المرسِل
الرسول، الرسالة

المرجع الدينيّ الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره

مدوَّنةٌ في إثبات الصانع، والأصول الأساسيّة للدين؛ استهل بها المرجع النوعيّ الشهيد السيد محمد باقر الصدر، رسالته العمليّة (الفتاوى الواضحة): «..لأنّ الرسالة العمليّة تعبير اجتهاديّ عن أحكام الشريعة الإسلاميّة التي أرسل الله سبحانه وتعالى خاتم الأنبياء بها رحمة للعالمين، وهذا التعبير يرتكز أساساً على التسليم بتلك الأصول، فالإيمان بالله المرسِل، وبالنبيّ الرسول، وبالرسالة التي أُرسل بها، يشكّل القاعدة لمحتوى أيّ رسالة عمليّة والدليل على الحاجة إليها».
ونظراً إلى أهمية هذا النص تقدم «شعائر» مقتطفاتٍ وافيةً منه.

الإيمان بالله تعالى: المرسِل

توصّل الإنسان إلى الإيمان بالله منذ أبعد الأزمان، وعبده وأخلص له، وأحسّ بارتباط عميق به قبل أن يصل إلى أيّ مرحلة من التجريد الفكريّ الفلسفيّ، أو الفهم المكتمِل لأساليب الاستدلال.

ولم يكن هذا الإيمان وليد تناقض طبقيّ، أو من صنع مستغِلّين ظالمين تكريساً لاستغلالهم، أو مستغَلّين مظلومين تنفيساً لهم؛ لأنّ هذا الإيمان سبق في تاريخ البشريّة أيّ تناقضات من هذا القبيل.

ولم يكن هذا الإيمان وليد مخاوف وشعور بالرعب تجاه كوارث الطبيعة وسلوكها المضادّ. ولو كان الدين وليد خوف وحصيلة رعب، لكان أكثر الناس تديّناً على مرّ التاريخ، هم أشدّهم خوفاً وأسرعهم هلعاً، مع أنّ الذين حملوا مشعل الدين على مرّ الزمن كانوا من أقوى الناس نفساً وأصلبهم عوداً.

بل إنّ هذا الإيمان يعبّر عن نزعة أصيلة في الإنسان إلى التعلّق بخالقه، ووجدان راسخ يدرك بفطرته علاقة الإنسان بربّه وكَونه.

وفي فترة تالية تفلسف الإنسان، واستخلص من الأشياء التي تحوطه في الكون مفاهيم عامّة، كالوجود والعدم، والوجوب والإمكان والاستحالة، والوحدة والكثرة، والتركّب والبساطة، والجزء والكلّ، والتقدّم والتأخّر، والعلّة والمعلول، فاتّجه على الأكثر إلى استخدام هذه المفاهيم وتطبيقها في مجال الاستدلال على نحو يدعم ذلك الإيمان الأصيل بالله سبحانه وتعالى، ويفلسفه ويبرّره بأساليب البحث الفلسفيّ.

وحينما بدأت التجربة تبرز على صعيد البحث العلميّ كأداة للمعرفة، وأدرك المفكّرون أنّ تلك المفاهيم العامّة لا تكفي بمفردها في مجال الطبيعة لاكتشاف قوانينها والتعرّف على أسرار الكون، آمنوا بأنّ الحسّ والملاحظة العلميّين هما المُنطلق الأساس للبحث عن تلك الأسرار والقوانين.

وكان هذا الاتّجاه الحسيّ في البحث مفيداً على العموم في تطوير الخبرة البشريّة بالكون وتوسيعها إلى درجة كبيرة.

الظاهرة العامّة للنبوّة: الرسول

كلّ شيء في هذا الكون الواسع يحمل معه قانونه الربانيّ الصارم، الذي يوجّهه ويرتفع به مدى ما يتاح له من ارتفاع وتطوّر. فالبذرة يتحكّم فيها قانونها الذي يحوّلها ضمن شروط معيّنة إلى شجرة، والنطفة يتحكّم فيها قانونها الذي يطوّرها إلى إنسان،

وكلّ شيء من الشمس إلى البروتون، ومن الكواكب السيّارة في مدار الشمس إلى الإلكترونات السيّارة في مدار البروتون، يسير وفق خطّة، ويتطوّر وفق إمكاناته الخاصّة.

وهذا التنظيم الربّانيّ الشامل امتدّ ـ بحكم الاستقراء العلميّ ـ إلى كلّ جوانب الكون وظواهره.

وقد تكون أهمّ ظاهرة في الكون هي ظاهرة الاختيار لدى الإنسان، فإنّ الإنسان كائن مختار، ويعني ذلك أنّه كائن هادف، أي يعمل من أجل هدف يتوخّى تحقيقه بذلك العمل. فهو يحفر الأرض من أجل أن يستخرج ماءً، ويَطهو الطعام من أجل أن يأكل طعاماً لذيذاً، ويجرّب ظاهرةً طبيعيّةً من أجل أن يتعرّف على قانونها، وهكذا. بينما الكائنات الطبيعيّة البحتة تعمل من أجل أهداف مرسومة من قبل واضع الخطّة، لا من أجل أهداف تعيشها هي وتتوخّى تحقيقها.

فالرئة والمعدة والأعصاب في ممارسة وظائفها الفيسيولوجيّة تعمل عملاً هادفاً، ولكنّ الهدف هنا لا تعيشه هي من خلال نشاطها الطبيعيّ والفيسيولوجيّ الخاصّ، وإنّما هو هدف الصانع الخبير؛ ولمّا كان الإنسان كائناً هادفاً ترتبط مواقفه العمليّة بأهداف يعيها ويتصرّف بموجبها، فهذا يفترض ضمناً أنّ الإنسان في مواقفه العمليّة هذه ليس مُسيّراً وفق قانون طبيعيّ صارم، كما تسقط قطرة المطر في مسار محدّد وفقاً لقانون الجاذبيّة؛ لأنّه في حالة من هذا القبيل لا يمكن أن يكون هادفاً، أي يعمل من أجل هدف يعيش في داخل نفسه.

قد تكون أهمّ ظاهرة في الكون هي ظاهرة الاختيار لدى الإنسان، فإنّ الإنسان كائن مختار، ويعني ذلك أنّه كائنٌ هادف، أي يعمل من أجل هدف يتوخّى تحقيقه بذلك العمل... ولكي يكون هادفاً، لا بدّ أن يكون حرّاً في التصرّف؛ ليُتاح له أن يتصرّف وفقاً لما تنشأ في نفسه من أهداف.

فلكي يكون الإنسان هادفاً، لا بدّ أن يكون حرّاً في التصرّف؛ ليتاح له أن يتصرّف وفقاً لما تنشأ في نفسه من أهداف. فالترابط بين المواقف العمليّة والأهداف هو القانون الذي ينظّم ظاهرة الاختيار لدى الإنسان.

كما أنّ الهدف بدوره لا يتواجد بصورة عشوائيّة، فإنّ كلّ إنسان يحدّد أهدافه وفقاً لما تتطلّبه مصلحته وذاته من حاجات، وهذه الحاجات تحدّدها البيئة والظروف الموضوعيّة التي تحيط بالإنسان، غير أنّ هذه الظروف الموضوعية لا تحرّك الإنسان مباشرةً كما تحرّك العاصفة أوراق الشجر؛ لأنّ هذا يعطّل دوره ككائن هادف، فلا بدّ للظروف الموضوعيّة إذن من تحريك الإنسان عن طريق الإثارة والإيحاء بتبنّي أهداف معيّنة، وهذه الإثارة ترتبط بإدراك الإنسان للمصلحة في موقف عمليّ معيّن، ولكن ليست كلّ مصلحة تحقّق إثارةً للفرد، وإنّما تحقّقها تلك المصالح التي يدرك الفرد أنّها مصالح له بالذات.

وذلك أنّ المصالح على قسمين: فهناك مصالح على خطٍّ قصير تعود بالنفع غالباً على الفرد الهادف العامل نفسه، ومصالح على خطّ طويل تعود بالنفع على الجماعة، وكثيراً ما تتعارض مصالح الفرد ومصالح الجماعة. وهكذا نلاحظ من ناحية، أنّ الإنسان غالباً لا يتحرك من أجل المصلحة لقيَمها الإيجابية، بل بقدر ما تحقّق له من نفع خاصّ. ونلاحظ من ناحية أخرى، أنّ خلق الظروف الموضوعيّة لضمان تحرّك الإنسان وفق مصالح الجماعة، شرط ضروريّ لاستقراء الحياة ونجاحها على الخطّ الطويل، وعلى هذا الأساس واجه الانسان تناقضاً بين ما تفرضه سنّة الحياة واستقرارها من سلوك موضوعيّ واهتمام بمصالح الجماعة، وما تدعو إليه نوازع الفرد واهتمامه بشخصه من سلوك ذاتيّ واهتمام بالمنافع الآنيّة الشخصيّة.

وكان لا بدّ من صيغة تحلّ هذا التناقض وتخلق تلك الظروف الموضوعيّة التي تدعو إلى تحرّك الإنسان وفق مصالح الجماعة.

والنبوّة بوصفها ظاهرةً ربّانيةً في حياة الإنسان، هي القانون الذي وضع صيغة الحلّ هذه، بتحويل مصالح الجماعة وكلّ المصالح الكبرى التي تتجاوز الخطّ القصير لحياة الإنسان إلى مصالح للفرد على خطّه الطويل؛ وذلك عن طريق إشعاره بالامتداد بعد الموت، والانتقال إلى ساحة العدل والجزاء التي يحشر الناس فيها ليُرَوا أعمالهم: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾ الزلزلة: ٧-٨؛ وبذلك تعود مصالح الجماعة مصالحَ للفرد نفسه على هذا الخطّ الطويل.

وصيغة الحلّ هذه تتألّف من نظريّة وممارسة تربويّة معيّنة للإنسان على أساسها، والنظريّة هي المعاد يوم القيامة، والممارسة التربويّة على هذه النظريّة عمليّة قياديّة ربانيّة، ولا يمكن إلاّ أن تكون ربانيّة؛ لأنّها عملية تعتمد على اليوم الآخِر، أي على الغيْب، فلا توجد إلاّ بوحي السماء، وهي النبوّة.

ومن هنا كانت النبوّة والمعاد واجهتين لصيغة واحدة، هي الحلّ الوحيد لذلك التناقض الشامل في حياة الإنسان، وتشكّل الشرط الأساسيّ لتنمية ظاهرة الاختيار وتطويرها في خدمة المصالح الحقيقيّة للإنسان.

الإسلام، دين الله الذي بعث به محمّداً صلّى الله عليه وآله رحمةً للعالمين: الرسالة

وقد استهدف الإسلام قبل كلّ شيء ربط الإنسان بربّه وبمعاده.

فمن الناحية الأُولى: ربط الإنسان بالإله الواحد الحقّ الذي تشير إليه الفطرة، وأكّد وحدة الإله الحقّ، وشدّد على ذلك؛ لكي يقضي على كلّ ألوان التألّه المصطنع، حتى جعل من كلمة التوحيد "لا إله إلاّ الله" شعاره الرئيسيّ.

ولمّا كانت النبوّة هي الوسيط الوحيد المباشر بين الخلق والخالق، فشهادة هذه النبوّة بوحدة الإله والخالق وارتباطها بالإله الواحد الحقّ، تُعتبر أساساً كافياً لإثبات التوحيد.

ومن الناحية الثانية: ربط الإنسان بالمعاد؛ لكي تكتمل بذلك الصيغة الوحيدة القادرة على علاج التناقض، والتي تحقّق العدل الإلهيّ في نفس الوقت.

خصائص الرسالة الإسلاميّة

وللرسالة الإسلاميّة خصائصها التي تميّزها عن سائر رسالات السماء، وسِماتها التي جعلت منها حدثاً فريداً في التاريخ. وفي ما يلي نذكر عدداً من الخصائص والسِمات بإيجاز:

أوّلاً: أنّ هذه الرسالة ظلّت سليمةً ضمن النصّ القرآني دون أن تتعرّض لأيّ تحريف، بينما مُنِيت الكتب السماويّة السابقة بالتحريف، وأُفرغت من كثير من محتواها، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ الحجر: ٩.

واحتفاظ الرسالة بمحتواها العقائديّ والتشريعيّ هو الذي يمكّنها من مواصلة دورها التربويّ، وكلّ رسالة تفرغ من محتواها بالتحريف والضياع لا تصلح أداة ربط بين الإنسان وربّه؛ لأنّ هذا الربط لا يتحقّق بمجرّد الانتماء الاسميّ، بل بالتفاعل مع محتوى الرسالة وتجسيدها فكراً وسلوكاً، ومن أجل ذلك كانت سلامة الرسالة الإسلاميّة بسلامة النصّ القرآنيّ، الشرط الضروري لقدرة هذه الرسالة على مواصلة أهدافها.

ثانياً: أنّ بقاء القرآن نصّاً وروحاً يعني أنّ نبوّة محمّد صلّى الله عليه وآله لم تفقد أهمّ وسيلة من وسائل إثباتها؛ لأنّ القرآن وما يعبّر عنه من مبادئ الرسالة والشريعة كان هو الدليل الاستقرائيّ، وفقاً لما تقدّم على نبوّة محمّد وكَونه رسولاً، وهذا الدليل يستمرّ ما دام القرآن باقياً.

احتفاظ الرسالة بمحتواها العقائديّ والتشريعيّ هو الذي يمكّنها من مواصلة دورها التربويّ، وكلّ رسالة تفرغ من محتواها بالتحريف والضياع لا تصلح أداة ربط بين الإنسان وربّه.. ومن أجل ذلك كانت سلامة الرسالة الإسلاميّة بسلامة النصّ القرآنيّ، الشرط الضروري لقدرة هذه الرسالة على مواصلة أهدافها.

وخلافاً لذلك، النبوّات التي يرتبط إثباتها بوقائع معيّنة تحدث في لحظة وتنتهي، كإبراء الأكمه والأبرص، فإنّ هذه الوقائع لا يشهدها عادةً إلاّ المعاصرون لها، وبمرور الزمن وتراكم القرون تفقد الواقعة شهودها الأوائل، ويعجز الإنسان غالباً عن الحصول على أيّ تأكيد حاسم لها عن طريق البحث والتنقيب، وكلّ نبوّة لا يمكن التأكّد من دليلها لا يمكن أيضاً أن يكلّف الله سبحانه وتعالى بالاعتقاد بها، أو البحث عن وسيلة لإثباتها، إذ ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاّ ما آتاها﴾ الطلاق:٧. ونحن اليوم نعتمد في إيماننا بالأنبياء السابقين ـ صلوات الله عليهم ـ وبمعاجزهم على إخبار القرآن الكريم بذلك.

ثالثاً: أنّ مرور الزمن ـ كما عرفنا ـ لا ينقص من قيمة الدليل الأساس على الرسالة الإسلاميّة، ولكن ليس هذا فقط، بل إنّه أيضاً يمنح هذا الدليل أبعاداً جديدةً من خلال تطوّر المعرفة البشريّة، واتّجاه الإنسان إلى دراسة الكون بأساليب العلم والتجربة؛ وليس ذلك فقط لأنّ القرآن الكريم سبق إلى الاتّجاه نفسه وربط الأدلّة على الصانع الحكيم بدراسة الكون والتعمّق في ظواهره، ونبّه الإنسان إلى ما في هذه الدراسة من أسرار ومكاسب؛ بل لأنّ الإنسان الحديث يجد اليوم في ذلك الكتاب ـ الذي بُشّر به في بيئة جاهلة قبل مئات السنين إشارات واضحةً إلى ما كشف عنه العلم الحديث، حتى لقد قال المستشرق الإنجليزي "أجنيري" ـ أُستاذ اللغة العربيّة في جامعة أُكسفورد ـ عندما اكتشف العلم دور الرياح في التلقيح: «إنّ أصحاب الإبل قد عرفوا أنّ الريح تلقّح الأشجار والثمار، قبل أنّ يتوصّل العلم في أُوروبا إلى ذلك بعدّة قرون» (يشير بذلك

إلى قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ﴾ الحجر: ٢٢.

رابعاً: أنّ هذه الرسالة جاءت شاملةً لكلّ جوانب الحياة، وعلى هذا الأساس استطاعت أن توازن بين تلك الجوانب المختلفة وتوحّد أُسُسها، وتجمع في إطار صيغة كاملة بين الجامع والجامعة، والمعمل والحقل، ولم يعد الإنسان يعيش حالة الانشطار بين حياته الروحيّة وحياته الدنيويّة.

خامساً: أنّ هذه الرسالة هي الرسالة السماويّة الوحيدة التي طبّقت على يد الرسول الذي جاء بها، وسجّلت في مجال التطبيق نجاحاً باهراً، واستطاعت أن تحوّل الشعارات التي أعلنتها إلى حقائق في الحياة اليوميّة للناس.

سادساً: أنّ هذه الرسالة بنزولها إلى مرحلة التطبيق دخلت التاريخ وساهمت في صنعه؛ إذ كانت هي حجر الزاوية في عملية بناء أُمّة حملت تلك الرسالة واستنارت بهداها. ولمّا كانت هذه الرسالة ربانيةً وتمثّل عطاءً سماويّاً للأرض فوق منطق العوامل والمؤثّرات المحسوسة، نتج عن ذلك ارتباط تاريخ هذه الأُمّة بعامل غيبيّ، وأساس غير منظور لا يخضع للحسابات الماديّة للتاريخ.

ومن هنا، كان من الخطأ أن نفهم تاريخنا ضمن إطار العوامل والمؤثّرات الحسيّة فقط، أو أن نعتبره حصيلة ظروف ماديّة، أو تطوّر في قوى الإنتاج؛ فإنّ هذا الفهم الماديّ للتاريخ لا ينطبق على أُمّة بُني وجودها على أساس رسالة السماء، وما لم ندخل هذه الرسالة في الحساب كحقيقة ربانيّة، لا يمكن أن نفهم تاريخها.

سابعاً: أنّ هذه الرسالة لم يقتصر أثرها على بناء هذه الأُمّة، بل امتدّ من خلالها ليكون قوةً مؤثّرةً وفاعلةً في العالم كلّه على مسار التاريخ. ولا يزال المنصِفون من الباحثين الأُوروبيّين يعترفون بأنّ الدفعة الحضاريّة للإسلام هي التي حرّكت شعوب أوروبا النائمة من نومها ونبهّتها إلى الطريق.

ثامناً: أنّ النبي محمّداً صلّى الله عليه وآله الذي جاء بهذه الرسالة تميّز عن جميع الأنبياء الذين سبقوه بتقديم رسالته بوصفها آخر أُطروحة ربانيّة، وبهذا أعلن أنّ نبوّته هي النبوّة الخاتمة، وفكرة النبوّة الخاتمة لها مدلولان:

أحدهما: سلبيّ، وهو المدلول الذي ينفي ظهور نبوّة أُخرى على المسرح.

والآخر: إيجابيّ، وهو المدلول الذي يؤكّد استمرار النبوّة الخاتمة وامتدادها مع العصور.

وحينما نلاحظ المدلول السلبيّ للنبوّة الخاتمة، نجد أنّ هذا المدلول قد انطبق على الواقع تماماً خلال الأربعة عشر قرناً التي تلت ظهور الإسلام، وسيظلّ منطبقاً على الواقع مهما امتدّ الزمن. غير أنّ عدم ظهور نبوّة أُخرى على مسرح التاريخ، ليس لأنّ النبوّة تخلّت عن دورها كأساس من أُسس الحضارة الإنسانيّة؛ بل لأنّ النبوّة الخاتمة جاءت بالرسالة الوريثة لكلّ ما يعبّر عنه تاريخ النبوّات من رسالات، والمشتملة على كلّ ما في تلك النبوّات والرسالات من قيم ثابتة دون ما لابسها من قيم مرحليّة، وبهذا كانت هي الرسالة المهيمنة القادرة على الاستمرار مع الزمن وكلّ ما يحمل من عوامل التطوّر والتجديد: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ﴾ المائدة: ٤٨.

لمّا كانت الرسالة الإسلاميّة ربانيّةً وتمثّل عطاءً سماويّاً للأرض فوق منطق العوامل والمؤثّرات المحسوسة، نتج عن ذلك ارتباط تاريخ هذه الأُمّة بعامل غيبيّ، وأساسٍ غير منظور لا يخضع للحسابات الماديّة للتاريخ.
ومن هنا، كان من الخطأ أن نفهم تاريخنا ضمن إطار العوامل والمؤثّرات الحسيّة فقط.

تاسعاً: وقد اقتضت الحكمة الربّانية التي ختمت النبوّة بمحمّد صلّى الله عليه وآله أن تعدّ له أوصياء يقومون بأعباء الإمامة والخلافة بعد اختتام النبوّة، وهم اثنا عشر إماماً، قد جاء النصّ على عددهم من قِبَل رسول الله صلى الله عليه وآله في أحاديث صحيحة اتّفق المسلمون على روايتها، أوّلهم أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، وبعده الحسن، ثم الحسين وتسعة من آله على الترتيب التالي: عليّ بن الحسين السجاد، ثمّ محمّد بن عليّ الباقر، ثمّ جعفر بن محمّد الصادق، ثمّ موسى بن جعفر الكاظم، ثمّ عليّ بن موسى الرضا، ثمّ محمّد بن عليّ الجواد، ثم عليّ بن محمّد الهادي، ثمّ الحسن بن عليّ العسكريّ، ثم محمّد بن الحسن المهديّ عليهم السلام.

عاشراً: وفي حالة غيبة الإمام الثاني عشر ـ عليه الصلاة والسلام ـ أرجع الإسلام الناس إلى الفقهاء، وفتح باب الاجتهاد بمعنى بذل الجهد في استنباط الأحكام الشرعيّة من الكتاب والسنّة.

«إختبـارات المقـدّس»*

للدكتور خنجـر حميّـة

بقلم: النائب نواف الموسوي

ما هي المسارات التي يمكن للجهد الفلسفي، عندنا، أن يسلكها أو يجب أن يسلكها؟

أعتقد أنّها الآتي:

أولاً: مواصلة المسار الفلسفي/ العرفاني/الكلامي، الذي ما زال مستمراً في بعض الحلقات الدراسيّة في الحوزات العلميّة في إيران، أو مكنوناً في ثنايا مخطوطات لم تجد طريقاً إلى النشر بالمواصفات العلميّة. وما نُشر منها أحياناً يحتاج إلى إعادة تحقيق وتدقيق، لأنّ النّصّ المنشور يذهب في عكس المعنى المراد. مثلاً في كتاب (شرح حكمة الإشراق) للشهرزوري يقول الشارح في مقصد السهروردي بالنور والظلمة إنّ الأمر يدور على الوجوب والإمكان لا على أنّ المبدأ اثنان، فيأتي النصّ «المحقّق» لأنّ المبدأ اثنان، وهو على النقيض ممّا يبتغيه المؤلّف.

وإذ يرمي الجهد في هذا المسار إلى إنهاء القطيعة مع التراث الفلسفي فهو يتّجه إلى:

١ـ نشر المخطوطات بعد تحقيقها.

٢ـ إعداد الدراسات ومُراكمتها حول المخطوطات لناحية تبيّن مقولاتها.

٣ـ الانتهال من السلسلة التي لم تنقطع لأساتذة الفلسفة والعرفان، والذين يقدّمون في تدريسهم أفكاراً جديدة تتبدّى على هيئة تعليقات أو مقدّمات. تلقّي العلوم العقليّة على هؤلاء الأساتذة هو أكثر من ضروري لفهم هذا التراث واستمراريته والتجدّد فيها. ولا أُخفي مساورة الريب ومراودة الحذر إزاء مقولات أو نصوص لم تنتهل من هذا المنهل، بالطريقة التقليديّة، أي تلاوة النصّ ثمّ شرحه والتعليق عليه في الحلقة الدراسيّة من جانب الأستاذ ــ المدرّس، وبعد ذلك القراءة التي توسّع الإحاطة بموضوع الدرس، والمباحثة التي تُعدّ محطّة أساسيّة في ترسيخ الفكرة وتعميقها والتمكين من قدرات التعبير عنها، واستفزاز إمكانات النقد. ولست أدري إلى أين سيؤدّي اعتماد منهج المدرسة الحديثة: التلقين، الامتحان الدوري، إذ يبدو أنّ المبرّزين من متخرجي هذا المنهج إنّما أفلحوا لما اعتمدوه من منهج يشابه، إن لم يطابق، المنهج الحوزوي التقليدي.

ما ورد (أي الانتهال المباشر من ينابيع الفكر) هو على سبيل القاعدة العامّة، التي لا تُعْصَم من استثناءات.

٤ـ بعد التمكّن ممّا هو قائم، نَقدُه والسعيُ إلى تجاوزه بما يؤدّي إلى التجديد. التجديدُ ليس تطريز الرداء على دُرْجَة سائدة، وهي عابرة دائماً، وليس هو ترداداً لمفردات منبّتة من سياقات خاصة، لتُحشر قسراً في سياق منقطع، فتصير زخرفات تتدلّى، تتلاعب بها رياح، لأنها لم تلجأ إلى ركن وثيق. كذلك فإنّ التجديد لا يعني استنساخاً ينقل خلايا غالباً ما تكون منقوصة، مشوّهة، مشوّشة، غير دقيقة لتُزرَع في رَحِمٍ مُغاير، عقيم غالباً، أو مستولِدٍ لمسوخ. كيف يمكن زعم التجديد ممّن لا يعرف إلى أين وصل المسار؟ ما هي نقطة البدء لدى هذا المجدّد؟ لافتقاد هذه النقطة، على الأرجح، لا يقدّم الجهدُ الفلسفيُّ العربيُّ أمراً معتبراً لميراث الفلسفة العالمي، إلّا ما يعمل على تجديد تراثه على قاعدة مواصلته بإدراكه واستيعابه ثم التطوير من داخله ولو باتجاه تجاوزه.

ثانياً: الإحاطة بمنجزات الفلسفة في المجال الآخر، والغربيّ بخاصّة. وتتطلّب هذه الإحاطة:

١ـ إدراكاً مباشراً للنصوص في إطار السيستام (النظام) الذي شادت دعائمه ورصّت لبِناته. وهو إدراك يختلف عن الإطلاع بوسائط لم تُحسن تقديم المقولة كما أدلى بها صاحبها.

٢ـ إدراك النقد الذي يُوجَّه إلى هذه المقولات ــ المنجزات من الذين ينتمون إلى السياق الخاصّ بمنتِجي هذه النصوص، لأنّهم غالباً الأقدر على اكتِناه المضمون، وتحديد النقائص، وتبيّن النقائض.

ثالثاً: بعد إنجاز ما تقدّم في البندين السابقين (أولاً وثانياً) يبدأ السعي إلى التجديد والإبداع، نحو بناء سيستام خاصّ يثق بأنّه قابل للنقض حدَّ ثقته بتماسكه وصحته واستعصائه على التفكيك. تغيب عندنا منجزات التجديد والإبداع في الفلسفة والعرفان. فمن أين يأتيان؟ للتقدّم لا بدّ من معرفة من أين نأتي، وأين نقف، وأين يمضي رفقاء درب المعرفة الإنسانية التي، وإن يجمعها النَسَب البشري، تسير في سبل وطرائق مختلفة؟

هذا كان اعتقادي، وما زال. وحين قرأت، في ما توفّر لي من وقت يقلّ عن أسبوع من بين الانهماكات المعروفة وغير المعروفة، «اختبارات المقدّس»، رأيت جهداً يمشي على هدى، لا نقلات خطى سادرة في متاهات معاصرة اللفظ واضطراب المعنى. «فالمقاربات» التي جعلها الكاتب - وهو صاحب سوابق في الاشتغال على الإرث الفلسفي والعرفاني - في قسمين بَدَت لي أنها تنتظم في مسلكين: مسلك مواصلة الإرث الفلسفي الإسلامي، ومسلك الإحاطة بالمنجَز الفلسفي الغربي، وفي ثنايا العرض والشرح نقدٌ خفيٌّ أو ظاهر يشي بمكنون سيستام في طور المخاض.

في القسم الأول أرى الكاتب أستاذاً مدرِّساً يعرض ويشرح ويعلّق وينقد، جمع بين الاحتفاظ بالدلالة الدقيقة للعبارة

التقليديّة وبين إخراجها في حلّة التعبير العصري الرصين، لا التائه المشغول في حُسْنِه النرجسي الذي قد لا يكون حَسَناً بالضرورة.

وفي القسم الثاني، رأيتني أسعى في رَكْبه وهو يسير بقارئه في رحلة ممتعة، شاقّة، يحملك تكثيف العبارة والمعنى على مطاردة بالك إذ يغادر وراء هذه الكلمة وتلك؛ يلاحق إغراء مدلولها العميق، لتستعيده إلى القافلة التي أتقن حاديها أن يغنّي مَشاهد ترحالها نحو جديدِه، ويصوّر الفكر الفلسفي الغربي التي تبرز الانبناء والهدم والاعتراك، فلا تكاد تأسرك جلالة البناء حتى يحرّرك سحر التفكيك من غير أن تفقد حلاوة ذا وتيك.

أين السيستام عنده؟ الآن، أليس الوقت مبكراً؟ لعلّه كذلك، لكن ما يبعث على طرح السؤال حذاقة الكاتب ومهارته في الإحاطة والتجاوز.

التأويل الخلّاق

الكتاب يغري بالقراءة، القراءة التي لا تستطيع أن تخرج بتلخيص، فالنصّ فيه هو في الأصل خلاصة. لذا قد يتطلّبُ التوسُّعَ في المطلب والتعليقَ عليه بل السؤالَ النقدي، لاسيّما في مقاربة الأفكار في قوامها أو مستخرجة منه.

هنا، وفي حدود وقت أحسب أنه كان ضيّقاً، لا يُطمح إلى ذلك، بل توقّفٌ عند ما استرعى الانتباه، بل بعض ما استرعاه، وفي النصّ كثيرٌ يسترعيه.

* إعتبار التصوّف في الإطار التاريخي، حين كاد يغلب اتجاه سلفي يرذل فيه ما يزعم أنّه فيه وليس فيه، لسوء نية أو لعدم فهم وتعمُّده. الكاتب يدعو إلى عدم إهمال أثر التصوّف «في الإضاءة على الآفاق الروحيّة الغنيّة التي يحتويها الإسلام»، و«ترسيخ» قيمهِ الأخلاقيّة التي تدفع «في مدارج التسامي ومراتب الإرتقاء»، وإلى عدم طمس دوره في ترسيخ الإسلام في «تجارب شعوب لم يكن من الممكن أن يدخل الإسلام سياقها الحضاري إلّا عبره ومن خلاله». (ص. ١٥ـ١٦). وهذا الدور الذي يلتفت الكاتب إليه، إذ يقف عند أهميته في إطاره التاريخي، هو دور له قدرة الاستمرار، فما زال بإمكان الإسلام أن يدخل عبره في السباق الحضاري لشعوب، ولو كانت أكثر حداثة تقنياً. الاعتبار التاريخي لدور التصوّف، لا بدّ من أن يضيء على ضرورة هذا الدور في رسالة راهنة ممكنة للإسلام.

* يعتبر الكاتب أنّ «جدّة أيّ جهد فلسفي ووجاهته» في «ما يسعى إلى تحقيقه» أي - كما يقول الكاتب - «ممارسة نظرية؛ فعالية معارضة ونقد وخلخلة للمواقف» و«ممارسة تأمّلية تقود إلى إحداث ثقوب وخلق فجوات في كلّ نسق فكري يدّعي امتلاء ويزعمه» (ص ١٨). لكن أليس من جدّة الجهد الفلسفي بناء نسق فكري جديد؟

* في القسم الثاني، يقدّم الكاتب صفحات مهمّة جميلة في مناهج المعرفة الدينيّة. الفصل الأول فيه رؤية أجدها ضرورية مصوّبة في مقاربة الشأن الديني. «إذ لا يكشف المعطى الديني عن دلالته العميقة ومعناه البعيد القصيّ إلّا عندما يؤخذ على صعيد مرجعيته الخاصّة، بأن يتمّ تلمّس مغزاه بما هو إبداع روحي، فلا يختزل حينها إلى أيّ وجه من أوجهه الثانوية الخاصّة، ولا يردّ إلى سياق واحد من سياقاته، كالسياق الاجتماعي أو السياسي مثلاً» (ص. ١٤٣ ـ ١٤٤). لا يمكن فهم المعطى الديني، فعلاً، بإفراغه من مضمونه الأساسي أي الغيبي. كيف لمقاربة تقتصر على المحسوس، وتعتبر الغيب وهماً أو إبدالات أو تعزيزاً (على ما تقوله مدارس علم النفس في هذا الصدد) أن تفهم، ما تقوم بتجويفه من جوهره. ولذا فإنّ قضية التأويل الخلّاق للظاهرة الدينية هي «محاولات تحوير أبعادها، أو إزاحتها وخلخلتها، أو التعمية عليها، أو حجبها وطمسها، أو تفسيرها وفق مبدأ اختزالي، أو التصدّي لنزع الأبعاد الرمزية

- أو ما يصوّره الطابع الزمني للظاهرة على أنّه أوهام - عن تصرّفات الإنسان وسلوكاته وممارساته وإنجازاته بافتراضها مجرّد إسقاطات نابعة من اللّاوعي، أو أنّها مجرّد عوائق وسدود وأواليات دفاع شكّلها الوعي الإنساني لأسباب اجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة، (ص. ١٤٦ ـ ١٤٧). لأنّ «المهم» في هذه الظاهرة هو «أنّها تستبطن قيَماً روحيّة». (ص. ١٤٧) وهنا، وعلى نحو عابر، يرى الكاتب أنّ ثمّة «وحدة روحية مضمرة» تجمع بين ما تعدّد وانشعب. (ص. ١٤٧). ويذهب إلى التقرير أنّ «كلّ تفسير اجتماعي أو نفساني أو تاريخي أو اقتصادي أو نياسي للدين أو للظاهرة الدينية» هو ناقص ومُخلّ (ص١٤٧).

ثم يمضي الكاتب ليقول إنّه «حتى في أشدّ المجتمعات عصرية وعلمنة لا يمكن بحال من الأحوال فهم المنجزات الثقافية» (...) ما لم يتمّ ربطها بنحو ما بالشأن المقدّس، أو بعبارة (أخرى)، ما لم يتمّ الكشف عن أبعادها الدينية ومساراتها الروحية» (ص ١٤٦). في هذا القول نقد للمقاربات المُقصية الغيب في الشأن الديني، من جهة، وتأسيس لمقاربة للشأن الديني تتفادى خلل إقصاء الغيبي، وتطمح إلى تفسير ما هو مُعصَرن ومُعلمَن، لإدراك منه «أنّ بنية الحضارة الحديثة برمّتها وأخلاقياتها العلمانية العقلانية ودينها البشري» أشكال مُعلمَنة من اليهودية المسيحية. يقول كوربان، الحاضر في الكتاب الذي نحن بصدده، «إنّ الفكرويات والمنجزات في علوم النفس والاجتماع ليست إلّا لاهوتات مدنيوة»، بل يرى أن المادّية التاريخية كانت مآل القول التومائي (توما الأكويني). ويتابع الكاتب (ص ٣٦٤) كيف أنّ العلم أقام «نماذج علمية حديثة مناظرة» في علوم الطبيعة والنفس والاجتماع، لما نقده في الدين من النماذج، تبيّن أن الأفكار التي كوّنها العلم عن نفسه، من مثل أنّه الطريق الوحيد إلى الطبيعة الحقيقية، الله، والسعادة ، هي مجرّد أوهام». (ص ٣٦٥).

خارطة طريق المقدّس

يقطع الكاتب (ص. ١٣٥) «بلا جدوائية التفكير في/ ولا البحث عن منهج واحد موحّد لاستيعاب (الدين) ووعيه». ولذا تشرع الدعوة إلى أن لا تكون المقاربات شمّالة للتنوّعات الدينية، على مشروعية النقد الذي يقيمه في مواضع كثيرة، لكن المستهدف يبقى الدين برمّته. وحتى الدراسة المزدوجة للشأن الديني انطلاقاً من مقاربتين غربية وإسلامية قرأهما الكاتب جيداً (الفصل الثالث، ص ٢٩٢ ـ ٣٤٤)، لا تغني في المقام، لأنّ المجال الإسلامي متنوّع وفيه سياقات مختلفة وكذا المجال الغربي، وقد تطرّق الكاتب إلى هذه التنوّعات في المجالين، وتستمرّ الحاجة إلى نقد قائم بذاته لكلّ تجربة دينية على حدة أو اختبار، كما شاء هو أن يعبّر.

* يلاحظ الكاتب (ص ٣٣٤) «أن المبادئ الأخلاقية التنويرية تستبعد أنواعاً معيّنة من السلطة وطرائق معيّنة لشرعنة النظام الاجتماعي، لكنها ببساطة لا تحوي أيّة مقدّمات منطقية صلبة وغنية بالمادة الفكرية ، وقادرة على توليد بديل اجتماعي متماسك». ألا يحمل ذلك على طرح السؤال: لماذا لم تستطع سساتيم (أنظمة) إقصاء الغيبي والاقتصار على المشهود، تقديمَ البدائل التي كانت تنشدها؟ أليس في ذلك تساؤل ضروري لا مفرّ منه عن رسوخ الإلهي، الغيبي كجزء من التركيب الإنساني أو المشهود بعامّة، وأنّ البتر له تداعيات مضنية؟»، ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا ..﴾ طه:١٢٤.

* قارب الكاتب المكان وفق منظورات الديني والعلماني. كان يرتقب، هنا، مقاربة الزمان، لاتصالٍ بينهما، حتى أنّ الزمان يصير مكاناً، وكذا المكان يصير زماناً. المكان ليس بالضرورة امتداداً، كما يتصوّره ديكارت. والمقاربة ستكون ثرّة، غنية. تقسيم القاضي سعيد القمّي للزمان من كثيف ولطيف وألطف. هايدغر والزمان والكون كمفاتيح أساسية في بنائه الفلسفي.

* في مواضع عدّة استحضرت جهد الشهيد مطهّري في «الدوافع نحو الماديّة»، لا سيّما الحديث عن القصور الفلسفي، وقصور الفكر الكَنَسي والظلم السلطوي، يقول الكاتب: «وهذا يعني أن الاتحاد القيصروبابوي بين العرش والمذبح في ظلّ نظام حكم مطلق هو الذي حدّد أكثر من أيّ عامل آخر أفول الدين الكنسي في أوروبا» (ص. ٣٦٢). كما «أنّ الاعتراف بالكنيسة ومحاولة الدولة صون المسيحية وحماية استمرارها كدين رسمي، هما العنصران اللّذان كادا يدفعان باتجاه دمار الكنيسة وانتهائها»، بلحاظ «الدولة كناقل لسيرورة العلمنة» (ص ٣٦٣). ولذلك كان النقد العلماني للدين «يثبت فاعليته في الأماكن التي كانت الكنيسة وما زالت تلتزم فيها بالمستخلص الميتافيزيقي (الأرسطوتوهاوي) للقرون الوسطى». (ص. ٣٦٤).

طبعاً لا يبرّئ الكاتب العالم الإسلامي مما «ولّده فرط الحداثة الغربي»، لكنه يعتقد أنّ في أسباب ما يعاني منه في علاقته مع الديني والمقدّس القطيعة مع «علوم لاهوت استثنائية» (ص. ٢٣٥) كان الإمام الخميني يقول بثقة قاطعة إنّ الغرب، الذي كان يتغنّى حداثيو القشرة الشرقيون بتقدّم فلسفته، يحتاج إلى ألف عام ليبلغها، لا لاستهانة بما أنجزه المسار الفلسفي الغربي وإنّما لأنّ انشعابه وسيره في سُبل التفكيك جعله يتيه في دروب لا تصل سوى إلى عبثية وتكرارات، وإن تضمّنت التماعات لا تخلو منها أيّ مجاهدة فكرية. جميلة جداً صفحات نقد نظرية العلمنة، تتكثّف خلاصة قولها في السطور الأخيرة من الكتاب، حين يبدي عجزها عن «تعليل وجود أشكال مشروعة للدين العام» ما يجعل مراجعتها لثلاثة من أحكامها المسبقة ضرورية. النقد هنا يأتي من قوام النظرية نفسها، في مقدّماتها وفي فرضيّاتها، بالإضافة إلى ثغراتٍ وعدم قدرتها في الانطباق على وقائع نهضت لتفسيرها.

هذه الوقفات تحريض على قراءة الكتاب الذي لا يلخَّص كما قلت، بل يناقَش، وأنا هنا في موقع من يقترب كثيراً من مقولاته، وفي كثير منها أتابع، أتبنّى. وأدعو إلى البناء والتركيب، لا سيّما أنّ الكاتب يدرك جيداً أثر التفكيك على المجتمعات «الحديثة» فكيف «بالتقليدية»؟

أمّا لغة الكتاب فهي بيان مكثّف تستدعي عباراته استنفاراً وتحفّزاً، عبارات تولّد معاني تتّسع وتضيق بحسب خبرة المتلقّي، وهي على ترامیها لا تخلو من دقّة تكسبها انسياباً يجعلها قادرة على التفلّت من نقد اقتفاء المثالب بقدر ما تستكين إلى نقدٍ مفكّك متجاوز، إذ إنّها ترنو ببصيرة لا تزعم الإمساك بتلابيب الحقيقة وأردانها، فضلاً عن مقاليدها وأزمّتها، وإن كانت تتحصّن بشموخ الباحث الموغل في التقصّي، شموخ يرواغ الاعتداد. هي لغة تحرص على بين ظاهر مع مقولها، وإن تضامّاً باطناً. والبيان فيه مباينة. إذا بان المقول فقد نأى، والعبارة عبور، اجتياز. عندما تقول تُباين ما كان فيك فأخرجته فصار بينك وبينه بون، مع أنه لك. وإذا كتبت، أي قيّدت، تكون قد أضفت على من باينته أسراً. لذلك الشعور، الحس، المراودة الداخلية أوسع، أكثر أصالة من المكتوب والشفوي. لذا كان الصمت المقام الأسمى. «أطفئ السراج فقد طلع الصبح». ثم كان الصمت. إذا اشتد إحكامها، أي اللغة، زادت المباينة. ولأنّ في اللغة افتراقاً، تستعيض عن الجفاء بحنان اللفظة وحميمية المعنى، فتصير الكتابة ذاتية، وتنأى الكتابة الموضوعية بنفسها عن هذه التهمة. لكن كيف تكتب وتكون موضوعياً؟ إذا بدوت كذلك فلأنك تمتلك مهارة سحرية لإراءة ما تريد على أنّه حقيقة. إدّعاء الموضوعية فيه على الدوام إعمال سحر. لكن ليس كلّ الذاتية سواء، فلا يستوي الفجّ المباشر الخشبي، مع العليم المدقّق المحقّق. لذا يظلّ التفتيش عن النّصّ الأسمى ذاتياً، وهناك على القمّة يقف النّصّ المعصوم، الذي لا بدّ من المداومة على التقرّب منه، لكن إذا لم يكن لديك الطريق، وليس بيدك الكأس، فكيف تصل وتشرب؟

مع «اختبارات المقدّس» خريطة طريق وكأس. شكراً خنجر حميّة.

* إصدار «دار الأمير»، بيروت ٢٠٠٧.

(المقال نقلاً عن الموقع الإلكتروني لصحيفة «السفير»).