتلاءم أي عنصر من العالم الحديث مع ثقافتنا وديننا وقوميتنا، وإذا كانت الآداب والقيم والفنون والصناعات الغربية الحديثة انما تتناسب مع المجتمع الغربي، بينما تبعث على الاضطراب والفوضى في هويتنا، فإن الأمر يختلف بالنسبة للعلم؛ حيث إن الطابع العالمي للعلم وأهميته وتخطيه الحدود والقيود على درجة من القوة بحيث تجعله يتلاءم مع الجميع ولا يبقى أسيراً بيد أحد»^(٣٦).

ويؤكد على رجحان هذا الخيار بقوله: «يكفي ان نقول في التدليل على ضرورته أولاً: ان المعرفة مطلوبة لنفسها ولجمال منظر الطبيعة والحقيقة التي تتجلى في مرآة العلم. ثانياً: ان سيرة كل الحكماء ومحبي العلم قائمة على أخذ العلم حتى من اهل النفاق، وطلبه حتى وان كان في الصين، وأن الحكمة ضالة المؤمن، وكلهم يفتون بالبحث عنها اينما كانت. ثالثاً: الارتباط الوثيق للحياة المعاصرة بالعلم، والدور العظيم للعلم في حل المشاكل المادية والمعرفية للبشر. رابعاً: ضرورة التسلح بالعلم في العالم المعاصر. فهذه كلها تلزم الأمة المسلمة بالتوجه إلى العلم والاستعانة به في مجال ادراكها لذاتها ومجتمعها وتاريخها وحل ما يواجهها من مصاعب»^(٣٧).

غير أن المدّش أن سرروش يجعل العلم معادلاً للحكمة: فقد كتب في مقالة تحت عنوان (مكانة العلم والعلماء في الاسلام) يؤكد فيها كثيراً على الاختلاف بين مفهوم العلم في ثقافتنا وهذا المفهوم في الغرب، حيث يرى أن العلم في الاسلام يجعل من حامله وكأنه يتصف بالورع وبنفحة نبوية. وينبغي ان يكون العلم في الاسلام مدعاة للهدى لا مدعاة للضلال، ويجب أن يمنح صاحبه الوقار والحكمة، وأن يكون

نافعاً لا ضاراً. وهذه الخصائص تختلف، كما يقول هو، عن مفهوم العلم (Science) في الغرب، وينتبه سروش بنفسه الى التمايز الموجود بين هذه المفردة في العالمين القديم والحديث^(٣٨).

في الوقت الذي كان كثير من المثقفين لا يلتفتون إلى الفروق الجوهرية بين المفاهيم المتشابهة في الثقافة الغربية وثقافتنا (الدينية – الوطنية)، ويخلطون المفاهيم المتشابهة بعضها مع بعض، سار سروش في اتجاه الفرز والتمييز بين هذين الجانبين؛ ليحدد الفروق والاختلافات المائزة بين امثال هذه الألفاظ والمفردات.

إلا انه كان ينبغي لسروش ان ينتبه مع قدر أكثر من الدقة الى الحيثية الوجودية للعلم، التي يمكن تسميتها بظروف العلم ومستلزمات تطوره، التي تحتاج إلى مبادئ وأسس تفتقدها ثقافتنا ورؤيتنا الحالية، وإلا لكان العلم قد نبت في بيئتنا بدلاً من البيئة الغربية. وكل من يريد أخذ العلم من الغرب لا يستطيع إهمال السؤال التالي:

ما هي العوائق التي حالت دون ظهور العلم في ثقافتنا الدينية والقومية؟

إن التهرب من الاجابة عن هذا السؤال والتأكيد على الظروف الملائمة لأخذ العلم، اضافة الى اعتبار العلم معادلاً للحكمة، وتصوير العلم بأنه اوسع واشمل من ظروف المكان والزمان، لا ينم الا عن نوع من السذاجة في التفكير لديه.

أغلب الظن ان ما قصده سروش من عنوان «اخذ العلم والمعرفة من الغرب» (فضلاً عما يتمخض عنه من حل لمشاكلنا الحياتية) هو أن نتحاور مع معارف الغرب؛ على اعتبار ان البضاعة المعرفية للغرب تختلف عن سائر معطياته وإنجازاته الاخرى اختلافاً جوهرياً، ويمكن اثاره الشكوك بوجهها واخضاعها للتساؤلات. إذا أمكن استنتاج شيء من هذا القبيل من نصوص سروش فإن أكبر إبهام وتساؤل سيواجه رأيه هذا هو: كيف استطاع العلم بصفته انجازاً من انجازات الحداثة أن يتصدر معارف الغرب المتنوعة؟ وما هو سر التفوق والأفضلية الذاتية للعلم على التفكير الفلسفي والمعرفي الغربي؟ هل يعود ذلك الى قدرته على الصعيد العملي المحض؟ إن تفضيل وتقديم معرفة ما على المعارف الأخرى لا يبدو أمراً سهلاً،

لاسيما اليوم حيث يعتقد الانسان بتعدد مصادر المعرفة، وكثيراً ما يبدي التردد والجزم في ذكر النقاط البارزة والخفية لتلك المصادر؛ وفي ضوء ما مر ذكره يمكن القول إننا مازلنا نشم من بعض عبارات سروش رائحة (المفكرين التجريبيين للقرن التاسع عشر).

يتضح لنا من خلال هذه المقدمات أن نظرية سروش المسماة (المعرفة: العنصر المتميز في تكوين الحدأة) تعد إخفاقاً في منظومة أعماله الفكرية حول العلاقة بالغرب واعتماد مكوناته. وهذه المسألة تدل على طابع الاستعجال الذي تتسم به معالجاته لأهم مشكلة تواجهنا.

القيم

نظرة سروش لمقولة القيم، وخاصة الأخلاق والقيم في العالمين القديم والحديث، جديرة بالاهتمام كثيراً. فهذا الموضوع رغم أهميته البالغة لم يحظ في بلادنا – ولأسباب ما – بالاهتمام اللازم، ولم يعد من الموضوعات المهمة، ومما يدل على ذلك أن دراسات سروش وآراءه حول الأخلاق الدينية والأخلاق الحديثة خضعت للبحث والمناقشة أقل من كل آرائه الأخرى والموضوعات والنظريات التي تناولها في المجالات المختلفة.

يعود أول تعاطٍ له مع هذه المقولة إلى كتابه (العلم والقيم) حيث يؤكد – تبعاً لديفيد هيوم ومفكرين وفلاسفة آخرين كثيرين – على التمايز المنطقي بين (ما هو كائن) و(ما ينبغي أن يكون) أو (العلم) و(القيم)^(٢٩).

من المسلم به أننا يجب أن ندرك جيداً أن فرض صحة (قانون وجود الفقر) لا يعني أبداً استنتاج عدم وجوب القضاء على الفقر، إذ لا يوجد أي ترابط منطقي بين (ما هو كائن) و(ما ينبغي أن يكون)^(٣٠).

ويبدأ اهتمامه الآخر الذي يدور حول العلاقة بين (الأخلاق) و (العالم الجديد) (الأخلاق والتنمية) يبدأ من كتابه (تفرج صنع) (مقالة: الصناعة والقناعة)

وصولاً إلى مقالته (المعيشة والفضيلة) وإلى جانبه (أخلاق الآلهة).

فهو تارةً يقسم القيم إلى مجموعتين: إحداهما القيم التي تمثل غاية الحياة (القيم المخدومة)، والأخرى: القيم التي تكون من أجل الحياة (القيم الخادمة)، ويقول: «القيم المخدومة أو الطائفة الأولى أوسع من نمط المعيشة والوطن والتاريخ، وهي ثابتة وخالدة، مثل: العدل، والايثار، والشجاعة. أما قيم الطائفة الثانية فهي خادمة للحياة ومتناسبة معها، ودورها وخاصيتها أنها تجعل الحياة أكثر استقراراً واستعداداً للتكامل. وكل التقاليد والآداب العامة والعادات والفضائل والبرذائل الأخلاقية هي من هذا القبيل، كحسن الصدق، وحسن معاشررة الناس، وحسن الحديث، وصلة الرحم، وحفظ السر، واحترام القانون، والقناعة والإنصاف، وقبح الكذب والسرقرة والقتل والزنا والغصب والتجسس والاستبداد والاحتكار»^(٤١).

إنه يعتبر التنمية تقدماً ثقافياً، وصناعياً، وعلمياً، واقتصادياً للمجتمع، ويرى ان

هذا المفهوم يلتقي مع مفهوم القيم في موضعين:

أ - الحاجات والموضوعات الثانوية، والقيم التالية للتنمية.

ب - الحاجات والموضوعات الأولية، والقيم السابقة على التنمية^(٤٢).

ومن هنا نراه يعطي للقيم أفضلية وتقدماً زمانياً على التنمية؛ أي أنه اذا تغيرت القيم أولاً تتحقق على اثرها التنمية، ومن ثم اذا حدثت التنمية فإنها تأتي بدورها بقيم جديدة^(٤٣).

أهم تحول يبينه سرور في مجال القيم السابقة على التنمية هو إمكانية ان تكتسب الاخلاق طابعاً دنيوياً، حيث يكون للأخلاق حينئذ بعدان: يتجلى أحدهما في تركيز الأخلاق على السعادة وال عمران الدنيوي، ويتجسد الآخر بالاعتراف بالجوانب المنحطة والذميمة في وجود الإنسان^(٤٤).

يشير سرور الى نماذج كثيرة للقيم التي تتلو التنمية في العالم الجديد، مثل: التسامح، والتساهل، وحرية البيان، والفنون الجميلة، واستتباب مزيد من النظام والاستقرار في الحياة، وظهور معنى اوضح لها، والوحدة الجوهرية للأديان، ورفض

هيمنة الطابع التقني، والحفاظ على النظام الجماعي، وازدهار العلوم والمدارس والبحوث، واعطاء حقوق المرأة، وازدياد وسائل الترفيه المحببة الموجبة للكمال، وتنامي المشاركة في شؤون السياسة والحكومة، وما شابه ذلك^(٤٥).

ومن ثم يعتبر أدب التنمية مؤلفاً من نوعين: أدب العلم، وأدب السلطة^(٤٦). فسروش نفسه يعتبر قيماً مثل، حسن العدل، والايثار، والشجاعة من القيم الخالدة التي لها منزلة فوق منزلة المعيشة والتاريخ والأمة. وهو يعتقد من جهة أخرى: «أن أكبر قضية وقيمة هي الحياة نفسها وحسب، ولا بد من طلبها^(٤٧)».

لكن هذه العبارة تتناقض مع جملة سروش السابقة التي يقول فيها بوجود غايات وقيم تتركس الحياة من أجلها.

نحن نواجه من خلال هذين العالمين، نوعين من الأخلاق: في الأول يكون الانسان مبدأ وقاعدة القيمة الاخلاقية، وهو الذي يقوم بوضع قواعد وقوانين لنفسه (اخلاق العالم الحديث) من اجل استقرار حياته الفردية والاجتماعية، وفي الآخر يكون مبدأ ومنشأ لقيم انسانية خارج وجود الإنسان نفسه.

يعتقد سروش في مقالة (الصناعة والقناعة) بوجود أزمات تواجه العالم (الصناعي) من قبيل: النزوع الى السرعة، والمنافسة الشديدة، وتلوث البيئة، والغفلة، ومحاربة المقدس، واغتراب الذات، واختلاق الرغبات الكاذبة. ثم يقدم وصفة طبية يقول فيها: إن الصناعة ينبغي ان تنمو بمقدار حاجة الانسان وليس أكثر من ذلك^(٤٨).

ولكن ما مدى هذه القناعة وغايتها والحد الذي تنتهي إليه، بل الى أي حد تكون ممكنة وميسورة؟ فهذا ما لا يجيب عنه سروش. إن الجمع بين الصناعة والقناعة شبيه بالجمع بين القيم الثابتة والقيم الخادمة للحياة، وشبيه بالجمع بين العالمين (القديم والحديث)، رغم شدة التفاوت والاختلاف والتمايز الموجود بين هذين العالمين.

إن الاتجاه نحو تفسير العالم، والاتجاه نحو تغيير العالم، يعتبران اتجاهين أوجد

كل منهما عالماً مفايراً للآخر؛ وكل من يسعى للمصالحة والتوفيق بين هذين العالمين المختلفين سيجد نفسه في مواجهة مع رؤيتين: الأولى: التعامل مع الحياة بجديّة والرغبة في تغييرها، والثانية: التعامل مع العالم كمحطة عبور. وهذا يعني انه يواجه عندئذ مزيداً من المشكلات والأزمات، ولهذا رأى بعضهم ان العالم الحديث في حالة انفصام معرفي وتاريخي مع العالم القديم. ولذلك فإن نظرية سروش في باب الصناعة والقناعة لا يمكن اخذها مأخذ الجد، وهي ليست اكثر من ادعاء مشكوك في صحته.

ان سروش مفكر حظيت آراؤه بالنصيب الأوفر من الجدل (بعد الثورة) وهو ما كان له تأثير كبير على التحولات التي طاولت موقعه الشخصي والمعرفي. وبالإضافة إلى ذلك فإن الجدل الذي ثار حول افكاره ينمّ بنحو او آخر عن عمقها وشمولها.

ومع هذا فإن السجلات التي أوقدها الدكتور سروش من خلال جداله مع الآخرين، كانت لا تليق بشأنه كمفكر، وأظهر أنه لا يتحلى بشخصية هادئة وقادرة على الصمود امام أقوال الآخرين؛ إذ أثبت عبر مواصلته لتلك المجادلات والمراشقات الكلامية، أنه غير مدرك بأن الصمت خير جواب في كثير من المواقف، هذا بالإضافة إلى أنه أصدر أحكاماً ضد أشخاص، مع ان هذه الاحكام لا تليق بمقامه وشخصيته العلمية والفكرية. نذكر على سبيل المثال انه وصف (فروغي) بضعف العقيدة والعمالة للظالم، ووصف (هدايي) بانه شخص برجوازي وفرويدي المعتقد، وقال عن (دستي) بانه رجل اهواء حقير وخاوي العقيدة.

فسروش بصفته فيلسوفاً يتعامل أكثر من غيره مع تعريف وتحديد معاني المفاهيم، كان من المفترض به ان يحدد تعاريفه لمفاهيم وكلمات من قبيل: الفرويدية، والبرجوازية، والانقياد للاهواء، والحقارة، وضعف العقيدة، وخواء العقيدة. لسنا الآن بصدد تحليل عباراته ولكننا نعجب كيف أن مفكراً حساساً جداً إزاء أفكاره، ويبحث ويناقش كل نوع من الفهم والنقد، سمح لنفسه ان يصدر بمثل هذه البساطة وبلا ادنى مبالاة أحكامه الصارمة تلك، بل يتصرف أحياناً كما يتصرف مناوئوه تماماً وعلى طريقتهم، ويصفهم بأوصاف وألقاب من النوع الذي

يستعمل عادة لكم الافواه، ضد شخصيات قطعت اشواطاً طويلة ومنعطفات في حياتها الفكرية والروحية، ولا يمكن الغاؤها من الوجود بكلمة او تهمة. عندما يواجه المتحدث هذا السؤال: ما هو سرّ حيوية أفكار سروش؟ يجد بين العلل والعوامل الكثيرة التي يحصيها عبارة اطلقها برتراند راسل يقول فيها: «كثيرون كانوا أذكى مني، لكنني سبقتهم كلهم؛ لأنهم كانوا خاملين ولا يكثرثون، اما انا فكنت أملك الحماس والاندفاع، وكان الجدل والنقاش بالنسبة لي ولا يزال بمنزلة غذاء الروح»^(٤٩).

الهوامش

- (١) رازداني وروشنفكري وديندري، عبد الكريم سروش.
- (٢) المصدر نفسه، ص٥٤.
- (٣) مبنى وحسن العلمانية، كيان، العدد٢٦.
- (٤) رازداني وروشنفكري وديندري، ص١٣٠ وما بعدها.
- (٥) معيشت وفضيلت، مجلة كيان، العدد ٢٥.
- (٦) رازداني وروشنفكري وديندري، مصدر سابق، ص١٤٧.
- (٧) انظر تقرير لقاء الدكتور سروش مع الامام الخميني في مقدمة كتاب سروش (قصة ارباب المعرفة)، إذ يقول: عندما كنت طالبا جامعيا طالعت كتاب الامام الخميني (الحكومة الاسلامية) - الذي كان يعتبر كتابا سريا يومذاك - وأصبحت من مقلديه. وفي الغرب عرفته اكثر وأفضل؛ ففي أيام الثورة عندما جاء الامام إلى باريس حصل لي شرف التعرف عليه عن قرب، وطلبت منه في إحدى المرات لقاءً خاصاً فأذن لي؛ فسألته عن الحرية، فأجابني بنفس
- الجواب الذي سمعته منه بعد ذلك مراراً: نعم للحرية، لا للتأمر.
- (٨) مقالة العقل والحرية في كتاب (قربه تر از آيدولوجي)، ص٢٢٧ وما بعدها.
- (٩) معيشت وفضيلت، كيان، العدد ٢٥.
- (١٠) درك عزيزانه از دين = (الفهم العزيز للدين)، عبد الكريم سروش، مجلة كيان، العدد ٩.
- (١١) على سبيل المثال، انظر إلى عبارته التالية:
(الدين ليس ناقصاً، لكن فهم الانسان له ناقص. الدين مقدس وسماوي وهو شيء ثابت، لكن ما يتغير هو المعرفة الدينية. لا يقصر الدين في إفادة مقصوده وفي مراعاة المصالح والمفاسد، لكن القصور في استفادة البشر. الدين ليس بحاجة إلى تطهير وترميم، بل المعرفة الدينية، التي هي معرفة بشرية هي الناقصة والمحتاجة إلى إعادة البناء والتطهير. إن الدين خاو من الثقافات وخالص من شوائب أذهان الناس. إلا أن المعرفة الدينية لاشك ممزوجة بتلك الشوائب. فالنبي لم يبخل

- (٢٧) المصدر نفسه.
- (٢٨) هذا التعبير لاكتافيونيس.
- (٢٩) مقالة (ذهنية مشوشة، هوية مشوشة).
- (٣٠) لقد حان الوقت ليقوم المفكرون الجريئون، من خلال كشف المكانة الراهنة لثقافتنا الايرانية والاخذ بعين الاعتبار منزلة هذا الشعب في الساحة العالمية، وبالالتفات الى تغلب الاسلام الفقهي بعد الثورة، وباستثمار الانجازات العلمية والفلسفية والفنية للشعوب غير الايرانية، والتدقيق في اللغة الفارسية، وتشخيص الهويات الاجنبية، والاعتماد على التراث الاسلامي القوي، بعرض الاختلافات الحاصلة من جراء تلاقي العناصر الثلاثة (الايرانية والاسلامية والغربية) للحصول على التوازن المطلوب. (ذهنية مشوشة، هوية مشوشة).
- (٣١) دورية (فرهنك توسعه)، مقالة: العرفان والتنمية، الدكتور عبدالكريم سروش، العدد ١٣ و ١٤.
- (٣٢) المصدر نفسه.
- (٣٣) المصدر نفسه.
- (٣٤) المصدر نفسه.
- (٣٥) المعرفة، مؤلفة ممتاز مدرينسم (=عنصر الحداثة الممتاز)، د. سروش، مجلة كيان، العدد ٣٠.
- (٣٦) المصدر نفسه.
- (٣٧) المصدر نفسه.
- (٣٨) المصدر نفسه.
- (٣٩) علم جيست؟ فلسفة جيست؟ مقالة: مكانة العلم والعلماء في الرؤية الاسلامية. (بالفارسية)، ص ٩٥-١٣١.
- (٤٠) ولعل عدم إعادة طبع هذا الكتاب - خلافاً لأثار سروش الأخرى - يكمن في سببين: الأول: أن موضوع بحثه ليس مبتدعاً ولا جديراً بالاهتمام، والثاني هو أن المجتمع لا
- في إيلاخ الوحي ولم يغفل، لكن العقول البشرية هي المبتلاة بالبخل والغفلة (قبض ويسط تئورك شريعت، ص ٢٣).
- (١٢) أن كه به نام بازركان بود نه به صفت (= ذلك الذي كان (بازركان) بالاسم، لا بالصفة). (كلمة بازركان تعني باللغة الفارسية: التاجر. وهو يقصد هنا المهندس مهدي بازركان، وهو مفكر إيراني عمل في بداية انتصار الثورة الاسلامية كرئيس للحكومة المؤقتة).
- (١٣) المصدر نفسه.
- (١٤) درك عزيزانه از دين، مصدر سابق.
- (١٥) المصدر نفسه.
- (١٦) المصدر نفسه. كذلك: ما هو مقدم على الاستفادة من اللجام هو (همة الارتقاء)؛ فمن كان يحمل هذه المهمة، نفعه اللجام ونجاه من السقوط في الهاوية، أما إذا كانت همته دائية فإن هذا اللجام نفسه سيبقيه حبيساً في قعر البئر الذي سقط فيه.
- (١٧) درك عزيزانه از دين.
- (١٨) فصل التدين والعمران، الكفر والجذب من كتاب: (فربه تر از آيدولوجي = اوسع من الأيديولوجيا).
- (١٩) رازداني وروشنفكري ودينداري، مقالة في الثقافات الثلاث ص ١٥؛ وكذا مقالة (ذهنية مشوش، هوية مشوش = ذهنية مشوشة، هوية مشوشة)، مجلة كيان، العدد ٣٠.
- (٢٠) مقالة الثقافات الثلاث.
- (٢١) مقالة (ذهنية مشوشة، هوية مشوشة).
- (٢٢) (الثقافات الثلاث).
- (٢٣) مقالة (ذهنية مشوشة، هوية مشوشة).
- (٢٤) رازدائي وروشنفكري ودينداري، ص ١١٤ و ١٥.
- (٢٥) المصدر نفسه.
- (٢٦) المصدر نفسه.

أحدهما اهتمام الأخلاق بالسعادة وال عمران
الديني (وليس فقط سعادة وإعمار الآخرة
ولا فقط كمال النفس)، والآخر الاعتراف
بالجوانب والأبعاد المنحطة والبديئة في
الانسان واستعمالها في بناء العالم الجديد.
يجب اعتبار وليم جيمس اب البراجماتية
(وهو ما يسمى بمذهب النفعية الذي يقول
بان تحقيق اعظم مصلحة لأكبر عدد من
الناس يجب ان يكون هدف السلوك
البشري). والدكتور برنارد ماندويل الذي
يمكن اعتباره بطل قلب أخلاق المعيشة،
وميكافيلي بطل قلب الأخلاق السياسية
(المصدر نفسه).

(٤٦) المصدر السابق.

(٤٧) إذا حدثت تحولات في قيم العصر الجديد
فهي كانت في تأييد الغفلات المحيطة بهاتين
النعمتين وإعلان القيم التي رافقتها دائماً
ولم تجرباً أبداً على الإعلان عن وجودها.
فكل اصحاب القبائح على مدى العصور
أخذوا اليوم يتبجحون ويدعون الجمال
ويتباهون به.

(٤٨) اخلاق خدایان، عبد الكريم سرور، مجلة
کیان، العدد ١٨.

(٤٩) تفرج صنع (صناعات وقناعات). ص ٢٩٧.

(٥٠) فيلسوفان ومؤرخان، ديدار با متفكران
انكليسي (= الفلاسفة والمؤرخون، لقاء مع
المفكرين الانجليز).

يتفاعل مع أبحاث من هذا القبيل.

(٤١) دانش وأرزش. ص ٢٥.

(٤٢) معيشت وفضيلت، مجلة كيان، العدد ٢٥.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) المصدر نفسه. أي أنه يقع في البداية تعقيد

في حصار العادات والآداب والتقاليد
القديمة في سبيل حصول تطور أكبر في
شؤون الحياة، ومن ثم يؤدي هذا النظام
المتطور بعد استتبابه الى خلق ارضية
ومجال جديد لايجاد ونمو قيم جديدة.
صحيح أن عملية التنمية يحل خلالها كل
شيء محل كل شيء آخر، ويأتي نظام
أخلاقي وحياتي ومعاشي جديد مكان
النظام القديم، لكن هذه العملية تتم شيئاً
فشيئاً، ولا تستسلم القطاعات القديمة
لأجزاء النظام التالي إلا بالتدرج والهدوء.
إن الحديث عن الأجزاء المتقدمة والمتأخرة
ليس أمراً بمنتهى السهولة، لكن تغيير القيم
إذا لم يكن متقدماً على بقية الامور فهو
على الأقل مقارن لها مقارنة عليية وسببية.
(معيشت وفضيلت)

(٤٥) لعل أهم تحول طرأ على الأخلاق والقيم

السابقة على التنمية وأدى الى تكسير قيود
الحدائثة والبرجوازية وسهل انتشارها وبسط
نفوذها، كان في اتخاذ الاخلاق صفة
دينيوية؛ إذ كان لهذه الظاهرة جانبان
مهمان و متميزان، ولد وتحقق كلاهما
بالتدرج وبالتناسب مع اتساع الحدائثة:

خلاصة نظرية تكامل المعرفة الدينية

« القبض والبسط النظري للشريعة »^{*}

د. آرشد نراقى

الفصل الأول

مبادئ نظرية القبض والبسط النظري للشريعة

من أبرز أهداف نظرية القبض والبسط

١- « القبض والبسط النظري للشريعة » نظرية تُعنى بالمعرفة الدينية كواحدة من

المعارف البشرية، وتحاول هذه النظرية قبل كل شيء أن تبلغ الأهداف التالية:

١-١: شرح آلية فهم الدين وكيفيته.

١-٢: التأشير على خصائص المعرفة الدينية بالمقارنة مع سائر المعارف البشرية.

* تحظى هذه الخلاصة بتأييد صاحب النظرية، الدكتور عبدالكريم سروش، إذ نشرها كملحق

لكتابه «نظرية القبض والبسط النظري للشريعة» ونص على وقائها بأرائه.

- ١-٢: دراسة أبعاد العلاقة بين المعرفة الدينية وباقي المعارف البشرية.
- ١-٤: الكشف عن أسباب تحوّل وثبات المعرفة الدينية على امتداد التاريخ.
- وبهذا يكون الوجه البارز لنظرية «القبض والبسط» هو وجهها التفسيري — الأBSTيمي.

أنحاء علم المعرفة:

- ٢- في تصنيف عام، يمكن النظر لعلم المعرفة «الابستمولوجيا»^(١) من زاويتين:
- ٢-١: علم المعرفة القبلي^(٢)، أو علم المعرفة السابق للتجربة، والخاص بالمعرفة قبل مقام التحقق الخارجي، وهذا النمط من علم المعرفة نمط فلسفي يبحث في الوجود الذهني للإدراكات والقوالب الذهنية، ولا يهتم بصفات وأحكام الفروع العلمية كموجودات عينية مستقلة تحققت في العالم الخارجي والواقع أن علم المعرفة السابق للتجربة ينحصر في الذهنيات وعلم الإدراك. ولعل جانباً من بحوث الفيلسوف الألماني كانط ينتمي إلى هذا الصنف من علم المعرفة. وعلم المعرفة عند الفلاسفة المسلمين كان أيضاً من هذا النمط في الغالب. أي أن الحكماء الماضين ركزوا جل اهتمامهم على الوجود الذهني للعلم، فسألوا مثلاً: حينما نعلم بشيء، هل نبلغ ماهية ذلك الشيء، أم ندرك شبحاً لتلك الماهية أم جزءاً محدداً منها؟ وهل العلم مجرد أم مادي؟ ما هي المعقولات الأولى والثانية؟ وما هو دورها في إدراك العالم الخارجي؟ وكيف تتكشف المفاهيم الكلية للإنسان؟ وما هو مناط صدق القضايا؟ وهل يتحد العاقل والمعقول في مقام الإدراك؟ و... الخ.

خصائص علم معرفة السلف:

تأسيساً على ذلك يمكن تسجيل بعض سمات علم المعرفة لدى الماضين بالنحو التالي:

- ٢-١-١: وجود العالم الخارجي أمر مفترض ومسلّم به، وكذلك إمكانية المعرفة الجزمية به.

٢-١-٢: يطرح السلف فعلا أو وصفا نفسانيا اسمه العلم أو الإدراك، ثم يبحثونه من حيث وجوده.

٢-١-٣: علم معرفة الماضين، وكما مرَّ بنا، علم قبلي يسبق ولادة المعارف البشرية. أي أنه لا يهتم إطلاقا بتاريخ العلوم، ولا يستفيد منه. ولا يُعنى بالعلماء من حيث هم موجودات اجتماعية تتأثر بالعوامل الخارجية.

٢-١-٤: لا يتكئ علم معرفة القدماء على التعاطي بين جماعة العلماء، فلو كان هنالك شخص واحد في العالم وحصل لديه إدراك معين، لأمكن أيضا التحدث عن وجود مجرد أو مادي لذلك الإدراك.

٢-٢: علم المعرفة البعدي^(٣)، أو علم المعرفة المسبوق، والخاص بالمعرفة في مقام التحقق:

٢-٢-١: لا يتطرق علم المعرفة البعدي للوجود الذهني والمستقر النفسي للمعرفة، ولا يدرسه من حيث هو كيفية من كفيات النفس. بل إن موضوعه هو الفروع العلمية المختلفة، بما في ذلك المعرفة الدينية. والعلم في مقام التحقق الخارجي مجموعة من التصديقات والتصورات والمفاهيم والفرضيات والظنيات والقطعيات الصادقة والكاذبة، والناقصة والكاملة التي ترتبط مع بعضها بعلاقات حرب وسجالات مستمرين، وظفر وهزيمة تاريخيين. علم المعرفة البعدي يبحث في أحوال وأحكام هذا العلم.

٢-٢-٢: إن وجود علم المعرفة البعدي لا بد أن يكون مسبوqa بوجود الفروع العلمية المختلفة، فهو يراقب بكل دقة حركة العلوم في الخارج، ويتحرى أخبار ظهور النظريات والآراء وتطوراتها؛ لذلك يكتسب تاريخ العلوم في هذا النمط من علم المعرفة أهمية بالغة.

٢-٢-٣: علم المعرفة البعدي يهتم بجماعة العلماء ومحافلهم وأساليب عملهم، وكذلك بالهوية الجماعية السيالة للعلم، وبالتفاعل والتبادل بين العلماء، ويحاول الإفادة من التاريخ والمنطق وعلم المناهج وعلم المعرفة القبلي؛ ليضيف منها إلى

محتواه. وبالتالي فإن علم المعرفة البعدي منوط ومتقوم بالسلوك الجماعي للعلماء.

يتضح مما أسلفنا أن علم المعرفة البعدي هو بحد ذاته معرفة من المعارف، لكنها معرفة من نوع معارف الدرجة الثانية، أي أنها تعنى بمعارف الدرجة الأولى وتأتي بعدها وتترتب عليها. في حين يعتبر علم المعرفة القبلي من معارف الدرجة الأولى، ومن سنخ الميتافيزيقا والفلسفة الأولى. إن نظرية «القبض والبسط» نظرية معرفية (أو علم معرفية، أو معرفوية أو ابستمولوجية) تنظر للمعرفة الدينية نظرةً بعديّة.

تمايزات الأحكام بين معارف الدرجة الأولى ومعارف الدرجة الثانية:

٣- تتمايز أحكام معارف الدرجة الأولى عن أحكام معارف الدرجة الثانية بخمسة فوارق على الأقل:

٣-١: خلافات وخصومات الدرجة الأولى بين العلماء، تمثل توافقاتهم وتعاضداتهم في الدرجة الثانية.

٣-٢: أخطاء الدرجة الأولى، إصابات الدرجة الثانية.

٣-٣: ماضي المعرفة من الدرجة الأولى، حال المعرفة من الدرجة الثانية.

٣-٤: التغيير في معرفة الدرجة الأولى، ثبات في معرفة الدرجة الثانية.

٣-٥: القيم والتوجيهات (ما يجب أن يكون) في معارف الدرجة الأولى، حقائق وواقعيّات خارجية (ما هو كائن) في معارف الدرجة الثانية.

إن اختلافات العلماء داخل إطار العلم الواحد، وتصديقهم أو رفضهم لآراء بعضهم، هي عين ذلك العلم، وليست عارضا سلبيا ينبغي أن يزول. فحياة العلم قائمة بالردود والتقود. والفرع العلمي ليس الآراء التي يتبناها هذا العالم أو ذاك، وإنما هو عبارة عن جميع هذه الآراء المتضاربة التي طرحها ويطرحها العلماء في الماضي والحاضر باستمرار (الهوية الجماعية والسيّالة للعلم)، فالمعرفة ملك عام،

وليست مقتنيات شخصية. إذن اختلافات العلماء داخل المعرفة الواحدة، هي عين الاتفاق من وجهة نظر عالم المعرفة (الذي ينظر الى تلك المعرفة من الخارج). وكأن العلماء اتفقوا على إحياء ذلك العلم باختلافاتهم؛ لذلك كانت أخطاؤهم غير المقبولة (في الدرجة الأولى) مقبولة بالنسبة لعالم المعرفة. إن تلك الآراء المتنوعة هي عين العلم، وليست عين الصواب. فعالم المعرفة يلاحظها من زاوية كونها علمية، لا من حيث إنها حق أو باطل. وهذه الأحكام تسري تماما على صعيد المعرفة الدينية أو علم المعرفة البعدية الخاصة بالمعرفة الدينية. ففي المعرفة الدينية من الدرجة الأولى هناك الكثير من الآراء والطروحات الخاطئة الباطلة، لكن جميع هذه الآراء (بشرط أن تكون مقننة وممنهجة) داخلية في المعرفة الدينية ذات الدرجة الثانية.

العلم مجموعة من الآراء تتعامل وتتعاظم مع بعضها ويقوم بينها تحاور وتلاقح وفق ضوابط وتناسق خاص. وهذا التعامل والتحاو حالة ثابتة بالطبع. لهذا فإن عالم المعرفة بما هو عالم معرفة لا ينحاز الى أية نظرية داخل العلم، ولا يرى أفول نظرية معينة أفولا للعلم، وإنما يعتبر ذلك عين ترسيخ العلم وبقائه. وبعبارة أخرى فإن النظرية التي تُدحض وتُفند، تخرج من دائرة الصحة (حسب الدرجة الأولى) ولا تخرج من دائرة المعرفة (من حيث الدرجة الثانية). ولهذا عندما يُنظرُ للعلم من الخارج تكون تحولاته الداخلية عين ثباته.

كذلك حينما يُخبر بالأحكام القيمية والاعتبارية ذات الدرجة الأولى من وجهة نظر معرفية تنتمي للدرجة الثانية، فسينطوي هذا الإخبار على حكم غير قيمى وغير اعتبارى. وبعبارة ثانية فإن علم القيم ليس هو القيم ذاتها، وإنما إنباءً بها. «لا تكذب» نهي قيمى داخل علم الأخلاق، ولكن في المعرفة الأخلاقية يقال: إن «علم الأخلاق يأمر بأن لا تكذب». وواضح أن العبارة الأخيرة ليست من سنخ الأمر والنهي، وإنما هي قضية حول قضية أخرى؛ لذلك كانت معرفة الدرجة الثانية في طول معرفة الدرجة الأولى، وليست في عرضها. وبهذا فإن علم المعرفة الدينية لا

يمكنه أن يتقاطع أو يصطدم مع الأحكام الانشائية الموجودة في الدين. وينبغي الاحتراز بشدة من الخلط بين أحكام معارف الدرجة الأولى وأحكام معارف الدرجة الثانية؛ لأن هذا الخلط أرضية خصبة للمغالطات.

خصائص المعرفة البشرية في مقام التحقق:

٤- من وجهة نظر معرفية «إبستمية» تتصف المعرفة البشرية في مقام التحقق بالأوصاف التالية:

٤-١: كما أسلفنا ليست المعرفة من وجهة نظر معرفية بعدية، بمعنى ذات «العلم» أو «المُدركُ الذهني» أو مجموعة القضايا المتفرقة. بل هي مجموعة القضايا الصادقة والكاذبة تتحد مع بعضها بحسب موضوع واحد أو غاية واحدة أو منهج واحد. وهي ملك عام لكل العلماء، ولها هوية جماعية سيالة جارية في التاريخ. وهذه المجموعة المنهجية المقننة والمتألّفة هي ما يسمى في الأوساط العلمية بالفرع العلمي أو المعرفي.

٤-٢: في كل معرفة يمكن تمييز مقامين عن بعضهما:

٤-٢-١: مقام التآليف والجمع^(٤)، وفيه تُجمع وتكتشف المواد الخام للمعارف ومحتوياتها. والعالم لا يدري في هذا المقام هل ما جمعه أو اكتشفه صحيح أو خطأ؟ وهل سيكون مقبولاً أم غير مقبول؟ فالجمع والاكتشاف أوسع دائرة من جمع واكتشاف الأمور الصحيحة، وليس له منهج محدد أو مضبوط، إذ يستطيع العالم في هذا المقام الاستفادة من تجاربه وأخيلته وتمثيلاته وتشبيهاته وإشراقاته... وبعبارة أخرى لا يصح سؤال العالم من أين جاء بنظرياته؟ فأساليب الجمع والاكتشاف في العلوم ليست ذات أهمية تذكر، وإنما المهم هو منهج إصدار الأحكام.

٤-٢-٢: مقام الحكم^(٥)، وفي هذا المقام يتم إصدار الأحكام وفق منهج معين حول صحة وسقم المواد الخام المجموعة لدى العالم. ويصار إلى فرز المواد السليمة عن الفاسدة. فتمايز العلوم والمعارف في مقام المنهج، يعود إلى منهج الحكم لا إلى منهج

الجمع والاكتشاف. وبعبارة أخرى فإن «المنهج العلمي» لا يطلق على منهج الجمع، وإنما يطلق على منهج إصدار الأحكام.

بصورة عامة، يمكن تقسيم العلوم بحسب منهج إصدار الأحكام الى ثلاث شعب رئيسية:

أ - العلوم التجريبية، والتي تتخذ من التجربة منهجا للحكم.

ب - العلوم العقلية، ومنهج الحكم فيها هو العقل.

ج - العلوم النقلية، ومنهج الحكم فيها هو النقل (راجع الفقرة ج-٢-١٩).

وقد مررنا أن منهج الحكم هو المسؤول عن تقويم وتشخيص قيمة كل المعارف. وبذلك يكون أحد مناطات تكامل المعرفة، تكامل مناهجها في الحكم. فإذا جرى التشديد في معرفة ما على مقام جمع المعلومات، من دون أن تتضح كيفية اختبار هذه المواد الخام وتمييز صحيحها من غير الصحيح، بقيت تلك المعرفة ضعيفة ناقصة. فكمال العلم في كمال تقنيات الحكم.

٤-٣: في كل معرفة ينبغي أيضا الفرز بين مقامين آخرين:

٤-٣-١: مقام الـ «يجب» وهو مقام التعريف.

٤-٣-٢: مقام الـ «إن» وهو مقام التحقق.

في تعريف أي علم من العلوم ثمة «يجب منطوية». فمثلا يقال: إن الفلسفة إذا أُريد لها أن تكون فلسفة وليس سوى الفلسفة يجب أن تكون «العلم بعوارض مطلق الوجود». لكن الفلسفة المتحققة في العالم الخارجي لا تمثّل ذلك التعريف بالضبط. أي أن الـ «يجب» المذكورة لم تتحقق في العالم الخارجي بتمامها. فمن الخطأ التوهم أنه بما أن تعريف الفلسفة يوصينا بأن تكون الفلسفة على الشاكلة الفلانية، إذن فالفلسفة الموجودة في العالم الخارجي هي فعلا على هذه الشاكلة. وإنما الفلسفة الموجودة كانت دائما دون مستوى تعريف الفلسفة، وكذلك الحال بالنسبة لجميع العلوم الأخرى.

في مقام تعريف أي علم ينبغي أولاً تعريف ذلك العلم بصورته الخالصة، أي تعريفه بشكل يجمع كل الأفراد والمصاديق ويمنع كل الأغيار. وثانياً ينبغي في مقام التعريف الإحاطة بكل المعرفة وليس بجزء ناقص منها. وثالثاً يجب أن يكون التعريف خاصاً بالقضايا الصادقة للمعرفة المنظورة ولا يُعنى بقضاياها الكاذبة. ومن الواضح أن المعارف التي ظهرت الى السطح في العالم الخارجي وفي إطار الكتب والنظريات التخصصية، لم تتوفر على أي من الشروط المذكورة أعلاه بشكل كامل. بمعنى أنه لا يوجد أي علم يمكن اعتباره خالصاً تمام الخلو، أو كاملاً بشكل مطلق، أو أنه حق وصدق بكل ما يحتويه من آراء ونظريات. وإنما هو مجموعة آراء صادقة وكاذبة وناقصة يحملها العلماء هنا وهناك، وهي دوماً عرضة للتحويل والتنتيخ الجماعي والتاريخي. والمعرفة الدينية واحدة من هذه المعارف والعلوم.

٤ - ٤: من ناحية، يمكن تصنيف العلوم الى «منتجة» و«مستهلكة»:

المعارف المنتجة تتخذ في الغالب الطابع النظري والتقني، وهي معارف تتناول الواقع الخارجي بشكل مباشر لتخبرنا به وتكشف عما يدور فيه ضمن قوانين معينة. أما المعارف المستهلكة فتأخذ النظريات المُستحصّة في العلوم المنتجة وتستخدمها استخدامات معينة. والمعارف المستهلكة عادةً ما تكون مزيجاً من المعارف والمهارات. أي أن العالم هنا لا بدّ أن يكون على معرفة بطائفة من النظريات، والى جانب ذلك ينبغي أن تكون له المهارة الكافية لاستخدامها وتوظيفها (للتفصيل راجع الفقرات ٧ - ١٤ و ٤ - ١٩).

المبدأ الابستيمي لنظرية القبض والبسط (الواقعية المعقدة):

٥- لنظرية «القبض والبسط» مبدأ ابستيمولوجي مهم جداً هو «الواقعية» أو «أصالة الواقع».

طبقاً لهذا المبدأ تستخلص القضايا التالية:

أولاً: يوجد واقعٌ ما.

ثانياً: يمكن ادراك هذا الواقع.

ثالثاً: الغاية على صعيد المعرفة، هي بلوغ الحقيقة والتوفر عليها.

البعض تقودهم سطحيّتهم الى القول بأن الحقيقة واضحة، والمعرفة بها سهلة يسيرة، فالأذهان السطحية تقنع بأبسط شيء تقرأه في العالم وتعتبره الحق المنشود. ومثل هذه النظرة الساذجة للواقع، والتي يمكن تسميتها «الواقعية البسيطة»، ليست هي الواقعية التي تتخذها نظرية «القبض والبسط» مبدأً لها، فالتجارب الطويلة لتاريخ المعرفة علمت المفكرين أن الواقع، رغم كونه مقولة ايجابية منشودة، لكنه معقد وعسير الاكتشاف، ولا يمكن التيقن منه بسهولة؛ لذلك كانت المعرفة عملية معقدة وليس من السهل التوفر على معرفة صادقة كاملة. هذا النمط من فهم الواقع والذي يسمى «الواقعية المعقدة» هو المبدأ الذي تركز عليه نظرية «القبض والبسط».

الفصل الثاني

نظرية القبض والبسط النظري للشريعة

الأطروحة الأولى - «الدين» غير «المعرفة الدينية»:

٦- كل نظرية ابستمولوجية واقعية لابد أن تمايز بين الشيء والعلم بالشيء. الشريعة عبارة عن مجموعة أركان وأصول وفروع أنزلت على النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالإضافة الى تاريخ حياة وسير وسنن أولياء الدين، أما المعرفة الدينية فهي الفهم الممنهج والمقنن الذي يحمله البشر عن الشريعة، وهي كباقي المعارف لها هويتها الجماعية التاريخية في مقام التحقق. وبعبارة أخرى يمكن ملاحظة المعرفة الدينية كباقي المعارف على مستويين أو في مقامين:

المقام الأول مقام الـ «يجب» أو «التعريف»، والمقام الثاني مقام الـ «إن» أو «التحقق». والمعرفة في مقام التعريف كاملة خالصة صادقة، أي أنها على الشكل الذي يجب أن تكون عليه، لكنها في مقام «التحقق» أي ما أنتجه العلماء لحد الآن في الواقع الخارجي، وما أصبح موضوعاً للتحصيل العلمي، فهي بالطبع ناقصة ومشملة على أخطاء. إذن المعرفة الدينية كسائر المعارف لها في مقام التحقق هوية جماعية، أي أنها غير موجودة عند شخص بعينه دون غيره، وإنما هي موزعة على الجميع. ولها في ذات الحال هوية تاريخية، إذ ليس المراد من الهوية الجماعية، ما يوجد لدى جماعة المعاصرين فقط، وإنما تستوعب كافة من كان لهم طوال التاريخ ملاحظات ومشاركات في معرفة خاصة.

على هذا الأساس، فالمعرفة الدينية جهد إنساني ممنهج ومقنن وجماعي وسيال عبر التاريخ، الغاية منه فهم الشريعة، ودين كل إنسان هو فهمه للشريعة. وإذا كانت هناك شريعة خالصة حقيقية فهي عند الشارع.

إنَّ وعي البشر المنهَج والمُفَنَّ بالشريعة، حتى لو كان صحيحا وكاملا بتمامه فهو مغاير للشريعة، فـ «الإدراك الصحيح» هو «الإدراك المطابق للواقع». وعليه لا بد لوجود «الإدراك الصحيح» من وجود «واقع» و«إدراك»، وأن يكون الإدراك مطابقا لذلك الواقع. ولو كان الفهم الصحيح للشريعة هو الشريعة ذاتها للزم أن ينزل الله شرائع متعددة بعدد من لهم فهم صحيح للشريعة.

إذن بالرغم من أن المعرفة الدينية تتأسس على الدين وتكون بمثابة المرآة التي تعكسه إلا أنها ليست الدين ذاته.

الدين والمعرفة الدينية أحكامهما المختلفة:

٧- يمكن استنتاج هذا الرأي بطريقة أخرى تتلخص في أن لخصائص وآثار ومعالَم كل من الدين والمعرفة الدينية أحكاما مختلفة تمام الاختلاف:

٧-١: الدين من وجهة نظر المؤمنين به لا يتضمن أي تناقض أو تعارض، بينما المعرفة الدينية تحتوي تضاربات وتناقضات كثيرة، بمعنى أن آراء علماء الدين وتصوراتهم عن النصوص الدينية فيها الكثير من الأقوال المتعارضة والمتضاربة، سواء في إطار الفقه أو علم الكلام أو التفسير أو الأخلاق أو غير ذلك.

٧-٢: الدين في نظر المؤمنين حق وصدق في جميع أنحاء وزواياه، فليس في الدين سوى الحق الخالص، بينما المعرفة الدينية خليط من الحق والباطل.

٧-٣: الدين في تصور المؤمنين به كامل لا نقص فيه، فالله تعالى أنزل للبشر جميع ما يلزمهم لسعادتهم وهدايتهم، وعليه فالدين من هذه الناحية لا نقص فيه، أما المعرفة الدينية فليست كاملة، إذ لا يمكن الزعم أبدا أن فهم البشر للقرآن وصل إلى غايته القصوى، وأن الإنسان استطاع أن يستخرج من هذا الكتاب الكريم كل ما فيه وما يجب أن يستنبطه منه. وبالتالي فإن أي من علم التفسير أو علم الأخلاق أو علم الفقه أو ... الخ ليس تاما أبدا، أما الدين ذاته فهو كامل بالطبع.

٧-٤: الدين في عقيدة المؤمنين نزيه عن الثقافات المختلفة، وخالص من شوائب

الأذهان البشرية، أما المعرفة الدينية فهي بلا شك ملوثة بتلك الشوائب.

٧-٥: الدين - أي كلام الباري وسنن الأولياء - ثابت في نظر المؤمنين به، بينما المعرفة الدينية - أي استنباطات الفقهاء والمفسرين والتحليلات التاريخية والاجتماعية و... - متغيرة.

والنتيجة هي أن الشريعة باعتقاد المؤمنين مقدسة وكاملة، وذات مصدر إلهي، ولا يأتيها الباطل أو التناقض من بين أيديها ولا من خلفها، وهي ثابتة وخالدة، ولا تستمد شيئاً من الأذهان والمعارف البشرية، ولا سبيل إلا للمطهرين إليها. ولكن الفهم البشري للشريعة لا يتحلى يقيناً بأي من هذه الصفات، ففهم الشريعة لم يكن في أي عصر من العصور كاملاً، ولا ثابتاً، ولا نزيهاً من الأخطاء والتناقضات، ولا غنياً عن سائر المعارف البشرية، ولا ذا مصدر قدسي إلهي، ولا مصوناً من التعريف والزلل، ولا خالداً ولا أبدياً. وعليه فإن قدسية الشريعة وكمالها ووحدتها لا تستلزم بحال من الأحوال أن يكون فهم البشر لها قدسياً هو الآخر أو كاملاً أو واحداً.

٨ - النقطة الأخرى هي أن الشريعة ذاتها لا تتعارض ولا تتناقض مع أي من الأفهام أو المعارف الموجودة حولها، فلا يحدث بينها وبين أي فهم لها تضارب أو اتفاق، وإنما الذي يحصل دوماً هو التعارض أو الانسجام بين فهم معين للدين وفهم آخر له، أو بين معرفة دينية ومعرفة دينية أخرى، فعلماء الدين قد يخطئون آراء بعضهم لكن أيّاً منهم لا يخطئ الدين.

٩- التفكيك بين الشريعة وفهم الشريعة لا يعني أبداً أن الشريعة مما لا يمكن تناوله أو التطرق إليه، أو أن الإنسان محروم من الشريعة ذاتها ومحجوب عنها. فعلماء الدين يسعون لمعرفة الشريعة ليس إلا. والمعرفة الدينية هي المعرفة بالدين وليست معرفة بغير الدين، وهذا يعني بالضبط استحضار الدين وليس تركه أو عدم الاشتغال به. والذي يضمن كون هذه المعرفة معرفة بالدين هو مراجعة علماء الدين المستمرة للكتاب والسنة، وعزمهم الراسخ لاكتشاف معاني الشريعة وبطونها.

الأطروحة الثانية - الشريعة صامتة:

١٠- الشريعة صامتة، ولا تتكلم إلا حينما يطرح البشر سؤالاً عليها، ويطلبون منها الجواب، وهم لا يفهمون الجواب إلا حينما يدخل أذهانهم ويرتبون له مكاناً بجوار باقي ما في أذهانهم، والبشر يطرحون أسئلة تتلاءم ومستوى علومهم، ويفهمون إجابات الشريعة بما يتناسب وطبيعة معارفهم. ولذلك فالشريعة لا تتكلم مع الجميع بمنطق واحد، ولكن مع أن الدين صامت، فهو ليس أبكم أو فارغاً أو ليس لديه ما يقوله، بل حينما ينطق ينطق بكلامه لا بكلام الآخرين، فثمة فارق بين من لا يملك شيئاً ليقوله ويجلس صامتا، وبين من يصمت لكثرة ما لديه قوله، وثمة فارق بين من لا فاعلية لديه ولا تأثير، وبين من ينبض بالفاعلية ويبحث عن أفراد لهم القابلية لفاعليته.

لقد طرح علماء الدين في كل العصور أسئلة مختلفة على الشريعة، وانتزعوا منها أجوبة جديدة. ومجموعة هذه الأسئلة والأجوبة هي عين المعرفة الدينية في كل عصر.

الأطروحة الثالثة - المعرفة الدينية معرفة بشرية:

١١- لقد أرسل الله الشريعة ليستقبلها البشر في منازل أذهانهم وأجواء ثقافتهم، فيفهموها عن هذا الطريق، ولكن بمجرد أن يدخل البشر الدين إلى فضاءات فهمهم، فسيتوفروا بالضرورة على فهم للدين يتناسب وثقافتهم وشؤونهم البشرية. والمعرفة العلمية والفلسفية والدينية ثلاثة أنماط من مواجهة البشر للأمور غير البشرية، فالعلم محاولة إنسانية لفهم الطبيعة، وفلسفة ما بعد الطبيعة جهد إنساني للوعي بالوجود، أما المعرفة الدينية فهي مسعى إنساني لفهم الشريعة.

معنيان لبشرية المعرفة:

١٢- السمة «البشرية» للمعرفة لها على الأقل معنيان مقبولان:

١٢-١: المعنى الأول هو أن المعرفة تظهر على أيدي البشر، ولا يمكن العثور عليها

إلا عند الإنسان.

١٢-٢: والمعنى الثاني هو أن صفات الانسان تتسرب الى المعرفة التي تظهر على يديه، وهذه الصفات أعم من القوّة العاقلة. فالقوة العاقلة تستخدم أدوات المنطق لتعرف السقيم من الصحيح، وتحاول أن يسود المنطق والبرهان فقط، لكن الواقع هو أن المعرفة - المتمثلة بمجموعة القضايا - غير محكومة فقط بأحكام القوّة العاقلة، وليست المرآة العاكسة لهذه الأحكام، وإنما تؤثر فيها صفات بشرية أخرى.

بُعدان مهمان لبشرية المعرفة:

١٣- بشرية المعرفة (بما في ذلك المعرفة الدينية) بمعناها الثاني لها بُعدان على أقل تقدير:

١٣-١: الأول هو أن النزعات والصفات الذميمة والحميدة للانسان تتدخل في علومه التي يصطنعها، فتاريخ العلوم يرشدنا الى أن الكثير من الاختلافات بين العلماء لم تكن من نوع الاختلافات المنطقية والعقلانية على الرغم من ظواهرها المنطقية، فمثلا النزاع بين غاليليو والكنيسة لم يقتصر بحال من الأحوال على المجالات العقلية والنزاعات البرهانية، بل في كثير من الأحيان تقف شخصيات العلماء في مواجهة بعضها البعض، فكبلر من منظار المعاصرين إنسان مُغرِق في الخرافات، حتى إنه أشرك بعض الخرافات في دراساته العلمية، وفي السجلات الكلامية أيضا يبدو الهدف هو الانتصار على الخصم أكثر منه إصابة الحقيقة، وبالطبع ليس علم الكلام سوى محاججات ومناظرات المتكلمين هذه. من هنا نرى متكلما ضالعا كالإمام محمد الغزالي يأخذ عهدا على نفسه أن لا يشارك أبدا في هذه السجلات العدوانية، ونجد أيضا في تاريخ الثقافة الدينية أن بعض الأشخاص سوّلت لهم أنفسهم وضع الأحاديث من أنفسهم، فلوّثوا بذلك المعرفة الدينية ونالوا من نقائها؛ ولهذا يجد المحدث أو الفقيه اليوم نصب عينيه خليطا عجيبا من الأحاديث والروايات في النصوص الدينية، وهو مضطر من أجل تنقيتها الى استخدام الأدوات البشرية المتاحة، وهذه الأدوات بطبيعتها الحال ذات قدرات

محدودة لا تنتهي به في أحسن الافتراضات سوى الى الظن. كما يوجد في التاريخ أشخاص آذوا الأنبياء والأولياء الدينيين، بل وقتلوا بعضهم، ولو لم يحدث هذا لأدلى أولئك الأنبياء والأولياء بمعارف أكثر لاتباعهم، وأثروا الفكر الديني وأغنوه أكثر، لذلك كان نقص المعارف وعدم نقائها، بما في ذلك المعرفة الدينية، من تجليات كونهم بشرا.

٢-١٣: والثاني هو أن الرؤية التي تحصل لمجموعة من البشر، تمتاز طبيعيا بإقصائها لأمر معينة من دائرة الضوء، وتركيزها على أمور أخرى. وتعبير آخر، حينما تبرز لمجموعة من الناس بعض المشكلات، ستصرف أذهانهم بصورة طبيعية صوب هذه المشكلات وكيفية معالجتها، وحينما تظهر مشكلات أخرى سيميل اهتمامهم صوب المشكلات الجديدة، ووظيفة المعرفة عموما هي حل هذه المشكلات والقضايا. وعليه يمكن أن يكون للمعارف المختلفة نمو في بعض جوانبها أكبر من نموها في الجوانب الأخرى، ولهذا كان نقصان وكمال هذه المعارف ظاهرة بشرية.

أوجه الشبه بين المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية:

١٤- المعرفة الدينية أقرب الى المعرفة التاريخية من بين جميع المعارف البشرية، وفيما يأتي بعض الخصائص المشتركة بين هاتين المعرفتين:

١-١٤: المعرفة التاريخية بلا موضوع، أي لا يمكن تقرير موضوع يمكن للمؤرخين تناول عوارضه الذاتية بلا واسطة. ففي المعرفة التاريخية تنتظم المعلومات لا حول الموضوع، بل حول أسئلة المؤرخين، وهذه الأسئلة بحد ذاتها وليدة النظريات الذهنية للمؤرخين، وكذلك الحال بالنسبة للمعرفة الدينية أو فهمنا للشرعية (بالرغم من بعض الاختلافات).

٢-١٤: على صعيد كتابة التاريخ لا يمكن أبدا كتابة تاريخ جامع ونهائي لفترة من فترات التاريخ، ورسم صورة نهائية لتلك الفترة في ضوء تلك الكتابة، بحيث لا يبقى مجال لأي عالم أو مؤرخ لاحق في أن يتصرف فيه، ولا يمكن ظهور رؤية جديدة تزيد

من كمال ووضوح تلك الصورة، ذلك أن التحوّل التدريجي للمعرفة التاريخية ظاهرة مشهودة ومقبولة من قبل جميع المؤرخين. وعلى صعيد الدين أيضا لا يتسنى الادعاء بأن البشر في حقبة من الحقب أصابوا فهما للدين هو الفهم الكامل والنهائي، الذي لا يستطيع الآخرون إطلاقا إضافة ما يزيد من وضوحه وكماله، أو تغييره والتصرف فيه. ١٤-٢: للمؤرخ في عملية فهم التاريخ دور فاعل فضلا عن دوره المنفعل، فلم التاريخ حصيلة تفاعل المؤرخ والوثائق التاريخية، وبصيرة المؤرخ وليدة تجاربه العلمية، إذ كلما زادت تجاربه ومعلوماته اتسعت نظرتة لمشاهدة الحقائق وإصابة الواقع، وكان أكثر توفيقا في مهمته. وكذلك الحال بالنسبة للمعرفة الدينية التي هي تفاعل بين عالم الدين والنصوص الدينية.

١٤-٤: كل من المؤرخ وعالم الدين يجب أن يشحذ ذهنه ويغنيه بالمعلومات والمسائل من أجل إصابة الحقيقة، فالذهن الفارغ لا يحالفه التوفيق في الكشف عن الحقيقة.

١٤-٥: المؤرخون لا يعتبرون كل ما يعلمونه أو يسمعونه تاريخا، فالأحداث لا تكون تاريخية إلا بعد تدخل المؤرخ واختياره بعضا منها، ليستعملها في نحت تماثيل التاريخ، فيضع كل حادثة في مكانها المناسب. وبالطبع ليس هذا الانتقاء التاريخي انتقاءً اعتباطيا، وإنما يستعين فيه المؤرخ بباقي معلوماته وخبراته المعرفية لي شاهد من خلالها الوقائع ويختار بعضها. فالمؤرخون لم يصنعوا التاريخ، لكنهم بلا شك وضعوا علم التاريخ وأوجدوه، وهذا الوضع والإيجاد ممنهج ومقتن دون أدنى ريب، وهو ذو اتجاه تكاملي، ومنتاسب في كل عصر مع معلومات ذلك العصر. ومهمة علماء الدين في مقام فهم الشريعة تشبه ما يقوم به المؤرخون.

١٤-٦: بناء على ما مرّ، يمكن القول: إن علم التاريخ علم متكامل غير متناهٍ، يقبل التحديث وإعادة البناء. ولا نهائية علم التاريخ لا تعني فقط التزايد المستمر لكمية الكشوفات التاريخية، وإنما هي بالدرجة الأولى بمعنى أن فهم المؤرخ للحادثة يقبل التكامل كفيها، فالاكتشافات العلمية الجديدة تفتح نوافذ جديدة لبحاث

وانتقاعات تاريخية لم تكن من قبل، وهكذا يتسلح المؤرخ بأدوات عينية ونظرية جديدة تحقق له فتوحات تاريخية مستحدثة. وإذا لم يكن في ذهن المؤرخ صورة شاملة ومدروسة للانسان والمجتمع، لم يتسنَّ له كتابة تاريخ مدروس يمكن الوثوق به. والمعرفة الدينية هي الأخرى تركز بهذا النحو على المعلومات الخارجية.

١٤٧: تستند المعرفة التاريخية الى ركنين: خارجي وداخلي، يتمثل الركن الداخلي بالوثائق والروايات التاريخية، أمّا الركن الخارجي فتمثله المعارف الفلسفية والانثروبولوجية والاجتماعية للمؤرخ. والواقع أن الركن الخارجي هو الذي يغربل الروايات التاريخية ويضفي عليها معانيها، وي طرحها بصورة معقولة. من هنا اعتبروا علم التاريخ علما ممتزجا بالفن، ومعرفة متناسجة بالمهارة. والفهم الديني بدوره حصيلة تركيب ركن داخلي (الكتاب والسنة) وركن خارجي (المعارف البشرية).

ولنا أن نطرح هذه الرؤية بشكل آخر: يمكن تقسيم مجموعة العلوم والمعارف من ناحية معينة الى «منتجة» و «مستهلكة». العلوم المنتجة تضع القوانين والنظريات، والعلوم المستهلكة تستخدم هذه القوانين والنظريات (الفقرة ٤ - ٤). ومن أمثلة العلوم المنتجة الفلسفة والفيزياء والرياضيات، بينما التفسير والفقه من أبرز العلوم المستهلكة، وكلتا المعرفتين التاريخية والدينية تعدان من المعارف المستهلكة.

١٥- النتيجة هي أن المعرفة الدينية معرفة بشرية تتصف بجميع الصفات والخصائص البشرية، أي انها ذات مصدر إنساني (وليس وحيانيا) ولها تطورها التدريجي، وتحتوي في داخلها على آراء متضاربة، ونظريات ظنية و يقينية، وتحتاج دوما الى تشذيب وتهذيب، ولها تعاطيها المستمر مع باقي العلوم والمعارف، ولها مدّها وانحسارها التاريخيان الدائمان، كما أنها تقبل حالات الشدة والضعف والعممة والشفافية (للتفصيل راجع الفقرة ٤). وجميع المفكرين ورجال الإحياء والاصلاح الديني يظهرون ضمن هذه الظروف، ويعمد كل واحد منهم الى إعادة بناء المعرفة الدينية بشكل خاص وطرحها في صورة جديدة، بحسب ما يحمل من علوم ومعارف عصره، وطبقا لطبيعة تفاعلاته مع المشكلات الخارجية، وبما يتلاءم والمراتب التي يرسمها للأركان والأصول الدينية المختلفة.

الأطروحة الرابعة - «مبدأ الترابط والتغذية (التعاطي) والتلاؤم»:

المعرفة الدينية (الفهم الصحيح أو الخاطئ للشريعة) تفيد بتمامها من المعارف البشرية غير الدينية وترتبط بها وتتلاءم معها، فلا توجد في المعرفة الدينية حتى مسألة واحدة لا تدين للمعارف البشرية غير الدينية من حيث ظهور أو خفاء المراد، وكشف الصدق أو الكذب، وثبات أو تحول المعنى. وبالتالي فإن ثمة ارتباطا وتعاطيا وتجاوزا باستمرار بين المعرفة الدينية والمعارف الأخرى (غير الدينية).

١٦- قبل أن نخوض في الأبعاد المختلفة للأطروحة الرابعة، من المناسب أن نشير

الى عدة نقاط:

١-١٦: ما تزعمه هذه الأطروحة هو الترابط بين الفروع الكبرى والصغرى للمعارف، وليس الترابط بين كل قضية وقضية أخرى، فترابط كل القضايا مع بعضها - سواء كان هذا الترابط قائما أو لم يكن - لا ينال شيئا من ترابط الفروع، ونموها المتوازي.

٢-١٦: تُعنى هذه الأطروحة بالعلوم الحقيقية (غير الاعتبارية). فالعلوم الاعتبارية المحضة كالنحو وقواعد اللغة، غير مشمولة بهذه الأطروحة، إلا إذا كانت لها مبادئ حقيقية (كعلم الأخلاق والحقوق والفقهاء...)، ففي هذه الحالة تدخل أيضا تحت مظلة الترابط بين المعارف.

علاقة المعرفة الدينية بالمعارف غير الدينية:

١٧- لا يوجد أي فهم للدين لا يعتمد على المعارف والعلوم غير الدينية. وبعبارة أخرى لا توجد أي قضية في نطاق المعرفة الدينية لا ترتبط بالمعارف الخارجية وتتلاءم معها. ولا تخرج العلاقة بين قضايا المعرفة الدينية والمعارف غير الدينية عن ثلاث حالات:

١٧-١: إما أن تكون متعارضة مع المعارف الخارجية.

١٧-٢: أو تكون منسجمة مع المعارف الخارجية.

١٧-٣: أو تكون أساسا بمنأى عن الانسجام أو التعارض مع المعارف الخارجية، بحيث لا يبدو أن ثمة علاقة بينهما.

طبعاً قد تكون هناك مواضيع تدرس فقط داخل المعرفة الدينية، ولا تتناولها المعارف غير الدينية، في هذه الحالة يمكن القول: إن حكم الشريعة بخصوص ذلك الموضوع متلائم مع المعارف الخارجية ولكن على نحو الفراغ. أما هنا فالمراد هو التلاؤم بالمعنى الأخص، أي من أجل أن نحكم بالتلاؤم أو عدم التلاؤم لا بدّ على الأقل أن يكون الموضوع مشتركاً بين المعرفة الدينية والمعارف غير الدينية.

لقد وجد البشر في كل عصر أن الكثير من معارفهم الدينية متلائمة مع معارفهم الخارجية، ولذلك لم يواجهوا صعوبات في فهم المعارف الدينية. فمثلاً مفاهيم «الخلق من العلق» و«تصريف الرياح» و«عدم التكليف بما فوق طاقة الإنسان»... الخ، تتسجم مع المعارف الخارجية المعاصرة بالمعنى الأخص. بينما تبدو مفاهيم «الشهب الثاقبة» أو «خلقة آدم» أو «السموات السبع» من الحالات التي لا تتماشى والمعارف الخارجية التي يحملها الإنسان المعاصر.

كما تبدو بعض المعارف الدينية غير ذات علاقة بالمعارف الخارجية، سواء كانت علاقة نفي أو إثبات، فمثلاً صفات عالم ما بعد الموت، أو مخلوقات الجنة، أو عالم الجن أو الملائكة، كلها أمور لا تخضع للبحث في المعارف البشرية؛ لذلك يقال: إنها بدون أي ارتباط بالمعارف الخارجية.

في الحالات ١ - ١٧ و ٢ - ١٧ لا يرقى الشك الى وجود الترابط. ولكن بالنسبة للحالة ٢ - ١٧ هل يصح الذهاب الى عدم وجود ترابط؟

١٨- فيما يتعلق بمسألة الترابط ينبغي الإشارة الى نقطتين مهمتين:

الأولى: أن الترابط لا يقتصر في الترابط «التصديقي - التكويني» وإنما له أنماط وألوان مختلفة سنشير إليها في موضعها (الفقرة ٢٠).

الثانية: أن الأمور المحايدة بحسب ظواهرها، ليست محايدة في المنظار المنطقي. ولأجل استيعاب هذه النقطة من المناسب التحقق منها في إطار نموذج محدد، ومن ثم الوصول الى القاعدة الكلية:

المعلومات الحصولية التجريبية تطرح على شكل قضايا حملية:

١٨-١: المعارف الحصولية التجريبية (أي القضايا الممكنة التصديق تجريبيا) التي تخبرنا بالعالم الداخلي والعالم الخارجي، تُطرح على شكل قضايا حملية (سالبة أو موجبة)، صورتها العامة (ألف هي ب) أو (ألف ليست ب). والقضايا الحملية تُعادل عكس نقيضها. أي أن القضية (ألف هي ب) تعادل القضية (غير ب هي غير ألف). وشرط هذا التعادل أن يكون نفي أحد الطرفين يعادل نفي الطرف الآخر، وإثبات أحدهما يعادل إثبات الثاني، وصدق أحدهما يعادل صدق الآخر. من هنا ستكون الأمور غير المترابطة في الظاهر، مترابطة في واقع الأمر.

وللتمثيل نقول: إن «كل ورقة شجر خضراء» تعادل «كل ما ليس بأخضر، ليس ورق أشجار». ونحن كلما شاهدنا أوراق أشجار خضراء أكثر ازداد ظننا بصحة القضية الأولى. أما في قضايا الأبقار صفراء، والورود حمراء، والحمامات بيضاء، فالأبقار الصفراء والورود الحمراء ليس أيّ منها أوراق أشجار ولا هي خضراء. أي أن (غير الأخضر ليس بورق أشجار). وهذه القضايا بدورها مما يؤيد أن (أوراق الأشجار خضراء)؛ لأنها جميعا تصدّق أن غير الأخضر ليس بورق أشجار، وهذه القضية الأخيرة تعادل القضية القائلة (أوراق الأشجار خضراء)، فصحة إحدى القضيتين تعني صحة الأخرى. وبتعبير أبسط القضية التي تبلغ درجة التأيد أو الإثبات في العلوم التجريبية، ترتبط مع بعضها ارتباطا خفيا، ويؤثر ضعفها أو متانتها على بعضها.^(١)

ولو كان بالإمكان استخلاص نتيجة معينة من هذا البرهان، لكانت هذه النتيجة هي: أن القضايا غير المترابطة في ظاهرها، ليست في واقع الأمر عديمة الترابط كما تبدو، فهي متأصرة مع بعضها في مقام الإثبات. وهذا الترابط مهما كان ضعيفا فهو ارتباط على كل حال، وهذا هو المطلوب.

١٨-٢: إذا نظرنا للعالم من زاوية العلية، وجدنا أيضا نوعا من الترابط العليّ

الضروري بين جميع الموجودات.

عدم وجدان الترابط لا يدل على عدم وجوده:

٣- ١٨: مما أسلفنا نستنتج قاعدة كلية مهمة تقول: إن عدم مشاهدة الترابط لا يعني عدم وجوده، فالترابط حالة معقولة ونظرية، أي أنها لا تقبل التصديق أو الإنكار إلا في نطاق قبليات ونظريات خاصة. إذ لا يكفي أن ينظر الانسان الى قضيتي «الأرض كروية» و «العسل حلو» فيفتي بعدم ترابطهما؛ لأن الترابط ليس حالة يمكن ملاحظتها بصورة مباشرة، بل إن النظريات مقدمة على الملاحظة، وهي تمنح الانسان نظارات خاصة تسهّل عليه مشاهدة الترابط، فمثلا مبدأ «العلية» و«الاتفاق النادر» يمهدان للمشائين القول بترابط علي بين الرعد والبرق (بما للرعد والبرق من تقارن متكرر). وهذا الترابط والعلاقة لا يمكن مشاهدتها إلا من هذا المنظار. وعليه يكون من التهاقت القول: إننا كلما فتحنا في الرعد والبرق لم نشاهد ترابطا بينهما، إذن لا ترابط بينهما، وبذلك فإن مبدأ العلية باطل!

وعموما حين دراسة الأمور غير المترابطة ظاهريا ينبغي عدم إغفال إمكانية ترابطها، وهذا الإمكان إمكان عقلي لا يصح التغاضي عنه أو إنكاره.

٤- ١٨: المعارف غير المترابطة ظاهريا كصفات الحشر و... الخ، يمكن من خلال ربطها بباقي المعارف الدينية، إيجاد علاقة غير مباشرة لها بالمعارف والعلوم غير الدينية (الخارجية). فمثلا وعينا بالشیطان (كمفهوم مُستقى من النصوص الدينية) يرتبط بفهمنا لقصة آدم (المخلوق من تراب) والجن (المخلوقين من النار) والذنوب والطاعة والوسوسة و... الخ. فالتغيرات الحاصلة في المفاهيم الأخيرة (تبعاً للمعارف غير الدينية) ستترك أثرها على وعينا بمفهوم الشيطان.

٥- ١٨: الترابط المنهجي، وفيه نقول: إن قضيتي «نابليون هُزمَ في واترلو» و«سعدى الشيرازي عاش في القرن السابع» مترابطتان مع بعضهما، وإثبات إحداهما يرتبط بإثبات الأخرى، ونفيها يؤثر في نفي الأخرى، ذلك أن صدق وكذب كليهما يُستحصل بطريقة واحدة هي «المنهج النقلي»، فلا يمكن إنكار إحداهما من دون النيل من الأخرى.

مستويات تلاؤم المعرفة الدينية مع باقي المعارف البشرية:

١٩- المعرفة الدينية تنسجم مع باقي المعارف البشرية على عدة مستويات:

١- ١٩: المعرفة الدينية تنسجم دائماً مع النظريات العامة في علم الانسان، وعلم الكون، وعلم المعرفة، وعلوم اللغة، و... الخ. وتمتاز هذه النظريات بعمق وتماسك يجعلها أساساً لا لفهم الدين فقط، وإنما لفهم الفلسفة والعلوم والعرفان أيضاً.

لا بدّ أن يكون للانسان قبل قبوله بالدين وفهمه له، وعيه الخاص بالعالم والانسان والمعرفة واللغة و... الخ. وبدون هذه المقدمات التأسيسية العامة لا يتسنى قبول الدين قبولاً واعياً، وليس هذا وحسب بل لا يمكن التوفر على أي فهم للنصوص الدينية.

تناسق المعرفة الدينية والنظريات العامة في علم الانسان وعلم الوجود و...:

أ- من أجل أن ينتمي الإنسان لدين معين، يتحتّم عليه أن تكون له رؤيته الخاصة للعالم والإنسان، والتي تسمح له بافتراض وجود الله وضرورة الالتزام بتعاليم الدين. فصورة العالم والإنسان عند الماديّ الملحد على نمط يجد معه العالم والبشر في غنى عن وجود الله. وإذا لم يكن الإنسان من القائلين بوجود النظام والعلية والمعنى والغاية في العالم، فلن يحتاج الى افتراض وجود الله. ويكفي للمرء أن يفكر بطريقة مستتيرة في عصر التنوير الأوربي، كي يبقى مؤمناً بالله، رافضاً للديانة المسيحية، أو يستبعد اليهودية مثل اسبينوزا، أو يرى كهيفل أن هذه الديانة لا انسانية وغير جديرة بالاتباع.

الانسان في تدينه الواعي يحمل في ذهنه أولاً صورة للإنسان المحتاج الى الدين، ومن ثم يختار ديناً لهذا الانسان يلبي له احتياجاته ويرفع النواقص التي يعاني منها. ولو كان في مقدور العلم (أو ربما الفلسفة) تسجيل حاجيات الإنسان وشرحها على نحو معين، لربما لم يجد الانسان في نفسه حاجة الى الدين. كذلك يجب أن تكون صورة الانسان عن العالم والبشر بالشكل الذي تستوعب وجود الأنبياء والرسول

الإلهيين، أي أن الرؤية الكونية البشرية هي التي تمنح شهادة الاعتبار للرؤية الكونية الدينية وليس العكس.

والصورة الخاصة التي يحملها الانسان عن اللغة تتدخل أيضا في إقباله أو عدم إقباله على الدين، فمثلا إذا تصور شخص أن عبارات خاصة هي التي يمكن أن يكون لها معنى (كالعبارات الممكنة الإثبات تجريبيًا) وساقه هذا الرأي الى خلو العبارات الدينية من المعنى، فلن يخوض أساسا في البحث والتحقيق حول مزاعم الدين، وإنما يرى الأفكار الدينية لغوا من القول وخالية من المعنى قبل أي بحث أو فحص، أي أن هذه الرؤية اللغوية تمنع الانسان من الدخول الى حيز الدين.

ب - أسلفنا أنه ما لم يتوفر الانسان على صورة معينة للمعرفة والعالم والانسان والتاريخ... الخ، لن يجد نفسه بحاجة الى الدين، أو لن يرى الأسس الدينية مما يمكن التسليم به؛ لذلك فإن عالم الدين يوجّه ذهنه دائما ليفهم الشريعة بشكل لا يمس الصور القبلية التي يحملها. وإذا كانت باقي المعطيات العلمية والفلسفية لدى الانسان تتسجم أو تتعارض مع المعارف الدينية في بعض المواضع فقط، فإن هذه القبليات تشارك دائما وفي كل المواضع في فهم الدين، ذلك أن كل ما يعطي جوازا بقبول الدين لابد أن يكون معيارا في فهم الدين ومُنظما لهذا الفهم، فمن المحال أن يشعر الإنسان بأن شريعة من الشرائع لا تهتم بحاجيات الانسان، ثم يلتزم بتلك الشريعة، ومن المستحيل أن يستخدم إنسان مبدأ العلية لإثبات وجود الله (ثم الرسول والكتاب السماوي)، لكنه يفهم كتاب الله وكأنه لا عليّة في العالم. أو أنه يوظف نظام العالم (المستقى من الحس والعلوم) لإثبات الصانع (ثم الوحي والنبوة) لكنه يرى مضامين الوحي متضاربة مع العلم، أو أنه من أجل قبول الدين، يقول بغاية معينة للإنسان، ثم يفهم من الدين عدم وجود غاية معينة. والذي يفهم أن الانسان والمجتمع بحاجة الى الدين، لابد أن يعتق دينا يتماشى مع هذا الفهم، وإلا فإنه إما أن ينبذ الدين أو ينبذ ذلك الاعتقاد. وعليه فإن علم الانسان وعلم الاجتماع (الذين يفصحان عن حاجات الحياة الاجتماعية للبشر، ويدلان علماء

الاجتماع على التطورات التاريخية للانسان) والاسس المنهجية للعلم التي تبحث في قيمة تلك المناهج، والفلسفة التي تحتوي في داخلها مثل ذلك العلم. تشارك كلها في فهم الدين، وتوجّه هذا الفهم من قريب أو بعيد.

فعلماء مثل كانط أو هيغل أو الفخر الرازي ممن آمنوا بفلسفة معينة تفتح مجالاً معيناً للإيمان بالدين، لا يمكنهم أن يفهموا الشريعة فهماً يدحض فلسفاتهم.

كما لا يمكن لإنسان أن يؤمن بالرسول عن طريق التواتر، بينما يرفض فهمه الديني أسلوب التواتر، أو أنه يرى التناقض دليلاً على التهاوت والسفاهة، ثم يؤمن بدين يزدحم بالمتناقضات، أو أن يكون واقعياً في منحاه الفلسفي، بينما هو مثالي في فهمه الديني، أو يكون من القائلين بالكلّي الطبيعي، بيد أنه يرفض الكلّي الطبيعي على مستوى المعرفة الدينية. فالفيلسوف المنتمي الى المدرسة الأرسطية مثلاً حينما يواجه في النصوص الدينية كلمات الانسان والبدن والنوم والموت والنور والسماء لا يمكن أن ينطبع عنها في ذهنه غير التصور الأرسطي، أو أن يعرف الله على غير ما تمدّه به الأدلة الفلسفية التي يتبناها، وعليه سيفسّر جميع هذه المفردات بمعنى «طبيعة» الانسان، و«طبيعة» النور، و... الخ. ولو كان هؤلاء الفلاسفة مثاليين لا يؤمنون بكلّي طبيعي وراء الأشخاص، فمن المستحيل أن يستنبطوا من «إنه كان ظلوماً جهولاً»^(٧) أن «طبع» الانسان هو الظلم والجهل. والمحدثون والمتشرعون الرافضون لمذهب أولئك الفلاسفة، هم أيضاً لا ينظرون الى الدين من دون أسس وزوايا محددة. والسجلات التي شهدتها الثقافة الاسلامية بين العرفاء والمتكلمين والفلاسفة المتأثرين بالمدرسة اليونانية كانت بسبب أن المتكلمين والمتأثرين باليونان أثبتوا وجود الله وفقاً لأسس الفلسفة الأرسطية، ولذلك وجدوا في القرآن إليها ينسجم وتلك الأسس. أما العرفاء فلأنهم نظروا للدين من زاوية أخرى، وقالوا: بأن لغة الدين هي أساساً من عالم آخر؛ لذلك لم يستسيغوا عالم المتكلمين والفلاسفة ولغتهم.

تناسق المعرفة الدينية مع النظريات الخاصة في علم اللغة وعلم الانسان و...:
 ٢- ١٩: تتلاءم المعرفة الدينية على المستوى الثاني مع النظريات اللغوية والانثروبولوجية والقيمية الخاصة حول الدين.

أ - علماء الدين يدركون المعارف الدينية بحسب ما يحملونه من نظريات حول لغة الدين.

فإذا تصور أحد أن لغة الدين لغة رمزية، سيفهم كل المعارف الدينية وكلام الباري على نحو خاص، فمثلاً ستكون قصة آدم وحواء من وجهة نظره قصة رمزية لخلقة الانسان وأطواره الوجودية، وهي قصة لا تتعارض مع النظريات العلمية (كنظرية داروين). أما إذا وجد أن لغة الدين لغة تحكي عالم الواقع، شأنها في ذلك شأن لغة العلوم والفلسفة، فلا ريب أن هذا سيترك آثاراً مختلفة على معارفه الدينية، مما يجعل علماء الدين يواجهون مسائل وإشكاليات من نوع جديد.

وإذا اعتقد شخص في إطار علم الكلام أن الله تعالى لا يتكلم كلاماً مجازياً أو كنائياً، عندها سيرى الآخرة مفعمة بالأطفال الشيوخ ﴿يوماً يجعل الولدان شيباً﴾^(٨) وتبدو له الدنيا مليئة بالجدران ذات الإرادة ﴿فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض﴾^(٩) ولن يفهم من ﴿يد الله﴾^(١٠) معنى القدرة الإلهية. بينما لو اعتقد الانسان بإمكانية أن يتكلم الله مجازاً، فلن يعتبر المجاز (وهو من جنس الكذب منطقياً) باطلاً أو هزلاً أو لغواً، وسيبقى على إيمانه بـ ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾^(١١) وإنه لقول فصل * وما هو بالهزل﴾^(١٢). وبالتالي ستتفاوت المعاني المستقاة من كلام الباري بحسب القبلات اللغوية المتفاوتة بين هذا الانسان وذاك.

وتوجد قبلات لغوية أخرى تتدخل في فهم كلام الباري، يتخذ منها علماء الدين في مقام فهم النصوص الدينية مواقف معينة - بعض هذه القبلات عبارة عن: الله يتكلم بلغة البشر وبما يشبه كلامهم (أو أنه سبحانه ليس كذلك)، لغة البشر تستطيع استيعاب المعارف الإلهية (أو أنها لا تستطيع)، فهم الكتاب السماوي محكوم بقوانين علم المعاني (أو أنه غير محكوم بها)، الدين يخاطب عامة الناس

ويتكلم بلسانهم (أو بلسان الخواص أيضا)، اللغة العربية هي - على الأخص - القادرة على حمل مقاصد الباري (أو أنها ليست كذلك)، بإمكان الله التعبير عن أي معنى من المعاني بهذه اللغة العربية الموجودة (أو أن الأمر ليس كذلك) و... الخ.

ب - النظريات الانثروبولوجية الخاصة ذات دور في فهم الدين والقبول به، بمعنى أن المعرفة الدينية مسبوقة بنوع خاص من علم الانسان ومبتنية على أساسه، فما لم يعلم المرء عن أي إنسان يتكلم، لا يستطيع أن يفهم عن أي دين يتكلم، وما لم تتضح طبيعة كمال الإنسان والمجتمع، سيتعذر توضيح معنى كمال الدين والدين الكامل. فالإنسان ينظم توقعاته من الدين ويستحصل فهمه لمعاني الشريعة بحسب معرفته للانسان، مثلا لو كان ثمة من لا يرى للإنسان أي جوهر ثابت، فإنه لن يستطيع الاعتقاد أبدا بوجود أحكام ثابتة في الدين تتسم بالخلود وتتمكن دوما من تلبية حاجيات البشر، والذي يتمسك بإطلاق حكم من الأحكام - في جميع الأزمنة والأمكنة، فلأنه سلم قبل ذلك بإمكانية مثل هذا الإطلاق، والأ إذا كان يرى هذا الإطلاق مرفوضا، فلن يرى الخطاب موجها الى الناس المنتمين لأزمان أخرى، وسيكون له وعي آخر بمراد الشارع.

ج - وأيضا من مواضع تجلي «كون الدين إنسانيا» هو أنه لا يكلف الناس بما فوق طاقتهم، فعقل البشر يرى من القبيح تكليف الانسان بما فوق طاقته، ويتوقع من الدين أن لا يجور على الانسان ولا يضطهده، ولكن حدود هذه الطاقة مما يجب أن يعينه العقل أيضا. وبكلمة ثانية على علم الانسان (بما في ذلك علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الفسلجة وعلم النفس الفلسفي و... الخ) وهو معرفة بشرية أن يرسم أولا حدود طاقة الإنسان في المجالات الحياتية المختلفة؛ ليتضح بعد ذلك هل الدين ذو طابع إنساني أم لا؟

د - النظريات القيمة الخاصة تعد بدورها من مقدمات قبول الدين وفهمه، فلا بد للإنسان بادئ بدء أن يكون له تصوُّره عن العدل والظلم، وتعريفه للحسد والقبح، ليتمكن اعتبار الدين ظاهرة تتسم بالحسن والعدالة. ويتغير آخر الصواب

أن يُقال: إن الدين عادل، وليس العدل دينياً. فينبغي أن تتضح للبشر مفاهيم مثل العدل والحق والسعادة والحسن و... الخ بشكل مستقل وسابق على الدين والتدين وبصورة تفصيلية (لا على نحو الإجمال والعموم) ومن ثم يعرضون الدين على تلك المعايير؛ ليختبروا كونه يأمر بالحق والحسن والعدل أم لا. ففهم البشر للدين يتلاءم ويتطابق دوماً مع فهمهم لتلك المفاهيم. وإن لم يتحقق هذا التلاؤم كان الدين أمراً سلبياً لا يأمر بالحق ولا ينفع البشر التائقين إلى الحسن والعدل، وسيكون منبوذاً بالتالي.

وهذه القبلية لها دورها أيضاً في فهم مفاد الشريعة، فالمتعصبون لعقيدة الجبر مثلاً، والرافضون للحسن والقبح العقليين سوف يرون الآية ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(١٣) شاهداً على صدق عقيدتهم، وهلمَّ جرّاً.

على كل حال، المبادئ والنظريات الخاصة والمقدمة على قبول الدين وفهمه أكثر عدداً وأشد تنوعاً من النماذج المختصرة التي أشرنا إليها، لكن ما سقناه يكفي لتوضيح مضمون النظرية.

تلاؤم المعرفة الدينية مع النظريات العلمية والفلسفية والأخلاقية الخاصة:

٢- ١٩: على المستوى الثالث، تتناغم المعرفة الدينية مع النظريات العلمية والفلسفية والأخلاقية الخاصة.

أ - غالبية علماء الدين حينما تواجههم تعارضات بين الدين والنظريات الخاصة في العلوم أو الفلسفة أو الأخلاق أو... يحاولون بكل جد حل هذا التعارض ورفعها، ويتمسكون لحل هذا التعارض بإحدى الوسائل أدناه:

إمّا أن يتّهموا المعارف غير الدينية (العلوم، الفلسفة، الأخلاق، ...) بأنها غير صحيحة، أو إذا أمكنهم اتخذوا أسلوباً معرفياً خاصاً يستطيعون به رفع التعارض (كأن يتبنّوا تفسيراً ذرائعياً^(١٤) للعلم). أو أنهم إذا وجدوا حجج الخصم قوية وقاطعة، غيّرُوا فهمهم للدين واستنتجوا أنهم لم يكونوا قد فهموا بعض أجزاء الدين

فهما صحيحا لحد الآن. وفي الحالات التي لا يجد فيها العالم تعارضا بين المعارف البشرية والفهم الديني، في هذه الحالات سيرى الانسان رأيه صائبا بفعل إطمئنانه من عدم التعارض (أو عدم معرفته بالتعارض). وهذه الجهود والمساعي تدل على محاولات علماء الدين للملائمة بين المعرفة الدينية وسائر المعارف.

ب - على سبيل المثال ظهرت في الثقافة الإسلامية بحوث مستفيضة حول مسألة «المعاد الجسماني»، ولأن بعض الفلاسفة المسلمين عجزوا عن إثبات المعاد الجسماني عقليا؛ لذلك فكروا في ضرورة أن تُحمل جميع آيات المعاد على معانٍ روحانية؛ ولأجل تبرير هذا التأويل قالوا: إن نداءات القرآن كانت موجهة لعوام الناس من العرب الجاهليين، وهؤلاء لا يفهمون شيئا عن الروحانيات؛ لذلك حدثهم الباري عزوجل بما يفهمونه. ويعارض صدر المتألهين مؤسس الحكمة المتعالية هذه العقيدة فيعمد الى وضع أحد عشر أصلا فلسفيا (لأصالة الوجود، وقاعدة شيتئية الشيء بصورته لا بمادته، واستقلال قوة الخيال في الوجود، و...) ليقرر معنى خاصا للجسم والبدن، محاولا فهم الآيات القرآنية الدالة على المعاد الجسماني بالشكل الذي يريد، وهو يرى وفقا لتلك الأصول أن الجسم قابل للحشر^(١٥).

وثمة نقاشات وبحوث بين حكماء المسلمين حول «المعراج الجسماني» لنبي الإسلام، ففي الطبيعيات اليونانية القديمة اعتبروا «خرق الأفلاك والقيامها» أمرا ممتعا. من هنا كان تفسير المعراج الجسماني لنبي الإسلام أمرا عسيرا على المفكرين الإسلاميين؛ لأن هذا المعراج يستلزم خرق والقيام الأفلاك. وذهب بعض الحكماء كالمحقق اللاهيجي إلى أن الفلك الأقصى فقط بمنأى عن الخرق والقيام، أما خرق والقيام بقية الأفلاك فهو أمر ممكن، من هنا أمكن المعراج الجسماني. وجاء حكيم آخر هو الملا هادي السبزواري وكان مؤمنا إيمانا راسخا بجميع الطبيعيات اليونانية، ومن أجل أن يحفظ للشريعة ظاهرها، ولا يخرج في نفس الوقت عن المبدأ اليوناني الموهوم (امتناع خرق الأفلاك والقيامها)، قال: إن الجسم المادي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ألطف وأرق حتى من الفلك، لذلك لم يؤد اجتيازه

بالأفلاك الى خرقها^(١٦). وكان «المعراج الروحاني» و «المعراج المثالي» من الأطروحات الأخرى التي تبناها المتدينون ليتمكنوا بذلك من الوفاء لكل من الدين والفلسفة والطبيعيات في نفس الوقت. وهكذا تتضح آلية تعاون الدين والعلم والفلسفة لرفع موجود أرضي الى أعالي السماء.

ج - الاكتشافات الفلكية الحديثة التي تتضارب مع ظواهر أو نصوص طائفة من آيات الكتب المقدسة، أحدثت بلبلة وتشويشا جدّيا بين المتدينين، وجرتهم الى سبل صعبة ومتشعبة من أجل التوفيق بين المعرفة الدينية وهذه المكتشفات الجديدة. وهكذا تعرضت تفاسير السماوات السبع الى إشكاليات مهمة، بعدما كانت عند القدماء متلائمة مع علوم زمانهم، ومقبولة ومفهومة لديهم تماما.

تأثير آراء غاليليو في الفهم الديني:

ولقد كان غاليليو ذاته منزعجا من هذا التعارض، فقد كان يحترم العلم ويميل بقلبه الى الدين في نفس الوقت، ولذلك لم يكن التناقض بينهما مما يرضيه، من هنا زعم أن مهمة الدين تعليم البشر طريق الصعود الى السماء (الجنة)، وليس أن يكشف لهم أسرار النظم الفلكية وحركة الأجرام السماوية، أي أن غاليليو، ومن أجل التوفيق بين معرفته الدينية ومعرفته العلمية فتح بابا جديدا، وقدم تفسيراً آخر للدين.

أما الاسقف بلارمين (١٥٤٢-١٦٢١م) فزعم أنه لا يوجد برهان يقيني على حركة الأرض حول الشمس، أو على صحة المنظومة الكوبرنيكية دون قيد أو شرط؛ ولهذا رأى أن تبقى هذه المنظومة مجرد فرضية بدل التسليم بها، الى حين إقامة براهين علمية قاطعة لصالحها. وقدم مجلس «ترانت» رأيه بالإجماع حول آراء كوبرنيكوس، فقرر أن سكون الأرض أمر مفروغ منه، مع ملاحظة أنه إذا ثبتت حركة الأرض مستقبلا، فسيعمد المجلس بمنتهى الحيطة الى تأويل الكتاب المقدس ليعلن أن أجزاء من هذا الكتاب لم تكن مفهومة لحد الآن بصورتها الصحيحة.^(١٧)

من ناحية أخرى يأخذ بيردويم فيلسوف العلم والفيزياوي الفرنسي في القرنين التاسع عشر والعشرين على غاليلو صدامه مع الكنيسة، فهو يرى لو أن غاليلو طرح فيزياء السماوات والأرض طرحاً «ذرائعياً»^(١٨) لما أدى به الأمر الى كل تلك النزاعات.

تأثير نظرية داروين في الفهم الديني:

ونظرية تطور الأنواع الداروينية أثارت أيضاً الكثير من السجلات الكلامية، وغيّرت فهم علماء الدين للعديد من القضايا والأمور، فعلى سبيل المثال أوجدت هذه النظرية شرحاً في برهان إتقان الصنع^(١٩)، وبيّنت الشكوك في أشرفية الانسان على المخلوقات، وتسربت الى علم الأخلاق طارحةً موضوع الأخلاق التكاملية. وتعارضت مع بعض النصوص الدينية، وغيّرت من تفاسيرها.

وقد اضطر المفسرون المسلمون الى اتخاذ مواقف من نظرية التطور الداروينية في نطاق تفسيرهم لآيات خلق الإنسان، وحاولوا إما أن ينالوا بطريقةٍ ما من أسس هذه النظرية وتعاليمها، أو أن يتخذوا موقفاً بخصوص مكانتها العلمية والمعرضية، ليبطلوا بهذه الطريقة من سحر النظرية، أو يغيّروا فهمهم لآيات خلق الانسان، فمثلاً العلامة محمد حسين الطباطبائي صاحب تفسير «الميزان» يكتب في تفسير الآية ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساءً...﴾^(٢٠) أن المعنى الظاهر والقريب من نص هذه الآية هو أن جميع البشر خرجوا من نسل آدم وحواء، بحيث لم يكن لموجود آخر دور في إخراج نسل البشر، ثم يسرد فرضية القائلين بتطور الأنواع، ويقول: إنها فرضية موضوعة لتفسير خواص وأثار الأنواع الحيوانية، وليس للكشف عن تطورها الذاتي، وأصحابها لا يمتلكون دليلاً على دحض آراء المعارضين لهم، كما لم تثبت أيّة تجربة، بمعنى أنه لم يشاهد أي قرد يلد إنساناً وإنما تدل كل التجارب على سريان خواص ولوازم النوع الحيواني في نسله المتوالدين عنه. من هنا كانت مهمة هذه

الفرضية تفسير بعض المسائل الخاصة، ولا يوجد برهان قاطع على صحتها؛ لذلك يبقى قول القرآن الكريم: إن الانسان نوعٌ مستقل عن باقي الأنواع الحيوانية غير متعارض مع أي دليل علمي^(٢١).

وبغض النظر عن صحة أو سقم هذا الرأي ومؤدياته ونتائجه المتوالية، فمن الواضح أن عموم علماء الدين لا يحتملون التعارض بين الدين والعلم؛ لذلك يضطر كل واحد منهم الى التفكير في حلول معينة ينسّق فيها بين معرفته الدينية وسائر المعارف البشرية. أما أساس ضرورة التناسق بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية فيبقى حالة مسلماً بها ومشتركة بين جميع علماء الدين.

بل إن سيّاليّة الفهم الديني نابعة أساساً من أن المؤمنين يرون الدين على حق، فمثلاً لم تواجه السلف مشكلة في فهم أو تفسير الآية القائلة: ﴿خلق من ماء دافق * يخرج من بين الصلب والترائب﴾^(٢٢) فقد كانوا يرون أنها تعني أن الإنسان خلق من ماء متدفق يخرج من مكان في جسم الانسان يقع ما بين صلبه وأضلاعه الصدرية (الترائب)، بيد أن العلماء المعاصرين أثبتوا أن نطفة الانسان لا تتكون بين الصلب والترائب ولا تتدفق من هناك الى الخارج. والمفسر المعاصر في مواجهته لهذه الاشكالية يمكنه أن يعمل على شاكلتين:

إما أن يقول: إننا وجدنا في القرآن معلومة باطلة (وهو رأى يتناقض وايمان الانسان المؤمن، إلا إذا سلم هذا المؤمن بوجود الباطل في القرآن، لكنه برره بأن الله يكلم الناس بلسانهم أي وفقاً لثقافتهم، وفي هذه الحالة سيبقى فهم النص متلائماً مع القبلية الخارجية). وإما أن يقول: بما أن القرآن لا يحتوي سوى الحق، إذن لا بدّ أننا فهمنا معناه الى اليوم بصورة خاطئة، وعليه يجب أن نبدّل فهمنا للآية الكريمة.

تأثير النظريات العلمية والفلسفية الخاصة لا ينحصر في فهم التصديقات الدينية:

د - لا ينحصر تأثير النظريات العلمية والفلسفية الخاصة في فهم التصديقات الدينية، وإنما يشمل التصورات والمفردات الواردة في الشريعة أيضاً، ويمنحها معانيها. وللمثال. مَنْ يقرأ في القرآن الكريم أن الله يُقسم بالشمس، فإن كان ممن عاشوا في القرن الخامس الهجري سيفهم أن الله أقسم بكرة متلألئة تدور حول الأرض ويبلغ حجمها ١٦٠ ضعفاً من حجم الأرض. أما القارئ المعاصر والمطلع على العلم الحديث، فيفهم من الآية أن الله أقسم بكرة عظيمة جدا تتكون من كتلة كبيرة من الغازات وتبلغ درجة حرارتها حوالي عشرين مليون درجة، وهي في حكم أتون ذري، والأرض تدور حولها. كما أن الفيلسوف المشاء الذي يقرأ في سورة عبس ﴿أنا صببنا الماء صبا﴾ * ثم شققنا الأرض شققاً^(٢٧) سيفهم أن ماهية الماء هي التي صبّت، وماهية الأرض هي التي شُقّت. أما الفيلسوف الصدراتي فينسب الصب الى وجود الماء والشق الى وجود الأرض (وليس لماهيتيهما الموضوعتين في الخارج)، وكذلك الحال بالنسبة لمفردات مثل التين والزيتون والقمر والتراب والدم والنور والعسل والنحل... الخ. فالأفكار العلمية والفلسفية تمنح هذه المفردات معاني جديدة، والذي يتبنّى آراءً علمية وفلسفية معينة، لا يمكنه أن يفهم هذه المفردات إلا في ضوء متبنياته.

هـ - كذلك الحال بالنسبة لعالم القيم، ففهم الإنسان للقيم الدينية يتلاءم مع قيمه الانسانية التي يؤمن بها سلفاً. مثلاً ينظّم الناس فهمهم للدين بحسب نظريات السعادة وحقوق الانسان في المنحى الأخلاقي الذي ينتمون إليه، فإنسانية الدين وهديه الى السعادة مما يجب أن يُحفظ في كل الأحوال، والمفسرون الذين حاولوا الدفاع عن حقوق المرأة في الاسلام (كالمرحوم مرتضى مطهري) إنما ساروا على هذا السبيل، أي أنهم دللوا على تلاؤم حقوق المرأة في الاسلام مع مقبولاتهم في هذا العصر. وإذا تحدثوا عن الرق في الاسلام، فقد عمدوا أيضاً الى جعل هذا المفهوم منسجماً مع قيمهم الانسانية التي يؤمنون بها، وهكذا دواليك.

تناسق المعرفة الدينية مع معرفة العلماء بعالم المتكلم:

١٩٤: فهم كلام الباري (أي المعرفة الدينية) تتناغم على المستوى الرابع مع معرفة العلماء بعالم المتكلم وفضائه، فلفة كل شخص جزء من عالمه وهي تتسجم تماماً مع ذلك العالم، ومعرفة هذا شرط لمعرفة ذلك. والمؤدّي الأول لهذا الرأي هو أن العبارة الواحدة تكتسب في العوالم المختلفة معاني مختلفة، كما أن المقدمة الواحدة حينما توضع الى جانب مقدمات مختلفة تقضي الى نتائج متفاوتة. والمؤدّي الثاني للرأي أعلاه هو أن من شروط الفهم الأفضل للكلام، المعرفة الأعمق بعالم المتكلم، وما لم تتقارب العوالم، فلن تتعارف اللغات والأفهام. أما النتيجة الثالثة فهي أن الظهور أمر نسبي ولاستثناس الذهن بمعلومات خاصة تأتير حاسم في انعقاد ظهور خاص (الكلام هنا عن الظهور ذاته وليس عن حجية الظهور التي لها حالاتها المختلفة). المفردات مدينة للمعاني، والمعاني وليدة العوالم، ولا تمكن المعرفة التامة بعالم شخص معين من خلال كلامه، وإنما العكس: فعالمه هو الذي يمنح كلامه المعاني والأبعاد. ومع أن المتكلم يتجلى في كلامه، لكن من يعرف المتكلم أفضل، يستطيع إدراك ذلك التجلي أفضل. وهذا الكم يصدق على المعرفة الدينية، وعلى سائر المعارف البشرية.

أ - من أجل مزيد من الإيضاح لهذا المعنى من المناسب أولاً التمييز بين «مراد» المتكلم من الكلام، وبين «معنى» ذلك الكلام، ف«مراد» المتكلم هو القصد الذي يرمي إليه من إطلاقه لعبارته، لكن العبارة تكتسب لنفسها معنىً بشكل مستقل عن المتكلم. ذلك ان العبارات جزء من لغة البشر، واللغة ليست من صنع متكلم بعينه، واللغة تعيّن خاص مُسبق، وعباراتها ذات معانٍ مستقلة. والمتكلمون يستخدمون هذه العبارات ذات المعاني حسب «مرادهم» ولأجل إفادة مقاصدهم، وعليه ينبغي في مواجهة أي نص أو كلام العمل للكشف عن أمرين: الأول هو الكشف عن «مراد» المتكلم أو الكاتب من طيّات عباراته وقرائنها، والثاني السعي لفهم «معاني» العبارات، وبالطبع فإن كشف «المراد» يتأتى من خلال كشف «المعنى».

إن عالم المتكلمين من البشر (أي العالم المتكوّن من المعارف والنظريات الانسانية) يختلف عن العالم الواقعي. وبعبارة ثانية، المعارف والأفكار البشرية لا تتطابق مع الواقع بالضرورة، فالبشر يستعملون اللغة في عوالمهم؛ ولأجل التعبير عن مرادهم، إذن فالكشف عن «مرادهم» رهنٌ بمعرفة عالمهم. أما إذا أردنا معرفة «معنى» كلامٍ صادق فعلينا مراجعة عالم الواقع (أي نظريات البشر)، فمثلا معرفة أن «السلطان محمود مات بمرض السل» (بشرط الصدق) تحصل تارةً بمراجعة نظريات المؤرخين القدامى (كشف المراد)، وتارةً بمراجعة العالم الواقعي ومعرفة مرض السل بصورة أفضل (كشف المعنى). في الحالة الثانية كلما تعرفنا على العالم الواقعي أفضل فهمنا معنى تلك العبارة أفضل وبالتالي مهما أمعنا في معرفة عالم المتكلم، أدركنا «مراده» بصورة أعمق، وكلما أوغلنا في فهم العالم الواقعي، أدركنا «معنى» الكلام الصادق على نحو أكمل.

أما بالنسبة لكلام الباري تعالى فـ«المراد» و«المعنى» عين بعضهما، وهما متطابقان تماما، ذلك أن علم الباري لا يحيد إطلاقاً عماً عليه العالم الخارجي، بل العالم الخارجي مرتبة من مراتب علم الله عزوجل، وبهذا يتحد الكشف عن «معنى» الكلام، والكشف عن «مراد» المتكلم، وكلما توسّع المخاطبون في معرفة عالم الوجود، تعمقوا في فهم المراد من كلام الباري ونصوص الشريعة.

نوعان من المعرفة لاكتشاف مراد الباري في النصوص الدينية:

ب - تأسيسا على ما مرّ، يكون كشف «المراد» الله تعالى من النصوص الدينية والذي هو عين الكشف عن «معنى» تلك النصوص، متوقفاً على نوعين من المعرفة:

الأولى: معرفة ذات وصفات الباري. مثلا حصول معنى أن الله متكلم «صادق» وكل ما يقوله هو «الحق» (في مقابل الفرضية المعارضة) يؤثر في مجمل الفهم الديني وفي كل استنباطات العلماء من الكلام الإلهي. وكذلك الحال بالنسبة للمعرفة بصورة المخاطب لدى المتكلم، فإذا اعتقد إنسان أن الله خاطب في كتابه العوام

وحسب: فلن يقرأ في النصوص الدينية معارف دقيقة ومعاني فلسفية أو علمية أو عرفانية عميقة. وعلى العكس إذا ظنَّ أن الله تعالى خاطب الخواص أيضاً، فسيجد تلك الدقائق والأفكار العميقة موجودة في النصوص المقدسة؛ وبهذا لن يكون قبول الدين منوطاً بقبول وجود الله، وإنما فهم الدين أيضاً سيكون متوقفاً على معرفة ذات الله وصفاته؛ لذلك فإن علم الكلام لا يؤثر فقط في علم التفسير، وإنما يترك بصماته بعمق ووضوح حتى على علم الفقه، وبالتالي فإن المعرفة الأعمق بالله تؤدي إلى معرفة أنصح وأرتب للمعارف الدينية. وعليه كانت المعرفة الدينية (فهم الكتاب والسنة) متحوّلة بشكل موازٍ لتحوّلات علم الكلام (وهو معرفة غير دينية) ومتلائمة معه باستمرار.

الثانية: معرفة عالم الوجود، وقد أسلفنا أن «المراد» و«المعنى» منطبقان على بعضهما بالنسبة لكلام الباري عزوجل، وعليه كانت معرفة عالم الوجود (سواء المعرفة العلمية أو الفلسفية أو العرفانية) من شأنها توفير فرصة مناسبة لمعرفة عالم المتكلم، مما يعني الكشف عن «مراد» الباري، وبلوغ درجة أعلى من المعرفة الدينية.

وعليه كان اكتشاف بطون كلام الباري، وهو عين تطور المعرفة الدينية، وعين الفهم الأفضل لكلام الباري؛ أمراً مرتبطاً بتطور ونمو المعارف البشرية بشكل مباشر، ولأن الواقع ذو بطون وذو مراتب؛ فإن كلام الباري (وهو جزء من عالمه) ذو بطون وطبقات.

٢٠ - كيف ترتبط المعرفة الدينية بباقي المعارف البشرية؟

هناك العديد من أنواع الترابط والتلاؤم بين المعارف البشرية غير الدينية والمعرفة الدينية. وقبل أن ندخل في بحث تفصيلي بخصوص هذه الترابطات، من الضروري التذكير بأن غالبية، بل جميع حالات انسجام المعارف البشرية غير الدينية والمعرفة الدينية تتأتى عن طريق «تغذية» المعرفة الدينية واستقائها من تلك المعارف.

عموماً، «تغذّي» المعارفُ البشريةُ غيرَ الدينية المعرفةَ الدينية بثلاثة طرق: أ - التغذية في مقام جمع المعلومات^(٢٣): في هذا المقام تُنظَّم المعارف البشرية غير الدينية انتقاءات علماء الدين من النصوص الدينية، وتضع أمامهم أسئلة متنوعة، وتساعد عن هذا الطريق في رسم صورة الشريعة، فكل واحد من الأنحاء المختلفة للترابط بين المعرفة الدينية وغير الدينية، يُزوّد المعرفة الدينية في هذا المقام بما يتناسب وخصوصياته، وبالتالي فهو يتلاءم مع المعرفة الدينية.

ب - التغذية في مقام الحكم^(٢٤): تلعب المعارف البشرية غير الدينية دوراً مهماً في تنقية المعرفة الدينية من التصورات الخاطئة، وفي تحكيم التصورات الصحيحة للشريعة، ويتحقق هذا الدور في إطار فرضين مسبقين يُسلم بهما المتدينون:

١- ب: إله الشريعة هو ذاته إله الطبيعة وما وراء الطبيعة؛ لذلك لا يمكن أن يكون الوعي الصحيح بالشريعة متعارضاً مع الوعي الصحيح بالطبيعة وما بعد الطبيعة.

٢- ب: كل ما يكون جوازاً للقبول بالدين، فهو معيار لفهم الدين وأداة لتنظيم الدين، فالرفض والقبول والاثبات والإبطال تختص بمقام الحكم هذا، وفي هذا المقام تسقط بعض المقبولات وتحل محلها مقبولات أخرى. وهذه التحولات هي التي تغني المعرفة الدينية وتتمّيها.

ج - التغذية عن طريق تيسير الفهم الديني وإغنائه وتطويره: المعارف البشرية غير الدينية ومن خلال قيامها بدوري «جمع المعلومات» و«الحكم» تضطلع تلقائياً بدور ثالث في مجال المعرفة الدينية يتمثل بتوفير إطار لفهم الدين وتطوير هذا الفهم وتكميله.

قنوات ترابط المعارف البشرية:

مجموعة المعارف البشرية (بما فيها المعرفة الدينية) تترابط وتتبادل عن طريق القنوات والأوعية التالية:

٢٠-١: الترابط المنطقي - الانتاجي:

والمقصود به أن القضايا المطروحة في علم معين تنتج منطقيا قضايا معينة في علم آخر. وبتعبير ثانٍ: قد تؤدي المقدمات التي تتوافر في فرع من الفروع العلمية، من الناحية المنطقية الى نتيجة تكون بدورها موضوعا جديدا لعلم آخر، أو أنها تبطل منطقيا بعض مقبولات ذلك الفرع العلمي. هذا النوع من الارتباط نادر بين المعارف، ولا يمكن العثور عليه بين كثير من العلوم، فمثلا لا يوجد ترابط منطقي - إنتاجي بين الفلسفة والعلوم التجريبية، أي لا يمكن التحرك منطقيا من القضايا الفلسفية الخالصة الى نتيجة تتصل بالعلوم التجريبية أو العكس، وكذلك الحال بين الادراكات الاعتبارية والحقيقية، أي بين الأخلاق والفلسفة والعلم. وكمثال، لا يمكن في المنطق أبدا الوصول من القضايا الجزئية الى قضايا كلية، أو استنتاج قضايا جزئية من تركيب قضايا خالصة كلية.

٢٠-٢: الترابط المنهجي:

أ - قبول أو رفض مسألة معينة في علم من العلوم، لا يأتي بلا سبب ولا اساس ومن دون منهجية، وبالتالي فإن كل تصديق أو تكذيب يستند الى مبادئ وقبليات معرفية ومنهجية عديدة، وهذه القبليات لا تختص بعلم واحد، فإذا كانت هنالك في العلم (الف) المسألة (الف) يعلمونها ويكرسونها، ففي العلم (كاف) أيضا هنالك المسألة (كاف) يثبتونها أو يدحضونها، وبهذا تكتسب المسألة (الف) والمسألة (كاف) علاقة وترابطا منهجيا. ومن هنا سيبدو من السهل جدا اكتشاف العلاقة بين «مولد الغزالي في القرن الخامس» و «قبول حقانية القرآن» (رغم ما يبدو عليهما من التناثر والافتراق للوهلة الأولى). فالمنهج الذي يحرز لنا وجود الغزالي والقرن الذي ولد فيه، هو ذات المنهج الذي يثبت لنا وجود نبي الاسلام صلى الله عليه وآله وسلم وعرضه القرآن على الناس (أي منهج النقل المتواتر)، ففي علم ما إذا رفضوا الوجود التاريخي للغزالي رغم تواتر النقل المفيد لوجوده، فإنهم في الواقع

لم يرفضوا وجود الغزالي وحسب، وإنما شككوا (تلازما) حتى في الوجود التاريخي لنبي الاسلام والقرآن المعتمدين على التواتر أيضا. ذلك أن قبول إحدى القضيتين ورفض الأخرى باستخدام منهج واحد يفضي الى التناقض. وعلى هذا المنوال يمكن القول: بأن الكثير من القضايا المختلفة الموضوع في العلوم تترايط مع بعضها برباط التواتر، فهي بمنزلة بضائع متفاوتة توزن بميزان واحد. وإذا كان الميزان مقبولا وموثوقا، كانت الأوزان التي يسجلها مقبولة وموثوقا بها جميعا، ومترابطة مع بعضها من هذه الناحية.

ب - الترابط المنهجي ترابط في مقام «الإثبات» وليس في مقام «الثبوت»، فمثلا لا توجد منطقيا علاقة بين نابليون ذاته والغزالي، وليس بين قضيتي «الغزالي مؤلف إحياء علوم الدين» و«نابليون انهزم في واترلو» علاقة قياسية ضرورية، لكن اثبات هاتين القضيتين وقبولهما تابع لمنهج واحد.

ج - علم المعرفة البعدي يتناول العلوم في مقام التحقق والإثبات. ومن هذه الزاوية يمكن تقسيم العلوم الحقيقية (دون الاعتبارية) بلحاظ المنهج الى ثلاث فئات رئيسية:

١. العلوم النقلية (التاريخية).

٢. العلوم الاستقرائية (التجريبية).

٣. العلوم العقلية (راجع الفقرة ٢ - ٢ - ٤).

فالنقل والاستقراء (التجربة) والقياس هي مناهج الإثبات والدحض وأسس قبول المسائل ورفضها في هذه المعارف، من هنا تكتسب العلوم متفاوتة كالفيزياء والأحياء نوعا من الوحدة والاشترار على الرغم من تمايز موضوعاتها. وهذه الوحدة لا تتأتى من تقارب موضوعات هذه العلوم. وإنما من وحدة منهج قبولها ورفضها. وكذلك الحال بالنسبة للعلوم النقلية والعقلية.

العلوم النقلية والتجريبية والعقلية هي بحد ذاتها ذات تعامل وتعاطٍ مستمر مع بعضها، ويمكن أن تكون قضايا علم منها مقدمات للاستدلالات في علم آخر. فمثلا:

اعتبر الحكماءُ التجربات مقدمةً من مقدمات القياسات البرهانية، والمجربات تُستخلص طبعاً من الاستقراء (فضلاً عن القياس الخفي). في علم الكلام يستفاد من نظام الطبيعة (كمقدمة تجريبية) لإثبات وجود الباري. وفي الفلسفة يستعينون لحل معضلة الربط بين الحادث والقديم بالحركة الدورية للأفلاك، أو يستدلون بطبيعة بناء الجسم وأفعاله على وجود النفس. أو يعتبرون الأحداث التاريخية وسرد الوقائع الغريبة دليلاً على سلطة عالم الغيب على عالم الشهادة، أو يرون المنامات الصادقة أدلةً كاشفةً عن عالم ما وراء المادة. ومن ناحية أخرى تمنح العلوم العقلية الكثير من مقدماتها للعلوم التجريبية والنقلية، فمثلاً يستنتج ديكارت صحة $2+2=4$ من كون الله سبحانه صادقاً ويمكن الوثوق به. وابن سينا يرى السيمياء غير ممكنة؛ لأنها تزيد من كمية الذهب في العالم، مما يعني اضطراب الاقتصاد والشؤون المعيشية للناس، والله لا يريد أن يضرب نظام العالم.

وقد تُعتبر هذه التبادلات بين العلوم غير صحيحة وفي غير محلها، ولكن حتى لو كانت خاطئة، فهي على كل حال جزء من المعرفة. ذلك أن المعرفة في مقام التحقق ليست سوى مجموعة المسائل المنهجية المقتننة (سواء كانت صائبة أو خاطئة) (الفقرة ٤-٥).

و- مناهج العقل والتجربة والنقل ثلاثة مناهج رئيسية شاملة، ونشير إجمالاً إلى أن كل واحد منها يتضمن مناهج أصغر تعمل على الربط منهجياً بين قضايا ومسائل الفروع العلمية الأصغر. على سبيل المثال، في العلوم التجريبية تتمدد هذه المناهج الصغيرة وتتجسم في الآلات والأدوات النظرية والمادية، فالمجهر جهاز مادي يعمل عمل الميزان الذي يسهل قياس بعض الأمور ويحضُّ على القبول بها، ويعمل بهذه الطريقة على ربط مجاميع معينة من القضايا ويوثق الأواصر بينها، والنظريات بحد ذاتها تنهض في بعض الأحيان بمهام الأدوات النظرية.

هـ- النتيجة هي أن الترابط المنهجي أحد أنواع الترابط المنطقي بين المعارف المختلفة. ومع أن هذا الترابط منطقي، غير أنه ليس من نوع الترابط «القياسي» -

المنطقي» أو الربط بين مضامين القضايا (الربط في مقام الثبوت). إن اكتشاف هذا الترابط منوط بنظرة إبستيمية للمعرفة البشرية. والواقع أن هذه الترابطات الداخلية والخارجية بين الفروع العلمية الكبرى، هي وليدة نظريات إبستيمية خاصة، تمنح الاستقراء أو التواتر أو القياس (أو المناهج الأصغر) الحجية والاعتبار، وتلك الآراء الإبستيمية مقدمة على الفلسفة والتجربة والنقل، فما لم يُصادق على منهج معين في ذلك المقام، لا يمكن الاعتماد على نتاجاته.

٣-٢٠: الترابط الإبستيمي (بالمعنى الأخص):

ثمة بين العلوم والمعارف المختلفة نمط آخر من التلاؤم والاتحاد العام هو «الاتحاد الإبستيمي» (بالمعنى الأخص للكلمة). ويفيد هذا الترابط والاتحاد أن بين المعارف البشرية المنهجية، رغم تباين موضوعاتها، نوعاً من التناغم والانسجام بحيث لا تفتي إحداها ضد الأخرى. أو أن وجود مثل هذا الانسجام أمر مطلوب على أقل تقدير، بحيث يحاول العلماء والحكماء الوصول إليه، فليس هناك حكيم شمولي يُعَبِّد أن تكون معطيات علمه وحكمته وكلامه وعرفانه (التي تخبر عن تطبيقات وحقائق متداخلة لعالم الوجود) متناقضة مع بعضها. بمعنى أنه لا يستتبع أن يطرح في حكمته صورة للإنسان ينفر منها العلم، ويطمع فيها الكلام، بينما يجافيهما العرفان. ليس المراد أن تكون المعرفة منبجّة أو مُصدّقة لمعرفة أخرى، أو مماثلة لها في المنهج أو مزوّدة لها بالمسائل، لكن المراد هو أن لا تتصادم المعرفتان ولا تنال إحداها من الأخرى. وهذا ليس بالمراد القليل.

إذ تكمن في عمق هذا المراد نظرية إبستيمية واحدة، فسواء قلنا: إن الفروع المعرفية الكبرى لا تتنازع أبداً ولا تتصادم مع بعضها مطلقاً بسبب تباعد مناهجها وغاياتها ومواضيعها، أو قلنا: إن بعضها (أو جميعها) يمكن أن يتلاقى أو يتناقض، لكن ينبغي السعي للملاءمة بينها، ففي الحالين نكون قد أصدرنا حكماً إبستيمياً. وهذا هو معنى اجتماع واندرج المعارف البشرية تحت ظل نظرية إبستيمية واحدة.

فالرؤية الفلسفية التي تفصلها تماما عن العلوم التجريبية (كأن ترى الفلسفة غير ممكنة الدحض تجريبيا، على خلاف العلوم التجريبية)، والرؤية التي تمزج بين الفلسفة والعلوم التجريبية وتضعهما في مرتبة واحدة، والرؤية التي تفصل العلم عن الفلسفة من حيث الموضوع، والتيار المقابل الذي يراهما متمايزين بحسب المنهج، والرؤية التي تجد الحقيقة رهنا بإجماع العلماء، والنظرة التي تراها بمعنى التطابق مع الواقع، والرؤية التي تقول: إن قضايا ما بعد الطبيعة فارغة من المعنى، والفكر الذي يراها «أفضل علم بأفضل معلوم»، كلها رؤى تصنّف المعارف بنحو من الأنحاء، وترصد التعارض بينها وتسعى في رفعه. ففي ظل علم معرفة معين لا يُسمح لطائفة من المعارف بالدخول، كما هو الحال بالنسبة للوضعية التي ترى ما بعد الطبيعة لغوا من القول فلا تجيز دخولها الى دائرة المعرفة، أو كما يرى بعض المتكلمين كالغزالي أن الفلسفة المشائية ليست من جملة العلوم، بل هي من سنخ الجهل، في حين يراها عالم آخر أميرة العلوم.

وظيفة علم المعرفة المنسّق:

ومهما يكن من أمر فإن أدنى وظيفة لعلم المعرفة المنسّق هي أن تكون له نظرياته حول العقل والحس والمنطق واللغة والمنهج والحقيقة واليقين والإدراك والمعرفة، وبواسطة هذه النظريات يصدر أحكامه حول المعارف البشرية المختلفة وحول مكانة كل واحدة منها، وسنخ كل واحدة وأنواع العلاقات والتبادلات بينها ومستوى تعبيرها عن الواقع وإمكانية الوثوق بها.

من ناحية أخرى أسلفنا أن العلوم مجموعة من المزاغم الصحيحة والسقيمة المنهجة، وهذا بحد ذاته دليل على حاجة العلم الى علم المعرفة، وعلى سبق الأخير للأول، ذلك أن المنهج لا يتأتى إلا بوجود منهج، والمنهج لا يوجد به إلا علم المعرفة.

على هذا الأساس، وطبقا لمفاد مبدأ الترابط الاستيمى؛ كل تحوّل يظهر في فهم

المنهج، أو اللغة، أو اليقين، أو ...، سيؤثر على موازنات مجموعة المعارف، وبالتالي ستكتسب العلوم علاقات جديدة مع بعضها، وبهذا يتضح أن العلوم المختلفة تشارك عن هذا الطريق في إغناء أو إضعاف بعضها، وفي قبض وبسط بعضها. ومن المناسب هنا الإشارة إلى أن علم المعرفة ليس برمته قبلياً، وإنما هو بعدي أيضاً، وتطراً عليه، هو الآخر، تصحيحات وتشذيبات تبعا لتطور العلوم والمعارف البشرية، أي أن أحكام اللغة والمنطق والإدراك ... ليست جميعها ممكنة الاكتشاف قبليا، فهي لا تتضح إلا بعد امتدادها عبر التاريخ، وهنا بالضبط يمكن رصد الأواصر الخفية والدقيقة بين المعارف.

٤-٢٠: ترابط الإنتاج - الاستهلاك:

أ - أسلفنا الإشارة إلى إمكان تقسيم العلوم من ناحية ما إلى «منتجة» و«مستهلكة» (الفقرتان ١٤-٧ و ٤-٦). والعلوم المنتجة هي في الغالب العلوم التي توضع فيها النظريات والقوانين، وهي تمنح نتائجها هذه لمعارف أخرى نسميها المعارف المستهلكة، فعلم الطب مثلا نموذج للعلم المستهلك يعتمد على علوم أم مثل البيوكيمياء، وعلم الأنسجة والفسلجة والتشريح والبايوفيزيولوجي. وهي علوم تنتج قوانين ونظريات تضعها تحت تصرف الطب والأطباء ليشخصوا بها الأمراض ويسعوا في معالجتها. وكذلك الحال بالنسبة لعلم الإدارة، فهو يستعير القوانين من علم النفس وعلم الاجتماع والاقتصاد وما إلى ذلك، ويربط بينها ليستنتج منها الأسلوب الصحيح في الإدارة. وعلم الكلام الذي كان في البداية منتجا ارتبط على يد حكماء مثل نصير الدين الطوسي بالفلسفة: ليتحوّل بعد ذلك إلى علم مستهلك يستعير مقدماته العقلية وأدواته البرهانية من الفلسفة. وعلم التاريخ والمعرفة الدينية كما مر بنا، من العلوم المستهلكة (الفقرة ٧-١٢). وتقسيم العلوم إلى منتجة ومستهلكة يحصل بحكم الغلبة. أي أن الغلبة في العلوم المستهلكة هي للاستهلاك، بينما الغلبة في العلوم المنتجة للإنتاج.

أنواع ترابط العلوم المنتجة والعلوم المستهلكة:

ب - ترابط العلوم المنتجة بالعلوم المستهلكة عن ثلاث طرق، وتمنحها بها تعيّننا
خاصا:

١. تمنحها زاوية نظر وتطرح الأسئلة عليها.
 ٢. تضيق وتوسيع (قبض وبسط) المعنى وتوجيه فهم النصوص، بحيث لا يتعارض هذا الفهم مع أسس ومناهج القبول بالنصوص.
 ٣. العمل على التحديد، من خلال إغفال بعض الاحتمالات.
- مثلا بالنسبة لعلم التاريخ ذكرنا (الفقرة ١٤) أن العلوم المنتجة تمنح علم التاريخ زاوية نظر، وترشده من أية الزوايا ينظر الى مسرح التاريخ، وماذا يطرح عليه من الأسئلة، وكيف ينظم الحوادث، وكيف يقيم بين بعضها والبعض الآخر علاقات عليّة. على سبيل المثال إذا ظهرت اليوم نظرية في علم النفس ترى أن نوع الغذاء مؤثر في القرارات السياسية ذات الصلة بقوة الدول واقتدارها، فسييادر جميع المؤرخين بعد ذلك للبحث في نوعية طعام الشخصيات السياسية، مستنطقين التاريخ الصامت، وطارحين عليه أسئلة لم تكن مطروحة في السابق. وبهذا يمنحون علم التاريخ شكلا ومضمونا جديدا.

وهكذا الحال بالنسبة لفهم النصوص الدينية، فالانسان بحسب سعة أو ضيق معلوماته، يأخذ أو يستبعد الاحتمالات المختلفة في درك الآيات والروايات. وهذه العلمية لا ترتبط فقط بمستوى معرفة الشخص بعلم العصر، بل تركز أيضا على قنلياته في باب علم الله عزوجل وتوقعاته من الدين وموازينته لقبول الدين؛ لذلك فإن عدم الاطلاع على بعض العلوم قد يحجب عن الذهن بعض مدلولات الكلام ومعانيه، ويؤثر على سعة وضيق دائرة المصاديق، وأحيانا تدفع زاوية نظر معينة أو سؤال محدد (ينبثق بحد ذاته عن تبني نظرية معينة) الانسان الى البحث في مسألة أو علاقة ما كان ليجت فيها لولا ذلك السؤال أو زاوية النظر تلك.

ج - العلوم المستهلكة تابعة للعلوم المنتجة، وإذا طرأ تحول على العلوم المنتجة

فسيطال التحول المستهلكين أيضا، كما لا يوجد أي علم مستهلك يستطيع استباق علومه المنتجة، فعلم الطب لا يمكنه أن يسبق الفلسفة والبيوكيمياء بحال من الأحوال، فقد كان طب الأسلاف متناسقا مع علوم التشريح والأحياء عندهم، وطب المعاصرين يتناسب أيضا مع التشريح والفلسفة الحديثة. كذلك فهمنا للكتاب والسنة (وليس ذات الكتاب والسنة) يتناسب وعلومنا، فالإنسان يطرح عليهما الأسئلة بمقدار ما يعلم، ويستلم الأجوبة منهما بمقدار ما يعلم أيضا. وانبثاق الأسئلة وفهم الأجوبة أيضا يحصلان وفق ضوابط وأحكام معينة. وهذه الرؤية تصدق بشكل خاص على الشريعة الإسلامية، فهي شريعة تدعو البشر الى التعمق في التاريخ والسير في الآفاق والبحث في الطبيعة والتعقل والتدبر في الخلق. والشريعة التي توصي بكل هذا وتشجع عليه، لا يمكن لها أن ترفض نتائج هذه الأبحاث والتأملات، أو لا تتناسب معها.

تأسس على ما مر، فإن الترابط بين العلوم المنتجة والعلوم المستهلكة أحد المناحي المهمة للترابط والتعاطي بين المعارف البشرية.

٥- ٢٠: الترابط المبتني على مبدأ رفع التعارض:

أ - طبقا لهذا المبدأ، متى ما ظهر تعارض في نطاق علم معين، سنتهم حتى أبعد المبادئ والمسائل والنتائج (سواء كانت في ذلك العلم أو في العلوم الأخرى) في إيجاد هذا التعارض، أو أنها تتضرر منه، بمعنى أن الدحض البسيط يمكنه منطقيًا النفوذ الى أمتن وأعمق طبقات العلم وتدميرها. من هنا وجب لأجل رفع التعارض التنقيب في جميع مستويات المعرفة للعثور على المذنب الرئيس. ولا فرق في هذا بين العلوم النقلية والعقلية والتجريبية، فكلها ستكون عرضة للاتهام ومشمولة بعملية التنقيب والتنقيش. حينما يتضارب جزءان من العلم مع بعضهما (مثلا حينما تكون هناك شواهد تجريبية على كل من مركزية الشمس ومركزية الأرض) فلا فارق لأجل رفع هذا التعارض بين أن نستعين بالنقل أو نستعين بالعقل، أو نطلب المساعدة من الكلام

أو من الرياضيات أو الفيزياء أو الفلسفة، أو نعتبر الحس مخطئًا أو العقل غير مصيب، أو ننسب الخلل للآلات العلمية أو لمن يستعمل الآلات، فتاريخ العلم يدلنا أن العلماء سلكوا جميع هذه السبل ليتمكنوا من تفتيت هذا التعارض المدمر. وهذا الأمر يصدق أيضا على تعارض الدين والعلم، أي أن العلماء لا يفتشون جميع المعارف البشرية فقط لرفع التعارضات بين العلم والعلم، أو بين العلم والفلسفة، وإنما يدفعهم لهذا أيضا التضارب بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية الأخرى. ومفتاح فهم هذه الفكرة والقبول بها هو دراسة تاريخ العلوم (لا سيما الثورات العلمية) والثقافة الانسانية.

ب - لا يعني هذا المبدأ أن أي حالة تعارض بإمكانها هدم كامل صرح العلم والفلسفة، وإنما القصد هو أن حالة التعارض هذه بإمكانها ذلك بالقوة. وهذا الإمكان بالقوة هو الذي يعكس إمكانية الترابط المتقابل بين الأجزاء المختلفة من المعرفة البشرية.

ج - عادة ما يكون العلماء ملتزمين بمبادئ ومناهج علومهم ومتعصبين لها؛ لذلك نراهم في الغالب لا يحاكمون المبادئ عند محاولاتهم حل المشكلات ودحض الشبهات، وإنما يسلكون سلوكا محافظا في هذا الباب. إن العلماء في معظم الأحيان لا يستسيغون الثورات العلمية الشاملة، بل يحاولون جهدهم إيجاد حلول للمعضلات محافظين على المباني والأسس العلمية الرئيسية، ومن أجل أن ينقذوا سفينة معرفتهم من الغرق، فإنهم يلقون ببضائعها في البحر بحسب ضالة الأهمية، فيبدأون بأقل حمولات السفينة أهمية يلقونها في البحر عليهم ينجدون سفينتهم وأنفسهم من الطوفان دون حاجة إلى إلقاء الحمولات النفيسة.

كما أن العلماء قلما يستعينون لحل مشكلات علومهم بالعلوم الأخرى، أو نادرا ما يلقون التبعة على كواهل الأجانب (أتباع العلوم الأخرى)، وهذا ما يفوت على المبتدئين فرصة اكتشاف الترابط الوثيق بين الأجزاء المختلفة للمعرفة البشرية، فلا يلاحظون دور تلك الأجزاء المتنافرة في خلق المشكلة أو أنهم لا يلتفتون لعلاقتها

بالمشكلة. ولكن حينما تحدث ثورة في العلوم ويشيع التشكيك في كل الأسس والمناهج السابقة، عندها تلتفت الأنظار الى تلك الأواصر الوثيقة والمتشعبة بين مختلف فروع المعرفة الانسانية.

وعليه ربما كان الخطأ الذي يقع في علم معين درسا بليغا وعبرةً عاصمة في علم آخر، أي أن اكتشاف خطأ علمي قد يفضي أحيانا الى اكتشاف أخطاء فلسفية (وربما كلامية أو تاريخية) وبالعكس.

و - في سبيل إيضاح المسألة، لنفترض أن أحد الأحكام الطبيعية الأرسطية قد دُحِض، فإن هذا الدحض لن يبقى بحال من الأحوال في حدود ذلك الحكم فقط. أو ليس الحكم الباطل في الطبيعيات وليد المناهج والمباني الباطلة، أو لم يتم استنتاجه بطريقة خاصة من المبادئ؟ إذن لماذا يقتصر الدحض على ذلك الحكم ولا يتغلغل الى المناهج والمباني؟ ثم أليست تلك المباني والمناهج مما تتبناه فلسفة ما بعد الطبيعة وعلم المعرفة الأرسطي؟ فإذا كان فيها خلل أو زلل، لا بد أن يكون ثمة خلل وزلل فيما وراء الطبيعة وعلم المعرفة الأرسطي أيضا. وهكذا يلاحظ أن بطلان حكم في علم الطبيعيات الأرسطي له القدرة على زعزعة ما بعد الطبيعة الأرسطية، وهذه القدرة لا تقتصر طبعاً على ذلك الحكم الخاص.

٦- ٢٠: الترابط عن طريق إنتاج المسائل:

أ - تنمو العلوم بالمسائل، بل إنها تتنفس وتعيش بالمسائل. فإذا لم تظهر في علم من العلوم مسائل معينة، خسر ذلك العلم حياته وحركته. والمسائل لا تظهر داخل العلم فقط، وإنما قد تولد وتنمو أحيانا في أماكن بعيدة جدا، ثم تأتي لتستقر أمام صاحب العلم لتطلب منه الحل والتدبير. وليس الكلام هنا عن حاجة علم إلى علم آخر، وإنما الكلام عن حل معضلة في علم معين ولدت وترعرعت في علوم أخرى.

ب - كان الاسلاف يظنون أن علاقة العلوم والفلسفة تنحصر في أن العلم بإمكانه أن يمثل صغرى القياسات الفلسفية. غير أن العلاقة بينهما لا تقتصر على هذه

الحالة، إذ بإمكان العلم خلق المسائل للفلسفة، فيحتملها على حيوية وتحرك جديد. في تاريخ الثقافة الاسلامية كثيرا ما أوجد العرفان (والشريعة أحيانا) مسائل جديدة للفلسفة، بينما نادرا ما لعب العلم مثل هذا الدور. أما اليوم فإن العلم نزل الى هذه الساحة بكل ثقله.

نظرية تطور الأنواع الداروينية على سبيل المثال، والتي تصنّف على المنجزات العلمية، أفرزت الكثير من المسائل للعلوم التجريبية والفلسفة وعلم الكلام وعلم المعرفة، وكان أول من تأثر بهذه النظرية وأصابته الضجة والحركة بفعلها هم المتكلمون، والمعرفة الدينية تبعاً لهم. فقد غيرت هذه النظرية تفسير النصوص الدينية، وأوجدت شرحاً في برهان النظام، ولم تكتفِ بهذا بل زحفت الى دائرة الأخلاق وأسست «الأخلاق التطورية»، وأوجدت الداروينية الاجتماعية ووفرت رصيдаً جديداً للنزعات المؤمنة بالقوة. وحتى العنصرية أصابت سهمها منها، وأفادت منها أيضاً الفلسفة التركيبية لهيربرت اسبنسر. وكان من ثمارها الجديدة «علم المعرفة التطوري»^(٢٥).

واليوم لا يمكن لأي فيلسوف متأمل أن يفض الطرف عن موجات الذكاء الاصطناعي أو صناعة كائنات حية وما شاكل ذلك من تيارات علمية. أفرزت الكثير الكثير من المسائل الفلسفية والكلامية. ثم إن علم الانسان من المنجزات العلمية التي تدعو الفلاسفة الى تأملات جديدة حول الانسان، أي أن التحدي لا ينبثق اليوم من العلوم الطبيعية فقط، وإنما يأتي أيضاً من علم الانسان وعلم الاجتماع وعلم التاريخ. والفلسفة التي تجيب عن هكذا أسئلة جديدة لن تبقى بالطبع على ما كانت عليه، وإنما ستكتسب أشكالاً وأبعاداً جديدة، وإذا تبدلت الفلسفة والعلوم فإن المعرفة الدينية ستأثر دون شك بهذه التبدلات وسيتلاءم إنسان الشريعة مع إنسان العلوم وإنسان الفلسفة.

٧- ٢٠: الترابط الحواري:

أ - ثمة تحاور مستمر بين مجموعة المعارف البشرية، أي أن العلوم والمعارف المختلفة تطرح على بعضها أسئلة معينة وتطلب الإجابة. في الترابط عن طريق إنتاج المسائل يفضي نمو المعارف وتحركها الى ظهور أسئلة في داخل العلم، أما في الترابط الحواري فإن العلم يجيب عن أسئلة تظهر في علوم أخرى، وليس عن أسئلته الخاصة.

ب - الأسئلة التي يطرحها علم على علم، ليست من الناحية المنطقية منتجة للإجابات في العلم الثاني. إذ يمكن الإجابة عن السؤال الواحد أجوبة إيجابية وسلبية متعددة، ومع ذلك لا يعد كل كلام جوابا عن أي سؤال. وللمثال، إذا سئل أحد عن أحواله، كان بإمكانه أن يقول في الجواب: أنا سليم، أنا مريض، أنا كئيب، أنا مسرور، أنا متعب، أنا مقروض، أشكركم على تقدمكم أحوالي... الخ، ولكن لا يمكن أبدا القول في الجواب عن ذلك السؤال: اليوم هو يوم الجمعة! فالأجوبة الأولى رغم تنوعها واختلافها تتناسب جميعها مع السؤال، أما الجواب الأخير فغير ذي صلة بالسؤال. وهذا التناسب وعدم التناسب هو ما نسميه الترابط الحواري. إن مقدمتي قياس معتبر لا تفرزان سوى نتيجة واحدة، بينما السؤال الواحد قد تكون له عشرات الأجوبة (المعارضة) والتي تتناسب جميعها معه.

ج - على صعيد المعارف أيضا، يبدو وكأن بعض العلوم تجيب عن أسئلة علوم أخرى. وبتعبير أدق تلبى بعض العلوم احتياجات علوم أخرى. وبالتالي يتناسب نمو هذه مع نمو تلك.

على سبيل التمثيل، يعتبر التعاون والتحاور بين الرياضيات والفيزياء النيوتنية من النماذج البارزة في تاريخ العلم. يكتب مؤرخو العلم أن نيوتن أحرر إعلانه لقانون الجاذبية لعشرين سنة بعد اكتشافه. وذلك لأنه أراد ابتكار الرياضيات التي تتناسق وفيزياءه؛ ليتمكن بذلك من اعتبار الأرض كتلة مضغوطة في نقطة صغيرة تسهل عليه دراستها في حساباته. وقد كان اكتشاف أناليز للمتماهي في الصغر الإنجاز

الرياضي هو الذي لَبَّى حاجة نيوتن. وهكذا كان ظهور حاجة في علم سببا في تطور علم آخر، وهذا التطور يعود هو الآخر بالفائدة على العلم الأول.

إنّ الأبحاث المتوازية والمترابطة التي تجري اليوم في العلوم المختلفة كالأحياء والفلك والفيزياء والكيمياء والرياضيات والاقتصاد وعلم الاجتماع، شواهد صادقة على الترابط الحواري بين العلوم. كما أن الحركة التاريخية المتعادلة للعلوم تشهد أن تحرك علم من العلوم يؤدي تدريجيا الى حركة علوم أخرى. بل إن قصة التحاور في معارف الدرجة الثانية أوضح حتى من هذا، إذ يوجد بينها وبين معارف الدرجة الأولى حوار إيجابي قريب، وتأثير متبادل عميق.

د - مثل هذا الحوار قائم أيضاً بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية الأخرى، بمعنى أن العلوم البشرية تطرح بشكل منتظم أسئلة على الشريعة وتطلب منها الإجابة. ومع أنّ هذه الأسئلة ليست هي المنتجة للأجوبة منطقياً، إلا أنها على كل حال المحفز على البحوث والانتقادات، ولأنها منتظمة أساساً فهي تلعب دور المنظم للأجوبة أيضاً. وعليه تمارس الأسئلة دورين أساسيين هما «الانتاج» و«التنظيم». والشريعة بإجابتها (أو عدم إجابتها) عن تلك الأسئلة تفصح أكثر عن مضامينها وثرائها وإمكاناتها. والمعرفة الدينية المتشكلة من مجموعة هذه الأجوبة، تكتسب هيكليتها الخاصة بما يتناسب والأسئلة المطروحة. ومن ناحية، فإن أسئلة كل عصر وليدة علوم ذلك العصر، وما لم يصل العصر الدرجة المناسبة من البلوغ العلمي لا يمكن أن تخطر هذه الأسئلة في بال إنسان. ولأن العلوم متجددة، لذلك تتجدد الأسئلة باستمرار، وتتجدد تبعاً لها أجوبة الشريعة عن هذه الأسئلة. وبهذا تسير المعرفة الدينية في طريق التجدد المستمر. وفي هذا الحوار ستكون كل من الإجابة وعدم الإجابة عن الأسئلة مفيدةً ونافعةً. فنطق الشريعة وصمتها كلاهما ذو معانٍ عميقة يفهمها المفكرون وعلماء المعرفة. ولكل من الصمت والكلام سهم وافر في رسم خصائص وهوية الدين.

أساليب إغناء المعارف البشرية غير الدينية للفهم الديني:

٢١- كما أسلفنا تعمل المعارف البشرية غير الدينية على إغناء الفهم الديني

وتعميقه بالطرق التالية:

١- ٢١: بالمعرفة الأعمق لعالم المتكلم (وهو الله عزوجل في المجال الديني)

يستطيع الانسان إصابة معرفة أفضل بكلامه تعالى (راجع الفقرة ٤ - ١٩).

٢- ٢٢: الأدلة والقبليات التي تجيز القبول بأطروحة معينة، تؤثر أيضا في فهم

هذه الأطروحة؛ لذلك كان من عوامل الفهم الأفضل تعدد طرق الإثبات. مثلا، الإله

الذي يعرف عن طريق برهان الصديقين، يختلف عن الإله الذي يعرف بواسطة

برهان النظام. وبتعبير أصح فإن هذين البرهانين يفيدان وعيين مختلفين للقضية

القائلة «الله موجود»، ومحصلة الجمع بينهما هي فهم أفضل وأعمق لهذه القضية

(للتفصيل راجع الفقرة ٢ - ١٨).

ومن هذا القبيل المعرفة بتاريخ المسائل وارهاسات ظهورها. ولعل أهم منافع

تاريخ المعرفة أنه يفيدنا في إدراك أفضل للمسائل المعرفية، فدراسة ماضي القضية

ومتابعة تطورها التاريخي، والمعرفة بمحضرات ظهورها، لها جميعا دور فعال في فهم

القضية ذاتها واكتشاف الحلول لها.

إن تاريخ كل علم هو جزء من ذلك العلم، بل هو عين العلم. وليس ثمة معرفة

تحدد بطروحاتها المعاصرة دون طروحاتها الماضية. والفهم الأرسخ لأي موجود

تاريخي (سواء كان موجودا معرفيا أو خارجيا) يستلزم إمعانا أكثر في النظر إليه،

وليس إمعان النظر هذا سوى مراجعة ملفه وسوابقه.

٣. ٢١: المعارف البشرية غير الدينية تضي على العبارات والمفردات الواردة في

الشريعة معاني جديدة، وتعمق فهم المتدينين لتلك التصورات والتصديقات. إن

العبارات والمفردات جائئة للمعاني وليست حُبلى بها. والمعاني مسبوقة

بالنظريات^(٢١) ومصطبغة بها. وعلى هذا الأساس إذا تعمقت النظريات تدريجيا

وتطورت وتضاعف إفصاحها عن الواقع، تعمق دركنا للعبارات والتصورات والمفاهيم

الانتزاعية العامة على وجه الخصوص كالزمان والعلية والعقل و... تتأثر تأثراً بالغاً من نظرياتها التي تنتمي إليها.

طرق تحول معاني الألفاظ والعبارات:

أ - تطبيق كليات أكثر على موضوع المعرفة (المفردات والتصديقات): إذا أُدرج موضوع المعرفة ضمن كليّ آخر أو كليّ أعم، تحصل بخصوصه معرفة أعمق. بعبارة أخرى؛ إذا أمكن تطبيق كليات أكثر على موضوع المعرفة، اقترب هذا الموضوع من مواضيع أخرى (كان قبل ذلك غريباً عنها) وبذلك يتأتى فهم أعمق حوله.

ب - التحويل: أسلوب التحويل قريب إلى حدٍ ما من الأسلوب السابق، وفيه يتم تحويل أمر إلى أمر آخر. وبعبارة أخرى يتم إحلال معانٍ عميقة جديدة مكان معانٍ سطحية سابقة. وأساساً يختلف العالم الحديث عن العالم الماضي من حيث إن مصاديقه دخلت في نطاق كليات غير الكليات السابقة (للتفصيل راجع الفقرات ٣ - ١٩، الجزء د).

٢١-٤: النظريات التي يطرحها المفكرون (سواء في مجال المعرفة الدينية أو سائر المعارف البشرية) حينما تأخذ تعيّناتها في قوالب اللغة، وتطرح في الأوساط العلمية، تكتسب وجوداً مستقلاً وتبدأ حياةً جديدةً، ويكون لها علاقات وتبادلات مع النظريات الأخرى ومع الحاجات الحياتية للمجتمع. وهي تؤثر وتتأثر في كلا المجالين، فتزداد ظهوراً ورسوخاً. ويمكن التعبير عن ذلك بأن النظرية تنبسط وتتمدد تدريجياً، وتنقل ما تحملته بالقوة (مما قد يكون خافياً حتى على صاحب النظرية) إلى الفعل، وبهذا تكشف عن معناها أكثر. في الوقت الحاضر يمكن فهم التوجهات الفلسفية لديكارت أو كانط أو صدر الدين الشيرازي أو شهاب الدين السهروردي أفضل من الماضي. بل لقد اتضحت اليوم جوانب وابعاد من توجهاتهم وآرائهم كانت في الماضي محجوبة حتى عنهم. وهذه الحالة تحصل بطرق مختلفة:

الأساليب المختلفة لتمدد النظريات

أ - الاهتمام بالآثار والتبعات النظرية والعملية للنظريات:

للمثال نقول: إن الوضعية والفلسفة اللغوية لفيثجنشتاين هي الوريث الشرعي لآراء كانط. وبذلك يمكن اليوم التعرف بصورة أفضل على مكونات المدرسة الكانطية وإمكاناتها الكامنة، ففهم مزاعم فلسفة كانط رهين تماماً بفهم مؤدياتها وامتداداتها البعيدة.

ووجودية كريكنارد بدورها كانت نداءً اسماعيلياً خاضعاً عاشقاً للحق، تمدد وأفصح بمرور الزمن عن مكوناته فإذا به صرخة إحادية مرعبة زلزلت الضمير الديني للإنسان الغربي في القرن العشرين. واليوم لا تتسنى معرفة تلك البذرة إلا بملاحظة ثمارها التاريخية التي انبثقت عنها.

ب - ظهور المنافسين (الأشياء تعرف بأضدادها):

من الأساليب المهمة للمعرفة الأعمق بنظرية معينة، مقارنتها بالنظريات المقابلة أو المغايرة أو البديلة، فيمكن مثلاً معرفة حكمة المشائين بصورة أفضل إذا ما قورنت بالحكمة المتعالية، فقبل أن تظهر أصالة الوجود الصدراثة، لم تكن أصالة الماهية المشائية قد اكتسبت معناها وظهرت على حقيقتها. وتطور العلوم التجريبية الحديثة عمق حتى الوعي بالفلسفة الميتافيزيقية، فالذي لم يدرك المعرفة العلمية بصورة صحيحة، سيكون من المتعذر عليه إدراك المعرفة الفلسفية كما ينبغي.

في الأوساط الدينية، تسمى الأفكار المعارضة «شبهات»، والشبهات إذا دخلت ساحة الفكر كأراء منافسة كان لها دور وآثار معرفية بناءة، فهي تدل الوسط الديني أن بالإمكان النظر إلى العالم بشكل آخر. ولعل الكثير من الملحدون أسدوا للدين خدمات جليلة بوجه من الوجوه وهم لا يعلمون، فأراؤهم المناهضة أدت إلى أن تفهم تفاصيل ومعالم التفكير الديني بشكل أفضل. واليوم بسبب شيوع النظريات

الإلحادية ووجود المجتمعات غير الدينية يمكن الوعي بالتفاوتات التي قد يبعثها الايمان بالله في المجتمعات الدينية، بصورة أعمق، عن طريق مقارنتها بالمجتمعات غير الدينية.

ج - النقد والجرح:

إن نقد وجرح الآراء لا يساعد فقط على معرفة السليم من السقيم فيها، وإنما يعمل كذلك على فهمها فهما أوسع وأعمق، والنقود تشير قبل كل شيء الى قنوات تسرب البطلان. فمن المهم جدا معرفة المواضع الهشة في النظرية، فهي تشي بسعة دائرة المعنى والمدلولات الممكنة لتلك النظرية.

وليست معرفة مسارب الإبطال وحدها مفيدة في فهم أفضل لنظرية من النظريات، بل حتى المعرفة بسبل إثبات النظرية نافعة في هذا الباب. مثلا حينما يعلم الانسان أن هناك «نور معتم» يحصل بتقاطع الأمواج الضوئية، مما يؤيد النظرية الموجبة في تفسير الضوء، سيعي معنى موجية الضوء بصورة أفضل. وحينما قال ابن سينا: إن عشق الهيولى للصورة كلام صوفي لا أفهمُ معناه، فقد كان من مبررات قوله: إنه لا يمتلك أدلة على إثبات أو إبطال هذا الادعاء. ولو كان الصوفيون أو الحكماء قد ساقوا دليلا على هذا القول وعمد ابن سينا بعد دراسة ذلك الدليل الى تأييده أو إضعافه؛ لاستطاع على الأقل أن يفهم معنى هذا الادعاء. وعندما أقام صدر الدين الشيرازي (حسب قوله) برهانا على هذا القول، عمل بلا شك إلى تيسير فهمه لنفسه وللآخرين.

د - استعمال النظرية في حل المسائل:

اعتبار النظريات أجوبة عن المسائل، يوفر أرضية أخصب لفهم النظرية، كما ان النجاح في حل المسائل علامة أن الشخص يحمل وعيا أعمق بالنظرية، فالذي لا يدري بأي المبادئ والمباني يستعين لحل النظرية، لا بد أنه غير متمكن من هذه

المبادئ لحد الآن، والذي يعالج مسألة باستخدام أصول أقل، فقد فهم المسألة والأصول فهما أفضل.

هـ - معرفة جوانب أكثر حول النظرية:

مضافا إلى ما مر، فإن الفهم الأفضل للنظرية منوط بمعرفة جوانب ونقاط أكثر حولها.

والمعرفة الأوسع هنا لا تعني حشو الذهن بالمعلومات، وإنما هي بمعنى استبعاد الأشياء الغريبة والتركيز على الأشياء ذات العلاقة. وطبعا أسلفنا أن الترابط حالة معقولة ونظرية (الفقرة ١٨ لاسيما ١٨-٢)، وعليه فالمعرفة الأوسع المفضية إلى فهم أعمق هي بحد ذاتها تتزود وتستقي من نظرية أو نظريات مسبقة. وهذه النظريات المسبقة تحدد أي الأشياء ينبغي الاهتمام بها لكي يؤدي العلم الأكثر إلى فهم أعمق.

الأطروحة الخامسة - المعرفة، نسبية وعصرية:

٢٢- المعرفة الدينية نسبية:

أ - الفهم والمعرفة الدينية «نسبية»، ونسبية الفهم الديني كنسبية النتيجة في القياس المنطقي، فنتيجة القياس ترجع إلى مقدماتها، أي أنها تتزود منها، وكل تغيير في تلك المقدمات يؤدي إلى تغيير في النتيجة، وثبات النتيجة أيضا وليد ثبات المقدمات؛ لذلك فإن نسبية النتيجة لا تتنافى وثباتها. المهم هو أن ثبات النتيجة وتحولها معلولان كلاهما للمقدمات. إذا كانت مقدمات قياس معين ثابتة في جميع الأعصار، بقيت النتيجة ثابتة، وإذا طرأت عليها تحولات، تحولت النتيجة أيضا؛ لذلك كانت نتيجة القياس نسبية من حيث ثباتها وتغيرها، ومادتها وصورتها، وصدقها وكذبها.

والمفهوم الديني كما ذكرنا يتزود من مباني علم المعرفة وعلم الإنسان وعلم اللغة و... (ولا يستطيع أن لا يتزود) ويتلاءم مع النتائج والفروع الفلسفية والعلمية

المقبولة في كل عصر (ولا يمكنه أن لا يتلاءم)، لذلك فهو ينتسب لتلك المباني والأصول والفروع. وإذا تغيّرت تلك المباني، فإما أن يُنكر أساس الدين، أو يتغيّر فهمه، وكذلك إذا بقيت تلك المباني ثابتة فسيبقى فهم الدين ثابتا.

ب - الآن يمكن الوقوف على سر ثبات وتحول الاستنباطات الدينية: بعض الأفهام الدينية تتغير، وسبب ذلك أن جميع أو بعض الأركان الخارجية للمعرفة الدينية (أي مباني وأصول وفروع المعارف البشرية غير الدينية) طرأ عليها التغيير، وبعض أفهام الدين بقيت ثابتة لفترات قصيرة أو طويلة. وهذا الثبات ناشئ على الأقل من كون مبادئها القريبة ظلت ثابتة، أو جرى التصور بأنها ثابتة. من هنا يتبين أن ثبات فهم بعض المعارف الدينية (كالضروريات باعتقاد البعض) لا يمكن أن يعد دليلا على استغنائها عن المباني الخارجية. وعليه يمكن تقرير المبدأ التالي على نحو شرطي: «ثابتات المعرفة الدينية أيضا، على افتراض تحول أركانها الخارجية يمكن أن تتحول».

ج - من الضروري الالتفات الى أن كلامنا في كل هذا البحث حول نسبة الفهم الديني، وليس نسبة الحقيقة، فنسبية الفهم الديني هي بحد ذاتها حقيقة تختلف اختلافا جذريا عن القول بنسبية الحقيقة.

هـ - مما تقدّم، يمكن الخلوص الى هذا المبدأ المهم والأساسي: «إذا طرأ القبض والبسط على المعارف البشرية غير الدينية، فسيطرأ بالضرورة على فهمنا للشريعة أيضا. وقد يكون هذا القبض والبسط خفيفاً خفياً في بعض الأحيان، وشديداً في أحيان أخرى».

٢٣ - المعرفة الدينية تأخذ طابعا «عصريا»، بل لابد أن تكون عصرية:

أ - أسلفنا أن علماء الدين يلاثمون في كل عصر بين فهمهم الديني وبين المعارف الأخرى المقبولة في زمانهم، فلا يمكن لأي عالم تناول النصوص الدينية والسعي لفهم مراد الشارع، بذهن فارغ وبدون نظريات وآراء، فهذه الحالة لا هي ممكنة، ولا

هي مُحبّذة. إن تفسير وفهم نص من النصوص من دون أي رأي أو معرفة مسبقة متعذّر على العموم. وبالتالي ينبغي اجتناب دعوة علماء الدين الى التجرد وتخليّة الذهن من المعلومات القبلية، فهي دعوة لا طائل من ورائها، بل هي دعوة ضارة. وبدلا من ذلك يجب دعوة العلماء الى تنقيح وتصحيح مبادئهم ونظرياتهم ومعارفهم المسبقة باستمرار؛ ليستطيعوا بذلك اغتراف العذب الزلال من معين الشريعة. على كل حال، لا تصح دعوة الباحثين الى اللامعاصرة والتخلي عن المعارف والآراء التي يحملونها، بل على العكس لابد من ترغيبهم في المعاصرة والاطلاع على النظريات المختلفة، فمن ناحية ينبغي أن يكون العصر عصرا دينيا (بمعنى أن تكتسي آداب وآمال الناس في هذا العصر لبوسا دينيا، وهذه مسألة عملية) ومن ناحية أخرى يجب أن يكون الدين عصريا (أي تستخدم معارف العصر في التنقيب عن معاني الشريعة، وهذه مسألة نظرية).

المعاني المقبولة للوعي المعاصر بالدين:

ب - الوعي المعاصر بالدين، يتضمن أساسا أربعة معانٍ مقبولة على الأقل:

١- ٢٣: وعي متناغم ومتجانس مع علوم العصر.

٢- ٢٣: وعي متأثر بعلوم العصر في المدلول والمفاد.

٣- ٢٣: وعي يجيب عن الأسئلة النظرية للعصر.

٤- ٢٣: وعي يذلل المشكلات العملية للعصر.

كل واحد من هذه الأنماط من الوعي، جزء من المعرفة الدينية، وهي متحوّلة ومتكاملة بشكل موازٍ لأسئلة العصر وعلومه.

ج - من المناسب هنا التذكير بعدة نقاط:

الأولى: أن عصرية الفهم الديني وصف لواقع قبل أن يكون توصية بسلوك، فهذا

الزعم لا يعطينا جوازا لعصرنة الدين، وإنما يُخبرنا بوجود مثل هذا الجواز (على فرض وجوده). ثم إنه لا يوفر ترخيصا لتفاسير مزاجية والتقاطية للدين، وإنما يصون الفهم الديني المنهج.

الثانية: أن عرض ضوابط الفهم الصحيح للدين، والاستمداد من الرؤية الكونية العصرية، والاحتراس من السقوط في هاوية الالتقاط المفزعة، هي بمجموعها عين المعرفة الدينية من الدرجة الأولى، ومن مهمات العلماء. ومثل هذه الوقاية لن تتحقق إلا عبر الوعي العميق بالعلاقة بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية وملابسات التعاطي بينهما، وليس في التنكر لهذه الأمور.

الثالثة: إمكان إساءة استخدام الشيء، لا يبرر إنكاره وتقبيحه.

الرابعة: حتى الذين لا يمارسون الالتقاط في دينهم، يستعينون في فهم الدين بالمقدمات الخارجية، وبدون هذه الاستعانة لن يصيبوا أي فهم للشريعة. وبالتالي فإن الخلل ليس في الاستمداد من المبادئ الخارجية، وإنما الخلل أحياناً في تلك المبادئ الخارجية ذاتها.

الخامسة: لا يحتمل الكتابُ والسنةُ أيَّ تفسير، وهو ليس شمعاً يمكن تصريفه ونحته بأي شكل من الأشكال. وبهذا لن يعود أي كلام حول الدين وتفسيره ممكناً وصحيحاً.

تحول المعرفة الدينية تبعاً لتحول المعارف البشرية غير الدينية:

- المعارف البشرية غير الدينية (فهم البشر للطبيعة والوجود؛ العلم والفلسفة) يطرأ عليها التحول والقبض والبسط؛ لذلك تتحول المعرفة الدينية تبعاً لها ويطرأ عليها القبض والبسط.

٢٤- فهمنا لكل شيء (بما في ذلك الشريعة) في سيلان دائم، وإذا حصل في جانب من بحر المعارف البشرية المواجه تحول أو تغيير، ترك هذا التغيير آثاره على الجوانب الأخرى، ولعب دوراً في إثبات أو دحض مسائل أخرى. وفكرة أن جميع معلوماتنا تترايط بوشائج خفية غير مرئية مع بعضها، ولها فيما بينها أنماط مختلفة من العلاقات المنطقية والابستيمية والتصورية والتصديقية، من الاكتشافات الدقيقة التي أتحفنا بها علم المعرفة الحديث.

٢٥- هذا الادعاء بحد ذاته يشتمل على إدعاءين مستقلين:

١. ٢٥: سيلان فهمنا. أو إمكانية تحول فهمنا لكل شيء.

٢. ٢٥: ترابط الأفهام وانعكاسها في بعضها.

«تحول فهمنا» يطرأ عليه التحول أيضا:

١- ٢٦: «تحول وتكامل فهمنا لكل شيء» يشمل هذا الادعاء بذاته أيضا، أي يمكن فهم هذا الادعاء ذاته فهما أبسط أو أنضج؛ لذلك لا يتناقض هذا الادعاء مع نفسه، ففهم البشر حتى لأوضح البديهيات مثل «مبدأ امتناع التناقض» عرضة للكمال والنقصان، فالناس من دون أن تختلف حول صدق هذا المبدأ، تتفاوت في بساطة أو تعقيد مراتب فهمها لما يعنيه. واكتشاف المفارقات المنطقية المختلفة وحل ملبساتها، يساعد العلماء على الوعي الأعمق بمضمون هذا المبدأ. إن تنمية المعلومات البشرية، لم تكن يوما ما تنمية كمية صرفة. وليس عدد المعلومات هو الذي ازداد فحسب، وإنما اكتسبت المعلومات الى جانب زيادتها الكمية تحولا ونموا جوهريا، وعلم الانسان بالعالم، لم يزد فقط وإنما تحسن أيضا. وفي حالات كثيرة كان هذا العلم الأكثر مقدمةً وسببا للعلم الأفضل.

«تحول فهمنا» يختلف اختلافا جذريا عن نسبية المعرفة:

٢- ٢٦: تحول فهمنا لكل شيء، أو «إمكان» مثل هذا التحول يتفاوت تفاوتاً أساسياً عن نسبية الحقيقة. نسبية الحقيقة تعني أن كل فهم في أي مرتبة هو حقيقة بالنسبة لشخص ما، أي أن كل من قال شيئاً فقد نطق بالحق، ولا مجال للصحة أو الخطأ المطلق، في حين ما تقوله نظرية القبض والبسط هو أن كل معرفة مجموعة من الآراء الصحيحة والسقيمة، فالصدق والكذب هنا مقبولان ثم إن البحث في صحة أو بطلان رأي من الآراء من وظائف معارف الدرجة الأولى، وعالم المعرفة لا يتخذ موقفاً في هذا المجال.

وعليه فإن ادعاء تحول وتكامل فهم الإنسان لكل شيء، يُلفت الأفهام الى وعي أفضل بالحقيقة، ويكشف لها عن الواقع بصورة أشف. إن مبدأ التحول لا يعني أن جميع الإدراكات صائبة وصحيحة، وإنما يعني أن بالإمكان النظر لأمر واحد من زوايا متعددة، والتوفر على إدراكات متفاوتة ومتكاملة بشأنه، فهذه الأفهام الطولية تكمل بعضها، من دون أن تحاول بالضرورة مناقضة بعضها، إذ يمكن التطور والتحسين باستمرار في فهم إنسانٍ أو قطعةٍ من الحجر أو الكترون أو آية، أو حكم فقهي. وكل واحد من هذه الإدراكات يتعلق بأمر واحد، وليس بأمر كثيرة وغريبة ومتفرقة. إن البشر الذين فهموا الوجود بشكل أفضل وأفضل تدريجيا، لم يحرزوا هذا الفهم الأفضل عبر تهديم الأفكار القديمة دائما، وإنما حدث كثيرا أن أضافوا إليها وبنوا عليها.

ينبغي أن لا يفهم دائما من تغيير المعرفة الانتقال من الصدق الى الكذب أو من الكذب الى الصدق، فما يحدث في الغالب هو التحول والتكامل. وهذا التحول في الوعي حصيلة سفر العالم من السطح الى الأعماق، فالعلماء مسافرو أرض المعرفة، وليسوا مرايا بلا إحساس ولا حركة تعكس الأشياء مرة واحدة الى الأبد، ثم يستكينوا مرتاحي البال بلا حراك مفتونين بما اصطادوا من الصور ولا يفكرون بغيرها.

على كل حال، الهدف هو بلوغ الحقيقة، لكن الحقيقة صعبة المنال ومعقدة المضامين.

السعي نحو فهم أعمق لا يعني التشكيك:

٢٦-٣: كما أن البحث عن الحقيقة والسعي لاكتساب إدراكات أعمق وأكمل لا يعني «التشكيك»، فمقتضى تكامل المعرفة هو أن يسعى الإنسان لتكميل وتضييع مداركه، وينظر الى المعرفة باعتبارها بحرا موجا يقذف كل حين جواهر جديدة من بواطنه، ويكشف عن أعماقه أكثر فأكثر، فالبشر يمكن أن يكون لهم مداركهم

المتحولة حتى بالأمور الثابتة. وهذا التحول غير التشكيك أو نفي الحقيقة أو رفض إمكانية بلوغ الحقيقة.

من ناحية أخرى، لنفترض أن شخصا كان مشككا في الفلسفة والعلوم التجريبية، وسرى تشكيكه هذا الى فهمه للوحي، أفلا يعد هذا نموذجا آخر لصحة ما تزعمه نظرية القبض والبسط من أن المعلومات غير الدينية تؤثر في الفهم الديني، ومعارف الانسان تمدُّ معرفته الدينية بما لديها، بحيث يلائم غير المشكك بين فهمه الثابت للدين وفهمه الثابت للأمور الأخرى. وما لم يتساو هذان الوعاءان بما فيهما لن يتوقفا عن التبادل؟

ثبات المعرفة الدينية يستند الى ثبات أو تغيير المعارف الخارجية:

٢٦-٤: حتى لو افترضنا أن جميع العلوم الطبيعية والانثروبولوجية والانطولوجية ذات الدرجة الأولى ستتحول يوما ما، وتترك مكانها لمعلومات جديدة، فإن أجزاءً من المعرفة الدينية يمكن أن تبقى ثابتة. وليس هذا من باب أن تلك الأجزاء غنية عن المعارف الخارجية، وإنما لأن المنظومات الفكرية المختلفة يمكنها بالرغم من اختلافاتها البنيوية، أن تفرز بعض النتائج المشابهة. فالوصول الى نتيجة معينة غير مقصور على طريق بحد ذاته. وكمثال ناقص، كان ابن سينا يظن أن الفراغ محال، والماء ينقبض حين الانجماد؛ لذلك تنكسر الزجاج التي يجمد فيها الماء. بينما على العكس من ذلك، يرى الفيزيائيون اليوم أن الفراغ ليس مُحالاً، والماء يتمدد عند الانجماد ولا ينقبض، ولذلك تنهشم الزجاج التي ينجمد فيها.

عموما، ينبغي اجتناب الظن القائل: إن التحول الشامل لا يبقي شيئا من ثابتات المعرفة الدينية ولا يذر، فثبات المعرفة الدينية يستند أحيانا الى ثبات المعارف الخارجية، وأحيانا يعتمد على تغييراتها، وهو على كل حال يتوكأ على الخارج، لكن ثبات الثابتات يتبين في نهاية التاريخ.

٢٧- آلية تحوّل الفهم وطرق ترابط الأفهام المختلفة وانعكاساتها على بعضها

وهي الأخرى من المسائل المهمة في علم المعرفة، وقد مر بنا ذكرها (للتفصيل راجع الأطروحة الرابعة، خصوصا الفقرات ٢٠ و ٤ - ٢١).

الهوامش

- (١٣) الأنبياء / ٢٣.
- (1) Epistemology.
- (14) Instrumentalistic
- (2) A priori.
- (١٥) الأسفار الأربعة، ج٩، ص ٢١٤ - ٢١٥.
- (3) A posteriori.
- (١٦) نفس المصدر، ص ٤٨-٥١.
- (4) Context of discovery
- (5) Context of justification.
- (17) A. koestler, sleepwalkers, penguin Books, 1977, p.454
- (٦) أطلق على هذه المسألة في فلسفة العلم اسم «فارقة التصديق» وجاء شرحها المفصل في كتاب:
- (18) Instrumentalistic.
- (19) Argument from design
- Chempel, aspects of scientific explanation.
- (٢٠) النساء / ١.
- (٢١) الميزان، ج ٤، ص ١٢٤ فما بعد.
- (٢٢) الطارق / ٧.٦.
- (٧) الأحزاب / ٧٢.
- (٨) المزمل / ١٧.
- (٩) الكهف / ٧٧.
- (١٠) المائدة / ٦٤.
- (١١) فصلت / ٤٢.
- (١٢) الطارق / ١٣ - ١٤.
- (23) Context of discovery.
- (24) Context of justification.
- (25) Evolutionary pistemology.
- (26) Theory laben.
- (٢٧) عبس / ٢٥ - ٢٦.

ملفات صدرت من قضايا اسلامية معاصرة

- الفكر السياسي الاسلامي ١- ٢
- الفكر العربي المعاصر: مقاربات نقدية
- اتجاهات جديدة في تفسير القرآن
- الفكر الاسلامي المعاصر: قضايا اشكالية
- منهج التعامل مع القرآن
- فلسفة الفقه ١- ٢
- مقاصد الشريعة ١- ٣
- قراءات في فكر الشهيد الصدر
- الاتجاهات الجديدة في علم الكلام ١- ٢

ملف العدد القادم

الاتجاهات الجديدة في علم الكلام - ٣

صدر حديثاً

محاضرات في أصول الفقه

عبدالجبار الرفاعي

دار الكتاب الاسلامي

صدر في سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة

- ١- اشراقات الفلسفة السياسية
 - ٢- الاجتهاد والتجديد
 - ٣- منهج الامام في التفسير
 - ٤- مناهج التجديد
 - ٥- مدخل الى فلسفة الفقه
 - ٦- مدخل الى علم الكلام الجديد
 - ٧- جدل التراث والعصر
 - ٨- المدرسة التفكيكية
 - ٩- الامام السجاد
 - ١٠- في اشكالية الاسلام والحداثة
 - ١١- اسلامية المعرفة
 - ١٢- اصلاح الفكر الاسلامي
 - ١٣- جدليات الفكر الاسلامي المعاصر
 - ١٤- فقه التحيز
 - ١٥- أسلمة الذات
 - ١٦- نظرية العلم في القرآن
 - ١٧- القسط والعدل
 - ١٨- اسلامية المعرفة
 - ١٩- تطور الدرس الفلسفي في الحوزة
 - ٢٠- قضايا التجديد
 - ٢١- نزعة التغريب
 - ٢٢- الدستور والبرلمان
 - ٢٣- الفكر الاسلامي مساراته وتطوراته
 - ٢٤- علم الاستغراب
 - ٢٥- الاجتهاد التحقيقي
 - ٢٦- أصالة النبوة في حياة الرسول
 - ٢٧- اشكاليات التجديد
 - ٢٨- مقاصد الشريعة
 - ٢٩- المستنيرون: خدمات وحيانات
 - ٣٠- فقه النظرية
- كامل الهاشمي
ابراهيم العبادي
عبد السلام زين العابدين
اعداد وحوار: عبد الجبار الرفاعي
مهدي مهريزي
محمد مجتهد شبستري
عبد الجبار الرفاعي
محمد رضا حكيمي
حسين باقر
عادل عبد المهدي
اسماعيل الفاروقي
طه جابر العلواني
ابراهيم العبادي
عبد الوهاب المسيري
كامل الهاشمي
غالب حسن
محمد رضا حكيمي واخويه
طه جابر العلواني
عبد الجبار الرفاعي
حسن الترابي
جلال آل أحمد
جعفر عبد الرزاق
زكي الميلاد
حسن حنفي
محمد رضا حكيمي
غالب حسن
ماجد الغرباوي
طه جابر العلواني
جلال آل أحمد
باقر بري

التوزيع: دار الهادي للطباعة والنشر/ بيروت - لبنان



المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الإجتهد المعاصر فى ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر



صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول

الشيخ محمد عبد الرحمن بن محمد

٣ شارع وزارة الزراعة - الدقي - القاهرة