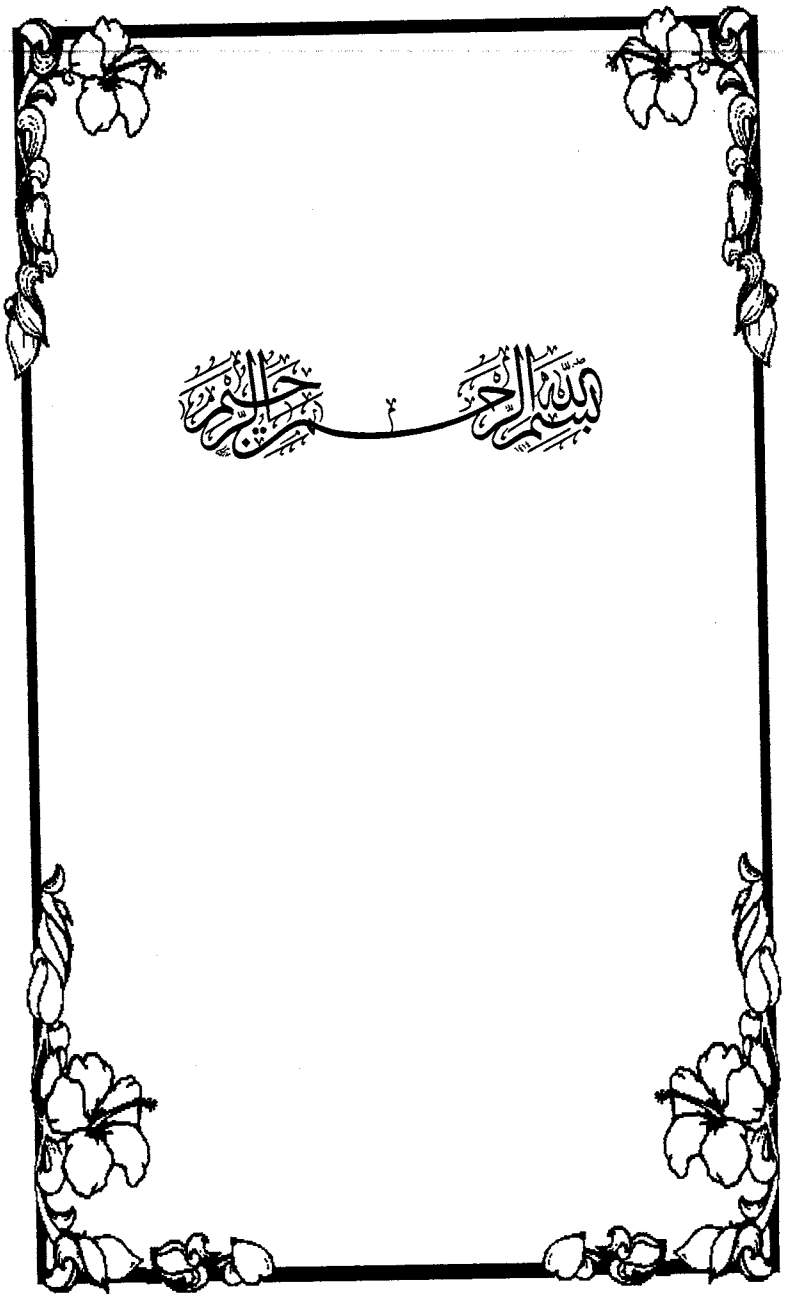
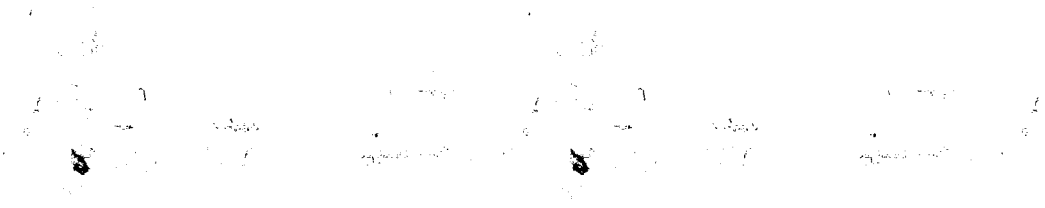

بسم الله الرحمن الرحيم



علم الكلام المعاصر

حيدر حب‌الله

المركز العالمي للعلوم الإسلامية
مهرجان الشيخ الطوسي

حب‌الله، حیدر،
علم الکلام المعاصر / حیدر حب الله. ـ قم: مرکز العالمی للعلوم الاسلامیة: مهرجان الشیخ الطوسی، ۱۳۸۱.
۲۶۸ ص. ـ (مهرجان الشیخ الطوسی؛ ۵)
کتابنامه: ص. [۲۵۴] ـ ۲۶۶؛ همچنین به صورت زیرنویس.
۱. کلام ۲. کلام الشیعة الامامیة. الف. مرکز العالمی للعلوم الاسلامیة. ب. مهرجان الشیخ الطوسی. ج. عنوان.
BP۲۰۳/ح۲ع۸ ۲۹۷/۴

■ علم الکلام المعاصر

▣ المؤلف: حیدر حب الله
▣ الناشر: مرکز العالمی للدرسات الاسلامیة
▣ الطبعة: الأولی
▣ المطبعة: توحید
▣ الليتوغراف: واصف
▣ التاریخ: ۱۴۲۳ هـ. ق /۱۳۸۱ش
▣ الصف و الإخراج الفني: سیدکمال البطّاط
▣ الکمیة ۲۰۰۰ نسخة
▣ السعر: ۹۵۰۰ ریال

حقوق الطبع و النشر محفوظة للمرکز العالمی للدراسات الاسلامیة

شابک -۷۷۴۱-۹۶۴ ** ISBN 964-7741-

التوزیع: قم ـ شارع ۱۹ دی (باجک)، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیة
تلفن ۷۷۴۹۸۷۵

فهرس الموضوعات

مقدمةالمركز..... ٩

المقدمة..... ١١

الفصل الأول

ضرورات القراءة التاريخية للفكر الديني والكلامي

تمهيد ١٧

التاريخ العلمي في الوسط الإسلامي ١٩

فوائد التاريخ العلمي الديني ٣٣

الفصل الثاني

التجربة الكلامية للعلامة الطباطبائي

تمهيد ٤٩

١. النزاعة التعقلية الفلسفية في علم الكلام..... ٥١

٢. لاجماع في علم الكلام ٦٤

٣. العرفان و الكلام..... ٨٩

الفصل الثالث

التجربة الكلامية للسيد الشهيد الصدر

تمهيد ١٠٣
١. الانطلاق المعرفي، و البداية المنحية ١٠٤
٢. النظرية المعرفية (منطق الاستقراء) ١١٥
التطبيق الأول..... ١٢٥
التطبيق الثاني..... ١٢٨
التطبيق الثالث ١٢٩
الصدر والفلسفة العقلية و علم الكلام ١٣٤
الميزة المنهجية في القراءة العقائدية للشهيد الصدر ١٣٨
٣. العلم و الدين، إشكالية التعارض و أزمة العلاقة ١٤٤
٤.الآخر في الخارطة المعرفية الكلامية ١٥٢

الفصل الرابع

التجربة الكلامية للسيد محمد حسين فضل الله

تمهيد ١٦٩
١. النخبوية و الجماهيرية في علم الكلام، أو حرية العقل الفردي ١٧٣
٢. الجرأة المعرفية و كسر حاجز الرتابة ١٨٧
٣. منهج قراءة النصوص الكلامية ١٩٨

الفصل الخامس

علم الكلام الجديد

مدخل ٢١١
آفاق التجديد في علم الكلام ٢١٣
عرض موجز لتاريخ علم الكلام الجديد ٢١٧
وظائف الكلام الجديد ٢١٩
الكلام الجديد بين الإثبات و النفي ـ إشكالية التسمية ٢٢٤
ضرورة قراءة التجربة الكلامية القديمة ٢٣٥
موضوعات الكلام الجديد ٢٤٥
المصادر ٢٥٤

مقدمة المركز

لا شك أنّ القلم يعتبر من النعم الالهية الفريدة، و تعدّ الكتابة من أهمّ وسائل توسعة المعرفة و تنمية الفضيلة، كما يُعتبر التدوين من أفضل اساليب تعميق الثقافة الدينية الاصيلة.

لقد اهتمّت الحوزات العلمية منذ البدء بـ (القلم) ساعيةً لان تخطَّ اسطراً وضّاءة في سجل المعرفة البشرية، لتكون مصداقاً جلياً لقوله تعالىٰ ﴿و ما يسطرون﴾.

في ضوء هذا الهدف المقدس بادر العلماء المتعمقون الى التأليف و التصنيف، و تسابقوا في ساحة التربية و التعليم، و قادوا طلائع التحقيق، فأينعت أروع الآثار و أهداها، و تفجّرت ينابيع الحكمة و الموعظة و أنهار ﴿الجدال بالتي هي أحسن﴾ من القمم العالية لتلك المعارف السامية، و سالت لتروي قلوب المؤمنين العطشىٰ، فأنبتت أزهار المعنويات العطرة، و زيّنت تاريخ المعرفة البشرية.

في ظلّ التوفيقات الالهية و الألطاف الخاصّة لامام العصر و الزمان(عج)، و من أجل تحقيق الاهداف السّامية السابقة الذكر و لتنشيط عملية التأليف و تعميق روح التحقيق، و لغرض التعرّف على الباحثين و الكتّاب المجدّين و الموفّقين من طلبة و فضلاء الحوزة غير الايرانيين، فقد أسّس المركز العالمي للعلوم الاسلامية مهرجان الشيخ الطوسي(ره) للتحقيق.

نحن علىٰ أبواب الدورة الخامسة للمهرجان في هذه السنة، قام المشرفون على المهرجان و باشراف و اهتمام معاونة التحقيق للمركز بطباعة آثار المتفوّقين في الدورة الرابعة، بعد التقييم الذي أجرته لجان التحكيم في السنة الماضية، و من بعد تنقيحها و تهذيبها من الناحية الفنية و الأدبية، و من ثمّ تقديمها للراغبين.

أخيراً نقدم أسمىٰ آيات التقدير و الامتنان للمساعي الكريمة الّتي بذلتها لجان التقييم المحترمة و العاملون علىٰ انتاج هذه المجموعة العلمية بمجلّداتها الستة.

معاونة التحقيق للمركز العالمى للعلوم الاسلامية

مهرجان الشيخ الطوسى(ره)

المقدمة

مرّ علم الكلام الاسلامي بمراحل من النموّ و التطوّر و الضمور و التكامل، و هذه هي سنّة العلوم بأجمعها، تضعف و تنمو في حراك فكري متواصل تؤثر فيه مجريات الحياة و اوضاعها.

لكن الدارسين جميعاً متفقون تقريباً على أنّ علم الكلام المعاصر «أي علم الكلام منذ جمال الدين الافغاني تقريباً، حتى العصر الراهن» قد اتخذ منحى جديداً، و هو منحى تصاعدي مطرّد في النمو و التقدّم.

قد كان لهذا الحراك الشديد في علم‌الكلام آثار واسعة على مجمل الفكر الديني، و خصوصاً الفكر السياسي، كما تأثر هذا العلم بالحياة السياسية العاصفة التي مرّت على الأمة الاسلامية في هذه المرحلة و تمثلت في اهتزازات كبيرة جداً كان ابرزها على الصعيد العام انهاير الدولتين القاجاريه و العثمانية، و ظهور التيارات العلمانية و الماركسية و الليبرالية و القومية.

تفجر حركات التحرّر ضدّ الاستعمار الفرنسي و البريطاني، و خوض **تجارب الحكم الإسلامي في أماكن متعددة من بقاع العالم الاسلامي و غير ذلك.**

قراءة تجربة علم الكلام في هذه المرحلة قراءة معمقة و شاملة تستدعي

جهداً يجب الاعتراف بضخامته، لأن هذه القراءة ذات زوايا متعددة محيطية و منهجية و مضمونية و... لكن الشيء الذي يكتسب ـ في تقدير الكاتب ـ اهمية خاصة هو القراءة المنهجية لهذا العلم في هذه المرحلة، لأن القراءة المنهجية، قراءة جذرية تنفذ إلى العقل العلمي و نمط التفكير، و هي قراءة تلامس العناصر الحساسة المتحكمة بمفاصل النشاط المعرفي.

من هنا يعدّ أي اصلاح منهجي ذا أثر بالغ في العلم كله أو أغلبه على خلاف الاصلاح المضموني الذي يعالج موضوعاً من الموضوعات العلمية أو مفردة من مفردات هذا العلم أو ذاك فإن حجم التأثير اذا تجاوز المفردة نفسها أن يتعدّى في غالب الاحيان دائرة محددة من الموضوعات الاخرى داخل هذا العلم أو في علم آخر على أبعد تقدير.

من هنا سوف تعمد هذه الدراسة إلى معالجة الجانب المنهجي في تجربة الكلام المعاصر دون أن تغيب عنها كلياً بعض النواحي الاخرى اللازمة.

١. انّ اصطلاح كلمة «المعاصر» الوارد في العنوان، لا يقصد منه المعاصرة بالمعنى الدقيق، أي المرحلة الراهنة التي نعيش بل يراد منه هذه المرحلة المتصلة المتماسكة لعلم الكلام و التي بدأت مع جمال الدين الافغاني و ما تزال، و ان كانت قابلة بدورها للتقسيم إلى مراحل، فعندما نطلق عنوان «الكلام المعاصر»، فإننا نقصد منه غالباً ذلك المعنى الآنف الذكر، و هو المراد من عنوان هذه الدراسة أيضاً.

٢. يلاحظ المراجع لما كتب من مؤلفات و مقالات و دراسات حول علم الكلام المعاصر ظاهرة التقطيع في القراءة، و لهذا الظاهرة أسبابها المعقولة.

يقصد بالتقطيع ان أغلبية الدراسات قرأت بصور متفرقة الشخصيات الكلامية كجمال الدين و الشيخ محمد عبده و محمد رشيد رضا و العلامة محمد حسين الطباطبائي و الشهيدمحمد باقر الصدر و اقبال اللاهوري و علي شريعتي و عبدالكريمسروش و محمد اركون و حسن حنفي و الشهيد مطهري و غير هم...

لكن قراءة مستوعبة لعلم الكلام تحاول تجاوز التأطّر الشخصي، هذا كان أمراً نادراً في حدود اطلاعي و تتبعي، و من هنا ستسعى هذه الدراسة بحسب المرتسم الأوّلي لها ان تستوعب التطّور الكلامي دون الاقتصار على شخصية محددة أو اتجاه معين.

٣. الهدف الرئيسي من هذه الدراسة هو ـ كما تقدّم ـ قراءة مجمل النتاج الكلامي الاسلامي الشيعي و السني منذ جمال الدين، حتى وقتنا الراهن، لكن ضيق الوقت تسبب في تراجعين أساسيين هما:

أ. التراجع من الاطار الاسلامي العام إلى الاطار الشيعي، فلم تسنح الفرصة الزمنية في كتابة القسم المخصّص بالكلام السني بالرغم من تهيئة مرحلة تنظيم البطاقات له سيما الدكتور حنفي و الشيخ محمد عبده.

ب. التراجع داخل الاطار الشيعي، فلم يكن الوقت كافياً للكاتب، للكتابة حول تجربة الشهيد مطهري و الدكتور سروش و السيد محسن الأمين و الشيخ محمد جواد البلاغي، مما فرض تقهقراً على هذا الصعيد أيضاً.

حتىّ لاتضيع الشمولية في البحث، تم اعادة تنظيم البحث وفقاً

لخصوصيتين داخل علم الكلام الشيعي:

الخصوصية الأولى: انتفاء التجارب المتنوّعة قومياً، فقد تم انتخاب العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي و تجربة علم الكلام الجديد من الساحة الايرانية، كما تم انتقاء السيد محمدباقر الصدر من الساحة العراقية و السيد محمد حسين فضل الله من الساحة اللبنانية كنماذج ثلاثة، يمثل كل واحد منها مؤشراً على تجربة أكبر.

الخصوصية الثانية: المحافظة على تنوّع التجارب التي ذهبت شخصياتهاالى الرفيق الأعلى و تلك التي ما تزال حيةً، و من هنا كانت تجربة السيد محمد حسين فضل الله و علم الكلام الجديد من التجارب الحيّة المعاصرة جداً، فيما كانت تجارب الشهيد محمدباقر الصدر و العلامة محمد حسين الطباطبائي نماذج بقيت تأثيراتها مع زوال ممثّليها.

هذان، هما التراجعان الجوهريان الحاليان المسبّبان عن ضيق الوقت و عدم توقّع هذا الضيق، و هو ما نأمل ان يتم جبره فيما بعد بالاستمرار في هذه الدراسة حتى نهايتها.

ثمة تراجع آخر و هو وضع حصيلة عامّة للقراءة المجلة بعيداً عن الاشخاص و هوما اضطررنا للتنازل عنه نظراً لضيق الوقت، رغم انه يمثل العنصر الأهم فيها.

٤. إنّ الميزات التي أدرجت لكل متكلّم لاتعني افتقاد المتكلم الآخر لها دائماً، و القضية هي أننا حاولنا إدراج ما غلب على هذه الشخصية الكلامية أكثر و تميزت به بصورةٍ أكبر، و إلا فإن مجموعة نقاط قد تصلح سمةً

لشخصيات عدّة.

٥. لقد تم في المواضع المقدورة الارجاع إلى المصادر العربية نظراً لعربية لغة الدراسة التي تستدعي كون القارىء عربياً غالباً، لكنّ تم ارفاق المصادر الفارسية الأصلية بالمصادر العربية المترجمة عن اللغة الفارسية لمزيدٍ من التوثيق، و ذلك عندما يتسنّى التوصل إلى المصدر الاصلي من هنا سيلاحظ القارىء بعض التكرّر في الهوامش، بغيةً تأمين هذا الغرض.

٦. لاتعني هذه الدراسة أي تجاهل للمنهج الكلاسيكي في علم الكلام و الذي ما يزال سارياً في الاوساط الدينية سيما الحوزات العلمية الشيعية، و انما تركيز على النشاطات التي تجاوزت هذا المنهج في دائرة أو دوائر نظراً لأهميتها.

من هذا اذا ما اضطررنا إلى استخدام تعابير من قبيل التقايدية أو الكلاسيكية أو ما شابه فإن هذا لايعني أي قدح، إنما من باب استعمال ما هو شائع في الاصطلاح دون حمل أي قصد سلبي.

من هنا تعمّدنا تجاوز التعابير الحادّة الرائجة الاستخدام في أوساط الكتاب المعاصرين سيما في حق التيار الديني.

٧. سعت الدراسة في قراءتها لشخصيات ان لا تعتمد المنطق التبجيلي، و كاتب هذه الدراسة على قناعة كاملة بان منطق تبجيل الاشخاص او تقزيمهم و سحقهم هو منطق خاطىء، و من هنا سيلاحظ القارىء نوعاً من المزواجة النسبية بين التأييد و النقد، كلٌّ بحسبه، مع الايمان المسبق بأن مجموع هذه التجارب الكلامية، هو مجموع إيجابي، إن شاءالله تعالى.

في الختام اسأل الله تعالى أن يساعدني لإكمال هذه الدراسة بألطافِهِ الخفية، و أتوجه بكلّي و كياني إلى الشهداء العظام الذي رووا بدمائهم شجرة الحرّية المباركة، فأتقدّم إليهم بهذا الجهد المتواضع، فإليكم أيها الشهداء، اليكم يا شهداء المقاومة الاسلامية في لبنان، و إليک يا أخي و صديقي و حبيبي العزيز الاستشهادي هيثم دبوق، اقدم هديتي هذه راجياً المولى سبحانه أن يلحظها و إياكم بعين الرضا و القبول إنه قريب، مجيب الدعاء.

الفصل الأول

ضرورات القراءة التاريخية للفكر الديني و الكلامي

تمهيد

اعتادت العقليات الكلاسيكية على إلغاء الفاصلة بين الفكر و الواقع بمعنى من المعاني، بين الأنا و الهو، بين الذاتي و العيني، بين الذهني و الخارجي... في إدراكها و تصوّرها للمعرفة البشرية، فعندما يعمد الباحث و المفكّر إلى معالجة موضوعٍ ما لاكتشاف حقيقة و واقع أمرٍ معينٍ فإن طيّه للمراحل الفكرية و التحليلية.

من ثَمّ وصوله إلى النتيجة التي تولّدها هذه المقدّمات يستتبعه نوعٌ من الإعراب عن الواقع عند الإفصاح عن النتيجة، أي أن الباحث لايحكي عن فكرةٍ توصّل إليها من خلال معطيات و مواد عملية فحسب و انما يتجاوز ذلك ليحكي عن الواقع الذي يراه إلى درجة انّه يضارع و يساوي و يكّثف بين ما يراه و بين الواقع نفسه في عملية انصهارٍ و إذابة و اتحادٍ استدعتها اليقينية الحاسمة التي وصل إليها خلال أو نتيجة سعيه و بحثه العلمي.

بيد أن الأمر قد اتخذ وضعاً آخر في قرون الأخيرة خاصة ليحصل هناك نوعٌ من الإمازة بين الشيء بما هو هو و بينه بما في أفق مداركنا، فمجرد انكشاف الشيء في أفقنا العقلي لايعني الواقع و إنما هناك حلقةٌ وسطى بينهما لايحقّ لنا تجاوزها بالمطلق.

بقطع النظر عن تقييم هذين التصورّين للمعرفة و أيهما الصحيح، كما و بغض النظر عن نوع من النسبية التي يواجهها التصوّر الثاني الذي يسود اليوم على نطاق كبير... فإن من خدمات هذا التصوّر ـ أي الثاني ـ على الصعيد الفكري العام تحويل المعرفة نفسها إلى مادّة قابلة للقراءة، دون إدخال عنصر الواقع في هذه القراءة،[1] و هو أمرٌ يجعل التعامل مع هذه المادّة بعيداً عن الصوابية و الحقانية ما دامت هاتان الصفتان تختزنان استحضار الواقع الذي كان قد جرى استبعاده سلفاً.

في هذا المناخ و تزدهر علومٌ من قبيل علم المعرفة و فلسفة العلوم و تاريخ العلوم و... و تأخذ لنفسها وجوداً جاداً كما تكتسب أهميةً خاصّةً، لأن الحديث عن تاريخ علم من العلوم يكتسب أهميته بشكلٍ أكبر عندما ننجع ـ في وعينا ـ في فصل العلم و النظريات عن الواقع و الصحة، فتاريخ العلوم سعيٌ فكريٌ لدراسة المعرفة الإنسانية دراسةً تاريخيةً تستبعد في أكثر الأحيان عناصر الصواب و الخطأ و الحكم و التقييم، و إن كانت نتائجه نافعة في الدرجة الثانية لتأكيد مقولات أخرى. ما سيسعى له هذا الفصل هو إطلالة عابرة على هذا العلم ـ تاريخ العلوم ـ في إلاطار الديني.

---

١. لايعني ذلك حصر هذه النتيجة به بل تميّزه بها على نطاقٍ أكبر.

من ثم الكلام ـ كعلمٍ من العلوم الدينية ـ حتى يتضح مدى ضرورة القراءة التي يسعى لها هذا الكتاب، و هل ثمة حاجة لقراءات تاريخية للتجربة عموماً أو في العصر الحاضر خصوصاً؟

فقبل أن نخوض القراءة التاريخية لتجربة علم الكلام المعاصر من اللازم تحسسّ مدى أهمية و ضرورة هذه القراءة من جهة، و التّوقعات و النتائج المرجوّة من وراثها من جهةٍ أخرى، و هو ما سيحاول هذا الفصل من الكتاب إثارته على وجه العموم و لو بإثارة بعض القضايا ـ أحياناً ـ التي قد لا تّتصل بشكل كبير جداً بالممارسة التي يهدفها الكتاب نفسه.

التاريخ العلمي في الوسط الإسلامي[١]

لقد كان للتاريخ العلمي حضور بين العلماء المسلمين بدرجةٍ أو بأخرى، فقد اهتم هؤلاء العلماء بدراسة أفكار و آراء من سبقهم و كانوا حريصين كل الحرص على معرفة مواقفهم و نظرياتهم و إن لم يبلوروا جهودهم هذه على صغية علم التاريخ العلمي بشكله المعاصر.

فعلى سبيل المثال ـ على خطّ الكلام و العقيدة الإسلامية ـ تصنّف الجهود التي قام بها النوبختي (م زهاء ٣٠٠ هـ) و الشهرستاني (م ٥٤٨ هـ) و غيرهما[٢] في مجال الفرق و المذاهب و النحل على أنها تعبيرٌ عميقٌ عن جهد

---

١. نذكّر بأننا سنتعمّد الاقتصار في شواهدنا على الشواهد المحوزوية المعروقة، و إلا فإن الدراسات التاريخ علمية من جانب الباحثين الآخرين كثيرة جدّاً في الفترة الراهنة.

٢. من أمثال البلخي و الشيخ المفيد (م ٤١٣ هـ) و أبي الحسن الأشعري (م ٣٢٤ هـ) و

<------

تاريخيٍّ، علميٍّ، يحاول قراءة الآراء العقائدية و نحوها من خلال دراسة الاتجاهات و المذاهب و الفرق الإسلامية و غير الإسلامية الصغيرة و الكبيرة، و هو تكشف مهمّ للنظريات التي شكّلت محاور هذه الفرق نفسها.

كمثالٍ آخر على الخطّ الفقهي يمكن التركيز على الجهود التي بذلها السيد محمد جواد العاملي (متوفاى ١٢٢٦ ه) في كتابه «مفتاح الكرامة»، و الذي يدلّل بدرجة معينة على مدى الحضور المميز للتاريخ العلمي في وعي مؤلفه، وسعة الإطلاع و التتبع، و القدرة المميزة على تكشّف مواقف الفقهاء السابقين بدقةٍ ملحوظةٍ و عن تجربةٍ شخصيةٍ مباشرةٍ تستبعد الركون إلى كون نقل من سبقه للنسبة و الاكتفاء بذلك عن ممارسة تحقيق تاريخي فقهي حول مسألةٍ أو فكرةٍ فقهيةٍ معيّنةٍ....

لقد أدّت تجربة العاملي هذه إلى نوعٍ من نقلةٍ نوعية في هذا المجال كان لها أثرٌ في الشخصيات التي جاءت بعده، إذ يُلاحظ مدى حضور التتبع الفقهي التاريخي في كلمات من بعده[1] ـ و لو كان في بعضه نوعٌ من الاعتماد على

------> عبدالقاهر البغدادي (م ٤٢٩ ه) و ابن حزم الظاهري (م ٤٥٦ ه) و أبي بكر الباقلاني و غيرهم من المعاصرين من أمثال الشيخ جعفر السبحاني و الدكتور محمد جواد مشكور.

١. لانقصد النفي المطلق على مستوى المرحلة التي سبقته؛ فالفاضل الهندي (م ١١٠٠ ه) في «كشف اللثام» يعبّر عن مستوى متقدّم على هذا الصعيد، و إنما نقصد أن القفرة النوعية النوعية الملحوظة قد حصلت على يد صاحب مفتاح الكرامة، إلى درجة أنه يُنقل عن السيد البروجردي أن مرجع صاحب الجواهر كان صاحب المفتاح، راجع بصدد هذا النقل محمدباقر الخالصي، مقدمته على كتاب مفتاح الكرامة، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ه ، ج ١، ص ١٠.

الآخرين ـ كالشيخ محمّد حسن النجفي (متوفاى ١٢٦٦ ه) في جواهر الكلام، و السيد محسن الحكيم (متوفاى ١٣٩٠ ه) في مستمك العروة، و الشيخ الأنصاري (متوفاى ١٢٨١ ه) في المكاسب و غيرهم. من هنا عدّت إجماعاته ـ العاملي ـ و شهراته ذات قيمة علميةٍ ملحوظة.

يمكن تسجيل «فرائد الأصول» للشيخ مرتضى الأنصاري (قده) على انّه نموذجٌ جيّدٌ على المستوى الأصولي في تكشّف مواقف الأصوليين؛ فقد سجّل الشيخ، العديد من آراء و حتىّ كلمات الأصوليين في كتابه هذه، كما تميّز أيضاً بنقله في هذا الكتاب النصوص الحرفية لكثير من كلمات الأصوليين فيما يتعلق بجملة مسائل في هذا العلم، و هذه ميزةٌ مهمّةٌ في التوثيق التاريخي العلمي.

أما على صعيد علم التفسير و القرآنيات فقد امتاز كتاب «مجمع البيان» للشيخ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي و التبيان للشيخ محمّد بن الحسن الطوسي بنقل و توثيق الكثير من الآراء التفسيرية، إلى درجةً أنّه يغلب على هذين الكتابين أحياناً طابع عدم اتخاذ موقفٍ في تفسير آيةٍ معينةٍ، و الاكتفاء بمجرّد نقل الأقول الواردة في تفسيرها من جانب المفسرين القدماء أو المتأخرين بحسب زمانهما.

على صعيد علم الفلسفة تتميز تعليقة الشيخ الشهيد مرتضى مطهّري (متوفاى ١٩٧٩ م) على كتاب «أسس الفسلفة و المذاهب الواقعي» للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (متوفاى ١٩٨١ م) صاحب تفسير الميزن، فالمطهري في هذه التعليقة انشغل كثيراً بمعالجة التاريخ الفلسفي و كان يقرأ

هذا التاريخ في مرحلة الثلاث اليونانية و الإسلامية و الغربية.

على سبيل المثال أسهب قبل دخوله مباحث قيمة المعلومات التي تشكل المقالة الرابعة من الكتاب في الشرح التاريخي للموقف من هذه المسألة، و هكذا الحال قبل وروده مباحث ظهور الكثرة في الإدراكات، و موضوع الفلسفة و السفسطة و غيرها من المواضيع، و هو ما فعله الشيخ الشهيد أيضاً في شرحه المفصّل على منظومة الحاج ملاهادي السبزواري.

إلا أن هذه الجهود الكبيرة تمتاز ـ كما ألمحنا ـ بملاحظة الآراء و الأقوال و تحقيق مدى صحّة النسبة التي تنسب إلى فلان أو فلان أو إلى مذهب أو آخر... غير أن تطوّرات التاريخ العلمي أضافت إلى هذا النمط من الجهود جهوداً أخرى ذات أهمية أيضاً.

ففي القراءات التاريخية المعاصرة يعمد إلى نظريةٍ معيّنةٍ و يتمّ اكتشاف الآراء و المواقف التي أبرزت قبال هذه النظريّة، لكن لابطريقةٍ عرضيةٍ دفعيةٍ تختزل الموائز و الفواصل الزمنية ليكون الرأي الكلامي للشيخ المفيد (متوفاى ٤١٣ ه) في «أوائل المقالات» في عرض رأي العلامة الحلي (متوفاى ٧٢٦ ه) في «نهج الحق» مثلاً أو يكون الرأي الفقهي لابن زهرة الحلبي (متوفاى ٥٨٥ ه) في غنية النزوع في مصاف رأي المحقق الشفتي (متوفاى ١٢٦٠ ه) في مطالع الأنور مثلاً.

إنما ليعبر رأي الأوّل عن وضعيّة هذه النظرية في مرحلة أو حقبة زمنية معينة فيما يمثل رأي الثاني مستوى و حالة النظرية في مرحلة زمنية أخرى، ليتمّ أحياناً الخروج من ذلك بتحديد النظرية مرحلياً أي تقطيعها بحسب

عمرها إلى مقاطع و مراحل، كما فعله الشهيد محمد باقر الصدر (متوفاى ١٤٠٠ ه) إجمالاً لدى عرضه مواقف السيد الخوئي (متوفاى ١٤١٣ ه) من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية في علم أصول الفقه.[١]

هكذا تتسع الدائرة، ليحلّ علمٌ محل النظرية فيدرس علم أصول الفقه مثلاً دراسة تاريخيّة تلاحظ مراحل هذا العلم و نجاحاته و اخفاقاته على المستوى التاريخي، و تقرأ المنعطفات التي مرّ بها كنفوذ التيار العقلي فيه أو ظهور التيار الاخباري أو... كما فعله الشهيد محمد باقر الصدر في «المعالم الجديدة للأصول».[٢]

كذلك الحال في علم الفقه الإسلامي فإن القراءة التاريخية لهذا العلم و مراحل و تاريخ مدارسه و اتجاهاته و تفاعلات هذه المدارس فيما بينها على مرّ التاريخ، و مقارنة عصوره الذهبية بعصور الرتابة و الانحطاط النسبي، و ملاحظة علاقاته و تفاعلاته تاريخياً مع علم الكلام و الأصول و اللغة... كل ذلك و غيره ميدانٌ واسعٌ لإثراء المعرفة بهذا العلم و دراسة تجاربه و فعالياته.

قد بذلت في الفترة الأخيرة جملة جهودٍ أخذت هذه القراءة على عاتقها؛ من بينها ـ على صعيد علم الفقه الشيعي ـ ما قدّمه السيد حسين مدرسي

---

١. بحوث في علم الأصول، السيد محمود الهاشمي تقريرات درس السيد محمدباقر الصدر، الطبعةالثانية، ١٩٩٧ م، إيران، ج ٢، ص ١٢٨.

٢. المعالم الجديدة للأصول، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمدباقر الصدر، نشر دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ج ٣: ٥٢ ـ ٩٤.

الطباطبائي، فقد قسّم مراحل هذا العلم إلى ثمانية بدءاً بعصر الحضور و القرن الأول بعد الغيبة وصولاً إلى المرحلة الصفوية و مرحلتي الوحيد البهبهاني و الشيخ مرتضى الأنصاري، و قد درس مميزات كل مرحلة بحسب و جهة نظره.

قد قام آخرون ـ كما أشرنا ـ بهذه المهّة أيضاً من أبرزهم السيد هاشم معروف الحسني في «تاريخ الفقه الجعفري»، و أبوالقاسم گُرجي في «تاريخ فقه و فقها»، و الشيخ محمد مهدي الآصفي في مقدماته على الروضة البهية، و الفوائد الحائرية و رياض المسائل، و غيرهم.(١)

هكذا تدخل في هذا الميدان عناصر المقاربة و المقارنة سواءٌ بين شخصيات بارزة في علمٍ ما مثّلت رموزاً مدرسيةً؛ كالمفيد و الصدوق و الحلي و كاشف الغطاء و المظفر و الإيجي و ابن روزبهان في علم الكلام، و الانصاري و الآخوند و الأصفهاني و الغزالي في علم الأصول، و أبي جعفر الطوسي و المحقق الحلّي و الشهيدين الأوّل و الثاني و السيد الخوئي و فقهاء المذاهب السنّية الأربعة في علم الفقه، و ابن رشد و الفارابي و ابن سينا و

---

١. من أمثال محمود شهابي في «أدوار الفقه»، و على كاشف الغطاء في «أدوار علم الفقه و أطواره»، و ما قدّمه السيد محمود الهاشمي مما اعتُمد أساساً للعلم في تدوين «دائرة المعارف الفقهية على طبق مذهب أهل البيت عليهم السلام» و قد بينه السيد منذر الحكيم في «مراحل تطوّر الاجتهاد»، مجلّة فقه أهل البيت الأعداد ١٣ ـ ١٤ ـ ١٥ ـ ١٦ ـ ١٧، فقد قسّمها السيد الهاشمي إلى مراحل ستة هي مرحلة التأسيس، مرحلة الانطلاق، مرحلة الاستقلال، مرحلة التطرّف، مرحلة الاعتدال و مرحلة الكمال.

نصير الدين الطوسي و صدر المتألهين و العلامة الطباطبائي في علم الفلسفة و هكذا... ، أو بين مدارس و اتجاهات داخل علمٍ معين كالاشراقية و المشائية في الفلسفة، الأصولية و الأخبارية في الفقه و الأصول.

كذلك مدارس التفسير المختلفة من المنهج العقلي و التحليلي و العرفاني مروراً بالمنهج العرفي و تفسير الآيات ببعضها وصولاً حتى المنهج الروائي و التاريخي...

فالدراسات المقارنة بين الشخصيات يمكنها أن تحدّد لنا على سبيل المثال مدى القيمة التي تكتسبها كل شخصية و بالتالي ترتيب بعض الآثار على ذلك؛ كنموذج حاصل ـ غير ما قدمناه عن صاحب مفتاح الكرامة ـ المقارنة التي قام بها جملةٌ من الرجاليين بين الشيخ الطوسي (متوفاى ٤٦٠ ه) و الشيخ النجاشي (متوفاى ٤٥٠ ه).

فإن دراستهم، للشخصية العلمية لهما أدّت بالبعض إلى تقديم آراء النجاشي في الرجال على الطوسي عند المعارضة و عدم وصول النوبة إلى التساقط.

هذا المعطى الذي له آثاره ما هو سوى نتاج لدراسة مقارنة بين هاتين الشخصيتين، فإن قراءة فكرهما و مميّزات كتبهما و الاطلاع على خصوصيات الشخصية العلمية لهما كافتراض الجهدالعرضي في شخصية الطوسي التي اتّسعت نشاطاتها لتشمل الفقه و الأصول و الكلام و الرجال و الحديث و التصدي للمرجعية العامة و غير ذلك فيما اتسمت شخصية الشيخ النجاشي بالتخصّصية في مجال علم الرجال....

كلّ ذلك ساعد و يساعد على اتخاذ مواقف من هذا القبيل مما فعله بعض الرجاليين لدى التعارض بين الرجلين في التوثيق و التضعيف و غيرهما، و هكذا إذا قارنا بين شخصيةٍ مثل المحقق الأردبيلي (متوفاى ٩٩٣ ها) في إجماعاته في مجمع الفائدة و البرهان و بين السيد العاملي في مفتاح الكرامة لأمكننا أحياناً تحديد موقفٍ ما إزاء التوثيق التاريخي للفتاوى إذا ما تعارضت التقييمات فيما بينها.[١]

بيد أن العنصر الأكثر حداثةً في الدراسات التاريخية يكمن في البحث التاريخي المحيط بالفكر و المعرفة، و محاولة تقديم تصويرات منطقية لترابطات و وشائج حاصلة بين الفكر و بين المحيط الخارجي من خلال انتراضٍ مسبقٍ قائمٍ على جدلية موجودة بين الفكر و بين الانساق التي جاء فيها.

فالفكر لا يولد من العدم ، كما لا يولد دائماً من مجرّد المعطى العلمي المسبق الذي يمثل مقدمات «منطقية بالنسبة إليه، بل إن للسياسة و الاقتصاد و الاجتماع و الحرب و السلم و... دوراً مهماً ـ لا وحيداً ـ في تولّد أو تنامي المعطيات و المنجزات الفكرية.

هذه السياقات التاريخية التي تصاحب أو فلنقل تحتضن معرفةً ما تمد و شائجها داخل هذه المعرفة أحياناً إلى حدٍّ لايمكننا فهم الفكر نفسه دون فهم

---

١. يمكننا استطراداً هنا تقديم اقتراح للمسؤولين عن المعاهد و الحوزات الدينية لجعل دراسة الشخصيات و فكرها عنواناً أو مجالاً من مجالات الكتابة بالنسبة لطلاب العلوم الدينية و هو ما يثري المكتبة الاسلامية أكثر.

هذا السياق التاريخي. فلا يمكن مثلاً قراءة فكر فلاديمير لينين (متوفاى ١٩٢٤ م) مثلاً بمعزل عن الأوضاع و التطوّرات التي عصفت بروسيا القيصرية بدايات القرن العشرين، بل لايمكننا فهم فكره بصورةٍ شاملةٍ في كثيرٍ من الأحيان من دون معرفتنا بأفكار شخصيّاتٍ أخرى جاء لينين في سياقها من أمثال كارل ماركس (متوفاى ١٨٨٣ م) و فريدريك إنجلز (متوفاى ١٨٩٥ م).

هكذا لايمكننا استشراف التصوّر العلماني للدين في أوروبا بعيداً عن تراكمات تاريخٍ حافلٍ بالأحداث السياسية الكنسية و غيرها، و غيرها، و هذا يعني أنّ مجرّد الاطلاع على فكرةٍ ما دون مطالعة ما يكتنفها سوف يؤدّي في كثيرٍ من الأحيان إلى استنتاجاتٍ مغلوطةٍ أو على أقل تقدير منقوصةٍ مفتقرةٍ إلى الدقّة أو الشموليّة.

هكذا الحال على صعيد علم الكلام في مرحلته المعاصرة فإن دراسة تطوّرات هذا العلم في هذه المرحلة ـ كما يُرجى أن يتحقق في هذا الكتاب ـ لايمكن أن تتمّ دون قراءة المحيط الثقافي و الفكري و... الذي أحاط الوضع الإسلامي و الديني عموماً و أحاط شخصيات المتكلمين أنفسهم في هذه الحقبة الزمنية. فسوف يلاحظ القارىء مراراً كيف أن السياق التاريخي ترك و يترك أثراً بالغاً في حركة هذا العلم في هذه المرحلة و هو ما ستوكل مهمة ملاحظة مفرداته إلى القارىء بعد ذلك.

نحن هنا لا نريد أن نقيّم فكرةً أو معلومةً، و إنما نريد أن نفهمها أكثر على ضوء ما احتف بها، تماماً كما ندرس النصوص الدينية التي لا نقرأها بعيداً عما

يحيط بها من القرائن المقامية و الحالية، و عن الانصرافات التي تولّدها في بعض الأحيان تباينات عامة تقع في سياق تاريخي محض.

كذلك عن القرائن اللبّية المتصلة التي تقوم أساساً على بعد تاريخيٍّ في أكثر الأحيان، بل إن فكرة التقيّة نفسها إنّماهي إدخالٌ لعنصرٍ تاريخيٍّ بحتٍ في عملية فهم النص نفسه، فالشهيد محمّدباقر الصدر حينما أراد قراءة الظاهرة الأخبارية في الفكر الشيعي الكلامي و الفقهي لم يتعامل معها على أنها مجرد مواقف معرفية إزاء العقل و فعالياته و إنتاجياته، و انما درسها دراسة نفسية حاول من خلال ادخال العنصر النفسي لعلماء الاخبارية اكتشاف أسباب تولّد نزعةٍ من هذا القبيل.[1]

إنّ خوف الأخباري ـ و هو متدّينٌ صادقٌ ـ من ضياع التراث أمام تأليه العقل كان واحداً من الأسباب التي أدّت به إلى التحفظ إزاء دور العقل في عملية اكتشاف الحكم الشرعي، و هذا الخوف ليس وليداً منقطعاً عن الظروف و الأسباب التي أحاطت بالأخباري نفسه و ولدت عنده ردّة الفعل هذه.

قد يحصل التعدّي أكثر في تفسير الظاهرة الاخبارية ليُربط ظهورها بظهور المذهب الحسي و التجريبي في أوروبا زمن النهضة ـ نظراً لتحفّظ الأحباريين من النشاط العقلي مع منحهم في نفس الوقت القيمة للمعرفة الحسيّة ـ كما ينقل ذلك الشيخ مرتضى مطهري عن السيد البروجردي، و

---

١. السيد محمّد باقر الصدر، المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمدباقر الصدر، دارالتعارف للمبطوعات، بيروت ١٩٨٩ م، ج ٣، المعالم الجديدة للأصول، ص ٨٢ ـ ٨٧.

يناقش المطهري هذه المقولة بأن المذهب الحسي لم يكن بعدُ قد دخل إيران زمان ظهور المحدّث محمد أمين الاسترآبادي (متوفاى ١٠٣٦ هـ ١٦٢٦ م) زعيم و مؤسّس المذهب الاخباري، فكيف تّم هذا التلاقح أو هذه العلاقة المؤثّرة؟ ثم يقرّب الشهيد مطهري ذلك بكثرة أسفار المحدّث المذكور،[١] إنّ هذه الفكرة و مناقشاتها تثري معرفتنا بالظاهرة الأخبارية كتيارٍ كان أثرٌ واسعٌ على علوم الكلام و الفقه و الأصول سواءٌ قبلنا هذه الفكرة في النهاية أو توقّفنا فيها.

هكذا المقولة التي ترى أن أمثال السيد المرتضى (متوفاى ٤٣٦ هـ) و الشيخ الطوسي كانوا يطلقون الاجماع الكثير في كتبهم نظراً لسياق تاريخي معين أنتج هذه الكتب و هو سياق المواجهة مع أهل السنة الذين كانوا يعيّرون الشيعة بعدم وجود نتاجات فقهية و رجالية عندهم.[٢]

هذا الأمر فرض الحاجة إلى إبراز نوعٍ من الوحدة و التماسك في الموقف

---

١. تعليم و تربيت در اسلام، مرتضى مطهري، انتشارات صدرا، قم، الطبعة السادسة والمعشرون، ١٣٧٤ هـ . ش، ص ٣١٠ ـ ٣١١.

٢. و يشهد له ـ كما احتمله البعض ـ تعبير السيد المرتضى أحياناً بإجماع أهل البيت عليهم السلام، الذي اعتبر بمثابة ملاحظةٍ للطائفة الزيديّة التي ركّز نظره الفقهي عليها في كتابه الناصريات، راجع مسائل الناصريات، تحقيق مركز البحوث و الدراسات العلمية، إيران، ١٩٩٧ م، المقدّمة في ترجمة المؤلف، ص ٤٢، و راجع فيما يرتبط بقضية الدافع الى التأليف كتاب رجال النجاشي، للشيخ أبو العباس النجاشي الأسدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٦ هـ ص ٣، و كذلك راجع المبسوط للشيخ الطوسي، نشر المكتبة المرتضوية، ١٣٨٩ هـ ج ١، ص ١ ـ ٢.

الشيعي و تجاهلاً للعناصر المخالفة للشهرة القائمة لضرورات تقتضيها طبيعة المواجهة، فنحن لايمكننا قراءة كتب الشيخ الطوسي و النجاشي (متوفاى ٤٥٠ ه) الرجالية و غيرها بعيداً عن هذا السياق حتي نفهمها أكثر، و هذا كلّه يعني أننا ندخل عناصر لم تخترنها الافكار الرجالية و الفقهية المودعة في فهرست الشيخ أو رجال النجاشي أو مبسوط الطوسي بل أحاطت في نفسها بهذه الكتب لتشكّل الرحم الذي أنتجها و الفضاء الذي صدرت فيه.

هذا نظير المقولة المنسوبة إلى السيد محمدحسين البروجردي (متوفاى ١٣٨٠ ه) و التي تقول بأن روايات أهل البيت عليهم السلام إنما تعبّر عن حاشيةٍ على الفقه السنّي، فهذه المقولة ـ إذا صحّت ـ سوف تترك أثراً ملحوظاً في طبيعة التعاطي مع نصوص أهل البيت عليهم السلام.

بالتالي فلن يمكن فهم الكثير من هذه النصوص بمعزلٍ عن هذا السياق التاريخي الذي جاءت فيه، و هو ما قد يدفع بالفقية أو المتكلم إلى الخروج أحياناً عن نمطية البحث المتداول.[1]

نفس فكرة السيد البروجردي هذه يطبقها السيد حسين مدرسي الطباطبائي على مبسوط الشيخ الطوسي في علم الفقه، فهو يرى أن قراءة

---

١. من اللازم الإشارة هنا إلى أن السياق التاريخي لايمثل حصراً للناتج العلمي أو الديني بقدر ما يعبّر عن مُعين لفهمه سواء كان بعد ذلك محصوراً أو لا، هذا هو مقصودنا هنا، أما دخالة البعد التاريخي في حصر النصوص و الأفكار في إطارها الزمني ـ كما هو الإطار المرجعي الذي يسير عليه بعض الباحثين المعاصرين من أمثال الدكتور نصر حامد أبو زيد و الدكتور محمّد أركون و الدكتورة نوال السعداوي و غيرهم ـ فهو أمرٌ آخر لا علاقة له هنا مباشرةً ببحثنا.

النتاجات الفقهية السنية التي عاصرها الطوسي، تؤكد أن الشيخ كان يعمد إلى القيام بحاشية على هذا الفكر السني تمثل إبرازاً لمواقف الشيعة في الموضوعات المطروحة آنذاك[١] على غرار ظاهرة التعليق على الرسائل العلمية عند المتأخرين و المعاصرين من الفقهاء.

هذه الفكرة إذا صحّت ـ و لم يدّع البعض العكس ـ تفتح أمامنا أفقاً جديداً في عملية قراءة الفقه الشيعي تاريخياً.

فعلى سبيل المثال نسأل: هل أنّ نمط التقسيمات و التبويبات التي جُعل عليها الفقه زمن الشيخ و بعده كانت مستقاةً من الترتيب السني للأبواب كما قد يظهر بالمقارنة مع الكتب التي سبقت كتب الشيخ ككتب المفيد (متوفاى ٤١٢ هـ) و الصدوق (متوفاى ٣٨١ هـ) من أمثال المقنعة و الهداية و المقنع... أم أن الأمر ليس كذلك؟ هل يمكن أن نفترض ـ استتباعاً لما سلف ـ لتقسيم الفقه دوراً في نشاطه و تعبيراً عن منهجٍ معينٍ في التعاطي مع الوقائع؟

قد يجرنا ذلك إلى تساؤلات أوسع نطاقاً حول مدى العلاقة و التفاعل الثنائي الطرف بين الفقه أو الفكر السني و الفقه أو الفكر الشيعي عموماً، و هو أمرٌ تمدّنا الدراسة التاريخيّة بالكثير من المعطيات حوله... ألم يدرس العلماء الشيعة من أمثال السيد هاشم معروف الحسني العلاقة بين التصوّف و التشيع

---

١. أنظر حسين مدّرسي طباطبائي، مقدمه بر فقه شيعه، ترجمة محمد آصف فكرت، نشر بنياد پژوهشهاي اسلامي، مشهد، إيران ١٣٦٨، ص ٤٩، و قد فسّر على أساس ذلك ما وصفه بالاضطراب الحاصل في كتب الشيخ الطوسي و التي يرى أن العلامة الحلي قد قام باعادة تنظيم الفقه و بالتالي رفع هذا الاضطراب فيها.

دراسةً نظريّةً و تاريخيّةً أيضاً؟ ألم تكن مسألة العلاقة بين الاعتزال و التشيع موضوعةً على بساط البحث في الفكر الإسلامي، و هي مسألةٌ تتصل بالفكر الكلامي و تعتمد في بعض الأحيان على معطيات تاريخية؟

إن هذا كلّه يجرنا إلى تعرّف مدى أهمية هذه الموضوعات، فلعلّه ليس صحيحاً ما قد يراه البعض من أن التعرّف على رأي هذا الفقيه أو ذاك أو هذا المتكلم أو ذاك أو هذا المفسر أو ذاك غير مفيدٍ مادام الدليل هو مقصودنا و مطلبنا، إنّ هذا النمط من التفكير هو نمطٌ أحادي الجانب و الزاوية، و هو يقرأ الكلام أو الفقه أو التفسير من زاويةٍ واحدةٍ، إن الأمر ليس كذلك على ما يبدو، لأنّ تعرّف الآراء ـ هو أمرٌ مفيد و ذوثمراتٍ عديدةٍ كما سنلاحظ....

فالقضية ليست، قال فلان أو ذهب فلان إلى كذا أو كذا، إنّها في تقدير الكاتب أبعد من ذلك، فنحن في هذا النوع من القراءة نقف أمام العديد من النماذج ـ علاوة على ما تقدم ـ ترشّد و عينا و معرفتنا بالعلوم التي ندرسها و نحقّقها، مثلاً دراسة تطوّر الرسائل العمليّة منذ المراسلات التي وقعت مع المتقدمين كالسيّد المرتضى في جوابات المسائل الطرابلسيات و المواصليات و المسائل الرازية و الطبرية، و كالشيخ الطوسي في أجوبة مسائل الحائرية و كالمحقق الكركي (متوفاى ٩٤٠ ه) في فتاواه و غيرهم؛ حتّى صراط النجاة و العروة الوثقى و وسيلة النجاة للشيخ الأنصاري (متوفاى ١٢٨١ ه) و السيد الطباطبائي (متوفاى ١٣٣٧ ه) و السيد أبو الحسن الاصفهاني (متوفاى ١٣٦٥ ه)، أو دراسة تاريخ البنية التنظيمية للمرجعية الدينية، أو دراسة ظاهرة الاحتياط في الفتوى و مراحله و مبرراته و ظروفه، أو دراسة

الظاهرة الحوزوية ككل و مراحلها، أو دراسة تطّور الدرس الحوزوي، أو دراسة تطّور اللغة الفقيهة بمراحلها و هي دراسةٌ مهمّةٌ أيضاً، و أمثال ذلك الكثير على الصعيد الفقهي فضلاً عن غيره، كل ذلك يرشّد وعينا بالفقه و الفقاهة و الفقهاء بشكلٍ ملحوظ.

فوائد التاريخ العلمي الديني

لابأس هنا بالإشارة إلى بعضٍ من الفوائد التي يمكن لدراسة تاريخ العلوم الدينية بما فيها علم الكلام أن تغذي بها المعرفة الدينية عامةً و هي:

الفائدة الأولى: إن دراسة التاريخ العملي ـ كما تقدّم ـ تساهم بشكلٍ جادٍّ فهم العلم نفسه و نظرياته من خلال فهم طبيعة المراكمة التي شكلت المكوّن النهائي الحالي لهذه النظرية أو تلك.

فإذا أخذنا مثلاً نظرية حجية خبرالواحد في علم الأصول و حاولنا دراسة المراحل التاريخية التي مرّت بها فإننا في إطار سيرنا التاريخي الذي سيفرض علينا المرور التدريجي بأفكار العلماء و المدارس الأصولية و الأخبارية السنية و الشيعية سوف نتمكّن من تشكيل تصوّرٍ واضحٍ عن هذه النظرية.

إذ بقدرتنا على إبراز الموائز المستمدّة من الدراسة التاريخية سنستطيع ملاحظة عناصر الالتقاء و الافتراق بين الأخباريين و الأصوليين الانفتاحيين و الانسداديين... أو بين إبن ادريس (متوفاى ٥٩٨ ه) و السيد المرتضي و غيرهم.

هذه المعلومات سوف تصبّ في نهاية المطاف في اتضاح هذه النظرية لدينا بشكلٍ دقيقٍ سواء وافقنا عليها ـ أي النظرية ـ بعد ذلك في مرحلة التقييم أو لا، لأننا نقوم هنا و في هذه المرحلة بمهمّةٍ توصيفيةٍ بحتة.

من هنا نلاحظ أن عدم فهم بعض الدارسين و الباحثين لبعض النظريات يرجع إلى ضعف إطاعة التاريخي حولها، و هو ما يشكّل عنده صورةً منقوصةً عنها ليكون حتىّ حكمه عليها في النهاية حكماً غير مبنيٍّ على وضوحٍ و دقّةٍ.

الفائدة الثانية: جلاء التراعات اللفظية و اتضاح المصطلح، ففي بعض الأحيان قد يشتبه الأمر على الباحث فيتصوّر أن المصطلح المستخدم في عصرين مثلاً يدلّ على مؤدّى واحد فيما الأمر ليس كذلك، والسبب في ذلك يرجع أحياناً كثيرةً إلى عدم ممارسته القراءة التاريخية، لأن هذا القراءة من شأنها أن تدلّنا على السياق الذي جاء فيه الاستخدام السابق لنجد من خلال ذلك أن المراد لم يكن ليرتبط مع المصطح الذي استخدمه المفكّر الآخر، و هو أمرٌ طبيعي....

فمثلاً نظريّة الولاية التكوينية التي ينتابها في علم الكلام الشيعي بعض الغموض ـ على المستوى التصوّري ـ أحياناً لدرجة أن بعض كبار علماء الشيعة المعاصرين يضطرّ لعرض جملة التفسيرات المحتملة لهذه النظرية و من ثم يحاكم كل تفسير على حدة،[1] فهل تعني الولاية القدرة على التدخّل

---

١. السيد كاظم الحائري، الإمامةو قيادة المجتمع، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م، نشر مكتب
<------

التكويني أو الواسطة في الفيض أو الغاية في الوجود أو...؟ فعندما نمرّ على النظرية مروراً تاريخياً، نجد تطوراتها واضحةً و تتحدّد بالتالي معالمها و امتداداتها أكثر.

هكذا الحال في نظرية الإجماع التي استُخدمت في علم الكلام و الفقه و التي اتفقت على تعبيرٍ واحدٍ تقريباً بيد أنها اختلفت في المحتوى و المضمون، فعندما يراد الحكم على إجماعٍ ادعاه فقيهٌ من الفقهاء مثلاً فلا بدّ ـ من باب الحفاظ على منطقية الحوار معه ـ من فهم رؤاه حول هذا المصطلح لنعرف السياق الذي دفعه إلى الإستدال به، فهل يعبّر من ادعائه الاجماع عن توصيفٍ للواقع الفقهي أو قفرةٍ إلى عملية استكشاف الحكم الشرعي أو رأي المعصوم أو تقديم تحليلٍ معينٍ حدسيٍّ كما يشير إليه الشيخ الأنصاري في رسائله،[١] فالقضية إذن ليست على نسقٍ واحدٍ.

كمثال آخر مصطلح الاجتهاد الذي كان يعني الرأي قبال مرجعية النص إلى زمن المحقق الحلي على رأي بعضٍ[٢] أو إلى أواخر القرن الرابع على رأي البعض الآخر.[٣]

------> المؤلف، ص ١١٨ ـ ١٣٢، و يراجع بهذا الخصوص أيضاً كتاب الولاية التكوينية للشيخ هشام شرّي العاملي.

١. الشيخ مرتضى الانصاري، فرائد الأصول، مؤسسة دارالكتاب، ط ١، ١٤١٩ هـ ح ١، ص ١٢٤ ـ ١٦٦.

٢. محمدباقر الصدر، دروس في علم الاصول، ج ٣، من سلسلة المؤلفات، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٥.

٣. حسين مدرّسي الطباطبائي، مصدر سابق، ص ٣٥.

هكذا مصطلح الصحيح و الضعيف في علم الحديث حيث كانا يدلان على مطلق الحديث الحجّة و المعتبر و غيرهما في فترةٍ قبال الخبر الذي يرويه الثقة الإمامي عن مثله حتى الوصول إلى الإمام عليه السلام في فترة أخرى.

هكذا الحال في مصطلح المتقدّمين و المتأخّرين و هو مصطلحٌ يرتّب عليه البعض، آثاراً عدّةً على صعيد علمي الرجال و الفقة، فهل الشيخ الطوسي هو الفاصل أو أن القضية تتسع إلى أوسع من هذا الحد الدقيق كما يذهب إليه بعض العلماء المعاصرين؟[1]

هكذا نرى أن البحث التاريخي يمكنه أن يحدّ من التراعات اللفظية، و بالتالي يختزل الوقت أمام الباحث أو المتكلم أو الأصولي أو الفقية أو غيرهم.

الفائدة الثالثة: اكتشاف مدى ترابط العلوم بعضها ببعض و طبيعة هذا الترابط، فعندما يحاول الباحث أن يحدّد المسار المنطقي لعلاقة علم الكلام بالفلسفة، فإن دراسته التاريخية لهذه العلاقة في مرحلة التخاصم التي سبقت نصير الدين الطوسي (متوفاى ٦٧٢ هـ) و الفخر الرازي (متوفاى ٦٠٦ هـ) أو فيما بعدها يمكنها أن تمدّه بعينةٍ من التجربة التي ترشده إلى الكثير من الإيجابيات و السلبيات في هذه العلاقة.

بالتالي توجّهه نحو تبنّي موقفٍ علميٍّ ميدانيٍّ من العلاقة المثالية في

---

١. أصول علم الرجال بين النظرية و التطبيق، محمّد علي علي صالح المعلّم، تقريراً لبحث الشيخ مسلم الداوري، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ ص ١٩٦، عند بحثه عن كتاب بشارة المصطفى لشيعة المرتضى.

تصوّره الخاص، إنّه بالدراسة التاريخية سيعرف الفائدة التي جناها هذان العلمان عندما كانا منفصلين منهجاً و مضموناً، نظراً لظاهرة التباري بينهما، كما أنه سيلاحظ الثمار التي أغنت علم الكلام عندما أغرقته الفلسفة بآخر تطوّرات العقل البشري في مجال المنطقيات و الرياضيات والطبيعيات...

هكذا ايضاً إذا أردنا دراسة علاقة علمي الفقه و الأصول بعلمي الفلسفة و المنطق مثلاً معتمدين على رؤيةٍ نظريةٍ تحليليةٍ مجرّدةٍ لاتحاكي الواقع و لاتنظر إلى طبيعة التجربة التاريخية لهذه العلاقة فقد نصل إلى تصوّرٍ معينٍ، لكن الإطلاع على العلاقة التاريخية الحاصلة منذ قرونٍ بين هذه العلوم و ملاحقة مواقع التأثير و التأثر و تقييم هذه المواقع... يمكنه أن يغيّر أحياناً من قناعتنا، لأن هذه التجربة الغنيّة بالمعطيات تمدّنا بمادّةٍ مهمةٍ لتحديد تقييمنا لهذه العلاقة تحديداً عملياً ميدانياً ينطلق من نفس الواقع و التجربة و المجريات.

فعندما نقول مثلاً بأنّ العقليات تحرف الذهن عن عرفيته في فهم النص يمكننا أن نرجع إلى التجربة التي سبقت الوحيد البهباني (متوفاى ١٢٠٥ ه) و نقارنها بالتجربة التي لحقته و التي كان للعقليات فيها نفوذٌ أكبر، فهل نلاحظ ميزات بين منهج الشهيدين الأول (متوفاى ٧٨٦ ه) والثاني (متوفاى ٩٦٥ ه) في الفهم و بين الشيخ محمد حسين الاصفهاني (متوفاى ١٣٦١ ه) في أبحاثه الفقهية أو المحقق آغاضياءالدين العراقي (متوفاى ١٣٦١ ه) في تعليقته على العروة؟

هل هناك تمايزٌ من هذا الجانب بين صاحب المدارك (متوفاى ١٠٠٩ ه) أو صاحب الشرائع (متوفاى ٦٧٦ ه) و بين الشيخ الأنصاري في مكاسبه أو

طهارته و المحقّق الهمداني (متوفاى ١٣٢٢ ها) في مصباحه...؟ إنّ قراءة التجربة يمكنها أن ترفدنا بمعطياتٍ إضافيةٍ على البحث النظري و ترشّد وعينا بهذه العلاقة لتبعد عنه الأحكام المبتسرة و المتسرّعة.

هكذا أيضاً تلاحظ العلاقة بين تطّورات مباحث الإثبات في علم أصول الفقه و بين وضعيّات علم الرجال، فهل رؤية السيد أبوالقاسم الخوئي الأصولية لحجّية خبر الواحد كان لها أثر في النموّ الأخير لعلم الرجال في الوسط العلمي؟ و هل أن لنظرية الانجبار و الوهن تأثيراً تاريخياً في ضمور علم الرجال لمراحل طويلة أحياناً؟.[١]

إن هذه العلاقة بين الأصول و الرجال يمكن تكشّفها تحليلياً بيد أنّ التجربة التاريخية تضيف إلى مخزوناتنا معطياتٍ جديدةٍ نتعلّمها من تجارب الآخرين.

---

١. يرى السيّد أبوالقاسم الموسوي الخوئي في دراساته الأصولية أن السيرة العقلائية المضاة من قبل الشارع قد انصّبت على الخبر الذي يأتي به الثقة لا الخبر الموثوق و لو لم يأت به الثقة، و هذا الموقف أردفه السيد الخوئي بموقفٍ آخر اتسم بالتحفّظ الشديد إزاء قاعدتي جبر الخبر الضعيف بعمل الأصحاب و وهن الخبر الصحيح بإعراضهم عنه، و هو ما ضيّق من مساحة النص المعتمد في دائرة الرواة الثقاة، و قد فرض ذلك تلقائياً على السيد الخوئي و مدرسته مضاعفة الجهد فيما يخصّ طبيعة الرواة و مواصفاتهم و وثاقتهم، و هو ما ترك أثراً بالغاً تمثّل أوّلاً في موسوعة «معجم رجال الحديث» الرجالية للسيد الخوئي، و ثانياً في اهتمامٍ واسعٍ بعلم الرجال من طرف أبناء مدرسته الذين يمثلون اليوم تياراً واسعاً في الحوزات الدينية الشيعية، أنظر بصدد نظريات السيد الخوئي المتقدّمة كتاب مصباح الأصول ٢: ٢٠٠ ـ ٢٠٣، تقرير درس السيد الخوئي بقلم السيد محمد الواعظ الحسيني البهسودي، مكتبة الداوري، إيران الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـق.

الفائدة الرابعة: اكتشاف أدوار النظريات بعضها ببعض داخل علمٍ واحد أو فيما بين العلوم، فعندما نقرأ فكراً معيناً لشخصيةٍ ما في مجالٍ من المجالات ثم نحاول إبراز مقارنةٍ بينه و بين الذين لايؤمنون بميزات فكره سنجد حينئذٍ بوضوح مدى تأثير بعض الأفكار على البعض الآخر، و كيف أن التزام هذا العالم بنظريةٍ معنيةٍ قد جرّه إلى سلسلة أفكارٍ أخرى.

فمثلاً نظرّية الإنسان الكامل العرفانية كان لها علاقة بالنظريات الكلامية الشيعية فيما يخصّ الإمامة إما علاقة سببية من هذا الطرف أو ذاك أو علاقة جدلية تفاعلية، و هكذا النظريات التي تفسّر مبدأ و ضرورة النبوّة و علاقتها بمبدأ العصمة الكلامي كما سيُلاحظ لاحقاً بعض المتكّلمين المعاصرين.

هكذا أيضاً اتخاذ أبي حنيفة النعمان (متوفاى ١٥٠ ه) مسلكاً متشدّداً من السنّة النبويّة ـ كما قبل[١] ـ يمكن أن يفسّر لنا قوله بالقياس و أمثاله، و تشّدد السيد المرتضى و ابن ادريس في حجية خبر الواحد قد يفسّر لنا موقفهما الواثق من الإجماع و يقينيته، بينما الاعتقاد الواسع للمدرسة الأخبارية بالنص الروائي يرشدنا إلى أسباب هجوم الشيخ البحراني (متوفاى ١١٨٦ ه) في الحدائق على الإجماع و اعتباره وليداً سنيّاً.[٢]

---

١. أنظر كمثال الدكتور و هبةالزحيلي، الفقه الإسلامي و أدلته، نشر دارالفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٩٨٩ م، ج ١، ص ٣٠.

٢. الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة، نشر جماعة المدرسين، ج ١، ص ٣٥ إلى ٤٠، وأيضاً، ج ٩، ص ٣٦١ إلى ٣٧٨.

كذلك انتقاد التقسيم الرباعي للحديث من طرف الاخباريين عامةً،[١] كما يمكننا على هذا النهج أن نفهم تفسير الشهيد الصدر لظهور السيرة العقلائية و المتشرعيّة في الفقه و الأصول بعد الشيخ الأنصاري؛ حيث كان يرى بأنّ تراجع نظريتي الإجماع و الشهرة و ما كان من قبيلهما قد سّبب بروز **نظرية السيرة في العقل الأصولي ضمن تحليلٍ خاصٍّ لامجال لذكره هنا.**

هكذا نلاحظ العلاقة بين الموقف من الأخبار و الروايات و بين المنهج الانسدادي الأخرى كالأصلح و قاعدة اللطف و الجبر و التكليف بما لا يطاق و....

إلى غير ذلك من الأمثله الكثيرة التي تكشف لنا عن هذا الترابط أو التباين على مرّ التاريخ العلمي بين النظريات و الأفكار، و هو ما قد يساعدنا أحياناً على نقد أو تأييد فكرةٍ معيّنةٍ من خلال تحليل الروافد الفكريّة التي أتت بها أو أثّرت فكرةٍ معيّنةٍ من خلال تحليل الروافد الفكريّة التي أتت بها أو أثّرت عليها.

الفائدة الخامسة: تكشّف أفكار قيمة مدفونة إلى حدّ معيّن، فالتجربة تؤكد أن سعة الإطلاع على التاريخ العلمي تفنّد في بعض الأحيان الأنماط التي يجري فيها استخدام تعميمات غير مرتكزه جيداً على أسس استقصائية و إحصائية دقيقة.

فهناك الكثير جداً من الأفكار التي لا تتم مراجعتها و هي ما تزال

---

١. أنظر الفوائد المدنية المولى محمد أمين الاسترآبادى، دارالنشر لأهل البيت عليهم السلام الطبعة الحجرية، ص ٥٣ ـ ٦١.

متجاهلة على الصعيد العلمي العام فضلاً عن، أن بعضها ما يزال مدفوناً في بطون المخطوطات، و إخراج هذه الآراء و وجهات النظر كما يدلّل على ثراء سابق في مجالٍ من المجالات يمكنه أن يثري حتى الوضع العلمي و الثقافي المعاصر أو أن يمدّه بالزخم و العطاء.

القضية التي تحصل في أكثر العلوم الدينية هي طفو بعض الشخصيات أو الكتب على السطح و الواجهة نظراً لميزات فيها مما يؤثر على بقية الشخصيات و الدراسات التي قد تقف في درجة تالية، و هو ما يؤديّ على المدى البعيد إلى غياب هذه الشخصيات أو الدراسات عن كثير و ربما معظم الابحاث.

من ثم يجري تصوّر أن كل الواقع العلمي انما تعبّر عنه هذه الشخصيات أو الكتب ذات الدرجة الأولى، فعلى صعيد علم الكلام تبرز أسماء المفيد و الصدوق و الحلّي و المظفّر و كاشف الغطاء و المطهري و الإيجي و اللاهيجي و القاضي المعتزلي و ابن روزبهان و... فيما تختفي أسماء العشرات الآخرين من ذوي النشاط و الفعالي في تنمية علم الكلام أو مداولته على الأقل كالحلبيين أبي الصلاح (الكافي...) و ابن زهرة (غنية النزوع...) و الحرّ العاملي (إثبات الهداة...) و الفيض الكاشاني (علم اليقين...) و السيد شبّر (حقّ اليقين...) و غيرهم.

هكذا الحال على صعيد علم الأصول تبرز شخصيات النائيني (متوفاى ١٣٥٥ ه) و الاصفهاني (متوفاى ١٣٦١ ه) و الخراساني (متوفاى ١٣٢٩ ه) و الانصاري و العراقي و الخوئي و الصدر فيما تختفي نسبياً الكثير من الشخصيات التي ربما توزّعت أفكارها الأصولية داخل كتبها الفقهية كصاحب الجواهر و السيد محسن الحكيم و المحقق أحمد النراقي (متوفاى

١١٤٥ هـ) و أمثالهم... نحن هنا لا نريد الحديث عن أدلتهم بل حتى عن نفس رأيهم لننظر إلى الواقع العلمي بإنصافٍ و أمانةٍ علميين و الاطلاع على مجمل تجربتهم على هذا الصعيد.

هكذا الحال على صعيد الفقه هناك خمسة عشر أو عشرين فقيهاً يتمّ تداول أسمائهم غالباً في الفقه بينما لا يلاحظ العديد من الفقهاء الآخرين، أو حتى يلاحظ فقيه في كتاب له دون آخر، و نفس المسألة تجري في علم الفلسفة و في التفسير أيضاً.

إنّ المفترض قبل إصدار أحكام تعميمية أن تكون هناك خبرة في مجال معرفة الآراء و الأقوال و المواقف حتىّ يتسنّى الحكم و بدقة على آراء و مواقف الآخرين و دون تسرّع أو عجلة.

الفائدة السادسة: تساعدنا الدراسة التاريخية على تكشّف أسباب النجاح و الاخفاق المرحليين في علمٍ من العلوم، و ذلك من قبيل ما حدث بالنسبة، للكلام و الأصول و الفقه عقيب وفاة الشيخ الطوسي كما يقال، و ما تركته كاريزما الطوسي من أثر بالغ على شلّ الحركة العلمية بعد وفاته.

أيضاً من هذا القبيل ما حدث عقيب نفوذ المد الغربي داخل العالم الإسلامي و تنامي التيارات القومية و العلمانية أو تأثيرات ما يسمى بعصر الانحطاط في تسويق ثقافة الرفض للتفكير الفلسفي و تضاؤل الحضور الفلسفي في الساحة الثقافية و الفكرية ليتنامى بدلاً عن ذلك الفقه و الأصول أو التاريخ و الأخبار.

هكذا دراسة تأثير المرحلة الأندلسية على الفكر و العقل الإسلامي ربما

نيتجة نوع من التلاقح أو الحضور في الساحة الأوروبية، و هكذا الحال في عصرنا الحاضر حيث أدّت الثورة الإسلامية في ايران إلى خلق جوٍّ عامٍ كان له بالغ الأثر في نموّ قسمٍ من الدراسات المتعلقة بالدين سيما ما يخصّ الفكر الكلامي و الفلسفي الديني الحديث و ما يرتبط بالفكر السياسي الإسلامي، كما كان لنظرية ولاية الفقية التي طرحها الإمام الخميني﵀ (متوفاى ١٩٨٩ م) بقوة علمياً و عملياً دوراً في غاية الأهمية على صعيد إعادة إنتاج الفكر الديني عموماً في المرحلة المعاصرة.

سوف يلاحظ القارىء مراراً في هذا الكتاب إن شاءالله تعالى، كيف أن مجموعةً من العوامل كان لها دورٌ واضحٌ في حركة و تطوّر و نموّ و سيرورة علم الكلام المعاصر.

الفائدة السابعة: تساهم الدراسات التاريخية فيما يتعلّق بالشخصيات العلميّة في إزالة الإثقاف النفسي الذي تتركه مثل هذه الشخصيات على الصعيد العلمي و المعرفي فعدم دراسة شخصيةٍ من الشخصيات دراسة علميةً تاريخيةً تقوم على مبادىء المقارنة و المقاربة، و على تكشّف النجاحات و الإخفاقات التي واجهتها هذه الشخصية، و على الانتقادات و الدفاعات التي أحاطت الحديث عنها على مرّ العصور من قبل المؤيدين لها أو من قبل المعارضين.

إن عدم ذلك كلّه سيترك البعد العاطفي و النفسي يتصدّر كرسي الحكم على الأمور سواءٌ قدّم هذا البعد جواباً إيجابياً أو سلبياً، فالتصوّرات التي قد يصحّ التعبير عنها بأنّها أوليّة عن شخصيةٍ ما و نابعة عادة من وثائق أشبه

الصحفية يمكنها أن تسطّح و عينا بهذه الشخصية نفسها و تجعل الإنفعال متحكّماً بالموقف كله، بحيث يفترض البعض أنّ هذه الشخصية ـ و من حبّه لها ـ قد ولدت من العدم و كأنّه لاتراكمات أتت بها، إنّه يحاول أن يقرأ فكر هذاالشخص دون مقارنةٍ بأمثاله على أقل تقدير.

إذ به يتوصل إلى نيتجة تقول بأنّ هذا الشخص لا نظير له أبداً، أمّا لو درس تاريخية الشخصيات بنظرةٍ شموليّةٍ تستوعب الظروف المحيطة، فسيجد أن هذه الشخصية ـ مع الاعتراف الكامل بتفوّقها و تقدّمها و عطاءاتها ـ إنما تقدمت خطوةً أو خطواتٍ في طريقٍ ساهم الآلاف ـ و ما يزالون ـ في طيّه، و لم تكن القضية انبثاقاً من عماءٍ مطلقٍ أو فراغٍ أزليٍّ.

هكذا الحال في المواقف السلبي من بعض الشخصيات أو من شخصيات بعض الاتجاهات، فإن الحمولات المسبقة التي لاتدرس الشخصيات دراسةً مستوفيةً في تاريخها قد تؤدّي إلى تفويت فرصٍ على علومٍ بأكملها، فالمذهبيّة التي تلفّ علم الكلام تفوّت عليه الكثير من التلاقحات الضرورية التي تثريه و تضاعف من إنتاجياته.

فعلى سبيل المثال الصراع الذي وقع في تاريخ علم الكلام الإسلامي حول قضية التحسين و التقبيح كان له تأثيرٌ بالغ في تطوير الدراسات العقلية و تحديد قيمة العقل في الفكر الديني عموماً، لكن البقاء اليوم على هذه الثنائية أي ثنائية العدلي و غيره أو ثنائية المعتزلي و الأشعري في هذه القضية سوف يرهق علم الكلام قبال النظريات الجديدة التي أغرقت العالم الغربي في هذا الموضوع منذ «كانت» و من سبقه و حتى عصرنا الحاضر، بمعنى أن

الضرورة (المعرفية) صارت تفرض اليوم تشكيل جبهة موحدة في التيار الديني إزاء هذه الموضوعات.

لم يعد هناك معنى للتحفظ إزاة عمليات المزاوجة و الانتقائية الايجابية بين التيارات التقليدية القديمة، و هذا معناه أن الشعور بالثنائية داخل الإطار الديني صارت له أضرار عديدة وفقاً للمستجدات، و الحال أن هذه القضية يجب أن تخرج عن دائرة التداول المذهبي.

بالتالي يجب أن يزول التقسيم الذي يجعل قضية العقل العملي و أمثالها داخلة في الأطر المذهبية بحيث يقال إن هذه المقولة تابعة للمذهب الشيعي و تلك تابعة للمذهب السني و الأشعري، لأنّ هذه المذهبية سوف تربك طبيعة المستجدات و هي تتجاهل الواقع العالمي الفكري اليوم الذي يفرض إلغاء الطابع المذهبي الديني لقضيةٍ من هذا القبيل.

فالتحسين و التقبيح ليست مسألة الإمامة و إن اتصلت بها، بيد أن إدخالها كورقة صراع مذهبي يضر بحركة البحث و حيويته ضررا بالغاً جداً، و هكذا الحال في بعض القضايا الأخرى التي تعكس المذهبيةُ ضرراً كبيراً عليها من قبيل مسألة النظر و المعرفة و غيرها.

هكذا الحال في علمي الرجال و الحديث فإن المذهبية تفوّت على هذين العلمين موادّاً كبيرةً قدّمتها شخصياتٌ من اتجاهات أخرى، تماماً كما يقول الشيعة في تعليقهم على موقف أهل السنّة من روايات الرواي الشيعي، فانّ ردّ أهل السنة لهذه الروايات باتهام الرفض في راويها قد ضيّع عليهم فرصاً كبيرةً في التعرّف على الموروث الإسلامي و العكس صحيح، و نفس الكلام

على صعيد عدم الأخذ بتوثيقات أو تضعيفات الرجاليين الشيعة أو السنّة.

إنّ هذه الدراسات ـ بهذا الشكل ـ سوف تقلّص من تأثيرات النزعات الشخصانية في العقل و الفكر كله دون أن تلغي مبدأ التفاعل العاطفي و المرجعوي معها، كما أنها ستمنح الاعتراف الطبيعي لاالمنقوص بكلّ أو أكثر النتاجات الفكرية و العلمية و تحدّ بالتالي من اختزال المعرفة أو احتكارها.

بيد أنّ هذا لا يعني الإنقاص أو ممارسة الاحتقار و التقزيم لجهود الآخرين نيتجة نزعة تبسيطية للأمور، و هو أمرٌ يلاحظ التورّط به لدى، بعض الباحثين المعاصرين، فممارسة طريق الاعتدال يمكنها أنّ تجنبنا الإفراط و التفريط في هذا المجال اذا أتقنّا هذه الممارسة.

نفس هذا الكلام يمكن تطبيقه على فكرٍ أو مدرسةٍ أو... كما حاوله المفكّر المعروف (روجيه غارودي) في تعامله مع الفكر الغربي، و تأكيده في أكثر من كتاب لاسيّما «حوار الحضارات» على طبيعية الظاهرة الغربية و عدم كونها إعجازاً استثنائياً على قطعيةٍ مع الحضارات و الأمم و الثقافات السابقة و المعاصرة له.

هذا الكتاب بدوره سوف يقيم قراءته لتجربة علم الكلام المعاصر على هذا الاساس أي أساس إلغاء الشخصانية و المذهبية في عملية القراءة، و بالتالي فسوف يكون لمعارضة و نقد هذه التجربة هنا أو هناك مبرر ما دمنا لانؤمن بأي نوع من أنواع الشخصانية و التحيّز المذهبي، و لذلك عمدنا هنا إلى بيان الاتجاهات المعارضة للمفكرين المتكلمين المعاصرين سواء في زمانهم أو في المرحلة اللاحقة لهم كما تمّ تسجيل بعض الملاحظات التي تصوّرنا أنّها صحيحة.

في تقدير الكاتب فما لم يجر ممارسة نوع من الجرأة المؤدّبة في حق التجارب الكلامية السابقة مهما بلغت من العظمة و الكبرياء و الشموخ فلن يكون بالإمكان عبور هذه التجارب نحو المزيد من التقدم لأن الثبات في مراحل العظماء كتجاوزهم مشكلتان تعيقان نمو الفكر و تطّور المعرفة الإنسانية دونما استثناء بارزٍ على هذا الصعيد.

من هنا يجب تحييد التعاطي التبجيلي مع التجارب السابقة دون التورّط في النقد المشوّه و اللاهث، كما يقول بعض الباحثين المعاصرين: «فإن طريقة الإطراء و التبجيل» (الاطلاقية) القائمة على عقدة (الدهشة والتعجّب) و التي تتسم بأنها تعجز عن أن تغطّي الجانب الفكري طريقة تفضي إلى الخروج بحصيلة مشّوشة و مضلّلة عن الفكر المقروء إن لم نقل أنها تقع في التناقض لما تزاوله من مهنة النقل و البقالة حيث التعامل بروح واحدة مع كل من المهجور و المعّول عليه أو القديم و الجديد».[1]

الفائدة الثامنة: القدرة على قراءة التجربة من الخارج و هذه نقطة مهمة، فعلى سبيل المثال تمدّنا القراءة التاريخية للفكر بالمزيد من المعرفة بأمور لم يلتفت إليها حتى أصحاب التجربة نفسها، لأن خوض التجربة يفرض التأطّر بأطرٍ تفرضها طبيعة الظرف و الصراع و التحولات بحيث قد يصعب أحياناً لمن يقف داخل التجربة أن يلاحظ المجمل العام للأحداث بشكل واعي.

---

١. يحيى محمّد، المهمل و المجهول في فكر الشهيد الصدر، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١١ ـ ١٢، ٢٠٠٠، ص ١٦٠.

أما من يقف خارج التجربة بعد أن تهدأ الأمور، فإن بإمكانه أن يلاحظ العديد من النقاط التي لعبت دوراً في التجربة نفسها، و بالتالي بإمكانه أن يحدد نقاط الضعف و نقاط القوة هنا أو هناك مادام غير خاضعٍ تأثير حرارة و سخونة التجربة نفسها.

أفضل مثالٍ على ذلك على صعيد علم الكلام المعاصر هو الصراع الكلامي مع المذهب الماركسي الذي امتدّ منذ بدايات القرن العشرين تقريباً و حتى أواخر الثمانينات، فنحن اليوم غير خاضعين لحرارة الجو الماركسي و الخلاف الديني الإلحادي، و من هنا بإمكاننا أن نضع الملاحظات دون أي تحفظ، والسبب في هذا الأمر عادةً هو أن طبيعة التجربة حينما تكون في أوجها و ذروتها تدخل فيها اللعبة السياسية و الاجتماعية.

بالتالي لن تعود لعبةً فكريةً خالصةً مادام لهذه اللعبة تأثير بالغ على الأوضاع الحياتية، أما حينما تنتهي التجربة فإن الأطراف سوف يكونون أقدر على بيان الأمور دون مواربة ذلك، أنه ليس ثمة تأثيرات سلبية حتى للنقد البناء الداخلي بهذا الحجم الذي كان موجوداً زمان التجربة، و هذا يعني أن القراءة الخارجية ـ بهذا المعنى للخارجية ـ تلعب دوراً كبيراً في تحديدٍ أوضح لنقاط الضعف و القوّة ربما أكثر من أصحاب التجربة نفسها و روّادها.

الفصل الثاني

التجربة الكلامية للعلّامة الطباطبائي

تمهيد

إنّ قراءة علم الكلام لدى شخصية كبيرة كشخصية العلّامة السيد محمد حسين الطباطبائي «قدة» تستدعي استحضار الجوانب المكوّنة للشخصية الفكرية، فالعلامة الطباطبائي لايمكن قراءته كلامياً دون قراءته فلسفياً أو قرآنياً، ذلك ـ و كما سنلاحظ ـ فإن الشخصية الفلسفية و العرفانية للعلامة الطباطبائي تركت آثاراً على تفكيره الكلامي، و هكذا الحال في شخصية القرآنية.

يعدّ العلامة الطباطبائي نقطة تحوّلٍ كبيرة في الفكر الشيعي عموماً سواء في تلك الناحيتين النظرية و العملية، فأهمّ المدارس الفلسفية و التفسيرية المعاصرة ينتمي أغلبها أو يؤول إلى العلامة الطباطبائي، ففي الفترة التي كانت العلوم القرآنية تصنف فيها كنقطة ضعفٍ في الشخصية العلمية تغلباً لتيار الفقه و الاصول على بقية تيارات المعرفة الدينية الاسلامية كما تحكيه القصّة التي ينقلها الشهيد مرتضى مطهري عن السيد أبوالقاسم الخوئي في

تدريسه الاخير لتفسير القرآن الكريم في النجف الأشرف.[١]

في تلك الفترة كان العلامة الطباطبائي يؤسّس مدرسة هامّة في العلوم القرآنية لاسيّا التفسير منها، و قد خرّجت هذه المدرسة بعض أهمّ المشتغلين المعاصرين بالعلوم القرآنية و من أبرزهم الشيخ عبدالله الجوادي الآملي صاحب تفسير «تسنيم»، و في الوقت الذي كان هناك موقف متحفظ ازاء علم الفلسفة سيا بعض موضوعاته ـ بالرغم من التأثر العام بالمنهج التعقّلي في قسمي الفقه و الأصول ـ كان العلامة الطباطبائي يدخل مخاصاً عسيراً لاعادة انتاج العلوم العقلية في الاوساط الفكرية الدينية، و ذلك تحت ضغطٍ شديدٍ نسبياً من جانب الاوساط الفقهية آنذاك، و قد خرّجت مدرسته العقلية بعض أهم المفكرين المعاصرين و من أبرزهم الشهيد مرتضى مطهري و العلاّمتين الجوادي الآملي و المصباح اليزدي و كثيرون آخرون أيضاً.

كما كان العلامة الطباطبائي واحداً من أبرز الشخصيات العرفانية التي عرفت بين العرفاء و المشتغلين بهذا العلم و السير، كما تشير إليه العديد من الكلمات و الدراسات.[٢]

---

١. الشهيد الشيخ مرتضى مطهري، سلسلة محاضرات في الدين و الاجتماع، رقم ٢، إحياء الفكر الديني و قيادة الجيل الشاب، ترجمة جعفر صادق خليلي، نشر مؤسسة البعثة، إيران، ص ٤٥.

٢. أنظر كتاب الشمس الساطعة، العلامة السيد محمد الحسين الحسيني الطهراني، دارالمحجّة البيضاء، بيروت، الطبعةالأولى، ١٩٩٧ م، و هو كتاب مخصّص لدراسة شخصيّة و أفكار <------

هكذا نجد أنّ العلامة بالرغم من كونه متكلماً ضليعاً غير أن شخصيّته الأساسية لابدّ من التفتيش عنها في مهجه الفلسفية و التفسيري دون أن تغيب عن الباحث الجوانب العرفانية المميزة عنده.

محاولةً لتحديد أبرز معالم المنهج الكلامي عند العلامة الطباطبائي يمكن تسجيل النقاط التالية و هي:

١. النزاعة التعقلية الفلسفية في علم الكلام

يمثّل النص اكبر اشكالية أمام الفيلسوف، و تحديد دور هذا النص و مدى صلاحياته هو واحدٌ من أهمّ المشكلات العامة ـ لاأقل ميدانياً في الفكر الديني عامةً ـ تقريباً.

المتكلّم القديم كان يسعى في جهوده دائماً إلى استرضاء النص، و هو ما تكشف عنه بعض التعاريف التي وضعت قديماً لعلم الكلام، حيث أدخلت في هذه التعاريف مجموعةٌ من القيود التي تشير إلى هذا الاسترضاء الكلامي للنص الديني من قبيل موافقة الشريعة،[١] و إثبات العقائد الدينية و ردّ

------> العلامة الطباطبائي و منها العرفانية بل من أهمّها، و يمكن مراجعة الاصل الفارسي في كتاب «مهر تابان» انتشارات علامه طباطبائي، الطبعة الثانية، ١٤١٧ هـ و انظر أيضاً الشيخ عبدالله الجوادي الآملي في «العلامة الطباطبائي... السيرة الفلسفية»، ضمن ملاحق كتاب رسالة التشيع في العالم المعاصر، ترجمة جواد علي كسار، نشر مؤسسة أم القرى للتحقيق و النشر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـق.

١. أنظر شوارق الإلهام (مع حواشيه) للمولى عبد الرزاق اللاهيجي الفياض: ٥، الطبعة الحجرية.

الشبهات عنها،[١] أو ردّ عقائد المبتدعين المنحرفين عن منهج السلف و اهل السنة،[٢] أو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية،[٣] أو هو العلم بذات الباري و صفاته و أفعاله و أحواله و بالممكنات على قانون الاسلام،[٤] أو هو علمٍ يبحث عن الموجود من حيث هو موجود على أساس قواعد الاسلام،[٥] أو أنه علمٌ الغرض منه تبيين العقائد الدينية و إثباتها و الدفاع عن حريم الشريعة بردّ الشبهات عنها[٦]...

هذه القيود هدف منها علم الكلام التمايز عن الفلسفة التي لم تكن لتأخذ بعين الاعتبار في منهجها النص و المصدر الديني، و هذا ما جعل علم الكلام عملياً علماً دفاعياً جدلياً و لم تصل به التطوّرات في تلك المرحلة إلى مستوى البرهانية التي تمتّعت بها الفلسفة إلى حدّ معيّن، و إن كان هناك من يناقش في برهانية المقالة الفلسفية و تمايزها عن علم الكلام بهذه السمة.[٧]

---

١. انظر القاضي عضدالدين الإيجي في المواقف في علم الكلام، ٧، و انظر أيضاً نحوه في شوارق الإلهام (مع حواشيه): ٥ ـ ٩.

٢. عبدالرحمن ابن خلدون المغربي، مقدمة ابن خلدون، دارالجيل، بيروت، ص ٥٠٧.

٣. شرح المقاصد: ١ / ١٦٥.

٤. التعريفات: ٨٠.

٥. شوارق الإلهام: ٥.

٦. عبدالكريم سروش، قبض و بسط تئوريك شريعت، نشر مؤسسة فرهنگي صراط، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥ م، ص ٦٥ ـ ٦٦.

٧. «في أصول الحوار و تجديد علم الكلام»، الدكتور طه عبدالرحمن، نشر المركز الثقافي العربي، بيروت و الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠ م، ص ٦١ ـ ٦٨، و «قبض و بسط تئوريك شريعت»، مصدر سابق: ٧٦ ـ ٧٧.

لكن القضية اختلف بعد ذلك من لدن نصير الدين الطوسي و فخر الدين الرازي إلى زمن صدر المتألهين الشيرازي و من حوله، فاخذ النمازج يبدو بين المنهج الفلسفية و المنهج الكلامي بشكل واضح على أثر تداعيات ليست مجال بحثنا هنا.

لكن تنامي العلوم النقلية كالفقه و الاخبار و... في الساحة الاسلامية في القرون الأخيرة (و هو ما عبرت عنه الحركة الاخبارية في أعلى نماذجه على الصعيد الشيعي، و الحركة الوهابية على الصعيد السني) اعاد استحضار النص بقوّة شديدة حتى لدى التيّارات التعقّلية في العلوم النقلية، أي تيّار علم اصول الفقه في مرحلته المتأخرة.

هذا ما كان طبيعتاً إلى حدّ بعيد، لأن الفقيه أو المحدّث أو المؤرّخ... يدور من الناحية العملية في فلك النص و ملحقاته، و يرى ان نقطة التمركز التي تتحرّك من حولها كل انشطته المعرفية هي النص نفسه سيما و أن علم التشريع ـ خصوصاً على صعيد الفكر الشيعي ـ لا يتحمّل تدخّلات بشرية، و من هنا فهو عالَم محكوم لأطر النصوص و مفاهيمها.

قد أثر ـ في تقدير الكاتب ـ التطوّر النقلي في الفكر الديني في القرون الأخيرة على نشاط المتكلّم، سيما إذا اخذنا بعين الاعتبار المقولة التي تؤكّد على ظهور علم الكلام في هذه المرحلة،[1] بسبب تلبّس أكثرية المتكلمين اللباس النقلي بحسب طبيعة الاهتمامات.

---

١. دروس في العقيدة الإسلامية، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، نشر منظمة الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨ م، ج ١ / ٧ ـ ٦.

فالشيخ كاشف الغطاء بالرغم من الترعة العقلية الواضحة عنده و التي ابرزها في القسم العقائدي من كتابه «كشف الغطاء»، بل و ابرزها في تجربته الفقهية سيما في هذا الكتاب بالخصوص الذي اتسم بنمط ترتيب و تقسيم عقلي ارسطي واضح تعود طبيعة انساقه و تعابيره إلى مراحل الكلام و الفلسفة القديمة.

الشيخ جعفر الجناحي المعروف بالشيخ كاشف الغطاء و الذي يعدّ من أهمّ متكلمي تلك الحقبة كان فقيهاً من الدرجة الاولى، و كانت شخصيته الفقهية و المرجعية حاكمةً و لو متأثرةً بالمنهج العقلي.

هكذا الحال مع الفيض الكاشاني في كتبه الكلامية كعلم اليقين و قرّة العيون و غيرها، فقد كان الكاشاني اخبارياً متميزاً و ان اتهم بانتهاج مسلك صوفي عرفاني، و قد تجلّت اخبارية الكاشاني في كتابيه «الوافي» الذي جمع فيه الكتب الأربعة و «تفسير الصافي» الذي يصنف كواحد من اهم نماذج التفسير الروائي عند الشيعة، الى غيرهم من العلماء الكبار في هذه المرحلة، سيما و ان قسماً كبيراً من متكلمي الشيعة ما بعد القرن التاسع الهجري كان من علماء المذهب الاخباري المعروف بموقفه إزاء العقل و النص و دورهما.

على خط آخر ثمة عنصر ثاني لعب دوراً على صعيد مرجعية النص في علم الكلام في هذه المرحلة قام به المحدّثون الجدد، الا و هو إعادة ترتيب و جمع و تنظيم النصوص الكلامية الدينية في مجاميع و موسوعات عديدة، فكتاب «إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات» للشيخ محمد بن الحسن الحر

العاملي مثل نموذجاً هامّاً على هذا الصعيد، و هذه الكتب و المجاميع أعادت احضار النص في علم الكلام إعادة قوية، و صار المتكلم غير قادرٍ على تجاهلها في بحثه سيما و انها صارت اسهل استحضاراً و جمعها أقل مؤونة.

هذان العاملان و عوامل اخرى أدّيا الى المزيد من حضور النص و تكريس مرجعيته في علم الكلام، و قد توجّهت هذه المرجعية في علم الاصول بنظريات فسحت المجال حتى للنصوص الظنية ايضاً في بعض دوائر علم الكلام (ذا استثنينا الأمهات الاعتقادية كالتوحيد و النبوة و نحوها) و ذلك من امثال نظرية الطريقية و العلمية للأمارات و التي طرحها الميرزا محمد حسين النائيني في اواخر القرن التاسع عشر الميلادي و اوائل القرن العشرين.[١]

فقد وافقت هذه النظرية على تدخل النص حتى لو كان ظنياً في مجال الكلام و التاريخ و غيرهما و وسعت من دائرة مرجعيته لتخرجها من عالم التشريع و التقنين ـ كما كان عليه الحال مع نظرية التنجيز و التعذير في نفسه حجيّة الأمارات و التي كان يقول بها الشيخ الخراساني صاحب الكفاية ـ الى بقية عوالم العلم و المعرفة.

هذا الجو العام الذي لم يلق وجود تيارات تعقلية في الجسم الديني الثقافي و الفكري كرّس النَص اساساً هاماً للنشاط الكلامي، لكن هذا التكريس لم

---

١. أنظر تقرير درس الميرزا محمد حسين الغروي النائيني، بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، المسمى بفوائد الأصول، نشر جماعة المدرسين، قم، ١٤٠٤هـ ج ٣ / ١٠٥ و ج ٤ / ٤٨٧ ـ ٤٩١.

يكن كاملاً و نهائياً، و الذي حصل هو أن النص شكل مرجعية مستقلة في بعض المحاور الكلامية كالكثير من محاور الامامة و المعاد، لكنه في محاور اخرى ظل مجرد رقيب للعملية بحيث كانت الانشطة العقلية الكلامية مطالبةً ـ اذا ما عارضت النص ـ ان تجد تبريراً و تفسيراً يحلّ هذه المعارضة.

الخلل الذي كان يحدث احياناً هو ان هذا النمط من العلاقة مع النص قدّم من مرتبته المعرفية، فصار المتكلم يلحظ النص عندما يبحث عقلياً حتى لو لم يعط هذا النص مرجعية الحكم الوحيدة، و هذا معناه ان اشكاليةً برزت على صعيد القراءة الكلامية و تمثّلت هذه الاشكالات (هنا نقطة التحوّل عند الطباطبائي بالذات) في نوعٍ من التصاحب و المرافقة ما بين النصّ و العقل في النشاط الكلامي، فبدل أن يبحث المتكلم القضية عقلياً ثم يحاول استرضاء النص على ابعد تقدير، اخذ النص يحضر لحظة بدء النشاط العقلي ممّا أدّى الى حصول تشوّشات منجية واضحة.

أبرز نماذج هذا التشوّش كان بعض شلٍّ للحركة التعقلية في علم الكلام و انتاج نمط من الغائية البحثية في هذا العلم، بمعنى ان المتكلم لم يعد حرّاً طليقاً في بحثه كما هو المفترض مع تجربة ابن رشد و صدرالمتألهين التي قالت انها جمعت بين الحقيقة و الشريعة و الطريقة، بل صار اثناء بحثه قلقاً من النص بحيث صار يفكر بطريقة لاتجعله يتصادم معه في نهاية المطاف.

فبدل أن يقوم المتكلم بانتاج عقلي لكلامياته ثم يؤسّس و ينظّر لحل اشكاليات العلاقة بين كلامياته و كلاميات النص الديني عاد خطوة الى الوراء اسهل له نفسياً و هي انتاج كلامياته بحضور النص نفسه، و هو ما أدى ـ في تقدير الكاتب ـ الى شلّ النشاط العقلي بعض الشيء على مستوى بعض

الموضوعات الكلامية، و اعاد وضعيات علم الكلام الى ما قبل تنظير بن رشد و الملا صدرا (و ان كنا لانوافق ميدانياً على أن علم الكلام قد دخل مرحلة البرهانية حتى يعود الى جداليته مرة جديدة لكننا نسلط الضوء على المرحلة الأخيرة لنكون أقرب إلى محيط العلامة الطباطبائي).

العلامة السيد محمد حسين ﷺ ضرب على هذا الوتر الحساس في قراءته لعلم الكلام بل و غيره، انطلاقاً من البرهانية التي اكسبته إياها الفلسفة سيما المتعالية، فقد اعتبر السيد الطباطبائي أن ثمة خلل منهجي في التعاطي مع النصوص العقلية.

هذا الخلل يكمن في أنّ حجية النص و قيمته متفرعة على العقل، و بالتالي فلا معنى لأن تكون النصوص حاكمة على العقل و نشاطه.

من هنا اعتبر الطباطبائي ان تقييد البحث الكلامي بموافقة الشرع تسبّب في منع البحث الحر و طريقة التفكير الاستدلالي من طرف تيار الخلافة الذي يقابل تيار الإمامة.[١]

المشكلة التي تحدث في تصور العلامة (و هو في كلامه هذا يؤسّس لمنهج في غاية الحساسية حتى على صعيد مدرسة الإمامة) هو صيرورة الفعل الاستدلالي شكلا صورياً، لأن الاستدلال صار تابعاً للشرع و ليس العكس، و هو ما يؤدّي في تصور العلامة الى ظهور التقليد و تحوّل الاستدلال الى مجرد لعبة يتم التصابي بها.[٢]

---

١. رسالة التشيع في العالم المعاصر، السيد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ١١٤ ـ ١١٥.

٢. نفس المصدر: ١١٥.

هذا الكلام من العلاقة في غاية الأهمية حينما يتم تمثله بوعي و أمانة، أي ان العلامة يرى العقل أساساً اولياً لامنازع له في النشاط الكلامي، و ان مقولة موافقة الشرع التي اخذ بها المتكلمون و غيرهم مقولة خاطئة يجب استبعادها كلامياً، و مؤدّى هذا الكلام من الناجية المنهجية اذا اردنا تحليله هو مركزية العقل لامركزية العقيدة، و نعني بهذه المركزية مركزيةً العقل يعني إعادة انتاج إنسي للفعل الفكري في نطاق البحث الديني لااقل الكلامي، أي منع العقل البشري المحورية لا العقيدة الصحيحية.

لكننا غير قادرين هنا على الجزم بأن العلامة كان يمتد في كلامه هذا الى ابعد مداليله الالتزامية على صعيد علمي الاخلاق و الحقوق و غيرهما، و ان كانت طريقة عرضه لهذا الموضوع بالخصوص شديدة و محكمة و تحتوي نمطاً عالياً من الاطلاقية و الشمول بحيث لم يتوقف ـ أي العلامة ـ عن نقد المذهب الشيعي نفسه في تأثره بهذه الوضعية التي اكتسبها من تيار الخلافة و م ذاهب السنة سيما فيما يخص قضية الإجماع كما سيأتي.

حتى نتأكد ان العلامة انسجم مع نفسه في خطابه المنهجي هذا لابد من العودة الى نتاجه الفكري لمعرفة هل كان العقل عنده اساساً للنشاط الفكري الديني او لم يكن؟ و هل طبّق العلامة ما نظّر له منهجياً من المرجعية المطلقة للعقل و استبعاد هاجس النص (مواقة الشرع) في عملية البحث و الاستدلال؟

في إطار الجواب عن تساؤل كبير كهذا يمكن تسجيل النقاط التالية، و هي نقاط ستؤكد لنا ان العلامة كان منسجماً مع نفسه الى حد جيد في

التماهي مع المنهج الذي دافع عنه دون ان نعطيه اطلاقية كما سنرى.

أ. تجربة تفسير الميزان و التفسير الروائي: انتهج العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان منهجاً هاماً في التعامل مع النصوص المتصلة بالنص القرآني سواءٌ منها نصوص اسباب النزول او بعض النصوص التفسيرية.[١]

الذي نلاحظه في الميزان ـ الذي يعد واحداً من أهم تفاسير الشيعة سيما في المرحلة المعاصرة ـ هو أن العلامة لم يحضر النص في بحثه التفسيري، بل تعامل بروح اكاديمية صرفة مع تفسير النص مخضعاً عمله لقواعد التفسير نفسها، و عندما كان يأتي للبحث الروائي الذي كان يعقده في اواخر كل فصل تفسيري كان يكتفي بمجرد عرض النصوص دون ان يوحي لنا بأنه يركّز نظره عليها كثيراً ما لم تكن القضية من حيث اساسها روائية.

انطلاقاً من ذلك لم يكن الطباطبائي ليخشى النص الروائي بل كان يتعامل معه بروح فوقية (بالمعنى غير السلبي للكلمة)، أي انه كان يرى هذا النص في درجة تالية منهجياً لما كان قد فرغ منه في تفسير الآيات سلفاً.

لهذا لم يكن ليتحفظ عن الاسراع في استبعاد نص روائي احياناً او تجاهل آخر احياناً اخرى مبرراً ذلك بانه لايتوافق مع ما تقدم في تفسير الآية، ولم يكن لينظر الى سند النصوص و تقييم تعارضها و غير ذلك،[٢] و الشاهد

---

١. انظر موقف العلامة المضعّف فيما يخص روايات أسباب النزول في كتابه «القرآن في الإسلام»، ترجمة السيد أحمد الحسيني، دارالإسلام، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م، ص ١٢٦ ـ ١٢٩.

٢. يمكن مراجعة قسم البحوث الروائية من تفسير الميزان للعلامة، و هو كثير جداً في الميزان.

الأهم هو فصل النص الروائي التفسيري عن القسم التفسيري نفسه، و هذا منهجياً على تأخرٍ رتبيٍّ للنص الروائي، و إلا لكان من الضروري استحضاره لدى تفسير النص نفسه.

هذه الآلية التي يلحظها القارىء لتفسير الميزان تمنحه قناعةً واضحةً جدّاً بأنّ العلاقة الطباطبائي كان منسجماً مع منهاجه المعرفي، و بالرغم من ان هذا المثال (التفسير) الذي اعطيناه غير عقلي غير انه أشدّ تدليلاً على ما نريده، ذلك أن العلامة كان يستبعد النص الروائي استبعاداً بيّناً في فهم النص القرآني و التعاطي مع حقائقه الطبيعي جدّاً ان يكون تعاطيه ما بين العقل و الرواية اشدّ وضوحاً على هذا الصعيد بحكم النزعة الفلسفية التي كان يتمتّع بها و التي تعطي هي و الشهود العرفاني قاطعيات أشد عادةً.

هذا ما يقودنا إلى اشارة في غاية الأهميّة من وجهة نظرنا بيّنها اكثر من تلميذ من تلامذة العلامة سيما الشيخ عبدالله الجوادي الآملي، و هي ان العلامة كان يعيش ظاهرة الفرز المنجي في التعامل مع مواد البحث، و كشاهد على ذلك لم يكن ليتعرّض لأيّ جانب عرفاني لدى تدريسه الفلسفة بالرغم من ان متن الاسفار الاربعة الذي كان يقوم العلامة بتدريسه كان يحتوي احياناً على مطالب عرفانية، بل كان العلامة يقفز على هذه المطالب و يحيل مطالعتها الى الطلّاب.[1]

---

١. الاتجاه الفلسفي للعلامة الطباطبائي، جوار مع الشيخ محمد تقي مصباح اليزدى، مدرّج في ملاحق كتاب رسالة التشيع في العالم المعاصر، ترجمة جواد علي كسار، ص ٣٩٩ـ ٤٠٠، كما و
<------

هو ما يؤكّد ـ سيّما عندما يثبت لنا ان العلامة كان ذا مشرب عرفاني قوي جدّاً كما سنرى لاحقاً ـ الفصل المنهجي للعلامة بين المواد العلمية، أي عدم الخلط بين الفلسفة و العرفان، و هذا الفرز المنجي كشف عنه العلّامة في موقفه الخطير من علم اصول الفقه، فالعلامة ـ كما هو معروف و تحكيه دراساته الفلسفية سيما المقالة السادسة من كتاب «اسس الفلسفة و المذهب الواقعي» المخصّصة لبحث قضية الاعتباريات و الحقيقيات ـ كان يتحفظ من ادخال الفلسفة في علم الأصول، و يرى ان هذا الادخال يعبّر عن خلطٍ ما بين الحقيقي و الاعتباري.

فالدائرة الفلسفية دائرة علوم حقيقة اما الدائرة الأصولية فهي دائرة تخضع لقوانين عالم الاعتبار، و قد أشار العلامة في تعليقته على كفاية الأصول للآخوند الخراساني إلى هذه النقطة كأساس منهجي،[1] كما تشير أيضاً إلى هذا الموضوع منقولات أخرى عنه.

ب. موقف العلاّمة الطباطبائي من ظاهرة الإجماع: (من الطبيعي الشهرة أيضاً) كما سيأتي قريباً؛ فإن موقفه السلبي من مقولة الاجماع يؤكّد على نزعته التعقلية مادام غير أخباري، فمنطق الاجماع منطق غير ارسطي و

------> انظر في ملاحق نفس الكتاب «العلامة الطباطبائي... السيرة الذاتية»، دراسة للشيخ عبدالله الجوادي الآملي، ص: ٤٣٨ ـ ٤٣٩.

١. انظر : أسس الفلسفة و المذهب الواقعي، المقالة السادسة، وانظر : حاشية الطباطبائي على الكفاية، الطبعة الحجرية، نماذج من هذاالنمط عندالعلّامة: ١/١٣٥ و ج ٢/١٧٨ ـ ١٧٩ و ١٩٣.

غير مشائي و غير متعالي (نسبة للحكمة المتعالية)، لان المنطق التعقلي عموماً منطق برهاني استدلالي قياسي و لا تعنيه مقوّلات الآخرين مهما بلغوا، كما لا يعنيه أن يقول بمقالته أحد أولا.[١]

فالطباطبائي حينما يستبعد الاجماع من علم الكلام فإنه ينفي بالدرجة الاولى لتعقلياته و مدرسته الفكرية الفلسفية النمط، و سوف يأتي توضيح موقف العلّامة من الاجماع قريباً إن شاءالله تعالى.

ج. موقفه من ظاهرة الحديث الشريف و المحدّثين: فللعلامة تقييمٌ خاص لموقعية الحديث و مكانة المحدّثين في الفكر و المعرفة، و هو يرى أن تورّماً و تضخّماً في نشاط علم الحديث قد برز في ثنايا الأنظمة الظالمة بعد وفاة النبي ﷺ، تلك الأنظمة التي يرى العلامة ـ انسجاماً مع الموقف الشيعي العام ـ انها حدّت من حرية الفكر و نشاطه و حيويته.

حوّلت النشاط الحديثي إلى نشاط ذي دورٍ تجميدي استاتيكي، و نرجيء الحديث عن هذا الجانب (أي الحديث و المحدثين) إلى النقطة المتعلّقة بالكلام و العرفان عند العلامة، حيث نتابع هناك ـ لمناسبةٍ ـ رؤيته لهذا العلم و موقعيته في الاسلام و الفكر الاسلامي و الديني.

يعتقد قوياً ان هذه الخصوصيات الثلاث عند العلامة تمثل دوال واضحة على وفائه للمنهج العقلي، و الروح الفلسفية، و المنحي البرهاني، سيّما إذا ضممنا إليها ابتعاد العلامة في بياناته و نتاجاته عن الروح الجدالية

---

١. انظر كنموذج تعليمي: المنطق، الشيخ محمدرضاالمظفر، مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨ م، ص ٣٥١.

الاستنزافية، إذ ان هذا اخلاصه للبرهانية الفلسفية التي تمنح الباحث شعوراً بتقديم التأصيل و التأسيس و البَنْيَنَة و التشييد أكثر من النقد و الهدم و التفنيد و التبكيت.

فكتاب «اسس الفلسفة و المنهج الواقعي» مع كونه كتاباً يهدف إلى نقد الاتجاهات الماركسية و الغربية عموماً، إلّا انه امتاز امتيازاً واضحاً بترعة التأصيل، و منهج الطباطبائي في «الميزان» سيما لدى معالجته موضوعات خلّاقية أو اشكاليات معاصرة تخص الاجتماع و السياسة و المرأة و... كان ينصب على التأسيس لفكرة ليكون التأسيس هو الجواب و النقد لالينشأ نقدٌ يتبيّن فيما بعد انه لم تجر عملية تنظير لأسسه و مبانيه بصورة مستقلّة.

هكذا بقيّة كتب العلّامة من كتاب «الانسان» و «الولاية» و «لب اللباب» إلى «القرآن في الاسلام» و حواراته مع الدكتور كوربان، و هو ما يعطي ثقةً ـ حتى لو خرج أحياناً عن القاعدة كما هو الطبيعي ـ بوفاء الرجل العلامة لمناهجه المعرفية.

بذلك نجد ان العلامة الطباطبائي الذي ينتمي الى مدرسة الملاصدرا[1] كان من المؤمنين بأصالة العقل (اذا استبعدنا حالياً نزعته العرفانية)، و قد جرّ هذه الاصالة الى علم الكلام، و أراد من ذلك إعادة انتاج علم الكلام انتاجاً فلسفياً برهانياً و اخراجه كلياً من دائرة الجدالية و نحوها.

---

١. انتماء العلامة الطباطبائي إلى مدرسة الملاصدرا الشيرازي من الأمور الواضحة التي يدركها كل من يطلع على فكره و فلسفته، و لمزيد من التأكيد يراجع الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي في «الاتجاه الفلسفي للعلامة الطباطبائي»، مصدر سابق: ٣٩٩.

من هنا نجد في طريقة تفكير العلامة المكتشفة من نمط عرضه لأفكاره انه ـ و كما أشرنا ـ كان يؤصّل لتصوراته حول حقيقة عقدية ما ثم و في مرحلة تالية يتعرّض سريعاً لآراء الآخرين ليبين نقاط الضعف فيها على اساس ما نظّر له شخصياً، و هذه الطريقة التي غطت ايضاً تفسيره الميزان ـ سيما مباحثه الكلامية ـ تكشف عن انحسار واضح في دور المنطق الجدالي الكلامي لصالح نزعة البرهانية الفلسفية.

من هنا يمكننا القول بأن العلامة كان يسعى في واحدةٍ من ركائز منهجه الكلامي إلى فلسفة علم الكلام، تكملةً لمشروع صدر المتألهين و الحاج ملاهادي السبزواري، و هذه الفلسفة لعلم الكلام هي التي تضمن لهذا العلم ـ لااقل في تصوّر العلامة ـ الخروج من معارضة الشريعة و الحقيقة، النص و العقل و...، و سيأتي المزيد من الحديث عن مقولة «الكلام الفلسفي» لدى البحث عن علم الكلام الجديد ان شاءالله تعالى.

٢. الاجماع في علم الكلام

اتخذ المسلمون مواقف مختلفة من قضية الاجماع، و يبدو ان اول استخدام ميداني له كان في قضية الخلافة من طرف أهل السنة، و ليس بحثنا هنا حول الاجماع، لكن ما يعنيا منه ـ إنطلاقاً لقراءة العلامة الطباطبائي كلامياً ـ هو الصراع الأخباري الاصولي شيعياً حول الاجماع، فقد اعتبر الاخباريون أن الإجماع نتاج سنّي لااصل له في الفكر الإمامي.

بحسب التعبير الاخباري فإن السنة هم أصل الاجماع و هو اصلهم، و قد

رفض علماء الاخبارية الاجماع و شنّوا حملة عنيفة عليه، و طالبوا باستبعاده كلياً من ميدان الفكر الديني عموماً، اما الأصوليون فقد دافعوا عنه في البداية الى أن وصل تطويرهم لمباحثه على يد الشيخ الانصاري الى تشكيل نظريات عديدة لتفسير حجيته و اعتباره في قصّة ذات تداعيات عديدة.[١]

ما نريد ان نلتفت إليه هو ان قضية الاجماع يمكنها ان تشكل نقطة التقاء ما بين تيّارين في غاية التباعد معرفياً و منهجياً، الا و هما التيار الاخباري النصي و التيار العقلي (الفلسفي)، فقد رفضت الفلسفة الاجماع و آمنت بالمعادلات العقلية اساساً للمعرفة الصحيحة، و ربّت ابناء مدرستها على الغاء أيّة قيمة للآراء ما لم تكن مدعّمةً بالدليل، و هو ما يدفع الفيلسوف عادةً إلى التعامل مع الأدلّة لا مع الاشخاص و المواقف لااقل على صعيد العلوم التي يتحرّك في دائرتها (لنستبعد حالياً علم الفقه).

جماع الافكار و ملتقاها بين تيّار نصي تاريخي و آخر عقلي منطقي كان الموقف من الاجماع لااقل نظرياً.

كان من الطبيعي أن يتخذ العلامة الطباطبائي موقفاً رافضاً للإجماع في

---

١. راجع بصدد الموقف الأخباري كنموذج: كتاب الحدائق الناضرة، للشيخ يوسف البحراني، مصدر سابق، ج ١ / ٣٥ ـ ٤٠ و ج ٩/ ٣٦١ ـ ٣٧٨، و انظر الموقف الاصولي و اتجاهاته في كتاب بحوث في علم الاصول، للسيد محمود الهاشمي، تقرير درس السيد محمد باقر الصدر، ج ٤ / ٣٠٥ ـ ٣١٦، و انظر الشيخ محمّد رضا المظفر في أصول الفقه: ٢ / ٩٩ ـ ١١٢، نشر مكتب الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ .

علم الكلام، و خصوصاً انه يرى ان الاجماع لايمثّل على ابعد تقدير اكثر من الحجة الظنية،[١] و هو موقف معرفي مترقّب من الاجماع من قبل شخصٍ كالعلامة، ذلك أن مناهج الاستقراء و حساب الاحتمالات و نظريات الكشف في تفسير الاجماع عند المتأخرين من علماء الاصول....

كل ذلك لم يكن لينسجم مع البنى المعرفية التي سار عليها الطباطبائي كفيلسوف عقلي متمرّس من الدرجة الأولى، فالاستقراء دليل ضعيف في الفلسفة العقلية عموماً، و بالتالي فكشف الاجماع لن يكون له قيمة ما لم تكن ثمة مبررات نصية لهذا الاجماع، و من هنا اعتبر العلامة ان الالباس الديني لفكرة الاجماع جاء عن طريق مدرسة الخلاقة و أهل السنة، و ذلك بواسطة صنع احاديث برروا فيها قيمة اجماع الامة من قبيل الحديث المعروف «لاتجتمع امتي على ضلالة».[٢]

لكن قضية اجماع الامة ـ في نظر الطباطبائي المفسّر لموقف الطرف الآخر ـ لم تكن لتكفي ما دامت الامة قد اختلف فيما بينها، و هنا قاموا بأمر اضافي و هو انهم «وضعوا أهل الحل و العقد أو علماء الأمة مكان الأمة، ثم أجلسوا بدلاً من علماء الأمة بأجمعها علماء تيار وطائفة واحدة من قبيل

---

١. رسالة التشيع في العالم المعاصر، مصدر سابق: ١١٥، و انظر «الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان»، ترجمة جواد علي، مؤسسة أم القرى للتحقيق و النشر، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ ق، ٩٠ ـ ٩١.

٢. ورد مضمون هذا الحديث في سنن أبي داوود السجستاني الأزدي، دارإحياء التراث العربي، بيروت، ج ٤ / ٩٨، ح ٤٢٥٣.

الأشاعرة أو المعتزلة، ثم منحوا (سلطة الاجماع) لعلماء كلام طائفة معيّنة من الطوائف بدلاً من علماء تلك الطائفة بأجمعهم...».[١]

هذا الموقف من الاجماع يردفه العلامة بنقطةٍ حسّاسة في غاية الاهميّة من وجهة نظر الكاتب و هي ان الاجماع قد تحوّل ـ كلامياً ـ كوسيلةٍ لرد كل دليل قرآني او عقلي أو من السنة، يقول العلامة الطباطبائي: «... من هذا المنطق كثيراً ما نجد في البحوث الكلامية أنّ حجة المدّعي تتم عن طريق القرآن أو السنة أو العقل، بيد أنها ترد و يُعرض عنها لكونها مخالفةً لإجماع علماء و متكلمي ذلك المذهب».[٢]

هذه الظاهرة حسّاسة جدّاً في الفكر الديني، لانها تحيل التاريخ الديني إلى تاريخ مقدس، و تضفي هذه القداسة على الفكر البشري الذي اتخذ الدين مادةً لدراسته.

ان هذه الظاهر التي يرفضها العلامة ـ أي ظاهرة رفض الدليل حتى لو تم لحساب اجماع طائفة أو جماعة أو فرقة ـ واسعة الانتشار و تشمل مختلف المذاهب الاسلامية، فما اكثر الموضوعات التي يجري رفضها لهذا السبب، لكن القضية الاعمق من هذا الشكل الظاهري الذي قد لا يلاحظه الانسان كثيراً ما دام غريباً احياناً هو اثقال الاجماع النفسي على الباحث، و هو أثقال أكبر تأثيراً في عالم الفكر، فمن يرفض الأدلة لصالح الاجماع قد يلبس رفضه هذا بضيغ تشكيكية في الأدلة نفسها و هو أمرٌ حاصل بدرجة معتدّ بها.

---

١. رسالة التشيع في العالم المعاصر، مصدر سابق: ١١٦.

٢. نفس المصدر.

فعلى سبيل المثال الشيخ محمد حسن النجفي في جواهر الكلام كثيراً ما يرد افكار عديدة لأجل مخالفتها لما قاله الاصحاب، بيد انه و لأجل تخفيف الضغط النفسي عليه كفقيه يقوم باثارة سلسلة من التشكيكات الصغيرة بغية ارباك الأدلة، و هو أمرٌ يبدو واضح المناقشة لولا وجود الاجماع نفسه.

قد حاول الشهيد محمد باقر الصدر أن يفسّر هذا الموقف العلمي تفسيراً سيكولوجياً ذا صبغة معرفة وفقاً لنظرياته المعرفية الخاصّة، عند بحثه حول مفهوم السيرة في الفكر الأصولي.

فقد رأى الشهيد الصدر أنّ الفقهاء عندما كانوا يصطدمون بأدته تؤدي بهم إلى نتائج مستغربة في الفقه كانوا يتمسّكون بما يسمّى المسلّمات أو كانوا يحذرون من أن ذلك إلى تأسيس فقه جديد.

هذا التمسك و هذه العبارات كان الصدر يراها حالةً نفسية للفقيه أكثر منها علمية، و قد اعتقد السيد الشهيد بأن مقولة الاجماع المنقول و المحصّل، و مقولة جبر الخبر الضعيف بعمل الأصحاب أو وهن الخبر الصحيح بإعراضهم... كانت المقولة التي سعى الفقيه للحصول عليها كي تمنحه استقراراً نفسياً، و التي كان يلجأ إليها عند الاصطلدام بواقع فقهي تفرضه الأدلة بيد أنه غير قابل للتحمّل.

يرى السيد الشهيد ان انهيار هذه المباني ـ و الذي بدأ من الشيخ الأنصاري سيما مع الاجماع المنقول و حتى السيد الخوئي من نظريتي الجبر و الوهن ـ أحدث ثغرةً لدى الفقيه و أعاد عنده الشعور المقلق، لكن الفقيه ـ وفق تصوّر السيد الصدر ـ أعاد انتاج مفاهيم بديلة عن المفاهيم المنهارة

أصولياً، فأنتج مفهوم السيرة بشقيه العقلائي و المتشرّعي.[١]

عوداً إلى موقف العلّامة من الاجماع في علم الكلام، يرتّب الطباطبائي نتائجه على الأخذ بالاجماع أساساً علمياً ضمن مجموعة امور هي:

أ. يرى العلامة الطباطبائي ان تضييق دائرة الاجماع من اجماع الامة إلى اجماع طائفة أو مذهب قد تكون له سياقات أو خلفيات أخرى أشدّ حساسيّةً، إذ يرى بأن عدم ضرر موقف فرقة اخرى من الاجماع كأن معناه خروجها عن الاسلام، يقول: «إن مخالفة أهل مذهب من المذاهب الإسلامية لواحدةٍ من العقائد التي يختص بها مذهب آخر لايضّر بالاجماع المنعقد في صفوف المذهب الثاني، و كأن أهل أيّ مذهبٍ من المذاهب الأخرى لا يدخلون في ملّة الإسلام بحسب اعتقاد المذهب الآخر!».[٢]

إنّ هذه نقطة مهمة في تقدير الكاتب، لأنّ الاجماع وفقاً لنظريات حجّيته المنطقية غير قادر (و كلامنا هنا بشكل أساسي في العقليات و الكلاميات) على تفسير تجاهل الاطراف الاخرى، فإذا اردت أن ابحث في الامامة بعد النبي صلى الله عليه وآله فكيف يمكن التمسك باجماع أهل السنة أو أهل الشيعة على خلافة أبي بكر أو علي بن أبي طالب عليه السلام؟

ان المبرّرات النظرية لحجية الاجماع المنطقية (و لا دخل لنا هنا بالحجّيات الأصولية أي التعذير و التنجيز) لاتستطيع أن تفي بالجواب عن

---

١. مباحث الأصول، السيد كاظم الحائري، تقرير درس الشهيد محمدباقر الصدر: ٢ / ٩٣ ـ ٩٧ و ١٣١ ـ ١٣٤.

٢. رسالة التشيع في العام المعاصر، مصدر سابق: ١١٦، و انظر أيضاً كتاب الشيعة: ٨٢ ـ ٨٣.

هذا الموضوع، لان مخالفة طائفة اخرى تضعف من قيمة الاجماع وفقاً لنظرية الكشف بمسالكها المتعددة.

هكذا إذا أخذنا نظريات عدالة الصحابة و عصمة الأئمة و غيرها... مالم يجر ادخال الاجماع كوسيلة للكشف عن النص في دائرة الكلام، أي ان بعض الكلاميات تعتمد النص الداخلي لكل فرقة على حجيتها، و كمثال على ذلك نظرية علم الامام(بعيداً عن الأدلة الأخرى التي سيقت لهذا الموضوع وفق اسس فلسفية و عرفانية) التي قد يمثل اجماع الشيعة فيها كاشفاً عن نص المعصوم على المسألة، و حينئذٍ يمكن الأخذ بالإجماع مادام يمثل نقطة كشفٍ معيّنة.

لكن بعيداً عن حيثيات هذا الموضوع الذي يمكن ان يثار استفهام في قدرة الاجماع فعلاً على البت به من زاوية الاعتبار المنطقي إلاّ في دوائر محدودة كما سيأتي، بعيداً عن كل هذا لايمكن للعلامة ان يوافق وفق منهجه على اجماع من هذا القبيل، لانه يؤمن ـ كما اسلفنا ـ بعقلية الموضوع الكلامي (لاأقل نحن نتكلم في الاعمّ الاغلب) و يرى اعتبار نص متأخراً.

لهذا لم نجده يتمسّك بالاجماع في الموضوعات الكلامية في تفسير الميزان مع كثرتها بل حتى في غير الموضوعات الكلامية و ذلك منه انسجاماً مع ميانية الفلسفية المعرفية الواضحة، فلم يرد لفظ الاجماع في هذا التفسير المؤلّف من عشرين جزءاً أكثر من ثلاثين مرّة حسب الظاهر، كثيرٌ منها ينقل فيه نصوص كلمات الآخرين كصاحب مجمع البيان، و هو أمرٌ ملفت، بل يصرّح في بعض الموارد برفضه الاجماع.

يقول في أحد أبحاثه في هذا الكتاب: «أما ما ادعي من الاجماع و مآله إلى الاتفاق في الفهم فلا حجية لمحصله فضلاً عن منقوله و المأخذ في ذلك من الكتاب و السنة ما عرفت».[١]

فلم يقل محصّله غير حاصل بل قال لاحجية لمحصّله و هذا تعبير دقيق، كما يقول في موضع آخر عند حديثه عن آيات الربا:

«هذه الآية و التي قبلها أشبه بالمدنيات منهما بالمكيات و لااعتبار بما يدّعى من الرواية أو الاجماع المنقول».[٢]

يقول عند تعرّضه لبحثٍ حول الملائكة و طبيعتهم: «أما ما ادعاه بعضهم من اجماع المسلمين على ذلك (أنّ الملائكة أجسام لطيفة تتشكل بأشكال) فضافاً إلى منعه لادليل على حجيته في أمثال هذه المسائل الاعتقادية».[٣]

ب. بلورة وحدة مذهبية غير قابلة للانفكاك، اذ يرى الطباطبائي أن من نتائج سريان روح الاجماع في العقائد و الكلام تحديد الخيار بين امرين اما الاعتقاد الكامل بعقيدة هذا المذهب بكل حيثياتها أو الرفض الكامل، و بالتالي فلا يمكن الاخذ بمذهب و الاعتقاد به دون الاخذ بكافة اصوله و الاذعان لها «دون بحث و نقاض سواء توفّر عليها الدليل الكافي أم لم يتوفّر»[٤] عل حدّ تعبير العلامة نفسه، و هذه الفكرة من العلامة يترتب

---

١. الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة اسماعيليان، قم: ٨ / ٦٢.

٢. الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ١٦ / ١٨٥.

٣. الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ١٧ / ١٣.

٤. المصدر.

عليها عدّة قضايا هامة يذكر بعضها العلامة نفسه أهمها:

أولاً: التعددية المعرفية داخل الدين الواحد و فيما بين المذاهب، فعندما **نقول بأن الايمان باساس إمامة أهل البيت**عليهم السلام **يفترض الاعتقاد بالتشيع و من ثم لانفك بين هذا الاعتقاد بالأساس الأولي و الاعتقاد ببقيّة الجوانب الاعتقادية** الأخرىٰ كالعصمة و الرجعة و الولاية التكوينية و علم المعصوم و غيرها.

فهذا معناه مركزة الحقيقة داخل مذهب معين و عدم إمكانية القبول بأيّ نوع من التداخل أو التوزيع الحقائقيت فيما بين المذاهب، أي ان هذا العقل لا يقبل بصحة امامة الائمة الاثني عشر عليهم السلام الذين تقول الشيعة بإمامتهم.

في نفس الوقت بطلان مبدأ العصمة أو بعض امتدادته، لان هذا العقل يفترض الصحة في طرف فما دام الطرف الصحيح في خطه العريض هو المذهب الشيعي. فهذا معناه أن كافّة الحيثيات الإعتقادية في هذا المذهب صحيحة و لا معنى للتجزئة، ان هذا العقل لايفهم ان المذهب الحق هو التشيع لكن السنة مصيبون في قضايا العصمة أو الولاية التكوينية مثلاً....أو **أنه التسّنن لكن الشيعة مصيبون في الموقف من الصحابة أو خلافة عثمان مثلاً....**

لكن العلامة حينما يتحدّث عن نفي الوحدة هذه و رفض التماسك هذا يعيد تشكيل الصورة من جديد، اذ نتيجة كلامه معرفياً إمكانية التجزئة أو امكانية التوزيع الحقائقي في الواقع مادامت القضية خاضعة للدليل في مرحلة الاثبات و البرهنية، فلو لم يكن الواقع في تصوّر العلامة قابلاً لهذا النوع من الفرز و التجزئة لما امكن اله منح الاعتبار للقراءة الاستدلالية، و لما صح له أن يقول سواء توفّر عليها الدليل الكافي أو لا.

ثانياً: ان منطق الاجماع ـ كسلوك ثقافي في علم الكلام ـ يؤدي كما يصرح به العلامة إلى قتل روح التفكير الإستدلالي، و يأتي على الطريقة العقلية المنفتحة ليستأصلها من الجذور،[١] لان تقديم عقديات ناجزة بمجرّد الاعتقاد بالمبدأ العقائدي الاول يحيل العقل إلى عقل مستقبل مستريح مادام غير معترف بنتائجه المخالفة لأي مبدأ عقدي.

معنى ذلك أنّ ثمّة أصالة للفكر و البحث العلمي في علم الكلام عند العلامة الطباطبائي، و عندما تكون الأصالة للبحث الحرّ فهذا معناه انحسار سلطة التقليد التي يراها العلامة نفسه المجال لاكتساب التعصب السلطة المطلقة و صيرورة الهيمنة له في جميع المسائل العقائدية على حد تعبيره.[٢]

هذا الايمان المطلق أو شبه المطلق لدى العلامة باصالة التفكير كلامياً يمكن اعتباره الثورة الفلسفية في علم الكلام، أي هو تأثير الفلسفة في الكلام عبر الطباطبائي و من سبقه و لحقه، مع سكوتنا عما ذا اصيبت الفلسفة بهذا الداء أو لا، و في اعتقاد الكاتب فإن الفلسفة نفسها هي الاخرى قد اصيبت بداء الوحدات المذهبية و بمنطق الاجماع و لو على طريقتها و بحسب طبيعة **المذهبية الفلسفية، و هو ما يوافق الى حد معين ما يثيره بعض الباحثين المعاصرين من التشكيك ببرهانية المقالة الفلسفية من امثال الدكتور طه عبدالرحمن.**[٣]

---

١. المصدر: ١١٦ ـ ١١٧.

٢. المصدر: ١١٧.

٣. «في أصول الحوار و تجديد علم الكلام»، الدكتور طه عبدالرحمن، نشر المركز الثقافي

<------

اذا اردنا ان نأخذ مثالاً مبسطاً على ذلك يمكننا الحديث عن الفلسفة في عالمها العربي و عالمها الفارسي كواحد من تجليات المذهبية (أي من كلمة مذهب لا المذهبية اطائفء الدينية)، فثمة مرجعية فكرية يؤول اليها الفيلسوف العربي أو الدارس العربي للفلسفة تجعله على نوع من القطعية مع النتاج الفارسي للفلسفة منذ أبو علي ابن سينا و حتى صدر المتألهين و اتباع مدرسته.

هذا ما يجعلنا نفهم الانقطاع التطوّري العقلي في الفكر الفلسفي لدى البعض مع ابي الوليد ابن رشد،[1] و كأن قومية الفيلسوف هي التي تمنحه التشكل الفلسفي كعامل اساسي و وحيد، و كأن الفلسفة يمكن قراءتها دائماً قراءة قومية أو حتى قراءة دينية على اساس أن تكون هذه القراءة هي القراءة النهائية.

هكذا عندما نأتي إلى الاتجاه الفلسفي الفارسي نلاحظ غياباً واضحاً

------> العربي، بيروت و الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠ م، ص ٦١ ـ ٦٨ ؛ «قبض و بسط تئوريك شريعت»، مصدر سابق: ٧٦ ـ ٧٧.

١. هذه الفكرة تجتاح أذهان الكثير من الباحثين العرب المعاصرين، و قبالها هناك من يرى أن القضية متأثرة بالموقف الغربي كما ينقل عن «دانتي» من أن نهاية فلسفة المسلمين كانت بموت ابن رشد، ذلك أن الغرب لم يعرف إلا ابن رشد و أمثاله لا من بعده و لا من بُعد جغرافياً عن الغرب، و على أية حال فيمكن لمزيد من الإطلاع على هذا الموضوع ـ سيما الموقف الناقد ـ مراجعة كتاب «ما بعد الرشدية، ملاصدرا رائد الحكمة المتعالية»، للباحث التونسي إدريس هاني، نشر و مركز الغدير للدراسات الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م، سيما المقدمة: ٧ ـ ١٤.

للفلسفة في جانبها العربي، و كأن التطّور الفلسفي فارسياً كان في كل العصور معزولاً عنه عربياً، فابن رشد و الكندي و متأخروا الفلاسفة العرب كبدوي و زكي نجيب محمود ليس لهم أي حضور تقريباً في الفلسفة بوجهها الفارسي، الامر الذي يصنفه البعض كأحد معايب الدرس الفلسفي في المعاهد و الحوزات الدينية الشيعية أيضاً.[١]

من الممكن جدّاً أن يكون للمذهبية الدينية ـ و مع الاسف ـ دوراً في هذا التشطير للفكر الفلسفي الذي يمكن اعتباره فكراً انسانياً بالأصالة كما تقتضيه موقعية هذا العلم التي تمنحه الأسبقية المعرفية على جميع العلوم و المعارف بما فيها الدينية كما يصرّح بذلك الفلاسفة أنفسهم.

ما يهمّنا هو ان العلامة الطباطبائي كان انتمائياً في عالم الفلسفة على درجة معيّنة، اذ انتمى إلى الفلسفة و الحكمة المتعالية و ان ناقش في بعض موضوعاتها و طور من قبيل دور البرهان العلمي في الفلسفة و جعل الفاعل بالجبر و الفاعل بالقصد قسماً واحداً و تطوير برهان الصديقين و...،[٢] لكن الطباطبائي كان صدرائياً في تفكيره الفلسفي و لم تحضر في فلسفته الانتماءات الاخرى، اذا استثنينا نقاشه للفلسفتين الغربية و الماركسية اللتين ندر أن قبل منهما فكرةً أو مقولة.

---

١. مجلة الفكر الإسلامي، العدد العاشر، ١٤١٦ هـ مقال: «واقع الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية» الشيخ عبدالجبار الرفاعي، ص ١٢٦ ـ ١٣١.

٢. انظر بهذ الصدد الشيخ عبدالله الآملي في «العلامة الطباطبائي... السيرة الفلسفية»، مصدر سابق: ٤٤٨ ـ ٤٦٥.

ثالثاً: ان منطق الاجماع الذي يرفضه العلامة قد سرى ـ من وجهة نظرة ـ إلى بقية المعارف الاسلامية كالتفسير و الفقه و الاصول، يقول العلامة الطباطبائي: «ما يؤسف له في هذا الشأن أن هذا المنهج تجاوز المسائل الكلامية و أخذ يمتدّإلى المعارف الإسلامية الأخرى كالتفسير و الفقه و الأصول و غيرها، بل سرت هذه الروح و أثارت العاصفة حتى في العلوم الأدبية مثل الصرف و النحو و المعاني و البيان، حتى اننا إذا قمنا بجولةٍ في ربوع تلك العلوم لواجهتنا قوالب و تصانيف عجيبة مثل الحنفية و الشافعية، الكوفين و البصريين و نظائر ذلك، بحيث تبادر كل مجموعة لتوجيه عقائدها المذهبية الخاصّة، و تأويل حجج الآخرين و أدلّتهم».[1]

هذا النص يشير إلى تحفظ العلامة عن الاجماع لا كوسيلة ضعيفة في العلوم ذات الطابع العقلاني أو التعقلي بل حتى العلوم ذات الطابع نظرة إلى بقيّة العلوم و المعارف الاسلامية كالتفسير و الفقه و الاصول، يقول العلامة الطباطبائي: «ما يؤسف له في هذا الشأن أن هذا المنهج تجاوز المسائل الكلامية و أخذ يمتدّ إلى المعارف الإسلامية الأخرى كالتفسير و الفقه و الأصول و غيرها، بل سرت هذه الروح و أثارت العاصفة حتى في العلوم الأدبية مثل الصرف و النحو و المعاني و البيان، حتى اننا إذا قمنا بجولةٍ في ربوع تلك العلوم لواجهتنا قوالب و تصانيف عجيبة مثل الحنفية و الشافعية، الكوفيين و البصريين و نظائر ذلك، بحيث تبادر كل مجموعة لتوجيه

---

١. رسالة التشيع في العالم المعاصر، مصدر سابق: ١١٧.

عقائدها المذهبية الخاصّة، و تأويل حجج الآخرين و أدلّتهم».[١]

و هذا النص يشير إلى تحفظ العلامة عن الاجماع لا كوسيلة ضعيفة في العلوم ذات الطابع العقلاني أوالتعقلي بل حتى العلوم ذات الطابع الكشفي و التعبدي، و هي نقطة تبيّن لنا ان العلامة لم يكن له موقف ميداني من الإجماع ـ أي الاجماع في ميدان علم الكلام ـ بل كان له موقف معرفي عام منه، و هذا الامر يرشد إلى مدى تفوّق المنحى الفلسفي عند العلامة، و يؤكّد ما تمّت الاشارة له سابقاً من ان الشخصية الفلسفية و العرفانية للعلامة لها اكبر الدور في بلورة منظومته المعرفية و منهجه العلمي ككل.

ج: من نتائج منطق الاجماع في الفكر الديني عند العلامة اعادة بلورة التراتبية المعرفية للادلة في عام الاثبات الديني، فمن الطبيعي أن يكون النص الديني المتمثل بالكتاب و السنة على الصعيد الاسلامي هو الاساس و المنبع المعرفي لاي باحث ديني يضع في مهماته كشف الموقف الديني من قضية عقدية تكوينية أو غير عقدية....

لكن نفوذ منطق الاجماع ادى ـ وفق نظر العلامة ـ إلى تأخير الكتاب و السنة و تراجعهما من الناحية الرتبية إلى الوراء لصالح الاجماع، و من هنا يرى العلامة بأن ذلك قد أدّى الى نوع من الشكلانية الاستدلالية للكتاب و السنة، اذ تحوّلت وظيفتهما إلى وظيفة تشريفية صورية فيما اتخذ الاجماع موقعيّةً أشد قوّة و متانة.[٢]

---

١. رسالة التشيع في العالم المعاصر، مصدر سابق: ١١٧.

٢. نفس المصدر.

كمؤشّر ميداني على هذه الظاهرة يرى العلامة ان العلماء و لتأكيد عقائد مذاهبهم صاروا يطرحون اجماع أهل مذهبهم أولاً و من ثم يتعرّضون للدليل القرآني و السنتي، و النتيجة المترتبة على هذا التقديم الذي يخفي وراءه موقفاً ازاء درجات القيمة المعرفية للكتاب و السنة و الاجماع هي تركيز الباحث نظره على محاولة تأويل النصوص لصالح مفاد الاجماع.

هو أثر يرى العلامة انه سرى حتى إلى العلوم الادبية من النحو و الصرف و غيرهما، يقول: «... على أساس ذلك نفسّر ما يذهب إليه أبناء كل مذهبٍ من هذه المذاهب، و هو يستدل في إثبات عقائده الخاصّة بإجماع قومه أولاً، و بالكتاب و السنة ثانياً، ثم يقوم بعد أن يتمسّك باجماعات أهل مذهبه ليقلّل من أهمية أدلة الكتاب و السنة التي يسوقها الآخرون، و هو يؤوّلها صراحةً و دون محاباة كي يهرب من حجيتها و ما تلزمه به، و قد سرت هذه السليقة حتى في أوساط علماء الأدب، إذ تراه يصرف أدلة الذين يخالفونه من شعر أو نثر عربي، بتأويلها و حملها على التقدير و ما إلى ذلك».[١]

ان هذا الموقف من العلامة الطباطبائي ـ الذي ذكره في حواره مع المستشرق هنري كوربان قبل حوالي الاربعين سنة ـ يعد واحداً من **البدايات الهامة على هذا الصعيد من جانب شخصية بهذا المستوى من الاهمية.**

ان الكتب الفقهية شاهدٌ بارزٌ على مدعى الطباطبائي، فالفقهاء ـ سيما المتأخرون منهم ـ يصبون ثقلهم في بدايات بحثهم على تحديد الموقف الفقهي العام من المسألة المطروحة، و هو امرٌ ـ على أهمية من زاوية ضرورات

---

١. نفس المصدر.

القراءة التاريخية لأية موضوعة عقدية أو قانونية كما تقدّم في الفصل الأوّل ـ يثقل الباحث مسبقاً بموقف تاريخي يفرض عليه درجة من التأطّر و يحدّ من حريته و تفكيره في اللاوعي قبل أن يلحظه في وعيه.

القضية التي تحصل ـ كما يشير إلي مضمونه الشهيد مطهري في شرحه المطوّل على منظومة السبزواري[1] ـ هي ان أي باحث يصبح نتيجة اثقال الاجماع و نحوه مضطراً لتلمس ما يؤيده من موقفٍ أو كلمةٍ ممن سبقه من علماء الكلام أو الفقه أو التفسير أو... و يظهر نوعاً من «التناسب» الطردي ما بين اكتشافه مواقف مشابهة لمواقفه و ما بين درجة تحرّره الفكري و العكس هو الصحيح.

الملتفت للنظر في ظاهرة تأخر الكتاب و السنة أمام سلطة و نفوذ الاجماع عند العلامة هو شيوع ظاهرة التأويل، بمعنى التصرف بالنص بما ينسجم مع الاجماع و الاصول المقرّرة سلفاً، و هذا التأويل له ـ عند العلامة ـ قدرة الشمول لكل مدرك إلا الاجماع نفسه فإنه غير خاضع لقوانين التأويل و سلطته.[2]

هكذا نجد في حصيلة دراسة موقف العلامة المعرفي من الاجماع و موقعيته في الفكر الكلامي الاسلامي بل ربما الفكر الإسلامي عموماً (و

---

١. شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة عبدالجبار الرفاعي، مؤسسة البعثة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ . ق، ص ٦٧، و انظر المصدر الفارسي في مجموعه آثار: ٩ / ٦٣، استاد شهيد مطهري، شرح مبسوط منظومه ١، نشر انتشارات صدرا، إيران الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.

٢. رسالة التشيع في العالم المعاصر، مصدر سابق: ١١٨.

الكلام هنا مطلق غير خاص بمذهب) أن الاجماع مثّل أحد أهمّ عوامل شلل التفكير الحرّ و الانتاجية الفكرية و مثل واحداً من أهمّ العوامل المخدّرة لمناشط التفكير البشري الديني.

و اذا كنّا نوافق في أغلب ما طرحه يبق علينا الاشارة إلى نقاط:

النقطة الأولى: هذا الموقف النظري العام للعلامة، و هذه القراءة المعمّقة في اواخر خمسينات القرن العشرين لموقعية الاجماع في الفكر الديني عموماً (وليس في الفقه كما هو مجمل حديث علماء الفقه و الاصول الذين ركزوا على الاجماع ـ لاقل اولاً و بالذات ـ في هذا الاطار ـ هل مارسه العلامة في كلامياته؟

صحيح اننا قلّما تمسكّنا بالاجماع في كلام العلامة سيما في قضايا العقيدة كما تقدّم، لكن هل تجاوز العلامة ميدانياً ظاهرة الاجماع؟ حتى نكتشف الجواب عن هذا التساؤل لابد من قراءة كل تجربة العلامة الكلامية، فإذ توافق مع المواقف الشيعة في كل آرائه فهذا يعزز احتمال انه لم يخرج من سلطة الاجماع مهما سمّينا الاجماع و مهما أسبغنا عليه من عناوين؛ اما لو رأينا ان العلامة قد اخترق بكل حريته أعمدة الكلاميات المذهبية، فهذا الامر يؤكد لنا و يعزز من احتمال انه نجح ميدانياً في تجاوز مشكلة الاجماع، في العقل الكلامي بل والديني عموماً.

هذا الكلام لايقال قياساً لمرتبة الواقع حتى لايقال انه نوع من المصادرة و الاستلاب و استباق الامور، أي اننا لانفترض ان مخالفة العلامة للكلاميات الشيعية دليل على تحرّره من الاجماع لان هذه الكلاميات

خاطئة، كلا، انما المقصود هو ان عالم الاثبات و البرهنة ينكشف موقف العقل فيه من السلطات المعرفية كسلطة الاجماع من خلال ملاحظة المخالفات التي حققها العقل ازاء المجمع عليه و المتفق عليه بقطع النظر عما هو الصحيح واقعاً في عالم المعتقد أو الباطل.

هذا معناه أنّ مؤشر التفلت من هذه المرجعيات الفكرية يقوى عندما نجد درجة اكبر من النتائج المخالفة، اما إذا لم نجد هذه الدرجة فإن الاحتمالات تبقى غامضة و لا نقدر على تحديد درجة التحرر من هذه المرجعيات ميدانياً و عملياً.

اذا أردنا أن نحدد دائرة الحديث في علم الكلام فلن نجد تمايزات أساسية للعلامة (تمايزات بمعنى مخالفات لابمعنى تطويرات) عن المسار العام للكلام الشيعي، و بالتالي الاسلامي، فالموضوعات الكلامية الجوهرية كلها (أو الغالبية العظمى) اعتقد بها العلامة و ان سعى لتقديم تصويرات متطوّرة و معدّلة لبعضها مما يكشف عن درجة خفيفة من المؤشر السابق، و هذا ما تحكيه آراؤه الكلامية المبثوثة في كتبه سيما تفسير الميزان.

النقطة الثانية: تأكيداً على كلام العلامة يلاحظ ان ثمة توسعة لنفوذ منطق الاجماع تمثل في مفهوم الشهرة، فقد لايحصل اجماع دقيق لمذهب او دين، بيد أنّ شهرةً غالبةً قد تبدو واضحة امام الباحث، و الذي نجده هو ان منطق الاجماع توسع إلى شمول مفهوم الشهرة التي جرى التنظير لقيمتها

المعرفية أيضاً في علم اصول الفقه،[١] فصار انعقاد الشهرة على فكرة عقدية أو فقهية معينة دليلاً على الصحة، و تّم تطبيق نفس أو ما يشبه ما جرى تطبيقه مع الاجماع مما تقدم ذكره عند العلامة...

الشيء الذي يلفت النظر و يعطي للموضوع حساسية اضافية في علم الكلام هو إضفاء مفهوم الضرورة، و هذا المفهوم (على الغموض الذي يلف بعض امتداداته) يعد من المفاهيم ذات القدرة على التحديد و الفرز في التصور الديني العام، فالضرورة الدينية تحدد طبيعة دين من يعتقد بها أو يرفضها، و الضرورة المذهبية تحدد من هو الذي يندرج في هذا المذهب أو يخرج منه.

فالمتحصّل هو أن مفهوم الضرورة الذي ترجع إليه عناوين عديدة في الفكر الديني سيما الاسلامي من قبيل عناوين المسلم و الكافر و الشيعي و السني و المعتزلي و الاشعري و... قد جرى ربطه بالاجماع ايضاً، أي ان ثمة علاقة ثلاثية تبدأ من اجماع قوي على فكرة يليها ضروريتها يتلو ذلك فرز الأديان و المذاهب على أساس الاعتقاد بها (طبعاً ليس الفرز محصوراً بهذا الامر، و لا ندعي ذلك، بل نقول ان احدى ادوات الفرز المتعارفة هي هذه الوسيلة).

فبدل ان أحدد موقف الدين الاسلامي ممن يؤمن بمجموعة معتقدات

---

١. راجع بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤: ٣٢١ ـ ٣٢٥، و كفاية الاصول، مصدر سابق، ٣٣٦، و غيرهما من الكتب الأصولية المعروفة.

معينة و انه هل هو مسلم أو غير مسلم بالرجوع إلى مصادر الدين، أرجع إلى ضرورة القضية مورد الاعتقاد و انظر في تحققها، و هو تحقق يلعب الاجماع دوراً كبيراً فيه، فإذا تم التحقيق تّم الفرز على اساسه، و هذا معناه ـ في تقدير الكاتب ـ ان صار الاجماع أحد أسس الدين نفسه بهذا المعنى، و هي قضية في غاية الحساسية و التأثير، و من نتائج هذا الامر ان يؤخّر النقاش في التصور الآخر إلى ما بعد اصدار القرار بالتكفير أو غيره فيما يُفترض أولاً خوض النقاش لمعرفة مدى امكانية صحة الفكر المقابل اعتماداً على الادلة المتنوعة التي يتبع تنوعها طبيعة مادتها.

هذا الانقلاب (المنهجي) ترك و يترك أكثر من أثر على ساحة التدين و الدين على مختلف المستويات، و هو يساعد على تشكل انماط من الارثوذوكسية في الفكر الاسلامي الذي لانحكي نصوصه و مصادره الاصلية عن أي أورثوذكسية و لو مخففة في عالم الفكر و الاعتقاد في تصوّر الكاتب على الأقل.

النقطة الثالثة: الملاحظ ان منطق الاجماع لايختص بالتيارات الكلاسيكية في الفكر الاسلامي، بل انه ممتدّ حتى للتيارات المحسوبة على التفكير الحداثي و العقلاني الجديد، فإذا رجعنا إلى القراءات الجديدة للفكر الديني عند بعض الباحثين المعاصرين سنجد ان تاريخ فكرة معينة كان اساس في صحة نسبتها إلى الاسلام أو عدم الصحة، و نظراً لعدم أساسيّة هذا الموضوع سنكتفي بذكر محدودة دون الدخول في تفصيلاتها.

المثال الأول: فكرة ولاية الفقيه التي أثار و يثير بعض الكتّاب علامات

استفهام كبيرة حول جدتها و حداثتها مع الامام الخميني‌ﷺ و على أقصى تقدير مع المحقق أحمد النراقي (م ١٢٤٥ ه) صاحب «المستند» و «عوائد الأيام»،[١] فالذي نلاحظه ان التاريخ (و الاجماع تعبير آخر عنه) هو الأساس في رفض هؤلاء لفكرة ولاية الفقيه دينياً، لانهم لاحظوا انها فكرة جديدة لم يكن لها عين و لا أثر قبل النراقي استاذ الشيخ الانصاري و هذا معناه تضعيفاً للفكرة و قيمتها.

المشكلة الاخرى هي أن أنصار فكرة ولاية الفقيه بذلوا جهوداً حثيثة لتأكيد ماضيها التاريخي الممتد حتى أبو الصلاح الحلبي و المفيد و غيرهما،[٢] و هم بذلك (و دون أن ننكر ضرورة قراءتهم هذه) قد وقعوا في نفس السياق الفكري الذي جرّهم إليه رافضو ولاية الفقيه.

في تقدير الكاتب هذا نوعٌ من تمثّل روح الاجماع في الموضوع، فلنفترض أنّ ولاية الفقيه لم يلحظها أحد من الفقهاء، و لنفترض انها لم تدخل خيالهم العلمي، هل هذا معناه أنّ الفكرة غير اسلامية؟ ما هي الملازمة بين الأمرين

---

١. من أبرز الذين طرحوا و نظّروا لولاية الفقيه ما قبل الإمام الخميني هو المحقق أحمد النراقي في كتابه عوائد الإيام، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٧ هالعائدة ٥٤، ص ٥٢٩ ـ ٥٨٢.

٢. أنظر كنماذج كتاب حكومت ديني، شيخ أحمد واعظي، نشر مرصاد، الطبعة الثانية، ١٩٩٩ م، ص ١٩٠ ـ ١٩٦، و مجلة كتاب نقد، العدد ٢ و ٣، حوار مع الدكتور عبدالعزيز ساشادينا، ص ٢٨ ـ ٦٠، و مجلة قبسات، السنة الثانية، العدد ٥ و ٦، ١٩٩٨ م، بيشينه تاريخي نظريه ولايت فقيه، أحمد جهانبز رگي، و غيرها من الموارد.

إلى ادخال الاجماع (بمعونة مناهج الاحتمال و القراءة التاريخية) في الحكم هنا؟

اذا دلّ النصّ القرآني أوالروائي و كانت دلالته و مصدره ثابتين من ناحية علمية فإنّ عدم وجود قائل بالنظرية لايعني الغاء الدلالة بقدر ما يطالب متبنّي النظرية بإبراز تفسير لعدم التفات الآف العلماء لها، و ابراز تفسيرات منطقية لعدم التفات العلماء لفكرةٍ امرٌ صار أكثر سهولة لمن يطّلع على فلسفة العلم و علوم من قبيل علمي النفس و الاجتماع.

لا نريد ان نقول بأنه لاقيمة اصلاً لعدم التفات العلماء السابقين، ذلك أن اجماعهم على تفسير معيّنٍ لنصٍّ ما مع كونهم أقرب إلى عصر النص قد يبعد عن الانسان حالة الطمأنينة أو حتى الظن بالتفسير و الاستظهار الذي يملكه هو من النص نفسه،[1] و سقوط قوّة الكشف في الاستظهار يعيق لدى هذا الباحث اكتشاف المراد الجدّي و المقصود النهائي أحياناً، و ان كانت تختلف و تتخلّف، اذن لانريد نفي دور التفات أو عدم التفات السابقين، بل نريد ان

---

١. ثمّة بحث في علم أصول الفقه تعرّض له الشهيد الصدر في بعض كتبه حول لعب الاجماع دوراً في فهم النص يقول الشهيد: «نعم، في هذه الحالة (أي ما إذا كان المجمعين مدرك) قد يشكّل استناد المجمعين إلى المدرك المعيّن قوّةً فيه، و يكمل ما يبدو، من نقصه، و مثال ذلك ان يثبت فهم معنى معين للرواية من قبل كل الفقهاءالمتقدّمين القريبين من عصر تلك الرواية و المتاخمين لها، فإن ذلك قد يقضي على التشكيك المعاصر في ظهورها في ذلك نظراً لقرب أولئك من عصر النص و احاطتهم بكثير من الظروف المحجوبة عنا» انظر دروس في علم الاصول، الحلقة الثالثة، القسم الأول، ص ٢١٧، الطبعة الاولى ١٩٧٨، دارالكتاب بيروت و القاهرة، و انظر أيضاً، بحوث في علم الأصول: ٤ / ٣١٦.

نقول بإن مساحة هذا الامر اضيق مما نتصوره، و تفسير الموقف القديم يمكن وضعه في كثير من الحالات بشكل اقل صعوبةً ممّا يتصوّره البعض، دون أن ندخل في تحديد هذا الامر على مستوى نظرية ولاية الفقيه نفسها.

المثال الثاني: فكرة التساهل و التسامح التي يرى الدكتور محمد اركون بأنها لم تكن موجودة في المخيال الديني العام، و بالتالي فهي مقولة شديدة الحداثة و على قطيعة كبيرة مع الموروث و التراث الفكري و الحضاري الاسلامي.[1]

الذي يبدو من قراءة موقف الدكتور اركون حول هذا الموضوع هو أنه اعتمد الوعي العام اساساً في حكمه هذا، و بالتاليفقد أحدث نوعاً من الملاصقة ما بين المعطى الديني و الوعي الديني (المتشرعي) العام، و هي مماهاة يعتمد فيها اركون على اسس في المنطق التاريخي لا محل لبحثها هنا.

الظاهر هنا هو أنّ الدكتور اركون اعتبر الفهم العام و التاريخي للنص هو غاية هذا النص، و من هنا لما لم يجد في المخيال العام فكرة من قبيل التساهل و التسامح أو التعددية الدينية نفى دينية الفكرة، و هذا استخدام عكسي لمنطق الاجماع، يختلف مع الاستخدام الكلاسيكي له في الطريقة فقط بيد انه يلتقي معه في الروح و الجوهر، أي الاعتقاد باصالة التاريخ و التاريخي.

هذا الرفض لمقولة الدكتور اركون يفترض انه يبنى من طرف الرافض على سلسلة من المصادرات القبيلة في الموقف من النزعة التاريخانية، و في

---

١. «قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم»، الدكتور محمد اركون، ترجمة و تعليق هاشم صالح، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م، دارالطليعة: ٢٢٩ ـ ٢٧١.

الموقف من النص الديني (و خصوصاً القرآني) و مدى التشابه و المحاكاة من جهة و المخالفة و الامازة من جهة اخرى بينهما، كما يبنى على تحديد الموقف أيضاً من اتجاهات هرمنيوطيقية حديثة لامجال لدراستها هنا، و هو موقف يشبه إلى حد معين الموقف المنهجي من بعض أسس افكار الدكتور عبدالكريم سروش.[١]

النقطة الرابعة: ان الموقف من الاجماع ليس شاملاً، و لايعني رفض منطق الاجماع افتقاده العلمية و المنهجية، فقد تمت صياغة الاجماع صياغات متطوّرة في علم اصول الفقه سيما عند الشهيد محمدباقرالصدر الذي اقام قراءته للاجماع و ما يقرب منه على حساب الاحتمال الرياضي.[٢]

من هنا فالصيغة النظرية للاجماع ـ خصوصاً وفق تصويرات السيد الصدر ـ و دليليته و حجيته المنطقية يمكن الموافقة على صحتها حتى لو اجريت تعديلات شكلية أو طفيفة عليها، لكن المشكلة الاساس في الموضوع تكمن في البعد الميداني الذي يعايشه المتكلم أو الفقيه أو المفسّر.

السبب في ذلك هو تحديد قيمة احتمال المفردة، ذلك ان تحديد درجة القيمة الاجمالية لرأي كل فقيه أو متكلم هو النقطة التي تمثل ـ سيما في العصر

---

١. من قبيل القراءة الخارجية للدين، و موضوع المعرفة الأولية و المعرفة الثانوية، و أمثال هذه الأسس الفكرية التي انطلق منها الدكتور سروش في محاكمته للافكار و في بَنيَته لفكره الخاص، كما امتلأت به دراساته سيما نظريتي تكامل المعرفة الدينية و التعددية الدينية.

٢. راجع بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤: ٣٠٥ ـ ٣١٦، و دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، ١٧١ ـ ١٧٥.

الراهن ـ مركز الخلاف الجوهري بين انصار منطق الاجماع و معارضيه، فانصار منطق الاجماع يرون القيمة عاليةً وفق تصويرات تقييمية لكل فقيه أو متكلم فيما يرى المعارضون ان هذه القيمة أضعف من ذلك بكثير مما يعطي حاجة أكبر إلى المزيد من العوامل الكمية و الكيفية لمضاعفة قوة الاحتمال و الكشف.

هذا الخلاف الميداني في تحديد قيمة احتمال المفردة هو ـ على ما يبدو ـ اساس الخلاف الموجود حالياً، فالمناصر يقّيم موقف الشيخ الطوسي مثلاً كفقيه شيعي أو كمتكلم شيعي تقييماً في غاية الرفعة بحيث يشكل عنده مثلاً درجة العشرة في المائة او العشرين في المائة، و هذا التقييم لاتبتعد عنه الحالات و المواقف النفسية التي تأتي للانسان عن طريق الذهول و الاعجاب بالاشخاص و الشخصيات، أما الرافض فهو تأثراً بترعات التحديث يرفض الشخصانيات و يرى الاشخاص اقل إبهاراً مما هم عليه، و هو ما يجعل من قيمة آرائهم عنده أضعف نسبياً.

لا نريد ان نخوض تحديد أي المنطقين صحيح و أيّهما خاطىء، و ان كنا نميل إلى الموقف الرافض دون التورّط بحالات افراط أو تقزيم، لكن ما يهمنا التأكيد عليه هو ان الاجماع حتى لو تمت الموافقة عليه نظرياً يعاني من مشكلات ميدانية لايمكن التغاضي عنها أو تجاوزها بسهولة من قبيل المشكلة التي تمّت اثارتها أو من قبيل مدركية الاجماع الذي قد لايخلو اجماع منها أو من احتمالها.

٣. العرفان و الكلام

لايتسنى لدارسي للعلامة الطباطبائي في كل أو أكثر جوانب شخصيته العلمية ان يغضوا الطرف عن النزوع العرفاني الشديد عنده، فقد طفحت كتبه ـ و بإسلوب يمكن القول بانه لم تعهده النتاجات العرفانية ـ بالمطالب العرفانية على مختلف الاصعدة، ففي «الميزان» و مجموعة مؤلفاته و حواراته **توجه عرفاني واضح مثلث رسالة الولاية و لبّ اللباب نموذجاً بارزاً منه.**(١)

العرفان منهج و طريقة تعتمد القلب و الشهود اساساً للنشاط، و يستهدف العرفان معرفةً من نوع آخر (اذ صح التعبير انه يستهدف معرفة و لم نقل شيئاً أرقى) و يسعى العارف إلى كشف الحقائق مبتعداً قدر الإمكان عن اللغة و ازماتها و مصاعبها، و يرى ان اهدافه قابلة للتحقيق حتى لو لم يتمكن من تقديم نتاجاته بأي لغة من اللغات لانه يسعى لتجاوز اللغة في نشاطه حتى اللغة ما بين الذهن و ذاته، و من هنا تتسم المسيرة العرفانية بافتقادها وسائط التخاطب الكلاسيكية أي اللغة و العرض العلمي.

---

١. تعالج الولاية موضوع السلوك العرفاني من زاوية أولية، و تقرأ هذا المنهج قراءة جذرية تأسيسية، و هكذا تعالج دراسة «العرفان الإسلامي» المدرجة في مقالة الإسلام و الأديان الأخرى للعلامة الطباطبائي هذا الموضوع، انظر كتاب «مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي» ترجمة جواد علي كسّار، مؤسسة أم القرى للتحقيق و النشر، إيران الطبعة الثانية، ١٤١٨ هق، ص ٦١ ـ ٧٢، أما رسالة لب اللباب فهي تمثل شرحاً لمسار السلوك العرفاني و مراحله بلغة مختصرة فيها نوع من التبسيط، أنظر «رساله لب اللباب در سير و سلوك أولي الألباب» تقريراً لدروس العلامة الطباطبائي بقلم العلامة السيد محمد حسين حسيني طهراني، الطبعة السابعة، ١٤١٧ هـ ق انتشارات علامة طباطبائي، إيران.

و تعتمد (و كلامنا حول روح العرفان الذي هو العرفان العملي) اساليب تخاطبٍ أخرى ليس محلها هنا.

كما يقول الشهيد مرتضى مطهري فإن صدر المتألهين قام بعمل فلسفي جبّار و ملفت حينما توصل بالعقل الفلسفي إلى نتائج كان يحدّث عنها **العرفاء بقلوبهم دون ان تكون مفهومةً لأحد بل كانت مستقبحةً لدى البعض.**

اذن الانسان ـ و العارف الطباطبائي كما تحكي شهادات العديدين من أهل الفلسفة و العرفان عارف شامخ، لا يتعامل مع اللغة، و نحن نريد من هذه النقطة بالذات قراءة العرفان و الكلام عند الطباطبائي.

ثمة تساؤل كبير عن غنوصيّة و هرمسيّة العقل الشيعي اثارته مجموعة دراسات و شخصيات بدءاً من بعض الباحثين كالدكتور كامل مصطفى الشيبي و غيره وصولاً حتى الدكتور محمد عابد الجابري.

فهناك من يرى العقل الشيعي سواء كان اسماعيلياً أو اثنا عشرياً عقلاً هرمسياً، بل ان الدكتور محمد عابد الجابري يذهب أكثر في الحديث عن اللامعقول الشيبي حينما يرى بأن الاسماعيلية قامت بتقديم تصوّر تنظيري فلسفياً بزعامة أبي يعقوب السجستاني عن لامعقولها، أما الامامية الاثنا عشرية فقد اغرقت حينما اعتمدت النص أساساً دون ان تملك تنظيراً فلسفياً لهرمسيتها و نزعاتها الباطنية، التي يرى الجابري انها تقبل العقل و تجمد دوره.[1]

---

١. الدكتور محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ص ٣٢٧ و ٣٣١ـ
<------

هذا التصوّر للعقل الشيعي ينطلق الجابري إليه من خلال مجموعة تصوّرات شيعية يراها تتمحور في مقولة النبوة / الولاية، و يعتقد الجابري ان البيانيين قاموا بالعبور من اللفظ إلى المعنى في مقولة اللفظ / المعنى، أما الشيعة (التيار الباطني) فهم يعكسون القضية حينما ينطلقون من الولاية التي هي باطن النبوة إلى النبوة نفسها.[١]

يعتقد الجابري بأن العرفان الشيعي هو جوهر و لبّ الفعل الشيعي، و لهذا فإنه يشن حملة نقدية على العقل العرفاني منتقداً العقل الشيعي الهرمسي، معتبراً الفصل ما بين العقل / الفلسفة / المنطق و ما بين الشيعة / العرفان / الهرمسية مصادرة أولية من خلال فهمه و استنتاجه الخاص.

لانريد الخوض في تحديد موقف من الدكتور الجابري في صحة و عدم صحة ما يراه في تفسير العقل الشيعي أو اللامعقول الشيعي بحسب فهمه له، كما لانريد ان نعرف هل ان الشيعة كانوا كذلك أم الدكتور الجابري اخطأ في استقصائه التاريخي؟

فنحن نرى ان الدكتور الجابري (و سنكتفي بهذه الملاحظة المنهجية)

------> ٣٣٢، و قد ركز الجابري بحثه حول الشيعة و الهرمسية و العرفان في مواضع ثلاثة من مؤلفاته هي الفصل العاشر من كتاب تكوين العقل العربي المعنون بعنوان: تنصيب العقل في الإسلام، و الفصل الثامن من العقل السياسي العربي المعنون بعنوان ميثولوجيا الإمامة، و المصدر الآنف الذكر في كتاب بنية العقل العربي تحت عنوان النبوة و الولاية، العرفان الشيعي و الزمن الدائري.

١. المصدر: ٣١٧.

مارس نوعاً من الانتقائية في فهم الشيعة، ذلك أنّ من يراجع مصادر الجابري في قراءته الفكر الشيعي[١] سيرى مدى حجم الضآلة في هذه المصادر، فقد غابت عن الدكتور الجابري امهات المصادر التي لابد من المرور عليها على لااقل لمحاكمة التشيع.

واحدة من النقاط الملفتة للنظر هي أنّ تيار الكلام الشيعي في دور النضوج لم يكن في حسبان الجابري على ما يبدو، فقد اكتفى بالاخذ من نصوص كتاب الكافي و هي نصوص روائية، و استلهم أحياناً بعض كلمات صدر المتألهين الشيرازي و متفرقات اخرى، و الحال ان الجابري لو أراد قراءة العقل الشيعي في القرون الأولى الثلاثة؛ لربما شكّل كافي الكليني اساساً مهماً اذا تمت الموافقة على عدم وجود أثار تنظيرية في تلك المرحلة مع هشام بن الحكم و مؤمن الطاق و امثالهما.

اما حينما يدخل الجابري صدر المتألهين الشيرازي في قراءته و مصادر دراسته فهذا معناه انه يوسّع من الدائرة، و هنا من حق أي قارئ أنّ يتساءل عند السبب الذي غيب عند الجابري تيار الكلام و العقل عند الشيعة من المفيد و الصدوق (على قول لا يجعله محدّثاً محضاً) و العلامة الحلي و كاشف الغطاء و الشيخ الطوسي و غيرهم، و من ثم اعطى انطباعاً عن **أن الاسماعيلية هي التي قامت بدور التنظير الفلسفي للهرمسية الشيعية انطلاقاً مما يسميه مبدأ المماثلة فيما اكتفت الاثنا عشرية باعتماد النص.**

---

١. انظر المصادر المتقدمة.

الشيء المنهجي الذي يفترض عدم تجاوزه هنا هو أنّ الاثناعشرية ترى النص متواصلاً إلى عام ٢٦٠ تقريباً أو ٣٣٠ تقريباً بسبب اعتقادها بالأئمة الاثنا عشر، و هذه الخصوصية تستدعي تفسير الغياب التعقلي التحليلي القائم على تخمينات العقل و افتراضاته عن الساحة الشيعية و لو بدرجة من الدرجات، و من هنا كان لابد منطقياً حتى تتم القراءة المتوازنة بين الأطراف جميعاً من مقارنة الحياة الثقافية الشيعية بما بعد ما تراه الشيعة غيبة للامام الثاني عشر عندها، و هذه المقارنة ستعطينا نتيجة ملفتة في النمو العقلي المطرد عند الشيعة عقب ما تسميه الشيعة بالغيبة الكبرى بل في مرحلة الغيبة الصغرى أيضاً.

امام هذا الموقف من العقلانية الشيعية (بحسب تسميتنا) نجد نقاط نراها هامة عند العلامة الطباطبائي تصب في هذا الاطار، أي اننا سنأخذ مقولة الدكتور الجابري أو بتعبير أدق بعض مقولته حول الشيعة لتكون بمثابة نقطة التحليل للعلامة الطباطبائي هذا من جهة، و من جهة أخرى سنرى ـ و بعيداً عن الموقف النهائي من العرفان العلمي و النظري ـ العقلنة الشيعية للعرفان منطلقين في نموذج منها فقط هو العلامة الطباطبائي.

سنحتمل ان الصيغ الغامضة للتفسير الشيعي للعالم قد تكون تعبيراً عن الغموض الطبيعي للعرفان و بالتالي فينبغي أن تكون المحاكمة للمعقول و اللامعقول للعقلانية أو للهرمسية أو... انطلاقاً من التفسير العقلي للعرفان و الذي ظهرت صوره المنتظمة في مرحلة متأخرة على ما يبدو كما هو الحال في مجمل الفكر الديني حتى غير الاسلامي.

في قراءتنا للعلامة الطباطبائي في ثنائي العرفان / الكلام الذي نأخذه (أي الكلام) كتعبير عن عقلنة العرفان و تفسيره العقلي أو بعض هذه العقلنة و هذا التفسير تستوقفنا نقاط:

النقطة الأولى: يرى العلامة الطباطبائي في حواره مع الدكتور هنري كوربان و في مواضع اخرى في نتاجائه ان التفكير الفلسفي التعقلي كان موجوداً عند الشيعة منذ زمن الائمة بل منذ زمن الامام علي عليه السلام بالتحديد، و يعقد العلامة الطباطبائي رسالة ملحقة يوجهها إلى كوربان تتعلق تحديداً بهذا الأمر يفرد فيها فصلاً تّمت عنونته بـ «التفكير الفلسفي في نصوص أئمة الشيعة»،[1] كما يؤلّف رسالةً خاصةً تحت عنوان علي و الفلسفة الإلهية.[2]

يعتقد الطباطبائي ان ثمة كثير من النصوص الواردة في هذا الاطار يراها واضحة للمتتبعين، و من هنا فهو يقتصر على ذكر مجموعة من النصوص تبلغ العشرين نصاً يعود ستة عشر نصاً منها إلى الامام الأول علي عليه السلام،[3] و في تحليله هذه النصوص كما في فرزه لها فرزاً فلسفياً بعد ذلك، يرى العلامة أنّها تتصل بأمهات مسائل العقل و التعقل كقضية وجود الله تعالى و وحدانيته و صفاته و عينية الصفات للذات و علم الحقّ تعالى بذاته و بالأشياء و مسألة أنّ الحق معلوم لكل شيء، و قضية القدرة، و الصفات

---

١. السيد محمد حسين الطباطبائي، الشيعة: ١٦٢.

٢. يعالج هذا الكتاب الموضوعات الفلسفية التي استنبطها العلامة الطباطبائي من كلمات الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، و هو من الكتب الهامّة على هذا الصعيد.

٣. المصدر: ١٦٤ ـ ١٨٩.

السلبية، و الفعلية، و القضاء و القدر و غيرها.[١]

يعتقد العلامة ان هذه النصوص تنطوي أيضاً على تنظيم طرائق الاستدلال، بل يرى ان ثمة اصطلاحات ادرجت في النصوص لم يكن لها سابق تداول بين العرب، و يرى في هذا الأمر نقطة تقدّم لصالح هذه النصوص[٢] (و الحال ان نمط التعاطي الحالي مع ظاهرة كهذه هو نمط عكسي تماماً، اذ تؤخذ ظاهرة الاصطلاح هذه مؤشراً على وضع الاحاديث في الحقبات اللاحقة ما بعد ظهور الفلسفات الاخرى في العالم الاسلامي و شيوع الترجمة، و لايهمنا فعلاً تحديد موقف).

لكن ما يثير بشكل ملفت هو ان العلامة يرى في هذه النصوص و الوثائق مجموعة من الموضوعات و الافكار و البيانات التي لم يكن لها عين و لا أثر لافي الوسط الاسلامي في تلك الحقبة بل و لا في الوسط الفلسفي السابق على الاسلام كما في الفلسفة اليونانية الذي تمت مطالعته بعد عصر الترجمة «من قبيل الوحدة الحقة في الواجب و ان ثبوت الوجود الواجبي هو نفس ثبوت وحدته، و مسألة ان الواجب معلوم بالذات و ان الواجب يعرف بنفسه بلا وساطة و ان جميع الاشياء تعرف بالواجب لا بالعكس... و نظائر هذه المسائل».[٣]

هذه الموضوعات ظهرت و اكتسبت صيغة الحل و أضحت مفهومة عند الطباطبائي في القرن الحادي عشر الهجري، و مقصوده بعد ظهور الملاصدرا

---

١. المصدر: ١٩٠ـ ٢٠٣.

٢. نفس المصدر: ١٦٣.

٣. نفس المصدر: ١٦٣.

و تأسيس الفلسفة المتعالية.

هذه الفكرة من العلامة الطباطبائي تجد نفسها فيما يراه الشيخ الشهيد مرتضى المطهري في بعض دراساته من ان الفلسفة الارسطية و اليونانية لم تكن تملك في قضايا الوجود و مباحثه العامة سوى مسألتان فقط هما بداهة مفهوم الوجود و اشتراكه المعنوي فيما تضاعفت قضايا الوجود و عشرات المرات مع الفلسفة الاسلامية في محاولة من المطهري لرد المقولة القاضية بانه لافلسفة اسلامية (فضلاً عن عربية) و انما ترجمةً و اعادة صياغةٍ للفلسفات الاخرى سيما اليونانية،[١] و بعض المطالب التي اشار اليها العلامة الطباطبائي يبدو انها ترتكز على مقولات جاءت متأخرةً عن العصور الاولى خصوصاً موضوع أصالة الوجود.

في تحليل الطباطبائي للنصوص (و هو تحليل لانريد الخوض في محاكمته) يخرج الطباطبائي بسلسلة مترابطة غاية في الأهمية وفق الفلسفة المتعالية اختزنتها النصوص من قبيل اصالة الوجود و وحدته المشككة، و اشتراكه المفهومي، و الوجود المستقل و الرابط، و ان الوجود الرابطي عين الربط، و مقولتي الامكان و الوجوب.[٢]

هذا التصوّر للعلامة الطباطبائي يقف بالضبط قبالة تفسير و تحليل الدكتور الجابري، لان هذا التصوّر يرى عقلنة الفكر الشيعي ظاهرةً أصيلةً،

---

١. شهيد مرتضى مطهرى، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، ايران، الطبعة الخامسة، ١٩٩٧، ج ٥، نظري اجمالى به سير فلسفه در اسلام، سيما، ص ٢٦ ـ ٣٢.

٢. الشيعة: ١٩٢ ـ ١٩٣.

أي أنه يقول بأصالة العقلانية في هذا الفكر و منذ مراحله الأولى مع الامام علي بن أبي طالب عليه السلام، و هي فكرة تقف على الطرف الآخر لما يراه الدكتور الجابري من اللاتنظير الامامي لقضايا العرفان الشيعي، فإذا كان هذا هو العرفان الشيعي فإن العلامة يراه قد دخل مرحلة التعقلن منذ بداياته، بل اذا أردنا أن نرتقي أكثر في عملية التحليل، سنجد أنّ موقف العلامة الطباطبائي يصب في صالح القول بمصاحبة العرفاني و العقلي و الكلامي كل من موقعه مصاحبةً تاريخيةً على صعيد التراث الشيعي.

هذا هو ما يريده الطباطبائي، لأن العلامة ـ كما مرّ ـ لايرى الحجية المنطقية للنص في زوايا الكلام و الأمور النقلية، و هذا معناه ان استحضاره هذه النصوص للدكتور كوربان ـ كما تشهد به سياق المحاورة معه ـ كان الهدف منه تقديم قراءة تاريخية للفكر الشيعي تصب في صالح العقل و الفلسفة من جهة و في صالح عقلنة و عقلانية هذا الفكر (أي الشيعي) من جهة أخرى.

هذه المنظومة من الافكار تمنحنا يقيناً بوجود علاقة في غاية الحميمية بين العرفان و الكلام عند العلامة («العرفان» هنا لان افكار الامام المعصوم عند العلامة كشيعي هي افكار تنتمي وفق التفسير العرفاني إلى العرفان سواء سميت وحياً أو الهاماً أو علماً غيبياً أو... و نعبر بالعرفان أيضاً انسجاماً مع التعبير الذي استخدمه الجابري، و «الكلام» هنا لان هذه القضايا أمور تخصّ أصول الاعتقادات فلا مجال لفصل الكلام عنها.

من هنا سيجد القارئ نوعاً من التسامح في استبدالات كلمات الكلام / العقل / العقلانية / الفلسفة، لأن جميعها واحد هنا تقريباً حيث نتكلم عن الكلام في عصوره المتأخره)، و بالتالي ليس ثمة عدم محرمية بين هذين

الاتجاهين، بل هناك تكامل بينهما ليكون الكلام و الفلسفة لغة العرفان العملي الذي لايملك لغةً ان صح التعبير.

بهذا نخلص إلى ان العرفان العملي الشيعي في تصوّر العلامة فضلاً عن تجربته قد تمت صياغته كلامياً و فلسفياً بصورة متطوّرة منذ المراحل الاسلامية الأولى، فضلاً عما بعد الاجيال الكلامية الاولى لاسيما بعد الشيرازي.

النقطة الثانية: ما هو موقف العلامة الطباطبائي من علم الحديث و المحدثين، و بالاساس من ظاهرة الحديث؟

السبب في استحضار موقف العلامة هذا هو اجراء مقارنة بين تصوّر العلامة لدور النص و الحديث النبوي في المجتمع الاسلامي عموماً، و بين تصور الدكتور الجابري لنصية الشيعة و آنهالم تكن لتملك تنظيراً فلسفياً.

الذي يراه العلامة الطباطبائي ـ بعد احترامه موقعية الحديث الشريف عن المعصومين عليهم السلام ـ أن ثمة علاقة معينة بين الممارسات القمعية للسلطة و بين تعاظم دور الحديث و المحدثين لدى الصحابة و التابعين، اذ يفهم من سياق كلام العلامة في هذا الموضوع انه يرى بأن تضاؤل حرية البحث و قمع حركة النقد و التحرّر، و الاعتقاد ببدعة البحث في اصول الاعتقادات نظرياً و عقلياً.[١]

بعد ذلك القضاء على تيار الاعتزال الذي يراه العلامة الاستثناء الوحيد على ما يبدو في عالم الجمود و اللانقد كل ذلك ساهم في تعزيز موقعية الحديث و تحوّل الصحابة و من بعدهم من المحدثين إلى مصادر للعلم و التربية.[٢]

---

١. م، ن: ٧٦.

٢. م، ن: ٧٦.

لا يرى العلامة مشكلةً في أساس مرجعية الحديث و المحدثين بيد أنّ لبّ المشكلة عنده هو في مجموعة عوامل أحاطت بالحديث (الذي أصبح مرجعية هو و المحدثين به) و ضعف الفكر الاسلامي عموماً في مأزق، إذ أنّ شيوع ظاهرة الحديث و مرجعية المحدّث صاحبتها سلسلة من الامور المقلقة و التي تقف على رأسها ظاهرةافتقاد الصحابة (و به شكل عام على حد تعبير العلامة) لروح البحث التحقيقي.[١]

معنى هذا الافتقاد و دلالته هنا فيما نخمّن انه رأي العلامة هو تبلور مرجعيات اشبه بالببغائية، و هو ما يترك اثره على مجمل الفكر الديني عموماً.

إلى جنب تلك الخصوصية في الصحابة انفسهم بما هم محدثين، كان منع السلطات للبحث النقدي و حظرها التدوين، و ظهور الوضاعين من مندسي أهل الكتاب عوامل ساهمت على وضع مرجعيات غير حقيقة و غير مناسبة، و من هنا يرى العلامة عنصراً سلبياً في ظاهرة «اقبال عموم المسلمين على الحديث و المحدثين باكثر ما تستلزمه الحاجة الحقيقة».[٢]

هذه النقطة هي اكثر الموضوع حساسية في قراءة موقف العلامة من ظاهرة الحديث، فالعلامة فيلسوف عقلاني من جهة و عرفاني شهودي من جهة اخرى لايمكنه ان يقبل مرجعيات شاملة من هذا القبيل تقف على حساب العقل و الشهود، و تعاظم الدور الحديثي المتقدّم هذا ادى في نهاية المطالف ـ كما يراه العلامة ـ إلى تجاهل قاعدة العرض على القرآن الكريم، و

---

١. المصدر: ٧٥ ـ ٧٦.

٢. المصدر: ٧٧.

من ثم الاعتماد على حديث واحد في أية دعوى و القبول بأي موضوع «و ان كان خرافياً بدلالة خبر واحد و يحسب في زمرة الحقائق».[١]

نتيجة لهذا الوضع التراجيدي لعلم الحديث في تصوّر العلامة يرى رحمه الله أن الحديث «بث حالة» من الجمود و الركود في سائر العلوم الاسلامية، و كنتيجة لركود العلوم ـ بتأثير علم الحديث ـ اختفت حرية البحث النقدي المنفتح، و افتقدت العلوم فرصتها في النمو الحقيقي...».[٢]

فعلم الحديث تسبّب عن ضمور في حرية البحث و التحقيق و هي حرية تعني عند العلامة البحث التعقلي التنظيري الفلسفي، و اطلاق العنان لمشاهدات و مكاشفات القلب الصافي، و علم الحديث نفسه ساهم أيضاً في ركود العلوم فيما بعد، وبالتالي أحلّ مرجعيات فكرية في الفكر الاسلامي لم تكن ـ كما تقدم ـ لتستحق هذا الحجم المرجعوي الذي اكتسبته.

من مجمل هذا الموقف العام للعلامة الطباطبائي يتضح لدينا موقعية العقل و العقلانية من جهة، كما تبدو امامنا صورة واضحة عن مكانة النص الواقعي و الظاهري، و بالتالي فالعلامة اراد صياغة علم الكلام (بل و ربما مجمل الفكر الديني) صياغة فلسفية واقعية، و لم يكن ليرضىٰ ببناء الكلام و الاعتقاديات على اسس علم الحديث الذي كان له موقف متحفظ جداً إزاءه.

بالرغم من ان العلامة في بعض نصوصه كان يحاول مطابقة كلامه على الظاهرة الاسلامية العامة الأمرالذي يثير تساؤلاً عن مدى امتلاكه مواقف

---

١. المصدر: ٧٨ ـ ٧٩.

٢. م، ن: ٨٠.

من هذا القبيل داخل الدائرة الشيعية، إلاّ أن نسق بَنيَنَة العلامة لافكاره في هذا الموضوع لاتدع مجالاً جدياً للشك في أنه كان يوصّل لمنهجية حقيقية شاملة سيما لعلم الكلام و البناء الاعتقادي، و هي منهجية و ان لم تلغ دور النص و هو ما لم يكن يريده العلامة إطلاقاً بل اعتبره نوعاً من التفريط[١] ـ و لكنها كانت تهدف إلى بلورة سلم رتبي للمصادر المعرفية يتربع فيه العقل على العرش الفكري حينما لايكون بالامكان تلمس الشهود الباطني من كل الناس.

من يقرأ العلاقة في نظرته للتأريخ الاسلامي يجد ـ كمجمل الموقف الشيعي ـ تشاؤماً كبيراً من هذا التاريخ بحيث لايكاد الانسان يتردد في إضفاء العلامة طابعاً سلبياً قائماً على هذا التاريخ، لكنه حينما يأتي إلى التاريخ الشيعي لايتركه سليماً من نظرة التشاؤم هذه نتيجة التأثر بمدرسة الخلافة، بيد انه يرى فيه النور الذي استمر مرّ الايام دون ان ينسى الاعتزال الذي يراه استثناء في مسيرة الظلام الطويلة.[٢]

من هنا جاء نقد العلامة للمسار التاريخي العلمي الاسلامي نقداً يعتمد على اساسين، أحدهما البعد الطائفي الذي لم يغب عنه و ثانيهما مرجعية العقل و حريته، و البعد الاول و الثاني جعلاه يرى الشيعة من منظار مختلف لكن لا كلياً بل بعض الشيء، اما الاعتزال فهو حصيلة موقفه من البعد الثاني فقط.

وفقاً لذلك نجد العلامة الذي هو عارف عرفاناً شيعياً رجلاً من الطراز الاول للعقليين المدرسيين الذي ربتهم مدارس الفلسفة و الكلام الشيعي

---

١. المصدر: ٧٩.

٢. المصدر: ٧٦.

سيما مدرسة الحكمة المتعالية التي أسسها صدرالمتألهين الشيرازي، و هذا معناه ان الفكر الشيعي وفق هذه المقارنة لم يكن هرمسياً و ان كان العرفان ماداً وشائجه فيه،[١] كما لم يكن نصيّاً يسلب العقل حقه في التفكير و ان جعل الكتاب و السنة ـ كما بقية المسلمين ـ اساساً من أسس الفكر الديني و ملهماً من مصادر المعرفة الملهمة.

فهذه القدرة الدمجية الموجودة عن العلامة (وقد كانت موجودة قبله) تعطي انباءاً واضحاً عن اللاهرمسيد الشيعية اذا اردنا قراءة مجمل تاريخ الفكر الشيعي لنتمكن من أخذ العلامة كما الشهيدين الصدر (و ان بدرجة اضعف نظراً لعدم وجود مشرب عرفاني واضح له) و المطهري نماذج اساسية للفكر الشيعي في النصف الثاني من القرن العشرين.

الشيء الغريب الذي يلحظ لدى مقارنة كلام الدكتور الجابري و العلامة الطباطبائي هو ان كل واحد منهما اتهم مدرسة الآخر (الشيعة ـ السنة) بنفس التهمة، ففيما أصرّ الجابري على نصية الاثنا عشرية و ابتعادها عن النظر الفلسفي، كان العلامة يرى في مدارس المسلمين ـ عدا المعتزلة ـ نفس الظاهرة و ان بلغته الخاصة.

---

١. نتكلم عن العرفان هنا بعيداً عن الجدل في علاقته و علاقة التصوّف العملي و النظري بالتشيع، و هو موضوع انقسم فيه الباحثون إلى رأيين يرى أحدهما ترابطاً شديداً و عميقاً بينهما ـ أي التشيع و التصوف أو العرفان ـ و منهم الدكتور الجابري، فيما يرى الآخر تباعداً بينهما كالسيد هاشم معروف الحسني في كتابه «بين التصوف و التشيع»، و هو الرأي الذي يميل إليه التيار الفقهائي عادةً.

الفصل الثالث

التجربة الكلامية للسيد الشهيد الصدر

تمهيد

ترتكز أفكار المفكرين الكبار عادةً على أسس واحدة تشتمل مختلف النشاطات التي قاموا بها، و هو ما تعزّزه المركزية الموجودة في عالم الفكر إلى حدّ معين، و الترابط و التماسك المحكمين بين العلوم و المعارف على مختلف أصعدتها، و نفس الكلام ـ و ربما بشكل أوضح ـ الفكر الديني بمختلف مجالاته، مع الاعتراف الكامل بالخصوصيات التي يتمتّع بها كل فرعٍ علميٍّ دينيٍّ لوحده.

هذا ما يلاحظ الإنسان لدى قراءة شخصيةٍ فكريةٍ دينيةٍ ذات دورٍ نهضويٍّ في عالم الفكر و الثقافة و الوعي، من أمثال الشهيد «السيد» محمدباقر الصدر، فكما سنلاحظ هناك خيوط معرفية واحدة تقريباً حكمت المنهاج الفكري الذي سار عليه الصدر بعد أن أصّله بمفرده أو مع الآخرين، و المنهاج الفكري الذي غلب على جهود المفكّرين المسلمين في القرن العشرين تميّز بالطابع المعرفي غالباً، و هو ما كان للشهيد الصدر دورٌ

بارزٌ فيه أيضاً.

سنحاول هذا الفصل الإطلال على أبرز معالم التفكير الكلامي عند السيد الصدر من زاوية منهجه، و عندما يُتحدث عن مميزات أو سمات أو معالم منجية لعلم الكلام عند الشهيد الصدر فلا يُهدف إلى اكتشاف مواطن إبداع أو سمات مفردة و كأن لاتجارب مشابهة بمقدارٍ أو بآخر، بل يُقصد تلمّس ما انطبعت به منهجية هذا العلم في هذه المدرسة الفكرية دون إحداث قطيعةٍ كاملةٍ مع التجارب الأخرى.

بالرغم من تعدّد معالم التفكير الكلامي عند السيد الصدر لكن هذا الفصل سوف يقصر النظر على بعضها نظراً لضيق المجال.

على أية حال فأبرز معالم المنهج عند الشهيد محمد باقر الصدر هي كالتالي:

١. الانطلاق المعرفي و البداية المنهجية

امتازت الفلسفة الحديثة و المعاصرة عموماً باستعاضتها مباحث الوجود و ملحقاته بمباحث المعرفة و توابعها فتركزت الجهود المكثفة منذ ديكارت و حتى عصرنا الراهن على البناء المعرفي للفكر البشري، و تحوّلت المعرفة نفسها إلى مادة للدراسة و التحليل.

لم يكن الأمر كذلك في الفلسفات السابقة بما فيها الفلسفة الإسلامية و الفلسفة المدرسية في القرون الوسطى، بالرغم من أنّ مباحث المعرفة في الفلسفة الإسلامية لم تكن بالقليلة، فقد توزّع هذه المباحث في أبواب الوجود الذهني و علم النفس الفلسفي، و في مباحث العقل و العاقل و المعقول

و كذلك في مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص لدى الحديث عن صفات الباري بما فيها صفة العلم.

هذا علاوةً على المنطقيات المهتمّة بهذا الصعيد، بيد أنّ هذا الكم الكبير من دراسات المعرفة لم يبرز إلى السطح كمنطلقٍ لتأسيس الفكر و المنظومة الفكرية، فلم ينطلق الفيلسوف من قراءة الجهاز المعرفي إلى قراءة الوجود بل اتصل مباشرةً بالوجود نفسه ليجعل منه مادةً و موضوعاً لفلسفته «الموجود بما هو موجود»، أما المنطقيات فكانت أطرها محددة مفروغاً عنها نسبياً و إن كانت هناك نقاشات في تفاصيلها و جزئياتها و هو ما أزال مبررات الحاجة لدى الفيلسوف للقيام بإعادة تصنيع منطقي.

لكن الوضع كان مختلفاً في أوروبا الحديثة و أوروبا النهضة و الآلة فقد ضربتها عاصفة الشك نتيجة تطوّرات العلوم الطبيعية التي هزّت أركان المعرفة الأرسطية و البطليموسية و... كان الوضع مختلفاً و كانت الحاجة أكبر إلى إعادة النظر في جهاز المعرفة الإنسانية.

بالرغم من النفوذ الغربي في العام الإسلامي منذ القرن التاسع عشر، إلا أن علم الكلام الإسلامي لم يقم بإعادة تشكيل و انتاج لمعرفياته، ربما لأنه لم يعيش ظروف أوروبا في تلك المرحلة، فالآليات التي اتبعها جمال الدين الأفغاني في «الرد على الدهريين»، و كذلك الشيخ محمد عبده في «رسالة التوحيد» و غيرها و هكذا غيرهم وصولاً إلى العلامة الطباطبائي و **الشهيد المطهري لم تحدث فيها تغييرات بنيوية هامّة على الصعيد المعرفي.**

فبقيت مرجعية النص من جهة ضمن آليات القراءة المستمدّة من علم أصول الفقه، كما بقيت مرجعية المنطق الأرسيطي من جهةٍ أخرى ـ إلى

جانب المنحى الإشراقي ـ ثابتة حتى لدى أرقى أشكال التفكير الفلسفي عند صدر المتألهين و الذي تمثله الطباطبائي و المطهري تمثلاً رائعاً.

لعل هذا هو مقصود بعض الباحثين من أن مشروع الصدر الفكري النهضوي كان متقدماً على مشروع الطباطبائي و المطهري من حيث قدرة المواجهة خاصّةً على صعيد المنهج و الأطروحة،[١] و إن كان هناك مجال كبير للنقاش في هذا التقييم من حيث اعتبار الطباطبائي و المطهري أصحاب دور محدد بنطاق الخاصة و من حيث الإيحاء بضعف تجربتهما على الصعيد الفكري العام، و هو ما يمكن قبوله مع أمثال كاشف الغطاء و البلاغي و المظفر، لكن القراءة التاريخية للمطّهري و استاذه تكشف عن معطيات مختلفة لا أقل في تلك المرحلة.

لكن ذلك ـ أي إعادة الانتاج المعرفي ـ لايعني بالضرورة فشلاً أو مشكلةً بقدر ما يؤكّد على عدم وجود محاولات لبَنيَنَة المعرفة الدينية من جديد، و ربما ذلك لعدم قناعة بذلك كما تحكيه مناقشات المفكرين المسلمين للمنطق الديالكتيكي و الوضعي و التجريبي أو تفضيلاً للموضع السائد.

لكن القضية عند الشهيد محمد باقر الصدر كانت مختلفة، فالمنطق الفكري العام ـ و بالأخص المنطق الكلامي ـ عنده كان منطلقاً فلسفياً معرفياً ابيستمولوجياً.

هذا معناه تلقائياً تبدّلاً جوهرياً في آليات التفكير الكلامي و هو ما

---

١. عبدالجبار شرارة، منهج الشهيد الصدر في دراسة المسائل الاعتقادية، مجلة قضايا إسلامية ،مؤسّسة الرسول الأعظم، العدد الثالث، ١٩٩٦ م، ص ٤٠.

تحكيه بوضوح نتاجاته أيضاً كما سيلاحظ.

هذه هي نقطة التمايز بين الصدر و كل من الطباطبائي و المطهري و ورثتهما الحاليين على الصعيد الفلسفي من امثال الشيخ عبدالله الجوادي الآملي و الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي و آخرين، فالطباطبائي و المطهري قرءا موضوعة المعرفة في «أسس الفلسفة و المذهب الواقعي» و غيره من النتاجات لكنهما نقدا كافة الاتجاهات التي تبتعد عن الفلسفة العقلية، و لهذا عندما أتيا إلى مباحث إثبات وجود واجب الوجود استخدما الآلية الفلسفية العقلية الكلاسيكية المدرسية مع إجراء تطوير داخلي كما حصل مع الطباطبائي في تطويره صياغة برهان الصديقين[١] و المطهري في برهان النظم،[٢] و هكذا الحال مع الجوادي الآملي في كتابه المخصص لاثبات وجود الله تعالى رغم أنه استعرض فيه مختلف أنواع الأدلّة القديمة و الحديثة الشرقية و الغربية.[٣]

---

١. تعليقة الطباطبائي على الأسفار ٦ : ١٤ ـ ١٥ ـ ٤٠، نقلاً عن رسالة التشيّع في العام المعاصر، مقال العلامة الطباطبائي السيرة الفلسفية، الشيخ جوادي الآملي، ص ٤٦١، مؤسسة أمّ القرى للتحقيق، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ ترجمة جواد علي كسّار.

٢. أنظر مجموعة آثار ٤ : ٦٤ ـ ١١١، انتشارات صدرا، إيران الطبعة الثانية، ١٩٩٥ م.

٣. عبدالله جوادي آملي، «تبيين براهين اثبات خدا تعالى شأنه»، سلسلة بحوث فلسفة الدين، نشر مركز الإسراء، الطبعة الاولى، و قد استعرض المؤلف في هذا الكتاب مختلف انواع براهين إثبات وجود الله تعالى من قبيل برهان النظم و برهان آنسلم و برهان الفطرة، و البراهين الأخلاقية، برهان الامكان و الوجوب، و برهان الحركة و الحدوث، برهان الامكان الفقري، برهان الصديقين، برهان المعجزة برهان التجربة الدينية.

الشرقية و الغربية.[١]

فنقطة التمايز كَمُنت في أن موضوعة المعرفة لم تحضر في نفس المبحث الكلامي عدا بعض النقاط المتصلة بمنكري وجود الواجب،[٢] و لهذا نلاحظ أن الشهيد المطهري خصص مقدّمة البحث حول مسألة الصانع وجوداً و صفاتاً بنقد المنهج الحديثي الحنبلي الذي كانت لديه مواقف من النظر العقلي في قضايا الصانع و صفاته فيما ظهرت البراهين الفلسفية و الكلامية المعروفة في البحث.[٣]

---

١. عبدالله جوادي آملي، «تبيين براهين اثبات خدا تعالى شأنه»، سلسلة بحوث فلسفة الدين، نشر مركز الإسراء، الطبعة الاولى، و قد استعرض المؤلف في هذا الكتاب مختلف انواع براهين إثبات وجود الله تعالى من قبيل برهان النظم و برهان آنسلم و برهان الفطرة، و البراهين الأخلاقية، برهان الامكان و الوجوب، و برهان الحركة و الحدوث، برهان الامكان الفقري، برهان الصديقين، برهان المعجزة برهان التجربة الدينية.

٢. لقد استعرض الشيخ عبدالله الجوادي الآملي في كتابه المتقدم حول اثبات وجود الله تعالى مجموعة من المقدمات المرتبطة بالعلم و السفسطة و نحو ذلك، و هذه نقطة امتياز بيد أنها متأخرة عن تجربة الشهيد الصدر كثيراً نسبياً، كما تجدر الإشارة إلى أن العلامة الطباطبائي و الشيخ المطهري قد سبقا الصدر زمنياً في دراسة موضوعية المعرفة حسب الظاهر من تاريخ تأليف كل من فلسفتنا و أسس الفلسفة، كما أنهما تعرضا أيضاً في مباحث إثبات واجب الوجود لبعض قضايا المعرفة لأن حضور المعرفة عند السيد داخل المنظومة الكلامية كان أكبر و حافلاً بالمعطيات أكثر، هذا هو المقصود بالذات لنا هنا.

٣. أنظر أصول الفلسفة و المنهج الواقعي، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة السيد عمار ابو رغيف، نشر مؤسسة ام القرى للتحقيق، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ‌ق، بيروت، ج ٣:

<------

بالرغم من أن ستة أو خمسة مقالات من أصل أربعة عشرة مقالة تشكل كتاب أسس الفلسفة ـ الذي يمثل المستوى الأكثر حداثة فلسفياً ـ كانت مخصصّة لقراءة موضوعية المعرفة.[١]

هذا معناه أن موضوعة المعرفة كانت تمثّل ـ بالرغم من الاهتمام الكبير الذي أولاها اياه الشهيد مطهري ـ مادةّ قراءة والاّ فإن المنهج المعرفي كان ناجزاً لدى هؤلاء المفكرين و هو المنهج العقلي المعروف، بيد أن المسألة كانت مختلفة إلى حد معين عند الشهيد الصدر فقد حصل هناك تمازج واضح عنده بين مبدأ وجود الله تعالى و البرهنة عليه و بين التعديل المعرفي أو في البداية القراءة المعرفية، و هو ما يتجلّى في أكثر من موضع.

فالصدر كان يهدف في فلسفتنا نقد التفسير المادي المار كسي للعالم فلم يتمكن اثناء بحثه من تجاهل النظام المعرفي، لقد خصص القسم الاول من كتابه لبحث نظرية المعرفة و لم يتمكن من تجاوز النظرية حتى الفصل الأخير من الكتاب الذي خُصص لدراسة مسألة الإدراك[٢]، أما "الأسس المنطقية

------> ٢٠٦ ـ ٢٢١، كما و انظر براهين الصديقين و ارسطو و ابن سينا و النظم و الحدوث و برهان الفارابي... في نفس الكتاب ٣: ٢٧٣ الى مباحث وحدة الواجب ص ٣٦٣، و كذلك انظر بداية الحكمة: ١٥٦ و نهاية الحكمة: ٢٦٨ ـ ٢٧٢، و انظر المصدر الفارسي في مجموعة آثار أستاذ شهيد مطهري ٦: ٨٧٩ ـ ٩٨٩ و ٩٣٣ و ص ١٠١٢.

١. والمقالات هي الفلسفة و السفسطة، العلم و الادراك، فيمة المعلومات، ظهور الكثرة في الادراكات، الادراكات الاعتبارية (و ما هي الفلسفة)، انظر مجموعة آثار ٦: ٥٧ ـ ٤٥٦...

٢. انظر القسم الاول من فلسفتنا، نظرية المعرفة: ٥٧ ـ ٢٠٣، و انظر مسألة الادراك من الكتاب: ٢٧١ ـ ٤٠٠.

باعتبارها هدفاً له.[١]

هكذا الحال في "موجز أصول الدين" الذي يعرضه الصدر لغير المختصين في الفكر و المعرفة، فمجدداً لم يتمكن الصدر ـ نظراً لعمق المزاوجة الحاصلة في ذهنه ـ من الفصل بين الجهاز المعرفي و بين المنظومة الكلامية فأغرق كتابه هذا بتحليل النظريات المعرفية ولو بصورة موجزة حيث عالج فيه التجريبية و الوضعية والديالكتيكية و لم تخلُ مباحثه الأولى من إشارات متواصلة لهذا التمازج[٢].

لا نعني بهذا التمازج مجرّد توظيف الصدر بناء معرفية فحسب فهذا ما فعله أيضاً كل الفلاسفة بمن فيهم الطباطبائي و المطهري و من قبلهما الأفغاني، و انما نقصد حشره عامداً على ما يبدو موضوعة المعرفة في علم الكلام نظراً لسياق تاريخي يفرض ذلك في المرحلة الراهنة، فعندما أعالج كمتكلم اثبات نبوة النبي محمدﷺ لم يعد يكفي لي الآن أن أقرر الدليل وفق بُناي المعرفية المقررة ربما في مكان آخر، بل لابد أن أقدم في مشروعي الكلامي الموقف المعرفي الذي اختاره.

ولا يبدو بحسب الظاهر أنّ الشهيد الصدر كان يصدُر عن حركة مستقلّة في موضوع المعرفة و علومها، إذ من المرجح جداً أن طبيعة الخلاف الايديولوجي الحديث بين الدين و خصومه هي فرضت عليه ـ لا أقل في البداية أو في غير كتاب الأسس ـ إقحام مسألة المعرفة في الجسم الكلامي.

---

١. الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٦٩.

٢. موجز أصول الدين (أوالمرسل و الرسول الرسالة)، تحقيق و دارسة عبدالجبار الرفاعي، ٢٠٠١م، ص ١٢١ ـ ١٤٥.

فالصدر لم يتواجه و مدارس كلامية تتخذ نفس المنطق أساساً لعملياتها الذهنية كما هو الحال في قواسم المنطق بين المعتزلة و الأشاعرة أو بين الشيعة و السنة، بل شعر بوضوح أن هناك أزمة تخاطب سوف تحدث لو لم يقم علم الكلام بإعادة رسم جهازه المعرفي أو لاأقل لو لم يحضر العلم هذا الجهاز في كلامياته.

هذا ما جعل الصدر محاطاً بنظريات المعرفة الغربية و لم يتمكّن من مناقشة إلحادية ماركس و ستالين و ماوتسي تونغ دون أن ينهي موقفه من حسية جون لوك و مثالية جورج بار كلي و تجريبية جون ستيورات ميل و وضعية أوغست كونت و نقدية عمانوئيل كانط و غيرهم...

بل ترقّى الصدر مع "الاسس المنطقية للاستقراء" حيث مارس منهجاً معرفياً منطقياً جديداً طبقه أيضاً في "موجز أصول الدين"، كما و دخل معترك الصراع المنطقي لا لغرض تبديد أزمة التخاطب بل لغرض إعادة رسم الخارطة المنطقية عنده.

فالعنصر الأساسي في كلام الصدر يكمن في إدخال المعرفة ليس فقط كأساس و منطلق يطالب علم الكلام أو المتكلم ـ مباشرة أو لا بالمباشرة ـ باتخاذ موقف واضح حياله، مما يدفع إلى اجتهاد معرفي و ليس فقط إلى خبرة في المعرفة كموضوعة علمية.

فالمتكلم لايحتاج فقط إلى أن يخبرُ المنطلق الأرسطي لكي يعرف كيف ينظم أفكاره بقدر ما هو بحاجة إلى أن يعيد إنتاج المنطق عامّة ضمن اجتهادٍ واضح و عقل غير مستقبل، ليس هذا هو العنصر الأساسي فقط بل دمج علم

العرفة بعلم الكلام كان هو الأهم أو فلنقل دمج علم الكلام بعلم المعرفة.

ففي زعم الكاتب هنا فإن الشهيد الصدر متكلم في فلسفتنا و الاسس المنطقية بدرجة كبيرة و ليس فقط فيلسوفاً، لأن الوظائفية التي وضعت لعلم الكلام و التي مثلت عنصر وحدته كانت موجودة في فلسفتنا و بدرجة معينة في الأسس، فالبرهنة على اصول المعارف و شرحها و دفع الشبهات عنها كانت أُموراً حاضرة بقوة و هادفية في نتاجات الصدر الفلسفية أيضاً، و هذا ما يبرر النظر الى هذه النتاجات على انها نتاجات كلامية إلى جانب كونها فلسفية.

اذن ثمة تمايز بين الصدر و الآخرين، فالصدر حاول دمج الكلام و المعرفة فيما فصل الآخرون بينهما، و السياق التاريخي هو الذي فرض على الصدر هذا الدمج إلى جانب الغائية الدينية كما سنراها شاخصةً في كلامياته و معرفياته، و الا فمن الطبيعي أن يكون الفصل هو الخطوة الأكثر منطقيةً، فعلم المعرفة له ميزاته و لا ينبغي إقحام المسائل العقائدية و الدينية فيه فيما أن علم الكلام له أهدافه و أغراضه و موضوعاته المستقلة التي تشكّل مادة للبحث المعرفي لا مجالاً له تماماً كما أن الفيزياء و الكيمياء مادة للقراءة المعرفية.

من هنا يشتد احتمال تأثير الظرف التاريخي في هذا الدمج الذي حاول الصدر، و السبب في ذلك يعود إلى جدة موضوعة المعرفة امام المتكلم، فعندما جاء المتكلم في القرن العشرين لاثبات وجودالله مثلاً رأى أنه لم يعد يقف أمام ملاحدة القرون الغابرة، لقد وجد إلحاداً بررته قضية المعرفة و

لولا قضية المعرفة التي سادت منذ القرن السادس عشر لما وجد امامه سيلاً من المدارس و التيارات الرافضة أو المشككة بوجودالله تعالى.

فلم يكن أمام المتكلم بدٌ من أن يعالج بنفسه هذا الموضوع لأنه في الحقيقة هو الذي يقف برهاناً لنفي وجود الله تعالى أو الغيب و الروح و الملائكة و... .

من هنا لم يقم المتكلم بإنتاج جديد مهم جداً لبراهين اثبات وجود الله تعالى أو غيره بل أعاد طرح نفس البراهين بصيغ حديثة، و هذا معناه أن مشكلته لم تكن في قيام دليل على نفي وجود الله بل في قيام تصور معرفي ينفي أو يشكك في هذا الوجود و فرقٌ بين الأمرين.

إذن الظرف التاريخي كان هو السبب وراء عملية الدمج التي قام بها الصدر، و اذا ما زالت مبررات هذا الظرف كما هو الحال في الفترة الراهنة ـ حيث انهارت الماركسية من جهة و هدأت نسبياً فورة الايديولوجيات من جهة ثانية و نضجت الرؤية المعرفية اكثر من جهة ثالثة مع جيلين معرفيين تمثلا مرحلة الستينات و السبعينات من جهة و الثمانينات و التسعينات من جهة ثانية مع سروش و لاريجاني و حنفي و أبو زيد و... ـ فإن الأنسب تأسيس فرع علمي مستقل مدرج بالدراسات الفلسفية الدينية يُعنى بشؤون المعرفة على أن يجتهد فيه المتكلم و لا يستقبل نظراً لنوع من التشابك بين قضايا العلوم الدينية تفرض اجتهادات متنوعة لا اجتهادات تخصصية في المرحلة الراهنة.

فكما لم يعد يكفي اجتهادٌ في علم الفقه من دون اجتهادٍ في أصول الفقه، لم يعد يكفي اجتهاد في الشريعة و أصولها دون اجتهاد في الفلسفة و الكلام

بدرجة من الدرجات كما يطرحه مشروع «فلسفة الفقه» المعاصر.[١]

لكن الصدر عالج في معرفياته علم المعرفة الأولية لا الثانوية، فقد قرأ المعرفة الانسانية من زاوية حقيقة العلم و الادراك و قيمة المعرفة و المعلومات و... قبل مرحلة ظهور المعرفة، و هناك قراءة ثانية تتسم بالتاريخية تعالج ظاهرة المعرفة البشرية بعد تكوّنها و هو ما تميزت به تجربة الدكتور سروش لاحقاً، و اذا كنا نرى الفصل ما بين المعرفة و علم الكلام فإنما نراه في النوع الأوّل من المعرفيات.

و هو الذي عالجه الصدر و المطهري و الطباطبائي و... لا في النوع الثاني الذي ركّزت عليه جهود الدكتور عبدالكريم سروش و الشيخ صادق لاريجاني و غيرهم، فإن النوع الثاني الذي يدرس ظاهرة المعرفة الدينية و يأخذها بالتحليل و المقارنة و المقاربة و النقد و التقييم و... يمكن بل من الضروري عده جزءاً من كيان علم الكلام بصيغته الحديثة كما يلاحظ لدى قراءة أطروحة علم الكلام الجديد.

٢. النظرية المعرفية (منطق الاستقراء)

يعد الشهيد محمد باقر الصدر المفكّر الاسلامي الوحيد ـ ربما ـ الذي

---

١. يرى الشيخ مهدي المهريزي بأن واحدة من موضوعات هذا العلم المقترح الذي يُعني بالدراسة الخارجية للفقه تختلف عن الدراسة الفقهية الداخلية هي تأثير الرؤية الكونية على اجتهاد الفقيه، أنظر مهدي المهريزي، مدخل إلى فلسفة الفقه، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة ٥، ترجمة خالد توفيق، نشر مؤسسة الأعراف، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م، ص ٤ ـ ٥ و ٣٦ ـ ٣٧.

أسس لنظرية معرفية جديدة و خاصّة مهما كان الموقف من نظريته، فقد رفض الصدر الرؤية الأرسطية المدرسية في قراءة المعرفة و هي الرؤية القائمة على افتراض وجود قبليات عقلية عديدة ذات إنتاج عقلي بحت تكمن صحتها في اضطرار العقل إليها و على رأسها البديهيات العقلية الاولية كاستحالة اجتماع النقيضين و مبدأ العلية و السنجية و... كما رفض الصدر أيضاً المنهج التجربي الحديث في قراءة لظاهرة المعرفة و الذي كان يعتمد الحس و التجربة و الملاحظة فقط أساساً للمعرفة ضمن صيغ محدودة.

نقطة الانعطاف في تجربة السيد الصدر المعرفية هي مشكلة الاستقراء، لقد وضع كل من المنطق الأرسطي و المنطق التجربي نظريته الخاصة و موقفه الخاص من الاستقراء و تحديد يقينيته و شروط و كيفية هذا اليقين، فأعاد المنطق الأرسطي الاعتماد على القبليات فيما قدّم المنطق التجربي تصوراته لحل المشكلة سيما الطرق الأربع التي اقترحها جون ستيورات ميل، لكن الصدر سجل ملاحظاته على الطرفين معاً مخصصاً حوالي ربع كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» لنقد هذين الاتجاهين.[١]

مشكلة الاستقراء التاريخية ـ كما يوضحها الصدر و آخرون ـ تكمن في عملية القفز من الخاص إلى العام، ففي الاستقراء بمراحله الاولى تجميع للظواهر الجزئية حيث يلاحظ تمدد الحديد «أ» بالحرارة كما يلاحظ تمدد الحديد «ب» أيضاً بها و هكذا الحال في الحديد «ج» و «د» و «هـ» و... لكن

---

١. انظر الأسس المنطقية للاستقراء: ١٣ ـ ١١٩.

المشكلة تكمن في القاعدة «كل حديد يتمدد بالحرارة»، كيف و من أين حصلنا عليها؟

فكل الحديد لم يقع تحت استقرائنا حتى نحكم عليه بالتمدّد لدى مواجهته الحرارة و هذا ما يعني ان ما استقرأناه غير ما استنتجناه، و هذه المغايرة مغايرة بين الضيّق الدائرة و الاوسع دائرةً، بين المفردات و القاعدة، إذن فكيف عالجنا المشكلة و حققنا مبررات هذه الطفرة؟.[١]

الحل الذي ارتآه الصدر في أطروحته ـ التي أطلق عليها اسم المذهب الذاتي للمعرفة ـ يعتمد على مرحلتين يسمي إحداهما مرحلة «التوالد الموضوعي» و ثانيتها مرحلة «التوالد الذاتي» و يرى الصدر أن المرحلة الاولى تسبق المرحلة الثانية و بانتهائها إلى القمة الممكنة لها تبدأ المرحلة الثانية بنظره.

يعتمد التوالد الموضوعي على نظرية الاحتمال الرياضية التي قرأها الصدر و كان له رأي فيها و في بديهياتها، إذ يرى الصدر أن المفردات الجزئية تخضع نتيجة عنصر المراكمة على مركز واحد إلى عمليات حسابية رياضية معقدة تنمو فيها النسبة الاحتمالية المطابقة الواقع ضمن قواعد خاصة في عملية النمو و قواعد خاصة في قياس القيم الأولية أيضاً.

هكذا تصل القيمة الاحتمالية الى درجة عالية جداً حيث تبدأ نشاطات التوالد الذاتي الذي يعني ما يشبه العملية السيكولوجية الذاتية في الذهن

---

١. انظر الأسس المنطقية للاستقراء ٦: ١٧.

البشري، فكأن هناك اوتوماتيكية خاصة تحكم العقل البشري بحيث يقفز تلقائياً من الدرجة الاحتمالية العالية إلى مرحلة اليقين.

لكن هذا اليقين الذي يتحدّث عنه الصدر ليس اليقين الأرسطي البرهاني أو اليقين الرياضي الذي (البرهاني) يستبطن علماً بالقضية و علماً آخر باستحالة خلافها، بل يهدف الصدر من اليقين ما يسميه هو اليقين الموضوعي الذي يميزه عن اليقين الذاتي، فاليقين الذاتي هو تلك الحالة النفسية الجازمة في نفس الانسان، احساس بالتأكيد و الاطمئنان و القاطعية بصرف النظر عن منشأ هذا اليقين، اما اليقين الموضوعي فهو ذاك اليقين الذي نشأ عن معطيات موضوعية تبرر من الناحية المنطقية تحصيل التأكيد و الطمأنينة.

كما يقول الصدر نفسه: «إنما نريد باليقين الذي نتساءل عن مدى قدرة الاستقراء على إيجاده، اليقين الموضوعي، فهل هناك مبررات موضوعية لكي يحصل التصديق الاستقرائي على أعلى درجة ممكنة و هي درجة الجزم و اليقين؟ أي أن درجة اليقين هل هي درجة صحيحة و موضوعية للتصديق الاستقرائي أو لا؟ فإن كانت صحيحة و موضوعية فاليقين بالقضية الاستقرائية يقين موضوعي، و إن كانت غير صحيحة و لا موضوعية فاليقين بالقضية الاستقرائية ـ إذا وجد في نفس الإنسان ـ فهو يقين ذاتي بحت».[1]

---

١. الأسس المنطقية للاستقراء: ٣٢٩.

اذن الصدر عدّل ـ بالدرجة الاولى ـ من مفهوم اليقين، فأخرج منه عنصر الاستحالة لعكس القضية، و من ثم سهل عليه نسبياً أن يوفق بين معطيات مرحلة التوالد الموضوعي و اليقين النهائي بالقضية الخاضعة للاستقراء.

في ضوء هذه القراءة للاستقراء أعاد الصدر إنتاج المعرفة البشرية ففسّر كلاً من القضية التجريبية و الحدسية و المتواترة و المحسوسة و الاولية و الفطرية ضمن منهجه المعرفي،[١] مخضعاً النشاطات العقلية ـ لاأقل أغلبها ـ للعمل الاستقرائي.

هذه صورة جد موجزة عن البنية المعرفية للصدر، و هي بنية لم تكن مع الصدر منذ البداية، ففي فلسفتنا ـ الذي يحكي عن المراحل الأولى من العمر الفكري للصدر ـ كان يرى أن ما يراه المذهب العقلي الذي ذهب إليه الحكماء المسلمون هو الصحيح فوافق من جهة على نظرية الانتزاع الفلسفية في تفسير المعرفة التصوّرية كما أيد من جهة أخرى القبليات التي آمن بها المذاهب العقلي أيضاً.[٢]

بعد ذلك عدل الصدر عن هذا التفسير الفلسفي الاسلامي المدرسي للمعرفة مع «الأسس المنطقية للاستقراء» لكنه ـ على رأي أحد الباحثين [٣]

---

١. انظر الأسس المنطقية للاستقراء: ٣٨٣ ـ ٤٠٠ و ٤١٥ ـ ٤٤٢.

٢. فلسفتنا: ٦٨ ـ ٦٩ و ٧٠ ـ ٧٤ و ١٦٢ ـ ١٦٦.

٣. أنظر يحيى محمد في مقالة «المهمل و المجهول في فكر الشهيد الصدر» مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد: ١١ ـ ١٢: ١٥٤ ـ ١٦٤.

ـ عدل عن متبنياته في «الأسس» في دراسته المصغّرة حول المهدوية حيث وردت فيه هذه العبارة: «أما على ضوء الأسس المنطقية للاستقراء فنحن نتفق مع وجهة النظر العلمية الحديثة في أن الاستقراء لايبرهن على علاقة الضرورة بين الظاهرتين، و لكنا نرى أنّه يدل على وجود تفسير مشترك لاطراد التقارن أو التعاقب بين الظاهرتين باستمرار، و هذا التفسير المشترك كما يمكن صياغته على أساس افتراض الضرورة الذاتية كذلك يمكن صياغته على اساس افتراض حكمةٍ دعت منظّم الكون الى ربط ظواهر معينة بظواهر أخرى باستمرار، و هذه الحكمة نفسها تدعو أحياناً إلى الاستثناء فتحدث المعجزة.»[١]

بقطع النظر عن المراحل الفكرية للشهيد الصدر على صعيد موضوعة المعرفة، فإن النقطة الجديرة بالتركيز عليها هنا هي توظيف الصدر نظريته المعرفية في العلوم الدينية بما فيها علم الكلام، فقد طبّق الصدر هذه النظرية في كلّ من علم أصول الفقه و علم الفقه و علم الحديث و الرجال و علم الكلام أيضاً، فعلى صعيد علم الأصول أعاد الصدر انتاج وسائل الاثبات ضمن قراءة استقرائية فدرس الاجماع و الشهرة و التواتر والسيرة بشقيها العقلائي و المتشرعي على اسس استقرائية.[٢]

---

١. بحث حول المهدي ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٠م، ج ١١: ٢٧.

٢. انظر دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٦٦ ـ ١٨٤، و بحوث في علم الاصول، <------

كما آمن بما أسماه الدليل الاستقرائي المباشر الذي يقوم على تجميعات فقهية واسعة تلتقي في مركز واحد تحصل اليقين بالمركز نفسه[١] و هو ما قدم تجارب مهمة فيه في كتابه «اقتصادنا» عندما درس مبدأ «العمل اساس الملكية في الإسلام»،[٢] و هو ما يترك اثراً كبيراً على التفكير الفقهي أيضاً، و على صعيد علم الرجال و ظّف الصدر نظرية الاحتمال في تصحيح مراسيل الحسن بن محمّد بن سماعة عندما قاس نسبة احتمال اجتماع ثلاثة من شيوخه من الكذابين او غير الموثقين في رواية واحدة،[٣] و هكذا علم الكلام كما سنرى بالتفصيل.

حصيلة القول أن واحدة من أهم إبداعات الصدر هي العقل الاستقرائي الذي حمله و وظفه في مختلف العلوم الدينية العقلية و النقلية، و لعله لو

------> تقرير السيد محمود الهاشمي ٤: ٢٣٣ ـ ٢٤٨ و ٣٠٥ ـ ٣٣٨، و مباحث الاصول، تقرير السيد كاظم الحائري ٢١: ٩٣ ـ ١٣١ و ٢٨١ ـ ٣٣١.

١. محمدباقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمدباقر الصدر ج ٣: ١٧١ ـ ١٧١، و اشار له في ابحاثه حول التواتر المعنوي بإشارات غير تأسيسية راجع بحوث في علم الأصول ٥: ٣٣٧.

٢. اقتصادنا: ٥٣٣ ـ ٥٣٧.

٣. أنظر بحوث في شرح العروة الوثقى: ٤ / ٢٩٥ ـ ٢٩٦، محمّد باقر الصدر، نشر مجمع الشهيد الصدر العلمي، إيران الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هق، و للاطلاع أكثر على جهود الصدر التجديدية في الرجال و الدراية يمكن مراجعة مقال «الجديد في علمي الدراية الرجال عند الشهيد الصدر»، ثامر هاشم حبيب العميدي، مجلة قضايا إسلامية، العدد الثالث، ١٩٩٦ م، ١٠٩ ـ ١٧٧.

سنحت له الفرصة اكثر لقام بتوظيفات أكثر و أوسع و ربما أهمّ و أعمق أيضاً.

على حد تعبير أحد الباحثين المختصين بالفكر المعرفي للشهيد الصدر إن هناك «موضوعان تأسيسيان في فكر الصدر و هما فقه النظرية و النزعة الاستقرائية»،[١] « و هذه الاطروحة ـ دون مبالغة في القول ـ نقلتنا مع بعض وجوه مشكلات الاستقراء و نظرية الاحتمال ما يقرب من ثلاثة قرون و اختزلت المسافات الزمنية التي تفصلنا عما عليه الوضع في غرب القارة (الكرة) في وجوه أخرى أكثر من قرن».[٢]

لانعني بذكر هذا الانجاز للصدر صحته و بالمطلق فهذا ما ليس من شأننا هنا، بل قد تعرّضت نظرية الصدر هذه لمجموعة انتقادات كان من بينها ما سجله الدكتور عبدالكريم سروش عليها مما اشتمل في جزء مهم منه **ملاحظة ان الصدر اعتمد على بعد نفسي سيكولوجي لاقامة مذهبه المعرفي.**[٣]

يرى سروش بان لاحل لمشكلة الاستقراء و يطلق متهكماً «اذا كنا

---

١. مجلة قضايا إسلامية، العدد: ٣، ١٩٩٦ م، مقالة «التأسيس في فكر السيد الشهيد محمدباقر الصدر»، عمار أبو رغيف: ٣٢.

٢. منطق الاستقراء، السيد عمار ابو رغيف، نشر مجمع الفكر الاسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٠ هق، ص ٧.

٣. انظر كنموذج الاسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش، نص مقالة سروش المترجمة من طرف السيد عمار ابو رغيف: ص ٦٩ ـ ٧٤، و انظر الاصل الفارسي للمقالة في كتاب «تفرّج صنع» الدكتور عبدالكريم سروش» مباني منطق استقراء از نظر شهيد آية الله محمد باقر صدر»: ٤٥٨ ـ ٤٦١، نشر مؤسسهٔ فرهنگی صراط (ايران)، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤ م.

نؤمن بدليلٍ للاستقراء يلزمنا أن نستقرأ كل هذه المحاولات الفاشلة لمعالجة مشكلة الاستقراء، و نستنتج ان مشكلة الاستقراء بحكم الاستقراء غير قابلة للعلاج و ان الاستقراء لايوفر يقيناً موضوعياً و لايقيناً منطقياً، و الحل الوحيد هو أن نرفع ايدينا عن طرح حل له».[١]

قد نقد هذه المحاولة النقدية للدكتور سروش السيد عمار أبو رغيف في كتابه «الاسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش» مسجلاً على الدكتور سروش نسبته الى الصدر ما لايراه من افكار اولاً و **خطئه في استنتاج الاساس السيكولوجي للنظرية ثانياً مما يؤكده الصدر في نصوصه التي نقلها الدكتور سروش نفسه على حدتعبير السيد عمار ابورغيف.**[٢]

ممن سجل نقده على النظرية المعرفية الدكتور جميل قاسم أيضاً في إحدى دراساته،[٣] لكن نظرية الاحتمال بقيت ـ كما يذكر زكي الميلاد[٤] ـ الجانب الاقل شهرة في فكر الشهيد الصدر، بل والاقل يتماً، و هي مقولة صحيحة، اذ لم يقرأ هذه النظرية من اتباع مدرسة الصدر نفسه و لم يهتم بها

---

١. المصدر: ٢٨٣ و المصدر الفارسي: ٤٦٧.

٢. السيد عمار ابو رغيف، الاسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش، نشر مجمع الفكر الاسلامي، ١٤٠٩ هـ ـ الطبعة الاولى ص ٩٣ ـ ٩٤ و ٩٧ و....

٣. الدكتور جميل قاسم، نقد نظرية المعرفة عند السيد محمدباقر الصدر، مجلةالمنهاج، بيروت، العدد ١٧، ٢٠٠٠ م، ص ١٣٥ ـ ١٥٠.

٤. زكي الميلاد، السيد محمد باقر الصدر و تجديدات الفكر الاسلامي المعاصر، مجلّة الكلمة، العدد ٢٧، ٢٠٠٠ م، ص ١٩، و انظرها ايضاً في مجلة المنهاج، العدد ١٧، ٢٠٠٠ م، ص ٢٨.

إلا القلّة من امثال السيد كاظم الحائري[١] و السيد عمار ابو رغيف و الاستاذ يحيى محمد، و هي نقطة جديرة بالتأمل و القراءة لمعرفة مدى نفوذ تيار المنطق الارسطي في التفكير الديني عامةً.

مما تقدّم نلاحظ أن الصدر مارس اجتهاداً معرفياً و منهجياً، اجتهاداً بكل ما للكلمة من معنى، صحيح أن علم الكلام المعاصر كله امتاز بمعالجة موضوع المنهج فلم يقتصر التطّور الكلامي في القرن العشرين على المراكمة المضمونية الناجمة عن التزايد الكمي للموضوعات و المسائل و الأفكار بل علاوة على ذلك برز إلى السطح بشكل واضح التطوّر المنهجي كما يراه بعض الكتّاب،[٢] لكن المنهج ـ كما يقوله هذا البعض أيضاً[٣] ـ كان هو الأكثر شخوصاً في نتاجات السيد الصدر، بل يمكننا أن نضيف بأن المنهج كان اكثر اجتهاديةً و استقلاليةً و تأصيلاً في فكر الصدر كله مهما كان الموقف من نظريته المعرفية ككل.

لقد تنبّه الصدر ـ و ربما آخرون على ما يبدو ـ لإشكالية المنهج و اشكالية المذهب الفكري العام كنقطة خلاف جوهرية في الصراع مع الغرب، لم يكن الخلاف مع الغرب في روحه خلافاً مسائلياً أو مفرداتياً أو جزئياً بل

---

١. من خلال مجموعة محاضرات ما تزال على اشرطة الكاسيت في حوالي ثلاثين شريطاً موجودة في مكتبه في مدنية قم في إيران.

٢. حبيب فياض، التجديد في المنهج الكلامي عند الشهيد الصدر، مجلة قضاياإسلامية معاصرة، العدد: ١١ ـ ١٢ / ١٣٦.

٣. المصدر: ١٣٧.

كان في روحه خلافاً في الإطار المذهبي و هذا ما يعني خلافاً في المنهج و العقل المعرفي بالدرجة الأولى، فلن تُحل مشكلة الخلاف حول هذه المفردة من مفردات حقوق الإنسان أو تلك المفردة ما دامت الأطر المذهبية التي تحكم منهاج التفكير هنا و هناك متباينة، و هذا يعني ان الحل يكمن في التشكيل المذهبي القائم على تقديم أفق معرفية عامة حول الله و الانسان و الطبيعة و الاجتماع كما يشير اليه العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين.[١]

فما لم يتمّ الفراغ من تأصيل هذه القواعد العامة فسيكون من الصعب جداً التوصل إلى نتائج مرضية على مستوى الحوار في المفردات لان من شأن هذا الأمر ان يخلق أزمة تخاطب حقيقية، و هكذا الحال على صعيد علم الكلام كما يراه السيد محمد الخاتمي[٢] فإن اقحام موضوعة المعرفة في علم الكلام يفرض عرض الموقف الكلامي كمذهب لا كمفردات.

فهناك فرقٌ بين المسائل الكلامية و المذهب الكلامي تماماً كما هو الفرق بين المسائل الفقهية و المذهب الفقهي، فكما عمل الصدر في الفقه على عرض المذهب الفقهي في كتابه «اقتصادنا» كذلك سعى إلى عرض المذهب الكلامي

---

١. مجلّة الكلمة، العدد الخامس، خريف ١٩٩٤ م، حوار مع الشيخ محمّد مهدي شمس الدين حول مناهج التأصيل الإسلامي المعاصر، ص ١٢٢ ـ ١٢٤.

٢. د. محمد خاتمي، بيم موج، المشهد الثقافي في ايران، مخاوف و آمال ، دارالجديد، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩ م، ص ١٠٠ ـ ١٠١، و انظر ايضاً قضايا اسلامية معاصرة، العدد: ١١ ـ ١٢، ص ٣٠ ـ ٣١، و انظر المصدر الفارسي، بيم موج، نشر سيای جوان، ١٣٧٢ هش، طهران، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

في معرفياته، و الصراع مع الغرب صراع مذاهب لا صراع مفردات.

عندما يقال صراع مذاهب فلا يُهدف إلى نفي الضرورة في المسألة الكلامية بقدر ما يهدف إلى إعادة ترتب الأولويات، فالمسألة الكلامية على ضرورتها تبقى في الدرجة الثانية من حيث الأهمية و التراتبية.

على أية حال أصّل الصدر للمنهج في نظرية الاستقراء و حاول المساهمة في إعادة إنتاج جديدة للمنظومة الكلامية و أبرز محاولات التطبيق التي رامها الصدر في علم الكلام يمكن إيجازها هنا فقط لأجل تكشف طبيعة المنهج و دوره و إلا فإن الدخول في المفردات الكلامية خارج عن هدف هذا الكتاب.

أبرز التطبيقات الكلامية هو كالتالي:

التطبيق الأوّل:

هو أهم تطبيق استهدفه الشهيد الصدر، اثبات الخالق، و قد شرحه في أكثر من موضع من مؤلفاته،[1] و حصيلة ما أتى به الصدر هنا هو أنه بعد أن حاول شرح منهجه في الاستدلال اختبر هذا المنهج على ظاهرة يومية مبسطة و هي صورة تسلّم الإنسان الاعتيادي رسالة بالبريد فهو عندما يقوم بقراءتها يعرف أن الرسالة من أخيه، و هذا ما يعتبره الصدر تجربة

---

١. انظر الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٠١ ـ ٤١٣، و انظر الصيغة التي اشرنا اليها في «موجز أصول الدين»: ١٥٣ ـ ١٧١.

استقرائية سريعة في الذهن قائمة على ملاحظة تطابق اسم مرسل الرسالة مع اسم الأخ و تطابق طريقة الكتابة الموجودة فيها مع كتابة الاخ، كما و تطابق المنهج و الاسلوب و الاملاء و الخط و... مع ما هو عند الأخ كما و تطابق المضمون و المحتوى مع أمور تنسجم جداً مع كون الاخ هو الذي أرسلها نتيجة تطابق الحاجات و الرغبات و الإخبارات و هكذا....

بعد هذه المرحلة يمرّ الصّدر بالمراحل الأخرى التي توصله الى القطع بكون الرسالة من الاخ ثم يعيد تطبيق المنهج الموثوق به على الكون و العام في قضية علمية كمثال ثاني بعد ذلك يدخل الصدر مجال البرهنة على وجود الله تعالى يعتمد فيه الخطوات التالية:

الخطوة الأولى: ملاحظة توافق مطرد بين عدد كبير وهائل من الظواهر المنتظمة و بين حاجة الانسان ككائن حي لتيسير الحياة له و يذكر لذلك مجموعة من الامثلة من قبيل درجة بعد الشمس و قشرة الارض و كمية الهواء و بعد القمر و التركيب الفسلجي للإنسان و....

الخطوة الثانية: «نجد أنّ هذا التوافق المستمر بين الظاهرة الطبيعية، و مهمة ضمان الحياة، و تيسيرها في ملايين الحالات، يمكن أن يفسر في جميع هذه المواقع بفرضية واحدة، و هي أن نفترض صانعاً حكيماً لهذا الكون، قد استهدف ان يوفر في هذه الأرض، عناصر الحياة، وييسر مهمتها، فإن هذه الفرضية تستبطن كل هذه التوافقات.

الخطوة الثالثة: نتساءل إذا لم تكن فرضية الصانع الحكيم ثابتة في الواقع، فما هو مدى احتمال أن تتواجد كل تلك التوافقات، بين الظواهر

الطبيعية، و مهمة تيسير الحياة، دون ان يكون هناك هدف مقصود؟

من الواضح أن احتمال ذلك يعني افتراض مجموعة هائلة من الصدف، و إذا كان احتمال أن تكون الرسالة المبردة إليك في مثال سابق، من شخص آخر غير أخيك، و لكنه يشابهه في كل الصفات بعيداً جداً؛ لأن افتراض المشابهة في ألف صفة ضئيل بدرجة كبيرة في حساب الاحتمالات، فما ظنك باحتمال أن تكون هذه الأرض التي نعيش عليها، بكل ماتضمه، من صنع **مادة غير هادفة، لكنها تشابه الفاعل، الهادف الحكيم في ملايين ملايين الصفات.**

الخطوة الرابعة: نرجح بدرجة لايشوبها الشك، أن تكون الفرضية التي طرحناها في الخطوةالثانية صحيحة أي ان هناك صانعاً حكيماً.

الخطوة الخامسة: نربط بين هذا الترجيح و بين ضآلة الاحتمال التي قررناها في الخطوة الثالثة. كما كان الاحتمال في الخطوة الثالثة، يزداد ضآلة، كلما ازداد عدد الصدف التي لابد من افتراضها فيه ـ كما عرفنا سابقاً ـ فمن الطبيعي أن يكون هذا الاحتمال ضئيلاً، بدرجة لاتماثلها احتمالات الخطوة الثالثة في الاستدلال على أي قانون علمي؛ لأن عدد الصدف التي لابد من افتراضها في احتمال الخطوة الثالثة هنا، أكثر من عددها في أي احتمال مناظر، و كل احتمال من هذا القبيل، فمن الضروري أن يزول.»[1]

التطبيق الثاني

هو تطبيق لم يكن بنفس صراحة التطبيق الأول، لكنه يخضع لأطر

---

١. «موجز اصول الدين»: ١٦٧ ـ ١٦٨.

المنهج الاستقرائي، و هو التطبيق في مجال التعرّف على صفات الخالق تعالى: «حينما نؤمن بالله سبحانه و تعالى خالقاً للكون، و مربياً له و منظماً لمسيرته وفق الحكمة و التدبير، ينتج عن ذلك طبيعياً أن نتعرف على صفاته من خلال صنعه و ابداعه، و نقيم خصائصه بما تشع به مصنوعاته من دلالات، تماماً كما نقيم أي مهندس على أساس الصفات التي تميز انتاجه الهندسي، و نقيم المؤلف على ضوء ما يحويه كتابه من علم و معرفة، و نحدد شخصية المربي عن طريق ما أو دع فيمن رباهم من شمائل و خصال.

بهذا نستطيع أن نأخذ لمحة عما يتصف به الصانع العظيم من علم و حكمة و حياة و قدرة و بصر و سمع؛ لأن ما في نظام الكون من دقة و ابداع يكشف عن العلم و الحكمة، و ما في أعماقه من طاقات يدل على القدرة و السيطرة، و ما في أشكاله من ألوان الحياة و درجات الإدراك العقلي و الحسي يدل على ما يتمتع به الصانع من حياة و إدراك، و وحدة الخطة و البناء في تصميم هذا الكون و الترابط الوثيق بين مختلف جوانبه تشير الى وحدة الخالق و وحدة الخبرة التي انبثق عنها هذا الكون الكبير».[1]

التطبيق الثالث

هو التطبيق الذي مارسه الصدر في مجال إثبات نبوّة الرسول الاكرم

---

١. نفس المصدر: ١٩٣.

محمدﷺ حيث قدم في البداية مثالين أحدهما مثال الرسالة و ثانيهما مثال الالكترون، و قد ذكر في مثاله الاول تسلم رسالة من صبي ريفي يدرس في مدرسة ابتدائية لكن الرسالة تشتمل على لغة حديثة و عبارات مركزة و بليغة و قدرة فنية فائقة في تنسيق الافكار و عرضها بصورة مثيرة، و هذا يعني ان مستلم الرسالة سوف يجزم استقرائياً بان كاتب الرسالة هو شخص مثقف واسع الاطلاع و قوي العبارة و يحدد الصدر هذا الاستلال بأربعة خطوات:

«**الاولى**: ان كاتب الرسالة صبي ريفي، و يدرس في مدرسة ابتدائية.

الثانية: أن الرسالة تتميز بأُسلوب بليغ، و درجة كبيرة من الاجادة الفنية، و قدرة فائقة على تنسيق الأفكار.

الثالثة: ان الاستقراء يثبت في الحالات المماثلة، أن صبياً بتلك المواصفات التي تقدمت في الخطوة الأولى، لايمكنه أن يصوغ رسالة بالمواصفات التي لوحظت في الخطوة الثانية.

الرابعة: يستنتج من ذلك إذن، أن الرسالة من نتاج شخص آخر، استطاع ذلك الصبي بشكل و آخر، أن يستفيد منه و يسجله في رسالته».[١]

ثم يعود الصدر لتطبيق المنهج على نبوة النبي محمدﷺ فيلاحظ مجموعة عناصر هي:

١. بيئة النبي؛ ان الظروف المحيطة بالنبيﷺ كانت جاهلية عارمة

---

١. نفس المصدر: ٢٠٣.

حضارياً و علمياً و ثقافياً و حتى اقتصادياً الى درجة انتشار ظاهرة الامية على نطاق واسع فيها.

٢. شخصية النبي؛ حيث لم يكن يقرأ و لايكتب و لم يكن ثمة ما يميزه عن قومه سوى سلوكه النظيف.

٣. رسالة النبي: حيث تميزت بسمات ابرزها:

أ. النمط الفريد في معرفة الخالق و صفاته و افعاله و دور الانبياء و....[١]

ب. القيم و المفاهيم المتعلقة بالحياة و الانسان و العمل و الروابط الاجتماعية، «فأبن مجتمع القبيلة ظهر على مسرح العالم و التاريخ فجأة، لينادي بوحدة البشرية ككل، و ابن البيئة التي كرست ألواناً من التمييز و التفضيل على اساس العرق و النسب و الوضع الاجتماعي، ظهر ليحطم كل تلك الألوان، و يعلن أن الناس سواسية كأسنان المشط؛ ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَاللهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ (الحجرات: ١٣)، و ليحوِّل هذا الاعلان إلى حقيقة يعيشها الناس أنفسهم، و يرفع المرأة الموؤدة إلى مركزها الكريم كانسان، تكافئ الرجل في الانسانية و الكرامة.

ابن الصحراء التي لم تكن تفكر إلاّ في هموهما الصغيرة و سدّ جوعتها و التفاخر بين أبنائها ضمن تقسيمها العشائري، ظهر ليقودها إلى حمل اكبر الهموم، و يوحدها في معركة تحرير العالم، و انقاذ المظلومين في شرق الدنيا و غربها من استبداد كسرى و قيصر.

---

١. نفس المصدر: ٢٠٥ ـ ٢٠٩.

ابن ذلك الفراغ الشامل، سياسياً و اقتصادياً، بكل ما يضج به من تناقضات، الربا و الاحتكار و الاستغلال، ظهر فجأة ليملأ ذلك الفراغ، و يجعل من ذلك المجتمع الفارغ مجتمعاً ممتلئاً، له نظامه في الحكم و شريعته في العلاقات الاجتماعية و الاقتصادية، و يقضي على الربا و الاحتكار و الاستغلال، و يعيد توزيع الثروة على أساس أن لا تكون دُولة بين الأغنياء، و يعلن مبادئ التكافل الاجتماعي، و الضمان الاجتماعي، التي لم تناد بها التجربة الاجتماعية البشرية، إلاَّ بعد ذلك بمئات السنين.

كل هذه التحولات الكبيرة، تمت في مدة قصيرة جداً نسبياً، و في حساب التحولات الاجتماعية».[١]

ج . تضمن الرسالة تاريخ الانبياء و اهمهم مع عدم كون القصص القرآنية استنساخاً لما في العهدين لمن لاحظ الكتب الثلاثة التوراة و الإنجيل و القرآن.

د . عنصر البلاغة القرآنية:

هنا يقوم بممارسة الاستدلال حيث يؤكد الصدر على ما يلي:

«أن هذه الرسالة بتلك الخصائص التي درسناها في الخطوة الثانية، هي أكبر بدرجة هائلة من الظروف و العوامل التي مرّ استعراضها في الخطوة الأولى، فإن تاريخ المجتمعات و ان كان قد شهد في حالات كثيرة، انساناً يبرز على صعيد مجتمعه، فيقوده و يسير به خطوة الى الأمام، غير أننا هنا لا

---

١. المصدر: ٢١٠ ـ ٢١١.

نواجه حالة من تلك الحالات، لوجود فوارق كبيرة.

فمن ناحية: نحن نواجه هنا طفرة هائلة و تطوراً شاملاً في كل جوانب الحياة، و انقلاباً في القيم و المفاهيم التي تتصل بمختلف مجالات الحياةالى الأفضل، بدلاً عن مجرد خطوة الى الأمام. ان مجتمع القبيلة طفر رأساً على يد النبي الى الإيمان بفكرة المجتمع العالمي الواحد، و ان المجتمع الوثني طفر رأساً الى دين التوحيد الخالص، الذي صحح كل أديان التوحيد الأخرى، و أزال عنها ما علق بها من زيف و أساطير. و أن المجتمع الفارغ تماماً تحول الى مجتمع ممتلي تماماً، بل الى مجتمع قائد يشكل الطليعة لحضارة أنارت الدنيا كلها.

من ناحية أخرى: إن أي تطور شامل في مجتمع، إذا كان وليد الظروف و المؤثرات المحسوسة، فلا يمكن أن يكون مرتجلاً، و مفاجئاً، و منقطع الصلة عن مراحل تمهّد له، و عن تيار يسبقه و يظل ينمو و يمتد فكرياً و روحياً حتى تنضج في داخله القيادة الكفوءة لتزعُّمه، و للعمل من أجل تطوير المجتمع على أساسه.

إنّ دراسة مقارنة لتاريخ عمليات التطور في مختلف المجتمعات، يوضح أن كل مجتمع يبدأ فيه هذا التطور فكرياً على شكلٍ بذور متفرقة في أرضية ذلك المجتمع و تتلاقى هذه البذور، فتكون تياراً فكرياً، و تتحدد بالتدريج معالم هذا التيار، و تنضج في داخله القيادة التي تتزعمه، حتى يبرز على المسرح كواجهة لجزء يعيش في المجتمع، تناقض الواجهة الرسمية التي يحملها المجتمع، و من خلال الصراع يتسع هذا التيار حتى يسيطر على الموقف.

خلافاً لذلك نجد أن محمّداً ﷺ في تاريخ الرسالة الجديد لم يكن حلقة من سلسلة، و لم يكن يمثل جزءاً من تيار، و لم تكن للأفكار و القيم و المفاهيم التي جاء بها بذور أو رصيد في أرضية المجتمع الذي نشأ فيه، و أما التيار الذي تكوَّن من صفوة المسلمين الأوائل على يد النبي، فقد كان من صنع الرسالة و القائد، و لم يكن هو المناخ المسبق الذي ولدت فيه الرسالة و تكوّن القائد، و من أجل ذلك نجد أن الفارق بين عطاء النبي، و عطاء أي واحد من هؤلاء، لم يكن فارق درجة كالفوارق التي تبدو بين بذرة و أخرى من البذور التي تكوّن التيار الجديد، بل كان فارقاً أساسياً لا حدّ له، و هذا يبرهن على أن محمداً لم يكن جزءاً من تيار، بل كان التيار الجديد جزءاً منه.

من ناحية ثالثة: يبرهن التاريخ على أن القيادة الفكريةو العقائدية و الاجتماعية لتيار جديد، إذا تركزت كلها في محور واحد، من خلال حركة تطور فكري و اجتماعي معين، فلابد أن يكون في هذا المحور من القدرة و الثقافة و المعرفة ما يتناسب مع ذلك، و لابد من أن يكون تواجدها فيه طبقاً لما يعرف عادة من أساليب في حياة الناس، و لابد من ممارسة متدرجة أنضجته و وضعته على خط القيادة لذلك التيار.

خلافاً لذلك نجد أن محمّداً ﷺ قد مارس بنفسه القيادة الفكرية و العقائدية و الاجتماعية، و دون أن يكون تاريخه كإنسان أمي لم يقرأ و لم يكتب، و لم يعرف شيئاً من ثقافة عصره، و أديانه المتقدمة، يرشحه لذلك من الناحية الثقافية، و دون أن تكون له أي ممارسات تمهيدية لهذا العمل

القيادي المفاجئ.

على ضوء ذلك كله ننتهي إلى الخطوة الرابعة، التي نواجه فيها التفسير الوحيد المعقول و المقبول للموقف، هو افتراض عامل اضافي وراء الظروف و العوامل المحسوسة، و هو عامل الوحي، النبوة الذي يمثل تدخل السماء في توجيه الأرض».[١]

الصدر و الفلسفة العقلية و علم الكلام

كما تقدّم سابقاً فالصدر صاغ لنفسه نظرية معرفية و يمكن التعبير مشروعاً معرفياً، و قد كان هذا المشروع على حساب المنهج العقلي الكلاسيكي المرعي الاجراء في علم الكلام الرسمي السائد، فتحفظ من جملة نشاطات للمنطق الأرسطي و أعطي مزيداً من الدور للاستقراء في تفسير و توجيه المعرفة البشرية اكثر بكثير مما كان عليه حال الاستقراء مع المنطق القديم.

لكن نقطة جديرة بالانتباه إليها هنا و هي أن الشهيد الصدر لم يلغ بالكامل الدور الفلسفي العقلي و المنطق الأرسطي، أي أن المنهج الاستقرائي الذي اتبعه لم يلغ إمكانية الاستفادة من الفلسفة العقلية و المنطق القديم، ففي كتابه «موجز أصول الدين» الذي دوّن بعد تبنّي الصدر منطق الاستقراء ذكر الصدر نمطين من الاستدلال على وجود الله تعالى.

---

١. نفس المصدر: ٢١٤ ـ ٢١٦.

أحدهما ـ كما صّرح نفسه ـ المنهج العلمي القائم على الاستقراء و حساب الاحتمالات و ثانيهما المنهج الفلسفي ـ بحسب تسميته أيضاً ـ القائم على معطيات عقلية تسبق التجربة إضافة إلى المبادئ الرياضية.[١]

فاستحضار الصدر للمنهج الفلسفي المدرسي في إثبات الخالق يؤكد أنه لايدعو أو لايعمل على تحييد الفلسفة العقلية الكلاسيكية عن الساحة حتى لو لم يكن يرى أحياناً صحة قبلية بعض القضايا التي ترى الفلسفة و المنطق المتداولين بأنهما سابقين للتجربة و الملاحظة.

الذي نهدفه من هذا الكلام هو أن الشهيد الصدر لم يقف ـ لاأقل عملياً ـ في نظريته المعرفية التي ندّعي بأنها مشروع مصالحة بين العلم و الدين كما سنلاحظ قريباً... لم يقف موقف المعارض الشديد للفلسفة العقلية بالمعنى الذي يمكن لنا فيه تصنيفه بأنه سعى للقطيعة معها كما هو الحال في جملة دارسين عرب اتخذوا مواقف فيها نوع من التشدد إزاء المنطق الأرسطي و بعضها مواقف ساخرة من أمثال الدكتور علي‌الوردي و أنصار المنطق الوضعي العرب.[٢]

فصحيح أنّ الصدر أجرى تعديلات منطقية جوهرية لكنه لم يستبعد النمط الفلسفي في ممارسات البحث و التفكير، أي أنه ـ و إلى المرحلة التي نال فيها شرف الشهادة في سبيل الله تعلى ـ كان أقرب الى الشخص الذي يحدث

---

١. نفس المصدر: ١٤٥ ـ ١٤٦.

٢. أنظر مواضع عديدة من كتاب الدكتور علي الوردي، مهزلة العقل البشري، نشر إنتشارات الشريف الرضي، إيران الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.

ثغرة كبيرة في جدارٍ ما يعود فيملأها بمادة أخرى من الشخص الذي يزيل الجدار و البناء كلّه ثم يستبدله بوضع و بناء جديد.

لا أقل هكذاكان الحال من الناحية الميدانية مع الصدر حتى لو وافقنا ـ و هو ما يستقرب جداً ـ على أنّ مشروع الصدر من شأنه لو سرنا مع تداعياته الطبيعية ان يحدث تغييراً واسعاً في العلوم الدينية كلّها، لكن ما يستدعيه المشروع شيء و ما مارسه صاحبه شيء آخر، ففي علم الكلام أبقى الصدر على النمط الفلسفي في التفكير الى حدّ معين.

استمرّ نفوذ هذا النمط واضحاً و كبيراً في تفكير الصدر الأصولي و الفقهي و هو ما يمكن تفسيره أولاً بمحاولة ميدانية للحيولة دون ممارسة إقصاء كامل مما من شأنه أن يخلق للصدر مشاكل كثيرة علمية و عملية في وسط السلك العلمي الديني الذي حصر مرجعيته الفكرية بهذا النمط من التفكير.

سيما و أنّ الصدر كان إنساناً تدريجياً في عملية التغيير كما تشهد به تغييراته في علم الاصول[١] و بعض عباراته و نصوصه[٢] و هو ما يستدعي منه التريث و عدم حرق المراحل بسرعة، كما يمكن تفسير تصرّف الصدر ثانياً بالمحدوية في التجربة و التي لم تفسح له المجال لانفاذ نمط

---

١. انظر بصدد الترعة المراحلية عند الصدر في علم الاصول مقالة «معالم الابداع الأصولي عند الشهيد الصدر»، حيدر حب الله، مجلة فقه أهل البيت، العدد: ٢٠، ٢٠٠١ م، ص ٢٢٩ ـ ٢٧٦، خصوصاً الصفحات ٢٣٤ و ٢٤٦.

٢. انظر كنموذج دروس في علم الاصول، الحلقة الاولى: ٢٦، بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ١ ـ ٢.

تفكيره الجديد إلى كافة الميادين التي استحكم فيها النمط الآخر الذي تربّى الصدر نفسه عليه.

معناه أن هناك فرقاً كبيراً بين اساس ابتكار نظام معرفي جديد و بين النجاح في تطبيقه فإن مجرد تقديم الصورة النظرية للموضوع لاتعني سهولة الممارسة في التطبيق و الإنفاذ.

وفقاً لذلك قد لا يتمكّن الدارس للصدر من تحصيل القناعة بما أثاره بعض قارئيه ـ و هو الباحث الجزائري الدكتور محمد عبداللاوي في محاولة منه لمنح الصدر قيمةً معرفيةً عاليةً ـ من أنّ الصّدر انطلق من قطيعةٍ ايبستمولوجية مع الكلام القديم و العلوم الأخرى العقلية و ربما مجمل الفكر الإسلامي[1]، لأنّ هذا الرأي ربما يلاحظ أهمية المعطيات التي قدّمها الصدر، لكن واقع الأمر كان مختلفاً، فالصّدر لم يقم بأية قطيعة (حتى بالمفهوم الإيجابي للكلمة) بل على العكس من ذلك تماماً عبّرت دراسات الصدر سيما الأصولية و الفقهية و الرجالية و غيرها عن استمراريةٍ في نمط التفكير مع إحداث تعديلات جوهرية حسّاسة.

بالتالي فإذا لم نكن قادرين على تصنيف الصدر في عداد التيار الكلاسيكي فإنه بالتأكيد ليس مصنفاً في عداد تيار القطيعة و أنه انبثق من منظومة مستحدثة بالكامل.

---

١. الدكتور محمّد عبد اللاوي، فلسفة الصدر، مؤسّسة دار الإسلام، لندن، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م، ص ١٤ – ١٥، و يمكن البحث نفسه في مجلة الفكر الجديد، لندن، العدد ١٧، ١٩٩٨ م، معالم فلسفة جديدة في كتابات الصدر، ص ٣١٦.

و من الناحية الفنية أخيراً تميُّز ما فعله الصدر في محافظته نسبياً على المنهج العقلي هو تطبيقه هذا المنهج كرديف للنظريات الفلسفية الحديثة، و هو ما كان يجيده الشهيد المطهري أيضاً، بحيث أن القارئ لا يحس بوجود فارق في نمط التفكير بين تفسير الفلسفة الإلهية العقلية للعالم والوجود القائم ـ كما عرضه الصدر ـ على قانون السببية و أكملية العلة من المعلول و بين التفسير الذي قدّمته كل من المادية الميكانيكية القائم على تفسير الظواهر وفق عمليات الحركة المتبادلة بين جزئيات العالم و الكون، و المادية الجدلية الديالكتيكية القائم على مبدأ التناقض الداخلي.[1]

هذه المحاولة في إعادة الصياغة على الأقل كان لها دور بارز في إعادة **إحياء التفكير الفلسفي الكلاسيكي بشكل جديد في عالمنا الإسلامي المعاصر** و هو ما يمكن أن يكون للعلامة الطباطبائي دور الريادة و الأسبقية فيه.

الميزه المنهجية في القراءة العقائدية للشهيد الصدر

الذي ميّز منهج الصدر في الدراسة العقائدية ـ و هو نتيجة طبيعية للتعديل المنطقي عنده ـ هو شروعه ـ كما لاحظنا ـ في قراءة الظاهرة الكلامية من المفردات الصغيرة، و هذا ما يخالف المنهج الكلاسيكي الذي جرى استخدامه من طرف الفلاسفة و المتكلمين المسلمين، فالطريقة الفلسفية السائدة كانت من الناحية العملية ـ غالباً ـ تسقط القضايا من أعلى، أي أن ثمة ما هو أساس ناجز يعبّر عن معادلات كبروية في التفكير.

---

١. موجز أصول الدين: ١٧٨ ـ ١٩٠.

لكن هذه المعادلات المرتكزة في الذهن ليست ذات حضور في الوعي بالنسبة للانسان الاعتيادي و انما هي ـ بصيغتها المفاهيمية ـ مخزنة في اللاوعي إن صح التعبير، فمبدأ عدم التناقض و مبدأ العلية و مبدأ السنخية بين العلّة و المعلول و مبدأ استحالة الدور و التسلسل و مبدأ الحاجة و الفقر في الممكنات و.... كلها مبادئ يمكن للعقل أن يوافق عليها و نحن لا نناقش فعلاً فيها، لكن منطق الاستدلال فيها يحتاج من الذهن إلى نفض اللاوعي حتى تطفو هذه القضايا و المعادلات في سياقها المفاهيمي إلى سطح التفكير ليجري توظيفها، و هو أمرٌ قديكون سهلاً أحياناً و صعباً أحياناً أخرى.

إذن مشكلة المنهج المدرسي أنه يضطر إلى تبسيط الفكرة حتى يحظى بالموافقة عليها لأنه أبعد عن الطريقة في مواجهة الأمور بالنسبة للفرد العادي، لكن الحال يختلف في منهج الشهيد الصدر في معالجة أمهات المسائل الاعتقادية كوجود الباري و النبوة الخاصة و... إن المواد التي يقوم الصدر باستخدامها أولياً هي مواد حاضرة يباشرها الانسان المعاصر، إنها المفردات الصغيرة الحسية و العملية التي يعيشها الإنسان كل يوم.

فمثلاً المثال الذي استخدمه الصدر لتقريب منهجه و اختباره في إثبات الصانع و هو مثال الرسالة المتقدّم، هذا المثال مفرداته الحسية ظاهرة و كل ما يقوم به المنهج هنا هو تقديم صورة جديدة لنفس المفردات، أي أن المعادلة نفسها واضحة، و إلى جانب وضوحها بسيطة و خاضعة للممارسة اليومية من قبل كلّ الناس.

معنى ذلك أنه ليس ثمة قضايا كبيرة كالمعادلات المتقدّمة تبتعد أحياناً

بالإنسان عن النسق اليومي لحياته، و انما ظواهر حسية أقدر على تحقيق عنصر المباشرة معها، و هو ما ينسجم مع فلسفة خاصة للصدر عرفها في تحليله لظاهرة الوحي حيث رأى فيها أن الحس أقدر على تربية الإنسان من العقل المجّرد، بل يراه المربي الوحيد للبشر ضمن صيغة خاصة.[١]

معناه أن الصدر ينسجم مع نفسه حينما يختار المنهج الحسي ـ بهذا المعنى للكلمة و هو ما يسميه البعض بالواقعية في المنهج[٢] ـ في معالجة مهمات المسائل العقائدية، بل يرى الصدر أن هذا المنهج هو نفسه المنهج الذي استخدمه القرآن الكريم في اثبات الصانع.[٣]

فقد استخدم القرآن الظواهر الحسية كطريق و بداية و أساس معاً للوصول إلى معرفة الله تعالى، و لم يقم باستحضار كبريات و قضايا تعميمية أكبر من حجم الظواهر البسيطة اليومية للاستدلال.

إذن الميزة التي تسجل هنا لصالح منهج الصدر في البرهنة العقائدية هي أنه أقرب إلى النمط اليومي للتفكير، ولايُقصد هنا القول بأنه أقرب إلى الصحة انطلاقاً من قربه من الوجدان اليومي الحاكي عن الجانب الفطري في نمط التفكير الانساني كما لايقصد القول بأنه أفضل و أدق من الناحية المنطقية و الفلسفية إذ من الواضح أن المنهج الفلسفي و العرفاني يرفض عدّ مثل هذا النمط من التفكير ـ بعيداً عن مشكلة الاستقراء نفسها ـ على أنه

---

١. الوحي، انظر موجز أصول الدين: ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

٢. حبيب فياض، التحديد في المنهج الكلامي عندالشهيد الصدر، مصدر سابق: ١٤٠.

٣. الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٧٠.

الأفضل.

ذلك انطلاقاً من النظريات الفلسفية العديدة المتصلة بالوجود و بدلالة ذات الواجب عليه و هو ما دفع الفكر الفلسفي العقلي الاسلامي إلى تفضيل **برهان الصديق الذي طرحه الملاصدرا الفلسفي العقلي الاسلامي إلى تفضيل برهان الصديقين الذي طرحه الملاصدرا نتيجة اعتباره مستوى أرقى من البرهنة.**[١]

إذن لا يُقصد لا هذا ولا ذاك، و إنما يُقال إن هذاالنمط من الاستدلال قادر على الفعالية و التأثير أكثر لملامسته التفكير اليومي فهو لايحتاج بصورته العادية إلى كثير جهد بقدر ما تحتاجه بعض البراهين الكلامية و الفلسفية ولا نقول كلها و انما الطابع العام فيها، و من هنا قد يصعب تبسيط البرهان الفلسفي الكلامي أحياناً ولا يصعب توضيح البرهان الاستقرائي.

ففرق بين برهان صدر المتألهين على اثبات واجب الوجود (والمعروف ببرهان الصديقين) و البرهان الاستقرائي هنا، فبرهان الصدّيقين بصيغته الصدرائية يختزن مباحث أصالة الوجود و الماهية و مباحث الوحدة و المراتب و التشكيك في الوجود و...[٢] و هي مفاهيم معقدة و طويلة، أما

---

١. يرى الفكرالفلسفي العقلي بانه كلما نجحنا في الاستدلال على وجود الذات الإلهية بصورة أكثر تجرداً عن غيرها كلما تقدمنا خطوة الى الامام أكثر، و هو يصرح به الشهيد مطهري لدى بحثه حول برهان الصديقين وفق اتجاه الفلسفة الصدرائية، انظر أصول الفلسفة و المنهج الواقعي، مصدر سابق ج ٣: ٣٣٠، التعليقة، وانظر الاصل، مصدر سابق: ٩٨٢.

٢. أنظر الحكمة المتعالية في فيت الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمّد الشيرازي، الطبعة

<------

البرهان الاستقرائي فهو برهان بسيط عملي سهل ويومي.

من هنا كان منهج الصدر العقائدي ـ و المعرفي عموماً ـ منهجاً ينطلق من الواقع إلى العقل كما يعبر بعض الباحثين[١] لا من العقل الى الواقع كما كان عليه الصدر نفسه في فلسفتنا انسجاماً مع الموقف الفلسفي العام.

بالتالي فالخطاب العقائدي للصدر خطاب عام كما يراه بعض قارئي الصدر[٢] و ليس خطاباً للخواص و الفلاسفة فحسب، و هذه العمومية ليس نابعة من الخطاب نفسه في جانبه الشكلي و انما من المنهج نفسه أي من العناصر المعرفية للخطاب لا العناصر الصياغية فيه فحسب.

هذا التعديل في الخطاب يعدّه هذا البعض ضرورةً عملانيةً كانت انسجاماً و استجابة لتغيرات منهج الاستدلال على الصعيد العالمي[٣] و هو ما سنلاحظه بشكل اكثر تفصيلية عند الحديث عن العلم والدين في منهج الصدر العقائدي.

يبقى أن نشير الى ان الصدر يرى ـ كما هو الموقف الديني عموماً ـ في

------> الرابعة، ١٩٩٠ م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ٦: ١٤ ـ ١٦، و انظر المناقشات إلى ص ٢٤.

١. يحيى محمد، المهمل و المجهول في فكر الصدر، قضايا اسلامية معاصرة، العدد ١١ ـ ١٢: ١٦١.

٢. سلسلة رواد الإصلاح ١، منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر اسلامي، عبدالجبار الرفاعي، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، ايران، الطبعة الاولى ١٩٩٨ م، ص ١١٧، و يمكن مطالعة الفكرة نفسها في مقدمة موجز اصول الدين للباحث نفسه ص ٨٢.

٣. نفس المصدر: ١١٤، و مقدمة الموجز: ٧٨ ـ ٧٩.

اثبات وجود الباري مثلاً قضية فطرية و غاية في البساطة كما تشير إليه بعض الآيات القرآنية التي استعرضها الصدر نفسه، و من هنا فهو يرى بأن إقامة الادلة و تجشم عناء البرهنة إنما هو أمر نابعٌ من طبيعة الاحداث التي مرت على اوروبا الحديثة و النهضة.[١]

هذه النقطة من الصدر تؤكد أنه سعى في منهجه العقائدي على ايجاد تناغم و مماهاة بين الواقع العلمي الحقيقي للقضية العقائدية ـ لا اقل بعضها ـ و بين المنهج الاستدلالي الذي جاء رداً على تطوّرات تاريخية معينة كان لثورة الشك الحديث دورٌ فيها، كما كان لمرحلة الشك اليوناني دور في تعقيد الفكر والمعرفة على يد سقراط و أفلاطون و أرسطو و غيرهم.

فالصدر حينما يدعي الفطرية يحاول ان ينسجم معها، أي أن فطرية مسألة عقائدية معينة يفترض ان في العقل و الوجدان البشري مفردات التصديق بها، و هي بالتأكيد ـ و انسجاماً مع هذه الفطرية ـ مفردات بسيطة و سهلة، فكيف يكون مبدأ وجود الباري تعالى مبدأً فطرياً ثم نلاحظ المتكلم أو الفيلسوف يقدّم لنا برهاناً في غاية التعقيد و الحاجة الى سلسلةٍ طويلةٍ من المقدمات؟

إننا لا نرفض هذا البرهان لكن يحقّ لنا التساؤل عن براهين اكثر انسجاماً مع السمة الفطرية للمسألة، و الفطرة مهما طمست بيد أنها تبقى حاضرة بشكلٍ أو بآخر، و من هنا فعمومية الخطاب العقائدي الصدري

---

١. موجز أصول الدين: ١١٢.

استجابة لفطرية المحتوى أيضاً دون أن تنفي هذه السمة عن بعض البراهين الكلامية و الفلسفية الأخرى كبرهان السببية بصيغته المبسطة، لكن الحديث هنا عن منهج أي عن طابع عام لا عن حالةٍ أو حالات محدودة.

٣. العلم و الدين، إشكالية التعارض و أزمة العلاقة

سادت العلاقة بين الدين و الفلسفة في القرون السالفة أزمة في العلاقة و حصلت تجاذبات عديدة على هذا المسار، و سجلت في هذه الأزمة سجالات طويلة وحادة كان أبرزها تجربة أبي حامد الغزالي في "تهافت الفلاسفة" و غيرها، و هناك خلاف في وجهات النظر كان سائداً في الحقيقة بين اتجاهات معرفية ثلاثة في العالم الاسلامي تجاذبت الفكر و المعرفة و الحقيقة، اتجاهٌ يرى النص مصدراً رئيسياً للمعرفة و لو اعترف بمصدر آخر فإنما يعترف به ضمن إطار النص أو بما لا يتعارض و النص في بُعده الظاهري، و اتجاه يرى العقل أساساً لكل النشاط المعرفي و يصّر على مرجعيته العليا في الحكم على كافة الأمور.

من ثم يقبل بتطويع النص و تكييفه وفق الناتج في الحكم على كافة الأمور، و من ثم يقبل بتطويع النص و تكييفه وفق الناتج العقلي دائماً، و اتجاه ثالث يتحفظ على كلا الاتجاهين الأوّلين حين يرى بأن القلب والشهود الباطني هو الاساس في العملية المعرفية، و بين هذه يرى بأن القلب و الشهود الباطني هو الاساس في العملية المعرفية، و بين هذه الاتجاهات الثلاثة برزت اتجاهات توفيق و جمع و انتقائية ولو بجانبها الإيجابي.

لن نركز هنا كثيراً على هذا الأمر، و سواء وافقنا على ان ابن رشد هو الذي أوقع المصالحة بين اتجاه العقل و اتجاه النص أو ذهبنا إلى ان صدر الدين الشيرازي هو الذي حقق هذا التصالح و تمثل ذلك الملا حاج هادي السبزواري في أرقى نماذجه كما يراه بعض آخر.

فالذي يبدو هو أن التعارض ما يزال حاضراً كمنهج ولو ضمن صيغ جديدة، لا بمعنى أننا نوافق على واقع التنافي بين الدين و العقل و الشهود و انما بمعنىٰ الزاوية التاريخية لهذا التنافي ما تزال موجودة بدرجة من الدرجات، فالعقلانية المحدثة ـ كنموذج ـ شاهد واضح على نوع من التنافي الخارجي بين الدين و العقل.

اذا قلنا بأن الشيرازي قد انهى قروناً من التخاصم او ابن رشد فإن ذلك حصل اقرب تقدير منذ ما يقارب الأربعة قرون، أي في نفس الفترة تقريباً التي ظهرت فيها القطيعة بين الدين و العلم الحديث في أوروبا النهضة، موجات كبيرة من النقد اللاذع يوجهها العلم للدين (المسيحي لاأقل) مما يفرض على الدين التراجع تدريجياً عن مجال سلطانه المعرفي قبل غيره.

بالتالي ان تظهر فيه اتجاهات رومانطيقية تعمد في نهاية المطاف إلى إفراغه من أي بعد خبري لتعيد إنتاجه في إطار سلوكي شعوري إحساسي بحت كما حصل مع اتجاهات واسعة في الدين المسيحي، ثمة مفارقة عجيبة أن يبدأ تعارض الدين و العلم في الغرب من حيث انتهى ـ وفق تصوراتنا ـ صراع النص و العقل في الشرق المسلم، بيد أن المشكلة عادت بالظهور حتى في الشرق المسلم بعد ذلك.

صحيح أن الدين الاسلامي لم يقيد نفسه بأخبار كونية بنفس الحجم الذي كان موجوداً قروسطياً في موضوع مركزية الأرض أو الشمس و غيرها، لكن العلم بمفهومه الجديد لم يعد تعبيراً عن العلوم الطبيعية فحسب بل اتسع نطاقه ليشمل و بدرجة عالية العلوم الإنسانية أيضاً سيما بعد اتكاء اتجاهاتٍ واسعةٍ في هذه العلوم على المناهج التجريبية و الحسيّة كالمدرسة السلوكية في علم النفس التي اعتمدت الجانب الفسلجي أساساً لنشاطاتها، و لم يعد العلم تعبيراً عن معارض للدين من حيث هو كمٌ من المعلومات التي قد نتناقش في أنها تعارض هذا الدين أو لا، و إنما أصبح العلم تعبيراً عن منهج فكري يستبعد في حساباته النص و الكلمات السماوية.

فهي نفس المعاناة كانت موجودة بين الفلسفة و الدين، فالخلاف الفلسفي لم يكن فى قضية علم الله بالجزئيات أوالمعاد الروحاني والجسماني، أو قدم العالم أو... و انما كان في عمقه خلافاً حول المنهج و بالتالي حول أولويات الأطر المرجعية الفكرية، و الخلاف في مسألة قدم العالم لم يكن سوى تمظهر و تجلي لذلك الخلاف المنهجي تماماً كما كان الخلاف بين الأشاعرة و المعتزلة بين أهل الحديث و الاعتزال.

إذن من ناحية عملية هناك أزمة بين الدين و العلم، بين منهج التفكير الديني و منهج التفكير العلمي (بعيداً عن المهرب المتداول من ان واقع الدين لا يعارض الحقيقة عندما يصيب العلم)، و إلا فما هي كل تلك الخلافات الواسعة بين التيارات الثقافية على امتدادالعالم الاسلامي؟ الا تنطق التيارات المعارضة للدين أو المتحفظة إزاءه بالمنطق العلمي سواء أصابت في

التوظيف أو لم تصب، صح المنطق العلمي أساساً أو لم يصح؟

اذن الحديث هنا عن الناحية العملية، هناك واقع تنافي بين الكثير من القضايا العلمية و القضايا الدينية.

كيف يمكننا التوصل إلى حل جذري دون التنازل عن مرجعية النص أو العقل أو غيرهما حتى يتسنى لنا اطلاق كلمة مصالحة؟

إن توظيف شعار مركزية الارض كنموذج غير موجود على الصعيد الاسلامي لا يحل المشكلة، لان هذا مجرد نموذج يمكن العثور على نموذج آخر على مستوى آخر، و بالتالي فالأزمة ما تزال قائمة، إن قراءة سريعة لأنماط التفكير الموجودة ما بين تيار الدين و تيار العلم في ساحتنا يكشف عن الهوة السحيقة في التباعد مهما كان موقفنا من هذه الأنماط، و بالتالي فهناك خلاف منهجي في طريقة التفكير لابد من حلّه أو رفض أحد الطرفين.

لكن من الممكن أن يكون جانب العلوم الطبيعية اليوم أكثر أماناً من العلوم الإنسانية، بيد أن المرحلة التي سبقت المرحلة التي نعيش كانت العلوم الطبيعية فيها أكثر تجلياً ولو بحسب زعم المعارضين للدين، لقد قدّم الماديون الميكانيكيون و من بعدهم الماديون الجدليون نظرياتهم عن الكون و الانسان و الحياة اعتماداً على معطيات فيزيائية و كيميائية و ذرية و فسلجية و... و قدّموا أنفسهم للعالم على انهم الوكلاء الحصريون للمعرفة، و هكذا الحال في تيارات أخرى عديدة.

لقد كانت صورة الموقف مختلفة بعض الشيء عما هو عليه الحال اليوم سيما في المرحلة التي سبقت القرن العشرين حيث كانت نتائج العلوم الطبيعية

شديدة التنافي و العلوم الدينية، و من هنا كانت الضرورات تتركز بشكل أكبر على الجانب الطبيعي للدين، أي نظرة الدين عن الكون و رؤيته للعالم كواقع حقيقي بعيداً عن عالم الاعتباريات و مجالات الاخلاق و القانون و الاجتماع و...

في هذا الجو بالذات جاء مشروع السيد محمد باقر الصدر المعرفي الذي يسجل له نقطة امتياز جديدة حيث أحدث تقارباً شديداً بين المنهج العقائدي و المنهج العلمي الحديث. فقد نجح الصدر الى حد بعيد في قلب قسم من المعادلة التاريخية التي كانت تحكي عن تناقض بين العلم و الدين، لقد كان منطق التفكير الديني عموماً منطقاً لايتلاءم من حيث أدواته و آلياته و المنطق العلمي السائد، و أحد أهمّ اسباب ذلك اعتماد منطق أرسطو اساساً لعمليات التفكير و هو ما رفضه العلم الحديث بشدة، فجاءت محاولة الصدر حلاً للمشكلة على هذا الصعيد.

فحتى اليوم هناك من يرى في تنحية المنطق الأرسطي تنحية للفكر الاسلامي عموماً، لكن الصدر نجح في تنحية المنطق الأرسطي (طبعاً جوانب أساسية منه) دون ان يضعف موقف الدين، و أعاد تشكيل العلاقة بين العلم و الدين بعيداً عن عنصر الإرباك هذا.

لقد كان هناك إحساس بوجود دين و علم و كل واحدٍ منهما له تفكيره و تعاطيه مع الأمور، هذه الغربة كان لها بعض الايجابيات فلم تجرف الدين في تيار التحوّلات العلمية السريعة التي حصلت سيما ما بين القرن العشرين و ما سبقه، لكن جملة من السلبيات كانت في انتظار سوء العلاقة هذه، و من

هنا كان تطوّر العلم و تقدمه محسوباً كتراجع للمنهج الآخر و كان ذلك يصب عملياً في ضرر القضية الدينية.

لذلك كان منهج الصدر بداية ممتازة لكسر جدار الجفاء بين الدين و العلم، فالسبب الذي دعى الصدر ـ كما سنرى ـ لتأليف الاسس المنطقية للاستقراء أو فلنقل أحد الاسباب كان عبارة عن إثبات الصانع، لقد كانت النتيجة الأخرى التي رافقت هذا الإثبات من الأهمية بمكان.[١]

فقد اعتقد الصدر ان مشروعه هذا لم يعد فقط مدّ جسور الثقة بين العلم و الدين فحسب بل إنه يمركزهما على أسس واحدة، إن أية هزّة تصيب المعارف الدينية العقائدية في الصميم المنهجي سوف تترك أثراً بالغاً على وضعية العلم كله، و هو ـ أي هذه الوحدة المنهجية ـ ما يشكل نقطة البدء في إعادة التوازن بين الدين و العلم على غرار تجربة ابن رشد و صدر المتألهين.

كما من شأن هذه الوحدة تفريغ مدّعيات المدارس الفكرية المعارضة للاتجاه الميتافيزيقي في التفكير، فما صنعه الصدر يحول دون الفصل الذي قامت به المدرستان الماركسية و الوضيعة بين الميتافيزيقا و العلم حيث طرحت الماركسية نفسها كمذهب علمي لتنفي العلمية عن الدين، فيما طرحت الوضعية العلم نفسه بصورةٍ تفرّغ القضايا الميتافيزيقية من المضمون العلمي، لأن هذه القضايا لا معنى لها و بالتالي فليست قابلة للحديث عن خطئها و صوابها.

كتعبير عن هذه المصالحة يلاحظ منهج الصدر في إثبات المسائل

---

١. الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٦٩.

الاعتقادية متأثراً بالمنهج العلمي الحديث و منسجماً معه، إذ يقوم هذا المنهج على تقديم فرضية مسبقة لتفسير مجموعة ظواهر طبيعية، ثم يحاول أن يرى مدى قدرة هذه الفرضية على تفسير كل هذه الظواهر.

فإذا فسّرتها كلّها أخذ بها نتيجة منهج علمي معين، و قد مارس الصدر هذه الآلية في موارد عديدة في علم الكلام و على رأسها اثبات الصانع الحكيم كما تقدّم، و كذلك في مناقشة الموقف الاستشراقي من بشرية و محمدية القرآن الكريم حيث كان ـ أي الصدر ـ يضع تفسيراً مقابلاً للتفسير الاستشراقي، ويرى مدى امكانية تبرير كل المعطيات الموجودة وفقه.[1]

فإذا تمّ له ذلك أبطل مقولة المستشرقين لان قيمة الفرضية وفق المنهج العلمي تكمن الى حد بعيد في قدرتها على تفسير الظواهر كلها و الاتساق معها دون افتراضات زائدة و بأقل حجم من التأويل...

الشهيد الصدر عندما ينحو هذا المنحى الذي يقترب كثيراً جداً من طبيعة تعاطي العلم الحديث مع المشكلات التي يواجهها لا يغيب عنه إلباس مشروعه لباساً نصيباً، بمعنى أنه لا يفوته اكتشاف التأييد الشرعي النصي لمنهج تفكيره حيث يؤكد في دراساته القرآنية على قضية العلم و نفي التقليد و يعرّج على مسألة النظر في الأنفس و الآفاق على آنهانماذج لطرح قرآني

---

١. انظر تراث الشهيد الصدر، ١٩ المدرسة القرآنية، قسم علوم القرآن الذي قرره السيد محمد باقر الحكيم عن دروس السيد الصدر، اشراف المؤتمر العالمي للامام الشهيد الصدر، نشر مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر الطبعة المحققة الأولى، ١٤٢١ هـ ق، مباحث المكي و المدني: ٢٥٧ ـ ٢٧٢.

علمي معاً أي إجماع نصي و عقلي.[١]

لكننا عندما نوافق على هذه العناصر الايجابية في مشروع الصدر على هذا الصعيد لا نعني بأن اشكالية العلاقة بين العلم و الدين قد تلاشت حتى لو تمت الموافقة على مشروع الصدر في تفاصيله، لأنّ معارضة العلوم الانسانية للدين ما يزال قائماً بالرغم من تعدد الاتجاهات داخل هذه العلوم.

فعندما نقول بأن العلم و الدين يعيشان سوء علاقة لا نعني بذلك أن الدين يجب أن يتكيف و العلم كما يراه البعض أو أن العلم يصمت عند حدود و أسوار النص الإلهي المقدّس كما يراه البعض الآخر.

انما نستهدف إصلاحاً ما خارج العلوم الانسانية و خارج الدين هو الذي سيتكفل تحسين العلاقة، فالصدر حينما قدّم حلاً للعلاقة لم يذهب الى النص الديني أو إلى مفردات العلوم الطبيعية و انما استهدف إصلاحاً من الخارج كمُن في رد المنطق الارسطي و التجريبي معاً أو القيام بتحديد جديد لمساحات العمل يمكنها ان تحل المشكلة كما هو الحال في نظرية "توقعات البشر من الدين"[٢] الحديثة الظهور في الوسط الإسلامي و التي تعطي ايحاء ببدء عمل الدين عندما تبدأ الحاجة إليه، و هو ما يفصل نسبياً بين مساحة العلم و الدين لأن المفترض أن الحاجة لن تكون موجودة في المجال الذي

---

١. نفس المصدر: ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

٢. راجع بصدد هذه النظرية و ما يتصل بها كلاً من الدكتور عبدالكريم سروش "بسط تجربة نبوي" و السيد حسين غفاري في "انتظارات بشر از دين".

يدلي فيه العلم بدلوه.

إذن إصلاح العلاقة يعني التطويع كما لا يعني أية قداسة للمصالحة نفسها من شأنها أن تضع حلاً اعتبارياً اجتماعياً و نفسياً دون أن تعمد الى حل جذور المشكلة معرفياً. فالمصالحة التي قام بها الصدر يمكن التعبير عنها بأنها أولية ما تزال في مرحلة البدايات و إلا فإن شوطاً كبيراً جداً لابد من قطعه للوصول إلى حل لهذه المشكلة العالقة، فالعلم ليس ملحداً و الدين جهلاً و من هنا تبدأ القضية.

٤ . الآخر في الخارطة المعرفية الكلامية

يمكن القول بأن عدم تمثل الآخر ـ هي مسألة ناجمة غالباً عن اصطباغ الجهود الكلامية بالطابع الجدالي كما سنرى لا حقاً ـ كان واحداً و من عناصر المعاناة المؤلمة التي عاشها علم الكلام قروناً من الزمن، و أدّت الى ضعف روح الموضوعية و الحياد العلمي فيه، فالخلافات الكلامية بين الطوائف الإسلامية شاهدٌ بارزٌ على هذه المعاناة، ففي الكثير من الأحيان كان الإسقاط هو الحاكم على الموقف كلّه، و كان تفسير الآخر من منطلق الحكم عليه هو الأساس للتقييم، أي أنني أحكم على الآخر ثم أفسّره ثم اتجه لتقييمه ناقداً له، فيما المطلوب هو تفسير الآخر تفسيراً يماهي الواقع و يحاكيه ثم تقييمه ثم الحكم عليه.

فهذا الانعكاس في المسار المنطقي لفهم الآخر و الحكم عليه شكل عائقاً جذرياً في نمو علم الكلام كما و أدخله في أتون الصراع اللفظي، و صارت

عمليات النقد و التقييم و الدفاع و الردّ منخرطةً في كثير من الأحيان في إطار جدال حول المفهوم و المصطلح؛ هذا يعني أن علم الكلام قد وظّف جهوده أحياناً في إطارٍ صياغي بحت فكانت الحملات و الحملات المضادة أشبه بالنسبة لكل طرف بالعاصفة في فنجان لأنها من وجهة نظره تفسير مغلوط لموقفه.

إذن هناك إشكالية منهجية، اشكالية فهم الآخر، اشكالية تمثله و مماهاته و محاكاته، اشكالية اسقاط الذات في عملية الفهم...، هذه الاشكالية تحول دون تحقيق الحلّ لها جملة أمور تجربة الكلام المعاصر (و ان كنّا سنلاحظ الوضع ملاحظة علمية) أبرزها:

١. ما قدّمناه من سيادة النمط الجدالي الذي يؤدّي إلى طفو مفاهيم النقد و الابطال و صرع الآخر مهما كلّف الثمن، و قد تجد مبررات دينية حتى التشويش صورة الآخر في الذهن تنطلق منها الأطراف من مفهوم «أهل البدعة» الوارد في بعض الروايات ضرورة التشهير بهم و بهتانهم و غيبتهم و الوقيعة بهم[١] مما يسوّغ دينياً ـ عندما يتسع مفهوم أصحاب البدع في الذهن المتشرعي ـ تجميد مقولة فهم الآخر لصالح مقولة صرعه و الإطاحة به.

٢. عدم اعتماد المصادر الأصلية في فهم الآخر و هو ما نلاحظه حتى في

---

١. الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج ١٦ : ٢٦٧، كتاب الأمر و النهي، أبواب الأمر و النهي، باب ٣٩ (باب وجوب البراءة من أهل البدع و سبّهم و تحذير الناس منهم و ترك تعظيمهم مع عدم الخوف) الحديث الاول.

تجربة الكلام المعاصر، فإذا أخذنا على سبيل المثال تجربة الشهيد مرتضى المطهري في نقد الفكر الماركسي وجدناه (سيّما في أسس الفلسفة) يعتمد على بعض الشخصيات الإيرانية البارزة التي تبنت أو تخصصت في هذا الفكر من أمثال الدكتور «أراني» و السيد فروغي.

يبرّر الشهيد المطهري ذلك بأن ما كتبه الدكتور «أراني» يعدّ أفضل ما كتب حول المادية الديالكتيكية بل أفضل مما كتبه ماركس و إنجلز و لينين و غيرهم.

من هنا يرى بأن الماركسيين الإيرانيين لم يتمكّنوا من الكتابة بأفضل مما فعله الدكتور «اراني» و ذلك بالرغم من أن «اراني» قد توفي قبل خمسة عشر سنة من بداية كتابة المطهري تعليقته على «أسس الفلسفة» التي نقد فيها المذهب الماركسي و ركز كلّ جهوده في هذا الكتاب عليه، أي أن وفاة الدكتور أراني كانت في الثلاثينات من القرن العشرين.[١]

اعتماد مفكّرٍ ايراني مهما بلغ حجم تفوّقه الفكري يعد نقطة ضعف، لأن المفترض في قراءة الاخر ملاحظة أولاً أكثر من مصدر و ثانياً الرجوع إلى المصادر الأم ذات الدرجة الأولى لا المصادر ذات الدرجة الثانية تنقل عن المصادر الأم حتى لو اختزنت المصادر الثانوية عناصر ايجابية كثيرة فإن هذا إنما يبرر استدعاءها لاتغييب المصادر الأخرى الهامة. و هكذا الشهيد الصدر عندما يطالع المنطق الوضعي في دراساته فهو يقف في قراءته لهذا

---

١. مجموعة آثار شهيد مطهري ٦، المقدمة: ٥١ ـ ٥٢.

المنطق في حدود الدكتور زكي نجيب محمود[١] الباحث المصري المعروف دون أن يمد التجربة بالموقف الوضعي في مصدره الأصلي، منذ أوغست كونت، حتى هانزهان و نويرات و فيليب فرانك و رودولف كارناب و ان اتى على ذكر الفريد آير.[٢]

اذا توجهنا ناحية العلامة الطباطبائي نجد درجة اكبر من الغموض، فالعلامة لم يرشد التجربة الى أي مصدر إلا نادراً و لا تعرف إلا بجهود الآخرين المصادر التي اعتمد عليها، و جهود الآخرين من أمثال السيد هادي خسروشاهي و الشيخ علي أحمد الميانجي اللذين دونّا هوامش توضيحية توثيقية للكثير مما كتبه العلامة سيما على صعيد الكلام و حواراته مع الدكتور كوربان.[٣]

هذه الجهود لايحرز أن الطباطبائي قد لاحظ مصادرها في حكمه على الآخر و هو ما يفسّر أيضاً عدم نقل الطباطبائي النصوص الحرفية للآخرين و كلماتهم.

على خط علم الكلام في النطاق السني نجد أيضاً تجربة الشيخ محمد عبده

---

١. الاسس المنطقة للاستقراء: ٨٣ ـ ٨٥.

٢. فلسفتنا: ١٠٠ ـ ١٠١.

٣. انظر العلامة الطباطبائي في كتاب الشيعة (نص الحوار مع المستشرق كوربان): ٢٥٧ ـ ٥٢٤، و كتاب رسالة التشيع في العام المعاصر: ١٥٧ ـ ٢٨٦، و الكتابان ترجمة جواد علي كسّار.

في رسالة التوحيد[١] و غيرها فراغاً من المصادر و التوثيق و النصوص الحرفية التي تكشف مدى عكس التجربة لتفهمها الآخر و تمثله في ذاتها، هذا فضلاً عن التجارب الأخرى العديدة التي لاحاجة لتكرار أسمائها.

هذه المشكلة لها أسبابها العديدة:

١. منها ما هو قديم يعود لطبيعة المنطق الدعائي المضاد للتيارات الكلامية المخالفة، فهذا المنطق عادةً ما لايستحضر الآخر بنفسه، لأن استحضار الآخر دعاية له و إعطاء صورة قد تكون حسنة عنه فيما استحضار قراءتنا للآخر هو الانسب في هذا المنطق.

٢. يمكن أن تكون هناك أسباب عامة أخرى أبرزها غياب المنهج الأكاديمي الحديث في الدراسة و التحقيق من التوثيق و نقل النصوص الحرفية و احيان تتبع نفس المصادر التي كان بعضها غير متوفر عند الكاتب نفسه، فالطريقة القديمة في علم الكلام و غيره بما في ذلك علم الفقه الاسلامي لم تكن تعتمد على ذلك، و لذلك فنحن نلاحظ بشكل كبير نقل النسبة الى فلان دون ان نجد جزماً بهذه النسبة.

لهذا ضاعت أحياناً الآراء الحقيقية لعلماء كبار كما هو الحال في ائمة المذاهب الأربعة الذين كثرت فتاواهم بكثرة الروايات الناقلة عنهم فتجد أحمد بن حنبل يفتي بكذا على رواية و بشيء آخر على رواية أخرى، و هو

---

١. انظر رسالة التوحيد، تحقيق الدكتور محمد عمارة، دارالشروق، بيروت، ١٩٩٤ م، الطبعة الأولى، و يلاحظ القارىء الهوامش كلها أو أغلبها من تأليف الدكتور عمارة نفسه.

ما يستدعي اليوم تحقيقات مستأنفة للتحقق التاريخي.[١]

هذا ما نجده أيضاً في الفقه الشيعي بدرجة أضعف نسبياً لدى ملاحظتنا كثرة النسبة الى فقيه انطلاقاً مما حكي عنه لا مما لوحظ مباشرةً في كلماته، لكن هذه الطريقة ـ على مشاكلها ـ كانت أكثر دقةً أحياناً من منهج جملة من المتكلمين المعاصرين.

فدقة القدماء سيما في مجال الفقه كانت تستدعي منهم التمييز بين النسبة المحكية عن عالم ديني و بين التحقق الواقعي من مقولاته، فكانت تتميز عبارة "ذهب اليه فلان" عن عبارة "نسب الى فلان أو ذهب اليه فلان فيما حكي عنه أو هو المنسوب لفلان" بل حتى بدقة طبيعة موقفه فيقال "قوّاه فلان (أي قال على الأقوى) واستنسبه (الأنسب) و استظهره (على الأظهر) و جزم به (قطعاً...) و مال اليه و....

هذا ما لا نجده أحياناً كثيرة في كلامياتنا المعاصرة فتنسب فكرة إلى الماركسية و هي في الحقيقة مقولة لمفكرّ ماركسي مصري أو ايراني لا يعلم

---

١. هو ما تقوم به مؤسسات كبيرة اليوم و شخصيات مهمة على صعيد انتاج جديد فني للتراث القديم و المعاصر كما في مؤسسة أهل البيت لاحياء التراث و مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين و مؤسسة دارالفكر و وجود شخصيات امثال الدكتور محمد عمارة الذي اعاد إخراج موسوعات هامة كمجموعة آثار الشيخ محمد عبده و السيد جمال الدين الافغاني و غيرهم الكثير على الصعيد الاسلامي العام، و أمثال السيد هادي خسروشاهي الذي اعاد تنظيم آثار السيد جمال الدين الافغاني، و مؤسسة صدرا التي اعادت تنظيم مجموعة آثار الشهيد مطهري و المؤتمر العالمي للشهيد الصدر الذي يعيد انتاج آثار الصدر كلها و مؤسسة نشر و احياء آثار الامام الخميني و غير ذلك.

تبني الاتجاه الماركسي العام لها، و يجزم بذهاب الحسيين الى قول نقلاً عن موسوعة ميسّرة غير تخصصية و هكذا....

في الحقيقة بالرغم من أننا نحتمل جداً ان المتكلمين المعاصرين ـ لاسيّا منهم رجال الدين ـ قد تأثروا بالحالة الاكاديمية القديمة في عدم التوثيق و المراجعة و... غير اننا نلاحظ حتى تراجعاً نسبياً عما كان عليه الحال في الماضي.

إذا تجاوزنا الأعذار فإنّ ذلك لا ينفي النقص في التجربة بالمعنى الذي ذكرناه، كما لا ننفي وجود عناصر قوّة اخرى على هذا الصعيد كما هو الحال مع السيد محمد باقر الصدر في فلسفتنا حيث وثق الموقف المادي من مصادره الهامة مع لينين و ماركس و انجلز و غارودي و ماوتسي تونغ و ستالين و غيرهم.

كما هو الحال في تجارب حديثة اخرى كتجربة الدكتور حسن حنفي كما تلاحظ في كتابه "من العقيدة إلى الثورة" و غيره[١]، و تجربة الدكتور عبدالكريم سروش و كذلك معارضيه[٢]، يمكن القول إن التيار الجديد في

---

١. امتاز حنفي بتوثيق كافة مصادر الفكر القديم الذي درسه مسجلاً عشرات المصادر كما بيّنها في الجزء الخامس: ٥٥٥ – ٥٧٠.

٢. يلاحظ قبض و بسط تئوريك شريعت، بسط تجربة نبوي، صراطهاى مستقيم و... للدكتور سروش، و معرفت ديني، قبض و بسط در قبض و بسط ديكر، فلسفه تحليلي ضروراتها و دلالاتها للشيخ صادق لاريجاني، و نقدي بر قبض و بسط، للسيد محمد حسين الطهراني أو نور ملكوت القرآن للمؤلّف نفسه، ترجمة حسن إبراهيم، ص ١٦٤ إلى آخر الكتاب.

علم الكلام الذي برز في ثمانينات و تسعينات القرن العشرين اتسم بتجاوز هذه المشكلة إلى حد جيد و أحياناً ممتاز و هو ما لابد من تسجيله هنا.

٣. اعتماد اللغة الوسيطة في معرفة الآخر، أي الرجوع إلى المصادر المترجمة في الغالب أو دائماً و هو ما نلحظه منذ الأفغاني و حتى تجربة أواخر الثمانينات، فالمصادر إما كلها مترجمة الى اللغة العربية أو إلى اللغة الفارسية الوسيطة ظاهرةٌ شملت العديد من المتكلّمين في الفترة الأخيرة من بينهم العلامة الطباطبائي و المطهري و الصدر و عبده و مغنية و غيرهم.

الترجمة لا تشكل عيباً إذ يصعب لانسان يتعرّف على الفكر الماركسي من مصادره ما لم يتقن اللغات الصينية و الروسية و الألمانية و الفرنسية و هو ما لا يمكن إلزام المتكلم به لكن الترجمة مهما بلغت من الدقة ينتابها في الكتب الحساسة نوعٌ من الخطر، فالمعادلة تقول: إنّ المترجم يقف على مفترق طرق إما يحافظ على الأصل فيتورط في رداءة النص في لغته الثانية انطلاقاً من أزمة الحرفية و اما يجيد عرض النص باللغة الثانية مع الاعتذار عن بعض الخصوصيات في اللغة الأم.[١]

هذا زيادة على أنّ الترجمة ليست نقلاً للكلمات بقدر ما هي نقل للفكر و الثقافة و انماط التعاطي المنعكسة في تراكيب الجمل، و الترجمة العربية للفكر الغربي عموماً ـ على حد رأي الدكتور عبدالله العروي ـ ترجمة رديئة و ناقصة.[٢]

---

١. انظر عبدالله العروي، الايديو لوجيا العربية المعاصرة، الطبعة الثانية، نشر المركز الثقافي العربي، ١٩٩ م، المقدّمة سيّا ص ٩.

٢. نفس المصدر: المقدمة.

من هنا تقتضي الأمانة من علم الكلام أن يقرأ الآخر من موقعه ولو بقدرة المتكلم على لغة جديدة واحدة على الأقل كالانكليزية في حياتنا المعاصرة اليوم، و هو ما يخفف من بعض المشكلات التي قد تنجم عن اللغة الوسيطة، و الأصعب من ذلك أحياناً تعدد اللغة الوسيطة و هو ما يخلق مشاكل مضاعفة كما يشير إليه أحد الكتّاب الإيرانيين المهتمّين بترجمة الفكر العربي[١].

نعم هناك ظاهرة جديدة تمثلها الدكتور حنفي و سروش و ملكيان و لاريجاني و أبو زيد و غيرهم تمثلت في التعرّف على الآخر من مصادره و هو ما صبغ ايضاً جملة نتاجات الفكرالمغربي العربي نتيجة ظروف تاريخية و جغرافية، و هذه الوضعية الجديدة تعد انطلاقة جيدة و أحياناً ممتازة نحو تبديد المشاكل المعرفية في الحوار مع الآخر الكلامي و غيره.

٤. قِدم بعض المصادر التي يستكشف منها الآخر، و هي ملاحظة توجه و وجهت الى جملة متكلمين كبار معاصرين من بينهم السيد محمد باقر الصدر سواءٌ على مستوى التجربة الكلامية أو على مستوى مجمل التجربة الفكرية.

٥. غياب روح الثقة و الاحترام المعرفي، و هذه أهم أزمة يعيشها علم الكلام، و يرجع سببها الى أمرين:

---

١. مجلة أصداء، العدد: ٣، ٢٠٠٠ م، الارتباط الثقافي بين ايران و العالم العربي، الضرورات و الموانع، محمد مهدي خلجي، ترجمة جهاد فرحات: ١٤٦ ـ ١٤٧، وانظر المصدر الفارسي في مجلة كيان، العدد ٣٨: ٤٧.

أحدهما: الإرث التاريخي فيما يخصّ الجانب المذهبي من علم الكلام، و هو إرث في غاية الثقل و التعقيد. من الصّعب جداً التجرّد عنه بهذه البساطة مهما اطلق الانسان شعارات الموضوعية و الإنصاف، و على رأي الدكتور علي الوردي في "مهزلة العقل البشري"[1] فإن العلماء في هذا المجال يبدؤن مقدّمات كتبهم بادعاء التجرّد و الموضوعية و الإنصاف العلمي بيد أنهم مع ذلك ـ من وجهة نظره ـ يصلون الى نفس ما توصلوا له سلفاً و منذ البداية و هو ـ أي الوردي ـ يعتبر ذلك مجرّد كلمات لا معنى لها.

من هنا فهو يرتئي استبدال مفهوم الموضوعية بمفهوم الشك، و هذا كلام دقيق الى حدّ معين لأنّ مفهوم الموضوعية لن يتسنى له لعب دور في الحياة العلمية ما لم يكن الانسان في مرحلة شك حقيقي اثناء البحث، و إلا فمن الصعب له تجاوز الذات و مساواة النظر اليها و إلى الآخر.

هذا معناه أنّ المتكلم ـ فيما نهدف هنا ـ لا يمكنه تجاوز اثقال الموروث ما لم يدخل نفسه في إطار شك علمي حقيقي و ليس شكلياً، و اذا وافقنا الدكتور الوردي على مقولته فنحن نوافقه في ان موضوعة الموضوعية اصبحت في كثير من الاحيان موضوعة مفرغة.

السبب في ذلك الازدواجية التي يمارسها الباحث إزاء الموضوع الذي يقرأه أو يتحاور فيه، فعندما يكون الباحث ملتزماً بفكرةٍ معينةٍ فهذا معناه أن يقينه بهذه الفكرة سيكون حاضراً في عمق حواره الفكري حول

---

١. الدكتور علي الوردي، مهزلة العقل البشري، مصدر سابق: ٣٦.

الموضوع الذي كان له يقين به، و هذا يعني أنّ الحياد حال الحوار الذاتي الأحادي الطرف أو الخارجي المتعدد الأطراف انما هو حياد شكلي ما يلبث أن يتبدّد حينما تصل المسألة إلى النقطة الحرجة.

هذا مانشاهده بوضوح في الحوار الكلامي عموماً مهما اتّسم أطراف الحوار بالموضوعية الشكلانية، و بالتالي فالمنفذ الوحيد للموضوعية الجوهرية الحقيقية هو اعادة انتاج مفهوم الشك العلمي لا حال الحوار مع الآخر ـ أي آخر واي حوار ـ فقط بل في كل الحالات، و هو ما يعني تبدلات خطيرة جداً في مفاهيم اليقين و الايمان و القطع و... و لا سبيل للحل إلا من خلال جمع مبدأين معرفيين هما:

١. مبدأ اليقين الموضوعي الذي أسس له الصدر نفسه على الصعيد الاسلامي و هو كما تقدّم سالفاً يقوم على انسجام المعطيات مع اليقين، فنحن يمكننا الاستعانة بهذا المقدار من المفهوم لاستبعاد الواقع في الإطار العلمي، سيما حينما نتكلم عن معارف نظرية بطبعها الاولي، فبدل ان انطلق من تطابق المعطى الذهني مع الخارج انطلق من معطيات اليقين نفسه الى نفس اليقين، و اترك مطابقة الخارج في احتمال الخطأ بمعنى الاحتمال الضئيل كما شرحه الصدر نفسه.

هذا معناه ان الحوار الكلامي سوف يعزل عن الواقع بمعنى من المعاني و سيبقى في إطار النظم العلمي بهذا المعنى، و هو ما يشكل عنصراً اساسياً لاستبعاد الدوغمة و امثالها.

٢. مبدأ العلم الاجمالي الفوقاني، و هو مبدأ يتجاوز دائماً مفردات البحث

العلمي ليقرأ المجموع قراءة كلية، و حينما اقرأ تجربتي العلمية على مر سنوات فسوف أتأكد يقيناً من انني قد وقعت في عدد كبير من الاخطاء في حياتي، و هذا العدد الكبير سوف اقدمه كمعطى رياضي لما هو ناجز عندي الآن مما لدي قناعة به ليتشكل عندي علم إجمالي بالخطأ في بعض افكاري بحساب الاحتمال.

فإذا كانت مجموع أفكاري الألف مثلاً و علمت تفصيلاً بخطأ مائة منها على مدى تجربة خمس سنوات تقريباً، فإن هذا سوف يشكل عندي علماً اجمالياً بوقوع اخطاء جديدة عندي بنسبة ١٠٪ خلال السنوات الخمس القادمة أو أقلّ بقليل، و عندما أفعّل العلم الاجمالي ستتغير نظرتي لكل مفردة من مفردات اليقين عندي و سأقدر على الجمع بين يقيني بالمفردة و احتمال الخطأ مستعيناً الى حد معين بمبدأ اليقين الموضوعي المتقدم.

إذن الموضوعية في حالة مواجهة الموروث تكمن في تعديلات جوهرية معرفية لا في توجيهات اخلاقية مهما بلغت من القوّة فلن تقدر على مواجهة اليقين الذي يحكم عليها من خلال تمثيله الواقع.

فما أشار له الوردي في محلّه ضمن هذه الصيغة، لايمكن خوض حوار منتج ـ لا جدال ـ إلا بهذه الطريقة، و ان كان من سلبيات هذا الوضع ما لا بد من تفكير في حله لاسيما قضية الايمان الديني.

ثانيهما: إحساس الخطر الحاضر الممزوج لدى البعض بشيء من عقدة النقص و الحقارة، و هو يتمثّل في العلاقة مع الغرب، هناك أزمة ثقة بالغربي ليست ناشئة من موروث تاريخي بهذا الحجم الموجود في الصراعات

المذهبية بل من خطر معاصر تمثله الاستعمار و الامبريالية و أخيراً العولمة و الكونتة و الأمركة، و قد أدّت سلسلة التجارب الى القلق من أيّ شيء يرد من الغربي لأنّ طبيعة الصّراع لها دخالة اساسية في هذا الموضوع، هذا القلق الإسلامي العام من الغرب و هذا الخوف على الهوية و الأصالة و الذات و الخصوصية و... يحولان دون القدرة على تبديد ازمة الثقة في العلاقة مع الآخر، سيما بعد تجارب فاشلة و قاسية في الاستفادة من النتاج الغربي جسدته تيارات علمانية و ليبرالية متطرفة جعلت المتكلم بالخصوص حذراً جداً إزاء عملية الاستيراد العلمي و الثقافي.

المتكلم اليوم مهزوم هزيمة حضارية و بالتالي فمن الصّعب أن نقنعه بتوازن ثقافي ما مع الآخر في ظلّ لاتوازن حضاري و سياسي و عسكري و...، اذا اردنا ان نكون واقعيين يجب ان نقول ان المسألة في غاية الحساسية و من الخطأ التعامل معها بسطحية و سذاجة و عفوية و تسرّع و استعجال و....

كون المتكلم و المفكر الاسلامي عموماً في وضع مأساوي كالوضع المعاصر سيما ما قبل تجارب النصف الثاني من القرن العشرين تجعلنا نتعامل مع افرازاته في مستوى الثقة و العلاقة على درجة عالية من الحذر و التحفظ و التدقيق، أمّا العمل المبتسر فهو لا يعطي أية نتائج مستقرّة على المدى البعيد.

من هنا من الضروري التفكير بحل جذري لهذه الاشكالية أحسب أنه يعتمد على منهج سيكولوجي تربوي أكثر منه معرفي معاً لمشكلة في

جوهرها نفسية و ليست معرفية.

إذن أزّمة الثقة بشقيها المتقدمين تفرض النظر الى الآخر بنوع من السلبية و هو ما يصعب من تمثله و التكيف معه، و هو ما نجده لدى بعض المتكلمين في هذا العصر. فالشيخ محمد جواد مغنية واضح في ممارسته نمطاً هجومياً على الآخر يصعب الشعور بالهدوء معه، و الدكتور سروش يعبر عن حالة مشابهة في تعامله بنوع من الفوقية أو النرجسية مع الاتجاهات المخالفة له في الجدل الكلامي، لكنّ المطهري ـ على رغم الحملات الّتي عنده أحياناً و التي تتسم بالعنف في تقييم الآخر سيما الماديين الجدليين ـ يمتاز بنوع من التفهّم الأفضل.

لكن الشهيد الصدر كان الأبرز ـ و إلى حدٍّ ما العلامة الطباطبائي ـ دون أن نعطي صبغة إطلاقية على الأمور، فقد امتاز الطباطبائي بعدم ذكره حتى أسماء أصحاب الآراء المخالفة له، و تعاطى بروح مرنة و أخلاقية عالية مع الأفكار المناهضة له، لكن الصدر في تقدير الكاتب كان الأكثر روعةً على هذا الصّعيد من خلال السمات التالية:

أ. أنّ العرض الذي كان يقوم به الصدر لشرح و تفسير المواقف المعارضة له بما فيها المواقف الالحادية المنكرة لأصل وجودالله تعالى كان عرضاً أميناً جداً، بل يمكن القول بأنه كان أكثر تنظيماً و جمالاً من عرض الخصم نفسه، فضلاً عن أنه كان يركز بشكل واضح على النصوص الحرفية للآخرين.

قد بلغ الحال بالشهيد الصدر في عرضه لمواقف الآخرين الكلامية و غيرها ـ سيما كتاب اقتصادنا و مباحث الكلام المدرجة في علم أصول الفقه ـ

ان منح القارئ إحساساً بتبنيه الموقف نفسه و هو ما يعود و يبدده من خلال مناقشاته التي تتسم بهدوء تام ينم عن نوع من السلطة المعرفية على ما يفكّر فيه.

ب. عدم حضور العنف و العدوانية و الهجومية و القسوة و التسخيف و التشهير و الشك الاخلاقي و التسقيط و.... في كلامياته إطلاقاً، و هو ما قد لانجده في بعض كتابات المعاصرين له أيضاً فقد عالج الصّدر موضوعات اتّسمت بالحساسية المفرطة، فمن جهة طرق باب الخلاف الكلامي المذهبي كمسألة الامامة و المهدوية و من جهةٍ أخرى خاض في الخلاف الحاد ـ ذي الطابع السياسي و الاجتماعي الذي كان يلقي بظلاله على مجمل الحراك الثقافي ـ مع التيارات الملحدة في قضايا الوجود الإلهي و الغيب.

مع كل ذلك لم يتسم بالظاهرة الانفعالية و هو ما يعبر عن ثقة معرفية و فهم للآخر و قراءة علمية له و تعامل أكاديمي مع المعلومات و الأرقام لا النوايا و الاخلاق.

إنّ القدرة على تمثل الآخر و احترامه و تبعاً لذلك و ممارسته أمانة و موضوعية و انصاف عالية معه أمر لايمكن اختياره في أي متكلم ـ فضلاً عن غيره ـ إلاّ عندما تبتعد المسافة جداً بين المتكلم و بين الآخر، أما عندما تكون المسافة قريبة فإن درجة كشف الاختبار سوف تكون أضعف، اذ حتى أكثر التيارات دو غمائيةً و نرجسيةً و تعصباً و انغلاقاً و تحجراً على أي ساحة و صعيد علمي و معرفي تمارس الاعتدال و الوسطية مع التوجهات القريبة منها، فالمحك و المختبر الحقيقي لقياس درجة فهم الآخر و تفهمه إنما

يكمنان في حالة ممارسة الاعتدال و الوسطية مع ابعد التيارات عنا.

انّ التيار الإلحادي كالتّيار السني على الصعيد المذهبي يعدان أكبر اختبار لمتكلم شيعي منصف و حيادي و معتدل في مرحلة الخمسينات و الستينات و السبعينات من القرن العشرين. فضلاً عن أنّ الصدر كما تشير له دراسات مرتبطة بحياته السياسية و الاجتماعية و كما وثقه تلاميذه و معاصروه كان يمارس على الصعيد الداخلي (حوزوياً و مرجعياً) درجة عالية من التفهّم و الصّبر و التحمّل و الاعتدال و رفض الانفعالية و السّماح بظواهر التسيب و الانفلات للأمور.[١]

هو ما يجعلنا نضع الصدر في قائمة الصدارة على هذا الصعيد إلى جانب العلامة الطباطبائي الذي واجه هو الآخر مشكلات داخلية عديدة تمثلت في معاناته من ظاهرة التحفظ بل و الرفض لمنطق التفكير الفلسفي و ممارسة تدريس هذا المنطق في المعاهد و الحوزات الدينية، بل حتى محاربة أو تهميش مشروعة القرآني الذي تمثل فيما بعد في تفسيره الشهير «الميزان في تفسير القرآن» حيث تعرّض هذا الكتاب بعد إصدار الجزء الأوّل منه للكثير من حملات النقد اللّاذع و الرفض الشديد من جانب بعض التيارات

---

١. انظر على سبيل المثال ما دوّنه تلميذه الشيخ محمّد رضا النعماني في كتاب «الشهيد الصدر سنوات المحنة و أيّام الحصار»، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م، خصوصاً الصفحات ٦٧ ـ ٦٩ و ١٠٨ ـ ١٠٩ و ١٧٥ ـ ١٧٧ ـ ١٧٨ و ٣٠٢، و راجع أيضاً السيد محمّد الحسيني في مقالة «الإمام الصدر سيرة ذاتية» المدرجة في كتاب «محمّد باقر الصدر دراسة في حياته و فكره» دارالإسلام، لندن، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م، سيما الصفحات ٧٩ ـ ٨٤ و ٩٧ و ٩٩.

الّتي كان لديها تحفّظات على بعض هذه المناهج بقطع النّظر عن الموقف من الطرفين.

الفصل الرابع

التجربة الكلامية للسيد محمد حسين فضل الله

تمهيد

قبل أن نشرع في قراءة التجربة الكلامية للعلامة السيد محمدحسين فضل الله من الضروري الاعتراف بوجود درجة من الغموض العام ـ ليس بالضرورة الشخصي ـ فيما يخص فهم آراء و مواقف و توجهات هذه التجربة.

السبب في ذلك يعود إلى حداثة ظهور التجربة ظهوراً واضحاً جداً أولاً، و دخول هذه التجربة ثانياً في دوامات الجدل و الخلاف الحاد، و تداخل الجانبين السياسي و الثقافي في هذه التجربة ثالثاً.

وفقاً لذلك تتّسم قراءة هذه التجربة كتجربة الدكتور سروش ـ مع فارق ـ و هما تجربتان معاصرتان، تتّسمان بدرجة من الغموض العام، بيد أنّ التشابه الحاصل بين التجربتين هو في درجة تدخّل أصحاب التجربة انفسهم في تكوين هذا الغموض، بمعنى أنّ هاتين التجربتين لاتتمتّعان في حدّ ذاتهما على الصّعيد العلني بوضوح كبير في هذه المرحلة على الأقلّ.

عدم الوضوح هذا يمكن إرجاعة إلى سببين هما:

١. وجود درجة معينة من اللغة الأدبية في الخطاب الثقافي و الكلامي لهاتين التجربتين، فعلى خط تجربة الدكتور سروش نلاحظ مدى استخدامه نفسه الكثير جداً من التعابير الأدبية و الجمالية الفارسية، بل و نلاحظ مدى حضور الأدباء و الشعراء الايرانيين الكبار في داخل الخطاب الكلامي و الفلسفي للدكتور، و كنموذج بارز على هذا الموضوع حضور اشعار المثنوي لجلال الدين الرومي حضوراً كبيراً و بارزاً في دراسته حول التعددية الدينية،[١] و هو ما عابه عليه خصومه و ناقدوه في هذه النظرية.[٢]

أما على خط تجربة السيد فضل الله فمع كونه شخصاً من الشعراء و لديه

---

١. أنظر «صراطهاى مستقيم سخنى در پلوراليسم ديني مثبت و منفي» الدكتور عبدالكريم سروش، نشر مؤسسة فرهنك صراط، ايران، الطبعة الثانية، ١٩٩٨ م، الصفحات ٩ ـ ١٠ ـ ١٣ ـ ١٤ ـ ١٥ ـ ١٦ ـ ١٧ ـ ١٨ ـ ٢٢ ـ ٢٣ ـ ٢٤ ـ ٢٥ ـ ٢٦ ـ ٢٩ ـ ٣٠ ـ ٣١ ـ ٣٢ ـ ٣٨ ـ ٤٦ فضلاً عن اشعار لحافظ و سعدي انظر ص: ٥٠ ـ ٦.

هكذا في دراسته حول تكامل المعرفة الدينية في كتابه «قبض و بسط تئوريك شريعت»، انظر الكتاب نفسه، نشر مؤسسة فرهنگى صراط، إيران الطبعة الرابعة، ١٩٩٥ م، الصفحات ١٢٧ ـ ١٣٣ ـ ١٨١ ـ ١٨٢ ـ ١٨٣ ـ ١٩٨ ـ ١٩٩ ـ ٢٧٢ ـ ٢٧٧ ـ ٣٥٩ و غيرها الكثير جداً، كما في عشرات الموارد في كتابه «بسط تجربه نبوى»، الطبعة الثانية، ١٩٩٩ م، عشرات الموارد الأخرى في كتاب «حكمت و معيشت»، بل حتى كتابه «ايديولوجى شيطانى» اشتمل على هذه الظاهرة أيضاً....

٢. أنظر علي رضا قائمي نيا، دينداري و صراط مستقيم، مجلة كيان، العدد ٣٨ ـ ١٩٩٠، ص ٢٦ ـ ٣١. و انظر ايضاً محسن غرويان في «بلوراليزم دينى و استبداد روحانيت» انتشارات بين، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.

بعض دواوين الشعر،[١] و هو أمرٌ ليس بمعيبٍ في حد ذاته أبداً، إلا أنّ الخطاب الجماهيري الذي طبع تجربته فرض على هذه التجربة درجةً من الابتعاد عن اللغة العلمية الواضحة و الشفافة فرضاً منطقياً، و هو ما أدّى ـ إلى جانب أنّ هذا التواصل الجماهيري يتطلب اختزال الأفكار أو انتقاءها أو الاختصار أو التبعيض ـ إلى نوعٍ من الغموض في خطاب هذه التجربة.

من هنا يلاحظ أن الخطاب العلمي، لا أقل في عصرنا الراهن ـ يتطلب مخاطبين من نوع خاص، و هذا شيءٌ مغاير لما سيأتي معنا في جمهرة علم الكلام، لاننا هنا نتكلم عن الخطاب في مرحلة الابداع و التخصصية لا في إطار الاحتكار و النخبوية، و سوف يتّضح معنا لاحقاً الفرق بين هذين الأمرين، فهناك واقع لامفرّ منه، و هو أن طبيعة المخاطب تفرض نوعاً خاصاً من الخطاب على المخاطب نفسه.

٢. التوتر و التشنّج الذي أحاط كلتا التجربتين لأسباب عديدة، فهذا التوتّر أدّى و يؤدي إلى ظهور اتجاهات افراطية و تفريطية من كافّة الأطراف، و يغلّب الشخصيات الحادة على الشخصيات المعتدلة، و يمنح الأولى موقع الصدارة و التمايز فيما يلقي باللائمة على الثانية، و يتهّمها بالجبن و التخاذل و الحياد اللامبرر و أمثال هذه ا لتعابير.

فالأهم من كلّ ذلك هو طفو القراءات الاسقاطية على السطح نتيجة

---

١. له ديوان «رباعيات في ظلال الاسلام»، و انظر أيضاً كتاب «حوارات في الأدب و الشعر»، المكتب الإعلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ و غيرهما.

تسييس الصراع (بالمعنى العام لكلمة) أو تحزيبه و تأطيره. من ثمّ القيام بعمليات فرز و فصل منظّمين، و عندما تطفو القراءات الاسقاطية للآخر. فإنّ هذا يعني طبيعةً غياب الآخر في القراءة و حلول الموقف منه محلّ ذلك، و هو ما سيؤدّي إلى امتزاج ما لدى الآخر بما لدى القارئ، و من هنا بالذات تبدأ عملية الغموض، بين نفي الآخر الاول و العكس و...

إذن مهما كانت الاسباب ـ لا يعنينا تحديدها بالدقة ـ فإنّ الغموض الذي يتحمّل مسؤوليته ـ في تقدير الكاتب ـ كلّ من أصحاب و أنصار التجربة و معارضيها و ناقديها معاً... انّ هذا الغموض موجودٌ لا محالة مما يصعّب من **إمكانية قراءة التجربتين، و هذا هو الفارق بين قراءة التجربة في زمانها، و بين قرائتها بعد طيّها مراحلها كاملة كما أشرنا لذلك في الفصل الأوّل من هذا الكتاب.**

لكن هذا الغموض يهدأ بالانحسار حينما نخرج من دائرة المفردات الكلامية (أو غيرها) إلى دائرة المنهج، يمكن لصاحب مشروع أن يخفي أو يثير الضباب و الدخان حول مفردة كلامية يراها، بيد أنه غير قادر على اخفاء المنهج غالباً و يمكن لخصوم اتجاه أن يثيروا الدخان حول فكرةٍ ما بيد أنهم لن يتمكنوا من إثارتها ـ أمام القارئ العلمي المحايد ـ على مستوى المنهج و الاسلوب المعرفي.

لذلك فإنّ درجة الغموض في هذه الدراسة هنا ستكون ـ تلقائياً ـ أقل نسبياً منه لدى معالجة المفردات التي دار فيها جدل واسع على صعيد التجربتين المتقدمتين من أمثال مفردات تكامل المعرفة الدينية و العصمة و الرجعة و التعددية الدينية و علم المعصوم و الولاية التكوينية و احياء الدين

و الدين و الايديولوجيا، و فهم النص الديني و....

على أيه حال ـ كالعادة ـ سوف نحاول دراسة أبرز التميّزات المنهجية لتجربة العلامة السيد محمد حسين فضل الله ضمن النقاط التالية:

١. النخبوية و الجماهيرية في علم الكلام أو حرية العقل الفردي

تواجه علم الكلام المعاصر مشكلة جادّة و حقيقية تتمثّل في موقفه من العقل العام و العقل النخبوي من جهة، و في تحديده النخبوية الكلامية من جهةٍ أخرى، فالموقف المعتزلي المعروف كان يقضي بضرورة تحصيل كلّ فردٍ يقينه الخاص القائم على الأدلة و الوسائل التي يقتنع بها،[١] كما أنّ الموقف الشيعي من هذه القضية كان يقضي ـ هو الآخر ـ برفض التقليد منطلقاً في المسائل العقائدية ما دام التقليد لاينتج قناعة ذاتية.[٢]

هذان الموقفان يستبطنان التأكيد على الاعتراف بالعقل العام ـ أي عقول الأفراد ـ كحاكم محترمٍ معترفٍ به في القضايا العقائدية دون وجود أي مانع يحول دون ترشيد هذا العقل أو ذاك أو وضع مقارنات و مفاضلات بينهما.

---

١. أنظر كنموذج العلامة الحلي في «كشف المرادفي شرح تجريد الاعتقاد»، نشر جماعة المدرسين، إيران الطبعة السادسة، ١٤١٦ هق، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

٢. راجع كمثال الشريف المرتضى في«الذخيرة في علم الكلام»، نشر جماعة المدرسين، إيران ١٤١١ هـ، ص ١٦٤ ـ ١٦٥ و ١٦٧ ـ ١٨٥، و انظر رأي السيد محمد حسين فضل الله في كتاب الندوة: ٢ / ٣٤٤ ـ ٣٤٥، و الندوة: ١ / ٢٣٨.

لكن المشكلة التي واجهت علم الكلام المعاصر(و الكلام القديم بدرجة أخرى و بشكلٍ آخر) انطلقت من طبيعة المواقف العامة المعارضة للنخبويين الكلاميين من رجال الدين، فبرزت ظاهرتان هامتان في المجتمع الإسلامي:

أ. الظاهرة الأولى: قد تمثّلت في ظهور تيارٍ منفصلٍ عن المؤسسة الدينية أخذ بممارسة نوعٍ من استخصيصة في المعارف الدينية، و تخرّج ابناؤه من المعاهد الدينية الجامعية أو انفصلوا عن مؤسسة رجال الدين بعد أن انتموا اليها أو كانوا يدورون في فلك هذه المؤسسة و رجالاتها، لكنهم أبدوا فيما بعد معارضةً لتوجّهاتها.

قد سعى هذا التيار الى تشكيل نوع من النخبة المتدينة و غير المتدينة أخذت بممارسة البحث و الدراسة في موضوعات دينية فلسفية و كلامية و غيرها، و قد برز من بين هؤلاء، الدكتور نصر حامد أبو زيد و الدكتور حسن حنفي و الدكتور علي شريعتي و علي عبدالرازق و الدكتور عبدالكريم سروش و أحمد الكاتب و مالك بن نبي و الدكتور محمد شحرور و السيد تقي زاده و غيرهم، و لظهور هذا التيار اسبابه و مبرراته الداخلية و الخارجية التي لا تهمّنا فعلاً هنا.

هذه الظاهرة هزّت أركان علم الكلام بوضعه السائد و تركت تأثيراً كبيراً جداً حتى على الأوساط الداخلية لمؤسسة رجال الدين أو لنقل لمؤسسة الكلام الرسمية، والشيء الذي كان يحصل هو أنّ الآليات و الأدوات و الأنماط الفكرية الّتي كان يستخدمها هذا التيار الجديد اختلفت **اختلافاً كبيراً أحياناً و متوسطاً أحياناً أخرى عن النمط المدرسي المتداول.**

قد اتّهم هذا النمط الجديد من قبل المدرسيين بأنه نمطٌ غير دقيق و متسرّع و سطحي و متأثر بالغرب و غير تحقيقي، و قد أثارت هذه النقطة بالذات إشكالية الاعتراف بالعقل غير النخبوي بالمعنى الخاص للنخبوية لدى مؤسسة الكلام الرسمي.

و تمّ تدريجياً سحب المشروعية من هذه الفئة الجديدة، و انطلقت مقولات تنفي الأحقّية لهذه النخبة الجديدة في البتّ في قضايا الدين، لأنّ النخبوية و التخصصية بنظر المدرسيين هي نخبوية تتطلب مساراً خاصاً من التفكير و التطوّر مقيداً ضمن آليات كلاسيكية جرى تداولها سلفاً.

ب. **الظاهرة الثانية**: لقد أدّى تطور الانسان المسلم و العربي عقلياً و معرفياً إلى بروز تساؤلات جديدة عنده، و قد انطلقت هذه التساؤلات من فضاء ثقافي تأثر احياناً بالغرب و العلوم الحديثة، و كانت البنية المنطقية و المرجعية الفكرية لهذا النوع من التساؤلات مختلفة في الشكل و الجوهر أحياناً كثيرة عن بنية و مرجعية التفكير المدرسي التي اتخذتها مؤسسة الكلام الرسمي.

فعلى سبيل المثال يُعد العثور على نصٍّ دينيٍّ صحيح السند أو نصين كذلك يحكيان عن فكرةٍ عقائديةٍ ما فاصلاً منطقياً للنزاع العقائدي (أو على الأقلّ لبعض الموضوعات العقائدية كالموضوعات الفرعية).

فلو قدّم أحد الأطراف هذا النصّ و أكّده من الناحيتين السندية و الدلالية لأدى ذلك إلى تدعيم موقفه أكثر أمام خصمه، و لتراجع الخصم خطوةً الى الوراء لأن النص الديني و لو غير اليقيني يمثل مرجعيةً يمكن

الأيلولة اليها للتحاكم.

فهذه الآلية المنطقية هي آلية اقناعية قوية لدى الكلام الرسمي، و الذي حصل هو أن المتكلم الكلاسيكي تصوّر أنّ هذا النوع من المرجعيات يفترض ان يشكل حاسماً للخلافات العقائدية أو غيرها كما اعتاد هو في الكلام أو كما درج عليه في العلوم الفقهية، لأنّ الجوّ الثقافي العام الذي عاشه هذا المتكلم قد فرض نوعاً من السلطة لهذا النوع من المرجعيات.

من هنا بدأت ازمة تخاطب تبدو في الأفق، لأنّ عقول الأفراد التي نزعت نحو عقلانية محدثة غربية قد فقدت الثقة لسبب أو لآخر (لانريد الآن تقييمه) بهذا النوع من المرجعيات، و هو ما أدّى الى فقدان المتكلم الرسمي موقعيته و حضوره و مرجعيته أو جزءاً كبيراً منها في الوسط الكلامي العام، و تطوّر الوضع الى ان بدأت النخب الجديدة التي تكلّمنا عنها بالحلول محل النخب الكلاسيكية.

حيث كانت النخب الجديدة نفسها موضع شك و عدم ثقة معرفيةٍ (و أحياناً أخلاقية) من جانب النخب الكلاسيكية فبطريق أولى كانت الافراد المنضوية في فلك هذه النخب موضع شكٍّ كبيرٍ لدى الكلام الرسمي.

من هنا بدأت أزمة الثقة تظهر بين علم الكلام و بين العقل الآخر، فواجه علم الكلام شكالية منح الشرعية لعقول الأفراد بمن فيهم النخبويون الجدد، فالصيغة التي كان يحملها هذا العلم ترفض التقليد و الظن و الاتباع في علم الكلام، أي انها تعتبر اليقين الكلامي يقيناً شخصياً لا رسمياً، و ليس الحال، كالفقه و فروع الدين يكفي فيها يقين الرسميين و العلماء، لكن علم الكلام من

جهةٍ أخرى شعر بالقلق من تنامي التفكير الآخر غير المستساغ له فرفضه عملياً.

من ثمّ رفض شرعية الفكر الآخر و أخذ ينفذ فيه التفكير القائل بأنّ العقائديات لابد هي الأخرى أن يرجع فيها الى رجال الدين لاتماماً كالفقه، و انما بمعنى أنه من غير الصحيح البتّ في الاعتقاديات دون الرجوع الى هذه الطائفة من الناس، و هو ما ترك تأثيرٍ على قضية أخرى سنأتي قريباً على ذكرها.

قد بدأت بذور خطوة الاعتراف بالعقل الفردي في الاعتقاديات عند الشهيد محمدباقر الصدر، و بدرجة أكبر على مستوى علم أصول الفقه، فقد قام الصدر بتأليف كتاب «المعالم الجديدة للأصول» كمعّبر عن قناعته بضرورة فك الطوق عن هذا العلم في نطاق آلية التفكير الأصولية عند الشيعة،[١] و كانت هذه بداية اشراك للشرائح المثقفة الأُخرى في هذا العلم بدرجةٍ من الدرجات.

العلامة الطباطبائي بالرغم من أنه ـ كالشيخ محمد رضا المظفر في عقائد الإمامية و كاشف الغطاء في أصل الشيعة و أصولها ـ كان من السبّاقين لنشر المعرفة العقدية بين الناس عامةً، كما يشهد بذلك مشروعه التبسيطي الديني في علم الكلام و غيره.[٢]

---

١. أنظر المعالم الجديدة للأصول، مصدر، سابق ٣ : ٧، و راجع «معالم الابداع الأصولي عند الشهيدالصدر»، حيدر حب‌الله، مجلة فقه أهل‌البيت، العدد: ٢٠، ٢٠٠١م، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

٢. و مشروعه هو كتاب «الإسلام الميّسر»، ترجمة جواد علي كسّار، مؤسسة أم القرى، <------

الذي هدف منه نشر المفاهيم العقدية الإسلامية في الغرب قبل غيره، لكنه لا يمكن تصنيف جهوده بالجماهيرية، لأن هذه الجهود كانت تلقينيةً و لم تكن إشراكاً و إسهاماً للآخر أو دعوةً لهذا الإسهام تماماً كما هو الحال في الرسائل العملية الفقهية، لكنها على أيه حال كانت خطوةً جديدةً في مرحلة البدايات التي تخرج علم الكلام من حدوده المحصورة.

لكن العلامة السيد محمد حسين فضل الله مثّل مرحلة متقدّمة على هذا الصعيد، فقد نظّر من جهة لعقائديات غير رسمية، أي انه لم يؤمن في علم الكلام بنوع من الأورثوذكسية، الرسمية، و كان أهمّ أسهام قام به هو تخطي حدود النخبوية في الخطاب العقائدي الى نوع من الجماهيرية، ايماناً، منه بحق الفرد ـ النابع من احترام عقله ـ في تقرير مصيره العقائدي.

فالسيد فضل الله لم يخاطب في علم الكلام طبقات خاصة او معينة، و انما خاطب عامّة الناس من خلال طبيعة الوسائل التي استخدمها ـ ما يزال ـ و هي وسائل اتصال عامة و عالمية كالفضائيات و الراديو و التلفزيون و الانترنت و المنبر و الخطابة....

لقد رفض السيد فضل الله بشدّة حجب الكلام عن الجماهير، لأنّه اعتبر

------> إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ‌ق، و يمكن مراجعة الكتاب في سلسلة دروس من الإسلام، ترجمة و إعداد جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، نشر جمعية المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م، أما الأصل الفارسي فهو كتاب مؤلّف من جزئين تحت عنوان «آموزش عقائد و دستورهاى دينى»، نشر بنياد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ‌ق.

أن هذا العلم هو بالدرجة الأولى علم جماهيري و ليس علماً نخبوياً، بل إن نخبويته ما هي سوى نتاج تاريخي للتضخمات الكمّيّة فيه، و هي تضخمات سنرى ان السيد فضل الله لا يؤمن بأكثرها انطلاقاً من رفضه للفكر الفلسفي و تأثيراته في تأويل النصّ أيضاً.

يلعب البعد الاجتماعي و الحركي لعلم الكلام عند السيد فضل الله دوراً مهماً على صعيد جمهرة علم الكلام و إخراجه من ابراجه العاجية و أسواره العالية و نزعته الفوقية و لونه الداكن....

لكنّ الشيء الذي يمكن أن يمنحنا معرفةً جديدةً حول هذه النقطة عند العلامة فضل الله هي طبيعة الخطاب العام الذي امتاز به و اشتهر مما أشرنا له في مطلع هذا الفصل، فهذا النوع من الخطاب ترك اثراً بالغاً في عقل السيد فضل الله نفسه.

فطريقة السؤال و الجواب الشفاهيين بين عالم و جاهل ـ لاجلسة حواربين علماء ـ لايمكنها عادةً ان تنتج خطاباً نخبوياً، و هذه الطريقة التي أحاطت الكثير من نتاجات فضل الله[1] صاغت بصورة طبيعية و متوقعة منظومته الكلامية.

فعندما يريد السيد فضل الله ان يقرأ مسألةً عقائديةً فإن قراءته لها (أي

---

١. مما خرج به السيد فضل الله عن هذا الطابع العام على صعيد علم الكلام مقالته المنشورة في العدد التاسع من مجلة الفكر الجديد اللندنية عام ١٩٩٤ م تحت عنوان «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد»، اما على الصعيد الفكري الآخر فقد امتاز كتابا «الحركة الاسلامية هموم و قضايا» و «خطوات على طريق الاسلام» بهذه السمة ايضاً.

تلك القراءة التي تصلنا) ستكون بالطبع متناغمة و طبيعة وسائل الاتّصال الثّقافي التي يستخدمها لنقل فكره، و تغلب الطابع الخطابي (أي الخطاب لا الخطابة) على حركيات السيد فضل الله صاغ عنده كلاماً يتصل بالخطاب الاسلامي العام، و هو ما ادى الى انحسار النخبوية في تفكيره ككل و منه التفكير الكلامي.

لايراد هنا الانقاص من شأن النتاج الكلامي لفضل الله بقدر ما يراد التأكيد على أنّ هذا النتاج هو نتاج تواصل مع الجماهير، و من الطبيعي أن تنحسر في هذه الأجواء فرص النخبوية، و يتسم الموقف العام بنوع من الجماهيرية و عقول الأفراد.

من هنا نستطيع أن نرى بوضوح و بصورة منطقية النتيجة التي ارتآها السيد فضل الله في موضوع عقل النخبة او عقل الفرد.

بل لو تجاهلنا هذه المرحلة من تفسير السياق الذي تولّدت فيه هذه الفكرة. لوجدنا أنّ هذا الموضوع يواجه اشكالية اساسية يقع فيها علم الكلام المعاصر، و هذه الاشكالية تكمن في أنّ علم الكلام المعاصر لم يعد على الحال التي كان عليها في بدايات ظهوره على غرار ما هو الحاصل على صعيد كافة العلوم الاسلامية.

ذلك أنّ علمية المعارف الدينية تعدّ ظاهرةً متأخرةً عن القيم و المعارف الدينية نفسها من الناحية الزمنية و من ناحية طبيعة الاشياء فالأصول الاعتقادية التي جاء بها الاسلام على سبيل المثال كالتوحيد و النبوة و الآخرة و... تختزن بعداً خبرياً، أي أنها في الحقيقة مجموعة من القضايا في

نهاية مطافها، لكن مجرّد وجود مجموعة قضايا معينة لايعني وجود علم يتعلق بهذه القضايا، لأنّ مرحلة ظهور العلم تستدعي بروز مجموعة عناصر تاريخية و منطقية تحوّل هذه القضايا من تبعثرها الى انضمامها المنطقي و ترتيبها الذهني.

هذا معناه أنّ العقيدة الاسلامية سوف تنفصل بهذا التصوّر عن علم العقيدة الاسلامية، لانّ علم العقيدة يتخذ من القضايا و الموضوعات العقائدية موضوعاً و اساساً لعمله وفق اقتضاء الموضوعية لها في هذا العلم، فلا يمكن افتراض وحدة بين العقيدة و العلم المختص بها، و هذا الأمر يسمح لنا بالاطلالة على العقيدة و علمها إطلالة تاريخية.

هذا معناه أنّ العقيدة الدينية كانت موجودةً في الصدر الأوّل و المرحلة النبوية دون أنْ يكون هناك وجود لعلم مختصّ بها يحتوي خصائص العلم كفرعٍ معرفيٍّ حتى لو فرض وجود بذور لهذا العلم تشتمل تساؤلات صدرت عن الصحابة فيما يخص الصفات الالهية كما ورد في بعض الحوادث التاريخية زمن حياة الرسولﷺ فمرحلة عقيدية العقيدة أسبق مختلفة عن مرحلة علميتها.

الذي حصل هو أنّ النسق النبوي (إن صحّ التعبير) للحديث عن العقيدة كان من الطبيعي ان يختلف عن النسق المتأخر الذي اعقب ظهور علم العقيدة، و نظراً لتعاطي العلماء و الباحثين مع الموضوعات العقائدية في الفترة المتأخرة تعاطياً علمياً أدّى ذلك إلى بروز طبيعيٍ و مترقب لنوعٍ من النخبوية في التفكير الكلامي.

فنخبوية هذا التفكير هي نتيجة طبيعية لعلمية العقيدة (و ربما هناك أسباب أخرى دخيلة ايضاً)، أي انني عندما اتصل بالعقائديات بواسطة شبكة علمية مفاهيمية فمن الطبيعي ان تكون قراءتي لها علمية و نخبوية، لأنّ هذه الشبكة و هي نتاج تراكمات معرفية لايطلع عليها كلّ الناس.

هذا ما يجرّنا إلى تحليل منهج العلامة فضل الله في التعاطي مع العقائديات من هذه الزاوية، فهذا المنهج يتجاوز عملياً المرحلة التاريخية لعلم الكلام و التي كوّنته كعلم من العلوم، و بالتالي العودة بهذا العلم الى المنطق النبوي الذي كان يعيشه في مراحله الأولية، لان خطاب الجماهير لن يخرج عادةً عن احد شكلين:

أ. تنازل عن الصيغة العلمية للفكرة. من ثمّ جمهرتها بتحويلها الى قضية مفرّغة من نسق علمي (بمعنى العلم لا بمعنى أنّها غير علمية).

ب. ابتكار صياغات علمية غير نخبوية أي بين طريقتين في التفكير، طريقة تتنازل عن المهمة العلمية التخصّصية، و أخرى تحاول ان ترفع الجماهير الى مستوى المعرفة العلمية.

بعبارة أوضح هاتان طريقتان يجب على الكلام أن يحدّد موقفه منهما، هل هو علم تخصصي كباقي العلوم الطبيعية كالفيزياء و الكيمياء و الرياضيات أم أنّه تناولات ثقافية جماهيرية دون أن يتمّ تبلوره في كينونة علمية؟

من الطبيعي أنّنا لا نحكي هنا عن صياغات لفظية تبسط فكرة أو تعقّدها بقدر ما نحكي عن نمط تفكير مارسه العلامة فضل الله في نطاق نتاجاته، و السؤال هو اذا أردت أن أفكر في قضية كلامية و لنفرضها الولاية التكوينية

للمعصوم أو موضوعة الرجعة فكيف أفكّر؟ هل هناك خارطة مسبقة انطلق في التفكير منها؟ هل اقوم بوضع فرضية ثم اقرأ التجارب الميدانية و أحاول معرفة ما اذا كانت هذه التجارب تعزز هذه الفرضية أو لا، على طريقة العلوم الطبيعية؟

هل أتعامل في غرفتي و على مكتبي و بيدي القلم و الأوراق و الكتب أو أي وسائل اتصال متطورة... هل أتعامل بطريقة منظمة مضبوطة محكمة صارمة محددة سلفاً كما يفعل الكيميائي في مختبره، لأنّ أيّ خطأ قد يحدث كارثة أحياناً ام أنني أخرج من هذا الاطار المتحكم القاسي و أطلق الأفكار في ذهني ثم أميل الى واحدة منها؟

أفترض فكرة سليمة و أجد لها بعض المؤيّدات ايجاداً عفوياً ثم أميل و أرجح دون استنفار للمحتملات او استقصاء للفروض؟

هل اجالس مجموعة من الاصدقاء و نتبادل الرأي في فكرةٍ و اخرج بنتيجةٍ ما، أم أمرّ بمعاناة فكرية و استنزاف للجهود في المتابعة و الملاحقة و التقصّي؟

هاتان هما الطريقتان، و السؤال ما هو موقف العلّامة فضل‌الله في نتاجاته من هاتين الطريقتين؟

(نؤكد على اننا نحاكم السيد فضل الله كنتاج و لا نَعني بما يمارسه شخصياً في تفكيره).

فالجواب هو أنّ قراءة نتاج فضل الله و ملاحظة جماهيرية تعاطيه مع الأفكار ترجح أنه يتبع الطريقة الثانية، فنحن لا نملك على مستوى نتاجه

الكلامي الاّ مقدار ضئيلاً جداً من النماذج التي تؤكد المنهج الأوّل. من هنا قلنا بأنّ السيد فضل الله من الطبيعي أن يتخذ موقفاً ايجابياً من جمهرة علم الكلام و اخراجه من أسوار التخصصية العالية.

لكن اذا تجاوزنا السيد فضل الله كيف يمكن لعلم الكلام أن يوفق بين حاجة التخصص و ضرورات الجمهرة و هل سبق له أن وفق في التوفيق؟

نعني بكلمة «وفّق» أنّ علم الكلام نجح في الحفاظ على دقة الجانب التخصصي فيه كعلم من العلوم المنضبطة في محددات و مصادرات و منهج، و في نفس الوقت استطاع أشباع حاجات الجماهير دون أن يسقط في أتون عمليات تسطيح المعرفة أو تنصيفها و تربيعها، كمّاً و دون أن يقتصر دوره مع الجماهير على النشر و التبليغ القائمين على سياسة التلقين.

انّ العنصر المميّز لعلم الكلام عن اغلب العلوم الدينية و غيرها هو أنّ المعادلة في علم الكلام تقع بين العقل الفردي و الحقيقة العقائدية، أي أنّ هذا العلم يعتمد على قيام كل فرد بالتوصل بطريقته الى القناعة بمجموعة معتقدات يلتزم بها، و بالتالي فعلم الكلام يتميّز عن الفيزياء و الكيمياء لأنّ عامة الناس (نقصد غير المختصين) لا تعبر في هذين العلمين عن قوّة مساهمة في صنع معرفة كيميائية او فيزيائية.

بالتالي فمن يمارس عملية الفعل و الصنع انما هم العلماء الطبيعيون المتخصّصون في هاتين المادتين المعرفيتين، و اذا كان ثمة مساهمة لعامة الناس فهي لاتعدو ارشاد أو اعانة الباحث الطبيعي في بحثه على طريقة الشورى غير الملزمة لولي الأمر في الفكر السياسي الاسلامي، بل الأمر كذلك على

صعيد علمٍ كعلم اصول الفقه أو علم الحديث و الرجال.

فهذه العلوم وفق ما تنبني هي عليه من قضايا و معطيات لايساهم عقل عامة الافراد في صنع شيء اساسي فيها الا في دائرة اعانة المتخصّص في عملية الصنع و الابداع، بل الامر يتعدّى ذلك حتى الى علم كعلم الفقه وفقاً للنظرية المعروفة القائلة بالتقليد و رجوع الناس الى الفقيه لمعرفة احكام دينهم، فالناس لايقومون ـ في هذا العلم ـ بلعب دور المساهم في صنعه بهذا المعنى للمساهمة، و المساهم الجوهري هم المختصون بهذا العلم القادرون على البت في قضاياه.

لا نقصد من ذلك الحديث عن فردانية في الفكر و العقل الفقهي أو الاصولي او الحديثي او... بل نحن نؤمن و نؤكد على العقل الجمعي في مثل هذه الامور، بمعنى ان مسارات حركة هذه العلوم تعتمد على حركة جمعية متكاملة متظافرة تشكل المكّون الكلي لهذه العلوم.

لكن كما قلنا علم الكلام مختلف عن هذا الوضع أو على الأقلّ هو يقول لنا إنني علم مختلف، ذلك أنّه علم عقدي يهدف الى أن تقتنع الناس بقضايا العقيدة ـ أي عقيدة ـ و هو لا يكتفي بمجرد الاذعان العملي من طرف عامة الناس لمتخصّصي هذا العلم عندما يتكلم عن اقتناع الناس بعقائدياتهم، بل يصرّ على وصول الانسان ـ كل انسان ـ الى حالة استقرار نفسي بالقضية العقدية التي ينتمي أو يريد أن ينتمي اليها، بقطع النظر عن الطرق التي توصله الى هذا الاستقرار، فحتى لو كان تقليده و اتباعه لمذهب ديني معين يوجب قناعته بعقائديات هذا المذهب.

فهذا يكفي، لا لأنّ التقليد جائز في العقائديات بل لأنّه تحوّل من **مضمون مستقل ذا ناحية موضوعية الى مجرد طريق و وسيلة و جسر للوصول الى القناعة، و عملية التجسير هذه تخرج التقليد عن لعب دور مستقل.**

حسناً، اذا كان الأمر كذلك فإن علم الكلام غير قادر ذاتياً على ايجاد نوع من النخبوية التي تجاهل شرائع المجتمع الاخرى، أي أنّ علم الكلام ليس بمقدوره ان يرفض او يعنّف أي محاولة تفكير كلامي من طرف أي شخص كان لالسبب اخلاقي بل لسبب معرفي ارتكز هذا العلم عليه.

هذا معناه أنّ جمهرة علم الكلام ـ كما ارتآه السيد فضل الله ـ هي النتيجة الصّحيحة و المنطقية للرؤية المعرفية لهذا العلم نفسه، بالتالي فليس من الصحيح التشكيك أو سلب المشروعية عن تفكير أي شخص كان على هذا الصعيد، لا بل المطلوب حينئذ تفعيل دور هذه الجمهرة و نشر طرائق تفكير هذا العلم ـ لا انجازاته فحسب ـ في أوساط المجتمع بكل طبقاته و شرائحه، و معنى هذا أنّه من الضروري الاعتراف بحرية التفكير على هذا الصعيد مادام تفكيراً و معرفة و جهداً علمياً.

لكن المشكلة التي تبرز ـ قد تقدمت و وقع فيها الى حدّ ما نفس السيد فضل الله ـ هي أنّه كيف نحافظ على الناحية العلمية في هذا العلم؟ أي كيف نمنحه الجودة و الدقة و التخصصية و التطّور العامودي دون تشكيل نخب متخصصة يفرض تشكيلها عقلاً نخبوياً بالمعنى السلبي للكلمة أي ذاك **العقل الاحتكاري؟ كيف ينبغي لهذه النخب ان تمارس دورها؟ و هل من المنطقي افتراض المساواة بين النخب و جهود عامّة الناس على صعيد هذا العلم؟**

في الحقيقة هذا الأمر لا يمثل مشكلةً كبيرةً، فبمقدور علم الكلام أن يمارس دور الجهد العلمي الناضج بتشكيل نخب متخصصة تفكر بعقل تخصصي، لكن من دون أن يمارس علمياً نوعاً من اقصاء الفكر الآخر إيماناً منه برؤيته المعرفية و ليس فقط الحقوقية و الأخلاقية (لأنّ كلامنا هنا معرفي و ليس حقوقي أو أخلاقي). فبدل أن يقوم هذا العلم، كما يحاوله الكثير من العلماء اليوم ـ باحتكار الفكر لصالح جماعة يعترف معرفياً. من ثم أخلاقياً و حقوقياً ـ بحقّ أي فئةٍ أخرى مهما كانت متدنية المستوى بالتفكير و التوصل الى نتائج، و هذا معناه في العمق التخلي عن احتكار الحقيقة من جهة و الايمان بجمعية التفكير العقدي من جهةٍ أخرى، دون أن يعني كلّ هذا رفع اليد عن المعتقد الصحيح لدى أي إنسان، و التعددية المعرفية (بالمعنى الإيجابي للكلمة الذي لا يتورّط في النسبية الواقعية او النسبية المعرفية) يمكنها هنا أن تساهم في تجويد اداء علم الكلام على هذا الصعيد.

نعم تبقى مسألة اللغة الكلامية و هل هي لغة نخبوية أو جماهيرية؟ و هو أمرٌ آخر علاقة له فعلاً بالنقطة المثارة هنا.

٢. الجرأةالمعرفية وكسر حاجز الرتابة

في تاريخ كلّ علم ـ حسب الظاهر ـ مراحل طفرة و قفرة و انطلاق يزدهر فيها هذا العلم، كما هناك في المقابل حقبات رتابة و ضمور و كساد تشل فيها حركته، و لهذا الامر اسباب كثيرة و مالية و اجتماعية و تربوية....

اذا جاز ان نقرأ علم الكلام من هذه الزواية و جدنا ان بذور نهضة

جديدة و انطلاقة متحددة لهذا العلم كانت مع الأفغاني و عبده و اللاهوري و الطهطاوي و غيرهم، وصولاً في التنامي التصاعدي للصدر و المطهري و حنفي و غيرهم؛ لكنّ المشكلة في الثورة العلمية داخل النطاق الديني هي مشكلة نفسية ايمانية قبل أن تكون مشكلة معرفية علمية.

فالحسّ الديني بطبعه حسٌّ مرهفٌ ازاء قضاياه، و هو لذلك يتوجّس من أيّ تبدلات قد تطرأ ربما تضر ـ ولو على المدى البعيد ـ بقضايا الدين و التدين، و هو من هنا بالذات قد يقال انه بطيء الحركة معرفياً، لا بمعنى أنه كسل مستقيل بل بمعنى أنّ طبيعة التفاعلات الذاتية فيه تعدّ تفاعلات مؤطرة و محدودة.

من هنا حصلت انفجارات و ثورات علمية دينية عندما فرض الآخر ذاته و فكره على الدين فاضطر لرفع مشكلة أو درء خطر أدّيا به الى إعادة انتاج في نهاية المطاف.

لا يمكننا ـ اذا كنّا واقعيين ـ أن نلوم هذه الظاهرة، لأنّ علمية الدين ـ كما أشرنا فيما يخصّ علم الكلام ـ لا تقف لوحدها في الميدان، بل هناك الى جانب هذه العلمية أحاسيس و مشاعر و يوميات و اجتماعيات و سلوكيات و... فليس من المنطقي محاكمة علم ديني كعلم الكلام كما نحاكم علم الطب أو الفيزياء الحديثة أو علوم المعلوماتية، و لا نقصد أنه ليس لهذه العلوم تأثيرات ميدانية، بل نعتقد أنه معها (لا مؤدّاها) عوامل غير علمية بهذه القوّة و الفعالية.

من هنا ـ اذا لم نكن نريد الاعتراف بمجموعة العوامل غير العلمية هذه...

ـ من الضروري أن نقدرها دون أن نمارس بحقها نوعاً من السخرية و الاستهزاء أو الاحتقار أو التغاضي

لكن مشكلة هذه القضية تكمن عندما تتضخم العوامل و الظروف غير العلمية لتتجاوز حجمها الطبيعي فتعيق الزاوية العلمية و تشلّ حركتها تقف سداً منيعاً دون ممارسة نوع من الازدهار و التطوّر[١].

الشيء الجواهري على الصعيد الديني ـ خصوصاً على صعيد علم الكلام ـ هو أنّ الظاهرة الدينية ككلّ تتصل بشكل كبير بالظاهرة التاريخية، لا يمكننا فصل الدّين عن التاريخ، و اذا ما فعلنا الدين سفيرّغ من مضمونه، لنأخذ مثالاً بسيطاً الشهادة الثانية لمحمد بأنه رسول الله، أليست تختزن وضعاً تاريخياً؟ أليس محمداً ﷺ كيان تاريخي يعود إلى أربعة عشرناً؟ هل يمكننا أن نتشهد الشهادة هذه دون ان نتبلّل بالمياه التاريخية؟ و هكذا الحال في صلب المسيح و قيامته في الديانة المسيحية....

من الغني عن التعريف أنّ التاريخ جزء لا يتجزّء من العقل و التفكير الديني عموماً و هذا أمرٌ لايبدو أنّ ثمة من يناقش فيه.

هذا الحضور التاريخي في الدين يفرض على أي متدين ـ بالمعنى العام للكلمة ـ أن يديم النظر إلى الوراء زمنياً، و الذي يحصل هو توسعة المتديّن من حجم التاريخ و نطاقه، لأنّه ما دامت القيم و الأصول تاريخية، أي أنها في

---

١. انظر "التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلور الي"، حيدر حب الله، نشر مركز الغدير، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م، ص ٤٥ ـ ٤٦.

الماضي اذن فكلّ ماضٍ ديني من الممكن أن يختزن الأصول و القيم.

هذا معناه توسعة العقل الديني لنطاق التاريخ ليبدأ من حدود التجربة النبوية في الاسلام فيمتد إلى الصحابة ثم التابعين أو من تجربة الأئمةعليهم السلام إلى تجربة الفقهاء و العلماء المتقدمين.

فيتسع نطاق التاريخ و يُخلع عليه باجمعه لباس القداسة و القيمة، و هنا تبدأ المشكلة أو الاشكالية، تتراكم صور القداسة و القيمة يوماً بعد يوم، لتحوّل هذا التاريخ ـ بمعناه الجديد ـ إلى خط أحمر، فيصبح محظور التجاوز أو أحياناً محظور النقاش.

في هذا الجوّ يصبح من الصعب جداً على علم الكلام ـ و أي علم ديني آخر ـ أن ينهض و يقود و يصنع و يمارس فعلاً و انتاجاً جديدين، لأنّ أي جهد فكري سوف يكون عرضةً للقضاء عليه في المهد اذا ما تجاوز هذه الخطوط الحمراء المصطنعة.

من هنا تظهر حاجة ماسّة للقيام بخطوةٍ ما تخترق هذه الخطوط و الحواجز لتكون مقدّمة لا طلاق الحرية للعقل في التفكير و الإنتاج، و لا يبدو أنّ ثمة من قام بذلك على صعيد علم الكلام المعاصر بقدر ما فعله السيد محمد حسين فضل الله عملياً.

فقد كسر هذا الحاجز النفسي و المعرفي، و أكّد من الناحية النظرية ـ مراراً ـ بأن الماضوية لا تمنع صاحبها أية قداسة أو فوقانية[1]، و لم تقتصر القضية

---

١. انظر "مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد" مصدر سابق: ٦ ـ ٩.

عند السيد فضل الله على هذا الأمر ـ أي البعد النظري في المواقف ـ بل تعدّته إلى ترجمة عملية فقد قام بنفسه باختراق هذا النوع من الحواجز دون ان يأبه بشيء في بعض الأحيان.[١]

---

١. فعلى صعيد علم الكلام كأمثلة رفض نظرية الولاية التي تطبع بشكل ما العقل الشيعي انظر "تفسيره من وحي القرآن" نشر دار الملاك، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٩٨ م، ج ٦: ٢٦ ـ ٣٤، و انظر الندوة ١: ٢٤١ ـ ٢٤٣، كما رفض فكرة اسلام آباء الانبياء المعروفة في الفكر الشيعي، راجع بهذا الصدد مقاله "مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد" مصدر سابق: ٦٦ ـ ٦٧، و كتابه "المسائل الفقهية"، نشر دار الاعتصام، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ ق، ج ٢: ٤٤٩ ـ ٤٥٠.

ذهب الى نزول سورة عبس في النبي صلى الله عليه وآله و هو أمر أخذ حساسية خاصة عند الشيعة انظر الندوة ١: ٢٠٦ ـ ٢٠٨، و تفسير من وحي القرآن ٢٤: ٥٧ ـ ٦٨، كما حصر علم المعصوم عليه السلام بدواثر أضيق مما تداولته العقلية الشيعية، انظر بهذا الصدد الندوة ١: ٢٥٧ و ٢٥٨.

شدّد بشكل لافت على عنصر بشرية الأنبياء و الأئمة عليهم السلام و هو ما أثار معارضية، راجع بهذا الصدد ما أثاره حول علم المعصوم و ولايته التكوينية، و ما طرحه حول خيفة إبراهيم في كتاب الندوة ١: ٢٤٥، و رفض البعد المادي في تفسير الصراط الستقيم بأنه أدقّ من الشعرة و أحدّ من السيف، و هو ما يعد مرتكزاً و مأنوساً في الذهن العام، راجع بهذا الخصوص "مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد"، مصدر سابق: ٥٢ ـ ٥٣؛ و الندوة ١: ٢٧٥.

دعا الى اغلاق ملّف "البداء" معتبرا إياه موضوعاً لفظياً صياغياً، انظر "مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد"، مصدر سابق: ٣٥ ـ ٣٨. قد أثارت هذه الأفكار المعارضين و الذين من أبرزهم العلامة السيد جعفر مرتضى العاملي، أنظر "خلفيات كتاب مأساة الزهراء" السيد جعفر مرتضى العاملي، دار السيرة، (الجزء الاول الطبعة الثالثة، قم ١٩٩٨ م، و الجزء الثاني الطبعة الاولى، بيروت ١٩٩٨ م) ج ١: ٤٩ ـ ٢٢٥ ـ ٢٢٦ ـ ٢٢٧، و ج ٢: ٧ ـ ١٩٨ و غير ذلك.

أما على الصعيد الفقهي و الأصولي فقد ذهب الى جواز الاستمناء للمرأة كما في كتابه " حوارات

<------

------> في الفكر و السياسة و الاجتماع"، إعداد و تنسيق نجيب نور الدين، ص ٥٥٣ ـ ٥٥٤ و عدم وجوب تقليد الحي كما في المسائل الفقهية: ١: ١٢، ٢ : ٩، لكنه احتاط وجوباً فيما بعد، انظر حول احتياطه هذا، الفتاوى الواضحة، نشر دار الملاك، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨ م، ص ٢٠، و فقه الشريعة الذي يمثل رسالته العملية، نشر دار الملاك، بيروت الطبعة الأولى ١٩٩٩ م، الجزء الأول: ١٥، م ١٧، و عدم وجوب تقليد الأعلم كما في "فقه الشريعة ١: ١٥؛ و الفتاوى الواضحة: ٢١، و جواز حلق اللحية للرجال كما في المسائل الفقهية ١: ٢٠٣، و كتاب "دنيا الشباب"، مطبعة الصدر، ايران، الطبعة الثانية، ١٩٩٧ م، ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

كذا عدم وجود تحديد زماني بأربعة أشهر لحق الزوجة الجنسي بل يشابه حقها حق الرجل كما في كتابه "دنيا المرأة"، محاورة سهام حمية و إعداد منى بليبل الطبعة الثانية، ١٩٩٧ م، نشر دار الملاك بيروت، ص ٩٣ ـ ٩٤؛ كتاب النكاح، بقلم الشيخ جعفر الشاخوري البحراني، تقرير درس السيد محمد حسين فضل الله، ج ١: ٣٣ ـ ٣٨ و ١٦٤ ـ ١٧٤.

كذا تحفظ على الشهادة الثالثة لعلي عليه السلام بالولاية في الأذان و الإقامة كما في فقه الشريعة ١: ٢٩٢، و أجاز اللعب بآلات القمار مطلقاً بلا مقامرة كما في المسائل الفقهية ١: ١٩٣ ـ ١٩٤ و ٢: ٣٤٥ ـ ٣٤٧؛ دنيا الشباب: ٢٢٧ ـ ٢٢٨، و أجاز الغناء ما لم يصحبه محرّم و فاقاً للفيض الكاشاني كما في المسائل الفقهية ١: ١٩٦ و ١٩٩، و إن كان هناك بعض الغموض في عبائر فتاواه هنا، و حكم بجواز اليانصيب كما في المسائل الفقهية ١: ١٩٥، و مال الى جواز نظر المرأة الى عورة المرأة مع الحاجة العرفية ولو لم تصل إلى حدّ الضرورة كما في كتاب النكاح، مصدر سابق: ٦٨ ـ ٧٢، و يفهم من دارساته الفقهية تحفظاً من قضية قتل المرتد و تصوّراً خاصاً لمفهوم الجهاد الابتدائي و مقولة القوة في الإسلام كما في الجهاد، بقلم السيد علي فضل الله، تقرير درس السيد محمد حسين فضل الله، نشر دار الملاك، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م، من ص ٢٣ إلى ص ١٢٤، و انظر له أيضاً كتابه "الإسلام و منطق القوّة"، مطبعة الصدر، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨ م، سيما الفصل السابع من الكتاب، ص: ١٩٣ ـ ٢١٣.

<------

حتى لو فشل السيد فضل الله في دفع الجسد العلمي الديني العام في اتجاه المزيد من تقدير العقل الحالي، لكن الظروف الثقافية العالمية و عولمة الثقافة سوف تصبّ ـ على المدى البعيد ـ في صالحه أو صالح هذا النوع من المشاريع، لان درجة الوعي العام بدأت بالاختلاف ربما وصولاً إلى حالة من الافراط، و هذا ما يعني ان المؤسسة الدينية سوف تُمنى بعزلة قاهرة إذا لم تعترف بهذا الواقع أو تواكبه حتى لو خسرت بعض القضايا و المواقع.

لم يقتصر السيد فضل الله على الجانب الكلامي في مشروع الحدّ من تأثيرات هذا النوع من الخطوط الحمراء، بل يبدو أنه كانه إطاراً عاماً يحكم طريقة تفكيره؛ معناه أنّ عملية التغيير لم تنطلق في هذه التجربة (تجربة

------> كذا حكم بطهارة الخمرة و مطلق المسكرات كما في فقه الشريعة ١: ٤٥ و الفتاوى الواضحة: ١٨٧، و حكم بطهارة كل إنسان بلا استثناء، انظر فقه الشريعة ١: ٤٦؛ الفتاوى الواضحة: ١٨٧ و حوارات في الفكر و السياسة و الاجتماع: ٥٤٩ ـ ٥٥٠، و غيرها من الموارد ـ كموضوع ثبوت الهلال ـ التي لا داعي لذكرها.

نلفت النظر الى أنّه على الصعيد الفقهي كان تميُّز السيد محمد حسين فضل الله في إصداره الفتاوى بمضمون ما آمن به في الكثير من الأحيان.

أما على الصعيد الاصولي فتحفظ من تخصيص العام البعيد زمناً عن الخاص، و أثار رفضاً كبيراً على المنهج العقلي الفلسفي في علم اصول الفقه، راجع بهذا الصدد كتاب "الاجتهاد و االحياة، حوار على ورق" إعداد و حوار محمد الحسيني، نشر مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، الطبعة الثانية، ١٩٩٧ م، نص الحوار مع السيد فضل الله، ص ٤٥ ـ ٤٦؛ كتاب النكاح ١: ١٦٩ و ١٧٨ ـ ١٧٩؛ الندوة: ٥٣٢، كما ادعى فتح باب معرفة الملاكات في غير العبادات، انظر الاجتهاد و الحياة، مصدر سابق: ٤٣ ـ ٤٥.

السيد فضل الله) من منطلق كلامي، و انما من منطلق معرفي عام، فعلى صعيد علمي الفقه و الأصول كان الأمر كذلك فنقد العلامة فضل الله للولاية التكوينية و الرجعة و علم المعصوم و استبدال ذلك ببشرية النبي أو الإمام، كان يقابله على الصعيد الفقهي و الأصولي، حكمه بتوسعة الحقّ الجنسي للزوجة، جواز استمناء المرأة، اللعب بآلات القمار بلا مقامرة، و استماع الغناء غير المثير و رفض نظرية تقليد الحي و الأعلم و عدم تخصيص العام بمخصص بعيد زمناً رفض كلّ الآلية العقلية الفلسفية في علم الأصول و غير ذلك مما أشرنا له في الهامش.

هذا يعني أن الصورة لم تكن مجزّأة و هي نقطة ايجابية أخرى يمكننا أن نضيفها هنا، لأن التجزئة في مثل هذه القضايا لا تنتج عادةً سوى جُزُ من المشاريع لا تلبث فيما بعد أن تزول، فخدمة علوم أخرى من الضروري أن نعرف بأنّها تساهم في خدمة علم الكلام.

هذا الفصل بين العلوم انما هو مرحلة و لا يعني أنّه فصل واقعي نهائي إلاّ بمقدار معين، و هذا هو ما نحتاجه فعلاً، أي تعميم الخطوة حينما تكون قابلة للتعميم، لأنّ هناك عناصر مشتركة بين كافة العلوم الدينية لا يمكن القيام بإصلاح جزئي لها في دائرة علم واحد. اذ هذا الاصلاح الجزئي ما يلبث أن يتلاشى أمام ضغط الواقع الموجود في العلوم الاخرى التي لا تنفصل عن هذا العلم، أي أنّ المطلوب نوعٌ من الراديكالية و الثورية في هذا الخصوص و على هذا الصعيد بالذات، و هو ما يمكن القول بان تجربة السيد فضل الله قد حققته بدرجةٍ معينةٍ.

انما نقول بدرجة معينة لأنّ الوضع السياسي و الاجتماعي أجبر السيد فضل الله على التراجع أو على أقل تقدير المراوحة، و في ظن كاتب هذه السطور أنّ السيد فضل الله كان يهدف الى خطوات أكبر من هذه و أكثر ايغالاً في العمق، لكنه لم يستطع بفعل مجموعة مؤثرات خارجية لا تعنينا.

لكن في المقابل يحقّ إثارة التساؤل حول مدى صحة النزعة المفرطة في التنكّر للماضي بما فيه ذاك الماضي الذي استجد عقب التجربة الأم و هي التجربة النبوية (المقدار المتفق عليه بين المسلمين)، و حصيلة تساؤلنا: هل من الخطأ على مستوى علم التاريخ أنْ نقرأ حقبةً تاريخيةً ما ثم نفصلها عن كلّ الحقبات و الظروف الّتي احاطت بها و أعقبتها؟

هل يستطيع مؤرّخٌ أن يتناول حادثة اجتماعية كبرى ليقرأها و يتعرّف عليها بيد أنه يحصر مصادره في وثائق تعود الى نفس الحقبة و الظروف؟ ألا يحقّ للمؤرخ الفاحص أنْ يستوحي من تداعيات هذه الظاهرة الاجتماعية في المراحل اللاحقة؟

ألّا تقوم علوم الحفريات بقراءة التاريخ من واقع حالي، ولكن ضمن قوانين علمية محدّدة؟ لماذا كل هذا الحصر لقراءة التاريخ في حدود الجغرافيا الضيقة له؟ ألا نستكشف ـ كعلماء اجتماع و نفس ـ من سلوكيات جماعة أنماط تفكير قادتها في بعض الأحيان؟ أليس في ذلك توسعة و رحابة للقراءة و وسائل البحث؟

اذا أردنا أن نكون منصفين يجب علينا أن نقرأ التبريرات التي يضعها التيار الآخر لتمسكه بهذا التاريخ العريض و الموسّع، و لنكون واقعيين سنجد

في كثير من الأحيان أجوبة غير واضحة المعالم علمياً، بيد أنّ بعض الأجوبة تستدعي نوعاً من التوقف، فما طرحه السيد الشهيد محمد باقر الصدر في دراساته الأصولية فيما يخصّ نظريتي السيرة المتشرعية و السيرة العقلائية عبّر عن تفسير متقدّم و علمي للتمسك بدائرة تاريخية أوسع.

هكذا ما طرحه على صعيد الاجماع و الشهرة بقطع النظر عن المصداق الميداني المتوفّر للصيغة النظرية التي قدّمها.[١]

معناه أنّه ينبغي أن تكون هناك موازنة في نظرتنا للتاريخ الديني، فهناك تاريخ يحوي القيمة نفسها و هناك تاريخ يكشف لنا عن تلك القيمة، و هذا هو الفارق ما بين التاريخ النبوي و التاريخ الصّحابي او التابعي على الصّعيد السنّي و ما بين تاريخ الأئمة عليهم السلام و تاريخ متشرعة و فقهاء الغيبة الصّغرى على الصعيد الشيعي. فالتاريخ الذي يحمل القيمة و المضمون هو التاريخ الأول، أما التاريخ فهو تاريخ لا قيمة له من حيث ذاته و انما تكمن قيمته في أنّه يساعدنا على تكشّف التاريخ الأوّل.

لعلّ هذا الأمر كان مركوزاً في وعي العلماء و المتكلمين و الفقهاء إلى أن صاغه بدقة كبار علماء الأصول المتأخرين، لا سيّما الشهيد محمد باقر الصدر و آخرون، بيدَ أنّ المشكلة في أنّ ما يعتقد به نظرياً لم يكن ليتمّ الأخذ به

---

١. راجع بحوث في علم الأصول، بقلم السيد محمود الهاشمي، تقرير درس السيد محمد باقر الصدر، ج ٤: ٢٣٣ ـ ٢٤٨ و ٣٠٥ ـ ٣٠٨؛ مباحث الأصول، بقلم السيد كاظم الحسيني الحائري؛ تقرير درس السيد الصدر، ج ٢: ٩٣ ـ ١٣١ و ٢٨١ ـ ٣٣١، و انظر دروس في علم الأصول، للسيد محمد باقر الصدر، الحلقة الثانية: ١٦٦ ـ ١٨٤.

علمياً ولو لغفوة. فالعالم الديني أو الفقيه كان يقرّر في الصورة النظرية نوعاً من التميّز في النطاق التاريخي أحياناً لكنه ـ و تحت تأثير عوامل مختلفة ـ كان يخضع للتاريخ بنحو شبه إطلاقي.

الذي يبدو لدى تحليل موقف السيد فضل الله هو أنه كان يهدف إلى تجاوز هذا النوع من الازدواجية الميدانية، و لم يكن ليقرر نظرياً حصر الامتداد المعرفي بالتاريخ النبوي مثلاً، و الّذي يشهد لنا على ذلك أنه آمن على مستوى مواقفه الأصولية بفكرة جبر الخبر الضعيف بعمل مشهور المتقدمين و وهنه الخبر الصحيح بإعراضهم.

و هذا معناه أنه ما يزال يتحرّك ضمن الدائرة بدرجةٍ من الدرجات نظراً لكون هذين المبنيين يستبطنان الاعتراف بكاشفية الحقبات التاريخية الاخرى عن الحقيقة الدينية.

اذن فالخطوة التي قام بها السيد فضل الله كانت في دعوته نظرياً وطرحه و شفافيته و بتكرارٍ متواصل و ممارسته عملياً إلى حدّ كبير فكرة إسقاط القداسة عن كل التاريخ و اعادة نشر هذه القداسة و القيمة في المساحات المحددة لها.[1]

ليس ثمة شك جوهري ـ بنظر الكتاب ـ في أنّ نفوذ هذا النمط من التفكير

---

١. مما نقد به السيد فضل الله على القداسة و تأليه التراث ما في كتاب النكاح ١: ١٧٢ ـ ١٧٣، و "مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد"، مصدر سابق، ص ٦ ـ ٩، و "الحركة الإسلامية هموم و قضايا"، الفصل المخصّص بعنوان "بطل الخط و خط البطل"، و انظر أيضاً "حوارت في الفكر و السياسة و الاجتماع": ٤٧٨ ـ ٤٨٢.

في علم الكلام سوف يعيد انهاضه، إذ سوف يتلاشى تدريجياً أكثر من عامل نفسي و اجتماعي، كان له دور في إعاقة فتح باب الحوار و الجدل حول موضوعات كثيرة. من المؤكد على ما يبدو أنّ إعادة فتح باب الجدل الداخلي، لا الجدل بين أكثر من طرف، سيكون له أكبر الأثر في تطوير و تنمية علم الكلام دون أن ننئى به عن العديد من السلبيات سيّما في المراحل الانتقالية الأولى التي تستدعي عيوباً اعتيادية مترقبة.

٣. منهج قراءة النصوص الكلامية

عندما نريد الحديث عن منهج قراءة النصّ الكلامي، فقد يبدو الأمر غير واضح في البداية، فقراءة النص هي في نهاية المطاف قراءة قد لا يكون هناك ميزة لمضمونه عند الحديث عنه كنص، فسواءٌ كان نصاً دينياً فلسفياً أو كلامياً أو فقهياً او اخلاقياً فإن منهج قراءته يبقى واحداً خاضعاً لطبيعة التعامل مع نص، فتارة نتكلم عن التعامل مع الفكرة التي يحكي عنها و اخرى نريد ان نقرأ النص نفسه، و من الممكن ان تكون قراءتنا **للفكرة متفاوتة تبعاً لتفاوت الفكرة من حيث طبيعة انتمائها الى فرع علمي معين، اما حينما يكون الحديث عن نص فإن آليات الفهم يفترض ان تكون واحدة.**

هذا ما قد يجري تصوّره في البداية، لكن الواقع التاريخي لم يكن على هذا المنوال، فإذا أردنا قراءة نصّ تاريخي فاءنّ المؤرخ يستخدم آلية في قراءته لهذا النص تختلف عما يقوم به الفيلسوف عندما يقرأ نصاً دينياً فلسفياً و السبب في ذلك هو أن الفيلسوف مثلاً حينما يقرأ النص الديني يعينه يفترض

في لاوعيه، على أقلّ تقدير، أنّ مخزوناته المعرفية يفترض أنّ المصدر الديني مطلع عليها، أي هو يرى بأن صاحب النص يمارس في تفكيره شيئاً شبيهاً بما يمارسه هو أو بما توصل اليه هو.

هذا شيء طبيعي ناتج أولاً عن افتراض العصمة و العلم في المصدر الديني كالله تعالى، و ثانياً عن ايمان الفيلسوف بما توصل هو اليه فلسفياً مما يستدعي منه لدى الجمع بين هذين الأمرين أنّ يفترض أنّ صاحب النص يفكّر أو يقرأ بنفس الطريقة التي يمارسها هو.

فالفيلسوف مثلاً دقيق التعبير بعيد اللوازم؛ يعني أنّه سيرى في صاحب النص شخصيةً من هذا القبيل، أي أنّه سيراه دقيقاً جداً في تعبيره، لا مجال عنده للمسامحات العرفية أو للصياغات الفنية والادبية اللفظية.

من هنا فهو يتعامل معه تعامله مع أيّ نصّ فلسفي حقيقي، فمثلاً لن يوافق الفيلسوف هنا على القول بأن صاحب النص كان يريد الأعم الأغلب، لأنّ مقولة الأعم الأغلب مقولةٌ لا يفهمها الفيلسوف في وعيه الفلسفي، أي أنّه لا يمارسها و لا يحياها في يومياته الفلسفية.

فالقواعد العقلية قواعد غير قابلة للتخصيص، فكيف يمكن أن يجري الحديث مثلاً عن أعم أغلب؟ هذا مجرد مثال و هناك الكثير من الأمثلة على ذلك (مع التركيز أننا نتكلم عن الحالة الغالبة عادةً)، اما الفقيه فهو لا يعيش مثل هذا النحو، فهو يتقبل فكرة الأعم الأغلب كما يتقبل فكرة التخصيص و التقييد و....

كذا عالم الأخلاق أو الواعظ يتقبل بسهولة أحياناً تجاوز المحتوى الحقيقي

الواقعي ليفترض هدفاً اخلاقياً أو وعظياً كان يسعى له صاحب النص من استخدامه سلسلة كلمات ربما لا تطابق الواقع كما حصل مع الاتجاهات الرومنطيقية في تفسير الإنجيل على الصعيد المسيحي و هكذا....

من هنا نلاحظ على المستوى التاريخي نوعاً من تنوع التعاطي مع النص و ليس فقط نوعاً من اختلاف النتائج في تفسيره، فالفيلسوف يقرأ النصّ بشكل متمايز عن الفقيه و هكذا....

لكن هذا لا يعني عدم وجود قواسم مشتركة في نمط الفهم و التعاطي، فنحن نتحدّث عن حالات كثيرة ولا نتحدث عن احكام كلية و شاملة، و الغرض مما قدمناه هو تأكد أنّ التجربة التاريخية الاسلامية في قراءة النص كانت تتنوع تنوّعاً ملحوظاً. فكلّ واحدٍ كان يقرأ بطريقته (بعيداً عن وجهة النظر الصائبة فيما يخصّ طبيعة قراءة النص. فلعلنا نصل الى ما يوافق الجميع لنرى بأنّ النص الديني الفلسفي هو نصّ يختلف في طبيعته عن النص الحقوقي الديني، مضمون النص له نوعٌ من السلطوية على طبيعة الخطاب نفسه و هذا أمر آخر لا علاقة لنا به فعلاً).

الشيء الذي نهدفه هو أنّ علم الكلام ـ عبر غالب حالاته و مراحله التاريخية ـ لم يكن ليتعهّد بنمط عرفي لفهم النص، أي ان المتكلمين لم يكونوا ليتعاطوا مع النص الديني الكلامي كما كان يفعل الفقيه مثلاً و الذي غلبت عليه أو حكمته عرفية الفهم بعيداً عن انه نجح في هذه العرفية تطبيقاً أو لم ينجح.

فالفقيه عندما كان يدخل ساحة قراءة النص الفقهي كانت تحكمه اسس

و مفاهيم عرفية النص، و قد نظّر لها الفقيه كأصولي في مباحث الالفاظ و حجية الظهور و مارسها في علم الفقه كفقيه، لكن الأمر لم يكن بهذه الدرجة بالنسبة للمتكلم فلم يلاحق المتكلمَ شبحُ عرفية النص و الفهم العرفي، و انما كان يخضع كثيراً لنمط استنتاجاته الخارجة عن النص.

على ضوء ذلك يشعر بأنّه يملك سلطةً على هذا النص لا أنّ النص يملك سلطة عليه، و السبب في ذلك هو أن الفقيه في مصادراته القبلية كان يفترض عدم حقٍّ له في أي تشريع، و أنّ العقل مجمّد ازاء عمليات التقنين و التشريع الا في دوائر محددة كحكم العقلي العملي و التي ظهرت الى السطح بشكل لافت جداً بعد تطوّر علم الأصول في زمن الوحيد البهباني و من بعده.

فالفقيه بافراغ حمولاته حال ورود النص يسمح لنفسه بتقبل أي نمط تشريعي حتى لو رآه مخالفاً لقناعاته الذاتية، لا سيما الفقيه الشيعي الذي يرفض القياس و الاستحسان و الظنون المطلقة و خصوصاً الاخباري و المحدّث، و هذا الامر يسمح للفقيه بمنح النص مزيداً من السلطة لأنّ المفترض انه خسر كل اوراقه امام هذا النص الديني

لكن الحال ليس كذلك بالنسبة للمتكلم ـ بل و و الفيلسوف بطريق اوضح – فطبيعة المنهج العقلي الذي يتبعه علماء الكلام و الفلسفة تتطلب تجهيز البنى التحتية تجهيزاً عقلياً قاطعاً؛ يعني ان المتكلم و الفيلسوف يدخلان الحوار مع النص محملين بكمٍّ أكبر من الفاهيم التي كان يحملها الفقيه في حقيبته و جعبته، و المفاهيم العقلية القاطعة المحتملة هنا تعطي المتكلم نوعاً من السلطة التي يمكنه بها مضاهاة سلطة النص أحياناً.

من هنا مارس و يمارس المتكلم و الفيلسوف التأويل (بأحد معاني الكلمة) مع النص اكثر مما يمارسه الفقيه، ذلك ان التأويل هنا علاج لأزمة التصادم التي وقعت مع النص هنا او هناك، و توازن القوى بين المتكلم و النص يسمح له اكثر من الفقيه بممارسة التأويل في قراءته، فإذاً المنهج العرفي في فهم النص كان اقوى حضوراً في الفقه منه في الكلام و الفلسفة.

لا نقصد بالمنهج العرفي ان المتكلم كان يطوّع النص أو أنه لم يكن صادقاً معه، بل نقصد ان طبيعة التعاطي العرفي مع النص تختلف عن طبيعة التعاطي الكلامي و الفلسفي، فحجم اللوازم و الخفايا و الماورائيات و الغيبوية و الرمزية... في المنهج العرفي اقل منه في المنهج الكلامي و الكلامي منه في الفلسفي و الاخير اقل منه في العرفاني و....

في ظنّ الكتاب هذه هي تجربة علم الكلام مع عدم نفي تجارب مبعثرة قد تختلف و تتخلف.

أما علم الكلام المعاصر فقد وقع في اشكالية صعبة في تعاطيه مع هذا الموضوع في اطار وضعه التاريخي، فمن جهةٍ كان المنهج الكلامي الكلاسيكي اكثر ضرورةً للمتكلم المعاصر، لأنّ هذا المتكلم بدأ يواجه أزمة علاقة بين العلم و الدين بل بين التطوّر الغربي و النص الديني فكان الطريق الانسب له هو مواصلة المنهج الكلاسيكي، فهو المنهج الذي كان يمكنه ان يمنحه الوسيلة لإفراغ المشكلة و تبديد شبح الصراع مع الواقع العلمي الحديث.

من جهةٍ اخرى كان الطابع الدفاعي الذي و شم علم الكلام المعاصر يفرض عليه رد فعل دفاعي من نوع الرفض فكان المتكلم يصر احياناً

اخرى على طابع الأصالة يدفعه الى التمسّك بالنص بطريقة عرفية ـ و ربما أحياناً حرفية ـ تأكيداً للذات و احساساً بها.

فتجربة الشيخ محمد رشيد رضا و كذلك الشيخ محمد عبده كانت تميل الى الجانب الاول، فيما تجربة العلامة الطباطبائي مع ميلها لهذا الاتجاه فيما يتعلّق بالفلسفة العقلية كانت تميل الى الاتجاه الثاني فيما يخص السياق المحيط بعلم الكلام المعاصر، و هو السياق الماركسي والغربي.

بالرغم من أنّ تجارب السيد محمد باقر الصدر و الدكتور عبدالكريم سروش و الشيخ محمد مجتهد الشبستري لم تتعاط كثيراً مع النص على الصعيد الكلامي، لكن تجربة العلامة الطباطبائي و السيد فضل الله كانت على درجة و نسبة عالية من هذا التعاطي.

فشخصية العلامة الطباطبائي القرآنية ـ كما تقدّم ـ و اهتماماته المميزة بالنص الديني الفلسفي أي النصوص القرآنية و الروائية الفلسفية تركت اثراً بالغاً جداً في إقحامه النص كجزء من مقوّمات العمل الاجتهادي الكلامي بالرغم من النزعة العقلية الحاسمة التي كان يتمتع بها، أي أنه كان يُعنى بالنص الكلامي و إن كان يرى الصدارة للأحكام العقلية والفلسفية كما تقدّم، و قد أثرت هذه الشخصية بعض تلامذته أبرزهم ـ في حدود اطلاعي ـ الشيخ عبدالله الجوادي الآملي الذي مارس احضاراً واسعاً للنص ـ سيما القرآن و نهج البلاغة ـ في نشاطاته الفكرية التي منها و من أهمها علم الكلام.

اما السيد فضل الله فكان حضور النصّ عنده مميزاً ايضاً ـ (سواء قبل

النص الفلاني أو رفضه، فإن حديثنا عن أصل حضور النصّ في الممارسات الكلامية بقطع النظر عن التقييم له)، و قد كان للشخصية القرآنية التي اتسم بها، و للنزعة الفقهية التي انتمى اليها، و للخطاب التبليغي الذي مارسه دورٌ مميزٌ على هذا الصعيد.

لكن النقطة الاساسية فيما يخص السيد فضل الله تمثلت في دعوته و ممارسته الفهم العرفي للنص الكلامي، و نقصد بهذه النقطة انه عندما كان يقرأ النص الكلامي كان يحاول ـ نجح في التطبيق أو لم ينجح ـ ان يتعاطى بروح عرفية مع النص كما هو الحال لدى الفقيه، و في الحقيقة هناك امران:

الاول: إن تجربة السيد فضل الله كانت تتعامل مع النص من حيث مبدأ الاعتراف به او رفضه نفس التعامل الكلاسيكي، فكما طرح و أطاح الفلاسفة و المتكلمون بالعديد من نصوص السنة نتيجة خلفيات معرفية مارس السيد فضل الله هذا الامر أيضاً، فعندما نقرأ موقفه من فكرة الرجعة التي توجد نصوص عليها كان السيد فضل الله ينطلق في اتخاذه الموقف منها من خلفية علمية ذاتية أي بعيدة عن النص، فقد كان يتساءل عن مبرر هذه المسألة؟

هل هو معاقبة الظالمين و هو ما سيحصل يوم القيامة او في مجرد التشفّي و هو ما يحصل ايضاً هناك؟ و انطلاقاً من نفي فهم هذه الفكرة يرفض السيد فضل الله الفكرة نفسها،[1] و هكذا عندما يتحدث عن الولاية

---

١. أنظر «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد»، مصدر سابق: ١٣ ـ ١٤.

التكوينية.[١]

هذا الوضع يكشف عن ان تجربة السيد فضل الله لاتختلف كثيراً عن سابقاتها في خصوص هذه النقطة، و الفارق الأساسي انما هو في تبدّل المفردات فقط، فبينما يرفض الطرف الآخر بعض النصوص التي تنافي العصمة او نحوها يرفض السيد فضل الله نصوص الرجعة و نحوها، فالقضية تنبع من طبيعة المفردات و الا فالمنهج واحد على ما يبدو.

الثاني: اذا وافق السيد فضل الله على نص و لم يقم بطرحه جانباً فهنا يبدأ بالتمايز عن الآخرين ليكون عرفياً في تفسيره، فالسيد فضل الله يرفض ـ مكرراً رفضه هذا ـ مختلف انواع التفسير الرمزي و الباطني و الصوفي و التأويلي[٢]... و يصرّ على أنّ الباطن القرآن أو عمق القرآن انما يكون من خلال طبيعة المعنى لا من خلال إرادة هذا المعنى من اللفظ.

أنّ السيد فضل الله يصدر في هذه المقولة عن موقف من قضية بطون القرآن و أمثالها، فمع أنه كان يرفض مقولة أنّ للقرآن ظاهراً و باطناً لكنه بعد ذلك التزم بهذه المقولة ليعيد انتاج تفسيرها على ضوء مبانيه في علم التفسير.[٣]

---

١. أنظر «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد»، مصدر سابق: ١٣.

٢. أنظر «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد»، مصدر سابق: ٤٢، و أنظر تفسير «من وحي القرآن» ١: ٨ـ ١٨.

٣. اما الموقف القديم فانظره في سلسلة مفاهيم إسلامية عامة، و أما الموقف اللاحق فانظره في تفسير «من وحي القرآن» ١: ٨ـ ١٨.

فهو يرى بأن البطن القرآني انما هو عبارة عن استيحاءات تتجاوز ظاهر اللفظ دون أنّ تمارس قطيعةً معه، أي ان نقطة البداية في البطن القرآني انما هي اللفظ نفسه، و هذه النقطة حتى لو جرى تجاوزها فلا يمكن الغاؤها، لأنّ العربية و البلاغية القرآنية تتعرض ـ وفق رأي السيد فضل الله ـ لخلل و خدشة حينما نعمد الى تجاوزها ممارسين نوعاً من القطيعة معها على الطريقة الفلسفية و نحوها بنظره.

عليه فالسيد فضل الله يرفض بشدة فصل الباطن القرآني عن الظاهر مهما بلغت درجة العمق في هذه الباطن، و هو بالتالي يرفض بعض التفسيرات التي أطلقها بعض العلماء لدى تفسيره قضية الباطن القرآني حيث ذهب هذا البعض الى أنّ الباطن انما يتصل بالمتكلم لا بالكلام، و السبب في التعبير بباطن القرآن عنه حينئذٍ هو التقارن الذي يحصل بين الكلام القرآني لحظة صدوره من متكلمه و بين المعنى الباطني الموجود في ذهن المتكلم دون أن يقوم هذا التقارن على علاقة ربط بين اللفظ القرآني و نفس المعنى الباطني.[1]

فهذا التفسير لفكرة بطون القرآن يحدث درجة من القطيعة و يحاول شكلياً ان يبقى على مبرر للربط بين كلمتي الباطن و القرآن.

انطلاقاً من هذه القاعدة النظرية التي يراها فضل الله و ليست بقاعدة

---

١. راجع كفاية الأصول، الآخوند كاظم خراساني، نشر جماعة المدرسين، قم، ص ٥٥ ـ ٥٦، و انظر مناقشة و توضيح هذا الرأي عند السيد أبوالقاسم الموسوي الخوئي في «محاضرات في أصول الفقه» بقلم محمد اسحاق الفياض، انتشارات امام موسى صدر، إيران، ص ٢١٣.

جديدة على الفكر الاسلامي فقد مال اليها الكثير من العلماء كان أبرزهم في الفترة المتأخرة العلامة الشيخ محمد جواد مغنية الذي تميز بنهج شديد العرفية في فهم النص سيما الكلامي، و كتابه «تفسير الكاشف» شاهد على درجة هذه العرفية.

حتى السيد عبدالأعلى السبزواري الذي كان متحفظاً جداً ازاء توسعات المنهج الفلسفي في مباحث الألفاظ في علم أصول الفقه التي تعبر عن منهج فهم النص في الفكر الاسلامي المدرسي لم تكن لديه هذه الدرجة من العرفية في تفسيره (مواهب الرحمن).[١]

انطلاقاً من هذه القاعدة برز العرفي لدى السيد فضل الله في موضوع عصمة الانبياء كمثال، فقد سجل السيد فضل الله ملاحظات على أدلة عصمة الأنبياء الواردة في كتب الكلام الاسلامي الشيعي، و رأى انه لا بد من إعادة النظر فيها انطلاقاً من طبيعة تحديات المرحلة.[٢]

بالرغم من أنّه قدّم دليلاً على مبدأ العصمة رأى فيه أنه الدليل الأبرز القادر على اثبات العصمة بشموليتها.[٣]

بالرغم من أنّه لم يبد ممانعة فيما يخص قضية جبرية العصمة انطلاقاً من مبدأ الفضل و الاستحقاق في العطاء الإلهي و الذي كانت المناقشات حادة

---

١. فقد امتازت الدورة الأصولية الكاملة للسيد عبد الأعلى السبزواري بالتغاضي عن التعقيدات التي خاض فيها علم الأصول في مباحث الألفظ و غيرها، و من هنا بلغت دورته الكاملة مجلدين فقط، و هي كتاب «تهذيب الأصول».

٢. «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد»، مصدر سابق: ٦٢.

٣. انظر الندوة: ١ / ٢٦٣ ـ ٢٦٣ و ٢٦٥ ـ ٢٦٧.

فيه في تاريخ الكلام الإسلامي.[١]

بالرغم من كل ذلك تعامل بدرجة عرفية واضحة مع تفسير الآيات القرآنية الواردة فيما يخص خطأ او ذنوب الانبياءعليهم السلام، و الذي يطالع نتاج السيد فضل الله التفسيري على هذا الصعيد،[٢] لايمكنه من ناحية منهجية ان يوافق على مبدأ العصمة عنده بالشكل المرعي الاجراء لدى مشهور الشيعة، و هو ما صرّح هو به على صعيد علم الامام[٣] الذي بتقليص الاطلاقية فيه يفسح المجال لاحداث ثغرات في نظرية العصمة.

بعيداً عن الموقف الواقعي للسيد فضل الله حول العصمة، لكن الشيء الذي يلاحظ في قراءته التفسيرية لنصوص الأنبياء القرآنية هو أنه كان يحاول (و في ظني كان يخاف و يتحفظ في نفس الوقت) أن يطلق يد العرفية في فهم هذه النصوص، و التي تعد من أكثر النصوص حساسيةً لدى الشيعة من الناحية العقائدية.

---

١. الندوة: ١ / ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

٢. انظر في تفسير «من وحي القرآن» موارد تفسيره الآيات المتعرّضة لما وقع جدل فيه حول قدحه في العصمة أو عدم قدحه فيها، من قبيل قصة آدمعليه السلام كما في الجزء الأول من التفسير، و قصة عبس كما في الجزء الرابع و العشرين منه، و قصة يونسعليه السلام كما في الجزء التاسع عشر منه، و قصة نوحعليه السلام و موضوع ولده و كذلك قصة يوسفعليه السلام مع امرأة العزيز كما وردتا في الجزء الثاني عشر من التفسير، و قصة موسىعليه السلام في قتله القبطي كما في الجزء السابع عشر، و ايمان إبراهيمعليه السلام في موضوع رؤية الشمس و القمر و قوله «هذا ربي» كما في الجزء التاسع من التفسير نفسه... إلى غيرها من الموضوعات المعروفة في علمي الكلام و التفسير.

٣. الندوة: ١ / ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

اذا افترضنا أنّ السيد فضل الله كان مقتنعاً واقعاً بالمفهوم الشيعي للإمامة على نطاق المواصفات، فهذا يدلّل على تذبذب و قلق و اضطراب منهجي عنده، لأننا اذا قرأنا منهج تعاطيه مع نصوص الأنبياء (لامفردات التعاطي) فلا يمكننا أن نوافق على البرهان الذي قدّمه لعصمة الانبياء اذا أراد من هذا البرهان أن يمتد للانبياء جميعاً، سيما و أنّ السيد فضل الله يؤكّد على غرابة ظاهرة الاصرار القرآني على بيان عيوب أو نواقص او... في الانبياء الى حد ورود نصوص قرآنية كثيرة و ليس نصاً أو نصين عابرين.[١]

انّ تجربة التعاطي مع نصوص الانبياء ـ التي يرى البعض أنّ فضل الله تفرّد بها[٢] فيما يصّر الآخر على أنّ لها نماذج سابقة في الفكر الشيعي[٣] ليحاول منحها الشرعية التاريخية المتسمة بالقداسة ـ هذه التجربة تبين لنا من الناحية المنهجية ـ مهما كان موقفنا منها و من مدى نجاحها ـ مدى طفو الخطاب العرفي و الفهم العرفي للنص الكلامي الديني عند فضل الله، و هو ما يجعلنا نصنفه ـ في الاطار المنهجي ـ بأنه أحد القلائل من المتكلمين الشيعة

---

١. «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد» ، مصدر سابق: ٦٢.

٢. انظر كنموذج كتاب «الانبياء فوق الشبهات»، محمد محمود مرتضى العاملي، دارالسيرة، بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠١ م، ص ٢٧، و لا حظ كتاب «خلفيات كتاب مأساة الزهراء عليها السلام» للسيد جعفر مرتضى العاملي في ثمان مجلدات، فهو مخصّص لقراءة هذه الظاهرة عند السيد فضل الله.

٣. «مراجعات في عصمة الانبياء من منظور قرآني»، عبدالسلام زين العابدين، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م، و الكتاب هدفه و جوهر فكرته التركيز على هذه الفكرة، و انظر بالخصوص المقدمة سيما: ٩ ـ ١٠.

المعاصرين الذين اعتمدوا هذا النمط من فهم النص الكلامي.

في تقدير و ظن الكاتب فإن السيد فضل الله يملك مقداراً اكبر من التطبيقات العرفية التي لم يفصح عنها أو أفصح عنها بطريقة غير شفافة لأسباب لاتعنينا فعلاً.

نتيجة ما نريد تأكيده هنا هو أنّ السيد فضل الله مثّل مرحلة متقدمة من التعاطي العرفي من النص الكلامي و اعادة فهمه على غرار الفهم الفقهي للنصوص الفقهية الدينية في القرآن و السنة الشريفة، و هذا الباب لو تسنّى له ان ينفتح فإنه سوف يحدث تغيرات عديدة في بنية الجسم الكلامي سيما الشيعي، و سيعيد إحضار النصوص بشكل مختلف عما كان الحال عليه لدى بعض المتكلمين الآخرين.

ولا نعني بالموافقة على المنحى العرفي في فهم النص الديني الكلامي عند السيد فضل الله اعترافاً بكافة النتائج المنبثقة عن استخدام هذا المنهج، فقد اختلف الفقهاء فيما بينهم ـ بالرغم من توافقهم و تفاخرهم باستخدام المنهج العرفي ـ في فهم النص القانوني، و هذا شيء طبيعي، فالموافقة على التوجه العرفي للسيد فضل الله في فهم النص الكلامي لاتعني بالضرورة الموافقة على النتائج التي خرج منها في قراءته هذه للنص نفسه.

الفصل الخامس

علم الكلام الجديد

مدخل

يلعب علم الكلام الديني دوراً رئيسياً في المنظومة المعرفيّة لأي دينٍ كما يحتل مركزاً حسّاساً فيها، و من الطبيعي وفقاً لهذه الموقعيّة التي يتميز بها أن يمثل التنامي أو التغييرات أو التعديلات الطارئة على هذا العلم تغيراً بنيوياً بالنسبة لكافة خطوط الخارطة المعرفية الأخرى.

من هنا قد يكون هناك مجال للتحفظ إزاء عمليات إعادة النظر أو البناء التي تمارس في نطاق المسائل الفقهية و القانونية أو المسائل الأخلاقية و التربوية... و ذلك بمعزل عن ملاحظة التعديلات التى طرأت و تطرأ أو التي لابد أن تطرأ على علم الكلام،[1] لأن هذا العلم يشتمل جملة المبادي التصديقية للمعارف الأخرى.

فلابد من أن تكون الانطلاقة من القاعدة وصولاً حتى رأس الهرم دون

---

١. يراجع مجلة المنطق العدد: ١١٩ : ٥ د. حسن جابر.

العكس، إذ هذا ما تقتضيه طبيعة العلاقة بين هذه العلوم و المعارف، و هذا مايفرض وضع التنمية الشاملة لعلم الكلام في موقعها الصحيح في سلّم الأولويات الفكرية و الثقافية؛ لأنّ قضية إعادة ترتيب الأولويات بما يناسب الظروف الثقافية الراهنة و عدم التقيّد بالترتيب السابق لهذه الأولويات و الذي اقتضته ظروفٌ سابقةٌ مختلفةٌ تعدّ واحدةً من أهم ما ينبغي تحديده للتوصّل إلى نموٍّ صحيحٍ بدلاً من التورّط بحالات تورّم.

من هنا نلاحظ أن الظروف ـ كما تؤكّد ذلك أعداد المصنفات و أعداد المتكلمين و الفقهاء ـ التي فرضت شيئاً من تهميش الكلام لصالح الفقه و الأصول منذ القران التاسع الهجري، و التي ربما فرضتها الأوضاع السياسية التي رافقت أو أعقبت ظهور الدولة الصفويّة و فتحت ميدان السياسة و الاجتماع، أمام الفقهاء مما اضطرهم لإثبات حضورٍ قانونيٍّ فاعلٍ ساهم في ظلّ تسارع و تائر الظروف السياسية و غيرها إلى إعطاء أولويةٍ للعقل، شكّل لدى البعض انحساراً لدور النص دفعه لثورةٍ على هذا الواقع دفاعاً عن التراث من الضياع.

فتعززت بذلك صراعاتٌ واسعةٌ أخذت الأولوية آنذاك و تمركز في السياق الأصولي و الفقهي الأخباري و الاجتهادي على حساب المجال الكلامي و نحوه، هذه الظروف قد تغيّرت ـ كما سنلاحظ ـ و صارت تستدعي اهتماماً مناسباً أكثر ـ و ليس من الضروري أن يكون أكبر نسبياً ـ بالمسائل الكلامية.

في هذا السياق يأتي مشروع علم الكلام الجديد و الذي جرى و يجري

التركيز عليه في المحافل الفكرية و الدينية المعاصرة سيما في العقد الميلادي الأخير، إذ يحاول هذا المشروع أن يضع حداً لحالات الركود التي سيطرت على الدراسات الكلامية في القرون الأخيرة و يعيد بعث النتاج الكلامي من جديد ضمن آليات عمل متناغمة مع تطّورات المعرفة الإنسانية سيما الحاصلة بفعل تأثيرات العاصفة الغربية التي ضربت العالم من أقصاه إلى أقصاه، و ذلك بهدف تحقيق التنمية الفكرية لهذا العلم و وضعه في سياقه المناسب له فعلاً.

آفاق التجديد في علم الكلام

هناك رؤيةٌ[1] تؤمن بأن التجديد في علم الكلام هو بتحويل الجهد الكلامي إلى مؤسّسة أو مأسسة علم الكلام، ذلك من خلال الاهتمام بمجموعة أمورٍ من قبيل تشكيل مؤسّسات و لجان لتصحيح التراث الكلامي و إخراجه من المكتبات القديمة و من عالم المخطوطات و تحقيق هذه الكتب و طباعتها طباعةً عصريةً.

كذلك إقامة المؤتمرات الدورية و الملتقيات و المنتديات التي تُعنى بالفكر الكلامي، و تأسيس مكتباتٍ كلاميّةٍ متخصّصةٍ تتوفر فيها جميع المصادر و المراجع الكلامية القديمة و الحديثة، و كذلك تأسيس بنوكِ معلوماتيهٍ كلاميّةٍ يسهّل على الباحثين المادة الكلامية، و تحويل علم الكلام إلى عالم الانترنت و الكمبيوتر و نحوها.

---

١. مجلة نقد و نظر، العدد: ٩: ٢ ـ ٩، أكبر قنبري.

بالإضافة إلى كلّ ذلك الاهتمام بالإصدارات الكلامية المتخصّصة من مجلاّتٍ و نشريّاتٍ و دوريّات، و كذلك تهيئة معاجم مفهرسة و معاجم مصطلحات و دائرة معارف و موسوعة، كما تجدر الإشارة هنا إلى دور مراكز **الترجمة التي تنقل الفكر الآخر كما تعرّف الآخر بالفكر الكلامي الإسلامي و....**

هكذا ـ سيّما على المستوى الحوزوي ـ من الضروري تأسيس مراكز تعليمية تتخذ الكلام مادةً أساسيةً و تُلحق بها ما صار يلاصقها من علومٍ و معارف أخرى كعلم المعرفة و النفس و الهرمنيوطيقيا و الاجتماع و الألسنية و تاريخ العلوم و الأسطورة و... و غير ذلك من المشاريع و البرامج الكثيرة.

هذه الرؤية موجودة لدى الكثيرين اليوم سواءٌ صرّحوا بذلك في كتاباتٍ أو لا، فهي رؤيةٌ يعيشها الكثير من الذين يحملون الهمَّ الفكري على الصعيد الديني عموماً.

مع القبول الكامل لهذا المشروع الكبير و الذي توجد نشاطاتٌ واسعةٌ اليوم و موفقةٌ إلى حدٍّ كبيرٍ تتحرّك في إطاره، إلاّ أنّ الذي ينبغي ملاحظته هو أن التجدّد و التغيّر الذي حصل يستدعي إصلاحاتٍ كبيرةٍ و عميقةٍ في العقل الكلامي نفسه، فالملاحظ أنّ التجدد الذي حصل كان على أكثر من مستوى و على أكثر من صعيد مما يمكن إيجازه هنا:

١. تجدّد المسائل فإنّ قسماً كبيراً من مسائل علم الكلام لم يعد له اليوم وجودٌ بمعنى أنّه لم يعد يشكّل القضية التي تشغل اهتمام الباحثين و المفكّرين بل إن بعض الأفكار و الأدلة و الرؤى صار بطلانها اليوم غير محتاجٍ إلى توجيهٍ و تفسيرٍ نظراً إلى انهيار كل الأعمدة التي انبنت عليها تلك الأفكار

عبر الزمن، بل إن مذاهب و مدارس كلامية بأكملها صار حالها كذلك و هذا أمر طبيعي و مترقب.

في مقابل كلّ ذلك، ظهرت أفكارٌ جديدٌ و مذاهب كلامية جديدة قد يصح لنا أن نقول إنها أكثر بكثير مما ذهب و تنحّى عن حلبة الصراع، و هذه الاتجاهات لم تستخدم نفس آليات البحث التي كان يتم الاعتماد عليها سابقاً بل استقت لنفسها أنماط تفكيرٍ أخرى، و هذا تحوّلٌ جذريٌّ و أساسيٌّ في مساحات العمل و أفق التفكير الطارئة على علم الكلام.

٢. تجدد المبادىء بمعنى أن كثيراً من دراسات علم المعرفة و الوجود و كذلك العلوم الإنسانية و الطبيعية و الأبحاث الرياضية قد تبدّلت و تغيّرت من أساسها، و من هنا فإن بقعةً كبيرةً من اهتمامات و أدلّة و نقاشات المتكلّمين صارت بلا معنى في ظلّ التحولات العلمية العظيمة، و هذا نحو مهمٌّ من أنحاء التجدّد الحاصل.

٣. تجدّد المنهج و هو أهم أنواع التجدّد فقد كان المنهج المتبع سابقاً في علم الكلام ـ و سنشير إلى ذلك لاحقاً ـ هو المنهج الجدلي القائم على القضايا المسلمة و المشهورة لدى الطرفين، ثم حصل تطوّرٌ في زمن نصير الدين الطوسي و فخر الدين الرازي تمّ على إثره حصول التزواج بين الفلسفة و الكلام بعد قرونٍ من التخاصم.

أما اليوم ففضلاً عن أن الفلسفة نفسها قد خضعت لتحولاتٍ بنيويةٍ ـ مع الأخذ بعين الاعتبار التحولات العالمية لها ـ فإن العلوم الأخرى قد تعرضت هي الأخرى أيضاً لانقلاباتٍ منهجيّةٍ، بل صار المنهج نفسه عرضةً للنقد و

التحليل أيضاً، و هذا كلّه يستدعي موقفاً عملياً من الكلام المعاصر تجاهه.

فالمسألة هي مسألة العقل الكلامي بالدرجة الأولى، و التحوّلات الموجودة تستدعي تطوير هذا العقل بصورةٍ أساسيّةٍ.

٤. التجدّد في الهندسة المعرفية[١] فالتغييرات التي تعرّضت العلوم لها لم تكن محصورةً في نطاق المسائل و المنهج و المبادىء بل تعدّتها لتشمل مجموع هذه الأمور، أي وصل التحوّل إلى مرحلة أشبه بالكلّية و الشاملة فصارت بنية العلم هي المتحوّلة و المعدّلة، و هذا أيضاً واقعٌ يُطالب علم الكلام بتقديم أجوبةٍ عمليّةٍ لنفسه عنه.

من هنا ـ و بملاحظة ما سيأتي أيضاً ـ فكان التجديد في علم الكلام أو علم الكلام الجديد هو من العمق و السعة بمكانٍ لا تفي به مجرّد بناء الموسّسات بالشكل المتقدّم و إن كانت لازمةً له.

إنّ التعديلات المنصبة على العقل في علمٍ ما هي من أهم التعديلات الجوهريّة في أيّ علمٍ من العلوم؛ لأنّ كافّة التعديلات الأخرى إنّما تمثّل تطويرات جانبية إذا ما قيست برتبة العقل العلمي نفسه، و التعديل المتوجّه إلى العقل العلمي يمكنه بدرجةٍ أكبر أن يمنح المفكّر نمط معالجةٍ مختلفٍ و أسلوباً تحليلياً آخر و خطّاً منهجياً جديداً و أفقاً أكثر سعةً و رحابةً، و الأفق و المنهج و المدى أمورٌ لاتتعلّق بالكّم المعرفي بقدر ما تتعلّق بالمستوى العلمي نفسه.

---

١. يراجع مجلة پيام صادق العدد الرابع ٩٧ م، ص ٤ مقال علي الحاج حسن.

عرض موجز لتاريخ علم الكلام الجديد

تعود بذور التفكير الكلامي الجديد على الساحة الإسلامية إلى القرن التاسع عشر الميلادي؛ أي إلى زمن شروع التحديات الفكرية و الثقافية الغربية التي رافقت الاستعمار الغربي الفرنسي و البريطاني للعام الإسلامي. و قد كان للمستشرقين دورٌ فاعلٌ في تكوين هذا الجوّ العام نتيجة الانتقادات الحادّة التي وجّهوها إلى كافة مرافق الفكر الإسلامي لاسيما السنّة النبوية الشريفة.

قد انبرى جيلٌ من العلماء في تلك الفترة لمواجهة هذا الواقع الفكري المرفوض في الوسط الديني، وكان أبرز هؤلاء السيد جمال الدين الأفغاني في ردّه على الدهريين، و جاء بعد ذلك جيلٌ آخر تمثل بالشيخ محمّد عبده و الشيخ محمد رشيد رضا و غيرهم فسجّلوا أبحاث هامة على هذا الصعيد، إلى أن وصل الحال إلى أمثال العلامة الطباطبائي و تلميذه الشهيد مرتضى مطهري و الى الدكتور علي شريعتي و سيد قطب و السيد محمد باقر الصدر و مالك بن نبي و غيرهم فأغنوا علم الكلام بالكثير من الدراسات و الأبحاث القيّمة مع عشراتٍ من العلماء الآخرين في شتّى أنحاء العالم الإسلامي.

قد أدّى انتصار الثورة الإسلامية في إيران ـ كمايشير إليه بعض الباحثين[1] ـ إلى تشكّل واقعٍ ضاغطٍ على علم الكلام؛ فأثيرت و بصورةٍ مكثّفةٍ العديد من التساؤلات الكلامية على أكثر من صعيد، و قد دفع هذا

---

١. أحمد قراملكي، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد: ١٤ ـ ٢٠٠١ م.

الأمر إلى تعاظم حجم المسؤوليات الملقاة على كاهل هذا العلم فانبرت جماعةٌ من العلماء لسدّ الثغرة الحاصلة و أثّر ذلك في حدوث تطوّرات متساوعة على هذا الصعيد.

لقد أدّى انتصار الثورة الإسلامية في إيران و ما تلاه من حركةٍ إسلاميةٍ عالميّةٍ في شتّى البلدان إلى تحوّل المشكلات الكلامية من طابع الإجابة عن أسئلةٍ و استفهاماتٍ و ملاحظاتٍ أثارتها ظاهرة الاستشراق أو الظاهرة العلمانية و القومية المتعاظمة أو التيار الماركسي... إلى تقديم صياغاتٍ متكاملةٍ لمشاريع فكرية كبرى صارت تمثّل تحدّيات، فلم تعد القضية بحيث إنّنا نجيب عن تساؤلٍ و إشكاليّةٍ و ارادةٍ، و إنما صارت هناك مسؤوليةٌ جديّةٌ لتقديم مكوّنٍ متكاملٍ و شاملٍ، و موضوعةٍ ماً.

فالظاهرة الدينية ككل صارت بحاجة إلى تفسيرٍ فلسفيٍّ متكامل و شاملٍ، موضوعة المرأة ليست كامنةً في إشكاليّة الحجاب أو الستر... و إنّما في عرض نظريةٍ متكاملةٍ متناغمةٍ متناسقةٍ حول هذا العنصر البشري.

هذا التحدي ضغط بثقله على النشاط الكلامي عقيب المد الإسلامي سيما بعد حرب الخليج الثانية التي أعادت رسم الخرائط في المنطقة الإسلامية التي لاينعزل عنها و عن أحداثها علم الكلام، فحال علم الكلام الجديد ما قبل الثمانينات و مابعدها كحال علم الكلام القديم قبل الطوسي و الغزالي و الفخر الرازي و... و بعدهم، أو كحال علم الحديث قبل الموسوعات الكبرى كالكافي و البخاري و... و بعد هذه الموسوعات.

وظائف الكلام الجديد

إن الوظائف الرئيسية التي يمارسها علم الكلام تتمثل ـ وفق ملاحظات جملة من الباحثين[١] في أمور ثلاثة:

أ. محاولة شرح و تبيين المفاهيم الاعتقادية بالصورة المناسبة القادرة على احتواء و استيعاب المضمون إلى أبعد الحدود و نقله بأمانةٍ و دقّةٍ، و بالتالي تحجيم و تقليص الأخطاء و الاشتباهات التي يمكن أن يسببها سوء أو قصور الخطاب و العرض الكلامي، و يأتي هنا دور تحديد المصطلح السليم الذي يبعد عن حدوث التداخلات و الاختلاطات بحيث يعكس بوضوح ما يريد أن يحكي عنه بأقلّ قدر ممكن من الانفلاش و التضيّق.

ب. محاولة إثبات المفاهيم الاعتقادية و إقامة الأدلة و البراهين عليها من خلال توظيف مختلف أنواع الإثبات المنطقية و المعتبرة قياساً و استقراءاً و... على المستوى العقلي أو النصّي أو التاريخي أو التجربي أو...

ج. محاولة رد و دفع الاشكالات و الشبهات الموجّهة إلى المعتقدات الدينية و المذهبية.

يعتقد هؤلاء الباحثون أنّه لو قبلنا بعلم الكلام الجديد أو رفضناه فإن

---

١. أشار إليها الدكتور عبدالكريم سروش في قبض و بسط تؤريك شريعت: ٦٥ ـ ٦٦، و أيضاً الشيخ مجتبى المحمودي، مجلة الفكر الإسلامي العدد: ١٦ ـ ٢٠٨، و علي أوجبي في «كلام جديد در گذر انديشه‌ها): ص ٤٢ ـ ٤٣، و محمد مجتهد الشبستري في «مدخل إلى علم الكلام الجديد» كتاب قضايا إسلامية معاصرة: ٢٧ ـ ٣٠، ترجمة علاء زيد، و أبوالقاسم فنائي في كتاب «در آمدى بر فلسفه دين و كلام جديد»: ٩٧ ـ ٩٩، و غيرهم.

الوظائف المتوجّهة على علم الكلام اليوم هي نفسها الوظائف التقليدية الثلاث المتقدمة.

هذا التوصيف أو تلك التوصية كأنها تفترض مسبقاً انتهاء علم الكلام من البناء الاعتقادي و من ثم هو يقوم أو يجب أن يقوم بتبيينه أو إقامة الدليل عليه أو الدفاع عنه بردّ الانتقادات الموجّهة إليه، و هذا يستدعي أن يكون ثبوت المعتقد الديني أو المذهبي لدى العقل الكلامي أمراً مفروغاً عنه، و يُراد لعلم الكلام أن يعرضه أو يبرهن عليه للآخر، و هذا يتطلّب معرفياً أن نكون قد هيئنا ما يجهّز لعلم الكلام هذه المعتقدات ليقوم بدور خدمتها، لأن المتكلم إذا خرج بنتيجةٍ تعارض المعتقد المذهبي مثلاً فإنه سيخرج عن دائرة الكلام؛ أي عن دائرة الأنا إلى دائرة الآخر.

بالتالي سيتم اعتباره خارجاً عن حريم علم الكلام؛ لأن هذا العلم قد افترض فيه شيء من الالتزام و التعهّد، و هذا خللٌ منهجيٌ علمياً لأن أهمّ خصيصةٍ من خصائص العلمية اليوم هي خصيصة الموضوعية و إقصاء الاسقاطات الذاتية و الفئوية على الموضوع مادة البحث.

فما لم يكن هناك علمٌ سابقٌ على علم الكلام قادرٌ على تأمين المبادىء التصديقيّة له بما في ذلك المعتقد نفسه الذي يدافع عنه علم الكلام ـ و فرض علمٍ كهذا لايخلو من مشكلات ـ فإن الكلام سوف يفقد المصداقية المعرفية التي يراد له أن يتمتّع بها، لا بمعنى إقحام الدوافع الذاتية للباحث في حكمنا على بحثه بما لا نجد مبرراً صحيحاً له، بل بمعنى أنّ البنية الداخلية للعلم نفسه إذا أريد له أن يكون ديناميكياً تتطلّب عدم افتراض قبليات لم يجر تأمينها من قبل.

بالتالي فنحن بحاجةٍ إلى كلام ديني ليس غرضه ـ من ناحية علمية صرفة لا دينية ـ الدفاع عن الدين غرضه البحث حول الدين.

هذا التعديل في وظيفة علم الكلام يمكنه أن يؤمّن له:

أ. ديناميكيّة فعّالة ناتجة عن إفساح المجال للتعددية الفكرية في النطاق الكلامي، و بالتالي إفساح المجال لتقبّل أي تطوير جوهري، لأن تكثير الخطوط الحمراء من الناحية العلمية يضر بتقدّم العلم تقدماً ملحوظاً.

ب. توسيع نطاق الأنا العلمي الأمر الذي يفعّل من النقد الذاتي البنّاء لأن الباحث لم يعد بحاجة إلى تقمّص شخصيةٍ أخرى عندما يريد نقد الكلام الإسلامي أو اليهودي أو...، أمّا علم الكلام بشكله الحالي فإنه يضيّق من مساحة النقد الذاتي إذ يفترض أن قسماً كبيراً من عمليات النقد هي عمليات خارجية أي من الخارج لأنها تنقد الدين أو المذهب لا داخلية، و هذا قد يفقد علم الكلام في تركيبته الداخلية فرصاً للنقد الذاتي و التنقل بين الأفكار بحريةٍ أكبر نتيجةً لذلك، الأمر الذي صار ضرورةً لنموّ أيّ علمٍ.

المثال التقريبي الذي يمكن توضيحه هنا لتأكيد هذه الفكرة هو المسائل الجزئية الكلامية التي وقع اختلافٌ كبيرٌ بين المتكلّمين فيها؛ فمثلاً مسألة البدن الذي يرافق الإنسان في عالم البرزخ هل هو بدنٌ جسماني أو مثالي... في علم الكلام الشيعي لا يشعر المتكلّمون بأنّ الذي يرفض مقولتهم في هذه المسألة خارجٌ عن علم الكلام الشيعي بل يرونه متكلّماً شيعياً أي هو متخصّص في علم الكلام الشيعي.

أما إذا دخلت المسألة حيز المسائل الجوهريّة و الأساسيّة كمسألة

الإمامة بعد الرسول ﷺ فإن النتائج التي يخرج بها المتكلّم تجعله مصنّفاً على جهةٍ دون أخرى، و بالتالي فهو خارجٌ عن إطار الكلام الشيعي؛ لأن تشيع المتكلّم كأنّه جزءٌ دخيلٌ في قبوله كمتكلّم شيعي أي كأحد علماء علم الكلام الشيعي، أمّا في الطب فالقضية ليست كذلك؛ فإيمان الطبيب بأيّ فكرةٍ لا يصنّفه إلا في حدود كونه مؤمناً بهذا الاتجاه الفكري لا أكثر.

من هنا فإذا أريد لعلم الكلام الجديد أن يتجاوز عقبة الاسقاطات و التطويع التي ابتليت بها المذاهب و المدارس الكلامية عليه أن يجري تعديلاً أساسياً ـ فيما أظن ـ في التوظيفات التي يراد استخدام علم الكلام فيها عبر تحويله من علم ملتزم مدافع إلى علم باحث محقّق من دون أن يلزمنا ذلك رفع اليد عن دينٍ أو مذهبٍ ما، فالحديث هنا يدور حول نمو علمٍ لا خدمة دينٍ و ان كان نموّ هذا العلم على المدى البعيد يصبّ في خدمة الدين لا محالة.

إن الواقع التاريخي لعلم الكلام يدلّل بوضوح على أن هذا العلم قد اكتسب صبغةً ذرائعيّةً و اتخذ لنفسه موقعيّةً دفاعيّةً، و ليس معنى ذلك هو أنّ القضايا الكلامية هي بحدّ ذاتها قضايا ذرائعيّة غير قابلة للمحاكمة بمعزلٍ عن هذه الترعة و هذه الترعة و هذه الهادفية، فإنّ القضايا الكلامية هي كأي قضايا ذات طابع علمي، إنّما المسألة هي في المسير الذي اتخذه المتكلّمون عبر التاريخ و الذين لا يمكننا فصلهم تاريخياً عن القضايا و المعادلات الكلامية.

هذا يعني أنّ القول بأن علم الكلام لم يكن علماً دفاعيّاً ملتزماً هو قول يحاول في قراءةٍ تاريخيةٍ واحدةٍ أن يفصل بين القضايا المنتجة و بين وسائل

الإنتاج التي تتمثّل في المتكلّمين أنفسهم، إنّ هذا الفصل هو مفارقةٌ منهجيةٌ؛ فنحن نتكلّم عن الكلام كظاهرةٍ تاريخيةٍ و ليس عن القضايا الكلامية مجرّدةً عن أي ملابسات.

نعم يمكن تجريد هذه القضايا عن هذا الطابع و هذا يعني أنّ الدراسات الكلامية ليست لصيقةً بالمنهج الذرائعي الملتزم، و بالتالي فلا يعني الخروج من هذا الإطار الهادفي ـ الذي التصق تاريخياً لا واقعياً و علمياً بعلم الكلام و استبداله بإطارٍ آخر من دون أن يؤدّي ذلك إلى نوعٍ من إفراغ هذا العلم من محتواه أو إجراء تبديل جوهري فيه ـ تشويهاً لهذا العلم.

لقد كان يرجى بعد عملية فلسفة الكلام ـ أي جعله فلسفياً ـ و التي حصلت على يد نصير الدين الطوسي أن يحدث هذا الأمر، و لعل بعض آثار هذا الحدث قد تجلّت في علم الكلام و هو أمر يحتاج إلى دراسة؛ فهل كان هذا الاندماج لصالح الكلام و كيف؟

لكن من المؤكّد أن علم الكلام لم يستطع أن يتحلّى بالاستقلاليّة العلمية التامة بل كان ـ كعلم الفلسفة ـ يعيش قلق التوافق مع النص، و من هنا توجّه الدعوة إلى إنشاء الكلام الفلسفي[1] بغية تحقيق فرص نموٍّ أكبر لهذا

---

١. يراجع بصدد هذا المصطلح و تاريخه الغربي الدراسة التي قدمها الدكتور محمد لغنهاوزن الباحث الأميريكي الإسلامي، تحت عنوان "العلامة الطباطبائي و الكلام الفلسفي الغربي المعاصر" و هي دراسة ملحقة بكتاب رسالة التشيع في العالم المعاصر، مصدر سابق، و انظر بالخصوص ص ٥٠٩ ـ ٥١١، و انظر بصدد المصطلح نفسه مقدّمة المترجم لكتاب «كلام فلسفي» إبراهيم سلطاني و أحمد نراقي ص ٧.

العلم، و نقصد ب "الفلسفي" في هذه التسمية صيرورة المنهج الكلامي فلسفياً يستهدف الحقيقة دون أن يصادرها في إطارٍ أو غير بصورةٍ مسبقةٍ كما هو الحال في المنهج الكلامي المعروف تاريخياً و الذي يفترض الحقيقة في جانبٍ من الجوانب ثم يتحرّك على أساس الدفاع عنها.

إنّ فلسفة علم الكلام بهذا المعنى يمكنها أن تعطي هذا العلم الإمكانية الداخلية لعمليات إعادة النظر المتواصلة، و بالتالي الحدّ من التجمّد على أخطاء، لامجال لتجاوزها، كما توسّع من التنوّعات الفكرية و الثقافية داخل منظومة هذا العلم، ممّا يمنحه مزيداً من الحيوية و الإثمار.

الكلام الجديد بين الإثبات و النفي ـ إشكالية التسمية

الذي يبدو و كما صرّح به بعض الباحثين المتتبعين أن تمسية «علم الكلام الجديد» هي تسمية إسلامية و لم تعهدها الدراسات الكلامية الغربية لا اليهودية و لا المسيحية[١]، و قد جرى استخدام هذه التسمية للمرة الأولى من قبل الباحث الهندي شبلي النعماني (١٢٧٤ ـ ١٣٣٢ هـ ق) في كتابه «علم الكلام الجديد»[٢] و إن كان يبدو منه أن هذا الاستعمال كان موجوداً في تلك الفترة في بلاد مصر و الشام و غيرها أيضاً.

---

١. علي أوجي «كلام جديد در گذر انديشه‌ها» ص ٣٥ و محمد اسفنديارى «كتاب شناسى توضيحى كلام جديد» نقد و نظر العدد ٢: ٢١٤.

٢. مجلة التوحيد العدد ٩٦: ٣٣ «الاتجاهات الجديدة في علم الكلام مدخل تاريخى» عبد الجبار الرفاعي، و نقد مصدر سابق: ٢١٤ و غيرهم.

قد طرح الشهيد مرتضى مطهري هذه التسمية أيضاً و ترك طرحه لها أثراً في تكون هذا المشروع؛ حيث تمّ تداول هذا المصطلح في العقد الميلادي الأخير على نطاقٍ واسعٍ سيما في الجمهورية الإسلامية الإيرانية حيث تمّ تشكيل مادة دراسية تحت هذا العنوان في جامعة طهران، وقامت بعض الدروس تحت العنوان نفسه و كذلك بعض الملتقيات في الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة.

كما استخدم الدكتور حسن حنفي أيضاً مصطلح علم أصول الدين الجديد في إطار مشروعه الشامل[1]. و اعتبر مشروعه في هذا الكتاب و نحوه علم كلام جديد.

قد وقعت هذه التسمية موقعاً للجدل فتحفّظ عليها البعض من أمثال الأستاذ الشيخ عبدالله الجوادي الآملي استناداً إلى عدم وجود مبرّرات لها مستوحين من التسمية ثنائية القطيعة بين الجديد و القديم، فيما دافع آخرون عنها لاعتباراتٍ عدّةٍ من امثال أحمد فرامرز قراملكي و محمد اسفندياري.

هذا القلق أو ذاك الإصرار لا يلغي أن هذه التسمية صارت بمثابة الأمر الواقع؛ فالجميع بات يستخدمها اليوم مهما كان موقفه منها، و بالتالي فإن هذا المصطلح قد دخل بالفعل قاموس المعرفة الدينية و صار لابد من تحديد موقف حياله.

---

١. راجع من العقيدة الثورة ج ١ ص ٧٤ ط ١٩٨٨ م.

. راجع مجلة النور العدد ١٠٠، ١٩٩٩ م ص ٥٠.

لا يعني الخلاف في التسمية خلافاً في الكلمة و اللغة و إنما يقوم أو يجب أن يقوم على خليفة و اقع لهذا العلم، فهل هو شيٌ آخر غير الكلام القديم يستدعي هذه الثنائية معه أو أنه هو نفسه مع تراكم المسائل و الأبحاث مما هو طبيعيٌ في كلّ علم؟

القضية هي انه وفقاً لمقولة أنّ علم الكلام قد توقّف نموّه وغطّ في سباتٍ عميقٍ منذ القرن التاسع الهجري و مع غض النظر عن المشروعات الإحيائية التي ظهرت منذ أواسط القرن التاسع عشر الميلادي نظراً لافتقاد الكثير منها اليوم للمواصفات المطلوبة... فإن العقل الكلامي المعاصر سيتواجه مواجهةً حادّةً ـ و ربما تصادمية أحياناً ـ مع الموروث الكلامي نظراً للفجوة الكبيرة التي تسبّب بها ركود هذه الفاصلة أحدثت تغيراً في الهوية يبّرر التسمية و السعي لتأسيس علمٍ جديدٍ.

هذه الفجوة تفضي عادةً إلى تشوّهاتٍ حادةٍ في النتاج الكلامي اليوم وفقاً لما تستدعيه عيوب فترة الانتقال كأمر قد يصح لنا أن نعبر عنه بالمحتوم ليس في علم الكلام فحسب بل في مجمل العلوم الإنسانية.

و تمثل القطيعة مع الموروث الكلامي واحدةً من أبرز أشكال هذه النتوءات، فقد اتسمت الكثير من الأفكار و المشاريع الأخيرة في القرنين الأخيرين بطابع القطيعة هذه مما أفضى إلى طفو و بروز الثنائية التقليدية التي عرفها عالمنا الإسلامي و هي ثنائية القديم و الجديد و التقليدي و الحداثي و الثابت و المتحوّل كعنصرين منفصلين يصعب وضع الجسور بينهما ليشكل أحد هما الامتداد الطبيعي للآخر.

التحقيب المتقدّم لعلم الكلام يكشف عن حدوث فراغٍ في العقل الكلامي في نفس الفترة التي بدأت فيهاعمليات ظهور و نفوذ الفكر الآخر إلى بنية العقل الإسلامي بل و الديني ككل مما أحدث فاصلةً جامدةً بين الموروث القديم المبتني على تداعيات فكرية خاصة و النتاج الحديث المنبثق من عمليات تلاقح شديدة ذات طابع جوهري و بنيوي في تأثيراتها، و هذا ما عزز أكثر الثنائية المذكورة في علم الكلام بالخصوص و دعم فرص هذه القطعية...

أمام هذا الواقع الكلام عند مفترق طرق؛ فالتروع الطبيعي نحو الموروث و ضرورة إلغاء القطيعة معه و أهمية الشروع من حيث وقف الآخر لا من حيث انطلق و أمورٌ أخرى تسوق علم الكلام نحو عملية إعادةبعث لتاريخه و من إعادة إنتاج ذاته وفقاً لذلك... لكن على خطٍّ آخر فإن من الضروري هنا تنحية الخطاب الموروث عندنا و الذي يتداول عملية التواصل مع الماضي أحياناً كخطابٍ تعبويٍّ ثورويٍّ أكثر منه خطاب علمي.

كنتيجة لهذا الإقصاء للخطاب التعبوي هنا تبرز الحاجة لدراسة الفرص الواقعية التي تؤكّد منطقية ـ لا عبثية ـ محاولة العودة للتراث كأساسٍ أوليٍّ لأي تغيير لامجرد عنصر مساعد، و هل هناك ما يحل المشكلة في هذه الخطوة؟ هل سنتقدم خطوة أو خطوات إلى الأمام نتيجةً لذلك أم أنّنا سنعيد اجترار الماضي بأسلوبٍ آخر كما حصل أحياناً في مجالات أخرى؟

هكذا نجد أن هناك ما يبرّر التسمية إلى حدٍّ ما إذا ما استطعنا أن نحدّد الجواب على السؤال المتقدم، فهل التغيير الحاصل في المبادىء و المسائل و

المنهج بل و الهندسة المعرفية سيسمح بإعطاء الأولويّة للكلام القديم في الاستمداد منه كمصدرٍ وحيدٍ و أساس؟

إنّ واقع التغيرات الشاملة التي حصلت يمكن القول بأنها شطرت الكلام القديم و تشطره من جهة كما أنها تلغي ثمار كثيرٍ من أبحاثه من جهةٍ أخرى، فالدراسات السياسيّة و دراسات علم الاجتماع و علم النفس اليوم كم تهمّش من أبحاث أساسيّة في الكلام سيما فيما يرتبط بأنظمة الحكم و أنماط تشكّلها، كما أفرغ علم الفقه و الأخلاق الكلام من مساحاتٍ واسعةٍ من عمله، وعاد التداخل الذي فرضته الفلسفة في أبحاث من قبيل أبحاث الوجود بمثابة المبادىء التي يستمدّها علم الكلام من غيره بدل أن يعالجها هو والفلسفة معاً، بل إنّ العلوم الطبيعية الحالية قد سلخت عن علم الكلام حيزاً مهما كان يشغله و أفرغت كثيراًمن تصوّراته من مضمونا و هكذا.

فالحقيقة أن مايريد أن يسعى له الكلام الجديد قد لا ينفعه فيه الكلام القديم إلا كعنصرٍ من عناصر الإمداد إلى جانب عناصر أخرى، فمن المعلوم أن التجربة المسيحية في الصراع مع الماديين و الاتجاهات الفكرية المعارضة أو المتقاطعة مع الدين في الغرب أو غير الغرب يمكنها أن تمدّ الكلام الجديد بالكثير من الثراء و المعلومات، و هي تجربةٌ تستحقّ أن تقرأ، و مع ذلك فهذا لا يجعل الكلام الجديد في الإطار الإسلامي امتداداً له في الإطار المسيحي و هكذا العكس.

بهذا السياق يتمّ لصالح الاحتفاظ بالمصطلح من دون أن نخسر الماضي كعنصرٍ مهمٍّ من عناصر المدّ و الاستقاء.

في قبال ذلك تقف وجهة النظر المعارضة لهذه التسمية لتؤكّد عدم وجود المبرر لهذه الطفرة و لتشدّد على أن ما طرأ و يطرأ لا يصل إلى درجة تأسيس علمٍ في قبال علم الكلام القديم.

قد ذكرت ثلاثة وجوهٍ مقرّبةٍ لنفي موضوعية هذه التسمية و هي:

١. إنّ تمايز العلوم إنّما يكون بالأغراض لا بالموضوعات لعدم موضوعٍ لبعض العلوم كعلم الكلام، و لا بالمنهج لاشتراك سلسلة علومٍ في منهجٍ واحدٍ أحياناً كالمنهج التجربي بالنسبة إلى جملة مهمّة من العلوم الطبيعية، و وفقاً لذلك سوف لن يكون هناك أيّ مبرّرٍ منطقيٍّ للشروع في علم جديد مادامت الأغراض المترقّبة من علم الكلام الجديد هي بعينها الأغراض المنتظرة من علم الكلام القديم؛ و هي تبيين و إثبات المعتقدات الدينية و المذهبية و من ثَمّ الدفاع عنها.[١]

لكن هذا الوجه يمكن أن يلاحظ عليه ـ تبعاً لما اقترح آنفاً من التعديل الوظائفي لعلم الكلام ـ أن الغرض من علم الكلام الجديد ليس متطابقاً مع الغرض من علم الكلام القديم و هذا ما يبرّر لنا ثنائية القديم و الجديد هنا؛ لأن الدفاع عن الدين أو المذهب كان السمة الطابعة على هدف الكلام القديم، بيد أن ما يطبع الكلام الجديد إنما هو خاصية البحث في المعتقد لا الدفاع عنه.

---

١. نقد و نظر العدد ٩: ٩٣ ـ ٩٤ احمد واعظي نقلاً عن الشيخ صادق لاريجاني في مجلة «انديشه حوزة» العدد ٥، ١٩٩٦ م.

هذا لا يمنع من أن يدافع كل من يصل إلى نتيجة عن تلك النتيجة التي توصّل إليها، فهذه هي سمة كافة العلوم و المعارف من دون أن يؤثّر ذلك في تحويل تلك العلوم من علوم مستوعبة لكافّة التوجهات إلى علومٍ منحصرةٍ في توجّهٍ دينيٍّ أو مذهبيٍّ معين، و أظن أنّ هذا الفارق الجوهري في الغرض يكفي لرفع الحيثية المذكورة في هذا الوجه.

٢. إن فرضية الكلام القديم و الجديد ترجع في الحقيقة إلى وقوع التباسٍ بين علم فلسفة الدين و علم الكلام أو الإلهيات، فعلم فلسفة الدين يمتاز بمنهجه الفلسفي في قراءة الدين كما انه يطلّ على الظاهرة الدينية إطلالة محايدة، بمعنى أن الفيلسوف الديني لا يفترض نفسه من اتباع دين معين ثم يتكفل و يتعهد بالدفاع عن هذا الدين و انما يقرأ كلّ الأديان بنظرةٍ واحدةٍ متجاهلاً خاصية الحقانية و البطلان فيها؛ هذا ما لا نلاحظه أبداً في علم الكلام.

عليه فإذا نجحنا في القيام بعملية فرزٍ لهذين العلمين فإننا لن نجد حينئذ فارقاً وجيهاً بين الكلام القديم و الجديد لا في الموضوع و لا في المنهج بل ولا في الغاية.[1]

نحن هنا لو صرفنا النظر عن الرأي القائل بأن ما يتسمّى في الغرب بفلسفة الدين هو نفسه مشروع الكلام الجديد كما يراه اسفندياري، فإنه وفقاً لما ذكرناه من التعديل الوظيفي للكلام لا يكون هذا الوجه صحيحاً؛

---

١. ابوالقاسم فنائي، مصدر سابق، ص ٧٤ ـ ٧٨ ـ ٨٩.

لأن علم فلسفة الدين كغيره من الفلسفات المضافة يقرأ الدين قراءة خارجية لا تستهدف التوصّل الى نتائج لصالح هذا الطرف أو ذاك، و هذا ما لا نراه أصلاً في علم الكلام الجديد فهو يستهدف الوصول الى الحقيقة الدينية و المذهبية المتوفرة و هو بهذا يصبح جزءاً من العلوم الداخلية لا الخارجية، و تبعاً لذلك سيبقى الفاصل المطروح بين الكلام القديم والجديد على حاله الخارجية، و تبعاً لذلك سيبقى الفاصل المطروح بين الكلام القديم و الجديد على حاله مبرِّراً لهذه الثنائية.

٣. نحن نفترض ـ و هو افتراضٌ صحيحٌ ـ أن تغييراتٍ طرأت على علم الكلام ليس في حدود المسائل و المفردات فحسب و إنما حتى في دائرة الأسلوب و المنهج، لكن هذا كلّه لا يبرّر استحداث علمٍ جديدٍ و ذلك يتضح من خلال مراقبتنا لعلمٍ كعلم الفقه.

فالجميع يعرف أن هذا العلم كيف كان في القرون الأربعة الهجرية الأولى و كيف هو اليوم و كم طرأ عليه من تحوّلاتٍ بنيويةٍ في نطاق المنهج و الأسلوب و المواضيع و غير ذلك، لكن مع ذلك لم يسمح الفقهاء لأنفسهم بإبراز تقسيمٍ ثنائيٍّ على غرار التقسيم المقترح لعلم الكلام، و هكذا الحال في علم الكيمياء أو الرياضيات....

هذا ما يدفعنا إلى إبراز إشكاليّةٍ في هذا التقسيم تتمحور حول الضابط الموضوعي لجدةِ علم الكلام؛ لأنّه بدون هذا الضابط المحدّد سوف يصحّ لنا أن نفترض علوماً كلامية عديدة لأنّ كلّ حقبةٍ زمنيّةٍ تشتمل لا محالة على

تغييراتٍ في هذا العلم تسمح لنا بالتالي بوصفه بالجديد.[١]

أعتقد أن هذا الوجه يركّز كثيراً على وصف الجِدة و الحداثة المأخوذ في التسمية في حين أنّ المطلوب هو التركيز على الفارق بين العلمين مهما كانت التسمية، فعلم الفقه لم يتبدّل فعلاً تبدّلاً جوهرياً على مستوى الهندسة المعرفية كما هو الحال في المقترح هنا، و علوم الرياضيات أو غيرها تتعامل فعلاً بقطيعةٍ ما إزاء الرياضيات القديمة و هكذا....

بعبارةٍ أخرى، هناك فرقٌ بين أن يمثّل علمٌ ما امتداداً طبيعياً لعلمٍ سابقٍ منقرضٍ عملياً بحيث يقوم على أنقاضه و بين أن يكون تعبيراً عنه نفسه مرحلةٍ زمنيةٍ متقدمةٍ، و ما نريده هنا هو معرفة أنّ أمثال علم الرياضيات الحديثة هل قام على أنقاض العلم القديم بحيث إنّ المعرفة الرياضية القديمة لم يعد لها حضورٌ في الرياضيات الحديثة أصلاً لا على مستوى المنهج و لا على مستوى الأسلوب أو الخارطة المعرفية كلها أم لا، سواءٌ أطلق الرياضيون على الرياضيات الحديثة تسميةً معاصرةً أو لم يفعلوا ذلك؟

هل أن علم الفقه بتطوراته قد أحدث نوعاً من الثنائية في المرحلتين الزمنيتين القديمة و الجديدة؟ هذه هي محوريّة المسألة، و ليس أنّ كلّ تطوّرٍ يبرّر التسمية الحديثة المنبثقة عن واقعٍ علميٍّ جديدٍ، و لا انه لامبرر لهذه التسمية حتى لو حصلت تطوّراتٌ جذريةٌ تفرض قطيعةً كاملةً بين القديم و الجديد.

---

١. عبدالله الجوادي الآملي «كلام جديد در گذر انديشه‌ها» ص ٢٢ ـ ٢٥.

لكن في تقديري و إذا أردنا أن نخرج من هذه الجدالية و قمنا بقراءة التسمية من جهةٍ أخرى، و هي الجهة التي تلاحظ فيها أوّلاً التداعيات اللاشعورية للتسمية في الوعي العام أو الخاص، و ثانياً التناسب المنطقي بين المقترح و الاستجابات الواقعية الحاصلة له، فإننا سوف نميل إلى التنازل عن هذه التسمية و أمامنا مبرّر ان أحدهما يعالج التسمية نفسها و ثانيهما المسمى و هما:

المبرّر الأول: إن القطيعة التي تحدثها هذه التسمية بين الماضي و الحاضر قد صارت في الوعي العام ذات طابعٍ إلغائيٍّ غير محايدٍ إطلاقاً، و هذا ما قد يجعلنا نخسر على المدى البعيد فرض استثارة الجهود السابقة على مستوى كافّة الاتجاهات و التي لم تصل في تقديري إلى الدرجة التي يُسمح لنا فيها بالتعامل بفوقّيةٍ معها، و الشيء الملاحظ أحياناً هو أنّ بعض الباحثين المهتمّين و بدراسات علم الكلام الجديد ـ و كما تحكيه نتاجاتهم ـ لم تحضر في نتاجاته أيّة نماذج من علم الكلام القديم.

مع أنّ بعض الموضوعات كان لعلم الكلام القديم فيها تحليلاتٌ و دراساتٌ معمّقةٌ و مرسّعةٌ لايمكن التغاضي عنها بهذه البساطة، و هذا ما يؤكد القلق المنطقي من الإغراق في التسمية الجديدة بحيث يُحدث هذا الأمر نوعاً من فقدان الامتداد التاريخي للعلم نفسه.

نعم التسمية الجديدة المقترحة قد يكون فيها شيءٌ من التحفيز على ملاحقة الأبحاث الجديدة و الاهتمام بها، و هو أمر قد يدفع من هذا الطرف

إلى الحثّ على خطواتٍ من هذا القبيل كما يراه اسفندياري،[١] لكنّ المشكلة هي في أن التسمية و المصطلح إنما يعبّران عادةً عن مفهومٍ أو مقولةٍ متقدّمة لم تستطع المصطلحات المتداولة الاستجابة لها و التعبير عنها بخصائصها الجديدة، و علم الكلام الجديد و إن عبّر عن هذا المضمون من خلال إيحائه بالنظريات و المتابعات الحديثة، إلا أنّ قطيعته مع الماضي أو القلق من هذه القطيعة المحتملة جداً يجعل في تبنيه شيئاً من المخاطرة غير الضرورية، سيّما و أنّ هناك إمكانية للاستعاضة عنه بمصطلحٍ آخر أكثر جامعيةً و شمولية.

المبرر الثاني: إن المشروع المقترح على عظمته لكنّه حتى الآن و بالمقدار الذي أنجز منه لاتبدو فيه مقوّيات الانفصال و التفرّد، نعم هو بصيغته المقترحة فيه ذلك، لكن التسمية يجب أن تحاكي الواقع لا الأمل، لأن عدم محاكاة المصطلح و التسمية للواقع الحاصل أو لمعطياتٍ تجعل من تشكّل هذا الواقع أمراً ميسوراً يحدث فراغاً داخل المنظومة المعرفية مما يتسبّب في حدوث مشكلاتٍ عديدةٍ، و من هنا تنشأ العلوم الجديدة في الغرب عندما تصل مجموعةٌ من الدراسات إلى مرحلة من التضخّم الحقيقي تضطّر العلماء إلى فرزها في علمٍ جديدٍ يكون أكثر قدرةً على استيعابها و التركيز عليها.

أظن أن ما ذكرناه يبرّر لنا تحييد هذه التسمية أو لا أقل عدم الإصرار عليها و الحفاظ على التسمية القديمة أو استبدالها بتسميةٍ أخرى تحكي أيضاً عن هذا العلم على طول الخط من دون اشتمالها على آثار سلبية كالتي ذكرناها، فإن أساس تسمية العلم المتعلّق بالعقائد الدينية بأنّه علم كلام مهما

---

١. المصدر.

كانت أسبابه التاريخية و التي وقع جدلٌ طويلٌ معروفٌ فيها هي تسميةٌ غير متناسبةٍ و غير حاكيةٍ عن مسمّاها.

فسواءٌ سمّي الكلام بالكلام لأجل قضية الكلام الإلهي أو لكثرة الكلام فيه أو لطبيعة عنونة المسائل قديماً فيه أو غير ذلك فلا ضرورة تقتضي الاحتفاظ بهذه التسمية ما دمنا نرى أنها لاتعكس لناالمضمون بقيمته و مستواه و أهميته، و هذا ما يجعل من علم أصول الدين أو علم العقيدة الدينية أو علم النظريّات العقديّة ـ سواءٌ قبلنا هذه التسمية كجوابٍ نهائيٍّ أو لا ـ أنسبَ من التسمية بعلم الكلام أو علم الذات و الصفات أو الفقه الأكبر أو حتىّ علم التوحيد و غيره ـ نظراً لافتقارها إلى عنصر الشمولية لكافة الموضوعات المستبطنة فيه تارةً أو لعدم تناسب المصطلح مع تسمية علمٍ من العلوم النظرية الفكرّية كتسمية «علم الكلام» التي تتناسب مع علم اللغة أكثر من العقيدة ـ و أكثرَ جامعيةً و قدرةً على الاستيعاب لما يزيل الثنائية المفترضة حتىّ إشعارٍ آخر تتبدّل فيه الواقعيات في هذا العلم لاالمقترحات.

ضرورة قراءة التجربة الكلامية القديمة

في إطار هندسةٍ سالمةٍ إلى حدٍّ كبير للكلام الجديد من الضروري الأخذ بعين الاعتبار تجربة الكلام القديم و قراءتها قراءةً موضوعيةً فاحصةً لتحديد عناصر القوة و الضعف قدر الإمكان بغية المحافظة على عناصر القوّة و تفعيلها و تفادي المشكلات و الآثار الناجمة عن عناصر الضعف، و هذا بحثٌ ـ بطبعه اللائق به ـ طويلٌ لكن نشير هنا إلى نماذج.

عناصر القوّة

نذكر على سبيل المثال لا الحصر نماذج أربعة هي:

أ. الدقّة و الشموليّة التي قد يصحّ التعبير عنها باللامتناهية في معالجة الأفكار، فالمتكلّم القديم عندما يشتغل بمسألةٍ كلاميةٍ نراه يتفحّصها تفحصاً دقيقاً و يعالجها معالجةً فاحصةً، و التراث الكلامي المدوّن شاهدٌ ناطقٌ عندنا اليوم على حجم الجهود التي بذلها المتكلّمون في دراساتهم المدوّنة إن في نفس المصنفات الكلامية أو في علم الأصول،[1] و طريقة «إن قلتَ: قلتُ» واحدةٌ من أبرز الطرق الشاهدة على هذا الأمر.

علم الكلام الجديد قد تشوبه سرعة الحكم و عدم الدقّة و عدم الشمولية، فهو بحاجةٍ اليوم إلى عدم استعجال النتائج لكلّ الأمور و عدم حرق المراحل الطبيعية، و في هذا السياق أيضاً يلاحظ أن بعض الدراسات الكلامية الجديدة مبتلاة بعدم الدقة و الشمولية في النطاق اللغوي و الاصطلاحي؛ فاللغة المتداولة لغةٌ مشوبةٌ أحياناً بالتشويش و عدم الشفافية و فتح الباب للاحتمالات العديدة في حين صارت جامعيّة و متانة اللغة

---

١. لابأس بالإشارة إلى أنّ جملةً من دراسات علم الكلام قد توزّعت في الفترة الأخيرة بين علم أصول الفقه الإسلامي و علم الفلسفة سيما الفلسفة المتعالية؛ فالإلهيّات بالمعنى الأخص في علم الفلسفة من المسائل التي تعني المتكلم بالدرجة الأولى، أما علم الأصول فقد حدثت فيه اختلاطاتٌ موضوعيةٌ مضمونيةٌ نقلت على أثرها مجموعةٌ من مسائل علم الكلام إلى الأصول بحيث إن البحث المعمّق و حولها صار يراجعه الباحث في الأصول أكثر من الكتب الكلامية، و هذه مشكلةٌ حقيقيةٌ لها أسبابها الخاصّة التي لا مجال لها الآن.

ضرورة لإيجاد نموٍّ صحيحٍ و تصاعديٍّ لأيّ علم.

ب. المواكبة الدائمة للمستجدات الفكرية في المجتمع الإسلامي، و هذه ميزةٌ مهمةٌ في علم الكلام،[1] فلا تكاد تسمع بطرح أو كتاب أو نقد أو نظرية... صدرت و تناقلتها الألسن في المحافل العلمية حتى ينبري المتكلّمون لتقييمها و الرد أو تأييدها....

على كلّ حالٍ لإبداء رأيٍ فيها، و هذا امتيازٌ يطالب الكلام الجديد اليوم بإعادة تمثّله و بصورة أفضل، فدراسات كثيرة اليوم مضى عليها قرن أو قرون تصنّف لدى البعض بالحديثة جداً أو الأحدث و كأنها آخر ما تمخّض عن العقل البشري، في حين أنّه مع ضرورة قراءتها بعمقٍ و جدّيةٍ سيما الدراسات التأسيسية الغربية و غير الغربية فإنه لابد من التوجّه إلى الدراسات الواسعة المعاصرة سيما في العقود الثلاثة الأخيرة على مستوى الساحة العربية و الإيرانية و الغربية، و بالأخص ما ظهر، عقيب انهيار الاتحاد السوفياتي و بروز ظاهرة الأحاديّة القطبية.

ج. اتسم علم الكلام بإجاباته الحاسمة و المطئنة في تلك الآونة ليس لميزةٍ خاصةٍ به بل لأن العقل البشري قبل عصر النهضة كان كذلك، أمّا اليوم فإن علم الكلام الجديد يُخشى عليه من الترعة التشكيكية الشاملة و المدمرة، و هذا يفقد علم الكلام دوره الحضاري في إشاعة الطمأنينة و الاستقرار في نفوس المناصرين للاتجاهات الكلامية.

---

١. أشار إليها سماحة السيد علي الخامنئي حفظه الله تعالى في خطابه للحوزة العلمية، يراجع مجلة الفكر الإسلامي، العدد: ١٦ / ٢٠٩.

لا نريد العودة إلى عصر اليقين هذا إذ يبدون من الصعب تحقيق ذلك، لكن علم الكلام اليوم مطالبٌ ـ و بالتعاون مع بقية العلوم سيّما الفلسفة و علوم الدين الأخرى ـ بالتفكير في حلٍّ لمشكلة الاضطراب و التذبذب النفسي و لو بإجراء تعديلاتٍ على مفهوم اليقين العلمي، و إلاّ فإن بقاء هذه الحالة سوف يساهم في إعاقة عملية التطور الحضاري سيما القائمة و المعتمدة على الدين.

د. خصوصية الأصالة التي تمتّع بها علم الكلام القديم لأسبابٍ عديدةٍ، فعلم الكلام هو من العلوم الإسلاميّة الأصيلة؛ لأنّه ولد قبل عصر الترجمة أي أنه لم يكن متأثراً في انطلاقته بالثقافة و الفلسفة اليونانية، بل إنّ التاريخ الكلامي يؤكّد أنّ هذا العلم قد وقف موقفاً حذراً إلى حدٍ بعيدٍ من التوجّهات الفلسفية التي استقت من الفكر اليوناني بالخصوص أسسها و منطلقاتها و بناها التحتية، و هو ما سبّب أو كان على الأقل أحد أسباب الخلاف الفلسفي الكلامي في التاريخ الإسلامي سيما القرون الخمسة الأولى.

لا يعني ذلك أن علم الكلام لم يتأثر بالأفكار الواردة على العالم الإسلامي من شرق الأرض و غربها، و أنّ كل ما كان عنده هو وليد مقولاتٍ و تصوراتٍ داخليةٍ لم تتلاقح مع أيّ واردٍ خارجيٍّ، بل كانت في قمّة القطيعة معه، و إنما المقصود هو أن الطابع الذي حكم هذا العلم سيما في انطلاقته **التي تعود إلى بدايات نشوء فرقة الخوارج في الإسلام هو طابع الأصالة.**

بالتالي فكانت المزاوجة بينه و بين أي فكر خارجي مزاوجةً إيجابيةً و من الدرجة الثانية.

المطلوب من الكلام الجديد اليوم هو التماهي مع هذا النمط الكلامي القديم، أي الإنطلاق في التفكير بصورةٍ أصيلةٍ غير مثقلةٍ بالحمولات الأخرى من دون أن يعني ذلك سدّ باب التفاعل الطبيعي بين العلوم كلّها بما فيها علم الكلام و الذي يستدعي أن يقوم هذا العلم بإنشاء علاقةٍ و طيدةٍ مع العلوم الأخرى سيما التي تلتقي معه في طبيعة التخصّص و منهجه كعلم الفلسفة و غيره، سواءٌ كانت هذه العلوم ذات نتاجٍ داخليٍّ حضاريٍّ أو نتاجٍ خارجيٍّ من هذه الناحية.

إلا أنّ المشكلة الحقيقية هنا تكمن في الأسباب المولّدة لأصالة علم الكلام، و أبرز هذه الأسباب على ما يبدو هو أنّ المتكلم القديم كان يفكّر من موقع الفعل و الصنع و الإبداع؛ لأنه كان منتصراً من الناحية السياسية و العسكرية، و الأهم من الناحية الحضارية.

لذلك فلم يكن في تفكيره ملاحَقاً لا زماناً و لا واقعاً؛ أي لم يكن هناك ما يفرض عليه العجلة في التوصّل إلى نتائجه أو يفرض عليه لضرورات الواقع إنتاج فكرٍ معينٍ، إلا إذا كان هناك سوء علاقةٍ معينةٍ بين المثقف و السلطة الحاكمة، و هذا الارتياح النفسي يساهم قبل كل شيء في تجويد الإنتاج و تحسين الأداء، و الأهم من ذلك في خلق المفاهيم و المقولات و المصطلحات كما يراه الدكتور حسن حنفي.[1]

أمّا الكلام الجديد فهو يعيش في إشكاليّةٍ غايةٍ في التعقيد على هذا

---

١. الدكتور حسن حنفي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد: ١٤، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، ص ١٧.

المستوى، و السبب في ذلك يعود إلى أن المتكلم الإسلامي لم يشارك في صنع الحداثة و لم يخلق مفاهيمها و مقولاتها، و من هنا تورطّ في استيرادٍ متواصلٍ للمفاهيم و المصطلحات و أرهق نفسه في تتبّعها في عملية شرحٍ و تفسيرٍ و تبيئةٍ و توظيف لما ينتجه الغربي بقطع النظر عن مدى الصوابية في هذا الإنتاج.

لم ـ ربما لن ـ يستطع المتكلّم الجديد اليوم أن يلحق بالركب السريع الخطى لماكينة المفاهيم و المصطلحات الغربية، و لهذا فإن عقبته سوف تكون ـ حضارياً ـ في استغرافة في ردّ الفعل و في استخدام ما صنعه الآخر بالتالي فلن يتمكّن من تمثّل الأصالة و الذات بهذه السهولة، أو تحقيق العلاقة الطبيعية و الصحيّة بينه و بين العلوم الأخرى حتى تلك الواردة من الغرب.

إنّ هذه المعادلة المعقّدة في الواقع العملي تؤكّد على ارتباط علم الكلام بالواقع السياسي للأمّة التي يمثلها هذا العلم كما يطرحه الدكتور حنفي،[1] لكن ذلك لا يعني بالضرورة عدم قدرة هذا العلم على تخطي و لو بعض مشكلات هذه الغربة و الازدواجية و الانفصام، و لعلّ أوّل ما يحتاجه المتكلّم على الصعيد النفسي هو الإحساس بالثقة و تبديد عوامل اليأس و الإحباط، و هو أمرٌ التربية الاجتماعية أثراً بالغاً فيه.

---

١. المصدر.

عناصر الضعف

يمكن كنماذج ذكر ما يلي:

أ. الترعة التجريدية التي عاش الكلام القديم ردحاً طويلاً في مداراتها هو و بقية أفراد أسرة المعرفة الدينية من الفلسفة و حتى الفقه و الأخلاق، فأدّى ذلك إلى انشغال الباحثين بأمور و مسائل لاترجع بالفائدة المتناسبة مع حجم الجهود المبذولة، كما و أدّى ذلك إلى تولّد عقلٍ فرضيٍّ يحاكي الصور و الاحتمالات من دون أن يلحظها و انعكاساتها في أفق الواقع مما أحدث عزلةً نسبيةً للعقل الكلامي.

من هنا فإن الكلام الجديد مطالبٌ بمتابعة الرؤى و الأفكار آخذاً بعين الاعتبار التأثيرات الميدانية لمادّة البحث و نتائجه، و هذا ما يستدعي إعادة فرزٍ و ترتيبٍ للموضوعات الكلامية مع الأخذ بالنظر هذا الجانب أيضاً.

من المعروف أنه و نتيجةً لتأثيرات المنطق الأرسطي فقد جعلت استقامة الفكر منفصلةً عن الواقع الخارجي العملي؛ لأن هذا المنطق يرى أنّ سلامة العمليات الاكتشافية العقلية تكمن في قدرتها على وضع القضايا و المعلومات في مكانها الذهني الصحيح للمساهمة في ضمان صحّة التوصل إلى النتيجة، و هذا يعني أنّ الهدف الذي يتوخّاه العقل الارسطي هو الوصول العقلي إلى نتيجةٍ سليمةٍ ذهنياً دون النظر التردّدات العملية لهذه النتيجة.[1]

لكنّه من المناسب هنا الإشارة إلى عدم الإفراط في ملاحقة هذه الترعة و

---

١. يراجع عبدالجبار الرفاعي مجتهد الشبستري مصادر سابقة.

إقصائها إلى الحد الذي يفقدنا قيمة أبحاث و موضوعات قيمة، فالعملانية ضرورة غير نهائية؛ و السبب في إثارة هذه القضية هو أنّ هناك نزعةً ملحوظةً سرت في الفترة الأخيرة في الأوساط الفكرية و الثقافية الدينية، و تعبّر هذه الترعة عن حالةٍ من النقد الشديد للدراسات النظرية في الفكر الديني و التي لا توجد تردّداتٌ عمليةٌ لها الأمر الذي يبرز واضحاً في علم أصول الفقه.

هذه الترعة يمكن الموافقة عليها و الدفاع عنها للخلاص من الجهود الإستترافية التي غرقت بها الدراسات الدينية في الكثير من الأحيان، إلا أنّ المشكلة هي في ظاهرة تخطّي هذه الترعة للحدود المنطقية و تحوّلها أحياناً إلى ظاهرة رفضٍ فيه شيء من الإطلاقية و شعورٌ بحالةٍ من التأزّم، و هو ما يؤدّي إلى ضياع الكثير من الجهود و قطع مسار تواصلها و ديمومتها.

لعلّ هناك من يتحدّث اليوم عن علم أصول فقهٍ مصغّرٍ جداً قد تؤدي الموافقة عليه إلى شيء من فقدان الدراسات التأسيسيّة الهامة، كما لعل هناك من يستبعد الكثير من الأفكار الاعتقاديّة الهامة لمجرّد تحسسّه أهميّة موضوعاتٍ أخرى في الفترة الراهنة تحسّساً يمكن الوقوف معه غالباً، و هو ما يدعونا إلى التمييز بين لغويّة بحثٍ ما من حيث المبدأ و زيادة أهمية بحث آخر عليه في فترةٍ معينةٍ.

ب. الترعة اليقينية (و هنا نقرأها من جانبٍ آخر غير ما تقدم) حيث ساهم المنطق الأرسطي و غيره أيضاً فيها، فإنه وفق تصوره لليقين و وسائل الإثبات أيضاً ساهم في تكوين عقلٍ دوغمائي جزمي ينفي الآخر

بمجرد إثبات ذاته نفياً غير قابلٍ لاحتمال الخلاف، و هذه الترعة الدوغمائية **المشبعة بشيءٍ من النرجسية أشبعت علم الكلام القديم بشكلٍ واضحٍ يلاحظ** بأدنى مراجعة للمتون الكلامية سيما تلك التي ذات طابعٍ مذهبيٍّ خالصٍ.

هذه الترعة قد لا يوافق البعض على إجراء تعديلات فيها، غير أن ذلك ـ في تقديري ـ صار لازماً عملياً لعلم الكلام الجديد باستبدال العقل الدوغمائي بعقلٍ تعدّدي احتمالي منفتح يوسّع من هامش التنقل العلمي و المعرفي و يضّيق من ضغوط اللاوعي.

ج. الترعة المذهبية التي اصطبغ بها الكلام القديم حتى صارت السمة الغالبة عليه، و هذا الاصطباغ مع ما فيه من حسناتٍ إلاّ أنّه حدّ من حركة هذا العلم لأنه أحاطه بجداليّة لا متناهية في موضوعاتٍ محدودةٍ، و حكم عليه بأطرٍ محدّدة غير قابلة للتجاوز ثّم تلقيها على أنها خطوط حمراء و مقدّسات غير قابلةٍ للبحث و إعادة النظر ـ بقطع النظر عن صحّتها أو فسادها من حيث هي ـ و لا حاجة لكثير كلام ـ فيما اعتقد ـ سيما في واقعنا الراهن بسلبيات هذه الترعة التي صار من الضروري استبدالها بعقلٍ منبسطٍ.

فإن واحدةً من آثار هذه الترعة و أشباهها هو اعتماد المتكلّمين على المنطق الجدلي؛ و هو منطق يتكؤ بالدرجة الأولى على القضايا المشهورة و المسلّمة و يستهدف صراع الآخر أكثر من كشف حقيقةٍ أو حلّ مشكلةٍ، في حين يحتاج الكلام اليوم إلى ركائز علمية قبلها فلان أو لم يقبلها، لأن هذا هو الذي يحل المشكلة أو ينير الطريق.

د. لعلّه و لأسباب تاريخية لم تُعط دراسات مقارنة الأديان حقّها في الكلام القديم، أمّا اليوم سيما بعد صيرورة العالم بحكم قريةٍ كونيةٍ واحدةٍ و احتكاكات المسلمين و المسيحيين و اليهود على أكثر من صعيدٍ صار علم الكلام المقارن ضرورةً ملحّةً حتى يقوم الحواريين الأديان على قواعد علمية تختزل الوقت و تغتنم الفرص، و لهذا لابد أن يركّز الكلام الجديد على مقارنة الأديان و أن لا يقتصر على مقارنة المذاهب كما هو الحاصل فعلاً.

هـ . إنّ تاريخ علم الكلام يكشف عن اعتماده على المنطق الأرسطي كمنطقٍ وحيدٍ و حَكَمٍ متفّردٍ في الجدل العلمي، حيث قُدم هذا المنطق على انه حقائق ثابتة عامة شاملة كلية و يقينية، غير أن تطوّر المعارف البشرية كشف عن ثغراتٍ في هذا المنطق لا أقل أنه بوضعه الحالي ليست لديه قابلية لحل كل المشكلات اليوم، و من هنا و نظراً لتجدّد الكثير من الأشكاليات ذات الطابع المنطقي المختلف.

فإنه من الضروري للكلام الجديد الاتكاء على مخزون منطقي اكبر يشمل إلى جانب المنطق الأرسطي المنطق الاستقرائي و الرياضي و التجريبي و الذاتي و الديالكتيكي و... إلا فإن أزمة تخاطبٍ ستنشأ تبعاً للهوّة الحاصلة بين الهيكلية المنطقية للأفكار و الإشكاليات الجديدة مع الهيكلية المنطيقة التي تحكم علم الكلام.

لا يراد هنا التنقيص من شأن المنطق الأرسطي بقدر ما يراد الإشارة إلى كون هذا المنطق هو جهد بشري لا يتّصف بالكمال.

و. إنّ واحدةً من إفرازات نزعة اليقين و التمذهب هو الذاتية و التحيز، و

بالتالي ضعف الموضوعية و الحياد، و هي مشكلةٌ جديّةٌ لايخلو منها علم، لكن الكلام القديم ـ كبعض العلوم الأخرى ـ قد تجاوزت فيه الذاتية و التحيّز الحدّ الطبيعي، و من هنا فعلى الكلام الجديد تجنّب هذه المشكلة بواسطة رفع القيود و تقليل الاعتبارات التي تفضي بالمتكلم إلى الذاتية و الأحكام المسبقة، و تقليل هذه الاعتبارات سيساهم في فتح الباب أمام صنوف الأفكار و الآراء الأمر الذي يثري حركة الفكر و يرفع رصيد علم الكلام و يضاعف من إنتاجه.[1]

موضوعات الكلام الجديد

لم يجر في علم الكلام الجديد تأسيس موضوعاتٍ لم يكن لها سابق بحث و حضورٍ في الساحة الفكرية الإسلامية دائماً، بمعنى أن أصحاب الافتراح لم يقوموا بتأسيس مجموعة من القضايا و المباحث الكلامية التي ليس لها سابق وجودٍ و إنما نظّموا مسائل علم الكلام الجديد على أساس عملية تجميعٍ لأبرز الموضوعات التي ظهرت أمام المفكّرين المسلمين في الآونة الأخيرة و مسّت المسائل الفكرية و العقائدية الجذرية من دون أن تكون محصورةً بعلمٍ معيّنٍ كعلم الفقه أو الأصول مثلاً بحيث تكون مسألةً أصوليةً أو فقهيةً بطبيعتها.

هذا الأمر يؤدّي بطبيعته ـ إذا لم تجر عمليةٍ تحديدٍ مسبقٍ لموضوع هذا العلم و مداه و دائرة ـ إلى حدوث خلطٍ مضموني في هذا العلم و هذا خللٌ

---

١. بعض هذه النقاط ليست من مختصات الكلام لكنه اتصف بها أيضاً.

أساسيٌّ جدّاً، لأنّ تحويل علم الكلام إلى علمٍ تجميعيٍّ لمسائل متفرّقة و هموم مختلفة يصيّره على مرّ الأيّام خليطاً متناقضاً من موضوعات و اهتمامات لا رابط فيما بينها، و هذا ما قد يؤدّي على المدى البعيد إلى افتقاده المنهج الواضح الموحّد و كذلك التناسق المنطقي المتناغم.

على أيّ حال و أبرز النماذج المطروحة في مجال نشاط الكلام الجديد هي كالتالي و بشكلٍ مفهرسٍ و سريعٍ:[1]

١. **النطاق الديني**: هل الدين محدود في دائرة الفرديات و الأخلاقيات أم أنه يمتد ليشمل النواحي السياسية و الاقتصادية و... حتى الطبية أمثالها؟

و ما هي تأثيرات الجواب هنا على الفهم الديني ككل؟ و هنا في الحقيقة يقع ملتقى مجموعةٍ من النظريات أبرزها نظرية «إنتظارات و توقّعات البشر من الدين»، كما تدرس بعمقٍ هنا نظرية شمول الدين لكلّ وقائع الحياة؟ و شكل هذا الشمول؟ كما تأتي هنا نظريةٌ أخيرةٌ عرفت بنظرية «الدين بالحد الأعلى و الدين بالحد الأدنى»، أو ما يتعلّق بنظريةٍ جديدةٍ أخرى تسمّى بنظرية «تكامل التجربة النبوية» و التي طرحها الدكتور عبدالكريم سروش في إيران.

٢. **اللغة الدينية**: هل هي لغة رمزية، أسطورية، واقعية، قصصية، بيانية؟... هل ترجع القضايا الدينية إلى مضمونٍ أو أنها بلا معنى كما يقول الوضعيون؟ هل هي لغة إنشائية أو إخبارية حقيقية أو مجازية؟ هل للدين

---

١. قد تتداخل بعض هذه الأبحاث و تنفرز أبحاث نقطةٍ واحدةٍ، كما أنّنا تجاهلنا هنا الفرز الموجود عند البعض بين مسائل علم الكلام الجديد و مسائل علم فلسفة الدين.

لغةٌ خاصّةٌ به؟ كيف يمكن تقييم التوصيفات البشرية للدين سيما الباري تعالى؟...

٣. **النزعة الدينية**: ما هي أسباب ظهور التدّين الخوف أو الجهل أو الطبقية أو...؟ تحليل نظريات ماركس و سبنسر و دور كايم و فرويد، هل البشر بحاجةٍ إلى الدين؟ و هل هو فطري؟ و ما معنى و حقيقة الفطرة؟ هل الفطرة أمرٌ آخر غير البديهيّات القبلية التي قرّرها علم المنطق أم أنها ليست سوى هذه القبليات الواضحة عقلياً؟ و بالتالي هل يمكن الاعتماد بصورةٍ مستقلّةٍ على الفطرة في قبال الأدلّة و المعايير العلمية الأخرى أم لا؟

٤. **التجربة الدينية**: ما هي حقيقة المشاعر و الأحاسيس الدينية و ما هي عناصرها و ميزاتها و هل هناك فرق بين التجربة الدينية و الأخلاقية؟ ما هو ميزان ضبط صدقيّة التجربة الدينية؟ العلاقة بين التجربة الدينية و الروحية و العرفانية؟...

٥. **عقلانية الدين**: هل إثبات القضايا الدينية يكون بشكلٍ عقلانيٍّ أو شهوديٍّ؟... و هنا تطرح نظريات الكانتيين فيما يرتبط بالعقل العملي و الإثبات الأخلاقي للدين، كما و تقرأ المدارس الروحية و العرفانية لدى الأديان كافّة أيضاً... الرابطة بين الدين و العقلانية؟ التعقل و التعبّد في الدين و مساحاتهما و علاقاتهما؟...

٦. **معنى و حقيقة الدين**: ما هو تعريف الدين؟ ما هو الفاصل بين الديني و غير الديني؟ أساساً هل للدّين تعريف محدد؟ على تقديره فهل هو ذو خصيصة معرفية أو عاطفية أو عملية أو غير ذلك؟...

٧. **الجوهر و العرض في الدين**: ما هو ذلك الذي يمثّل العنصر الذاتي في

الدين و ما هو ذاك الذي يمثل العنصر العرضي؟ كيف نرتّب سلسلة الدينيّات من حيث الأهمية و الرتبة و من أين نبدأ؟... الأخلاق، القانون، العقيدة...

٨. **القاسم المشترك الديني: مميزات و قواسم الأديان والمذاهب؟ ما هي الحدود الواضحة و الشفّافة بينها؟ هل يرجع الكل إلى منظومةٍ واحدةٍ أم لا؟** ماهو موقف الأديان من بعضها البعض؟ ما هي المقومات الحقيقية ـ أخلاقياً و معرفياً و ميدانيّاً ـ للحوار الديني و المذهبي؟ ما هي حقيقة هذا الحوار؟

هل الحوار هو السبيل أو التصادم؟ و أين تكمن مظاهر من قبيل التفكير و اللعن و السباب من هذه القضية؟

٩. **مناهج المعرفة الدينية:** هل منهج المعرفة في الدين هو عقلي تركيبي، تفكيكي، نقلي تجريبي، سلوكي، شهودي أو هناك تلفيقٌ ما؟ ما هي طبيعة هذا التلفيق و كيف هو؟ ما هي حدود كل منهجٍ و نطاقه؟ هل علاقة الدين بمنطقٍ ما و منهج تفكيرٍ ما علاقة خالدة؟...

١٠. **التعددية الدينية:** هل كلّ الأديان مصيبة؟ ما هي نسبة الإصابة و الخطأ؟ هل الوصول يمكن أن يتم عبر كل الطريق؟ هل يعذر المتدينون بما دانوا به من دينٍ أو مذهبٍ و لماذا؟ ما هي حدود اعتراف الأديان ببعضها؟...

١١. **الدور الديني:** ما هو الأثر الذي يتركه الدين في حياة الفرد و الجماعة؟ ما هي الأرقام حول هذا الموضوع؟ هل هو أثر نفسي، اجتماعي، سياسي أو... أو ملفّق أو مجموع؟ ما هو دور الدين في الصنع و الفعل

الحضاري؟ تأثيرات الدين في صنع القرارات السياسية؟ هنا تدرس مسائل علم الاجتماع الديني، و علم النفس الديني و غيرهما من العلوم، و تُحدّد العلاقة بين الدين و علم الإحصاء و القراءات الميدانية...

١٢. **المجتمع الديني**؛ ما هي خصائص و مقوّمات المجتمع الديني؟

العلاقة بين المجتمع الديني و المجتمع المدني بعد تحديدهما بشكل دقيق؟ ما هي بنية الاجتماع الديني؟ ما هي المعالم المميزة لهذا المجتمع؟ طبقة علماء الدين في المجتمع الديني؟ الطبقية و العشائرية و القبلية في المجتمع الديني؟ و معالجة إشكاليّات عديدة على هذا الصعيد لعل أبرزها مسألة الوضعيّة الاجتماعية و الاقتصادية و الحقوقيّة لذريّة النبي محمّدﷺ.

١٣. **المعرفة الدينية و البشرية**؛ ما هي حدود التفاعل بينهما؟ أنواعه؟ هل هو كلي أو محدود و جزئي و كيف؟ ماذا ينجم عن قبول أو رفض نظرية التفاعل و تأثر المعرفة الدينية بالمعرفة البشرية؟ أين تقع الذاتية و الموضوعية في القراءة الدينية؟ هل هناك إسقاطاتٌ دائمةٌ على النص الديني؟ هل المعرفة الدينية رهينة القارىء أو انه هو رهين النص؟ العلاقة بين النص و قارئه على ضوء نظريات اللغة و الهرمنيوطيقيا الحديثة؟ و على أساس ذلك ما هو المقدّس و أين هو في الدين؟ أساساً فكرة المقدّس هل تنمّ عن عقلٍ خائفٍ أو لا؟

١٤. **الثبات و التحوّل الديني**؛ مساحات الثابت و المتحوّل في الدين؟

هل يطرأ التحوّل على كل شيء أو لا و كيف؟ هل المتحوّل هو المعرفة البشرية للدين أو الدين نفسه يخضع لتحولات أيضاً؟ النظرة التاريخية

للدين و اعتبار القرآن الكريم و التجربة النبوية ظاهرةً تاريخيّةً بشريّةً، و مضاعفات و ملابسات هذه النظرة منهجياً و مضمونيّاً، و هنا تُسعرض نظريّات أمثال الدكتور نصر حامد أبو زيد و الدكتور محمّد أركون و الدكتور عبدالكريم سروش و...

١٥. **الدين و العلم**: هذه أهم مسألة في الكلام الجديد وفق نظرة الشيخ محمد مجتهد الشبستري[١] إذ يتُساءل هنا هل يجب وضع المفاهيم الدينية كخطٍّ أحمر و نتائج نهائية أمام العلم لا يسمح له بتجاوزها أم نمنح العلم حقّ الاستقلال؟ هل نحن ملزمون بالتوفيق بين النتائج العلمية سيما تلك المتعلقة بالظواهر الكونية و الخلقة الإنسانية (و من أبرزها نظرّية تطوّر الأحياء لداروين) و نظريات علم النفس و الاجتماع... و بين المفاهيم الدينية؟

على تقديره فما هو طريق التوفيق المنطقي و الموضوعي؟ هل يقدم أحدهما على الآخر و ما هو و لماذا؟ كيف يجمع بين المعجزة و النظم الكوني بين منطق التكليف العام و جبرته السلوك الإنساني على كل الصعد أو على بعضها؟ فطرية الدين و الغربة التي يعيشها المؤمن؟ هل الفارق هو في اللغة الدينية و العلمية أو في الجوهر؟ ما هي حدود و أساليب و قوانين تطويع المتن الديني للعلم؟ هل نحن من حيث المبدأ عقلانيون أم نصيّون؟... هذه الإشكالية أكثر ما تبرز صعوبتها بين العلوم الإنسانية و الدين، إذ تتدخّل

---

١. مدخل إلى علم الكلام الجديد، محمد مجتهد الشبستري، الكتاب السادس لمجلة قضايا إسلامية معاصرة، عام ١٩٩٨، ص ٥١ ـ ٥٨، حوار ترجمه و أعدّه جواد علي.

العلوم الإنسانية كثيراً في الحقل الذي يدلي فيه الدين بدلوه كالنفس البشرية و المجتمع و التربية و الاقتصاد و الأخلاق...

١٦. **الدين و الأخلاق**: ما هي النظرية الأخلاقية الدينية؟ أين تقف مبادىء الحق و الواجب و التكليف و الفرد و الجماعة و الإلزام و النّية و الثواب و العقاب و غيرها من هذه النظرية؟ هل الدين يدعم الأخلاق أو يتصادم معها؟ هل بالإمكان تصوّر عالمٍ أخلاقيٍّ بلا دين بحيث يكون التلازم بين مساوي الدين و الأخلاق تاريخي لا واقعي حتمي أم لا؟ ما هي الضمانات التي يؤمّنها الدين للأخلاق؟ نسبية الأخلاق و تأثيرها على الأخلاق الدينية؟ العلاقة بين الأخلاق و القانون، و بينهما و بين الدين؟ الجمال و الجماليّات (و منها الأدب و الفن) في التصوّر الديني؟

١٧. **إنسانية الدين**: هل الدين إنساني أو غير إنساني؟ أين تقف موضوعة حقوق الإنسان من الدين؟ الحرية و العدالة في الدين؟ التمايز الديني و العصبية الدينية؟ الدين و مفاهيم القومية و العرقية؟ مفهوم الأخوّة و المساواة في الدين؟ قضية الأقليّات؟ موضوعة المرأة و إشكالياتها المعقدة؟ حقوق الطفل؟

حقوق العامل؟ الحقوق العامة و علاقة مفهوم السلطة ـ بعد تحديده ـ بمفهوم الحق العام؟ نظام العقوبات الجنائية و الجزائية في الدين سيما مسألتي الإعدام و أساليبه و الارتداد و التكييف الإنساني لهما؟...

١٨. **الدين و الأسطورة**: العلاقة بينهما في الجوهر و اللغة؟ السرّ في نموّ الأساطير في الساحة الدينية؟ ميزات الأسطورة و الحقيقة الدينية؟ هل

التشابه التاريخي بين الأديان و الأساطير يجعلنا نصدر حكماً ما؟

١٩. **الدين و الأيدئولوجيا**؛ الرابطة بين الدين و الأيدئولوجيا و النسبة بينهما؟ تعريف الأيدئولوجيا تعريفاً واضحاً؟ موضوعة موت الأيدئولوجيا و تأثيرها على الدين و موقف الدين منها؟ الترعات البراغماتيّة و موقف الدين منها؟...

٢٠. **آفات الدين**؛ هل للدين مساوىء؟ العصبية ـ التطرف الديني ـ التفرّدية ـ الفوقية الدينية ـ الشخصانية ـ الحروب ـ الكبت الجنسي و الفكري ـ الإرهاب بكل أشكاله ـ العنف و الخشونة ـ و غيرها، و تحليلها تحليلاً علمياً و تقديم إجابة وافية حولها؟

٢١. **الأبحاث التقليدية الكلامية**؛ على النمط الحديث كمسألة الروح، الجن، الشيطان، الباري تعالى، الوحي (و هو مسألة مهمة جداً)، المعجزة و رابطتها المنطقية الإثباتية، الملائكة، الإمامة، المهدويّة، الحسن و القبح، مسألة آدم عليه السلام و الخلافة الإلهية و غيرها من المسائل العديدة...

٢٢. **التقليدية و الحداثة في الدين**: ما هي قابلية الدين لتحديث نفسه؟ ما هي أطر هذا التطوير؟ كيف يتم إحياء الدين و تنميته؟ قراءات فاحصة و نقدية للتجارب الإحيائية للدين (جمال الدين الأفغاني ـ محمد عبده ـ عبدالرحمان الكواكبي ـ محمد حسين النائيني ـ روح الله الخميني ـ محمد باقر الصدر ـ مرتضى مطهّري ـ علي شريعتي ـ محمد رشيد رضا ـ محمود شلتوت ـ محسن الأمين ـ محمد إقبال ـ مالك بن نبي... على المستوى الإسلامي، و البروتستانتية بكل أشكالها على المستوى المسيحي...)، قابلّية الدين

للتكّيف مع متغّيرات الحياة؟... و غيرها من المسائل التي لا مجال لذكرها هنا لضيق المجال مما بحثه الكلام الجديد فعلاً أو لم يبحثه حتى الآن.

من اللازم هنا الإشارة إلى أن العناوين و الموضوعات الكلامية الجديدة المتقدّم بعضها ذات تشعّبات عديدة و ذات قابلية للقراءة من أكثر من جانب؛ فموضوعة حقوق الإنسان قضية تتصل بالفقه و القانون الإسلامي كما تتّصل بالكلام الجديد.

من هنا فمن الضروري السعي لتحديد المحور الذي يُعنى به علم الكلام حتى لا يتسّبب ذلك في حصول حالة تسيّبٍ منهجيةٍ و اختلاطٍ موضوعيٍّ، فالمقصود إجمالاً من البحث الكلامي في هذه الموضوعات هو الترسيم العام للخارطة الفكرية المتصلة بالبنية التحتية لهذه الموضوعات لا الُبنى الفوقية التي تتعلّق بعضا بمسائل الفقه الإسلامي أو بمسائل علم الأخلاق أو التاريخ....

من هنا تمكن الملاحظة على ما يطرحه بعض الباحثين كموضوعاتٍ لعلم الكلام الجديد مما يتّصل بالعلوم الدينية الأخرى بالدرج الأولى، وكأنّ علم الكلام الجديد اليوم مسؤولٌ عن كافّة الموضوعات الجديدة التي تتصل بالفكر الديني عموماً.

مصادر الكتاب

المصادر العربية

١. مفتاح الكرامة، المقدّمة، محمدباقر الخالصي، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ . ق.

٢. بحوث في علم الأصول، السيد محمود الهاشمي، تقريرات درس السيد محمد باقر الصدر، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، إيران الطبعة الثانية، ١٩٩٧ م.

٣. المعالم الجديدة للأصول، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر، دارالتعارف للمبطوعات، بيروت.

٤. مسائل الناصريات، تحقيق مركز البحوث و الدراسات العلمية، إيران، ١٩٩٧ م.

٥. رجال النجاشي، الشيخ أبو العباس النجاشي الأسدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٦ هـق.

٦. المبسوط، الشيخ محمّد بن الحسن أبو جعفر الطوسي، نشر المكتبة المرتضوية، ١٣٨٩ هـ . ق.

٧. الإمامة و قيادة المجتمع، السيد كاظم الحائري، نشر مكتب المؤلف، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.

٨. الولاية التكوينية، الشيخ هشام شرّي العاملي.

٩. فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الانصاري، مؤسسة دارالكتاب، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ . ق.

١٠. دروس في علم الاصول، محمد باقر الصدر، دارالهادي للمطبوعات إيران، الطبعة الأولى، ١٩٧٨ م.

١١. أصول علم الرجال بين النظرية و التطبيق، محمّد علي علي صالح المعلّم، تقرير درس الشيخ مسلم الداوري، نشر المؤلف نفسه، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـق.

١٢. مصباح الأصول، تقرير درس السيد أبوالقاسم الموسوي الخوئي، بقلم السيد محمد الواعظ الحسيني البهسودي، مكتبة الداوري، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٢ هق.

١٣. الفقه الإسلامي و أدلته، الدكتور وهبة الزحيلي، دارالفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٩٨٩ م.

١٤. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف البحراني، نشر جماعة المدرسين، إيران.

١٥. الفوائد المدنية، المولى محمد أمين الاسترآبادي، دارالنشر لأهل البيت عليهم السلام، الطبعة الحجرية.

١٦. إحياء الفكر الديني و قيادة الجيل الشاب، سلسلة محاضرات في الدين و الاجتماع ٢، الشهيد الشيخ مرتضى مطهري، ترجمة جعفر صادق

خليلي، نشر مؤسسة البعثة، إيران.

١٧. الشمس الساطعة، العلامة السيد محمد الحسين الحسيني الطهراني، دارالمحجة البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

١٨. رسالة التشيّع في العام المعاصر، السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة جواد علي كسّار، نشر مؤسسة أم القرى للتحقيق و النشر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـق.

١٩. شوارق الإلهام، المولى عبدالرزاق اللاهيجي الفياض، الطبعة الحجرية.

٢٠. المواقف في علم الكلام، القاضي عضد الدين الإيجي.

٢١. مقدمة ابن خلدون، عبدالرحمن ابن خلدون المغربي، دارالجيل، بيروت.

٢٢. شرح المقاصد، سعدالدين التفتازاني.

٢٣. التعريفات، الشريف الجرجاني.

٢٤. في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، الدكتور طه عبدالرحمن، نشر المركز الثقافي العربي، بيروت و الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠ م.

٢٥. دروس في العقيدة الإسلامية، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، نشر منظمة الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٢٦. فوائد الاصول، تقرير درس الميرزا محمدحسين الغروي النائيني، بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، نشر جماعة المدرسين، قم، ١٤٠٤ هـ . ق.

٢٧. القرآن في الإسلام، السيد محمد حسين الطباطبائي، السيد أحمد الحسيني، دارالإسلام، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م.

٢٨. أصول الفلسفة و المنهج الواقعي، السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة السيد عمّار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق و النشر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ . ق.

٢٩. حاشية الطباطبائي على الكفاية، السيد محمد حسين الطباطبائي، الطبعة الحجرية.

٣٠. المنطق، الشيخ محمدرضا المظفر، مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨ م.

٣١. أصول الفقه، الشيخ محمّد رضا المظفر، نشر مكتب الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ . ق.

٣٢. الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان، السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة جواد علي، مؤسسة أمّ القرى للتحقيق و النشر، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ . ق.

٣٣. سنن أبي داوود، أبو داوود السجستاني الأزدي، دارإحياءالتراث العربي، بيروت.

٣٤. مباحث الأصول، السيد كاظم الحائري، تقرير درس الشهيد محمدباقر الصدر، مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان، إيران، الطبعة الأولى.

٣٥. الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة اسماعيليان، قم.

٣٦. ما بعد الرشدية، ملاصدرا رائد الحكمة المتعالية، إدريس هاني، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م.

٣٧. شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة عبدالجبار الرفاعي، مؤسسة البعثة، إيران الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ . ق.

٣٨. عوائد الإيام، المولى أحمد النراقي، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ . ق.

٣٩. قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، الدكتور محمد أركون، ترجمة و تعليق هاشم صالح، دارالطليعة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.

٤٠. رسالة الولالة، السيد محمد حسين الطباطبائي.

٤١. مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة جواد علي كسّار، مؤسسة أم القرى للتحقيق و النشر، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٨ هـ . ق.

٤٢. بنية العقل العربي، الدكتور محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي.

٤٣. بداية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، جماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الرابعة عشرة، ١٤١٦ هـ . ق.

٤٤. نهاية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، جماعة المدّرسين، إيران، الطبعة الثانية عشرة، ١٤١٦ هـ . ق.

٤٥. الاسس المنطقية للاستقراء، السيد محمدباقر الصدر، مؤسسة دارالكتاب الاسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ . ق.

٤٦. موجز أصول الدين (أو المرسل، الرسول، الرسالة)، تحقيق و دراسة عبدالجبار الرفاعي، شريعت، إيران، ٢٠٠١ م.

٤٧. مدخل إلى فلسفة الفقه، مهدي المهريزي، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة ٥، ترجمة خالد توفيق، نشر مؤسسة الأعراف، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.

٤٨. فلسفتنا، السيد محمد باقر الصدر، دارالكتاب الإسلامي، قم، الطبعة العاشرة، ١٩٨١ م.

٤٩. بحث حول المهدي، المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٠ م.

٥٠. اقتصادنا، السيد محمد باقر الصدر، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت الطبعة السادسة عشرة، ١٩٨٢ م.

٥١. بحوث في شرح العروة الوثقى، السيد محمّد باقر الصدر، نشر مجمع الشهيد الصدر العلمي، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ . ق.

٥٢. منطق الاستقراء، السيد عمّار ابو رغيف، نشر مجمع الفكر الاسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ . ق.

٥٣. الاسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش، نصّ مقالة سروش المترجمة من طرف السيد عمار ابو رغيف، نشر مجمع الفكر الاسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ . ق.

٥٤. بيم موج، السيد محمّد خاتمي، المشهد الثقافي في ايران مخاوف و آمال، دارالجديد، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩ م.

٥٥. مهزلة العقل البشري، الدكتور علي الوردي، إنتشارات الشريف الرضي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.

٥٦. فلسفة الصدر، الدكتور محمّد عبداللاوي، مؤسّسة دارالإسلام، لندن، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م.

٥٧. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدرالدين محمّد الشيرازي، داراحياء التراث العربي، بيروت الطبعة الرابعة، ١٩٩٠ م.

٥٨. منهج الشهيد الصدر في تجديدالفكر الاسلامي، سلسلة رواد الإصلاح ١، عبدالجبار الرفاعي، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، إيران، الطبعة الأولى ١٩٩٨ م.

٥٩. المدرسة القرآنية، تراث الشهيد الصدر ١٩، اشراف المؤتمر العالمي للامام الشهيد الصدر، نشر مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، الطبعة المحققة الأولى، ١٤٢١ هـ . ق.

٦٠. **وسائل‌الشيعة إلى تحصيل مسائل‌الشريعة؛ محمدبن‌الحسن الحرالعاملي،** مؤسسة آل‌البيت لإحياءالتراث، إيران الطبعةالأولى، ١٤٠٩ هـ. ق.

٦١. رسالة التوحيد، الشيخ محمد عبده، تحقيق الدكتور محمّد عمارة، دارالشروق، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٩٤ م.

٦٢. الايديولوجيا العربية المعاصرة، عبدالله العروي، نشرالمركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ١٩٩٩ م.

٦٣. الشهيد الصدر سنوات المحنة و أيّام الحصار، الشيخ محمّد رضا النعماني، نشر المؤلف، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.

٦٤. محمّد باقر الصدر دراسة في حياته و فكره، مجموعة من الباحثين، دارالإسلام، لندن، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.

٦٥. رباعيات في ظلال الاسلام، السيد محمد حسين فضل الله، دارالملاك، بيروت.

٦٦. حوارات في الأدب و الشعر، السيد محمد حسين فضل الله المكتب الإعلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ . ق.

٦٧. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحسن بن يوسف بن المطهّر** الحلي، نشر جماعة المدرسين، إيران، الطبعة السادسة، ١٤١٦ هـ . ق.

٦٨. خطوات على طريق الاسلام، السيد محمد حسين فضل الله.

٦٩. الذخيرة في علم الكلام، علم الهدى السيد المرتضى، نشر جماعة المدرسين، إيران، ١٤١١ هـ . ق.

٧٠. كتاب الندوة، السيد محمد حسين فضل الله، المكتب الإعلامي و دارالملاك، قم و بيروت.

٧١. الإسلام الميسّر، السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة جواد علي كسّار، **مؤسسة أم القرى لتحقيق و النشر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ . ق.**

٧٢. الحركة الاسلامية هموم و قضايا، السيد محمد حسين فضل الله.

٧٣. التعددية الدينية نظرة في المذهب البلورالي، حيدر حب الله، نشر مركز الغدير، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م.

٧٤. تفسير من وحي القرآن، السيد محمد حسين فضل الله، نشر دارالملاك، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨ م.

٧٥. المسائل الفقهية، السيد محمد حسين فضل الله، دارالاعتصام، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ . ق.

٧٦. **دروس من الإسلام، السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة و إعداد جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، نشر جمعية المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.**

٧٧. خلفيات كتاب مأساة الزهراء، السيد جعفر مرتضى العاملي، دارالسيرة، بيروت.

٧٨. حوارات في الفكر و السياسة و الاجتماع، السيد محمد حسين فضل الله، إعداد و تنسيق نجيب نورالدين.

٧٩. الفتاوى الواضحة، السيد محمد حسين فضل الله، دارالملاك، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨ م.

٨٠. فقه الشريعة، السيد محمد حسين فضل الله، دارالملاك، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م.

٨١. دنيا الشباب، السيد محمد حسين فضل الله، مطبعة الصدر، ايران، الطبعة الثانية، ١٩٩٧ م.

٨٢. دنيا المرأة، السيد محمد حسين فضل الله، محاورة سهام حمية و إعداد منى بليبل، دارالملاك، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٧ م.

٨٣. كتاب النكاح، الشيخ جعفر الشاخوري البحراني، تقرير درس السيد محمد حسين فضل الله، دارالملاك، بيروت، ١٩٩٦ م.

٨٤. كتاب الجهاد، السيد علي فضل الله، تقرير درس السيد محمد حسين فضل الله، دارالملاك، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.

٨٥. الإسلام و منطق القوّة، السيد محمد حسين فضل الله، مطبعة الصدر، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨ م.

٨٦. الاجتهاد و الحياة حوار على ورق، إعداد و حوار محمدالحسيني، نشر مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، الطبعة الثانية، ١٩٩٧ م.

٨٧. مفاهيم إسلامية عامة، السيد محمد حسين فضل الله.

٨٨. كفاية الأصول، الآخوند محمّد كاظم الخراساني، نشر جماعة المدرسين، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٥ هـ . ق.

٨٩. محاضرات في أصول الفقه، محمّد اسحاق الفياض، تقرير درس السيد ابوالقاسم الخوئي، انتشارات امام موسى صدر، إيران.

٩٠. تهذيب الأصول، السيد عبدالأعلى السبزواري.

٩١. الانبياء فوق الشبهات، محمد محمود مرتضى العاملي، دارالسيرة، بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠١ م.

٩٢. مراجعات في عصمة الانبياء من منظور قرآني، عبدالسلام زين العابدين، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م.

٩٣. مدخل إلى علم الكلام الجديد، الشيخ محمد مجتهد الشبستري، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، ترجمة جواد علي و علاء زيد مؤسسة الأعراف للنشر، ١٩٩٨ م.

٩٤. كلام فلسفي، مجموعة مقالات، ترجمة إبراهيم سلطاني و أحمد نراقي، مؤسسة فرهنگي صراط، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.

٩٥. من العقيدة الى الثورة، الدكتور حسن حنفي، دارالتنوير و المركز الثقافي العربي، بيروت و الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٨ م.

المصادر الفارسية

١. تعليم و تربيت در اسلام، مرتضى مطهري، انتشارات صدرا، قم، الطبعة السادسة و العشرون، ١٣٧٤ هـ . ش.

٢. مهر تابان، سيد محمد حسين حسيني طهراني، انتشارات علامه طباطبائي، الطبعة الثانية، ١٤١٧ هـ . ق.

٣. قبض و بسط تئوريك شريعت، عبدالكريم سروش، نشر مؤسسة فرهنگي صراط، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥ م.

٤. مجموعه آثار استاد شهيد مطهري، نشر انتشارات صدرا، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.

٥. حكومت ديني، الشيخ أحمد واعظي، نشر مرصاد، الطبعة الثانية، ١٩٩٩ م.

٦. لبّ اللباب در سير و سلوك أولي الألباب، تقريراً لدروس العلامة محمد حسين الطباطبائي، بقلم العلامة السيد محمد حسين حسيني طهراني، انتشارات علامة طباطبائي، إيران، الطبعة السابعة، ١٤١٧ هـ . ق.

٧. تفرّج صنع، الدكتور عبدالكريم سروش، نشر مؤسسة فرهنگي صراط، ايران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤ م.

٨. بيم موج، سيد محمّد خاتمي، نشر سپاى جوان طهران، ١٣٧٢ هـ . ش.

٩. صراطهاى مستقيم سخني در بلوراليسم ديني مثبت و منفي، الدكتور عبدالكريم سروش، نشر مؤسسة فرهنگي صراط، ايران، الطبعة الثانية، ١٩٩٨ م.

١٠. بسط تجربه نبوي، الدكتور عبدالكريم سروش، مؤسسة فرهنگي صراط، إيران الطبعة الثانية، ١٩٩٩ م.

١١. بلورااليزم ديني و استبداد روحانيت، الاستاذ محسن غرويان، انتشارات يمين، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.

١٢. مقدمه بر فقه شيعه، حسين مدرّسي طباطبائي ترجمة محمد آصف فكرت، نشر بنياد پژوهشهاي اسلامي، مشهد إيران، ١٣٦٨ هـ . ش.

١٣. آموزش عقائد و دستورهاي ديني، السيد محمد حسين الطباطبائي، نشر بنياد مستضعفان و جانباز انقلاب اسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ . ق.

١٤. كلام جديد در گذر انديشه‌ها، به اهتمام علي أوجبي، مؤسسة فرهنگي أنديشه معاصر، طهران، ١٩٩٦ م.

١٥. تبيين براهين اثبات خدا تعالى شأنه، الشيخ عبدالله جوادي آملي، سلسلة بحوث فلسفة الدين، نشر مركز الإسراء، الطبعة الاولى.

١٦. درآمدى بر فلسفه دين و كلام جديد، أبوالقاسم فنائي، انتشارات إشراق، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.

الدوريات و النشريات

١. فقه أهل البيت: ١٣ ـ ١٤ ـ ١٥ ـ ١٦ ـ ١٧ ـ ٢٠.
٢. قضايا إسلامية معاصرة: ١١ ـ ١٢ ـ ١٤.
٣. الفكر الإسلامي: ١٠ ـ ١٦.
٤. كتاب نقد: ٢.
٥. قبسات: ٥ ـ ٦.
٦. المنهاج: ١٧.
٧. الكلمة: ٥ ـ ٢٧.
٨. الفكر الجديد: ١٧.
٩. أصداء: ٣.
١٠. كيان: ٣٨.
١١. المنطق: ١١٩.
١٢. نقد و نظر: ٢ ـ ٩.
١٣. پيام صادق: ٤.
١٤. التوحيد: ٩٦.
١٥. النور: ١٠٠.
١٦. قضايا إسلامية: ٣.

الكتب المطبوعة للمركز العالمي للدراسات الاسلامية (باللغة العربية و الفارسية)

*	نام کتاب	نویسنده	بها(ریال)
۲۸	آموزش صرف	حسینی-صفایی-ملکی	۷/۸۰۰
۲۹	آشنایی با ادیان بزرگ	حسینی توفیقی	۶/۰۰۰
۳۰	آموزه‌های بنیادین علم اخلاق ۲ جلد	محمد فتحعلی‌خانی	۱۸/۰۰۰
۳۱	الهدایه فی النحو	حسین شیرافکن	۱۲/۰۰۰
۳۲	رهیافتی بر علم سیاست و جنبش‌های سیاسی معاصر	عبدالوهاب فراتی	۱۲/۰۰۰
۳۳	الدعاء عند اهل البیت	آیت‌اله محمدمهدی آصفی	۱۱/۰۰۰
۳۴	درسنامهٔ عقاید	علی شیروانی	۷/۰۰۰
۳۵	فرق و مذاهب کلامی - ویرایش دوم -	علی ربانی‌گلپایگانی	۱۴/۵۰۰
۳۶	نظام حقوقی اسلام	جلیل قنواتی	۹/۰۰۰
۳۷	معرفة ابواب الفقه	محسن فقیهی	۸/۰۰۰
۳۸	موجز الادب العربی و تاریخه	محمدعلی آذرشب	۴/۰۰۰
۳۹	دروس فی البلاغه	معین دقیقی	۴/۵۰۰
۴۰	آموزش احکام	محمد حسین فلاح‌زاده	۹/۰۰۰
۴۱	درسنامهٔ تاریخ عصر غیبت	آقایی، عاشوری، جباری، حکیم	۱۰/۰۰۰
۴۲	دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی جلد ۱: قسم العبادات دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی جلد ۲: قسم العقود ۱ دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی جلد ۳: قسم‌العقود ۱ و الایقاعات دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی جلد ۴: قسم الاحکام	شیخ باقر شیروانی	۳۶/۵۰۰
۴۳	دروس فی نصوص الحدیث و نهج البلاغه	مهدی مهریزی	۷/۵۰۰
۴۴	آشنایی با متون حدیث و نهج البلاغه	مهدی مهریزی	۹/۱۰۰
۴۵	القصص القرآنی	سید محمدباقر حکیم	۱۱/۰۰۰
۴۶	فلسفهٔ اخلاق	محمد فتحعلی خانی	۲/۰۰۰
۴۷	درآمدی بر نظام تربیتی اسلام	محمدعلی حاجی ده‌آبادی	۵/۵۰۰
۴۸	دروس تمهیدیه فی اصول العقائد	صاعد ساعدی	۱۱/۰۰۰
۴۹	دروس فی تاریخ الادیان	حسین توفیقی	۸/۵۰۰
۵۰	دروس موجزه فی علمی الرجال و الدرایه	آیت‌اله سبحانی	۷/۵۰۰
۵۱	نافذة علی الفلسفه	صادق ساعدی	۶/۵۰۰
۵۲	دراسات موجزه فی الخیارات و الشروط	آیت‌اله سبحانی	۷/۵۰۰
۵۳	معجم الفاظ المتداوله و موطن استعمالها	محمد حیدری	۳۰/۰۰۰
۵۴	سیمای جهاد و مجاهدان در قرآن - تفسیر سورهٔ انفال -	علی شیروانی	۹/۰۰۰