الرسالة العالمية للحوزة العلمية

الرسالة العالمية للحوزة العلمية

السيد زهير الاعرجي

الرسالة العالمية للحوزة العلمية
السيد زهير الاعرجي
الناشر: المؤلف. المطبعة: ستارة
(١٠٠٠ نسخة)
الطبعة الأولى ١٤٢٤هجرية

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

نبحث في هذا الكتاب الصغير مجموعة من الأفكار الخاصة بـــدور الفقه والحوزة العلمية على مذهب أهل البيت (ع) على صعيد العالم الواسع. فللحوزة اليوم رسالة عالمية في حقول خطيرة ، هي: النظرية الاجتماعية ، وحوار الحضارات ، وأسلمة المعرفة. والقاسم المشـــترك في نظريات الحوزة هو انها تضع الخالق عز وجلّ في محور تفكيرهـــا، وتستخدم المعرفة لخدمة الإنسان باعتباره كائناً كريماً يعـــيش علـــى الأرض مع الجماعة ، وتهتم بدور القطع (دون الظـــن والشـــك) في إثبات صلاحية تلك المعرفة.

والحوزة العلمية الإمامية بطاقاتها الفكرية الهائلة تستطيع رفد العالَم المعاصر بنظرية اجتماعية تتحقق فيها العدالـــة الدينيـــة والحقوقيـــة، وبفلسفة ومباني عقلية للحوار الموضوعي الهادف بـــين الحضـــارات والعقائد ، وببرنامج معرفي واسع يشـــمل جميـــع حقـــول المعرفـــة الإنسانية.

وهذا البحث محاولة إجمالية لكتابة (الرسالة العالمية للحوزة العلمية). والله المستعان ، وله الحمد في الأولى والآخرة ، وما توفيقي إلاّ به ، عليه توكلت ، وإليه أُنيب.

زهير بن السيد طالب الأعرجي

الحوزة العلمية

٢٠ محرام الحرام ١٤٢٣ هجرية

الفصل الأول

الرسالة العالمية للحوزة العلمية

إن الوجود المشرق للحوزة العلمية في مذهب أهـــل البيـــت (ع) يحمل في طياته ومضات شرعية وفلســـفية واجتماعيـــة تتعلـــق بأفكار الطائفة ومتبنياتها ومبادئها. ولاشك أن كلمة (وجود) ترتبط بقضية فلسفية هي العلّية. فالعلّة في وجود أو نشوء الحوزة إنما برزت من أجل تفقه طائفة من المؤمنين لمعالجة الجهل بأحكام الدين عنـــد عامّة الناس.

وعلاقة التفقه بمعالجة الجهل هي علاقة العلّة بالمعلول، ويؤيـــده قوله تبارك وتعالى في كتابه المجيد: (...فلولا نَفَرَ مِنْ كلِّ فرقةٍ منـــهم طآئفةٌ ليتفقَّهُوا في الدينِ...)[1] . فمعرفة معاني الدين من قبل الأمـــة تحتاج إلى عمليات إحالة إلى الخبراء المتفقهين في أحكـــام الشـــريعة ومبادئها الأخلاقية . والحوزة العلمية يمكن أن تمثل جسراً معرفياً بين الناس على اختلاف مستويات إدراكهم العقلي وبين المعاني الحقيقيـــة للدين بما فيه من أحكام وعقائد وأخلاق.

وفي ضوء هذا الفهم لابد أن يكون للحـــوزة رســـالة فكريـــة وشرعية موجهة للإنسانية جميعاً ، فما هي تلك الرسالة يا ترى؟

---

[1] سورة التوبة : اية ١٢٢

قبل الجواب عن هذا السؤال لابد من مقدمة مختصرة عن أصالة التعليم في الحوزة العلمية ، ثم نطرح الرسالة العالمية للحوزة العلمية عبر أربعة محاور مختصرة.

مقدمة

لاشك أن العلم الديني ينتقل بشكل طبيعي من جيل لآخر عبر المعاهد العلمية التي ينشئها الجيل السابق للجيل اللاحق. فالإنسان لايستطيع الوصول إلى مرحلة النضج العلمي ما لم تتجمّع لديه كمية كبيرة من المعلومات العقائدية والحُكمية حول العالم الذي يعيش فيه، والعلاقات التي تتحكم في وضعه ، وموقعه تجاه الأحداث، ومقدار المهارة العملية التي يجب أن يتمتع بها.

ففي عصر النص قامت الرسالة الإلهية ببناء الأساس لهيكل الأحكام والعقائد الإسلامية. ولكن ذلك البناء التحتي الأساسي كان يحتاج إلى بناء علوي لتفسير الأحكام والعقائد والأخلاق، فبدأت المؤسسة العلمية التي أطلق عليها لقب الحوزة العلمية القيام بوظيفتها الشرعية والثقافية.

وليس هناك تأريخ محدد لقيام الحوزة ، لكن يعتقد أن القديمينَ : ابن أبي عقيل العماني (المعاصر للشيخ الكليني في مطلع القرن الرابع الهجري ولا نعرف تأريخ وفاته)، وابن الجنيد (ت ٣٨١ هـ)،

والشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، والسيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، ثم الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، كانوا قد وضعوا البذرة الأولى لتأسيس الحوزة العلمية الإمامية. وانفرد الشيخ الطوسي (قدس سره) بتأسيس الحوزة النجفية المشرَّفة بمرقد أمير المؤمنين (ع).

وكان من أهم مهمات الحوزة العلمية هو الحفاظ على روح الطائفة وجسدها إلى مستقبل بعيد غير منظور ، عبر صيانة مذهب أهل بيت النبوة (ع) والتوسع في أبحاثه النقلية والعقلية بما يتناسب والتكليف الشرعي الذي جاءت به الشريعة للمكلفين.

وكانت البداية في ذلك ، أن الناس – وهم مكلفون – كانوا يسألون رسول الله (ص) عن أحكام دينهم ، فكان (ص) يجيبهم بما أوحى الله سبحانه له أو كان يحيلهم أحياناً إلى وقت نزول الوحي.

وعند وفاة رسول الله (ص) بدأ دور أئمة الهدى (ع) - باعتبارهم أحد الثقلين إلى جانب القرآن الكريم – بتفسير الشريعة وإحالة التساؤلات إلى سنّة رسول الله (ص) باعتباره المرجعَ في كليات الرسالة الإلهية.

وعند انتهاء النصّ وبدء الغيبة الكبرى، أصبح الفقهاء المرجعَ الوحيد لإيصال كليات الرسالة الدينية إلى الناس ، كما يفهم من

التوقيع الشريف: (أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليكم ...)[٢] .

وهنا بدأ البحث في توثيق الروايات وتثبيت أسماء الرواة من الرجال ، ومحاولة فهم معاريض الأخبار ، وتفسير القرآن الكريم بما فيه من محكم ومتشابه وظاهر وباطن ، ووضع القواعد الكلية التي تحكم المصاديق المتشابهة في الأحكام الفقهية، ووضع الأصول العملية في البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب عندما يُفتقد الدليل.

وكانت تلك الأهداف قد وضعت مسؤولية عظيمة على عاتق الفقهاء. فلم يكن التعليم أو التدريس الهاجس الرئيسي للفقهاء فحسب، بل كان من وظيفتهم أيضاً مواصلة البحث عن كل ما يشخص التكليف الشرعي لدى المكلفين. ولذلك بحث الفقهاء حجية خبر الواحد ، وحجية الألفاظ ، وحجية الإجماع.

وكان البحث عن الحجية هو محور أبحاث الشريعة في أصول الفقه، بينما كان البحث عن التوحيد والنبوة والإمامة محور أبحاث الشريعة في أصول الدين.

وكانت الرغبة بين فقهاء الحوزة العلمية على مدى الألف سنة الماضية، هي إشباعَ طموح – يرقى إلى مستوى التكليف الشرعي – في تطبيق أحكام الدين على الفرد والمجتمع . فلم تكن من

---

[٢] كتاب الغيبة للشيخ الطوسي ص ١٧٧

طبيعة الدين أن يهتم بالفرد ويهمل الجماعة. بل أهتم الدين بالفرد بنفس إهتمامه بالجماعة والمجتمع الديني. وكان ذلك واضحاً عند فقهاء الإسلام، ولكن الظروف السياسية والاجتماعية القاسية التي مرّت بها الطائفة الشيعية من اضطهاد وظلم لا يُطاق عبر مئات السنين، رسخ فكرة (الفردية) في الفقه.

فأصبح الفقه الإمامي يهتم بالفرد أيما اهتمام. وأصبحت عبادات الفرد المقياسَ الذي يُقاس به كمال الشريعة، مع أن الشريعة اهتمت بالفرد والجماعة، واهتمت بالعبادة وتنظيم شؤون الإنسان أيضاً.

ولكن ما إن تنفّس فقهاء الإمامية الصعداء بانتصار الثورة الإسلامية المباركة في إيران سنة (١٩٧٩م) بقيادة الفقيه العظيم الإمام الخميني (قدس سره) ، حتى عاد السؤال يطرح نفسه من جديد: كيف يستطيع الفقهاء إدارة الجماعة أو الدولة إدارة مدنية دينية في ضوء التكاليف الشرعية ؟

لاشك أن لدى فقهاء مذهب أهل البيت (ع) ثلاثَ قابليات متميزة انفردوا بها عن أقرانهم من المذاهب أو الأديان الأخرى.

الأولى: القابلية على استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها المعروفة.

الثانية: القابلية على استثمار الدليل العقلي في عالم التحليل استثماراً موفقاً إلى أبعد حدود التوفيق.

الثالثة: القابلية على ترجمة النظرية الفقهية إلى واقع قانوني عملي ملزِم لجميع الأفراد ، خصوصاً المكلفين منهم.

وتلك القابليات الهائلة استُمدت مِن مبادئ الحوزة العلمية الهادفة إلى بناء الفرد والجماعة بناءً إيمانياً شرعياً متيناً. ومن تلك المبادئ (القرآن الكريم والسنّة المطهرة) اُستمدت الأصول في بناء الدولة الشرعية التي تنسجم وظيفتها مع وظيفة الدين في تنظيم شؤون الإنسان وتعبيده للخالق عزّ وجلّ.

وطالما كان للحوزة العلمية رسالة عالمية، كان عليها ان تستثمر العلم كوسيلة من وسائل تبليغ تلك الرسالة. ولهذه المؤسسة العلمية فلسفتها في المجتمع. فهي مع كونها مؤسسة تعليمية إرشادية هدفها بث العلم الديني بين الناس ، إلاّ أنها أصبحت على مرّ السنين جامعة للتقنين الشرعي والأخلاقي والمعرفي للدولة والمجتمع الإنساني. ولذلك كانت رسالتها تعبّر عن رسالة القانون والعدالة والمعرفة والأخلاق والفكر للبشرية بكافة أفرادها ومصاديقها.

وروح الرسالة الحوزوية يعبّر عن هدف دنيوي يطمح لتحقيق سعادة المكلّف في تأدية التكاليف الشرعية، وهدف أخروي يطمح لتحقيق سعادة المؤمن في الحياة الآخرة بعد تأدية تكاليفه في الدنيا. وهذا هو المقصود من سعادة الدارين في الروايات الدينية.

إن وضوح هذه المقدمة المختصرة في أصالة التعليم الديني في الحوزة العلمية، يفتح لنا الباب لإدراك أهداف الحوزة العلمية الإمامية في المجتمع المعاصر. ومن أهم تلك الأهداف هو خلق المجتمع الديني الفاضل القائم على أسس العدالة والتقوى والعلم والمعرفة. ومن أجل رؤية ذلك ، لابد من تقسيم رسالة الحوزة العلمية الإمامية إلى أربعة محاور، الأول: الرسالة الأخلاقية . الثاني: الرسالة المعرفية. الثالث: الرسالة الاجتماعية. الرابع: الرسالة القانونية الشرعية.

المحور الأول : الرسالة الأخلاقية

إنّ الدين والأخلاق متلازمان عند الإنسان في الدوافع والمواقف والتطبيقات العملية. فإذا كان الفرد متديناً ، فمعنى ذلك أن دوافعه ومواقفه وممارساته العملية أخلاقية المنشأ. والأخلاق النظرية والعملية تدعوان الإنسان للتمسك بالدين والإلتزام بتعليماته. ولكن الفارق بين الدين والأخلاق هو أن الدين كيان مستقل مرسل من قبل الله عزّ وجلّ للبشر ، بينما ترتكز الأخلاق على مباني العقلاء، وتعتمد على الحكمة والفلسفة. فالأخلاق تابعة وليست مستقلة.

والتفريق بين الاستقلالية والتبعية هنا مهم للغاية، لأن الاستقلالية في الدين السماوي تعني استقلالية المصدر وكماله.

وبمعنى آخر أن الدين أعلى رتبة من الأخلاق. ولذلك ورد في الأثر عن رسول الله (ص): (إنما بعثتُ لأتمم مكارم الأخلاق)[3] .

فالمتدين يكون خلوقاً بالضرورة ولا عكس ، لأن رتبة الدين أعلى من رتبة الأخلاق، ولذلك بُعثَ النبي (ص) لإتمام مكارم الأخلاق. ولولا علو رتبة الدين لما بُعث صلى الله عليه وآله.

فالأصل في الموضوع أن الذي لا يؤمن بالدين السماوي ولايطبق تعليماته لايصبح سلوكه سلوكاً أخلاقياً ، حتى لو ادعى ذلك. وإن الذي يؤمن بالدين السماوي ويستلهم من معارفه السامية طريقه في الحياة ، يصبح سلوكه دينياً وأخلاقياً في ذات الوقت.

عناصر الرسالة الأخلاقية:

ومن هذا المنطلق نعتقد أن للحوزة العلمية رسالةً أخلاقية تعرضها على العالم . ولاشك أن تلك الرسالة الأخلاقية مستمدَّة من أخلاقية الدين ذاته . وتلك الرسالة تستند على أربعة اعتقادات:

١- الاعتقاد بكرامة الإنسان ، ويؤيده قوله تعالى: (ولقَدْ كَرَّمْنا بني آدمَ وحملنَاهُم في البرِّ والبحرِ...)[4] . وهذا الاعتقاد نابعٌ من كون الإنسان أكرم مخلوقات الباري عزّ وجلّ بقوة العقل وقوة

---

[3] بحار الانوار ج ١٦ ص ٢١٠

[4] سورة الإسراء: آية ٧٠

الاختيار. فصلاحية الإنسان لاحتلال موقعه المتميز في النظام الكوني يعبّر عن صلاحيته لطاعة مولاه الخالق العظيم اختياراً. وتلك الطاعة الأخلاقية تؤهلّه كي يكون أكرم المخلوقات في الكون.

٢- الإعتقاد بأن أعلى مراحل الخير هو أن يُفعل الخير بدافع كونه خيراً لا بدافع الحصول على الأجر لاحقاً ، ويؤيده قول الإمام أمير المؤمنين (ع) مخاطباً ربّه سبحانه وتعالى: (عبدتك لا طمعاً في جنتك ولا خوفاً من نارك ، وإنما وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك)[٥] . وهذا الأثر الشريف بدّل الرتبة الشرعية للخير من رتبة المثالية إلى رتبة الواقعية.

فالإنسان ، لو تجرد من عالمه المادي كما حصل للمعصوم (عليه السلام) ، لاستطاع الوصول إلى الرتبة المتقدمة من رتب الخير، وهي رتبة عمل الخير دون التفكير بدوافع الأجر. ولكن فعل الخير حتى لو كان بدافع الأجر الإلهي – كما هو ديدن عامة الناس – لكان أخلاقياً أيضاً . ذلك لأن فيض الخالق عزّ وجلّ لا يمتنع عن الوصول إلى عباده الذين يفضلون تلك الرتبة الأخيرة.

٣- الاعتقاد بأن الحلال والحرام، والأمر والنهي، والاستحباب والكراهية ، لها مناشئ أخلاقية بالإضافة إلى مناشئها الشرعية الإلزامية.

---

[٥] نهج البلاغة – شرح ابن ابي الحديد ج ١٠ ص ١٥٧

ففهم طبيعة الملاكات في الأحكام الشرعية قد يوصلنا إلى فهم أفضل لطبيعة المصلحة والمفسدة. وتطبيق تلك الأحكام الشرعية لايتعارض مع الوصول إلى المثاليات الأخلاقية. فكلما وصل الإنسان إلى درجة أعلى في الطاعة الشرعية، تسامى إلى درجة أرقى من درجات الأخلاق المثالية. ولاشك أن الحلال يولّد دائماً جمالاً، ومعرفةً، وسعادةً، بينما يولّد الحرام قبحاً، وجهلاً، وتعاسةً. وبكلمة فإن الحلال ينتج خيراً، والحرام ينتج شراً.

وبذلك تكون الواجبات الدينية واجبات أخلاقية يَسعُدُ الإنسان بأدائها. وتكون المحّرمات الدينية محّرمات أخلاقية يَسعدُ الإنسان بتركها أيضاً.

٤- الاعتقاد بأنّ القدرة على اختيار الخير دون الشر أمر ممكن، إذا استطاع الإنسان تنقية دوافعه الذاتية ونواياه، وتغييرها إلى نوايا ودوافع دينية بحيث يُؤثِر الآخرين على نفسه حتى لو كان معدماً. كما ورد في قوله تعالى: (...ويُؤثِرُونَ على أنفُسِهم ولو كانَ بهم خَصَاصَةٌ ...)[٦]. فالإيثار يعبّر عن قدرة الإنسان على تفضيل الآخرين على نفسه تفضيلاً أخلاقياً. مع أن الإيثار قد يولّد مشقة للإنسان، ولكن الدين يعلّمه اختيار طريق الخير وطاعة أحكام الدين في كل الأحوال.

---

[٦] سورة الحشر: الآية ٩

هذه الرسالة:

وهذه الرسالة الأخلاقية تستطيع الحوزة العلمية الإمامية أن تنقلها إلى العالم الواسع ، عبر المفكرين والفقهاء والفضلاء الذين يعملون في إطارها. وإذا كان الدين يتعامل مع النوايا والدوافع الأخلاقية نحو حب الخير ونبذ الشر ، فإنه لاشك يتعامل مع وسائل تنفيذها على نطاق المجتمع.

وهكذا تصبح الأخلاق التي تدعو لها الحوزة العلمية أخلاقاً عملية يمكن تطبيقها ، لا أخلاقاً مثالية تدفن في بطون الكتب والمتون الفلسفية.

ومن أجل أن تصل رسالتنا الأخلاقية إلى العالم لابد من طرح نظريات دينية : في الأخلاق النظرية والعملية ، وفي نوايا الإنسان ودوافعه الشخصية الذاتية ، وفي السلوك الأخلاقي ، وفي العلاقة الصميمية بين الأخلاق والدين.

المحور الثاني : الرسالة المعرفية

وهذه الرسالة تتضمن قابليات كامنة لصياغة نظرية معرفية جديدة على ضوء القطع واليقين، خصوصاً في العلاقة بين الإيمان والمعرفة ، وفي تركيبة الدليل العقلي ، وفي نظرية المعرفة.

العلاقة بين الإيمان والمعرفة:

لاشك أن قضية المعرفة تعدُّ من أهم القضايا الفلسفية التي بحثها الفلاسفة على مرّ العصور. فالمعرفة الواقعية ، في نظر الدين ، تُعَدُّ الطبيعة النهائية للحقيقة. ولكن ما هي العلاقة بين المعرفة والإيمان في النظرية الدينية؟ أو بتعبير آخر ما هي العلاقة بين العقل والقلب ؟

إنّ المعرفة تعني الإعتقاد بتراكم المعلومات حول وجود الشيء. فعندما يقول الانسان: أنا أعرفُ ذلك المفهوم ، فإنه يقصد أن لديه تبريراً للإعتقاد بأنّه يعرف ذلك المفهوم من خلال المعلومات المتراكمة في ذهنه. أي أن المعرفة قضية ذهنية حقيقية لها مسوّغ مستمَد من الخارج. أما الإيمان فهو يعني الحالة الشعورية الذاتية للقلب والتي لها علاقة مباشرة بسلوك المؤمن . فالمؤمن برسالة الدين يعيش حالة ذاتية تدفعه لسلوك معين كالإيمان بالله سبحانه وبكتبه السماوية وبرسله وبحججه عليهم السلام.

وبطبيعة الحال ، فإنّ المساحة التي يشترك فيها الإيمان مع المعرفة هي مساحة القطع واليقين. وفي تلك المساحة تمتد الجسور بين الإيمان والمعرفة. فإذا كان اليقين قائماً مع الإيمان، كان المؤمن عارفاً. وإذا كان اليقين قائماً مع المعرفة، فإن ذلك يوصله إلى الإيمان بالله سبحانه وتعالى.

وتلك العلاقة الراسخة بين الإيمان بالغيب والمعرفة العقلية في النظرية الدينية تسلّط الضوء على العلاقة بين العقل والقلب. فيدخل العلم بالغيب، والوحي، والرؤيا الصادقة، وخشوع القلب، والدليل الشرعي، والدليل العقلي في دائرة تلك العلاقة الراسخة بين الإيمان بالغيب والمعرفة العقلية. وتخرج من دائرتنا كل العناصر الأخرى التي تولّد إيماناً – في النظريات غير السماوية – كالأحلام، والهلوسة، والخرافة، والخيال.

والعلاقة بين العقل والقلب في النظرية الدينية تفصح عن أن العقل يبحث عن الحجة والدليل. فإذا ثبتت الحجة آمن بها القلب. وقد يتّحد القلب والعقل في شخصية المؤمن الخاشع؛ فقلبه المرهف البصير قد وثق قطعاً بالدليل القلبي لمعرفة الغيب. وقد أدان القرآن الكريم قوماً لا تفقه قلوبهم معارف الشريعة فقال في وصفهم: (...لهم قلوبٌ لا يفقَهُونَ بها ولهُمْ أعينٌ لا يُبصِرُونَ بها ولهم آذانٌ لا يَسمَعُونَ بها أولئكَ كالأنعامِ ...) [٧]. وفي آية أخرى : (...فإنها لا تَعمَى الأبصارُ ولكن تَعمَى القُلُوبُ التي في الصدورِ) [٨].

وفي ضوء ذلك الفهم عن الغيب والعقل ، نستمد تصوّرنا عن دور الحوزة العلمية في رفد العالم بنظرية جديدة عن الربط بين الإيمان

---

[٧] سورة الأعراف: الآية ١٧٩

[٨] سورة الحج: الآية ٤٦

والمعرفة. فما لم يستند الربط على قطع ويقين بكليهما ، فإن الإيمان والمعرفة لا يرتقيان إلى مستوى النظرية الدينية. ومعنى اليقين هو ان لا يُراود الإنسان شكٌ بصحة معتقده الـذي يـؤمن بـه ، وبصـحة المعلومات المتراكمة في ذهنه حول المواضيع الخارجية التي لها علاقـة بذلك الإيمان. ورسالة الحوزة –إذا استطعنا صياغتها علـى شـكل نظريات – تُخرج كل الخرافات التي تسللت إلى بعـض الأفكـار الدينية الموجودة في عالم اليوم.

الدليل العقلي:

إن إمضاء الحوزة العلمية للدليل العقلي يعني انفتاحها على حركة الأفكار العالمية التي ينتجها العقل البشري. فالدليل العقلـي يعكـس القوة التي يمتلكها عقل الإنسان في التحليل الذهني ، والنظـر للعـالم الطبيعي الذي يحيطنا من كل جانب.

ولاشك أن تلاحم الدليل الشرعي مع الدليل العقلي يـؤدي إلى تأسيس نظام اجتماعي عقلائي منسجم مع جميع أجزائه. فكما يشعر الإنسان بالسعادة عندما تنسجم تطلعات الروح مع آمال الجسد، فإن الإنسان يشعر بالسعادة أيضاً عندما يتناغم الدليل العقلي مع الـدليل الشرعي على الصعيد الاجتماعي خصوصـاً علـى صـعيد الإدارة الاجتماعية. فمثلاً يحثُّ الإسلامُ الأفرادَ على عـدم أكـل أمـوال

الآخرين بالباطل عبر قوله تعالى: (يأيها الذين آمنُوا لا تأكُلُوا أموالَكُم بينَكُم بالباطلِ إلاّ أن تكُونَ تجارةً عن تراضٍ منكم...)[9] ؛ وهذا الدليل الشرعي يحرّم المعاملات التجارية التي لا تهتدي بهدي الشريعة، كالغش والغبن وبخس الاشياء والتلاعب بالمكيال والميزان والسرقة والغصب ونحوها.

أما الدليل العقلي فإنه ينظّم السوق التجاري من حيث عدالة الأسعار وتقليم أظافر نظرية العرض والطلب بحيث لا يُستغَلْ الفقير لمنفعة الغني ؛ وهذا الدليل العقلي يفتح الطريق لاكتشاف الدليل الشرعي ، وهو أصالة العدالة في التجارة التي تؤمن بحرمة أكل أموال الناس بالباطل.

وبكلمة ، فإن الدليل العقلي لا يتطابق مع المشاعر العاطفية أو الوجدانية للإنسان، بل يتطابق مع الدليل والحجة. إلاّ اللهم إذا كان يقصد بالوجدان ، العقل ذاته.

فعلى سبيل المثال: يدعو العقل إلى تطبيق القصاص بالجناة، ولكن عاطفتي لا تدعو إلى ذلك لأنني مرتبط بالجاني برابطة القرابة مثلاً. فالدليل العقلي هنا ، يتطابق مع الدليل الشرعي ، ولكنه يتناقض مع الدليل العاطفي.

ولاشك أن الدليل العقلي نتاج ثلاثة عناصر متضافرة:

---

[9] سورة النساء: الآية ٢٩

الأول: التجربة الإنسانية المختمرة في ذهن الإنسان والمكتسبة من الخارج.

الثاني: التركيب الذهني الذاتي الذي يخلقه الإنسان لنفسه مهما كانت درجة ثقافته.

الثالث: القدرة الإلهامية التي يزرعها المولى عزّ وجلّ في ذهن الإنسان المبدع الملهَم.

وعندما نقول بانسجام الدليل الشرعي مع الدليل العقلي ، فإننا نقصد بأن الحكم الشرعي الخاص بتجربة إنسانية معينة كالتجارة مثلاً، نجد له تقبلاً وانفتاحاً في ذهن الإنسان. ذلك الذهن الذي يلحظ تركيبة السوق التجارية من الناحية الشرعية، ويفكر بضوابط سماوية تضبط مقدار المصلحة والمفسدة التي يجلبها التعامل التجاري للإنسان.

نظرية المعرفة :

إن ارتباط الدليل الشرعي بالدليل العقلي ينبغي أن يؤسس تركيبةً جديدة لنظرية المعرفة، باعتبار أن ذلك الإرتباط يعرض فكرة ربط الأفكار الدينية السماوية والتكاليف الشرعية بالواقع الخارجي والحقيقة الخارجية. ونظرية جديدة في المعرفة لابد وأن تؤسس لعالم يختلف عن عالمنا المادي الذي نعيش فيه صراعاً لا نهائياً. والعالم

الجديد الذي نتوقعه هو عالم العدالة الواقعية، وعالم الرحمة والمحبة، وعالم السلام والأخوة. وعالمٌ بتلك المواصفات يعبّر عن الحقيقة الإلهية التي ينبغي أن تسود هذا الكوكب المسكون بكائنات هي بأمس الحاجة إلى هداية سماوية.

إن تلك النظرية الجديدة تضع الخالق عزّ وجلّ في محور تفكيرها. فهو سبحانه وتعالى خلق المعرفة، وخلق الإنسان وأوهبه الإدراك والفهم ، وجعل له الشريعة وسيلة من وسائل تنظيم العيش في الحياة الدنيوية، ووسيلة من أجل العبادة. وما نظرية المعرفة الدينية إلاّ نظرية لربط الأفكار المتشابكة بين الدليلين الشرعي والعقلي.

إن نظرية المعرفة لا تهتم بكيفية اكتساب المعرفة عند الإنسان ، بل إن اهتمامها ينصبّ على مدى صلاحية تلك المعرفة والمبرّر الذي يبرّر القول بأن تلك المعرفة تمثل حصة كاملة من الحقيقة. وبتعبير آخر، فإن نظرية المعرفة تهتم بدور القطع أو الشك أو الظن في إثبات صلاحية المعرفة أو عدم صلاحيتها.

فإذا كان هناك شكٌ في حقل من حقول المعرفة الدينية ، فإن الإيمان بجوهر تلك المعرفة لا يتحقق ما لم يزل الشك الذي كان يحوم حولها زوالاً تاماً. وعندها فإن إمكانية مطابقة تلك المعرفة للحقيقة الخارجية تكون تامة ، ويكون المبرّر للإيمان بتلك المعرفة تاماً أيضاً.

وهنا ، إذا كان محور نظرية المعرفة هو الدليل الشرعي، فإننا يجب أن نقطع كلّ الشكوك التي تدور حول ذلك الدليل من ضعفٍ في السند ، أو توهمٍ في المعنى ، أو عدم استنادٍ إلى قاعدةٍ كلية.

وعندها نعرض الدليل الشرعي باعتباره مطابقاً للحقيقة الشرعية. وهنا يلعب القطع دوراً كبيراً في إثبات صلاحية ذلك الدليل. فإننا لا نستطيع أن نزعم صلاحيةَ تلك المعرفة ما لم نقطع بكمال مصدرها ومحتواها. فيكون المبرّر للإيمان بالدليل الشرعي مبرّراً تاماً. وهذا التشابك بين الدليلين: الشرعي والعقلي، ناتج من عدم فسح المجال للشك إلى الدخول في النظرية الدينية للمعرفة.

إن رسالة الحوزة العلمية إلى العالم – فيما يتعلق بالقضايا المعرفية– رسالة على جانب عظيم من الأهمية، لأن الحوزة الدينية الإمامية هي المؤسسة العلمية الوحيدة التي تستثمر الدليل العقلي من أجل اكتشاف الدليل الشرعي. فقد طورت هذه الحوزة العلوم العقلية المعرفية إلى درجة كبيرة من العمق والتحليل. ولكنها بحاجة إلى عرض نظريات شرعية إلى العالم في المعرفة ، والعقل ، والرابط بين الإيمان والمعرفة.

فقد احتكر الفلاسفة النظريات المعرفية والعقلية لفترة طويلة. وقد جاء اليوم الذي ينبغي لفقهاء الإمامية أن يتحركوا فيه لطرح نظرياتهم الدينية في أصول المعرفة الإنسانية، وفي أصول الإيمان الغيبي المرتبط بالمعرفة العقلية. ولاشك أن العالَم المعاصر، إذا عاش تحت ظل

نظريات معرفية ينتجها الفقهاء والمفكرون المسلمون ، فإنه سيكون أكثر انسجاماً وتماسكاً من عالم يعيش تحت ظل نظريات علمانية لا تكترث لدور الدين في الوجود.

المحور الثالث: الرسالة الاجتماعية

إن الرسالة الاجتماعية للحوزة العلمية واضحة المعالم ، فهي تعني قدرة الإسلام على معالجة المشاكل الاجتماعية التي يخلقها التغير الاجتماعي. فالفقيه الكفوء المجتهد قادر على معالجة المشاكل الحقوقية، والأخلاقية ، والتعبدية ، والفكرية عبر تسلّمه مقاليد الولاية الشرعية للأمة.

ولكن قد يتساءل متسائل: كيف يحق لمكلّف بَسْط سلطته على مكلّف آخر بعنوان الإدارة الاجتماعية ؟

يجيب الدين عن ذلك بالقول بأن السلطة مسؤولية أخلاقية يُكلَّف بها المعصوم (عليه السلام) أو من يمثّله من الفقهاء العدول من أجل تنظيم حقوق الناس وحفظ مصالحهم الشخصية والدينية والاجتماعية. وللتكليف الشرعي درجات مختلفة ، أعلاها درجة الولاية للمعصوم (ع) ، ثم الولاية الشرعية للفقيه زمن الغيبة والتي تتم من خلالها الإدارة الاجتماعية للأمة.

الحقوق والواجبات:

وأخذ الحق المشروع لا يعني أن الإنسان يجب أن يتسلّح بكفاءة قانونية من أجل استلام ذلك الحق. بل إن الحقوق ممنوحة للأفراد في التشريع، والمعصوم (عليه السلام) أو الفقيه ينظّم تلك الحقوق ويضعها موضع التنفيذ. فحق الفرد في البيع والشراء، والتملك، وإجراء العقود التجارية والشخصية والإيقاعات، والعمل، والكسب التجاري، والتعلم، والعلاج، والضمان الاجتماعي، والتعبد، وإقامة الشعائر الدينية؛ كلّها حقوق ممنوحة من قبل الشارع عزّ وجلّ للمكلفين على اختلاف مستوياتهم الفكرية والعقائدية والاجتماعية.

والإسلام يحدّد كليّات تلك الحقوق وينظّمها، بينما يتناول الفقيه جزئيات تلك الحقوق بلحاظ التغير الاجتماعي والمعاصرة التي يعيشها. فهناك حقوق ثابتة في كلّ زمان ومكان، وهي حقوق العمل والعيش والسكن والإنتقال. وهناك حقوق متغيرة مثل حقوق التعليم والتطبيب والتوكيل السياسي. وفي كلّ الأحوال يصون النظام السياسي الإسلامي المتمثل بالدولة الإسلامية وإدارة الفقيه حقوق الأفراد ويعين لهم واجباتهم المدنية والشرعية.

والرسالة التي توجهها الحوزة العلمية للعالم المعاصر، هي أن الدين يحفظ مصالح الأفراد الاجتماعية والدينية. ونقصد بالمصالح: الحاجات الأساسية للناس، لا الرغبات المحضة.

فمصلحة الإنسان في التملك ، أو في البيـــع والشـــراء ، أو في العمل تعدُّ حقوقاً يصونها الدين. لأنها ليست رغبات شخصية بل هي حاجات أساسية لا يمكن للإنسان أن يعيش بدونها.

ولاشك أن الحقوق الدينية والمدنية مرتبطة بالواجبات . ولكـــن الواجب لا يؤدى بشكله الشرعي الصحيح ما لم يتحقق علـــى أرض الواقع أمران:

الأول: وجود النية أو الوازع الذاتي عند الإنسان حيث يدفعـــه لأداء الواجب.

الثاني: القانون الخارجي الذي يفرضُ على المكلّف عقوبة إذا تماهل في أداء ذلك الواجب.

ولكن إذا مات الوازع الذاتي فإن العقوبة تكون الخط الفاصل بين الحقوق والواجبات الاجتماعية والجزائية . وإذا كان الـــدين يمـــنح حقوقاً أخلاقية للفقراء كحق استلام الصدقات والمساعدات الخيريـــة من الأثرياء، فإنه يفرض واجبات أخلاقية مشابهة فيما إذا تبدّل وضع الفرد المالي وانتقل من الفقر إلى الثراء؛ ومصاديق ذلك دفع الصدقات المستحبة والإحسان إلى الفقراء والمساكين. وتلك حقوق وواجبـــات إضافية غير الحقوق والواجبات الأساسية ، كدفع الزكاة والخمس.

النظريات الفقهية:

وبالإجمال ، فإننا إذا قدرنا على عرض منـــهج علمـــي شـــرعي لطريقة الإستدلال الاجتماعي، فإننا نستطيع صياغة نظريات فقهيـــة لمعالجة المشاكل الاجتماعية التي تعاني منها الإنسانية المعاصرة. وكلما نكتشف نظرية اجتماعية جديدة في ضوء المنهج الشرعي، نكون قد اقتربنا من الوصول إلى شاطئ السعادة الإنسانية.

إن ما يميز الرسالة الاجتماعية للحوزة العلمية هي أنهـــا رســـالة واقعية ، بمعنى أن التصميم الفكري للنظرية الاجتماعية الفقهيـــة لـــه وجود أو كيان حقيقي واقعي. أي أن الخالق عزّ وجلّ خلق الإنسان وهو أعلم بحاجاته الروحية والاجتماعية ، ولذلك كانت المفـــردات الشرعية قضايا حقيقية مطابقة للواقع الخارجي.

فلولا العلم بوجود الإنحراف الاجتماعي ، لما وجدت الأحكـــام الشرعية المتعلقة بالعقوبات. ولولا العلم بطموحات بعـــضٍ لحيـــازة الثروة الاجتماعية بشكل غير مقبول، لما وجدت الأحكام الشـــرعية التي تنظّم العدالة الاجتماعية. ولولا العلم بوجود الخصـــومات بـــين الأفراد في المجتمع الإنساني في كلّ زمان ، لما وجدت الأحكام الخاصة بالقضاء.

وبكلمة ، فإن الأحكام الشرعية التي نستفيدها في صياغة النظرية الاجتماعية ليست أطروحات فلسفية مجردة عن معانيها التطبيقية ، بل

هي علاجات حقيقية للمشاكل الاجتماعية التي نجدها في كل عصر. وهذه هي الرسالة الاجتماعية العالمية للحوزة العلمية.

المحور الرابع : الرسالة القانونية

إن النظام القانوني في المجتمع الإنساني يتضمن أحكاماً بالنـــهي أو الوجوب. وتلك القوانين تستحق الإطاعة والإذعان ، لأن فيها انتظام الأمور وسعادة الإنسان. ولاشك أن قطب الرحى في المؤسسة العلمية الدينية هو الأحكام الشرعية التي لها القابلية على النـــزول إلى المجتمع على شكل قوانين إلزامية على المستوى العبادي ، وعلى شكل قوانين إلزامية على المستوى القضائي والسياسي والتجـــاري والاجتمـــاعي ونحوها.

ومن المسلّم به عند الجميع هو أن الشريعة — وباعتبارها تشريعاً صادراً عن الله سبحانه وتعالى — لها القابلية على أن تترجَم إلى قوانين عملية قابلة للتطبيق في المجتمع. ولكن تلك القابلية لا يمكن استثمارها ما لم ينظّر المجتهد المسائل والقضايا الشـــرعية إلى نظريـــات فقهيـــة يستنبطها من أصول الشريعة. فالحد في السرقة مثلاً هو القطع. ولكن هناك شروط يجب أن تتحقق قبل أن تقطع يد الســـارق، كنصـــاب القطع ، وكون المسروق في حرز تودع فيه الأموال عادة، وارتفـــاع الشبهة ونحوها.

النظرية الفقهية في العقوبات:

والنظرية الفقهية في تلك العقوبة ينبغي أن تتناول قضية عدالة توزيع الثروة الاجتماعية، وتحليل طبيعة الإنحرافات الاجتماعية، والإيمان بعدم انفكاك الأحكام الشرعية بعضها عن بعض.

فعقوبة الحد هي عقوبة قصاص للجرم المرتكب وهو السرقة، وليست عقوبة انتقام. وبذلك فإن المعاقَب لا يقاطع اجتماعياً، بل يدخل المجتمع باعتباره فرداً قد غُسلت ذنوبه.

وفي ذلك أمثلة تأريخية في عهد الإمام أمير المؤمنين (ع)، حيث كان المحدود بسبب السرقة يؤمن بعدالة الإمام (ع) ورأفته. وفي ذلك رواية نعرضها هنا:

(عن الحارث بن حضيرة ، قال: مررتُ بحبشي وهو يستقي بالمدينة فإذا هو أقطع ، فقلتُ له : من قطعك ؟ قال : قطعني خير الناس . إنا أُخذنا في سرقة ونحن ثمانية نفر فذُهب بنا إلى علي بن أبي طالب عليه السلام فأقررنا بالسرقة ، فقال لنا : تعرفون أنها حرام ؟ فقلنا : نعم. فأمر بنا فقُطعت أصابعنا من الراحة وخليت الإبهام . ثم أمر بنا فحبسنا في بيت يطعمنا فيه السمن والعسل حتى برئت أيدينا. ثم أمر بنا فأخرجنا وكسانا فأحسن كسوتنا ، ثم قال لنا: إن تتوبوا

وتصلحوا فهو خير لكم يلحقكم الله بأيديكم في الجنة. وإلاّ تفعلوا يلحقكم الله بأيديكم في النار)[١٠] .

ومن تلك النظرية الفقهية في العقوبة نستخرج القوانين العملية الخاصة بالحدود وطريقة تطبيقها.

ومن الطبيعي فإن الأصل في الرسالة القانونية للحوزة العلمية هو التلازم المحكم بين القانون والعدالة . فما لم يكن القانون عادلاً فهو ليس شرعياً. فالعدالة أصل من أصول الشريعة، وتفسير العدالة وتنظيم مصاديقها يرجع إلى الفقيه عند غياب المعصوم (عليه السلام).

وهذا الفهم الشرعي للقانون يرفع رتبة القانون من الرتبة الوضعية المفترضة إلى الرتبة الأخلاقية. وبتعبير آخر: إن القانون إذا كان أخلاقياً ، فإن حلّ الخصومات والصراعات بين الأفراد سيكون أقرب إلى العدالة القضائية ، لأن الأحكام الأخلاقية تطاع من قبل الأفراد في مجتمع ديني أكثر مما تطاع الأعراف والتقاليد.

إن القانون الشرعي يستمدّ شرعيته من الدين السماوي الذي أنزله الله سبحانه للبشرية. فهو يعبّر بأمانة عن رحمة الخالق عزّ وجلّ بالمخلوق، وعن حكمة الخالق عز وجل لتنظيم شؤون البشر.

---

[١٠] الكافي ج ٧ ص ٢٦٤ . والرواية من حيث السند غير تامة لأن الحارث بن حضيرة مجهول. ولكن المجهولية غير الضعف. فلا يمكن الحكم بضعفها. وعلى أي حال فلا يمكن نفي صحة الرواية ولا يمكن إثبات صحتها. فالرواية مؤيدة فقط ولا نستدل بها.

ومن أجل أن تطبـّق الشريعة في دولة دينية ، فلابد من ترجمة الأحكام الشرعية إلى قوانين يفهمها الناس في الحقوق والواجبات، والثواب والعقاب. ولابد من طرح نظريات شرعية في الملكية، والعقود، والضمان ، مع مراعاة التغير الاجتماعي والذهني للناس.

فالحوزة محطة من محطات التنظير الشرعي والعقلي ، ومحطة من محطات الإنتاج الفكري للأمة والعالم.

وإذا كان القانون العام يتعامل مع الواجبات والحقوق بشكل كلي ، فإن القانون الجزائي يتعامل بشكل خاص مع الضرر والعقوبة. فالذي يُنزل ضرراً بالآخرين من قتل أو جرح أو سرقة أو جنحة أخلاقية لابد أن يعاقَب عقوبة جزائية رادعة تقتص منه وتردع الآخرين عن ارتكاب أمثال تلك الجنايات في المستقبل.

فالعقوبة تُفرض بقوة القانون الشرعي ، على المخالفين الذين ارتكبوا انحرافات اجتماعية وأنزلوا أضراراً بالآخرين . وعندها تضحى العقوبة شكلاً من أشكال تصحيح الخلل الذي أحدثته الجناية المرتكبة ضد الأفراد أو ضد النظام الإجتماعي ، بقصد أو دون قصد.

إن رسالة الحوزة العلمية للعالم ، هي أن القانون الشرعي ليس مجموعةً من المبادئ والأحكام فحسب، بل هو تشريع لسد حاجات الناس على مستوى العدالة القضائية والحقوقية والأخلاقية ، بالإضافة إلى سد حاجات الناس الروحية والتعبدية.

والشخصية العلمية للمجتهد خيـــر تعبيـــر عن أخلاقية القانون الشرعي . فالمقياس هنا هو العلم بالحكم الشرعي لمعالجة الموضـــوع. وإذا اعتبـــرنا الاستقلالية القضائية ظاهرة دينية وعقلائيـــة ، فـــإن استقلالية القانون الديني عن الأهواء والمصالح الشخصـــية ، تجعلـــه متميزاً عن القوانين الوضعية كتميز الخالق عن المخلوق.

****

الفصل الثاني

الحوزة العلمية وأسلمة المعرفة

أينما حلّ الإنسان ، يجد نفسه محاطاً بالحقائق العلمية التي تستلزم اكتشافاً أو استنباطاً أو استقراءً. وما لم يجد الفرد منهجاً علمياً للتعامل مع المعارف الإنسانية والحقائق العلمية التي يستنبطها، فإنه سيستشعر الضياع في متاهات الصراع العلمي حول أحقية المناهج التي ينبغي أن تتبع من أجل الوصول إلى الحقيقة العلمية ، بما فيها الحقائق الاجتماعية والدينية.

ولاشك أن المنهج العلمي يتلازم دائماً مع المعرفة الإنسانية. فإذا كان المنهج العلمي منهجاً دينياً كانت المعرفة أقرب إلى الجنبة الأخلاقية مما لو كان المنهج علمانياً أو معادياً للدين. ولذلك فقد طُرحت على الساحة الفكرية الإسلامية – في الحقبة الأخيرة بالخصوص – مشاريع لأسلمة العلوم والمعارف الاجتماعية ؛ بمعنى إيجاد محاولات لتأطير العلوم بالإطار الأخلاقي للإسلام. ولما كان الموضوع يخص الحوزة العلمية الإمامية – بكل ما فيه من إشارات للتأصيل الفكري – ارتأينا بحثه بحثاً معرفياً يتعلق بخصوص الفكرة والمنهج والمفهوم. وقد نظرنا بعين فاحصة الى النظرية الاجتماعية في معترك الأسلمة. فكانت العناوين الفرعية التالية:

١- بين اللغة والاصطلاح: أ- تعريف الأسلمة؛ ب- أصناف المعرفة؛ ج- القانون.

٢- مفاهيم العملية المعرفية: أ- النظرية ؛ ب- النظام؛ ج- القانون.

٣- مناهج العملية المعرفية: أ- المنهج الاستقرائي؛ ب- المنهج الاستنباطي؛ ج- منهج العلّية؛ د- القطع والاحتمالية؛ هـ - النص والدلالات.

مقدمة

إن قضية (الاجتهاد والتجديد) تستدعي (قراءة) مفصّلة لقضايا الكون والحياة والإنسان. وما لم يتوجه الإنسان نحو الخطاب القرآني والبيان النبوي المتضمن لبيان أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، فإنه لا يستطيع قراءة الحياة والطبيعة والاجتماع والتكليف الإلهي قراءة تشريعية صائبة. فالإدراك البشري – حسياً كان أو عقلياً- يذعن لإشارات الوحي ، ويتفاعل مع نداءات السماء ، ويطمئن لكمال الرسالة الإلهية التي جاءت من أجل تنظيم حياة الإنسان الشخصية والاجتماعية.

وبسبب ذلك كانت المدرسة الفقهية الإمامية مصدر جميع الأفكار والمعارف والآراء والآداب والفنون وأصول الولاية ونظم

الاجتماع التي سادت الحقل الفكري الإسلامي قروناً طويلة. وبسبب قوة المباني الاجتهادية عند الطائفة لم يجرؤ أحد من الفقهاء على (المقاربة) بين فكر الإسلام وفكر الغرب من قبيل مقارنة الجن بالبكتريا كما فعل محمد عبده في تفسيره ، أو مقاربة الاشتراكية بالعدالة الاجتماعية كما فعل الكثير من علماء مدرسة الصحابة ومفكريها من متأخري المتأخرين. أما (المقارنة) بين فكر الإسلام وفكر الغرب فقد كانت ردة فعل طبيعية من أجل تحصين الجيل المثقف اليافع من أخطار الجنبة العلمانية المعادية للإسلام في فكر الغرب. ولذلك قام فقهاء عظام أمثال الشهيد الصدر ، والشهيد المطهري ، والإمام الخميني (رضوان الله تعالى عليهم أجمعين) وغيرهم من فقهاء الأمة بالتصدي للإذعان الثقافي الذي سرى في جسد الأمة، حيث استشعرت فيه قوة الغرب وهيمنته المطلقة على مجاري الفكر الإنساني. فكتبوا وخاطبوا ونشروا وأذاعوا ، وكان محور عملهم بيان كمالية الموقف الإسلامي من القضايا الفكرية والاجتماعية وتفوقه على الموقف الغربي.

ولكن قضية (المقارنة) مع أفكار الغرب (اليهودي – النصراني) أو الشرق (الملحد) لم تكن تمثل اجتهاداً فقهياً ، أو فقهاً اجتهادياً ، أو استنباطاً يُرجع الفروع إلى الأصول. وإنما كانت قضية دفاعية محضة عن حريم الإسلام وحياضه وردة فعل طبيعية في الدفاع عن بيضة

الدين ضد عدو لا يعرف للرحمة والأخلاق من معنى. ومع كل ذلك، فإن تلك المحاولات كانت محاولات رائعة ومباركة ، فقد أدت دورها في حينه وقامت بإشعار المسلمين بشخصيتهم الثقافية والفكرية والحضارية ، ولا نملك إلاّ الترحم على أولئك الفقهاء الأطهار الذين جاهدوا بأقلامهم وأفكارهم أفكار العدو.

إلاّ أن قضية (الاجتهاد والتجديد) بقيت تثار مرة وتُخمد مرة أخرى وهي تراوح مكانها حتى قام البعض بنقل أفكار المدرسة السنية في مشروع (أسلمة المعرفة) إلينا. وهذا المشروع كما يعرّفه مؤسسوه يتبنى بناء منهجية إسلامية لتحديد مناهج التعامل مع القرآن الكريم كمصدر للمعرفة والفكر والبناء الحضاري ، وإيجاد الإنسان الشاهد على الناس ، وكذلك بناء منهجية التعامل مع السنّة النبوية المطهّرة.

ومشروع بهذا الحجم وبتلك الكيفية لابد أن تتبناه مؤسسة علمية اجتهادية يوازي وزنها وزن الحوزة العلمية الإمامية التي ما فتئت تبحث عن الدليل الشرعي والعقلي في سبيل كشف وظيفة المكلّف على الصعيدين الفردي والجماعي.

الملاحظات المسجّلة على المشروع:

وفي ضوء تلك التوجهات ، وقبل عرض أفكارنا حول الموضوع ، نسجّل على مشروع (أسلمة العلوم) الذي تتبناه المدرسة الثقافية السنية بعض الملاحظات فيما يتعلق بمباني المشروع:

١-إن مشروع (أسلمة المعرفة) الذي جاءت به المدرسة السنّية يهمل تماماً فكر أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، فلم نرَ أثراً يتعامل مع دولة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) التي تحققت فيها عدالة الإسلام في الاجتماع والسياسة والحرب والسلم ، ولم نرَ أثراً يتعامل مع علوم آل محمد (عليهم السلام) في الطب والكيمياء والفلك والأخلاق واللغة والعرفان ، ولم نلمس حتى اشارة من قريب أو بعيد لذلك المنجم الثرّ الذي يستطيع أن يمدّ مشروع الأسلمة ذاتها بمعين لا ينضب من الأفكار الدينية الشرعية في السياسة والاجتماع والاقتصاد.

٢-إن (منهجية الأسلمة) و(معرفيتها) التي يتبارى في طرحها أصحاب مدرسة الأسلمة تحتاج إلى إعادة منهجة قائمة على ضوء الدليل الشرعي والعقلي. فنحن لا نسلّم بمحاولة إلباس العباءة الدينية للعلوم المعاصرة من دون بناء نظريات شرعية في المواضيع الموضوعة على طاولة البحث والاستدلال. فصياغة النظرية الاجتماعية مثلاً يأتي قبل صياغة مفردات علم الاجتماع ، والنظرية الاقتصادية تصاغ

قبل صياغة علم الاقتصاد ، والنظرية النفسية تصاغ قبل صياغة علم النفس . وبكلمة ، فإننا إذا لم نكن قادرين على صياغة نظريات دينية في المعارف الاجتماعية ، فإن الحديث عن (أسلمة المعرفة) سيكون مجرد تزويق لفظي لطموحاتٍ لا نعرف كيفية تحقيقها على أرض الواقع.

٣-إن القاعدة والأصل في موضوع (التجديد) أو ما سُمي بالتوفيق بين (الأصالة والمعاصرة) أو (أسلمة المعرفة) هو البحث عن كل ما يوصل المكلّف إلى الكشف عن وظيفته الشرعية بالرغم من اختلاف الزمان والمكان.

٤-إن مشروع (الأسلمة) ينبغي أن يراعي وظائف الأفراد وتكاليفهم الشرعية. فلاشك أن المسؤولية الأخلاقية والشرعية التي يضعها الفقه الإسلامي على الأفراد تساهم في تحديد أدوارهم ووظائفهم الاجتماعية والدينية . فلكل فرد دور محدد عبرّ عنه القرآن الكريم بالقول : (...ورَفَعْنَا بعضَهُمْ فوقَ بعضٍ درجاتٍ ليتّخِذَ بعضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً...)[١١] .

فبالإضافة إلى الوظيفة الشرعية التكليفية في العبادات والوظيفة الشرعية الوضعية في الحقوق الاجتماعية كحق الزوجية وحق النفقة وحق التوكيل ، هناك وظيفة اجتماعية خاصة بكل فرد. فكل انسان

---

[١١] سورة الزخرف: الآية ٣٢

مكلف في المجتمع يتمتع بمقعد اجتماعي معين تترتب عليه وظيفة معينة . والفقه لا يتدخل في شكل الوظائف الاجتماعية ولكن يجعل لها نظاماً ودستوراً. لأن الوظائف الاجتماعية موجودة في كل مجتمع إنساني بالفطرة ، لكنها تحتاج إلى تنظيم شرعي وإلزام أخلاقي . وهذا الفهم يفتح لنا الطريق لمعرفة أهدافنا الاجتماعية في أسلمة المعارف الإنسانية.

٥-إن الفقهاهة أو الاجتهاد الفقهي هو الحدّ الأدنى الذي ينبغي أن يتوفر لدى المفكر الإسلامي في محاولته بناء نظرية دينية في المعارف الاجتماعية ، وإلا فإننا لو فتحنا الباب واسعاً لكل وارد ، فإننا سنقع في فخ حفرناه لأنفسنا بعلم أو بجهل ، وبه نخرّب أفكارنا الدينية حول الدولة والمجتمع الديني والحياة الإنسانية.

وبكلمة ، فإن البساطة الفكرية التي رافقت عملية (أسلمة العلوم) يرجع بعضها إلى:

أ-عدم توافر شروط الاجتهاد الفقهي عند الذين تصدوا لإنجاز تلك العملية الفكرية الكبرى.

ب-عدم استيعاب المفردات الحضارية والفكرية والدينية التي يعيشها مجتمعنا المعاصر.

ج-عدم امتلاك الملَكة الفكرية القادرة على الإبداع وإنشاء نظريات مستقلة في المواضيع المبحوثة ، بحيث تنبع تلك النظريات من أفكارنا ومبادئنا وعقيدتنا في قراءة الوحي والرسالة الإلهية.

الحوزة ودورها في أسلمة المعرفة

إن للحوزة العلمية دوراً اساسياً حاسماً في إنجاح مشروع أسلمة العلوم والمعرفة الإنسانية . والفقهاء هم الأقدر على طرح النظريات والأنظمة الاجتماعية الدينية ، لأنهم الأقرب الى إدراك مناهج العملية المعرفية من القرآن الكريم والسنّة الشريفة.

١- بين اللغة والاصطلاح

ومن الطبيعي فإن مفتاح أي علم من العلوم يكمن في المصطلحات التي يصوغها المؤسسون لأسس ذلك العلم . فالاصطلاحات تعبّر عن المفاهيم المضغوطة التي تحمل سيلاً من الأفكار والأهداف المعلنة والمضمرة.

أ-تعريف الأسلمة:

إن مصطلح أسلمة العلوم وصَلَنا عبر الترجمة الحرفية لكلمة : (Islamization) أي الأسلمة. ومصطلح (Islamism : الإسلامية)

المرادفة لمصطلح (الرأسمالية :Capitalism) أو (الاشتراكية:Socialism) يجري مجرى الاصطلاح الأول. وتلك الاصطلاحات لا ترتبط بثقافتنا الدينية بشيء. ولكن الذين شدّوا الرحال إلى الغرب للدراسة في حقول المعرفة التجريبية تمنّوا أن يكون للإسلام نظام معرفي مشابه للنظام المعرفي الغربي ومتفوق عليه. لكنهم نسوا أن ثقافتنا الدينية لا تقبل مجرد اقتباس النمط الغربي في الحياة الاجتماعية والدينية والعلمية.

يقول مترجم أحد الكتب الحديثة في معرض حديثه عن وضع كلمة (الأسلمة) إلى قرّاء العربية: (...ثم اضطررت إلى اشتقاق مصطلح (الأسْلَمة) في اللغة العربية كمقابل للمصطلح الفرنسي Islamisation. كأن تقول تمّت أسلمة المجتمع التونسي مثلاً في القرن الأول للهجرة. وكذلك الأمر فيما يخص مصطلح (التتريث) كمقابل Traditionalisation وهو مضاد لمصطلح (التحديث) Modernisation....)[١٢] . وهذا الكلام يكفي للدلالة على عدم التعمق في الفهم اللغوي ، وافتقاده للأسس الثقافية الخاصة بمجتمعنا وحضارتنا.

فمصطلح (الأسلمة) إذن ، لفظة مستحدثة مرتبطة بأسباب الصراع بين الإسلام والغرب (النصراني أو العلماني)، وليس مصطلحاً

---

[١٢] (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟) – محمد أركون. لندن : دار الساقي ١٩٩٣م. ترجمة هاشم صالح.

علمياً من مصطلحات العرب والمسلمين المتقدمين . وفي ضوء ذلك نفهم أن قضية المصطلح تضم وراءها سيلاً من الأفكار والأهداف ينبغي مناقشتها بدقة وعمق.

ب–أصناف المعرفة :

إن المعارف تنقسم ، حسب الطرق المنهجية العلمية التي تتبعها ، إلى ثلاثة أقسام:

الأول: العلوم الطبيعية التجريبية (التطبيقية):

وهي العلوم التي تدرس الظواهر الفيزيائية والبيولوجية للأشياء والكون والإنسان ؛ وأمثلتها: الكيمياء ، والفيزياء ، والفلك ، والطب ، والبيولوجيا ونحوها.

ومع أن تلك العلوم بحاجة إلى مبادئ أخلاقية تهذّب نشاطها وتسدِّد مسيرتها العلمية ، لكننا لا نحتاج إلى ذرات دينية لمواجهة الذرات العلمانية من أجل تركيب الماء أو تركيب كلوريد البوتاسيوم، فإن العلم التجريبي المكتَشف هو نفسه ، والفارق هو السبق في الاكتشاف لا غير.

لكن تلك العلوم تحتاج إلى إضافات ؛ منها:

أ-إضافة التأريخ العلمي للمسلمين في الكيمياء والفلك والرياضيات ونحوها. فلابدّ أن نعتز بجابر بن حيان أكثر مما نعتزّ بـ (نيوتن)، و(تايكو) ، و(كبلر).ونعتزّ بالخوارزْمي ، وابن قرّة ، وكمال الدين الفارسي أكثر مما نعتزّ بـ(فورمات) ، و(ديكارت)، و(بليز باسكال) ، و(غاليلو).

ب-الاهتمام بالنظرية الفلسفية للعلوم التطبيقية ، والتأكيد على أن كل ما في الكون من خلق الله سبحانه. فهي ليست جدلاً محضاً بين الإنسان والطبيعة بمعزلٍ عن الخالق عزّ وجلّ.

ج-المبادئ الأخلاقية في العلوم التطبيقية. فإن منهج العلوم التطبيقية لا يتحرج عن الابتعاد عن طريق الخير والتهرب عن خدمة الإنسان ذاته. فما لم توضع أسس أخلاقية دينية للعلوم التجريبية، فإننا سنواجه دائماً خطر استغلال الإنسان لأخيه الإنسان وتدمير طاقته واستهلاك موارده.

الثاني: العلوم الاجتماعية (الإنسانية):

وهي العلوم التي تدرس جوانب السلوك الاجتماعي للناس. كعلم الاجتماع ، والنفس ، والاقتصاد، ونشوء الإنسان ، والقانون.

والعلوم الاجتماعية التي يدور الحديث حول أسلمتها هي:

١- علم الاقتصاد: ويدرس سبل إنتاج البضائع وتوزيعها واستهلاكها، وصناعة الخدمات. ويتعامل أيضاً مع الثروة المالية في عمليات التسعير ، والأجور ، والأرباح.

٢- علم الاجتماع: ويدرس طبيعة علاقات الأفراد في المجتمع ، ويحلل طبيعة عمل الأجهزة أو الأنظمة الاجتماعية، ويحاول اكتشاف العلّة والمعلول في العلاقات الاجتماعية بين الأفراد.

وينصبّ الاهتمام الرئيسي لذلك العلم على اكتشاف الطرق التي تستخدمها الأنظمة الاجتماعية كالعائلة والمدرسة والحقل والمصنع للتأثير على الفرد وعلى طبيعة تعامله مع الآخرين.

٣- علم النفس: ويدرس العمليات العقلية كالإدراك والذاكرة والعاطفة والذكاء ، ويستمد مبادئه النظرية وقواعده الكلية من التجارب المختبرية للعلوم الطبيعية . وما يستفيده من تجارب على الحيوانات ، يمكن تطبيقه ، بمقدار، على الإنسان.

٤- العلوم السياسية: وتدرس الفلسفة السياسية والكيان الظاهري للحكومات. خصوصاً (علم الاجتماع السياسي) الذي يدرس السلوك السياسي ، ويحلل التفاعل الاجتماعي الذي يصاحب تشكيل الحكومة.

٥- علم نشوء الإنسان: ويدرس نشوء الفرد ويقوم أيضاً بدراسة المجتمعات البدائية والحضارات البائدة. وتدخل تحت هذا القسم علوم

ثانوية كـ (علم الحفريات) الذي يتعامل مع بقايا الحضارات المندثرة، و(علم الألسن) الذي يتعامل مع الجوانب اللغوية وغيرها من العلوم.

٦- علم القانون المقارَن: ويدرس القوانين الخاصة بتنظيم حياة الإنسان في المجتمعات المتباينة في العالم.

أما **النظريات** التي نتحدث عنها في الحقل الاجتماعي وتستطيع الحوزة العلمية صياغتها، فهي:

١- النظرية الاقتصادية: وتعرض السياسة الاقتصادية على أساس الإنتاج الحلال والاستثمار اللاربوي، والإيمان بالملكية الخاصة والعامة وشروط المنافسة الشرعية والربح الشريف ، بحيث لا تخرج عن إطار العدالة الاجتماعية.

٢- النظرية الاجتماعية: وتعرض المؤشرات الدقيقة للموازين الاجتماعية والشرعية لعصر الغيبة في الحكم، والسياسة ، والقضاء ، والتعليم ، والعائلة ، والقانون ، والدفاع ، والصحة ، والتجارة ، والزراعة ، والصناعة ونحوها.

٣- النظرية النفسية: وتدرس الجوانب الروحية والسلوكية النظرية للانسان المؤمن عبر إثارات القرآن الكريم والسنّة الشريفة ، ودور الإيمان بالغيب في بناء شخصية الإنسان. ولاشك أن الإنسان

هو محور مبادئ النظرية النفسية لا الحيوان في المختبـــر ، كما يؤمن علم النفس.

٤- النظرية السياسية: وتعرض أخلاقية السلطة الشرعية ، ودور المعصوم (عليه السلام) أو من ينّوبه مـــن الفقهـــاء في إدارة المجتمـــع الديني. وتدرس عناصر الحقوق والواجبات السياسية للأفراد كالحرية، والطاعة السياسية ، وإبداء الرأي ، والتوكيل ونحوها.

٥- نظرية نشوء الإنسان: وتعرض تأثير الأنبياء والرسل (عليهم السلام) على مسار الإنسانية من آدم (عليه الســـلام) ولحـــدّ خـــاتم الأنبياء محمد (ص). وتدرس دور الأنبيـــاء (ع) في هدايـــة تلـــك المجتمعات وترشيدها إلى فهم معاني الوجـــود وإلى تنظـــيم الحيـــاة الاجتماعية.

٦- النظرية القانونية: وتدرس حاجة الإنسان للتشريع والتقـــنين من الزاوية الدينية.

ونستنتج من دراسة المعارف وأصنافها ، أن دور الحوزة العلمية الإمامية في هذه المرحلة هو بناء نظريـــات إســـلامية في المعـــارف الاجتماعية بدل الدخول في معترك أسلمة العلوم ، فإن الانغمـــار في أسلمة العلوم الاجتماعية التجريبية بدون نظرية شرعية سليمة نستند عليها لا يوصلنا إلى النتيجة التي نتوخاها في الإدارة الاجتماعية.

الثالث: العلوم الدينية الاجتهادية (النقلية):

وهي تنفصل عن العلوم الطبيعية والاجتماعية باعتبارها علوماً لها قدسية وفيها إلزامات أخلاقية تفتقر لها العلوم الأخرى. ولنطلق عليها العلوم الإلزامية. فهي ليست علوماً طبيعية تطبيقية خاضعة للتجربة ، وليست علوماً اجتماعية بالمعنى الوضعي المتعارف الذي يشير إلى تلك العلوم.

ولاشك أن الاجتهاد هو الوسيلة الوحيدة للوصـــول إلى القطـــع الذي يؤمّن المكلف من العقاب. فالمجتهد إما أن يعمل على طبق مـــا قطع به وجداناً كما في القطعيات والضروريات ، وإما أن يعمل على طبق ما قطع بحجيته من الأمارات والأصول. وبكلمة ، فالاجتهاد هو تحصيل الحجة على الحكم الشرعي فعلاً. وبذلك ، فـــإن اســـتنباط الأحكام الشرعية في النظرية الدينية الخاصة بالاجتماع الإنساني لابد وأن تتم عبر طريق الحجج والأدلة الشرعية . ومن هنا نقرر بان الدين هو المصدر الرئيسي من مصادر المعرفة الإنسانية. ولكن لا في العلوم التجريبية المحضة، بل في النظريات الثابتة؛ لأن العلوم التجريبية تـــتغير وتتبدل كلما تبدلت أسباب البحوث وعللها.

٢- مفاهيم العملية المعرفية

وتتشكل العملية المعرفية التي ينبغي من ورائها استحداث نظام معرفي ديني في المجتمع المعاصر من ثلاثة عناصر هي : النظرية ، والنظام ، والقانون. فعن طريق النظرية نبني الأساس الشرعي والفلسفي للفكرة الاجتماعية. وعن طريق النظام نبني الجهاز الذي تتم فيه الفكرة. وعن طريق القانون نبني الإلزام والردع اللذين تتطلبهما عملية البناء الاجتماعي. ومن خلال تضافر تلك العناصر الثلاثة يسير المجتمع الديني في طريقه المرسوم نحو التكامل الأخلاقي والروحي والاجتماعي. ولنسرح النظر في الأفكار المرتبطة بهذا الموضوع بشيء من البسط والتفصيل.

أ-النظرية:

وهي مجموعة الأفكار المتضافرة التي يشدُّ بعضها بعضاً. وفائدتها أنها تختزل المعلومات الفكرية والإرشادات والأوامر الشرعية المتراكمة، وتنظّمها ، وتصهرها في قالب فكري فلسفي متضافر ، وعلى درجة كبيرة من العمق والدقة ، من أجل توضيح وظيفتنا الشرعية تجاه المؤسسات أو الأنظمة الاجتماعية.

فإذا أردنا بناء مجتمع إسلامي ، فلابد لنا من صياغة نظرية إسلامية في الأسرة مثلاً. وهنا لابد أن نجمع الآيات القرآنية الشريفة

والروايات المسندة الصحيحة ونحللـها في المرحلـة الأولى؛ حيـث سنواجه عدداً كبيراً متناثراً من الآيات والروايات حول الزواج والمهر والقيمومة والنفقة والولاية على القاصرين والتربيـة ونحوهـا. وإذا استطعنا إنشاء الرابط الجامع بين تلك المفردات في المصدر الرئيسـي للتشريع ، واستخدمنا التحليل النقدي والصياغة المعرفية ، اقتربنا من صياغة النظرية الاجتماعية. وتلك هي الخطوة الأولى.

والخطوة الثانية لا تتم إلاّ بتنظيم الجهاز المختص بقضايا العائلة من حيث الحقوق والواجبات ، والحاجـات والمسـؤوليات. وعنـدها تشخّص المجموعة المكونة من الأبوين وأولادهما وأحفادهما وأجدادهما بـ (العائلة). وهذا هو النظام العائلي.

والخطوة الثالثة تتم عن طريق تنظيم القوانين الخاصة بالعائلة مـن حيث تقنين شروط النكاح والطلاق ، والقيمومة ، والنفقة ، والتربية والتعليم ونحوها.

وإذا أتممنا تلك الخطوات الثلاث في مختلف الأنظمة الاجتماعية ، فإننا نكون قد خطونا خطوة كبيرة في تنظـيم الإدارة الاجتماعيـة للمجتمع الإسلامي زمن الغيبة ، من النظرية وحتى القانون الإلزامي. فالنظرية هي الآلة الفكرية للإدارة الاجتماعية ، والأنظمة الاجتماعية هي الأجهزة العملية لتسيير أمور النـاس ، والقـانون هـو العصـا الإجرائية الرادعة من أجل إسناد تطبيق الفكرة الشرعية. وهنا يكون

التطبيق منسجماً مع النظام ، والنظام منسجماً مع النظرية ، والنظرية منسجمة مع التشريع.

وبطبيعة الحال ، فإن النظرية الدينية تعبّر عن جهد الفقيه المفكر، الذي يستنبط الحكم الشرعي في الإدارة الاجتماعية ثم يعرضه على شكل نظرية فقهية . ولا يستكمل ذلك إلاّ بعد أن يستقرئ مباني العقلاء والعرف الاجتماعي والنظريات الأخرى التي لها علاقة بالموضوع المبحوث.

أركان النظرية:

ولاشك أن لكل نظرية نريد صياغتها في المعارف الاجتماعية، أركاناً نحددها وضوابط ينبغي أن نلتزم بها. فمن أركان النظرية الدينية في المعارف الاجتماعية : الركن الشرعي ، والحقوقي ، والجزائي ، والمسؤولية ، والعلاقات الإنسانية.

١-الركن الشرعي:

لابد من التسليم بحقيقة مهمة مفادها أن من أهداف تطبيق الأحكام الشرعية في الحياة الدنيا هو تنظيم المجتمع وتعبيد أفراده لله سبحانه وتعالى . فتطبيق بعض الأحكام الشرعية في الحياة الدنيا – كالإلتزام بحرمة السرقة مثلاً – لا يستلزم ثواباً دنيوياً. ولكن

معصية الأحكام الشرعية التي تؤدي إلى انحرافات اجتماعية — كفعل السرقة ذاته — يستلزم عقوبات دنيوية وهي القطع ؛ بينما يؤدي الامتثال أو المعصية لأمر المولى عزّ وجلّ — كفعل الصلاة أو تركها — ثواباً أخروياً أو عقوبة أخروية. فشكل الجزاء الديني في الدنيا إذن يختلف عن شكل الجزاء الديني في الآخرة. فالمطيع ينتظر ثوابه في الآخرة لا في الدنيا ، بينما يتوقع العاصي الذي يؤدي عصيانه إلى فساد اجتماعي إلى عقوبة دنيوية كالقصاص والقطع والجلد والرجم ، بمعنى أن الهدف الأول للحكم الشرعي الاجتماعي هو الامتثال لأمر الله عزّ وجلّ وهو الذي يستوجب مثوبة أخروية. والهدف الثاني هو تنظيم المجتمع وترتيب الإدارة الاجتماعية وهو الذي لا يستوجب مثوبة دنيوية ولكن مخالفته تستوجب عقوبة دنيوية. وهذا يعني أن للأحكام الشرعية طبيعة اجتماعية بالإضافة إلى جوهرها الروحي، ويعني أيضاً أن للحكم الشرعي قابلية التطبيق على مرور الزمن، حتى لو كان هناك تغيير اجتماعي ملحوظ.

فمع أن الأحكام الشرعية في الملكية والعقود والإيقاعات ثابتة، إلاّ أن لها القابلية على استيعاب جميع المفردات المتغيرة. فالتغير الذي طرأ على وضع (الملكية) مثلاً ينبغي أن يُنظر له من زاوية هذا اللحاظ. فقد كانت (الملكية) في الماضي قضية يلمسها المالك من خلال تملكه للأرض أو المسكن أو الحقل أو الدابة. أما اليوم فقد أصبحت بعض

أنواع الملكية غير مرئية كتملك السندات والأسهم والصكوك. ولكن الكليات الخاصة بأحكام الملكية في الفقه تستوعب تلك التغيرات. فالنظرية الخاصة بالملكية مثلاً والتي استُنبطت من الأحكام الشرعية، لابد أن تلحظ تلك التغيرات بالإضافة إلى تمسكها بالكليات الثابتة في الشريعة.

والضابطة التي نستلهمها من مباني الدين أن الأحكام الشرعية بطبيعتها أخلاقية المنشأ والتطبيق. فالمحرمات والواجبات والمكروهات والمستحبات والمباحات كلها تقع تحت عنوان كلي وهو النظام الأخلاقي الذي ينبغي أن يحكم المجتمع الإسلامي في كل زمان ومكان. فالعقود مثلاً ، تنظمها الشريعة باعتبار أنها تحصل بين إرادتين ذواتيَ نوايا مختلفة. ولذلك فإنها تفرض حولها أحكاماً دقيقة ، لأن نوايا الأفراد ودوافعهم قد تتباين عما يوحيه ظاهرهم وقت إجراء تلك العقود. والألفاظ الاجتماعية تهذبها الشريعة أيضاً بحيث تعاقب الأفراد على اتهام بعضهم الآخر بالألفاظ القبيحة كما يحصل في القذف. والحقوق تنظّمها الشريعة أيضاً في الأجر العادل ، وفكرة تكافؤ الفرص بين الأفراد، وحرمة إنشاء الطبقات الاجتماعية المتفاوتة في الثراء والسلطة.

فالنظرية الدينية في المعارف الاجتماعية كالسياسة والإقتصاد والعائلة والقضاء والتعليم ونحوها ينبغي أن تنظر إلى الركن الشرعي.

وبتعبير آخر ، فإن ما يهمّنا من (إسلامية المعرفة) هو اقترابها من روح الشريعة وفكرها بحيث إن تلك المعارف تصبح وسيلة من وسائل بناء الجسور مع الخالق عزّ وجلّ ، ووسيلة من وسائل معرفة ملاكات الأحكام الشرعية الخاصة بالمعاملاتْ ، وطريقاً نحو السعادة الاجتماعية.

٢-الركن الحقوقي:

إن الحقوق في المجتمع ترتبط دائماً بالواجبات المكلّف بها الإنسان تجاه ربه عزّ وجلّ ، وتجاه أسرته ، وتجاه أمته ومجتمعه الإسلامي. والقاعدة الفلسفية الكلية أن الحقوق المدنية التي يتمتع بها الفرد مرتبطة بالواجبات التي ينبغي له أن يؤديها.

ولاشك أن الحق ادعاء محفوظ لدى الشريعة. أي أن الإنسان يملك التبرير الشرعي والعقلي للمطالبة بحقه. فالجائع الذي يسرق إنما يطالب بحقه عبر ذلك الطريق غير المشروع وهو طريق السرقة. والمظلوم يثور ضد الظالم ، لأن الأول يرى أن الثاني قد اغتصب حقه؛ فلابد له من التعبير عن رفض الظلم عبر ذلك الطريق. والجاني المتعمد يُقتص منه ، لأنه ارتكب عملاً أخلّ بالنظام الحقوقي الاجتماعي. وفي كل تلك الحالات يكون الحق قضية مصونة يحميها الدين. ولا يقتصر الحق على الكمال التكويني للإنسان ، بل إن

للقاصرين والعجزة حقوقاً دينية ومدنية تثبتها الشريعة أيضاً. فالطفل الرضيع له حق الرضاعة والرعاية حتى يُفطم ، والقاصر له حق الرعاية حتى يبلُغ ، والعاجز له حق الرعاية حتى ينتهي عجزه أو يموت. وفي جميع تلك الحالات لا يساهم العجز التكويني أو الخارجي في إنكار حقوق الفرد من العيش في حياة كريمة.

فالركن الحقوقي في النظرية الدينية للمعارف الاجتماعية إذن يحفظ مصالح الأفراد الاجتماعية والشخصية. أي أن الدين يحفظ مصلحة الإنسان في التملك ، أو في البيع والشراء ، أو في العمل ، أو في الأجر العادل. وبكلمة ، فإن النظرية الدينية – على مستوى المعارف الاجتماعية – تنظر إلى القضية الحقوقية في المجتمع باعتبارها ركناً مهمّاً من أركان الاقتصاد، والاجتماع، والتعليم، والسياسة، والسلام، والحرب، ونحوها.

٣–الركن الجزائي:

إن الركن الجزائي يتعامل بشكل خاص مع الضرر والعقوبة. فالذي ينزل ضرراً بالآخرين من قتل أو جرح أو سرقة أو جنحة أخلاقية لابد له أن يعاقَب عقوبة جزائية رادعة تقتص منه وتردع الآخرين عن ارتكاب أمثال تلك الجنايات في المستقبل. فالعقوبة تُفرض بقوة القانون الشرعي ، على المخالفين الذين ارتكبوا انحرافات

اجتماعية وأنزلوا أضراراً بالآخرين . وعندها ، أضحت العقوبة شكلاً من أشكال تصحيح الخلل الذي أحدثته الجناية المرتكبة ضد الأفراد أو ضد النظام الاجتماعي العام ، بقصد أو دون قصد.

ومن الطبيعي ، فإن العقوبات الدينية في القصاص والقطع والجلد والرجم تمحق الانحرافات الاجتماعية وتمحوها من لوح الواقع الاجتماعي. وعندها تنفتح في الساحة الاجتماعية أبواب الأمل باستقرار النظام الاجتماعي وتوجهه نحو القيم الأخلاقية الفاضلة. فالأمان الذي يستشعره أفراد المجتمع كنتيجة من نتائج تطبيق الحدود الشرعية يفسح المجال لتنشيط الطاقات الإبداعية والإنتاجية للنظام الاجتماعي. فعندما يأمن الفرد على نفسه وماله وعرضه من الإنتهاك، فإنه سيتوجه بكل ثقله نحو خدمة مجتمعه الديني في الإبداع والإنتاج والتفكير والدفاع عن مكتسباته الدينية والاجتماعية التي حققها.

٤-المسؤولية:

إن مقابل كلّ حق يمنح للإنسان واجب ضروري ينبغي أن يتحمل مسؤولية أدائه. فكما أن حقوق الأفراد في النظام الاجتماعي مصانة في الإسلام، فإن عليهم مراعاة الواجبات المفروضة. فالحقوق الممنوحة للأفراد في النظام الإسلامي مرتبطة بالإلزامات الاجتماعية والدينية

التي فرضتها الرسالة الإلهية على المكلفين . فالقدرة على كتابة الوصية، والقدرة على نقل الملكية بالبيع ، والقدرة على توكيل الوكيل كلها تعطينا صورة واضحة عن طبيعة الحقوق والواجبات من الزاوية الشرعية.

فالقدرة هنا تعني القابلية على تحمل المسؤولية الأخلاقية لنقل الحقوق وتبديل صورة الواجبات. أي أن المكلّف يمتلك قدرة نفسية وجسدية على تحمل مسؤوليات الواجب الشرعي عندما يتطلب التكليف ذلك. ولديه قدرة أيضاً على تسليم الحق الذي بحوزته إلى مكلّف آخر ، عن طريق البيع أو التوكيل أو الوصية ، إذا استدعى الموقف الشخصي أو الاجتماعي ذلك.

ومن هنا ندرك ، أن الحق لا يمنح مجّاناً ما لم يتلازم مع صورة من صور الإلزام الأخلاقي بأداء الواجب. وليس في المجتمع الديني مقاعد خاصة بالأفراد الذين يستلمون الحقوق فقط دون أداء واجباتهم الاجتماعية. فالعامل له حق الأجر العادل وعليه واجب أداء العمل، والفلاح له حق الأجر العادل وعليه الإنتاج ، والفقيه له حق الفتوى وعليه طلب العلم وممارسة الاجتهاد ، والولي العام له حق الطاعة وعليه مسؤولية الإدارة الاجتماعية. وهكذا الأمر بالنسبة لجميع المكلفين. ويُستثنى من ذلك القاصر والعاجز والمضطرب عقلياً ونحوها من الاستثناءات التي فصّلتها المتون الفقهية.

٥-العلاقات الإنسانية في النظرية:

إن العلاقة الفقهية بين الأشخاص مثل علاقة السيد بالعبد ، والوكيل بالموكّل ، والجاني بالمجني عليه ، والبائع بالمشتري ، تبلور أسس النظام الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية فيه. وكذلك العلاقات القانونية أو الشرعية في العقود ، والإيقاعات ، والملكية ، فإنها تعتبر حجر الزاوية في البناء الاجتماعي. وتلك كليات تناقشها الشريعة على الصعيد النظري ، أما التفاصيل فإنها تحال إلى تصميم النظام وصياغة القانون.

المنهج العلمي في النظرية:

يرجع المنهج العلمي في تحديد شكل النظرية التي نطمح لصياغتها في المعارف الاجتماعية، إلى طبيعة المعلومات الشرعية والعقلية المتراكمة لدينا. فلابد من اكتشاف الحقائق الخاصة بالحكم الشرعي، وبالإنسان المكلّف، وبالعلاقة الاجتماعية، وبالنظام السياسي والاجتماعي قبل أن نشرع في صياغة النظرية. والأصل في ذلك أن يكون لدينا دليل شرعي أو عقلي على صحة ما نزعم أنه صحيح أو ملزم دينياً.

إننا نؤكد الفينة بعد الأخرى ضرورة وجود ميزان شرعي لا يبخس قيمة الدليل العقلي يقودنا إلى التفتيش عن حلول للمشاكل

الاجتماعية التي يولّدها التغير الاجتماعي في الزمان والمكـــان. ونمـــو النظرية الاجتماعية، وازدهار بحوثها لا يتم ما لم يحصل لـــون مـــن التوازن بين الدليلين الشرعي والعقلي. وأقصد بالتوازن بين الـــدليلين أن يكون العقل كاشفاً ومبرزاً للدليل الشرعي. فإن أغلب المشـــاكل الاجتماعية المعاصرة التي نبحث عن مبرر لأسلمتها تحتاج إلى حلول نعرف عنوانها الشرعي ولكن تفاصيل جزئياتها تدخل تحت عنـــوان الدليل العقلي . فعنوان النظام السياسي للحكومة الإســـلامية اليـــوم يدخل تحت لواء إدارة الفقيه الجامع للشرائط الذي يخضـــع للـــدليل الشرعي، ولكن طبيعة المؤسسات الحكومية التي ينبغـــي أن يشـــرف عليها الفقيه من أجل إدارة المجتمع تدخل تحت عنوان الدليل العقلي. وطبيعة العدالة القضائية وحلّ الخصومات تـــدخل تحـــت عنـــوان صلاحيات الفقيه أيضاً ، ولكن قضايا المحاماة والكفالة المالية والنيابـــة العامة للدولة تدخل تحت عنوان الدليل العقلي.

فالمقدمات التي ينبغي تهيئتها من أجل صياغة النظرية تـــتلخص في ثلاثة عناصر:

الأول: الإجتهاد المعمول به في المدرسة الإمامية.

الثاني: الفهم العلمي للظواهر والمشـــاكل الاجتماعيـــة للمجتمـــع الإسلامي المعاصر.

الثالث: استيعاب النظريات العقلية في الإدارة الاجتماعيـــة اســـتيعاباً نقدياً شاملاً.

وهذا الجمع لا يعني تمام المطلب ونهاية المطـــاف. بـــل إن تلـــك العناصر مجرد أدوات لصياغة النظرية الاجتماعية التي ينبغي أن ينهض بأعبائها الفقيه المفكر الذي يدرك حجم التغيرات الاجتماعيـــة الـــتي طرأت على المجتمعات.

فالفقيه المفكر لديه القابلية على إرجاع الفروع المتبدلة إلى الأصول الثابتة ، بلحاظ اللغة العلمية المُحكمة . والجهد المضني الذي يبذلـــه الفقيه لا يكمن في تشخيص المشكلة الاجتماعية ، بقدر ما يكمن في مطابقة حلول المشكلة الاجتماعية على الإطار الشرعي الخاص بهـــا. وعندها تكون النظرية شرعية وصالحة للاســـتعمال عـــبر القـــوانين المستمدة منها. فتشخيص المشكلة الاجتماعية في أهميـــة التطبيـــب والعلاج الصحي وضرورته في مجتمع اليوم مثلاً ممكـــن وميســـور؛ باعتبار أن الإنتاج الاجتماعي مرتبط بالصـــحة الجســـدية للأفـــراد وعندها ينبغي أن تتوافر المؤسسات الصحية أو الطبية في كل مدينـــة لعلاج المرضى في المجتمع . ولكن القضية الشاقة التي تتطلب استنباطاً دقيقاً وتدخل في نطاق النظرية هي : هل تصمم المؤسسات الصحية الإسلامية من أجل الخدمة الإنسانية فيكون لكل فرد في المجتمع الحق في العلاج مجاناً ؟ أو تُصمم على أساس المنفعة التجاريـــة بحيـــث إن

المريض الذي لا يملك مالاً لا يحق له التطبيب أو العلاج ؟ والجـــواب عن ذلك بالدليل الشرعي يتطلب جهداً استثنائياً لفهـــم الكليـــات الاجتهادية في المدرسة الإمامية ، وفهم الجانـــب العلمـــي للصـــحة والمرض والإنتاج في المجتمع الإسلامي ، وفهم النظريـــات العقليـــة والفلسفية الخاصة بالموضوع واستيعابها.

ب–النظام:

نقصد بالنظام : الجهاز الذي يدير حاجة من حاجـــات المجتمـــع وينظّمها ، وتحكمه النظرية الشرعية ، ويستخدم القانون الشرعي من أجل أداء وظيفته. وتتنوع الأنظمة الاجتماعية حسب الحاجات التي يستشعرها الأفراد. فهناك النظام الحكومي ، والتعليمي ، والقضائي ، والاقتصادي ، والصحي ، والعـــائلي ، والصـــناعي ، والزراعـــي ، والاعلامي ، والدفاعي ، والحقوقي ، والثقافي وغيرها من الأنظمـــة التي تدير شؤون الإنسان في المجتمع.

ولم يرد في النصوص لفظ النظام الفقهي أو النظم الاجتماعية، بل يمكن استخراج قواعدها وأحكامها من الخطابات الشرعية والمبـــاني العقلية. ولا يمكن تحديد طبيعة تلك النظم ولا تحديد وظائفها مـــا لم يتم تشكيل نظرية فكرية شرعية بكل نظام.

والقاعدة التي يقوم عليها النظام هو الطاعة والانقياد من قبل المكلفين . فما لم تكن هناك طاعة من قبل الأفراد ، فإن النظام لن تقوم له قائمة. وما لم تفهم الطاعة بشكل سليم ، فإنها تصبح إكراهاً يخرّب الهدف الذي جاء من أجله النظام.

وفي ضوء ذلك ، فإن الفرد لا يمتثل للنظام ما لم يستشعر – واقعاً – أن هناك عدالة في الحقوق والواجبات بين الأفراد ، وأن هناك عدلاً في تطبيق العقوبات تجاه المخالفين للقانون. فإذا تحققت العدالة في المجتمع الإنساني ، فإنّ مفهوم الطاعة يكون أكثر واقعية وأقرب في تطبيقه إلى النفس الإنسانية. وعلّة ذلك أن القانون العادل مرتبط بالفلسفة الأخلاقية التي يبسطها الدين على المجتمع الإنساني . فالدين يؤسس لأنظمة اجتماعية تتناغم مع طبيعة الإنسان وحاجاته الحياتية والروحية. ولا يمكن أن نسمي الكيان الإسلامي (دولة شرعية) ما لم نطبّق أحكام الفقه على كل شؤون ذلك التجمع الذي يجمع المسلمين على أرض واحدة. وهذا يعني أن أحكام الشريعة تحوي مخزوناً أخلاقياً إلزامياً ، يتناغم مع طبيعة الإنسان ، ويفهم حاجاته ورغباته ، ويُلبي حاجات تأسيس الأنظمة الاجتماعية.

فالنظام الزراعي مثلاً جهاز يهتم بالإنتاج الزراعي ، والأرض ، والفلاح ، والمياه ، وسياسة التسويق والتسعير ، والآلة الحديثة في الحرث والإنبات والإسقاء والحصاد. ومن الطبيعي فإن فعالية النظام

الزراعي مرتبطة بالأصل بالنظام السياسي والاجتماعي ؛ لأن النقص الفادح في الإنتاج الزراعي يترك تأثيراته السلبية على النظام السياسي وفلسفته في إشباع حاجات الناس.

ولكن النظرية الزراعية تتناول كليات ملكيـــة الأرض ، وعدالـــة أجور العامل الزراعي أو الفلاح ، وإباحة استخدام المـــوارد المائيـــة ونحوها.

والنظام القضائي جهاز يهتم بالتسلط على الحق المسلوب من قبل الظالم وإرجاعه إلى المظلوم ، ويهتم بردع الأفراد من انتهاك حقـــوق أقرانهم ضمن نطاق الجماعة، ويهتم بالنظر للأفراد من زاوية الفوارق الحقوقية أو الجزائية بين الجناة والمجني عليهم.

ولكن النظرية القضائية تتناول كليات العدالة القضائية بين الأفراد، وقواعد القضاء ، وأصول الإثبات.

والنظام التعليمي جهاز يهتم بنقل الثقافة والمعتقدات والأفكار من الجيل السابق إلى الجيل اللاحق عبر المدارس والمؤسسات العلميـــة ، ويهتم بنشر الثقافة الأخلاقية التي توحّد طموحات المجتمـــع الـــديني وتبلور أهدافه ، ويهتم بتطوير شخصيات الأفراد من أجل تأهيلـــهم للعمل التخصصي ، ويهتم أيضاً بتعليم الأفراد معاني الطاعة للخـــالق عزّ وجلّ ولولي الأمر المتجسد بالدولة الشرعية.

ولكن النظرية التعليمية تتناول كليات (تكافؤ الفرص) التعليمية لجميع الأفراد دون تمييز على أساس الأصول العرقية أو الطبقات الاجتماعية. وتتناول أيضاً مسؤولية ولي أمر الأمة في تعليم القاصرين في سن الطفولة ، من باب تهيئة مقدمات بناء الدولة الشرعية.

ومجموع الأنظمة الاجتماعية ، كالنظام السياسي والقضائي والتعليمي والاعلامي ونحوها ، تشكل الدولة. فالأنظمة الاجتماعية بمجملها ترعى مصالح الأفراد وتحمي أموالهم وأعراضهم وأنفسهم. وفي ضوء ذلك ، فإن للدولة الحق في التدخل لتنظيم الثروات الاجتماعية ، ولها الحق في تنظيم أسعار السلع الإنتاجية ، ولها الحق في إنزال العقاب بالجناة ، ولها الحق في تحديد الأرباح وتنظيم الأجور، ولها الحق في تهذيب أخلاقية الناس عبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذه الوظائف التي تقوم بها الدولة تقع كلها تحت عنوان حفظ أرواح الناس وأموالهم وأعراضهم.

إن الدولة الشرعية إنما أنشئت من أجل خدمة الإنسان في الحياة الدنيوية ، وتسهيل أمور الناس في التعايش الاجتماعي وعدم الاصطدام عندما تتزاحم حقوقهم وواجباتهم . وطاعة الدولة الشرعية تدخل ضمن إطار حفظ الحقوق وتنظيم الواجبات ، وبضمنها الحقوق الاجتماعية في الأجر والسكن والمعيشة وبقية الحاجات الإنسانية ، والحقوق التعبدية في طاعة الخالق عزّ وجلّ.

ج–القانون:

يعبـّر القانون عن ترجمة النظرية إلى لائحة إجرائية قابلة للتنفيذ عبر: اعمل هذا ، ولا تعمل ذاك..بمعنى أن القانون الشرعي يشتمل على أوامر ونواهٍ إلزامية على الصعيد الاجتماعي.

ولاشك أن هناك فرقاً بين القانون والنظرية ، حتى على صعيد العلوم التطبيقية. فقانون (مندل) للوراثة يختلف عن النظرية النسبية، لا باعتبارهما يبحثان في موضوعين مختلفين فحسب ، بل إن الضوابط التي تحكم القانون تختلف عن الضوابط التي تحكم النظرية . وكذلك الأمر بالنسبة للمعارف الاجتماعية. فالقانون هو لائحة بالأوامر والنواهي موجهة للفرد ، خاص بالتجارب الاجتماعية بما هي تجارب يمكن رؤيتها وملاحظتها ملاحظة حسية ؛ بينما تعبـّر النظرية عن مجموعة أفكار حدسية تحليلية . فالقانون إذن له علاقة بالتجربة الاجتماعية ، بينما لا تمتلك النظرية غير الحدس والفكر والتحليل والتنظير.

ولكن القانون لا ينزل إلى الساحة الاجتماعية التطبيقية ما لم تكن هناك نظرية تدعمه. فقانون العقوبات الإسلامي في القصاص والقطع والجلد والرجم والتعزير لم يكن ليطبّق لولا وجود نظرية دينية بمعاقبة الجناة مصدرها القرآن الكريم. قال تعالى: (ولَكُمْ في القِصَاصِ

حياةٌ يا أولي الألبابِ لعلّكُمْ تتقونَ)[13] ، (وكتَبْنا علَيهِمْ فيها أنَّ النّفسَ بالنّفسِ والعينَ بالعينِ والأنفَ بالأنفِ والأذُنَ بالأذُنِ والسِّنَ بالسِّنِ والجُرُوحَ قِصَاصٌ...)[14] ، (والسارِقُ والسارِقةُ فاقطَعُوا أيدِيَهُما جزآءً بما كسَبَا...) [15] ، (الزّانيةُ والزّاني فاجلِدُوا كُلَّ واحدٍ مِنْهُمَا مائةَ جلدةٍ...)[16] . والكثير من الروايات المستفادة من السنّة الشريفة للنبي (ص) وأهل بيته الأطهار (ع).

ولو قدّر لنا أن نقارن القانون بالنظرية ، لقلنا بأن الحقيقة في النظرية أكثر ثراءً وغنىً منه في القانون. فالنظرية تملك أفكاراً أعم وأشمل وأوسع مما يحتويه القانون من تجارب ، بل إن القانون غالباً ما يعبّر عن حقيقة واحدة ، بينما تعبّر النظرية عن حقائق متعددة مترابطة فيما بينها. ولذلك ، فإن النظريات تعتبر أعلى من القوانين في السلّم العلمي ، لأن النظريات واسعة في التحليل والفكر والتطور والإبداع ، بينما تكون القوانين محدودة بحدود تطبيقاتها.

ومن أجل فهم روح القانون ، لابد من وضع المؤشرات التالية:

---

[13] سورة البقرة: الآية ١٧٩

[14] سورة المائدة : الآية ٤٥

[15] سورة المائدة: الآية ٣٨

[16] سورة النور: الآية ٢

١- إن الضابطة الشرعية التي نستلهمها من أحكام الشريعة هي أن القانون إذا لم يكن عادلاً ، فإنه لن يكون شرعياً ؛ لأن القانون الظالم لا يولّد إلزاماً ذاتياً عند الإنسان ، بل قد يُنتهك أحد أهم مباني الشريعة في الحقوق وهي العدالة الاجتماعية والحقوقية بين الأفراد.

٢- إن القانون الشرعي يجب أن ننظر إليه ككيان مستقلّ عن بقية الكيانات الاجتماعية كالأعراف، والثقافة، والعادات، والتقاليد. فإذا كان العرف الاجتماعي يشجع الناس على الكرم مثلاً ، فهذا لا يعني أننا يجب أن نمحو الغرامة المالية في (الديات والتعزيرات) عن المخالفات القانونية أو الانحرافات الشرعية بدعوى الكرم. وإذا كانت الثقافة الاجتماعية تدعو إلى التسامح وغض النظر عن بعض المخالفات الاجتماعية ، فهذا لا يعني أننا نتسامح في تطبيق القانون فنعفو عن الغني وننهك الفقير عقوبة. وإذا كان المجتمع منغمراً في البناء والتصنيع ، فهذا لا يعني أننا نترك الصلاة الواجبة بدعوى تعارضها مع أوقات العمل. فالقانون الشرعي له شخصية حقيقية واقعية مستقلّة عن التأثيرات غير الدينية ، بل مستقلّة عن بعض الأعراف والقواعد الاجتماعية.

الفارق بين النظرية الاجتماعية وعلم الاجتماع:

تعبّر (النظرية الاجتماعية) عن الأفكار المتضافرة المترابطة في تنظيم شؤون المجتمع. فالنظرية الاجتماعية الدينية تستلهم من مبادئ الدين وأحكامه الشرعية أفكارها ومبادئها ؛ بينما تستلهم النظرية الاجتماعية العلمانية مبادئها من الأفكار الفلسفية. وعلى أي تقدير، فإن النظرية بمعناها المطلق تنظر إلى طرفين من أطراف الرداء الاجتماعي هما: المجتمع الإنساني ، والسلوك الاجتماعي للأفراد.

ولكن (علم الاجتماع) يمثّل الطريقة العلمية التجريبية للتحري والتنقيب في المجتمع البشري. فعلماء الاجتماع يعملون من أجل البحث عن فهم للأشياء التي تحصل في المجتمع ويحاولون تقديم جوابٍ شافٍ للتساؤل القائل: لماذا تحصل مثل تلك الحوادث ؟ وثقتنا بدقة معلومات عالم الاجتماع حول تحليل الأحداث في مجتمعنا تنبع من قدرته على ربط العلّة بالمعلول في السلوك الاجتماعي ، وعلى قدرته أيضاً في اكتشاف الحقائق الاجتماعية والحكم عليها بدون تحيز.

أما النظرية الاجتماعية فهي تتكفل وضع المؤشرات الدقيقة للموازين الاجتماعية الشرعية ، وتتكفل بالإجابة النظرية عن تساؤلات ملحّة مثل : لماذا يركن الأفراد إلى تشكيل العوائل ؟ وما هي المبرّرات الشرعية والعقلية للنفقة والقيمومة والولاية على الأسرة ؟ وما هي المبرّرات الشرعية لتوحيد الطبقات الاجتماعية ؟

ولماذا يثرى بعض الأفراد ويحكم ويعيش بعضهم الآخر حياة الفقر والذل والخضوع ؟ ولماذا ينحرف بعض الأفراد عن القوانين والأحكام الاجتماعية بينما يطيع غيرهم تلك القوانين والأحكام ؟ ولماذا تتحارب الشعوب والمجاميع الإنسانية بعضها ضد بعض ؟ ولماذا تتوحد بعض المجتمعات تحت راية واحدة وقائد واحد وتتفكك أخرى إلى مجاميع متناحرة يقاتل بعضها بعضاً ؟ وتلك الأسئلة تعالجها النظرية الاجتماعية بدقة ووضوح عبر أطروحتها الشرعية والفكرية والفلسفية.

وبناء النظرية الاجتماعية عملية معقدة جداً ؛ لأننا ننظر للمجتمع الذي نعيش فيه من زوايا مختلفة. فالعالَم الخارجي من حولنا لا يكوّن في أذهاننا — كأفراد — حقيقة واحدة متساوية الأبعاد والأطراف. فكلٌ منا ينظر إلى العالَم من زاوية تفكيره الخاص. فالجوهرة التي أمامنا في حانوت المجوهرات قد تبدو لنا ببساطة على أنها مجرد جوهرة ، إلاّ أن نظرات الأفراد وتفسيرها لها تختلف من شخص لآخر. فالفنان ينظر إليها من زاوية فن الجمال والإبداع ، واللص ينظر إليها من زاوية قدرته على سرقتها ، وتاجر المجوهرات ينظر إليها من زاوية قيمتها التجارية في السوق، وهكذا. وكلّ فرد من هؤلاء ينظر إلى ذلك الحجر الكريم من زاوية بعده الشخصي ويبني على ذلك نتائج وآثاراً خاصة به. إلاّ أننا إذا استبدلنا الحجر الكريم في

مثالنا السابق بالمجتمع ، فإننا سوف نرى أن كلاً من الفيلسوف ، والأديب ، ورجل السياسة ، ورجل الاجتماع ينظر إلى المجتمع من زاوية اهتماماته الفنية. فنظرة الفيلسوف تنحصر مثلاً في المقدمات والنتائج والعلّة والمعلول ، ونظرة الأديب تنحصر في الوصف اللغوي، ونظرة السياسي تنحصر في فكرة (من الذي يحكم من ولماذا ؟) ، ونظرة عالم الاجتماع تنحصر في تحليل السلوك الاجتماعي وتأثيره في المجتمع الإنساني.

ولكن النظرية الاجتماعية تتقدم كل تلك الإهتمامات بدرجة ، وتتميز عنها بكونها تنظر للمجتمع بلحاظ النظرة الكلية الشمولية. فهذه النظرية تدعونا إلى رؤية ما يحيط بنا من أشياء تخصّ المجتمع كما لو كانت تلك الرؤية تحصل للمرة الأولى في حياتنا . فنحن ورثنا ما نراه من تقاليد ونشاطات اجتماعية ، ولا نستطيع أن نُنشئ نظرية اجتماعية تلائم مجتمعنا ما لم نتجرد عن النظرة التقليدية ونرتفع إلى مستوى النظرة الشمولية التي تشجعنا على رؤية خصائص المجتمع الإنساني وتفسيرها في ضوء تلك النظرة الجديدة. فالنظرية الاجتماعية تفتح لنا أبواب العالَم لننظر إلى الأغنياء والفقراء ، والأقوياء والضعفاء، والساسة والمحكومين ، والأطباء والمرضى ، والقضاة والخارجين عن القانون ، وبعدها تضع لنا الحقيقة الاجتماعية التي

تستطيع أن تضبط سلوك كل هؤلاء الأفراد وتحددهم ضمن المعالم الأخلاقية التي تحملها إلينا.

ولاشك أن الذي نحتاجه في البداية من أجل بناء المجتمع في دولة إسلامية هو نظرية إسلامية في كل حقل من حقول الإدارة الاجتماعية . ثم نحاول أن يكون النظام الاجتماعي منطبقاً على أسس النظرية الدينية عبر القوانين الإلزامية الشرعية التي نستحدثها. ثم يأتي علم الاجتماع – بضوابطه الدينية – من أجل دراسة الظواهر الاجتماعية في المجتمع الديني.

فإذا صممت النظرية الاجتماعية الدينية موضوع الأسرة، وأصبحت لنا نظرية عائلية تهتم بالزواج والقيمومة والنفقة والوصية والإرث والطلاق، يكون دور علم الاجتماع دراسة طبيعة تلك القيمومة ومقدار تلك النفقة في المجتمع القروي مثلاً ، وطبيعة الزواج والطلاق عند المواطنين في المدن ، وتأثير الوصية والإرث على الفقراء. ومن حصيلة تلك المعلومات الحقلية نستخرج نظرة – لا نظرية – حول طبيعة مجتمعنا ومقدار الجهد الذي ينبغي بذله من أجل تصحيح وضعنا الديني أو الأخلاقي أو الاقتصادي.

فإذا كانت النظرية الاجتماعية تضع الموازين الشرعية للطلاق على الصعيد النظري. فإن علم الاجتماع يقوم بجمع الإحصاءات الخاصة بالطلاق ، ومعرفة أسباب ارتفاع نسبة الطلاق في مجتمع دون غيره،

والخروج – بعدها – بقاعدة علمية يمكن تطبيقها على حالات متعددة. ولنفترض أن تلك القاعدة تفصح عن أن أحد أسباب ارتفاع نسبة الطلاق هو الفقر وتدني المستوى المعّيشي للأفراد في ذلك المجتمع. فيكون علم الاجتماع – عندها – مؤشراً علمياً لتشخيص حالات الضعف والقوة على الصعيد النظري ، أو مؤشراً عملياً على حُسن تطبيق النظرية الاجتماعية نفسها.

وهنا لا يبقى مجال للبحث عن (إسلامية المعرفة) قبل أن نكتشف جوهر النظرية الدينية التي نؤمن بها ، وطبيعة مجتمعنا الذي نحاول تطبيق تلك النظرية على شؤونه العملية.

علم الاجتماع في خدمة النظرية الاجتماعية:

إن ظاهرة الاقتباس في دوافعنا العلمية جعلتنا نتسرع في محاولة بناء علم اجتماع إسلامي قبل بناء نظرية اجتماعية سابقة عليه. وإذا استطعنا لوي عنق الحقائق الخارجية عبر الإصرار على هذا الخلل المبنائي ، فإننا سوف ننسف كل محاولات (أسلمة العلوم) من الداخل. والعلّة في ذلك واضحة ، فإننا نقوم بإنبات أشجارنا الفتية في صحراء قاحلة لا تحلم بقطرة واحدة من قطرات الربيع الصافية. ومنشأ الخلل أن الاضطراب الغربي في التمييز بين النظرية الاجتماعية وعلم الاجتماع كان قد انعكس على بعض مثقفينا الذين تمسكوا

بأسلمة العلوم أولاً. فجاءت الدعوة إلى أسلمة علم الاجتماع مثلاً قبل صياغة النظرية الاجتماعية الدينية ، في حين أن (علم الاجتماع) ينبغي أن يكون في خدمة (النظرية الاجتماعية) ، ولنشرح ذلك بشيء من التفصيل .

فقد برز (علم الاجتماع) في أوروبا في المراحل الأولى للثورة الصناعية في محاولة لفهم التحولات الاجتماعية خلال التصنيع والاكتشاف التي باتت تهدد استقرار المجتمعات الغربية وثباتها[١٧]. ولم يشأ علماء الاجتماع الأوائل في الغرب أمثال (أوغست كونت) ، و(هربرت سبنسر) ، و(كارل ماركس) ، و(إميلي ديركهايم) ، و(ماكس وبر) ؛ والعلماء المتأخرون أمثال (تالكوت بارسنز) ، و(سي رايت ميلز) ، و(روبرت ميرتون) ، و(بيتر بيركر) أن يصبّوا جلّ اهتمامهم على دراسة القوى التي تمسك النظام الاجتماعي وتوحّده ، دراسة تجريبية . ولكنهم لم يلتفتوا إلى دراسة النظرية الاجتماعية ، حيث ترك ذلك للفلاسفة والحكماء.

ومن هنا جاء الخلل المبنائي في (أسلمة العلوم). فقد اقُتبست فكرة (علم الاجتماع) دون النظر إلى مراحل تطورها ، ودون النظر إلى الخصوصيات التي تُشكّل للشعوب ثقافتها الدينية والاجتماعية . فعالِم الاجتماع مثلاً يجمع المعلومات الخاصة بالمشكلة الاجتماعية ويحللها.

---

[١٧] مباني النظرية الاجتماعية في الاسلام للمؤلف. قم: المطبعة العلمية ، ١٤١٧هـ . ص ٤٤.

وفي ضوء ذلك التحليل يخرج باستنتاجاته العلمية التي تساعدنا على تصحيح تلك المشاكل الاجتماعية أو حلّها. أي إن (علم الاجتماع) ينبغي أن يكون دائماً في خدمة النظرية الاجتماعية لا العكس. فعلم الاجتماع يعدّ مؤشراً على فهم طبيعة المشكلة الاجتماعية. وقد ثبتنا ذلك في الصفحات القليلة الماضية.

فعلم الاجتماع إذن آلة من آلات النظرية الاجتماعية. ولكنه كعلم يمتاز بنواقص ومتغيرات عديدة كما هو الحال في بقية العلوم التجريبية . ولذلك فإننا – ومن وجهة نظر الرسالة الدينية – لا نستطيع أن نستقرئ نظرية اجتماعية من مفردات علم الاجتماع وتطبيقاته ، بل لابد أن تكون تلك النظرية الاجتماعية جزءً لا يتجزء من رسالة الوحي. فكيف نستطيع إذن ولوج باب أسلمة العلوم الاجتماعية، ولم نطرق بعد باب النظرية الاجتماعية الدينية ؟ لاشك أننا إذا استوعبنا الفكرة القائلة بأن علم الاجتماع آلة من آلات النظرية الاجتماعية ، فإن منهجنا المعرفي سيكون أكثر وضوحاً وأكثر دقّة من ذي قبل.

٣–مناهج العملية المعرفية

إن تباين جوهر المعارف الاجتماعية واختلاف أهدافها يقتضي تباين المناهج التي تتم فيها العملية المعرفية ؛ لذلك فإننا سوف نقوم بفحص المناهج المعرفية التي يمكن أن نستخدمها في بناء النظرية

والنظام والقانون. ومن تلك المناهج : المنهج الاستقرائي ، والاستدلالي ، والعلية ، والقطع والاحتمالية، والنص والدلالات.

أ-المنهج الاستقرائي:

يقوم المنهج الاستقرائي على (تصفح الجزئيات وتتبعها لإثبات حكم كلي)[18]. أي إنه استدلال تكون فيه النتيجة أكبر من المقدمات المشتركة في تكوين ذلك الاستدلال. ويمثّل له بتمدد قطع الحديد بالحرارة في أماكن مختلفة من الأرض ، فتمدد قطعة من الحديد في شرق الأرض ، وتمدد قطعة أخرى في غربها ، وثالثة في الوسط يوصلنا إلى نتيجة استقرائية وهي تمدد الحديد بالحرارة على وجه سطح الأرض. وتلك النتيجة أكبر من المقدمات المستخدمة في الاستقراء. وهنا سار الدليل الاستقرائي من مرحلة الخاص إلى مرحلة العام.

والمنهج الاستقرائي في المعارف الاجتماعية يقوم على أساس قراءة المصاديق والحالات الجزئية واستخراج قاعدة كلية على ضوئها. وهذا المنهج يناسب بحوث العلوم الإنسانية كعلم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والتعليم والقضاء وغيرها ؛ لأن العلم التجريبي الإنساني يستقرئ حالات اجتماعية متعددة ليخرج بعدها بقاعدة كلية لا تقبل الخطأ. فعلم الاجتماع يستطيع استقراء حالات الفقر والفاقة والعوز

---

[18] حاشية الملا عبد الله على التهذيب ص ١٩٥ . قم: سيد الشهداء ، ١٤٠٤هـ

لدى الأفراد ليخرج بعدها بنتيجة مفادها عدم عدالة نظام الأجـــور. مثلاً : إذا افترضنا أن أجرة عامل الميكانيك ضئيلة جداً وعلى أثرهـــا أصبح العامل فقيراً ، وأن أجرة عامل الخدمات لا تكاد تكفي إشباع الأطفال في عائلته ، وأن أجرة العامل الزراعي ضئيلة إلى درجة أنه لا يستطيع أن يشتري ثياباً له ولزوجته ، كانت النتيجة أن الفرد الـــذي يكون أجره ضئيلاً يدخل طبقة الفقراء. وهذه الطريقة الاســـتقرائية رفعت الاستنتاج من الخاص إلى العام.

ولاشك أن النقاش الفلسفي الجاد حول عقم الدليل الاســـتقرائي خارج عن نطاقنا هنا[١٩]. لكننا لا نتعامل في حقل الدليل الاستقرائي مع النظريات الثابتة ، بل نستطيع استخدام الـــدليل الاســـتقرائي في العلوم الإنسانية التجريبية المتغيرة أو المتطورة. وهذه النقطـــة بالغـــة الحساسية ، لأن استخدام المنهج الاستقرائي في النظرية الاجتماعيـــة الدينية مثلاً يخرب مباني تلك النظرية ويبعدنا عن مفاهيم الدين الثابتة التي لا تقبل المنهج التجريبي المتغير.

ب–المنهج الاستدلالي أو الاستنباطي:

ويقوم هذا المنهج على أساس أن النتيجة أصغر من المقدمات الـــتي تكوّن منها ذلك الاستدلال ، أو على الأقـــل أن النتيجـــة مســـاوية

[١٩] الأسس المنطقية للاستقراء – الشهيد الصدر (رض) .بيروت: دار التعارف ، ١٩٨٢م

لمقدماتها. فنقول مثلاً : علي إنسان ، وكل إنسان يموت ، فعليّ يموت. وهذه النتيجة الاستنباطية وهي أن (علياً يموت) أصغر من مقدماتها ، لأنها تختص بفرد من أفراد الإنسان وهو علي. وهنا سار الدليل الاستنباطي من مرحلة العام إلى مرحلة الخاص ، أو من الكلي إلى المصداق ، أو من المبدأ العام إلى التطبيق الخاص. وهذه الطريقة يطلق عليها اسم القياس الأرسطي أيضاً.

والمنهج الاستنباطي يستند على مبدأ عدم التناقض ، لأن النتيجة تكون دائماً مساوية لمقدماتها أو أصغر منها. فمن الضروري أن تكون النتيجة صادقة إذا صدقت المقدمات.

إن المنهج الاستدلالي ينفعنا في بناء النظرية في المعارف الاجتماعية، لأن الأصل في النظرية هو الكليات أو المقدمات الكبيرة التي تكوّن لون الاستدلال وتشخّصه . ولا نقصد بذلك القياس الذي حرّمه أئمة أهل البيت (عليهم السلام). بل هناك قواعد كلية نستفيدها في بناء النظرية مثل : قاعدة (نفي الضرر) التي نهت عن الإضرار بالغير، وقاعدة (الضمان) في الأحكام الوضعية ، وقاعدة (تسلط الناس على أموالهم) وغيرها من القواعد التي تبحث في حقوق الأفراد وواجباتهم. فإن في تلك القواعد كليات يستفاد منها في الاستدلال ، لا في القياس الذي نهت عنه الشريعة.

ج–منهج العلّية :

إن منهج العلّية يكشف عن أن الطبيعة الكونية والاجتماعية تمضي على نهج واحد. فإذا أثبتنا علاقة السببية والضرورة بين (أ) و(ب)، فلابد أن نعترف بأن هناك سنخية بين العلّة والمعلول. أي إننا نستنتج أن (ع) التي هي علّة (غ) تمضي وتعمل على نهج واحد دائماً. فإذا أحضرنا (ع) فإن (غ) تحضر على أثرها. يقول ابن سينا في كتاب (الشفاء) : (...إنه لما تحقق أن السقمونيا يعرض له إسهال الصفراء ، وتبين ذلك على سبيل التكرار الكثير ، علم أن ليس ذلك اتفاقاً ، فإن الاتفاقي لا يكون دائماً ولا أكثرياً. فعلم أن ذلك شيء يوجبه السقمونيا طبعاً إذ لا يصح أن يكون عنه اختياراً...)[٢٠].وهذا التفكير يرجع إلى فهم أصل العلّية التي تقول: بأن اقتران العلّة والمعلول دائمي بالضرورة ، لذا فكل اقتران غير دائمي ليس علّياً.

فهنا لابد من تحقيق هذا الأصل ومعرفة انطباقه على العلوم الاجتماعية. فهل نستطيع أن نضع بعض الاقترانات غير الدائمية (الأكثرية) في مستوى الاقترانات العلّية ؟ هذا البحث يحتاج إلى دراسة فلسفية في موارد العلم الإجمالي خارجة عن نطاق هذا الكتاب. ولكن العلية ، بصورتها المطلقة ، لها دور أساس في عمل العلوم الإنسانية خصوصاً علم الاجتماع والاقتصاد والنفس.

---

[٢٠] (منطق الشفاء – البرهان) – ابن سينا. حققه : أبو العلاء عفيفي. القاهرة: ١٩٥٦م. ص ٩٥

ولاشك أن قانون العلّية العام يمكن تطبيقه على العلوم الاجتماعية ونخص بالذكر علم الاجتماع. فالكليات الاجتماعية تخضع لقانون العلّية العام. مثال ذلك انعدام العدالة في توزيع الثروة الاجتماعية يسبب انتقال الثروة إلى طبقة معينة بذاتها وحرمانها في طبقة أخرى، وتلك العملية تقود الأفراد نحو الفقر والظلم الاجتماعي. فالعلّة هنا عدم توزيع الثروة الاجتماعية بالعدل والإنصاف ، والمعلول : الفقير أو كل من اتصف بصفة الفقراء والمظلومين . وتلك كلية مطلقة نراها في جميع المجتمعات الإنسانية تقريباً وفي كل عصر ومصر.

أما الكليات المحدودة فهي التي لا تخضع لقانون العلّية ، بل إن أسبابها مؤقتة ومشروطة . ومثال ذلك أن حرية المرأة في العمل خارج بيت الزوجية ، يؤدي أحياناً إلى صراع بين الزوج والزوجة ينتهي بهما إلى الطلاق. وهذه القاعدة ، وإن كانت كلية إلاّ أنها محدودة بالظروف الموضوعية التي يعيشها المجتمع. فحرية النساء في العمل في بعض المجتمعات لا تؤدي إلى ذلك ، بل قد تساعد الزوج على تثبيت أركان الضمان الاجتماعي لأسرته.

د–بين منهج القطع ومنهج الاحتمالات:

إن القطع يعني اليقين ، واليقين قد يتم دفعة واحدة ، أو قد تتجمع ذرات الشكوك والشبهات تحت شروط خاصة لتصنع يقيناً

قائماً على أساس القرائن الموضوعية. وعلى أي تقدير فإن القطع هو الذي يوصل الإنسان إلى الاطمئنان بالأمن من العذاب الإلهي. والقطع يوصلنا أيضاً إلى شاطئ الاطمئنان بأن ما نقوم به من استدلالات أو استقراءات أو تحليل ذهني في بناء النظرية الاجتماعية سوف يؤمّننا من العذاب والعقوبة الإلهية.

ومن هذا المنطلق فقد حُددت القواعد الأساسية لمعرفة الوظيفة الشرعية للمكلف – في علم الأصول – على ضوء القطع الذي يكشف الواقع كشفاً تاماً ، والظن المعتبر باعتباره احتمالاً راجحاً على نقيضه ، والشك الذي عولج بالأصول الأربعة (البراءة ، والتخيير، والاحتياط ، والاستصحاب) أو بالقواعد الأصولية الفرعية كقاعدة الفراغ والتجاوز وقاعدة أصالة صحة فعل المسلم ونحوها.

ومن الطبيعي فإن منهج العملية المعرفية في صياغة نظرية فقهية في العلوم الاجتماعية ينبغي أن يأخذ بالنقاط التالية:

١- إن القطع يوصل المكلّف إلى الاطمئنان على أن ما يقوم به من تكاليف يطابق الحقيقة الشرعية. فاليقين الموضوعي المبرَّر هو الذي يقوم على أساس القرائن والشواهد الموضوعية. وذلك النوع من اليقين – وهو غير اليقين الذاتي الذي يخطر في الذهن ويقطع به – هو الذي يوصلنا إلى اكتشاف الحقائق الموضوعية الخاصة بالنظريات والعلوم الاجتماعية.

٢- إن الظن المعتبـــر ، باعتباره احتمالاً راجحاً على نقيضه ، قد عالج مشكلة الانسداد.

٣- إن الشك الذي يعبـــّر عن الجهل بالحكم الشرعي قد عولج بالأصول الأربعة وغيرها من الأصول.

ولاشك أن المسافة الزمنية التي فصلتنا عن عصر النص تحتـــاج إلى تقسيم فلسفي أصولي من هذا القبيل ، لأن كـــثيراً مـــن المشـــاكل الموضوعية الجديدة التي شكّلت في أذهاننا ظنّاً معتبراً أو شـــكاً قـــد برزت بسبب تغير الزمان والمكان ، وتغير المنـــاهج العلميـــة الـــتي استخدمها الإنسان في تأريخه الطويل.

أما نظرية الاحتمالات فهي تقوم على رأيين:

الأول: الكلاسيكي ويتـــزعمه (لابلاس) فيقول بأن الاحتمـــال يقوم على أساس علمنا من جهة ، وعلى أساس جهلنا مـــن جهـــة أخرى.

الثاني: التكراري ، فزعم بأن الاحتمال لا يقـــوم علـــى أســـاس الإمكان المنطقي ، بل على أساس الوقوع الخارجي. أي إن المجـــاميع الخارجية هي التي تشكل الأرضية الواقعية لحســـاب الاحتمـــالات. بينما ذهب الشهيد الصدر (رض) إلى ربط الاحتمال بالعلم الإجمالي،

فاعتبره عضواً دائماً في مجموعة احتمالات ، وقيمته تساوي ناتج قسمة رقم يقيننا على عدد أعضاء مجموعة العلم الإجمالي[٢١].

وعلى أي تقدير ، فإن ما ينفعنا في نظرية الاحتمالات هو صحة تطبيقها في النظرية الاجتماعية عندما تتوقف الطرق العلمية لاكتشاف الحقائق. ولاشك أننا نستطيع تطبيق نظرية الاحتمالات ، لو كان الاحتمال المراد انتقاؤه راجحاً على بقية الاحتمالات بالقرائن الموضوعية. أما إذا كان يقوم على أساس علمنا من جهة ، وعلى أساس جهلنا من جهة أخرى بنسبة متساوية ولا سبيل للرجحان فإن ذلك لا يحقق لنا قطعاً أو يقيناً في صحة استنباطنا.

هـ -النص والدلالات:

تمثل النصوص الدينية واجهة علمية للحوار والتفسير والتأويل والكشف بين الفقيه والمادة النصية. فللنصوص الشرعية مداليل اجتماعية وتعبدية بحاجة إلى كشف من قبل الفقيه. وقد ورد عن أمير المؤمنين (ع) قوله: (هذا القرآن إنما هو خط مستور بين الدفتين لا ينطق بلسان. ولابد له من تَرجُمان. وإنما ينطق عنه الرجال)[٢٢]. وفي

---

[٢١] الأسس المنطقية للاستقراء ص ١٩٠- ١٩١

[٢٢] نهج البلاغة – الخطبة ١٢٥

شرحه قيل : إن التـــرجُمان مفسر اللغة بلسان آخر[٢٣]. وفي مناسبة أخرى قال (ع) لابن عباس حينما بعثه لمحاججة الخوارج ومجادلتهم : (لا تخاصمهم بالقرآن ، فإن القرآن حمال ذو وجوه ، تقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسنّة ، فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً)[٢٤].

ووجه الدلالة أن السنّة الشريفة اقرب إلى الحمل على وجه واحد من القرآن المجيد . وبلغة علمية، فإن السنّة الشريفة أقرب إلى الظهور اللفظي في تحديد المصاديق ، بينما يتعامل النص القرآني مع الكليـــات التي يحملها الناس على وجوه مختلفة.

وقد أشار عز وجل إلى ذلك بالقول: (هو الذّي أنـــزلَ عليـــكَ الكتابَ منهُ آياتٌ مُحكماتٌ هُنَّ أمُّ الكتابِ وأُخَرُ متشابهاتٌ فأمّـــا الذينَ في قلُوبهِم زيغٌ فيتّبِعُونَ ما تشَابهَ منهُ ابتِغاءَ الفتنةِ وابتغاءَ تأويلهِ وما يعلَمُ تأويلَهُ إلاّ اللهُ والراسخونَ في العلمِ يقولونَ آمنّا بهِ كُلٌّ مِـــن عندِ ربّنا وما يذّكرُ إلاّ أولوا الألبابِ)[٢٥].

ومن هنا نفهم أن الإدراك المعمق للمدلول الاجتماعي للنصـــوص الشرعية ، وملاحظة مناسبات الحكم والموضوع ، تساهم بطريقة من الطرق في فهم الدليل الشرعي. فالفقيه يحتاج إلى أدوات من أجـــل

---

[٢٣] شرح نهج البلاغة – ابن أبي الحديد المعتـــزلي ج ٢ ص ٣٠٤

[٢٤] نهج البلاغة – الرسائل والكتب. الكتاب ٧٧

[٢٥] سورة آل عمران: الآية ٧.

التعامل مع النصوص وفهم مداليلها الإلزامية الاجتماعية. وليس لنا من ساحة للاستنباط الشرعي في المعارف الاجتماعية غير ساحة النصوص المسنَدة الصحيحة ، حيث تعارف القوم على الأخذ منها واستلهام معانيها العظيمة.

خاتمة:

بعد أن تناولنا دور الدين والحوزة في صياغة الإطار المعرفي للعلوم الاجتماعية ، وبعد أن طرقنا أبواب النظرية والنظام والقانون ومناهج العملية المعرفية ، لابد لنا من وقفة مهمة مع هدف القضية المعرفية. فإن في محاولة قراءة (الوحي) و(الكون) من قبل فقهاء الأمة معنى استفراغ وسع جدي لفهم وظيفة المكلف الشرعية على النطاقين الاجتماعي والشخصي. وما لم يكن المنهج المستخدم في عملية (أسلمة العلوم) منهجاً علمياً دقيقاً يضيف أفكار أهل البيت (ع) الشرعية إلى القرآن المجيد والسنّة الشريفة ، فإننا قد نبني صرحاً من رمال لا يصمد أمام موجة عاتية من موجات المحيط الهائج.

****

الفصل الثالث

الحوزة العلمية وحوار الحضارات

مقدمة

عندما نتحدّث عن الدين في عالم اليوم ، فإننا لابد أن نجزّء العالم إلى ستّة محاور. نصفها محاور سماوية ، والنصف الآخر محاور وضعية . فالمحاور السماوية تمثلها الأديان الرئيسية الثلاث : اليهودية ، والنصرانية ، والاسلام. والمحاور الوضعية تمثلها عقائد ثلاث هي : البوذية والهندوسية وهما دينان وضعيان ، والعلمانية وهي دين من لا دين له.

ولاشك أن الأفق الديني يتسع لكلّ الأفكار التي ترى في الحوار والجدال العلمي طريقاً سليماً للتفاهم الإنساني . ولكن كيف تتعامل الحوزة العلمية مع عالم خُمسه مسلمون، وأربعة أخماسه أناس يعتقدون بعقائد أخرى قد نشترك معها في الصورة الكلية ، وقد نرفضها جملة وتفصيلاً ؟ علماً بان عالم اليوم هو خليط متشابك، لا يرقى إلى مستوى النسيج، من أفكار وعقائد مختلفة ومتناقضة. فكيف يتم الحوار بين حضارات يكون الدين، في بنيانها الفكري والاجتماعي، العمود الأساس ؟

قبل الإجابة على هذا السؤال والخوض في غمار موضوع دور الدين والحوزة العلمية في حوار الحضارات لابد من توضيح نقطة مهمة وهي: إنّ الضابطة في تحديد القدرة على الحوار بين حضارات

العالم واديانها هو ان يكون الدين المشارِك في الحوار ، ديناً كونياً شاملاً للحياة البشرية يخاطب جميع البشر على اختلاف أجناسهم وألوانهم ومواطنهم. وهذه الضابطة تسقط كل الأديان الوثنية المحلية التي اعتقدت بها قبائل متناثرة في استراليا وجزر المحيط الهادئ (الباسفيك) والامريكيتين وبعض مناطق أسيا وأفريقيا. والأديان القبلية لا تنهض بأعباء الهمّ المشترك بين بني آدم ، ولا تنهض إلى مستوى بناء دور في التقريب بين البشر على مستوى الأرض والعالم.

معنى الحوار بين الحضارات:

عندما ندرس حوار الحضارات لابد لنا من تحديد واضح لكلمتي: الحوار ، والحضارة. فإذا نجحنا في ذلك المسعى ، حاولنا الوصول إلى تحديد معنى (حوار الحضارات).

أ–الحوار: هو التخاطب الصادق بين الخبراء من الناس ، من أجل البحث عن الحقيقة ، والوصول إليها عبر نقد الذات والتفتيش عن مجالات الإلتقاء والتقارب بين الأفكار. والأصل هو أن الحوار الذي عبّر عنه القرآن الكريم بالمجادلة بالتي هي أحسن عبر قوله : (ولا تُجادِلُوا أهلَ الكتابِ إلاّ بالتي هي أحسنُ إلاّ الذينَ ظَلَمُوا منهُم ...)[٢٦] ، وخطابه لأهل الكتاب: (...وقُولُوا للنّاسِ حُسْناً..)[٢٧] ،

[٢٦] سورة العنكبوت: آية ٤٦.

طريقة من طرق الوصول إلى الحقيقة عبر تشخيص الظواهر الموضوعية التي يستطيع المتحاورون إدراكها. فمن الظواهر الموضوعية المشتركة: وحدة المصدر في الأديان السماوية ، ووحدانية الخالق عزّ وجلّ، وليونة الخطاب واحترام المخاطَبين.

فممارسة الحوار الهادئ الموضوعي يؤدي بالناس إلى التفكير بـــ(العقل الإنساني الكلي) الذي يتفهم طبيعة الإنسان وحاجاته، وصفات خالقه وطرق الوصول اليه عزّ وجلّ ، وطبيعة المشاكل الإنسانية مهما اختلفت مواطن الإنسان.

ب–الحضارة: وهي أعلى المراحل الثقافية في حياة المجتمع. فالمجتمع المتحضر هو المجتمع الذي حصل على منجزات عظيمة في الاعتقاد والثقافة والتاريخ. والحضارة تجمع شعوب متعددة تحت مظلة دين واحد ولغة مشتركة، ومشتركات أخرى كالتاريخ والتقاليد والعادات. والحضارة الواحدة على الأغلب، يربطها رباط ديني واحد. فالحضارة الأوروبية الحديثة يربطها رباط النصرانية واليهودية. والحضارة الإسلامية يربطها رباط الإسلام. والحضارات الأخرى يربطها رباط ديني خاص ، وهكذا.

ومع أن فلاسفة السياسة الغربية يرجعون نشوء الدولة الحديثة إلى أفكار المؤرخ الإيطالي نيكولس ميكافيلي ، إلا ان الدولة بمفهومها

---

[٢٧] سورة البقرة: آية ٨٣.

الحقيقي والحقوقي قديم قدم الحضارة الأولى للإنسان ، قبل آلاف السنين. وفكرة وجود الدولة نابعة من إحترام حقوق الأفراد في المجتمع، وتحديد مسؤولياتهم. وكل دولة تختلف عن الأخرى في تعيين الحقوق والواجبات.

ولاشك أن اختلاف الأديان والعقائد ولّد اختلافاً كبيراً في أسس الحضارات وتركيبتها. لأن خصوصية كل حضارة ترتبط بجذورها الدينية والثقافية والتاريخية.

إلا أن عالم اليوم يختلف عن عالم الأمس. وحضارات العالم اليوم مرتبطة بعضها ببعض ، ضمن تعايش رُسِمتْ له حدود ذات معنى. ولاشك ان التأثير الحضاري المتبادل اليوم وتشابك الأديان والأفكار، بشكل لم يسبق له مثيل، هو الذي دفع بمجموعة من الغربيين النصارى لاعتناق الإسلام ، ودفع في الوقت نفسه مجموعة من البوذيين لاعتناق النصرانية.

نعم ، قبل قرون اعتنقت الاسلامَ شعوبٌ كبيرة في آسيا وأفريقيا، عن طريق تأثير تجّار مسلمين جابوا تلك المناطق وهم في احسن درجات السلوك الديني . إلاّ أنّ وضع العالم اليوم يختلف عنه قبل قرون.

ج–حوار الحضارات : اذن نستطيع الآن أن نعرّف حوار الحضارات بأنه: التخاطب الصادق بين المجتمعات المتحضرة المتطورة ذات التاريخ العريق والثقافة المتميزة والدين الشامل الذي تعتقد به ، من أجل الوصول الى نقاط مشتركة لخير الناس جميعاً.

هل أن منشأ الحضارة ديني ؟

يعتقد علماء نشوء الإنسان ان أولى الحضارات في العالم القديم قد نشأت في بلاد ما بين النهرين قبل أكثر من خمسة آلاف سنة ، ثم نشأت في مصر حضارة أخرى ، ثم انتقلت الحضارة الإنسانية الى وادي السند والى الصين. ومن الطبيعي فان تطور النقل البحري ، واستخدام الحديد وصهره ، واختراع الكتابة ، وممارسة التجارة، كلها ساهمت في تلاقح الحضارات.

وليس غريباً الإيمان بان الاتصالات التجارية قد فتحت الباب نحو تفاعل فكري ومعرفي بين الشعوب والقبائل. وبذلك فقد انبثقت علاقة داخلية بين الإنسان والفكر والطبيعة. فالإنسان مهما كان جنسه أو لونه ، والفكر العقلي أو الديني مهما اختلف ، والأرض أينما كانت ، يُحتملْ أن تلتقي كلها في نقطة واحدة. وتلك النقطة هي اللبنة الأساسية في حوار الحضارات.

وإذا نظرنا إلى الدنيا في القرن السادس قبل الميلاد ، نرى عالماً مكوناً من أربع حضارات سائدة هي : الصين ، والهند، والأغريق، والشرق الادنى. ففي الصين كانت الكونفوشصية، الديانة السائدة. وفي الهند كانت البوذية، الديانة السائدة. وفي أوروبا كان فلاسفة الإغريق قد ساعدوا قارتهم على النهوض الى مستوى الحضارة النصرانية فيما بعد. وفي الشرق الادنى كان أنبياء بني إسرائيل في الشام والعراق ومصر (وبالخصوص إبراهيم وموسى عليهما السلام)، وزرادشت في فارس قد فعلّوا الفكر الإنساني في إقامة الحضارة البابلية وحضارة أور والحضارة الفارسية.

وهكذا برزت الحضارات الأربع القديمة في الصين والهند وأوروبا والشرق الادنى ، بسبب جذور دينية متباينة في التوجهات والإعتقادات. وليست لدينا معلومات عن أثر الأنبياء (ع) على ديانات الهند والصين. ولكننا نعلم ان بعضاً من عقائد تلك البلدان اليوم مقتبسة من أخلاقيات متطابقة مع الأديان السماوية السابقة.

والحضارة ما هي إلاّ أثر من آثار الدين على الإنسان. فإذا أنحرف الناس وقلّ التأثير الديني ، زالت الحضارة واندثرت وبرزت على أنقاضها حضارة أخرى قد تأثرت بدين آخر.

خذ مثلاً على ذلك . ففي القرن السادس الميلادي بدأت تلك الحضارات تضمحل بسبب بروز حضارة بديلة جديدة ، عظيمة في

المباني ، عملاقة في المفاهيم والأفكار ، عميقة في فهم متطلبات البشر، تلك هي الحضارة الإسلامية ، التي بقيت مزدهرة عشرة قرون متواصلة ، في حدود جغرافية مترامية بين اسبانيا والصين ، ومنغوليا وأفريقيا.

وعلى الرغم من اختلاف أشكال تلك الحضارات الخمس وتباين تقاليدها وأساليب حياتها، فان مبانيها كانت مباني دينية في الأساس ، سماوية في حضارات ووضعية في أخرى. بمعنى ان الحضارة انما هي وليدة الضمير الديني للإنسان.

وأخيراً استفادت الحضارة الأوروبية الحديثة من الحضارة الإسلامية استفادة عظيمة عبر نقل الأفكار والمفاهيم دون المبادئ والمعتقدات. واستفادت أوروبا منذ القرن الخامس عشر الميلادي في الإنتشار بقوة في العالم عبر الحروب والاحتلال العسكري والاكتشاف الجغرافي. واُكتشِفتْ مناطق لم تكن معروفة سابقاً، خصوصاً في الامريكيتين ، واستراليا ، والمحيط الهادئ ، وجنوب أفريقيا. وأصبحت تلك القارات مناطق نصرانية ، خلافاً لرغبة أهلها الأصليين. وهكذا انتهينا الى ست حضارات تاريخية ذات منشأ ديني على الأغلب.

ولكن الحضارة الحديثة هي الأشرس على مستوى الحروب والقتل الجماعي. فالحربين العالميتين : الاولى سنة ١٩١٤م ، والثانية سنة

١٩٣٩م قد زعزعتا ثقة البشرية بالحضارة الاوروبية النصرانية. وفي تلك الحربين ذبح المسيحيون الغربيون بعضهم البعض من أجل السيطرة على مقدرات العالم. لكنهم لم يستطيعوا ان يحولوا العالم الى كنيسة نصرانية مائة بالمائة كما دعا الى ذلك مؤتمر المبشرين في ادنبرا- اسكتلندا (بريطانيا) سنة ١٩١٠م.

هل الخرافة تولد حضارة ؟

ترتبط الخرافة - وهي اعتقاد باطل لأفكار وعقائد وثنية- بثقافة المجتمع. فالخرافة تبدأ بقصة غير واقعية وتنتهي بفكرة دينية. والأفكار الوثنية مليئة بالخرافات . فحياة الآلهة المزعومة خرافات مركبة من زمان ومكان ذات طبيعة استثنائية غير واقعية.

ومشكلتنا مع الخرافة مشكلة عقلية بالدرجة الأولى. أي ان للخرافة مشكلة محيرة للعقل في المعنى والتفسير. فلدينا مشكلة عقلية في تفسير عبادة المؤمنين بالهندوسية للبقر. ولدينا مشكلة عقلية في تفسير عبادة العرب في الجاهلية للأصنام والأحجار. وحتى لو اهم قدموا لنا تفسيراً يقول بان البقر يمثل الخير ، وان الأحجار تشفع للناس عند الله عز وجل ، فان المشكلة تبقى قائمة. وهي ان تلك الأعمال خرافية محضة ليس لها دليل عقلي يدعمها ويؤيدها.

وطالما كانت الخرافة بعيدة عن مباني العقلاء ، فانها بعيدة عن الواقع الحقيقي الخارجي. وبكلمة ، فان الخرافة هي باطل ووهم . والحقيقة هي حق وواقع.

وقد حاولت الأديان السماوية تسفيه الخرافات لانها لا تنهض الى مستوى الحقيقة والواقع الخارجي. ونلمس ذلك بوضوح على صعيد القرآن الكريم : (وقالُوا أساطيرُ الأولين اكتتَبَها فهي تُملى عليهِ بكرةً وأصيلاً)[٢٨] , (ولا تَقْفُ ما ليسَ لكَ بهِ علمٌ....)[٢٩] ، (...ما هذهِ التماثيلُ التي انتُمْ لها عاكِفُونَ) [٣٠]. وحصرت محتوى الدين بإخبار الوحي لأنبياء الله المرسلين. فلا يحق للإنسان الافتراء على الله عز وجل بوضع دين يضلّ به الناس.

وطالما كانت الخرافة تناقض العقل ، فانها لا تصل الى معاني الحقيقة والواقع. والديانات الوضعية التي تعتمد على الخرافة لا تنهض الى مستوى الحقيقة والعقل ، وتبقى أسيرة واقعها القصصي الخيالي المحدود.

وبكلمة ، فان الخرافة لا تولد حضارة بمعناها الشائع وهو المستوى المتقدم من المجتمع. ولكن المجتمع اذا وضع الخرافة جانباً ،

---

[٢٨] سورة الفرقان: الآية ٥.

[٢٩] سورة الاسراء : الآية ٣٦ .

[٣٠] سورة الأنبياء: الآية ٥٢.

واستند على مقدمات عقلية فانه يستطيع ان يبني حضارة مادية عقلائية قريبة من الدين.

والمجتمع الذي يعتمد على الخرافة ليست له قيم أخلاقية واضحة ، لأن الخرافة تبتنى دائماً على الجهل والإبتعاد عن التحليل العقلي. واذا كانت الخرافة بتلك الدرجة السفلى من السلم العقلي ، فانها تعدّ من المسلمات الثقافية والتأريخية للمجتمعات الوثنية والبدائية.

والنتيجة ، هي ان الخرافة بحد ذاتها لا تولد حضارة لانها بعيدة عن مبنى العقل والمنطق ، ولكن اذا اعتمد المجتمع على اصول عقلية غير مرتبطة بالدين الوثني فانه يستطيع ان يبني حضارة مادية قريبة من مبادئ الدين.

أسس الحوار:

ولا نستطيع ان نبدأ حواراً بين المسلمين وبين المشركين أو الوثنيين ما لم نفتح كتاب الله المجيد ، وما لم نستن بسنة رسول الله (ص) وأهل بيته الطيبين الطاهرين (ع)، لنهتدي بهديهما ونلتمس منهما الطريق الصحيح لإرشادنا .

أ-الأسس الشرعية للحوار:

أولاً: الأساس القرآني: ونستقرأ من القرآن الكريم مجموعة من الآيات الشريفة ونحاول إستخلاص المعاني المستفادة منها:

١- قوله تعالى : (ولا تُجادلوا أهلَ الكتابِ إلاّ بالتي هيَ أحسنُ إلاّ الذينَ ظَلَمُوا منهُم وقولُوا آمنّا بالذّي أُنزِلَ إلينا وأنزِلَ إليكم وإلهنا وإلهُكم واحدٌ ونحنُ لهُ مسلمونَ)[٣١] . وظاهر معنى الآية الكريمة هو:

أ-التحاور مع أهل الكتاب باللين والرفق من أجل إظهار الحق.

ب-عدم اللجاج والعناد واستثارة العصبية.

ج-إظهار المشتركات ، ومنها وحدة الخالق عزّ وجلّ ووحدة مصدر الكتب السماوية ، وهي قوله تعالى : (...وقولُوا آمنا بالذّي أُنزِلَ إلينا وأنزِلَ إليكم وألهنا وألهكم واحدٌ ونحنُ لهُ مسلمونَ).

د-استثناء (الذين ظلموا منهم) من الحوار. وهم الذين لا ينفع معهم الرفق ولا اللين ، ولا الحوار الهادف الصحيح.

٢- قوله تعالى : (ادعُ الى سبيلِ ربّكَ بالحكمةِ والموعظةِ الحسنةِ وجادِلْهُمْ بالتي هي أحسنُ إنّ ربَّكَ هو أعلمُ بمن ضلَّ عن سبيلهِ وهو أعلمُ بالمهتدين)[٣٢] . والمعنى:

أ- إنّ هناك ثلاثة طرق للدعوة الى الإسلام وهي:

---

[٣١] سورة العنكبوت : آية ٤٦.

[٣٢] سورة النحل: آية ١٢٥.

الاول: الحكمة ، وهي المعرفة. والمعرفة الصحيحة حجة على الخصم، لانها توصل الى الحق الذي لا مراء فيه.

الثاني: الموعظة الحسنة ، وهي البيان الصالح الذي يرق له القلب وتخشع له الروح ويطمئن له العقل. والبيان فيه صلاح للسامعين وأثر محمود على المجتمع.

الثالث: الجدال أو الحوار بالتي هي أحسن ، وهي الحجة والبرهان اللذان يفتلان الخصم عما أصر عليه.

ب- مفهوم الآية الكريمة يدل على وجوب التحرز عن العناد والمكابرة والتخاصم. ذلك لأن الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن ، يوصل الخصوم الى رقة القلوب وانفتاح الأذهان. وهذه هي أسس الحوار.

ج- مفهوم الآية يدل أيضاً على عدم الإستهزاء بما يعتقده الخصم ، وعدم سبه أو شتمه. فالحكمة والموعظة الحسنة لا تساعدان على الاستهزاء أو الاستخفاف بما يعتقده الآخرون.

٣-قول النبي هود (ع) لقومه : (قالَ قدْ وقعَ عليكُمْ من ربِّكُمْ رجسٌ وغضبٌ أتجادلونني في أسماءٍ سميّتُمُوها انتم وابآؤُكم ما نزّلَ اللهُ بها من سلطانٍ فانتظروا إنّي معكم من المنتظرينَ)[٣٣] . وظاهر معنى الآية:

---

[٣٣] سورة الأعراف: آية ٧١.

أ- إنّ هوداً (ع) كان يحتج على قومه من الكافرين بأن هذه الآلهة التي وضعتم اسماءها ليس لكم على ألوهيتها من حجة ولا برهان، وهو قوله : (...أتجادلونني في أسماء سميتموها...).

ب- إنّ هناك دليلاً على أن المحاورة والمجادلة كانت قائمة بين هود (ع) والمشركين من قومه.

ج- إنّ هوداً (ع) كان يقارع الحجة بحجة أقوى ، والدليل بدليل أمتن. وهذا هو معنى الحوار أو المجادلة بالحق.

٤-قوله تعالى : (كذَّبتْ قبْلَهُمْ قومُ نوحٍ والاحزابُ من بعدِهِمْ وهَمّتْ كلُ أمةٍ برسولِهم ليأخُذُوهُ وجادلوا بالباطلِ ليُدحِضُوا به الحقَّ فأخذتُهُم فكيفَ كانَ عقابِ)[٣٤] . وظاهر المعنى:

أ- إنّ سنّة تلك الأمم الكافرة كانت قتل الرسل أو إخراجهم ، ومجادلتهم بالباطل من أجل إزالة الحق.

ب- مفهوم الآية الكريمة هو أن المجادلة ينبغي ان تكون بالحق من أجل تثبيت الحق.

٥- قوله تعالى: (يا أيها الناسُ إنا خلقناكُمْ من ذكَرٍ وأُنثى وجعلنَاكُمْ شعوباً وقبآئلَ لتعارفُوا إن أكرمَكُم عندَ اللهِ اتقاكم إنّ اللهَ عليمٌ خبيرٌ)[٣٥] . وظاهر المعنى :

---

[٣٤] سورة غافر: آية ٥.

[٣٥] سورة الحجرات: آية ١٣.

أ- الإعلان السماوي للبشرية بأن الناس قد خُلقت من نسل مشترك منحدر من ذكر (آدم) وانثى (حواء).

ب- العلة في خلق الإختلافات بين الشعوب والقبائل هو التعارف والإجتماع على الخير، لا الإجتماع على التفاخر بالأنساب والعرقيات. وهذا يفيد معنى الحوار أو المجادلة بالتي هي أحسن، واستخدام الحكمة والمعرفة في ذلك.

ج- إنّ المقياس في الكرامة عند الله هو تقوى الإنسان لا الغنى والرئاسة والنسب.

ثانياً: الأساس الروائي: وهو ما يمكن الإستفادة منه في أقوال النبي (ص) والعترة الطاهرة (ع) وأفعالهم وسيرتهم.

أ- فقد أعتمد رسول الله (ص) في نشر الإسلام على طريقة المكاتبات، وهو أقرب إلى الحوار الفكري ، فكتب الكتب وأرسل المبعوثين الى الملوك والحكّام، فدعاهم الى الإيمان بالإسلام والخروج من ظلمات الكفر والفساد. وكانت ردودهم متباينة . فبعضهم أجاب الدعوة وأسلم كـ (باذان) حاكم اليمن ، و(النجاشي) ملك الحبشة . ومنهم من قال خيراً كـ (المقوقس) حاكم الإسكندرية في مصر ، و(هرقل) ملك الروم. والبعض الآخر لم يستجب مثل (كسرى) ملك فارس ، و(الحارث) حاكم دمشق [٣٦]. وفي ذلك

---

[٣٦] (تاريخ اليعقوبي) ج ٢ ص ٧٧ ، و(تاريخ الطبري) ج ٢ ص ٢٩٤.

دلالة على أن الدعوة الفكرية من أجل الإيمان بالإسلام أمرٌ شرعي مارسه رسول الله (ص) في حياته الشريفة ، وكان خياراً أختاره في مرحلة من مراحل نشر الإسلام.

ب- وعن الإمام علي (ع) انه قال في وصيته لمالك الأشتر : (وأشعر قلبك الرحمة للرعية...فانهم صنفان: إما أخٌ لك في الدين ، واما نظيرٌ لك في الخلق)[٣٧] . وفي ذلك دلالة على ان البشرية تستحق ان تتحاور فيما بينها لأن حاجاتها المادية والروحية متناظرة ومتشابهة.

ج- محاورات الإمام جعفر الصادق (ع): كان انتشار الإسلام في بقعة واسعة من الأرض في فترة زمنية قصيرة ، ودخول ثقافات متباينة في الدين الجديد، قد أحدث مشاكل فكرية وعقائدية ، بدأت فيها الناس تبحث عن أجوبة شافية لها. ولم تكن فلسفة الإغريق واليونان بعيدة عن أرض الشام والبلاد المفتوحة. فكان لابد من وجود إمام معصوم يذود عن حياض الإسلام وفكره. فكان جعفر بن محمد الصادق (ع) ذلك الرجل الذي لعب دوراً عظيماً في توضيح أصول الدين ، خصوصاً فيما يتعلق بالتوحيد والنبوة والإمامة ، ومباني الأحكام الشرعية التكليفية في الإسلام.

وقد تميّز الإمام الصادق (ع) بإلمامه الشامل بمناهج الفلاسفة ومواضع التهافت عندهم ، وإدراكه الكامل لأصول الدين. وبذلك

---

[٣٧] (نهج البلاغة) وصية ٥٣ ص ٥٤٧.

فقد كان مرجعاً في ردّ الشبهات والإثارات التي كانت تثار من قبل أهل الزندقة والإلحاد. ومن أهم الشبهات التي أثيرت في ذلك الزمان قضية القضاء والقدر ، والجبر والتفويض ، ومسألة المعصية وعلاقتها بالحساب الإلهي ، والبداء.

ومن الطبيعي أن تثار إشكالات من ذاك القبيل ولا تثار إشكالات من قبيل حقوق المرأة ، أو حقوق الإنسان، أو المجتمع المدني. لأن شروط الزمان كانت تقتضي أن تثار الإشكالات الفلسفية الخاصة بطبيعة الإنسان والوجود والخالق عزّ وجلّ دون غيرها.

وقام الإمام (ع) بحوارات مع مختلف الإتجاهات والحركات والفرق المناوئة للمجرى العقائدي العام للإسلام. وما وصلنا من نصوص في تلك الفترة يعبر عن ردود على تلك الفرق وشبهاتها. وحوارات الإمام الصادق (ع) كانت مصداقاً حقيقياً لقوله تعالى: (ادعُ الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ...) .

فتحاور مع المرجئة ، وهم الذين آمنوا بنظرية الإرجاء إلى الله عزّ وجلّ حتى يكون الحساب فجادلهم وردّهم ، وملخص ردّه (ع) ان الله : (لم يبعث نبياً قط يدعو إلى معرفة ليس معها طاعة في أمر ونهي، فإنما يقبل الله من العباد العمل بالفرائض التي افترضها الله على

حدودها...إنه من عرف أطاع، ومن أطاع حرّم الحرام ظاهره وباطنه)[٣٨].

وردّ الخوارج الذين قالوا بأنّ الخليفة لا يكون إلا بانتخاب حر من المسلمين ، ويستمر ما قام بالعدل مبتعداً عن الزيغ والخطأ ، فإن حاد وجب عزله أو قتله. وقالوا أيضاً بأن العمل جزء من الإيمان، والمخطئ في الإجتهاد كافر. وعلى هذا الأساس فقد كفّروا جميع فرق المسلمين وأباحوا دماءهم. فردّهم الصادق (ع) في خطبة يصف فيها أحوال الإمام (ع) ، ففنّد فيها رأيهم ، وأعلن بأن الإمام المعصوم (ع) يختاره الله لخلقه ولا يختارونه. وأعلن أيضاً بان هناك فرق في درجات الأعمال والنيات. وقال (ع): (...الإيمان هو إقرار باللسان، وعقد بالقلب ، وعمل بالأركان...فإذا أتى العبد بكبيرة من كبائر المعاصي أو صغيرة من صغائر المعاصي التي نهى الله عزّ وجلّ عنها كان خارجاً من الإيمان ، ساقطاً عنه اسم الإيمان ، وثابتاً عليه اسم الإسلام ، فإن تاب واستغفر عاد إلى الإيمان و لم يخرجه الى الكفر والجحود...)[٣٩] .

وردّ المعتـــزلة الذين قالوا بأنّ مرتكب الكبيرة بين المنـــزلتين: الإيمان والكفر. فقال (ع): (إياكم ومعاصي الله أن تركبوها ، فإنّه

---

[٣٨] من كتاب له (ع) الى المفضل بن عمر جواباً عن كتابه.

[٣٩] (التوحيد) ص ٢٢٦.

من انتهك معاصي الله فركبها فقد أبلغ في الإساءة الى نفسه. وليس بين الإحسان والإساءة منـــزلة. فلأهل الإحسان عند ربهم الجنة، ولأهل الإساءة عند ربهم النار...).

وردّ (ع) أهل القياس والإستحسان والرأي ، والقائلون بخلق القرآن، والقائلون بالتناسخ ، وأهل التشبيه والتجسيم ، وأصحاب الجبر والتفويض ، والغلاة عبر حوار موضوعي يتسم بالدليل الساطع والبرهان القاطع والحجة المفحمة[٤٠].

وتلك الردود والحوارات تدل على شرعية النقاش الموضوعي بين المسلمين من جهة وبين الملحدين أو الكافرين بالدين من جهة أخرى.

ب – الحقائق الموضوعية للحوار:

وهناك جملة من الحقائق لابد من عرضها كجانب مكمّل لأسس الحوار ، منها:

١- إن الأديان السماوية – بالخصوص - تعدُّ بالنسبة لمعتقديها طريقة حياة وأسلوب شامل يحقق للإنسان أهدافه في الحياة. إلاّ أن الحوار بين الحضارات لا يمس تلك العقائد والأديان ، بل يجعلها تتعايش في عالم صغير محدود. ومعنى التعايش هو أن يدرك البشر شرعية ترجيح التفاهم حول حق الآخرين في العيش الكريم على

[٤٠] راجع كتاب (الإمام جعفر الصادق عليه السلام) للمولف. طبع معهد الامام علي (ع).

التناحر والتنابذ والتقاتل. وقد قال تعالى : (قل يا أيّها الكافرونَ . لا اعبدُ ما تعبدونَ. ولا انتُمْ عابدونَ ما اعبدُ. ولا انا عابدٌ ما عبدتُمْ. ولا انتُمْ عابدونَ ما اعبدُ. لكم دينُكُم ولي دينِ)[٤١].

٢- إن الخسارة في الحروب تولد - على الأغلب - شعوراً قوياً بالرجوع إلى الدين، وضعياً كان أو سماوياً. فالهزيمة العسكرية تبعث تأملاً ومساحة للتفكير في العلل والأسباب. والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها ما ينفعنا في تاريخنا المعاصر. فالمجتمعات الغربية تمسكت بالنصرانية بعد حروبها الدامية في القرن الماضي. والمجتمع الياباني بعد خسارته في الحرب العالمية الثانية رجع الى ديانته الوثنية بعد أن كان مبتعداً عنها قبل الحرب. والعرب استشعروا ضرورة الرجوع الى الاسلام ، بعد خسارتهم الحربية مع اليهود في الخمسينات والستينات من القرن الميلادي الماضي.

٣- إن الدين يتعامل مع الروح ، بالاضافة الى العقل والجسد. فالعنصران الروحي والغيبي مهمان في تعريف الدين. بينما تتعامل العلمانية مع الجسد والعقل فقط، ولا تتعامل مع الروح. وهذا يعني أن الدين قادر على صنع الحضارة والمجتمع الإنساني المتقدم. والعلمانية تستطيع فقط صناعة حضارة مادية لا تتعامل مع الروح.

---

[٤١] سورة الكافرون: آية ١-٦.

فالحوار مع أهل الكتاب يستند على أساس أن ديانتهم من الأديان السماوية ، مع أن يد التحريف قد طالتها. والحوار مع أهل الديانات الوضعية يستند على أساس أنهم وثنيون كافرون. والحوار مع العلمانيين يستند على أساس أنهم ملحدون لا دين لهم. والحوار مع كلّ هؤلاء ممكن شرعاً بدليل القرآن الكريم وسنة الرسول (ص) وأهل بيته الطاهرين (ع) ، خصوصاً الإمام الصادق (ع).

٤- ومن أجل إيجاد مساحة مشتركة للحوار بين الحضارات على أساس الدين ، لابد من دراسة الأمور المشتركة لكل دين يشارك في حوار الحضارات، وهي: الكتاب السماوي، والعقائد، والأخلاقيات، والتقاليد الاجتماعية.

ج- مباني الحوار :

يعتمد حوار الحضارات على أربعة أصول:

الأول: العقل : ومبنى العقلاء دائماً هو استثمار نعمة العقل في تحصيل المعرفة. ولابد من التسليم بأن يكون للمنطق العقلي دور في تحكيم أسلوب الحوار بين الحضارات وتعيين أهدافه. والحوار المستند على العقلانية يوصل المتحاورين الى مناطق اكتشاف فكرية واسعة. خصوصاً في مبادئ الأخلاق ، وأصول الدين ، والمبادئ الاجتماعية.

فعلينا أن نبحث في البداية عن المساحة التي يسمح بها الدين المتحاور، للعقل بأن يعمل عمله المنصف في الحوار. وبتعبير ثانٍ، ولنضعه بصيغة سؤال: ما هو دور العقل في الدين أو الحضارة التي نتحاور معها ؟ فاذا كانت المساحة العقلية واسعة ، فإن أسس الحوار تكون سليمة ومنطقية. أما إذا لم يسمح ذلك الدين أو تلك الحضارة للعقل بممارسة دوره الطبيعي في الحوار ، فإن الحوار سيصبح ضياعاً للوقت.

الثاني: العالمية : ونقصد بالعالمية قدرة الدين المتحاور على تقبل الأفكار الاخرى ، واستخدام النقد الذاتي ، وطبيعة احتضان ذلك الدين للبشرية بجميع أطيافها.

والأديان السماوية عموماً تمنح الانسان حرية فكرية للإيمان بعقيدته دون إكراه. ويعبـــّر القرآن الكريم عن ذلك بكل صراحة ويقول: (لا إكراهَ في الدينِ قد تبيّنَ الرشدُ من الغَيّ ...)[٤٢] . فلا إكراه في الاعتقاد ، لأن الاعتقاد من الأمور القلبية التي لا يؤثر فيها الإكراه.

---

[٤٢] سورة البقرة: آية ٢٥٦.

وإذا كان هذا شأن الدين السماوي في إعطاء الحرية للإنسان في إختيار معتقده ، فلاشك أنه يتوجه نحو الإنسانية برحمة ودون إكراه. ويؤيده أيضاً قوله تعالى : (وما أرسلناكَ إلا رحمةً للعالمينَ)[٤٣].

الثالث : السلام الداخلي والخارجي : فلابد أن يتم الحوار بين أديان تدعو إلى السلم بين البشر. وإلاّ ، فكيف يتم الحوار مع دين أو حضارة هدفها إفناء الآخرين. وقد أعلن الإسلام : (وإن جنَحُوا للسّلْمِ فاجنَحْ لها وتوَكّلْ على اللهِ...)[٤٤] . فسلامة الوجود الإنساني تتزعزع ، إذا أرادت حضارة ما تدمير ذلك الوجود وإفنائه. وهنا ارتبط السلام الواقعي بالعدالة الحقيقية . أي أن الظلم لا يولّد سلاماً، بل يولّد حرباً ودماءً.

الرابع : الحقوق المدنية : إن الأديان والمجتمعات المتحضرة تمنح المؤمنين بها ومواطنيها حقوقاً في السياسة والاجتماع. فالإنسان في الإسلام مثلاً مصانٌ في أمور ثلاثة هي : الدم والمال والعرض. بمعنى أن القانون في الإسلام يحمي الإنسان من جرائم القتل والسرقة والغصب. وكذلك فإن الإنسان له حرية التعبير ضمن القيم الأخلاقية التي يؤمن بها الدين. وتلك الحقوق ضرورية في كلّ حضارة تشارك في الحوار. فلا يمكن تصور حضارة دون لائحة حقوق يتمتع بها

---

[٤٣] سورة الأنبياء: آية ١٠٧.

[٤٤] سورة الأنفال: آية ٦١.

الانسان. ذلك لأن الحضارة التي تحرم أفرادها من الحقوق الأساسية لا يمكن الحوار معها بشأن حقوق بقية البشر وحقوق مجتمعات أخرى غريبة عنها.

وإذا وجدت تلك الأسس ، فان الحوار بين الحضارات يصبح ممكناً، لأن المساحة المشتركة بين الأديان تكون عندئذٍ قابلة للإستثمار.

أهداف الحوار :

إن تطور وسائل النقل في القرن الأخير، وتطور وسائل نقل المعلومات، وتقدم الإعلام ونشر الخبر بين الناس ، والهجرة القسرية للكثير من البشر بسبب الإضطهاد العرقي والديني وضع العالم على اعتاب مرحلة جديدة ينبغي فيها التحاور. فقد نزح اليهود الأوربيون إلى فلسطين واغتصبوها بعد الحرب العالمية الثانية ، ونزح البوذيون من الصين الى شمال الهند ، ونزح الهنود الآسيويون من أفريقيا إلى أوروبا ، ونزحت مجموعات كبيرة من سكان جنوب شرقي آسيا وبالخصوص من فيتنام نحو أمريكا ، بينما نزح المسلمون من الشرق الأدنى وشبه القارة الهندية إلى أوروبا وأمريكا. واعتنقت مجموعات من الغربيين الاسلام ، بينما اعتنقت مجموعات من الأفارقة النصرانية.

وبذلك ازدادت الحاجة الى نظرة كلية وتصور مستقبلي عن التهديد الذي يواجه البشرية اليوم. فما هي أهداف الحوار بين الحضارات ؟

أ–الأهداف المرحلية للحوار :

هناك مجموعة أهداف مرحلية مؤقتة ينبغي الوصول إليها بصورة سريعة ، منها:

١– إنهاء السيطرة الغربية على الشعوب المستضعفة ، ومنح الحرية الحقيقية للشعوب. لقد أوقعت حضارة الرجل الاوروبي الأبيض أفدح الظلم بالمستعمرات. فمن أهم أهداف الحوار اذن إنهاء السيطرة السياسية والفكرية والاقتصادية على تلك الشعوب. ذلك أن شعوب العالم الإسلامي والعالم الثالث في أفريقيا وأسيا وأمريكا الجنوبية قد ذاقت أمرّ ألوان الظلم والإضطهاد. وأي حوار بين الحضارات لا يتناول هذه القضية المهمة محكوم بالفشل.

٢– مساعدة الشعوب المحرومة اقتصادياً على النهوض من واقعها المنهك الضعيف. فقد استثمرت الحضارة الغربية الحديثة كل موارد الأرض ، ونهبت ثروات الدول المستضعفة ، وأهملت الإنسان الذي يسكن خارج حدودها الجغرافية. ولعل الحضارة الغربية القديمة

(الأغريقية) كانت أرحم بالإنسان لأنها قدمت للبشرية مباني عقلية في الفلسفة والمنطق وأساليب الاستدلال.

ويمكن قياس النجاح الاقتصادي للشعوب عبر قياس مستوى التعليم ، والتطبيب، والدخل السنوي، والرفاه الإجتماعي للناس. وتقع شعوب العالم الثالث في أدنى درجات سلّم البشرية اقتصادياً. والحوار الناجح بين الحضارات ينبغي أن يكون وسيلة للتعاون بين الأقوياء والضعفاء ، وبين المتنعمين والمحرومين.

٣- مد الجسور الفكرية بين العلم والدين. فقد تطور العلم بصورة سريعة خلال القرن الماضي ، والثورة الصناعية تفتخر بها الحضارة الغربية الحديثة وتعدها من انجازاتها العظيمة. إلاّ أن التطور العلمي لم ينطلق دوماً على طريق الخير ، بل أنطلق في أحيان كثيرة على طريق الشر والفساد. فقد استخدم السلاح المتطور في الحروب، بشكل لم يسبق له مثيل ، بحيث صمم ليقتل أكبر عدد ممكن من الناس.

وبدل استخدام التطور العلمي في الزراعة والري من أجل اشباع حاجات البشرية ، إلاّ أنه استخدم — بقصد أو دون قصد — من أجل خلق فجوة بين الدول الغنية الغربية وبين الدول الفقيرة الخارجة عن دائرة الحضارة الغربية. وهنا برز إشكال مهم حول أخلاقية العلم الغربي ودور الدين في تهذيبه.

ولاشك أن عدم التعاون بين المؤسستين العلمية التجريبية والدينية في الحضارة الحديثة ، ألبس العلم الحديث لباس الظلم وعدم الإنصاف. فأصبح العلم التجريبي الحديث مادياً بحتاً ، تصب نتائجه الإيجابية لصالح الطبقة المنتفعة المستكبرة في العالم.

٤- نقل المعلومات بصورة صادقة : إن وسائل الإعلام الحديثة باتت مصدراً من مصادر نقل الأخبار والمعلومات بسرعة قياسية. ومع أن تلك الوسائل قد حققت إنجازاً عظيماً ألا وهو سرعة نقل المعلومات. إلاّ أنها لا تزال بعيدة عن العدالة والإنصاف في نقل الأخبار. ولا تزال بعيدة عن نشر الخير والفضيلة بين البشر. بل ان وسائل الشر والرذيلة استفادت هي الأخرى من تقدم تلك الوسائل، وأضافتها إلى أساليبها المدمرة في تخريب الفضائل الدينية. فلابد للحوار أن يضع ضوابط أخلاقية لنقل المعلومات بين البشر على وجه الأرض.

ب-الأهداف النهائية للحوار:

أما الأهداف النهائية للحوار ، فهي تتضمن خمسة مستويات:

الأول: إضاءة عقول المتحاورين بنور الله عزّ وجلّ وفيض التوحيد ومحاولة هدايتهم . ولو لم يكن هناك فضل للحوار الموضوعي

الهادف لما أمر الله سبحانه نبيه (ص) بالقول: (ادعُ الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ...) .

الثاني : التفاهم بين الشعوب من أجل خلق حالة من حالات الإنسجام الفكري والنفسي بين الناس ، بحيث يأمن الإنسان على نفسه من طموحات الآخرين في السيطرة والإستعباد. وهذا التفاهم يتحقق إذا تحققت الأهداف المرحلية للحوار. وهي : إنهاء السيطرة الغربية على الشعوب ، ومساعدتها اقتصادياً ، وتنمية أخلاقية العلم التجريبي، ونقل المعلومات بصورة صادقة للناس.

الثالث: تحقيق العدالة الإجتماعية ومنع الظلم بين الناس. لقد كان من المتوقع أن تقلّ الفوارق الطبقية بين البشر في ظلال التقدم العلمي في الزراعة والصناعة والتجارة. إلاّ أن العكس هو الذي حصل. فقد ازداد الفقر بين الناس في العالم ، وأصبحت المجتمعات الغنية معدودة ومحصورة في الدول المالكة للتقنية الحديثة. وأصبح سدس العالم يعيش في غنى وترف، وخمسة أسداس العالم في فقر مدقع. وهذا الأمر يتطلب حواراً حول سبل تقليل الفجوة بين الطبقات الإجتماعية على وجه الأرض.

الرابع: حفظ الأرض ومن عليها من الخراب والدمار. فالحضارة الغربية الحديثة أحدثت دماراً هائلاً في البيئة التي خلقها الله تعالى للبشر. وأعدم التلوث الصناعي والمطر الحامضي، الغابات بما فيها من

أشجار وطيور ومياه. وقلّت المصادر المعدنية الطبيعية بشكل كبير نتيجة الاستثمار الجنوني للأرض. واختلت النسب الطبيعية لطبقات الفضاء المحيطة بقشرة الأرض بسبب التجارب النووية. وبكلمة فقد ارتبط مصير الأرض بمصير هذه الحضارة المدمرة.

وطالما كانت الأرض والفضاء والهواء ملكاً للبشرية ، فليس من الأخلاق ان تستغلها جماعة محدودة من الناس لتحرم جماعات أخرى من خيراتها وثمراتها. وتلك المشكلة تمنح الحوار العالمي دفعة جديدة لمنع الدمار الذي تسببه الثورة الصناعية والتقنية على عالم اليوم ، أو على الأقل وقف آثاره.

الخامس : دور المرأة في الحياة الاجتماعية. وللمرأة دور مهم في الحياة الاجتماعية ، فهي كأم أو أخت أو زوجة تعدّ نصف المجتمع. وقد أحترم الإسلام المرأة احتراماً عظيماً وساواها بالرجل في ثواب الأعمال، قال تعالى : (...فاستجابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أني لا أضيعُ عملَ عاملٍ منكم من ذكرٍ أو أنثى بعضُكم من بعضٍ...)[٤٥] . فليكن من ثمرات الحوار ان يُرفع شأن المرأة في الحضارة الحديثة من مستوى الألعوبة المثيرة للشهوات الى مستوى الإنسان الكريم الذي أكرمه خالقه عزّ وجلّ.

---

[٤٥] سورة آل عمران: آية ١٩٥.

وفحوى رسالة الحوزة العلمية الى العالم يتلخص بتساؤل، هو: كيف نستطيع أن نفكر ، ونعمل - على ضوء الأخلاق الدينية - من أجل سلام واقعي وعدالة شاملة على وجه الأرض. وإذا كانت الأرض ومن عليها في خطر حقيقي ، فإن الدوافع نحو عقد الحوار بين الحضارات تتعمق على الأصعدة الأخلاقية والروحية والإجتماعية.

ولاشك فإنّنا كمسلمين في مؤسسة علمية عريقة ، شئنا أو أبينا، نمثل الحضارة الإسلامية بصورة من الصور . فالعالم يرانا من منظار الدين. وحتى إذا اختلفنا في قومياتنا العربية والفارسية والهندية والتركية ، إلاّ أننا نتعامل مع العالم الخارجي كحضارة اسلامية لها جذور عريقة في التاريخ الإنساني.

إشكاليات الحوار :

هناك مجموعة من الإشكاليات التاريخية والفكرية ، إلا أنها لا تعيق أصل الحوار بين الحضارات، منها:

أ-الحوار والخلفية التاريخية:

ولد الإسلام في قلب الجزيرة العربية وانتشر في أغلب بقاع الأرض في فترة زمنية وجيزة ، واستطاع المسلمون بناء حضارة

اسلامية عريقة استوعبت العالم أجمع. وحتى أن فساد أنظمة الحكم في العالم الإسلامي لم يثن المسلمين من البناء وتعمير الأرض. لأن الإسلام أشعل شرارة الوعي والتجديد والابتكار في الأذهان الشّابة. إلاّ أن عالم الإسلام بدأ بالتفكك بعد القرن الخامس عشر الميلادي.

وفي بدايات القرن السادس عشر الميلادي (القرن التاسع الهجري) برز الغرب النصراني على شكل حضارة تكتسح مناطق واسعة من العالم. فسيطرت الحضارة الجديدة على أغلب بلدان العالم الاسلامي. وبدأ الهم الإسلامي إزاحة كابوس الإحتلال الغربي النصراني عن مناطق المسلمين وثقافتهم.وعقائدهم. ولحد اليوم فإننا لا زلنا نصارع حضارة تريد أن تفرض علينا شروطها وأسلوب حياتها.

أما اليهود فقد اندمجوا بالحضارة الغربية الأوروبية، واصبحوا جزءاً منها. خصوصاً بعد صراعهم مع النازية ، واستيطانهم فلسطين وطردهم المسلمين منها.

ومع أننا نطلق على الحضارة الغربية عنوان الحضارة النصرانية كما نطلق على حضارة المسلمين عنوان الحضارة الإسلامية، إلاّ أن نصف عدد النصارى في العالم اليوم يسكنون خارج العالم الغربي في أفريقيا، وآسيا، وأمريكا الجنوبية ، وجزر المحيط الهادي[٤٦] . وبنفس المنطوق

---

[٤٦] (العوامل الديمغرافية في النصرانية) – كلايد كاري سميث . نشرة معهد الدراسات التبشيرية في اسكتلندا . عدد ٣ ، ١٩٨٦م ص ٧١١

نستطيع أن نقول بأن هناك الملايين من المسلمين الذين يعيشون في الدول الغربية النصرانية.

نستنتج إذن ، وبالرغم من الخلفية التاريخية، أنه لا توجد حواجز جغرافية حقيقية بين الأديان. فالدين يعيش في كلّ مكان ، والفروق هي في قضية الأغلبية والأقلية. وكفى بتلك الفكرة قاعدة للحوار بين الحضارتين الإسلامية من طرف والنصرانية واليهودية من طرف آخر.

ب–حوار الحضارات وعقيدة التوحيد :

ومن الطبيعي أن نلحظ أن هناك فروقاً بين الأفكار والمبادئ الرئيسية للأديان في العالم. إلاّ أن التساؤلات التي تطرح الآن هي: هل أن جميع الأديان السماوية والوضعية تعتقد بالخالق عزّ وجلّ ؟ وهل أن الإعتقاد بالخالق الواحد يحمل نفس المعنى بالرغم من اختلاف الألفاظ ؟ وهل أن فلاسفة الأديان يحاولون بناء تفسير متماسك حول موضوع التوحيد ؟

يصرح الإسلام بعقيدة التوحيد بشكل واضح : (قُلْ هوَ اللهُ أحدٌ. اللهُ الصّمدُ. لم يلِدْ و لم يولَدْ. و لم يكُنْ لهُ كفُواً أحدٌ)[٤٧] ، (اللهُ لا إلهَ

[٤٧] سورة الإخلاص : آية ١ – ٤.

الا هُوَ الحيُّ القيُّومُ لا تأخُذُهُ سِنةٌ ولا نومٌ لهُ ما في السمواتِ وما في الأرضِ...)[٤٨].

وتؤمن النصرانية الحديثة بأن الله سبحانه وتعالى قيّوم على البشر في الحياة الدنيا وفي الآخرة، عادل في حكمه على الخير والشر، وهو أكبر من الزمن والكون والتغير. وتؤمن أيضاً بان الله هو المحبة. لكنها تؤمن — على استحياء — بأن المسيح ابن الله (جلّ جلال الله عن ذلك).

واليهودية المعاصرة تؤمن بالوحدانية المطلقة ، وذلك بأن الخالق عزّ وجلّ هو الذي خلق الكون ، وهو الذي يديره بدقة وحكمة ونظام. وربما كان أصل الزعم بكون عزير ابن الله هو من مزاعم يهود الجزيرة العربية في القرون الأولى.

والهندوسية تؤمن بخالق واحد هو الله عزّ وجلّ ، لكنها تزعم بأن له صفات ووظائف وأشكال متعددة. وطالما كان البشر عاجزون عن إدراك الله في عقولهم فإن معرفته مستحيلة. وليس للهندوسية، التي تجاوز عمرها خمسة آلاف سنة، أنبياء تعتقد بهم . ولذلك فإن هذا الدين دين وضعي بحث.

والبوذية دين وضعي آخر وضعه الأمير الهندي كوتاما في القرن السادس قبل الميلاد، وهو لا يتعرض لذكر الخالق عزّ وجلّ، لكنه

---

[٤٨] سورة البقرة: آية ٢٥٥.

يعتقد بأن الكمال لا يتم الا بالإقتداء ببوذا وتعاليمه في التحرر من المعاناة الإنسانية والوصول الى الهدف المطلق. وهذا دين وضعي بحث أيضاً.

والسيخية تعتقد بوجود خالق واحد هو الله عزّ وجلّ ، الذي خلق الكون والإنسان. ولكنها تؤمن بتناسخ الأرواح وحلولها.

وتؤمن الطاوية[٤٩] بأن الواحد هو كونٌ متغير بذاته ، أزلي[٥٠].

والنتيجة ان هناك قاعدة مشتركة للحوار حول وحدانية الخالق عزّ وجلّ. وهدفنا من الحوار هو هداية تلك العقائد الى عقيدة التوحيد ، وتصحيح أفكارها وتهذيبها من الخرافات.

ج–التشابك الاجتماعي بين الأديان في المجتمع المعاصر:

منذ بروز الحضارة المدنية على وجه البسيطة قبل آلاف السنين ، كان التفاعل بين العقائد والأفكار الدينية قائماً. ففي الهند كانت تتعايش مجموعة من العقائد الوضعية كالبوذية والهندوسية. وفي روما القديمة تعايشت النصرانية مع اليهودية واديان الرومان. وتعايش زرادشت مع أديان الرومان المدنية. وتعايشت الدولة الفارسية

---

[٤٩] الطاوية : فلسفة دينية مبنية على تعاليم لاوتسي وتُعتبر ، بالاضافة الى الكونفوشيوسية والبوذية، أحد أديان الصين الثلاثة.

[٥٠] (الدين والتوحيد) – فريدريك كوبلستون . نيويورك: كروس رود ، ١٩٨٢م ص ٢٠.

الساسانية مع النصارى واليهود والزرادشت. وفي الاندلس تعايش المسلمون مع اليهود والنصارى في حوار مثمر بين الأديان الثلاثة. وفي الصين واليابان القديمتين تعايشت البوذية والطاوية والكنفوشوسية. وفي الهند تقاربت الصوفية مع السيخية (التي آمنت باله واحد هو الله عزّ وجلّ).

وكان ذلك التفاعل بين الأديان يعكس حواراً تحت مظلة العقل، والنظر للبشر على أساس انهم مخلوقات لها حقوق وعليها واجبات ومسؤوليات.

وهكذا خرجت اغلب الاديان الرئيسية من مناطقها التقليدية الى العالم الواسع ، فانتشرت النصرانية في أغلب بلدان العالم ، وكذلك اليهودية مع كثافة خاصة في أمريكا وروسيا وفلسطين ، وانتشر الاسلام في كل بلدان العالم تقريباً في أفريقيا وآسيا وأوروبا والأمريكيتين ، وخرجت الهندوسية عن نطاق الهند وانتشرت في النيبال وبنغلادش وباكستان وفيجي وسيرنام وغيرها من الجزر، وانتشرت البوذية في ثلث بلدان العالم تقريباً وبضمنها أوربا.

إنّ ذلك الإنتشار حتّم على تلك الأديان حواراً فيما بينها، خصوصاً وأنها جميعاً تتطلّع نحو دور عالمي ، خارج عن حدود

المحليات. وهكذا عشنا في عالم تتفاعل الأديان فيما بينها بشكل دائمي عبر التزاوج، والأعمال التجارية، والعيش المشترك أحياناً.

لقد أصبح العالم في القرن الأخير دائرة للتفاعل الفكري وأساليب الإقناع والترغيب.ولذلك برزت الفكرة العالمية للحوار لإشباع حاجة تغير الزمان والمكان.

وختاماً نحب التأكيد على نقطة مهمة وهي أن الشعور الديني شعور طبيعي له جذور عميقة في نسيج الحياة الإنسانية. وهذا الشعور ربما يجمع أولئك الذين يعتقدون بعقائد مختلفة وربما يفرقهم. والأمر راجع بصورته الكلية الى طبيعة الحوار بين الحضارات، ودور الحوزة العلمية ورجالاتها في إدارته.

الاستنتاج

الحضارات جميعها أثر من آثار الدين على الإنسان. فإذا انحرف الناس وقل التأثير الديني ، زالت الحضارة واندثرت وبرزت على أنقاضها حضارة أخرى قد تأثرت بدين آخر. وبكلمة ، فان الحضارة هي وليدة الضمير الديني للإنسان. وليس للخرافة دور في نشوء الحضارات ، لأن الخرافة تبتنى دائماً على الجهل والابتعاد عن التحليل العقلي. ولذلك فليس للبدائية الوثنية حضارة يمكن التحاور معها.

وطالما كانت الحضارة أعلى المراحل الثقافية في حياة المجتمع، باعتبار ان المجتمع المتحضر هو المجتمع الذي حصل على منجزات عظيمة في الاعتقاد والثقافة والتاريخ ، فان الحوار الموضوعي بين الحضارات أمر عقلائي دعا إليه القرآن الكريم بالقول : (ولا تُجادلوا أهلَ الكتابِ إلاّ بالتي هيَ أحسنُ إلاّ الذينَ ظَلَمُوا منهُم وقولُوا آمنّا بالذّي أُنزِلَ إلينا وأنزِلَ إليكم وإلهنا وإلهُكم واحدٌ ونحنُ لهُ مسلمونَ)[٥١]. و (ادعُ الى سبيلِ ربّكِ بالحكمةِ والموعظةِ الحسنةِ وجادِلْهُمْ بالتي هي أحسنُ...)[٥٢].

وطبيعة الحوار على ضوء القرآن الكريم هو:

أ- إيجاد المشتركات بين المتحاورين وإظهارها ، كما قال تعالى: (...وقولُوا آمنا بالذّي أُنزِلَ إلينا وأنزِلَ إليكم وألهنا وألهكم واحدٌ ونحنُ لهُ مسلمونَ).

ب- مقارعة الحجة بحجة أقوى ، والدليل بدليل أقوى.

ج- التحرز عن العناد والمكابرة والتخاصم.

وكانت حوارات الإمام جعفر الصادق (ع) مع مختلف الاتجاهات والحركات والفرق المناوئة للإسلام مصداقاً حقيقياً للأمر القرآني بالحوار مع الآخرين.

---

[٥١] سورة العنكبوت: الآية ٤٦.

[٥٢] سورة الأعراف: الآية ١٢٥.

والأصل في الموضوع هو أن حوار الحضارات مشروع لا تنهض به إلاّ مؤسسة بوزن الحوزة العلمية . لأن الحوار يحتاج إلى أسس شرعية ومباني عقلية تستطيع الحوزة العلمية تقديمها . والحوار ، على أي حال، لا يمس مبادئ الأديان والعقائد ، بل يجعلها تتعايش في عالم صغير محدود. ومعنى التعايش هو أن يدرك البشر شرعية ترجيح التفاهم حول حق الآخرين في العيش الكريم على التناحر والتنابذ والتقاتل.

والتعايش السلمي بين الشعوب والحضارات هو أهم ثمار الحوار. فالأهداف النهائية للحوار بين الحضارات تتلخص بـــ : التفاهم بين الشعوب من أجل خلق حالة من حالات الانسجام الفكري والنفسي بين الناس ، بحيث يأمن الإنسان على نفسه من طموحات الآخرين في السيطرة والاستعباد. ويطمئن الانسان على حتمية تحقيق العدالة الاجتماعية ، ومنع الظلم بين الناس ، وحفظ الأرض ومن عليها من الخراب والدمار، ورفع شأن المرأة في المجتمع الإنساني من مستوى الإثارة الى مستوى الإنسان الكريم الذي أكرمه خالقه عزّ وجلّ.

وبالإجمال ، فان حوار الحضارات يحقق أهدافه اذا كان حواراً ينعقـــد تحـــت مظلـــة العقل ، وينظـــر الى البشر على أساس انهم

مخلوقات لها حقوق وعليها واجبات ومسؤوليات أخلاقية. وبذلك يكون حوار الحضارات أعظم وسيلة لهداية البشرية الى الإسلام.

****

الفصل الرابع

فلسفة (الحرية) في رسالة الحوزة العلمية

الحرية ركيزة من ركائز تكريم الإنسان

لاشك ان الحرية فكرة أخلاقية تتعلق بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان في الحياة الاجتماعية. ومن هذا المنطلق فان للحرية عدواً خطيراً وهو "الإكراه" الذي يُفرض من قبل إنسان آخر؛ فعندما يغيب الإكراه عن الإنسان فإنه يتمتع بالحرية ويستنشق عبيرها.

وقد عالج القرآن الكريم موضوع الحرية بفكرة رفع الإكراه عن الناس عبر الآيات الأربع التالية: (ولو شاءَ ربُّكَ لآمَنَ مَنْ في الأرض كلُّهُم جميعاً أفأنت تُكرِهُ الناسَ حتى يكونُوا مؤمنينَ)[٥٣] ، (فَذكِّر إنما أنتَ مُذكِّرٌ. لستَ عليهم بمُصَيْطِر)[٥٤] ، (لآ إكراهَ في الدينِ قد تبيّنَ الرُشْدُ من الغيّ فمنْ يكفُرْ بالطاغُوتِ ويُؤمِنْ باللهِ فقدِ استمسكَ بالعروةِ الوثقى لا انفصامَ لها واللهُ سميعٌ عليمٌ)[٥٥]، (...فمن شآءَ فليُؤمِن ومن شآءَ فليكفُر...)[٥٦] . والمعنى في الآيات الثلاث ظاهر. ومعنى الآية الأخيرة أن الله عز وجلّ أبلغ نبيه محمد (ص) بأن يبلّغ الكافرين أنه لا ينفعنا إيمانكم ولا يضرنا كفركم ، وكل التبعات

---

[٥٣] سورة يونس: الآية ٩٩.

[٥٤] سورة الغاشية: الآية ٢١-٢٢.

[٥٥] سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

[٥٦] سورة الكهف: الآية ٢٩.

عائدة إلى أنفسكم فاختاروا ما شئتم فقد أعتدنا للظـــالمين العـــذاب وللصالحين من المؤمنين الثواب.

فالفرد الحر هو الذي يمتلك القابلية على اختيار أهدافه الحياتيـــة، وأدوات سلوكه الإجتماعي ، وبدائله الفكرية. فالحرية تعـــني: أن لا تُسلّط على إرادته إرادة فرد آخر. وغياب الإكـــراه يُعـــدّ الشـــرط الرئيسي لتشكيل مفهوم الحرية بمعناها الواسع الرحيـــب. فالإنســـان مجبولٌ على اختيار البدائل ، وعلى تمحيص الخير من الشـــر، وعلـــى استثمار الإرادة التكوينية في تحقيق أهدافه الدينية والدنيوية.

إننا لا نستطيع أن نقول بأن لدينا القدرة على الاختيار ، عنـــدما نفتقد الوسيلة للاختيار. هنا افتقاد الوسيلة يساوي عدم الاختيـــار، وعدم الاختيار يعني انعدام الحرية.

شروط تحقيق الحرية:

وهنا ثلاثة مطالب أو شروط لتحقق الحرية في الإسلام:

الأول: عدم وجود الإكراه الذي يمنع الإنسان من حرية اختيـــار البديل الذي يتمناه.

الثاني: غياب الشروط الموضوعية الطبيعية التي تمنع الإنسان مـــن اختيار الهدف الذي يروم الوصول إليـــه ، كـــالعجز التكـــويني في الاختيار والقصور ونحوها.

الثالث: امتلاك الوسيلة لتحقيق أهداف الإنسان. فما لم تتوفر وسائل التعبير لنقل الرأي إلى الآخرين، لا يمكن الحديث عن وجود الحرية. فحرية التعبير مع الجوع أو الفقر لا يمكن اعتبارها حرية ما لم تتلازم مع مستوى كريم من إشباع حاجات الإنسان الأساسية. والجهل بالعلوم والمعارف لا يتلازم مع حرية التعبير عن الآراء والمعتقدات. فالحرية في التعبير ، والقدرة على أدائه تعنيان امتلاك أدوات التعبير. وبهذا الشكل تتم صورة الحرية في الحقل الاجتماعي.

هل تمتلك الحرية لعبور المحيط الهادئ أو صحراء الربع الخالي؟ نعم لديك الحرية في ذلك ، إذا كنتَ قادراً على فعل ذلك العبور. هنا حققنا الاختيار والإرادة ، ولكننا ربطنا الحرية بالقدرة على تحقيقها. ولكنك لا تستطيع أن تقول إن الفقير الذي لا يملك مالاً لإشباع حاجات أسرته الجائعة له الحرية في قضاء عطلة الصيف في منتجعات أوروبا تماماً كما أن للثري الحرية في فعل ذلك. فإنك هنا أطلقتَ معنى الحرية، وقيّدتَ الظروف الموضوعية وشروط الحياة الاجتماعية بالقدرة المالية والمنظار الطبقي.

الحرية ، وثقافة التحرر ، والموقف الإسلامي

إن قيم الليبرالية وثقافة الديمقراطية ذاتها لا تسمح لأفكارٍ غير أفكارها بالدخول في الساحة الثقافية الاجتماعية. وإلا لو كانت

القضية غير ذلك لما ناقشنا موضوع الحرية وشروطها من الأصل. وبتعبير آخر: فإن الشخصية الثقافية للأفراد يساهم في إنشائها النظام السياسي أو الاجتماعي منذ الطفولة. فالعقول الصغيرة تُصَبُّ في قوالب معينة إلى أن تنمو ضمن إطار ذلك القالب. فهنا لا يُمنَحُ ذلك العقل فرصة لاختيار البديل ، حتى ينمو ويكبر ضمن الإطار المرسوم. وبذلك يكون العقل الذي خطط لتصميمه المخططون لا يحتاج الى مُكرِه يكرهه للإبتعاد عن الدين مثلاً، لأنه في الأصل ابتعد عن الدين وهو في نعومة أظفاره.

وإلاّ ، فلماذا لا يسمح الغرب مثلاً بتدريس الإسلام – بدل النصرانية- للتلاميذ في المراحل الأولى للتحصيل الدراسي؟ والجواب على السؤال صريح ، وهو أن ذلك يفتح الباب للجيل الناشيء بحرية اختيار البديل – وهو الإسلام- لاحقاً، وهم لا يريدون ذلك.

قيود الحرية:

وهذا يوصلنا إلى نتيجة مؤلفة من طرفين:

الأول: إنه ليس هناك مفهوم مطلق للحرية أصلاً. فحتى لو كانت هناك حرية ظاهرية للبالغين في المجتمع ، فان تلك الحرية لا تخلو من شوائب ما فرض على العقول الصغيرة (عقول الأطفال) من مفاهيم وأفكار وعقائد في الصغر. ولذلك فإن للإكراه أشكالاً مختلفة

ودرجات متفاوتة ورتب متباينة. فـالغرب – بنظامـه التعليمـي المدرسي- يفرض على الصغار، الإذعان لعقيدة محددة وثقافة معينـة وتقاليد مقيدة بقيود ، وتلك العملية تُعبّر في نفسها عن لونٍ من ألوان عوائق الحرية التي تنادي بها أوروبا وتحاول تصديرها إلينا.

إذن فللحرية قيود يفرضها النظام الإجتماعي.

الثاني: إن الحرية إذا كانت تعني حق الإنسان في الاختيـار بـين أحد بديلين ، فإن ذلك يعني: الحق في الاختيار بشرط أن يعلم الفرد ما يختار. وبتعبيـر آخر: إن للفرد الحق في الاختيار العلمـي بـين البديلين. وبتعبير ثالث: إن الجهل أو العلم لهما دور حاسم في قضـية الاختيار، فحرية العالِم في اختيار عقيدة معينة تختلـف عـن حريـة الجاهل في ذلك الاختيار.

ولذلك ، فإن اختيار العالِم لعقيدة معينة ، ينضـبط بضـوابط: الرأي ، والهدف ، وطبيعة السلوك المرجو ، ونظام الحياة الذي تحدده تلك العقيدة. بينما لا يلحظ الجاهل ذلك. فكيف يستطيع الجاهـل التغني بالحرية وهو لا يعلم طبيعة اختيار أحد البديلين؟

إن العلم والثقافة والوعي توسّع من دائرة الاختيـار ، وبـذلك تكون الحرية في اختيار القرار أقرب إلى الواقع من حريـة الأمـي أو الجاهل. وبكلمة: فإن المعرفة شرط مسبق لوجود الحرية السـليمة. ولذلك قال عز وجلّ: (لا إكراه في الدين) وأردفه بالقول: (قد تبين

الرشدُ من الغيّ) ، فالتبين أو المعرفة الحقة شرط مسبق لتحقيق الحرية السليمة.

ولنفترض أن أحداً قد خدعنا — عبر معلومات وهمية مزورة- ووضعنا على حافة اختيار عقيدة (أ) بدل عقيدة (ب) ، فهل نستطيع أن نعدَّ ذلك العمل حرية صحيحة؟

في الجواب على ذلك نقول: إنه من الصعب قياس مقدار "الإكراه" في أي مجتمعٍ من مجتمعات البشر، من أجل التحقق من وجود الحرية أو عدم وجودها. فقد يكون الإكراه متمثلاً في أساليب تعليم الصغار من أجل أن يشبّوا على تعاليم مجتمعهم وتقاليده وعقيدته . وقد يكون متمثلاً في حجم المعلومات الممنوحة للأفراد حول العقائد الأخرى. وقد يكون متمثلاً في تشويه صورة بعض العقائد وتحسين البعض الآخر، من أجل أن يؤمن الناس بالصورة الناصعة المعطاة لهم وإهمال الصور الأخرى، مع أن العقيدة التي أصابها التشويه قد تكون هي الأفضل.

فالحرية إذن عملية انتقائية يُحدد فيها شكل الاختيار وطبيعة البدائل من قبل النظام الإجتماعي الذي يعيش فيه الفرد، فالنظام الغربي يحدد لأفراده طبيعة البدائل ، والنظام الشرقي يحدد أيضاً طبيعة البدائل وأشكال الاختيار. فلماذا يُتهم الإسلام فقط بتحديد البدائل لأفراده ؟

الحريات وحقوق الإنسان: من زاوية الإسلام

عندما نتحدث عن الحرية في الإسلام غالباً ما نذكر السالبة الجزئية وهي "عدم الإكراه" ، ولكن الحرية دون شك أوسع من ذلك فتشمل الموجبة الكلية وهي ما تمليه الإرادة الإنسانية من أعمال في مجالات الخير والمصالح الإنسانية؛ ومنها حرية الرأي والتعبير، وحرية التجمع ، وحرية العبادة ، وحرية الحركة ، وحرية العمل ونحوها. ولكن في كل تلك الحريات هناك إشارة إلى وجوب غياب الإكراه من أجل تحقق الحرية المرجوة.

وعلى أي تقدير ، فإن حريات الأفراد في النظام الاجتماعي لا تتوقف على مجرد غياب الإكراه ، بل هناك حريات أساسية يحتاجها المجتمع، ويقوم الدين بتلبيتها؛ منها: الحرية من الخوف ، والحرية من الفساد، والحرية من الرغبات غير المشروعة. وتلك حريات حقيقية إذا لم تمنح للمجتمع فإنه ينهار تحت ضربات الخوف على المال والنفس والعرض، والخوف على حرمات الناس وسرائرهم ، والخوف على مكتسباتهم الحياتية من الضياع.

وبكلمة ، فان الإسلام – عبر توسيعه لدائرة الحرية من المساحة الفردية الى المساحة الاجتماعية – وضع الحريات الجديدة في الواجهة الاجتماعية، فعن طريق نظام متكامل في العقوبات الجنائية والأخلاقية لمعاقبة الجناة والمنحرفين ، أسس الإسلام مبادئ الأمان (أي الحرية من

الخوف) ، والعفة الاجتماعية (أي الحرية من الفساد) ، وطرق أعمال الخير ونشر الفضائل (أي الحرية من الشر).

إن الحرية في الأنظمة السياسية المتعارفة اليوم ليست حرية كاملة. والأنظمة السياسية الغربية نظمٌ ديمقراطية تحاول أن تُبرز "الحرية" كثمرة من ثمراتها السياسية، ولكن الواقع يكذب ذلك.

ففي المجتمع الرأسمالي يتمتع البعض القليل بالسيطرة على ملكية مالية واسعة، وبإدارة وسائل ضخمة للإنتاج ، وبالسيطرة على مساحة واسعة للنظامين التعليمي والإعلامي. بينما يبقى السواد الأعظم من الناس محروماً من التمتع بتلك المزايا الاقتصادية والسياسية. فهنا يصبح اختيار أحد البديلين أضعف بالنسبة للطبقة الفقيرة أو المحرومة. وعندها يصبح الأضعف أقل حظاً في الإدارة السياسية أو الاجتماعية، لأن القوي يمسك بزمام المعرفة ووسائلها. وهنا تتحول الحرية المزعومة إلى صمام أمان يمنع الإنفجار. فالسلطة "الديمقراطية" في هذا المجال حولت الحرية – في ميزان غير عادل – إلى أداة محكومة بشروطها في الاختيار.

وهنا يأتي السؤال: ما هي العلاقة بين الحرية والديمقراطية "كنظام سياسي" ؟ والجواب على ذلك هو أن الصراع الاجتماعي بين الفئات المختلفة شرط من شروط وجود البدائل ، أي قوة الاختيار، وعندما يكون الأفراد إما حكاماً أو محكومين، فإن ذلك يعني اختلافهم في

درجات الحرية وقوة اختيار أحد البديلين. فالـــذي يملـــك وســـائل السلطة وأدواتها في النظام الديمقراطي تتوفر له البدائل أكثر من الذي لا يملك السلطة، وهذه العلاقة بين حجم السلطة السياسية ومساحة الحرية التي يتمتع بها السياسي هي التي تعكس صـــورة الديمقراطيـــة الغربية.

فإذا قلنا: بأن الديمقراطية هي شكل من أشكال التنظيم السياســـي حيث يشارك كل البالغين في صياغة قراراته ، فإن الحق في المشاركة السياسية إذن يخضع لمقدار الحق العلمي الممنوح منذ الطفولة.

الحرية وأحكام الارتداد

إن الحكم الشرعي يعبّر عن وصفٍ هداية للســـلوك الإنســـاني. ووصف الهداية ربما يكون ملزماً ذاتياً للإنسان كما هو الحال في الأمر بالصلاة أو الصيام. وربما يكون متلازماً مع التهديد بالعقوبة الجسدية كما هو الحال في الأوامر الناهية عن السرقة والقتل، وربمـــا يكـــون شرطاً ضرورياً كما هو الحال في الإلزامات الشرعية التي تـــؤدي إلى التعايش الاجتماعي وما يتبعها من محبة وتعاون.

بين الأحكام الشرعية والقوانين الوضعية:

ولو درسنا المشتركات بين الأحكام الشرعية والقوانين التي وضعها الإنسان لتنظيم مجتمعه (وبضمنها قوانين الحرية الفردية) للحظنا إشتراكها في الأمور التالية:

١- إن لكليهما صياغة لفظية محددة، فالتعبير اللفظي يشخص طبيعة السلوك الذي يسمح ، أو يمنع ، أو يُلزم الإنسان إلزاماً أخلاقياً بدرجة أقل كالاستحباب والكراهية.

٢- إن للحكم الشرعي مصدراً الهياً سماوياً، وللقانون الوضعي مصدراً بشرياً يذعن له البعض.

٣- إن كليهما يحددان شكلاً معيناً للسلوك الإنساني.

ولكن الأحكام الشرعية قوانين أخلاقية تختلف عن القوانين الوضعية، فهي تستبطن إلزامات أخلاقية في الأوامر والنواهي والمباحات، وتستظهر ألواناً من الحكمة الالهية. والفكرة الجوهرية في الحكم الشرعي هو أن تطبيقه من قبل المكلّف يرفع ذلك الحكم من المستوى العملي الى المستوى الامتثالي. أي أن الحكم الشرعي – بما فيه من أوامر ونواهي – عندما يُطبَّق بدافع الامتثال للمولى عز وجلّ، فإنه يُطبَّق على أساس كونه حكماً أخلاقياً ملزِماً لا باعتباره حكماً اجتماعياً أو شخصياً مجرداً.

عقوبة الارتداد:

ولاشك ان العقوبة تجلب وضعاً بغيضاً للمعاقَب. فما هو المبرر في إنزال عقوبة على مسلمٍ غيّر عقيدته؟ فهل أن طبيعة تلك العقوبة انتقامية ، أو هي قصاص لما اقترفت يداه ، أو تعبّر عن ردع للآخرين، أو هي تصحح لوضعٍ اجتماعيٍ وديني ؟

والجواب على ذلك هو أن تبرير العقوبة يتلازم مع كون العمل المرتكب إنما يعدُّ ذنباً يدان عليه المذنب. فالآثار المترتبة على تغيير عقيدة المسلم أعظم فساداً من إطلاق حريته دون قيود. بمعنى ان انحراف الإنسان عن الإيمان بالإسلام — كعقيدة ونظام اجتماعي- يجلب شراً وضرراً يصيب جميع أجزاء النظام الاجتماعي؛ لأن الكفر بالإسلام يعني الكفر بتشريعاته الاجتماعية في الملكية والعقود والضمان والتجارة والعلاقات الاجتماعية الإنسانية بين الأفراد. ويعني بشكل أولي الكفر بالرابطة الروحية التي تربط الإنسان بالله سبحانه وتعالى.

فالعقوبة هنا صحيحة لأنها تمثل حجماً من الأذى لابد أن يُنزَلَ بالمعاقَب يتناسب مع مقدار الضرر الذي أنزله بالنظام الأخلاقي للمجتمع. فالقيمة الأخلاقية لعقوبة "الردة" نلمسها بوضوح عندما تتحقق آثارها. وهي التماسك الإجتماعي للمسلمين، والأمن الجماعي من انتهاك حرمات النفس والعرض والمال.

وهذا ليس حدساً نطرحه في نظرية مثالية ، بل هو حسٌ نلمسه في حياتنا الاجتماعية. فإن العدالة القضائية والاجتماعية تقتضي أن يعاني المذنب الذي ينزل ضرراً بالنظام الاجتماعي. فالعقوبة هنا ليست عملاً متشابكاً مع الشر أو متلازماً مع الانتقام كما يزعمون، بل إنها جزءٌ مكمّلٌ لحرية الجماعة ونظافتها الأخلاقية والحياتية. فالعدالة الجزائية التي تهتمّ بالنظام الاجتماعي الإسلامي تستدعي معالجة الذنب القانوني فيما يتعلق بـ"الردة" معالجة جزائية عادلة. فالمذنب — الفرد- هنا يجب أن يعاني جزاء ما اقترفه بحق الجماعة. والعقوبة هنا ليست وضعاً مريحاً للفرد ولا للنظام الذي شرعها، ولكن الخلل الذي يحاول الفرد إحداثه — بقصد أو دون قصد- يجب معالجته معالجة جزائية.

فالمسؤولية القانونية في الإسلام تستدعي أن لا يزعزع الفرد سلامة نظام الجماعة بدوافع مبيتة ، تماماً كما أن المسؤولية القانونية في النظام الوضعي تستدعي عدم الإخلال بالنظام عن طريق القتل والسطو المسلح ونحوها. فجوهر الموضوع هو أن القانون الجنائي الديني يفرض عقوبات على المخالفات الفردية ضد الأخلاق والتي تؤدي إلى وضع مصلحة النظام الاجتماعي العام في خطر.

وهذه الرابطة المحكمة بين الشريعة والأخلاق هي التي تجعل للعقوبة الفردية معنى متميز. فأهداف الدين تتفق عندما يصل المجتمع

الديني إلى درجة من الالتزام بالأحكام والتشريعات والقوانين، بحيث تهذب بعض الحريات من أجل أن يبقى المجتمع أخلاقياً في أهدافه وفي وسائل تحقيقها. فالعائلة والمدرسة تعاقبان أفرادهما أحياناً من أجل تعديل سلوكهم الأخلاقي وتنمية ثقافتهم الشخصية.

أمان الجماعة:

وإذا كان المعاقَب بأحكام "الردة" يعتبر عقوبته قهراً وظلماً ، فإن الجماعة لها الحق في إدانة جريمة الارتداد وما تتبعها من آثار على الجماعة ذاتها. ومن حق الجماعة أن تطالب بالجزاء الأخلاقي ضد الذين ينتهكون حرمتها في الأمن الإجتماعي والعبادي. فالعقوبة هنا، أرجعت احترام الجماعة لمبادئها الأخلاقية والدينية والقانونية إلى وضعها الصحيح. خصوصاً إذا ما علمنا بأن "الارتداد" كان يحاول تدمير الاحترام المكنون للدين في قلب الجماعة وروحها.

وبطبيعة الحال، فان خرق القانون الإسلامي في "الارتداد" يعني أن تلك "الحرية" ينظر إليها الإسلام على أساس أنها من أخطر الجرائم والجنايات، ولذلك شرّع لها عقوبة الموت. بمعنى أن خرق القانون الأخلاقي للجماعة خطير للغاية، إلى حد يتحتم فيه إنزال عقوبة شديدة لمنعه وعدم تكراره مرة أخرى. وإلاّ ، فلو فتح الباب لجناية من هذا القبيل تمر دون عقوبة ، بدعوى حرية الإنسان وحقوق

الإنسان لكان القيد الذي فلتَ منه فرد واحد قيداً للجماعة كلـــها. فعقوبة "الردة" إذن وضعت الأفراد في وضع احترام حقوق الجماعـــة وصيانة حريتها في الأمن الجماعي.

ومن هذا المنطلق قام القرآن المجيد بتربية عقل الأمة علـــى فهـــم الجوانب الأخلاقية في العقوبات : (...مَنْ قَتَلَ نفساً بغـــيرِ نفـــسٍ أو فسادٍ في الأرضِ فكأنّما قتلَ الناسَ جميعاً...)[٥٧] ، (إنّما جزآءُ الـــذينَ يحاربونَ اللهَ ورسولَهُ ويسعوْنَ في الأرضِ فسَاداً أن يُقَتَّلُوا ...)[٥٨] .

فتقييد حرية فرد بعقوبة، نتيجة جناية أخلاقية ارتكبها، تعني خيراً عميماً للضمير الجماعي للأمة؛ لأن العقوبة الجنائية محقٌ للباطل الذي أراد الذنب إيقاع المجتمع الكبير في حبائله.

إرجاع الحق إلى نصابه:

إن الخلل الذي تحدثه "الردة" في الميـــزان الأخلاقـــي للمجتمـــع الإسلامي لا يمكن معالجته إلاّ بإنزال عقوبة رادعة بالمرتد. وبكلمـــة فلسفية، أن الارتداد هو محاولة لمحو الحق وإبطاله. والعقوبة الجزائيـــة تنفي ذلك النفي. وبذلك فإنها تحق الحق وترجعه الى نصابه.

---

[٥٧] سورة المائدة: الآية ٣٢.

[٥٨] سورة المائدة: الآية ٣٣.

والنظام القضائي مصممٌ لترشيد سلوك الأفراد، عن طريق عرض قوانين جزائية، تستهدف أولئك الذين يختارون كسر تلك القوانين أو التشريعات الاجتماعية. و"المرتد" هنا له الحرية الكاملة في الخيار بين الدين الحق وبين الخروج عنه. والخروج عنه يستلزم عقوبة واضحة في القانون الشرعي من أجل أن يستمر النظام القضائي في ترشيده سلوك الناس، فالمرتد هنا ليس بريئاً ، حتى تكون عقوبته منافية للأخلاق، بل إنه اختار – بكامل حريته – أسوأ البديلين وأحطهما وهو بديل الكفر على الإيمان. ولم تكن آثار ذلك الاختيار فردية ، بل كانت آثاراً اجتماعية مدمرة على النظام الاجتماعي وبقية الأفراد الذين يعيشون تحت مظلته الحقوقية والتكليفية. فالعقوبة لها تبرير أخلاقي عندما يكون المذنب قد أذنب بكامل حريته ، وبدون أي ضغط أو إكراه، ولو كان الذنب قد اُرتكب بدافع الجهل أو عدم القصد ، فانه لا يصنّف تحت هذا العنوان، بل سيكون له عنوان آخر.

العقوبة تقلل من جاذبية الذنب:

إن الجرائم الخطيرة التي ترتكب ضد القيم والأسس الأخلاقية للمجتمع تستحق أقصى العقوبات؛ ذلك لأن العقوبة الشديدة تجعل الذنب أقل جاذبية بالنسبة للمذنبين، فيرتدعون عن ارتكابه. ولاشك أن الحرية الدينية متلازمة مع حرية الاختيار التي هي شرط أساسي في

المسؤولية الأخلاقية، والمسؤولية الأخلاقية مرتبطة بصبّ اللائمة أو المسؤولية الجزائية على المذنب. وبكلمة ، إن السلوك الإنساني قابل للتكيف مع المسؤوليات الدينية التي تجعل العقوبة، الوسيلة الأخيرة للامتثال.

فهنا موردان:

الأول: إن قوله تعالى (لا إكراهَ في الدينِ قد تبيّنَ الرّشدُ من الغَيّ...)[٥٩] تعني منطوقاً نفي الدين الإجباري ، لأن الدين من الأمور الاعتقادية القلبية التي لا يحكم فيها الإكراه والإجبار، وتعني مفهوماً نفي القدرة على اختيار أحد البديلين عند الجهل. ولكن عندما يتحقق العلم بروح الشريعة ومفاهيم السماء ، فإن الإكراه محرّم لأنه من المؤكد أن الإنسان سيختار البديل الأصلح الأفضل وهو الإسلام.

الثاني: إن موضوع تغيير عقيدة المسلم هو موضوع آخر غير موضوع حرية الفرد، وهو موضوع نظام الجماعة وحريتها من الخوف والشر والفساد.

حرية التعبير المتعلقة بالدين: ما هو نطاقها ؟

والقاعدة: إن حرية التعبير ينبغي أن لا تتصادم مع الروح الاجتماعية للقانون أو التشريع، فالقانون الشرعي في دولة دينية له

---

[٥٩] سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

انعكاسات على تنظيم شؤون الجماعة ، وبضمنها الأسس النفسية والاجتماعية للطاعة.

الشخصيات الدينية والصفة القدسية:

وحرية التعبير يجب أن لا تؤخذ بمعزلٍ عن الخريطة الاجتماعية والثقافية والدينية للمجتمع ككل. فالنظام القانوني له جذور طبيعية في الفطرة البشرية؛ ولذلك فإن الناس ترغب أن ترى المذنب قد نال جزاءه العادل ، وترغب أن ترى المظلوم قد اُستردَّ حقه كما أشار الى ذلك الإمام أمير المؤمنين (ع)، وترغب أن تحترم الشخصيات الدينية وتُقدَّس. ولو أضفنا الجوانب التأريخية للأنبياء والمعصومين (ع) ورجال الفكر والدين ومعاناتهم لرأينا أن مسألة الاحترام والتقديس تتناسب مع فطرة الإنسان – غربياً كان أو شرقياً – في النظر الى القائد الديني باعتباره أكبر من مجرى الحياة. فأوروبا النصرانية تبكي على مظلومية السيد المسيح (ع) والشرق الإسلامي يبكي على مظلومية الإمام الحسين (ع) . وكل العالم يرى أن في احترام الشخصيات السماوية التي تضفى عليها صفة القداسة إضاءة لجوانب حياتها من أجل التأسي بها.

وقداسة الشخصيات الدينية في عينها ظاهرة اجتماعية تستحق التأمل. فالقانون الاجتماعي الذي ينظّم شؤون الجماعة يتطلب دائماً

وجود شخصيات لها صفات القدسية والاتصال بالغيب، ولها القدرة على تحريك المشاعر الدينية للناس.

ولاشك أن الدين ليس مجرد أحكام وتشريعات ، بل أنه حياة وحيوية تنقل أفكاره ومتبنياته شخصيات نذرت نفسها لخدمته.

وحتى لو افترضنا أن الدولة التي نعيش فيها تحكم تحت ظلال الدين وتطبّقه على كل صغيرة وكبيرة في نظامها الاجتماعي ، فان الفقهاء مثلاً يتعدى دورهم الدور الاجتماعي العام ليصل إلى ذاتيات الأفراد. فالذي يريد أن يتصل بالخالق عزّ وجلّ ، عليه أن يبحث عن الطرق الشرعية في ذلك الاتصال كأداء الواجبات العبادية مثل الصلاة والصيام ونحوها. فلابد له أن يمر في طريقه على الفقهاء ليتزود بما يساعده على الاتصال بالله سبحانه. وهنا لا مجال لنفي صفة الاحترام والقدسية عن الذين نذروا أنفسهم لخدمة دينهم وخدمة الناس وتعليمهم أحكام العبادات بدون أي مقابل.

حدود حرية التعبير:

ولكن حرية التعبير يجب أن توضع لها الحدود المنطقية والفلسفية والشرعية بحيث لا تتجاوز الأهداف الاجتماعية المرسومة. فالحرية إذا ما تجاوزت حدود الدين، وحاولت ضرب المصالح الحقوقية للجماعة، فإنها ستصبح عملية تخريبية للواقع الاجتماعي.

ونحن كمسلمين لا نستطيع أن نجعل الحرية – بمفهومها العام – من الحقائق الاجتماعية ما لم نقيّم محاسن الحرية ومساوءها ونحدد موقعها في أفكارنا الدينية. وإذا استطعنا أن نجعل الحرية قيمة دينية بدل أن تكون حقيقة اجتماعية ، استطعنا تهذيب تلك القيمة وإرشادها إلى طريق الخير والجمال والعلم ، وإبعادها عن طريق الشر والقبح والجهل.

فالحرية يجب أن تنظر إلى الحقائق الاجتماعية أكثر مما تنظر إلى الرغبات الشخصية. وحدود الحرية التعبيرية تكمن في حقل الكشف الاجتماعي ، لا النصوص التأريخية. بمعنى: إن حرية التعبير هي قضية ضرورة اجتماعية تحددها الضوابط الدينية أكثر مما هي قضية اختيار عشوائي دون ضوابط دينية أو أخلاقية. وهنا ، فنحن لا ننظر إلى الحرية التعبيرية على أساس مجرد رغبات الأفراد، بل على أساس الآثار المترتبة على استخدام تلك الحرية. وبكلمة مختصرة، فإن الدين له قدسية لا يمكن انتهاكها بدعوى حرية التعبير.

وحرية التعبير واحترام المقدسات يجب أن تتلازم مع الواقعية الفكرية والحضارية والدينية للمجتمع. وبدون ذلك الفهم تتحول حرية التعبير إلى سراب ، لأن حرية التعبير بدون فهم معانيها الحقيقية تتحول إلى إكراه ضد الجماعة ، وانحلال من المسؤولية الاجتماعية الملقاة علينا جميعاً تجاه الجماعة. وإذا فهمنا دوافع الأفراد من إطلاق

الحرية ، فإن حكمنا على صحتها أو سقمها سيكون نابعاً من العلم الواقعي بدقة التعبير وجديته. وبمعنى آخر: إننا لابد أن نحدد حرية التعبير على ضوء المعرفة العلمية للدين، لا على ضوء رغبة الأفراد لمجرد التعبير.

وبمعنى ثالث: إن نطاق التعبير فيما يتعلق بالدين ينحصر بالقضايا الاجتهادية المبنية على الأصول المتفق عليها بين علماء الإسلام، وفهم الحرية على أساس الواقعية يعني أننا نقلنا القضية من مستوى الصياغة النظرية إلى الوجود العملي، ومن الكتب النظرية إلى الحياة الواقعية ، ومن النص إلى القراءة الحقيقية الخصبة.

الحرية في الزواج واختيار رفيق الحياة

إن فكرة الولاء الشخصي فكرة عاطفية وأخلاقية أكثر منها فكرة سياسية أو اجتماعية. فالولاء عنصر مهم من عناصر النظام الحضاري للأسرة، ولكن ولاء المرأة للرجل في الفكر والسياسة والاجتماع والدين أقوى – على الأغلب – من ولاء الرجل للمرأة.

حرمة زواج المسلمة من الكافر ، لماذا ؟

والولاء – بالمصطلح الفلسفي – هو الرغبة العملية لإظهار الحب والتسليم والإذعان للقضية التي يحملها الفرد. فإذا كانت الزوجة

توالي زوجها، فإنها تظهر له الحب والتسليم والإذعان لما يحمله من منهج فكري وفلسفي وديني في الحياة. وهنا ينصهر الموالي في فكر الولي وعقليته وأخلاقيته. أو بمعنى آخر: تنصهر الزوجة المسلمة – لو تم هذا اللون من الزواج – في فكر زوجها الكافر وفي عقليته وأفكاره البعيدة عن الإلزامات والواجبات الدينية. وهنا تفقد الزوجة شخصيتها الدينية المبنية على الأخلاق الإسلامية وما يتبعها من إلزامات وحقوق وواجبات؛ وبذلك أصبح هذا اللون من الولاء لوناً من العبودية لصنمٍ يعبد من دون الله. وهنا أصبح الزواج من غير المسلم أداة تخريب للمجتمع الإسلامي عموماً ولشخصية المرأة بالخصوص.

إن الولاء الشرعي الصحيح في الأسرة بين الزوجة والزوج ينبغي أن يكون مبنياً على قاعدة مشتركة من الأفكار والعقائد والمتبنيات، وعلى قاعدة مشتركة من المصالح والمنافع الأسرية. وهذه الروابط إذا تمت – بشرط وحدة الدين – تجهز الأسرة بالشروط الموضوعية للولاء. فالولاء الحقيقي للزوجة تجاه زوجها هو شعورها بانهما يركنان إلى قاعدة مشتركة في الفكر والعقيدة. وإذا اختلّت تلك القاعدة ، فإن من الطبيعي أن يبطل العقد الواقع بين امرأة مسلمة ورجل كافر أو غير مسلم.

وقد قال تعالى: (...هُنَّ لباسٌ لكم وأنتُم لِباسٌ لهنَّ...)[٦٠] ، وقال: (ومن آياته أن خلقَ لكُمْ من أنفسكم أزواجاً لتسكُنُوا إليها وجَعَلَ بينكم مودةً ورحمةً...)[٦١] ، (...فإن عَلِمْتُمُوهُنَّ مؤمنات فلا ترجِعُوهنَّ إلى الكُفّارِ...)[٦٢] ، (...ولا تُمسِكوا بعِصَمِ الكوافرِ...)[٦٣].

ووجه الدلالة أن المودة والرحمة لا يأتيان إلاّ عن طريق الولاء. ومجرد صداقة الزوج لزوجته أو شجاعته أو عطفه لا توفر أساساً للولاء الأسري ما لم تتوفر القاعدة الدينية المشتركة بينهما. وما لم تتوفر قاعدة مشتركة للولاء العقائدي بين الزوجين ، فان الزوج بسبب عقيدته العلمانية أو الكافرة سيكون بذرة لصراع الولاءات.

صراع الولاءات:

وصراع الولاءات لا يحمل في طياته إلاّ شراً ، لأنه صراع مدمر للعواطف والأفكار. فإذا كان ولاء الزوج لعقيدته الكافرة قوياً ، وفي

---

[٦٠] سورة البقرة: الآية ١٨٧.

[٦١] سورة الروم: الآية ٢١.

[٦٢] سورة الممتحنة : الآية ١٠.

[٦٣] سورة الممتحنة: الآية ١٠.

نفس الوقت كان ولاء الزوجة المسلمة لزوجها الكافر قوياً ، أصبح الولاء الأضعف تحت رحمة الولاء الأقوى.

وبتعبير ثانٍ: فإن ولاء المسلمة لزوجها الكافر سيكون إكراهاً مبطّناً بطيئاً لتغيير عقيدتها. وهذا تناقض يقع فيه دعاة حقوق الإنسان. فكيف يمكن الجمع بين حق المرأة لاختيار رفيق حياتها دون قاعدة دينية مشتركة ، وبين الإكراه السلوكي والعقيدي الذي يُفرض عليها لاحقاً ؟ ولاشك أن الولاء الأسري الذي لا يقوم على العدل يؤدي إلى ضرر وتعاسة وشر. ولذلك فإن الإسلام – ظاهراً -أبطل العقد من البداية؛ لأننا لا نستطيع أن نفصل البُنى الاخلاقية لذلك الزواج عن البُنى الأخلاقية لأهدافه.

والولاء الذي يفضي إلى الشر لا يمكن معالجته إلاّ من البداية ، أي بإبطال العقد من الأصل. ولو كان عقد زواج المسلمة بالكافر صحيحاً لواجهنا مشكلة صراع الولاءات ومن بعدها صراع العقائد ثم زعزعة النظام الأسري في المجتمع الأسلامي.

نقطة مهمة أخرى حول الولاء الأسري ، وهي أن الولاء – بصورته القانونية – يعني أن الموالي يستفرغ وسعه في إنجاز واجباته تجاه الولي. ومن آثار ذلك طاعة مطلقة نستشعرها في عملية الولاء بين الزوجة وزوجها. فإذا كان الدين يفرض على المسلمة واجبات

مثل الصلاة والصيام والحج في أوقات مخصوصة ، فكيف تستطيع أداءها إذا كانت تتضارب مع واجبات الزوج في عقيدته الكافرة ؟

إن ولاء المسلمة لزوجها الكافر يتضمن تخلياً عن مصالحها الشرعية في الاعتقاد بعقيدتها والإيمان بها وممارستها، وهذا لا ينسجم مع حقوق المرأة في حرية ممارسة عقيدتها.

الاستنتاج

نستنتج مما سبق أن "الحرية" فكرة أخلاقية دعمها الدين عبر طرق متعددة ، منها:

١- إعطاء الإنسان حرية الاختيار ، شرط التمييز بين الرشد والغي أو بين الخير والشر. أو إعطاء الحق في الاختيار العلمي بين البديلين. ونادى الاسلام برفع الإكراه ، ومنح القدرة على اختيار البديل الأصلح للإنسان.

٢- إن الحرية لا تتم ما لم تتم القدرة على تحقيقها، وإذا لم يكن الإنسان قادراً على ممارسة الحرية ، فلا معنى لمناقشتها.

٣- ليس هناك حرية مطلقة للإنسان ، بل إن الحرية مقيدة أصلاً بالثقافة والتقاليد والمصالح. والحرية عملية انتقائية يُحدد فيها شكل الاختيار وطبيعة البدائل من قبل النظام الاجتماعي الذي يعيش فيه الفرد.

٤- وسع الاسلام دائرة الحرية. فبالاضـــافة الى حريـــة الـــرأي والتعبير، وحرية التجمع، وحرية العبادة، وحرية العمل هناك حريات أضافها الإسلام ، وهي : الحرية من الخوف، والحرية مـــن الفســـاد، والحرية من الرغبات غير المشروعة.

وبذلك خلق الأسلام في المجتمع ما سُمي بأمان الجماعـــة ، عـــبر وضع الحرية الشخصية ضمن المبادئ الأخلاقية والقانونية للدين.

والحمد لله رب العالمين.

****

الفصل الخامس

ملاحق الكتاب

(١) تعقيبات المعهد العالمي للفكر الاسلامي

عندما نُشِرَ موضوع (أسلمة المعرفة) المطبوع في الفصل الثالث من هذا الكتاب ، لأول مرة في مجلة (الحياة الطيبة) في أيلول ١٩٩٨م، أحدث تجاوباً طيباً في الاوساط العلمية المختلفة. وقد أشارت اليه أكثر من دورية علمية. ولعل أشمل البحوث التي عرضت لتاريخ موضوع الأسلمة هو بحث الاستاذ فتحي ملكاوي عضو تحرير مجلة (أسلامية المعرفة) التي يصدرها المعهد العالمي ، ننشرها هنا مختصرة وبما يناسب حجم هذا الكتاب. وقد نشرت المقالة على صفحات الموقع الالكتروني للمعهد. ويرى القارئ العزيز ان الذين انتقدوا مشروع الأسلمة كانت ألفاظهم أقرب الى القدح منها الى النقد الموضوعي . وقد أنصف كاتب المقال في عرض الآراء الخاصة بهذا الموضوع ، وبضمنها آراء مدرسة أهل البيت (ع).

ملخص البحث

يمكن تمييز عدة فئات من بين المعارضين لمشروع إسلامية المعرفة، ينتسب بعضها إلى الدوائر الإسلامية وبعضها إلى الدوائر العلمانية. ويقع بعضهم في فئة الصحفيين الذين لم يطلعوا على أدبيات المشروع وكتابات رواده، وتأتي معارضتهم في سياق الضجيج الإعلامي،

والخلافات السياسية، التي لا تستحق عناء النظر إليها ومناقشتها. ولكن لا يخلو الأمر من عدد من الدراسات التي حاولت أن تتلمس المنطلقات الفكرية للمشروع وتناقشها بطريقة جادة. وفي هذه المقالة عرض لنماذج مختارة من المواقف وتعليقات موجزة عليها، ويلاحظ أنها توزّعت ما بين النقض والحوار والعتاب واشتملت على نماذج تمثل التيارات والاتجاهات الفكرية والسياسية والمذهبية. وليس من همّ هذه المقالة أن تعرض مواقف المؤيدين للمشروع أو الاجتهادات المتعددة في داخله.

إنّ نقد مشروع إسلامية المعرفة والحوار حوله أمر مشروع بلا شك، بل إنّ العاملين فيه يقيمون الندوات المتخصصة لنقده ومناقشة بعض المشروعات البحثية المتخصصة التي نفذت ضمن نشاطاته. والرؤية النقدية مطلوبة ومرحب بها ليس ممن يحملون وجهات نظر مختلفة ضمن تيار الأسلمة نفسه فحسب وإنما هي مطلوبة حتى من المعارضين لهذا التيار جملة وتفصيلاً.

الهروب من الواقع !

ومثال ذلك الندوة التي عقدها مركز الحضارة للدراسات السياسية في القاهرة بالتعاون مع قسم العلوم السياسية في جامعة القاهرة

لمناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام الذي تبناه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، حيث قدم عدد من المفكرين والأكاديميين رؤى نقدية وازنت بين أهمية المشروع وبيان بعض أوجه القصور فيه واقتراح مسارات ومناهج محددة لاستكمالها.

لكن الندوة استضافت السيد ياسين الذي عبرّ في مناسبات عديدة عن رؤيته النقضية لمشروع إسلامية المعرفة جملة وتفصيلاً، [وزعم] بانّ المشروع يعدّ هروباً من الواقع إلى التاريخ، وأنه لم يقدم اجتهاداً نظرياً حقيقياً، بل إنّه حاول أن يستوعب نظرات أصولية تعود لآراء واجتهادات فقهية، وبعضها أمور يجب أن يخجل من ذكرها أو تضمينها أية كتابات علمية، وإنّ العاملين في المشروع لم يحصدوا من جهدهم إلا الأوهام ... الخ[٦٤] .

ملابسات الزمان والمكان:

[وهكذا كانت] أحكام حامد نصر أبو زيد الذي يرى أن "أسلمة العلوم والآداب تقود إلى خطاب سلفي وتبرير ديني لوضع اجتماعي يحتل فيه الحاكم والطبقة مكان المطلق والكلي والقديم".

---

[٦٤] وهمّ اسمه أسلمة العلوم – السيد يسن . مجلة الأهرام الأقتصادي . القاهرة. ٢٩ يناير ١٩٩٠م صفحة اوراق ثقافية.

وأنّ "الدعوة إلى أسلمة العلوم والآداب والفنون دعوة ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب تؤدي إلى تحكيم الفكر الديني الخاضع لملابسات الزمان والمكان.. وأن هذه الدعوة تنتهي إلى محاكم التفتيش التي تدين بل تجرّم كل اجتهاد إنساني في كل المجالات المعرفية فتصمه بالانحراف والضلال والإلحاد، لا لشئ إلاّ لأنّه لا يتوافق مع فهم رجال الدين للنصوص الدينية ومع تأويلهم لها "[٦٥].

النكوص الفكري !

ويستنكر عزيز العظمة بشدة استعمال مصطلح أسلمة المعرفة، ويعدّه صورة من صور جموح اللاعقلانية السياسية "لأهل الأهواء الإسلامية" وما يقول به "إسلاميو الهوى" تعبيراً عن: "شهوة السلطة الكلية لدى الإسلاميين" الذين لم يكتفوا بإضافة النعت الإسلامي إلى المجتمع وعلم الاجتماع وتوظيف الأموال وعلم الاقتصاد وعلم الطب، بل على "المعارف إنتاجاً ومحتوى وتناولاً ومؤسسات". وينظر الكاتب إلى المشروع باعتباره نموذجاً "للتطرف الإسلامي السياسي والأيديولوجي والاجتماعي"، وأنه نكوص أيديولوجي واجتماعي إلى

---

[٦٥] أسلمة العلوم والآداب تقود إلى الخطاب السلفي – حامد نصر ابو زيد. مجلة اليسار ، العدد الأول. مارس ١٩٩٠م ، ص ٨٢- ٨٣.

"ماض موهوم أو مؤول يوتوبياً". و"يحاول أن يجمد الواقع في لحظات نكوص تفضي إلى إرهاب المجتمع والدّولة ..."

ويرى أن مهمة أسلمة المعرفة تنصب على خطابين نقائضيين: خطاب سجال وخطاب إيجاب، يختص الأول بنقض المناهج العلمية العالمية لدراسة المجتمع والسياسة تحت عنوان الخصوصية، ويقوم الثاني بقسر وقائع التاريخ والمجتمع في بوتقة تصور إسلامي .. لا يتعدى إضافة التسمية الإسلامية على هذه الوقائع ... تلبية لمشروع سياسي يروم المجانسة القسرية عن طريق دولة قاهرة أو إرهاب للكافة..." [٦٦].

الخلط بين الأدوات والمفاهيم !

ويرى بسام الطيبي أن الأصولية الإسلامية التي انتشرت منذ السبعينيّات هي أكثر من حركة سياسية تهدف إلى مواجهة الهيمنة السياسية والاقتصادية للغرب، وذلك لأن لها استراتيجية ثقافية، وأن أسلمة المعرفة هي المعادلة الأساسية لهذه الاستراتيجية .ويرفض الطيبي القول بأن هذا المشروع يعد مشروعاً إسلامياً لما بعد الحداثة. ويؤكّد

---

[٦٦] أسلمة المعرفة وجموح اللاعقلانية السياسية – عزيز العظمة. الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن. القاهرة: سلسلة قضايا فكرية للنشر والتوزيع ، ١٩٩٣م.

وعي الأصوليين الإسلاميين على أن هدف محاولات الغرب في إضعاف الإسلام يتوجه نحو المعرفة الإسلامية، ولذلك فإنهم يواجهون هذا الغزو الفكري الغربي بإعادةٍ إنشاء المعرفة الإسلامية الصحيحة لتحقيق الحل الإسلامي، وأن استمرار الإسلام السياسي يعود إلى الاستراتيجية الثقافية المتمثلة في نزع الصفة الغربية عن المعرفة.

ويرى أن الأصوليين يخلطون بين أدوات الحداثة المتمثلة في القوة العسكرية والتكنولوجية التي مكنت الغرب من استعمار الشعوب الأخرى ومفاهيم الحداثة المتمثلة في مشروعها الثقافي، ويبين أن أزمة الأصوليين تكمن في أنهم يتبنون أدوات الثقافة ويحاولون امتلاكها، وفي الوقت نفسه يرفضون أساسها ومنطقها الثقافي، وقد تطور لديهم ما يسميه الحلم الإسلامي في حداثته، حدْاثة جزئية أي نصف حداثة، وبالتالي يستنكر الجهود الرامية إلى فصل إنجازات الحداثة عن المعرفة التي جعلت هذه الإنجازات أمراً ممكناً. ويتساءل مستنكراً لماذا يعجز المسلمون عن قبول رؤية بأن الله خلق الإنسان وأن الإنسان قادر على خلق المعرفة بنفسه وبأساليبه الخاصة؟ هل من الضروري أن يتناقض الإيمان بالله مع الإيمان بقدرة الإنسان؟

ويصف موقف الأصوليين الذين يقدمون ادعاءات دينية باللاعقلانية، ويتبنى تفسير برنارد لويس لوعي الأصوليين على أن

الخطر الذي يواجه الإسلام المعاصر هو خطر المعرفة الجديدة وليس القوة السياسية أو العسكرية[٦٧].

نقض الإبداع !

يزعم المقال الذي نشرته جريدة الحياة مؤخراً للكاتب علي حرب أن القول بإسلامية المعرفة يشكل نقيض الإبداع ويعرقل نشاط الفكر الخلاق ويحول دون تطوير العلوم والمعارف أو دون تجديد المفاهيم والمناهج.. ويصدر عن منـــزع نرجسي أو عن هاجس صوفي، وتراجع عن عالمية الفكر الإسلامي.

والأعجب أن يدّعي الكاتب أن أسلمة المعرفة لا تعرقل المشاريع الفكرية فحسب، بل "تلغم المشاريع النضالية، بمعنى أنها لا تساعد على التحرر من التبعية للغير.. وتترك الفرصة للغربيين لكي يفكروا لنا ولهم ولجميع الناس.."، وللخروج من هذه القوقعة الفكرية يقترح الكاتب أن يتعامل الباحث مع نفسه "بوصفه طالب علم ومعرفة في الدرجة الأولى، همّه في ذلك إنتاج سلع معرفية يدرس بها مجتمعه

---

[٦٧] الثقافة والمعرفة : سياسة إسلامية المعرفة – بسام طيبي. لندن: ساغ ، مجلد ١٢ ، ١٩٩٥م . ص ١- ٢٤.

بمقدار ما يفهم العالم، ويبدع ما يحتاج إليه الغير، بمقدار ما يغني رصيد الإنسان من المعارف الغنيّة والثمينة"[٦٨].

الأوجه الثلاثة !

يرى برهان غليون أن مشروع الأسلمة قائمٌ على ثلاثة أوجه هي في رأيه: رفض مجموعة المعارف العلمية القائمة اليوم واعتبارها علماً غريباً خاصاً، ورفض منطق العلم الراهن واعتباره منطقاً ملوناً بالنـــزعـــة الوضعية، وإخضاع البحث العلمي للقيم الأخلاقية والدينية وتأكيد أولوية الإيمان وضرورة وجوده وهيمنتـــه.

ثم يعرض رأيه في طبيعة العلم والنشاط العلمي الذي يقوم على مبادئ ثلاثة هي الموضوعية والمادية والعقلانية. وأن العلم يؤمن بالتجربة منهجاً وحيداً، وأنه نشاط برغماتي بالدرجة الأولى. ثم يشـــرح معنى الإسلام بالصـــورة التي يظـــن أن مشروع أسلمة العلوم يعنيها. ويحصر هذا المعنى في ثلاثة وجوه أولها مجموعـــة العقائد التي يحملها مفهوم التراث الإسلامي والتأمل في القرآن لاستخراج العلوم الجديدة منه، وثانيها المجتمعات الإسلامية باعتبارها

---

[٦٨] إسلامية المعرفة وتلغيم المشروع الحضاري - علي حرب. جريدة الحياة اللبنانية رقم ١٣٩٩٧ تاريخ ١٢ تموز ٢٠٠١. ص ١٠.

دائرة حضارية متميزة في قوانين حركتهـــا وتوجهاتهـــا وحاجاتها عن المجتمعات الأخرى. وثالثها موقف روحاني من الكون يفرضه الإسلام على البحث العلمي مناقض للموقف الوضعي العلماني. ويحاول الكاتب أخيراً أن يختبر إمكانية التوفيق بين منطق العلم ومنطق الدين، فيؤكد أن العلم الذي يعنيـــه هو المعنى الحديث الـــذي يختلف تماماً عن علوم الفقه وأصوله وأصول الدين والعقائد، وينحصر معناه فقط في ما يتصف بالموضوعية والمادية والعقلانية. وأنّ محاولة التوافق والتفاهم بين العلم بهذا المعنى وأية حقائق اعتقادية وأخلاقية لا يمكن أن تتم إلا على حساب نفي التجربة العلمية وإضفاء رغباتنا وأهوائنا على الواقع، وأنّ "جوهر المنهج العلمي هو أسبقية التجربة، وإذا رفضنا هذا المنهج التجريبي، حتى في فهم تجربتنا الدينية، فلن نستطيع أن نعبر الحاجز بين العقلية السحرية والعقلية العلمية أبداً"[٦٩].

ومما يلفت الانتباه في مقالة برهان غليون ما يأتي:

أولاً: يتخيل الكاتب أنّ الدعوة إلى إسلامية المعرفة هي دعوة لتوليد العلوم من القرآن الكريم، ويتوصل بالتالي إلى عبثية البحث عن قانون الجاذبيـــة أو الانشطار الذريّ، ويبين كيف أن القرآن كتاب

---

[٦٩] الإسلام والعلوم الإجتماعية : تساؤلات حول أسلمة المعرفة – برهان غليون. قراءات سياسية ٣ (٢) ربيع ١٩٩٣م ، ص ١٣٨- ١٩٩.

هدايـــة وإرشاد وليس ألغازاً علميـــة، وكيف أنّ القرآن قد دعا الناس إلى التأمل في خلق الله والتأمل في الكون وسننه، وأن مذهب الإسلام في العلم هو معرفـــة الواقع الموضوعي كما هو، وطلبه العلم ولو في الصين أي عند غير المسلمين.

ثانياً: يتخيل الكاتب أن أسلمة المعرفـــة تعني تخصيص العلم وقومنة العالمي ورفض ما هو مشترك بين بني البشر، وهذا لا يسهم في تطوير العلم ولا في تعميق الرؤية الدينية وشحذ الإيمان.

ثالثاً: يتوجه الكاتب في تأكيده لمفهوم العلم إلى العلوم الطبيعية وسحب دلالة العلم الطبيعي على كل ما يسمى علماً سواء تعلق بالكون المادي أو الاجتماعي أو حتى بالتجربة الروحية. ويبدو أنه يرفض أي تمييز في مستوى علمية هذه العلوم، أو في إمكانية الاختلاف في مستوى التجريب وطبيعته في كل منها.

رابعا: يحصر الكاتب سبب التخلف الحضاري للمسلمين والعالم الثالث في غياب التراكم العلمي والتقني، ويفسر بهذا الغياب الارتداد عن التجربة العلمية والانكفاء على الفكر التأملي المجرد.

موضوعية العلم :

يبدو أن نقد زكي نجيب محمود كان موجهاً لدعاة الأسلمة الذين يريدون أن: "تكون لنا علوم إنسانية خاصة بنا، عربية إسلامية، أهم يريدون منا شيئين فيما يبدو، أولهما: ألاّ تكون مراجعنا في البحث العلمي هي ما كتبه في موضوعات العلوم الإنسانية علماء الغرب، وأن تكون مراجعنا هي مراجعنا نحن.. ما كتبه أعلامنا، الإمام الغزالي والفقيهان ابن تيمية وابن القيم، والفيلسوف والفقيه الإسلامي ابن حزم وفيلسوف العلوم الاجتماعية ابن خلدون.." على سبيل المثال. و"الشيء الثاني الذي يدعو إليه أصحاب الدعوة .. أن تنصب أبحاثنا العلمية في مجال العلوم الاجتماعية على واقع حياتنا نحن".

وينطلق د. زكي في نقده من جملة افتراضات تبدو أقرب إلى السطحية والشكلية. من هذه الافتراضات أن علوم الشريعة يجب أن تخرج من العلوم الإنسانية وأنها تصح فيها الأسلمة، لأنها بالتالي لا تصح إلا أن تكون إسلامية، سواءً من ناحية الموضوع أو من ناحية المصادر. وأما الافتراض الثاني فهو أن البحث في العلوم الإنسانية يتطلب السعي إلى إضافة الجديد إلى العلم، ويجد للمشكلات المتجددة في هذه العلوم حلولاً غير مسبوقة. وإن قراءة كتب علماء

التراث سيجعل الباحث عالماً بما في كتب الأقدمين وليس عالماً بحقائق الواقع الجديد في ميدان علمه. أما الافتراض الثالث فهو أن "العلم هـــو علم بمنهجه وليس موضوعاته.. ومنهج العلم واحد لا غير هو منهج البحث العلمي مهما تعددت وتنوعت الموضوعات العلمية. وهو منهج تجريبي يفحص العينات ويمر بخطوات وإجراءات معرفة ويحسب نتائجه بطريقـــة إحصائيـــة .. وأن العلوم الإسلامية هي علـــوم، يقبل الاختلاف على نتائجها، وليس إسلاماً لا يقبل فيه من الناحية الإيمانية اختلاف المؤمنين.." و"أن العلم موضوعي أي أن الذي يجعله علماً هو منهج خاص ينصب على موضوع البحث دون أن يتدخل الإنسان بميوله وعقائده.." ، و"أن ما يختلف باختلاف الشعوب والديانات والأعراف فيكون في مجال تطبيق العلوم، وتبقى الحقيقة العلمية دون تغيير.." [٧٠].

خطورة ثوب الإعتدال!

يميز أحمد ابراهيم خضر فيما يقرأ من أدبيات هذا المشروع بين ثلاثة اتجاهات داخل المشروع "يلبس الاتجاه الأول ثوب الاعتدال،

---

[٧٠] تحديث الثقافة العربية – زكي نجيب محمود. القاهرة: دار الشروق ، ١٩٩٣م. ص ٢١٢-٢٢٨. أيضا ص ٥٢٥، ٥٢١.

وهو أخطـــرها، فيدعو أصحابه إلى الاستعانـــة بالقواعـــد الفقهيـــة والمنهجية الأصولية وتطبيقها في العلوم الإجتماعية، وعرض نتائج العلوم الإجتماعية على عُلماء الدين وإقامة جسر بينهما؛ ويغلب على الاتجاه الثاني صفة السطحية والوصولية؛ أما الاتجاه الثالث فقد تطرف إلى الحد الذي دعا فيه إلى نقد التراث ومراجعة الدراسات التي بنيت على القرآن والسنة وتجديدها...". ومع ذلك فإن الكاتب يجمل حكمه على المشروع "برمته" وباتجاهاته الثلاثة كلها بأنها: "تتسم جميعها بسمة الاستعلاء على الكتاب والسنة وما انبثق عنهما من شريعة وفقه". وبعد أن ينقل أهداف المشروع كما يعرضها أحد دعاته "د. إبراهيم رجب" فيصفها بأنها "بريئة المظهر فاسدة المخبر".

ويعلّق على قوله تعالى (إنا أنزلناه قرآناً عربياً) [٧١] ، وقوله سبحانه (بلسان عربي مبين)[٧٢] بكلام عجيب مفاده أن العلوم التي يسعى دعاة الأسلمة إلى تأصيلها إسلامياً وجمعها مع الشريعة علوم أوروبية الصنع، صدرت بلسان غير عربي، والشريعة نزلت بلغة العرب لا

---

[٧١] سورة يوسف : الآية ٢.

[٧٢] سورة الشعراء: الآية ١٩٥.

دخل فيها للألسن الأعجمية.. ولذا يلزم عند فهم الشريعة الاقتصار على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة وليس إلى غيرهم"[٧٣].

الوحي وعلوم الاجتماع !

إن أهم ما ينكره أبو يعرب المرزوقي أشد الإنكار هو حاجة العلوم الطبيعية والاجتماعية إلى أسس منهجية تخضع للعامل الديني وتكون خاصة بالمسلمين دون غيرهم، أي أنه ليس ثمة حاجة للعلم عامة وللعلم الاجتماعي خاصة إلى الوحي. كما ينكر أن يكون ثمة فارق بين المنهجية في كل من العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. فالمنهج عنده مجرد أداة ليس لها صفة عقدية، ويمكن أن يستعمل دون أي تأسيس عقدي. ويدعي المرزوقي أن هذه النتيجة قد انتهى إليها علماء الإسلام وحصل عليها الإجماع حتى بين ممثلي المدرستين الفلسفية والكلامية عند أهل السنّة، وأن المعايير المنهجية التي تستعملها الجماعة العلمية لتحديد علمية التعبير العلمي عن الحقائق العلمية ليست خاصة بالمسلمين، بل هي شاملة للجماعة العلمية في العالم كله. وإذا كان ثمة إضافات نتيجة الأسلمة فإنها ستكون مسلمة

---

[٧٣] وجهة نظر حول ظاهرة أسلمة المعرفة – أحمد إبراهيم خضر. مجلة البيان ، العدد ١٥١ حزيران ٢٠٠٠م. ص ١٢٦- ١٣١.

من الجميع وتقبل بها الجماعة العلمية من غير المسلمين، وبالتالي تعود بهذه المعايير المنهجية إلى التعميم والعالمية.

ويقارب المرزوقي مفهوم الجماعة العلمية المعاصر بمفهوم الإجماع في علم الأصول، وهو وحده الذي يضفي -في نظره- على الاجتهاد طابع الشرعية في المجتمع الإسلامي. ومع أنه لا مانع أن يحصر مفهوم الجماعة العلمية بالعلماء المسلمين إذا تعلّق الأمر بالمسائل الدينية والشرعية، فإنه لو عَمّم على المسائل العلمية الأخرى (الطبيعية والاجتماعية) لأصبحت الجماعة العلمية الإسلامية تعيش في "جيتو" منفصلة عن الحركة العلمية في العالم.

وإذا أخذنا بالاعتبار أن الموقف الذي يعبر عنه المرزوقي يبنى على نفس الأسس الوضعية، من حيث النظر إلى العلم بمنهجه وليس بموضوعه، ومن حيث افتراض الموضوعية في حركة العلم وتقدمه، فإننا نكون بحاجة إلى استحضار النقد الذي وجهه كثير من فلاسفة العلم ومؤرخيه إلى المنهج، وتذكّرُ الاعتبارات التاريخية والاجتماعية والنفسية التي تشكل محددات قوية لحركة العلم وتصوره [٧٤].

[٧٤] إسلامية المعرفة: رؤية مغايرة، مداخلة مع د. لؤي صافي – أبو يعرب المرزوقي. مجلة إسلامية المعرفة. السنة الرابعة العدد ١٤ شتاء ١٩٩٨م. ص ١٣٩- ١٦٦.

التفكير العقلي والتجربة:

يرى ضياء الدين سردار بان" إسماعيل الفاروقي هو الذي طور نظرية الأسلمة كما نعرفها اليوم (عند صدور كتاب سردار عام ١٩٨٩). وذلك عندما وجه الفاروقي ثلاث تهم أساسية للعلوم الاجتماعية الغربية، الأولى إنكار صحة وجود معلومات قبلية تتعلق بأسئلة الروح والأخلاق، والثانية تقديم معنى خطأ للموضوعية، والثالثة مناقضة مبدأ الوحدة الذي يعدّ أساسياً في المنهجية الإسلامية. وعلى هذا الأساس فإن الأجيال السابقة من رواد الإصلاح في العالم الإسلامي من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده لم تكتشف هذا التناقض كما اكتشفه هذا الجيل الذي عاش هذا التناقض في حياته الفكرية.

ثم يلخص سردار نظرية الأسلمة كما يفهمها جعفر شيخ إدريس. وتتضمن قبول جميع الحقائق المكتشفة بالتفكير العقلي والتجربة وتضيف إليها في المواقع المناسبة من المجالات المعرفية المختلفة الحقائق التي توردها المصادر الإسلامية الأساسية في القرآن والسنة والبحث عن السنن التي يمكن بواسطتها تفسير تلك الحقائق، ومن ثم تطوير نظريات جديدة واستبعاد الافتراضات الفلسفية غير الإسلامية للعلماء الغربيين ووضع جميع تلك الحقائق والقوانين والنظريات في

إطار مرجعي إسلامي، مع التأكيد على أن من الخطأ المنهجي البحث عن دليل تجريبي لدعم النص الديني أو الدليل الديني لدعم النتائج التجريبية. وأن إسلامية المعرفة بهذه الصورة لن تقدم نتائج صحيحة بشكل مطلق، بل إنها ستؤدي إلى وجهات نظر إسلامية مختلفة ونظريات علمية إسلامية مختلفة تماما كما عرفت العلوم الإسلامية التقليدية تعددية في الفهم والنظر.

لقد أكد مشروع إسلامية المعرفة من أيامه الأولى على أن العمل فيه يتطلب ركنين لا يغني أحدهما عن الآخر؛ الأول هو التمكن من المعرفة المعاصرة في حقل التخصص والقضية موضع البحث، والثاني هو امتلاك الرؤية الكلية الإسلامية والتمكن من المعطيات الإسلامية في ذلك الحقل وتلك القضية سواءً أكان في مصادر التأسيس في القرآن والسنة أم كان في التراث الإسلامي الذي أنتجه علماء الأمة عبر العصور.

والباحث ضمن مشروع إسلامية المعرفة الذي يستند في عمله إلى هذين الركنين ستكون لديه الحساسية الكافية والوعي اللازم للتخلص من احتمالات الافتتان النفسي بالمنهج الغربي والتلوث بافتراضاته بحيث يتماشى معه ويصدر عنه، كما سيكون قادراً على التخلص من مشاعر التحسب والتوجس والهزيمة، أو العجز عن فهم

هذا المنهج والاستعانة بأدواته في فهم الظواهـــر المدروسة على حقيقتها[٧٥] .

ومع كل ذلك فإن ملكاوي يتفق مع سردار على أن العمل في إسلامية المعرفة يحتاج إلى طاقات فكرية وقدرات علمية متميزة، وأن المنهجية الإسلامية بطبيعتها منهجية متداخلة التخصصات والحقول تستدخل في مصادر معرفتها كلاً من الكون والوحي، وفي أدوات معرفتها كلاً من الحس والعقل، وأن هذه المنهجية تتطلب فِرقاً من الباحثين يتكامل فيهم تنوع الخبرات والتخصصات، وأن التفكير في هذا المشروع يأخذ بعين الاعتبار بناء أمة الإسلام وصنع مستقبلها وتعزيز حضورها في واقع العالم وترشيدها لحضارة الإنسان.

عتب المدرسة الإمامية:

خصصت مجلة "الحياة الطيبة"[٧٦] ملف أحد أعدادها لموضوع إسلامية المعرفة، والمجلة تصدرها المؤسسة العالمية للحوزات والمدارس العلمية في مدينة قم التي تعدّ عاصمة الفكر الإسلامي المعاصر في

---

[٧٥] أسلمة المعرفة : تقرير إبداعي- ضياء الدين سردار. في كتاب: مستقبل الاسلام وبيئته . لندن: مانسل ، ١٩٨٩م.

[٧٦] السنة الأولى ، العدد الثاني ، أيلول ١٩٩٨م.

المذهب الشيعي الإمامي. وشارك في الكتابة في هذا الملف الذي امتدت مساحته على مائة صفحة مجموعة متميزة من أعلام هذا الفكر. وتضمنت المقالات والمراجعات ما يؤكد الألفة بمصطلح إسلامية المعرفة وعدم وجود أي غرابة فيه بل يرى الشيخ محمد التسخيري مثلاً أن حالة إسلامية المعرفة يجب أن تسيطر على جامعاتنا ومعاهدنا[٧٧] .

الحاجة المتجددة إلى الاجتهاد:

ونكتفي في هذا المقام بالإشارة إلى مقالة الدكتور زهير الأعرجي [٧٨] أستاذ النظرية الاجتماعية في الحوزة العلمية بقم الذي يرى في مشروع إسلامية المعرفة تعبيراً عن الحاجة المتجددة إلى الاجتهاد والتجديد .ولم تظهر الحاجة إلى هذا المشروع في رأيه لأن العلماء المجتهدين في الدائرة الإسلامية الشيعية قد تصدوا للإذعان الثقافي الذي سرى في جسد الأمة نتيجة لاستشعار قوة الغرب وهيمنته، منطلقة من "كمالية الموقف الإسلامي وتفوقه على الموقف

---

[٧٧] أسلمة المعرفة: مفهومها مكانها حدودها – محمود البستاني ومحمد علي التسخيري. مجلة الحياة الطيبة العدد الثاني ، أيلول ١٩٩٨م ، ص ١٣٨- ١٥١.

[٧٨] أسلمة المعرفة أم معرفة الأسلمة: النظرية الاجتماعية في معترك الأسلمة – زهير الأعرجي. مجلة الحياة الطيبة ، السنة ١ العدد ٢ أيلول ١٩٩٨م ص ١٥٣- ١٧٤.

الغربي .لكن "قضية الاجتهاد والتجديد بقيت تُثار مرة وتُخمد مرة أخرى، وهي تراوح مكانها حتى قام بعض شبابنا المثقفين بنقل أفكار المدرسة السنيّة في مشروع أسلمة المعرفة...ومشروع بهذا الحجم وتلك الكيفية لا بد أن تتبناه مؤسسة علمية اجتهادية يوازي وزنها وزن الحوزة العلمية الإمامية...". لكن الكاتب يعرب عن عتبه على المدرسة الثقافية السنيّة أنها أهملت تماماً فكر أئمة أهل البيت عليهم السلام فلم تر أثراً يتعامل مع دولة أمير المؤمنين عليه السلام التي تحققت فيها عدالة الإسلام ... ولم تر أثراً يتعامل مع علوم آل محمد عليه السلام في الطب والكيمياء والخلق والأخلاق واللغة والعرفان ولم تلمس حتى إشارة من قريب أو بعيد لذلك المنجم الثرّ الذي يستطيع أن يمدّ مشروع الأسلمة ذاتها بمعين لا ينضب من الأفكار ...).

ويسجل الأعرجي بعض الملحوظات على المشروع وهي ملحوظات يوجهها أيضاً دعاة الإسلامية أنفسهم على بعض الممارسات الخطأ التي قام بها بعض من ركب موجة الصحوة الإسلامية لتسويق إنتاج مبتسر. ثم يقترح الكاتب أن تقتصر مهمة الحوزة العلمية الإمامية في معترك الأسلمة على بناء نظريات إسلامية في المعارف الاجتماعية الاقتصادية والنفسية والسياسة والاجتماع

والقانونية ونشوء الإنسان، أما في العلوم الطبيعية التجريبية فيقرر الكاتب أن العلم المكتشف فيها "هو نفسه والفارق هو السبق في الاكتشاف لا غير"، لكنه يقترح أن يضاف إليها بعض الجوانب اللازمة لتطبيقها في المجتمع الإسلامي. ويقرر كذلك أن العلوم الدينية النقلية تختلف عن كل من العلوم الأخرى (الطبيعية والاجتماعية) والوسيلة الوحيدة فيها هو الاجتهاد في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي .

وأخيراً يقترح الكاتب إطاراً للعملية المعرفية التي ينبغي من ورائها استحداث نظام معرفي ديني في المجتمع المعاصر من ثلاثة عناصر هي النظرية والنظام والقانون، وذلك من أجل تطوير الفكرة وبناء الجهاز الذي تتم فيه الفكرة، ووسائل الإلزام والردع اللذين تتطلبهما عملية البناء الاجتماعي. ومن خلال تظافر تلك العناصر الثلاثة يسير المجتمع الديني في طريقه المرسوم نحو التكامل الأخلاقي والروحي والاجتماعي .والنظرية في رأي الأعرجي هي مجموعة الأفكار المتظافرة التي تختزل المعلومات الفكرية والأوامر الشرعية وتنظمها في قالب فكري فلسفي عميق ودقيق. والنظريات الاجتماعية عند المسلمين هي نظرية دينية تعبر عن جهد الفقيه المفكر الذي يستنبط الحكم الشرعي في الإدارة الاجتماعية، ثم يعرضها على شكل نظرية

فقهية بعد أن يستقرئ مباني العقلاء والعرف الاجتماعي والنظريات ذات العلاقة بالموضوع .

ويختم الأعرجي نظريته في ممارسة العملية المعرفية وهدفها في قيام فقهاء الأمة بمحاولة قراءة الوحي والكون واستفراغ الوسع لفهم وظيفة المكلف الشرعية على النطاق الاجتماعي والشخصي، ويقرر أنه: ما لم يكن المنهج المستخدم في عملية "أسلمة العلوم" منهجاً علمياً دقيقاً يضيف أفكار أهل البيت عليهم السلام الشرعية إلى القرآن المجيد والسنة الشريفة، فإننا نبني صرحاً من رمال لا يصمد أمام موجة عاتية من موجات المحيط الهائج .

ويمكن إبداء الملحوظات الآتية على هذه المقالة الرصينة:

إن عدم الإشارة إلى جهود علماء المسلمين من المدرسة الشيعية في أدبيات دعاة إسلامية المعرفة في الدائرة السنيّة ظاهرة معروفة في التاريخ الإسلامي ترجع إلى أن الاجتهاد في المدرستين السنيّة والشيعية بدأ متزامناً في مراحله الأولى وفي إطار اجتماعي ثقافي مشترك. لكن التمايز الفكري والاستقطاب السياسي الذي حدث في المراحل اللاحقة ورافقته أحداث تاريخية مؤسفة، أدى إلى التباعد والانغلاق، ونشوء أدبيات مستقلة، وعملت نظرية عصمة الأئمة على تكثيف

الاعتماد على مراجع خاصة لدى علماء الشيعة، لم تنل نفس الاهتمام لدى علماء السنة .

أما الآن وبخاصة في العقدين الأخيرين فقد كانت المنتديات التي عقدها دعاة إسلامية المعرفة من الدائرة السنيّة تضمّ الكثير من العلماء والمفكرين من الدائرة الشيعية، كذلك أسهمت الجهود الثقافية في إيران بعد الثورة الإسلامية التي تضمنت دعوة الكثير من العلماء السنة على التخفيف من الاحتقانات النفسية. ويكاد لا ينعقد نشاط واحد من نشاطات المعهد العالمي للفكر الإسلامي مثلاً دون أن يشارك فيه أحد العلماء والمفكرين من الشيعة، وأن يكون هناك عدد من المستشارين العلميين لهذا المعهد من هولاء العلماء، وأصبحت أسماء العلماء والمجتهدين الشيعة تذكر جنباً إلى جنب في قائمة المجتهدين والمصلحين في العصر الحديث الذين عرفوا في عالم السنّة. ولا يشعر أحد بأية غرابة أن يتولى د. سيد حسين نصر التدريس في الجامعة التي يديرها د .طه جابر العلواني وأن يشارك في المؤتمرات السنوية لجمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين وهكذا.

******

الفهرست

المقدمة ٥

الفصل الأول: الرسالة العالمية للحوزة العلمية ٧

مقدمة الفصل ١٠

المحور الأول: الرسالة الاخلاقية..... ١٥

عناصر الرسالة الاخلاقية ١٦

المحور الثاني: الرسالة المعرفية ١٩

العلاقة بين الإيمان والمعرفة ٢٠

الدليل العقلي ٢٢

نظرية المعرفة..... ٢٤

المحور الثالث: الرسالة الاجتماعية..... ٢٧

الحقوق والواجبات ٢٨

المحور الرابع: الرسالة القانونية..... ٣١

النظرية الفقهية في العقوبات ٣٢

الفصل الثاني: الحوزة العلمية وأسلمة المعرفة..... ٣٧

مقدمة الفصل ٤٠

الملاحظات المسجلة على مشروع الأسلمة..... ٤٣

الحوزة ودورها في أسلمة المعرفة : ٤٦

١-بين اللغة والاصطلاح:..... ٤٦
أ-تعريف الأسلمة..... ٤٦
ب-أصناف المعرفة..... ٤٨
٢-مفاهيم العملية المعرفية:..... ٥٤
أ-النظرية ٥٤
أركان النظرية: ٥٦
١-الركن الشرعي..... ٥٦
٢-الركن الحقوقي ٥٩
٣-الركن الجزائي ٦٠
٤-المسؤولية ٦١
٥-العلاقات الانسانية في النظرية..... ٦٣
المنهج العلمي في النظرية..... ٦٣
ب-النظام..... ٦٦
ج-القانون..... ٧٠
الفارق بين النظرية الاجتماعية وعلم الاجتماع..... ٧٣
علم الاجتماع في خدمة النظرية الاجتماعية..... ٧٧
٣-مناهج العملية المعرفية:..... ٧٩
أ-المنهج الاستقرائي..... ٨٠
ب-المنهج الاستدلالي أو الاستنباطي ٨١

ج-منهج العلّية..... ٨٣
د-بين منهج القطع ومنهج الاحتمالات..... ٨٤
هـ-النص والدلالات..... ٨٧
خاتمة..... ٨٩
الفصل الثالث: الحوزة العلمية وحوار الحضارات..... ٩١
مقدمة الفصل ٩٣
معنى الحوار بين الحضارات..... ٩٤
هل ان منشأ الحضارة ديني ؟ ٩٧
هل الخرافة تولد حضارة ؟ ١٠٠
أسس الحوار: ١٠٢
أ-الأسس الشرعية للحوار ١٠٣
ب- الحقائق الموضوعية للحوار ١١٠
ج-مباني الحوار..... ١١٢
أهداف الحوار: ١١٥
أ-الأهداف المرحلية ١١٦
ب-الأهداف النهائية ١١٨
إشكاليات الحوار:..... ١٢١
أ-الحوار والخلفية التاريخية ١٢١
ب-حوار الحضارات وعقيدة التوحيد ١٢٣

ج-التشابك الاجتماعي بين الأديان..... ١٢٥
الاستنتاج ١٢٧
الفصل الرابع: فلسفة (الحرية) في رسالة الحوزة ١٣١
الحرية ركيزة من ركائز تكريم الإنسان ١٣٣
شروط تحقيق الحرية ١٣٤
الحرية ، وثقافة التحرر ، والموقف الإسلامي ١٣٥
قيود الحرية ١٣٦
الحريات وحقوق الإنسان: من زاوية الإسلام ١٣٩
الحرية وأحكام الارتداد ١٤١
بين الأحكام الشرعية والقوانين الوضعية ١٤٢
عقوبة الارتداد ١٤٣
أمان الجماعة ١٤٥
إرجاع الحق إلى نصابه ١٤٦
العقوبة تقلل من جاذبية الذنب ١٤٧
حرية التعبير المتعلقة بالدين: ما هو نطاقها ؟ ١٤٨
الشخصيات الدينية والصفة القدسية ١٤٩
حدود حرية التعبيـــر ١٥٠
الحرية في الزواج واختيار رفيق الحياة ١٥٢
حرمة زواج المسلمة من الكافر ، لماذا ؟ ١٥٢

صراع الولاءات ١٥٤
الاستنتاج ١٥٦
الفصل الخامس: ملاحق الكتاب ١٥٩
(١) تعقيبات المعهد العالمي ١٦١
ملخص البحث ١٦١
الهروب من الواقع ١٦٢
ملابسات الزمان والمكان ١٦٣
النكوص الفكري ١٦٤
الخلط بين الأدوات والمفاهيم ١٦٥
نقض الإبداع ١٦٧
الأوجه الثلاثة ١٦٨
موضوعية العلم ١٧١
خطورة ثوب الإعتدال ! ١٧٢
الوحي وعلوم الإجتماع ١٧٤
التفكير العقلي والتجربة ١٧٦
عتب المدرسة الإمامية ١٧٨
الحاجة المتجددة إلى الاجتهاد ١٧٩
الفهرست ١٨٥