

عبد الكريم سرور

القبض والسط في الشريعة

دار الكتاب مصورا

دار الجليل



عبد الكريم سرور

التبضع والبسط في الشريعة





جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى: ٢٠٠٢

الطبعة الثانية: ٢٠١٠

ISBN: 9953-11-007-7

صندوق بريد: ١١/٥٢٢٢ بيروت - لبنان
هاتف وفاكس: ٧٢٩٨٥٠ - ٥٥٢٦٠٤ ١ ٩٦١١
aljadeed@cyberia.net.lb

لوحة الغلاف: بريشة: صراف زاده محمد

مقدمة المترجمة

بسم الله الرحمن الرحيم

في عهد الشباب والغفلة، حين كنا نظن متوهمين، أننا نتحكم في مسارات الزمان لشدة رتابته، ولقلة ما تزودنا به، تنبثق لحظة خارجة عن السياق، تنقلنا إلى مكان لم يدر في خلدنا يوماً أننا ننتقل إليه، ونتعرف إلى من يردنا ويأخذ بيدنا إلى أعتاب عالم سحري نخطو في منعطفاته على هدي كلام المرشد.

المكان: كان إيران وهي تتهياً للانتقال إلى مرحلة جديدة من تاريخها، والمرشد كان الشيخ البهائي، الذي اتسع عالمه السحري لكل العلوم، في عصر عز فيه العلماء المبدعون في واحد منها، نتمسك بذيل عباءته الحائلة اللون، ونشاطه الزاد المنسق في الكسوك وفي العمديّة والزينة والفاصلة، نتفرج بصحبته على معالم أصفهان التي لا تزال بصماته المعمارية ظاهرة فيها، نستمع إليه يقرأ سوانحه الجميلة، وينشد أشعاره الرائعة باللغتين العربية والفارسية، وحين ننتهي من وضع الكتاب الذي ألفناه معاً طيلة عقد من السنين، نترك الشيخ يستريح، لتبدأ رحلتنا على هدي فكره النقدي الاجتهادي، وهجائه للمتعالمين، والقشريين الذين يقفون على ظاهر النص دون الغوص في بواطنه، مكتفين بالأخبار، معطلين العقول...

تغرينا معرفة الفارسية التي درسناها على يد الشيخ البهائي بالغوص في أعماقها، والبحث عن فرائدها، وبالمشاركة في بناء الجسر الذي يصل بين العربية والفارسية، فنعيد قراءة الشعر العرفاني، قديمه وجديده، ونقرأ آثار المجتهدين أمثال البهائي، الذين تابعوا طريقه، من جمال الدين الأسد آبادي وتلامذته، إلى إقبال اللاهوري والطباطبائي وسيد قطب وعلي شريعتي ومرتضى مطهري والإمام الخميني، وتصل بنا رحلة البحث إلى قراءة عبد الكريم سروش...

لقد حاول المصلحون والمجتهدون أن يزيلوا عن ثوب الدين الرقع التي غطت ياضه الناصع، وأن يتجاوزوا الاجتهاد المتعارف عليه في الحوزات الدينية، لإجراء المصالحة بين الأبدية والتغيير، بين المقدس واللامقدس...

كان هذا الهدف العظيم الذي سعى إليه المصلحون بحاجة إلى نظرية معرفية، وهذه النظرية هي التي طرحها سروش منذ أربعة عشر عاماً في مقالات نشرها متفرقة على مدى سنتين (بين عامي ١٩٨٨ و ١٩٩٠) في المجلة الشهرية كيهان فرهنكي وأثارت في حينه الكثير من ردود الفعل الإيجابية والسلبية، وخلاصة هذه النظرية التي أسماها «القبض والبسط النظريان في الشريعة» أنها تميز بين الدين والمعرفة الدينية، وترى إلى الدين أنه إلهي وسمائي ومقدس وكامل، في حين ترى إلى المعرفة الدينية كواحدة من المعارف البشرية، وأنها جهد إنساني لفهم الشريعة، وهي، على الرغم من أنها مبنية على الدين ومرآة له، لكنها ليست الدين نفسه.

فالدين بنظر المؤمنين به لا تناقض فيه ولا اختلاف، أما المعرفة الدينية فتتضمن تناقضاً واختلافاً: في الفقه، وفي علم الكلام أو التفسير وغير ذلك والدين - أي الاستنباطات الفقهية والتفسيرية والتحليلات التاريخية والاجتماعية، متغيرة. وما من نقطة في حوزة المعرفة الدينية، لا تدين للمعارف غير الدينية من

حيث ظهور المراد أو خفاؤه، وكشف صدق المعاني أو كذبها، ثباتها أو تحولها... فبين المعرفة الدينية والمعارف غير الدينية ارتباط متبادل وحوار مستمر.

أقول أخيراً إننا حين فكرنا معاً، أنا والصديقة رشا الأمير، بنقل هذا الكتاب إلى العربية، كنا نبغي، ولا نزال، بناء هذا الجسر الموصل بين الثقافتين التوأمتين العربية والفارسية، وفي الوقت نفسه أردنا أن يثير الكتاب بالعربية ردوداً، سلبية وإيجابية، تحرك السكون المخيم وتحرض العقول على الغوص في بحر المعرفة، بحثاً عن المخفي في الأصداف، الغائر في أعماق الحقول المعرفية التي تحتاج إلى من يحركها وينبهاها باستمرار.

والله من وراء القصد وبه نستعين

د. ع

في التواد العربي/الفارسي

كيفما تكونوا تتعارفوا

عام ١٩٩٧، لم يقتصر انفتاح دار الجديد الإيراني على نشر كتاب بهم سرع المؤلف من مجموعة من المقالات والمحاضرات التي كان قد وضعها وألقاها وزير الإرشاد الإيراني طيلة سنوات، الرئيس لاحقاً، السيد محمد خاتمي، بل أتبعته بمجموعة من النشاطات سعت من طريقها إلى القيام بقسطها من التقريب بين «القارتين» والثقافتين الجارتين اللودتين الفارسية والعربية.

وعامذاك، مع انتخاب السيد الدكتور محمد خاتمي رئيساً على «الجمهورية الإسلامية» حلمت دار الجديد، كما حلم الملايين من الإيرانيين والإيرانيين، وفي إثرهم الملايين من شتى الجنسيات، بما فيها العربية، بإيران طليقة، نموذج، ما هم يحتذى أو لا يحتذى، وتسرعت دار الجديد فقدرت أن هذا الانتخاب الظاهرة إيذان بأن ينكسر احتكار «الثوريين» ودعاة ولاية الفقيه لإيران في العالم العربي، وإيذان بالشروع في مد جسور تربط العالمين القريبين البعيدين، العربي والفارسي.

وفي سياق مشروع التعارف العربي/الفارسي الذي عدته دار الجديد، من تلقاء نفسها، أحد مشاريعها، والذي ودّت أن تجد له شركاء جديدين وفعليين لا شركاء قلبيين افتراضيين فقط، كان أن اتصلت الدار بالدكتورة دلال عباس، واستفسرتها، وهي من هي في الاهتمام بتعريف قراء العربية على صفحات مجلة المنطلت^(٥)

(٥) المنطلت، فصلية «إسلامية فكرية» صدرت بين ١٩٧٧ و ١٩٩٩. ساهمت أواخر سنوات صدورها في التعريف بالعديد من المفكرين الإيرانيين «الإصلاحيين». خلفت المنطلت في هذا التوجه المنطلت العهيد.

بعبد الكريم سروش وبسواه من وجوه التجديد الفكري والفلسفي في إيران - واستفسرتها إن كانت في سعة، وقتاً والتزامات، من ترجمة كتاب سروش الأشهر: القبض والبسط في مقاصد الشريعة إلى العربية.

وافقت الدكتورة دلال على خوض غمار هذه التجربة وترجمت موافقتها حماسة فورية وانكبت على العمل. وفي دار الجديد انكبنا على خدمة النص المترجم تنصيذاً وتصحيحاً وتحريراً طلباً لإخراجه على أفضل وجه ممكن. ولما تقدم بنا العمل - الدكتورة دلال ترجمةً ودار الجديد خدمةً - سعينا إلى الاتصال بالدكتور عبد الكريم سروش لنسأله، هو المتقن للعربية، مراجعة النص المترجم وكتابة مقدمة خاصة بهذه الطبعة والاستفسار منه عن الحقوق.

تم لنا ما أردنا لا بل أكثر إذ أتاحت لنا الظروف أن نزر طهران وأن نسلم المخطوط يداً بيد للدكتور سروش في مكاتب دار النشر التي يشرف عليها شقيقه، وبدا لنا أن الدكتور الذي يشغل الساحة الإيرانية الفكرية والسياسية مغتبط وهو يرى أن «العرب» يهتمون أخيراً بنتاجه، على غرار ما تهتم به جامعات دول «الاستكبار» ومعاهدها.

فالثورة في إيران، شأن سواها من الثورات، اجتهدت في تشريد الكثيرين من أبنائها؛ وهكذا فلقد وجد العديدون من تلامذة عبد الكريم سروش أنفسهم، وقد أضحوا بدورهم أساتذة مرموقين، ينتشرون في أشهر جامعات العالم الأميركي والغربي ذاكرين «مرشدهم» في أبحاثهم ودروسهم، داعينه كلما سنحت الفرص لإلقاء المحاضرات في جامعاتهم - هذا في حين ضاق صدر القيمين على الجامعة في طهران فلم يتسع في السنوات الأخيرة لأطروحات مارتن لوثر العالم الإسلامي، كما وصفته ذات يوم مجلة الإكسبريس الفرنسية، فضُيِّق عليه ومُنِع من التدريس، إلى آخره مما تبرع فيه الثورات.

وأقل شيء أن يفترض المرء أن العرب والفرس، بحكم الجيرة إن لم يكن بحكم الدين الواحد، يسعون في أيام السلام، إن لم يكن في أيام الحرب، وباسم المصلحة إن لم يكن باسم سواها، إلى التعارف والتفاهم وتوثيق الأواصر بينهم والصلوات إلى ما

هناك، مما قد تدعو إليه داعية الجيرة. قد يفترض منطقيو العلم وبسطاؤه أنه كذلك ولكن واقع الحال (المريير...) أنه لا الجيرة ولا المصالح أثارَت لدى هؤلاء أو لدى أولئك حمية التعارف الحقيقي... أو لعلها المصالح ما يدعو هؤلاء وأولئك إلى الاقتصار على القدر الأقل من التعارف.

فالثقافة الإيرانية المصدرة إلى البلاد العربية الجارة إنما تصدر في حقائق مزدوجة القعر: فعلى السطح بعض اللغة الفارسية والسجاجيد والسينما، وفي القعر ولاية الفقيه والتشادورات واستمرار الثورة. أما الثقافة العربية المصدرة إلى إيران فأقل من أن تذكر أصلاً لما تؤثره الأنظمة والحكومات العربية من أن يقتصر التعارف على الألفية الرسمية القابلة أن يُتحكم بها من قرب.

كذلك فالفضل كل الفضل في التعرف بعض الشيء على ما يجري في إيران خارج ما تحمله الحقائق الإيرانية الدبلوماسية، ولو لم تُسمَ كذلك، - كما في التعرف على كثير مما يجري في العالم العربي - الفضل في ذلك لما ينشر في اللغات التوسعية انتشاراً وفضولاً - وهذا في الحقيقة ما كان من أمرنا في دار الجديد مع عبد الكريم سروش، فضلاً عما سبقت الإشارة إليه من يد مجلة المنطلق.

نعود إلى ما كنا فيه من قصة هذه الترجمة التي تصدر اليوم متأخرة عن موعد نشرها الموعود سنوات.

... على أمل بأن ينجز الدكتور سروش مراجعة الترجمة ووضع مقدمة خاصة بها في وقت معقول، عدنا إلى بيروت من طهران. ولكن كان في ما بين ذلك أن بدا للمؤلف ما بدا، وأن «احتجز» الترجمة لديه قرابة ثلاث سنوات شاكياً مرة من ضيق الوقت معتذراً أخرى من كثرة ملاحظاته على الترجمة....

وعلى غير انتظار منا عادت مسودة الترجمة أخيراً من تشريقتها الطويلة، وجدّ ما أدهشنا أنها عادت بلا المقدمة الموعودة، وعارية إلا من ملاحظات طفيفة، ووافق

ذلك أن كانت دار الجديد في هذه الأثناء تعيد النظر في دورها على ساحة النشر الورقي العربي وفي محلها من ذلك وفي جدوى الكثير مما اضطلعت به وتحمست له.

لم يثن «صمت» دار الجديد دلال عباس عن رفضها استرداد ترجمتها، مصرة أن لا ترى كتابها صادراً إلا عن الدار التي تعتبرها دارها. والجديد لم تكن يوماً إلا داراً للأصدقاء والصديقات الذين نشترك معهم ومعهن ليس في هموم الكتاب والنشر فحسب ولكن، أولاً وقبل أي شيء آخر، في الحلم ببلاد أرحب معاشاً وثقافة.

رشا الأمير و لقمان سليم

عبد الكريم سروش في سطور^(*)

• ولد عبد الكريم سروش لأبوين إيرانيين من منطقة طهران يوم عاشوراء من العام ١٩٤٥م فأطلق عليه تيمناً بالمناسبة اسم حسين ثم سرعان ما غلب عليه الاسم الذي يحمله اليوم أي عبد الكريم .

• درس عبد الكريم سروش في مدرسة القائمة الابتدائية ثم انتقل لإتمام تحصيله الثانوي إلى مدرسة مرتضوي التي سرعان ما غادرها للالتحاق بمدرسة الرفاه، وهي من المدارس الإيرانية الرائدة التي بدلت مناهج تدريسها ملامح المجتمع الإيراني، حيث كانت تحرص على الجمع في مناهجها هذه بين الدروس الدينية وبين المواد العلمية المعاصرة.

• تأثر سروش في هذه الحقبة من حياته بأستاذه رضا روزيه الضليع في العلوم التطبيقية وفي التفسير القرآني.

• كانت الرياضيات مادة سروش الأثيرة، إضافة بالطبع الى اهتمامه، كمعظم أبناء جيله، بما يحدث على الساحة الفكرية والسياسية .

• التحق التلميذ البارح بمجموعة الحجائية لكنه سرعان ما تبين أنه لا يشاطر هذه المجموعة الإسلامية أفكارها، وتحديداً مواقفها العدائية من البهائية، فغادرها وانكب

(*) هذه السيرة مترجمة بتصرف عن موقع <http://www.seraj.org/> الذي يعنى بالتعريف بعبد الكريم سروش وأفكاره.

المجموعة الإسلامية أفكارها، وتحديداً مواقفها العدائية من البهائية، فغادرها وانكب يتفقه في القرآن ونهج البلاغة.

• قُبل سرّوش في امتحانات كليتي الفيزياء والصيدلة فاختار الالتحاق بالآخيرة التي تخرج منها .

• فور نيّله إجازة الصيدلة طُلب للخدمة في الجيش مدة عامين، ومع انتهاء خدمته العسكرية عين مسؤولاً عن مختبرات الدولة في منطقة بوشهر وقد ظل في مركزه هذا مدة عام ونصف.

• اقتُرحت على عبد الكريم سرّوش منحة دراسية إلى بريطانيا فوافق على الفور والتحق بجامعة لندن في فرع الكيمياء، موزعاً وقته بين اختصاصه الأساسي وبين مدرسة شالزا لدراسة مادتي التاريخ وفلسفة العلوم .

• خلال هذه السنوات الخمس التي أمضاها عبد الكريم سرّوش في بريطانيا شارك في العديد من النشاطات السياسية التي كانت تعتمل في صفوف الجالية الإيرانية المهاجرة وقاد البعض منها.

• تعاون سرّوش وأصدقائه مع ما أُسمي يومها بجمعية الشباب المسلم، ولما تباينت وجهات النظر بينه وبينهم نقل الصيدلي الفيلسوف اجتماعاته إلى قاعة أُطلق عليها اسم إمام براح، شهدت اجتماعات صاخبة عشية الإطاحة بالشاه. وقف على منبر إمام براح كل من آية الله بهشتي ومطهري، كما أن جنازة علي شريعتي الذي توفي في لندن انطلقت من هذه القاعة التي أضحت عنوان المعارضة الأساسي في بريطانيا.

• مع انطلاق الثورة عاد عبد الكريم سرّوش إلى إيران ونشر كتابه المعرّنة والقيمة كما عين مديراً لمؤسسة الثقافة الإسلامية .

• مع ازدياد التوتر أقفلت الجامعات أبوابها واقترح الطلاب أن لا تفتح هذه الصروح قبل أن تعدل برامجها، فعين سرّوش، بتوصية من الإمام الخميني، في المؤسسة التي أنيطت بها هذه المهمة.

- عام ١٩٨٣ ولخلاف في الرأي غادر عبد الكريم سروش هذه المؤسسة وعين في مؤسسة الأبحاث والدراسات الثقافية وهو ما يزال عضواً فيها.
- استفاد العديد من السياسيين الإصلاحيين الإيرانيين من أفكار عبد الكريم سروش وساهموا في نشرها بشكل واسع وإن لم يعترف له دائماً بأبوتها.

لب لباب نظرية القبض والبسط النظريين في الشريعة

الباب الأول

مبادئ نظرية القبض والبسط

(I) المعرفة الدينية واحدة من المعارف البشرية إن نظرية «قبض الشريعة وبسطها» ترى إلى المعرفة الدينية كواحدة من المعارف البشرية، وتسعى في المرحلة الأولى إلى:

(١) كشف أولية الفهم الديني وكيفيته.

(٢) توضيح أوصاف المعرفة الدينية بالنسبة إلى سائر المعارف البشرية.

(٣) تحديد العلاقات القائمة بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية الأخرى.

(٤) توضيح سرّ تحول المعرفة الدينية وثباتها تاريخياً.

بناء على ذلك، فإن أهم وجوه نظرية القبض والبسط هو وجهها التفسيري - الإبستمولوجي.

(II) أنواع المعرفة يمكن أن نميز في تقسيم إجمالي بين نوعين من المعرفة:

(١) المعرفة للقبليّة (a priori) التي تسبق التجربة، والتي تعنى بالقضايا الخالية من أي مضمون تجريبي، وهذا هو ميدان فلسفة المعرفة التي تبحث في الوجود الذهني للمدركات والقوالب الذهنية، ولا تُعنى بصفات العلوم وأحكامها كموجودات عينية مستقلة، متحققة في العيان، ومتطورة ومتكاملة على نحو معين.

وتنحصر المعرفة القبلية، السابقة للتجربة، في علم الأفكار، وعلم الإدراك، ويمكن أن تُعدّ تحقيقات كانط - الفيلسوف الألماني الكبير - من هذا القبيل، كما أن نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين كانت أساساً من هذا النوع، بمعنى أن أكثر كلام الحكماء الماضين كان على الوجود الذهني للعلم، وقد طُرحت على سبيل المثال الأسئلة التالية:

- العلم بالشيء ماذا يعني؟ معرفة ماهيته أم صورته أم النسبة إليه؟

- «العلم» أمجردٌ هو أم مادي؟

- ما هي المعقولات الأولى وما هي المعقولات الثانية؟ وما هو أثرها في إدراك العالم الخارجي؟

- كيف تتكشف المفاهيم الكلية على الإنسان؟

- ما هو مناط صدق القضايا؟

- في مقام الإدراك: هل يتحد العاقل بالمعقول؟

بناء على ما سبق يمكن ذكر بعض أهم نتائج نظرية المعرفة لدى القدماء كما يلي:

أ) إن وجود العالم الخارجي وإمكان التعرف إليه أمرٌ مسلّم به ولا يحتمل الجدل.

ب) في «نظرية المعرفة» لدى القدماء، طُرحت قضية «الفعل» أو صفات نفسية باسم «العلم» و«الإدراك»، وُبُحث عنها من حيث وجودها أو عدمه.

ج) «نظرية المعرفة» هذه قبلية وسابقة لولادة المعارف البشرية، أي إنها لا تُعنى على الإطلاق بتاريخ العلوم، ولا تستفيد منه، ولا تهتم بالعلماء - ككائنات اجتماعية - يتأثرون بالعوامل الخارجية.

د) نظرية المعرفة هذه ليست منوطة بمباحثات العلماء وخلافاتهم، ولا هي متكئة عليها، لذلك، حتى وإن لم يكن في العالم سوى شخص واحد، وتوصّل هذا الشخص إلى نوع من الإدراك، فالكلام على وجود مجرد أو مادي لهذا الإدراك ممكنٌ.

٢) المعرفة البعدية (a posteriori)، أو المعرفة المسبوقة، أو المعرفة في مقام التحقق.

أوصاف نظرية المعرفة البعدية:

أ) المعرفة البعدية لا تنظر إلى الوجود الذهني، والموطن النفساني للمعرفة، ولا تدرسها كإحدى تجليات النفس.

إن موضوع نظرية المعرفة البعدية، هو فروع العلوم المختلفة والمتنوعة، والتي تعدّ المعرفة الدينية فرعاً من فروعها! فالعلم في مقام التحقق الخارجي هو مجموعة من التصديقات والتصورات والمفاهيم والفرضيات والظنّيات والقطعيّات، الصادقة والكاذبة، الناقصة والكاملة، والتي هي، تاريخياً وباستمرار، في حالة تقدم وتراجع وكرّ وفرّ ونزاع وجدال، وانتصار أو هزيمة. إن المعرفة البعدية، تحقق في أحوال هذا العلم وأحكامه.

ب) إن وجود المعرفة البعدية، مسبوق بوجود فروع العلم المختلفة، والمعرفة البعدية وهي تنظر في مسيرة العلوم في العالم الخارجي، وتستعلم عن كيفية ولادتها ونموها، لذا فإن لتاريخ العلم أهمية في نظرية المعرفة هذه.

ج) المعرفة البعدية تهتم بمجتمعات العلماء وكيفية عملهم، كما تهتم بالهوية الجمعية والمتحركة للعلم، وبمباحثات العلماء ونزاعاتهم، محاولة الاستفادة من التاريخ والمنطق، ومن علم المنهج والمعرفة القبلية، كما أنها تعمل على إغنائها.

إن المعرفة هذه منوطّة بسلوك العلماء ومتقوّمة بها.

يتضح ممّا سبق أن نظرية المعرفة بهذا المعنى هي، نفسها، نوع من المعرفة، ولكنها معرفة من الدرجة الثانية، أي أنها تنظر في معارف الدرجة الأولى، ومسبوقة بها، ومرتبطة عليها. في حين أن المعرفة القبلية من معارف الدرجة الأولى وتُعد من المقولات الميتافيزيقية، والفلسفة الأولى.

إن نظرية «القبض والبسط» نظرية إبستمولوجية، ترى إلى المعرفة الدينية من موقع متقدم «بعدي».

(III) تمييز معارف الدرجة الأولى ومعارف الدرجة الثانية إن أحكام معارف الدرجة الأولى تتميز من أحكام معارف الدرجة الثانية، على الأقل في المواضيع الخمسة التالية:

(١) اختلافات العلماء ونزاعاتهم في الدرجة الأولى، هي اتفاقهم وتعاونهم في الدرجة الثانية.

(٢) أخطاء الدرجة الأولى، صواب الدرجة الثانية.

(٣) ماضي معارف الدرجة الأولى، هو حاضر معارف الدرجة الثانية.

(٤) التغيير في معارف الدرجة الأولى، ثبات في معارف الدرجة الثانية.

(٥) «الوجوب» و«القيم» في معارف الدرجة الأولى، هي «الوجود» و«الواقعية» في معارف الدرجة الثانية.

إن اختلافات العلماء داخل علم من العلوم، ورفضهم آراء بعضهم البعض أو قبولها، هي العلم عينه، وليست أعراضاً وشوائب مرفوضة يجب أن ينقى العلم منها.

إن العلم يحيا بالردّ وبالنقد، وهو ليس حصيلة الآراء التي يتبناها هذا العالم أو ذلك، وإنما هو جميع الآراء المتناقضة والصحيحة التي رآها العلماء في الماضي والحاضر (هوية العلم الجمعية والجارية). فالمعرفة ملك عام وليست ثروة شخصية، وبناء على ذلك، فإن اختلاف العلماء ضمن معرفة ما هو في نظر علم المعرفة، الذي ينظر إلى تلك المعرفة من الخارج، هو عيّن الاتفاق، كأن الاختلاف هو باعث الحياة في تلك المعرفة، فالآراء المتنوعة هي عين المعرفة وليست عين (الصواب)، أي إن عالم المعرفة يرى إليها من حيث كونها علماً، وليس من حيث كونها حقاً أو باطلاً.

هذه الأحكام تنطبق على المعرفة الدينية، وكذلك على نظرية المعرفة الدينية البعدية.

تظهر في المعرفة الدينية، بمنظار الدرجة الأولى، آراء باطلّة عديدة، ولكن كل هذه الآراء (بشرط أن تكون مضبوطة ومنهجية) هي، بمنظار الدرجة الثانية، جزء من

المعرفة الدينية. فالعلم مجموعة من الآراء تتحاور وتتجادل بأنغام وإيقاعات خاصة، وأما أصل هذا الحوار فتأبث حتماً. من هنا نرى أن عالم المعرفة لا يتحمس لنظرية معينة - في مقام «مباحث المعرفة» الإبيستيمولوجيا - ولا يرى أن زوال نظرية من النظريات هو زوال للعلم كله، ولكنه يعدّ ذلك عين ثبات العلم.

بعبارة أخرى: إن النظرية التي تُبطلُ تخرج من دائرة الصحيح (نظرة الدرجة الأولى)، وليس من دائرة المعرفة (نظرة الدرجة الثانية)، ولهذا السبب حين يُنظر إلى العلم من الخارج يُرى إلى التحول في داخله أنه عين الثبات.

كذلك حين يُعلن، من منظار علم معرفي من الدرجة الثانية، عن أحكام قيمية واعتبارية، فإنما يُعطي حكم غير قيمية وغير اعتبارية.

بتوضيح آخر، إن «علم القيمة» ليس هو القيمة نفسها وإنما هو إخبارٌ عنها. فعبارة «لا تكذب» نهية قيمية في داخل الأخلاق، ولكن في «علم الأخلاق» يقال إن «الأخلاق تأمر بعدم الكذب».

هذا التقرير الأخير ليس من جنس الأمر والنهي، وإنما هو خبرٌ عن خيرٍ آخر، ولذا فإن معارف الدرجة الثانية في طول معارف الدرجة الأولى وليس في عرضها.

بناءً على ذلك، فإن نظرية المعرفة الدينية، ليست متناقضة على الإطلاق والأحكام الموجودة في الدين، ولا معادية لها، ويجب الحذر من الخلط بين أحكام معارف الدرجة الأولى، وأحكام معارف الدرجة الثانية، لأن الخلط يعمد خصبة لنمو المغالطة.

(IV) أوصاف المعرفة البشرية في مقام التحقيق

(د) بالمنظار المعرفي (الإبيستيمولوجي)، تكتسب المعرفة البشرية في مقام التحقق الصفات التالية:

(أ) ما يُركز عليه أكثر من غيره بمنظار «نظرية المعرفة البعدية» أن «المعرفة» ليست بمعنى «العلم» أو «المدرّك الذهني»، أو مجموعة أخبار متفرقة، بل هي مجموعة من الأخبار الصادقة والكاذبة، يوحدها ويؤلف بينها الموضوع، أو الغاية، أو المنهج الواحد، وهي ملكٌ عامٌ لجميع العلماء، ولها هويةٌ جمعية ومتحركة وتاريخية،

هذه المجموعة المضبوطة والمجتمعة هي ذاتها التي يعدها المجتمع العلمي فرعاً من فروع العلوم والمعارف.

(٢) في أي معرفة من المعارف يمكن أن نميّز أحد المقامين التاليين من الآخر:

(أ) مقام الاكتشاف والتجميع (context of discovery) في هذا المقام تكتشف عناصر المعارف وموادها الخام، أو تُجمع، ولكن الباحث أو العالم في هذا المقام لا يعرف إذا كان ما اكتشفه أو جمعه صحيحاً أم خطأ، مقبولاً أم غير مقبول. فمعنى التجميع والكشف أعم من تجميع المواد الصحيحة وكشفها، وليس له منهج معيّن ومضبوط، فالعالم يمكن أن يستفيد في هذا المقام من التجربة والمخيلة والتمثيل، والتشبيه، والإشراق وغير ذلك...

بتعبير آخر لا يُسأل العالم من أين استمدّ نظرياته، فطريقة التجميع والاكتشاف ليست مهمة كثيراً في العلم، المهم في أي علم هو طريقة التحكيم.

(ب) مقام التحكيم (التقويم) (context of justification) يُحكّم في هذا المقام، بمنهج خاص مضبوط، على صحّة المواد الخام المجتمعة أو سقمها، ويتم فصل المواد الفاسدة من المواد السليمة.

إن تمايز العلوم والمعارف منهجياً هو في طريقة التقويم وليس في طريقة التجميع. فد «المنهج العلمي» ليس معناه التجميع وإنما معناه الدقيق: التقويم والتحكيم بمنهج علمي.

يمكن تقسيم العلوم بصورة كلية بحسب منهج التقويم إلى ثلاثة فروع كبيرة:

(١) العلوم التجريبية: منهج التحكيم فيها التجربة.

(٢) العلوم العقلية: منهج التحكيم فيها العقل.

(٣) العلوم النقلية: منهج التحكيم فيها النقل.

يتضح مما سبق أن منهج التقويم هو المشخص لأي معرفة والمقوم لها، وأن أحد ملاكات تكامل أي معرفة هو تكامل منهج التحكيم والتقويم فيها، أي حين

يكون الاهتمام في معرفة من المعارف منصباً على الاكتشاف والتجميع، دون معرفة كيفية تقويم المواد المجمعة لتمييز صحيحها من السقيم، تكون هذه المعرفة ضعيفة وناقصة. فكمال العلم رهناً بكمال تقنية تقويمه.

٣) يجب أيضاً في كل معرفة تفكيك مقامين آخرين:

أ) مقام «يجب» الذي هو مقام التعريف.

ب) ومقام «يوجد» الذي هو مقام التحقق.

في تعريف أي علم من العلوم يوجد «يجب منطقي» فلقد قيل مثلاً: لتكون الفلسفة فلسفة خالصة وليس شيئاً آخر، فيجب أن تكون «العلم بأعراض الوجود المطلقة»، بينما الفلسفة المتحققة في العالم الخارجي، ليست تجسيدا لهذا التعريف، أي إن هذه الـ«يجب» لم تتحقق تحقّقاً تاماً. لا يُظنُّ أن القول بأن الفلسفة يجب أن تكون كذا، معناه أن الفلسفة الموجودة، المتحققة في العالم الخارجي، هي كذلك حتماً فالفلسفة الموجودة، قاصرة دائماً عما جاء في تعريف الفلسفة، وكذلك كل علم متحقق قاصر عما جاء في تعريفه.

في الأصل حين يُعرّف علم ما، فإنما يُعرّف أولاً، بصورة علم خالص، تعريفاً يجمع الأفراد ويستثني الأغيار، وثانياً، يُنظر في مقام التعريف إلى المعرفة كلّها وليس إلى قسم ناقص منها، وثالثاً يُنظر إلى القضايا الصادقة، وليس إلى القضايا الكاذبة أو الباطلة.

ولكن تبين أن المعارف المتحققة في العالم الخارجي، والمتجلية في قوالب مكتوبة، لا تتصف بأي من الصفات الآتية الذكر.

أي إنه ما من علم خالص، أو كامل أو صادق من الرأس إلى أخمص القدمين، وإنما كل علم هو مجموعة من الآراء الصادقة والكاذبة، والناقصة لعدد من العلماء، وهي دائماً في معرض التحوّل والتشذيب الجماعي والتاريخي.

والمعرفة الدينية هي على هذا النحو أيضاً.

٤) يمكن كذلك أن تقسم المعارف من ناحية أخرى إلى نوعين: «المنتجة» و«المستهلكة». والمعارف «المنتجة» تنحو على العموم منحى نظرياً، وهي التي تشرّح

القوانين. هذه المعارف تتوجه مباشرة نحو العالم الخارجي، تتعرف أخباره، وتبين أحكامه ضمن قوانين.

أما المعارف المستهلكة، فتستعين بالنظريات التي أنتجتها المعارف المنتجة، وتستفيد منها. وهي إلى حدّ ما مزيج من المعرفة والمهارة، أي إن العالم يجب أن يكون متمكناً من بعض نظريات المعرفة ومهراً في استخدامها، والاستفادة منها.

(٧) مبدأ نظرية القبض والبسط المعرفي إن نظرية «القبض والبسط» تتضمن مبدأ إبستمولوجياً مهماً هو الواقعية أو أصالة الواقع.

وبحسب هذا المعنى:

أولاً: إن الواقعية موجودة.

ثانياً: تلك الواقعية ممكنة الحصول.

ثالثاً: الغاية الأساسية في ميدان المعرفة هي الوصول إلى الحقيقة. ولكن ذوي التفكير السطحي، يظنون أن الحقيقة واضحة، وتحصيلها سهل، والعقول الساذجة تقتنع بكلّ ما تقرأ في هذا العالم، وتعتقد أنه حقٌّ وأبدي..

إنّ هذا الوصف المبسط للواقعية، الذي نسميه «الواقعية الخام»، ليس هو مبنى نظرية «القبض والبسط» ولا مبدأها.

إنّ تجربة تاريخ المعرفة المديدة أقنعت العلماء أن الواقعية - مهما كان السعي وراءها حثيثاً - عصية على الإدراك ومعقدة، ولا يمكن الاطمئنان إلى إدراكها بسهولة. كذلك فإنّ المعرفة أمرٌ معقدٌ، والوصول إلى المعرفة الحق والكاملة ليس أمراً سهلاً.

هذا التقرير عن الواقعية (الواقعية المعقدة) هو الأساس «المعرفي» (الإبيستمي) لنظرية «القبض والبسط» ومبدؤها.

«نظرية قبض الشريعة وبسطها النظريان»

(ا) الدين، متميز من المعرفة الدينية إن كل نظرية إستيمولوجية واقعية تقول بالتمييز بين الشيء والعلم بالشيء.

إن الشريعة عبارة عن مجموعة من الأركان والأصول والفروع المنزلة على النبي، إضافة إلى سير الأولياء وسنتهم.

أما المعرفة الدينية فهي فهم الناس المنهجي والمضبوط للشريعة، ولها كما لغيرها من المعارف، في مقام التحقق، هوية جمعية وجارية. وتوضيح آخر يمكن أيضاً ملاحظة المعرفة الدينية - كالمعرفة الأخرى أيضاً - في مقامين:

مقام «يجب» أو مقام «التعريف» ومقام «يوجد» أو مقام «التحقق».

في مقام التعريف: المعرفة كاملة وخالصة وصادقة، أي ما يجب أن تكون عليه، أما في مقام «التحقق» فهي ما أنتجه العلماء وأعلنوا عنه، وهي موضوع التعلم والتعليم، وهي ناقصة حتماً وكثيرة الأخطاء.

بناءً على ذلك يكون للمعرفة الدينية، كغيرها من المعارف البشرية في مقام «التحقق»، «هوية جمعية»، أي إنها غير محصورة بشخص واحد، ولكنها مقسمة على الجميع وميسرة لهم، ولها في الوقت نفسه هوية تاريخية لأن المراد بالهوية الجمعية

أنها غير محصورة بالمتعاصرين، وإنما جميع الذين عملوا في مختلف العصور على معرفة معينة، وكانت لهم ابتكاراتهم المفيدة فيها.

إذاً المعرفة الدينية جهدٌ إنسانيّ لفهم الشريعة، مضبوطٌ ومنهجيّ وجمعيّ ومتحرك، ودين كل واحد هو عين فهمه للشريعة، أما «الشريعة الخالصة» فلا وجود لها إلا لدى الشارع (عزّ وجلّ).

إن إدراك الناس المنهجي والمضبوط للشريعة، حتى وإن كان صحيحاً كلياً ولا نقصان فيه، هو غير الشريعة. «الإدراك الصحيح» معناه «الإدراك المطابق للواقع»، لذا فإن مقولة «الإدراك الصحيح» تعني وجود «واقعية» و«إدراك» وهذا «الإدراك» مطابق لتلك «الواقعية».

إذا كان الفهم الصّحيح للشريعة هو الشريعة نفسها، معنى ذلك أنه كان يجب أن تُنزل شرائع بعدد الذين يفهمون الشريعة فهماً صحيحاً.

لذلك فإن المعرفة الدينية على الرغم من أنها مبنية على الدين، ومرآة له، ولكنها ليست الدين نفسه.

(II) تحقيق المسألة من طريق آخر إن لخصائص وعلامات وآثار كلٍّ من «الدين» و«المعرفة الدينية» أحكاماً متفاوتة كلّ التفاوت.

١) فالدين، بنظر المؤمنين به، لا تناقض فيه ولا اختلاف، أما المعرفة الدينية فتتضمّن تناقضاً واختلافاً، أي إنّ في آراء علماء الدين وفهم المفكرين للنصوص الدينية الكثير من التناقض والاختلاف: في الفقه أو في علم الكلام أو التفسير أو علم الأخلاق وغير ذلك...

٢) الدين بمنظار المؤمنين حقّ كله، أما المعرفة الدينية فمزيج من الحق والباطل.

٣) والدين كاملٌ، أي إنّ الله عزّ وجلّ نزل كل ما هو لازمٌ لسعادة البشر وهدايتهم، فالدين من هذا المنطلق لا نقص فيه، أما المعرفة الدينية فليست كاملة.

لا يمكن الادعاء مطلقاً أن فهم الناس للقرآن قد بلغ حدّه الأقصى، وأنهم قد استخرجوا كلّ لآلته واستنبطوا كلّ مراميه:

فليس أيّ من علومه (التفسير أو الفقه أو الأخلاق أو...) كاملاً، ولكنّ الدين نفسه كامل.

٤) الدين في اعتقاد المؤمنين خالي من الثقافات الدخيلة، وخالص من الشوائب التي تُدخلها عقولُ البشر، أما المعرفة الدينية فهي، دون أدنى ريب، ممزوجةٌ بتلك الشوائب.

٥) الدين، أي كلام الباري وسنن الأولياء، ثابتٌ، ولكنّ المعرفة الدينية أي الاستنباطات الفقهية والتفسيرية، والتحليلات التاريخية والاجتماعية، متغيّرةٌ.

الخلاصة أن الشريعة باعتماد المؤمنين قدسيّةً وكاملةً وإلهية المصدر والمنشأ، لا يتسرّب الخطأ والتناقض إلى داخلها، وهي ثابتة وخالدة، لا تستعين بالعقل ولا المعرفة البشريّين، ولا ينالها إلّا المطهّرون. أما - وألف أما - فهمُ الشريعة فلا يتّصف بأيّ من هذه الصفات، ولم يكن في أيّ عصرٍ من العصور كاملاً ولا ثابتاً ولا نقياً، ولا بعيداً من الخطأ والخلل، ولا مستغنياً عن المعارف البشرية أو مستقلاً عنها، ومنشأه ليس قدسياً ولا إلهياً، وهو ليس بمنأى عن تحريف المحرّفين، أو الفهم الخاطيء لذوي العقول القاصرة، وليس خالداً ولا أبدياً.

لذا فإن قدسيّة الشريعة وكمالها ووحدتها، لا تؤدي بالضرورة إلى أن يكون فهمُ الناس للشريعة أيضاً قدسياً وكاملاً وواحداً.

III) الشريعة وفهم الشريعة النقطة الأخرى هي أن الشريعة نفسها لا تتعارض على الإطلاق مع أيّ فهم لها، أو مع أي معرفة أخرى، ولا تتناقض، ولا يحدث بينها نزاعٌ ولا وفاق. ولكنّ فهمُ الدين يختلط بفهمٍ آخر له، أو بمعرفة من المعارف، ويتعارض معها أو يتوافق. كما أنّ علماء الدين يخطيء بعضهم البعض الآخر، ولكن لا أحد منهم يخطيء الدين.

التفكيك بين «الشريعة» و«فهم الشريعة» والتمييز بينهما ليس معناه أن الشريعة عصبية على الفهم، وأن الإنسان محروم من الشريعة نفسها ومحجوب عنها.

فعلماء الدين يسعون فقط إلى فهم الشريعة، والمعرفة الدينية هي معرفة بالدين وليس بغيره، وهذا الأمر يعني، بدقة، الاهتمام بالدين وليس إهماله.

إنّ ما يضمن دينية هذه المعرفة هو عودة العلماء المستمرة إلى الكتاب والسنة، وعزمهم الصادق على كشف معاني الشريعة ويطونها.

(IV) الشريعة صامتة الشريعة صامتة لا تتكلم إلا حين يوجه الناس إليها الأسئلة منتظرين أجوبتها، ولا تُفهم إلا إذا أدخلوها في حنايا عقولهم وأسكنوها مع غيرها من الساكنين.

يطرُح البَشْرُ الأسئلة التي تناسب علومهم، ويفهمون إجابات الشريعة فهماً منسجماً وعلومهم، ولذا فإنها لا تخاطب الجميع بالطريقة ذاتها.

إنّ الدين، وإن كان صامتاً، غير مصابٍ بالعِي والحصر، وإذا تكلم فإنما يقول كلامه هو وليس كلام الآخرين.

فرق بين من يصمت لأنه لا يجد ما يقوله، وبين من لا يجيد الثرثرة، وفرق بين من لا فاعلية له ولا تأثير، وبين الممتليء حيوية، السائر قدماً.

يطرُح علماء الدين في كلّ عصر على الشريعة أسئلةً جديدةً، ويسمعون منها أجوبة جديدة، هذه الأسئلة والأجوبة مجتمعة هي عين المعرفة الدينية.

(V) المعرفة الدينية بشرية لقد نزل الله تعالى الشريعة، ليُسكنها الناس في حنايا عقولهم، ويفسحوا لها حيزاً في فضاء ثقافتهم؛ وحيثُذ سيفهمونها فهماً مناسباً لثقافتهم وشؤونهم البشرية.

إن المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية والمعرفة الدينية ثلاث مواجهات بشرية لأُمُور غير بشرية. فالعلم جهدٌ إنساني لفهم الطبيعة، والفلسفة الماورائية جهدٌ إنساني لفهم الوجود، والمعرفة الدينية جهدٌ إنساني لفهم الشريعة.

القول إن المعرفة «بشرية»، يتضمن معنيين على الأقل:

(١) المعنى الأول أن المعرفة تولد وتنمو على يد البشر ولديهم.

(٢) المعنى الثاني أن خصال البشر وصفاتهم كلها تتغلغل في داخل المعرفة التي راكموها، وليس فقط قواهم العاقلة التي تميز الصحيح من السقيم، وتسعى جاهدةً لحصر الحكم في يد البرهان والمنطق.

إنّ المعرفة - التي هي مجموعة من التقارير والأبحاث - لا تخضع في الواقع دائماً لأحكام القوّة العاقلة، وليست مرآةً تعكسُ كامل نموّها، وإنما تخضع لمؤثرات بشرية أخرى.

VI) وظيفة المعرفة القول بأن المعارف «بشرية»، وضمناً المعرفة الدينية، له، بحسب المعنى الثاني، جانبان مهمان على الأقل:

الأول: إن شؤون الإنسان وأحواله الشريفة والدينية تؤثر في علمه، وتاريخ العلم يشهد أن كثيراً من خلافات العلماء لم تكن منطقيةً ولا عقلانيةً وإن كان لها ظاهرٌ منطقي. فعلى سبيل المثال، لم يكن النزاع بين غاليله والكنيسة محصوراً في المواجهات العقلية والمجادلات البرهانية: فكثيراً ما واجه العلماء بعضهم البعض مواجهاتٍ شخصيّة، فكبلر كان في نظر معاصريه، كثير الاهتمام بالخرافة، حتى إنه أدخل الكثير من الخرافات في أعماله العلمية.

وفي المناظرات الكلامية أيضاً كان هدف علماء الكلام الانتصار على الخصم قبل إحقاق الحق، وعلم الكلام ليس أكثر من مناظرات المتكلمين ومنازعاتهم، ولهذا السبب أقسم متكلمٌ متمكّنٌ كالإمام محمد الغزالي أن يتجنب مثل هذه المجادلات والعداوات.

في تاريخ الثقافة الدينية كذلك؛ هنالك من أقدم على وضع الأحاديث، فلوّث وجه المعرفة الدينية وشوّهها، ومن واجب أيّ فقيه أو محدّث يرى اليوم أمامه النصوص والمتون الدينية خليطاً مضطرباً من الأخبار والروايات، أن يفرلها، مستفيداً من

الأساليب والوسائل البشرية المتوافرة، وبما أن الوسائل محدودة قدراتها، فإنه سيتوصل في نهاية المطاف إلى الظنّ والتخمين.

كما أن في تاريخ الثقافة الدينية من آذى الرسل والأولياء أو قتلهم، ولو أن ذلك لم يحدث لقدّم هؤلاء العظماء للمتدينين معارف أكبر ولجعلوا الفكر الدينيّ أغنى وأكمل.

لذا نقول إنّ نقص المعارف وعدم خلوصها - المعرفة الدينية ضمناً - هو أحد تجليات بشريتها.

الثاني: إن نظرة معينة في مجموعة من الأمور، من الطبيعي أن تستبعد بعضها، وتقرب البعض الآخر وتجعله محور اهتمامها.

بتوضيح آخر، حين تبرز أمام مجموعة من الناس مشكلات معينة، فإنّ جلّ اهتمامهم ينصبّ على حلها، وحين تعرض لهم مشكلات أخرى، يتحول اهتمامهم نحوها.

إن وظيفة المعرفة في الأصل حلّ مثل هذه المشكلات والمسائل، لذا فإنّ المعارف تنمو في جوانب معينة، أكثر من نموها في الجوانب الأخرى، ومن هذا المنطلق، نقول إن نقصان هذه المعارف أو كمالها هو أمرٌ بشري.

(VII) وجوه القرابة بين المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية إن المعرفة الدينية هي، من بين جميع المعارف البشرية، الأقرب إلى المعرفة التاريخية. وفي ما يلي بعض الخصائص المشتركة بين هاتين المعرفةين:

(١) المعرفة التاريخية معرفة بلا موضوع، أي إنه من غير الممكن إيجاد موضوع يستطيع المؤرخون أن يتكلموا على أعراضه الذاتية، ودون وسائل. فالمواد لا تنظم في المعرفة التاريخية حول الموضوع، وإنما حول أسئلة المؤرخين، التي هي نتاج نظرياتهم الذهنية.

إن المعرفة الدينية، أو فهمنا للشريعة هو (مع بعض الفروقات) على هذا النحو أيضاً.

٢) في مجال تدوين التاريخ، لا يمكن أبداً كتابة تاريخ جامع ونهائي لأي عصر من العصور، أو رسم صورة كاملة ونهائية له، بحيث لا يبقى لأي مبدع أو عالم متأخر مجالاً للتصرف فيه، أو إضافة شيء إلى كماله ووضوحه.

إن تحوّل المعرفة التاريخية التدريجي أمرٌ يشهد عليه جميع المؤرخين ويؤيدونه. وفي ساحة الدين أيضاً لا يمكن مطلقاً الزعم أنّ بإمكان الناس أن يتوصلوا في أي عصر من العصور إلى فهم للدين، كاملٍ ونهائي، يعجز اللاحقون عن التصرف فيه أو إضافة أي شيء إلى وضوحه وكماله.

٣) إن المؤرخ في أثناء عمله على فهم التاريخ يؤثر ويتأثر. فعلم التاريخ حصيلة تفاعل المؤرخ والإسناد التاريخي، وبصيرة المؤرخ وليد ذخائره العلمية، وكلما كان حظّه من العلوم أكبر، ونصيبه منها أوفى، يصبح أكثر تبصراً بمشاهدة الحقائق، وأقدر على اختيار الوقائع.

المعرفة الدينية هي أيضاً حصيلة تفاعل عالم الدين والنصوص الدينية.

٤) يتوجب على كلّ من المؤرخ أو عالم الدين، للوصول إلى الحقيقة، أن يشحذ ذهنه، ويجعله أقدراً وأغنى، وأكثر حشوية، فالذهن الخالي عاجزٌ عن كشف الحقيقة.

٥) ليس كل ما يعرفه المؤرخ أو يسمعه تاريخاً. فالوقائع تصبح تاريخية حين يدخل المؤرخ الساحة، ويختار بعضها، ثم يرتب الحوادث المنتخبة ويضعها في الأمكنة المناسبة، في أثناء رسمه صورة التاريخ، ونحته تمثاله. ومن المؤكد أن اختيار المؤرخين ليس عشوائياً، ولكنّ معلومات المؤرخ وذاختره المعرفية الأخرى هي التي توجهه لرؤية بعض الوقائع ولاختيارها. فالتاريخ لم يصنعه المؤرخون، ولكنّ علم التاريخ هو حتماً صنيعتهم وخيارهم. صناعةٌ واختياراً مضبوطين ومنهجين، ومتطورين ومناسبين لعلم العصر ومستمدّين منها.

إن عمل علماء الدين في مقام فهم الشريعة هو أيضاً على هذا النحو.

٦) بناء على ما تقدم، إن علم التاريخ يتطور وتعاد صياغته دائماً، ليس لأن الاكتشافات التاريخية تزيد كمياً، ولكن لأن فهم المؤرخ للحوادث يتطور كيفاً، ولأن الاكتشافات العلمية الجديدة تفتح منافذ جديدة للتحقيقات والأبحاث التاريخية، والمؤرخ المجهز بالوسائل العينية والنظريات الجديدة يتوصل إلى الفتوحات التاريخية الجديدة.

وما لم يكن في ذهن المؤرخ صورة كاملة ومتوازنة عن الإنسان والمجتمع (أي علم الإناسة وعلم الاجتماع)، لن يتمكن من كتابة تاريخ موزون وموثوق. وعلى هذا النهج، فإن المعرفة الدينية تتكئ على المعلومات الخارجية.

٧) للمعرفة التاريخية ركنان: خارجي وداخلي، الإسناد والروايات التاريخية هي الركن الداخلي، ومعلومات المؤرخ في الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم الإناسة هي الركن الخارجي، والركن الخارجي هو في الواقع الذي يغربل الروايات التاريخية، ويفسرها، ويعرضها بعد أن يُخرجها بصورة معقولة.

لذلك قيل إن علم التاريخ هو علمٌ معجوزٌ بالفن، ومعرفة ممزوجة بالمهارة.

الفهم الديني هو أيضاً نتيجة تفاعل الركن الداخلي (الكتاب والسنة)، والركن الخارجي (المعارف البشرية).

يمكن أن توضح المسألة بشكل آخر:

من الممكن أن تقسم العلوم والمعارف من ناحية معينة إلى «منتجة» و«مستهلكة». فالعلوم المنتجة هي التي تُنتج القوانين والنظريات، والعلوم المستهلكة هي التي تستخدم تلك القوانين والنظريات.

الفلسفة والفيزياء والرياضيات من النماذج المهمة والبيئة للعلوم المنتجة (المولدة)، وعلم التفسير والفقه من أهم الفنون المستهلكة. والعلوم المستهلكة تابعة للعلوم المنتجة.

المعرفة التاريخية والمعرفة الدينية تعدّان من المعارف المستهلكة.

(VIII) النتيجة هي أنّ المعرفة الدينية أمرٌ بشريّ، لديها جميع العلامات والصفات البشرية، أي إنّ منشأها بشريّ (وليس وحياً)، وتطورها تدريجيّ، تشير الخصومات، وتحتل الظن واليقين، وتحتاج باستمرار إلى التنسيق والتنظيم، وهي في وثام وخصام مع فنون المعرفة الأخرى، وفي تقدّم وتراجع مستمرين تاريخياً، تتضمن القوة والضعف والاضطراب والصفاء.

يبرز في ساحة المعرفة الدينية كثير من المفكرين والمجدّدين والإحيائيين والمصلحين، وكلُّ واحد منهم بحسب نصيبه من علوم العصر ومعارفه، ومدى اهتمامه بالمشكلات الخارجية، والقيمة التي يوليها لأركان الشريعة وأصولها المتنوعة، يصوغ المعرفة الدينية على نحو خاص، ويكسو جسدها بثوب جديد ومادتها بصورة جديدة.

(IX) أصل الترابط: التغذية والتلاؤم، المعرفة الدينية (أي الفهم الصحيح أو السقيم للشريعة) مستفيد كلياً من المعارف البشرية غير الدينية ومستمدٌ منها، مرتبطٌ بها ومتلائمٌ معها. ما من نقطة واحدة في حياض المعرفة الدينية لا تدين للمعارف البشرية غير الدينية، من حيث ظهور المراد أو خفاؤه، وكشف صدق المعاني أو كذبها، ثباتها أو تحولها.

لذا فإن بين المعرفة الدينية والمعارف غير الدينية ارتباطاً وتبادلاً وحواراً مستمراً. قبل توضيح مفاد «الأطروحة الرابعة» وتحقيق جوانبها المختلفة، من المفيد أن نشير إلى بعض النقاط المهمة:

١) مدعى هذه الأطروحة الأصلي يعود إلى الترابط بين فروع المعارف الكبيرة والصغيرة، وليس ترابط كلّ قضية بقضية أخرى.

إن ترابط القضايا - أعمّ من كونه مطروحاً أو غير مطروح - لا يؤثر سلباً على ترابط الفروع العلمية، ونضجها الملائم.

٢) هذه الأطروحة تتعلق بالعلوم الحقيقية (غير الاعتبارية). فالعلوم الاعتبارية المحضة، كقواعد اللغة، لا تنطبق عليها هذه الأحكام، أما تلك التي تشتمل على

مبادئ حقيقية (كعلم الأخلاق والحقوق والفقہ و...) فتتضوي تحت لواء «ترابط المعارف».

(X) نسبة المعرفة الدينية إلى المعارف غير الدينية لا يوجد أي فهم للدين لا يستند إلى معارف ومفاهيم من خارج الدين. بتوضيح آخر، ما من نقطة في حياض المعرفة الدينية غير مرتبطة وغير متلائمة مع المعارف الخارجية.

إن محتويات المعرفة الدينية بالنسبة إلى المعارف غير الدينية، لا تخرج عن حالات ثلاث:

(١) إما أنها متناقضة مع المعارف الخارجية.

(٢) أو أنها منسجمة مع المعارف الخارجية.

(٣) أو أنها تبدو حيادية، ولا يوجد أي ارتباط أو نسبة بينها وبين المعارف الخارجية (بغنى عنها).

حتماً من الممكن أن يُبحث موضوع داخل المعرفة الدينية، لم تتطرق إليه المعارف غير الدينية، هنا يمكن القول إن حكم الشريعة بخصوص ذلك الموضوع منسجم مع المعارف الخارجية، ولكن على نحو فارغ (حيادي بالنسبة إليها ومستغن عنها) ولكن الانسجام هنا له معنى خاص، أي لكي يصدر حكم بالتلاؤم أو بعدمه، يجب على الأقل أن يكون «الموضوع» مشتركاً بين المعرفة الدينية والمعارف غير الدينية.

فالناس في كل عصر، يجدون كثيراً من معارفهم الدينية منسجمة مع المعارف الخارجية، فلا يجدون من هذه الناحية صعوبة في فهمها.

مثلاً مبحث «الخلق من العلق» و«حركة الرياح» و«عدم التكليف فوق الطاقة» تتلاءم والمعارف الخارجية بمعنى خاص جداً، أو «مبحث الشهب الثاقبة» أو «خلق آدم» أو «السموات السبع» فهي من المواضيع التي تبدو متناقضة والمعارف الخارجية.

(XI) مسألة الارتباط بين المعارف كما أن بعض المسائل في المعرفة الدينية تبدو، نفيًا أو إثباتًا، خالية من أي نسبة أو ارتباط مع المعارف الخارجية. مثلاً أوصاف العالم بعد الموت، أو محتويات الجنة أو عالم الجن والملائكة، موضوعات لا تُطرح اليُتة على بساط البحث في المعارف البشرية غير الدينية، ولذا تبدو كأن لا ارتباط بينها وبين المعارف الخارجية.

في الحالتين الأولى والثانية وجود الارتباط أمرٌ مسلّمٌ به، ولكن هل يجوز الافتاء في الحالة الثالثة بعدم وجود الارتباط؟

في ما يتعلق بمسألة الارتباط يجب الانتباه إلى نقطتين مهمتين:

الأولى: إن الارتباط ليس منحصرًا في الارتباط «التصديقي - التكذبي»، ولكنه يتضمن أنواعاً كثيرة سيُشار إليها في ما بعد.

الثانية: إن الأمور التي تبدو حياديتها ظاهرياً، ليست حيادية منطقياً. ولفهم هذه النقطة المهمة، يجب أولاً أن نحققها في مجال خاص، ومن ثم توضح أصلاً كلياً:

(١) الاطلاعات الحصولية التجريبية (أي القضايا المؤيدة بالتجربة) التي تخبر عن العالمين الداخلي والخارجي، توضح في قالب قضايا حملية (سلبية أو إيجابية) (غير مشروطة بشرط)، وصورتها الإجمالية هي $أ = ب$ أو $ب = أ$. القضية الحملية على العكس معادلة لنقيضها أي $أ = ب$ (غير $أ = غير ب$). لازمة هذا التعادل أن نفي إحداها معادل لنفي الأخرى، وإثبات إحداها معادل لإثبات الأخرى، وتأييد إحداها معادل لتأييد الأخرى، وبما أن الأمر على هذا النحو، فالأمور التي تبدو غير مرتبطة في الظاهر، هي مرتبطة من المصدر.

مثلاً: قضية «كل ورقة خضراء» معادلة لقضية «غير الأخضر ليس ورقاً»، ونحن كلما رأينا أوراقاً خضراء أكثر، ازداد ظننا بصحة القضية الأولى. أما قضية «البقرات صفراء والورود حمراء والحمام بيضاء والغربان سود» و«البقرة الصفراء والوردة الحمراء ليست ورقاً وليست خضراء، أي إن غير الأخضر ليس ورقاً» تؤيد قضية

«الأوراق خضراء» لأنها كلها تؤيد قضية «غير الأخضر ليس ورقاً» وهذه القضية الأخيرة معادلة لقضية «الورق أخضر» وتأييد إحدى المعادلتين تأييد للأخرى. بتبسيط أكبر، في العلوم التجريبية، القضايا التي تؤيد أو تثبت مرتبطة ببعضها على نحوٍ خفي، وإحداها تؤثر في الأخرى قوةً أو ضعفاً^(١).

إذاً لقد حصل من هذا البرهان نتيجة مفادها أن القضايا غير المرتبطة ظاهرياً، ليست منفصلة إلى هذا الحد، وأنها مترابطة في مقام الإثبات، هذا الارتباط، وإن كان ضعيفاً، فهو ارتباط، وهذا هو المطلوب.

٢) حين يُنظر إلى العالم، بعين «العلية»، سيشاهد نوعٌ من الارتباط العليّ الضروري والجدّي بين جميع موجودات العالم.

٣) ما سبق يجعلنا نتفطن إلى وجود الأصل الكليّ والمهم، وهو أن «عدم رؤية» الارتباط ليس دليلاً على «عدم وجوده». فالارتباط أمرٌ معقولٌ ونظري، أي إنه لا يُقبل ولا يُرفض إلا في ظل الفرضيات المسبقة والنظريات الخاصة، لا يكفي أن ينظر أحدٌ في قضية «الأرض كروية» وقضية «العسل حلو الطعم» ويفتي بعدم ارتباطهما. فالارتباط ليس أمراً يمكن مشاهدته مباشرة، والنظريات مقدّمة على المشاهدة، وهي التي تجهز البشر بالنظارات والمجاهر التي يرون بواسطتها الارتباطات. مثلاً: «أصل العلية» مستعد لرؤية ارتباط عليّ بين الرعد والبرق. هذا الارتباط لا يُرى إلا بذلك المجهر. إذاً الدعوى التي تقول إننا لا نشاهد ارتباطاً بين الرعد والبرق، وبما أن الارتباط غير موجود فإن مبدأ «العلية» باطل، هذه الدعوى لا قيمة لها.

إن مواجهة أمور يبدو وكأن لا ارتباط في ما بينها، لا يجب أن تؤدي أبداً إلى إغفال «إمكانية الترابط»، فهذه الإمكانية هي «إمكانية عقلية» لا تُنكر.

٤) حتى المعارف التي تبدو غير مرتبطة في الظاهر كأوصاف الحشر وغيرها... ترتبط بصورة غير مباشرة بالمعارف الخارجية، من طريق الارتباط بالمعارف الدينية الأخرى.

(١) هذه المسألة التي شُعبت في فلسفة العلم «بارادوكس التأييد» مشروحة بالتفصيل في كتاب C. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*.

فمثلاً هنالك ارتباط بين إدراكنا للشيطان (كمفهوم مستفاد من النصوص الدينية)، وإدراكنا لقصة آدم (الذي هو من التراب)، والجن (الذي هو من النار)، وللمعصية والطاعة والوسوسة وغيرها. والتغيرات التي تطرأ على إدراكنا للمفاهيم الأخيرة (التي تتبع المعارف غير الدينية) تؤثر في إدراكنا للشيطان.

٥) الارتباط المنهجي: إن القضية «هُزَم نابليون في واترلو» مرتبطة بقضية «سعدي ولد في القرن السابع» وإثبات إحداها أو نفيها مرتبط بإثبات الأخرى أو نفيها، ذلك لأن صدق كلٍّ منهما أو كذبها، يقاس بميزان واحد هو (المنهج النقلي)، ولا يمكن إنكار إحداها دون أن يؤثر ذلك سلباً على الأخرى.

(XII) انسجام المعرفة الدينية وغيرها من المعارف المعرفة الدينية تنسجم مع المعارف البشرية الأخرى على عدّة مستويات:

١) للمستوى الأول إن المعرفة الدينية تحاول باستمرار أن تنسجم والنظريات العامة في علم المعرفة وعلم الأناسة والطبيعة والفلك واللغة... هذه النظريات أصولية وعميقة بحيث غدّت ليس فقط أساس فهم الدين، وإنما أيضاً أساس الفلسفة والعلم والعرفان، ولا بدّ أن يكون لدى الناس إدراك خاص عن الكون والإنسان والمعرفة واللغة وغيرها كمقدمات لفهم الدين. فبدون هذه المقدمات الأساسية والعامة، لا يمكن قبول الدين قبولاً عقلياً مثبتاً، ويصبح فهم النصوص الدينية أمراً عسيراً.

أ) ليتوجه الإنسان نحو الدين، يجب أن يكون لديه إدراك خاص للكون وللإنسان، يتيح له أن يؤمن بضرورة وجود الله، وضرورة الالتزام بالدين. فصورة الكون والإنسان لدى الماديين ليس فيها ما يشير إلى حاجة الإنسان والكون إلى الله، ومن لا يقول بـ«التّظّم» و«العلة» و«المعنى» و«الغاية» لا يحتاج إلى القول بضرورة وجود الله.

يكفي أن يفكر الإنسان بأسلوب الألوهيين (déistes)، (الذين يقرون بوجود الله وينكرون الوحي والآخرة)، وعقلاني عصر التنوير في أوروبا، ليظل مؤمناً بالله ويرفض المسيحية ويطعن بها، أو يترك اليهودية مثل اسبينوزا ومثل هيجل الذي رأى أنها غير إنسانية ولا تستحق أن تتبع.

في التدين العقلاني، يكون لدى الفرد أولاً تصور عن الإنسان المحتاج إلى الدين فيأتي الدين مليئاً لاحتياجاته.

إذا حدّد العلم (وربما الفلسفة) حاجات الإنسان على نحو معين، ربّما وجد الإنسان نفسه غير محتاج إلى الدين، وثانياً يجب أن يكون في تصور الإنسان للكون وللبشر مكاناً للأنبياء وللرسل. أي إن الرؤية البشرية هي التي تصدر إجازة مرور وشهادة اعتبار للرؤية الدينية وليس العكس.

إن تصوّر الإنسان الخاص للغة له علاقة ومدخلية في إقباله أو عدم إقباله على الدين. فمن يعتقد أن «التفسير» مثلاً هو قسم معين من التحقيقات (مثلاً التحقيقات المثبتة من طريق التجربة)، فيعدّ الأفكار الدينية تبعاً لهذا الرأي بلا معنى، فإنه لن يدخل إلى مقام تحقيق الدعاوى الدينية أو دراستها، وسيعدّ الأفكار الدينية على التوّ، وقبل أيّ نوع من البحث والتحقيق، خاوية وبلا معنى. أي إن مثل هذا التصور الخاص للغة، لا يعطي الإنسان إجازة دخول إلى ساحة الدين.

ب) يتضح ممّا سبق أنه ما لم يكن لدى الفرد تصوّر خاص عن المعرفة والكون والإنسان والتاريخ، فإنه لا يرى نفسه بحاجة إلى الدين ولا يجد أصول الدين مقبولة. لذا فإن عالم الدين، وهو في مقام فهم الشريعة، يوجهه عقله دائماً لفهم الشريعة فهماً لا يخذش تصورات السابقة. وإذا كانت معارف الإنسان الأخرى، العلمية والفلسفية، تتلاءم ومعارفه الدينية أو تتعارض معها في مواضع معينة فقط، فإن فرضياته هذه حاضرة دائماً في فهمه للدين.

كل ما يجيز قبول الدين هو حكّم عليه، ومكوّن له. إذ من المستحيل أن يشعر إنسان أن شريعة من الشرائع لا تلبّي حاجات الإنسان، وعلى الرغم من ذلك يعتقدونها، كما أن من غير الممكن أن يعتمد الإنسان في إثبات وجود الله على أصل العليّة، ثم يفهم كتاب الله فهماً مناقضاً لهذا الأصل، أو أنه يعتمد في إثبات وجود الصانع (ومن ثم الوحي والنبوة) على برهان «النظم» (الذي كشف العلم والحسّ حُجُبته)، وعلى الرغم من ذلك يعدّ مضمون الوحي ومفاده مخالفاً للعلم، أو يقبل «الغائية»، ثم يفهم الدين فهماً ينكر وجودها...

من يعتقد أن الإنسان والمجتمع بحاجة إلى الدين لا بدّ أن يجيب الدين الذي يعتنقه عن هذا الاعتقاد، وإلاّ فهو إما أن يتخلى عن الدين أو عن ذلك الاعتقاد.

من هنا، نعتقد أن علم الإناسة وعلم الاجتماع (الذين درسا ووضّحا للملأ متطلبات الحياة الاجتماعية للإنسان، ودلاً علماء الاجتماع على التطور التاريخي للإنسان) وكذلك مباني ومناهج العلوم التي تبحث في اعتماد تلك الأساليب، والفلسفة التي تفسح في داخلها مكاناً لمثل هذا العلم، كلّها حاضرة في فهم الدين، وهي التي توجهه من قريب ومن بعيد.

إن فيلسوفاً مثل كانط أو هيغل أو فخر الرازي، اعتنق فلسفة خاصة، وهذه الفلسفة أفسحت في داخلها مكاناً لدين، لا يمكنه أن يكتشف في هذه الشريعة معطًى يسمح بطرد هذه الفلسفة.

كذلك لا يمكن أن يُثبت إنساناً وجود الرسول بالتواتر، مع أن فهمه الديني يرفض التواتر، فهو إما أنه مؤمن بدين مليء بالتناقض، أو أنه يؤمن بالفلسفة الواقعية، وهو إسماني (nominaliste)، في الفهم الديني، يقبل «الكلّي الطبيعي» في الفلسفة، ويرفضه في الفهم الديني.

مثلاً حين يرى حكيم أرسطوي في أحد النصوص الدينية ألفاظ: الإنسان، الجسم، الحلم، الموت، النور، السماء... لا يمكن إلاّ أن يدركها إدراكاً أرسطوياً، ويعرف الله المعرفة التي تقتضيها أدلّته الفلسفية.

بناء على ذلك فإن جميع هذه المفردات يفسرها بمعنى «طبيعة الإنسان» «طبيعة النور» إلخ.

لو أن هؤلاء الحكماء إسمانيون، ولا يعتقدون بوجود «كلّي طبيعي» وراء الأشخاص، لما تمكّنوا مطلقاً أن يستنبطوا من ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (سورة الأحزاب، الآية ٧٢). إن «الطبع» الآدمي ظلوم، جهول.

المحدّثون والمشرّعون الذين اعترضوا على مشرب هؤلاء الحكماء، لا ينظرون في الدين أيضاً بلا منظار، وبدون أساس.

إن مجادلات أهل العرفان مع المتكلمين والفلاسفة اليونانيين المشرب، منطلقها أن هؤلاء أثبتوا وجود الله معتمدين على مباني الفلسفة الأرسطية، ولذا رأوا في القرآن إلهاً مناسباً لهذه المباني. بينما أهل العرفان ينظرون إلى الدين بمنظار آخر، ويعدون لغة الدين من الأساس متعلقة بعالم آخر، لذلك لم يقبلوا آراء أولئك المتكلمين والفلاسفة ولم يستسيغوا لغتهم.

٢) المستوى الثاني: يمكن أن تنسجم المعرفة الدينية مع نظريات خاصة عن الدين مستمدة من علوم اللغة والأناسة والمنهج والتقويم...

أ) إن علماء الدين يدركون المعارف الدينية بنظريات معينة متعلقة بلغة الدين. فمن يعتقد أن لغة الدين هي صورته ومظهره، سيفهم كل المعارف الدينية وكلام الباري على نحو خاص. فمثلاً قصة آدم وحواء بنظره رواية دينية معبرة عن وجهة نظر الدين، وهي لا تتعارض مع النظريات العلمية (كنظرية التطور الدارويني)، أما إذا كان يتلقى لغة الدين - كلغة العلم والفلسفة - حكاية عن الواقع، فإنه سيدرك المعارف الدينية إدراكاً مختلفاً كلياً، وسيجد علماء الدين أنفسهم بمواجهة مسائل ومشكلات متعددة.

كذلك فإن عالم الكلام الذي يعتقد أن الله لا يتكلم بلغة المجاز والكناية، سيرى أن الآخرة ستكون مكتظة بالأطفال الشيوخ ﴿يوماً يجعل الولدان شيباً﴾ (سورة المزمل، الآية ١٧)، والدنيا مليئة بالحيطان ذات الإرادة ﴿فوجدوا فيها جداراً يريد أن ينقض﴾ (سورة الكهف، الآية ٧٧)، ولن يكتشف من عبارة ﴿يد الله﴾ (سورة آل عمران، الآية ٧٣)، معنى القدرة الإلهية.

من هنا فإن من يعدّ وجود المجاز في كلام الله جائزاً، لن يعدّ المجازات (التي هي منطقياً من جنس الكذب) باطلاً أو هزلاً أو لغوياً، وسيؤمن كذلك أنه ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾ (سورة فصلت، الآية ٤٢)، و﴿إنه لقول فصل وما هو بالهزل﴾ (سورة الطارق، الآيتان ١٣ و ١٤)، وانطلاقاً من هذه الفرضية المهمة في علم اللغة سيدرك من كلام الباري معاني مختلفة.

كذلك هنالك فرضيات أخرى في علم اللغة لفهم كلام الباري يستخدمها علماء اللغة في مقام فهم النصوص الدينية - عن علم أو بدون علم - يفهمون على أساسها النصوص الدينية.

بعض هذه الفرضيات عبارة عن:

- هل يتكلم الله بلغة البشر أو بلغة شبيهة بها (أم لا؟).
 - وهل فهم كتاب الله محكوم بضوابط علم المعاني (أم لا؟).
 - خطاب الدين، أموجه هو إلى العوام وبلغتهم (أم إلى الخواص؟).
 - وهل اللغة (العربية بشكل خاص) قادرة على حمل مراد الله (أم لا؟).
 - وهل الله قادرٌ بهذه اللغة العربية الموجودة، أن يعبر عما يريد (أم غير قادر)؟
- إلخ.

ب) لنظريات علم الإناسة أيضاً دخل في تقبّل الدين وفهمه، أي إن المعرفة الدينية مسبوقة بعلم إناسة خاصة ومبنية عليه. وما لم يعرف الفرد عن أيّ إنسان يتكلم، لن يستطيع أن يكتشف عن أي دين يتحدث، وما لم يعلم ما هو كمال الإنسان والمجتمع، لن يتوصل إلى معنى كمال الدين والدين الكامل.

فالناس، بواسطة الميزان ذاته، الذين يعرفون به الإنسان، يحدّدون انتظاراتهم من الدين، ويغنون إدراكهم لمفاد الشريعة.

مثلاً، إذا كان هنالك من يعتقد أن لا جوهر ثابت لدى الإنسان لا يمكن أن يؤمن أن في الدين أحكاماً ثابتة وخالدة يمكنها أن تلبّي دائماً حاجات الإنسان.

ومن يتمسك بحكم ما، ويراه مطلقاً - في جميع الأزمنة والأمكنة - فلاّنه يعتقد بإمكانية مثل هذا الإطلاق والتعميم، وإلاّ، إذا كان يعدّ الإطلاق باطلاً، فإنّه لن يفهم الكلام الموجه إلى أناس يعيشون في أزمنة أخرى، وسيدرك مراد الشارع إدراكاً مختلفاً.

كذلك فإن «إنسانية الدين» تتجلّى في أنه ﴿لا يكلف نفساً إلّا وسعها﴾ (البقرة، الآية ٢٨٦)، فالعقل البشري يقبّح التكليف فوق الطاقة، ويتوقع أن لا يكون الدين

ظالماً للإنسان، أما حدود هذه الطاقة البشرية، فإنَّ العقل هو أيضاً الذي يجب أن يعرفها.

بتوضيح آخر: العلوم الإنسانية (ومن الجملة علم الإناسة وعلم النفس وعلم الاجتماع والفيزيولوجيا وعلم النفس الفلسفي...) التي هي معارف بشرية، يجب أولاً، وبالتفصيل، أن تعرّف الطاقات البشرية في ميادين الحياة المختلفة، ليتوضّح تالياً إذا كان الدين إنسانياً (أم لا).

ج) النظريات «القيمية» الخاصة هي أيضاً مقدمة لقبول الدين وفهمه. يجب أن يكون لدى الإنسان أولاً تصوّراً عن العدل والظلم، وتعريف للحسن والقبح ليتمكن من القول إن الدين رحيم وعادل.

بتوضيح آخر: الدين عادل وليس العدل دينياً، يجب أن يُوضّح للناس أولاً بصورة مستقلة ومقدمة على الدين والتدين معنى مفاهيم مثل «العدل» و«الحق» و«السعادة» و«الحسن» وغيرها بالتفصيل (وليس بصورة مجملّة وكلام عام)، ثم يعرضون الدين على هذه المعايير وقيسون مدى حقانيته وحسنه وعدله...

فهم الناس للدين يتطابق دائماً ويتلاءم مع فهمهم لتلك المفاهيم، وما لم يتيسر هذا التلاؤم فسُينظر إلى الدين أنه باطل، وأن ظالم ولا إنساني.

هذه الفرضيات المسبقة تؤثر أيضاً في فهم مفاد الشريعة. مثلاً: الذين يعتقدون جدياً بالجبرية وينفي الحسن والقبح العقليين يجدون دون شك أن آية ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (سورة الأنبياء، الآية ٢٣)، شاهد على صدق اعتقادهم... وهلمّ جراً.

الخلاصة أن هذه المبادئ القريبة والنظريات الخاصة والسابقة لقبول الدين وفهمه أكثر عدداً وتنوعاً من النماذج التي ذكرت، ولكن يبدو أن ما قد ذكر منها كاف لتوضيح المدعى.

٣) للمستوى الثالث: إن المعرفة الدينية تنسجم مع نظريات علمية وفلسفية وأخلاقية خاصة.

أ) لقد سعى جميع علماء الدين بجديّة لإزالة التناقض - أينما ظهر - بين الدين

ونظريات معيّنة في العلم والفلسفة والأخلاق؛ معتمدين (على الأقل) على إحدى القواعد التالية: إما أنهم قد وجهوا الاتهام إلى المعارف غير الدينية (العلم والفلسفة والأخلاق) وعدّوها غير صحيحة، أو أنهم حاولوا قدر الإمكان اختيار علم معرفة خاص يستندون إليه لإزالة التناقض (طرحوا مثلاً بالنسبة إلى العلم تفسيراً بالذرائعية (instrumentalistic)، أو أنهم حين يجدون حجة الخصم قطعية يغيّرون فهمهم للدين ويستنتجون أنهم لم يكونوا قد فهموا هذه الأجزاء من الدين فهماً صحيحاً.

علاوة على أن الإنسان حين لا يجد تعارضاً في هذه المجالات بين المعارف البشرية وبين فهمه الديني، يكون الانسجام قائماً كذلك، لأن الواحد في مثل هذه الموارد حين يكون مطمئناً إلى عدم التناقض (أو عدم الوقوف على التناقض) يرى فهمه صائباً. هذا الجدّ وهذه الجهود توضّح بشكل جيد سعي علماء الدين لملاءمة المعرفة الدينية وسائر المعارف البشرية الأخرى.

ب) وُجدت، على سبيل المثال، في الثقافة الإسلامية أبحاثٌ كثيرة متعلقة بمسألة «المعاد الجسماني»، وبعض الفلاسفة المسلمين، عندما وجدوا أنفسهم عاجزين عن إثبات المعاد الجسماني عقلياً، حملوا جميع آيات المعاد على المعاني الروحانية وتوضيحاً لهذا التأويل قالوا إن خطاب القرآن كان موجهاً إلى العوام والأعراب الجاهليين الذين لم يكن لديهم أدنى معرفة بالأمر الروحانية، لذا فإن الله عزّ وجل خاطبهم بما يوافق فهمهم.

الملا صدرا مؤسس الحكمة المتعالية اعترض على هذا الاعتقاد، وهو بتأسيسه أحد عشر أصلاً فلسفياً (مثل أصالة الوجود، وقاعدة شيئية الشيء بصورته لا بمادته، واستقلال قوة المخيلة في الوجود...) طرح معنى خاصاً للجسم وللبدن، وسعى على هذا الأساس أن يفهم آيات القرآن الدالة على المعاد الجسماني وفقاً لمراده. وقد رأى مستنداً إلى هذه الأصول أن البدن والروح يحشران معاً^(٢).

(٢) المسفار الاربعة، ج ٩، ص ٢١٤ - ٢١٥.

كذلك فقد وُجِدَت أبحاث وافرة لحكماء المسلمين بخصوص «المعراج الجسدي» لنبي المسلمين. ولقد كان القول بـ«خرق الأفلاك والتثامها» غير ممكن في الطبيعيات القديمة لليونان، لذا كان توضيح المعراج الجسماني للنبي عملاً صعباً بالنسبة إلى المفكرين المسلمين، لأنه كان يستوجب خرق الأفلاك والتثامها. وكان بعض الحكماء كالمحقق اللاهيجي يعتقدون أن الفلك الأقصى وحده مصون من الخرق والالتام، أما خرق سائر الأفلاك ورفوها فممكن، ولذا يمكن تصديق المعراج الجسماني، أما حكيم آخر كالملا هادي السيزواري الذي كان يؤمن جدياً بطبيعيات اليونان كلها، فقد أفتى حفظاً لظاهر النص القرآني، ومراعاة للأصل اليوناني الموهوم (خرق الأفلاك والتثامها)، أن جسد النبي ألطف وأرقّ من الأفلاك، ولذا فإنّ عبوره من الأفلاك لا يخرقها^(٣).

كان المعراج الروحاني والمعراج المثالي أيضاً من تدابير رجال دين آخرين ليتمكنوا من البقاء أوفياء للدين، وكذلك للفلسفة والطبيعيات القديمتين. وهكذا يتوضح كيف يعمل الدين والعلم والفلسفة معاً ليتمكنوا من إدخال موجود أرضي إلى السماء.

ج) إن الاكتشافات الجديدة في ساحة علم الفلك التي جاءت غير موافقة لنصوص بعض آيات الكتب المقدسة، أثارت الكثير من البلبلة بين أهل هذه الأديان، وقد سلك هؤلاء طرقاً وعرة ومتنوعة ليوفقوا بين المعرفة الدينية وهذه الاكتشافات الجديدة.

على هذا النحو فإن تفسير السماوات السبع الذي كان بالنسبة إلى القدماء منسجماً وعلوم زمانهم، وكان مقبولاً ومفهوماً، خلق لديهم مشكلات جدية. غاليه نفسه كان متألماً من هذا التناقض، فهو كان يحترم العلم وفي الوقت نفسه كان متديناً، ولم يتمكن من إطفاء فتيل التناقض. فقد ادّعى أن الدين يعلم الناس كيف يصعدون إلى السماء (الجنة)، ولا يعلمهم ممّ تتكوّن السماء وكيف تتحرك.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٨ - ٥١.

أي إن غاليله فتح باباً جديداً ليوثق بين معرفته العلمية ومعرفته الدينية، وفسر الدين تفسيراً جديداً. أما أسقف بلارمين (١٥٤٢ - ١٦٢١)، فقد زعم أنه ما من دليل على صحة حركة الأرض حول الشمس، ولا على تقبّل منظومة كوبرنيك دون قيد أو شرط، ولذا فقد قال إنه بدلاً من قبول منظومة كوبرنيك كما هي دون أي قيد أو شرط، يمكن قبولها بصورة فرضية، إلى أن يحين وقت إقامة براهين علمية قاطعة تؤيدها.

كذلك مجلس ترانت في تفسير إجماعي له، أعلن في ما يختص بتحقيقات كوبرنيك أن سكون الأرض أمرٌ قطعي، ولكن إذا صارت حركة الأرض من المسلمات، حين ذلك يجب أن يؤوّل الكتاب المقدس، بمنتهى الاحتياط، ويُعلن أن بعض أجزائه لم تكن قد فهمت حتى الآن فهماً صحيحاً^(٤).

من ناحية أخرى فقد انتقد الفيلسوف والفيزيائي الفرنسي بيير دويم (١٨٦١ - ١٩١٦)، غاليله لتصادمه مع الكنيسة، وهو يعتقد أنه كان بإمكانه تفادي ذلك النزاع، لو أنه فسر فيزياء السماء والأرض تفسيراً ذرائعياً.

نظرية داروين عن تطور الأنواع أثارت أيضاً أبحاثاً كلامية كثيرة وجعلت فهم علماء الدين لكثير من المباحث متنوعاً. لقد خلخلت هذه النظرية على سبيل المثال برهان «إتقان الصنع»، وشككت بمقولة «الإنسان أشرف المخلوقات»، وبطرحها للأخلاق التكاملية (ارتقاء الأخلاق) دخلت علم الأخلاق، كذلك فقد خالفت بعض النصوص الدينية، وغيّرت في تفسيرها تغييراً شاملاً.

لم يجد المفسرون المسلمون أيضاً في تفسير الآيات المتعلقة بخلق الإنسان بدأ من مواجهة «نظرية النشوء والارتقاء»، وسعوا إما إلى إيجاد خلل في أركان تلك النظرية، أو اتخاذ موقف من قيمتها العلمية والمعرفية، ليتمكنوا من إبطالها، أو ليغيروا فهمهم لهذه الآيات.

فعلى سبيل المثال: يقول العلامة محمد حسين الطباطبائي صاحب تفسير الميزان في تفسير آية ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا﴾

O. Koestler, *Sleepwalkers*, Penguin Books, 1977, p 454.

(٤)

زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً ﴿ (سورة النساء، الآية ١)، يقول: «إن المعنى الظاهر والقريب المتناول لهذه الآية، أن النسل الموجود من الإنسان ينتهي إلى آدم وزوجته من غير أن يشاركما فيه غيرهما»، ثم إنه بعد نقل فرضية القائلين بتطور الأنواع، يضيف: «إن هذه الفرضية وُضعت لفهم ما يلحق بهذه الأنواع من الخصائص والآثار من غير قيام دليل عليها بالخصوص ونفي ما عداها، مع إمكان فرض هذه الأنواع متباينة من غير اتصال بينها بالتطور، وقصر التطور على حالات هذه الأنواع دون ذواتها... والتجارب لم تتناول فرداً من أفراد هذه الأنواع تحول إلى فرد من نوع آخر، كقرود إلى إنسان وإنما يتناول بعض هذه الأنواع من حيث خواصها ولوازمها وأعراضها... إنه فرض افترضه من غير أن يقوم عليه دليل قاطع، فالحقيقة التي يشير إليها القرآن الكريم، من كون الإنسان نوعاً مفصلاً عن سائر الأنواع، غير معارضة بشيء علمي.

بصرف النظر عن صحة هذا الرأي أو سقمه، ونتائجه وملحقاته، يتضح أن جميع علماء الدين لم يُطيقوا هذا التناقض، وكان لا بد لهم، لكي يلائموا بين معرفتهم الدينية وسائر المعارف البشرية، أن يتوسلوا نغماً معيناً من التفكير، ويعتمدوا أسلوباً معيناً في التفسير.

أما الأصل القائل بـ«ضرورة إيجاد التلاؤم والانسجام بين المعرفة الدينية وسائر المعارف البشرية» فهو مشترك بينهم.

إنَّ حركية الفهم الديني منطلقة في الأصل من أن المؤمنين يعدّون الدين حقّاً، فمثلاً، لم يكن لدى القدماء مشكلة في تفسير آية ﴿خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب﴾ (سورة الطارق، الآيتان ٦ و ٧)، فقد فسروا هذه الآية كما وردت حرفياً، أما العلوم العصرية فقد أثبتت أن نطفة الإنسان لا تولد وتنمو بين الصلب والترائب، وهنا يمكن أن يلجأ المفسر المعاصر في مواجهته لهذه المشكلة إلى أحد أمرين: إما أن يقول إنَّ القرآن يتكلم بلسان القوم أو بحسب ثقافتهم، وإما أن يقول بأن الكتاب حقٌّ، ويجب أن يتغيّر فهم الآية.

د - إن تأثير النظريات العلمية والفلسفية الخاصة لا ينحصر في فهم مصاديق الدين، وإنما يترجم أيضاً التصورات والمفردات الواردة في الشريعة، ويفسرها. مثلاً: ابن القرن الخامس الهجري يفهم حين يقرأ في القرآن أن الله عزّ وجلّ أقسم بالشمس، أنه يقسم بكرة مضيئة تدور حول الأرض وحجمها ١٦٠ ضعف حجم الأرض، ولكن قارئ القرآن المعاصر، المطلع على العلم الجديد، يفهم من هذه الآية، أن الله يقسم بكرة عظيمة جداً مؤلفة من مجموعة من الغازات، وحرارتها حوالي ٢٠ مليون درجة، وهي كرة ذرية، والأرض تدور من حولها.

كذلك حين يقرأ فيلسوف مثلاً في سورة عبس في القرآن ﴿إِنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا، ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا﴾ (سورة عبس، الآية ٢٦)، أن ماهية الماء قد سالت، وماهية الأرض قد شُقَّت. ولكن فيلسوفاً صدرائياً يسند السيولة إلى وجود الماء، والتشقق إلى وجود الأرض (وليس إلى ماهيتها الظاهرة). وهكذا هو الوضع بالنسبة إلى مفردات كالتين والزيتون والقمر والتراب والدم والنور والعسل واللبن والنحل وغيرها، فقد وهبتها الأفكار العلمية الجديدة معاني جديدة، والمفسر الذي يستفيد من فلسفة وعلم خاصين، لا يستطيع إلا أن يفهم هذه المفردات في ضوء تلك العلوم.

هـ - الوضع على هذا النحو أيضاً في عالم القيم. فالناس يلائمون بين فهمهم للقيم الدينية وبين القيم الإنسانية المقبولة في عصرهم، فمثلاً حُتِل الناس نظرية سعادة البشر وحقوقهم المشروعة في المشارب الأخلاقية المتنوعة، لفهمهم الديني، لأن المهم في كلّ الأحوال مراعاة إنسانية الدين وكونه جالب السعادة للبشر.

المفسرون الذين يجهدون للدفاع عن حقوق المرأة في الإسلام (مثل المرحوم مطهري)، قد ساروا في هذا الطريق، أي أظهروا الانسجام بين هذه المسألة وبين ما يقبلونه هم في هذا العصر... وهكذا الأمر بالنسبة إلى الرق ومسائل أخرى...

(٤) إن فهم كلام الباري (أي المعرفة الدينية) على المستوى الرابع متلائم مع

معرفة العلماء لعالم المتكلم ومنسجم معها. فلغة كل إنسان قسم من عالمه، ومتلازمة معه، ومعرفة أحدهما شرط اكتشاف الآخر.

اللازمة الأولى لهذا الكلام أن عبارة واحدة في عوالم متعددة تعطي معاني متعددة، كما أن المقدمة الواحدة تعطي، مع عدد من المقدمات الأخرى المختلفة، عدداً متنوعاً من النتائج.

واللازمة الأخرى أن شرط الفهم الأفضل لكلام ما هو المعرفة الأفضل لعالم المتكلم، وإن لم تتقارب العوامل، فإن الأفهام واللغات لا يمكن أن تتفاهم. واللازمة الثالثة أن الظهور نسبي، ولأنس الذهن بمعارف خاصة تأثير قاطع في انعقاد ظهور خاص (الكلام هنا على الظهور نفسه وليس على حجية الظهور، التي لها قصة أخرى).

الألفاظ حُجِب المعاني، والمعاني نتاج الدنيا، لغة الإنسان لا تؤسس عالمه تماماً، ولكن على العكس من ذلك، فإن عالمه هو الذي يضمني على كلامه الروح والقدرة.

مهما تجلّى المتكلم في كلامه، فإن من يعرفه أكثر هو الذي سيجد هذا التجلّي أفضل. هذا الحكم صادق بالنسبة إلى المعرفة الدينية وسائر المعارف البشرية.

أ) زيادة في توضيح هذا المدعى يجب أن نميز أولاً بين «مراد» المتكلم من الكلام و«معنى» ذلك الكلام. فـ«مراد» المتكلم هو قصده من استخدام العبارة، أما العبارة نفسها فلها معنى مستقل عن المتكلم. العبارات أجزاء من لغة البشر، واللغة ليست صنعة متكلم واحد، فلقد كان للغة وجود من قبل، وكان لعباراتها معانٍ، والمتكلمون يستخدمون هذه العبارات ذات المعاني بحسب «مرادهم» وإيفاء قصدهم لذلك في مواجهة نص أو كلام يجب الاهتمام بكشف أمرين: أحدهما السعي لاكتشاف «مراد» المتكلم أو الكاتب من بين خبايا العبارات والقرائن، والثاني أن نجهد لفهم «معنى» العبارات، ومن المؤكد أن كشف «المراد» ممكن في أثناء كشف «المعنى».

هنالك فرق بين عالم البشر المتكلمين (أي العالم المتشكل من معارف الإنسان ونظرياته)، والدنيا الواقعية. وبتوضيح آخر، إن معارف البشر وأفكارهم لا تنطبق بالضرورة مع عالم الواقع. فالبشر يستخدمون اللغة في عالمهم ولتوضيح مرادهم، لذا فإن كشف مرادهم مرتبط بمعرفة عالمهم. أما إذا أردنا أن نتوصل إلى «معنى» الكلام الصادق، فيجب أن نراجع العالم الواقعي (أي نظرياتهم).

مثلاً: اكتشاف أن «السلطان محمود مات بمرض السل» (بشرط الصدق) حدث مرة في أثناء مراجعة نظريات المؤرخين السابقين (كشف المراد)، ومرة بمراجعة عالم الواقع، والتعرف إلى مرض السل جيداً (كشف المعنى). في الصورة الثانية: كلما عرفنا عالم الواقع بشكل أفضل، جاء فهمنا لتلك العبارة أفضل.

لذا كلما عُرف عالم المتكلم بشكل أفضل يُفهم مراده أفضل، وكلما عُرف العالم الواقعي أكثر، يُفهم «معنى» الكلام الصادق أفضل.

أما بالنسبة إلى الباري تعالى، فـ«المراد» و«المعنى» واحدٌ ومتطابقان، لأن علم الباري ليس فيه أي ذرة من عدم الانسجام مع عالم الواقع. بل إن عالم الخارج مرتبة من مراتب علم الباري، ولذلك فإن كشف «معنى» الكلام وكشف «مراد» المتكلم أمر واحد. وكلما عرف المخاطبون عالم الوجود أفضل سيفهمون المراد من كلام الباري ونصوص الشريعة بشكل أفضل.

ب) بناء على ذلك، فإن كشف «مراد» الله عزّ وجلّ في النصوص الدينية الذي هو عين كشف «معنى» تلك النصوص رهناً بنوعين من المعرفة:

الأول: معرفة ذات الله وصفاته، مثلاً: حصول هذا المعنى: إن الله صادق وكلامه «حق» (مقابل الفرضية المخالفة) يحتمل الفهم الديني واستنباط العلماء من الكلام الإلهي معاني مختلفة، كذلك الاطلاع على صورة المتكلم لدى المخاطب: فمن يعتقد أن الله يخاطب في كتابه العوام فقط، لن يستطيع مطلقاً أن يقرأ في كتاب الله المعارف الفلسفية الدقيقة والعلمية الرفيعة والعرفانية المتعالية، وعلى العكس، من يعتقد أن كلام الباري موجه إلى الخاصة سيكتشف هذه الدقائق في الكلام الإلهي.

بهذا المعنى، ليس تقبّل الدين وحده رهناً بتقبل وجود الله، وإنما فهم الدين أيضاً متوقف على معرفة ذات الباري وصفاته، لذا فإن علم الكلام لا يؤثر فقط في التفسير، بل يؤثر أيضاً في علم الفقه بمعان عميقة، وفي النتيجة، تؤدي المعرفة الأفضل بالله إلى الفهم الأعمق، والمعارف الدينية الأغنى.

من هذا المنطلق، يساهم تطور علم الكلام (الذي هو معرفة غير دينية) التدريجي في تطور المعرفة الدينية (أي فهم الكتاب والسنة)، ويتلاءم معها.

الثاني: معرفة عالم الوجود: كما مرّ معنا، بالنسبة إلى الله تعالى «مراد» الكلام و«معناه» واحد، وبناء على ذلك فإن معرفة عالم الوجود (أعم من المعرفة العلمية والفلسفية والعرفانية)، تنتهي بمعرفة عالم المتكلم، وتالياً كشف «مراد» الباري، ومعرفة دينية أعمق.

على هذا النحو، فإن كشف خبايا كلام الباري الذي هو نفسه رشد المعرفة الدينية، وفهمها الأفضل، رهناً مباشرةً برشد المعارف البشرية وتطورها، وبما أن الواقع ذو بطون ومراتب، فإن كلام الباري (الذي هو جزء من عالمه)، هو أيضاً ذو بطون ومراتب (هذا هو السر في كون كلام الباري ذا بطون).

XIII كيفية ارتباط المعرفة الدينية بالمعارف البشرية الأخرى بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية غير الدينية أنواع مختلفة من الترابط والتلازم. ولكن قبل الدخول يبحث مفصّل عن هذه الارتباطات، من المهم التذكير بهذه النقطة المهمة، وهي أن أكثر هذه الارتباطات (إن لم تكن كلها)، بين المعارف البشرية غير الدينية والمعرفة الدينية، تتجلى صورته من طريق «تغذية» المعرفة الدينية من تلك المعارف.

بصورة إجمالية، تغذي المعارف البشرية غير الدينية المعرفة الدينية من ثلاثة طرق:

(أ) التغذية في مقام الكشف والتجميع (context of discovery):

في هذا المقام، تغني المعارف البشرية غير الدينية خيارات علماء الدين، وتضع أمامهم أسئلة متنوعة، وتساهم من هذا الطريق برسم صورة الشريعة.

في هذا المقام، كل مجرى من مجاري الارتباط بين المعرفة الدينية والمعارف غير الدينية يغذي المعرفة الدينية بمقتضى خصوصياته، ويتلاءم معها.

(ب) التغذية في مقام التحكيم والتقويم: (context of justification)

تؤثر المعارف البشرية غير الدينية تأثيراً مهماً في تنقية المعرفة الدينية من المفاهيم غير الصحيحة، وكذلك تعمل على تحكيم مفاهيم الشريعة الصحيحة. هذا التأثير رهق بفرضيتين مهمتين مقبولتين من أهل الدين:

أولاً: ربّ الشريعة هو ربّ الطبيعة، وما وراء الطبيعة، لذلك فإن إدراك الشريعة إدراكاً صحيحاً لا يمكن إلا أن يكون منسجماً مع إدراك الطبيعة وما وراء الطبيعة إدراكاً صحيحاً.

ثانياً: كل ما يجيز قبول الدين هو الحكم على الفهم الديني، وسبيل تغذيته، الرفض والقبول والإثبات والإبطال كلها مرتبطة بمقام التحكيم والغربلة هذا، حيث تسقط بعض الأمور المقبولة، وتستقر أخرى، وهذه التغيرات هي التي تغني المعرفة الدينية.

(ج) التغذية من طريق تيسير الفهم الديني وإغنائه وتطويره:

إن المعارف البشرية غير الدينية، بإنجازها نوعين من التأثير في مقامي الجمع والتحكيم، تؤدي تلقائياً عملاً ثالثاً في ساحة المعرفة الدينية، وهو عبارة عن تقديم الإطار الملائم لفهم الدين وتطويره.

إن جميع المعارف البشرية (ومن الجملة المعرفة الدينية) يرتبط أحدها بالآخر ويغذيه في المستويات التالية:

(أ) الارتباط المنطقي/التوليدي: المقصود بالارتباط «المنطقي/التوليدي» بين المعارف، هو أن قضايا علم من العلوم، تنتج منطقياً قضايا أخرى في العلم الآخر. بتوضيح آخر، من الممكن أن تجتمع مقدمات فرع من فروع العلوم فتنتج منطقياً نتيجة ما، وتكون تلك النتيجة موضوعاً جديداً للعلم الآخر، أو أن بعض عناصر ذلك

الفرع العلميّ المقبولة، تُبطل منطقياً وتُعزل. هذا النوع من الارتباط بين المعارف قليل، ولا وجود له بين كثير من المعارف أيضاً.

فمثلاً لا يوجد بين الفلسفة والعلم التجريبي ارتباط «توليدي/منطقي» أي لا يمكن التوصل من القضايا الفلسفية الخالصة مطلقاً إلى نتيجة مرتبطة بعلم تجريبي وبالعكس، كذلك بين المدركات الاعتبارية والحقيقية، أي بين الأخلاق والفلسفة والعلم، لا وجود لرابطة توليدية.

مثل آخر: في المنطق لا يمكن إطلاقاً التوصل من قضايا جزئية إلى قضايا كلية، أو لا تنتج قضايا جزئية من تركيب القضايا الكلية الخالصة.

٢) الارتباط للمنهجي:

أ) لا تقبل نقطة ما أو ترفض في أيّ علم دون دليل أو أساس أو منهج. بناء على ذلك، فإنّ أيّ تصديق أو تكذيب مبنيّ على مبادئ وفرضيات معرفية منهجية متعددة، هذه الفرضيات لا تختص بعلم واحد وخاص، فإذا ما دُرست في العلم (أ) النقطة (أ) وقُوِّمت في العلم (ك) تثبت أيضاً النقطة (ك) أو ترفض. على هذا النسق يكون بين النقطتين (أ) و(ك) ارتباط منهجي.

لذا فإن كشف الارتباط بين قضية «ولادة الغزالي في القرن الخامس» وقضية «حقانية القرآن» (اللتين تبدوان متباعدتين) يصبح سهلاً، فالمنهج الذي أوصلنا إلى معرفة الوجود التاريخي للغزالي في قرن معين، هو المنهج نفسه الذي جعلنا نسلم بالوجود التاريخي لنبي المسلمين ونزول القرآن عليه (أي منهج النقل بالتواتر).

إذا رُفض الوجود التاريخي للغزالي في علم من العلوم، على الرغم من وجود الروايات المتواترة، فليس وجود الغزالي وحده هو الذي يُنكر وإنما سيدخل أيضاً الوجود التاريخي للنبي وللقرآن المبني على التواتر أيضاً في بوتقة الشك والرفض، لأن قبول أحدهما ورفض الآخر، على الرغم من الاستفادة من منهج واحد، يؤدي إلى التناقض.

قياساً على ذلك، يمكن أن نستنتج وجود قضايا كثيرة في العلوم مختلفة

الموضوع ولكنها مترابطة معاً بواسطة التواتر. هذه القضايا تشبه أقتعة متنوعة توزن في ميزان واحد، فإذا كان الميزان دقيقاً يعطي أوزاناً مقبولة ومترابطة.

ب) الارتباط المنهجي، هو ارتباط في مقام «الإثبات»، وليس في مقام «الثبوت»، أي من الناحية المنطقية لا ارتباط بين الغزالي ونابليون نفسيهما، ولا ارتباط قياسياً وضرورياً بين قضيتي «الغزالي مؤلف إحياء علوم الدين» و«نابليون هُزم في واترلو»، ولكن إثبات هاتين القضيتين وقبولهما تابع لمنهج واحد.

ج) علم المعرفة البعدي، يضع العلوم في مقام التحقق والإثبات تحت الملاحظة، ويمكن من هذه الناحية تقسيم العلوم الحقيقية (وليس الاعتبارية) من حيث المنهج إلى ثلاث مجموعات كبيرة:

- العلوم النقلية (التاريخية).

- العلوم الاستقرائية (التجريبية).

- العلوم العقلية.

في هذه المعارف، النقل والاستقراء (التجربة) والقياس، هي طرق ومباني إثبات وإبطال المسائل والقضايا المترابطة أو رفضها وقبولها. من هذا المنطلق، يوجد بين علوم مختلفة، كالفيزياء وعلم الأحياء وعلم البلوريات وغيرها على الرغم من اختلاف موضوعاتها، نوعٌ من الوحدة والترابط. هذه الوحدة ليست بسبب تقارب موضوعات تلك العلوم، وإنما بسبب وحدة منهج رفضها وقبولها.

الأمر كذلك، في العلوم النقلية والعلوم العقلية.

هنالك أيضاً بين العلوم النقلية والتجريبية والعقلية تبادل مستمر، وقضايا أحدها يمكن أن يكون مقدمة لاستدلالات الآخر، فمثلاً يُعد الحكماء المجربون مقدمة من مقدمات الأقيسة البرهانية والمجربون هي حصيلة الاستقراء (والقياس الخفي).

لقد استفاد علماء الكلام من برهان النظم، بمنزلة مقدمة تجريبية، لإثبات وجود الخالق، واستعان الفلاسفة، لحل مسألة ربط المحدث بالقديم الصعبة بالحركة

الدورية للأفلاك، واتخذوا تركيب البدن وأفعاله دليلاً على وجود النفس، وعدّوا الحوادث التاريخية وذكر الغرائب دليلاً على تدخل عالم الغيب في عالم الشهادة، والرؤيا الصادقة كاشفة لعالم ما وراء المادة. كما أن العلوم العقلية أعارت من ناحية أخرى الكثير من مقدماتها للعلوم التجريبية والنقلية. فقد استنتج ديكارت على سبيل المثال من صحة $(2 \times 2 = 4)$ ، أن الله صادق وموضع ثقة. وابن سينا عد الكيمياء من هذه الناحية غير ممكنة، لأنه كان يعتقد أن صناعة الكيمياء تؤدي إلى زيادة كمية الذهب في العالم، وهذا الأمر يؤدي إلى زعزعة الاقتصاد ونظام الحياة، والله لا يريد أن يختلّ نظام الكون.

من الممكن أن تكون هذه النزاعات غير صحيحة وغير مفيدة، ولكن، حتى وإن كانت كذلك، فإنها تُحسب جزءاً من المعرفة، لأن المعرفة في مقام التحقق ليست سوى معطيات منهجية ومضبوطة (أعم من الصواب والخطأ - الهوية الجارية والجمعية للعلم).

(د) مناهج العقل والتجربة والنقل، ثلاثة مناهج كبيرة وجامعة. نشير إجمالاً إلى أنّ في داخل كل واحدة من هذه المجموعات الثلاث أساليب أبسط وطرفاً أقصر، تربط بين المسائل والقضايا الداخلية الصغرى ارتباطاً منهجياً. في ساحة العلوم التجريبية على سبيل المثال، هذه الأساليب الأصغر، موجودة بكثرة، تجسدها الآلات والوسائل النظرية والمادية، فالمجهر وسيلة مادية كالميزان يمكننا من قياس الأمور ويُلزمنا بقبولها، ويتم من هذا الطريق الربط بين مجموعة من القضايا وتحديد النسبة في ما بينها. النظريات نفسها في بعض المواضع تكون هي الآلات والوسائل النظرية.

(هـ) الحاصل، أن هنالك نوعاً من أنواع الارتباط المنطقية بين المعارف، هو الارتباط المنهجي، هذا الارتباط على الرغم من أنه منطقي، ولكنه ليس ارتباطاً «قياسياً/منطقياً»، ولا هو ارتباط بين محتوى القضايا (أي ارتباط في مقام الثبوت).

إن كشف هذا الارتباط منوطٌ بنظرة إستيمولوجية إلى ساحة المعرفة البشرية.

إن هذه الارتباطات الداخلية والخارجية بين فروع المعارف الكبرى هي نفسها في

الواقع وليدة آراء علم معرفية خاصة، تعطي الاستقرار أو التواتر أو القياس (أو الطرق الأيسر) حجّة واعتباراً. هذه الآراء المعرفية مقدمة على الفلسفة والتجربة والنقل، وما لم يُطمأن إلى صدق منهج ما، لا يجوز الاعتماد عليه.

٣) الارتباط للمعرفي (بالمعنى الأخص) بين العلوم والمعارف نوع من الاتحاد والانسجام أيضاً هو «اتحاد معرفي» (بالمعنى الخاص للكلمة). هذا الارتباط بمعنى أن المعارف البشرية المختلفة والمضبوطة، على الرغم من تنوع موضوعاتها وتنافرها، يوجد في ما بينها نوع من الانسجام والتوافق، بحيث إن لا أحد يفتي ضد الآخر، أو على الأقل مثل هذا التوافق مطلوب ويحاول العلماء جاهدين أن يتوصلوا إليه.

ما من حكيم موسوعي يستسيغ عدم الانسجام بين علمه وكلامه وحكمته وعرفانه، التي تعبر عن خفايا الوجود وحقائقه، فيظهر في الحكمة إنساناً قد خصمه العلم، أو يظهر متشبهاً بعلم الكلام وقد جافاه العرفان.

ليس من المتوقع أن تلد معرفةً معرفةً أخرى أو تؤيدها، أو أن تسيرا على منهج واحد، أو أن تقرض الواحدة من الأخرى، المطلوب والمتوقع أن لا تصطدم الواحدة بالأخرى، أو أن تُضعفها، وهذا التوقع ليس قليلاً، في أساس هذه الأمنية نظرية معرفية مخفية.

إن فروع المعرفة الكبرى، بسبب تباعد طرقها وغاياتها وموضوعاتها، لا تتداخل ولا تتصادم مطلقاً، ما نقوله هو أن بينها، بعضاً أو كلاً، احتمال تلاقٍ وتنافر، ويجب السعي لجعلها منسجمةً، وفي الحاليتين كليهما نكون قد سقنا حكماً معرفياً، وهذا هو معنى اندراج المعارف البشرية وتلاؤمها تحت نظرية معرفية واحدة.

كل وجهة نظر من وجهات النظر التالية، تقسم المعارف إلى مراتب وتفهم التناقض في ما بينها، وتعالجه على نحو معين:

- نظرة ترى أن طريق الفلسفة بعيد كلياً من طريق العلم التجريبي (أحدهما لا يعتمد التجربة والآخر يعتمدهما).

ونظرة أخرى تخلط بينهما وتضعهما في مرتبة واحدة، وأخرى تميز العلم من الفلسفة من حيث الموضوع، ونظرة تميزهما بحسب المنهج. وأخرى ترى الحقيقة مرهونة لإجماع العلماء، ونظرة تُطابق بين الحقيقة والواقع، ونظرة تعدّ الماورائيات بلا معنى، وأخرى تعدّها «أفضل علم بأفضل معلوم».

في ظل نظرية معرفية خاصة، بعض المعارف ليس لديها إجازة مرور، فالفلسفة الوضعية مثلاً، لا تسمح لعلم ما بعد الطبيعة أن يدخل لأنه في نظرها هراء. أو إن بعض علماء الكلام (كالغزالي) لا يعدّون الفلسفة المشائية من زمرة العلوم، بل من مقولات الجهل، في حين أنها تصبح في مكان آخر ملكة العلوم.

الخلاصة أن أهم وظائف نظرية المعرفة أن تهب الانسجام، ذلك أن لديها نظريات عن العقل والحس والمنطق واللغة، والمنهج والحقيقة واليقين والإدراك والمعرفة، وبهذه النظريات تصدر أحكامها على المعارف البشرية المختلفة، وتحدد مكانة كل منها وجنسه وأنواع العلاقات، ومستوى التبادل في ما بينها، وميزان تطورها، ومقياس الثقة بها.

وضّحنا من ناحية أخرى أن العلوم مجموعة من الدعاوى الصحيحة والسقيمة والمضبوطة، وهذا التوضيح يشير إلى أنّ العلم أسبق من نظرية المعرفة، وهو الممّول لها. ذلك أن المضبوط رهنّ بوجود الضابط، والضابط لا تعطيه إلا نظرية المعرفة، ونظرية المعرفة فقط.

بناءً على ذلك، وتبعاً لمفاد أصل الارتباط المعرفي، فإنّ أي تحوّل يظهر في فهم المنهج واللغة، واليقين وغيرها، يؤدي إلى اختلال التعادل بين مجموعة المعارف، ويولّد نسباً جديدة في ما بينها، وهكذا يتضح في هذا السياق أن الفنون يساهم بعضها في إغناء البعض الآخر أو إضعافه، وفي قبضه أو بسطه.

من المفيد هنا أن نتذكر أيضاً أن نظرية المعرفة لا تصبح قديمة وتصل إلى نهايتها، وإنما هي متجدّدة، تصحّح وتتكامل تبعاً لتضج المعارف والعلوم البشرية، أي إن أحكام اللغة والمنطق والإدراك مثلاً ليست قابلة للكشف المسبق، ولكنها تتوضح بعد بحث تاريخها، وهنا يظهر ذلك الرابط الخفي والظريف بين المعارف.

٤) الارتباط التوليدي الاستهلاكي

أ) كما أشير من قبل، يمكن أن تُقسم المعارف من ناحية معينة إلى نوعين: «المنتجة» و«المستهلكة»، والعلوم المنتجة هي التي تصوغ النظريات وتشرع القوانين، وتضعها في خدمة بعض المعارف الأخرى (المعارف المستهلكة). علم الطب مثلاً نموذج للعلم المستهلك، فالعلوم الطبية الأساسية، أي الكيمياء الحياتية، وعلم الأنسجة، والفيزيولوجيا، والتشريح وغيرها هي التي تنتج القوانين والنظريات وتضعها بتصرف الطب والأطباء، ليتعرفوا إلى المرض وإلى طريقة مداواته.

علم الإدارة هو أيضاً علم مستهلك، يأخذ قوانينه من علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد وغيرها من العلوم، يربط في ما بينها ويستنتج منها طريقة الإدارة الصحيحة.

علم الكلام كان في البداية علماً منتجاً (يُنتج فلسفته الخاصة)، ثم تحوّل على يد بعض الحكماء، كالخواجة نصير الدين الطوسي، إلى علم مستهلك بعد أن استعار مقدماته العقلية وأساليبه البرهانية من الفلسفة. كذلك فإن علم التاريخ والمعرفة الدينية كليهما من العلوم المستهلكة.

ب) ترتبط العلوم المنتجة بالعلوم المستهلكة من طرق ثلاثة، وتهبها وجوداً خاصاً:

١) تحديد زاوية الرؤية، وطرح الأسئلة.

٢) توسعة المعنى وتضييقه، والهداية إلى فهم المتون - فهماً لا يتعارض مع مباني قبولها ومناهجه.

٣) التحديد، من طريق إغفال بعض الاحتمالات.

لقد وضحنا على سبيل المثال أن العلوم المنتجة تعطي علم التاريخ زاوية الرؤية، وتدله على المنظار الذي يجب أن يستخدمه للنظر إلى ساحة التاريخ، وما هي الأسئلة التي يجب أن يوجهها إليه، وكيفية تصنيف الحوادث، وأي الحوادث بينها نسبة عالية

ومعلولية. فإذا ظهرت اليوم مثلاً نظرية في علم النفس تعدّ نوع التغذية مؤثراً في القرارات السياسية وفي قدرة الحكام، فإن المؤرخين جميعهم سيبحثون عن نوعية غذاء رجال السياسة، وسيستنتقون التاريخ، وسيوجهون إليه أسئلة جديدة لم تُطرح من قبل، وهكذا سيهبون علم التاريخ صورةً ومضموناً جديدين.

الأمر على هذا النحو كذلك في فهم النصوص الدينية، فالإنسان بحسب ضيق دائرة معلوماته أو سعتها، سي طرح، أولاً، احتمالات معينة لفهم آية أو رواية، إضافة إلى أنّ ذلك مرتبطٌ بمستوى مقارنة الفرد لعلوم العصر، كما يستند أيضاً إلى فرضياته عن وجود الباري وصفاته، وتوقعاته من الدين، وموازينه لاعتناقه.

لذا فإن جهل بعض العلوم، يدفعه إلى استبعاد بعض مدلولات الكلام من مجال رؤيته.

كذلك فإن امتلاك الإنسان وجهة نصر خاصة وأسئلة خاصة (وهذا وليد نظرية خاصة)، يدفعه إلى تحقيق مسألة معينة، أو رابطة خاصة، بينما فقدان هذه الرؤية الخاصة يمنع حدوث مثل هذا التحقيق.

ج) العلوم المستهلكة تابعة للعلوم المنتجة. فإذا حدث أيّ تحوّل في العلوم المنتجة، سيستفيد منه المستهلكون، فما من علمٍ مستهلكٍ يمكن أن يتقدم بمعزل عن المنتجين والبائعين. فعلم الطب لا يمكن أن يسبق الفيزيولوجيا والكيمياء الحياتية، وطبّ القدماء كان منسجماً مع علمي التشريح والأحياء خاصتهم، كما أن طب المعاصرين منسجم وعلمي التشريح والفيزيولوجيا الجديدين.

كذلك فإن فهمنا للكتاب والسنة (وليس الكتاب والسنة نفسيهما) مناسب لعلومنا ومعارفنا، والإنسان بقدر معرفته يوجه إليهما الأسئلة، وبمقياس معرفته أيضاً يفهم الأجوبة.

إن توجيه الأسئلة وفهم الأجوبة يخضع أيضاً لضوابط وأحكام معينة، وهذا الأمر يصدق بصورة خاصة في الشريعة الإسلامية، لأن هذه الشريعة توصي الناس وتأمروهم بمعاينة التاريخ والسير في العالم والتحقيق والتعقل والتفكير...

إن شريعة توصي بمثل هذه الوصايا لا يمكنها أن ترفض محصلات تلك التحقيقات والمطالعات، أو أن تكون غير منسجمة ولا متلائمة معها.

الخلاصة: إن الارتباط بين العلوم المنتجة والمستهلكة هو أيضاً نوع من الارتباط والتبادل بين المعارف البشرية شديد الأهمية.

٥) الارتباط للمبني على أصل «رفع التناقض»:

أم تبعاً لهذا الأصل، حين يظهر تعارض ما في مجال علم معين، تُبعد المبادئ والمسائل والنتائج أيضاً (في هذا العلم وفي غيره)، التي تُتَّهم بإيجاد هذا التناقض، أو التي يُرى أنها مضرّة، أي إن حدوث تناقض بسيط قادرٌ منطقيّاً على التغلغل في أحكم مراتب العلم وأبعدها، وتالياً تخريمها.

من هذا المنطلق، وإزالة أي تناقض لا بدّ من أن يتناول التحقيق جميع سطوح المعرفة ومستوياتها، للعثور على المقصّر الأساسي. ولا فرق، من زاوية الرؤية هذه، بين العلوم النقلية والعقلية والتجريبية، فكلها متهمة بالتقصير بالمقدار نفسه ويشملها التحقيق.

حين يتناقض عنصران في علم واحد (مثلاً، حين يُستحصل على شواهد تجريبية تؤيد نظرية «مركزية الشمس»، وكذلك نظرية «مركزية الأرض» معاً) لرفع هذا التناقض، الاستعانة بالنقل أو بالعقل أو علم الكلام أو الرياضيات أو الفيزياء أو الفلسفة، سيان. ويمكن أن نعدّ الحسّ خطأً أو العقل، أو أن نرى العيب في الوسائل أو صاحب الوسائل.

إن تاريخ العلم يوضّح أن العلماء ساروا عملياً في هذه الطرق جميعها، سعياً وراء رفع مثل هذا التناقض وإزالته.

هذا الأمر يصدق أيضاً حين يتعارض العلم والدين، أي إن العلماء يقبلون المعارف رأساً على عقب، ليس فقط في مقام رفع التناقض بين علم وعلم آخر، أو بين العلم والفلسفة، وإنما تناقضُ المعرفة الدينية والمعارف البشرية الأخرى، يوقع أصحاب المعرفة في بحر متلاطم أيضاً.

مفتاح فهم هذا المدعى وتقبله هو في التحقيق في تاريخ العلم (وبخاصة الثورات العلمية)، والحضارة البشرية.

ب) ليس من ضرورات هذا الأصل ومستلزماته أن أي تناقض معناه خراب بناء العلم أو الفلسفة، وإنما المراد أن هذا النقص له مثل هذه القدرة بالقوة. وهذا الأمر نفسه يوضح إمكانية الترابط المتقابلة والمتعاكسة بالقوة بين أجزاء المعرفة المختلفة.

ج) كذلك فإن العلماء والحكماء مقيدون بمباني فهم ومناهجه ومتعلقون بها، لذلك هم على الأغلب في مقام رفع الشبهات وحل المشكلات، لا يمدون أيديهم إلى المبادئ ويحافظون عليها بحق، فهم لا يجيزون الثورة في جميع المجالات، وإنما يسعون قدر استطاعتهم - مع حفظ المباني - إلى حل المشكلة الطارئة، ولينجو قارب معرفتهم من الفرق، يبدأون أولاً بالأمتعة التي يرون أنها أقل قيمة فيلقون بها في البحر، دون أن يضطروا لبذل الأمتعة النفسية.

كذلك، يستعين العلماء - لحل مشكلات فئهم - بالفنون الأخرى في أحيان قليلة، وأحياناً يحملون الأغيار وزر الجريمة. ومن هذه الزاوية، يبقى المبتدئون غافلين عن الارتباط الواقعي والوثيق بين عناصر المعرفة البشرية المتنوعة، فلا يكتشفون تأثير تلك العناصر المتنوعة في إيجاد المشكلة أو ارتباطها بها.

ولكن، حين تحدث ثورة في العلم، ويُسَاء الظنّ بالمباني والمناهج المعتمدة كلها، تُفتح الأعين على هذه الارتباطات الوثيقة والواسعة بين المعارف.

بناء على ذلك، إن الخطأ الذي يحدث في فنّ من الفنون، يلقننا درساً في الفنّ الآخر، أي إن اكتشاف خطأ علمي يؤدي إلى اكتشاف خطأ فلسفي (وأحياناً كلامي وتاريخي) وبالعكس.

د) لتوضيح المسألة، نفترض مثلاً أن حكماً من أحكام الطبيعيات الأرسطية قد أُبطل، هذا الإبطال لا يبقى محصوراً في هذا الحكم وحده بأي وجه من الوجوه، أليس أي حكم باطل في الطبيعيات هو ابن منهج ومبانٍ باطلة؟

ألم يُستنتج بأسلوب خاص وبمبادئ خاصة؟ إذاً لماذا نكتفي بعد ذلك الحكم

وحده باطلاً، ولا نبحث عن صحة أو بطلان المناهج والمباني تلك، التي أيدتها الفلسفة الماورائية وعلم المعرفة الأرسطي.

يتبين، بناء على ذلك، أن بطلان حكم ما في الطبيعيات الأرسطية قادرٌ على زلزلة علم ما بعد الطبيعة، وهذه القدرة غير محصورة حتماً في ذلك الحكم الخاص.

٦) الارتباط من طريق تكاثر المسائل:

أ) العلوم تنضج بالمسائل، بل تتنفس بواسطتها، فالعلم الذي لا تولد فيه الأسئلة، مصيره الجمود والموت.

فالمسائل لا تظهر فقط في داخل العلم ذاته، وإنما تولد أحياناً وتنضج في مطارح بعيدة، ثم تتصدى لصاحب العلم، طالبةً إليه الحل والتدبير. ليس الكلام هنا على حاجة علم ما إلى علم آخر، وإنما الكلام على حلّ معضلة في هذا العلم ذاته، حدثت بسبب نضج العلوم الأخرى وتحولها.

ب) عدّ القدماء العلم «صغرى القياسات الفلسفية»، ولكن نسبة العلم إلى الفلسفة لا تتلخص بهذا الأمر، فالعلم يمكن أن يخلق للفلسفة مسألة، فيحرك عجلة البحث والتحقيق.

تاريخ الثقافة الإسلامية يُرينا أن العرفان (وأحياناً الشريعة) قد خلق مسائل للفلسفة، ولكن العلم لم يكن له مثل هذا الأثر، بينما نراه اليوم قد وضع قدمه جدياً في هذا الميدان.

مثلاً، نظرية داروين في النشوء والارتقاء، التي تعدّ اكتشافاً في ساحة العلوم، خلقت مسائل كثيرة في ساحات العلوم التجريبية والفلسفة وعلم الكلام وعلم المعرفة. لقد حثّت هذه النظرية، قبل كل شيء، المتكلمين وتالياً المعرفة الدينية، كردّ فعل، على البحث والتحقيق، فغيّرت تفسير النصوص الدينية وخلّخت «برهان النظم»، كما أنها تقدمت أكثر من ذلك، ودخلت مساحة الأخلاق، وأسست بناء «الأخلاق التكاملية» فظهرت الداروينية الاجتماعية التي قدّمت رصيلاً جديداً للمذاهب التي تمجّد القوّة. حتى إن العنصرية لم تبق بمعزل عن الاستفادة منها، كما كان لفلسفة هيربرت اسبنسر

التركيبية نصيبٌ وافٍ منها. نظرية المعرفة التكاملية (evolutionary epistemology)، هي أيضاً ثمرةً جديدةً من ثمارها.

كذلك فإن مبحث الذكاء الاصطناعي اليوم، أو صنع كائن حي، ونظائرها، والتي تستند كلها إلى مبادئ علمية، قد خلقت عدداً غير قليل من المسائل الفلسفية والكلامية، لا يستطيع أي فيلسوف مفكر أن يظل بمنأى عن التفكير فيها. ومن ناحية أخرى فإن علم الإناسة من المحصّلات العلمية التي حثّت الفلاسفة على تأملات جديدة في كل ما يتعلق بالإنسان.

معنى ذلك، أن ليس العلم بالطبيعة وحده هو الذي دخل التحدي وإنما كذلك العلوم الإنسانية وعلم الاجتماع وعلم التاريخ شاركت، وجرت معها مسائل جديدة. والفلسفة التي تجيب عن الأسئلة الجديدة لن تبقى على حالتها السابقة، بل ستبرز بهيئة جديدة، وبما أن العلم والمعرفة سيتنوعان، فإن المعرفة الدينية ستجيب عن هذا التنوع دون شك، وستوازن الإنسان في الشريعة وينسجم مع الإنسان في العلوم وفي الفلسفة.

٧) الارتباط للحواري:

أ) هنالك حوار مستمر بين جميع المعارف، أي إن المعارف والعلوم المختلفة تطرح الأسئلة على بعضها، وتطلب أجوبةً. في الارتباط السابق، يكون نضج المعارف وتأثيرها سبباً لولادة سؤال في علم من العلوم، أما في الارتباط من طريق الحوار فإن العلم يجيب عن الأسئلة التي تظهر في المعارف الأخرى، وليس عن الأسئلة التي تولد في داخله.

ب) الأسئلة التي يواجه بها علم معين علماً آخر، ليست هي التي تلد منطقياً أجوبة ذلك العلم.

يمكن أن تتعدد الأجوبة المثبتة والمنفية عن سؤال واحد. مع ذلك، ليس كلّ كلام هو جواباً عن أيّ سؤال، مثلاً عندما يُسأل شخص عن أحواله يمكن أن يجيب إجابات مختلفة: «أنا صحيح الجسم»، «أنا مريض»، «حزين»، «فرح»، «متعب»، «عاجز»، «أشكرك على سؤالك»... ولكن لا يمكن أن يكون جوابه: «اليوم! هو يوم

الجمعة، فالأجوبة الأولى على الرغم من تنوعها واختلافها، مناسبة كلها للسؤال ولكن الجواب الأخير غير مرتبط به.

الارتباط وعدم الارتباط هو ما يُسمى العلاقة الحوارية. فمقدمنا قياس معتبر واحد لا تلدان سوى نتيجة واحدة، ولكن سؤالاً واحداً يلد عشرات الأجوبة (المتناقضة في ما بينها)، ولكنها مناسبة له.

ج) في مجال المعارف كذلك، بعض العلوم تجيب عن أسئلة بعض العلوم الأخرى، وبعبارة أفضل، تليي احتياجاتها. وفي النتيجة يأتي تطور أحدها مناسباً لتطور الآخر ونضجه.

من الأمثلة الواضحة على ذلك والمستمدة من تاريخ العلم، زمالة الرياضيات والفيزياء النيوتونية وحوارهما. ولقد ذكر أن نيوتن أّخر الإعلان عن قانون الجاذبية الذي اكتشفه عشرين عاماً، لأنه أراد أن يصوغ رياضيات مناسبة لفيزيائه الجديدة... وجاءت الرياضيات التحليلية الكلاسيكية لتجيب عن احتياجات العلم النيوتوني. وهكذا فإن الحاجة التي تولد في علم من العلوم تؤدي إلى توسيع العلم الآخر، وهذا التوسيع يساعد بدوره على توسيع العلم الأول.

التحقيقات المتوازنة والمترابطة التي تجري في العلوم المختلفة، كعلم الأحياء والنجوم والفيزياء والكيمياء والرياضيات والاقتصاد والاجتماع، شهادات صادقة على الارتباط الحوارى بين العلوم.

كما أن مسيرة العلوم التاريخية والمتوازنة، تشهد أن تقدم علم من العلوم يجزّ وراءه العلوم الأخرى تدريجياً، ويجعلها معه على مستوى واحد.

قصة الحوار في معارف الدرجة الثانية أكثر وضوحاً، فلمعارف الدرجة الثانية حوار حميمّ ومعارف الدرجة الأولى، كما أن تأثرها وتأثيرها عميق جداً.

د) هذا الحوار يتم أيضاً بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية الأخرى، أي إنّ العلوم البشرية تضع بشكل منتظم (systematic)، أمام الشريعة أسئلة وتطلب إليها الأجوبة. هذه الأسئلة لا تلد الأجوبة منطقياً، وإنما تحرك البحث والاختيار وتثيرها،

ولأنها منظمة فإنها تُغني الأجوبة وتنسّقها. لذا فإن للأسئلة تأثيرين أساسيين: توليدي وتنسيقي؛ والشريعة بإجابتها، أو عدم إجابتها عن هذه الأسئلة، تكشف عن مضمونها وغناها، وتُظهر نفسها بصورة أفضل. المعرفة الدينية، التي هي هذه المجموعة من الأجوبة، تلائم نفسها، بناءً ومضموناً، مع الأسئلة المطروحة، ومن ناحية أخرى فإن أسئلة كلّ عصر هي وليدة علوم ذلك العصر، ولا يمكن أن تطرأ على بال أحد قبل نضج العصر علمياً. وبما أن العلوم تتجدد، فإن الأسئلة وتالياً الأجوبة تتجدد، ومن هذا المنطلق تبقى المعرفة الدينية في تجدد مستمر.

في هذا الحوار، لكلّ من الإجابة عن بعض الأسئلة أو عدم الإجابة عنها فائدة معرفية. فبالنسبة إلى علماء المعرفة وعلماء المعاني، لكلام الشريعة كما لسكوتها معنى، ومساهمة فاعلة في التعريف بخصائص الدين وهويته.

(XIV) المعارف البشرية تغني الفهم الديني إن المعارف البشرية غير الدينية تغني الفهم الديني وتعمّقه بواسطة الطرق التالية:

(١) المعرفة الأفضل بعالم المتكلم (الذي هو الله عزّ وجلّ في ساحة الدين) تؤدي إلى فهم أفضل لكلامه (للتفصيل راجع البند ٤ من XIII).

(٢) الأدلة والفرضيات التي تجيز مثل هذا الادعاء، تؤثر أيضاً في فهم هذا المدعى، لذا فإن أحد عوامل الفهم الأفضل هو تعدّد طرق الإثبات، فمثلاً، الله الذي يُعرف من طريق «برهان الصديقين» مختلف عن الله الذي يُعرف من طريق «برهان النظم». وتعبير أصح، فإنّ هذين البرهانين يمدّاننا بنوعين من الإدراك لمدعى «الله موجود» ويساعدان معاً في فهم أفضل لوجود الباري (للتفصيل تأثير الأدلة والفرضيات: البند ٤ من XII).

الاطلاع على تاريخ المسائل ومهد ولادتها، هو أيضاً جزءٌ من هذه المقولة ذاتها. وأهم خدمة من خدمات تاريخ المعرفة هي أنه يمدّنا بإدراك أفضل لمسائل المعرفة. إن لدراسة ماضي أمر من الأمور أو مسألة من المسائل، والاهتمام بتطورها التاريخي، وفهم بواعث ولادتها، تأثيراً جدياً في كشف طرق حلّها المحتملة. إن

تاريخ أي علم هو جزء من ذلك العلم، بل هو عين ذلك العلم، وما من معرفة تنحصر في آراء معاصريها. إن الفهم الأفضل لموجود تاريخي يستلزم رؤية أفضل له، ورؤيته الأفضل هي نفسها الرجوع إلى سيرة ذلك الموجود.

٣) إن المعارف البشرية غير الدينية تعطي العبارات والمفردات الواردة في الشريعة معاني جديدة، وتجعل فهم المتدينين لتلك التصورات والتصديقات أعمق، فالعبارات والمفردات في جوع دائم إلى المعاني وليست حبلى بها، والمعاني مسبوقة بالنظرية ومصبوغة بها.

بناء على ذلك، إذا صارت النظريات تدريجياً أفضل وأعمق وأكثر تعبيراً عن الواقع، فإن إدراكنا أيضاً لإحدى الجمل أو لأحد التصورات سيصبح أفضل وأعمق، وبخاصة المفاهيم العامة كـ«الزمان» و«العلّة» و«العقل» وغيرها، تتأثر تأثراً شديداً بالنظريات المرتبطة بها.

إن معاني الألفاظ والعبارات تتحول وتعمق على الأقل بالأسلوبين التاليين:

أ) تطبيق كليات أكبر على موضوع المعرفة (المفردات والتصديقات): إذا كان موضوع المعرفة وارداً تحت عنوان كلي آخر، أو تحت عنوان كلي عام، فإن المعرفة بهذا الموضوع ستعمق. بتوضيح آخر، إذا كان من الممكن أن تطبق على موضوع المعرفة كليات أكثر، سيصبح الموضوع جليساً للموضوعات الأخرى (التي تبدو غريبة عن بعضها)، وعلى هذا النحو، يتوصل إلى فهم أعمق للموضوع.

ب) التحويل: أسلوب التحويل هذا قريب إلى حد ما من الأسلوب السابق. في هذا الأسلوب يُحوّل أمر إلى أمر آخر، ببيان آخر، تحتل المعاني العميقة الجديدة مكان المعاني القشرية القديمة، من هذا المنطلق، العالم الجديد في الأصل مختلف من عالم القداماء، لأن عالم اليوم مصداق كليات آخر غير الكليات السابقة (للتفصيل راجع البند ٣ من XIV).

٤) النظريات التي يعرضها أصحابها (سواء كان ذلك في ساحة المعرفة الدينية أو غيرها من المعارف البشرية) وتتشكل في قالب لغوي، وتطرح في المجتمعات

العلمية، تستقل وتبدأ حياة جديدة. هذه النظريات تتعامل مع النظريات الأخرى ومع حاجات الحياة الاجتماعية، فتؤثر وتتأثر. ومن هذا الطريق تعلن عن نفسها بنسبة أقوى وبشكل أفضل. بتوضيح آخر، تتوسع النظرية تدريجياً، وما كان موجوداً بالقوة (وأحياناً لم يكن واضحاً كلياً بالنسبة إلى صاحب النظرية) يصبح موجوداً بالفعل، وأكثر وضوحاً.

من الممكن اليوم فهم المشارب الفلسفية والآراء الحكمية لديكارت أو كانط أو صدر الدين الشيرازي أو شهاب الدين السهروردي أفضل من ذي قبل، حتى إن جوانب من هذه الآراء والمشارب قد كشفت لم يكن أصحابها ذاتهم على علم بها. هذا الأمر يحصل من طرق متنوعة:

أ) الاهتمام بآثار النظريات ومعطياتها النظرية والعلمية: النظرية الوضعية على سبيل المثال، وكذلك فلسفة اللغة لفيتكنشتاين، هما وريثتا منهج كانط ومكملته، ولذا، من الممكن اليوم فهم مكان القوة في مذهب كانط بشكل أفضل، أي إن فهم نظرية كانط رهن بالفهم الكامل لتوسعها في ما بعد.

الوجودية التي تحولت في توسعها التاريخي إلى صرخة رعب والحاد، وزلزلت وجدان الأوروبيين الديني في القرن الحالي، نستطيع في الواقع معرفة مكونات تلك البذرة الأولى، إذا لاحظنا ثمرات تطورها التاريخي.

ب) معرفة الأشياء باضدادها: إن أحد أهم الطرق وأفضلها للتوصل إلى المعرفة الأفضل بإحدى النظريات هو مقارنتها بالنظريات المضادة أو المغايرة، أو البديلة. فمن الممكن اليوم أن تفهم الحكمة المشائية بالاهتمام بالحكمة المتعالية، فلم يكن لـ«أصالة الماهية» عند المشائيين معنى واضح أو ظهور علني، حتى ظهرت على الساحة «أصالة الوجود» الصدرائية. كما أن نضج العلوم التجريبية اليوم قد جعل درك الفلسفة الماورائية أعمق، ومن لا يعرف اليوم المعرفة العلمية جيداً، لن يدرك المعرفة الفلسفية كما يجب.

في المجتمعات الدينية، تسمى الأفكار المخالفة «شبهات»، والشبهات، حتى

حين تدخل الساحة كخصم، يكون لها تأثير معرفي (épistémologique)، لأنها تتيح للمجتمعات الدينية النظر إلى العالم بطريقة مختلفة. فكثير من الملحدين قد خدموا الدين من ناحية معينة، لأن نظرياتهم المعادية كانت حافزاً لفهم غوامض الفكر الديني وصفاته بشكل أفضل.

إن شيوع النظريات الإلحادية اليوم، ووجود المجتمعات غير الدينية، يبين إلى أي حد جعل حضور الله في المجتمع المتدين هذا المجتمع مختلفاً عن المجتمعات غير الدينية، ووضح معنى الإلحاد.

ج) النقد والجرح: إن نقد الآراء والنظريات وتجريحها يساعد ليس فقط على تشخيص الصحيح من السقيم، بل يساعد على فهمها بشكل أفضل. فالانتقادات تبين، قبل أي شيء آخر، طريق الإبطال.

إن التعرف إلى مكامن الضرر في نظرية ما مهم جداً، فذلك يوضح سعة دائرة المعنى والمدلولات في تلك النظرية. إن ما يؤثر في فهم النظرية ليس فقط طريق إبطالها، إنما أيضاً طريق إثباتها، فحين يعلم الواحد مثلاً أن «النور المظلم» موجود أيضاً، وهو ينتج عن اختلاط موجات النور، ومؤيد لكون النور موجياً، يكتشف حينئذ بشكل أفضل معنى كون «النور موجي».

حين قال ابن سينا إن «عشق الهوى للصورة كلام صوفي وأنا لم اكتشف هذا المعنى» كان دليله الوحيد أنه لم يجد سبيلاً لإثبات هذا المدعى أو إبطاله.

فلو أن الصوفية والحكماء قدموا دليلاً يثبت دعواهم، وأيد ابن سينا دليلهم أو أضعفه لوفق على الأقل إلى فهمه. أما صدر الدين الشيرازي الذي برهن هذا المدعى (بحسب رأيه) فقد يشر فهمه على نفسه وعلى الآخرين.

د) استخدام النظرية في حل المسألة: استخدام نظرية جواباً عن مسألة مطروحة سيؤدي إلى فهم صاحب النظرية للنظرية نفسها فهماً أفضل.

كذلك فإن النجاح في حل المسائل دليل على إدراك الشخص للنظرية إدراكاً عميقاً، فمن لا يعرف بأي المبادئ والمباني يجب أن يستعين لحل المسألة، يتبين

أنه لا يزال غير متمكّن من هذه المبادئ. ومن يحلّ المسائل مستفيداً من أصول قليلة، يفهم المسألة وكذلك تلك الأصول فهماً أفضل.

هـ) معرفة جوانب ونقاط أكثر متعلقة بالنظرية: إن الفهم الأفضل لنظرية من النظريات رهن بمعرفة مسائل أكثر مرتبطة بها، والمعرفة الأوسع هنا لا تعني حشو الذهن بأي نوع من المعلومات، وإنما تعني عزل الأمور الغريبة، والاهتمام بالأمور المرتبطة. حتماً، كما تبين، إن «الارتباط» أمرٌ عقليٌّ ونظري، بناء على ذلك فإن المعرفة الأكبر التي تنتهي بالفهم الأعمق، تتغذى هي نفسها بنظرية أو نظريات سابقة، وتلك النظريات السابقة تبيّن أيّ الأمور يجب أن تُجمع لتؤدي إلى الفهم الأكبر، وهذا الفهم الأكبر يجزّ وراءه فهماً أفضل.

(XV) المعرفة الدينية نسبية وعصرية

أ) إن الفهم الديني والمعرفة الدينية نسيان، فنسبية الفهم الديني كنسبية نتيجة ما في قياس ما. فنتيجة قياس ما منسوبة إلى مقدماته، أي إنه يتغذى منها وكلّ تغيير في تلك المقدمات ينتهي بتغيير النتيجة، وثبات النتيجة معلول أيضاً بثبات المقدمات. لذا فإنّ نسبية النتيجة لا تتنافى مع ثباتها. المهم هو أن ثبات النتيجة، وكذلك تحولها، منسوبٌ إلى مقدماتها. فإذا بقيت مقدمات قياس ما ثابتةً في جميع العصور، تبقى النتيجة أيضاً ثابتة، وإذا أصاب المقدمات تحول، تتحول النتيجة أيضاً.

لذا فإنّ نتيجة قياس ما، من حيث الثبات والتغيير، ومن حيث المادة والصورة، أو الصدق والكذب، نسبية.

الفهم الديني أيضاً - كما ذكر - يتغذى من مباني علم المعرفة، وعلم الإناسة وعلم اللغة وغيرها (ولا يمكن ألا يفعل)، وينسجم مع معطيات العصر وفروعه العلمية والفلسفية (ولا يمكن أن لا يكون كذلك)، ولذا فهو متعلق بتلك المباني والأصول والفروع.

بناءً على ذلك، فإن أي تبدل في هذا المباني، إما أن يؤدي إلى إنكار الدين أو إلى تبدل فهمه، كما أن ثبات المباني يؤدي إلى ثبات فهم الدين.

ب) من الممكن الآن اكتشاف سرّ ثبات الاستنباطات الدينية وتنوعها: إن بعض أنواع الفهم الديني متنوع، وعلة ذلك أن أركان المعرفة الدينية الخارجية (أي مباني المعارف البشرية غير الدينية وأصولها وفروعها) خاضعة للتحويل. كما أن بعض أنواع الفهم الديني تبقى ثابتة أيضاً مدة طويلة أو قصيرة، وهذا الثبات سببه على الأقل أن توليد المبادئ القريبة يبقى ثابتاً أو يُظنّ أنه ثابت. لذا يتضح أن ثبات فهم بعض أجزاء المعارف الدينية (كالضروريات باعتقاد البعض) لا يمكن عدّه دليلاً على استغنائها عن المباني الخارجية.

بناء على ذلك يمكن تبیین هذا الأصل بصورة شرطية: «إن ثوابت المعرفة الدينية أيضاً، إذا افترضنا تغيير الركن الخارجي للمعرفة الدينية، يمكن أن تتغير».

ج) من الضروري هنا الانتباه إلى أن الكلام في هذا البحث يدور على نسبية فهم الدين، وليس على نسبية الحقيقة، فنسبية الفهم الديني نفسها حقيقة تختلف اختلافاً جذرياً عن الظن بأن الحقيقة نسبية.

د) يمكن ممّا سبق، أن نستنتج هذا الأصل المهم والأساسي:

«إذا تعرضت المعارف البشرية غير الدينية للقبض والبسط، فلا بد أن يتعرض فهمنا للشرعية إلى القبض والبسط أيضاً، أحياناً بصورة ضعيفة وخفية، وأحياناً بصورة شديدة وقوية».

وهكذا تصبح المعرفة الدينية عصرية:

أ) إن علماء الدين في كلّ عصر يجعلون فهمهم للدين، كما ذكر، مناسباً لمعارف عصرهم ومتلائماً معها، وما من عالم يمكنه أن يقترب من فهم مراد الشارع، إذا تصدى لفهم النصوص الدينية بذهن خالي، ودون رؤية خاصة ورأي خاص، هذا الأمر غير ممكن وغير مطلوب.

فمن غير الممكن تفسير نص أو فهمه دون أي رأي أو أي وجهة نظر. لذا من غير الممكن الطلب إلى علماء الدين أن يكونوا بلا رأي، وأن يجردوا أذهانهم

ويفرغوها من جميع المعلومات السابقة. هذه الدعوة غير مفيدة، بل أكثر من ذلك هي مضرة. يجب، عوضاً عن ذلك، دعوة العلماء إلى تنقيح مبادئهم وآرائهم ومعلوماتهم السابقة، وتصحيحها باستمرار، ليستطيعوا بهذه الطريقة أن يشربوا من نبع الشريعة ماء زلالاً عذباً.

بناء على ذلك، لا يجب الطلب إلى المحققين أن يكونوا غير متمين إلى العصر، ولا رأي لهم، بل على العكس من ذلك يجب ترغيبهم وتوصيتهم بأن يصبحوا عصريين، وأصحاب وجهات نظر ورؤى خاصة. فمن ناحية يجب أن يصبح العصر دينياً (أي أن تلبس آداب الناس وآمالهم صورة الدين، وهذا أمر عملي)، ومن ناحية أخرى يجب أن يصبح الدين عصرياً (أي إن معارف العصر تُستخدم في التنقيب عن معاني الشريعة، وهذا الأمر نظري).

ب) يتضمن الدرك العصري للدين أساساً، أربعة معاني مقبولة، على الأقل:

المعنى الأول: درك متناغم مع علوم العصر ومنسجم معها.

المعنى الثاني: درك متأثر بعلوم العصر ومستمدٌ منها مدلولاً ومفاداً.

المعنى الثالث: درك هو جواب عن مسائل العصر النظرية.

المعنى الرابع: درك هو جواب عن مشكلات العصر العملية.

هذه الإدراكات هي غلّة المعرفة الدينية، تتحول وترتقي تدريجياً مترافقة مع تطور

علوم العصر...

ج) من المفيد هنا أن نتذكر بعض النقاط:

الأولى: إن القول بعصرنة الفهم الديني توصيفٌ قبل أن يكون توصيةً، وهو ليس

تسويغاً لـ«عصرنة الدين»، وإنما يخبر عن وجود مثل هذا المسوّغ (على فرض

وجوده)، إضافةً إلى أنه لا يجيز التفسير الالتقاطي للدين، وإنما يحترم الفهم المنهجي

والمضبوط للدين.

الثانية: إنّ شرح كيفية الفهم الديني الصحيح وضوابطه، والاستفادة من رؤيا العصر،

والحذر من السقوط في وادي الالتقاط المخيف، هو عين المعرفة الدينية (معرفة الدرجة الأولى) ووظيفة العلماء.

هذا الحذر لا يتيسر إلا بدرك عميق للعلاقة بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية الأخرى، وطرق التبادل في ما بينها، وليس بإنكار ذلك.

الثالثة: إن سوء الاستفادة من أمر ما ليس مسوّغاً لإنكار هذا الأمر وتقييده.

الرابعة: الجميع في ساحة الدين، حتى الذين لا يلتقطون، يستمدون فهم الدين من المقدمات الخارجية، وبدون هذا المراد، لا يتوصلون إلى أدنى فهم للشريعة. فالعيب ليس في الاستفادة من المبادئ الخارجية ولكن العيب أحياناً في المباني الخارجية نفسها.

الخامسة: إن الكتاب والسنة لا يفسران كيفما اتفق، ولا يقبلان أي صورة كانت، لذا في ما يتعلق بالدين وتفسيره ليس كل كلام ممكناً أو جائزاً.

السادسة: المعارف البشرية غير الدينية (أي فهم البشر للطبيعة والوجود: العلم والفلسفة)، تتعرض للتحويل وللقبض والبسط، لذا فإن المعرفة الدينية، تبعاً لذلك، تتحول وتعرض للقبض والبسط.

(XVI) الأفهام متحركة فهنا لكل شيء (ومن الجملة الشريعة) متحرك، وإذا حدث تموج وتحوّل في زاوية من زوايا بحر المعارف البشرية المتلاطم، فإنّ الزوايا الأخرى لن تبقى ساكنة، وستكون فاعلة في درك الأجزاء الأخرى أو في إثباتها وتأييدها وإبطالها.

القول إن جميع معارفنا مترابطة بخيوط خفية وغير مرئية، وإن بينها أنواعاً من الارتباطات المنطقية والعلم معرفية والتصديقية، هو من أهم اكتشافات نظرية المعرفة الجديدة.

هذا المدعى نفسه، يشتمل على دعويين مستقلتين:

- سيلان الفهم أو إمكان تحول فهمنا لكل شيء.

- ترابط الأفهام وانعكاسها المتبادل.

(١) «تحول فهمنا لكل شيء وتكامل هذا الفهم»، يشتمل أيضاً على هذا المدعى ذاته، أي إن هذا القول أيضاً يمكن أن يُفهم فهماً ساذجاً أو ناضجاً. لذا فإن هذا الكلام غير متضاد مع نفسه، ففهم الناس لأكثر البديهيات بديهية، أي «أصل امتناع التناقض» يحتمل هو نفسه الكمال والنقصان. والناس، دون أن يشكوا بصدق هذا الأصل، تجاوزوا في فهم معناه مراتب مختلفة بساطةً وتعقيداً. كما أن كشف التضادات (paradoxes) المنطقية المتنوعة، وفك عقدها ساعد العلماء في أن يدركوا دركاً أعمق مفاد التناقض ومضمونه، كما أن توسع العلوم البشرية لم يكن توسعاً كمياً صرفاً، ولم يزد فقط من حيث عدد مدخراته وحجمها، بل أصاب، إلى جانب التوسع الكمي، تحولاً وتوسعاً جوهريين، ولم تصبح معرفة الناس بالعالم أكبر فقط بل أفضل، وفي موارد كثيرة كان العلم الأكثر مقدمةً وسبباً لعلم أفضل.

(٢) إن تحول فهمنا لكل شيء، أو «إمكان» هذا التحول، يختلف اختلافاً جذرياً عن كون الحقيقة نسبية، فالقول «نسبية الحقيقة» معناه أن أي فهم مهما كانت درجته، وأياً كان صاحبه، هو حقيقة، أو أن أي شيء قيل وكيفما قيل صحيح، وأن لا وجود للصحيح وللخطأ المطلقين.

الكلام هنا هو أن أي معرفة هي مجموعة من الآراء الصحيحة والسقيمة، أي أن الصدق والكذب مقبولان هنا. أساساً الكلام على رأي ما والقول إنه حق أو باطل هو كلام متعلق بمعارف الدرجة الأولى، وعالم المعرفة لا يتخذ موقفاً بهذا الخصوص.

بناء على ذلك، فإن مدعى تحوّل فهم الإنسان لكل شيء وارتقاء هذا الفهم، يعدّ تعُدّد مستويات الفهم دركاً أفضل للحقيقة وكشفاً أوضح للواقع.

ليس معنى أصل التحول أن جميع أنواع الدرك صائبة ومحقة، وإنما يعني إمكانية النظر إلى أمر واحد من كوى مختلفة، حيثئذ يتنوع الدرك ويتكامل، وهذه الأفهام يكمل بعضها البعض الآخر، ودون أن تسعى بالضرورة إلى النفي...

إن كل إدراك يتعلق بأمر واحد وليس بأمور كثيرة ومتفرقة، فالناس الذين فهموا

الوجود خطوة خطوة، لم يتوصلوا إلى هذا الفهم الأفضل بنقض البنيان المكون من الأفكار السابقة، وإنما أضافوا أفكاراً وأكملوا البناء.

لا يجب أن نفهم من عبارة «تغيّر المعرفة» أنه تحوّل من الصدق إلى الكذب أو من الكذب، إلى الصدق. إن ما يحدث هو تحوّل الإدراك وتكامله، وتحوّل الإدراك هذا هو حصيلة سَفَر العالم من السطوح إلى الأعماق. فالعلماء مسافرون في وادي المعرفة، وليسوا مرايا جامدة، تعكس مرةً واحدةً وإلى الأبد صورة الماهيات، وبعد ذلك يجلسون بسعادة واطمئنان، خاملين، يقامرون بالماهيات المصطادة.

الغاية هي الوصول إلى الحقيقة، والحقيقة بعيدة المنال ومتعددة الطبقات.

٣) إن التفتيش عن الحقيقة، والسعي وراء الفهم الأعمق والأكثر تكاملاً، لا يعني (التشكيك)، مغزى تكامل المعرفة أن الإنسان يسعى لتعميق إدراكه، وينظر إلى الحقيقة كبحر متلاطم، يقذف كل لحظة من أعماقه جواهر متنوعة، ويظهر باطنه أكثر فأكثر، كما أن الناس يمكنهم أن يتوصلوا إلى إدراكات متنوعة للأمر الثابتة، وهذا التنوع والتحول ليسا هما التشكيك ونفي الحقيقة أو نفي إمكان حصولها.

من ناحية أخرى، إذا افترضنا أن هنالك من يشك في الفلسفة والعلم التجريبي، وهذا التشكيك يطال أيضاً فهمه للوحي، هذا نفسه دليلٌ جديدٌ على مدعى هذا المقال: أي إن المعلومات غير الدينية تؤثر في الفهم الديني، وإن «علم المعرفة» لدى الواحد لا يترك معرفته الدينية دون أن يؤثر فيها.

ومن لا يشك يجعل فهمه الديني الثابت منسجماً مع فهمه الثابت للأمر الأخرى، وفي كل الأحوال، هذان الخزانان لا يكفّان عن التبادل إلى أن يصبحا بمستوى واحد.

٤) حتماً، على فرض أن جميع مبادئ علوم الدرجة الأولى (علوم الطبيعة والإناسة والوجود) الإنسانية، قد تبدّلت كلياً، واستبدلت بها مبادئ جديدة، مع ذلك يمكن أن تظل بعض أجزاء المعرفة الدينية ثابتة، وليس سبب ذلك أن فهم تلك الأجزاء مستغن عن المعارف الخارجية، وإنما لأن الأجهزة الفكرية المختلفة، على الرغم من

اختلاف المباني والوسائل، تستطيع دائماً أن تلد بعض النتائج المتشابهة. إن طريق الوصول إلى نتيجة خاصة ليس محصوراً دائماً بالفرد، نضرب مثلاً تقريبياً: ابن سينا ظنّ أن الخلاء محال، وأن الماء حين يتجمد ينقبض، فتتصدع الزجاجاة التي يتجمد فيها الماء، بينما يرى الفيزيائيون اليوم على العكس أن الخلاء ليس محالاً، وأن الماء حين يتجمد لا ينقبض بل يتمدد، لذا فإن الزجاجاة التي يتجمد ماؤها تتصدع أيضاً.

بناء على ذلك يجب الحذر من الظن الواهي القائل إنه من غير الممكن، وسط هذا التحول الجارف، أن يكون هنالك ثوابت في المعرفة الدينية. فثبات المعرفة الدينية يستند أحياناً إلى ثبات المعارف الخارجية، وأحياناً إلى تغييرها، وفي كلّ الأحوال هو مستند إلى الخارج. فالفراخ تُعدّ بعد التفقيس، والثابتات تُعلم في نهاية التاريخ.

القبض والبسط النظريان في الشريعة

الباب الثاني

القَبْضُ والبَسْطُ النظرِيانِ في الشريعة^(٥) (١)

دور النظريات العلمية والفلسفية إن النظريات العلمية والفلسفية التي تأخذ على عاتقها تفسير الكون لا يجب أن تظهر العالم أضيق ممّا هو في الواقع ولا أوسع.

لقد حذّر الحكيم أوكام، أحد مناطق القرون الوسطى، الحكماء من عدّ شيء غير موجود في الكون موجوداً، فيزيدون عدد الموجودات بلا دليل، ظناً وتخميناً، متسرّعين في افتراض مبادئ وعلل، زيادة على الآثار المشهودة والمعلومة متناسين البساطة التي هي ميزة الطبيعة المطبوعة، جاعلين العالم أكثر تعقيداً وأكثر غموضاً ممّا هو في الواقع، متخلّين عن الطرق البسيطة في تحليل الحوادث، سالكين مفازات صعبة ومعقّدة، وبدلاً من أن يوحّدوا الكثرة، ظنّوا أنّ لكلّ أثرٍ فاعلاً ومبدأً، فزادوا سوق الطبيعة ازدحاماً، وأطلقوا تلك التخرّصات عن الأسباب والمبادئ والقوى والطبائع، بحيث لم يعد بإمكان الأذان سماع تظلم الطبيعة. ومن جهة أخرى حذّر عارف كالمولوي الناس من العمى برغم العيون، فلا يرون جنة الله في أرضه، ويختارون ظلّ الطير بدل الطائر، ويقنعون بالسراب بدلاً من الماء الحقيقي، ويسرّون بأخيلة الصلح والحرب والفخر والتواضع ولا نصيب لهم من شمس الكون سوى حرارتها، منكرين الإيمان بغير الظاهر.

(٥) كيهات الثقافى، السنة الخامسة، العدد ٢، أديهشت ١٣٦٧ ش (١٩٨٨م).

هذان العظيمان كلاهما كانا يعتقدان أنّ ثوب معرفة الكون يجب أن يكون مناسباً لقامة الكون، وتكبيره أو تصغيره وهم أو نقصان فهم. هذه هي رسالة جميع الحكماء، المخلصة.

اثر المعارف اللاحقة في العلوم السابقة أما قصة نضج المعرفة البشرية، فظريفة ومثيرة. إنّ المعارف اللاحقة تقوم، بالنسبة إلى المعارف السابقة، بعمَلين:

الأول: طرد المعارف المعارضة وحذفها، والثاني: التركيب مع المعارف الصديقة أي إنّ رشد المعرفة الإنسانية يشبه مجزئياً (molécule) كيميائياً يكبر باستمرار، يحذف عنصراً قديماً، ويفسح في داخله مكاناً لعناصر جديدة، فيجد من ثمّ هويّة جديدة. بعبارة أخرى، هذا النمو ليس نمواً كميّاً، وإنما هو تحوّل جوهري. فكلّ مجزئىء كيميائي جديد، هو موجودٌ جديد، تكوّن بتدمير الجزيء السابق. وبعبارة فلسفية أكثر، يصبح الجزيء السابق مادّة الصورة الجديدة، وتتوصّل العناصر القديمة بالتدرّج إلى حياة وهويّة جديدتين. ولذا، ما من معلومة جديدة تسمح ببقاء المعلومات القديمة على حالها، وإنما تتغير معناها ومفادها، وكل كشف جديد هو قرينة جديدة تتيح تفسير الموضوع القديم تفسيراً جديداً. من هذا المنطلق يمكن تشبيه العلم والفلسفة والدين، أو المعارف العلمية والفلسفية والدينية، بمجموعة من المرايا المتقابلة، وكلّ صورة تنعكس في إحداها، ستظهر في الأخرى، وأي خلل في واحدة، يؤثّر في المرايا الباقية.

كما أن قراءة كتاب الوجود والطبيعة، كقراءة نصّ لأحد الحكماء، عباراته يفسّر بعضها بعضاً، ومفاداً إحداها، يُعيّن مفاد الأخرى، وهي تدعو الإنسان باستمرار إلى مزيد من القراءة، ومزيد من الفهم والتقدّم، وتحذّر من إعطاء أيّ فتوى قطعية في منتصف طريق القراءة.

تطور المعارف كيفاً المعارف لا تتجمّع مجموعات مجموعات كالعناقيد، وإنما تتركّب معاً ذرّة ذرّة، ويتضح التركيب الحاصل باستمرار، وإذا كانت المعلومات الكثيرة تجعل الإنسان أعلم وأوضح بصيرة، فإنّها من ناحية أخرى تعقد عالمه الذهني

وتجعله أكثر غموضاً. كأنَّ كلَّ اكتشاف جديد، بدلاً من أن يفكَّ عقدة من تعقيدات الضمير، يضيفُ عقدةً جديدةً، ويا حبَّذاً هذا الغموض وهذه الرموز التي لها، رغم صعوبتها، ألفُ فضيلة على البساطة والطبيعة الفطرية.

ترابط المعارف البشرية وتفاعلها إنَّ عناصر المعرفة البشرية المختلفة في تفاعل مستمرّ، وبينها ارتباط وثيق. فإذا ما ظهرت في العلم نقطة مهمّة، فإنّها تؤثر في علم المعرفة وفي الفلسفة، كما أنّ تطوّر الفهم الفلسفي، يبدّل فهم الإنسان والكون، ويهبهما وجهاً آخر، ومن ثمّ تأخذ المعرفة الدينية معنىً جديداً. أي إنَّ الحقيقة البسيطة التي تولد في زاوية ما تتقدّم بتأْن، شجاعةً ومتواضعةً، فتغيّر كلَّ جغرافيا المعرفة، وتلزم المعارف الأخرى أن تبدّل أمكنتها. أيحسب أن يدخل ضيوف جدد في محفل ما دون أن يغيّر الضيوف السابقون أماكنهم، وتتغيّر وضعيتهم في ما بينهم^(١)؟ معنى ذلك أن توسّع المعرفة، ليس توسّعاً بسيطاً فقط، كمّاً وحجماً، وأنما هو توسّع داخليّ ومعنويّ. كلُّ نقطة حديثة الورد تدعو جميع المعارف الأخرى لتقوم بدور الحكم بالنسبة إليها، وتعلن قربها أو بعدها منها.

إذا صدّق واحد أنّ الورقة الموجودة أمامه سوداء، والسطور فوقها مكتوبة باللون الأبيض وليس الأسود، فإنَّ لهذا التصديق مدلولات ومستلزمات معرفيّة (epistemological) وجودية (ontological) كثيرة. وإذا كان هذا التصديق في الواقع جدّياً، ويستحقّ العناية، فيجب على صاحبه إعادة النظر بنظام المعرفة البشرية كلّها، ولا بدّ له من تأسيس نظرية جديدة عن فيزيولوجيّة العين (والإنسان)، تكشف سرّ خطأ جميع الناس، ولا بدّ له من عدّ معرفة الناس، لا في تمييز الألوان فحسب، بل في تمييز جميع أوصاف الأشياء، قابلة للمناقشة، ويسري الخطأ لا في مجال المحسوسات وحدها، بل في جميع ما يدركه البشر، ويدركي ناز الشكّ في ببادر

(١) تناغم أجزاء المعرفة المختلفة، ليس بمعنى منع حصول حوائل منطقية في ما بينها. فليس بين العلم التجريبي والفلسفة والأخلاق، منطقياً، رابطةً توليدية. إنّ عمدة التناغم في ما بينها هي أنّها تندرج تحت نظرية معرفية (إبستمولوجي) واحدة، ومنهجية واحدة.

علوم الناس وفلسفتهم ومنهجيتهم، ويبنى علماً وفلسفة جديدين، ليتمكن من إفساح مكانٍ جديد، لذلك التصديق الجديد والغريب، إضافةً إلى أنه يجب أن يكشف نظريات جديدةً في موضوع رؤية الألوان وربطها بالتركيب الذري للأشياء، ويؤدّي ذلك إلى تبدّل نظريات بنوية الكيمياء والفيزياء (ومن ثمّ علم الحياة) وهلمّ جزءاً.

تأثير نظرية حركة الأرض على المعارف الأخرى ومنها علم الكلام إنّ تقبّل الفكرة التي تقول «إنّ الأرض متحركة» لم يكن يعني الإيمان فقط ببطلان قضية «سكون الأرض»، ولأنّما كان الدافع إلى طرح علم وفلسفة جديدين، مقابل العلم والفلسفة القديمين، والمبدّل لمكانة البشر في الوجود، والمنبئة إلى التأمّلات الجديدة في علم المعرفة. كما كان دعوة إلى إعادة النظر في جميع مدركات الإنسان ومعلوماته القديمة، والتحقيق في مدى هشاشتها أو متانتها، واحتقار كلّ تلك الأدلّة الحسيّة والعقليّة التي كانت قد أُقيمت لمقولة «سكون الأرض»، وتدقيق النظر في حدود الطرق التي يفتحها العقل والحسّ الآدميان. منذ ذلك الحين بدأت الأشجار والأحجار والمياه الراكدة على الأرض بالتحرك والدوران فجأة، وليحلّ العلماء الشبهة التي يثيرها السؤال الذي يقول: لماذا لا تطير الأشجار والأحجار في الفضاء في أثناء دوران الأرض، وشبهات أخرى من هذا القبيل، صاغوا علم ديناميك وميكانيك جديدين وأسسوا علم حركة جديداً. علم الحركة هذا رأى أنّ جميع الكائنات المادية تخضع لحركة نسبية، وأصبحت الحركة حالةً أصيلةً للجسم كالسكون. وولد أصل «العطالة» أو القصور الذاتي (inertia). والانتباه إلى البساطة والتوازن في الرياضيات قد زرع أصلاً أصيلاً للتحقيق، واعتماداً نظريات متعدّدة لتبيين حادثة واحدة، فتح عيون الفلاسفة على وسعها، وخلق في علم المعرفة آراء شديدة الأهمية. ولقد أثر هذا الأمر، من ناحية، في المتكلّمين ورجال الدين المسيحيين واليهود، الذين اعترفوا جهاراً - بعد أن أصبحت حركة الأرض من المسلمات - أنّ فهمهم لبعض أجزاء الكتاب المقدّس يجب أن يتغيّر، وأن لا مفرّ أمامهم من تفسير النصوص تفسيراً جديداً. وبتقديمهم فهماً جديداً لبعض أجزاء الكتاب المقدّس (وليس رفضه إنكاراً أو إلحاداً)، أذعنوا أنّ «الظهور» ليس أمراً مطلقاً ونهائياً، وأنّ فهم

الإنسان للشريعة، كفهمة للطبيعة، جارٍ ومتحرّك. ومهما كانت الشريعة والطبيعة الصامتتان ثابتتين وغير متعارضتين فإنّ الطبيعة والشريعة الناطقتين، أي الفهم الحاصل عنهما، يمكن أن تكونا متغيّرتين ومتناقضتين. وهذا التناقض ذاته هو الذي سيساهم في تصحيح حالتها. من هنا أثمر علم الدين، وتفطّن البشر إلى أنّ المعارف غير الدينية لها تأثير لا يمكن إنكاره في المعرفة الدينية، وأنّ تطور الفهم في إحداها يؤدي إلى تطوّره في الأخرى؛ ولذا فإنّ الاستعانة بالمعارف غير الدينية، شرطٌ لتصحيح المعرفة الدينية وتكميلها، ولا يمكن النظر بعينين مغمضتين إلى أمر متحوّل ذاتياً، والزعم من ثمّ أنّه ثابت بذاته. والذين لم يسلموا بوجوب تفسير نصّ الكتاب تفسيراً جديداً، فسروا المستحدثات العلمية تفسيراً ذرائعياً، واعتنقوا مذهباً جديداً في علم المعرفة (ومن ثمّ في الميتافيزياء وعلم الإناسة)، وهم على كلّ حال قد غيروا منظومة معرفتهم.

أثر علم نيوتن الحركي في فلسفة كانط من ناحية أخرى سهّل نيوتن ظهور علم الحركة الجديد وعجّل هذا الظهور. فنيوتن كان فريداً في مجال التحقيق، وناطقة نادر المثال في تاريخ البشر، استطاع أن يستحوذ على عقول الحكماء وأذهانهم طيلة عقدين كاملين؛ ليس فقط علماء الرياضيات والتجريبيون، وإنما أيضاً الفلاسفة وعلماء المعرفة، تعلّموا الأبجدية في مدرسته (كما يعترف بصراحة جان لاك الفيلسوف الإنكليزي).

إنّ علم كانط المعرفي ثمرة مباشرة من ثمار علم نيوتن. فقد اعتنق كانط الفيزياء النيوتنية، وأمن بصحتها المطلقة (وهذا أكبر أخطائه الفلسفية)، ولم يستطع بعد ذلك أن يتقبّل السائد في العلم والفلسفة والدين، ورأى من الواجب قبل كلّ شيء التأمّل في علم المعرفة، لرؤية إن كان الإنسان الذي يقول إنّه توصل إلى فهم الطبيعة يعرف ما هو الفهم نفسه، ومتى وكيف يمكن الادّعاء أنّ المعرفة عينية، وإلى أيّ مدى يكون الإنسان فاعلاً في مجال المعرفة، وإلى أيّ حدّ هو منفعل؟

لقد بنى كانط أسس فلسفته وعلمه الديني، بحيث يسمعان فيزياء نيوتن، ويحافظان في الوقت ذاته على رفعتها وحرمتها وصحتها المزعومة. هذه الفلسفة وهذا الدين

وهذا العلم، تختلف في المجموع، هيئة وقواماً، مع الفلسفة القديمة والعلم والدين القديمين، وإذا كان للعناصر القديمة مكان في النظام الجديد، فإنّ لها في ذاتها معاني جديدة.

إنّ تقبّل العلم النيوتني، كان قبولاً لنوع من علم المعرفة وضع كانظ آخر مستلزماته، وحصد نتائجه النهائية. فصاغ منظومة معرفية رائعة، ولا يزال سلطانه، حتّى الآن، يستحوذ على أذهان الغريبيين وضماثرهم.

هذان المثالان المجلتان للدلالة على قوّة برهانه بحاجة إلى توضيح وتفصيل؛ ولكن، حتّى بهذا المقدار، يمكن أن يوصلا صوت هذا الجرس إلى الأسماع: إنّ أقلّ تلاطم في إحدى زوايا أوقيانوس المعرفة البشرية يؤدّي إلى تموج أوسع.

انسجام علم الإناسة والعلوم الطبيعية وعلم الدين إن هنالك تلاؤماً لدى الإنسان المعاصر بين معرفته بالإنسان ومعرفته بالطبيعة والانترولوجيا وعلم الأحياء، وانسجاماً كذلك بين هذين العلمين وبين علم معرفته وميتافيزيائه ومعرفته الدينية. وهذه العلوم أضلاع لمتعدد الأضلاع، بل أقواس في دائرة واحدة. إنّ الإنسان لا يستطيع أن يفهم الدين فهماً مناقضاً لعلم الإناسة خاصته، أو أن يفهم الإنسان على نحو يخدش علم الطبيعة الذي يؤمن به، ولهذا السبب لا يمكن الاطمئنان اليوم إلى العلم الديني لمن لم تتوضّح لديه علوم الطبيعة والأناسة والمعرفة (ابستيمولوجي). هذا يفسّر لنا سبب طعن بعض المتشرعين والمحدثين بحكمة أرسطو؛ فقد اعتقدوا أنّ الفيلسوف المتأثر بأرسطو، لا يمكن أن يكون تفكيره الديني كما كان تفكير الصحابة، لأنّه كلّما رأى في النصوص الدينية كلمة الإنسان، الجسد، الحلم، الموت، الوجود، النور، السماء، الإرادة، الخيال، لا يمكن أن يكون إدراكه لها إلّا أرسطوياً. مثلاً حين يرد في كتب التفسير كلام على «طبيعة الإنسان» و«طبيعة النور» بدلاً من «الإنسان» و«النور»، يتوضّح إدراك أصحابها الفلسفي المسبق، إذ يعتبرون أنّ لكلّ شيء طبيعة وماهية. وإذا كانوا إسمانيين، ولا يعتقدون بالطبيعة الكلية وراء الأسماء، لن يدركوا مطلقاً من عبارة ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب، الآية ٧٣) أنّ من طبع الإنسان الظلم والجهل.

قد يوجّه أيضاً السؤال التالي إلى المحدثين والمتشرّعين: أيّمكن النظر في الدين بدون منظار، وبناء الفهم الديني بدون أساس؟ هم يجب أن يعلنوا أيضاً ماذا يفهمون من مصطلحات: الإرادة، الإنسان، اللغة، الناس، الكمال... وما هو مصدر فهمهم؟ إدراك عامة الناس؟ التحلّ الفلسفية؟ العلم التجريبي؟... مهما كان الجواب، وإلى أيّ وجهة توجّهوا، وأيّ منبع اختاروا، يجب أن يدلّوا بحجّة تسند روايتهم. وهذه الحجج نفسها مستمّدة من مبادئهم الفلسفية المسبقة ذاتها، وعلم معرفتهم المسبق نفسه، وعلمهم الطبيعي وهكذا. والأمر لا يتمّ بهذا؛ فلتعيين وجوب توجّه البشر نحو الدين وحاجتهم إلى الوحي، يجب أن يعلنوا علم الأناسة الذي يؤمنون به، ويوضحوا خصائص الإنسان والاحتياجات التي تدفعه لأن يتوجّه نحو السماء، وماذا يمكن أن يحقّق بنفسه من هذه الاحتياجات، وماذا يجب أن يأخذ عن الأنبياء ممّا لا يستطيع تحقيقه بنفسه.

المعرفة الدينية مسبوقة بعلم الأناسة ومبنية عليه؛ فما لم يعرف الإنسان عن أيّ شخص يتحدّث، لن يعرف عن أيّ دين يتحدّث؛ وإن لم يكن يعلم أين يكمن كمال الإنسان والمجتمع، لا يمكن أن يؤدّي معنى كمال الدين أو الدين الكامل؛ والميزان الذي يحدّد توقّعات الإنسان من الدين، فيدرك فحواه حدّاً وتنظيماً.

لكن! هل علم الأناسة والعلوم الطبيعية والفلسفية معارف ثابتة ولا تقبل التغيير؟ أليست في حركة دائمة؟ وأليس معنى الشريعة ومفادها وإدراكنا لمحتواها وتوقّعاتنا منها في سيلان دائم؟ الدين ثوب مناسب لقامة الإنسان، وغذاء لطبعه ودواء، ومن هذا المنطلق، فإنّ الذي يرى الإنسان قصير القامة، سيرى الدين كذلك، ومن يعرف قيمة الإنسان الرفيعة سيرى إلى الدين رفيعاً وسامقاً. فالتدين إذاً يختلف باختلاف الأشخاص، وباختلاف العصور، «الطرق إلى الله بعدد أنفس الخلائق». والمتكلّمون والفقهاء والمفسّرون يُوازنون إدراكهم الديني مع معارفهم الأخرى، ليتناسق الكلّ معاً، فلا يظهر أيّ خلل أو نقص في حصون معلوماتهم، وكلّما تجدّدت معلوماتهم يصبح فهمهم للدين أكثر مرونة. فالمعرفة الدينية لأيّ إنسان، وفي أيّ عصر، تنقبض وتنبسط بحسب مجموع معلوماته أو المعارف البشرية، وأينما وقع تغير في جزء سيصيب التغيير الكلّ.

تحول المعارف خبر وليس توصية الكلام لا يدور على تقدّم المعارف المختلفة، أو تأخر أحدها بالنسبة إلى الآخر؛ وإنما الكلام على أنها مترابطة، وقيامها أو قعودها، تحليقها أو هبوطها، بجمعي ومتلازم. نحن لا نقول يجب فعل كذا، وإنما نقول إنّ هذا ما يحدث؛ أي إنّ هذا توصيف وليس تكليفاً. أمّا أنّ عدداً من المتديّنين يظنّون أنّ نقاء الدين رهق بأن يحافظوا على فهمهم الحالي للشريعة ثابتاً كما هو، ومن هذا المنظار يحاذرون إعادة النظر في معارفهم الأخرى، متبهمين إلى أنّ الطوفان إذا ما انطلق فإنّه سيحمل معه كلّ ما يجده في طريقه، لكنهم قد أخطأوا حين ظنّوا أن الخلوص أمر مطلق. ولم يتقبّوا داخل عقولهم وضمائرهم ليلاحظوا أنّ لديانتهم ذاتها مكاناً محدّداً في جغرافية خاصّة، وهي محاطة من جوانبها الستة بالمعارف والمعلومات الأخرى.

خلوص الفهم الديني سيال وعصري ومتحرك إنّه إصرار على عدّ علمونا القديمة، من الطبيعة والإنسان والكون، صحيحة، بحيث نحسب تعودنا عليها حجة على حقّانيتها. وهذا غير صحيح؛ فالخلوص أيضاً عصريّ ومتحرك. وأولئك الذين يعرفون الحركة الجوهرية، يعلمون أنّ مبدعة النابغة، الحكيم الشيرازي المبدع، لم يفعل شيئاً سوى أنّه صوّر ثبات هوية المتحرك في أثناء الحركة. المهمّ هو أن لا تتصوّر تصوّراً باطلاً أنّ بإمكاننا أن نهب علماً من العلوم وجوداً وكيفية، دون الاهتمام بسائر العلوم، وأن نضعه بعيداً عن جغرافية المعرفة.

ما ذكرناه عن العلاقة بين علم الدين وسائر المعارف، يمكن أن نلاحظ صدقه أيضاً في العلاقة بين المعارف البشرية الأخرى في ما بينها. فهنالك مثلاً، بناءً على رأي الحكماء، اتّحاد وثيق وأكيد بين الروح والبدن، ومن مقتضيات هذا الاتّحاد، أنّه كلّما كانت معرفة أحد الطرفين أوسع، تكون معرفة الآخر أكمل وأدقّ. ألا تقدّم لنا اليوم معارف كالكيمياء الحياتية وعلم وظائف الأعضاء، التي كشفت الحجاب عن الرموز والأسرار الغامضة، ووضّحت قدرات دماغ الإنسان، وجسده وأعصابه، مساعدة أكبر في معرفة الروح؟ ألم يترك علم الأحياء القديم الذي كان أرفع ما وجدته البشر في بناء جسم الإنسان، أنّهم عدّوا الرئتين مروحة القلب والدماغ مبرّد الدم والقلب

عضو الفهم الأصلي، ألم يترك ذلك يدَ الحكماء في فهم روح الإنسان مغلوقة؟
أيمكن اليوم دون الاهتمام بالعلوم الطبيعية الجديدة (أي علوم وظائف الأعضاء،
وعلم النسيج/الأنسجة، والكيمياء الحياتية، وعلم الأجنّة...) تكرار علم نفس
القدماء، والاعتقاد به والاعتماد عليه؟ أيمكن، دون معرفة أفضل بالمادة، تعريف غير
المادّي؟

إنّ كلّ ما كُشِفَ اليوم عن قدرات المادة وتركيباتها، يدعونا إلى فهم جديد
للأمور غير المادّيّة. ألم يكن جهل القدماء لبعض المسائل العلمية هو ما ضخم
علومهم الماورائيّة؟

يمكن أن يُبسِّط السؤال، ويُطرح، على النحو التالي: لماذا أُخرجت الطبيعيات
القديمة من الفلسفة بهدوء ودون ضجّة (في حوزات العلوم الدنيّة)، ولم تعد تدرس،
وقبِلت العلوم الجديدة شيئاً فشيئاً، ولكن ألم لم يكن غياب العلوم الطبيعيّة القديمة من
فلسفة (ما بعد الطبيعيّة) كثير الضرر إذ جعلها مظلمة؟ وهل يمكن قطع الارتباط بين
الإلهيات الفلسفيّة والطبيعيات كلياً، ثمّ نحتفظ بالإلهيات، كما كانت في هيئتها
السابقة؟ ألم يُصنَع علم ما بعد الطبيعيّة بحيث يستطيع أن يحشر الطبيعيات في داخله؟
وهل وُجد هذان العلمان دون أن يكونا متناسبين ومترابطين؟ وهل يمكن أن نقبل
اليوم علوم الطبيعيات الحديثة، (العلم التجريبي الحديث)، وأن نحتفظ بالفلسفة
وندرّسها كما هي؟ تلك الإلهيات هي الموجه والمجوّز والمكتمل للعلوم الطبيعيّة
تلك، وإنّ قَصَرَ المعرفة ليس مؤلّفاً من غرفتين وأنما من طبقتين: فهل يترك انهيار
إحدى الطبقتين، الأخرى سليمة؟

سبب بروز الاضطراب في آراء المتكلمين في بلادنا إنّ الاضطراب والتشوش
الملاحظين اليوم في كلام الأعلام من رجال الدين، في محاولة رفع التناقض بين
العلوم البشريّة ومعارف الوحي، ناشىء من أنّ علم المعرفة والطبيعيات القديمين، لم
يعطيا مكانهما بصورة كاملة لعلم الطبيعيّة وعلم المعرفة الجديدين.

لم يجد علم الكلام الإسلامي وفهم الشريعة بعدُ تلاؤماً وانسجاماً مع المعارف

الجديدة، ولم يجدا مكانهما اللائق في هندسة المعرفة الجديدة، ولذا فقد اجتهد المتكلمون في الحكم على المعطيات العلمية الجديدة، ووزن معانديتها أو معاضديتها للمعارف الدينية بعلم المعرفة القديم (دون الانتباه إلى المباحث الفلسفية الجديدة وإلى منهجية العلم). وهكذا جاءت نظرية داروين التكاملية، مثلاً، موافقةً مرّةً لآيات القرآن، ومخالفةً لها في مرّةٍ أخرى، وفي موضعٍ آخر، جاء كلامٌ عن الاحتياط والتريث، وأفسح في المجال لتأويلاتٍ بعديةٍ محتملة، فإذا ما ثبتت صحة هذه النظرية سيعاد النظر في المتون الدينية بما يسمح بتجديد فهمها.

ولكن هل أسسنا لفنّ مضبوط في علم المعرفة نعرف بواسطته القانون القطعي المسلم به، وكيفية إيجاده في العلم؟ وبأيّ معيار يحدّد الكلام الظنّي والكلام القطعي؟ وما هي أساليب التأييد والإثبات والنفي العلمية والتجريبية؟ وهل بالقرائن العديدة والمتشابهة تُنفى نظرية واحدة فقط أو تُثبت، أو إنّ نظريات عديدة لها نصيبٌ متساوٍ من قوّة القرائن (شبهة غودمن)؟ وهل إنّ كثيراً من مدركات القدماء أو اكتشافاتهم التي لم تخضع للتساؤلات وكانت خاضعةً لموازينهم ومناهجهم العلمية، لا تزال مقبولة كما هي أو لا؟ وإن كان الجواب لا، فبأيّ حجةٍ قد اتّضح عجزها؟

تحول علوم الإنسان ومسلماته القبلية تؤدي إلى تحول فهمه للدين خلاصة الكلام أنّ الإنسان حين يتوجّه إلى دراسة الطبيعة أو إلى فهم الشريعة، فإنّه يستحضر ذخيره العلمية ومدركاته كلّها، ويشرع بكليته في الفهم والنقد والتحليل، فيطرد أيّ شيء لا يوافق عقله، (أي المسلمات السابقة)، وإذا دعت قوّة قرائنه إلى تقبله، فإنّه يحدث تغييراً في المسلمات القديمة، حتّى يفسح مجالاً للضيوف الجدد، وبما أنّ الذخائر العلمية والمحصّلات الثقافية لمجموع البشر في تحوّل، فإنّ هذا التحوّل يشقّ طريقه في جميع الشؤون؛ وجميع المدركات تفرع على إيقاع متوازن ومتجانس، فيتجدّد فهم الإنسان الديني ويرتبط مع سائر الأفهام ويتناسب معها.

إنّ تحوّل المعرفة البشرية، وكذلك تحوّل الفهم الديني، ليسا نتيجة تواطؤ سيّمي النوايا أو وسوسة الأبالسة. إنّ تنوّعات الكون الحتمية، واتّساع ظرفية الإدراك ومعايير

الفكر، ومعارضة الجهل، هي التي تحرك البشر، وهذا الأمر هو أكثر أمور الإنسان فطرية وإنسانية، وبما أن جميع الناس لا يستطيعون، ولن يستطيعوا مطلقاً، التحكّم بمصائرهم، فإنّ هذا التكامل هو من مقتضيات الطبيعة الإنسانية للمجتمع، وهو في الوقت عينه إرادة ربّ العالمين، الذي تكزّم بلطفه ورحمته بفتح باب الأفهام الجديدة للناس^(٢).

انفتاح الفكر الديني في الغرب كان حصيلة التحول الذي أصاب علومهم إنّ ما حصل في الغرب لم يكن استثناء من هذه القاعدة؛ لماذا نتوهم أنّ الغربيين مستكبرون ومغرضون عن الحق، يجسدون الشيطان، والشيطان مجسّد فيهم، ونعدّهم منبع جميع الآفات والأباطيل وأهل الفساد وموزعي الشبهات، ومغتالي التقوى والعفة والسداد؟ أتباع الشياطين وسبب هشاشة العقيدة وعجزها الحاضر؟ لماذا لا نشبّ هذا المخروط على القاعدة؟ ولماذا لا نتكلّم على القاعدة؟

إنّ ما حصل في الغرب كان تضخّم العلوم، وهذا التضخّم لم يضيّق المكان فقط على المعلومات والمدرجات الباطلة المعارضة، وأتما فتح للمفكرين باب فهم جديد لكلّ شيء. وكان لا بدّ أن يصيب هذا الحكم الدين، ووجد المعنويون بالشرعية شيئاً فشيئاً، فهماً جديداً للمعارف الدينية، ولوّث إعصار التغيير المنطلق من صحراء العلم التجريبي فضاء ضمائر المتشوّعين وشوّشها، فانطلق هؤلاء بحميّة لإزالة غبار التناقض، وليفهموا معارف الوحي فهماً لا يتعارض مع العلم، وفرضوا كلّ ما من شأنه السّماح بتفتّح الفكر الديني. وإذا كان هنالك من نقص فإنّما هو في الشريعة التي كانت سائدة هنالك، والتي لم تكن تملك القدرة أو الظرف الملائم لجذب تلك المتغيّرات، فالتعقيدات والالتواءات التي أصابت جسدها، كانت عنيفة إلى حدّ أنّها لم تعطها فرصة التكيّف معها، أو التوسّع، فقبضت روحها.

لقد بذل حكماء الغرب، بشهادة التاريخ، وبعبويّة وصدق، جهوداً بالغة، علّمهم

(٢) طبعية حركة الناس الجماعية في التاريخ، جاءت مبسطة في مقالة: «فلتعلّم من التاريخ» للكاتب. أنظر كتاب نفع الصنع لعبد الكريم سرور، ١٣٦٦ ش (١٩٨٧م)، انتشارات سرور.

يحافظون على رمق في هذه الشريعة المشرفة على الموت. حتى إنهم طلقوا الشريعة كي يحافظوا على وجود الله في مكانه السابقة، ولا يقللون من قدرته وسلطته، (أتباع المذهب الذي يقرّ بوجود الله وينكر الوحي والآخرة). ولما لم يأت هذا التدبير موافقاً لتقديراتهم، لم يكن بيدهم حيلة سوى أن ينكروا ذلك الجسد المتألم الذي يحتضر، رامين نافذة الدين بحجر الإلحاد. أكان من الممكن حقاً أن يصدر غير هذا التوقع من المفكرين الأنقياء القلب، الأصفياء الضمير، حين لم يجدوا لذلك الادعاء مكاناً في جغرافية المعرفة، وشاهدوا على جبينه خدوشاً وندوباً لا سبيل لعلاجها، أن ينفضوا أيديهم منه، دون أن يبذلوا جهوداً لا طائل من ورائها، لتزيينه، ويدبرون له ظهورهم، ويتعبّدون في محراب آخر؟

وإذا كان قد حدث في الغرب نقصاناً في الإيمان، وخللٌ في أركان عقيدة المؤمنين، فذلك بسبب الزلزال الذي وقع في ديار المعرفة، وليس بسبب إضلال الشياطين وتواطؤ الملحدين والمفرضيين. والخلاصة أنه، حتى وإن كان قد حدث تضليل وتواطؤ، فقد كان سبب ذلك أنّ الزلازل قد حدثت في جميع الاتجاهات، والسيول الجارفة قد حاصرت قلعة الشريعة، فأخلت بانسجامها وتوافقها وترباطها، وأطلقت حجارة الشبهات من منجنيق الفلك، فأوقعت أضراراً جديدة وجسيمة في أسوار الدين.

النزاع بين التقليدي والفقهِ الجديد في بلادنا أيضاً، حيث يظهر كلُّ هذا الكلام عن الحدائث والتقليد، والتصلّب الذي يظهره قومٌ للتراث، والعشق الذي يعلنونه للنقاء الديني، وتسرع آخرين في تجديد الأفكار وفهم الجذور فهماً جديداً، ليس أكثر من أنّ لدى الفريقين كليهما ردة فعلٍ على هجوم الآراء والمعارف الوافدة، وأن كلاً منهما قد أدرك أن السيل القادم لن يترك منزله القديم على حاله من الاستقرار والسكون السابقين. من هذا المنطلق، يُسارع أحدهما فيقفل الأبواب والنوافذ، ويحاول رأب الصدوع وستر الخلل وترميمه، وإذا شَمَّ أنّ أحداً، كمظهرٍ مثلاً، قد واجه السيل بكلِّ قوّته فإنّه لا ينجو منه، ويشوش عليه، (وبعبارة أخرى، يؤكّد على خلوص الشريعة ونقاها). والآخر الذي يجد نفسه مأخوذاً في مهبّ زوبعة التغيّر الذي

أصاب الكون والإنسان، وعلم الطبيعة والإناسة، ولم يَز في منهج الخصم من أي وجه، قدرةً على حلّ العقدة وجلاء المعضلات، فأصغى إلى صوت التحديث، وأخذ يطالب بكلّ محبّة وإخلاص بالتغيير، للارتفاع بالدين والسموّ به، دون أن يعلم بحق ما هو الشيء الذي يجب أن يتغيّر، وأين، (وبعبارة أخرى، هو طالب قوّة الشريعة)^(٣).

امتياز المرحوم مطهري على كلّ حال، طالما أنّ هنالك أشخاصاً قد فكّروا بتحديث الفقه، فذلك إشارة إلى أنّ تغييراً قد زرع أركان تفكيرهم. أيمن أن نعيش بين جموع البشر الذين تتطوّر علومهم باستمرار عن الكون والإنسان، ولا يفكّرون بناءً لأوامرنا أو بناءً لما نستسيغه، محافظين على فكرنا الديني ثابتاً؟ لا يجب القول إنّ هنالك أشخاصاً يمنعون تحديث الفهم الفقهي وتطويره، وإنّما يجب القول إنّ هنالك أشخاصاً لا يريدون أن يروا حركة الحداثة هذه. العقول لا تتحرّك بأمرٍ أحد، لتقف بأمرٍ آخر. ماذا فعل مطهري الذي جابه هذا السيل الجارف؟ أعرض الفهم القديم للدين نفسه؟ إذا كان هذا ما حدث، فيجب أن نرى مئات رجال الدين من أمثال مطهري. لأنّه كتب بلغة سلسة وبفارسية مبسّطة، موجهة إلى جميع الناس؟ لا يمكن أن نلخص جهوده وتعبه وتفكيره بالقول إنّ لغته لم تكن متكلّفة. إنّ وظيفة القالب اللغوي التعبير عن الفكر، ولا قيمة فعلية للغة إن لم تحمل فكراً جديداً وعميقاً. ما من شكّ أن مطهري أراد أن يأتي بفهم جديد لعدد من المعارف الإسلامية، وهذا الفهم الجديد كان أكثر تلاؤماً مع علم المعرفة وعلم الطبيعة الجديدين، أشبع فضول الذين كانوا مطّلعين على هذه المعارف الجديدة أكثر من غيرهم.

إنّ الشهيد مطهري لم يتوصّل إلى ذلك الفهم الجديد إلّا حين فتح بؤابة عقله

(٣) لقد ذكرت شرحاً للسعي المستمرّ لتتبية الدين وجعله قادراً في مقالة «شريعتي وتجديد الفكر الديني». تجدر مراجعة مذكرات الأستاذ محمد تقي شريعتي، انتشارات جامعة مشهد ١٣٦٦ ش (١٩٨٧م). المقالة في قصّة اسباب المعرفة، انتشارات صراط، ١٣٧٣ ش (١٩٩٤م).

للمعارف المولودة المتجددة والمعاصرة، وعرّف الرؤية الجديدة للكون، وتعرّف إلى علم الإناسة الجديد، وتمتّن في الفلسفة، فتغيّر إدراكه للشريعة واستنباطه لها. إنّ هذه الصفة مشتركة بين جميع المتديّنين المتنوّرين. فمن ينظر إلى أفكار الآخرين على أنّها شبهات، لن يستسيغ تلك الأفكار ولن يتوصّل إلى حلّ تلك الشبهات حلّاً عقلياً موفقاً. يجب أن نعلم أنّ الناس لا يفكّرون بأمرٍ منّا وبموافقتنا، وأنّ الحقيقة ليست منحصرة في جماعة من البشر أو في صنف واحد منهم، وحين تطلع شمس الحقّ في إحدى زوايا العالم، تبدّل هندسة جميع المعارف السابقة، والحاذقون هم الذين ينظرون بتمتّن في الشروق والغروب المتواصلين في ساحة المعرفة الواسعة، ويميّزون النهار من الليل، وإغماض العيون لن يجعل الليل سردياً.

يجب ألاّ نقول إنّ مطهري ضرب أمثلة جديدة من العلوم الحديثة، أو إنه استدلّ إلى الشبهات الجديدة بقوة الفكر فأزالها. إنّ العلم بالشبهات منوط في النهاية بعلم الدين ومتوقّف عليه؛ فمن لا يعلم مدى اتساع المعارف الدينية ومدى عمقها، كيف سيتمكّن من التعرّف إلى الشبهات؟ أليس العلم بالشبهات مترتباً على علم الطبيعة؟ ألاّ يجب أن يأتي فهم جديد يغيّد بعض المعتقدات المقبولة سابقاً إضافة وخرافية؟ ألم يتم أمثال مطهري بإزالة الخرافات؟

ما هي قوّة الفكر إذا؟ ولماذا يجب أن نُحلّ جميع الأمور بواسطة علم نفس الأفراد ويُظنّ أنّ الذي يفهم أفضل من غيره، هو الذي يتمتّع بموهبة النبوغ والاستعداد الموروث للتفكير، ومن لا يتمتّع بهاتين الميزتين غير المكتسبتين، لن تطرح شجيرة ذهنية ثماراً ناضجة؟ إنّ ما يهب الإنسان قوّة الفكر، هو شوقه إلى هضم الابتكارات والإنجازات البشرية الجديدة كلّها، واحترامه لمساعي البشر المستمرة لكشف الحجب عن أسرار الكون. والذي لا يستفيد من أفكار الآخرين، لن تأخذ قوّة الفكر بيده. لا يجب أن نقول: تعالوا نقرأ أقوال الآخرين لنعرف ماذا يقولون، وبماذا يفكرون، لنتمكّن من الردّ عليهم بشكل أفضل. لنقل: تعالوا نتعرف إلى الحقّ لنعرف أنفسنا بشكل أفضل، ولنبتكر أفكاراً جديدة، ونكشف أسراراً جديدة، لنرتفع في معرفة ذواتنا، ونعرف أين توقّفنا، وماذا نقول، لنعيد صقل أفكارنا وجلاء فهمنا. الجميع

يحتاجون بعضهم إلى البعض الآخر؛ كلنا نزرع ونتبادل الحصاد. ولا غبن أكبر من قلة حظنا من محاصيل الآخرين - تعرف الأشياء بأضدادها وكذلك بأغيارها.

دين الإنسان فهمه للشريعة وعلمه فهمه للطبيعة إنَّ للفهم والمعرفة في كلِّ عصر هندسة خاصة، والفهم الديني هو أيضاً ابن عصره. مطهري كان أحد متديني هذا العصر، وكذلك شريعتي. ودين كلِّ واحد هو فهمه للشريعة، كما أنَّ علم كلِّ إنسان هو فهمه للطبيعة. أي، إنَّ هذين العظيمين، على الرغم من اختلافاتهما، كانا يريدان تنقية الفكر الديني، وجعله أكثر قدرة في جغرافية المعرفة البشرية المعاصرة، وجاهدا من أجل ذلك.

من لا يستطيع أن يسير على هذا الصراط، ويفهم فهماً صحيحاً تطوّر المعرفة الدينية وأهميتها ومنهجيتها، كيف سيتمكن من أن يقود معاصريه فكراً؟ ومن لا يستطيع أن يكون سراج العصر، كيف سيتميّز نوره من بقية الأنوار، وما هو التأثير الذي سيكون له؟

يجب أن نُسلّم بأن أدبنا وفلسفتنا وكلامنا وعرفاننا، لم يبقَ أيُّ منها على حالته السابقة، وقد أصابها كلها قبضٌ وبسطٌ. إذاً لا مجال للزعم أنَّ الشريعة في هذا الوسط، يمكن أن لا يصيبها التحوّل، وأن لا تستفيد أو أن تتضرّر في هذه المعمعة؟ إذا عَرَضَ تاجرُ المعرفة بضائع متنوّعة للبيع - علم الطبيعة في زاوية، وفي أخرى علم الإناسة، وفي مكان آخر علم الدين - فإن ربحه لن يكون منحصراً في مكان واحد، وإنما في جميع الأمكنة.

بعد كلِّ ما ذكرناه عن تحوّل الفهم الديني وحركيته، وتحوّل علم الشريعة، وتأكيدينا على أن نقاء الدين وخلوصه عصريان، وتعمّقنا في كشف الارتباطات الخفية بين شعب المعرفة المختلفة، وتلاحمها العضوي، ألا يزال سحرُ القائلين بحتمية التاريخ وسحر الهيجليين سارياً؟ وهم الذين ضحّوا بالحقِّ والباطل قرباناً تحت أقدام الزمان، وعدّوا التاريخ أرفع من العقل والبرهان، وتكلّموا على نسبية الحقيقة والفضيلة وارتباطهما بالعصر؟ والأهم من ذلك، هل للتطوّر حقٌّ في عبور حرم الشريعة، ذات البنين الثابت، والتي حلّلتها وحرائمها دائماً إلى يوم القيامة،

والحقائق التي تقرأها على الناس أذلية، لا يشوب وجهها غبارُ التغيير، ولا تدخلُ
ساحتها يدُ التطاول؟

نعم، إنَّ الهيغليين لم يتوشلوا آلة المنطق في نقد الفكر، وإنما استعانوا بأسلحة
التاريخ، وصاغوا آراءهم مستندين إلى حتمية التاريخ. وبسبب تقديس المستقبل،
دمغوا الأفكار السائدة بدمغة الرجعية والتقدم، ولم يفسحوا مجالاً للنقد المستند
إلى البرهان. وبدلاً من أن يتكلموا على صحّة الأفكار أو عدم صحّتها، تحدّثوا
عن كونها جديدة أو قديمة، متكاملة أو غير متكاملة، وفتشوا عن قوتها وضعفها
في الممارسة وفي التاريخ، ورأوا أنّ وراء أيّ عمل أو قول، أو ثقافة، أو حضارة،
شيطاناً يقوم بالفعل بأيدي الفاعلين، ويضع القول في أفواه القائلين، وعدّوا الناس
الذين يصلّون إلى القبلة، المدافعين عن الحقّ، دمية العصر، بانتفاضاتهم
وحرركاتهم، وسخروا منها، حكّمهم التاريخ وليس العقل، قيّدوا العقل بسلطة إله
التاريخ.

لا علاقة لكلامنا بهذا الكلام. إنّ فحوى كلامنا أنّ جميع المفاهيم الفلسفية لحاء
شجرة واحدة، والمدرجات التجريبية لها طريق واحد، والأفكار المنطقية أقواس دائرة
واحدة، والمعارف البشرية المتراكمة مرايا تشعّ معاً، وفروع مرتبطة ببعضها. ومن هذا
المنطق، كلّما صُقلت إحداها في مصنع المعرفة بآلة البرهان، أو شدّبت بسكّين
التجربة، أو أظهرت بنور المكاشفة جمالاً جديداً، فإنّها كلّها تتشارك السرور والعزاء،
الفائدة والضرر. كما أنّ إضافة ضلع أو إنقاص ضلع من هندسة المعرفة البشرية
المتعدّدة الأضلاع، يغيّران شكل هذه المعرفة نهائياً.

هذه التحوّلات والتغييرات هي كلّها تأتمر بأمر التجربة والبرهان. فالعقل لا
يستقيل من مهامه، والفكر ليس ضحية الشيطان المتجسّد في إرادة التاريخ.

إنّ التكامل التاريخي لعلم من العلوم، لا يستسيغ تراجع العلوم الأخرى وانحطاطها،
ولا يسمح بذلك؛ وكلّما تقدّم خطوة يجزّ وراءه الآخرين، كما أنّ تغيير مفاد جملة
من النصّ يغيّر معنى النصّ كلّهُ:

إِذَا تَفَتَّحَتْ إِحْدَى الْحَوَاسِّ
فَلِإِنَّ التَّفَتُّحَ سَيُصِيبُ الْأُخْرَى...
وَأَنْ جَنَّحَتْ مِنْ الْقَطِيعِ نَعْمَةٌ تَبْحَثُ عَنْ سَاقِيَةٍ
فَسَيَتَّبِعُهَا أَعْضَاءُ الْقَطِيعِ الْآخَرُونَ عَلَى التَّوَالِي (٤)

الشريعة ثابتة وفهمها متغير هنا يجد التحوّل النظري للشريعة معنى مقبولاً،
فالكلام لا يدور على توسيع دائرة الحلال أو تضيق دائرة الحرام، أو نسخ آية أو
مسخ رواية. فما يتغيّر هو فهم الناس للشريعة، وتبقى الشريعة نفسها ثابتة.

أيستطيع أحدٌ أن يُنكر أنّ هذه المعارف الثابتة نفسها، قد انعكست في مرایا
المفكرين بصور متعدّدة، على مدى التاريخ؟ واستخرجت من البحر الواحد جواهر
متعددة الألوان، ونبتت في الأرض الطاهرة ذاتها أجناسٌ متعدّدة من الرياحين، وتضوّع
عطرها؟ فلماذا يتوجّب علينا أن نقفل باب التحوّل هذا، وأن نعدّ المفاهيم الحديثة
والتجلیات الجديدة ممنوعة أو محرّمة؟

الحقيقة هي أنّ فهم المعنى هو حصيلة تركيب معيّن: تركيب ما حدث في
داخل الذهن وفي خارجه. إنّ ما حصل في تاريخ الشريعة وما جاء في متون المعارف
هو الشريعة الصامتة (الخارج). هذه المعارف تنطق حين يستضيفها المفكر،
وتجالس في ذهنه ضيوفاً آخرين، أي تختلط بأفكاره السابقة ومعتقداته الأخرى
(الداخل). في الكلام الموحد الصادر عن هؤلاء الضيوف، يشعّ جوهر المراد، ومن
تزاوج هؤلاء الآباء والأمّهات تولد المعاني.

الكلام الواحد يفهمه كل من الفيلسوف والأديب والفقير فهماً
مختلفاً حين يواجه مفكراً كلاماً ما، فإنّ فهمه له هو حصيلة تعاون معارفه السابقة
ومعارفه الجديدة. فالفيلسوف يقطف من كلام ما ثماراً، والأديب أو الفقير ثماراً
أخرى! وهذا الأمر طبيعيّ ومتوقّع، ولا يعني ذلك أنّ الفيلسوف قد قصّر في فهمه
للكلام، أو أنّ الفقيه أو الأديب قد أخطأ في مباحثهما الفقهية أو الأدبية. ثلاثة متلقين

(٤) المترجم: الدفتر الثاني، البيتان ٣٢٤٠ و ٣٢٤٢.

يواجهون فاعلاً واحداً، ونورٌ واحدٌ يشعُّ على ثلاث موادَّ مختلفة، وعنصرٌ واحدٌ يتركَّب مع العناصر الذهنية المتنوعة للمخاطَّبين. فلماذا يجب أن تكون الأجوبة واحدة؟ ولماذا لا تُظهر الألوانُ تفاوتاً واختلافاً، ولماذا لا تُنتج مضامينَ مختلفة؟ لو كان الأمر على غير هذا النحو لكان عجباً.

معنى كلامٍ ما أو تفسيرٌ حادثيٌّ ما، ليس عصارَةً نستخرجها من أحدهما، بل هو رداءٌ يلبسانه، ونسبةٌ تتولَّدُ بين أجزاء المجموعة. ولهذا السبب، حين يكون هنالك اختلاف في أحد أجزاء المجموعة، (أي الذخيرة الذهنية والعلمية للمخاطب)، سيؤدِّي إلى اختلاف في حصيلة تركيب أجزاء المجموعة، ونسبتها في ما بينها (أي المعنى والمفاد).

إسألوا علم التاريخ فيخبركم ويعلمكم أنَّ حوادث التاريخ الصامتة، يعبر عنها المؤرِّخون المختلفون تعبيراً مختلفاً، فكم من أسرار جديدة يكشفون، وكم من مظاهر جالبةٍ يعرضون، وإلى أيِّ حدِّ تصبح حوادث التاريخ أفراداً ومصاديقَ لكليات مختلفة، وتظهر في تحليلاتٍ وتفسيراتٍ متنوعة. أنظروا إلى علم الفيزياء لتروا كيف تشعُّ الطبيعة الصامتة في ظلِّ النظريات المختلفة حياةً جديدة، وتعزف ألحاناً جديدة، وكلِّما نظر إليها الأشخاص من زوايا نظر مختلفة، يَرَوْنَ مناظر ورؤى متنوعة.

هذه النظرات ليست سوى ركيِّزة المفكِّر الذهنية ومبناه الفكري؛ فإذا ما اعتمد على مستند آخر، ونظر إلى العالم وإلى الإنسان، انطلاقاً من مبادئ ومبادئ أخرى، سيتلوَّن العالم بنظرة بلونٍ آخر، وسيسمع منه لحناً جديداً وصدىً جديداً.

تختلفُ الأَسْوالُ باختلافِ زوايا الرؤية
فواحدٌ يُلقَّبُها دالاً وآخرُ ألفاً^(٥)

لماذا أُصيبَ الحبيبُ الحلِيمُ بالإنكار؟
لأنه أساءَ إليك، صارَ حيَّةً في نظرك، تَقْيِرُ،

(٥) المتنوي، دفتر الثالث، البيت ١٢٦٧.

لَمْ يَتَفَيَّرْ وَجْهُهُ وَلَا طَبَعُهُ
هُوَ لَمْ يَصْبِغْ عَدْوًا إِلَّا لِأَنَّ زَاوِيَةَ النُّظَرِ تَغْيَّرَتْ^(٦)
فِي سَرِّ الوجودِ إِنَّ سِرَّ اأختلافِ المُسلمِ والنُّصرانيِّ واليهوديِّ مِنْ
اأختلافِ الزواويةِ الَّتِي يَنْظُرُونَ مِنْهَا^(٧).

الإنسان في معرفة العالم متفرج ولاعب لذا، فإنَّ ما يشع من ضمير الإنسان،
ليس الغمِّ والفرح والملل واللذة، الَّتِي تلوِّن الحوادث والأعيان الخارجية، وإنَّما في
التصوير العلميِّ للعالم أيضاً، يعمل الإنسان مصوراً، ويشارك في تزيين العالم وتلويينه.
لا نقول فقط إن:

لُطِفَ الحليبِ والعسلِ أنعكاسٌ لصورةِ القلبِ
فكُلُّ لُطِيفٍ، هُوَ حاصِلٌ ذلِكَ اللُّطِيفِ النابِعِ مِنَ القَلْبِ
فالقلبُ هُوَ الجوهْرُ، والمعالمُ المَرَضُ،
فَمَتَى كانَ ظِلُّ القَلْبِ غايَةً للقَلْبِ^(٨)؟

وإنَّما نقول:

السماءُ العالِيةُ هي انعكاسٌ مِنَ المدركاتِ الإنسانيَّةِ^(٩)
فَنَحْنُ الَّذِينَ أُسْكِرنا الخَمْرَةَ، وليستُ هي الَّتِي أُسْكِرنا
والقالبُ أستمَدَّ وُجودَهُ مِنَّا، ولشنا نَحْنُ الَّذِينَ اأستمَدُّنا وُجودَنا مِنْهُ^(١٠).

لا يجبُ أنْ نَظنَّ عبثاً أنَّ تحليلَ الإنسانِ للحوادثِ وتصويرها، ومشاركتهِ في
إعطاءِ المدلولِ والمرادِ، وإلباسهِ جسدَ الحوادثِ ثوباً، مُخلٌّ بالإدراكِ، ومكذَّبٌ للفهمِ
بشائبةِ النسبيةِ. أيمنُ التخيلُ أنَّ أمراً يمكنُ أنْ يكونَ متحرراً من مقوماته ومقدماته؟

(٦) المصدر نفسه، البيتان ٣٧٨٧ و٣٧٨٨.

(٧) المصدر نفسه، البيت ١٢٥٨.

(٨) المصدر نفسه، البيتان ٢٢٦٥ و٢٢٦٦.

(٩) المصدر نفسه، الدفتر السادس البيت ١٩٣٥.

(١٠) المصدر نفسه، الدفتر الأول، البيت ١٨١.

إذا كَانَ نَصِيبِي مِنَ الْحَبِيبِ أَنْ أَتَلَطَّى بِنَارِ حُبِّهِ فِي الْحَفَاءِ
كَيْفَ أَتَحَدَّثُ عَنِ الْقُرْبِ وَالْقُبْلَةِ وَالْعِناقِ
طَالَمَا أَتَهَا بَعِيدَةُ الْمَنَالِ مُسْتَحِيلَةٌ^(١١)؟

وإن لم ينل الإنسان حظاً إلا من وراء حجاب، لِمَ الغرور والتكبر إذاً، والتفتيش
عن المطاعن والمثالب، والعَمَه في الباطل، والتكالب على رزقي غير مُقَدَّر؟

لا نقول إنَّ العالم الخارجي يظل عصياً على الفهم والإدراك، وإنَّ كلَّ
ما يستحسنه الإنسان المهووس يخيظه ويُلبِسه جسد الشريعة والطبيعة، وإنَّما نقول إنَّه
في مقام التصوّر والفهم لم تُعطَ الفاعلية كلّها للعالم الخارجي، وإنَّما حظّه بقدر حدّه
فقط.

نهر التطور والتغيير يجتاح السدود المحكمة دعونا من القول: لِمَ كلَّ هذا
التأكيد والإصرار على التحوّل؟ فلنؤمن أنّ هذا بيان مؤكّد لحقّ ما، وليس بياناً مشدّداً
لأمرٍ ما. أي أننا لا نطلب إلى أنظمة المعرفة أن تتطوّر ونأمرها بأن تتغيّر، نحن فقط
نخبر أنّها قد تتحوّل وتتغيّر. فلنحاذر من ردِّ فعلٍ مجانيٍّ للصواب، بأن يظنَّ البعضُ
أننا يجب أن نبني سدوداً محكمةً لمواجهة ذلك الطوفان الكاسح للتطوّر والتغيير،
ونجهّد بكلّ قوانا للمحافظة على بعض مفاهيم الشريعة والمعرفة ثابتةً، ونقفَل بابَّ
الفهم الجديد على أنفسنا وعلى غيرنا، متذرّعين بأننا نحمل همَّ الحقيقة والإيمان
بالشريعة؛ ونعلن أنّ عدداً من المدركات والمكتشفات أبدية لا تتغيّر، وأننا لا يجب
أن نستسلم لسحر الخصوم ووسوسة التاريخ.

لا أتصوّر أنّ هذا الأسلوب موفق، فما من فيلسوف أو عالم له الحقّ أن يعتقد
أصولاً معيّنة، ثم يعلن بسطحية كاملة، أنّه لا يُعدُّ فيلسوفاً إلاّ الذي يؤمن بهذه
الأصول.

في الفلسفة نزعات، ولكلِّ مفكّر الحقُّ على قدر المساواة مع الآخرين، (ما دام

(١١) دهرات هانظ (الشيرازي)، الغزل ١٦٥.

ملتزماً بالأسلوب البرهاني)، أن يناقش في الأصول والفروع، وأن يطعن بمدية النقد صورة أي قاعدة، ويقطع رقبة أي فكرة بسيف التشكيك. إن الفيلسوف الحق هو ذلك الذي يفتن إلى هذه النقطة الرفيعة المقام، ويؤمن بها، هذه النقطة التي تقول إن الحق باقي والأصول ثابتة على الرغم من المنازعات والخلافات كلها، فمياه النهر تجري وتتغير، وتظل صورة القمر والأفلاك كما هي.

لن يُقفل باب النقد والتقويم، ولن تُغل يد إعادة البناء وتجديد المفاهيم، وإنما يُزال بدلاً من ذلك ضرر تدخل غير المطلوب لحفظ ثبات المطلوب، فيقدّر جهد النقاد ويزداد شوق الساعين إلى الكمال، وحماس دعاة التجديد.

النزاع ليس مدفن الحقيقة وإنما هو مهدها نعم، إن قافلة أرباب المعرفة المنشغلين بجرح آراء بعضهم أو تعديلها تسير، ويجري بمحاذاتها نهج المعرفة المتكوّن من الجرح والتعديل والنقض والإبرام مستقلاً. وبفضل هذا النهر المتدفق سيثمر بستان الحقيقة ثمرات طيبة. المهم أن نعرف أن بحر الحقيقة واسع وعميق، يمكنه أن يبتلع كل هذه الخصومات والخلافات، دون أن تترك على وجهه المعصوم ندوباً أو غباراً. إن سراج الحقيقة لا يُطفئه طوفان الصراعات، فلنؤمن أن برق الحقيقة يلعب من ضربات السيوف، وأن النزاعات والمجادلات ليست مدفن الحقيقة، وإنما هي مهدها وموطن تجليها. إذا ما آمننا بهذه الفكرة، سنرى تاريخ المعرفة كله بلون آخر وهيئة أخرى.

نعم، إن فهم الشريعة ليس بمعزل عن هذه الحركة، فهي حياته، لكن المؤمنين بالشريعة يؤمنون (وهذا ركن مهم من أركان العقيدة)، أن هاضمة الشريعة قوية إلى حد أنها تجتذب جميع التحولات وتهضمها، دون أن تُصاب بعسر الهضم أو الألم أو التسّم، فتسمن وتزداد قوة.

إن هذا الإيمان الغيبي الصلب هو الذي يهب المؤمنين الجرأة على مواجهة العلوم والأفكار الحديثة، وقلوبهم مطمئنة، لأنها معجونة من فهم الشريعة والطبيعة، ومن تألف الفكر الديني والفلسفي والعلمي والعرفاني، ولن تميل إلى الباطل، أو تقتل، بأي

وجه من الوجوه، شوق الساعين إلى الهداية، ولن يصل بها المطاف إلى هضم الشريعة أو هدمها إطلاقاً. كما أنّ المؤمنين بإعجاز القرآن لا يشكّون أبداً في أنّه يستحيلُ تقليده، أو تقديم كلام أرفع منه أو مواز له، ما دامت السموات والأرض، لذلك فهم لا يخافون من الأدباء والعلماء والفلاسفة، من كثرة عددهم، وقوة أفكارهم وكلامهم، ولا يَرون أنّهم بحاجة لأنّ يوصوهم بأن يقصروا كلامهم، فلا يحلّقون بفكرهم بعيداً، خوفاً من أن يرتفع كثيراً فيتفوّق على كلام الوحي، وفي الواقع، إذا ابتلي المؤمن بهذا الخوف، يجب الخوف على إيمانه.

فلنكفّ عن القول إنّ هذا التجديد والفهم الجديد نوعٌ من التخلّف الشريف لحفظ ماء الوجه مقابل سيل الأفكار الجارف. على العكس من ذلك، إنّ هذا حوضٌ للمعركة ببطولة وشرف، وهل الفكر غير التفكّر، والفقّه غير التفقّه؟ وما هو التفقّه والتفكير إن لم يكن ردّ الآراء وقبولها، ونقضها وإبرامها؟ وما هو التدبُّر إن لم يكن الفهم المستمرّ المتجدّد للشريعة؟ لا يجب أن نفترض من البداية فهماً خاصّاً للشريعة، ثمّ نسّمي ما يطرأ عليه من تنوّع تخلّفاً.

إنّ كلّ فهم ينبثق من دوامة المتغيّرات متلائماً معها، وكلّ تجسيد لهذا الفهم ناتج عن التعديلات المتكرّرة والمتجدّدة، هو فهم الشريعة المقبول المعقول. لا يمكن تعيين النتيجة قبل تحديد المقدمات، فالنتيجة هي الحدّ الذي تصلّ إليه المقدمات. إذا كان التفقّه موجوداً فالفقّه موجود، وإن وجد فهم مستمرّ للشريعة فالدين باقي، وهذا الفهم جارٍ حتماً ومتحرّك.

نصل الآن إلى تلخيص فحوى الكلام السابق، ونشير إلى بعض النتائج المهمة:

النتيجة الأولى: فحوى الكلام أنّ المعارف الجديدة حين تدخل لا تترك معارفنا السابقة على حالها، فإنّ لم تطرّدها، تصرّفت في معناها وفي مفادها، بحيث تسلّحنا بمنظار جديد يعطيها منظراً متجدّداً. وإنّ عناصر المعرفة المختلفة، من العلوم الإنسانية والطبيعية والفلسفية والدينية والعرفانية كلّها مترابطة معاً ومتألّفة، تسير دائماً باتجاه واحد، فإذا ما حدث تغيير في إحداها، فإنّه سيصبّ في العلوم الأخرى.

الشريعة مقدّسة وسماوية وخالدة، ولكنّ فهم الشريعة بشريّ وترابيّ ومتغيّريّ،

يتضمّن أحكام المعارف البشرية الأخرى، ويخضع لتحوّل وتكاملٍ مستمرّين. هذا التحوّل والتكامل لا يحدثُ جُزأً ولا ينشأ بسبب نبوغ هذا أو ذلك، السببُ الأساسي لهذا التحوّل تحوّل يحدث في مجالات معرفية أخرى، وفي عناصر أخرى من عناصر المعرفة الإنسانية، يؤثّر في المعرفة الدينية، فلا تبقى على حالتها السابقة.

لا يستطيع المتفكّرون أن يتحدّثوا في العلوم الإنسانية عن إنسان معيّن، وفي العلوم الطبيعية، أو في العلوم الشرعية عن إنسان آخر. يجب أن يكون بين هذه العلوم توافقاً وتلاؤماً تامّان، فإذا ما حدث تغيير في أحدهما سيغيّر الآخر تلقائياً. كما أنّ الإنسان لا يستطيع أن يعرف السماء والغيم والنجوم على نحوٍ معيّن في علم الطبيعة، وعلى نحوٍ آخر في علم الشريعة، وأن يكون له بالنسبة إلى كلّ منهما رأيٌ يتوافق مع ذلك التعريف أو التفسير.

تحتاج النقطة القيّمة التالية إلى الكثير من التأمل:

إنّ ما يتغيّر في هذا العصر، ليس عالمنا وحده، وإنّما الأهمُّ من ذلك أنّ علمنا عن العالم قد تبدّل. وتحوّل علم الطبيعة هو الذي يدعونا إلى فهم العلوم الأخرى فهماً جديداً ويلزماً به؛ إنّ هذه النقطة التي غُيّبت في حمأة النزاع بين التقليديين ودعاة التجديد، يقتصر تأكيدها على تحوّل العالم الخارجي، كتغيّر العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والدبلوماسية، وانهيار العلاقات القديمة الذي غير وجه الحياة، بعد أن صاغت الثّقانة العالم والإنسان على صورتها، وبعد أن سيطرت الآلة، وتعدّدت وسائل الاتّصال المرئية وغير المرئية وتنوّعت، فجعلت العالم الواسع قرية صغيرة. ووضعت الطبيعة بكلّ سخاءٍ مفاتيح مخازنها في حوزة الإنسان، ودلّت البوادي والصحارى والجبال والبحار والفضاء لبني آدم، وتغيّر الطعام والملبس والدواء والمسكن والمطيّة، جنساً ولوناً وتركيباً، فكان لا بدّ من أن تتغيّر الفتاوى الفقهية جنساً ولوناً، وتتجدّد، فلا تتأخّر عن ركب العالم في سباق السرعة هذا. أي إنهم يضعون أصابعهم، قبل كلّ شيء، على مقتضيات العصر وتحوّل العالم وهم غافلون أنّ تحوّل النظرة العامة إلى الكون من هذه المقتضيات، بل هو أهمّها.

تجدد الفقه في ضوء تجدد الفهم إنَّ النقطة التي أغفلت في حمأة الصراع بين التقليد والتجديد هي كيف يمكن أن يتجدد فهم الإنسان، طالما أنَّ فهمه للشريعة، (يعني الكلام والتفسير والأخلاق والعرفان)، راكذ وساكن. ولا يمكن أن يوفق شخص إلى هذا التجديد، ولو بنسبة قليلة، دون أن يكون على معرفة عميقة بالمعارف البشرية الجديدة. فالفقه جزءٌ صغيرٌ من المعارف الدينية، وفي التفسير يستفيد من المباني والأركان والمعتقدات الكلامية والأصولية، وما لم يظهر تجددٌ في كلام شخص أو في أصوله، (بالمعنى الواسع للعلوم المتعلقة باللّه والنبوة، وعلم الإناسة، وعلم المعرفة)، فإنَّ فقهه لن يتغيّر.

من المؤسف أن نقيب منتظرين النواذب، (كالشيخ الأنصاري وغيره)، ليظهر التحوّل في علم الكلام وأصول الفقه، وإنّما يجب أن تُفتح طريقٌ هذه البحيرة باتجاه البحار الأخرى، لاستخراج اللؤلؤ والمرجان من ملتقى البحار.

لا تصدّقوا أنّ فقيهاً لا يستعين بالعرفان والعلوم والفلسفة وغيرها يفهم الحكم الشرعيّ فهو لا يمكنه، دون الاستعانة بها، أن يميّز خطواته. إنّ العرفان والكلام... في تبادل مستمرّ مع عناصر العلوم الطبيعية الأخرى ومتجانسٌ معها. لذا، ما لم تتبدّل لدى فقيه ما معرفته بالعالم وبالكون، فإنَّ عالمه لن يتبدّل، وإنّ لم يتبدّل عالمه، فإنَّ فقهه لن يتطوّر.

لا يجب الاكتفاء بالقول: انظروا إلى تغيّر العالم الخارجي؛ بل يجب القول: أصغروا إلى تحوّل علم الكون وسلّموا بارتقائه، فإنّ ظلّت النظريات القديمة في علم الطبيعة وعلم الإناسة وعلم المعرفة، مستقرّة في الذهن، سيظلُّ وجه الكون كما هو بلونه القديم، وستُفهم تحولاته الواسعة والمهمّة فهماً موافقاً للفهم القديم.

المشاهدة مصبوغةٌ بالنظرية دائماً، ومسبقّةٌ بها؛ أي، إنّ لها لونَ النظرية وأبعادها. لذا يجب أن تكون النظرية متنوّعة ليرى العالم أيضاً متنوّعاً، وتُعَبّد الطريقُ التي تؤدي إلى تنوّعه.

إذا كان فهمُ التقليديّين تقليدياً، معنى ذلك أنّ معارفهم عن العالم، أي دركهم

للإنسان والمجتمع، وعلاقة الله بالإنسان، درك تقليدي، وتالياً فإن توقعاتهم من الدين والفقه ... توقعات تقليدية. فهم في أثناء استنباط الأحكام، على الرغم من جهودهم وإخلاصهم، لا يستطيعون إلا أن يستحضروا عناصر أخرى من علمي الإناسة والاجتماع خاصتهم، فتأتي النتيجة أحياناً على نحو ما هي عليه، غريبة وتقليدية. إذا كان هنالك من خلاف بين التقليديين والمجددين فهو هنا، وإذا كان يجب أن يظهر تنوع، فهذا هو مدخله.

دعاة التجديد أيضاً، ما لم ينقحوا المبادئ والأركان المهمة ويصححوها، فلا شك أن نزاعهم في الفقه التقدمي والتقليدي لا طائل من ورائه، كما أنه مضروب، وشاق، ومضن للفريقين. في تاريخ الثقافة الإسلامية كان نزاع العرفان والفقهاء مع أهل الطريقة والشريعة، نزاعاً بين رؤيتين مختلفتين إلى الكون، ونزاعاً حول نوعين من الإدراك لله والنبوة، وعلاقة الله بالإنسان، ولم يكن نزاعاً حول أصل التدين.

النتيجة الثانية: هنالك حوار مستمر وقائم بين المعرفة الدينية والمعارف العلمية والفلسفية والعرفانية، كل واحدة تؤثر في الأخرى، وتوضح معناها وتصفله.

إن اليقين الأول المستقر في القلب، يرمي دائماً نور الشك أو اليقين على المعارف الأخرى، لذا فإن المعارف البشرية أيضاً، يمكنها أن تجد مضموناً ومعنى جديدين في ظل المعارف الدينية، ومع ذلك فإن المعارف البشرية مقدّمة عقلياً وعملياً، وتأتي في المقام الأول، وتطبع جغرافية المعرفة بطابعها. أي إن الإنسان يجب أن يمتلك في البداية تصوّراً عن العالم والإنسان، ليستطيع أن يقتحمه ويكتشف ما فيه، أي رؤية بشرية للعالم، تُصدير إجازة مرور وإجازة اعتبار لرؤية دينية للعالم وليس العكس.

يجب أن يكون هنالك في البداية تصوّر عن العدل والظلم، وتعريف للحسن والقبح، ليقرأ الدين محباً وعادلاً (أي الدين عادل، وليس العدل دينياً). يجب أن نعرف في البداية أنّ الإنسان محتاج إلى الأنبياء، كما يجب أن يُعلم ما هي أوصاف تكوين الإنسان، ليأتي الوصف الفطري والإنساني للدين صادقاً

(نريد في البداية أن يكون الدين إنسانياً، وبعد ذلك يُطلب إلى الإنسان أن يكون متديّناً).

إنّ العقل الذي يُقَبِّح التكليفَ فوق الطاقة، ويطلب إلى الدين أن لا يكون ظالماً وعدواً للإنسان، هو الذي يجب أن يعيّن حدود هذه الطاقة، أي إنّ العلوم المتعلقة بالإنسان (ومن الجملة علم النفس، وعلم المجتمع، والتشريح، وعلم النفس الفلسفي...) التي هي معارف بشرية، يجب أن تأتي أولاً، وتعرض بالتفصيل وصف الطاقات البشرية في مجالات الحياة المختلفة، لتوضح إن كان الدين إنسانياً أو غير إنساني. وما لم يعلم ما هو المقصود من العدل (بالتفصيل وليس بصورة إجمالية أو مقولات كَلِيّة كالقول: إنّ العدل هو عبارة عن وضع كلّ شيء في موضعه الصحيح)، لا يمكن تفسير معنى عدالة الدين وإثباتها. وفي كلّ الأحوال، ما لم يتمكّن الإنسان أولاً، من تنقيح مبانيه في العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وتدوينها، لن يستطيع إمساك طرفٍ من أطراف المعارف الدينية. لكنّ هذه المباني ذاتها، في تحوّل وحركة مستمرّين، وتصوّر البشر، في العلم أو في الفلسفة، عن الإنسان أو العالم، يتغيّر باستمرار، وانطلاقاً من هذا التصوّر، يتبدّل فهم الإنسان للديانة ورؤيته لها.

ما من فهم ديني يمكن أن يتكوّن إلا انطلاقاً من رؤية قَبْلِيّة ومستقلّة للشخص المتديّن إلى العالم، وما من فهم ديني يبقى أيضاً على وضعه السابق، إذا تغيّرت النظرة إلى العالم. لذا، إذا كانت تفوح من فتوى العربِ رائحةُ العرب، ومن فتوى العجم رائحة العجم، فالأمر ليس عجيباً^(١٢).

هذا الكلام معناه أنّ الاجتهاد في الفروع، دون الاجتهاد في الأصول (بالمعنى العام: علم الكلام وعلم الطبيعة، والإناسة وعلم المعرفة...) لن يكون ميسراً ولا موفقاً، ولا طائل من ورائه، ولا يستطيع الإنسان أن ينظر إلى الدين أو في الدين، دون أن يقف على أرض صلبة ودون منظار. فبدون جلاء المنظار، لا فائدة من النظر. وما لم يُفتح بابُ تحوّل المبادئ على مصراعيه، لن يتوصّل إلى حلّ المسائل.

(١٢) نقلًا عن مرتضى مطهري من كتابه ده كفتار (المقالات العشر)، ص ١٠١.

من هذا المنطلق، إنّه لمن المؤسف أن نرى كلّ هذا البغض، بل الجفاء، الموجّه ضدّ العلوم والمعارف البشرية الجديدة في حوزاتنا العلمية، بحيث يتلوّن الدفاع عن الدين وبشكل كامل بلون الدفاع عن الرؤية القديمة للكون والطبيعة والإنسان، كأنّ الدين لا ينمو ولا يستمرّ سوى في تلك الجغرافية، وليس هنالك أيضاً قيمة لعلم التاريخ (الذي هو مدخل علم الإناسة، بل معلّمه)، وليس له حقّ الصدارة، ولا خبر عن العلوم الإنسانية الجديدة أو علم المعرفة الجديد. فعلم الأخلاق يُدرّس، حتّى الآن، على أساس علم النفس القديم، كما أنّ التبجّح في الكلام والعرفان والتفسير لا يُعدّ أيضاً شرطاً من شروط التفقّه وعلم الدين.

يسري الظنّ أنّ أهمّ علم يناسب عمل الفقهاء، هو علم الأصول المتوزّم، الذي تتبلى معظم مسائله، كما يرى العلامة الطباطبائيّ في أحد آرائه الاجتهادية الفلسفية بأفة الخلط بين القضايا الحقيقية والاعتبارية^(١٣). ولعلّما يُنتبه إلى أنّ الإدراك نفسه عن الإنسان والمجتمع والتاريخ، يجب أن يكون أيضاً جديداً؛ وفي أي حال، يجب الانتقال من الإجمال إلى التفصيل، والقول إنّ لهذه العلوم جميعاً حظّاً ومدخليّة في فهم الدين، ومعرفتها، كعلم الأصول، هي أيضاً مقدّمة الاجتهاد الصحيح والعصري.

ليست علوم الإناسة والكون والتاريخ من الموضوعات، وليست من المسائل، وليست من جنس المباحث الموجودة في علم الأصول الرائج المتداول (الذي يكاد يُحسب منطق الوظائف)... وإنما هي المبادئ البعيدة اللازمة لفهم الشريعة (وتالياً للفهم الفقهي).

لا يمكن دون جبران هذا الخلل وإصلاحه، أن نمتلك ديناً قوياً محرّراً وحكومة مهتمّة بالإنسان، لاثقة وخبيرة ومؤمنة! وهل تبيّسر الإدارة العلمية للمجتمع، إلّا بالمعرفة العلمية للمجتمع وللإنسان؟

النتيجة الثالثة: إنّ الإنسان، بامتلاكه تصوّراً خاصّاً عن العالم والإنسان، يُفسح المجال للدين، الذي له تصوّر خاصّ للإنسان والعالم. إن شرح هذين التصوّرين

(١٣) راجع أصرك الفلسفة والنهج الراتمي، مقالة الإدراكات الاعتبارية وشروح المرحوم مطهري.

شرحاً مفصلاً، والتعرّف إليهما، ومصالحتهما معاً، ومعرفة ما يهيه كلُّ منهما للآخر في كمال وغنى، والتجديدَ والفهمَ الجديدَ لكليهما، عملُ المصلحين الدينيين المستنيرين، الصعبُ والضروريُّ.

التمييز بين علماء الدين والمفكرين الدينيين المتنورين وعلى الرغم من المقولة التي تعدّ الفكر التنويري نقيضاً للدين بالمطلق، ودون أن ندخل جدّياً في نزاع لفظي، فإننا نميّز بين «علماء الدين» و«المستنيرين الدينيين». علماء الدّين هم الذين يعرفون تصوّر الدين عن العالم والإنسان، ولكنهم لا يهتمون كثيراً بتصوراتهم السابقة عن العالم والإنسان وتحولهما التاريخي، ونسبته إلى التصرّور الديني، وتأثيره فيه وفي مفاده وتجديده، وليس لديهم معرفة واضحة وإطلاع إجمالي أو تفصيلي عن الصراع بين هذين التصرّورين. أمّا المستنيرون الدينيون، الذين ينظرون إلى هذين التصرّورين من الخارج، فإنهم يرون إلى وجودهما، وأيضاً إلى انسجامهما، ويسعون دائماً وراء كشف النسب المتغيرة بينهما، ولذا فإنّ تدوين المتنورين يختلف بحسب نسبة تمازج هذين التصرّورين ونوعه.

إنّما ذكرنا كلاً من شريعتي ومطهري لأنّ كليهما يمكن أن يُعدّ تنويرياً دينياً، بدليل أنّهما نظرا إلى الدين من الخارج، وأرادا أن يفسحا له مكاناً في جغرافية المعرفة الأوسع. إنّما درّك كلُّ منهما لهذه الجغرافيا والنتيجة التي توصلّا إليها فقصّة أخرى. والمهمّ أنّ ألفاظ: الدين، والتكليف الشرعي، الأمانة، الشهادة، الخاتمية... قد وُجدت لديهما معنى آخر. ذلك لأنه كان لديهما تصوّر مغاير عن الإنسان والتاريخ والمعرفة والوجود.

سرّ الحاد المتنورين في مرحلة المشروطية الدين لا يدخل في تصوّر المتنورين غير الدينيين للعالم، وكثُرُهم المنكرون للدين، والملحدون الذين لا يفهمون الدنيا ولا يعرفون سبب إلحادهم.

كي لا نكون بعيدين عن الإنصاف نقول إنّ ما أظهره بعض المفكرين التنويريين في تاريخنا المعاصر من بُعْدٍ عن الدين لم يكن سببه الحقد على الدين، وإنّما كان سببه أنّ الدين الذي عُرض عليهم لم يكن مليح الصورة ولا جذاباً.

في مرحلة المشروطية، حيث أغرقت ديارنا سيول المعارف الغريبة، وملأت فلسفة الغرب وعلمه وحقوقه وسياسته عقول الشباب المتعطّشين إلى المعرفة، فانبهروا ووقعوا في حيرة شديدة، وقد جرى كلّ ذلك، وحدث هذا الامتزاج وتلك السيطرة، في الوقت الذي كان فيه جسّد الفكر الديني قد ابثلي بآلام وأمراض عديدة، ولم يكن قد بقي منه سوى بعض الآداب الفقهية لتستلب عقول العقلاء؛ فلا اقتصاد مدوّن، ولا سياسة مدوّنة، ولا حكمة تفكّ العقد، وما من اجتهاد عملي، وجهلّ مطبقّ للعالم المعاصر ومشاكله.

وماذا كان يُتوقّع، طالما أنّ المشتغلين بالحكمة والأدب قد استخدموا الأفكار الأجنبية الأنيقة والمزيّنة، وعرضوا الحقّ والباطل الغربيين ممترجين معاً، واستعبدوا القلوب بعدد من الآراء المضطربة والأدب الجافّ؟ لم يكن ذلك تواطؤاً من التاريخ، ولا بمقتضى شيطانه المتوهم، وإنّما كان نتيجة حتمية للمواجهة بين الغالب والمغلوب، (الأقوياء والمستضعفين).

وكذلك يجب، من باب الإنصاف، أن نمتدح جهود المفكرين الدينيين المتتورين، الذين فتحوا باب الحوار بين المعرفة الدينية والمعرفة البشرية، ونسفوا السدّ الهائل الذي يحول بينهما، وعبدوا طريق عصرة المعرفة الدينية، للمتخلّفين اللاهثين في طريقيّ الإلحاد والتدين. نحن اليوم أحوج من أيّ وقت آخر إلى مثل هؤلاء المهتمّين المشفقين.

النتيجة الرابعة: ليس مرادنا جعل الحقيقة مرحلية [تتغيّر بتغيّر الزمان]، وليس ما نقصده عن ترابط الأفهام وتفاهم المعارف، أخذ رأيي ما بتقليد وسطحية من مجال معرفيّ معيّن، وتعميم صورته وشكله في المجالات الأخرى. إنّ كلامنا على تكامل فهم الحقيقة؛ يوضح ما تعنيه عبارة «إنّ المعارف الدينية ذات بطون»، ويكشف سرّ هذه البطون، ويوضح سبيل الوصول إلى بعضها، ويفتح المجال أمام سلطة العقل المجتهد التقّي لكشف أسرار الدين وتوضيح العلاقة بين الدين والعقل، التي هي العلاقة بين المعرفة البشرية والمعرفة الدينية وليس لها سوى هذا المعنى.

إذا كان يدور في الميكانيك حديثٌ عن النسبية، فلا يعني ذلك أن نقول من ثمَّ إنَّ كلَّ الأشياء، ومن الجملة الأخلاق والحقيقة، نسبيَّة (كما قيل). كلامنا لا علاقة له بمثل هذه الترهات. المسألة، هي أنه إذا ما أظهرت الطبيعة أو الإنسان سرّاً جديداً من أسرارهما في الميكانيك أو في العلوم الطبيعية أو الإنسانية، مثلاً، فإنَّ مفاد أو معنى معارفنا السابقة في هذه العلوم ستقيس نفسها بهذا السرِّ، ومن ثمَّ تُعزَّبُ كلُّها معاً بعد ذلك. الأمر شبيبةً بعالم الأجسام: إذا ما تحرك جسمٌ، فإنَّ جميع الأجسام الأخرى ستكون بالنسبة إليه إما ساكنةً أو متحركةً حركةً جديدة.

فلنفكِّر بما أضافه كشفُ أصالة الوجود إلى الفلسفة! لقد أصبح غربالاً، توضع فيه جميع الآراء السابقة، فما يصمد فيه منها، سيتجدد معناه. بقي العرْضُ، ولكنه صار من مراتب وجود الجوهر. مات «الكلِّي الطبيعي»، لأنه كان اسماً آخر للماهية المطرودة، والحركة المتسكِّعة ترقَّعت حتى تصدرت المقولات وزحزحت الجواهر!

في العلوم الطبيعية (الحياة)، منذ أن اكتشِفَت الخمائر، هذه الموجودات الملعونة المدفونة في التراب، منذ أن اكتشِفَت أثارت ذلك القدر من الوسوسة، وانتبه العلماء إلى وجودها، ودفعت داروين إلى ابتداء نظرية تطوُّر الأنواع التي كان من أهمِّ مفاخرها أنها أعطت الخمائر حيِّزاً طبيعياً ومعنى معقولاً. منذ ذلك الحين أصبحت الخمائر التي كانت مهملّة، بلا مكان ولا معنى، مزار الباحثين والمنقِّبين في الطبيعة، وملهمة علم الحياة. وكلِّما أمعن واحدٌ في السفر في الطبيعة، فإنَّه يستمدُّ من هذه المتحجِّرات الساكنة البليدة المهملّة، مدداً، ولا يستطيع أن يتقدّم في سيره خطوةً واحدةً أو أن يميِّز خطواته، دون الاستعانة بنور سراجها.

من يتمكَّن اليوم أن يعدَّ أو يعرف يقينيات الناس المتراكمة والمتعارضة، وسيل المذاهب البشرية، ومباني قوى الإدراك، وكيفية حصول المعرفة، وكيفية رسوخ العقائد في الذهن، وأصناف تلاعب العناصر الخارجية والعواطف الداخلية، وتصرفها في العقل، وتأثيرها في معرفة الكون، كما يجب، دون أن يتخذ معنىً جديداً للكفر والإيمان، ويبقى

سائراً وراء العقول الراكدة التي لا تمور بالأسئلة، مفتشاً عن الإيمان عند النائمين الغافلين ذوي العيون المغمضة؟ لا يستخبر عمّا في عقول البشر المعاصرين، التي هي كالبكرة تلتفّ عليها مئات الأسئلة، والمنهكة بأصناف المذاهب، والمأخوذة بأنواع المعتقدات؟ من دون تعريف الإيمان، من جديد، تعريفاً لائقاً ومناسباً...

يكفي أن لا يعترف عالمٌ كلامٍ أنّ في كلام الباري مجازاً وكنايةً، ليرى الآخرة مليئة بالأطفال الشيوخ ﴿يوماً يجعل الولدان شيباً﴾ (المزمل، الآية ١٧). والدنيا مليئة بالجدران ذات الإرادة ﴿فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض﴾ (الكهف، الآية ٧٧). ومن يعدّ المجاز جائزاً (الذي هو منطقياً من جنس الكذب)، لا يعدّ وجودها باطلاً ولا هزلاً ولا لغوياً، وفي الوقت نفسه يؤمن بالآيات التي تقول إن الكتاب: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾ (فصلت، الآيتان ٤١ - ٤٢)، و﴿إنه لقول فصلٌ وما هو بالهزل﴾ (الطارق، الآيتان ١٣ - ١٤).

كذلك فإنّ أيّ سرٍّ ينكشف لأحد الناس في مكانٍ ما، هو بابٌ يُفتح بواسطة ألف باب، كما أنّ الاعتقاد بالهوية الأصلية (وليس الاعتبارية) للمجتمع غير معاني عددٍ من الآيات عند بعض الأشخاص، وفتح باب علمٍ جديدٍ أمامهم.

النتيجة الخامسة: لا أظنّ أنّ هذا الكلام يؤدي الساعين إلى الحقيقة واليقين؛ أولئك الذين لا يعدّون العلم والإدراك علماً وإدراكاً، إلّا إذا كشف الستار عن جمال الماهيات، أهل الصبر والتحمل، الذين لا يعتقدون أنّهم، بأقلّ الجهود، يمكن أن يصيب سهمٌ همّتهم الهدفَ المبتغى، وتدخل المعشوقة الجموحة بيتَ السعد.

هنا أيضاً، معاناة غمّ الفراق، وألم الهجران، واجتياز القلب بحرَ الأطروحات، والعين بحرَ الأفعال، وهل للعاشق الصبور أملٌ بالوصال، إن لم يتمكّن من اجتياز البوادي المليئة بالحصى، ومقارعة ألوف الأعداء؟ الناس، حتّى اليوم، لم يقعوا على إدراك ماهية الماء، الذي هو أبسط وأسهل شرب من الماء، فهل يُتوقّع منهم، أن يُلْتِنوا ما هو أقسى من الحجارة.

غاية هذه النزاعات والمناقشات كلها التوصل إلى الحقيقة، لكن من يعلم متى وفي أية غرفة حسنة الطالع ستشرق تلك الشمس؟

لا يجب أن نقصّر في طلب اليقين، إنّما لا يجدر بنا أن نفكر بطفولة، إنّ ذلك الجواهر رخيص، ويمكن أن نستبدله برغيف خبز. الكلّ يخطو بشوق في طريق تلك الكعبة، والجميع يؤدّون صلاة العشق باتجاه تلك القبلة، وما لم يكن خيال ذلك الوصال موجوداً، فهل يبدو ملمس الشوك كالحرير؟

النتيجة السادسة: إنّ غايتنا من الفهم الجديد للشريعة، المرتبط بالمعارف البشرية، هو الفهم المضبوط والمنهجي، الحاصل من التدبّر والخضوع للموازن والرجوع إلى منابع الصحيحة؛ كما أنّ غايتنا من فهم الطبيعة والكون، أن نمتلك رؤية لفهم الطبيعة والوجود بالأساليب العلمية والفلسفية المقبولة، وليس بهوس غير المجريين، أو بتأويلات الطائرين الذين في قلوبهم مرض، وليس من شبهة في أنّ إدراك أولي الأَبصار للإنسان والتاريخ والطبيعة والمجتمع مؤثّر في الفهم الخاصّ للشريعة ومطلوب أيضاً، وأنّ الفهم الالتقاطي ناقص ومذموم في كلتي الحالتين. إنّ كلامنا موجّه إلى أولئك الذين يريدون نقاء الشريعة وقدرتها معاً، ويجمعون إلى عشق العدالة والإنسانية التوق إلى الحقيقة والفضيلة. إنّ كلامنا معناه أنّ مجموع الإنسان والقرآن والطبيعة والشريعة، كتابٌ واحدٌ بعضُه يفسّر بعضه الآخر، وأنّ الحقيقة جسدٌ ذو أعضاء، سلامة أيّ أعضائه تؤثر في سلامة بقية الأعضاء.

إنّ تأمل أحد أجزاء هذا الكتاب وعدم الالتفات إلى الأجزاء الأخرى، يغبّش رؤية هذا الجزء أيضاً، كما أنّ تغذية عضوٍ واحدٍ والتعرّف إليه ومداواته وإهمال بقية الأعضاء، يؤدّي إلى اختلال هذا العضو ذاته وسلامته.

إنّ المعرفة الجديدة للإنسان والمجتمع والطبيعة، فريضةٌ على المتكلمين ورجال الدين اليوم. وعدم الاعتناء بها لن يؤدّي إلّا إلى ركود الفهم الديني والردّ على الأسئلة الجديدة بتكرار الأجوبة القديمة، وتكون النتيجة في النهاية، الدفاع عن النظرة القديمة إلى الكون. إنّ فهماً للشريعة، كالذي كان سائداً بالأمس، ليس مطبوعاً ولا مسموعاً ولا

مشروعاً. أن يكون الفقيه والعالم الإسلامي آيين عصره فنّ وفضيلة... فالعصر يُعرف برفعة علومه، وعمق تجربته المعرفية، ونوعية معرفة الكون، وليس بعدد السنين.

إنّ سواقي المعرفة متّصلة ببعضها، وتصدر كلّها من بحر الحقيقة الواسع، ومن يعرف أوصاف البحر لن يعجز عن معرفة أوصاف الساقية. فعلم الساقية يبدأ من علم البحر. هذا هو الصراط المستقيم والطريق القويم. إنّ جدول المعرفة البشرية، تُحلّ مسائله العمودية والأفقية معاً، ويُصحّح بعضها البعض الآخر ويكمله. إنّ ترابط المعارف وتلازم الأفهام البشرية أكثر انكشافاً ووضوحاً اليوم منه في أيّ وقت آخر، وما من عيب أو جمود أكبر من أن يستحي الإنسان جموده وجهله، خلوصاً ونقاءً، وخوفَ الفرق في البحر يسدّ منفذ الساقية إلى البحر (عبثاً). لقد بدأ تلاطم بحور المعرفة منذ أمد بعيد، والعقلاء هم أولئك الذين يتفاهمون مع هذا التلاطم.

ما الذي يوجد في الدنّ ولا مثيل له في النهر؟

ما الذي يوجد في الدار ولا مثيل له في المدينة^(١٤)؟

الدنّ الذي يصله من البحر طريق

تركع الجيحونات (الأنهار التي تشبه جيحون) على ركبها أمامه^(١٥)

حتى ولو كان مئة مثلي لا يتحملون البحر

إلا أنسي لا صبر لي على الغرق في لجته^(١٦)

لا تخف من البحر ولا من الموج ولا من الزيد

ما دمت قد سمعت عبارة «لا تخف»^(١٧)

أترك الجدول وتوجه نحو البحر

(١٤) المتنوي، الدفر الرابع، البيت ٨١٠.

(١٥) المصدر نفسه، الدفر السادس، البيت ٢٣.

(١٦) المصدر نفسه، الدفر الثاني، البيت ١٣٥٧.

(١٧) المصدر نفسه، الدفر الثالث، البيت ٤٩٤.

أطلب البحر وأترك هذه السدّامة^(١٨)
وكالمستسقي الذي لا يرتوي من الماء
لا تتوقف، بالله عليك، على كل ما وجدت
هذه المعتبرة حاضرة لا نهاية لها
فاترك الصّدر فصدرك هو الطريق^(١٩)

النتيجة السابعة: خلاصة احتجاجات هذا الفصل:

أ) لا يمكن إنكار التطور المستمر لفهم الشريعة، ويمكن مشاهدة هذا الواقع وتحققه في العرفان والكلام والتفسير والفقه.

ب) كل فهم جديد للشريعة يُبنى على ركنين معرفيين: خارجي وداخلي. والركن الخارجي هو المعلومات الجديدة التي تدخل ميدان العقل بما فيها الشريعة، والركن الداخلي هو الرساميل والذخائر العلمية الشخصية للعالم. فإذا ما تعاضد هذان الركنان وتزاوجا، يربح الإنسان إدراكاً جديداً، وتحبل مريم الروح، مع كل نفحة جديدة، بمسيح جديد.

ج) إن المباني والمعارف الأصيلة للشريعة، أي النصوص الدينية وتاريخ حياة أولياء الدين وسيّزهم وسنتهم، أمور ثابتة، وما يتطور ويتغير هو فهمها (المنهجي والمضبوط)، أي الاستنباطات الفقهية والتفسيرية، والتحليلات التاريخية والاجتماعية.

د) إن تطور المفاهيم والاستنباطات والتحليلات، يستند، دون شك، إلى الركن الداخلي، أي الذخائر المعرفية (غير الدينية) للعلماء؛ وبما أن الذخائر في تطور وتكامل مستمرين، فإن تلك المفاهيم أيضاً متطورة ومتكاملة. لهذا السبب فإن اختلاف المفاهيم عن الشريعة أمر طبيعي وإنساني.

هـ) فهم الدين لا يتجدد بمجرد التصادم ومسائل الحياة المعاصرة ومقتضياتها

(١٨) المتنوع الدفتر الرابع، البيت ٢٢٣٤.

(١٩) المصدر نفسه، الدفتر الثالث، البيتان ١٩٦٠ - ١٩٦١.

فقط. فالعالم الجديد لا يواجهنا بمسائل عملية جديدة فقط، وإنما يزودنا أيضاً بمبانٍ علمية جديدة. ولذا، فإنَّ عصرنة الدين لا تعني حلَّ المسائل المستحدثة فقط، وإنما تعني جعل الفهم الديني متناغماً مع مفاهيم العصر ومعارفه ومبانيه الأخرى.

و لا مفرّ ولا مندوحة من تجديد هذه المدخّرات البشرية وتلك المفاهيم الدينية وتجديدها، لأنَّ عناصر المعارف المختلفة يُؤثّر بعضها في قبض البعض الآخر وبسطه، وما من علم ينجو من التحوّلات التي تصيب العلوم الأخرى أو لا يستفيد منها.

ن إنَّ فهم الشريعة مستند إلى مبانٍ خارجية عن الشريعة، ومسبوّق بها، والفهم الفقهيّ مستندٌ إلى مبانٍ خارجية عن الفقه (علم الكلام وعلم الإناسة و...). هذا الأمر ليس اختيارياً، وإن كان يمكن أن يكون مقصوداً أو غير مقصود (بوعي أو بدونه). المفكّرون التنويريّون، هم الذين يعرفون هذه الحقيقة ويجاهدون لجعل فهمهم للدين عصرياً.

ح التحليل المذكور، في باب طريقة تكامل المعرفة الدينية وسرّها، يمكن أن يُجعل برنامجاً تحقيقيّاً، وهو ما يمكن أن يشاهد في الآراء التفسيرية والفقهيّة للمفسّرين والفقهاء، والبحث والتنقيب عن سرّ اختلافهم في اختلاف آرائهم ومبادئهم في علم الإناسة أو معرفة الكون وعلم اللاهوت (الركن الداخلي).

ط النظرية المذكورة في باب تكامل المعرفة الدينية تُصوّر بوضوح أيضاً مفهوم الفكر الدينيّ المستنير، الإحياء الديني وتجديد بناء الفكر المذهبي.

وبتأثير المسائل العمليّة المستحدثة تؤدّي المعرفة الدينية إلى نوع آخر من القبض والبسط سنتحدّث عنه لاحقاً، بعون الله تعالى.

القبض والبسط النظريان في الشريعة (٢)

كلائنا السابق يعتمدُ على ثلاثة أركان:

أ) التوصيف،

ب) التبيين،

ج) التوصية.

أي إنه أخبر لولاً عن تطوّر الفكر الديني وتكامله (التوصيف)، وجهد ثانياً لأن يكشف سرّه ويوضح أسبابه (التبيين)، وثالثاً باستخلاص الدرس من المقامين السابقين، يرغّب الثائمين بالسباحة في خضمّ هذا البحر، ويوصيهم بالارتقاء بمعرفتهم الدينية.

الركن الأول، التوصيف هذا الركن بديهيّ وواضح إلى حدّ أنه ليس بحاجة إلى الحجّة. فليتي كلّ من يرفض مقولة تطوّر اللغة الفارسية نظراً على آثار الأدباء والبلغاء في القرون الماضية. وليأخذ تاريخ أبي الفضل البيهقي^(١)، وسيرة تابروس^(٢)، وكتاب العلم العلاميّ^(٣) ومنشآت هاتاني وكيمياء السعادة^(٤) للغزالي وأهملاّت ناصرعي وكلمات سعدعي وبهارستان هامي ومنشآت قائم مقام فراهاني وناسغ

(١) تاريخ البيهقي.

(٢) تابروس نامه.

(٣) دانشنامه علامي.

(٤) كيمياء سعادت.

التراخي لمؤرخ الدولة سبهر، وعين الهيئة للمجلسي، ومنتهى الاماك للشيخ عباس القمي، ومعرفة الإسلام^(٥) لشريعتي، والبرمة العمياء^(٦) لهدايت، ومدير المدرسة لآل أحمد... وليتزه بينها، ويتأملها، وليز إلى التطور بعينين مفتوحتين، فإذا أصر بعد هذا البحث والتنقيب على إنكاره للتطور، ماذا يمكن أن يكون جوابنا الذي نقابله به غير الصمت؟

كذلك، إذا وُجد من لا يعرف أن تغيرات عجيبة قد أصابت فهم المعارف الدينية، وتحليل سنن أئمة الشريعة وسيرهم، وتفسير كلام الخالق، فيجب عليه أن يسافر في الماضي، متوكئاً على عصا الصبر، مستعيناً بسراج التحقيق والبحث، لينير سهول التاريخ الشاسعة، وليعثر المدن المهجورة، والقرى المظلمة، ويكلم الأبطال الصامتين، ويكشف أسرار العلماء، ويجالس الفقهاء، والمفسرين والمتكلمين السابقين، ويخاطبهم بلغتهم، ثم يعود بعد ذلك إلى دياره المألوفة ويوازن ما سمع وما وعى مع زاده المعاصر، ويرى إلى التفاوت من أين وإلى أين؟

من ذا الذي لا يجد فروقات بين تفاسير الميزان للطباطبائي، وانوار من القرآن^(٧) للطالقاني، ومفاتيح الغيب للفخر الرازي، والمنار لرشيد رضا، وفي ظلال القرآن لسيد قطب وتفسير الهراهر للطنطاوي، ومجمع البيان للطبرسي، وبيان المعادة للكنابادي، وتفسير صدر الدين الشيرازي المتفرقة؟

من ذا الذي يقابل الآراء الكلامية والفقهية والأصولية والأخلاقية لأشخاص كالشيخ الطوسي، والسيد المرتضى، والمحقق الحلبي والشهيد الثاني، والفيض الكاشاني، والملا أحمد وملا مهدي النراقي والملا النائيني وآخوند الخراساني، ولا يحكم باختلافاتهم العظيمة؟

(٥) اسلام شناسي.

(٦) بروت كور.

(٧) برتوت از قرآن.

إذا ما الذي يدعو إلى رفض الحديث عن تطوّر فهم الشريعة وتطوّر المعرفة الدينية وإنكار وصفها بأنها تقبل الكمال والارتقاء؟

لا تقولوا، لقد أتضح اليوم بطلاً عددٌ من آراء القدماء وفتاواهم، وافتُضحت خرافات الإخباريين وهَوَسُ المفسرين الفضوليين، وسقطت عن قمّة التاريخ. إنَّ هذه الآراء الساقطة والاعتقادات المنسوخة، أجزاءٌ من المعرفة الدينية ومراحلٌ من نموّ فهم الشريعة ونضجها.

ليس من الصواب أن نجلس وننظر من الداخل ونعدّ ما نستسيغه ونظنّ أنّه صحيح، الحقيقة الثابتة وأصل الشريعة الإلهية، وما لا نقبله نحسبه خارج ساحة المعرفة. يجب أن ننظر من الخارج ونتعامل مع قطار المعرفة الذي يحمل آراءً مختلفة ومتناقضة، من الموقع ذاته، وبالمناظر نفسه.

الوحي ثابت وفهم البشر له متحول إنَّ المعرفة الدينية، كأبي معرفة أخرى، هي حصيلة جهد البشر وتأمّلمهم، وهي دائماً مزيج من الآراء الظنيّة واليقينية، ومن الحقّ والباطل، ولا مجال لإنكار تطوّر هذه المجموعة وتكاملها. نحن لا نقول إنَّ الوحي الذي أتى به الأنبياء يكملهُ البشرُ إنّما نقول إنّ فهم البشر لمفاد الوحي يتطوّر. ولا نقول إنّ هذا التحول كان مقترناً، في كلّ مكان وزمان، بظهور آراء قيّمة ومحكمة، ولكننا نقول إنّ السّير في الطريق الصعبة غير المعبّدة، والسقوط والنهوض، والصلح والحرب، والخطأ والصواب، والتخطئة والتصويب، هو الذي يصحّح المسار ويبسّر الارتقاء.

إنَّ علم التفسير مليءٌ بالآراء الغريبة والمخدوشة، وغير المعبّرة ولا المستساغة، التي تجالس جنباً إلى جنب الآراء السليمة والصائبة، وهي كلّها من صميم علم التفسير وليست خارجه. كما أنّ ظهور الفرقة الإخبارية، ونزاعات الأصوليين والإخباريين الفقهيّة، وتزيين أدلّة الجانبيين، وانتصار هذه وانكسار تلك، هي عينٌ علم الفقه وليس شيئاً آخر. إنّ علم الفقه هو علمٌ تدريجيّ الحصول، وكذلك الكلام والتفسير وكلُّ علم بشريّ آخر. لا يجب الاكتفاء بالنظر إلى الآراء النهائية وإلى آخر

النتائج والمحصلات الموجودة في فنّ من الفنون، وإنّما يجب النظر إلى معطيات تكون العلم وكلّ ما فيه من الآفات، وما مرّ عليه من نهوض وانخفاض وارتفاع، وتلك كلّها أجزاء من ذلك العلم. وحين نفعل ذلك تفتح أمامنا مسألة «رشد المعرفة» بعمق ودقّة وإثارة تامّة.

إنّ التحقيق في «رشد المعرفة» تحقيقٌ تاريخي/معرفي، ومن جنس معارف الدرجة الثانية، أي المعرفة المتعلّقة بمعرفة أخرى، تقرّر أوصافها وتصف أحوالها. هو بالضبط كالفلسفة النقديّة التي هي ليست فلسفة بحدّ ذاتها بين الفلسفات الأخرى، وإنّما هي علم الفلسفة، أو فلسفة الفلسفة.

فالمفسّر يسعى، قبل كلّ شيء، إلى كشف أصحّ المعاني لكلام الله تعالى، وهو يقصد من وراء مراجعته آراء المفسّرين الآخرين، أخذ المساعدة منها لإدراك أفضل لكلام الوحي، ويجهد حذر الوقوع في ورطة التفسير بالرأي، أو أن يقع ضحيّة مصيدة من المصائد التي وقع فيها القدماء، وهو بهذا العمل يؤسّس معرفة من الدرجة الأولى (متعلّقة بكلام الله)، ولا يتأخّر في تصويب رأي أو تخطئة آخر، معتبراً أنّ هذه هي مهمّته. ولكن، حين يعمد المفسرون المتعدّدون في العصور المتتالية لفهم كلام الله فهماً دقيقاً، وبمقتضى تكوين آلة الإدراك البشري، ودون أن يكون لديهم نية خيانة الوحي أو تحريف الدين، أو التفسير بالرأي، لن تكون آراؤهم واحدة، فيأتي من ثمّ دور عالم المعرفة، الذي يجمع هذه المجموعة من الآراء ويجعلها موضوعاً لأبحاثه، ويقارن بين عناصرها، ويتكلّم على سكون العناصر الداخلية أو حركتها. هذا هو العمل ذاته الذي يقومون به في علم الدين، وفي الجواب عن مسألة «رشد المعرفة» (أي بناء معرفة من الدرجة الثانية، تنظر في تفاسير المفسّرين لكلام الله).

علماء المعرفة لا يقدّمون فتاوى، أو ينصحون بالسعي نحو الكمال، أو بالتمهّل أو الإسراع، ولا يحكمون على صحّة رأي أو خطئه، وإنّما هم يصفون فقط. فإذا تعجّل المفسّرون أو اختلفوا، فإنّهم (علماء المعرفة)، يصوّرون اندفاعهم ونزاعاتهم، كما أنّهم يخبروننا أنّ المفسّرين، دون أن يكونوا على علم بما يفعلون، سرّوا قافلة التقدّم، وعلى العكس من ذلك، إذا وجدوها راكدة ساكنة، فإنّهم يكشفون النقاب

عن ركودها أو سكونها. لا تجب معاتبة علماء المعرفة، إذا تحدّثوا عن تحوّل المعرفة الدينية. فإذا كان هنالك من عتاب «ولا يجب أن يكون»، فلعلماء الدين الذين لا يراوون في مكانهم مقلّدين القدماء تقليداً صرفاً، ولا هم يكرّرون أقوالهم، وإنّما يبدعون في كلّ لحظة رأياً جديداً، ويستحدثون مذهباً جديداً!

وإذا وجد علماء المعرفة أنّ المعرفة الدينية غير متنوّعة، فإنّهم يسعون وراء تعليل هذا الأمر وتحليله، لماذا هو كذلك، وما السرّ في أنّ للجميع رأياً واحداً على الرغم من تنوّع العصور وتطوّرها. وحين يحدث تنوّع في أركان المعرفة الدينية، ويحمل طوفاناً التحوّل جميع شؤونها، فإنّهم بعد تصديق هذا التحوّل، يُقبلون على كشف سرّه، وتوضيح أسبابه، ويتعرّفون إلى العوامل المعرفية وغير المعرفية التي تدخلت في هذا التحوّل والتكامل، وآثرت فيه، ويكشفونها. وفي كلّ حال، الكلام ليس على كون التكامل جيّداً أو سيّئاً؛ وإنّما يدور الكلام حول أنّ التكامل أمر واقعي وليس نتيجة خدمة أحد أو خيانتة المتعمّدة؛ وسببه أنّ المعرفة الدينية بشرية وجمعية.

الدين المقدس والرفيع، الذي نزل إلى الأرض من مرتبة ﴿لا يمسه﴾ إلا المطهرون ﴿(الواقعة، الآية ٧٩)﴾. وعرض على البشر، علق به غبار بشرتهم، وحبس في مضائق النشأة المادّية، وقُدّر بأقدار الطبيعة، وقافلة الزمان أيضاً التي أبعدت اللاحقين عن قانون الوحي، حرمت عيونهم من رؤية الحقائق الصافية وتمزيق الحجب. ولكنّ العقول والأذهان، مقتديّة بأوامر الوحي، أخذت تبحث وتنقّب في أمكنة متعدّدة، وأزمنة متعدّدة، وتعلّمت عبراً جديدة، وسعت وراء أفكار جديدة، وأسست فلسفات جديدة، وكشفت للقلوب بحيرات جديدة من آفاق المعاني ومواطن الباطن، فصارت فسحة الديار القدسيّة ورائحة روضة الرضوان محسوسة ومشهودة؛ وعرفان العرفاء أغنى للقلوب وأجلب، وقد هيأ هذا كلّ الناس لينظروا كلّ يوم بعين أخرى في جمال الشريعة ويقطفوا في كلّ صباح وردة جديدة من حديقة الديانة.

فلتجاوز تزوير المزوّرين وتحريف المحرّفين، الذين وإن بذلوا همّتهم في تلوّث

نهر الهداية الزلال وذرّ الغبار في عيون شمس الشريعة، فإنّما ﴿يَأْبَى اللّٰهُ اِلَّا اَنْ يُتِمَّ
نوره ولو كره الكافرون﴾ (التوبة، الآية ٣٢).

من المناسب أن نفصّل الأمور الثلاثة التالية المتداخلة، توضيحاً لمرادنا:

أولاً: الإيمان بالدين الإيمان من الأحوال الروحية وليس من الأفكار الذهنية، وكلامنا على الأفكار والمعارف، وليس على الأصول والأوصاف الروحية. كل أنواع الإيمان من جنس واحد؛ إنّما عدم التناسق والتجانس، يظهر في المعتقدات، لا بين أنواع الإيمان. فإيمان ويقين المؤمن المسيحي بدينه، لا يختلف عن إيمان أيّ مسلم بالإسلام؛ فكلّ منهما مستعدّ لأن يضحّي بروحه فداءً لعقيدته، والتاريخ القديم يذكر الكثير عن الحروب الدينية والصليبية.

ثانياً: أركان الدين إنّ أركان الدين وأصوله وفروعه الموحاة إلى الأنبياء هي الشريعة عينها، وهي مقدّسة وسماوية، وهبة اللّٰه الرحمن إلى البشر لهدايتهم، وتجلّي الخالق الرحيم، الهادي، المنعم، ولا غنى لمخلوق عنها، وهي تامّة كاملة، أي إنها موافقة لغرض الشارع، وثمره الهداية التي أرادها اللّٰه لخلقه، لا يعثرها النقص، وأصول الأديان وفروعها مختلفة، وإله الأكوان يريد أن يتبع الناس في كلّ عصر شريعة يهديها إليهم. فالتشريع في هذا المقام متناسّب والتكوين، وكلاهما، الطبيعة والشريعة، ساكنا إيوان واحد، ونجمتان في مجرّة واحدة. إن كلامنا ليس أيضاً على هذا المقام.

ثالثاً: فهم اصول الدين ومبانيه وأركانه وفروعه كلامنا كلّه يدور على هذا الموضوع. هنا حيث يلوّن غبار البشرية وجة الدين (ولا يمكن ألا يفعل)، وهنا حيث يظهر الكمال أو النقص في فهم الدين، وهنا حيث تظهر الفرق والتخلّ، ويحدث التعارض مع العلم التجريبي والفلسفة العقلية، وفي هذا الفراش يولد المؤمن والكافر (بمعناها الفقهية)، وهذا ما يُسمّى بالمعرفة الدينية التي هي أمرٌ بشريّ وإنسانيّ وتتضمّن في ذاتها كلّ الإشارات الدالّة على كونها بشرية، أي إنّها تكبر تدريجياً وتتضمّن الخصومة والظنّ واليقين، وتحتاج إلى تشذيب وتهذيب دائمين،

وبينها وبين أنواع المعرفة الأخرى أخذٌ وردُّ وتبادل، موطنها أذهانُ الناس وضمايرهم، وهي معرضة للقوة والضعف، والكدورة والصفاء، وهي الساحة التي يظهر فيها المفكرون والمجددون والمصلحون الدينيون جميعاً، وكلُّ منهم بحسب نصيبه من علم العصر وحظه من معارف الزمن الذي يعيش فيه، وبحسب تأثره بالمشكلات الخارجية، والأهمية التي يوليها لأركان الشريعة وأصولها المختلفة، يعيدُ بناء المعرفة الدينية بناءً خاصاً، ويلبس مادتها صوراً جديدةً.

قدسية الشريعة وكمالها ووحدتها، لا تضمن أن يكون فهم البشر لها قدسياً وكاملاً وواحدًا. إذا كان الدين للناس، فهو إنساني وفطري، ومتى وقع في أيدي الناس وأخذ حيزاً في أذهانهم، فستسري عليه أحكامُ المعارف البشرية الأخرى، ويأخذ مكانه بينها، فتظهر من ثم الصداقات والعداوات، ويهب كلُّ واحدٍ بنيتة إحقاق الحق وإزهاق الباطل، ويتباعد المختلفون عن بعضهم، ويتحد المتوافقون في ما بينهم، ويستخرجون الأسانيد والأدلة والحجج من الكتب، وكلُّ فريق يعدُّ الفرقاء الآخرين ضالين وجاهلين، وتعلو أصوات التكفير والتفسيق، وتصلُّ إلى أذن الجوزاء صرخات «لِمَ» و«لا نسلَم»، وتلدُّ الخصومات والعداوات القديمة خصوماتٍ وعداواتٍ جديدةً، ويلمع صدق كلام الحق كالشمس حين يقول: ﴿لا يزالون مختلفين﴾ (هود، الآية ١١٨).

أما المعرفة الدينية التي هي مبارأة عقلية محترمة، فهي لا تتضرر من هذه المشاجرات، بل تغتني، والعداوات لا تقتلها وإنما تهبها الحياة. أيمنك لهذه المباراة التي لا هوية لها سوى هذه النزاعات الشريفة نفسها، والتنافس في طريق الحق، أن تبقى حيوية دون تنافس هذين الفريقين المتنافسين؟

الليل والنهار يبدوان ضدّين وعدوّين في الظاهر
ولكنّهما معاً يعكسان الحقيقة
كلُّ واحدٍ يريدُ الآخر على مثاله
ليكمل فعله وأمره^(٨).

(٨) المنزوي، دفتر الثالث، البيتان ٤٤١٩ - ٤٤٢٠.

علم الدين والاهتمام برشد المعرفة الدينية، لا يدعو المتديّنين إلى ترك مواقعهم والتخلّي عن معتقداتهم والفرار من ساحة المعركة، ولا إلى مزج الحقّ بالباطل، أو عدم الاكتراث بالحقيقة، أو عدّها نسبية. يجب أن يبقى في النهاية دينٌ ومعتقداتٌ ليولد منها علم الدين. علماء المعرفة لا يقولون إنّ أتباع الديانات يجب عليهم أن يظهروا آراءً متفاوتة في مواجهة نظرية داروين، ولكن بما أنّهم قد رأوا أنّ علماء الدين قد أظهروا آراءً مختلفة، لذلك يبحثون وينقبون عن سبب وجود مثل هذه الأحوال في المعرفة الدينية والبشرية، ومدى تقبّلها لمثل هذه التحوّلات.

إذا كان هناك تحوّل أو تكاملٌ أو سكونٌ أو إطلاقٌ، فذلك كلّه في فهم الشريعة وفي المعرفة الدينية، وليس في الإيمان نفسه أو الشريعة نفسها.

الركن الثاني: التبيين أما الركن الثاني فهو مقام التبيين، أي بيان العلة. كان كلامنا في هذا المقام أنّ فهم الشريعة ليس مستقلاً عن فهم الطبيعة، وأنّ الناس يُدخلون كلّ عناصر شخصيتهم في تفسير الوحي. فإذا ما نظروا في بعض الحقائق، لا يتركون البعض الآخر، ولا يرضون بالمعطيات والنتائج غير المتناسبة. وتديّنهم ومعارفهم البشرية لا يسيران في طريقين متباعدين. فكلمًا زاد نصيب شخص من المعارف البشرية، يكون إدراكه الوحيّ الإلهي أكمل، والقبض والبسط والهزال والسمنة التي تصيب المعرفة الدينية هي النتيجة المباشرة للقبض والبسط اللذين تزوّدهما بهما المعارف الأخرى، ولقد توجّه الناس نحو الدين بداعي الفطرة والعقل، وسعوا باستمرار ليوّفّقوا بين المعرفة الدينية والحاجات الفطرية وأحكام العقل (التجريبية والفلسفية) ولا يضحون بأحدهما على اعتبار الآخر أو تحت قدميه. وينظرون إلى الدين في مرآة الإنسان، وإلى الإنسان في مرآة الدين، ويتدعون تصوّراً عن العالم والإنسان يتضمّن تصوّر الدين للعالم والإنسان، مطمئنين إلى أنّ هاضمة الشريعة القادرة لا تتخاصم مع مكتشفات العقل والحسّ البشريين، وأنّما تتألف معها، وتتكامل علومها العقيدية خطوةً مع تكامل العلم والفلسفة.

المنطق (أي المعرفة الدقيقة بكيفية ترابط الأفكار ببعضها)، والتاريخ أيضاً، (أي

العلم الاستقرائي لمسيرة حياة المعارف الدينية وغير الدينية)، شاهدان على صحة ما بيناه. ويكفي، كما أظن، أن ينظر الواحد منا إلى كيفية تكوّن معلوماته الشخصية وتكاملها، وأن يحقق في تحولاتها بدقّة وإنصاف، ليتوضّح له صدق هذا التبيين.

إنّ عدم تأملنا في كيفية رشد المعرفة جدّيّاً، هو الحجاب الصفيق الذي يحجب رؤية هذه الحقيقة القيّمة، ويدعونا، على الأغلب، لأن نظنّ ظلماً باطلاً، أنّ العلم البشريّ مجموعة متراكمة من البذور، ويبدّر من السنابل، وخليط من العناصر المتنوّعة، يتّسع حجماً ويزداد وزناً كلّما أضيفت إليه عناصر وسنابل جديدة، فيصبح الإنسان عالماً؛ أي أننا فكرنا أكثر بصدقٍ أو كذبٍ كلّ معرفة من معارفنا على حدة ولم ننظر في تأثير إحداها في الأخرى جدّيّاً. إنّما أن يصبح الإنسان أعلم فعليّاً، فليس بالأمر السهل إلى هذا الحدّ، ولا الرخيص أو المجانيّ.

العلم الكثير ليس معادلاً للمعلومات الأكثر. نعم، المعرفة الأكثر (بمعنى ازدياد عدد معلومات الإنسان)، إحدى معاني الأعلمية وعلة من عللها، ولكنها ليست طريقها الوحيد أو معناها الأوحد. المعلومات اللاحقة لا تضاف إلى المعلومات السابقة فقط، وإنّما تتركّب معها فتجعلها متنوّعة، وتؤثّر فيها، وتلبسها ثوباً جديداً، وتهبها شخصية جديدة.

من درس الفلسفة سنوات دون أن يعرف العلم التجريبيّ كما ينبغي، معرفته لهذه الفلسفة ذاتها ناقصة أيضاً، والعلماء التجريبيّون لا يعرفون كلّ وجوه علمهم وحيثياته، إلّا إذا اطّلعوا على نوع آخر من علم الطبيعة وعلم الأحياء. ولا تعرف الأشياء بأضدادها فحسب بل بأغيارها أيضاً، أي إنّ المعرفة العلمية التجريبية التي ليست نقيض الفلسفة وإنّما هي غيرها، تساعد الفلاسفة دون شكّ في إدراك ادّعاءاتهم بشكل أفضل، ولهذا السبب فإنّ فلسفتنا الماورائية، التي ظلّت زمناً طويلاً بعيدة عن علم الطبيعة والطبيعيّات، آذت نفسها، وأصابها الضمور والانكماش. والأهم من ذلك أنّ الفلاسفة أنفسهم قد تأدّوا من هذا الموضوع، ولم يروا وجه الفلسفة كما يجب أن يكون، فسيحاً ونظيفاً.

أخيراً يمكن القول إنّ تصرّف الاطلاعات اللاحقة بالاطلاعات السابقة وتأثيرها فيها، لا يخرج عن ثلاثة أقسام:

(أ) الإثبات والتأكيد،

(ب) الردّ والإبطال،

(ج) تضيق دائرة المعنى والدلالة أو توسيعها أو تنويعها.

فالإثبات والإبطال هو عمل الحكماء والعلماء التجريبيين المستمرّ. وطلاب العلم والحكمة كثيراً ما يأمنون بإثبات المعرفة وإبطالها ولهذا نخاف من إيراد مثال يثير الملل:

كان داورين بحاجة إلى ثلاثمئة مليون سنة كعمر للأرض لتأتي نظريته محكمة، بينما كشفت تقنيات الفحص الشعاعي أنّ عمر الأرض يزيد على أربعة مليارات سنة، ومن ثم تأيدت فرضيته. هذا بينما الاختلالات الحركية للسيّار عطارد لم تستطع أيّة حيلة نيوتنية أن تشفيها، وكل الرقائين والمرممين العاملين في خدمة النظام النيوتني عجزوا عن رفو هذا الخلل. لقد أفتت نظريّة آينشتاين ببطلان نظريّة نيوتن، وأحلت محلّها نظاماً جديداً. كما أنّ حكماء حوزة صدر الدين الشيرازي قد عدّوا اليوم أصالة الماهية رأياً مردوداً. وعدّ الفلاسفة التحليليون كثيراً من ادّعاءات الفلاسفة الماورائية بلا معنى.

والذي يرى بأنّ عينه اليوم حجراً من حجارة القمر في متاحف العالم الجيولوجية، سيسخر من أبحاث القدماء المتركمة وخصوماتهم، أولئك الذين كانوا يعدّون القمر كرة كاملة، جليسة الزهرة والمشتري، يدور حول الشمس، من جنس الأثير، لا يلحقه كون ولا فساد. وكانوا يقولون بتمايّز مطلق بين عالم تحت القمر وعالم فوق القمر، وكانوا يظنّون أنّ حركات الأفلاك ليست من أجل ما تحتها، وإنّما هي شوق إلى المبادئ العالية. وكانوا يعتقدون أنّ هذه الحركات هي حلقة ربط المحدث بالقديم، وأنها طبيعية وليست قسريّة، ويعدّون الأفلاك ذات نفوس فلكية. وكانوا يتصوّرون السمع والبصر والشّم والدّوق متحدة في الكواكب. وهكذا فإنّ هذه القطعة من الحجر

هشمت رأس كل هذه الأباطيل (التي كانت مرتبطة ببعضها، وكل منها يقدم العون للآخر).

من جهة أخرى، حين وضع ديموقريطوس وبعده غاسندي ومن ثم نيوتن نظرية ذرية المادة، ما كانوا يتخيلون أنه سيأتي عصر تحل فيه تلك النظرية عدداً من المعضلات العلمية المغلقة، وأن علماء بعظمة علم الكيمياء الجديد سينبغي، وسيكشف البنية الذرية للجزيء وأنزيمات كالأنسولين والبيبين، وأدوية كالأستريكينين والديجيتالين، وبواسطة هذه النظرية نفسها سيصنع الدم والحليب والألوان والسكر والألماس والذهب الصناعي، وسيدمغ خلق كل من هذه المكتشفات الحديثة ذيل تلك النظرية بختم التأييد.

يتبين أن الإثبات والإبطال أسلوبان منطقيان، وبين القرائن المثبتة والمبطلّة وبين الحقّ والباطل علاقة منطقيّة. ومن هذا المنطلق، فإنّ التشذيب المستمرّ لبعض المعلومات السابقة من طريق كشف الأخطاء، أو بروز عدد آخر منها بعون المؤيّدات، أمرٌ محقّق ومنطقيّ، لا يُنكر، وإنّ ذكر النماذج التاريخية هو للتذكير فقط، وليس إثباتاً استقرائياً لها. وهذه النماذج نفسها التي تؤيّد ادعاءً ما أو تنفيه، وحتىّ النماذج التي لا تعطى حكماً في الظاهر، فإنّها تقوم، إضافةً إلى التأييد والنفي أو الحياد، بعملٍ آخر، وهو التصرف في معنى المعلومات السابقة وفي دلالاتها.

وإدعاؤنا الأهمّ أيضاً هو أنّ سرّ تبدّل المعرفة الدينية (التبدّل الذي هو أمر واقعي ويحتاج إلى تفسير)، ليس سوى أنّ الأطلّاع الجديد (الدعم المثبت أو المبطل أو المحايد)، الذي يحدث في مكان ما، لا يدع الأطلّاعات السابقة على حالها، فإذا لم يكسرها ويرمها جانباً، فإنّه يبدّل هندستها ويهبها هيئة جديدة، وينوع طبقاتها ومقولاتها، ويلوّنها بلون جديد، أي إنّ مركّباً جديداً يحصل من تركيب المعلومة الجديدة مع المعلومات السابقة، ويؤكد أنّ هذه المركّبات ليست ثابتة الشخصية.

إنّ الحوار المستمرّ بين المعارف البشرية المتنوّعة (ومن الجملة، المعرفة الدينية)، وأجوبة كلّ منها عن التحوّلات الحاصلة في الآخر، وتشاركيها في الحزن والفرح، وتوازئها

وتناغمها المستمرين يؤكد هوية المعرفة البشرية الجمعية^(٩)، التي يمكن أن تؤيد وتثبت منطقياً واستقرائياً.

أما منطقياً، ومن منطلق عدم الوقوع في التناقض، فإن كشف ما يتناقض مع ادعاء سابق، يدفع العلماء إلى أحد أمرين: إما أن ينفضوا أيديهم من هذا الادعاء، أو أن يتصرفوا فيه ويغيروه بحيث يسلم من ذلك النقص، وفي كلتا الحالتين هم يسلمون بحصول تحوّل في مجموع العلم؛ وهذه التناقضات ليست دائماً مباشرة وواضحة، فقد تمرّ أحياناً سنوات بل قرون قبل أن تتوضّح نقطة خافية في علم من العلوم، تكشف بطلان ادعاء في علم آخر بوسائط عديدة. وإذا كان ظاهر الوحي يتناقض مع اكتشاف علمي أو فلسفي، فلا جرّم أن يترك هذا الظاهر، أو أن ينظر بعين الشكّ إلى هذا العلم أو هذه الفلسفة.

حين نتجاوز مجالات التعارض، ونصل إلى معطيات مؤيدة أو محايدة، يُعلمنا المنطق من جديد أنّ المحاييدات أيضاً ليست محايدة، وأنّ فهمنا المعاصر للأمر ينتظر دائماً ما سيقوله المستقبل.

الأطلاعات الناتجة عن التجربة، التي هي أخبارٌ عن العالم الداخلي والخارجي، تصبّ في وعاء القضايا الحملية (سلبية أو إيجابية) التي لها شكل كلّي (كلّ أ، ب) أو (ليس كلّ أ، ب). القضايا الحملية معادلة لعكس نقيضها، أي أن (كلّ أ، ب) تساوي كلّ (غير ب غير أ). لازمة التعادل هنا أنّ نفي واحدة يعني نفي الأخرى، وإثبات واحدة يعادل إثبات الأخرى، وتأييد واحدة معادل لتأييد الأخرى، وعلى هذا النحو فإنّ الأمور غير المرتبطة ظاهرياً، سيّتضح أنّها مرتبطة في الأساس.

«كلّ ورقة خضراء» متعادلة مع «كلّ ما هو غير أخضر غير ورقة»، وكلّما رأينا أوراقاً خضراء أكثر، يزداد ظننا بصحة القضية الأولى. ولكن بما أنّ الأوراق الخضراء التي تؤيد القضية الأولى مؤيدة للقضية الثانية، أي «كلّ ما هو غير أخضر

(٩) لقد تكلمنا في مكان آخر على موضوع «الهوية الاجتماعية للعلم» بالتفصيل. أنظر مقالة للمؤلف تحت العنوان ذاته في تفرج الصنع، انتشارات سرش، ١٣٦٦ ش (١٩٨٧م).

فهو غير ورق»، لذا فإنّ «الأوراق الخضراء»، تؤيد «البقرات صفراء»، و«الورود حمراء»، و«الحمامات بيض» و«الغريبان سود»، (لأن البقرات والورود والحمامات ليست ورقاً وليست خضراء) وبالعكس فإن «الورود الحمراء» تؤيد قضية «الأوراق خضراء»^(١٠).

وبتبسيط أكثر، نقول: إنّ القضايا التي تصل في العلوم التجريبية المختلفة إلى التأييد، أو الإثبات، فإنّ إحداها مرتبطة بالأخرى بصورة مخفية، وقوة إحداها أو ضعفها يؤثر في الأخرى، وكلّ ادعاء يؤيده علم ما يخدم في النهاية سائر العلوم. كذلك الأمر إذا نظرنا إلى العالم بمنظار العلية، فإنّ خضرة الورقة وحمرة الوردة وصفرة البقرة وبياض الحمامة وسواد الغراب وملوحة الملح وحلاوة السكر، قضايا وأمور مرتبطة مئة بالمئة. من هذه الزاوية، ما نجده اليوم مصداقاً لمفهوم كليّ، ونحشره في طبقة خاصّة، ومقولة خاصّة، أمر متسرّع وغير محكم، ويمكن أن نندم عليه في المستقبل.

إذا كان العالم كالتسنية، ذا فصول، وإذا كُنّا، حتّى الآن، نعيش في أحد فصوله، ولا نعرف أوصاف الفصول الأخرى، فإنّنا حين ندخل إلى الفصول التالية، سنستخلف جميع أحكامنا السابقة بأحكام آخر.

إذا استمرّ فصل الصيف قروناً متتالية، وبقيت الخضار خضراء والمياه جارية، فإنّ الحكم بأن الماء سائل والخضرة خضراء، يبدو أمراً طبيعياً وبديهياً. إنّما الانتقال من الصيف إلى الشتاء، سيؤدّي إلى تشويش فكرنا، إلى أن نطبّق على الخضرة والماء مفهوماً كلياً آخر، ونفهم أنّ تركيب العالم والمعرفة التجريبية يُعدّ فصلياً^(١١)، وستنوّصل إلى إدراك جديد مفاده أنّ الخضرة تلك كانت مقدّمة الاصفرار، أي إنّ

(١٠) هذه المسألة التي تُسمّى فلسفياً مفارقة التأييد (paradox of confirmation) محقّقة ومشروحة في كتاب C. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*.

(١١) هذه المسألة، التي تقبل التنسيق المنطقي، تسمى في فلسفة العلم «لغز الاستقراء الجديد» (the new riddle of induction)، أو، «مفارقة أخرق» (grue). و«أخرق»، بلحاظ (grue) المؤلف من Blue و Green، جمع «أخضر» و«أزرق».

الخضرة هي الأخضر الذي سيفرّ، وستخلى عن الحكم القائل إنّ الميوعة هي مقتضى طبع الماء، إلخ...

وكما يقول مولانا جلال الدين، عين المعرفة اليقظة والبصيرة النافذة:
الخضراوات تقول: نحن خضر بطبيعتنا
سعداء وضاحكون، فنحن جميلات
وفصل الصيف يقول: أيها الخلائق
أنظروا إلى أنفسكم جيداً بعد أن مضيت أنا^(١٤)

إنّ ما نفهمه، إمّا أنّه مبطل لمعلوماتنا السابقة أو مؤيد لها، وإذا كان بالنسبة إليها محايداً في الظاهر فهو في كلّ حال مؤثر فيها، وجاعلها إمّا أشدّ إحكاماً أو أكثر هشاشة، أو إنّه يرتقي بنا إلى مستوى من الفهم أرفع (حدّر التناقض). هذه كلّها نسب وأحكام منطقية، ذكرت ليرتوي طالبو الحجّة. من يدقّق في الجملة التي تقول: «هذا الكلام لا يقبله عقلي» أو «إنني أتعجب من هذا الكلام»، سيجد إلى أيّ مدى تحدّد المعلومات السابقة مجال المعلومات الحاضرة والمعلومات المستقبلية، وإلى أيّ مقدار تؤدي إلى اضطراب المعلومات السابقة.

معنى الكلام أنّ تركيب مجموعتين من المعلومات اللاحقة والسابقة، ليس دائماً واضحاً ومباشراً، ولكنّه يتوضّح حين نمن النظر في لوازم المعارف. سنكتشف بعض هذه اللطائف والخفايا، ضمن النماذج التاريخية الاستقرائية التي سنوردها في ما يلي:

أ) وجد ديكارت وبعده أوفلر أنّ المعادلة التالية صادقة في «متعدّات الوجوه» المنتظمة وغير المنتظمة:

$$V - E + F = 2 \quad (V = \text{الرأس} \text{ و } E = \text{الضلع} \text{ و } F = \text{الوجه})$$

وقد جرّب أوفلر هذه المعادلة في الهرم والمنشور والأحجام الأخرى، حتّى إنّ

(١٤) المنطقي، الكتاب الأول، البيتان ٣٢٦٥ - ٣٢٦٦.

عرض برهاناً ما على صدقه؛ إنما شيئاً فشيئاً، وباكتشاف نماذج مغايرة، وبحيل علماء الهندسة للمحافظة على هذه القاعدة/المعادلة، ازداد تعريف «متعدّد الوجوه» تنوعاً ودقّة.

أول شرارة خلاف أذكاها علماء الجيولوجيا. لويليه أولاً ثم هيسيل العالم الرياضي باحتدائه خطى بيكتت عالم البلّوريات، اكتشفوا وجود بلّورات كبلّورات سلفور الرصاص المكعبة والمحاطة ببلّور فلورور الكالسيوم. مثل هذا الشكل: «المتعدّد الوجوه»، لم يعد يتبع هذه المعادلة، ودفع الرياضيين إلى التمعّن أكثر والقول إنّ المراد من «متعدّد الوجوه» سطح مركّب من «متعدّدي الأضلاع»^(١٣). وعلى هذا النحو أخرجت تلك الأحجام الفارغة من دائرة مصاديق المعادلة. ولكنّ هذا الاستنتاج لم يدم طويلاً، وتبيّن أن اثنين من «متعدّدي الوجوه» المشتركين في حدّين أو في رأسين ليسا وقيين لهذه المعادلة؛ واعترض الرياضيون على تسمية الجسم الذي يتبع معادلة أوفلر «متعدّد الوجوه»^(١٤).

هذا الاعتراض حلّ النزاع، ولكنّه أفرغ معادلة أوفلر من أيّ محتوى. ثم برز بعد ذلك حديث عن النجم «المتعدّد الوجوه»، الذي من أجل حلّه انطلق هذا التعرف الجديد لمتعدّد الوجوه. قالوا المتعدّد الوجوه هو الذي أولاً، إنّ كلّ ضلعين منه يلتقيان في رأس واحد، وثانياً، لا يلتقيان إلاّ في الرأس.

هذه النظرية، هدمتها نظرية المكعبات المثقوبة^(١٥)، وهذه أيضاً أبطلتها المكعبات المتراصّة بعضها فوق بعض^(١٦)، ثمّ توسّلوا إلى متعدّد الوجوه المحدودب^(١٧)، ولكن أبطلتها الأسطوانة... واستمرت القصة على هذا النحو المثير.

من الدروس المفيدة التي استخلصها لاكاتوش المؤرّخ والفيلسوف الرياضي، من قصّة تاريخ العلم الجالبة هذه، كان الدرس التالي: إنّه «حين تظهر

Imre Lakatos, *Proofs and Refutations*, LUP, 1979, p. 14.

(١٥)

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٧) و(١٨) و(١٩) المصدر نفسه، ص ١٩، ٣٤، ٢٨.

نماذج مناقضة، تستخدم وتيرة البحث، واقترح التعريفات الجديدة^(١٨)، ويتحقق هذا الأمر إما بتعميق الفهم وتفصيل العلم المجمل، وإما بطرح النظرية القديمة واقترح فرضية جديدة، أو بالتدقيق في افتراضات البحث المخفية (hidden assumptions). فيستلها المحقق ويوجه إليها الأسئلة مشككاً في كونها مسلّمات، وهكذا يجد أنّ ما كان يعتقد أنّه معلوم، فيه الكثير من الخفايا، وما كان قد فهمه يجب أن يفهمه أكثر.

ب) إنّ اكتشاف اختلالات في حركات كوكب المشتري، وتعارض ذلك مع قوانين نيوتن، كان نقضاً صريحاً لميكانيك نيوتن، وضع العلماء أمام أمرين: إما أن يتخلّوا عن أصول نيوتن وإما أن يرمّموها ويرتقوا ثقوبها.

كان التخلّي عن الأصول النيوتنية - مع كلّ ما فيها من مهابة واستحكام - يحتاج إلى دافع قويّ وجرأة كبيرة، لذا فإنّ أحد افتراضات نظامه، أي وجود سبع سيّارات، هي التي جعلت هذا النظام موضع شك ودفعت العلماء إلى افتراض وجود كوكب ثامن غير مكتشف (هو الذي سُمّي في ما بعد باسم نبتون) وراء الخلل في حركة المشتري.

لقد أيّد علم الأرصاء الفلكية هذا الظنّ، واستطاع نظام نيوتن، بتعديل مختصر، أن ينجو من ضرر ذلك النقص. كما أن اكتشاف السيّار التاسع في المنظومة الشمسية بلوتون قد تمّ بهذه الطريقة. بقاء نظام نيوتن وتوفيقه في اكتشاف كوكب جديد أغنى علم الفلك وبسط سيطرة العلم النيوتني بأصوله ومبانيه وأساليبه على العقول والنفوس، وأصبح نموذجاً تحتذي به العلوم الأخرى، وآمن العلماء بأنّ سيّرتهم في الطريق الذي سار فيه نيوتن واقتداءهم بمشربه يضمن لهم التوفيق. ذلك النقض، ومن ثمّ تجاوزه، إضافةً إلى إغناؤه لعلم نيوتن، قدّم نموذجاً للمحقّقين الآخرين للسّير في هذا الطريق، لكشف أسرار الطبيعة والإنسان والكون بطرح الغاية، وتخيّل العلّة دائماً من جنس المادّة المتحرّكة، وتصديق أدلّة نيوتن في إثبات وجود الله، والتحيّز للعلم المحكم

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٦.

والمثبت، حين يبرز تناقض بين العلم النيوتني وبين الكتاب الديني، واللجوء من ثم إلى تأويل الكتاب...

لو رُفض العلم النيوتني أو وقع عليه اعتراض، ماذا كان سيصيب هذا العلم، بل قل سائر العلوم؟ أي الأطروحات التي لن يصيبها التبديل وأي الأبحاث التي لن تتخذ شكلاً آخر ووجهة أخرى، وكم من المصائب ستزلزل وجدان البشر العلمي؟ هذا هو وجه الهوية الجمعية للعلم - التي تحدّثنا عنها، وهنا تظهر صورتها.

ج) لقد هالَ غاليله - الذي كان متديناً - أن تكون الاكتشافات الفلكية الجديدة غيرَ موافقة لظاهر عدد من آيات التوراة. لم يستطع التخلّي عن العلم ولا عن الدين، ولم يكن سعيداً بالتناقض، فاضطرَّ أن يفتح باباً جديداً ويفسّر الدين تفسيراً جديداً. وقد قال: «لقد جاء الدين ليعلمنا كيف نسير إلى السماء (الجنّة)، ولم يأت ليخبرنا كيف تسير السموات»، أي إنّ الكلام الذي جاء في الكتاب المقدّس عن سير السموات (حركة السّيّارات)، هو فرعوي بالنسبة إلى هدف الدين الأصلي، ولا يجب أن يُحمل على محمل الجدّ، وتناقضه مع العلم لا يجب أن يشوّش الخواطر ويدفع العقلاء إلى ترك العبادة.

ولقد كتب الأسقف بلارمين في إحدى رسائله إلى صديقه أسقف فوسكاريني (الذي كان قد كتب كتاباً أيّد فيه علم كوبرنيك الفلكي)، أنّه لم يجد دليلاً يقينياً على حركة الأرض حول الشمس، من مسافة بعيدة جدّاً عن الشمس. كما أنّ مجمع ترانت في التفسير الجماعي للكتاب المقدّس عدّ سكّون الأرض أمراً قطعياً. ومع كلّ ذلك إذا كان برهان حركة الأرض أمراً مسلماً فيجب أن يؤوّل الكتاب بمنتهى الاحتياط، ويُعلَن أنّ آياتٍ منه لم تُفهم حتّى الآن بشكل صحيح^(١٩).

وقد انتقد فيلسوف العلم وفيزيائي القرن التاسع عشر والعشرين بيير دوثيرم غاليله لاصطدامه بالكنييسة، ورأى أنّ التناقض كان يمكن أن ينتفي من الأساس، لو أن

A. Koestler, *Sleepwalkers*, Penguin Books, 1977, p. 454.

(١٩)

غالبه تصوّر فيزياء السماء والأرض صوّر تصوّراً ذرائعياً، غير واقعي، أي إن دويم كان يقول إن العلم هو الذي يجب أن يؤوّل، لا الصحائف المقدّسة.

ردود الفعل هذه، وبخاصّة كلام بلارمين، تعني أنّه بعد أن يتمّ كشف التناقض، نفهم أنّنا لم نكن قد فهمنا شيئاً من قبل بشكل صحيح، فالجميع يقولون إنه لا يمكن قبول التناقض، فبكشفه يجب أن يتبدّل شيء ما في مكان ما، وهذا التبديل ليس من الضروري أن يتمّ بالتخلّي عن أحد النقيضين، وأنّما يجب أن يؤدّي أكثر من ذلك إلى ارتقاء الفهم وكشف آفاق جديدة في تفسير المتن، وفي كلّ الأحوال، إنّ تغيّر الفهم سيؤدّي إلى تغيّر ماهيّة العلم، أو فهم ماهيّة الشريعة أو كليهما.

لا يجب أن نتجاوز ذكر النقطة المهمّة التالية، التي تقول إنّها لا يجب النظر إلى هذه الأساليب ووجهات النظر هذه، بعين الحيلة الموضوعية لعلاج جرح استثنائي. فهذه الأساليب استراتيجية، أي حين يُفتى في مكان ما بالجهل، يفتح الباب على أنواع أخرى من عدم الفهم وتُطرح مثل هذه الأسئلة: ما يمكن أن يُفهم وما لا يمكن فهمه؟ ما هو أسلوب الفهم الصحيح في الأصل؟ يَمّ يرتبط المعنى؟ أيّ جزء من كتاب الدين أهمّ من الأجزاء الأخرى (وبتعبير هيغل أيّها متعلقة بالدين، ذاتاً، وأيّها متعلقة به، عرضاً)؟ ما هي توقّعاتنا من الدين؟ هل نتوجّه إلى الدين لتعلّم علم الفلك، أم من أجل الحصول على السعادة والطمأنينة؟ إلى أيّ حدّ نعتد على معلومات من خارج الدين؟ ما هي حدود التأويل؟ هل يتنافى تغيّر فهم الدين وتحوّله مع أصل التدين أم لا؟ كيف يجب أن يُفسّر النصّ الدينيّ بحيث يكون متلائماً مع تطوّر فهمه، ومع احتكاكه المستمر بالمعارف الأخرى؟ وحيث يظهر التناقض لِمَن نحمل المسؤولية: للدين أم للعلم؟ ألا يجب أن نمتلك علم معرفة واضحاً لنسير في كلّ المواضيع على نهج واحد؟ وأسئلة أخرى عديدة من هذا القبيل.

بعبارة أخرى الذي يقول إنّها على استعداد لأن يعلن أنّ نصيبه، في ضوء الكشف العلمي الجديد، كان فهماً جديداً من الكتاب، فهو قد أجاب عن الأسئلة المذكورة

سابقاً بالإجمال أو بالتفصيل، وتلك الأجوبة تظهر شيئاً فشيئاً في نظامه العقلي، أي إنّه أخذ فهماً من الدين مختلفاً عن فهمه السابق. وهذا الفهم سيؤمّن له الوسائل اللازمة لمسيرته الفكرية، وفي تصديده لدراسة الوحي والشريعة في ما بعد.

(د) جاء في الآية ٢٧٦ من سورة البقرة ﴿الذين يأكلون الربا، لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس﴾، وقد ذكر المرحوم طالقاني في تفسيره ضربه من القرآن، أنّ قوله تعالى: ﴿يتخبطه الشيطان من المس﴾ تشبيه بمرض الصرع والاختلالات النفسية الأخرى، لأنّ العرب كانوا يتصوِّرون أنّ مثل هذه الأمراض سببها مسّ الجنّ، وفي اللغة الفارسية يسمّون المجنون «ديوانه» أي «الذي مسّه الشيطان». وذكر الطالقاني ما قاله بعض المفسرين الجدد، من أنّ مسّ الشيطان ربّما كان إشارة إلى ميكروب يؤثّر في المراكز العصبية، أو ربّما كان القصد أيضاً الإشارة إلى منشأ الوسوسة وبواعث الأوهام والتمنيات^(٢٠).

نتساءل لماذا ذكر المرحوم طالقاني في تفسير هذه الآية مثل هذه الاحتمالات؟ وهل الإصابة بالجنون على أثر مسّ الشيطان ليس لها معنى صحيح وصریح؟ وما الذي دفعه إلى القول إنّ القرآن قد تحدّث هنا بلغة العرب متماشياً مع ما يفكرون؟ لماذا استعان بالعلم الجديد وأشار إلى تأثير الميكروبات؟ ما من شكّ أنّ ذلك أكثر من سبب واحد، وهو أن يجعل فهمه الديني متناغماً وثقافة العصر. لأنّ من يعتقد في النهاية أنّ للصرع أو للجنون أسباباً مادّية (جرثومية، علاجية، دماغية، إرثية...) كيف يمكن أن لا يرى هذا الاعتقاد ذاته، ويرضى بهذا التناقض؟ كان يجب إمّا أن يرى الشيطان بمعنى الميكروب، أو أن يقول إنّ هذه الأقوال قد جاءت متماشية مع ثقافة العرب حين نزول الوحي. إمّا مثل هذا القول كما أوردناه بين استراتيجية، ولا ينحصر بهذا؛ كان يجب أيضاً أن يعيد النظر في معنى الصّدق والكذب، والجدّ والهزل، والحسن والقبیح، وأن يعدّ وجود هذه المعاني في القرآن، على الرغم من تناقضها مع الواقع، جدّياً وصادقاً وجيِّداً. ويجب أن يتوسّع أيضاً في

(٢٠) طالقاني، ضربه من القرآن، المجلد الثاني، ص ٢٥٤.

المفهوم القائل إنها بلغة القوم^(٢١)، وأن يضع مفهوم مطابقتها لثقافة القوم في موضعه، أي أن يتوسّع في معنى كون القرآن عربياً. ويجيز أيضاً استخدام هذا الأسلوب ذاته في قصص القرآن والمسائل العلمية الأخرى الواردة فيه، وأن يلجأ إلى رفع التناقض بهذا الأسلوب، وإنما وجد تناقضاً ظاهرياً مع المكتشفات البشرية المتقنة، ولا يعدّ هذا الأمر نقصاً في الدين، وإنما يجيز الاستعانة بالخرافات لاستيفاء القصد وبيان الغرض.

لقد سار المرحوم طالقاني في الواقع في هذا الطريق، في تفسيره لبعض قصص القرآن، أي إنّ تفسير الآية هذا لا يُقبل إلاّ بمثل هذه الافتراضات، فإن لم نضف هذه المبادئ إلى تلك الآية، لن نتوصّل إلى تلك المعاني. وقد أنجز ذلك بصدق وشفافية وفهم، ولم يكن هنالك من نيّةٍ لتحريف كلام اللّٰه عز وجل. كذلك يجب الانتباه إلى أنّ عمله ليس تأويلًا، وإنما هو إيجاد أصلٍ لحل مشكلات التفسير حين يوجد تناقض مع الواقع. وذلك الأصل يقول: طالما أنّ القرآن قد جاء بلغة العرب، فقد تقولب بثقافتهم ومعتقداتهم (الصحيحة أو الخرافية)، ولذا ليس من الواجب التفتيش عن المعنى الصحيح لبعض ألفاظه، وإنما يجب أخذ المغزى العامّ، وإغماض العين عن تطابق الآيات تطابقاً تاماً مع الحقيقة.

لكنّ أهل التأويل لم يلجأوا إلى التأويل لرفع التناقض دائماً، وإنما هم قد فتشوا - انطلاقاً من مشاربهم المختلفة - عن معانيٍ أخرى في الشريعة. لقد رأوا في الوضوء أو الغسل مثلاً أموراً باطنية، وكانوا يتركون الظواهر للتوصل إلى البواطن.

أسلوب المرحوم طالقاني مُعْتَمَدٌ بين عددٍ من المفسّرين الجدد من أهل السُنّة أيضاً، وقد انتقدهم المرحوم الطباطبائي في مواضع عديدة من تفسيره، ومن الجملة في تفسير هذه الآية المتعلقة بالربا، وقال إنّه يلزم من هذا القول احتواء القرآن على اللغو والباطل. وقال: «إنّهُ تعالى أجلّ من أن يستند في كلامه إلى الباطل ولغو القول

(٢١) ﴿وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه﴾ (سورة إبراهيم، الآية ٤).

بأيّ نحو كان من الاستناد، والكلام مردودٌ على قائله» وقد وصف تعالى كلامه به **إِنَّهُ** لقولٍ فصلٍّ وما هو بالهزل ﴿٢٢﴾.

ومع ذلك فالمرحوم الطباطبائي نفسه عدٌّ، من منظار فلسفيّ، كلّ المجازات والاستعارات والإدراكات الاعتباريّة كذباً (جدّيّاً وليس لغواً) ^(٢٣). ولم يعدّ القرآن مهذباً من المجازات والاعتباريات، أيّ إنّه هو أيضاً اضطرب - مع الاحتفاظ بنظرته الفلسفية - أن يُعطي تفسيراً جديداً للكذب والباطل، أو لقيح الكذب والباطل، كي لا يظهر تناقض في أحكامه، ويجعل القرآن متضمناً أيضاً للهزل وللباطل. إضافةً إلى أنّ المرحوم الطباطبائيّ قد قال أولاً: إنّ ما تدلّ عليه الآية ليس أكثر من أنّ بعض أصناف الجنون يستند إلى مسّ الجنّ وثانياً إن إسناد الجنون إلى علل كالشيطان، ليس موجِباً لإبطال العلل الطبيعية، وإقامة العلل الماورائية مقامها، ولم يفقهوا أنّ المراد تعليل في طول تعليل لا في عرض تعليل ^(٢٤).

نرى أن مشكلة التعارض مع العلم الطبيعي قد حُلّت هنا بالاستعانة بعدّة قواعد فلسفية وهي، أولاً، أنّ العالم مبنيّ على أصل العليّة، وثانياً، أنّ هنالك عللاً طولية وعللاً عرضية أفقية وعمودية، وثالثاً أنّ العلل غير المادّية لا تحل محل العلل المادّية والطبيعية، ويمكن أن يكون الفعل مستنداً إلى النوعين في آن معاً، ولذا فإنّ الآية يجب أن تُفهم بحيث لا تعطي معنى نفي العلل الطبيعية، أو مسّ الشيطان المادّي والمباشر.

هذا المعنى الجديد هو معنىّ رفيعٌ حتماً، لكن هو فهمٌ قد ظهر في ظلّ الأصول الفلسفية (التي هي جزءٌ من معتقدات العلامّة الطباطبائيّ وليست هي من ضرورات الدين بأيّ وجهٍ من الوجوه).

(٢٢) تفسير الميزان، ج ٢، ص ٤١٢. سورة الطارق، الآيات ١٣ - ١٤.

(٢٣) العالم الذي يتصدى من نظرة واقعية للتمييز بين مطابقة المفاهيم أو عدم مطابقتها ولتشخيص صدق القضايا أو كذبها، وتواجهه هذه المفاهيم والقضايا الاستعمارية، سيقول حتماً إن مفرداتها غير مطابقة لمصاديقها، وعناصرها وقضاياها كاذبة. اصرت الفلسفة - المألوف الواقعي، المقالة السادسة، «الإدراكات الاعتبارية».

(٢٤) المصدر نفسه، ج ٢ ص ٤١٣.

إنّ القول بنفي العلّية في العالم (على الأقلّ بحسب منهج الأشاعرة)، أو رفض العلّية الطولية من أساسها وعدّها غير قابلة للتصوّر أو للتصديق، والقول بالتدخّل المباشر للموجودات غير المادّية في العالم (ككثير من المتكلّمين)، أو إنكار الموجودات المادية المفارقة وعدّ الروح وإبليس والملائكة - على عكس ما يعتقد به الحكماء - مادّة لطيفة (أيضاً بحسب كثير من المتكلّمين والمحدّثين)، كلّها أمورٌ تبعث على الاعتقاد بأنّ تلك الآيّة لا تؤدّي المعنى الذي أراده المرحوم الطباطبائيّ.

الركن الثالث، التوصية كلامنا في هذا المقام ينتمي إلى علم المعرفة، ولا يهدف إلى تعيين حقّانية أو بطلان آراء هؤلاء المفسّرين، كما أنّ المعرفة الدينية أو علم التفسير أيضاً ليس رأيي هذا المفسّر أو ذاك.

نحن لا نقول أكثر من أنّ تلك الآيّة حين تتركّب مع الافتراضات والمسلمات الخاصة السابقة تعطي معنى خاصّاً، ومع الافتراضات الأخرى معنى آخر، ولا مناصّ من امتلاك الإنسان الافتراضات. الحاصل، أن الاشتراك أحياناً في المسلمات والفرضيات مع الآخرين، يستوجب أن تبقى تلك المسلمات مخفيّة. والخدمة التي يؤدّيها المخالفون هي كشف تلك المخفيّات. نضيف أنّ مسلمات العلامة الطباطبائيّ، ليست أقلّ، بأيّ وجه من الوجوه، من هذه الأصول الواضحة المذكورة.

فقد اعتمد في علم المعرفة أصولاً كافتراضات، منها مثلاً أنّ الإنسان يستطيع، (خلافاً لرأي كانط)، أن يبني فلسفة ما وراثية، وأن يتوصّل إلى إثبات آرائه بشكل قاطع ويقيني. وأيضاً أنّ ما بعد الطبيعة ذات معنى وليست بدون معنى (كما يزعم بعض الفلاسفة التحليليين الجدد). لذا يكفي أن يصبح الواحدٌ كانطياً، أو أن يكون، أقلّ من ذلك، من أتباع مذهب أهل الحديث، ليهدم له (أي الطباطبائي) بناءه هذا. إن التحام الآراء الخارجية (أعمّ من الفلسفية أو التجريبية) مع الآراء الدينية، وتركيب المجموعتين لتوليد فهم جديد يتّضح جيّداً من خلال هذه النماذج.

هـ) ملأ صدرنا الذي له في موضع المعاد الجسماني أقوالاً خاصّة، يرى، بتفسير

خاصّ للبدن وللروح، أنّ الأبدان تحشر والأرواح، وقد نقل في كتابه المسفار المربعة^(٢٥) أنّ أحد فلاسفة المسلمين حمل آيات المعاد على المعاني الروحانية، وقال إنّ القرآن خاطب العرب الجاهليين، الذين لم يكن لديهم حظّ من الروحانية، بما يوافق فهمهم. يقول ملأ صدرنا إنّ الورطة التي أوقع هذا الفيلسوف نفسه فيها، ليست في أنّه يُشتَم من كلامه أنّ ظاهر القرآن خطأ، لأنّ القرآن إذا كان مبنياً على التمثيل، فلا يمكن قراءة تمثيلاته على أنّها كذب، وإنّما كانت معضلة أنّه كان عاجزاً عن إثبات المعاد الجسماني عقلياً (بالمعنى الصّدرائي).

يلاحظ أنّ الملأ صدرنا قد خلط أيضاً الفهم الدقيق للآيات بالاعتقادات الفلسفية الخارجية، وقد سعى في الواقع بتأسيسه أحد عشر أصلاً فلسفياً (كأصالة الوجود، وقاعدة شيءية الشيء بصورته لا بمادته، واستقلال قوّة المخيلة في الوجود و...) إلى إثبات المعاد الجسماني، واستعان بهذه الأصول كلّها ليبيّن أنّ آيات القرآن تدلّ على المعاد الجسماني (بما يوافق مرامه).

لا تقولوا لقد أخطأ ملأ صدرنا. لعلّ الأمر كذلك، ولكننا لا نتحدّث هنا عن خطأ أفكاره أو صحّتها (فذلك مرتبط بمعارف الدرجة الأولى حيث تتواجد جميع أنواع القيل والقال والنزاع والجدال والردّ والإثبات). نحن نقول إنّنا إذا نظرنا من علي، نرى أيضاً أنّ مخالفي ملأ صدرنا قد فعلوا الشيء نفسه، أي إنهم جعلوا معرفتهم الدينية وعناصر معارفهم الأخرى على المستوى ذاته، وفهمهم هنا قد حدّده فهمهم للأمر الأخرى وعدّله.

كتب العلامة الطباطبائي في البحث عن روايات متضمّنة لمعارف إسلامية رفيعة ما يلي:

«هذه البيانات في الفلسفة الإلهية، تحلّ مجموعة مطالب ومساائل... هذه المسائل ظلّت على الحال نفسه من الإيهام، وكلّ واحدٍ من الشّراخ والباحثين فسّرها بحسب اعتقاده، وأنيرت طريقها بالتدرّج، إلى أن حلّت عُقدتها في القرن الحادي عشر الهجري (على يد ملأ صدرنا) وفُهمت، كمسألة وحدة الحق...»^(٢٦).

(٢٥) ملأ صدرنا، المسفار المربعة، المجلّد التاسع، ص ٢١٤ - ٢١٥.

(٢٦) العلامة الطباطبائي، منهج التّصحيح، العدد ٢، ص ١٢٥.

بكلام آخر، كان للقدماء فهمٌ خاصٌ لتلك الروايات، (لم يكن في نظر العلامة الطبائبيّ أكثر من ظنّ)، وأما الفهم الصحيح لهذه المسائل فقد حصل حين أسس الملامّ صدرًا، في القرن الحادي عشر الهجري، فلسفته المتعالية، وقدّم مفتاح درك المعارف. أي إنّ الماضين جعلوا معرفتهم الدينية متلائمة مع المعرفة الفلسفية الفجّة لعصرهم، والعلامة الطبائبيّ جعلها متلائمة مع معرفة عصره الفلسفية، وهذا أمرٌ طبيعيّ وبشريّ.

و شهادة السيّد حسين نصر - الذي تقدّم خطوة في تاريخ العلوم الإسلامية - في موضوع نظرة المفكرين الإسلاميين إلى علم النجوم وتأثير تحولاته في المعارف الدينية والفلسفية والاجتماعية، تستحقّ أن تُسمع. يقول:

«صحيح أنّ عدداً من الفلكيين (علماء الفلك) المسلمين المتأخّرين قد انتقدوا بعض آراء بطليموس الفلكية... ولكننا لا نجد أيّاً منهم قد تقدّم خطوة واحدة، لفكّ الارتباط مع النظرة التقليدية إلى العالم، كما جرى في عصر النهضة (رنسانس)، ولم يستطيعوا ذلك، لأنّ مثل تلك الخطوة، لن تسبّب ثورة في علم النجوم فقط، وإنّما تحمل معها تنوعاً عظيماً في المجالات الدينية والفلسفية والاجتماعية أيضاً...»

«هكذا يبدو كأنّ العلماء والمحققين القدماء قد تصوّروا أنّ هدم هذا الجدار، سيؤدّي إلى خراب المحتوى الرمزي للكون... وبما أنّ الأمر كان كذلك، ومع وجود جميع الإمكانيات الفتيّة لقطع العلاقة مع النظرة التقليدية إلى العالم، فإنّ خطوة واحدة لم تُخطّ في هذا الاتجاه»^(٢٧).

كلام الدكتور نصر ليس غريباً من الوجهة التي ترى أنّ تطوّر علم الفلك يتبعه تغييرٌ كثير من المعارف الأخرى، وإنّما غرابته في أنّه يظنّ أنّ علماء الفلك المسلمين كانوا راضين عمداً عن النظرة القديمة إلى العالم، فلم يمدّوا يداً إلى علم النجوم، لأنّهم كانوا يخافون أن تهتّم بعض مبانيهم الفلسفية ويلحقها الخراب. وفي كلّ

(٢٧) سيّد حسن نصر، العلم والمضارة نبي الإسلام، ترجمه إلى الفارسية أحمد آرام، ص ١٧٨ - ١٧٩.

الأحوال، إن لم يكن هذا الحكم صحيحاً من وجهة النظر التاريخية، فهو من منطلق تاريخي لا يقبل الإنكار، وفي الواقع أنّ المساس بعلم الفلك لا يؤثر فيه وحده، لأنّ علم الفلك يؤدّي مع العلوم الأخرى نغماً موحداً، وخبطة قدم موحدة كفريق من الراقصين، شباباً وشابات، يغنون ويرقصون معاً. وإيقاع الأغنية، أو خطوات الرقصة، ليس شأنًا خاصاً بأيّ واحد منهم منفرداً.

المؤرخ جورجيو دي سانتني لانا، في المقدمة التي كتبها لكتاب الدكتور سيّد نصر، انتقده، وعدّ حكمه التاريخي مردوداً، وقال: إنّ أبا الريحان البيروني كما نعرفه نحن، لو كان في مكان كوبرنيكوس وكبلر لما سلك سلوكاً مختلفاً^(٢٨).

ما لا يمكن تصديقه بنظرنا، أن يخرج علم الفلك القديم من الفلسفة، ومع ذلك تبقى فلسفة ما بعد الطبيعة على حالها.

لقد كان علم ما بعد الطبيعة مبنياً على نحوٍ أنّه ترك في داخله فسحةً لعلم النجوم؛ ولذا فإنّ الانقلاب الكامل لهذا العنصر ولعناصر أخرى كثيرة، وبقاء الإطار القديم على حاله أمرٌ غيرٌ مقبولٍ عقلياً.

إنّ علامات التحوّل في فلسفة ما بعد الطبيعة تظهر تدريجياً واضحةً وبيّنة، وعلى فلاسفتنا الأذكياء التعامل مع هذا الموضوع بجديّة، وإعادة تقويم منظومة معرفتهم الفلسفية، بعد هجوم المعرفة التجريبية في العصر الحديث بتحدٍّ وصلابة؛ وطالما أنّ ما بعد الطبيعة لا تعتمد على فلسفة علم موزونٍ ومحكم، ولا تستمدّ قدرتها وغناها من علم المعرفة، فستظلّ مجموعة من الأقوال المبعثرة، وليس منظومة فكرية مترابطة.

(ز) نرى من المناسب، في الحديث عن التطوّر المتزامن والمتجانس للعلوم والمعارف، ذكر كيفية تكوّن نظرية داروين وظهورها.

لقد كان فيلسوفا العلم المعاصران لداروين هرشل وهبول من أتباع مذهب نيوتن،

(٢٨) المصدر السابق، المقدمة.

وكانا يريان أن علم ميكانيك النجوم خاصته، يجب أن يكون أسوة وقدوة متبعة في العلم. وكان داروين، كما ورد في سيرة حياته، قد قرأ آثار هرشل، وكان صديقاً لهيول في شبابه، ومطلعاً في الإجمال على آرائه.

لقد قال هيول وهرشل بنموذج الفرضية في العلم، التي تؤدي إلى الاستنتاج، أي إنهما عداً اعتماد الفرضية مقدماً على النماذج المؤيدة والمثبتة. ومن بين النماذج المؤيدة أيضاً عداً بعض النماذج غير المتوقعة، وحتى المتناقضة، أكثر أهمية ومساعدة في تأييد الفرضيات، ككشف نبتون الذي كان أمراً غير متوقع، وزاد من قوة نظرية نيوتن. وقال أيضاً: إن وظيفة القوانين والنظريات العلمية توحيد المتفرقات، وتحديد الأولية (ميكانيزم) الحوادث، وعللها الحقيقية (وليس فقط تقرير النسبة بين الوقائع والكميات). من هنا استمد داروين في الواقع الحماس، ليجعل نظريته متوافقة مع آراء هذين الفيلسوفين المعاصرين المعرفة، وإلا فإن المناقشات التي هاجمته كانت عنيفة إلى الحد الذي كان يمكن أن يثبط عزيمته. فلقد رأى، من ناحية، أن الانتخاب الطبيعي هو الذي جذب انتباه مالتوس من المجتمع إلى الطبيعة، وهو الذي أعطى الوحدة الأولية لتحويلات هذين المجالين أي (الطبيعة والمجتمع)، ووجد، من ناحية أخرى، ما يؤيد نظريته.

لقد صرح هو نفسه أن اختلاف الأحياء البالغين، وتشابه أجنثهم، هو الذي أبهجه أكثر من أي أمر آخر، وطمأنه إلى صحة نظريته، هو الذي كان قد بدأ من الانتخاب الصناعي للأحياء، لم يكن يتخيل أن مثل هذا التأييد غير المتوقع لنظريته موجود في أحشاء الطبيعة، ومسرع لمساعدته!

قارنوا فلسفة هيول وهرشل بالفلسفة الاستقرائية (غير الافتراضية/الاستنتاجية) لستيوارت ميل، التي تقدم المشاهدة على الفرضية، ولا تولي أهمية كبيرة للنماذج غير المتوقعة في تأييد النظرية. لو أن داروين أتبع فلسفة ستيوارت ميل (الذي كان هو أيضاً من أبناء ذلك القرن، ولكن حين دخل الساحة، كان التطور الفلسفي لذهن داروين قد بلغ منتهاه) ما الذي كان سيحدث؟

مايكل روز الذي أجرى تحقيقاً واسعاً حول هذا الأمر، أعلن أن السبب الذي دفع داروين إلى عدم تغيير نظريته هو أن تبديلاً مهماً لم يصب فلسفة العلم^(٢٩)، ولما وقع هذا التغيير كانت نظرية داروين قد تشدّبت ونضجت، وكان داروين مقتنعاً بها.

ابتداءً من نيوتن إلى مالتوس وهرشل وهبول، الجميع قد ساهموا في صنع داروين، وهو باتكائه عليهم واستلهامه منهم، ومقارنة آرائه بأرائهم، أعلن فرضيةً ودافع عنها (هُوية العلم الاجتماعية).

وأما ما فعله داروين نفسه للأحقين، فقصّةٌ كُتبتَ منها فصولٌ، ويجب أن تُكتب فصولٌ أخرى وفصول. فهو لم يؤثر في المعرفة الدينية وحدها، وإنما أثر كذلك في الفلسفة والعلوم الاجتماعية والاقتصادية (الماركسيّة والداروينيّة الاجتماعية) تأثيراً عظيماً، وقد أثار هذا القدرَ الكبيرَ من الأبحاث والنزاع، بحيث إنَّ تاريخ العلم لا يذكر أيّ فرضية أخرى أدّت إلى مثل هذا النقاش.

هذا النموذج جيّدٌ كذلك للفت نظر الذين لا يعرفون حتّى الآن من أيّ طريق أثرت فلسفة العلم في العلم، ويتوقّعون أن يكون علمُ المنهج نفسه جزءاً من العلوم، أو أنّ فلسفة العلم تحتلّ مكان العلم، ومع إعطاء النظريات العلمية للإجابة عن نظريات علمية أخرى.

ح) ذكرنا أن بيير دويم الفيلسوف والفيزيائي الفرنسي عدّ الفرضيات العلمية وسائلاً لتنظيم الحوادث، وعدّ علمه بصراحة وضعياً (positivistic)، ووجد أنه كان يمكن تلافِي وقوع التناقض بين الكنيسة وغاليله؛ فلو أنّ غاليله وقف على نظرية كوبرنيك وآمن بها، لَمَا حدث ذلك النزاع الذي لا فائدة منه، ولَمَا ازداد العبء وتعمّدت الأمور.

بعبارة أخرى، لقد وُقِّع دويم بين تديّنه ونظرية معرفية خاصّة، وما كان بإمكانه

(٢٩) مايكل روز من أساتذة الفلسفة في جامعة غلف في كندا، له تحقيقات واسعة حول «الثورة الداروينية». ومن أبرز كتبه واحد تحت عنوان *دين داروين للفلسفة*.

الالتزام بظواهر الكتاب المقدس بدون هذا التوفيق، وهذه النظرية المعرفية مفادها أنّ الفرضيات العلمية غير مفيدة في إظهار الواقع، وإنّما هي أساليب لتحضير الحوادث وتصنيفها والحكم عليها.

لقد أبرز المرحوم العلامة الطباطبائي أيضاً مثل هذا الميل في بعض آرائه في التفسير، ووجد أنّ المحافظة على ظاهر الكتاب تستلزم عدّ بعض الفرضيات العلمية ذرائعاً.

نحن أيضاً، دون أن نتحدّث عن صحّة رأيه أو عدم صحّته، ندعو القارئ فقط، أن ينظر جيّداً إلى الارتباط الوثيق الذي يربط المعرفة الدينية بعناصر المعرفة البشرية الأخرى. وما لم يتفحّح الإنسان علمه المعرفي (إبستمولوجي) ويدوّنه (وكذلك علمي الإناسة والكون) ويشدّبه من التناقض، فلن تصل معرفته الدينية إلى العمق والصلابة الكافيتين. والأهمّ من ذلك، أنّه طالما أنّ هذه المعارف البشرية جارية ومتحرّكة، فالمعرفة الدينية، انسجاماً مع نفسها، يجب أن تكون معدّة للتّسيران.

في شرحه للآية الأولى من سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا، وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً...﴾، قال الطباطبائي إنّ المعنى الظاهر، القريب، من النصّ هو أنّ البشر الموجودين كلّهم من نسل آدم وزوجه، ولا يشارك موجود آخر في ولادة الناس. ثمّ نقل فرضية القائلين بارتقاء الأنواع، وأضاف أنّ هذه الفرضية وُضعت لتفسير خصائص الكائنات الحيّة وأنواعها، وليس لتفسير تطوّرها الذاتي. ولا دليل لديهم على نفي نقيضها، ولم يروا مثلاً، في أيّ تجربة أنّ قرداً قد صار إنساناً، وإنّما أُجريت التجارب كلّها على خصائص الأحياء وآثارها... ولهذا السبب فإنّ دور تلك النظرية هو إثارة المسائل الخاصّة والمرتبطة بها، ولم يقدّم دليل قاطع عليها، ولذا فإنّ قول القرآن الكريم إنّ ابن آدم نوعٌ مستقلٌّ عن بقية الكائنات الحيّة، لا يتعارض مع أيّ كلام علمي ولا يتنافى معه (٣٠).

(٣٠) العلامة الطباطبائي، الميزان، المجلد ٤، ص ١٣٤ وما بعدها.

قارنوا بين كلام العلامة الطبائبي هذا وبين كلام داروين الذي رأى أنّ فرضيته قائمة على أدلة خاصة ومؤيدة بها (القدرة مثلاً على تنظيم الظواهر، والحصول على نماذج بديعة وغير متوقعة)، وكان يعدّ فرضية ارتقاء الأنواع نظرية علمية. وانتبهوا إلى معيار العلامة الطبائبي الذي طلب مشاهدة قرود يتحوّل إلى إنسان، بأمّ العين، لتصبح هذه النظرية العلمية مقبولة، أي إنّ المسألة في النهاية مرتبطة بفلسفة العلم أو علم المعرفة، ومثكثة عليها، وقارنوا ذلك مع قول دويم وماخ، اللذين قالوا هذا المعنى ذاته في ما يتعلّق بفرضيات علم الفلك والديناميكا الحرارية، والفيزياء، وعدّ الذرّة والإلكترون والأنثروبي (القصور الحراري) و... موجودات وهمية، وستدركون إلى أين سيصل هذا الكلام.

في هذه الناحية، من غير المعروف إذا كان العلامة الطبائبي، قد بسّط نظريته العلمية هذه في موضوع اختبار الفرضيات العلمية، وقبولها أو ردها في مكان ما أو لا^(٣١). وهل من شروط صدق النظرية برأيه أن تكون مصاديقها مشاهدة مباشرة أم لا؟ وهل أسس هو علم معرفة مضبوطاً ومنقحاً أم لا؟ وهل هو مثلاً على هذا الرأي ذاته بالنسبة إلى نظرية كوبرنيك، ويعتقد، طالما أنّه لا يرى حركة الأرض حول الشمس، أو أنّه لا يستطيع مشاهدة سكون الشمس، فلا يجب قبول النظرية؟ وهل يطلب أيضاً في الكيمياء مشاهدة جزيء السوديوم أو البنزين مباشرة؟ وما هو رأيه بدقّة عن المعاينة، وهذه اللفظة التي تحتل المناقشة، والتي هي معضلة علم الفلسفة، ما هو معناها بالنسبة إليه؟ وهل المعاينة بواسطة الوسائل والآلات، (كالمعاينة بواسطة الميكروسكوب أو التلسكوب)، معاينة في رأيه أو لا؟ وهل يعدّ الوسائل والآلات امتداداً لحواسّ البشر، أم هي نظريات مجسّمة؟ وهل المعاينة بدون نظرية، وغير

(٣١) في المقالة الخامسة من اسرلة الفلسفة والاسلوب الراتمي المعنونة: «وجود الكثرة في الإدراكات»، جاءت بهذا المقدار في باب الفرضيات العلمية: «بصورة كئيّة يمكن القول إنّ افتراض فرضية في علم ما، ليست من أجل الاستنتاج العلمي، أي إنّها ليست من أجل أن نعلم المسائل والنظريات العلمية المعروفة... وأتما لتشخيص خطّ التير الذي لا يجب أن نعيد عنه ولا أن نضّيع مساره...»، ص ١٠٥ - ١٠٦.

المصبوغة بالفرضية أو المسبوقة بها مباشرة أم لا؟ من المسلّمات أنّه ما لم يُعطي جواباً إجمالياً أو تفصيلياً عن هذه التساؤلات، سيكون ذلك الحكم في موضوع فرضية التكامل والارتقاء، وذلك المعيار لاختبار النظريات العلمية، غير موفق.

هذه الأسئلة نشأت واستمدت قوتها من أنّ الطبائبيّ قد أظهر ليونة وتقبلاً أكبر للمكتشفات الجيولوجية. ففي تفسير الآيات ٣٦ إلى ٤٩ من سورة هود، أورد نقاطاً عديدة من علم الجيولوجيا في بحث طوفان نوح (كما يقول الدكتور سحابي)، التي هي، بحسب معاييرها، مشكوكٌ بها وغير مقبولة من الأساس، لأنّ كثيراً من النظريات الجيولوجية هي كتنظية الارتقاء تماماً: أي إنّ أحداً من العلماء، لم يشاهد تكوّن جبلٍ أو أوقيانوسٍ أو قارة، وما رأوه هو حوادث صغيرة (كهبوب الرياح، أو تشكّل الرسوبيات، وعوامل التعرية، أو الانزلاق الجزئي في اليابسة،...) فشرت بناءً على أصل التسوية الذي يفيد أنّ العوامل التي تعمل اليوم في تغيير قشرة الأرض، هي ذاتها التي كانت تعمل في الماضي، (كالرياح والمطر والزلازل والحرارة...) أي إنّ علّة تشكّل الرسوبيات التي كانت معروفة في الماضي هي ذاتها اليوم، فإذا رُفض هذا الأصل سيكون لكثير من الاكتشافات الجيولوجية معنى آخر.

في القرن التاسع عشر، الأصل الكارثي (catastrophism) كان يقول عكس ما يقوله أصل التسوية، وكان يعتقد أنّ الكوارث الأرضية هي سبب التغيّرات الجيولوجية والحيوية على سطح الأرض، وهي التي جعلت الكون على ما هو عليه، وليس الحوادث المتناسقة والمستمرّة، وهذا يعني أنّ معاينة علماء الجيولوجيا ملوّنة بالنظرية، وليست معاينة مباشرة.

ثم إنّ حساب عمر طبقات الأرض، يستند اليوم على النظرية الإشعاعية، التي هي أيضاً لا تُتيح المجال للمعاينة المباشرة. ما من أحدٍ قد شاهد خروج الجزئ من وجود الدّرة. وما من أحدٍ قد تابع معاينة قطعة راديوم ١٦٦٠ سنة، ليتأكد أنّ فعاليتها ستقلّ إلى النّصف أم لا. في هذه الحال، فإنّ الأورانيوم والراديوم والسيزيوم وأمثالها هي الساعات الإشعاعية الموجودة في الصخور، التي تفشي سرّ عمر

الأرض، وليس معلوماً بالنسبة إليه، ما هي قيمة الاتكاء على هذه النظريات، المشكوك بها بحسب نظريته، وإذا تأيدت هذه النظريات (ولم تثبت) فما هو ملاك التأييد في نظره؟

لقد صرح من قبل أن ظاهر القرآن الكريم يقول إن طوفان نوح قد شمل الأرض كلها، وأغرق جميع البشر الذين كانوا موجودين على سطح الأرض، وما من حجة قاطعة، حتى الآن، تصرف تلك الآية عن معناها الظاهري^(٣٢). معنى ذلك، إذا وجدت حجة علمية قطعية، فإننا سننسىل يدنا من ظاهر الآية، أو لا يوجد لها ظهور أصلاً. هذه المسألة توضح مدى تناغم المعارف إحداها مع الأخرى، وكذلك أيضاً وحدة أسلوب رجال الدين والمتكلمين من جميع الأديان، فماذا فعل المتكلمون المسيحيون في مجالات التناقض بين العلم والدين؟ إما أنهم اتهموا العلم بالقصور، أو أنهم بنوا حين استطاعوا - فلسفة لخدمة العلم، وساروا وراء رأي خاص في علم المعرفة، أو أنهم قالوا: لو أقيمت حجة قطعية مخالفة للكتاب لتخلينا عن رأينا السابق، وقلنا إننا لم نفهم تلك الأجزاء من الكتاب جيداً.

إضافة إلى ذلك، فإن الطباطبائي، باعتقاده بأبوة آدم وأمومة حواء لجميع أنواع البشر، قد وضع نفسه في مواجهة سؤال صعب هو التالي: هل تزوج أبناء آدم بعضهم؟ وقد أجاب بنعم. ثم أجاب عن السؤال اللاحق: ليس زواج الأخ والأخت مخالفاً للفترة، وليؤيد عدم مخالفة الزواج بين الأخوة والأخوات للفترة، ذكر كشهادة، القصص المنقولة عن الإيرانيين القدماء وكذلك فعل بعض الشعوب المعاصرة.

نذكر من جديد أننا لا نناقش صحة الأجوبة، وإنما ننظر فقط إلى لوازم الكلام الأول. فهو في دفاعه عن رأيه الأول، اضطر أن يعرض ملاكاً ما في فطرية شيء أو عدم فطريته، وباستخدامه له توصل إلى أسئلة وأجوبة جديدة، وأسس في النهاية فهماً دينياً جديداً. ولا يجزم في نظره أن لا يكون الجنس وشرب الخمرة والزنا والزنا، التي كانت رائجة بين الشعوب القديمة وعند الأوروبيين اليوم، أموراً معارضة للفترة، بل

(٣٦) الميزان، مجلد ١٢، ص ٢٦٦.

إنّها ليست بحدّ ذاتها جيّدة ولا سيّئة ولا مانع أن تكون حلالاً في شريعة وحرماً في أخرى، وللدين، وبخاصة الإسلام، الذي هو في نظره طريقٌ وحيّدٌ لوصول الفرد والمجتمع إلى الكمال وكلّ أحكامه بهذا المعنى فطريّة^(٣٣) ووجهٌ آخر كذلك، وكثير من أحكامه يمكن أن تكون مختلفة، وأن تكون فطريّة.

هذه كلّها أنواع من المعرفة الدينية، مناسبة لنوع من علم الإناسة وعلم معرفة الكون، أي ما لم يكن لدى مفترٍ ما إدراكٌ خاصّ، ومعرفةٌ خاصّة، بالإنسان والكون، ومفهوم الحسن والقبح، ورغبات الإنسان ونوازعه، فلن يتمكّن من أن يحكم إن كان زواج الأخ والأخت فطرياً حيناً، وغير فطريّ حيناً آخر، أو إنّه ليس فطرياً ولا غير فطريّ. وإنّ كون أحكام الدين فطريّة أمرٌ لا تُبطله التجربة ولا تُثبتّه لأنّه بنظره، كما غرضُ الشارع ومصلحة الكون في بداية خلق الإنسان، تكثير نسل الإنسان، فصار تزويج الأخ والأخت (الذي حُسنه وقُبّحه أمرٌ اعتباريٌّ وليس حقيقياً) مجازاً ومشروعاً وحين انتفت المصلحة حُرّم.

هذا الكلام يعيق أولاً إثبات فطريّة أحكام الشرع بصورة كاملة، وبناءً على أنّ لا نعرف غرضُ الشارع من نسخ الحكم الفلاني، فلذا لا نقدر أن نصنّف أيّ حكم بأنّه موافق للفطرة، ولذا فإنّ تعبير «فطري» أو «غير فطري» يفقد عملياً قيمته الاستدلالية والنفسية.

وثانياً: لتوضيح تلك النظرة، يجب أن نؤسّس نظرية أخلاقية خاصّة تقول إنّ الحسن والقبح من الأفعال الإعتبارية، والعلاقات الفردية والجمعيّة (العلاقات الجنسية والحكومية...) ليست جيّدة بنفسها ولا سيّئة بنفسها، ولحسنها أو قبحها معنى آخر، ومصدر آخر، بحيث يشرّع فعلٌ لمصلحة (كتكثير النسل) حيناً، ويحرّم حيناً. وإذا كان هذا الأمر جائزاً في تزويج الأخ والأخت، لِمَ لا يكون جائزاً في مجالات أخرى؟ (هذه في الواقع نظرة المرحوم الطباطبائي في موضوع الأخلاق وقد ذكرها بوضوح في المقالة السادسة من أصول الفلسفة والاسلوب الواقعي).

(٣٧) الميزان، مجلد ١٤، ي/٣٠، ص ٢١.

وفي الأصل، لتخليص الذهن من ريقه هذه المصاعب استعان بعض المفسرين بالأحاديث التي تروي زواج الجنِّ والحوريات بأبناء آدم، ولهذه النظرة أيضاً مستلزمات وملحقات إذا وُسِّعت ستجرُّ معها فهماً جديداً للدين.

دون أن نذهب بعيداً، يمكننا أن نرى بوضوح المكانة التي يحتلها هذا الإدراك البسيط لظاهر تلك الآية الشريفة المتعلّقة بخلق البشر في جغرافية المعرفة الواسعة، وأية افتراضات يحمل معه في علوم المعرفة والإناسة والدين والأخلاق، بحيث إن استبدال فرضية بغيرها، يُغيّر المعنى المستفاد من تلك الآية، وهذا هو مجمل كلامنا - دون مناقشة صحّة تلك الآراء أو فسادها - ومن الخطأ تصوّر أنه يمكن التوصل إلى فهم المعنى إذا ما نظر إلى الكلام بذهن خالٍ، هذا العمل غير ممكن وغير مطلوب.

وبما أنه غير ممكن، وبما أنّ الأذهان تفتني بالمعلومات والذخائر المعرفية الجديدة بمرور الزمن، فسيستفاد من المتون الدينية معان جديدة، ولا نهاية لهذه المسيرة. فالإنسان إمّا أن يواجه التعارض، ودفع التعارض يؤدي إلى فهم جديد (من النص أو من ماهية الدين)، وإمّا مع ازدياد معلوماته، أن ينظر إلى المعارف القديمة في ضوء جديد. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ بعض المفاهيم تبقى ثابتة ومتشابهة، وذلك ليس لأنّ أشخاصاً يتعمّدون إبقائها ثابتة ويوقفون في ذلك، وإنّما لأنّ قدرة الفهم الطبيعية وصلت إلى هنا، وهذا الثابت يتولّد دون رغبة هذا أو ذاك.

ط) لقد ذكر المؤرّخون أنّ داروين لشدة تمسّكه بفرضيته، لم يستطع أن يفهم ما جاء في الكتاب المقدّس ويؤمن به كما فهمه الآخرون وآمنوا به، على عكس جورج كوفيه، الذي لم يستطع لشدة تمسّكه بمعارف التوراة أن يعرف الطبيعة كما عرفها الآخرون.

قصّة داروين الإنكليزي معروفة، أمّا قصة كوفيه الفرنسي فتستحقّ أن نتعرّف إليها: لقد كان مبدعاً في أصليين مهينين: علم الأحياء وعلم الجيولوجيا، وهذان الأصلان تُقبَلان قبولاً حسناً لدى المتكلّمين المسيحيين، لأنّهما يحافظان على ظاهر الكتاب

المقدّس، ويعطيانه مرتكزاً علمياً. لقد أبدع كوفيه وأعلن، في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر وقبل ظهور نظرية داروين، الأصل القائل بتجانس أجساد الأحياء (correlation principle)، وكان له عنده مدلول خاصّ، مختلف عمّا يفهمه منه علماء الأحياء اليوم. مجمل كلامه أنّ أعضاء الكائن الحيّ متوازنة ومتناسقة، ولا مجال لظهور أيّ تنوّع أو تطوّر فيها، لذا فإنّ ما يمكن أن يتحقّق من بين التركيبات المختلفة والمتصوّرة للأعضاء قد تحقّق، وما لم يتحقّق فغير ممكن. كان كوفيه يعتقد، بحسب رأي كولن «أنّ كلّ ممكن موجود، وكلّ ما هو غير موجود فغير ممكن»^(٣٤). لذا فإنّ الفرق بين الأنواع ضروريّ، ومن المحال أن تمتلئ الهوة بين الهرّ والعصفور، والنتيجة إمّا أنّ الكائن الحيّ لا يجب أن يتغيّر، وإمّا أنّه يجب أن يتغيّر كلياً فيصبح في النهاية نوعاً آخر. التحوّلات التدريجية والهادئة والقليلة كانت في نظره مرفوضة. ما استفادته من هذا الأصل هو ثبات الأنواع، وثبات الأنواع كان موافقاً لظاهر الكتاب المقدّس.

كانت نظريته الجيولوجية كارثيّة، معارضة لنظرية التسوية. كان يرى أنّ الكوارث الأرضية الخطيرة، كالزلازل والبراكين والأعاصير والسيول المفاجئة الجارفة، وراء ما وقع من تغييرات جيولوجية وحيويّة على سطح الأرض، وليس التحوّلات التدريجية الهادئة.

لقد عدّ اكتشاف الدفائن الكثيرة والمتنوّعة في طبقات الأرض المختلفة، دليلاً على أنّ كلّ دورة جيولوجية قد نُختمت بكارثة، فانقرضت الأنواع دفعةً واحدةً، وتركت دفائن كائنات حيّة في باطن الأرض، وعدّ آخر فاجعة وقعت على الأرض موافقةً لطوفان نوح، وهذا ما جعله مخالفاً بشدّة للمادّيين والحلوليين^(٣٥)، وأتلج صدور مفسّري الكتاب المقدّس، وأمدهم بفهم جديد، وليس فقط بدليل جديد على صحّة الكتاب.

هذه المسألة أثارت عجب مؤرّخي العلوم، فهو على الرغم من معارضته الشديدة

(٣٤) أنظر مقاله «كوفيه والتطور»: «Cuvier and Evolution».

(٣٥) المصدر نفسه.

لأنصار مذهب التحوّل (transformism)، فإنّ تحقيقاته في علم الآثار والتشريح التطبيقي، عمّدت الطريق لظهور نظرية التكامل، وكانت المقدّمة الضرورية التي لا مفرّ منها بالنسبة إليها. وكان الاهتمام الذي أبداه لانسجام أعضاء الكائن الحيّ في ما بينها، وانسجام جسده مع محيطه، عنصراً أساسياً من عناصر نظرية داروين، فما لم يره هو ورآه داروين، أنّ من الممكن أن يكون لهذا التوافق والانسجام توضيح علمي وتكاملي، وإوالية مادية وطبيعية، ولا يجب إسنادها إلى تدخّل الخالق مباشرة. إنّ تدخّل الخالق المباشر في الطبيعة (الذي هو رأي كلامي، بمعنى انسجام الطبيعة وما وراء الطبيعة وتداخلهما) كان أهمّ عنصر من عناصر المعرفة الانقلاية وأخطرها، في الغرب والشرق، من نيوتن إلى كوفيه وباستور، ومن الفخر الرازي إلى الحشوية الجديدة.

لم يكن باستطاعة كوفيه أن يرى أكثر ممّا رأى، لأنّ أصل تناغم المعارف لم يتح له الفرصة، فعلمه الكلامي (أي النسبة بين الله والطبيعة) وتفسيره لكلام الله في الكتاب المقدّس وقفا به عند هذا الحدّ. كان يلزمه لاهوت آخر، وتفسير أفضل للكتاب المقدّس، يعطيانه فرصة ابتكار علم آخر. نتجاوز موضوع كونه أرسطوياً، وامتلاكه لتصوّر جامد عن نوعية الأحياء، الذي هو أيضاً قيد آخر قيد به عقله، وكان عاجزاً عن الفكّك منه.

(ي) في السنوات الواقعة بين ١٣٣٠ و١٣٤٠ ش (١٩٥١ و ١٩٦١م) طبعت دائرة المعارف الشيعية بهار الانرار للملّا محمد باقر المجلسي، بهمة بعض الفضلاء، مع حواشي المرحوم العلامة الطباطبائيّ الحكيمه وتعليقاته. هذه الحواشي كانت نقدية في معظمها، ولهذا السبب أزججت عدداً من رجال الدين، وأثارت الكثير من الطعون والتعريض، إلى الحدّ الذي دفع العلامة الطباطبائيّ، بعد أن حقّق عدّة أجزاء من مجلّدات بهار الانرار المئة والعشرة، لأن يتوقّف عن كتابة التعليقات والحواشي، ويترك المتشوّقين عطاشي.

اعتقد أنّ النظر إلى هذه الحواشي المختصرة ومقارنتها بآراء المرحوم المجلسي،

تشير جيداً إلى فهمين مختلفين للإسلام: إسلام أهل الحديث، وإسلام أهل الحكمة. إسلام يفتي بتعطيل العقل، وإسلام يحترم العقل والبرهان في كل مكان وفي كل زمان، ويتضح أنّ هذا التفاوت استراتيجي ومصيري وفاعل إلى حدّ أنّه لا يُبقي أيّ عنصر من عناصر الشريعة على حاله.

الحديث الثالث والثلاثون من الباب التاسع من كتاب بهار الانوار، «التوحيد»، مضمونه أن الله «شيء» غير معقول وغير محدود. يقول المجلسي في شرح هذا الحديث: الغاية أنّ إطلاق كلمة «شيء» على الله صادقة، وقد أخطأ جماعة من المتكلمين والمعاصرين الذين يعدّون إطلاق لفظة «شيء» و«وجود» على الله غير جائز، ولم يفرّقوا بين المفهوم والمصداق، والحمل الذاتي والحمل العرضي، والمفاهيم الاعتبارية والحقائق الموجودة.

كتب المرحوم الطباطبائي، منتقداً كلام المجلسي هذا: «هذا الخبر وأمثاله من أخبار التوحيد، من غرر الأخبار الواردة عن أئمة أهل البيت ومعادن العلم والحكمة، وأمّا الكلام الذي ذكره المؤلف، (المجلسي)، هنا وفي موارد مشابهة، فمؤلف من المقدمات الكلامية والفلسفية العامّة التي لا تفي بتوضيح غاية هذه الروايات بالكامل»^(٣٦).

لقد أورد المرحوم الطباطبائي هذه المسألة ذاتها بشكل أوضح في حاشية أخرى، كتبها تعليقاً على الأحاديث المرتبطة بحقيقة العقل، وبين سرّ الاختلاف بين فهمه لهذه الأحاديث، وفهم المجلسي لها ضمن الأصلين، يقول: «إنّ ما ذكره المجلسي، رحمة الله عليه، في باب معنى العقل، وادّعى أنّه جزء من مصطلحات العقل ومعانيه، لا يوافق مصطلح أهل البحث، ولا غيرهم... وما أوقعه في هذه الورطة أمران: أوّلها سوء الظنّ بمحققي المعارف العقلية والبرهانية، وثانيهما أسلوبه في فهم معاني الأخبار، فهو يرى الأخبار كلّها في منزلة واحدة، ويحسبها كلّها مناسبة لفهم عامّة الناس... في حين أنّ بين أحاديث

(٣٦) العلامة المجلسي، بهار الانوار، بيروت، مؤسسة الوفاء ج٣، ص ٢٦٧.

أهل البيت كلاماً مضيقاً وآلاء تحكي عن حقائق لا تتوصل إليها سوى الأفهام العالية والعقول النابهة^(٣٧).

لا حاجة لأن نوضح أنّ الكلام على الفهمين يستند إلى فكرين مسبقين، أحدهما يؤمن بالأساليب البرهانية والعقلية، ويستسيغ نتائجها ويقبلها، ويعدّها حلّالة المشاكل، ويعتقد بوجود مضامين فلسفية في الروايات، يراها فيها ويقراها، ويستعير من خزانة معلوماته الفلسفية مفتاح فك أسرارها، والآخر ينظر نظرة كره وريبة إلى الفنون العقلية، ويرى فيها رائحة الإلحاد، ولا يجيز استخدامها في حلّ المشكلات المعرفية. لكنّه، هو نفسه، لم يدخل ساحة شرح الشريعة وتبيينها دون مقدّمة، مستفيداً من المقدمات الفلسفية والكلامية العامّة.

هذا يعني، أولاً، أنّ فهم كلّ واحد من هذين العلامتين للدين متناسب مع مفاهيمه وعلومه ومستند إليها. وثانياً، أن ما من أحد يستطيع أن يلج وادي فهم الدين، ويتمكّن من فهمه بذهن خالٍ ودون مقدّمت. علاوة على أنّ انتظار كلّ منهما من الدين مختلفٌ عن الآخر. أحدهما يرى أنّ التحدّث إلى العامّة، وبلغّة العامّة، يناسب الدين، والآخر يرى أنّ وظيفة الدين وواجب الشريعة تغذية الخواصّ وأصحاب العقول الصافية.

مستلزمات هذه الآراء وملحقاتها تتحقّق بنظريات مختلفة في علم المعرفة وعلم الإناسة واللاهوت والمعايير المعنوية، وتوضح أنّ اختلاف هذين المفسّرين أبعد من أن تدركه العين من النظرة الأولى.

معارضة المجلسي لأهل الكلام والفلسفة، وصلت إلى حدّ أنّه خطّأهم في إثبات العقول المجرّدة، قائلاً: «أثبتوا عقولاً وتكلّموا في ذلك فضولاً...»^(٣٨). ولقد أفتى بأنّ ظاهر الأخبار يدلّ أن لا وجود لأكثر من مجرد واحد، وهو ذات الباربي عزّ وجل، لا غير^(٣٩).

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٣٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠١.

فأثار هذا الكلام المرحوم الطباطبائي فكتب: «من الأفضل والأكثر احتياطاً لمن ليس له قدم ثابتة في الأبحاث العقلية العميقة، أن يتعلّق بظاهر الكتاب والأخبار المستفيضة، وأن يُحيل إلى الله العلم بحقائقها... ويستعبر ممّا ابتلي به مؤلّف الكتاب رحمه الله»^(٤٠).

وما من شك أيضاً أنّ المرحوم المجلسي كان يرى أنّ أحوال أمثال المرحوم الطباطبائي مرآة للاستعمار، مستعيذاً بالله من الوقوع في مثل ما يفكرون. ألا يحارّ حقاً الذي يقرأ كلام المرحوم المجلسي في الحديث السابع والسبعين من الباب الرابع والثلاثين من كتاب العلم ويستعبر؟ عنوان هذا الباب: «البدع والرأي والمقاييس»، والحديث المذكور رسالة للإمام الصادق إلى أهل القياس والرأي، ينهاهم فيها عن الغرور وعن الاعتماد على الرأي الشخصي، بعد أن عرف رُسلُ الله العقائد الصحيحة وصراطها المستقيم. وقد كتب المرحوم المجلسي في شرح هذا الحديث: «بعد تدبّر هذا الحديث وأمثاله، لا يخفى أنّ أئمة الشيعة قد أقفلوا باب العقل بعد معرفة الإمام، وقالوا إنّ الأمور يجب أن تُؤخذ عنهم، ولا يجب الاعتماد على عقولنا القاصرة على الإطلاق»^(٤١).

كتب العلامة الطباطبائي، دون أن يعلّق على هذا الكلام، حاشية تقول: «هذا رأي الإخباريين وكثير من غير الإخباريين، وهو من أكثر الأخطاء إثارة للتعجب»^(٤٢).

تلاحظون الآن ما هو نوع الفهم للشريعة الذي يقدمه الإخباريون وكثير من غير الإخباريين الذين لهم مثل هذا الفهم للدين، هدية للناس. ولا تنسوا أنّنا متفرّجون هنا ولسنا لاعبين، ولا يعنينا صواب رأي أحد اللاعبين أو عدم صوابه. فنحن ننظر إلى المعرفة الدينية، كيف تولد، وما هي التعقيدات التي تتضمنها، وممّ تغذّي، وهذه الأغذية كيف تسمّنها، وكيف تفيدها أو تضرّها؟ وهل مشرب الاتجاه الإخباري سوى نوع خاص من علم المعرفة؟ أي تخطئة العقل في الأحكام الفلسفية وعده

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٠٤. الحاشية.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣١٤.

(٤٢) المصدر نفسه، الحاشية.

مصيباً في الأمور المحسوسة والقريبة من المحسوس. إنَّ ظلَّ علم المعرفة هذا إذا خيَّم على الفقه يعطي نوعاً من الشار، وإذا خيَّم على القرآن أو على الأخلاق أو علم الكلام فإنَّه يعطي ثماراً أخرى.

ك) نورد نموذجاً آخر من كلام المرحوم مطهري: «... إنَّ معرفة رجال الحديث الشيعة والسنة من ناحية، والأطلاع على فتاوى سائر الفرق الإسلامية وفقهها من ناحية أخرى كان يستدعي أحياناً طرح حديث يُفهم للوهلة الأولى على نحوٍ معين، ولكنَّ أستاذنا المرحوم آية الله بروجردي، كان يوضح أنَّ الذي طرح السؤال على الإمام ابن المدينة الفلانية، أو المنطقة الفلانية، حيث يتبع الناس فتاوى الفقيه الفلاني من فقهاء العامة، وكانت فتوى ذلك الفقيه تسيطر على ذهن السائل الذي كان يعيش في ذلك المحيط الذي تشيع فيه تلك الفتوى، وكان قصده من طرح السؤال أن يسمع الجواب... وحين كان أستاذنا يشرح هذه النقاط ويحلل روحية الراوي، كنَّا نرى أنَّ مفهوم السؤال والجواب ومعناها قد تغيَّر واتَّخذ شكلاً آخر»^(٤٣).

ويضيف إلى ذلك أنَّ «عملَ الفقيه والمجتهد استنباطَ الأحكام واستخراجها، وأطلاعه على الموضوعات وإحاطته بها، ونمط تفكيره ونظيرته إلى الكون تؤثر في فتاواه تأثيراً كبيراً. لذلك يجب أن يكون الفقيه محيطاً بإحاطةً كاملةً بالموضوعات التي يجب أن يُصدر فتوى بصدها. فإذا افترضنا أنَّ فقيهاً كان منزوياً دائماً في البيت أو في المدرسة، وقارنَّا بينه وبين آخر متابع لسير أحداث الحياة، نرى أنَّهما كليهما يراجعان الأدلة الشرعية ومدارك الأحكام، ولكن كلُّ واحد يستنبط أحكامه على نحوٍ خاصٍّ وطريقة خاصة... ومن يقارن فتاوى الفقهاء يَرَى إلى أيِّ حدِّ تؤثر أفكار الفقيه المسبقة وأطلاعاته عن العالم الخارجي في فتاواه بحيث إنَّ فتوى العرب تفوح منها رائحة العرب، وفتوى العجم تفوح منها رائحة العجم، وفتوى القرويِّ تفوح منها رائحة القرية، وفتوى المدنيي رائحة المدينة»^(٤٤).

(٤٣) بهك همك المرجعية درمك الدين، مقالة «مزاي وخدمات آية الله بروجردي»، ص ٢٤١.

(٤٤) بهك همك المرجعية درمك الدين، مقالة «الاجتهاد في الإسلام»، ص ٥٦ - ٦٠.

نضيف أن ليس العلم بالموضوعات (بحسب اصطلاح الفقهاء) فقط، بل امتلاك المعارف الأساسية الأخرى في علم الإناسة وعلم المعرفة وعلم الاجتماع، هي التي تغيّر نظرة علماء الإسلام، وتبعاً لذلك نظرة الفقهاء، وتعطيهم فهماً جديداً للشريعة وللحق. وليس فقط فتوى القرويّ تفوح منها رائحة القرية وفتوى ابن المدينة رائحة المدينة، وإنما تفوح كذلك من إسلام الفيلسوف رائحة الفلسفة، ومن إسلام العارف رائحة العرفان.

القبض والبسط النظريان في الشريعة (٣)

الفقه الكامل لم يولد بعد ذكرنا أنّ المعرفة الدينية (أي فهمنا للكتاب والسنّة) معرفة بشرية، وكغيرها من فروع المعرفة الأخرى، هي باستمرار في تحوّل وتكامل وقبض وبسط. والقبضُ والبسطُ هذان هما النتيجة المباشرة للقبض والبسط اللذين يصيبان المعارف الأخرى، وفهم الشريعة ليس مستقلاً عن فهم الطبيعة (بمعناه الواسع). إذاً، بما أنّ الفلسفة والعلوم التجريبية ناقصة وتسمى نحو الكمال، فإنّ مسافة تفصل أيضاً علوم الفقه والتفسير والأخلاق والكلام الدينية عن الكمال. وحتى الآن لم يولد بعدُ الفقهُ الكامل أو التفسيرُ الكامل (وكيف نعدّ المعرفة بشريةً، ونَدّعي من ثمّ أنّها كاملة؟). وكلّما ازداد العلم والفلسفة نضجاً، كلّما ازدادت قدرة العلماء على استخراج المعاني، وزاد حظُّهم من فهم مقاصد الشريعة. ويفهم علماء الدين، دون أيّ تكلف أو تصنّع أو تحريف أو تأويل أو التقاط، الشريعةَ في كلّ عصر، كما تقتضي المعارفُ السائدةُ في ذلك العصر، ويجهّزون معرفتهم الدينية بحيث تأخذ مكانها دون مضايقة أو مزاحمة، في جغرافية العصر المعرفية (إلى الحدّ الذي وقفوا عليه وسخّروه لها). ويسعون دائماً إلى إزالة التناقض بين مجموع معارفهم، أو إنهم يحكمون بواسطة بعضها على صدق البعض الآخر، أو يستعينون ببعضها لفهم البعض الآخر فهماً أفضل، وهكذا يعبّدون الطريق لكشف آفاقٍ جديدة، ويخطون خطوات في طريق الوصول إلى مرتبة أعلى في درك الشريعة والمعرفة الدينية.

في هذا المجال، ما يضمنُ دينيةَ المعرفةِ هو رجوع العلماء المستمر إلى الكتاب والسنة، والعزم الصادق على حفر مناجم المعرفة، والغوص في بحار الشريعة وأعماقها؛ وما يؤدي إلى تمزيق حجب الجهالة السابقة، ورشد البصيرة المتزايد، وصقل وسائل البحث والتحقيق، هو الأفكار غير الدينية التي تتجدد باستمرار فتساعد علماء الدين على تعمير بناء معرفتهم السابقة وترميمه وإكماله وتجديد هندسته.

ركنا المعرفة الدينية هذان، الخارجي والداخلي، كانا دائماً في تلازم وتفاهم، يشهد على ذلك تاريخُ جميع الشرائع. فما من شريعة إلا وقد جاءت ليفهمها الناس، ولتجد طريقاً إلى عقولهم، وتأخذ حيزاً في فضاء ثقافتهم، وليفسحوا الطريق لإيجادها، وينظروا إليها من منطلق الحاجة والمصلحة، والحقيقة المتميّزة، ويتخلّوا من أجلها عن الشرائع والمسالك المنسوخة والباطلة. وحين يقرأونها ويتعرفون إليها، وتدخل في تلافيف عقولهم، يفهمونها فهماً موافقاً لثقافتهم، وأنواع الفهم هذه تختلط ببعضها وتتشابك.

متن الشريعة لا تناقض فيه ولا تعارض وبما أنه لا يوجد في متن الشريعة، بحسب اعتقاد جميع المؤمنين، أي تناقض أو تعارض، وبما أن الدين جاء ليقتضي على الاختلافات، فيجب أن نعرف مصدر كل ذلك النزاع والتعارض والاختلاف الصادق (وليس الباغي) بين علماء الدين! هل هو دينٌ ينازع ديناً آخر، أو فهمٌ للدين ضد فهم آخر له؟ وما هو مصدر هذا الاختلاف الذي لا يستفيد الدين منه وإنما يتضرر، سوى أن البشر لديهم، إضافةً إلى التصور الديني والمعرفة الدينية، معارفٌ وتصوراتٌ أخرى؟ وهل يعني ذلك أكثر من أن العلم الديني المستجد مسبوقةً بعلوم بشرية أخرى جديدة، ومصبوغةً بها؟ وحتماً يستحيل أن يكون الحق في هذه المنازعات بجانب الجميع دائماً، ولكننا نحن هنا لا نحكم على صحة أي من هذه الأفهام أو حجيتها. فذلك بحث متعلق بداخل المعرفة الدينية (مثلاً: هل الظهور^(١) في زمان النزول حجة أم لا، مع التأكيد أن كل قوم لفهم الظهور في زمان النزول ينظرون إلى الأمر من منظار عصرهم، ومن منطلق معارف عصرهم).

(١) أي ظهور المعنى من اللفظ.

نحن ننظرُ إلى المعرفة الدينية من الخارج، ونفتح كتاب صراع الأفهام ونوضِّح أسرارها، وفي الوقت عينه نرحِّب بهذه النزاعات، ونعدّ، كابن عربي، حرارة جهنّم هذه، هي التي تُنضج ثمار الجنة^(٢).

هذه تنمة الكلام:

للإدراك العصريّ للدين معاني أربعة:

الأول: إدراك متلائم ومتناغم مع علوم العصر.

الثاني: إدراك متأثر بعلوم العصر ومستمدّ منها، من حيث المدلول والمفاد.

الثالث: هو جواب عن مشاكل العصر النظرية.

الرابع: هو جواب عن مشاكل العصر العملية.

كلُّ واحد من هذه الإدراكات جزءٌ من المعرفة الدينية، التي تصبح متحوّلة ومتكاملة بتأثير أسئلة العصر وعلومه، ولقد تحدّثنا عن المعنيتين الأولى والثاني، وسنوضح من جديد المعنى الثالث الذي سيكون مدخلاً إلى البحث الذي كُتِبَ قد وعدنا به في المقالة السابقة، أي «مدخلية علوم العصر في تبیین مفاد معارف الشريعة ومدلولاتها».

نقول إنّ الأوصاف التي أطلقها البشر على الدين، مستمدّة كلّها من خارج الدين، وكذلك النزاعات أيضاً هنالك وُلدت وهنالك ترعرعت. فالدين في اعتقاد جميع المؤمنين فطريّ وإلهيّ وحقّ وإنسانيّ وعادلّ وكاملّ. وأمّا صفاته هذه فيجب أن توجد وتعرّف مستقلّة عنه، فالدين يُقاس بالحقّ وليس العكس، وكذلك العدالة والسعادة والفطرية والكمال وغيرها من الأوصاف. كما أنّ فهم الدين متطابق ومتلائم دائماً مع فهم البشر للحقّ والفطرة والسعادة والعدالة... فإنّ لم يتيسّر هذا التلاؤم فسيفرض الدين الذي ليس بحقّ وإنسانيّ. أي إنّ فهم الدين يستقرّ داخل إطار نظرة البشر العلمية والفلسفية. وكما أنّ اعتناق الدين مسبوّق بالإيمان بأصول خاصّة، فإنّ

(٢) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، المجلد الثاني، الباب السابع والثمانون في تقوى النار، دار صادر، بيروت.

فهو أيضاً مرتبط بفهم خاص للإنسان وللعالم، وهذا الفهم البشري المتغير للإنسان وللعالم، لا بد من أن يجزّ وراءه فهم الدين ويجعله متغيراً ومتنوعاً.

التبادل والتحوّل والتغير أمورٌ صعبت تجنبها، ولكنها مباركةٌ لأنها من مستلزمات العقل البشري. واللّه الذي وهب الإنسان الدين يعرف أنّ ذلك التحوّل واقعٌ لا محالة، بل إنّه يريدُه ولن يكون لخلوص المعرفة الدينية ونقائها أي معنى إلا في حضن ذلك التكامل.

إذا كان التصوّر السائد حتى الآن أنّ «الخالص» و«الثابت» لهما المعنى نفسه، وأنهما متلازمان، فيجب السعي بجهد للمصالحة بين نقاء المعرفة وتكاملها.

الخلوص المتكامل أو التكامل الخالص النقي، يبدوان في نظر بعض المعاصرين مفهوميّن متناقضين، فلا يتقدّمون إلى فهمهما وتمييزهما، لا عجب من ثمّ إذا رجّحوا السكون على الحركة، والثبات على التحوّل. إنّ ما يؤدي إلى مثل هذا الخمول والكسل هو المغالطة الرهيبة الناشئة عن عدم التمييز بين الشريعة وفهم الشريعة، والظنّ أنّ أوصاف الشريعة المتعالية هي ذاتها أوصاف فهم الشريعة، وهذا الظنّ السيء فتن الكثير من القلوب والعقول ووسوس لها.

الشريعة مقدّسة وإلهية وكاملة، ولا مجال فيها للخطأ أو للتناقض، وهي ثابتة وخالدة، ولا تحتاج إلى مساعدة العقل البشري والمعرفة البشرية، ولا ينالها إلا المطهّرون. إنّما فهمنا للشريعة (أي علوم الفقه والتفسير والأخلاق والكلام)، لا يتمّ بأيّ صفة من هذه الصفات. إنّ فهم الشريعة لم يكن ثابتاً ولا كاملاً في أيّ عصر من العصور، وهو ليس كذلك الآن، وليس منزهاً عن الخطأ والخلل، وليس بغنى عن المعارف البشرية، وليس إلهي المنشأ، ولا هو بمنجى من تحريف المحرّفين، أو عوّج مُعَوّجي الأفهام.

العلوم البشرية محكومة بالأحكام الإنسانية الفقه والتفسير والكلام، علوم بشرية ومحكومة بالأحكام الإنسانية، ولا مجال للزعم القائل إنّ الفقه كاملٌ مستغن عن المعارف البشرية الأخرى. والمعارف البشرية (دينية وغير دينية) كلّها ناقصة،

ويحتاج بعضها إلى البعض الآخر، ويساعد بعضها البعض الآخر، وهي في تبادل مستمر، ولكل منها سهم في تحسين الآخر وتطويره. فالمعرفة البشرية كجسد الإنسان، تنمو أعضاؤه نمواً متناسباً ومتناغماً، وما من عضو يستطيع أن ينمو نمواً سرطانياً على حساب بقية الأعضاء، والشريعة الإلهية ليست بحاجة إلى ترميم لأنّ بانيها هو الله عزّ وجلّ، ولكنّ فهم الشريعة محتاج إلى ترميم وتجديد مستمرين، ويجب تجديد عناصر المعرفة الدينية وتشذيبها باستمرار لتتلاءم مع عناصر المعرفة الجديدة غير الدينية.

إن كل فرع من فروع المعرفة يجهد ليقول الحقيقة، كل الحقيقة، ولا يعطي فرصة التسلّل إلى داخله لأيّ عنصر بعيد من الحقيقة، أي إنّه لا يكون من رأسه إلى أخمص قدميه كذباً أو حقاً ممزوجاً بالباطل، أو حقاً ناقصاً. فالحقّ الممزوج بالكذب يصوّر الواقع تصويراً مختلفاً (وليس تصويراً غير كامل)، كذلك يفعل الحقّ الناقص، والتصوير الصادق هو التصوير المبنيّ على الحقّ الكامل والجامع. فمن يعرف ديون إنسان ولا يعرف مداخله، أي من لا يعرف من صفات إنسان أكثر من خصلتين، فإنّ لديه تصوّراً غير صحيح عن «وضعه»، مع أنّ ما يعرفه ليس سوى الحقّ، أي إنّ المجهولات تلون المعارف بلون آخر. وطالما أنّ الإنسان يجهل نقاطاً عديدة عن الكون أو عن الشريعة، فسيظلّ ما يعرفه ناقصاً وغير واضح بالنسبة إليه.

نحن لا نتكلّم على المعلومة منفردة ومستقلّة، أو على صدقها أو كذبها، وإنّما على الصورة والهندسة الكلّية التي تنتج من تركيب المعلومات معاً (الحقّ والباطل). فصورة العالم المبنيّة بواسطة خمسة أجزاء، أكثر ظلمة من الصورة المبنيّة بخمسين جزءاً، كلّما أخرجت منها الأجزاء غير الصحيحة، وزاد عدد الأجزاء الصحيحة تصبح هندسة البناء أو صورته عينية وأكثر صحّة.

إنّ فهمنا للشريعة هو أيضاً على هذا النحو. فمن لا يعرف تاريخ الإسلام بشكل صحيح، ولم يتعمّق في التفسير ويسير أغواره، ولم ينقح عرفانه وفلسفته وعلومه (علم الإناسة وعلم معرفة الكون)، ولم يلتقط من الشريعة سوى عناصر وأجزاء قليلة، فإنّ

علمه الشرعيّ مشوّةً وضيقُ الأفق وغير متوازن. فلجعل جسد معرفة الشريعة أكثر صحّةً وتناسقاً، يجب اقتناص عناصر إضافية، وانتخاب أجزاء عديدة (من التاريخ والتفسير والأحكام الإسلامية)، والسعي إلى فهم هذه الأجزاء والعناصر فهماً أفضل.

كلاؤنا هنا أنّ هذا الاقتناص ومن ثم الاختيار، لا يتشكّل دون مقدّمة ودون أساس، والمعارف البشرية والمعلومات غير الدينية، هي التي تتيح للعلماء القدرة على الإضافة والاستمرار في الاختيار والانتخاب.

كلّنا سمعنا قصّة «الفيل الهندي والبيت المظلم» وتعلّمنا منها عبرة، ولكننا اعتقدنا أنّها تصدق على معارف غير المعرفة الدينية، ولم نتصوّر أنّ فيل الشريعة المهيب، لا يدخل بسهولة في عقول البشر الضيّقة، وأنّ أجزاء المنفصلة عن بعضها يفيد كلّ منها معنى خاصاً، فإذا ما جُمعت معاً فإنّها تفيد معنى آخر. مغزى قصّة الفيل ليس أكثر من أنّ المجهول يضيفُ على المعلوم لونا، وما لم يُكتشف يرمي بظله على المكتشف، وإنّ جهل الإنسان يستر عنه ليس ما يجهله فقط، وإنّما أيضاً ما يعلمه، فيصاّب تصويره للواقع بالخلل والنقصان. من هذا المنطلق، فإنّ المعلومات اللاحقة تتصرف في المعلومات السابقة معنى ودلالة، وتُستبدل الصورة الحقيقية الصحيحة بالصورة المشوّشة الأولى.

من وضع يده في الظلمة على ساق الفيل فقط، ظنّ أنّ الفيل عمود، ومن لمس خرطوم ظنه أنبوباً، ومن وصل إلى أذنه، ظن أنه وصل إلى المروحة، ومن وضع يده على ظهره ظنّ أنه قد وجد سريراً.

إنّ تصوّر الفيل سريراً معلولاً بجهل الأنبوب والمروحة والعمود، وتصوّره عموداً معلولاً بجهل وجود التصوّرات الأخرى، وإنّما السرير والمروحة والعمود والأنبوب إذا جُمعت ورُكبت معاً فسينبثق عنها صورة للفيل، وسيأخذ كلّ من العمود والأنبوب معنىً جديداً؛ والهندسة الجديدة الناتجة عن تركيب العناصر المختلفة تضع كلّ عضو في مكان جديد، وتلبسه ثوباً جديداً.

إنّ تصوّرنا للشريعة وللطبيعة أيضاً، في هذا العصر (وفي كلّ عصر)، مبنيٌّ على

أجزاء قليلة وناقصة، ومرتبطة بعناصر أخرى عديدة لم نكتشفها بعد، وهو أسير لها أيضاً، ولذا فإن فهمنا للعناصر المكتشفة اليوم ناقص ويتنظر أفهام الغد، لفتح الباب لبناء هندسة وفهم جديدين.

بعبارة أخرى، إن تصورنا لكل مجموعة يرتكز على ركنين: ما نعرف وما لا نعرف، ويصبح قابلاً للكمال بجعل المجهولات معلومةً بالتدرج. ولذا فإن هذا التصوير ناقصٌ دائماً، وقابلٌ باستمرار لأن يتكامل ويرتقي، حتى لو لم تكن المجموعة نفسها ناقصةً ولا متحوّلة.

الكلام هنا على التصوير الكلي والهندسة الجامعة للمعرفة، وليس على معرفة هذه النقطة أو تلك، كما أنّ في تكامل كلّ غصن من أغصان المعرفة هنالك باستمرار أمران يتحقّقان معاً:

الأول: هو تغيّر فهمنا لكلّ جزء من أجزاء تلك المعرفة على حدة، (بسبب رشد المعارف الأخرى)؛

والثاني: تحوّل هندسة المعرفة، وإعادة تركيب عناصرها (بسبب إيجاد عناصر جديدة في سيرة هذه المعرفة ذاتها، وحلولها بقرب العناصر القديمة)، بحيث يتنوّع من جديد فهمنا لهذه العناصر، أي إن تكامل المعرفة البشرية ليس كمّياً فقط، وإنّما هو تكاملٌ كميّ أيضاً، لا يعلّمنا وقائع أكثر، بل يصوغ لنا فهماً أفضل لهذه الوقائع.

هذا التكامّل الكميّ في كلّ فرع من فروع المعرفة، معلولٌ تكامّل المعارف الأخرى الكميّ والكيفيّ أيضاً. فتجد هندسة المعرفة تنوّعاً، وتجد أجزاءها معنى آخر. المعرفة التاريخية نموذج معبّر، وهي أقرب المعارف إلى المعرفة الدينية.

ظنّ بعض المؤرّخين القدماء أنّهم سيكتبون تاريخاً «جامعاً ونهائياً»، لكلّ عصر من عصور التاريخ، ويرسمون له صورة كاملة ونهائية، بحيث لا يبقى هنالك من مجالٍ أمام أيّ فتانٍ أو عالمٍ في المستقبل أن يغيّر فيها أو أن يضيف إليها. هذا الظنّ أو الأمل يعود إلى عصرٍ كانت العلوم فيه تحبو وتنمو ببطء، ومرّت أعوامٌ متطاولةٌ دون أن يُضاف إلى مخزن المعارف جوهرٌ واحدٌ جديد، أو يقع في بحر العلوم البشرية أيّ

تلاطم، ولهذا السبب كانت العملة الرائجة هي السكون والركود (والإيمان بالثبات والكمال).

وكان الظنُّ السائدُ أنَّ ذخيرة المؤرِّخ تنحصر في أمرين اثنين: الإسناد الموثق والرؤاوة الصادقون، وعلى المؤرِّخ أن يرضع من هذين الفرعين حليب التاريخ، فيمزق الحجب عن وجه الحقيقة. ولكنَّ نموَّ علم التاريخ الذي كان التربة المناسبة لولادة فلسفة التاريخ، كَشَفَ في هذا التصوُّر خروفاً غير قابلة للرفو، ومستنقعات صعبت رذمها، فما من مؤرِّخ إلا ودار بهوسٍ في دوامةِ الظنِّ بأنه يكتب تاريخاً للأجيال القادمة، يريحهم من تعب البحث والتحقيق في ما بعد. في حين أنَّ التحوُّل التدريجيَّ للمعرفة التاريخية أمرٌ مشهودٌ من جميع المؤرِّخين، ومقبولٌ منهم. فقد قيل في البدء إنَّ القرب من عصر الحدث يتيح للمؤرِّخ حظاً أكبر ليفهمه، وقيل بعد ذلك إنَّ تاريخ أيِّ عصر يجب أن يُكتب بعد قرنٍ على الأقلِّ، وكان يُظنُّ أنَّ التاريخ يجب أن يُكتب جامعاً مانعاً، فقيل في ما بعد إنَّه يجب أن يكون مختاراً، والقولُ إنَّ عينية التاريخ لا تنسجم مع انتقائيته، ألغاه في ما بعد التلاؤم الواضح بين الأمرين، والقولُ إنَّ أفضل مؤرِّخ هو الذي لم يأتِ بعد، استُبدِلَ به القولُ إنَّ علم التاريخ هو حصيلة التفاعل بين المؤرِّخ والإسناد التاريخي.

الذي كان سائداً بأنَّ المؤرِّخ لا يحتاج إلا إلى العين البصيرة والضمير المنصف، وقد توضَّح أنَّ البصيرة والإنصاف ليسا أوصافاً معنوية، أو أخلاقية، وإنما هما، قبل ذلك، وليدا معلومات المؤرِّخ وذخائره العلمية التي تهبه العين البصيرة والوجدان النقي، لرؤية الحقائق واختيار الوقائع. ودفنت تلك الموعظة غيرُ المباركة التي تقول إنَّ الذهن المليء هو حجاب الحقيقة، ونبت على دُمئتها هذا المنهج المبارك الذي يقول إنَّ الذهن الخالي لا يقوم بأيِّ عمل، ولا يقتنص الحقيقة إلا الذهن الأقوى والأغنى، الموار بالأسئلة.

غاية القول أنَّ عين العقل لا تصبح بصيرة نافذة دون وسائل، وأن العلم الأكثر تنبهُ بصيرة أقوى، والذي يُحسن الاختيار هو الذي يعلم بشكل أفضل ما يستحق الاختيار وما يجب أن يُهمل، والعلم هو وسيلة ذلك الانتخاب. وما من مؤرِّخ حقيقي

يَعُدُّ كُلُّ ما يسمع أو يعرف تاريخاً، ويذكره من ثمَّ في كتابه. فوقوع فارس عن حصانه، أو تموج بحر أو انخفاض قيمة سلعة من السلع، كلها حوادث، ولكنها ليست حوادث تاريخية بالضرورة. فالحوادث تصبح تاريخية حين يدخل المؤرِّخُ ساحتها، ويصنّفها، ويختار بعضها، ثمَّ يستخدم المختار منها ويضعه في مكانه المناسب في تصويره جسّد التاريخ وتزيينه. ومعلومات المؤرِّخ الأخرى هم أصدقاؤه المخلصون الذين ينصحونه، ماذا يجب أن يختار، وعمُّ يجب أن يتغاضى. وهم ستارة تخفي عن عينيه أموراً، وعدسات مكبّرة تريحه أموراً أخرى بشكل أفضل.

التاريخ لم يصنعه المؤرِّخون، ولكنَّ «علم التاريخ» هو حتماً صنيعتهم وباختيارهم، وهل يمكن أن يكون غير ذلك؟ وما من شكَّ أنّ هذا الاختيار مضبوط ومنهجي، ويسعى نحو الكمال. وهو، في كلِّ عصرٍ، متناسب مع معلومات العصر ومستمدٌّ منها. وهكذا يكبر علم التاريخ ولا ينتهي؛ وعدم وصوله إلى نهايته ليس سببه فقط أنّ الاكتشافات التاريخية تتزايد باستمرار، وإنّما من الأصحَّ القولُ إنّ فهم المؤرِّخ لحادثةٍ خاصّة يتكامل كيفاً وليس كمّاً، ولم يُختتم ملفُّ أيِّ حادثة ولو لمرة واحدة. وبالاكتشافات العلمية الجديدة، تفتح منافذ جديدة للأبحاث والتحقيقات التاريخية، والمؤرِّخ المجهز بنظريات علمية جديدة، يتوصّل إلى فتوحات تاريخية جديدة. وما لم يوجد في ذهن المؤرِّخ تصوّر كليّ ومتوازن عن الإنسان والمجتمع، فلن يتمكن من كتابة تاريخ متوازن وموثوق.

إبن خلدون أعلن أن معرفة طبيعة الحادثة، وطبيعة المجتمع، ضروريّتان في تدوين التاريخ، وكان يرى أنّ عدم معرفة هذه الطبائع (على حد تعبيره) يدفع المؤرِّخ إلى عدّ أية حادثة ممكنة أو مهمّة^(٣).

لعلَّ بعض البسطاء يصدّقون مثلاً أنه في أحد العصور الغابرة، حين راجت إحدى

(٣) «أمثال ذلك كثيرة وتمحيصه إنّما هو بمعرفة طبائع الثمران وهو أحسنُ الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة»، مقدّمة ابن خلدون، ص ٣٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

اللغات، دُوّنت مباشرةً قواعدُ تلك اللغة أو معاجمها اللغوية، وذلك استناداً إلى خبرٍ دُوّنه أحدُ الإخباريين؛ ولكنَّ النقادَ الذين يعرفون «طبيعة» اللغات، يعلمون أنه ما لم تمرَّ قرونٌ على رواج اللغة وتتمتعَ بغنى خاصّ، وما لم تحمل فروعاً وأغصاناً وأوراقاً جديدة وكافية، وما لم تدخلها ألفاظٌ كثيرة، وتشقّ المترادفات طريقاً في داخلها، وما لم تأخذ استحكاماً محدداً وقواماً خاصاً، فمن غير الممكن تصوُّرُ تدوين معجم لتلك اللغة. لذا فإنَّ الخبر المذكور لا وزن له بميزان النقد. من هذا المنطلق، إذا تبينَ، اليوم مثلاً، أنّ نوع الطعام وطريقة التغذية تؤثر تأثيراً قاطعاً في نبوغ النوابغ وظلم الظالمين، فسيعمد جميع المؤرّخين إلى التنقيب عن نوعية طعام نيوتن أو ابن سينا أو محمود الغزنوي، أو جنكيزخان، أو ستالين، ويستنتقون المستندات التاريخية الصامتة؛ وما لم يكن مهتماً في نظرهم من قبل (أي غذاء العظماء مثلاً) سيولونه أهمية ويقدّرونه؛ أي كلما تنوّعت نظريّات المؤرخ، سيتنوّع تاريخه المدوّن. وسيغيّرُ هذا التنوّع، قبل كلّ شيء، اختيازه ويبدّله، وسيحتلّ الوضيع مكان الشريف، والشريف مكان الوضيع، وما لم يره مهتماً من قبل، ولم ينتخبه، سيعظّم في نظره أو العكس. وهذا هو الدليل على أنّ أيّ حادثة تاريخية لا يمكن أن تُدوّن تدويناً نهائياً، أو أن تُرسم رسماً كاملاً.

الرسّامون، الذين هم المؤرّخون، يَرَوْنَ إلى الحادثة الواحدة في كلّ عصرٍ بشكلٍ مختلف، ويلاحظون فيها جمالاً خاصاً، ولذا فإنّ رسومهم لا نهاية لها. وهذا دليل أيضاً على أنّنا كلما ابتعدنا عن زمن الحادثة، رأيناها بشكل أفضل، ففتح هذه الرؤية الأفضل للحادثة فرصة شرح تاريخي أوسع، فتظهر آثارها وثمراتها، وكذلك يؤدّي هذا الابتعاد إلى إنضاج المعرفة البشرية، ويَهَبُ للمؤرّخ مفاتيح جديدة تكشف سرّ الحادثة.

ما نعرفه اليوم عن الثورة المشروطية أكثر عمقاً ممّا كان يعرفه معاصروها، وذلك ليس بسبب اكتشاف وثائق جديدة، وإنّما بسبب نظراتٍ جديدة، ونظريّاتٍ حديثة في موضوع تحليل أسباب الثورات وظروفها وبسبب ظهور آثارٍ أكثر من تلك الثورة.

إنَّ للمعرفة التاريخية برأينا ركنين، خارجياً وداخلياً. الوثائق والروايات التاريخية هي الركنُ الداخلي، وما أضيف إلى هذا الركن، وأُعلن عنه وكُشف سرُّه، هو الركنُ الخارجي، أي معلومات المؤرِّخ الفلسفية، وعلومه (الإناسة والاجتماع و...) التي تغربل الروايات التاريخية، وتفسرها وتعرضها بصورة معقولة. وهذا هو أيضاً سرُّ القول إنَّ علم التاريخ «علمٌ معجونٌ بالفنِّ، ومعرفةٌ ممزوجةٌ بالمهارة». وكلِّما ازداد عملُ المؤرِّخ التاريخي، وكلِّما كان نصيبه من المعلومات غير التاريخية أكبر فإنَّه سيصير مؤرِّخاً أقدر.

لم يُكتب على ناصية أية حادثة إذا كانت مهمَّة أو غير مهمَّة، وإنَّما يجب التحقُّق، إذا كانت مناسبة في بناء التاريخ وتصويره أم لا، أهي ممكنة أم غير ممكنة. هذه الأوصاف كلُّها يُضفيها المؤرِّخ على الحوادث المنقولة؛ ونظرياته القديمة هي التي تجعل الحادثة ممكنة أو غير ممكنة، مهمَّة أو غير مهمَّة، تستحقُّ الاختيار أو لا. وما من مؤرِّخ يذكر في كتابه كلُّ الحوادث الماضية، أو يعطيها جميعاً المكانة ذاتها أو الفرصة ذاتها. الاختيار والتنسيق هما عملُ أيِّ مؤرِّخ ماهر، ومن لم يتعلَّم ذلك، عليه الانتظار إلى أن يصبح مؤرِّخاً.

ربَّما ظنُّ بعضُ البسطاء غير المجرِّبين أنَّ الاتكاء على النظريَّات الذهنيَّة السابقة يجرد العلم من علميَّته، ويجرُّ الأمر نحو المثالية. ولقد رأينا بوضوح أنَّ الإنسان، بامتلاكه نظريات شاملة وموثوقة، يختار معلوماته الأخرى ويغربلها لتتلاءم معها، وتأخذ مكاناً بينها. وبطريقة أكثر بساطة نقول إنَّ أحداً لا يمكن أن يقبل أنَّ الإنسان الذي يؤرِّخ له، هو غير ذلك الذي يعرفه علمُ الاجتماع، أو أنَّ القوانين التي كانت سارية على القدماء، وأزاح علمُ التاريخ الستارَ عنها، ليست هي التي تتحدَّث عنها العلوم الأخرى. هذان الأمران يجب أن يكونا متوافقين، ولكنَّ النظريات السابقة لا تريد متاً التوافق مع المعلومات الجديدة فقط، وإنَّما هي كالنوافذ تعيَّن رؤانا المستقبلية، أي إنَّنا بمساعدة هذه النظريات «نرى» بعض الحوادث و«لا نرى» أخرى.

فالنظريات تضيء ميدان البحث والتحقيق، وتستدعي أسئلة «خاصَّة»، وتقول لنا إنَّنا

يجب أن نحمل سراجاً مهما كان الشيء الذي نبحث عنه، وللإجابة عن سؤال ما هو الخبر؟ يجب أن يُعلم ما هو الشيء الذي يُعدُّ بالنسبة إلينا خبراً، وما هو السراج الذي استخدمناه؟ النظريات هي القناديل التي تضيء الطريق، والتصوّر الذي يُعدُّ الغذاء مثلاً مؤثراً في النبوغ يقول للمؤرخ أسأل عن أنواع الأغذية لتفتش عن الأخبار في ما بينها، والتصوّر القائل إنّ العوامل الاقتصادية والإنتاجية مؤثرة كلّها في التاريخ يقول: استخبروا عن هذه العوامل. والتصوّر القائل بالتحوّل الفُجائي، (وهذه نظرة فلسفية أو علمية غير تاريخية) يرضى في مطالعته للتاريخ بفصل الحوادث، ولا يستخبر عن الرابط الخفيّ واللطيف الذي يجمعها؛ يعتقد منذ البداية أنّ خبراً ما كاذبٌ وآخر صادقٌ. أمّا من يعتقد بالدوام فلا يفصل أيّ حادثة عن الحوادث التي قبلها، ويسعى دائماً وراء حلقات الربط.

كما قلنا، ما من مؤرخٍ مجزّبٍ وخبير لا يلجأ في تحقيقه إلى نوعٍ من الاختيار، وإنّما يعمد إلى تجميع الوقائع الماضية المجزّأة والمضخّمة، دون أيّ منهج أو تنظيم، مضطربة ومتفرقة يكومها فوق بعضها، فيخرج كتابه التاريخي كرداءٍ مرّعٍ موصّل، أو كغابة كثيفة مكتظة لا معابر فيها.

هذا ما يذهب إليه المسعودي مؤرخ القرن الرابع الهجريّ، الذي يقول في سراج الذهب ومعادن العبراهم: «... ولم نترك نوعاً من العلوم ولا فنّاً من الأخبار، ولا طريقة من الآثار إلا وقد أوردناه في هذا الكتاب مفصلاً أو ذكرناه مجملاً، أو أشرنا إليه بضروب من الإشارات أو لَوْحنا إليه بفحوى من العبارات»^(٤). وما يقوله كذلك أرنولد توينبي مؤرخ القرن العشرين في كتابه *تحميق نبي التاريخ* «إن التاريخ لا يقوم بتسجيل جميع وقائع الحياة الإنسانية... الاختيار والتنظيم وعرض الوقائع، كلها تقنية تتعلق بمجال الأساطير، والقول صحيح إنه ما من مؤرخ كبير ليس فتاناً قديراً»^(٥).

خلاصة القول أن المؤرخ، بامتلاكه نظريّات علم الإناسة والاجتماع والفلسفة،

(٤) المسعودي، سراج الذهب، ص ١٨، شركة النشر العلمية والثقافية.

(٥) A. Toynbee, *A. Study of History*, Abridgement by. D. S. Somerwell, CUP, 1946, p. 44.

يتمكّن من اختيار الموادّ التاريخية ومن ثمّ ينظّم المنتخبات، لتكوين تصوّر عن التاريخ القديم، وليعرض وضع عصرٍ من العصور، أو مجتمع من المجتمعات. فالموادّ التاريخية بحدّ ذاتها ليست منتقاةً ولا منظمّةً، ولكنّ يد المؤرخ المنتخبة والمنظمة، وعقله المتسائل هما اللذان يعطيانهما الشكل والصورة. ولذا فإنّ النقد التاريخي موجّهٌ في الأصل إلى النظريات التي اعتمدها المؤرّخ في الاختيار، ونقدُ الراوّة بالنسبة إليه فرعيّ، وأقلُّ قدرًا، فما من مؤرخ خالي الذهن. النقد هو نقدٌ لمحتويات الذهن النظرية، وليس لأصل امتلاء الذهن.

ما من أحدٍ يحيا بلا حبيب، وإذا كان هنالك من عيب فليس بالعشق ذاته، وإنّما في عشقه هو. وكما يقول مولانا:

النّاسُ في حَيَرةٍ من الفدائي
فلكُلِّ واحدٍ مِنّا سيرةٌ فداءٍ خاصّة...^(٦)

لا يجب أن نتعجّب، كيف أنّ قوماً كالفدائيّين الإسماعيليّين، ضحّوا بأرواحهم من أجل هدفهم، فكلُّ واحدٍ منّا فدائيٌّ قِبلةً ومقصِد. المقاصدُ والجهاتُ متعدّدةٌ مختلفةٌ، ولكنّ التضحيات واحدة.

إنّ تلك النظريّة التي كانت تقول إنّ العالمَ مضيءٌ، فيجب السعيّ فيه وجمع الموادّ وصيد المعاني وحشو الذهن، أعطت مكانها - في ضوء أبحاث العلماء وكثافة المعارف وصقل مناهج التحقيق - لهذه النظريّة المعرفية التي تقول: إنّ عالمَ الحقائق مظلمٌ، يضيء بقدر إضاءتنا له، والقنديل الذي يُضيئه ليس سوى معارف المؤرّخ وفرصياته وأسئلته وتصوّراته السابقة، التي تنير حوزة البحث والتحقيق ومجال الرؤية.

كالينك وود، المؤرّخ والفيلسوف الإنكليزي المعاصر، أوصى المؤرّخين بهذا القول للورد أكتون مؤرّخ القرن التاسع عشر: «يجب أن تحقّقوا في المسائل والموضوعات وليس في العصور»^(٧) أي، اجعلوا التحقيق تابعاً للسؤال، وللتوصّل إلى

(٦) المتنوعي، دفتر الخامس، البيت ٣٥٤٢.

R. G. Collingwood, *The Idea of History*, CUP, 1978, p. 261.

(٧)

أجوبة ابحثوا، ليس من أجل الطواف والتفرّج والتسلية. فالسؤال لا يتولد في الذهن بلا وجهة. أيتساءل الذهن الخالي؟ ألا يتولّد السؤال من تصادم المعارف الذهنية ببعضها، أو المعارف غير الذهنية بالعالم الخارجي؟ أليس صحيحاً أن:

السؤال يولد من المعرفة وكذلك الجواب
كما ينبت الشوك والورد من الماء والتراب^(٨)

ثم إنّ المؤرّخين، بامتلاكهم أسئلةً مختلفةً، تصبح تواريخهم مختلفةً، ولأنّ كلّ عصرٍ يكشفُ علوماً جديدةً، فينتج أسئلةً جديدةً، تغني ذخيرة المؤرّخين، لينظروا إلى التاريخ نظرات جديدة، ويضعوا الأساس لبناء جديد. وبما أنّ نموّ العلوم ليس له خاتمة، فلا يُتصوّر أنّ للتّحليل والفهم والعرض والتنقيح التاريخي نهايةً. ويمكن دائماً تقديم فهم سطحي أو معتمّق أو متكامل أو متفاوت لكل عصر ولكلّ مجتمع.

فالمؤرّخ الذي يسعى إلى معرفة أكبرٍ قدرٍ من الحوادث التاريخية، ولا يقيم وزناً لنظريات عصره العلميّة، ولا يضاعف نصيبه من علوم عصره النظرية، ولا يُنقح نظريته إلى الأمور، ولا يُزيّت بالنظرية قنديل عقله، فإنّه يقع، في إدراكه لماهية حرفته، في الوهم والخطأ. أليس الأمر كما قال فلاسفة التاريخ: إنّ التاريخ كلّهُ هو التاريخ المعاصر؟ ألا ينظر المؤرّخون دائماً من مرصّدٍ معارف عصرهم إلى العصور الأخرى، فيعيدون صياغة العصور الأخرى بحسب أسئلتهم ونظرياتهم؟

وإذا كنّا نرى أنّ علم التاريخ قد ابتلي عند المسلمين بالركود قروناً متطاولة، بحيث جعل كلّ واحدٍ ديدنه تقليد أقوال الآخر، أفليس سبب ذلك أنّ نموّ العلوم النظرية كان متوقفاً ولم يجد المؤرّخون منظاراً جديداً ينظرون بواسطته إلى علم التاريخ، ويكتشفون موادّ جديدة يجمعونها، ليؤسسوا بناءً جديداً وهندسةً جديدة لعلم التاريخ بواسطتها؟

نعم، يجب أن نضع قيّم كلّ عصرٍ في مكانها الصحيح، ولا يجب أن نحكم على الماضين بواسطة تقاليدنا وعاداتنا وقيّمنا المعاصرة، فالنظريات السياسية

(٨) المتنري، الدفتر الرابع، البيت ٣٠٠٩.

المتنوعة التي ظهرت اليوم في موضوع الحكم، لا يجب أن تُؤخذ ذريعةً لانتقاد السابقين، لِمَ لَمْ يثوروا؟ ولِمَ لَمْ يؤسسوا حكماً مختلفاً و...؟ ولكن بنظريات واقعية (غير قيّمية) يمكن اليوم فهم حياة السابقين الاجتماعية، كما أنه من الممكن، بواسطة علم طبّ جديد، إزاحة الستار عن أسرار كثيرٍ من الأوبئة التي حدثت في الماضي، وحصدتِ الناسَ، وسببت الكثير من الكوارث وظلّت مجهولة؛ فما من شيء يمنع استخدام الأطلاعات الفلسفية والعلمية الجديدة مصايح تيسّر فهم الماضي بالنسبة إلينا وتكمّله.

تبدل المعنى حسب تبدل النظرية لم يكن فهم القدماء لحوادث عصرهم أفضل فهم وأكملّه، فذلك الفهم ذاته، هو اليوم حادثة تاريخية يجب أن يُعاد تحليلها، إنه يمكن بل يجب أن يرتقي. إن فهم المصاديق هو دائماً الفهم في ضوء النظرية، وإدراك الجزء في ظلّ صورة الكلّ. وحين تبدّل النظرية والتصوّر الكلي، يتبدّل المعنى. وهناك فرق بين فهم ابن خلدون لنشوء الدول وسقوطها، وبين فهم الملوك الذين كانوا هم أنفسهم الذين بنّوا تلك الممالك، أو الذين قضّوا عليها. ذلك أنه رأى إلى ذينك الطلوع والأفول في ضوء نظرية أخرى، ومصداق كليّ آخر.

يمكن أن تتكوّن اليوم آراء أخرى عن أسباب نشوب الحروب، غلاء السلع أو رخصها، تقسيم العمل، أفول الدول والحضارات، أو نشوئها وتطوّرها... والتوصّل إلى فهم جديد للحوادث والتحوّلات الماضية. هذه السلسلة لا نهاية لها. لذا فإنّ علم التاريخ هو تنسيق المؤرّخ للمنتخبات، وهذه تتبع الأسئلة، والأسئلة تلدها النظريات، وهذه النظريات تفسّر الحوادث الماضية تفسيراً جديداً، وتتيح كشف حوادث جديدة. وهكذا فإنّ القبض والبسط الحاصلين في النظريات غير التاريخية، يُنتجان بل يفرضان قبضاً وبسطاً في علم التاريخ.

بعض هذا الكلام صادق في العلوم ذات الموضوع كالفلسفة والرياضيات والكيمياء والحياة وغيرها، وهو أصدق في علم التاريخ الذي هو علم بلا موضوع، ومواده لا تنظّم مدار الموضوع، وإنّما مدار أسئلة المؤرّخين (التي هي وليدة نظريّاتهم الذهنية).

المعرفة الدينية، أو فهمنا للشريعة، هما أيضاً (مع وجود بعض الفرق) على هذا النحو. فالمعرفة الدينية معرفة بلا موضوع، وهي كأي معرفة أخرى انتقائية، والمعارف الجديدة تتيح رؤية مناظر جديدة فيها، ونضجها رهناً بالأسئلة التي يطرحها المتدينون والمتسائلون على الدين والأجوبة التي يسمعونها منه. هذه الأسئلة نظرية وعملية، ونتاج معارف العصر النظرية، وأحوال الحياة الجماعية فيه. وبما أن هذه المعارف والأحوال متنوعة، ففي نضج المعرفة الدينية وتراكمها أيضاً يحدث تنوع وقبض وبسط.

إن فهم القدماء للشريعة وانتخابهم منها متناسب مع أسئلة عصرهم ومتوازن معها، وذاك الفهم والاختيار هما بالنسبة إلينا حادثة تاريخية. وأسئلة عصرنا تدعو إلى اختيار وتنظيم جديدين لمواد الشريعة، وهذا الاختيار والتنظيم بلا نهاية...

إن دور الأسئلة هو لفت نظر المحقق إلى جانب خاص من جوانب الشريعة، وتسهيل بحثه وتحقيقه في طريق خاص، وتصيده لمعانٍ بكرٍ غير مكتشفة، وتوجيهه باتجاه اختيار الأجوبة التي لا يمكن أن تكون غير موافقة لمعارف العصر أو متصادمة معها. لذا فإنَّ الأسئلة تساعدنا في التجميع، ومعارف العصر في التحكيم، وما من معرفة تخلو من هذين المقامين: مقام التجميع ومقام التحكيم.

ما قلناه من قبل وأعلناه، عن التناغم والتلاؤم بين معارف العصر والمعرفة الدينية، متعلق كله بالأجوبة التي استمددناها من الشريعة (رداً على أسئلتنا). إنَّما الكلام نفسه يطرح أسئلة جديدة: لماذا نسعى وراء كشف نقطة معينة في الدين؟ ولم نسأل اليوم عن أمرٍ لم نكن حتى الأمس قد فكّرنا بالسؤال عنه؟ وهل الأسئلة التي تمور في أذهاننا وعلى أسلة لساننا هي الشريعة نفسها، أم إنَّها إدراكات وهموم من خارجها؟

إذا اعترفنا أنَّ معلوماتنا التي تنضج شيئاً فشيئاً، يؤدي نضجها إلى نضوج مجهولاتنا أيضاً، ويُستبدل بـ«الجهل بالجهل»، «العلم بالجهل»، ويكون خطوة على طريق تقدّم المعارف، ويفهم أوضح للكون نتوصّل إلى أن نفهم أفضل ما هي الأشياء التي

لا نعلمها، وباكتساب يقين جديد يظهر في ذهننا اعتراض جديد، فيجب أن نُدعن أن
رشد الأسئلة والتعارضات (التي هي نفسها تَلدُ أسئلة)، علامة على رشد المعلومات
ومعلول لها، ومن يعرف أكثر يسأل أكثر، وكثرة الأسئلة تغني العلم.

حتى القرن التاسع عشر، لم يتكلّم أحدٌ على التركيب الكيميائي لـ«حامض
الأسكوربيك» (فيتامين ث)، لا لأنّ تركيبه كان معروفاً، ولكن لأنّ أحداً لم يكن
يعلم شيئاً عن وجود أيّ فيتامين، وكان يُعتقد أنّ البروتينات والسكر والدهون هي
موادّ الغذاء الأساسية. وحين اكتشفت الفيتامينات (ابتداءً من العام ١٩١٢)، برزت
مجهولات جديدة وأسئلة جديدة. حتى ذلك الحين ما كان أحدٌ يعرف أنّه يجهل
التركيب الكيميائي لحامض الأسكوربيك (الجهل بالجهل)، وفي المرحلة التي تلت،
وفي ضوء اكتشاف الفيتامين ث (وكثير من المعلومات الأخرى) عرفوا أنّهم يجهلون
(العلم بالجهل)، وفي ما بعد استبدل العلم بالجهل، ووقّقا إلى اكتشاف سرّ ذلك
المجهول (العلم والعلم بالعلم). فليس صحيحاً أنّ العلم وراء عدم طرح الأسئلة، فما
أكثر الأسئلة التي مبدأها وغايتها العلم. كما أنّه كثيراً ما يكون الجهل هو مهد عدم
التساؤل.

لا ضرورة لأن نتحدث عن دور نضج الأسئلة وتدخّلها العظيم في رشد المعرفة،
ورشد المعرفة الدينية ليس مستثنى من هذه القاعدة أيضاً، وهو رهنٌ بالأسئلة التي
نواجهُ بها الدين. فإذا كان الجهل هو مصدرُ الأسئلة، فستكون الأسئلة هي ذاتها في
جميع العصور، ولكن من منطلق أنّ العلم هو الذي يُدع الأسئلة، فإنّ الشريعة تصبح
جاهزة - مع تقدّم العلوم والمعارف البشرية - للإجابة عن الأسئلة الجديدة. وبما أنّ
لكلّ عصرٍ معارفه، فله تالياً أسئلته الخاصة.

وسيكون للمعرفة الدينية في كلّ عصر، أيضاً، هندسةً خاصّةً وصيغةً خاصّةً. وبما
أنّ جميع الأسئلة لم تولد بعد، فإنّ الأجوبة أيضاً لم تنتشر في جذع المعرفة الدينية
الطري، ولذا فإنّ تصوّرنا اليوم عن الدين، مبنيٌّ على عناصرٍ ومصالح، تنقص أو تزيد
بحسب تطوّر الأسئلة ونضجها، وسيكون هنالك حتماً فرقٌ كبيرٌ بين تصوّرنا

المستقبلي للدين، وتصورنا الحالي له. فما نجعله عن الدين اليوم، قد أرخى ظلاله على ما نعرفه، وأعطاه معنى ناقصاً وقامماً، إذا طُمِسَ الظُّلُ فَإِنَّ المعاني سُنْضَاءَ بشكل أفضل، وتكامل العلوم الَّذِي يَخْلُقُ فِي أذهان البشر أسئلةً جديدةً، سيجرُّ معه المعرفة الدينية نحو الكمال. وبما أَنَّهُ من غير الممكن الإعلان، في أيِّ عصرٍ، عن تكامل نهائيٍّ للعلوم البشرية، كذلك لا يمكن الحديث عن كمال نهائيٍّ للمعرفة الدينية؛ فعلوم البشر ومعرفتهم الدينية بشرية بالمقدار ذاته، وانتقائية، وتخضع لعمليات الترميم والتشذيب والتطوُّر.

قال غاليله إنَّ كلَّ تجربة هي سؤالٌ نوجَّهه إلى الطبيعة ونطلب إليها أن تجيبنا عنه. إلى هذا القول يجب أن نضيف أنَّ الأسئلة نفسها مسبوقةٌ بنظريات ذهنية، والأجوبة عنها هي التي تغني العلم بالطبيعة، وهي ذخيرةٌ لبناء هندسة خاصة للطبيعة ورسم صورةٍ لطلعتها. الشريعة أيضاً تقبع صامته بانتظار أسئلتنا، وتعرِّفُ إليها بمقدار الأجوبة التي نسمعها منها. أنظروا إلى عالمٍ قد أقفل فمُه وعُقد لسانه، كيف نعرِّفُ إلى شخصيته؟ إنَّ أسئلتنا وأجوبته هي التي ستعرِّفنا بالتدرُّج إلى شخصيته؛ من لا يطرح عليه سوى الأسئلة الفلسفية (لأنه مطلع على الفلسفة)، سيعده فيلسوفاً، ومن لا يطرح عليه سوى الأسئلة الأدبية، ويسمع منه أجوبة أدبية، سيلبسه كسوة الأدب. وإنَّما حين يصل سائلون كثير، ويطرحون عليه أسئلة متنوّعة، بحسب خلفياتهم الثقافية، واهتماماتهم وقدرتهم على الإدراك، ويسمعون الأجوبة عن بعض الأسئلة ولا يسمعونها عن البعض الآخر، ويفهمون من ثَمَّ تلك الأجوبة في ضوء معارفهم ونظرياتهم، ويختمون سرَّ عدم الإجابة عن بعض الأسئلة ويكشفون تناقضات في ما بينها أو مع علوم العصر، فإنَّ تصوُّرهم عن شخصيته سيتعدَّل، ويتقدَّم، وستزدادُ معرفتهم به كماً وكيفاً، وسيتوضَّحُ لهم سرُّ التَّقْصِصِ في تصوُّرهم السابق عنه، ويكون ذلك سلماً للارتقاء إلى مستوى أعلى، والنظر من منظارٍ أوضحٍ رؤيَّة.

ولكن، كما ذكرنا، المعلومات تلد الأسئلة، كما أنَّ الأجوبة تُفهم في ضوء معلوماتنا وتفسر. إنَّ امتلاك إدراك جيِّد وعميق عن السؤال، شرطٌ للحصول على جوابٍ يليق بالشرعية، وهذا الأمر ليس ميسراً إلَّا بامتلاك إدراك عميق للنظريات التي

تلد الأسئلة وتحرض عليها، وهذا يعني معرفة عميقة بمعارف العصر، وفتح طريق التبادل بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية الأخرى. والجواب الذي يليق بأسئلة العصر، هو الذي يزيد المعرفة الدينية غنى وصحة، ويعرض جسدها للقبض والبسط.

يتوضح الآن، ما هي الآفة التي تنجم عن التوجه بذهن خالي باتجاه الشريعة. فماذا يمكن أن يُعلم الذهن الفارغ الخالي من كل شيء حتى من السؤال؟ من أجل ابتكار الأسئلة، يجب امتلاك ذهن مليء بالمعرفة. ما هو غير صحيح (وُسمي بالتعبير الديني التفسير بالرأي) هو امتلاك أجوبة مسبقة وليس أسئلة مسبقة. لقد تعودنا أن ننتقد المعتزلة والأشاعرة، لأنهم توجهوا نحو القرآن بمسلمات مسبقة، وعادوا في النهاية بأيدي مملوءة بما كانوا يرغبون. فقد وجد الأشاعرة في القرآن ما يؤيد الجبر وينفي العلية والحسن والقبح العقليين، والمعتزلة وجدوا فيه ما يؤيد الحرية والحسن والقبح العقليين. واستمد كل فريق منهما أدلة من القرآن تؤيد آراءه. لقد انتقدناهم ولكننا لم نفكر أنه إذا ما وجد عيب في عملهم، فإنما كان مصدره امتلاكهم للأجوبة الناجزة، وليس الأسئلة الجاهزة (المنبثقة عن علومهم الأخرى)، ولم نتمعن في ما طرحته تلك الأسئلة من قبض وبسط في المعرفة الدينية، وأبي المعاني قد توصلت إلى استخراجها، وأيها قد أهملت، وما هي المسائل التي أصابها الإقبال أو الإدبار.

إن الاهتمام الشديد الذي أظهره متكلمو المرحلة الأولى من مراحل تكون الثقافة الإسلامية، بالنسبة إلى كلام الباري ومنزلة الشيطان في الوجود، والجبر والاختيار، والقدر والتفويض، والحسن والقبح (مهما كان سببه)، فقد رفع قدر هذه المسائل في نظرهم، وأرشدهم إلى انتقاء مواد خاصة من الشريعة، ويوضح أنه إذا تنوعت هذه الاهتمامات، فإن الاختيارات والانتقائات تنوع أيضاً. لقد عبرت المعرفة الدينية دائماً من مضائق هذه الحساسيات والأهواء، والأسئلة، والاختيارات، واتخذت من ثم شكلاً وقيافة.

خلاصة الكلام أن الأشاعرة والمعتزلة، بمقدار ما طرحوا من أسئلة على الدين، تعرّفوا إليه أكثر. وهذه ليست حالهم وحدهم، وإنما هو قدر جميع الذين يتصدون

لفهم شريعة من الشرائع. والأسئلة لا تبرز في ذهن أحدٍ اعتباطاً، وإنما هي محصولُ تفاعلٍ بعض مدركاته ومعلوماته المتنوّعة معاً، وتعارضها في ما بينها، أو مع العالم الخارجي. لذا فإنَّ الأسئلة، وكذلك فهم الدين، هما معاً نتاج العصر. وهذه القاعدة صادقة في تفاسير المفسّرين وفي كلام المتكلّمين، وفقه الفقهاء المعاصرين. فمؤلّف تفسير الميزان العظيم، إضافةً إلى الأسئلة الكلامية والفلسفية القديمة، اجتهد لي طرح أسئلةً جديدة، طالباً أجوبتها من القرآن. من جملة المباحث التي وردت في تفسير الميزان مصبوغةً بصيغة القديم، مبحث «الشفاعة»، «حبط الأعمال»، «عصمة الأنبياء»، «حدوث العالم وقدمه»، «الخلود في النار»، «الهداية والضلالة»، «الأسماء الحسنى والاسم الأعظم»، «الجبر والاختيار»، «الناسخ والمنسوخ»، «تحريف القرآن»، «علاقة القضاء الإلهي بالشرور»، «نفي الظلم عن الباري»، «تعرّض الإيمان إلى الزيادة أو النقصان». أما الأبحاث التي دخلت تفسيره متناسبةً مع علوم العصر ومعارف المفسّر فهي البحث في قاعدة «الإرث»، «العبودية»، «ذي القرنين»، «الشهب السماوية»، «حقوق المرأة»، «الفطرة»، «تعدّد زوجات النبي»، «الإنسان والمجتمع»، «كون الإسلام خالداً»، «نظرية التكامل» و«حرية الإنسان». وكلّ واحد من هذه المباحث كان علةً استخراج نقاط جديدة من آيات القرآن، أو تأويل بعضها (كتأويله الصريح في تفسير سورة الصافات لموضوع الشهب السماوية مثكناً على العلوم الجديدة، منكرأ دون أية محاباة، فهّم عامة المفسّرين الذي كان مبنياً على علم الفلك القديم). قبل طرح هذه الأسئلة، لم يكن أحدٌ قد اكتشف هذه النقاط الجديدة، ولم تبرز الحاجة إلى تلك التأويلات الجديدة، لذا فإنَّ تفسير الميزان (الذي هو نفسه جزء من المعرفة الدينية في هذا العصر، ويحمل فهماً خاصاً لكتاب الله)، لا يذهب أكثر من كونه متناسباً مع أسئلة العصر، وكذلك مع معلومات المفسّر، وأحكام أحد علماء المعرفة.

لا نقول إنّ المفسّر قد وضع الأجوبة على لسان الكتاب والسنة، وحلّ الشريعة رأيه الخاص، وإنما نقول إنّ طلب منها أجوبةً عن أسئلةٍ حثّه معارفه على إثارتها، وفهم الأجوبة فهماً يناسب هذه المعارف ذاتها. ماذا فعل المرحوم مطهري الذي اهتم

بمسألة «الفطرة» وعدّها أمّ المسائل، واجتهد في توضيحها وتبسيطها، مفتشاً عن مكانة للدين في روح الإنسان، سوى أنّه وبجّه علومه وأسلته الجديدة في هذا الاتجاه؟

حين تنتج أجوبة جديدة رداً على الأسئلة الجديدة، فإنّ هذه الأجوبة لا تهب ذخيرة المعرفة الدينية القديمة إضافةً كميّة، ولكنها، على أثر التركيب معها، تجعل الفهم الدينيّ بمجمله متنوعاً كمّاً وكيفاً ومضموناً.

في البحث مثلاً حول عدالة الإرث، والبحث في حقوق المرأة، لا بدّ أن يتوسّع المتكلّم والمفسّر في الطرح المعقّد لموضوع العدالة في الإسلام، وتوضيح هذا المفهوم، ما أكثر الآراء والأحكام التي تتغيّر لديه. تضرب مثلاً الرأي الذي شرّحه المرحوم مطهري في بحث «الطلاق»؛ وكان رأيه أنّ المرأة التي لا يُحسن زوجها معاشرتها، ولا يفي بحقوقه الزوجية، ويرفض الطلاق، يحقّ للقاضي أن يطلقها ويردّ إليها مهرها وحقوقها، وقد استخرج هذا الحكم من أصل العدل والقيام بالقسط^(٩).

نضيف أنّ مجرّد الاهتمام بسؤال من الأسئلة، وطرحه على الدين أو عدم طرحه عليه، هو نوعٌ من الفهم الديني. بعبارة أخرى، كلّ واحد بحسب توقّعاته عن الدين وفهمه له، يستخرج أجوبةً عن بعض الأسئلة، ولا ينتظر إجاباتٍ عن بعضها الآخر. لماذا يتوقّع أن يجيب الدين عن الأسئلة المتعلقة بالمجتمع والتاريخ، ولا يكون في جمعبته كلامٌ على التكنولوجيا (التقانة)، أو لماذا يُبحث فيه عن مسألة «العبودية والاستلاب» ولا يبحث عن نظرية «القدرة»؟ إنّ طرح أيّ سؤال يفتح الباب لطرح بعض الأسئلة الأخرى واستخراج أجوبة جديدة، وعدم طرحه يقفل الباب في وجه الأسئلة الأخرى، وكلّ ذلك يؤثّر في رشد المعرفة الدينية.

إنّ تعظيم بعض الروايات الفقهية، وعدم المساس ببعض الآخر، معلولٌ لنظريات العلماء الخارجية، وتغيير تلك النظريات، كم من روايات كانت قد أُهملت، تبيّن أنّ لها أهميّة فقهية، واستندت إليها الفتاوى.

(٩) مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص ٣١٥.

لا يدور الحديث في مثل هذه المواقف عن جرأة الفقيه أو بصيرته أو دقته. هنالك من يقدم فتاوى متحجرة وغير ناضجة، ومع ذلك يعدّ نفسه جريفاً، على الرغم من أنّه يقابل طوفان الحوادث وسيل المستجدات بعيون مغمضة، ولا يولي العالم المحيط أيّ اهتمام. إنّ كلاً من التهور والدقة والبصيرة، سيف ذو حدّين يعقّد المشكلة أحياناً بدلاً من أن يحلّها. إن ما يحلّ العقّد والمشاكل المستجدّة هو معلومات الفقيه الأخرى، التي كلّما كانت أوسع وأعمق، تعطيه القدرة على فتح منافذ جديدة، وعلى الاختيار والرؤية، واستحضار معارف لا يراها الآخرون، والاهتمام بمسائل معيّنة وإهمال أخرى. الإنسان بحاجة إلى قليل من التتبع والتأمل، ليتيقن من أنّ أسئلة البشر لا نهاية لها. إن تفسير الميزان مثلاً، لم يتضمن أسئلة العصر كلها ليجيب عنها.

إنّ أفكار البشر وأسئلتهم وحياتهم ليست منقادة لنا، أو خاضعة لأوامرنا، ومنّ كان مطلعاً اطلاعاً واسعاً على الفنّ والفلسفة والعلم وطريقة عيش إنسان هذا العصر، فإنّه سيردّ بشكل أفضل على تساؤلات هذا الإنسان. الناس في كلّ عصرٍ يُبدعون آداباً وفنوناً وعلوماً وفلسفة وعرفاناً وطرائق عيش، ولا مجال للتعرف إلى الإنسان بعمق، إلّا بولوج أغوار هذه التجليات والإبداعات الخاصّة بالروح الإنسانية. ومن اكتفى ببضع كلمات، وبتعريف كليّ للإنسان، فإنّ عمله هباءٌ إذا ظنّ أنّ رغبات الناس وأسئلتهم الظاهرة والباطنة في جميع العصور معلومةٌ ومعروفة.

إنّ الأسئلة التي يطرحها الناس اليوم هي من هذا القبيل:

- أنريدُ من مجتمعنا الديني أن ينتج إنساناً منقاداً أم منتقداً؟

- أيّها أكثر ملاءمة لأذواقنا: التسليم والطاعة أم التساؤل؟

- وهل الحصانة ممكنة في ظلّ المنافسة التي خلقتها التّقانة في العالم، والنار

التي أشعلتها في يدر توازن المجتمع والطبيعة أم لا؟

- هل يجب الدخول في حلبة هذا السباق أم لا؟

- هل يجب أن تتوسّع المعرفة الفقهية بخطى متوازية مع خطى التوسّع

الاجتماعي؟

- هل يجب أن نعلم إلى تصغير العالم ليناسبه ثوبٌ نظريتنا الضيق، أو أن نغط الثوبَ بحيث يغلفُ جسدَ الدنيا؟ وهل الإحياء والتكامل ميسران في الدين؟ وهل هما اختياريان أم غير اختياريين؟

- كيف يجب أن نطوِّع القدرة؟

- ما هو مفهوم الثورة من وجهة نظر الدين وأيّ تحوُّلٍ يُعدُّ ثورةً وأين؟

- المنهج العلمي، واكتشافاته، إلى أيِّ حدِّ هو مقبول من الشريعة؟

- هل لتاريخ البشر في الإجمال نموٌّ مقبولٌ ومباركٌ؟

- ما هو جوهر التدين؟ العرفان أم العبادات أم الدعاء أم التسليم أم الأخلاق

الحسنة، أم المعتقدات الصحيحة؟

- ماذا يجب أن نختار على الصعيد السياسي، رضى الخلق أم رضى الخالق؟

- وهل رضى الخلق هو في الأصل من ضرورات الحكم؟

- هل يوجد دينٌ خالصٌ أم إنّه، كالجنس الصافي واللغة الخالصة، مفهومٌ بلا

مصدق؟

- ما هي انتظاراتنا من الدين؟ ماذا نطلب من الدين؟

- هل المجتمعات التي لا تهتمُّ بالشرائع الإلهية عاجزة عن تدبُّر أمورها؟ لماذا؟

- هل من واجب المسلمين نشرُ الإسلام في العالم بالدعوة أم بالجهاد؟ وهل هذا

العمل ممكنٌ في الأصل؟

- حين يظنُّ الإنسان أنّه على الحقِّ، إلى أيِّ حدِّ له الحقُّ في جعل كلِّ شيء

تابعاً له وخاضعاً؟

- هل جاء الدينُ ليجتثُّ جذورَ الفساد أم لإيجاد التعادل والتوازن، مع تقبُّل وجود

بعض القبائح والمفاسد؟

- هل اجتثاث جذور الاختلافات الدينية، جزءٌ من البرامج الدينية؟ وهل هذا

ممكنٌ؟ أم إنّ من الواجب هنا أيضاً التفتيش عن التعادل؟

- ما هي الأسئلة التي نطلب إلى الدين أن يجيب عنها؟
- ما هي الشؤون التي تكلم عليها الدين؟ المجتمع؟ العلم؟ الفن؟ الاقتصاد؟
- هل يمكن أن تصل المعرفة الدينية إلى التكامل؟
- كيف يجب أن تُحلَّ مشكلة التعارض بين الخلوص والتكامل؟
- ماذا تعني لفظة البدعة في هذا العصر؟
- ما هو معنى إنسانية الدين؟
- إلى أي مدى يحفظ الدينُ حرمةَ الإنسان ويصونها؟
- وهل الشريعة تضمن حقوق البشر الطبيعية؟ أو بتعبير آخر، هل تعترف الشريعة بحقوق البشر الطبيعية؟

الأسئلة الموجهة إلى الدين هي حصيلة تأملات البشر هذه الأسئلة التي توجه إلى الدين وعشرات غيرها، والتي يفتح كل واحد منها ميداناً بحثٍ جديد، هي جميعها حصيلة تأملات البشر الجديدة، ونتاج حياتهم الفكرية والاجتماعية، تستوجب استخراج معارف من الدين، كانت، حتى الآن، مجهولةً ومخفيةً. وهذه النقاط تعمق فهمنا للدين وتصحح كذلك بعض أحكامنا السابقة، وفوق كل شيء، تجعل المعرفة الدينية أغنى وأكثر صقلًا.

الإمام عليّ (ع)، الذي سبق جميع المسلمين في علوم القرآن، يطلب إلى المسلمين أن يستنطقوا القرآن، ويسألوه عن علاج أدوائهم، قال: «ذلك القرآن، فاستنطقوه ولن ينطق، ولكن أخبركم عنه، ألا إن فيه علم ما يأتي، والحديث عن الماضي، ودواء داءكم، ونظم ما بينكم»^(١٠). ويقول في وصف المتقين: «أما الليل فصافون أقدامهم، تالين لأجزاء القرآن، يرتلون ترتيلاً، يحزنون به أنفسهم، ويستشيرون به دواء داءهم»^(١١).

(١٠) نهج البلاغة، الخطبة ١٥٧.

(١١) المصدر نفسه، الخطبة ١٨٤.

الاستنطاق والاستشارة عملُ جميع المؤمنين، ولن يتيسر ذلك إلا بامتلاك إدراك وهموم مسبقة. ففي باطن الأرض أيضاً ينابيع ماء كثيرة، والعطاشى وحدهم، الذين أنهكهم العطش فحفروا الأرض بشوق وصبر، هم الذين يحصلون على قطرات الماء، وكم من الخيرات الأخرى سيربحون في أثناء الحفر. فالطبيعة بدون الحفر والتنقيب تظل باردة الوجه جامدة، لن ينكشف من باطنها سوى النزر القليل من الأسرار، وبالاهتمام والتحقيقات النابعة من الوجد والألم تُفتح أسوار الطبيعة وتتم السيطرة على قلاعها بالتدرج، فينال المحققون ثمرة جهودهم.

لقد طلبتُ وصاله ليلَ نهارَ فوجدته، كما يقتضي بحكم «من طلب»^(١٢)
لقد أوصلني هذا الطلب إلى شدته،
كما جذب الألم مريمَ إلى جذع النخلة^(١٣)
كانَ هذا الطلبُ عملاً مُباركاً، فهو الحامي في طريق الحق
هذا الطلبُ هو مفتاحُ أمانيكَ وهو جيشكَ وراياتُ نصرِكَ^(١٤)
حتى يأتيكَ الجوابُ أن «قد سقامُ رؤسهم»،
إبقَ عَطشاناً فالله أعلم بالصواب^(١٥)

الخلاصة: إن الحوار القائم بين العلوم جميعها، قائم أيضاً بين المعرفة البشرية والمعرفة الدينية، أي إن المعارف البشرية تطرح أسئلةً منهجيةً على الشريعة وتستنتقها. ومنطقياً، هذه الأسئلة ليست هي التي تلد الأجوبة، ولكنها محركُ البحث والتحقيق والاختيار، ولأنها منهجية، فهي تجهز الأجوبة وتنسقها، لذا فإن لهذه الأسئلة أثرين: التوليد والتنسيق. والشريعة بإجابتها عن هذه الأسئلة (أو سكوتها عن الإجابة)، توضح مضمونها وغناها الذاتي، وتعرض نفسها بصورة أفضل. وتجد

(١٢) بحكم «من طلب شيئاً وجدته»، لب باب المتنوع.

(١٣) المتنوع، الدفر الثاني، البيت ٩٨.

(١٤) المتنوع، الدفر الثالث، البيتان ١٣٤٢ و ١٣٤٣.

(١٥) المتنوع، الدفر الثالث، البيت ٣٢١٩.

المعرفة الدينية التي هي مجموعة الأجوبة، هندسة وتنظيماً خاصين، بحسب الأسئلة المطروحة.

تناسبُ الأسئلة والأجوبة هو الذي يؤدي إلى التناسب والتلاؤم بين جميع المعارف، (ومن الجملة المعرفة الدينية والمعارف البشرية الأخرى)، تحت لواء علم المعرفة.

إنَّ أسئلة كلِّ عصر هي وليدة علوم ذلك العصر، ولم يكن من الممكن أن تخطر في بال أحد، قبل أن يصل العصر إلى سنّ الرشد العلمي. وبما أنَّ العلوم تتجدّد باستمرار، فالأسئلة أيضاً تتجدّد، وأجوبة الشريعة عن هذه الأسئلة تتجدّد كذلك، ومن هذا المنطلق تكون المعرفة الدينية في تجدد مستمرّ.

هذا التجدد كميّ وكيفيّ، أي إنَّ هنالك زيادةً في حجم المعارف الدينية المكتشفة، كما أنَّ المعارف الجديدة تؤثر في المعارف السابقة، فتنبثُ بعضها، وتهمل البعض، وتنتج فهماً أجدّ وأعمق للبعض الآخر.

العرفاء يطرحون أسئلةً وخياراتٍ عرفانية، والفلاسفة أسئلةً وخياراتٍ فلسفية، ولذا تفوح من إسلام العارف رائحة العرفان، ومن إسلام الفيلسوف رائحة الفلسفة، لأنَّ دين كلِّ واحدٍ معادلٌ للأسئلة التي يوجهها إلى الدين، والأجوبة، التي يسمعها منه. هذا الأمر لا يعني دخالة الأهواء والميول، وأنما مقتضاه التحرك الطبيعي لذهن البشر. لذا فإنَّ المعرفة الدينية المعاصرة، تفوح منها رائحة هذا العصر، كما تفوح رائحة القديم من المعرفة الدينية في العصور السابقة. إن طرح السؤال لا يعني وضع الجواب على لسان المجيب، ففي هذه المباحثة، الإجابة عن بعض الأسئلة، والسكوت عن البعض الآخر، كلاهما مسألة معرفية وتعليمية، فبالنسبة إلى علماء المعرفة، وأهل المعنى، لكلام الشريعة معنىً وكذلك لسكوتها. ولكلّ منهما سهمٌ وافرٌ في التعرف إلى مزايا الدين وهويته.

إن لنظريات العصر الفلسفية والعلمية ثلاثة أنواع من التأثير على الشريعة:

أولها طرح السؤال، وإضاءة ميدان البحث والتحقيق وإبانة طرق التفحص وفتح

كوة للنظرِ والانتقاء. والثاني إعطاء ميزان للحكم على صحّة الجواب أو خطئه. والثالث إعداد الإطار المناسب لفهمه.

لقد تكلمنا على التأثيرين الأولين، وسنتكلم في المقالة القادمة على الأثر الثالث. وما من شك أنّ المعرفة الدينية من ناحيتها تدخل ميدان التباحث مع العلوم البشرية الأخرى، التي تطرح عليها أسئلة، فتحدث تغييراً في هندستها ومفادها.

هذا الحوار المبارك الذي يُظهرُ الحقَّ ويدحضُ الباطلَ، لم ينته من الجانبين، ولن ينتهي.

لَا نِهَآيَةَ لِمَا بَيْنِي وَبَيْنَ حَبِيبِي،
مَا لَا بَدَايَةَ لَهُ، لَا نِهَآيَةَ لَهُ
إِخْمِ يَا رَبُّ هَذِهِ الْقَافِلَةَ بِلُطْفِكَ الْأَزَلِيِّ
بِحَيْثُ يَغْلِقُ الْعَدُوْنَ الكَمِينِ وَيُنْجُو الْحَبِيبَ^(١٦).

(١٦) دهرات هانظ (الشيرازي)، الفزل ٣١٠.

القبض والبسط النظريان في الشريعة (٤)

مجاري الفهم الأفضل إنَّ تكاملَ الأفهام وترابطها، وارتهانَ فهمٍ لفهمٍ آخر، كان أحدَ مدعيات القبض والبسط. كُنَّا قد قلنا إنَّ فهمنا لكلِّ شيءٍ متحرِّكٍ ومتحوِّلٍ، ولكنَّ البعض فهم عبارتنا (خطأً): «كلُّ شيءٍ في سيلانٍ وتنوُّعٍ، والحقيقة نسبية؛ فأوردوا كلُّ ما يعرفونه من ردود على الماركسية والسفسطائية ردّاً على هذه الدعوة.

لقد حملوا على النسبية خوفاً من أن تكون الحقيقة طُعماً لها، وأثارهم لفظُ التحوُّل، خوفاً من أن يחדش ظفرُ التغيير سيرةَ الأشياء الثابتة، ودعّموا جبهة الحقائق الثابتة، لتقف بصلاية في مواجهة شبهة النسبية والتغيير، فلا تنحني أمامها، داعين إلى المحافظة على قلاع اليقين والمعتقد مُحكمةً، لأنَّ سيول التشويش والاضطراب، ونغمات الشكِّ، تصمُّ الآذان.

هذا الاستنباط برقته غير صحيح، لماذا؟ وهل استيعابُ هذه النقطة البسيطة وتصديقها صعبٌ إلى حدِّ أنَّ العقل البشري يعجز عن استيعابها؟ ألا تقدّم المعارف البشرية كلها شهادةً أنَّه ما من فهمٍ بمنجى من التغيير؟ أليس للناس إدراكٌ مختلفٌ ومتحوِّلٌ ومتكاملٌ، لله وللتراب ولأنفسهم وللبحر والنور والأفلاك، والخشب والحجر والنور والنار والهواء، وللحسين والقبح، والتكليف والجبر والاختيار، والزمان والمكان، والحركة والسكون، والوجود والماهية والعدم والعلة والإمكان، والوجود، والشرط

والربط والسلب والإيجاب، والعدل والغرور والحسد والتوبة والصبر والشكر والتوكل والحب؟ لماذا ننكر إذاً أن إدراكنا لكل شيء متحوّل؟ ولماذا المغالطة والظن أنها هي ذاتها عبارة: كل شيء متحوّل؟

إذا كانت قوانين الطبيعة ثابتة، يكون إدراكنا لها ثابتاً أيضاً؟ وهل معرفتنا باللّه الكامل الذي لا يتغيّر ولا يتبدّل، هي أيضاً كاملة لا تتغيّر ولا تتبدّل؟ وهل فهم الجميع للشريعة الثابتة ثابت أيضاً؟ وهل فهم الفلاسفة وعلماء الإناسة لماهية الزمان والمكان وحقيقة الجوب والإمكان الواحدة، واحد أيضاً؟ (هذه الأهمام، حتّى وإن كانت خطأ، فلا خطر منها على زعمنا.) وهل يستطيع أحد أن يدعي أن معرفته بالجبر أو الاختيار أو العدل أو الماء والنجوم أو ورق الشجر أو دورة الأرض أو فيروس الأنفلونزا أو الإلكترون (والقوانين المرتبطة بكل منها) ... قد وصلت إلى درجة من الكمال، بحيث صار من المحال إضافة شيء إليها أو إنقاص شيء منها؟ وإذا ادّعى أحد ذلك، ألن يسخر أرباب المعرفة من ادّعائه هذا؟

الحقيقة أن الفرق بين هذين القولين: «إنّ الحقيقة ثابتة» و«فهمنا للحقائق ليس كاملاً ولا ثابتاً» شاسع إلى حدّ أنه لا يمكن لمن يدرك معناهما، أن يخلط بينهما.

من هذا المنطلق، ليس السؤال إن كان بين هذين القولين فرق (فالفرق بينهما بديهي)، بل السؤال: لم لم ير البعض هذا الفرق البيّن؟ فلم يفهموا تالياً مدعى القبض والبسط الواضح والبسيط؟

والسؤال الأهم: ما هو سرّ الفهم وعدم الفهم؟ وما هي مجاري النسبة بين أنواع الفهم، أو الرابط في ما بينها؟ وإلى أي مدى يؤثّر فهم في فهم آخر؟ أو أن إدراكاً يجزّ مع إدراكاً آخر؟ أو أن المفاهيم والمعارف (بعضاً أو كلّاً) منغلقة على نفسها، وعدائية، لا تتزامن ولا تتحدث ولا تتضاحك ولا تأخذ ولا تعطي ولا تتهاجى أو تتماذج؟

نبدأ من السؤال الأصغر. من المسلم به بالنسبة إلينا أن عدم التمييز بين مفاد هذين القولين ليس ناجماً عن غموضهما، أو صعوبتهما، وإنما علته على الأرجح

سوء الظنّ والتخمين والنظرة غير المستقيمة للعقول المنغلقة على ذاتها. لأنّ فهم أيّ كلام مرتبط ارتباطاً وثيقاً بحياد المخاطب ونشدهان الحقيقة. فلا يكفي أن يكون ما يقوله المتكلم صريحاً وشفافاً وخالياً من الغموض، وإنما يجب أن يكون قلبُ المستمع سليماً وشفافاً وخالياً من الغرض والهوى، والذي يفهم المراد بشكل أفضل هو الأكثر تعاطفاً والأنقى قلباً.

سَيُّ الظن لا يستمع إلى الصدق
وان كان عليه مئة أمارة
وأى معتقد متوهّم لديه
حين تأتي بالدليل عليه يتضاعف وهمه
عندما تأتي بالدليل عليه يزداد خياله^(١)

نصل إلى السؤال الأشمل: ما هو شرط الفهم أو الفهم الأفضل لنصّ من النصوص، أو المعرفة والمعرفة الأفضل لشيء ما؟ نقول أولاً، وبكل تأكيد، إنّ الإيمان بأنّ الفهم متغيّر ومتكامل منتهى التواضع في العلم، ومعناه البسيط والمتواضع أنّ لا مجال للادّعاء أنّ معرفتنا لأمر من الأمور وإدراكنا له، قد وصلا إلى سدة الكمال، إضافة إلى أنّ مصير المعرفة البشرية المتراكمة الواضح، ومسيرتها التاريخية تؤيّد هذا الاعتقاد.

من هذا المنطلق، فإنّ الاعتقاد بثبات الفهم وتكامله، إما أنّه جهلٌ بتاريخ المعرفة، أو بسبب الادّعاء والغرور، والتفكير السطحي في عالم المعرفة. فشديد الغرور وحده هو الذي يمكن أن يدعي الوصول إلى الإدراك الأرفع والنهائي لأمر من الأمور، أي أمر كان، الله أم التراب.

يجب أن يكون تواضع سقراط النموذج الذي يحثه العلماء حين قال: «أعلم أنّي لا أعلم». إنّ المغالطة التي يقع فيها البعض أنّهم لا ينظرون في عقولهم، ولا يرون فيها تحوّلاً، فيعتقدون أنّ لا تحوّل ولا ارتقاء في عالم المعرفة أيضاً، وبما أنّ الثبات من علامات الكمال، ظنوا أيضاً أنّ ركود معلوماتهم دليل على كمالها.

(١) المتنوع، دفتر الثاني، البيان ٢٧١٤ و ٢٧١٥.

يجب أن يُفهم من مثلٍ سقراط أن ليس كلُّ ثابتٍ كاملاً ولكنَّ كلُّ كاملٍ ثابتٌ. نعم، إذا وصل فهمٌ إلى درجة الكمال يتوقَّف ولا يحتمل أية إضافة (هذا هو معنى الكمال. فالوعاء الممتلئ ماءً، لا يصبح أكثر امتلاءً على الإطلاق)، ولكن، ليس كلُّ واقفٍ وراكذٍ قد وصل إلى الكمال.

كان أحد أهمِّ ادِّعاءات القبض والبسط وأكثرها أصالةً، أنَّ الأفهام ينعكس بعضها في البعض الآخر فيتولَّد فهمٌ جديدٌ يجرُّ وراءه الأفهام الأخرى. ولعلَّه ما من منصف يشكُّ في أصل حدوث التغيير والتكامل في فهم البشر، ولكنَّه لا يعرف المعنى الدقيق للفهم الأفضل أو أواليته (ميكانيزمه) بشكل صحيح، وهذا هو أيضاً ما نسعى نحن إلى توضيحه.

كلُّ نظرية عن الفهم يجب أن تتضمَّن أيضاً معنى الفهم وأواليته وأولية الفهم الأفضل. إنَّ كثيراً من أخطاء المنكرين ومشكلاتهم قد نشأت من ظنِّهم أنَّ تحوُّل المعارف البشرية يقف عند حدود الإثبات أو الإبطال، أي إنَّهم تخيَّلوا أنَّ مدَّعى القبض والبسط شبيه بالإدعاء القائل إنَّ يوماً سيأتي يصبح فيه قانون تساوي زوايا انعكاس النور وتكثِّره باطلاً، أو أن قاعدة العناصر الأربعة المتروكة تعود إلى الصِّدارة.

ومن هذا المنطلق قيل عن صاحب القبض والبسط كلامٌ كثيرٌ، منه أنَّه يدعو إلى توديع الحقيقة ومحو اليقين من القلوب والشكَّ بكلِّ شيء، وأكثر هذه الأقوال ابتذالاً القول: «إنَّ صاحب الفلسفة الوضعية (سرورش)، يجب أن يعلن أنَّه من أتباع النسبية»^(٢).

كذلك فقد تحدَّثوا عن المسلِّمات والثوابت الفقهية، والرياضية والفلسفية، وتساءلوا إن كان يمكن أن تجرَّح أو تحرِّف؟ وقالوا هل يجوز تغيير الأصل القائل بوجود الصلاة، التي هي من فرائض الدين وإنكارها يؤدِّي إلى الارتداد، وهل هو يدعو إلى إنكارها؟ أو إنَّه سيعلن بطلان معادلة $١٥ = ٣ \times ٥$ أو إنَّه سينكر أنَّ أصل

(٢) هذا الرأي الحكيم لأحد الصحافيين.

العَلِيَّة محكم؟ وكذلك فقد أوردوا كلاماً على الثوابت والمتغيرات في الدين، وقالوا إذا كان هنالك من تحول فهو في المتغيرات لا الثوابت، وتكلموا على الفرضيات والقوانين في العلم، وقالوا أيضاً إذا تغير أمرٌ في العلم فهو الفرضيات التي لم تُثبت بعد، لا القوانين الثابتة المقبولة.

وفي كلِّ هذه الأقوال خطأً فاضح، وهو جعل التحول محصوراً في التوجه من الحق إلى الباطل أو من الباطل إلى الحق. وبين هذا الكلام وبين دعوى القبض والبسط فرقٌ شاسعٌ (نتجاوز أنواع الأخطاء الأخرى، التي وردت في تلك الأقوال، والتي أشرنا إليها في الفصول السابقة: كوضع رأي فقهيٍّ من الدرجة الأولى مقابل رأي فقهيٍّ معرفيٍّ من الدرجة الثانية، أو التوهم بأنَّ الحقيقة نسبيَّة، والقول بتحول كلِّ شيء، أو عدم الانتباه إلى هوية العلم المتحركة والجمعيَّة، وعدَّ العلم والفلسفة مجموعة آراء صحيحة، أو عدَّ الارتباط بين المعارف أمراً مشهوداً وليس أمراً معقولاً، أو إغفال الارتباطات الحوارية والجدلية والمنهجية، أو الخلط بين معارف الدرجة الأولى ومعارف الدرجة الثانية، أو إغفال وجود نوعيٍّ علم معرفة: قبلي وبعدي، أو عدَّ تمايز العلوم أو الاحتكاك بينها متعلقاً بالموضوعات و...).

كانت دعوى القبض والبسط أنَّ المعرفة الدينية التي هي نفسها معرفة بشرية، ذات هوية جمعيَّة وجارية وتكاملية، وأنَّ ثوابتها ومتغيراتها مسبوقه، من الرأس إلى أخمص القدمين، بالمعارف غير الدينية ومتكئة عليها، ومستمدَّة منها. وأنَّ بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية الأخرى حواراً دائماً وأخذاً ورداً وإغناءً مُتبادلاً وتوازناً مستمرّاً، تظهرُ كلها في ثلاثة مواضع:

الأول: مقام التجميع يتلخَّص في إعداد المنتخبات وطرح الأسئلة، ومخطَّط رسم الشريعة. فمعرفة الشريعة رهنٌ بعدد الأسئلة التي نواجهها بها، والأجوبة التي نسمعها منها، وكلِّما ازدادت الأسئلة وتنوعت تُظهر الشريعة نفسها بصورة أفضل، وتسهل عملنا في وضع مخطَّط لصورتها النهائية. إنَّما انطلاقاً من أنَّ الذهن الخالي لا يتساءل، وأنَّ الأسئلة هي وليدة العلوم (والاحتياجات العملية)، وبما أنَّ العلوم

والاحتياجات العملية في تحوّل مستمرّ، فإنّ الأسئلة في تحوّل أيضاً، فإنّ تصويرنا للشرعية يصبح من ثمّ أبلغ وأجمع.

وبهذه الطريقة تصبح المعرفة الدينية ومعرفة العصر متناغمتين ويندرجان خطوة خطوة باتجاه التحوّل والتكامل.

الثاني: مقام التحكيم

أمّ بما أنّ الله تعالى هو خالق الطبيعة وما وراء الطبيعة، فلا يمكن إلا أن يكون الإدراك الصحيح للشرعية متوافقاً مع الإدراك الصحيح للطبيعة ولما بعد الطبيعة. وبما أنّ كتاب الطبيعة وكتاب الشريعة قد سطرهما مؤلّف، عالم، صادق، فإنّ دركنا للشرعية، كإدراكنا للطبيعة ولما بعد الطبيعة، (العلم والفلسفة)، يجب أن يخضع دائماً للتصحيح وللتعديل، بحيث تكون المعارف البشرية أحياناً الحَكَم على فهمنا الديني، فتكشف إدراكاتنا الدينية الباطلة، وتنقيها، وتدفع علماء الدين إلى تأويل آية أو إهمال رواية، ويراعي الفيلسوف المسلم الدين في فلسفته، والفلسفة في دينه، فتكون فلسفته إسلامية، وإسلامه فلسفياً.

إنّ معرفة بعض المعارف غير الدينية أو جهلها وقبولها أو رفضها، تؤثر كلّها في الفهم الديني مباشرة، وتدفع عالم الدين، في مقام التحكيم، إلى نقيد وتشذيب خاصين.

وما من شك أن تقبّل نظرية التكامل أو نظرية كوبرنيك (أو عدم تقبلهما) يؤدي إلى تغيير فاحش في الفهم القديم لبعض الآيات (بشرط امتلاك رأي خاص بلغة الدين). وانطلاقاً من أنّ المعرفة البشرية نهر جارٍ يختلط فيه الصحيح بالسقيم، باستمرار، وهو في تحوّل وتكامل مستمرين، فالمعرفة الدينية التي تشكّى عليه، ستكون، دون أدنى شبهة، خليطاً من الصحيح والسقيم، وسيترافق تكاملها مع تكامل المعارف البشرية الأخرى.

ب) إنّ الإيمان بالدين يستند إلى قبول مجموعة من المقدمات، وما لم يكن للإنسان تصوّر خاصّ عن الكون والمعرفة والإنسان والتاريخ، فلن يجد نفسه بحاجة إلى

الدين، أو إنّه لا يجد أصولَ الدين مقبولةً (فتصوّرُ أحدَ المادّيين للإنسان والكون، يجعله غير مهتمّ بالدين وغير مؤمن به). لذا فإنّ عالم الدين في مقام فهم الشريعة، يوجّه تفكيره بحيث يفهم الشريعة على نحوٍ لا يخدش تصوّراته السابقة عن الدين. وإذا كانت اكتشافاتُ الإنسان العلميّة والفلسفيّة في بعض المواضيع، على تماسٍ مع المعارف الدينية أو متعارضة معها، فإنّ هذه الفرضيات المسبقة حاضرة دائماً في فهم الدين، ولا يمكن توقيّع أيّ اكتشاف بدون حضورها وبإذنها وموافقتها، ومهزّه بختم الصّحة والتماميّة، أي إنّ كلّ ما يجيزُ اعتناق الدين والإيمان به، هو حَكَمُ الفهم الديني وماذُته أيضاً.

إنّ الرّدّ والقبول، والإثبات والإبطال، مرتبطةٌ كلّها بمقام التحكيم هذا، بحيث تُهْمَلُ بعض المفاهيم، وتُقبَلُ أخرى، وتكون المعرفةُ الدينيّة متحوّلة.

الثالث: تيسير الفهم الديني وإغناؤه وتكميله إنّ المعارف البشرية غير الدينية، يانجازها فِعْليّ التجميع والتحكيم في المعرفة الدينية، تكونُ قد قامت بعمل ثالث، هو تقديم الإطار لفهم الدين، والارتقاء بهذا الفهم.

فالقناعات والمسلمات العلميّة والفلسفيّة، والفرضيات اللازمة لقبول الدين، وامتلاك معرفة خاصّة عن الله والعالم والإنسان والتاريخ واللغة والمعرفة، كلّها تهبّ فهمَ الدين صورةً وسيرةً خاصّتين، وتُقيّدُ عالمَ الدين بضوابط لا يستطيع أن يتساهل فيها، وبعبارة أخرى فإنّ فهم الدين يلائم نفسه دائماً مع الأفهام الإنسانية الأخرى، ففهم العالم للدين يحمل خصائص صاحبه، كما أنّ فهم العائميّ للدين عائميّ أيضاً.

وتبعاً للقرار الذي نرغب في اتّخاذه يمكن للمعارف الدينية أن تصوغ فهماً للنظريات والتصوّرات والقناعات الدينية أفضل وأعمق، وذلك بإيداع الاحتمالات المعارضة، وتحويل التصوّرات والتصديقات الغلوية إلى تصوّرات وتصديقات سُفلية، وبتعريف المتكلم والمخاطب إلى طرقٍ حلّ عددٍ من المشكلات النظرية والعلمية بمساعدة إحدى النظريات.

يدور هنا كلامٌ آخرٌ على الفهم الأفضل للحكم السابق نفسه، وهو التحوّل في

الفهم وليس في التصديق والتكذيب، وهذا أيضاً نوعٌ من التحوّل في المعرفة، دينيةٌ أو غير دينية، بهذا المعنى نقول إنّ «صلاة الجمعة واجبة»، أو «إنّ الله واحد»، أو «إنّ نبيّ الإسلام خاتم الأنبياء» مفاهيمٌ قابلةٌ للتحوّل. هذا التحوّل يحدث في غنى مفاهيمها، وليس في تصديقها أو تكذيبها.

يمكنُ فهمُ وحدانية الله على عدّة مستويات، وكذلك «الوجوب»، (وجوب الصلاة) وأيضاً «الحاتمية» (حاتمية الإسلام للرسالات) فقط حين تحصل إدراكات متساوية، ولكنها متعارضة، ينتهي الأمرُ بتصديق أحدها وتكذيب الآخر. ولكنّ الإدراكات الطولية المتكاملة ليست على هذا النحو، وتقبل الجمع باستمرار. هذا هو لبّ نظرية «القبض والبسط النظريان في الشريعة».

لقد وقع هذان النوعان من الإدراك، ويقعان طيلة تاريخ المعرفة، والأخطاء التي ارتكبتها المنتقدون، كان سببها أنّهم صوّروا التحوّل كأنّه انتقالٌ من معنى إلى آخر، أو من معرفة إلى معرفة أخرى مناقضة لها. في حين أنّ عُقدَةَ التحوّل في المعارف الدينية، وفي المعارف البشرية غير الدينية، واقعٌ ويقع من طريق التحوّل الطولي للفهم. فالطبيعة والشريعة كانتا باستمرار متشابهتين ومعرفة الناس بهما إمّا أن تُصَحَّح أو أن تُكْمَل، أي إمّا أن تُكشِف الأخطاء وتزيلها (التصحيح)، أو إنّها تُضيف إلى ذخيرة المعلومات السابقة إضافةً كميّةً وكيفيّةً (التكميل).

الإضافة الكيفية هي ما أسميناه المعرفة الأفضل والفهم الأفضل، ونكزّر ما ذكرناه في المقالات السابقة، من أنّ هنالك فهماً يُسمّى الأفضل، وبعد تصديق هذا الأمر يجب السعي نحو تبيين أساليب حصول الفهم وميكانيزمه الأفضل.

إنّ ثبات بعض القضايا والأحكام، فتّح الطريق أمام المنكرين ليظنّوا أنّ فهم الناس لهذه الأحكام الثابتة هو أيضاً ثابتٌ، في حين أنّ ثبات التصديق شيءٌ وثبات الفهم شيءٌ آخر.

نعم إن معادلة (١٥ = ٣ × ٥) ثابتة، ولكن هل إدراك علماء الرياضيات الجدد لعملية الضرب أو لمفهوم العدد بمستوى إدراك القدماء؟ يكفي أن ننتبه إلى أنّ دراسة

تلك العملية (أي المعادلة) تحليلاً أو تركيبياً، سيُغيّر معناها بشكل كامل، وإن بقي حاصل ضرب 3×5 كما هو (١٥). ومن يُجرِ عمليات ضرب بين الأعداد السلبية والأعداد الوهمية (التي كانت غير معروفة في علم الرياضيات القديم)، ويتوصل إلى الجواب ويثبت للعدد القوّة المنفية أو الموهومة، يجب أن يوسّع دائرة معنى الضرب ويغنيها ليجد معنى لعمله. وذلك الذي أطلق على الأعداد غير الحقيقية لفظة العدد، فإن إدراكه أيضاً لمعنى العدد يجب أن يكون أعمق، لهذا السبب، إذا بقي التصديق بتساوي (١٥) و (3×5) ثابتاً، فإن إدراك العلماء له لا يبقى ثابتاً. تماماً كبقاء حجم السائل على حاله، على الرغم من تغيّر سماكته. فثبات الحجم لا يعني ثبات السماكة. وكذلك أيضاً القوانين الفيزيائية والكيميائية.

لا نتكلّم في الفيزياء والكيمياء على ثبات قانون تساوي زوايا الانعكاس أو الانكسار، أو قانون أرخميدس أو بويل، وإنما نقول إنّ إدراكنا لهذه القوانين (مع تصديق خلودها) يمكن أن يتبدّل، ولا يمكن القول في أيّ عصر إننا قد توصلنا إلى أرفع إدراك لقوانين الطبيعة أو أكمله.

فلنأخذ قانون بويل، (عن ثبات حاصل ضرب حجم الغازات وضغطها المثالي في الحرارة الثابتة)، على أنّه ثابتٌ وخالدٌ، ولا يعكّر وجهه غبارُ البطلان، وعلى هذا النحو كذلك جميع قوانين الفيزياء، قد آمن الناس إيماناً مطلقاً بصحتها، مع ذلك فإنّ باب التحوّل لن يُغلق في وجه علم الفيزياء. ومن طريق الفهم الأفضل لهذه الحقائق الثابتة ستتطوّر المعرفة الفيزيائية وتكتمل. اليوم بعد أن كشفت الديناميكا الحرارية الستار عن سرّ قانون بويل المخفي، ووضّحت نظرية حركة الغازات... ألم يصبح إدراكنا لهذا القانون أعمق وأغنى؟

هذا الفهم الأفضل الذي صار من نصيب العلماء اليوم، لم يُبطل قانون بويل، وإنما جعله، مع المحافظة على صحته، متلائماً مع قوانين أخرى، لم يكن بينه وبينها قرابة بينة من قبل.

إنّ أحداً لم يقل إنّ القوانين والحقائق البسيطة مثل: «الماء يطفئ النار»، أو

الوقوع من علي يكسر العظام»، أو «إنَّ الله خلق العالم» أو «إنَّ الشمس تطلع كلَّ يوم من المشرق» ستتبدل غداً، ويحتلُّ نقيضها مكانها، أو مثلاً، إن الماء سيعجز عن إطفاء النار.

ولكننا نقول إنَّ العلماء في العصر الحاضر قد أدركوا معنى انطفاء النار بواسطة الماء بشكل أعمق، كما أنَّ الحكماء الصدرايين (أتباع ملاً صدرا) أدركوا نسبة العالم إلى الله، وخلق الله للعالم على نحو آخر، وأدرك القائلون بالوجوب الاعتباري، وجوب صلاة الجمعة بشكل مختلف. إننا نتكلّم على تحوّل الفهم، وليس على تحوّل الحقيقة، أو على نسبية الحقيقة، على تغيّر فهمنا لكلّ شيء وليس على تغيّر كلّ شيء. إنَّ تليخيص تطوّر العلوم في الإثبات والإبطال ابتعاداً عن الإدراك العميق للنظرة العلمية.

إنَّ عمل الفلسفة والعلم هو إلباس الحوادث القديمة أثواباً جديدة. لقد شاهد البابليون والمصريون واليونانيون القدماء شروق الشمس وغروبها، وقالوا «إنّها ستعود غداً لتشرق من جديد» وكانوا يفهمون من هذه العبارة أنَّ الشمس تمرُّ أمام الأرض، ونحن نقول العبارة ذاتها، ونفهم من ذلك أنَّ الأرض تمرُّ أمام الشمس، أي إنَّ الحادثة الواحدة تلبس ثوبين مختلفين، وتالياً فإنَّ للتقرير الذي يحكي عن تلك الحادثة معنيين مختلفين (هذان المعنيان متعارضان وأحدهما يلغي الآخر). وكذلك هو حال جميع الحقائق والحوادث الأخرى.

حين ننظر اليوم إلى الماء والتراب والسماء والنجوم والأحياء... لا نشاهدها كما شاهدنا القدماء، ولكننا نرى في الحقيقة وراء النظريات الجديدة ماءً آخر وتراباً آخر... وهذا يعني أنَّ جميع مشاهداتنا مسبوقاً بالنظريات ومصبوغةً بها. فنحن إذا نظرنا اليوم إلى الماء والتراب، وشئنا إلى ماذا ننظر، لا نقول إننا نرى عناصر بسيطة، ولكننا نقول إننا نرى موجودات مركبة ومزدحمة؛ حتّى رؤيتنا قد صار لها معنى آخر، فما عدنا نقول إن عيوننا تلقي بنورها على الأشياء، وإنما نقول إنها تستقبل نور الأشياء. إنَّ رؤيتنا قد اختلفت وكذلك صار الماء والتراب في نظرنا مختلفين.

هذا الاختلاف الذي يحدث في المشاهدات، يحدث أيضاً في معاني الجمل.

أنظروا إلى هذه الجملة: «أنا نظرت اليوم إلى الشمس»، هذه الجملة معناها اليوم أن أشعة تنعكس في عيني، مصدرها «كرة عظيمة من الغازات» تدور الأرض من حولها، بينما كانت هذه الجملة في الماضي تؤدّي المعنى التالي: تنعكس اليوم من عيني أشعة نحو جرمٍ نورانيّ يدور حول الأرض. وقيسوا على هذه العبارة جميع العبارات بل المشاهدات لتلاحظوا كيف تشعّ نظريّاتنا الجديدة عباراتٍ ومشاهداتٍ ذات معانٍ جديدة. لذا نقول إنّ المعاني مسبوقة بالنظريات ومصبوغةً بها أيضاً، كالأثواب التي تستر أجساد العبارات. على الرغم من أنّ العبارات والمشاهدات لا تتحمل أيّ نظرية كانت وأيّ معنى، ولا تناسبها كلُّ الأثواب. فالمعاني تتبع النظريات، ولأنّ النظريات متنوّعة، فالمعاني، على الرغم من ثبات الألفاظ، ستكون متنوّعة.

هنالك ظنٌّ شائعٌ أننا نعيش في العالم ذاته الذي كان يعيش فيه القدماء، مع فارق هو الصناعات التي قد أغنت العالم اليوم (كالطائرة والحاسوب والمذياع والبلاستيك...) والاكتشافات التي لم تكن موجودةً من قبل ولا ظاهرة. هذا الكلام، وإن كان يبدو صحيحاً بالمعنى البسيط والمتداول، ولكنه يخفي حقيقةً كبيرة، وهي أنّ العالم الواقعيّ لكلّ إنسانٍ متناسبٌ مع حجم معرفته بالعالم الخارجي. فالعالم الخارجي مادةٌ واحدةٌ تلبس صوراً متعدّدة، يخلقها العلم والفلسفة في أثناء تطوّرهما وارتقائهما. لذلك لا يجبُ الاهتمامُ بتلك المادة الواحدة والتغافل عن اختلاف الصّور وتكاملها.

لقد كان للناس في ما مضى ماءٌ وترابٌ وهواءٌ وشمسٌ ونجمٌ ونباتٌ وذهبٌ وصحةٌ ومرضٌ وللمعاصرين أيضاً، ولكن... لقد كان الهواء، ولا يزال، مركّباً من جزيئات الآزوت والأوكسجين وبعض الغازات النادرة، ولكن هل كان ابن سينا والبيرونيّ يعتقدان في الواقع أنّهما يتنفسان جزيئات الآزوت والأوكسجين؟ صحيح أنّ الآزوت والأوكسجين كانا موجودين في العالم الخارجي، ولكن هل كانا موجودين في دنياهما؟

لقد كانا يعتقدان أنّهما يدخلان إلى رثتيهما اللتين هما مروحة القلب، السّيال

الموجود في حيّزه الطبيعي، والمعاصرون أيضاً يُدخلون الآزوت والأوكسيجين إلى رثاتهم التي تنقل الأوكسيجين إلى الدم.

من الخطأ التصوّر أنّ وجود شيء في العالم الخارجي، يعني أنّه موجود في عالمنا، فنحن جميعاً نحيا في هذا العالم، ولكننا لا نعيش في عالم واحد. وكما أشرنا من قبل، فإن ما يجعل عالمنا متنوعاً، ليس الصناعات المادّية وحدها، وإنّما الأهمّ من ذلك الصناعات النظرية التي تضيفي عليه ضيقاً أو اتّساعاً، بساطةً أو تعقيداً، وهي التي تُظهر لنا دنيانا ضيّقة أو واسعة، ملوّنة أو غير ملوّنة، مرّكبةً أو بسيطة^(٣). والحقيقة أن العالم والعالميّ يعيشان في عالمين منفصلين: عالم العلماء وعالم العامة، ودين العلماء ودين العامة...

من لم تتجدّد ولادته وفطرته، ويتخلّ عن الوهم القائل إنّه يعيش مع الآخرين في عالم واحد مشترك، لن يتوصّل إلى فهم كثير من المعاني والمعارف المععّقة في علم المعرفة وفي علم الدين.

تشبيه العالم الخارجيّ بنصّ مكتوب، تشبيهٌ موقّف. فالنص المكتوب لا يعبر عن معناه بنفسه، والعقل كعالم اللغة الذي يقرأ ذلك المعنى. فالعبارات في نهم دائم إلى المعاني وليست تحبلي بها، ولن يُرضيها غذاءٌ لا يُشبع ذوقها. بهذا المقياس نقول إنّ معنى ظواهر الكون ليس مكتوباً على جبينها، ولا تستطيع النظرة السطحية أن توقعه في شباكها. يجب أن يعرف الواحدٌ منّا لغة الكون ليقرأها ويفهمها. إنّ العلم والفلسفة يعلمان الناس هذه اللغة (بل اللغات). وهذه اللغات ليست راكدة وليست كاملة، وإنّما هي في تطوّر مستمرّ. وفي كلّ الأحوال إنّ تعلّمها شرطٌ لفهم العالم.

العقول الساذجة تقنع بالقليل الذي تقرأه في كتاب الكون، وتعتقد أنّ ذلك حقيقةً أبديةً (الواقعية الفعّجة)، أمّا عقول علماء اللغة المعقّدة والمجرّبة، فلا تشبع بسهولة، لأنّ عالمها أشدّ تعقيداً (الواقعية المرّكبة). فالعالم لا يقول إنّ العالم الحقيقيّ غيرُ

(٣) لقد بسطنا هذا المعنى في كتابنا في احياء عالم نعيش، (الإيدولوجية الشيطانية)، مؤسسة فرنكي صراط، ١٣٧٣ ش (١٩٩٤).

موجود وكل شيء وهم وخيال، وإنما يقول إن المعرفة حالة معقدة، والتوصل إلى معرفة حقيقية وكاملة عملٌ صعبٌ وشاقٌ، وقد علمته التجربة التاريخية الطويلة ذلك.

الخلاصة أن كل ذلك يؤدي إلى نتيجة واحدة، وهي أننا لن نفهم كلام الإنسان فهماً صحيحاً إن لم نتعرف عالمه تعرفاً صحيحاً. فكلام الإنسان بعض عالمه، متلائم معه تلاؤماً كاملاً، ومعرفة أحدهما شرط معرفة الآخر وفهمه وإدراكه.

النتيجة الأولى لهذا الكلام أن العبارة الواحدة في عوالم مختلفة لها معانٍ عدة، كما أن مقدمة مترافقة مع مقدمات أخرى تؤدي نتائج عدة. والنتيجة الثانية هي أن شرط الفهم الأفضل لكلام ما، هو المعرفة الأفضل لعالم المتكلم، وطالما أن العوالم متباعدة فالمفاهيم واللغات لن تتعارف. والنتيجة الثالثة هي أن الظهور، أي ظهور المعنى من اللفظ، نسبي، واستثنائش الذهن بمعارف خاصة يؤثر تأثيراً قاطعاً في انعقاد ظهور خاص (الكلام هنا على الظهور نفسه وليس على حجبة الظهور الذي له قصة أخرى).

الألفاظ المتماثلة التي نستخدمها كلنا، والأرض والسماء والبحر وكل هذه الأشياء التي نراها كلنا، هي التي عيّدت لنا طريق الحديث عن كل الأشياء بالطريقة ذاتها، وننظر إلى كل الأشياء بالطريقة نفسها. يجب أن نمزق حجاب هذه الغفلة، فالألفاظ عبيد المعاني، والمعاني مواليد العوالم، ولا نستطيع أن نتعرف إلى عالم الإنسان من كلامه، ولكن على العكس من ذلك، فإن عالمه يُضفي على كلامه الروح والقدرة. والمتكلم يتجلى في كلامه، ومن يعرف المتكلم معرفة وثيقة يكتشف التجلي والسمو بشكل أفضل، وهذا هو تفسير القول: إن الشريعة صامتة، وما لم يُعرف عالم صاحب الشريعة جيداً لن يُفك القفل عن فم الشريعة ولن ينكشف سرها.

إن أرفع وأعظم أبحاث علماء الدين قيمة، هي تلك التي تعرفهم إلى العالم الذي يخاطبه كلام الشريعة، وكما كنا قد ذكرنا، فإن انتقاد العلامة الطباطبائي للعلامة المجلسي، يدور حول هذه المسألة: هل الدين موجّه إلى العوالم أم إلى الخواص، وهل تتعلق لغة الدين بعالم العوالم، أم بعالم العلماء والحكماء؟ رأي العلامة الطباطبائي هو

الثاني، واختيار هذا الرأي القائل بأن الدين موجّه إلى العلماء، وأن لغته علمائيّة، يفتح أمام عالم الدين الطريق لاستخراج مسائل، وكشف النقاب عن وجه المعاني، وهذا الأمر غير ممكن على الإطلاق، إذا ما اعتمد الرأي الآخر.

التوضيحات المطوّلة التي ذكرناها ساعدت في تقدّم البحث السابق خطوة إلى الأمام. سؤالنا الأساسي والمهم هو التالي: ما هو شرط الفهم الأفضل للنصوص وللنظريات؟ وجوابنا هو التالي:

الاول: يمكن أن يُفهم المتكلّم بشكل أفضل إذا تيسّرت معرفة عالّجه ووجهة نظره والنظريات التي يعتقها. هذا الأمر يصدّق في المعرفة الدينية، وفي المعارف غير الدينية. ففي المعرفة الدينية، معرفة الله ورسوله، شرط أساسي لفهم كلام الباري عزّ وجلّ، وهذا لا يعني أنّ الإيمان الدينيّ منوطٌ بالاعتقاد بوجود الخالق فقط، وإنّما فهم الدين مرهونٌ أيضاً بالتعرّف إلى ذات الباري وأوصافه. ولذا فإنّ علم الكلام يغدّي علم التفسير وكذلك علم الفقه ويؤثر فيهما، والمعرفة الأفضل بالله تؤدّي في النتيجة إلى فهم المعارف الدينية فهماً أعمق، ومن هنا، كلّما تقدّم علم الكلام (الذي هو معرفة غير دينيّة)، خطوة، تتطوّر المعرفة الدينيّة، أي فهم الكتاب والسنة، وليس لهذا النموّ في الاتجاهين أيّة نهاية متصوّرة. وإذا كان هنالك ركودٌ في الفقه، فأحد أسبابه ركود علم الكلام عندنا سنوات عدّة.

الثاني: قلنا إنّ الأدلّة والفرضيات المسبقة لقبول ادّعاء ما، تؤثر ليس فقط في قبول هذا الادّعاء، وإنّما أيضاً في فهمه؛ بحيث إنّ الإدراك الأفضل لتلك الأدلّة يجزّو معه إدراكاً أفضل لتلك الادّعاء؛ وكما أنّ نوع الوسائل يُعيّن نوع الغاية، كذلك فهم الوسائل يحدّد فهم الغاية ويسرها.

إنّ أدلّة ادّعاء ما وفرضياته هي التي تخلّق ذلك الادّعاء، والعلم بالعلّة يؤدّي إلى العلم بالمعلول. إذا أثبتنا ادّعاء ما من طريقتين، فإننا سنتوصّل إلى إدراكين له (متكاملين وليس متعارضين)، ولذا فإنّ أحد عوامل الفهم الأفضل هو تعدّد طرق الإثبات. مثلاً: الله الذي نتعرّف إليه بواسطة برهان الصّديقين هو غير الله الذي نعرفه

من طرق برهان النظم. وبتعبير أوضح، إن هذين البرهائين يقدمان إدراكين مختلفين لمفهوم «الله موجود» ويساعدان في فهم «وجود الباري» فهماً أفضل. إن المعلمين والمرتين يعرفون، من خلال خبراتهم المتنوعة، أن المتعلمين لا يفهمون أحياناً فكرة ما بشكل صحيح، ولكن إذا تبدل أسلوب الإثبات يتيسر لهم الفهم أو يرتقي.

إن فهم نظرية ما أو نص ما، مرتبط بالأدلة، وكذلك بالفرضيات المسبقة، فنحن لا نستطيع الجلوس على طرف الغصن ثم نقطعه من أساسه. والذي يُعد عاصمة النبي فرضية مسبقة للإيمان بالقرآن، لا يمكن أن يفهم آيات القرآن فهماً يتناقض ومفهوم العصمة؛ والذي يعتمد على مباني أرسطو في إثبات وجود الله، لا يتمكن من أن يفهم «الله» في القرآن على نحو متعارض مع تلك المباني أو غير متلائم معها.

لقد انتقد العرفاء المتكلمين والفلاسفة ذوي المشرب اليوناني، لأنهم اعتمدوا منظومة فكرية معينة لإثبات وجود الله، والإيمان به وبرسله، صبغت إيمانهم بصيغتها، وصاغته على صورتها ومثالها. وبما أنهم كانوا ينظرون إلى الدين بمنظارٍ آخر، ويعتقدون أن لغة الدين في الأساس متعلقةً بعالمٍ آخر، فإنهم لم يستسيغوا عالم المتكلمين، ولم يقبلوا لغتهم، أي إن النزاع كان حول فهم الدين: أي فهم مقبول أكثر أو ديني أكثر، فهم الفلاسفة أم فهم العرفاء؟ ولا يزال هذا السؤال حياً ومستحوذاً.

وكما أن الفهم الأفضل للآراء والأفكار مسبقاً بفهم أفضل لأدلة هذه الآراء والأفكار ومقدماتها، كذلك معرفة الأعيان والواقعات هي أيضاً على هذا النحو.

طريقة نيوتن في العلم، أي التحليل (analyse) والتركيب (synthèse) لا تخدم الاكتشاف فقط، بل فهمه أيضاً. لقد سمى نيوتن الانتقال من الأثر إلى المبدأ (التحليل)، والعودة من المبادئ إلى الآثار (التركيب)، كالانتقال من الحركة الظاهرة إلى المحرك، ثم العودة من المحرك إلى الحركة. أو الانتقال من الأنوار الملونة إلى النور الأبيض، ثم العودة من النور الأبيض إلى الألوان المتعددة. وقد عرض نيوتن بصراحة في مقدمة كتابه الاصول الرياضية للفلسفة الطبيعية مسألة الفلسفة

الطبيعية على هذا النحو: «يبدو أنّ مشكلة الفلسفة الأساسية هي الانطلاق من الحركات الظاهرة، والوصول إلى قوى الطبيعة والتحقيق فيها، وفي الخطوة اللاحقة تزك هذه القوى، واستنتاج ظواهر أخرى استنتاجاً برهانياً».

إنّ نيوتن لم يزد بهذه القاعدة قدرة توقّع العلم فقط، وإنما يشرّ إدراك الظواهر. وبما أنّه لم يكن يُعدّ نفسه «حائك فرضيات» فقد كان يرى أنّ إرجاع الحوادث إلى مبادئ الأشياء الخفية، وطبائعها المخفية، إضافةً إلى أنّها لا تشفي علّة ولا تفكّ عقدة، فهي أيضاً لا تهبنا أيّ إدراك للحوادث. نستطيع أن نفهم العالم بشكل أفضل، حين نتعرف من طريق التحليل (analyse) علل الظواهر، وكذلك حين نكتشف من تركيب العلل (synthèse) ظواهر أخرى جديدة. وقد ادّعى نيوتن أنّه قد وُفق إلى هذا الأمر في عالم الألوان بشكل دقيق؛ وقد قال: «أنا لم أستطع أن أتوصّل حتّى الآن إلى معرفة السبب في أنّ لقوّة الثقل مثل هذه الخواصّ، وأنا لست من حائكي الفرضيات»^(٤). كان منظوره أنّه لا يريد، أرسطوياً، حياكة فرضية، وأن يقول إنّ للثقل خاصيّة ذاتية ومبدئية مخفية في الأشياء، فقد كان يعتقد أنّ قول مثل هذا الكلام معادلٌ لعدم قوله ولعدم فهمه. يدلّ كلام نيوتن بشكل جيّد، أنّ العلم الجديد يستحضر معه طريقة إدراك جديدة، بحيث يصبح بعده فهم الماضي هو عدمّ الفهم عنه وجهلاً علمياً.

هذه المقولة تطلعننا على تاريخ المسائل ومهد ولادتها تاريخياً. إنّ أهمّ خدمة يقدّمها تاريخ العلم أو تاريخ الفلسفة هي أنّهما يساعدان على الإدراك الأفضل لهذه الفنون، وتنوع وجوهاها. هنا يولد «علم المعرفة الماقبلي». إنّ عشرات التعريفات الدقيقة عن الكتلة أو الطاقة، لا تُطلِّع الإنسان مطلقاً على عمق هذه المفاهيم، كما يفعل التحقيق التاريخي في كيفية ولادتها وظهورها. إنّ الهزائم والانتصارات والجمود والتقدّم، التي هي تاريخ المعرفة عنه، كلّها بالنسبة إلى المؤرّخ المحقّق انتصاّر لعلم المعرفة. فالاهتمام بالنضج التاريخي لأيّ علم يُنتج براعم جديدة في

(٤) الاصرح الرياضية للفلسفة الطبيعية، (الطبعة الإنكليزية)، ج ٢، ص ٣١٤.

كُلَّ الاتجاهات، فلا يبقى ذلك العلم على حالته السابقة بعد ذلك، علم الدين أو علم الرياضيات على السواء، ولهذا السبب فإنَّ أغلب الذين ينكرون مباحث علم المعرفة هم أولئك الذين لا يملكون تجربة التحقيق التاريخي، يقنعون بمعلوماتهم ويظنّون أنّ المعارف القديمة تبقى على حالها، وأنَّ العلماء، مهما فعلوا، كانوا يريدون في النهاية أن تصل العلوم إلى حيث وصلت، لذا فإنَّهم يتصوِّرون أنّ الوصول إلى الغايات، دون تدقيق النظر بالمبادئ، ليس مخالفاً للعقل، غافلين عن أنّ تاريخ أيّ علم هو جزءٌ من ذلك العلم، أو هو العلم نفسه، وما من معرفةٍ محصورة في آراء المعاصرين، لأنَّ كَلَّ الآراء كانت، في عصرٍ معيّن، عصريةً. وفي كَلَّ الأحوال، لا مفرّ أمام من يريد أن يتوصّل إلى إدراك عميق لمسائل فته، أن يمعن النظر فيها من خلال بحر التاريخ.

العلوم والمعارف تكتسب معنىً من موجودات خارجية لها هوية تاريخية، أمّن يعرف تاريخ حياة الأرض والشمس، معرفته بهما أفضل، أمّ مَنْ يعرف حالتها الحاضرة فقط؟ وهل الذي يعرف كيفية تطوّر الإنسان، إدراكه له أعمق، أمّ مَنْ يجهل مسيرته التاريخية (على فرض صحّة نظرية التكامل)؟ هذه الحلقات المترابطة من تاريخ البشر، وهَبَّت الإنسان صورة جديدة، وأعطته مكانة جديد، مختلفة عن صورته ووضعه السابقين، ذلك أنّ كلمة إنسان صار لها معنى آخر في ضوء نظرية التكامل.

إنَّ أوروبا التي كانت مهد الكتابات والأبحاث المكثفة حول وضعية الإنسان في الطبيعة (man's place in nature)، تنزل وجدانها الديني، لأنها رأت، بواسطة المنظار الدارويني، مخلوقاً حياً يتحرّك على الأرض لم تكن تعرفه حتّى الآن، على الرغم من أنّه كان يُسمّى «الإنسان» ولكن معنى هذا الاسم قد تبدّل.

إن عدم رؤية ماضي كائن ما، هو جهلٌ بجوانب كثيرة منه، وهذا الجهل يؤدّي إلى نقصان عظيم في إدراك الإنسان لهذا الموجود. إنَّ الفهم الأفضل لموجود تاريخي، وهو رؤية أفضل له، ورؤيته الأفضل هي في العودة إلى سيرة حياته وماضيه.

وبخاصة الإدراك العميق للمؤسسات الاجتماعية الإنسانية، كالحكومة، والتدين، والعلم، والصناعة، والاقتصاد، وقبل كل ذلك، نقول إنَّ الفهم الأفضل محتاج إلى النظرة التاريخية. ذلك أنَّ هذه المؤسسات، بدلاً من أن تكون ذات ماهية ثابتة، يُرى إليها كوجود متحرك، تبتسر رؤيتها حين نجلس على رأس نبع وجودها وننظر إلى مجراها. هكذا هو الإنسان، وكثيرٌ غيره من الموجودات الأخرى. ونعم ما قاله أحد الفلاسفة الوجوديين: ليس للإنسان ماهية إن له تاريخاً.

الثالث: لقد أشرنا إلى أنَّ لفظه الإنسان تطوّر معناها وتغيّر بعد نظرية التكامل، وقلنا كذلك إنَّ العبارات ليست حُبلَى بالمعاني، وأما هي في جوع دائم إليها، والمعاني مسبوقه بالنظريات ومصبوغة بها. إنَّ هذا المدعى صعبٌ هضمه بالنسبة إلى الذين يحسبون أنَّ العودة إلى المعاجم، والعبارات المتداولة، كافيةٌ لفهم لغة شعب من الشعوب، لأنهم يعتقدون أنَّ العبارات تتضمن المعاني وتؤدي مراد المتكلمين. ويعتقدون أنَّه لأجل فهم مراد المتكلم يجب إخلاء العقل عن كل المعلومات.

من المسلم به أنَّ معرفة معاني ألفاظ لغةٍ ما وقواعدها شرطٌ لفهم هذه اللغة، ولكننا نتكلم نحن هنا على كفاية هذا الشرط، وعلى النسبة بين لغة شعبٍ من الشعوب وثقافة هذا الشعب، وعلى الفهم والفهم الأفضل للمعاني، وعلى سرِّ تحوّل المعاني تاريخياً. هذه المسائل تبقى دون جوابٍ في ظلّ النظرية التقليدية لعلم المعاني.

يمكن أن تتوضّح هذه المسألة بشكل أفضل إذا بدأنا من المعاني المجردة. فإذا أخذنا لفظه «الملاك» فالملاك الذي نعرفه اليوم، هو عين الملاك الذي تحدّث عنه الإيرانيون القدماء، والغول هو ذاته الغول الذي تحدّث عنه العرب القدماء. إنَّ إله الإنسان، هو الإله الذي يعرفه هو، ويصفه ويعبّده. ودينٌ كلُّ واحدٍ هو ما يفهمه هو من الدين. والذرة هي التي ورد تعريفها في النظرية الذرية (théorie atomique). والأنا الأعلى هي التي عرفتنا إليها نظرية فرويد. هذه المعلومات غير محسوسة ولا يُرى إليها مباشرة، ولذا فلا بدّ لمعرفة من أن نذكر النظريات والتعريفات الخاصة بها. ولكن حين يصل الدور إلى المحسوسات أو البديهيّات والوجدانيات، تُهمل هذه

النقطة المهمة، فيظنُّ أن الرؤية الحسيَّة للإنسان والنبات والماء والتراب، مثلاً، كافيةٌ لتوضيح ألفاظ: «الإنسان» و«النبات» و... كما يظنُّ أصحاب ثقافة معينة أو لغة معينة، لأنهم يتكلمون ويتفاهمون مع بعضهم بسهولة، أن المعاني ظاهرة في العبارات، ممَّا يجعل أنسَّ الألفاظ بالمعاني (الَّذي هو مورد تأكيد الأصوليين) ميسراً في كلِّ حين لتحقيق المراد.

الحقيقة أن إشارتنا إلى المعاني في جميع هذه الموارد إشارة نظرية، أي أن الأرض بالنسبة إلينا هي مجسَّم تلك الأشياء التي نعرفها عنها وكذلك الإنسان والشمس والزمان والمكان.

فحين تتبدَّل علومنا الجيولوجية والإنسانية والفلكية، وتتبدَّل فلسفتنا، سيكون لمجسَّم الأرض أوصافٌ أخرى، وكذلك الإنسان والشمس والزمان والمكان. أي إنَّ معاني الألفاظ ستتبدَّل، وذهنُ الناس ليس خالياً على الإطلاق من النظريات المرتبطة بالأشياء، بسيطة أو معقَّدة. لكنَّ العبور من نظرية إلى أخرى هو الَّذي يوضِّح أسبقية المعاني على النظريات.

فوقوع الأشياء على الأرض بالنسبة إلى الحكيم المشاء، هو توجه الجسم بطبعه نحو غايته، وهو بالنسبة إلى عالم الفيزياء المعاصر مجذوبٌ قسراً نحو الأرض، والمادة بالنسبة إلى الحكيم الصدرايِّ المشرب، جوهرٌ متحرِّكٌ، وبالنسبة إلى الحكيم المشائي، لا وجود لجوهر متحرِّكٍ بحركة جوهرية، بل إن وجوده محالٌ.

بين المشائين والصدراييين الفرق إذاً بين الحكماء المشائيين والصدراييين، ليس فرقاً لغوياً، وإنَّما هو تفاوت في النظرية، وكذلك هو الفرق بين الشعوب المختلفة. فحين يدور الكلام على الزمان مثلاً، فهو الزمان الَّذي يريده المتكلمون، وليس الزمان المطلق، أي إنَّهم يَرَوْنَ إلى الزمان بواسطة نظرياتهم، كما أن الإيرانيين القدماء لم يتكلموا على حقيقة الملائكة، ولا على حقيقة الماء والتراب والزمان والمكان، لقد مدَّوا أرجلهم على قدرٍ بساط علمهم، وهذا الحكم يسري على جميع الشعوب.

إنسانُ اليوم هو إنسانُ نظريات اليوم، وإنسانُ الأمس هو إنسانُ نظريات الأمس،

وما من إنسانٍ فوق النظرية أو مجرد منها. ومن هذا المنطلق فإنّ فهم لغة أيّ عصرٍ رهقٌ بفهم نظريات ذلك العصر العلمية والفلسفية. من هنا فإنّ ثبات الألفاظ والعبارات لا يعني ضمناً ثبات المعاني، لأنّ تغيّر نظريات أهل العصر، يبيّن في جسد الألفاظ الجامد معاني مختلفة، وهذا هو معنى القول إنّ العبارات في جوع دائم إلى المعاني وليست حُبلى بها، وهذا الأمر يوصلنا إلى نتيجة، مفادها أنّه من أجل فهم لغة شعب من الشعوب، تتوجّب معرفة نظريات ذلك الشعب وأنماط تفكيره.

إنّ حشوّ الذهن بمعاني الألفاظ، والسعي من بابٍ إلى بابٍ وراء القرائن اللفظية والحالية والمقالية، لا يداوي المرض، فالأمر أصعب وأدقّ من ذلك. ونظريّات الشعوب لا تتوجد كلياً في أقوالهم أو آرائهم التي يصرّحون بها، ولكنّ معيشة الناس وحياتهم هي التي تعكس رؤيتهم إلى الأمور، ولذا فإنّ الاقتراب منهم تاريخياً هو الأسلوب الموقّ لتعرف نظرياتهم.

هذه المزاعم، بمقدار ارتباطها باقتناص مراد المتكلّم، لا تجد معارضين كثيراً، مع أنّها تتضمن عجزاً وافتراً من الناحية العملية. ومصدر الغموض ناشيء من تركيزنا على مقولة الفهم الأفضل. أي هل يمكن فهم مراد متكلّم ما أكثر من المتكلّم نفسه؟ وبعبارة أخرى هل من الممكن معرفة عبارة ما أفضل من قائلها؟ وتساءل من جديد، هل يمكن أن يتغيّر معنى الكلام على الرغم من ثبات مراد المتكلّم؟

إنّ التوضيحات التي أوردناها من قبل تجيب عن هذه الأسئلة في العمق. نعم، إذا كان المعنى مسبقاً بالنظرية ومصوبغاً بها، وإذا ظهرت بالتدرّج نظريات أفضل وأعمق وأكثر واقعية، سيصبح إدراكنا لمعنى العبارة ذاتها أعمق وأفضل. هذا يعني، من ناحية، أنّ الاقتراب أكثر من دنيا المتكلّم، يجعلنا ندرك مراده بصورة أفضل، ومن ناحية أخرى، بالاقتراب من الواقع أكثر، ندرك مراده أفضل منه، أي إنّنا سنصبح أكثر قرباً من المعنى الواقعي لكلامه. (ليس خافياً، أنّنا نقيم هنا فرقاً بين معنى العبارة ومراد المتكلّم من تلك العبارة، فمعنى العبارة بحدّ ذاتها منوطٌ بكشف الدنيا كما هي في الواقع، ومراد المتكلّم منوطٌ بكشف دنياه، لأنّ المتكلّمين يستخدمون العبارات

لإظهار مرادهم، فيفشلون أحياناً، ويوقفون في أحيان أخرى). هذا الحكم يسري على جميع العبارات، عبارات العامة، وعبارات العلماء (على فرض صدقها).

حين يقول سعدي:

فِي نَظَرِ الْفَاطِنِ، كُلُّ وَرْقَةٍ مِنْ أَوْرَاقِ الْأَشْجَارِ
دَفْتَرُ عِلْمٍ كَامِلٍ لِمَعْرِفَةِ اللَّهِ^(٥)

لا يمكن إدراك مراد سعدي سوى بالعودة إلى معرفة نمط تفكيره، ومعرفة نظريات عصره وعلومه. ولكن في ضوء النظريات الحديثة يمكن أن يؤدي هذا البيت معنى آخر ويدرك إدراكاً أعمق لم يخطر ببال سعدي، ومن يعرف في الواقع قصة التمثيل الكلوروفيلي في الأوراق الخضراء، يرى إلى كل ورقة شجر ككتاب من ألف ورقة في المعرفة.

مثل آخر أكثر بساطة: حين يكتب مؤرخ «أن السلطان محمود الغزنوي توفي بمرض السل» ندرك مراده، ويمكن أن ندركه أفضل منه. لأن فهم الإنسان المعاصر لمرض السل ونتائجه، في ضوء النظريات العلمية الجديدة، أعمق من فهم مؤرخي مرحلة حكم الغزنويين.

وحين يقول نظامي:

كُلُّ الْكَائِنَاتِ فِي ظِلِّ بَيْرِقِكَ
نَحْنُ قَائِمُونَ بِكَ وَأَنْتَ قَائِمٌ بِذَاتِكَ

يقرأ الحكيم الصدرائي هذا البيت فيفهم مراده ويدركه أفضل منه، لأنه يعطي للفقير الوجودي معنى أفضل، أي إنه يسير أغوار عالم المتكلم، والعالم الواقعي، ويتوصل إلى اقتناص المعاني من هذين العالمين. وبهذه الطريقة، فإن كل الأبحاث التي أوردها السابقون عن الحوادث والأفكار، تُفهم فهماً معمقاً ومتكاملاً، وهذا في الواقع ببركة تجديد نظريات الإنسان العلمية والفلسفية وتكامل معرفته. أين هذا الكلام من البقاء في ساحة الفهم الضيق للمتكلمين والكتاب؟ هنا يكمن السر في أن كلاماً

(٥) سعدي الشيرازي، كلمات سعدي، ص ٥١٩.

يكون صحيحاً أحياناً بالنسبة إلى المتكلم، وغير صحيح بالنسبة إلى الواقع، أو بالعكس. ذلك أنّ المخاطبين يحاولون، من ناحية، كشف مراد المتكلم، ومن ناحية أخرى كشف المعنى الواقعي والمتحوّل للعبارة.

ليس من الضروري أن نؤكد أنّ حقيقة موت السلطان محمود بمرض السلّ مثلاً لا تتبدّل (ولذا فإنّ الحقيقة ليست نسبية)، وعلى المؤرّخ أن يتوصّل إلى إدراك متكامل لهذه الحقيقة.

وأما أن يكون العالم الواقعي وعالم المتكلم واحداً فهذا لا يصدّق إلا على الباري تعالى، الذي يحيط علمه كل شيء، بحيث يصبح طلب معرفة المعنى وطلب معرفة مراد المتكلم واحداً، وكلّما عرّف المخاطبون الوجود أفضل، تمكّنوا من معرفة الباري، وكشف النقاب عن أسرار كلامه. ولهذا السبب، عبارات هذا المتكلم تكون ذات بطون. وهذه البطون ليست في الألفاظ والعبارات، بل العالم الواقعي مشتمل على البطون. وإذا اتحد عالم المتكلم والعالم الواقعي فيكون كلام المتكلم ذا عمق أكثر. وبحسب الميزان الذي يطلع بواسطته الإنسان على هذه الدنيا سيقف أكثر على بطون وأسرار ذلك الكلام وأسراره. ولو لم تكن الدنيا الواقعية ذات مراتب، ولو لم يكن في الوجود أسراراً وغوامض، لن يكون أيّ كلام ملوّناً بالأسرار، وممتلئاً بالمعنى، ولما وُجد القشر واللباب. عمق كلام المتكلمين متناسب مع عمق وسعة دنياهم، وفي كلام الباري أوسع المعاني وأعمقها، لأنه ليس للوجه حد وهنا يفتّح في وجه المعرفة الدينية بابّ ويكون التكامل من نصيبها.

إنّ حكيماً كالعلامة الطباطبائي يتكلم على هذا الرصيد النظري حيث يقول: لقد أصبح مبشراً في القرن الحادي عشر الهجريّ الفهم الأفضل لكلام الإمام عليّ (ع) في باب التوحيد وأسماء الباري وصفاته تعالى بمساعدة الفلسفة الصدرائية.

عدّ أولاً عليّاً، عليه السلام، صياداً قديراً في صيد جواهر بحر الوجود، وثانياً أنّ كلامه ظلّ مخفياً إلى أن فكّكت عقدة علم الوجود بصنارة صدر الدين الشيرازي الماهرة، واستخدمت معطيات هذا الحكيم مفتاحاً لمعاني ذلك الكلام.

أليس هذا الأمر دليلاً على أنّ رشد الفهم الديني يتبع رشد المعرفة البشرية خطوةً بعد خطوة؟ وإذا كان هذا الأمر ممكناً في العلوم الفلسفية، لِمَ لا يكون جائزاً في العلوم التجريبية أو في المشاهدات العرفانية؟ ذلك أنّه قد ورد في الروايات أنّ الآيات الأولى من سورة الحديد موجهةٌ إلى علماء آخر الزمان، وهل لذلك من معنى سوى أنّ تكامل المعارف البشرية سيكشف النقاب عن سرّ تلك الآيات؟ أليس هذا الارتباط هو ذلك التلازم والتلاؤم والانسجام بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية الأخرى، بحيث يؤدي توقّف أحدها إلى توقّف الآخر، وتكامل أحدها إلى تكامل الآخر؟

الخلاصة أنّ كشف بواطن كلام الباري وأسراره، الذي هو رشد المعرفة الدينية ذاته، وفهمها الأفضل نفسه، منوطٌ مباشرةً برشد المعارف البشرية (أعمّ من المعارف العرفانية والفلسفية والتجريبية). تلك الأسرار لا حدود لها، والمعارف البشرية لا حدّ لمسيرتها. هذه البواطن والأسرار والخفايا لا تتوضّح بالعودة إلى الأعراف أو إلى الألفاظ. إنّ الطريق إلى كشفها هو في دراسة عالم المتكلّم، الذي ليس سوى العالم الخارجي الواسع.

النتيجة هي أنّ الفهم الأفضل لكلام ما، يستند إلى فهم أسرار الواقع وخفاياه، والأكثرُ معرفةً بالواقع (أي يكون حظّه في المعارف البشرية أكبر)، يتضاعف نصيبه من فهم معاني الكلام (لا فهم لوازم المعنى، فهو كلام آخر).

إنّ من يعرف معارف العصر بشكل أفضل ستكون معرفته الدينية وفهمه للدين، أشدّ معاصرةً. وفي كلّ الأحوال، لا بدّ أن تبقى معرفته الدينية محفوفةً بمعارف العصر البشرية ومنحصورةً بإطار فهمها.

هذه النتيجة تستند بإحكام على فرضيتين مهمّتين، الأولى أن كلام الباري حقٌّ؛ والثانية أنّ العلوم والمعارف البشرية تمثّل الواقع الخارجي. فإذا ما أصاب الشكُّ إحدى هاتين الفرضيتين ستختلّ تلك النتيجة.

وبما أنّ قول الله حقٌّ إذ يقول: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾ (فصلت، الآية ٤٢)، وبما أنّ العلوم البشرية تكشف النقاب أيضاً عن الحقائق، فإنّ

هاتين الفكرتين متلازمان وتساعد إحداهما الأخرى. فنتجان مسائل أخرى، وتوصل هنا إلى نقطة مهمة مفادها أن حقانية الكلام الحق لا تعني فقط أنها لا تحتفظ بمعناها راكداً أو ثابتاً، وإنما تفيد أيضاً أن فهمه متحركٌ ومليءٌ بالأسرار.

أما القول إن ما هو حقٌ هو ثابتٌ، فإذا ما اهتز فلن يكون مصيره سوى أن يصبح باطلاً، فأصحاب هذا القول لم يفتنوا أولاً إلى أن فهم كلام الحق ذو مراتب، بخاصة لأنه صادرٌ عن متكلمٍ يحيط علمه كل شيء، أعلم العالمين، وأصدق الصادقين؛ فالحق هو الثابت، وليس فهم الحق. أضف أن لكل حقيقة درجةً تلاؤم مع الحقائق الأخرى، فإن لم يوجد ذلك التلاؤم والتوافق بين الحقائق، فيجب أن نعيد النظر في فهمنا لبعضها أو لجميعها، لإعادة التلاؤم المفقود والمطلوب في ما بينها. إنما بالنسبة إلى أمورٍ ينطبق عليها افتراضُ البطلان، فلا تستدعي هذا التدبير الاحترازي. لكل هذا الكلام مدلولٌ واحدٌ، وهو أن كلام الحق، بدليل حقانيته، وبدليل كون العلوم واقعية، وقدرها أن تكون متحركة، فكل واحد بمقدار فهمه يفهم هذا المدعى، وهذا هو معنى تحوّل المعرفة الدينية وتكاملها.

وما من شك أنه إذا عدّ شخصٌ رأياً ما صحيحاً، فسيستخدمه في تفسير كلام الباري وفي فهم الشريعة، وهذا عملٌ قام به المفسرون والفقهاء بصورة متواصلة. لقد كان صدر الدين الشيرازي (والعلامة الطباطبائي أيضاً) يفتخر أن فلسفته خادمةُ الشريعة، وأنها تساعده في فهم غوامض كلام الباري. وإن لم يعتمد مفسرون النظرية الداروينية لفهم الإنسان، لأنهم كانوا يجهلون، فلا يعني ذلك أنه لم يكن في أذهانهم أي نظرية علمية أخرى لفهم الإنسان، (صحيحة أو سقيمة)، وإذا كانوا يجهلون نظرية كوبرنيك أو لا يصدّقونها، فليس صحيحاً القول إنه لم يكن لديهم إطلاقاً أي نوع من النظريات عن الأفلاك، وإذا كانوا بغالبيتهم لا يقولون بحركة المادّة الجوهريّة، فغير صحيح أنه لم يكن لديهم أي رأي فلسفي أو علمي عن المادّة. وهذا الأمر يصدق على جميع المفردات التي وردت في النصوص الدينية، كالماء، والخمر، والشمس، واللبن، والعسل والبحر، والرجل والمرأة، والطين والزيتون، والرعد والبرق، والحبّ والعداوة، (عدا مفردات كالملائكة والروح،

والعرش، والجن، واللعنة، والسلام، والشيطان، والكفر، والإيمان والوحي، والرحمة، والشكر، والإسراء، والصلاة والزكاة، والحج، والمعصية والطاعة... التي هي مصطلحات دينية، ويجب أن يُطلب مفادها من الدين^(٦).

ما من مفسر يتوجه لفهم الدين بذهنٍ راكد، فارغ. والمعرفة الدينية هي أيضاً هذه التي تظهر مع هذه الأذهان المليئة والجوّالة (ولذا فهي نفسها في تحوّل دائم)، لا المعرفة التي كما يعتقد البعض يجب أن تكون موجودة، وليست بموجودة بعد. ولهذا السبب فإنّ لإسلام الفيلسوف رائحة الفلسفة، وإسلام العارف رائحة العرفان. كما أنّ لفتوى العربيّ رائحة العرب، ولفتوى العجميّ رائحة العجم؛ ولهذا السبب فإنّ المتأخّرين يفهمون كلام الأنبياء أفضل من فهم القدماء.

حين يقرأ حكيمٌ أرسطويّ لفظة الماء في القرآن، سيتبادر إلى ذهنه، وسيتصوّر، دون قصد وإرادة، الجوهر والأعراض والطبيعة، التي تُسمّى «الماء»، ولا يمكن أن يتصوّر أنّ ما يقصده عزّ وجلّ بالماء غير ذلك «الجوهر والأعراض الخاصّة»؛ والحكيم الصّدراي لا يمكن أن لا يعتقد أنّ الله خلق ماهيّة الماء. كذلك لا يستطيع الكيميائيّ إلا أن يعتقد أنّ الله خلق الـ(H₂O). وعلى هذا النحو تُفهم ألفاظ العلم والقدرة والحبّ والعداوة والكبر والحسد وأمثالها. ومن ليس فيلسوفاً ولا حكيماً يفهم الألفاظ بحسب علومه هو؛ لأنّ معاني جميع الألفاظ رهنٌ بالنظريات، ويكفي أن نكون من منكري الكلّيات (نوميناليست)، لنرى أنّ مفردات القرآن كيف تتغيّر معانيها. نحن لا ندرك تبعية المعاني من النظريات العلمية والفلسفية، كما ينبغي والسرّ في ذلك إنّنا جميعاً نملك نظريات متشابهة وحيث لا نتناقش فيها، لا ندرکها.

أيستطيع جميع الذين يقرأون في القرآن «إنّ الله خلق السموات» أن يتوصّلوا إلى إدراك عميق وواحدٍ لمفردات: الله والخلق والسموات؟ ألا تتغيّر هذه المفردات تبعاً لتغيّر نظريّاتهم العلمية والفلسفية؟ ألا يؤدي ذلك إلى تغيّر معنى الآية وتنوّعه؟ ألم

(٦) حتماً، إنّ فهم المصطلحات الدينية أيضاً، يستند إلى المصطلحات غير الدينية، أي بصورة غير مباشرة إلى المعارف البشرية.

تلحق معنى الخلق بخاصة تطورات كثيرة بين المسلمين؟ وهل العبارة البسيطة والمهمة «الله ليس بظالم» لم يُصَبِّها في الواقع فهم معقّد ومتكامل؟ أليس أنّ جميع أبحاث المناطقة حول المعنى الدقيق لـ«ليس» وحول القضايا السالبة لم تلَوْن إدراك أصحابها بلون خاصّ؟ ومن يعلم أي كشف علمي أو فلسفي أو منطقي سيتصرّف في معنى هذه العبارة غداً ويعطيها صبغة جديدة؟

حين نقرأ: «إنّ المؤمنين يحبون الله كثيراً» فإننا سنفهم القول بشكل أفضل كلّما فهمنا بشكل أفضل معنى الحبّ والإيمان، وقسّ على ذلك.

فالفهم الأفضل لألفاظ «الحبّ» و«الإيمان» وأمثالها، رهنّ أيضاً برشد الفلسفة وعلم النفس والعلوم الأخرى المرتبطة بهما. من هنا يمكن القول إنّ الفهم الطولي لا يصل إلى نهاية مطلقاً، ودائماً هو في تجدد وازدياد.

إنّ مناقشات المناطقة حول القضايا السالبة تقول بوضوح إنّ التحوّل يشقّ طريقه في المسالك الخفية والظرفية، ويظهر في الأثواب الجديدة التي يُلبسها للقضايا.

ردّ احد الأوهام وذكر توضيح ضروري يجب أن نلفت هنا إلى وهم خاطيء، يرى أنّ الغاية من التكامل الطولي للمعرفة الدينية وفهم الشريعة هي استخراج الاكتشافات الجديدة العلمية والفلسفية في القرآن والأحاديث، وربطها بصورة متكلّفة بالشريعة. الغاية هي أنّ إدراك الناس الأعمق للواقع يتيح لهم إدراكاً أعمق لمفهوم الوحي بالآلية التي ذكرناها، أي تبعية المعاني للنظريات. لا يجب القول إنّ كلّ شيء قد ورد في القرآن، لنقرأ فيه، بتكلّف، أنّ الفيتامين ث مثلاً علاج الأسقربوط، وإنّما يجب القول إنّ كلّ ما جاء فيه قابلٌ لأن يُفهم بشكل أفضل وأفضل. وهذا الفهم الأفضل تيسره المعارف البشرية الأخرى، وكلّما ارتفع العقل في التحليق في فضاء تلك المعارف سيحصل على فضاء أرحب للتحليق في ساحة الوحي.

هنا يبدو التوضيح التالي ضرورياً:

لقد برزت في ثقافتنا الإسلامية إدراكات متنوّعة للشريعة حتّى الآن. فقد مدّ المتكلّمون والحكماء والعرفاء أيديهم إلى فهم الشريعة من ناحية، والمحدّثون

والمتشرِّعون مدَّوا أيديهم إلى فهمها من ناحية ثانية، وكانت توقعاتهم من الدين وكذلك أنظمة تفكيرهم مختلفة، ولذلك لم يدخلوا حرم الشريعة معاً، ولم يخرجوا معاً.

لقد اعتَمَرَ المفكِّرون والمتكلِّمون الذين يُعادون الحكماء عداءً مستحكماً قَبَّةَ أرسطو وفكروا تفكيراً أرسطوياً، ولقد انتقد العرفاء الحكماء والمتكلمين انتقاداً عنيفاً، ورأوا أنَّ آلياتهم الفكرية غير مناسبة لفهم الشريعة، وعدَّوا تفاخر الفلاسفة في مقام التفكير ابتعاداً عن الكنز المطلوب، وانفصلاً عن المراد:

لقد قَتَلَ المتفلسفُ نفسه من شدَّةِ التفكير
فقلْ له إنَّه قد أدَارَ ظهْرَهُ لَلْكَنْزِ
وقلْ له إنَّه كلِّمًا جَدَّ المسيرِ سيزدادُ بُعداً من القَصْدِ^(٧)

هذا النزاع هو، في اعتقادنا، نزاعٌ ميمونٌ ومبارك، وكلُّما تُفْحَصُ واعْتُنِيَ به أكثر، أُنْبِثَتْ منه ثَمَارٌ مُخِيبةٌ، ويُعلم حينها نظام أكثر ملاءمةً أكثر لفهم الدين.

التفكير والظنُّ أنَّ نظرة اليونان بديهية وطبيعية، وأنها أفضل نظام لفهم الوحي، كانت فرضية بلا دليل، وحافلة بالعواقب بالنسبة إلى المفكِّرين المسلمين عامةً، فهي وإن لم تبق دون منازع، فإنَّها قد حافظت على غلبتها وسيطرتها. وظنُّ المحدثون والمتشرِّعون، من ناحية أخرى، أنَّهم بالأذهان الخالية من أقوال الحكماء والمتكلمين، قد أدَّوا حقَّ إدراك المعارف الدينية، وأنَّهم قد وجدوها كما يجب أن تكون، غير متكلِّفة ولا مزينة، ولم يعلموا أنَّهم هم أنفسهم قد أوردوا المعارف العامية والمتعارفة، واستندوا إليها.

كانت النتيجة أنَّ إدراكات عرفانية وفلسفية وكلامية وإخبارية قد برزت في الإسلام، يعارضُ بعضها البعض الآخر ويخاصمه. وكان الدرس الذي تعلَّمه علماء المعرفة من هذه السيرة الجالبة والمعبرة هو:

تولاً: إذا كانت الشريعة الخالصة موجودةً فعند الشارع، وأما نصيب علماء الدين

(٧) المتنوع، دفتر الثالث، البيتان ٣٣٥٦ - ٣٣٥٧.

منها، فإدراك مسبقاً بالنظريات البشرية عن الدين ومحاطٌ بها، يحبونها من بعيد، ويصطحبونها إلى عرينهم ويزينونها بزيتهم، وهم كما يقول حافظ:

مصيري أنني أختَرِقُ مِن مَحَبَّتِهِ فِي الْحَفَاءِ
ماذا أقولُ عَنْ قُرْبِهِ وَتَقْبِيلِهِ وَضَمُّهُ طَالَمَا أَنَّهُ لَنْ يَخْذُلْتُ^(٨).

كان تاريخ الشريعة دائماً، معجوناً، ومقترناً بنماذج عدّة من إدراكها. وهذا الإدراك المتعمّد الوجوه مقبولٌ طالما أنه مضبوطٌ ومنهجي، كما أنّ تسابق العلماء للوصول إلى الفهم الأفضل والأصح محمودٌ ومأجورٌ أيضاً.

الإدراك الواحد ليس ممكناً ولا مطلوباً، ومن يخطئ منظاراً غيره، لو نظر هو جيداً لرأى أنه، هو نفسه، صاحب نظرة خاصّة، فـ:

يكون مِن مَجَالِ الرُّؤْيَةِ، يَا لُبَّ الوجودِ
اختلافُ المؤمنِ والنصرانيِّ واليهوديِّ^(٩).

فإنّياً: إذا كان النظر لا يتمّ بدون منظار، فإنّ المناظير يجب أن تُعدّل دائماً وتسوّى ولا يجب التساهل في قبولها.

عالم الدين المفكّر، هو ذلك الذي يعلم، بواسطة التحقيق، من أيّ نافذة يجب أن ينظر إلى الدين، وليس ذلك الذي ينظر دون أن يكون أمامه كوة ينظر من خلالها. ثالثاً: في الشريعة مجالٌ واسع للإدراك، وفيها أغوار عميقة وبليلة، وفهّمها الأفضل لا حدّ له ولا نهاية، والتوقّف في إحدى طبقاتها وتجاهل الأخرى مخالفتٌ لرأي أولي الألباب.

يجب أن يُشكّر العرفاء لأنّهم، بطرحهم نظريّة الشريعة والطريقة والحقيقة، قد فتحوا أمام العقل، على أحسن وجه، معرفة كون فهم الدين متعمّداً المستويات، وميّزوا بين دين العامة ودين العلماء ودين العرفاء ودين الفقهاء، ودّعوا كلّ فريق إلى أن يرضى بنصيبه، ونهّوه عن تجاوز الآخرين وتخطيتهم.

(١٠) دبريات هانظ الشراعية، الغزل ١٦٥.

(١١) المتنري، الدرر الثالث، البيت ٢٥٨.

ولبعاءً: إن الإدراكات والأنظمة الفكرية الموجودة، لم تستقصِ كل الإدراكات الممكنة، وهناك في الطريق إلينا إدراكات جديدة للدين، وأنظمة فكرية أخرى، يجب أن نرحب بمقدمها.

الرابع: قلنا إن بالإمكان فهم نظرية ما أفضل من فهم صاحبها لها. سر ذلك أن النظريات حين تخرج من فم ذي النظر أو تُكتب بقلمه، فإنها تصبح مستقلة عن صاحبها، وتبدأ حياةً جديدةً، وتدخل في صراع مع النظريات الأخرى، ومع الاحتياجات المعيشية والجماعية بحيث تؤثر وتتأثر، وتعلن عن نفسها من هذا الطريق بشكل أفضل وأكبر. بعبارة أخرى، إن كل نظرية تتوسع تدريجياً بذاتها، وتصبح فاعلة بما فيها من قوة ذاتية، (تكون أحياناً خافيةً على صاحب النظرية نفسه)، فيزداد معناها توضيحاً.

ليس من المستغرب أن يدعي واحد اليوم أن المشرب الفلسفي والآراء الحكمية لديكارت أو كانط أو صدر الدين الشيرازي أو السهروردي ميسرة الفهم اليوم أكثر من أمس، حتى إن بعض جوانبها التي كشفت اليوم كان أصحابها أنفسهم يجهلونها. هذا الأمر يحدث من طرق متنوعة:

أ) الاهتمام بآثار النظريات ونتائجها النظرية والعملية. حين يرى الواحد اليوم أن الفلسفة العلمية الوضعية من ناحية، والفلسفة اللغوية (فلسفة فيتكنشتاين) هما وريثتا فلسفة كانط، سيدرك، بشكل أفضل، كم تحمل البذرة التي زرعها كانط من الأسرار، وكم يحمل المذهب الذي جاء به من المعاني، ويفهم كذلك، بشكل أفضل، أن هاتين الفلسفتين بخيانتهم الكاملة لفلسفة كانط، أثارتا العديد من التساؤلات والأقوال التي كانت خافية عنه. من أراد أن يفهم فلسفة كانط يجب أن يدرس متفرعاتها.

إن الذهاب إلى رأس النبع مباشرة، وفك عقد متونه الغامضة، دون الاطلاع على الصراع والتبادل الذي حدث بين ذلك المذهب والمذاهب الأخرى، هو غفلة محضة، يؤدي إلى إقبال باب الفهم.

ما كان يخطر ببال كيركجورد (رائد الوجودية) أن فلسفته الوجودية تؤدّي إلى الإلحاد، والتخلّي عن الحقّ يأتي من داخلها. ذلك النداء الخافت الذي انساب من الدائمرك، حين جزّء وبُسط تحوّل في القلب إلى صرخة مرعبة وملجدة هزّت وجدان الأوروبيين الديني في القرن العشرين.

الليبرالية اتّخذت أيضاً وجهاً معصوماً في البدء، وبُنائها لم يتمكّنوا، بأيّ وجه من الوجوه، أن يعلموا المُضمر في داخلها. ولم يُعرض سرّها للشمس إلّا في القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

وهكذا فإنّ الحكم على أيّ مذهب وأيّ نظام فكريّ وعمليّ آخر، وكشف مكوناته ومعانيه المستورة، يتوضّح في عرضه وفي تبسيطه وتوسّعه في ما بعد.

ب) دخول المنافسين (تعرف الأشياء بأضدادها). من يقرأ اليوم حكمة ملا صدرا المتعالية، يتوصّل في ضوئها إلى كشف الحكمة المشائية بشكل أفضل. فقبل مجيء أصالة الوجود الصدراتية لم يكن لأصالة الماهية المشائية معنى أو ظهوراً علنيّ، والحكماء السابقون أنفُسهم، ما كانوا يعلمون بشكل صحيح إلى أيّ مبنى يلجؤون، إلى أصالة الوجود أم إلى أصالة الماهية. مع مجيء هذا الخصم، والفصل الصريح بين المبتنيين، علّم الجميع فحوى أقوال القدماء، الذين كانوا هم أنفسهم يجهلونّها! أيّ لآته بعد ظهور القول بـ«أصالة الوجود» فهم مذهب المشائين بشكل أفضل؛ كذلك فإنّ نضج العلوم التجريبية اليوم أدّى إلى إدراك أعمق للفلسفة الماورائية. فمن لم يتعرّف إلى العلوم بشكل صحيح، لن يتمكّن من إدراك الفلسفة كما ينبغي. فمَنْ لم يراجع سوى أثر فتّيّ واحد، ولم يقرأ سوى شعرٍ شاعرٍ واحد، ولم يطلّع سوى على نظرية فيلسوفٍ واحد، ستظلّ زوايا متعدّدة من هذه الآثار ذاتها مخفيةً عليه، لن يتوصّل إلى فهمها إلّا حين يقرأ ويسمع آثار المخالفين والخصوم. وهذا الأمر ينطبق على من يبقى في مجتمع واحد دون ولوج المجتمعات الأخرى، أو يبقى داخل نظام فكريّ واحد دون الاطّلاع على الأنظمة الفكرية الأخرى، وفي جميع هذه الأقوال، يظلّ نقصان الفهم أقلّ ضرراً من الانعزال والانزواء.

المعاني والألفاظ والأساليب، تظهر بوضوح في الطباقي والجناس والبديع، ومن لم يز سوى مدينته أو دينه أو شخصيته، ماذا يعرف عن دينه أو مدينته أو شخصيته؟

(ج) النقد والتجريح: يسود الظنّ، بشكل عامّ، أنّ دور النقد والتجريح هو كشف الحقّ من الباطل. هذا صحيح، ولكنّ النقد يؤديّ خدمةً أكبر من ذلك، هي تمكين الفهم وتكميله.

إنّ وضع الآراء في بوتقة النقد، يساعد، ليس فقط في تشخيص الصحيح والسقيم، وإنّما أيضاً في فهمهما جيّداً. إنّ النقد يوضح، قبل كلّ شيء، طريق دخول الآراء الباطلة، ومعرفة مواطن الضّعف في نظرية ما، وهو قوّة عظيمة، تظهر للعيان سعة دائرة المعنى ومدلولات تلك النظرية.

استخدم فيتكشتاين رأي قبول الإبطال لبوبر (الذي هو لتمييز القضايا التجريبية من غير التجريبية) في المعنى، وقال: «ما لم أعلم كيفية بطلان الآراء، لن أدرك معناها»^(١٠). هذه النظرية، مع أنها عبثية، وقد تراجع عنها فيتكشتاين في ما بعد، فإنّها نظرياً ليست خالية من الحقيقة. إنّ معرفة طُرُق ورود الآفة إلى نظرية ما، تيسّر على الأقلّ فهماً أفضل لها.

لم يكن داروين ليتصوّر أنّ علماء الجيولوجيا والفيزيائيين، سيجدون خللاً في نظريته، وحين سمع أنّ الفيزيائي تيت، وعالم الديناميكا الحرارية تومسون اكتشفا أنّ عمر الأرض يبلغ كحدّ أقصى ٢٥ مليون سنة، قال إنّ هذا جرحٌ عظيم في نظريتي، وأنا أريد عمراً للأرض يساوي ٣٠٠ مليون سنة على الأقلّ لتصحيح نظريتي. وبعد ذلك حين تمّ اكتشاف عمر الأرض الطويل وأيدته النظريات، وجد الجميع أنّ ذلك جاء تأييداً لنظرية داروين عن ارتقاء الأحياء.

(١٢) نقلاً عن كتاب فيتكشتاين *Philosophical Remarks*, p. 154.

التهديد، ومن ثم التأييد، ساعدا كلاهما في فهم معنى النظرية الداروينية التي اتسع محيط عناصرها إلى أمكنة متعدّدة.

طريق الإبطال ليس الوحيد الذي وُضِعَ بين أيدي العلماء مفتاح الفهم الأفضل لمزاعمهم، وإنّما أيضاً طريق التأييد والإثبات، الفلاسفة الوضعيون الذين يعدّون المعنى هو طريقة الإثبات عينها، ما يقولونه غير مستساغ حتماً، لكن لا يمكن أن ننكر أن الفهم الأفضل منوطٌ أحياناً بمعرفة طريقة الإثبات.

حين يعلم الإنسان أنّنا نملك نوراً غير مضيء، يحصل من اجتماع موجات النور، يؤيد كون النور مؤجّاباً، فإنّه سيفهم بشكل أفضل معنى كون النور موجاً.

كذلك، إذا عرف أن لا سبيل لمعرفة ما إذا كان عالم المادّة يقف في الجهة اليمنى للفضاء المطلق، أو في الجهة اليسرى، أو أنه لن يتمكّن بأيّ الطرق من أن يعرف أنّ لعالم المادّة كلّ سرعة فائقة أو بطيئة، فإنّ معنى الفضاء المطلق والسرعة المطلقة سيكون بالنسبة إليه مُبهماً ولا فرق بين افتراض مثل هذا الفضاء وهذه السرعة وعدم افتراضه.

حين قال ابنُ سينا: «إنّ عشق الهبولى للصورة كلام صوفيّ، وأنا لم أدرك معناه»، كان أحد دلائله أنّه لم يجد سبيلاً لإثبات هذا المدّعى أو إبطاله. أمّا إذا كان المتصوّفة أو الحكماء قد ذكروا دليلاً له، وابن سينا أيّده أو ضعّفه، فإنّه يكون على الأقلّ قد وُفّق إلى فهم المدّعى ولم يبقَ عاجزاً عن إدراكه. أمّا صدر الدين الشيرازيّ الذي برهنه (بحسب وجهة نظره) فقد يترّ فهمه جيداً لنفسه وللآخرين.

د) استخدام النظرية في حلّ المسألة. إنّ حلّ المسألة بواسطة النظرية يتيح لصاحبها فهماً أفضل لها، كما أنّه دليلٌ على عمق إدراكه لها.

من لا يعرف إذا كان يجب أن يلجأ إلى القسمة أو إلى الطرح في حلّ مسألة بسيطة، معنى ذلك أنّه لا يعرف بدقّة معنى التقسيم والطرح، ومن لا يعرف المبادئ والمباني التي يجب أن يستعين بها لحلّ مسألة من المسائل، معنى ذلك الواضح أنّه لا يزال غير متمكّن من تلك المبادئ. ومن يتوصّل إلى حلّ مسألة بأصول ومبادئ

أقل، معنى ذلك أنه يفهم المسألة وكذلك تلك الأصول، أفضل من الذي يجرب في حل المسألة ذاتها أصولاً أكثر.

هـ) معرفة نقاط أكثر حول النظرية. هذه النقطة التي أوردناها أخيراً، تؤخذ عادة بعين الاعتبار في النهاية. وهل هنالك من أمر أكثر وضوحاً، من أن العلم الأكثر بموضوع من الموضوعات، أو رأي من الآراء، يؤدي إلى معرفته بشكل أفضل؟

فالمعرفة الأفضل بالمغناطيس رهتّ بالعلم الأكثر عن خصائص المغناطيس؛ وفهم نظرية «النور موجّ» تصبح أكثر عمقاً، بعد معرفة نقاط أكثر عن الموج والنور (بصده): هذا الكلام، مع كلّ ما يتضمّنه من مقبولية، يظهر فيه إبهام محير، وهو الإبهام الموجود في معنى «بصده» التي تفيد معنى الربط والارتباط، وهذا أمر معقول وليس أمراً محسوساً. ليس مكتوباً على ناصية أيّ كلام أو أية حادثة بم هي مرتبطة وبماذا هي غير مرتبطة. فالربط وعدم الربط مسبوكان بالنظرية في عالم الأفكار وفي عالم الأعيان على السواء. فارتباط الحوادث بارتباط علّيلها (الارتباط العليّ)، لا يرى بالعين. نحن نضفيه نظرياً على العالم الخارجي، ولا نراه فيه. وعلى هذا النحو ترابط القضايا والنظريات منطقياً، وكذلك الترابط المنطقي للنظريات والحوادث الخارجية.

أيّ قضيتين مهما ظهرتا غريبتين عن بعضهما، فإنّ اختلافهما ليس أكبر من تباعد قطبي الأرض وحركات رقص الساعة.

من الناحية الوصفية، جعلت نظرية الجاذبية النيوتونية هاتين الحادتين متقاربتين [متلازمتين]، ولم يُفْتِ أحدٌ حتماً قبل ذلك بتماثلهما وقربتهما، ولا يستطيع ذلك.

لذا لا يمكن القول بسهولة إنّ نقطة ما مرتبطة بنظرية معينة أو غير مرتبطة. فالحكم بالربط أو عدم الربط يجب أن يوضّح في ظلّ نظرية خاصّة، وما من حدّتين أو واقعتين يمكن أن يُحكَم عليهما بانقطاع أبدّي. فمفارقة (بارادوكس) غودمن التي ذكرناها في الفصل الثاني، تبين بوضوح أنّ ربط القضايا المؤيدة لنظرية ما، بنظرية من النظريات، ليس مشاهداً ولا بسيطاً بأيّ وجه من الوجوه. والعالم التجريبي لا يعرف إذا كانت القضية «ألف» تؤيد النظرية «ألف» أو «ب» أو «ج»

أو... لأنها تؤيدها بالمقدار نفسه. فليس معلوماً مثلاً إذا كان وجود الورقة خضراء اليوم، يؤيد النظرية التي تقول «إنَّ كلَّ الأوراق خضراء»، أو النظرية التي تقول «إنَّ جميع الأوراق خضراء اليوم وصفراء غداً». ولذلك يجب انتظار الغد ليتوضَّح السرّ. وإذا عُدَّ وجود الأوراق خضراء بعامة، مؤيداً لنظرية «كلَّ الأوراق خضراء» فذلك سببه أنّ في الذهن نظريةً وتصوراً خاصاً، وتلك الصورة تسهّل هذا الارتباط التأييدي. ونزع هذه الصورة، وعرض أخرى مكانها، يؤدي إلى جرح ذلك الارتباط أو إلغائه.

يمكن دائماً للنظريات الأحداث، حين تظهر، أن توحد الغريب وتربط المتباعدين، والعكس صحيح أيضاً. إنَّ ظهور أية نظرية جديدة، يشرّ بمفاهيم جديدة في عرصات غير متوقّعة. ومن هذا المنطلق، فإنَّ كشف أيّ قانون، مهما صغُر، لا يجب أن يُعدَّ حقيراً، فكثيراً ما ساعد على فهم نقاط مهمّة وعميقة وغير متوقّعة إطلاقاً. لعلَّ قضيتي «الشمس منيرة» و «العنب حلو المذاق» لا ارتباط بينهما ومتباعدتان في نظرنا، ولكنَّ نظرية التخليق الضوئي (فوتوستين) تقرّبهما وتجعلهما صديقتين.

بالنسبة إلى أحد الماديين، ما من شيء أقلَّ ارتباطاً من هذين التقريرين: إنَّ شخصاً يصلّي الساعة العاشرة، وفي الساعة الحادية عشرة نزل المطر. إنَّما بالنسبة إلى المتدين الذي يؤمن بصلاة الاستسقاء فهناك بين هذين الحدين ارتباطٌ منطقي وثيق، ويمكن أن يُعدّد مسالك الارتباط بينهما.

نكرّر أنّ الارتباط كالمعنى مسبوقةً بالنظرية ومصبوغةً بها، وادّعاء وجود الارتباط الخالي من النظرية، ادّعاءٌ بلا دليل.

هذه هي قصّة تنوع الفهم، وهذا هو نظام تتابع المعارف والإدراكات البشرية وتطابقها، والتي يؤثّر أحدها في الآخر ويتأثّر به.

وهذا هو سرّ تكامل المعارف البشرية العمودي - أعمّ من الديني وغير الديني - التي هي، إضافةً إلى عبورها معبري الصدق والكذب الواسعين، تتقلّب في سرير الإدراكات المتزايدة، وبواسطة التحويل (reduction) أي حلول المعاني الجديدة

العميقة مكان المعاني القشرية السابقة، كذلك فإنها مستفيدة من عداوة الأعداء وضدّية الأضداد، والتبسيط التاريخي، وتوضيح العواقب والنتائج، والتصادم مع الآراء النظرية والحاجات العملية، والمشاركة في حلّ المشكلات، وكشف طرق الإثبات والإبطال (التجريبية والبرهانية)، والنظر في سوابق الآراء ولواحقها، وكشف عالم المتكلم، والتنقيب في النقاط المترابطة وغير المترابطة، تضيف إلى فهم العلماء فهماً، وتنزع عن وجهها حجاً جديدة، وتكشف للمحقّقين إلى أيّ حدّ هو مبسّط القول إنّ الفهم رهق بالدقّة فقط (الدقّة التي ليس لها هي نفسها معنى دقيق!)، أو إنّ الظهور رهق بأنس اللفظ بالمعنى.

هذا الكلام ينطبق بمقدارٍ متساوٍ على فهمنا للشريعة وفهمنا للطبيعة؛ وكما أنّه ما من فهمٍ للطبيعة كامل، وإنّما يخضع دائماً للتشذيب والتضخّم، بتوضيح أهداف ذلك الفهم، ووصول الفهم المخالف، وظهور الآثار العملية والشرح التاريخي، الفهم الديني هو أيضاً على هذا النحو.

هذا الأمر يصدق في النظريات الفقهية، وكذلك في النظريات الاعتقادية والأصولية. إنّ إدراك المسلمين لله، والمعاد، والدعاء، والقضاء والقدر، يظهر معناه عملياً ونظرياً، وكذلك الآراء الفقهية، كولاية الفقيه، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلخ... يتوضّح معناها الدقيق بعد خروجها من بوتقة الامتحان التاريخي. وما من شك أنّ الحضارة الإسلامية كانت هي المظهر الخارجي لإدراك المسلمين عن الإسلام، وللتعرف إلى تصوّر المسلمين للإسلام، وفهمهم عن الفقه والفلسفة والكلام، لا يكفي الرجوع إلى ما كتبوه فقط. ومن منطلق أنّ الفهم الديني غير مستقلّ عن الفهم غير الديني، وأنّ المعارف غير الدينية كلّها ناقصة ومترابطة، فإنّ الفهم الديني متوازن مع الفهم غير الديني ومرتبطة به، ولم يكن كاملاً في أيّ عصر من العصور، وإنّ الفهم الأفضل في المجالات غير الدينية يفتح باب الفهم الأفضل في مجال الدين، وهذا هو معنى ترابط الأفهام، ولا يتنافى مع كون الحقائق ثابتة، لأنّ الكلام يدور هنا على الفهم الأفضل للحقائق الثابتة وليس على إنكار هذه الحقائق أو تغييرها.

من أجل فهم نصٍّ أو حادثة أو مجموعة من الحوادث، يمكن امتلاك نظريات متنوّعة، مخالفة ومؤيِّدة بجانب النظريات الطوليّة، والتفكير باختزالها في نظرية واحدة أملاً وإيه، هذه النظريات المتنوّعة والمعاني المتداخلة تساعد في فهم أحدها للآخر، وكذلك تصوغ معرفة دينية أكثر تنوّعاً وأقوى تأثيراً.

وبما أنّ الدعوة إلى تجريد الذهن من النظريات وإفراغه من المعارف، دعوة عبثية ومضرة، فيجب دعوة المحقّقين وترغيبهم في أن يكونوا معاصرين وأصحاب نظر، بدلاً من دعوتهم إلى أن يكونوا خارج العصر، ولا يمتلكون وجهة نظر خاصّة بهم.

ليكون العصر دينياً يجب أن ترتدي آدابُ الناس وآمالهم صورة الدين، من ناحية، وليصبح الدين عصرياً يجب أن تُستخدم معارفُ العصر في التنقيب عن معاني الشريعة من ناحية ثانية، لقد نظر علماء الدين دائماً إلى الدين من منظار عصرهم، ولقد كانوا معذورين في هذا الأمر ومأجورين. السؤال الذي يُطرح الآن هو التالي:

هل إدراك علماء عصرنا اليوم للدين وفهمهم له مناسب لهذا العصر؟

تعالَ أيها الساقى، لتشهد على رعونة الصوفي
لقد تصدر مرة أخرى المجلس وبدأ بالوعظ والفخر
غداً، عندما يظهر جلال الحقيقة
سيخجل السالك المرید الذي اكتفى بالمجاز^(١١)

خلاصة أمّهات الأدلة والمضامين الواردة في هذا المقال:

أ) إن معاني العبارات ووجهات النظر مسبوقّة دائماً بنظريات العلماء. ولكلّ عبارة في أي عالم معنى، ومع هذا لا تقبل أيّ معنى.

ب) بما أنّ النظريات متحوّلة ومترابطة، فإنّ الأفهام والمعاني متحوّلة ومترابطة أيضاً، ولهذا السبب فإنّ المعرفة الدينية متحوّلة.

ج) تحوّل الفهم هذا، يتضمّن ثوابت المعرفة الدينية وكذلك متغيّراتها.

(١١) دبرات هانظ السرازمي، النزول ١٣٣.

د) الظهور ليس مرهوناً بأنس اللفظ بالمعنى، وإنما هو رهقٌ بأنس الذهن
بالنظريات، ويتحوّل النظريات يتحوّل الظهور أيضاً.

هـ) على أثر تحوّل المعرفة الدينية، يتبدّل أحياناً الظهورُ وأحياناً حجّية الظهور.

و) إنّ هندسة المعرفة تشخّص بدخول أفهام ومعارف جديدة، وبتصويب نور
جديد على كلام قديم وبتيسير فهم جديد له. والكلام الواحد في هندسات مختلفة
يفيد معاني مختلفة.

ز) يتوضّح معنى مدخلية العقل في فهم الدين، وكشف بواطن المعارف الدينية،
في ضوء نظرية تكامل المعرفة الدينية، فمدخلية العقل في فهم الدين هي المساعدةُ
التي تقدّمها النظريات العلمية والفلسفية والكلامية والعرفانية لفهم الدين.

هذه المساعدة هي بحدّ ذاتها غنمٌ، وكذلك هي متواصلة، وتكشف سرّ تحوّل
المعرفة الدينية، ولم تكن المعرفة الدينية في أيّ عصرٍ من العصور بغنى عنها.

ح) يتكّىء كشفُ المعاني الطولية، وتكاملُ المعرفة، من ناحية، على كون أقوال
الشريعة حقّ، ومن ناحية أخرى، على كون المعارف البشرية واقعية، ولذا فإنّها لا تعدّ
التأويل جائزاً، ولا تعدّ التعبيرات رمزية أو باطنية، ولا تجيز التكلّف ولا التفسير بالرأي
أو بحسب أذواق الجهّال، ولكنها تنظر إلى المعاني الظاهرة فقط، ومن هذه المعاني
الظاهرة ذاتها تتيح للعلماء فهم المتكامل.

ط) جميع المعارف والأفهام وإن كانت مرتبطةً معاً ومتداخلة، فإنّ بينها روابط
قريبة وبعيدة، وتأثيرات متبادلة تتراوح بين الضعف والشدّة، وفي مقام التعليم والتعلّم
يجب تقديم الأقرب والأشدّ.

في موانع فهم نظرية تكامل المعرفة الدينية

الباب الثالث

موانع فهم نظرية تكامل المعرفة الدينية (١)

مقدمة لقد عرض الصالحون والطالحون بضائعهم، في مواجهة نظرية تكامل المعرفة الدينية. إنَّ الردَّ على الفضلاء، أصحاب النوايا الطاهرة، الَّذِينَ احترموا بتواضع علمي، وَسَعَوْا إلى نقدها وتبيينها وتهذيبها، منفصلٌ كلياً عن حساب الذين في قلوبهم مرضٌ، الحاقدين المتكسبين الَّذِينَ يشهرون، بمقتضى طبيعتهم وعاداتهم، سيف الاتِّهام، ويشحذون خنجر القذف واللعن، ولا يتورعون عن نشر أيِّ ضلال وافتراء. إذا ورد توضيح في هذا المقال، فإنَّما هو موجَّهٌ إلى المتعاطفين العارفين، وليس إلى المسيئين الَّذِينَ حسَّابهم مع كرام الكاتبيين.

لا شكَّ أن الحساسية الميمونة التي ظهرت بالنسبة إلى هذه النظرية المتعلقة بعلم الدين وعلم المعرفة، هي بالنسبة إلى هؤلاء المؤمنين مباركة ومثمرة، ﴿ولا يزيد الظالمين إلا خساراً﴾ (الإسراء، الآية ٨٢). وكذلك فإنَّ ما يجب أن يُذكر لطمأننة خواطر الباحثين المحترمين والمفكرين المنصفين الَّذِينَ ينظرون في القبض والبسط بعين النقد والتحليل، أننا قبل أن ننهي كلَّ المباحث سنشير إلى بعض مباني تلك النظرية ومبادئها، وسنفتح قفل المجملات والمبهمات بمفتاح التبيين والتفصيل، وهفوات البيان المحتملة، سنكملها ونرفوها ونشرحها. وسنغسل بعضَّ سوء الفهم بماء البيان لتنقيته من الغبار.

الحقيقة هي أنَّ نظرية القبض والبسط مبنيةٌ على مقدّمات معرفية (إبستمولوجيك)

خاصة، إن لم تفضّل بشكل صحيح، ولم توضّح جيداً، فإنّ إمكان هذا النوع من سوء الفهم (ترك جانباً النوايا السيئة التي لا علاج لها)، لا يمكن أن ينتفي، ودركها يحتاج إلى حسن النية والتعاطف وصفاء العرّض، ويلزمه، إضافةً إلى ذلك، اطلاعٌ على تاريخ العلم، وعلى علم المعرفة الجديد. وهذا المقال غايته تبيين تلك المقدمات المعرفية، وردّ بعض الاستنتاجات غير الصحيحة الناشئة عن الجهل بها.

ولا يخفى أنّ هذا الدواء لا ينفع سوى الذين يسعون وراء الشفاء، وليس أولئك القشريّين والعدائيّين، منكري الحكمة الذين لا يتعشّقون سوى أنفسهم، وأحكامهم الجازمة القاطعة، وإذا ضعف سيف حجّتهم، شحدوا سيف الاتّهام والتشهير، فإن لم يقدروا على الجواب واصلوا سلسلة الخصام^(١).

إنّ النزاع بين الجمود والقشرية من ناحية، والتعمّق والتجديد من ناحية أخرى، حديثٌ قديم. فلقد آذى أصحاب المشرب القشري والمذهب الحنبلي، الغزالي المعارض للفلسفة، وصدر الدين الشيرازي الفيلسوف، وفي الحالتين كان كلامهم يعني أنّ دائرة فهمهم معادلة لدائرة فهم الدين، وكلّ من يقول ما لا يفهمونه، لا بدّ أن يكون قوله مخالفاً للدين. لقد قام هؤلاء المتزمتون دائماً بسلخ جلود أصحاب

(١) أكتفي بإشارة إلى نوع من الفاشية الفكرية والفلسفية التي يروجها في جامعتنا الإسلامية الحديثة النشأة، بعض أهل الدنيا غير المؤمنين - أولئك الذين لا تخفى سوابقهم على المطلّعين، والذين يسعون إلى تأسيس فلسفات فاشية على مائدة ولاية الفقيه، والجمهورية الإسلامية، مغلفين نواباهم الفاسدة بلون الدين والعرفان، مانعين طرح أيّ فكر جديد، بحجّة أنه وُلد في الغرب، فإذا سمعوا نداءً يفضح نواباهم ولا يتلاءم معها، أو فكراً حراً عقلاً، حاولوا دفنه تحت تهم الماسونية واليهودية والفرعونية والعلمانية والفسانية ...

إن ديمقراطية الغرب بالنسبة إليهم سيئة، ولكنّ فاشيته مقدسة. ولقد سمعت، في محاضرة لي بعنوان «مباني الفلسفة الفاشية» ألقيتها في جامعة طهران، إلى إمطة اللثام عن هذا التزوير، فلم يعجب كلامي المتحمسين للفاشية، ولم أكن أعلم أنّ عدداً من الشباب المسلم قد صاروا من أتباعهم، ويروّجون لأفكارهم - أولئك الذين يستعنون بأساليب التهمة والتحقير، ويستبدلون بالبحث العقلي البحث التقليدي، وبدلاً من إيراد الحجّة والبرهان، يستشهدون بأقوال الكبار، ويستخدمون أسماءهم شوكة يفقون بها أعين المتفكرين، ويصنعون من أقوالهم رطباً ويايساً، وبقشرية تامة يحيكون وينشدون، ولا يفعلون في الحقيقة سوى زراعة بذور الفاشية وتغذيتها، وهل من خسارة أكبر من هذه أن يعصي الإنسان الله بفعله ويتوهم أنه يطعمه؟ ويظنّ الدرويش أنّه يطعم الله وهو جاهل معصية القلب».

النظر والفرق. لقد نُصِّحَ القادةُ والمقربون دائماً بأن لا يذيعوا سرَّ السلطان على أحد، وأن لا ينثروا السكرَ أمام الذباب، لقد اشتكى حافظ أن:

تَسَابَقُوا الْجُهَالُ إِلَى كِيَوَانَ مَهَابَةً
ولم يصل إلى كِيَوَانَ سِوَى آهَاتِ أَهْلِ الْفَضْلِ
لَنْ أَشْتَأْصِلَ أَيَّ عَظِيمٍ مِنْ أَضْلِيهِ
إِنْ لَمْ يُجْرَحِ النَّصْلُ مِئَةَ أَلْفِ جُرْحٍ^(٢)

أو:

الزاهدُ المقيدُ بالظاهر ليس مطّلعاً على حالنا
فإن كلَّ ما يقول في حقنا لا يُكرهنا^(٣)
مولانا أيضاً، قبل أن ينهي الدفتر الثالث من المثنوي، سمع انتقادات الحاسدين
الذين يطعنون في المثنوي ويعدونه كلاماً باطلاً:

قَبِلْ أَنْ تَصِلَ هَذِهِ الْقِصَّةُ إِلَى نِهَايَتِهَا
عَبَّرَتْهَا انتقاداتُ الحاسدين اللَّاذعة
لَمْ يُؤْلَمْنِي ذَلِكَ وَلَكِنْ هَذِهِ الضَّرْبَةُ
اشْتَأْصَلَتْ طَاهِرَ الْقَلْبِ^(٤)

تَصَاعَدَ الدُّخَانُ مِنْ حَطَبِ الْمَنْزِلِ
كَغُبَارِ مَعْرَكَةِ حَامِيَةِ الْوَطَنِيسِ
أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ لَقَوٌّ: يَغْنِي السَّمْتَنَوِي
أَنَّهُ قِصَّةُ السَّنْبُوَّةِ وَالْخِلَافَةِ
وَأَنَّ لَيْسَ فِيهِ ذِكْرٌ لِلْأَشْرَارِ الرَّفِيعَةِ
التي هي سيرةُ الأولياءِ العارفين^(٥)

(٢) دبرات هانظ، النجوى ص ١٠٠.

(٣) المصدر نفسه، الغزل، ص ٧١.

(٤) المثنوي، الدفتر الثالث، البيتان ٣٢٢٧ و ٣٢٢٨.

(٥) المصدر نفسه، الأبيات ٢٣٣٢ - ٢٣٣٤.

وهو أحياناً دون عناية بصرامتهم يهيب بنفسه وبأحبابه أن:
أنجز عملك أيها القديرُ بشرعة، وليموتوا بغيظهم
الوقت ضيقٌ والعمُرُ يَجري، أسيقه قبل أن تُبادر بالهجر

نزاع القشريين مع أهل الباطن، وإن كان نزاعاً ضارياً وقديماً، فالزواج
غير الميمون بين القشرية والفاشية أمرٌ جديد ومؤذٍ. وهو يكشف اليوم عن
وجهه بصلافة وغطرسة. إلى الله معلّم البيان ألجأ من شرّ أدعياء الحكمة بائعي
القشور.

ما من شك أنّ المعرفة الدينية التي هي المعارف ذاتها المستفادة من الكتاب
والسنة (وليس الكتاب والسنة نفسها ولا الإيمان بهما) معرفةٌ بشريةٌ، أي أنّها الأمور
التي يفهمها البشر ويستخلصونها من الكتاب والسنة. والبحث عن هذه المعرفة (وأية
معرفة أخرى) هو بحث معرفي (إبستمولوجيك).

لذا، فإنّ لدينا، إلى جانب المعرفة الدينية، علمٌ معرفةٌ ديني له مستلزماته. بعبارة
أخرى إمّا أنّه لا يجب الوقوف خارجاً وإجراء بحث عن المعرفة، أو إذا كان البحث
عن المعرفة ضرورياً، فيقتضي ذلك الوقوف خارجاً وإجراء التحليل. ومن ثمّ فإنّ
الكلام كلّهُ يدور حول هذا المحور: ما هو علم المعرفة؟ وما هي بالتحديد الأسئلة
التي تُطرح في هذا العلم؟

علم المعرفة القبلي (a priori) بعض قراء الفلسفة، المطلعين على مذهب
الأرسطويين والحكماء المشائين والإشراقيين، ومع ذلك يجهلون التحقيقات
الجديدة في هذا الباب، يظنون، بعد طرح مسألة علم المعرفة مباشرة، أنّ المقصود
هو الأبحاث نفسها التي طرحها القدماء في باب الوجود الذهني، من قبيل أن
الإنسان حين يعلم شيئاً ما، هل يتوصّل إلى ماهية ذلك الشيء أو إلى تصوّر له أو
نسبة معه؟ هل العلم مجردٌ أم مادّي؟ ما هي المعقولات الأولى وما هي الثانية؟
وما هو أثرها في إدراك العالم الخارجي؟ كيف تنكشف المفاهيم الكليّة أمام

الإنسان؟ ما هو مناط صدق القضايا؟ وهل يتحد العاقل والمعقول في مقام الإدراك؟ وأمثال هذه الأسئلة. إتما يجب القول بالتأكيد إنَّ هذا النوع من العلم ليس على الإطلاق موضع اهتمام علم المعرفة الجديد. علم معرفة القدماء هو علم الإدراك، أي إنهم يأخذون، أولاً، وجود العالم الخارجي وإمكان معرفته القطعية كأمر مفروض ومسلّم دون تردد (وينسبون النقد، مهما قلّ، إلى الشكّ والسفسطة)؛ وثانياً، أنّهم يطرحون عملاً أو وصفاً نفسياً باسم العلم والإدراك، ويبحثون في حيثية الوجود، أهو مجرّد أم مادّي؟ متحدّ بالعاقل أم لا؟ هل هو كيف نفسانيّ أم غير ذلك؟ ما هي نسبته إلى المعلوم؟ وهل هو يحكي عن ماهيته أو عن شؤون وجوده وهكذا؟ وثالثاً، علم الإدراك القبلي هذا أسبق من ولادة المعارف البشرية، أي إنّه لا يهتمّ مطلقاً بتاريخ العلوم، ولا يفتش عن فائدة منه، ولا يرى إلى العلماء كموجودات اجتماعية يتأثرون بالعوامل الخارجية. كلُّ هتمهم هو تعيين موجود باسم الإدراك أو العلم الذي موطنه النفس، ما هي كفيته (وكلّ الفلسفة الأولى التي هي علم الوجود تبحث على هذا النحو)؛ ورابعاً، أنّ علم المعرفة ليس منوطاً ولا متكئاً على جدال مجموعة من العلماء. فإذا خلق الله إنساناً واحداً، وتوصّل هذا الإنسان إلى إدراك ما، يمكن الحديث عن وجود مجرّد أو مادّي لذلك الإدراك. ولذلك ليس مستغرباً السعي في بحث الوجود الذهني عند القدماء لمعرفة أجوبة مثل هذه الأسئلة: ما هو تكامل المعرفة؟ يَمّ تكامل المعرفة؟ وهل تكامل المعرفة البشرية في الأصل ويطرأ عليها قبضٌ وبسطٌ؟ ما هي عوامل هذا التكامل وعلله؟ ما هي معاييرها؟ أين تترايط العلوم؟ لِمَ تُطلق النظريات العلمية المختلفة ولمَ تُهمَل؟ ما هو دور العلماء في هوية العلم؟ كيف تتيشر عقلنة أحد فروع العلم؟ يَمّ تمايز القضايا الفلسفية من القضايا غير الفلسفية والعلمية من غير العلمية؟ يَمّ تمييز القضايا ذات المعنى عن التي لا معنى لها؟

والبحث عن تأثير العناصر المختلفة لمعرفة المعارف بعضها في البعض الآخر، تأثير اللّغة في المعرفة، إرجاع الشيء إلى عناصره المقومة، مسألة الصّفات الأولى والثانوية، بحث العناصر الأساسية، الذاكرة، الإيمان والعلم، الواقعية والتجريدية،

البراغمية والذرائعية، وتوقع الحصول على مباحث كفلسفة التاريخ أو مناهج البحث أو فلسفة العلم هي عبثٌ كلياً.

بالنسبة إلى فيلسوف ما، لا فرق في إدراك العدد اثني عشر أو طعم البرتقال، أو شبهة الآكل والمأكول، فكلها إدراكات ويمكن بالنسبة إليه أن يطرح السؤال ذاته: هل توحدت هذه المعقولات مع العاقل أم لا؟

نعم، لقد قيل كلامٌ في مواضع من الفلسفة، وبخاصة في علم المنطق القديم عن الرؤوس الثمانية أو تمايز العلوم أو التجربة والاستقراء، التي تشبه إلى حد ما مباحث علم المعرفة الجديد. إنما لم تتطرق إلى احتياجات هذا العصر مطلقاً، وهي بحاجة إلى بعض الترقيع والتكملة.

كذلك، فإن بعض العارفين كالغزالي والمولوي تكلموا على المنظر والرؤية في مقام «حصول المعرفة»، وقد ضربوا أمثلة كقصة البيت المظلم والفيل، وأشاروا إلى تأثير المجهولات على المعلومات، ولكن هذه الإشارات، على أهميتها، لم تفصل تفصيلاً كافياً، ولم يعن الحكماء بها عنايةً جدية، ولم يؤسسوا حولها نظاماً معرفياً (ابستيمولوجيك)، هذا أولاً. وثانياً، لقد استخدمت في جعل الإنسان يُدعن ويقرّ بأنه محدود الإدراك، ويكف عن إنكار العوالم غير المرئية، وادّعوا أن نسبة عالم الغيب إلى عالم الشهود كنسبة المرئيات إلى الملموسات، ويقولون إن امتلاك الحواس غير كافٍ، ولا يمكن إدراك الغيب إلا بامتلاك عين خاصة. وثالثاً، كشف هذا هو سرّ اختلاف آراء الناس والفرق الدينية، ولفت النظر إلى تعدد أوجه الحقيقة، ودعوة الناس إلى التساهل والتسامح.

في المقابل، هذا الفرع من فروع علم المعرفة الذي هو أساس بناء نظرية تكامل المعرفة الدينية، لا ينظر، أولاً، إلى الوجود الذهني والمصدر النفساني للمعرفة، ولا يطالعها على أنها كيفية من الكيفيات الروحية، وإنما موضوعه الأساسي فروع العلم، وأحدها المعرفة الدينية. ومجال تحقيقه ليس التصورات أو القضايا المنفردة الساكنة في الذهن، وإنما مجموعة من التصديقات والتصورات التي يُبنى عليها علم من العلوم (كعلم الهندسة والطب أو الفلسفة). وثانياً بدلاً من أن يكون أولياً،

هو لاحقِيّ (a posteriori)، أي إنّ وجوده مسبق بوجود فروع العلم المختلفة، وينظر نظرةً متكاملةً إلى سير العلوم في عالم الخارج، ويستعلم عن كيفية تولّدها ونضجها، ويتعلّم دروساً من تاريخ العلم، ويوازن بين ماضيها وحاضرها. وثالثاً يأخذ بعين الاعتبار المباراة التي يخوضها العلماء معاً، والهوية الجمعية والجمارية للعلم، ويُعني خزنة تحقيقه من الفوائد التي يجنيها من التاريخ والمنطق وعلم المنهج وعلم المعرفة الأوّلي (القبلي).

إنّ علم المعرفة الجديد هذا منوطٌ بسلوك مجموعة العلماء ومتقوّمٌ به، وينظر إلى العلم بصورة نزاع كثير الرّونق، وكثير الجلبّة، وهو بهذا المعنى معرفة من الدرجة الثانية، تقبّع على رأس معارف الدرجة الأولى ومسبوقة بها ومرتبّة عنها. بينما علم المعرفة الأوّلي (القبلي) من معارف الدرجة الأولى، ويحتلّ مكانه بين الإلهيات والفلسفة الأوّلي.

أمّا بالنسبة إلى علم المعرفة اللاحق، الذي هو معرفة من الدرجة الثانية، فإنّ الرجوع إلى مسار العلوم التاريخي فريضةٌ وواجبٌ، فلكلّ نوع من العلوم وجودٌ تدريجيّ وتاريخيٌّ وله هويّةٌ متحرّكة، تتغذى بأيدي العلماء المختلفين (الذين هم أبناء فضاءات مختلفة)، وتظهر في أثواب قضايا وأبحاث خاصّة، وهي باستمرار في قبض وبسط وهزال وتضخّم. إنّ مثل هذا الموجود المعقّد الذي يشبه جسداً حيّاً ونامياً، ذا خلايا عديدة ومتجاذبة، المتعلّق بعلم المعرفة الجديد، أين هو من البحث عن المعقول الأول والثاني أو القول بالإضافة أو الشبّه؟ لقد كانت نظرة كانط في البداية إلى الفلسفة على هذا النحو: فهو لم يدخل إلى عمق الفلسفة، ولم يجادل الفلاسفة، لقد نظر من الخارج إلى هذه الفلسفة العجوز الشمطاء الراكدة، حقّق في سجلّها ليرى إلى عابرة الأزمنة والعصور هذه، ما هي حظوظها وما هي نواقصها؟ وأيّ القلاع قد ظفرت بفتحها بعد مضيّ القرون وانحسار المصاعب والتسهيلات؟ فلم يرَ كانط هذا السجّل مضيئاً، وترك الكلام على الماورائيات، وشرّح مسيرة الفلسفة بنقد العقل المحض الذي تركه ذكرى للآتين بعده. من هذا المنطلق فإنّ فلسفته ليست فلسفة ما بعد الطبيعة، وليست الفلسفة المعهودة والمأنوسة، وإنّما هي علم الفلسفة.

لقد ذكر المرحوم الشهيد مطهري في كتابه معرفة العلوم الإسلامية، (ج ٥، ص ١٣٧) «أن فلسفة كانط أشبه بالمنطق منها بالفلسفة». وهكذا، فإن فلسفته ليست فلسفة في الأصل، وليست ميتافيزياء، إنها فلسفة نقدية، أي إنها نظرة نقدية من على إلى الفلسفة القديمة السائدة. وهذه نظرة لم يستخدمها فلاسفتنا على الإطلاق في النظر إلى الفلسفة، ولم يستفيدوا منها. فنقد البرهان الفلاني في حدوث العالم وقدمه، أو في باب بساطة النفس وأمثاله، ليست فلسفة نقدية، وإنما هي أبحاث داخل الفلسفة وليس خارجها.

الفلسفة النقدية فرع من فروع علم المعرفة، ينظر من الخارج إلى فرع من فروع العلم باسم الميتافيزياء، مع الاهتمام بوجوده التدريجي ومنازعات الفلاسفة المستمرة، ومفاهيمهم الأصولية والمناهج التي أتبعوها، فيضعها تحت مجهر النقد والتحقيق. وبواسطة الثمرة يتعرف إلى الشجرة، مصدرها، ويوضح أن الإنسان في مقام التفلسف، ما هي قدراته وما هي تقصيراته؟ وأي الأبواب يجب أن يدق وأيها لا يفتح في وجهه؟

لقد وُلدت الفلسفة النقدية بعد قرون من ولادة الفلسفة، لأن علم المعرفة اللاحقي لا يمكن أن يكون غير هذا. علم المعرفة الأولى هو الذي يستطيع أن يكون توأم العلوم الأخرى وبموازاتها، ولا ينتظر ولادة العلوم الأخرى ليولد هو.

وما من شك أنه ليس من السهل إطلاقاً أن ينسحب الواحد من داخل فنّ إلى خارجه، ثم ينظر إلى هذا الفنّ من الخارج، فيرى معارفه (رغم تعلقه وارتباطه بها) حلقة من حلقات الوجود التاريخي لعلم من العلوم، وبدلاً من أن يصوّب آراء الآخرين أو يخطئها، يرى إلى الآخرين وهم يصوّبون ويخطئون بعضهم، ويحدّد النظريات الآفلة ويدرس النظريات البديلة.

إنّ الذين لم يوقفوا إلى عبور هذه الحدود الشائكة (بين النظر من الخارج والنظر من الداخل)، ولم يجهدوا لفهم مسيرة العلوم التاريخية (التي تختلف اختلافاً كلياً عن ذكر أقوال بعض العلماء السابقين) بواسطة التحقيق الجدّي، هم معروضون، باستمرار،

لآفة الخلط في مقام علم المعرفة بين نتائج هاتين النظريتين المختلفتين، فيزيدون درجة بعدهم عن موضوع المعرفة أو يقصّرونها، فيحصلون خليطاً عجيباً وغير متوازن. إنّ هذا الخلط بين معارف الدرجة الأولى والدرجة الثانية نوعٌ من المغالطة، وإن لم يذكرها المناطقة السابقون.

لمعارف الدرجة الثانية عالمٌ أوسع من عالم معارف الدرجة الأولى، فمعارف الدرجة الأولى تنظر إلى العالم المسكون بجنس من غير جنس المعرفة، أما عالم معارف الدرجة الثانية ففيه، إضافةً إلى الموجودات الأخرى، موجودات معرفية، وتفاعل هذه الموجودات معاً، قصّة شتيقة يسردها عالم المعرفة.

ففي علم المعرفة توصيفٌ وتحكيم، لكنّ أحكامه هي أيضاً معرفية (إبستمولوجيك)، وتختلف اختلافاً جوهرياً عن أحكام معارف الدرجة الثانية. وبعبارة منطقية أكثر، فإنّ محمولات مسائل الدرجة الثانية تختلف عن محمولات مسائل الدرجة الأولى، ولهذا السبب فإنّ الآراء الخاصة بنظرية المعرفة وحدها يمكن أن تقف في مواجهة بعضها البعض، وأن ينقض بعضها البعض أو يؤيّده. وما من رأي من الدرجة الأولى يواجهه رأياً من الدرجة الثانية. ولا يستطيع أيُّ حكم واجب أو مستحبّ، ضروري أو غير ضروري (من الفقه)، أن يقف في مواجهة الرأي القائل «إنّ علم الفقه متحوّل»، أو أن يؤيّده أو يضعفه. كما أنّه لا يمكن لأيّ رأي يتحدّث عن حدوث العالم أو قدمه أو أصالة الوجود أو اعتباريته، أن يؤيّده أو يلغيه كلام كانط القائل بأنّ لا تكامل في علم ما بعد الطبيعة (الميتافيزيك). إنّ الآراء «العلم معرفية» تختبر وضع العلوم ومسيرتها الكلية وتوضّح قوتها أو ضعفها. وفي هذه الحال أيضاً فإنّ رأياً خاصاً بنظرية المعرفة (إبستمولوجيك) (نسبة إلى كلّ علم) هو الذي يقف في مواجهة رأي «علم معرفي» آخر، وليس رأياً من داخل العلم مقابل رأي من خارجه. وتوضيح أكبر، إنّ علم الفقه مليءٌ بالأحكام الواجبة والمستحبة والمباحة وغيرها، أما في علم معرفة الفقه، فلا يوجد حكم من هذا النوع، ولا يجب أن يُحكى فيه عن الحلال والحرام والواجب والمستحب، وإذا صدر عنه مثل هذا الحكم فإنّه سيتبدّل إلى الفقه.

كذلك الأمر في فلسفة علم الأخلاق، لا يدور الكلام على تعيين حسنٍ فعلي خاصٍّ أو قبحه، والكلام على حسن فعل خاصٍّ أو قبحه لا يُبطلُ حكماً من أحكام فلسفة الأخلاق.

الفروق بين معارف الدرجة الأولى ومعارف الدرجة الثانية مهما قلنا عن تفاوت هاتين النظرتين (النظرة من الخارج والنظرة من الداخل)، وشروطهما وتوابعهما، نطلّ مقصّرين، وربّما كانت العلة الأساسية التي حالت بين جماعة من القراء الخيّرين وفهم نظرية القبض والبسط (ترك القراء المغرضين)، هي أنّهم حسبوها من جنس معارف الدرجة الأولى، ولم ينظروا إليها كمعرفة من معارف الدرجة الثانية، فحكموا عليها فقهاً وكلامياً، بدلاً من أن يحاكموها بموازين علم المعرفة وعلم الكلام. وبدلاً من أن يروها في عمق المعرفة الدينية رأوها في عرضها، ففرّخ هذا الوهم الأساسي أوهاماً. ولمّ التعجب؟ هل نظر أحدٌ نظرة علم معرفية، (إبستمولوجية)، إلى فلسفة الأخلاق أو فلسفة التاريخ اللتين راجتا منذ مدة غير بعيدة في ديارنا؟ وهل تكلم أحدٌ على فلسفة علم التاريخ التي هي معرفة من الدرجة الثانية ومن جنس علم المعرفة (الإبستمولوجيا)؟

إنّ كبار معاصرنا، بسبب فقدان السوابق الثقافية والفلسفية، حين قدّموا فلسفة وأطروحة عن علمي التاريخ والأخلاق، استخدموا معارف من الدرجة الأولى ولم يبدعوا فلسفة تاريخ نقدية وفلسفة أخلاق نقدية، في عمق علم التاريخ وعلم الأخلاق. لذا، ليس من المستغرب أن يحسبوا علم المعرفة الديني شيئاً من جنس المعرفة الدينية، ويستخدموا الموازين نفسها في أحكامهم.

سؤال نظرية القبض والبسط الأساسي والمعرفي هو التالي: ممّ تتغذى المعرفة الدينية؟ وممّ يتغذى تحوّلها؟ والجواب أنّها تتغذى من منبعين: الشريعة (الركن الداخلي)، ومعارف العصر (الركن الخارجي)، أي إنّ المعرفة الدينية نتيجة تحوّل من مقدّمتين. في مقام نقد هذه النظرة، يجب أن يطرح النقاد نظرية علم معرفية أخرى وأن يبيّنوا من طريق الاستدلال أنّ منابع تغذية المعرفة الدينية غير تلك التي ادّعتها

نظرية القبض والبسط. لكنّ من يتكلّم بدلاً من تقديم نظرية علم معرفية معارضة، على ضرورة الدين، أو نسبية العلم، أو خلود حلال محمّد وحرامه إلى يوم الدين، فهو يشهد على نفسه أنّه لم يتوصّل إلى إدراك معنى السؤال وقيّمته بشكل صحيح، فكيف بالجواب؟

الاعتقاد بخلود الحلال والحرام، أو ضرورة العلم الديني لمعتقد من المعتقدات، أو التيقّن من صحّة حكم من الأحكام، كلّها من جنس المعرفة الدينية من الدرجة الأولى، فأين يمكنهم أن يجيبوا عن ذلك السؤال العلم معرفي (الإبستمولوجيك) نفيّاً أو إثباتاً؟ فالحلال والحرام، والواجب والمستحبّ، محمولات فقهية، وليست محمولات «علم الفقه». إنّ السؤال الخاص بنظرية المعرفة - على فرض صحّة بعض الاعتقادات وضرورة بعض الأحكام - يسأل ممّ تنغذّي هذه الاعتقادات؟ وكيف يتوصّل أفراد إلى تقديم حكم من الأحكام من خلال الكتاب والسنة؟ وهلّمّ جرّاً.

إذا عرض الفقهاء والمفسّرون فهماً ثابتاً وواحداً للكتاب وللسنة، فإنّ دور عالم المعرفة أن يسأل عن سبب ذلك؛ وإذا قدّموا فهماً متغيّراً فهو يفتش عن سرّ تغيّر الفهم وعلته؛ وإذا اختلف الفقهاء، يسأل عن علّة الاختلاف؛ وإذا اتفقوا يسأل عن سبب الاتفاق؛ وإذا أخطأ جميع المفسّرين في شرح آية، يبحث ويُنقّب عن علّة وقوع هذا الخطأ؛ وإذا ساروا جميعاً على جادة الصواب فإنّه يبحث عن سرّ ذلك. إنّ عالم المعرفة يصف ويحكم، يخبر عن تحوّل الفهم الديني، وكذلك عن سرّ هذا التحوّل.

يجب أن نتذكّر أنّ علم المعرفة، بالمعنى الذي نستخدمه به، لاحق، أي إنّ مسبوّق بولادة العلوم ومستفيد من مسيرتها التاريخية. لذا فإنّ عالم المعرفة الدينية، بعد أن يطرح سؤاله الأساسي الذي يقول: ممّ يتغذّى الاختلاف أو الاتفاق، الخطأ والصواب، الشكّ أو اليقين، التحوّل أو الثبات في فهم الشريعة والمعرفة الدينية؟ ليتوصّل إلى الإجابة، يجب أن ينظر إلى تاريخ المعرفة الدينية والتفاعل التاريخي لهذه المعرفة

من الخارج، ليكون وجهة نظرٍ معينة؛ والبحث عن الخطأ والصواب فلسفياً، وعن نسبية المعرفة لا يفيدُه أصلاً ولا يحلّ ألغازه المغلفة. ويتوضّح أن نسبة ذلك السؤال الخاص بنظرية المعرفة إلى تحوّل الفهم الديني أو ثباته، وإلى اختلاف العلماء أو اتّفاقهم، نسبةً واحدة.

نعم، إنّ للسؤال عن تحوّل أو تكامل الفهم الديني برّمته (المختلف عن السؤال الأوّل)، مع الاعتقاد بوجود بعض الضروريات في الدين، جواباً منفيّاً في الظاهر، ولكن جواب هذا السؤال رهناً بجواب السؤال، كما سنرى، الأوّل، وحين يُكتشف منبعُ تغذية المعرفة الدينية، سيُعرف إن كان الفهم الديني متكاملًا أو غير متكامل (ومنافاة ذلك أو عدم منافاته لوجود الضروريات في الدين)^(٦).

الأكثر سطحية وتخبّطاً من الخلط بين نظرتي الدرجة الأولى والثانية، وسوء فهم تكامل المعرفة وتلخيصها في التكامل الكمي، هو الحديث عن الشكّ. الشاكّ الذي يعدّ الحقيقة نسبية، إذا كان لكلامه من معنّى، فهو متعلّق بعلم المعرفة الفلسفي والأوّل وليس بعلم المعرفة اللاحقي. من يقلّ بأن الحقيقة نسبية، وأنّ ليس هنالك من تطابق مطلق مع الواقع، فهو لا يتكلّم على فرع خاص من فروع العلم، وإنّما هو يقدّم حكماً في موضوع جوهر الإدراك الإنساني.

حين يجري الكلام في معرفة الدرجة الثانية على التغيير والنسبية والعصرنة، فهذه أوصاف عائدة إلى المعرفة الأولى. وليست أحكاماً متعلّقة بجميع الإدراكات والمعارف الأعمّ من الدرجة الأولى والثانية والأرفع. وهذا سرّ عدم وقوع التناقض، أي: يمكن الإخبار عن تموّج البحار دون أن يقع في هذا الخير ذاته تموّج؛ ويمكن الإخبار عن تحوّل جميع العلوم، دون أن يصيب التحوّل هذا الخير ذاته (غير المتعلّق بعلوم الدرجة الأولى). حتّى وإن كان هذا الخير كاذباً، فليس فيه مفارقة أو تناقض. وليس من المألوم أن ينفي نفسه بنفسه. نعم، أولئك الذين لم يفصلوا بين مرتبتي

(٦) كما سنذكر في ما يلي، فإنّ تحوّل الفهم سارٍ في جميع المعارف الدينية ومن الجملة الضروريات، هذا لا يتنافى إطلاقاً مع ضرورة وجودها.

المعرفة، ولا يعرفون سوى علم المعرفة الأولي، يظنون أنّ الكلام على تكامل العلوم حَبْلٌ يلتفتُ على عنق هذا الخبر نفسه ويخنقه، أو إنه كلامٌ تفوح منه رائحة النسبية أو يصير الإنسان في أصول وفروع الدين من المصوّبة، (مقابل المخطئة)، وهذه غرامةٌ جهلهم يدفعونها.

علاوة على أنّ الكلام على تغيير كلّ الأشياء، (كما يُنسب إلى الماركسية)، ليس مطروحاً. الكلام هو التالي: إنّ فهمنا لكلّ شيء متغيّر، والفرق بين الأمرين كالفرق بين الجنة وجهنم. الفهم النسبي غير الحقيقة النسبية، والفهم المتحوّل والعصري أيضاً هو غير الحقيقة المتحوّلة والعصرية. سنتحدّث في ما بعد عن هذا الخطأ الدقيق.

نصل إلى القول إنّنا حين ننظر من منظار علم معرفي، سنرى أنّ أحكام المعرفة من الدرجة الأولى والدرجة الثانية متميّزة من بعضها في خمسة مواضع على الأقلّ، وعدّها سيقلّ من تعجّبنا، وكذلك من تكرار السقوط في مهلكة المغالطات:

أ) عداوات العلماء واختلافهم في الدرجة الأولى، هي صداقاتهم وتوافقهم من الدرجة الثانية.

ب) أخطاء العلماء من الدرجة الأولى، هي صحّة آرائهم من الدرجة الثانية.

ج) ماضي المعرفة الأولى هو حاضر المعرفة الثانية.

د) التغيير في معرفة المرتبة الأولى، هو ثبات في معارف الدرجة الثانية.

هـ) «الواجب» و«القيم» في معرفة الدرجة الأولى هما «الموجود» و«الواقع» في معرفة الدرجة الثانية.

إن عدم معرفة هذه الأحكام، يؤدي إلى ظهور موانع كثيرة لفهم القبض والبسط. أمّا الأحكام الثلاثة الأولى المتعلقة باختلافات العلماء داخل علم من العلوم، ورفض آراء بعضهم أو قبولها، إذا نظرنا إليها من عليّ فإنّها ذلك العلم عينه، وليست عارضاً غير مطلوب وقابلاً للتشذيب.

إنّ حياة العلم قائمة على النقد والنقض. حتّى إنّنا حين نكون في داخل معرفة

ما نقبل بعض الآراء، ونسعى إلى طرد بعض الآراء الأخرى وإنكارها، ولا ندافع عن الآراء المطروحة إطلاقاً، وإنما نعدّها مفسدة.

إنّما لا يجب أن نتغافل عن أن علماء من العلوم ليس مساوياً للآراء التي نقبلها نحن شخصياً، وإنّما هو مساوٍ لجميع الآراء المتعارضة والمتقاربة، التي حصلها علماء ذلك العلم في الماضي، ويحصلونها في الحاضر. من هذا المنطلق نقول: إنّ اختلاف العلماء هو، في نظر عالم المعرفة، عينُ الاتفاق. كأنّ العلماء اتفقوا على الاختلاف والخصام، فوهبوا العلم، بهذا العدا، حياةً ورونقاً. إنّ عداوة العلماء جمعيّةً وتاريخيةً كذلك، أي إنّه لا معنى ولا مصداق للعداء والاختلاف بالنسبة إلى عالم واحد، مثلما أن لاعب الكرة الطائرة لا يمكنه أن يلعب وحده. يتبارى العلماء بشكل جماعيّ على حلبة التاريخ، وفي هذه المنافسة الجماعية والتاريخية، لا ينقصون العلم وإنّما يهبونه الهوية والتحقّق. الوقوع والنهوض، والخطأ والصواب، النقض والإبرام، الانتصارات والهزائم، أمس واليوم، لها كلّها في نظر عالم المعرفة الوهج نفسه. هذا هو معنى أن:

أ) الماضي بالنسبة إلى عالم المعرفة حال.

ب) الخطأ صوابٌ في نظره.

ج) الاختلاف من المنظار الذي ينظر بواسطته هو عين الاتفاق، والمعرفة الدينية التي هي معرفة بشرية ليست مستثناةً من أيّ حكم من هذه الأحكام.

وهل يستنتج متخبّط مضطرب الحال من هذا الكلام، أنّ كلّ ما يقوله شخص ما، في أيّ عصر كان، صحيح، ولذا فإنّ عالم المعرفة يجعل الأشياء، نسبية؟ ولا يفرق بين الخطأ والصواب، ويجيز لأيّ إنسان أن يتصوّر أنّ كلّ ما يقولون ويكتبون هو عين الحق!

مفاد الرأي، العلم معرفي، المذكور أنّ الآراء المتنوّعة هي عين العلم، وليست عين الصواب، ولا مفرّ لعالم المعرفة، إذا كان مهتمّاً بالعلم، أن يظلّ محايداً في مقام علم المعرفة، وأن ينظر إلى الآراء العلمية المختلفة من حيث كونها علماً وليس من

حيث إنَّها حقٌّ أو باطل. حتَّى الآن، هنالك مَنْ لا يفهم أنَّ كلاً من أصالة الوجود والماهية فلسفةٌ، وأنَّ التسنن إسلام وكذلك التشيع، وأنَّ صدر الدين الشيرازي وأبا علي بن سينا، مع وجود الاختلافات الكثيرة بينهما، فيلسوفان.

يسألون إذا كان من الممكن قبول رأيين متناقضين، متغافلين عن كون الكلام لا يدور على ردِّ الآراء (التي هي مرتبطة بمعرفة الدرجة الأولى) وقبولها، وإنَّما على عدّها علمية أو فلسفية، وأنَّ الكلام مرتبط بمعرفة الدرجة الثانية. كذلك في المعرفة الدينية، ما أكثر الآراء الباطلة من (منظار الدرجة الأولى)، وهذه الآراء الباطلة جزءٌ من المعرفة الدينية من (منظار الدرجة الثانية).

حتَّى الآن، لم يدرك البعض أنَّ مطهري وشريعتي، على الرغم من اختلاف آرائهما، هما مجددان دينيان، وبما أنَّ هؤلاء أنفسهم يؤيِّدون أحدهما ويعارضون الآخر، فإنَّهم يعتقدون أنَّه إذا كان أحدهما مُجدِّداً فالآخر مخرباً. الإنسان بحاجة إلى كثير من الجِراس ليتمكَّن من الفصل بين ذاته وبين آرائه، ولا يخلط أحكام الدرجة الأولى مع أحكام الدرجة الثانية.

عادةً الانعزالي الفرداني الذي يعدُّ العلم ملكه وحده، والرأي الصحيح رأيه وحده، ويتغافل عن وجود العلماء الآخرين والآراء الأخرى، أو هو غير راضٍ عنها، ولا يشترك في الأخذ والردِّ والنقاش العلمي، يظلُّ عاجزاً عن ذلك التفكيك الضروري.

(د) إنَّ علماً من العلوم لا يساوي إحدى النظريات ليبتطل ببطلايتها؛ أو بمجيء نظرية أخرى يُبتنى علمٌ آخر. العلم مجموعة من الآراء متناغمة ومضبوطة ضبطاً خاصاً، وهي في أخذٍ وردِّ وذهاب وإياب، وهذا الذهاب والإياب هو الثابت في العلم. ومن هنا فإنَّ عالم المعرفة لا يتحيز لأية نظرية خاصّة أو رأي خاص (في مقام علم المعرفة)، ولا يرى بطلان تلك النظرية بطلاناً للعلم، وإنَّما يعرف العلم حيث هو. وبعبارة أخرى، النظرية التي يثبت بطلانها تخرج من دائرة الصحيح (منظار الدرجة الأولى)، وليس من دائرة المعرفة (منظار الدرجة الثانية). ولهذا السبب فإنَّ التحوّل داخل العلم، إنَّ لم يُنظر إليه من الخارج فهو عين ثبات ذلك العلم.

نظرة علم معرفية إلى ضروريات الدين

هـ) إنّ جميع معارف الدرجة الأولى التي تتضمن أحكاماً اعتبارية وقيمية (كالمعرفة الدينية وعلم الأخلاق)، تُضلل غير المتمرسين في مقام علم المعرفة، وتوقعهم في وهم أنّ عالم المعرفة يجب أن يبقى ملتزماً، في مقام المعرفة الثانية، بالأحكام القيمية للمعرفة الأولى، لكنّ هذا خطأ فاحش.

«لا تكذب» نهّي موجود في علم الأخلاق، أمّا فلسفة علم الأخلاق فإنّها لا تنهى الإنسان عن الكذب (لأنّ هدفها شيء آخر)، ولكنّها تقول إنّ علم الأخلاق يقول «لا تكذب»، في هذه الصورة يُستبدل خبر بقيمة. كما أنّ مسلماً يشهد شهادة حقّ أنّ محمداً رسول الله، والمؤرّخ غير المسلم لا يقول الشهادة، ولكنّه يقول إنّ المسلمين يشهدون أنّ محمداً رسول الله.

يتضح أن الخبر عن قيمة ما ليس بحدّ ذاته قيمة، وذكر أمرٍ ما أو نهْي ما، ليس من جنس الأوامر والنواهي. إنّ معنى قولنا إنّ معارف الدرجة الأولى لا تواجه معارف الدرجة الثانية يتوضّح هنا بصورة أكمل. وما من حكم خبري يمكنه أن ينقض حكماً قيمياً أو اعتبارياً أو إنشائياً أو أن يؤيّده. ولذا فإنّه لا يوجد على الإطلاق أيّ إمكانية للتصادم أو الاختلاف بين علم المعرفة الديني وبين أوامر الدين ونواهيهِ. الحديث عن ضرورات الدين وتوهم تعارضها وتحول المعرفة الدينية، يجد هنا معنى ومفاداً واضحين. إنّ الحكم بأنّ أمراً ما من ضرورات الدين الإسلامي وشرط من شروط الإسلام، وعدّ منكره وغير المؤمن به ليس مسلماً، هو من جنس الأحكام الواجبة، وهو لا يتنافى إطلاقاً مع عدّ المعرفة الدينية في تكامل وتطور مستمرين. بعبارة أخرى، إنّ تعريف الواجبات الدينية، لا يعني أنّه يظلّ ثابتاً دائماً، وإنّما تعريفها (على الرغم من تحوّل مصاديقه) هو أنّ منكرها كافٍ، ويجب أن يحافظ المسلمون عليها ثابتة، وأن يؤمنوا بها دائماً، وأن لا ينكروها وأن يعدّوها الجزء الواجب من الدين، وهذا الواجب لا يعارض مطلقاً مع أحكام علم المعرفة الخبرية.

نعم، من يعتقد أنّ الضرورات يجب أن تبقى ثابتة، معنى ذلك أنّه يُصدر حكماً

علم معرفي (إستيمولوجيك)، وليس حكماً فقهياً. وذلك الحكم ليس هو التعريف الفقهي للضرورات الدينية، وليس مختصاً بها، وليس من معارف الدرجة الأولى. يكفي أن ننتبه إلى أنّ إيماننا بأمر ما لا يضمن صدقه. والالتزام الاعتقادي بأمر من الأمور غير ضامن لثباته في الخارج. ولنفهم هذا الأمر أكثر، يُستحسن أن نلقي نظرة من الخارج إلى الأديان والمذاهب الأخرى (التي لا نؤمن بها ولا نلتزم بها)، لنلاحظ ما الذي حدث ويحدث لضروراتها.

إنّ القول بتحوّل المعرفة الدينية، حتّى وإن كان باطلاً، فليس سيؤ بطلانه وجود ضرورات ثابتة في الدين. والقول بتحوّل المعرفة الدينية لا يستوجب إنكار الضرورات. إنّ ثبات المعرفة الدينية وتحوّلها هو غير ثبات الأحكام الضرورية وغير الضرورية. ذلك الثبات بمعنى وجوب الالتزام والاعتقاد، وليس بمعنى ثبات التاريخ، أي إنها «يجب» وليس «يوجد». ومتى كانت «يجب» تقطع الطريق على «يوجد»؟

شرط التدبّر الالتزام بأركان الدين وضروراته، وبدون هذا الالتزام لا يتحقّق التدبّر، وعالم المعرفة المتدبّر ملتزم بها أيضاً. ولكن هل دور عالم المعرفة (في مقام علم المعرفة)، هو أن يدعو الناس إلى الالتزام بالدين، وأن يحذّرهم من الكفر؟ أو أن يشكّ بضرورة الأمور الضرورية، وأن يقلّل من أهمّيتها؟ وهل تصدر معرفة الدرجة الثانية في الأصل أحكاماً حول محمولات معرفة الدرجة الأولى، أو إنّها تلغي استحباب المستحبّ أو كراهة المكروه أو ضرورة الضروري؟ أليس هذا التصوّر ناشئاً عن سوء فهم النسبة بين هذين النوعين من أنواع المعرفة؟

نكرر القول إنّ ما يقوله عالم المعرفة هو أنّ المذهب الدينيّ الفلاني، الذي يعدّ علماء الأركان والضرورات الفلانية، يتغذّى من المنابع الفلانية، أو أنّ له نسبة معيّنة مع الخارج، وفي حركته التاريخية قد عبر تلك المرتفعات والمنخفضات وما شابه.

حكم عالم المعرفة لم يكن، ولن يكون، مطلقاً، متعلّقاً بأركان الدين وضروراته تصديقاً أو تكذيباً. بتعبير آخر، لا يبحث عالم المعرفة في الضروري من حيث إنّ

ضروري، وإنما يبحث في الضروري من حيث إنه معرفة من المعارف الدينية، وجزء من أجزاء معرفة الدرجة الأولى. لنفترض أن شخصاً من الأشخاص توصل في المستقبل، بالاستناد إلى الكتاب والسنة، أو مستفيداً من الأساليب الفقهية أو الكلامية المقبولة، إلى إنكار إحدى ضرورات الدين بواسطة أدلته (في المعرفة الدينية لا مجال للرفض جهلاً، ودون الاستناد إلى الأدلة)، ألا يستند علماء الدين - في الوقت نفسه الذي يحكون عليه بالارتداد - إلى نفي أدلته بواسطة الحجّة؟ حجج الطرفين هذه وأدلتهم هي جزء من المعرفة الدينية ومنبع من المنابع التي ينهل منها عالم المعرفة. يجب أن يعرف عالم المعرفة، ما هي المعتقدات والأحكام التي تُعدُّ ضرورية في معرفة الدرجة الأولى الدينية. ولكنَّ ضرورات الدرجة الأولى لن تصبح ضرورات الدرجة الثانية، ولا يصبح التزام الدرجة الأولى التزام الدرجة الثانية. كذلك، حين يكتب مسلم تاريخ المسيحية يجب أن يكون مطلعاً على ضرورات مذهب المسيح، ولكنَّ هذا الأطلاع لا يلزمه بوجوب اعتناق المسيحية والالتزام بتلك الضرورات في مقام علم المعرفة، ولا يلزمه أيضاً أن لا يتحدث عن تحوّل فهمها (في حال التحوّل)، وأن يُعَدُّ ذلك التحوّل الخارجي مخالفاً لضرورات الدين، أي إنَّ عالم المعرفة، في دراسته لشريعة المسيح ليس ملزماً أن يصبح مسيحياً؛ هو ملزم أن يكون مطلعاً اطلاعاً كافياً وواقعياً على تاريخ تلك الشريعة.

التدين وعلم المعرفة يتحقّقان منفصلين ومجتمعين، وأحدهما لا ينفي الآخر، كما أنّهما غير متلازمين. نعم، بقاء المعتقدات التي هي دينية، والدين مرتكز عليها، والمعرفة الدينية مسبوقه بها ومستفادة منها، أي الاعتقاد بوجود الله عزّ وجلّ وأنّه هو المشرّع، والاعتقاد بنبوة النبيّ وحقّانية دعوته وحقّانية الكتاب والسنة، مفروضة ومحفوظة في أي حال، أمّا ليس بسبب أنّ منكرها كافر (وإن كان كافراً: نظرة من الدرجة الأولى) ولكن دليل أنّ إنكارها لا يترك مكاناً للمعرفة الدينية (نظرة الدرجة الثانية). أخيراً يجب أن يبقى دينٌ لتكون المعرفة به معقولة وممكنة. المعرفة الدينية هي المعرفة المستفادة من الكتاب والسنة، التي بناها النبيّ المرسل من الله عزّ وجلّ. إنّ إنكار ألوهية الباري ونبوة النبيّ وتنزيل الكتاب، علاوة على أنها تُذهب

الإيمان وتؤدي إلى الكفر، فإنها تجعل المعرفة الدينية غير ممكنة، وتالياً علم المعرفة الديني غير ممكن.

علم المعرفة الديني باقٍ طالما أنّ المعرفة الدينية باقية، والمعرفة الدينية باقية طالما أنّ علماء الدين باقون. وعلماء الدين هم الذين يجتهدون - وهم مؤمنون بالكتاب والسنة - في فهم الكتاب والسنة فهماً منهجياً ومضبوطاً. بتعبير آخر، الإيمان بالله والرسول والكتاب المنزل، إضافة إلى أنه من ضروريات الدين، هو أيضاً جزءاً من ضروريات نظرية المعرفة الديني. وإن كان للضروري في هذين المقامين معنيان مختلفان: في **المقام الأول**: ليكون الشخص مؤمناً ضروري أن يؤمن بتلك الأركان والأصول. في **المقام الثاني**: ليكون الشخص عالماً بنظرية المعرفة ضروري أن يؤمن أشخاص (أحياناً هو نفسه أو الآخرون) بتلك الأركان والأصول، وأن يسعوا إلى فهمها بإيمان متبصر، وينتجوا معرفة دينية.

إنّ التخلّي عن هذه الضروريات معناه ذهاب المعرفة الدينية وعلم المعرفة الديني مع الريح. وهذا الأمر لا يتنافى مطلقاً مع تكامل المعرفة الدينية وتكامل فهم الكتاب والسنة لأنّ بقاء الاعتقاد بالكتاب والسنة، ليس هو نفسه ثبات الفهم للكتاب والسنة، وكذلك تصبح مفاهيمنا عن الله والرسول أعمق وأكمل، ولا تقف عند حدّ معين على الإطلاق.

نرى أنّ علم المعرفة المتحوّل لا يتنافى مطلقاً مع ثبات الضروريات، وإنّما هو كذلك يؤيد بعضها، ويعدها ضرورية.

تلخيص المسائل السابقة ونحن في طور إنهاء القسم الأول من هذا الفصل، يُستحسن أن نلخص أهمّات المعلومات الواردة فيه:

(١) علم المعرفة فنّ يبحث في فروع العلم البشري المختلفة بعد ولادتها ونضجها، ويحقّق في هويتها الجمعية وفي تاريخها، وليس في أحكام إدراكات الإنسان.

(٢) علم المعرفة الديني مسبوق بالمعرفة الدينية، وهذه مسبوقه أيضاً بوجود علماء ساعين إلى فهم الكتاب والسنة فهماً منهجياً.

(٣) الخطأ والصواب كلاهما جزء من معرفة الدرجة الأولى.

(٤) ما من معرفة هي معلومات شخص بعينه، أو هي خلاصة الآراء المعاصرة فقط.

(٥) إنَّ الأطلاع على تاريخ العلم وعلى المنطق شرط ضروري لعلم المعرفة.

(٦) علم المعرفة، هو معرفة من الدرجة الثانية.

(٧) مزج أحكام معرفة الدرجة الأولى ومعرفة الدرجة الثانية، من أخصب الأراضي لنمو المغالطات.

(٨) المعرفة الدينية معرفة بشرية.

(٩) معرفة الدرجة الثانية في طول معرفة الدرجة الأولى.

(١٠) لدينا نوعان من «الضروري»: ضرورة التدين وضرورة علم المعرفة الديني.

(١١) في علم المعرفة لدينا وصف وتوصية وتحكيم. ولكن ليس لأيٍّ منهما المرتبة نفسها مع مثيله في معرفة الدرجة الأولى.

(١٢) يُطرح في علم المعرفة الديني سؤالان مهمان:

أ) هل المعرفة الدينية في تحوّل وتكامل؟

ب) ما هي منابع التي تتغذى منها المعرفة الدينية؟

(١٣) الإيمان، الشريعة، والعلم بالشريعة (المعرفة الدينية) هي ثلاثة عناصر مرتبطة ولكن متميزة.

(١٤) القيمة والواجب من الدرجة الأولى، تبدّل إلى توصيف وأخبار من الدرجة الثانية.

(١٥) فراسخ تفصل الفهم العصري والنسبي عن الحقيقة العصرية والنسبية.

(١٦) الاعتقاد بنسبية الحقيقة، كلام عائمي مبتذل، متعلق بمعرفة الدرجة الأولى (الفلسفة)، وليس بعلم المعرفة الذي هو معرفة من الدرجة الثانية.

(١٧) نظرية المعرفة لا تدعي أنّ كلّ الأشياء متغيرة، وإتسا هذا الادعاء مُفارقة (paradoxical). على الأكثر يمكن أن تدعي أنّ جميع معارف الدرجة الأولى متحوّلة (وليس في هذه الدعوى أيّ عيب منطقي).

الرد على بعض نماذج سوء الفهم إنّ فهم الدين العصري، وعدّه موافقاً للأفكار غير الدينية ومنسجماً معها، وسكون الشريعة ثمّ شروعها بالكلام، ردّاً على أسئلة السائلين، أخاف البعض من أن يفتح هذا الاعتقاد طريق الالتقاط وبابه، فيضع كلّ واحد ما يستحسنه على لسان الشريعة المعصومة، وينسبه إلى كتاب الله، ويُنطق الشريعة الساكنة على هواه.

كذلك فإنّ سوء فهم هذه النقطة القائلة إنّ دين كلّ واحد هو فهمه للشريعة، وعلم كلّ واحد هو فهمه للطبيعة، دفع بعض القراء المتعنتين لأن يظنّوا أنّ معنى ذلك أنّ أيّ فهم مُجازٍ وصحيح، بحيث ينتفي الفرق بين الفهم الصحيح والفهم غير الصحيح، ويدعي كلّ واحد أنّ ما يفهمه صحيح، ولا يبقى بعد ذلك مكان لتخطئة الآراء أو تصويبها.

كذلك، فإنّ كثيرين قد استصعبوا الفصل بين الشريعة وبين فهم الشريعة (أو الطبيعة وفهم الطبيعة). وعدّوا ذلك مقدّمة لتعطيل الدين وإلغاء دوره.

في الردّ على هذه القرارات المتعنتة، يجب القول إنّ نظرية «القبض والبسط النظريان في الشريعة»، هي نظرية واقعية (رياليست)، أيّ إنّها تميّز بين الشيء وبين تصوّر الشيء، صحيحاً كان هذا التصرّو أم غير صحيح، بينما النظرة المثالية هي التي لا ترى فرقاً بين الذهن والخارج، وتوهّم أنّ عالم الخارج هو عالم الذهن، أو الذهن هو عالم الخارج نفسه.

إنّ أدنى شرط من شروط علم المعرفة الواقعي هو التمييز بين الشيء وبين العلم بالشيء. إنّ دركنا للشريعة، حتّى وإن كان صحيحاً كلياً، وغير ناقص، هو ليس

الشريعة نفسها. فحين نقول الإدراك الصحيح ألا يعني ذلك أنه دركٌ مطابق للواقع؟ فالواقع غير الإدراك، وهذا الإدراك ينطبق على تلك الواقعية. لكنَّ وجوب الفصل بين الشريعة وبين فهم الشريعة، لا يعني أنَّ أيَّ فهم صحيحٌ أو أنَّ الفهم الصحيح للشريعة غير ممكن، لأنَّ الفهم الصحيح للشريعة ليس الشريعة نفسها، وإلاَّ لتوجب أن ينزل الله عزَّ وجل شرائع بعدد الأشخاص الذين يفهمون الشريعة فهماً صحيحاً! كما أنَّ الطبيعة واحدة، ولم يخلق الله طبيعة لكلِّ من يفهمها فهماً صحيحاً فالفهم الصحيح للطبيعة هو غير الطبيعة نفسها.

أما التساؤل عن أيِّ فهمٍ للشريعة صحيح، وأيِّ فهمٍ غير صحيح، فليس مرتبطاً بعالم المعرفة، والتحكيم بينها بيد علماء الدين، وجدير بمعارف الدرجة الأولى، وهو نزاعٌ لا يرَّ أمان له. وطالما أنَّ الفهم واضح ومضبوط، ويستفيد من القواعد التي يقبلها علماء الفنِّ، فهو بنظر عالم المعرفة فهمٌ دينيٌّ.

إنَّ سوء الفهم هذا مصدره تلك العقول القاصرة، أو المتعنتة، لأولئك الذين يتوهَّمون أنَّ فهمهم للدين تامٌّ وكامل ومطلق دون نقاش، وهم غير مستعدين لأن يحترموا إدراك الآخرين ونتائجهم، ويرون أنَّها لا تستحقُّ لقب الفهم الديني؛ إضافةً إلى أنَّهم لا يفرِّقون بين فهمهم هم للدين وبين المعرفة الدينية، ولا بين نوعي المعرفة: معرفة الدرجة الأولى ومعرفة الدرجة الثانية.

نكرَّر القول إنَّ الشرط اللازم (والصعب) لفهم هذه الدعوى هو الموقف المحايد والمنصف، وعدَّ الآخرين قادرين على المساهمة في فهم الدين، وجديرين بهذا الفهم، وعدَّ العلم ذا هويةٍ جمعيةٍ وجارية... المشكلة الوحيدة للرافضين لهذه النظرية، هي أنَّهم يعتقدون أنَّ فهمهم هم للدين صحيح وقطعي، وهو الدين عينه. فإذا ما نظروا إلى أنفسهم قالوا: طالما أنَّ فهمنا للدين صحيح فهو عين الشريعة، وما من شيء يُظلمه أو يُلغيه أو ينقصه، وبما أنَّه كامل فهو لا يحتمل أية إضافة، وبما أننا نؤمن به، فلن نتخلَّى عنه، وسيبقى ثابتاً، فما هو معنى القول بتكامل المعرفة الدينية إذا؟

لو تأمل هؤلاء قليلاً، ونظروا من الأعلى، ومن الخارج، ورأوا كثرة الذين ادَّعوا

ويدعون هذا الفهم الصائب والكامل، في الماضي والحاضر، على الرغم من الاختلافات الشديدة بينهم، سيرون إلى المعرفة البشرية (ومن بينها المعرفة الدينية) بإنصاف، وأنها ليست ملكاً لفرد من الأفراد، وليست فهم فرد في الأفراد، وإنما هي حصيلة فهم كُثر، وليست الشريعة نفسها، وإنما المتحدثة عنها.

نسأل الآن هل الفصل بين الشريعة وبين فهم الشريعة، يعني أننا سنشغل دائماً بفهم الشريعة، وأنَّ الفصل سيحرمانا من الشريعة ذاتها وسيحجبها عنا؟ وهل نتخلَّى كلياً عن الشريعة، ونقيدها بقيد النسيان؟

للإجابة، نتوجّه إلى علم الطبيعة، وهل الانهماك بعلم الطبيعة سيؤدّي إلى هجر الطبيعة؟ وهل علم الطبيعة هو حجاب الطبيعة أم مرآتها؟ أليس جهدُ العلماء كلُّه منصباً على معرفة الطبيعة ذاتها؟

المعرفة الدينية هي أيضاً على هذا النحو، وكلُّ جهود العلماء منصبّة على معرفة الشريعة نفسها وليس غيرها. إذأ لم الشكوى والخوف من أن تصبح الشريعة مهجورة؟ كأن يظنّ الواحد، بما أنّ معرفة الله غير الله، فإنّ العلم بالله يستوجب عدم ذكر الله، ويفتي حين ذلك لحلّ هذه المعضلة أنّ المعرفة الصحيحة بالله هي الله نفسه، ويخلق بهذه الفتوى المتهوّرة ليس إلهاً واحداً بل ملايين الآلهة؛ وينزلق من التوحيد إلى الشُّرك، ومن الشُّرك إلى الإغراق في الشُّرك.

نرى من جديد أنّ هذا التفكير مثالي يرى أنّ الشيء وتصوّره واحد. إنّ الوضعية (positivism) والفقهية والمثالية العامة هما حجابان لعلم المعرفة. ولا حيلة للمعرفة الدينية، إلا أن تكون معرفة بالدين وليست الدين عينه (وكلّ معرفة هي كذلك)، وعلى هذا النحو فهي لا تجافي الدين ولا تتجاوزه، وإنما تطرحه على بساط البحث، لأنّها معرفة بالدين وليست شيئاً آخر. حتّى وإن كانت المعرفة الدينية كاملة كلياً، فإنّها غير الدين، فكيف يكون الحال وهي معرفة بشرية، وخليطاً من الآراء الصحيحة والسقيمة وممزوجة بالأفكار الغريبة، ومتحرّكة على صراط التكامل.

ومن هذا المنطلق، وهذه الوجهة، لا فرق بينها وبين المعارف البشرية الأخرى، وفي كلّ الأحوال، هي مرآة الدين وليست حجاباً. كما أنّ العلم بالطبيعة، مع كلّ ما فيه من انحرافات ونقصان هو مرآة الطبيعة، ومرآتها الوحيدة.

إنّ الطريق التي يقطعها البشر لاكتساب العلم بالطبيعة واكتساب العلم بالشرعية هي ما تفرضه عليهم بشريتهم، وهذه البشرية هي التي أنتجت كل هذا القيل والقال، والخطأ والصواب، والنقصان والتعارض في المعرفة، وصاغتها موجوداً متحوّلاً وتدرجياً الحصول، موزعة عند كثيرين، لدى كلّ واحد جزء منها، وكلّ جزء منها ينتظر التحوّل، وكلّ عالم أو نابغة، بابتكاره آراء جديدة، يضيف إلى هذا النهر قطرة، ويزيد إلى متعدّد الأضلاع هذا ضلعاً جديداً، وليس أنه يعمل على تجفيف النهر السابق وبقطرة واحدة يصنع بحراً. كلّ واحد يبذل جهداً لتصحيح فهمه الشخصي للدين، فإمّا أن يوفّق وإمّا لا يوفّق، وفي أيّ حال يجعل المعرفة الدينية أغنى ومليئة بالتناقض، ذلك لأنّ هذا الفهم الصحيح، لا يتطابق دائماً مع ذلك الفهم الصحيح، والمعرفة الدينية هي مجموع كلّ الأفهام والآراء.

نتوجّه نحو الشريعة الصامته، فنقول: صحيح أنّ الشريعة صامته ولكنّها ليست معقودة اللسان، وحين تتكلّم فإنّها تقول كلامها هي وليس كلام الآخرين، وهي لا تتكلّم مع الجميع على النسق ذاته، ولا تجيب عن الأسئلة غير المطروحة بأجوبة مفترضة، وفرق بين من يصمت لأنّه لا يجد ما يقوله، وبين من يصمت تعباً من كثرة الثرثرة. وفرق بين من لا فاعلية له ولا يترك أثراً، وبين ذلك الممتليء حيوية وفاعلية، ويسعى نحو التقدم. ولا مجال للشكّ أنّ أحد أدلّة تكامل المعرفة الدينية الواضحة، هو أنّ العلماء طرحوا على الشريعة أسئلة جديدة، وسمعوا منها أجوبة جديدة، وهذه الإجابات والأسئلة هي المعرفة الدينية عينها، وإذا كان كلّ ما تملكه الشريعة في داخلها، لقاتله منذ يومها الأوّل، ولما أصاب المعرفة الدينية أيّ تحوّل أو تكامل. ومن هذا المنطلق، فإنّ الأسئلة لا تجري على السنة العلماء دون سبب، فعلماء العصر وسعة ثقافتهم تعلّمهم ماذا يسألون وعن ماذا يفتشون في الشريعة وكيف يفهمون أجوبتها. هذا الأمر يتطلب شخصاً كحسام الدين يزعزع ضمير مولانا

ليستنتقه لا أن يضع الكلام على لسانه، وإلا فإنَّ نهر المعاني الكبير الذي جرى في وجوده العظيم غير محتاج إلى طاحونة هذا أو ذاك:

هذا الماء الَّذِي يَجْرِي فَوْقَ الطَّاحُونَةِ
أَنْتَ الَّذِي حَوَّلْتِ مَجْرَاهُ إِلَى دَاخِلِهَا
وَبِمَا أَنْتَ أَسْتَفْنَيْتِ عَنِ الطَّاحُونَةِ
فَقَدْ عَادَ الْمَاءُ إِلَى مَجْرَاهِ الْأَصْلِيِّ^(٧)

إنَّ الأجهزة الكهربائية والميكانيكية تستخرج النفط من باطن الأرض، ولا تبيع النفط بالأرض! كذلك فإنَّ علم العصر يحفر ليستخرج أصناف المعارف الموجودة في بطون الشريعة، ولا يضع كلامه على لسان الشريعة الصامتة، فيقول باسمها ما يشاء. إنَّ الشريعة لا تجيب أيَّ جوابٍ عن أيِّ سؤال، ولا تفسر الكتاب والسنة تفسيراً عشوائياً، كذلك فإنَّ الطبيعة على هذا النحو. الشريعة موجودة صامتة ولكنها ليست بكما، ساكنة ولكنها ليست بدون رواء، مرَّةً ولكنها مليئة بالحلاوة، ولأننا صمُّ نجدها صامتة، أو لأننا لا نسألها، لا توجه إلينا الكلام. الشريعة لا تستفيد من علم العصر، نحن الذين نستمدُّ من علم العصر فهماً للشريعة، ونوفق بين فهمنا للشريعة وفهمنا للطبيعة، وكلِّما كان نصيبنا من العلوم البشرية أكبر، سيكون حظنا من الوحي الإلهي أوفر، وهل هنالك من مجالٍ للشكِّ في أنَّ المواجهة العالمية للشريعة تستوجب نصيباً أكبر من المواجهة الجاهلة؟

هذا الظنُّ دفع الكثيرين إلى القول إنه إذا كان الفهم الديني عصرياً، فلا حاجة بنا إلى الدين، فلننتظر إلى أن يقول العصر كلامه. نَعَمْ، لو كانت الدعوى هي أنَّ كلام العصر هو ذاته كلام الدين، والدين لا يتكلَّم من نفسه، لكان ذلك التصوُّر مناسباً، لكن الكلام كلُّه يدور على أنَّ علوم العصر تعطى أذاناً لسماع صوت الدين، ولا يد لها لأن تتصرف بالدين مجزافاً، والكلام يدور على فهم الشريعة وليس على فهم أشياء أخرى، وأينما تقدَّمتنا فإننا نخطئ اللثام عن الشريعة وليس عن شيء آخر، ولذا فإنَّ الالتزام بالشريعة لن يتزعزع.

(٧) المتنوع، دفتر الأول، البيان ٣٠٨٨ و ٣٠٨٩.

إن الذي دفع بعض سليمي النوايا لسوء فهم عصرنة الفهم الديني هو التقاط بعض المنحرفين والضالّين، الذين رأوا أن يروّجوا أفكاراً خاطئة باسم الدين، وتكلّفوا بوضع كلامٍ على لسان القرآن، أو نسخوا حكماً من أحكام الشريعة باسم العلم والعصر، لذا حرّفوا (سليمو النوايا) المعنى المقصود إلى مصداق غير مطلوب، وخافوا من وقوع المصباح الأخضر بيد سارق الدين. لكنّ هذا الخوف لا مسوّغ له، لأنّه:

أولاً: القول إنّ فهم الدين عصري هو توصيف وليس توصية. لا يعطي أحداً المصباح الأخضر ولكنّه يخبر عن وجوده (على فرض أنّه موجود).

ثانياً: إعطاء طريقة وضوابط الفهم الديني الصحيح، والاستفادة من النظريات المعاصرة، ومنع الانزلاق في وادي الالتقاط المخيف، كل ذلك هو عين معرفة الدرجة الأولى الدينية ووظيفة العلماء. هذا المنع لا يتيسّر إلّا بامتلاك إدراك عميق للنسبة بين المعارف الدينية والمعارف البشرية، وطريقة التنازع في ما بينها، وليس إنكارها.

ثالثاً: إنّ سوء الاستفادة من أمرٍ ما لا يجوز إنكاره وتقييده.

رابعاً: أولئك الذين لا يلتقطون، يستعينون بالمقدمات الخارجية، وبدون هذه الاستعانة لا يستطيعون تحريك أقدامهم. العيب ليس في الاستفادة من المبادئ الخارجية، وإنّما العيب في المباني ذاتها.

خامساً: الكتاب والسنة لا يقبلان أيّ تفسير كان، ولا يقبلان أيّ صورة، وبهذا الدليل ذاته، ليس كلُّ كلامٍ ممكناً وجائزاً.

قلب دعوى القبض والبسط كون الفهم الديني عصرياً يتضمّن إوالية تغذية هذا الفهم وإوالية تكامله، ويوضح المعنى الصحيح لنسبية المعرفة الدينية، ويزيل الشبهة العامية عن نسبية الحقيقة، ويتحدّث كذلك عن سرّ ثبات الثابت في الدين وتغيّر المتغيّرات، ويقدم توضيحاً ملائماً عن الإحياء الديني، وهنا نصل إلى قلب دعوى القبض والبسط، التي تتوضّع بأصول ثلاثة:

(١) فهم الشريعة (الصحيح أو السقيم)، مستفيداً كلياً من المعارف البشرية

ومتلائم معها، وبين المعرفة الدينية والمعارف البشرية الأخرى غير الدينية تبادلٌ وحوارٌ مستمران (أصل التغذية والتلاؤم).

(٢) إذا كانت المعارف البشرية معرّضة للقبض والبسط، فإنّ فهمنا للشرعية متعرّض كذلك للقبض والبسط.

(٣) المعارف البشرية (أي فهم البشر للطبيعة وللوجود: العلم والفلسفة) معرّضة للتحوّل والقبض والبسط (أصل التحوّل).

وإذا كان هنالك من لا يعدّ الأصل الثالث (أصل التحوّل) صادقاً، ويرفضه، فلن يُضرب ذلك بالأصلين، الأوّل والثاني، لأنّه مستقلّ عنهما. أمّا الأصل الثاني فإنّه مبنّي على الأصل الأوّل، أو إنّهُ تنمّة له: إذا كان الفهم الديني متأثراً بالفهم غير الديني، فإنّ كلّ تحوّل يصيب المعارف غير الدينية، سيؤدّي إلى تحوّل المعرفة الدينية.

والأصل الأوّل أيضاً (أصل التغذية والتلاؤم)، لشدّة بديهيته، لا يحتاج إلى الاستدلال، ولا يُنكره أو يتساءل حوله سوى أولئك الذين لم يبحثوا ولم يدققوا في فرضياتهم الذهنية المسبقة، ولم يكتشفوا طرق تأثير وتأثر المعارف إحداها بالأخرى. إنّ الفهم الديني يتغذى من المعارف البشرية ومن تلاؤمها معاً ويتشكّل على عدّة مستويات، ومن عدّة مسارب:

أولاً: طرح أسئلة على الشريعة؛ على سبيل المثال: ما هي حقوق المرأة؟ هل تكلم الدين على الفنّ؟ ما هو موقفه من التفانّة؟ هل في الشريعة فلسفة معيّنة للتاريخ؟ إلخ...

هذه الأسئلة هي، أولاً، وليدة عصر خاصّ وريبتة، وثانياً، الأجوبة عنها المستمدة من الشريعة، متناسبة مع مستوى علم العصر، وهذه الأجوبة لا تُحصّل في مكان واحد ولا في زمان واحد. انظروا إلى مسألة صفات الباري (وبخاصّة العلم والإرادة) أو الجبر والاختيار، التي تُسأل الشريعة عنها دائماً، وتحصّل دائماً أجوبةً جديدة.

ثانياً: تلاؤم المعارف المستفادة من الكتاب والسنة وتوافقها مع معارف العصر المقبولة. من يعتقد بحق أنّ الإنسان مسيرٌ (أو مخيرٌ)، أو أنّ الأرض ساكنة، لا يمكنه أن يفهم الكتاب والسنة فهماً يتنافى مع اعتقاده هذا. هذا الكلام لا يصدق

على فهم العلوم التي دُونها البشر، لأنَّ افتراض الخطأ في كلام وكتابة البشر غير المعصومين مقبولٌ، أمَّا في الآثار الدينية ومع الافتراض المسبق بأنَّ الله عزَّ وجلَّ لا يخطيء ولا يكذب، فلا يمكن التوصل إلى فهم للكتاب يكون غير متلائم، بشكل واضح، مع معارف العصر المقبولة والمسلمة. في هذه الحالة، إمَّا أن يُستبدل فهم الكتاب (كما فعل السيد الطباطبائي في تفسير الشهب أو في مسألة السموات السبع)، وإمَّا أن يُفتى بأنَّ العلوم البشرية أو بعضها، علوم ظنيَّة أو مرفوضة. وهذه الفتوى نفسها معلومة جديدة يتلاءم الفهم الديني معها. وفي كلِّ الأحوال، لا مفرُّ من الافتراض المسبق، الخاص بنظرية المعرفة (أبستمولوجيك)، الَّذي يصف العلوم البشرية وصفاً خاصاً، إضافة إلى أن التناغم بين المعارف البشرية والفهم الديني محفوظٌ حيث لا يظهر التعارض في ما بينها أو يُحسَّن. لأنَّ الإنسان هنا، مع اطمئنانه لعدم التعارض (أو عدم الوقوف على التعارض)، يرى فهمه صائباً، وتعبير آخر فإنَّ فهمه الديني متناغم هنا مع معارفه الأخرى، وإلَّا فإنَّه سيعمد إلى البحث عن الأطر المناسبة لهذا التناغم.

الإنسان، في المجالات التي يظهر فيها التعارض، يهتم بما يقبله ذهنه، وحيث لا يُحسَّن بالتعارض، يظنُّ أنَّ مثل هذه المقبولات غير موجودة. تماماً كالحركة الرتيبة في شارع مستقيم ذي اتجاه واحد، التي تحمل الإنسان على النوم فلا يُحسَّن بالسرعة، في حين أن السفر في الشوارع المستقيمة وغير المستقيمة، مترافقٌ دائماً والسرعة، شعر بها الإنسان أم لم يشعر. في المفاهيم غير المتعارضة أيضاً، معلومات العصر وثقافة البشر غير الدينية حاضرة دائماً، ولكن بما أنها لا تستثير الذهن، فإنَّ الذهن أيضاً لا يحسَّن بوجودها. والإنسان نفسه لن يدرك ما هي معتقداته إن لم يحاور الآخرين، ويُطلعه المنتقدون على فرضياته العميقة التي لا يدركها.

الوضع أيضاً على هذا النحو في مقابل الكتاب والسنَّة. من يقرأ في القرآن ﴿فلينظر الإنسان ممَّ خُلِق، خُلِق من ماء دافق يخرج من بين الصَّلب والتراتب﴾ (الطارق، الآيات ٥ - ٧)، وفسَّر هذه الآية: إنَّ الإنسان مخلوق من الماء الدافق، وقد آمن بهذا المعنى، لأنَّه يعلم من خارج الدين ومطمئن إلى أن قصة ولادة الإنسان نتيجة تلقيح الرجل والمرأة هي على هذا النحو، ومتلائمة مع هذا المعنى، وقد وهبه هذا

الاطمئنان العلم (بمبادئه الفلسفية والعلم معرفية). هذا المعنى البسيط أيضاً في تناغم مع العلم والفلسفة وعلم المعرفة، وإلا فإن المفترس سيشكّ إما بفهمه للآية أو بنتائج العلم ومبادئه الفلسفية والمعرفية. وإذا زاد حجم التعارض بين المعرفة البشرية والمعرفة الدينية، سيتوجه الإنسان نحو فرضياته المسبقة ليرى ماذا يجب أن يستبدل منها، ليتوصل إلى إدراك غير متعارض مع الكتاب والسنة (سنفصل هذه النقطة في نهاية البحث).

لم يكن لدى القدماء مشكلة في تفسير السموات السبع، لأنهم وجدوا أن تفسيرهم كان متلائماً وعلمَ زمانهم، فلم يشعروا بالتناقض. لم يتوجهوا نحو الكتاب المنزل بذهن خالٍ، أو أنهم لم يضعوا معرفتهم الدينية في جغرافية المعرفة المقبولة في عصرهم، أو أنهم لم يوازنوها بها. ألم تكن الثقافة الأرسطوية رأسمال العلوم الإسلامية لكثير من العلماء لعدة قرون، أولم يوقفوا بينها وبين دركهم للدين في كثير من المواضع؟ إذا وضعت قدمك أيضاً في عالم القيم لن ترى سوى هذا الوضع.

يجب أن تتم في كل الأحوال المحافظة على إنسانية الإسلام، وعلى أنه مصدر السعادة والاطمئنان. والمفترسون الذين يسعون لأن يدافعوا عن حقوق المرأة في الإسلام، يسيرون في هذا الطريق، أي إنهم يشيرون إلى تلاؤم ذلك مع مفاهيم هذا العصر، وإذا تحدّثوا عن الرقّ في الإسلام، فإنهم كذلك يصبغون حديثهم بالقيم الإنسانية المقبولة، وهلمّ جرّاً...

ثالثاً: تأثير المعارف البشرية في المعنى الذي تضيفه على التصوّرات والمفردات الواردة في الشريعة، على سبيل المثال: من يقرأ في القرآن أنّ الله أقسم بالشمس، إذا كان من أهل القرن الخامس الهجري فإنه يفهم أنّ الله يقسم بكرة منيرة تدور حول الأرض وحجمها يعادل ١٦٠ مرة حجم الأرض، أما القارئ المعاصر، المطلع على العلوم الجديدة، فيفهم من الآية أنّ الله عزّ وجلّ يقسم بكرة عظيمة الحجم، وهي مجموعة غازات، وحرارتها ٢٠ مليون درجة، وهي كالموقد الذرّي والأرض تدور حولها.

كذلك، فإن الفيلسوف المشائي حين يقرأ في سورة عبس ﴿إنا صببنا الماء صبياً،

ثم شققنا الأرض شقاً ﴿عيس، الآيتان ٢٥ - ٢٦﴾، يفهم أنّ ماهية الماء جارية، و ماهية الأرض مشققة. أمّا الفيلسوف الصدرائي، فيسند الجريان إلى وجود الماء، والتشقق إلى وجود الأرض (وليس إلى ماهيتها المجمولة في الخارج). كذلك الأمر في باب مفردات كالتين والزيتون والشمس والقمر والتراب والدم والنور والعسل واللبن والنحل والذباب والبقر والذهب والإنسان والحيوان والريح والبحر والشراب، وأمثالها في القرآن. إنّ الأفكار الفلسفية والعلمية تهبّ هذه المفردات معاني جديدة، والإنسان الذي يفسر هذه المفردات، مستفيداً من فلسفة وعلم خاصين، يفهمها في ضوءها. لا يمكن أن يعتقد أحدّ اليوم أنّ مراد الله عزّ وجلّ من الشمس الكرة التي تدور حول الأرض، أو أنّ مراده من الماء العنصر البسيط.

هذا النحو من استناد الفهم الديني إلى المعارف البشرية متّسع جداً، وسنفضّله، بعون الله تعالى، في مقال مستقلّ.

رابعاً: الفرضيات المسبقة لعلم الدين وعلم المعرفة وعلم الفلك وعلم الطبيعة، أثّرت في فهم الدين، وكذلك في نوع انتظارات الإنسان من الدين.

إنّ أيّ فرضية مسبقة للإيمان بالوحي هي شرط لفهمه، واختلاف هذه الفرضيات المسبقة يؤدي إلى بروز اختلافات كبيرة في الآراء الدينية. المحقّقون (وليس المقلّدون) لا يتوجّهون نحو دين من الأديان دون أدلة. يتجاوزون المراحل الفكرية العديدة، ويؤسسون عقائد وأصولاً كثيرة ليؤمنوا بشرعية من الشرائع، ولذا لن يتمكّنوا بعد التوصل إلى الإيمان أن يفضّوا أيديهم من عقائدهم السابقة التي كانت أساس ذلك الإيمان، لذلك فإنّهم يقيسون باستمرار فهمهم للشريعة التي يعتقدونها بتلك المباني، وهذه المباني ذاتها هي التي توجد الاختلاف في تفسير الدين.

إنّ سرّ اختلاف الآراء الدينية أكثر تعقيداً من أن يعلّل فقط بعوامل كالدقّة وعدم الدقّة، بذكاء أو جمود العلماء والمحقّقين. والذين يريدون أن يبيّنوا كلّ شيء في عالم المعرفة بدراسة نفسية العلماء، يلجؤون إلى تلك الكلمات والمفاهيم المبهمة والواسعة، لتساعدهم في حلّ المشكلة، وهم غافلون عن أنّ

مفهوم الدقة لا يتضمّن أيّ دقة، وإذا كان بإمكانه أن ينجز عملاً ما، فعلى الأقلّ أن يرفع الإبهام عن ذاته.

قلنا إنّ الفرضيات المسبقة التي تتيح المجال للدخول في دين من الأديان، وتحثنا على الإيمان به، تهب فهمنا للشريعة (وتالياً للمعرفة الدينية) فائدة ومضموناً، وهي حاضرة دائماً في جميع زوايا إدراكنا للشريعة، وتسري كالروح في جسد المعرفة الدينية، وما من فهم للدين، لا يكون مستنداً إلى هذه الفرضيات المسبقة ومسبوقةً بها، أو لم يأخذ كيانه إجازةً مروره.

هذه الدعوى هي دعوى كلبية، ويمكن إبطالها، ويكفي أن يُشار إلى نقطة من النقاط الشرعية، وإلى عبارة من المتون الدينية، لا تعتمد في إفادة المعنى وأداء المضمون على مثل هذه الافتراضات والمقدمات.

إنّ إدراكاً خاصاً للعالم وللإنسان (مبتياً على مبانٍ فلسفية خاصة وعلم معرفة خاصّ) يوجّه الإنسان نحو الله ويدفعه إلى الإيمان به. ويكفي أن لا يؤمن الواحد بتنظيم الكون والعلية، ليجد أنه غير محتاج لافتراض وجود الله، كما أنّ إدراكاً خاصاً لله ولصفاته وللإنسان وقدراته وحاجاته (التي تتضمّن مبانٍ علمية وفلسفية معقدة)، يوجّه الإنسان باتجاه الدين، ويجعله محتاجاً إليه.

يكفي أن يفكر الواحد بأسلوب عقلانيّ وألوهيّ (déistes) عصر التنوير في أوروبا، ليظلّ مؤمناً بالله ولكن ليرفض المسيحية، أو كسبينوزا الذي رفض اليهودية أو كهيفل الذي عدّها غير إنسانية ولا تستحقّ الاتّباع.

إنّ الاعتقاد بأنّه من الممكن أن يتمكّن بعض الأفراد أن يصبحوا أنبياء وأن يُوحى إليهم، ويقوموا بالمعجزات، وسيطروا على عقول الناس ونفوسهم اعتقادٌ صعبٌ وشاقٌّ، ومليةٌ بالسوابق واللواحق، ويحتاج الإنسان إلى تجاوز الكثير من العقبات واجتياز أودية ساحقة وقمم جبال عالية ومتعدّدة، ليصل إلى هذا الاعتقاد السامي. ومن جديد نقول إن خاتمة العمل ليست هنا: يجب امتلاك آراء خاصة ومنقحة في باب اللغة المتداولة والمحكية، وبخاصّة شهاة كلام الله لكلام الناس،

وتفسيرهما بأسلوب موحد، وتوجه (أو عدم توجه) الخطابات التكليفية إلى الحاضرين في زمان التكليف ولغير الحاضرين، وإمكانية (أو عدم إمكانية) الإتيان بصيغ ثابتة، للأحوال والأزمنة المختلفة والمتغيرة، وتوجه (أو عدم توجه) الخطابات التكليفية على نحوٍ واحدٍ إلى جميع الناس، من العارف إلى العامي، والهزل والتناقض والكذب، التي لا يتّصف بها كلام الشارع، وما تتضمنه الأحكام (أو لا تتضمنه) من المصالح والمفاسد الواقعية، وحبّة الظهور أو عدم حجّيته، ومتابعة (أو عدم متابعة) كلام الوحي لثقافة المعاصرين في زمن التنزيل، وكون الكتاب ذا بطون وكذلك السنّة، وأنّ التكليف على قدر الطاقة (أو يفوقها)، وقدرة اللغة (أو عدم قدرتها) على حمل أعباء المعارف الدينية، وضوابط علم دلالات الألفاظ (semantics) ومعرفة المعنى، ووجود (أو عدم وجود) آراء خاصّة ومنقّحة مرتبطة بالمطالب الفلسفية الرفيعة في الكتاب والسنّة؛ وهذه الآراء تُضاف إلى مقدمات علم الطبيعة، وعلم الإناسة التي هي ركيزة الإيمان بالوحي؛ وكلّها فرضيات مسبقة لا بدّ من الاعتقاد بها للإيمان بالدين وفهم لغة الوحي. والذي يظنّ أنّ ذهنه خالي من هذه الفرضيات المسبقة، يُستحسن أن يتخلّى عن هذا الظنّ الواهي، وأن يفكّ إذا كان من الممكن، دون فتح هذه المنافذ، أن يتسرّب شعاعٌ بسيط من الفهم ليضيء هذا الفهم؟

لذا، فإنّ مَنْ يعتقد، على طريقة المتصوّفة والدرأويش، أنّ الفرائض والتكاليف سُلمٌ للناقصين يوصلهم إلى الكمال، وأنّ الواصلين إلى الكمال لا يحتاجون إلى هذا السُّلم، وأنّ الصوم والصلاة والحجّ والزكاة ليست للكاملين وإنما للناقصين، لا يكفي مَنْ لديه مثل هذا الإدراك للإنسان وسرّ حاجته إلى التكليف، نبغ لا ينضب من الآيات والأحاديث الدالّة على وجوب الصوم والصلاة، ليعدّ الكاملين مكلفين بتلك الفرائض، لأنّه يرى أنّ الخطاب موجّهٌ إلى الناقصين فقط وسيقرأ كالدرأويش:

إِذَا وَصَلْتَ إِلَى أَعْلَى عِلْيَيْنِ،
عَبَبْتُ بِحُكْمِكَ عَنِ السُّلْمِ

وَعَبَيْتَ سَفِيكَ فِي طَرِيقِ الْخَيْرِ،
عَدَا مَحَبَّةَ الْأَغْيَارِ وَتَقَلُّبُ مِهِم
فَطَالَمَا أَنْتَ جَلِيْسُ السَّلْطَانِ وَفِي وِفَاقِ مَعَه،
مِنَ الْقَبِيْحِ السُّفِي وَرَاءَ الرِّسَالَةِ وَالرِّسُولِ^(٨)

لا تقولوا هذه الفرضية خطأ. نعم هي خطأ، ولكن أصل امتلاك النظريات المسبقة ليس خطأ، ومن يعدّ الفرائض موجهة إلى كل إنسان، ناقصاً كان أم كاملاً، فإنّ لديه فرضية مسبقة. المهمّ هو أنّ تلك الفرضيات حاضرة دائماً في أثناء تفسير المتون الدينية وفهمها، ومؤثرة دون إبطاء أو تكلف.

إنّ الذي يؤمن أنّ الدين لم يأت إلى العوامّ وحدهم (كالعلامة الطباطبائي)، فإنّ توقّعاته من الدين أكثر من توقّعات العلامة المجلسي الذي يعدّ الدين ملائماً للعوامّ وبمستواهم. نحن لا نتكلّم على صحّة أحد هذين التوجهين، أو عدم صحته، ولكننا نقول إنّه لا مهرب من امتلاك تلك التوقّعات، والفهم الذي نعده صحيحاً، مستند إلى ماضٍ، لا يمكنه التخلّي عنه.

وفي النهاية، لا بدّ أن تكون إحدى هاتين النظريتين صحيحة، فالدين إمّا أن يكون موجّهاً إلى العوامّ، أو هو موجّه إلى الخواصّ، وإذا كانت فرضية العلامة المجلسي صحيحة، فإننا لا نفتش عن بعض الأمور في الدين ولا نعثر عليها فيه، وستصطبغ معرفتنا الدينية بناءً على ذلك، بصيغة خاصّة؛ وإذا سرنا في الاتجاه الذي سار فيه العلامة الطباطبائي، فلن نجد مانعاً بحسب تلك النظرة، من أن نستفيد من فرضيات الفلسفة الصّدرائية، وأن نستخرج من المعارف نقاطاً جديدة؛ وإذا نظرنا إلى المعرفة الدينية من الخارج نرى أنّها كانت، ولا تزال، حصيلة مثل هذه الفرضيات والتحقيقات.

كذلك، فإنّ من يعتقد أنّ الله ليس كمثله شيء، وأنّه لا يتحدّث بلسان الناس، وأنّ أسرار كلامه لا تنكشف بمفاتيح علم اللغة، ومعرفة الصّرف والنحو، بالنسبة إليه جميع

(٨) المتنوي، دفتر الثالث، الآيات ١٤٠٢ و ١٤٠٣ و ١٤٠٥.

الاستنباطات التي استنبطت حتى الآن (بواسطة الفرضية المخالفة) من كلام الله باطله،
ودون فائدة ولا ثمر.

إنَّ الفرضيةَ القائلةَ إنَّ اللهَ يخاطبُ الناسَ بلسانهم وإنَّ الشارعَ سيّدُ العقلاءِ وإنَّه
يريدُ الظاهرَ من كلامه، عظيمةُ التأثيرِ وتخدمُ تفسيرَ معاني جميعِ المعارفِ الواردةِ في
الكتابِ والسنةِ خدمةً لا تُثَمَّنُ، كذلكِ فرضيةُ تطابقِ العقلِ والشرعِ، وفرضيةُ إمكانِ
وجودِ قوانينِ وصيغِ وأحكامِ ثابتةٍ لجميعِ أطوارِ الإنسانِ، وأدوارِ التاريخِ المتغيرةِ. إذا
كانَ هنالكِ في الواقعِ مَنْ يعتقدُ أنَّ ليسَ للإنسانِ أو للتاريخِ أيُّ جوهرٍ ثابتٍ، فكيفِ
يمكنُ أنْ يعتقدَ أنَّ الأحكامَ الثابتةَ يمكنُ أنْ تلائمَ الإنسانَ دائماً وأنْ تلبيَّ احتياجاته؟
إنَّ منْ يتمسكُ بإطلاقِ حكمِ ويعدهُ جارياً ونافذاً في كلِّ الأزمنةِ (بل وكلِّ الأمكنةِ،
مثلِ القمرِ والمريخِ)، فما ذلكِ إلاَّ لأنَّه اعتقدَ بمثلِ هذهِ الإمكانيةِ. وإلاَّ فإنه، برفضه
هذهِ الإمكانيةِ، لن يعدَّ الخطابُ في الأصلِ موجَّهاً إلى الذينَ يعيشونَ في أزمنةِ
أخرى، ولنْ يعتقدَ له مثلُ هذا الظهورِ، وسيُفهمُ مرادَ الشارعِ على نحوِ آخر، وهلمَّ
جزئاً.

يظنُّ البعضُ أنهم إذا أنكروا نسبةَ الظهورِ وقالوا إنَّه مطلقٌ أو إنَّ الظهورَ في زمانِ
التنزيلِ حجةٌ، فهذا كافٍ لتخليصِ الذهنِ والمعرفةِ الدينيةِ من قيودِ الفرضياتِ
المسبقةِ. للأسفِ، هذا ظنٌّ باطلٌ؛ فهؤلاءُ لم ينتبهوا: أولاً، إلى أنَّ الظهورَ، أو أيُّ
ظهورٍ هو حجةٌ أم لا، مرتبطٌ بالمعرفةِ الدرجةِ الأولى؛ ثانياً، أنَّ الأهمَّ من كلِّ ذلكِ
هو أنَّ الكلامَ لا يدورُ حولَ ما إذا كانَ الظهورُ حجةً أم لا، ولكننا نقولُ إننا إذا
اعتمدنا أيّاً منهما، نكونُ قد اعتمدنا على فرضيةٍ مسبقةٍ، نتوصَّلُ إلى معرفةٍ مرادِ
الشارعِ بالاستنادِ إليها، وهذه هي دعوى عالمِ المعرفةِ.

نعيدُ ما قلنا سابقاً، من أننا إذا افترضنا أنَّ واحداً يعتقدُ أنَّ الشارعَ رئيسُ العقلاءِ، أو
أنَّ الظهورَ زمانَ النزولِ حجةٌ (أي ما فهمه معاصرو النبيِّ أو الأئمةِ المعصومونَ من
كلامه، هو مرادُ الشارعِ، وليس ما يتبادرُ إلى أذهاننا من وراءِ حجابِ أربعةِ عشر
قرناً)، ولذا يجبُ السعيُّ لتعرُّفِ فهمِ معاصري النبيِّ، نسألهُ كيفِ يتيسَّرُ هذا السعيُّ

وما هي السبل المعتمدة لاكتسابه؟ وبأي أسلوب يُعلم أن العقلاء يريدون ظاهر كلامهم؟ هذه الأساليب، على افتراض أنها عادية وبسيطة (وهي فرضية غير صحيحة حتماً) هي في النهاية فرضيات مسبقة لفهم الكتاب والسنة، ودون الاعتماد عليها، لا يمكن التوصل إلى فهم الكتاب والسنة. كذلك فإنَّ الفرضية القائلة إنَّ كلام الشارع غير متناقض (ليس بذاته ولا مع العالم الخارجي)، تُلزمنا أن نفهمه على هذا الحد: أي إنَّه غير متناقض.

فلنقارن بين كلام الشارع وكلام الناس غير المعصومين كأفلاطون وشوبنهاور والمولوي أو محمد باقر الداماد أو الوحيد البهبهاني أو... فنحن لا نتكلّف في محاولة فهم كلام هؤلاء الترابيين الفانين والخطّائين، بحيث نوقّق بعض كلامهم مع بعضه الآخر، أو بين كلامهم وبين العلوم والمعارف الأخرى، ولذا فإننا نفهم كلامهم فهماً متناقضاً. أمّا في فهم كلام الحقّ فنحن لا نستطيع أن نسلم بمثل هذا الأمر. يجب القول إنَّ بعض كلام الباري لا يتناقض مع بعضه الآخر، ولا مع العالم الخارجي، وهذا هو معنى القول إنَّ الذهن في فهمه لكلام الباري يجتاز معابر خاصّة.

لا تصوّروا أنّ كون كلام الباري غير متناقض أمرٌ يعلمنا إياه الدين نفسه بأيّ وجه من الوجوه، هذه فرضية مقدّمة على الإيمان، وضرورية للإيمان بأيّ دين أو نحلة أو مذهب. فما من أحدٍ يؤمن بمذهب غير متجانس، وغير موافق للعالم الخارجي، وإذا واجهته بعد الإيمان مثل هذه التناقضات فإنّها ستزعزع إيمانه.

نعيد القول، إنَّ لجميع المقدمات والمباني وفرضيات علم الطبيعة وعلم الإناسة وعلم المعرفة وعلم المنهج وعلم اللغة (الكثيرة والمستمدّة كلّها من المعارف التوصيفية والتكليفية البشرية، والتي هي كلّها أرضية ملائمة لوجود الدين والإيمان به) حضوراً مهماً وفاعلاً في فهم الإنسان للكتاب والسنة، وكؤوس الإدراك الديني تفيض من شراب هذه المعارف، وفي أيّ فهم للشريعة دليل على وجودها.

لا تصدّقوا أنّ من يستمدّ من أصل العليّة إثبات وجود الخالق (ومن ثمّ النبيّ وكتاب الله)، يفهم كتاب الله فهماً مخالفاً لأصل العليّة، أو أنّ من يستمدّ من نظّم العالم (الذي كشف العلم والحسّ النقاب عن وجهه)، مدداً لإثبات وجود الصانع (وكذلك

الوحي والنبوة)، يمكن أن يعدّ مضمون الوحي ومفاده مخالفاً للعلم، أو من يعتقد بوجود غاية للإنسان من الإيمان بالدين، يمكن أن يفهم من الدين أن لا وجود للغائية. مَنْ يعرف أنّ الإنسان والمجتمع محتاجان إلى الدين، فإنّ الدين الذي يعتنقه يجيب عن هذه المعرفة، وإلاّ فإنّه إما أن يتخلّى عن الدين أو عن ذلك المعتقد. ومَنْ يعتنق فلسفة خاصّة (ككانط أو هيغل أو الفخر الرازي)، أفسحت في داخلها مكاناً للدين، لا يمكن أن يكتشف في الشريعة ما يؤدّي إلى إنكار هذه الفلسفة، أو أن يعتنق فلسفةً أُخرى، أو فهماً دينياً آخر متوافقاً مع تلك الفلسفة. وفي كلّ حال فإنّ دينه وفلسفته (وعلمه وعرفانه وعالمه) ستتلاءم وتنسجم معاً، وهل من طريق أمامه سوى هذا الطريق؟

المنكرون الذين لم يتخلّصوا، حتّى الآن، من ورطة الخلط بين معرفتي الدرجة الأولى والثانية، يطعنون في فلسفة كانط، ويعدّونها باطلة، ويعدّون هيوم بالنسبة إلى ابن سينا ليس أكثر طفلٍ مبتدئ، ولذا، مهما كان إدراكهما للدين فهو باطلٌ، والجواب الواضح على هذا التجريح الجاهل هو:

أولاً: إن لكانط وهيوم بالنسبة إليكم النظرة ذاتها، وهما يعدّان فلسفتها هي الحقّ وفلسفتكم باطلة؛ وثانياً: أنتم الذين تعدّون فلسفتكم هي الحقّ، وقد آتمتم بالإسلام مستفيدين منها، ألم توازنوا فهمكم للدين معها؟ هل أنتم تثبتون وجود النبيّ بالتواتر وفهمكم الديني يرفض التواتر؟ هل أنتم في الفلسفة واقعيّون، وفي الفهم الديني إسمانيون؟ تبدأون بالإيمان بالكلّ الطبيعي، ثمّ تتخلّون عن هذا الإيمان حين تصلون إلى الدين؟ وهل تفهمون من القرآن نفي العليّة، ثمّ تعتمدون على العليّة في إثبات وجود الله الذي أنزل القرآن؟ هل تعدّون التكليف فوق الطاقة قبيحاً، ثمّ ينفي فهمكم الديني هذا الحكم؟ هل تعدّون تناقض القول جهلاً وسفاهةً، وتؤمنون بدين مليء بالتناقض؟

تخلّوا عن الحقّ والباطل في المرتبة الأولى، ويؤمنوا بباطل الحقّ والباطل في المرتبة الثانية. فالحقّ هو أنّ كلّ أنواع الفهم الديني مستندة إلى مقدّمات كثيرة، عدّها علماء الدين ضروريةً وواجبةً لأجل الإيمان بالدين، ولا مفرّ أمامهم من أن

يفهموا الكتاب والسنة فهماً متلائماً مع تلك المقدمات، هذا هو معنى تلاؤم الفهم الديني مع المعارف البشرية الأخرى واحتلال المعرفة الدينية حيزاً داخل جغرافية المعرفة البشرية.

وهل يمكن الجلوس على طرف الجذع، ثم قطعه من أساسه؟ المحقق في فهمه للشريعة، دائم الملاحظة كي لا يفهم من الدين ما يخدش مباني قبول الدين، وهذه الملاحظة أمرٌ منطقي لا مهرب منه. نشير هنا إلى أنّ الفلسفة الإسلامية (التي تتميز عن علم الكلام الإسلامي) تفسر في ضوء هذا التحليل تفسيراً جديداً.

إنّ الفلسفة الإسلامية هي نتيجة التحقيقات العقلية للفلاسفة المسلمين، والفلاسفة المسلمون فهموا الشريعة فهماً لا يتناقض ومبانيهم العقلية، واعتنقوا الفلسفة وعينهم على الشريعة، خوفاً من أن يسير العقل في طريق معاكس للشرع، ولذا فإنهم كانوا يقودون فلسفتهم بحذرٍ كي لا تتصادم ومعرفتهم الدينية، وهكذا صارت فلسفة فلاسفة الإسلام إسلامية، وإسلامهم فلسفياً. وهذا هو معنى الحوار بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية.

من هذا المنطلق نرى أنّ فيلسوفاً صدرانياً أرسطوياً، كالعلامة الطباطبائي، يجهد ليبين أنّ القرآن كلّهُ يشير إلى أصل العليّة، وأن عارفاً أشعرياً أفلاطونياً كمولانا يصرخ أنّ القرآن من البداية إلى النهاية يُعلّمنا أن لا وجود للعليّة.

جاء الأنبياء لأجل قطع الأسباب،
وقد وصلت أنباء معجزاتهم إلى كيوان
والقرآن كلّهُ يدلّ على قطع الأسباب،
وفيه عزّ المعارف وهلاك أبي لهب
وهكذا من أول حرف في القرآن إلى آخر حرف،
دليلٌ على رفض الأسباب ورفض العلة، والسلام^(٩)

هذان الرأيان لا يمكن أن يكونا صحيحين معاً. ولكن:

(٩) المتنوع، دفتر الثالث، الآيات ٢٥١٧ و ٢٥٢٠ و ٢٥٣٥.

الليل والنهار في الظاهر ضدّان
ولكنّ كلّ واحد منهما يعكس حقيقة خاصّة (١٠)

إنّ هذين الرأيين على الرغم من تعارضهما، يعكسان حقيقة أنّ فهم الشريعة مستندٌ إلى معارف بشرية ومستمدٌّ منها. فإذا كان العلامة الطباطبائيّ محقّقاً أو كان مولانا محقّقاً، فليس في هذا الحقّ خللٌ. ذلك أنّ المعرفة الدينية تحتلّ مكاناً بين المعارف البشرية، وتتوسّع بقدر ما تفسح لها هذه المعارف والواجبات مكاناً بينها. وكلّ فهم للشريعة محاطٌ ومسوّجٌ بفهم مباني أخرى تحاصره الفلسفة والعرفان والعلم من جميع الاتجاهات، وما من فهم دينيٍّ بمسئتي من هذه القاعدة.

الذين يظنّون أنّ هنالك تماثلاً أو تعارضاً في مواضع محدودة، لأجزاء من العلم والفلسفة والعرفان مع بعض معارف الشريعة (كقصة السموات السبع مع علم النجوم، أو قصة المعجزات مع أصل العلية) قد أغفلوا هذه النقطة المهمّة والدقيقة، وهي أنّ فهم الكتاب والسنة يتشكّل على أساس فرضياتٍ مسبقةٍ تُلزمنا بقبولهما، وتغني توقعاتنا منهما، وتلك الفرضيات المسبقة أصولية وعميقة إلى حدّ أنّها ليست فقط مبنى الفهم الديني، وإنّما هي أيضاً مباني الفلسفة والعلم والعرفان (مثل أصل العلية، أو منهجية العلم، أو فرض وجود الكلّي الطبيعي، أو وجود عالم الخارج، أو امتلاك البشر للفطرة الإلهية... أو نفيها كلّها).

من هذا المنطلق، نقول إنّ كلّ المعرفة الدينية تحتلّ مكانها بين كلّ المعارف البشرية الأخرى، والحقيقة أنّ كلّ إصلاح مهما صغُر، أنجز في مكانٍ ما، يؤثر في جميع المعارف الأخرى، وإذا برز أدنى تناقض، تقف المعرفة الدينية كلّها في مواجهة المعرفة البشرية كلّها. وهذه نقطةٌ مهمّةٌ وواضحة ﴿وما يعقلها إلا العالمون﴾ (العنكبوت، الآية ٤٣).

بما أنّ فهم الإنسان للمباني المنطقية والمعرفية ولمعرفة الكون في تحوّل بل في

(١٠) المتنوّع، دفتر الثالث، البيت ٤٤١٨.

تكاملاً مستمرّاً، وبما أنّ فروع العلم البشري مترابطة وتعكس إحداها في الأخرى تنوّعات كثيرة، فإنّ المعرفة الدينيّة ستكون، بسبب ذلك، في تحوّل وتكاملاً، وسيتمتّع فهم الإنسان للشريعة باستمرار.

سنتكلّم في مكان لاحق على حركية المعارف وارتباطها وتقنيها من سوء الفهم الراجح. ونشير هنا إلى نتائج التوضيحات السابقة:

نتائج البحث الأساسية

(١) لقد اتّضح أنّ فهم الدين نسبيّ وعصريّ، وهذا المعنى بعيدٌ، بُعد السماء عن الأرض، عن الكلام الجاهل العامّي الذي يقول إنّ الحقيقة نسبية وعصرية.

إنّ نسبية الفهم الديني كنسبية أيّ نتيجة في أيّ قياس. نقول إن نتيجة القياس منسوبة إلى المقدمات، أي إنّها تتغذّى منها، وكلّ تغيير في المقدمات، سينتهي بتغيير النتيجة، وثبات النتيجة معلول أيضاً بثبات المقدمات، لذا فإنّ نسبية النتيجة لا تتنافى حتّى مع ثباتها، فإنّ ثباتها وتنوعها منسوبٌ إلى المقدمات. إذا كانت مقدّمة قياس ما ثابتة في جميع الأعصار، فإنّ النتيجة تبقى ثابتة، وإلا فلا. لذا فإنّ نتيجة قياس ما نسبية وعصرية في آن واحد، إنّ من حيث الثبات أو من حيث التغيير، في المادّة أو في الصورة، في الصدق أو في الكذب على حدّ سواء. كما أنّ علم الطبّ نسبيّ وعصريّ، لأنّه منسوبٌ إلى علوم كعلم الأنسجة، والكيمياء الحياتية، وعلم التشريح، فإنّ الفهم الديني الذي يتغذّى من مباني علم المعرفة، وعلم الإناسة... (ولا يمكن إلّا أن يكون كذلك)، والمتناغم مع مكتشفات العصر، وفروع الفلسفة وعلوم العصر (والتي لا يمكن أن لا تكون كذلك)، ومنتسبٌ إلى تلك المباني والأصول والفروع، بحيث إنّ تبدّل تلك المباني سيؤدّي إمّا إلى رفض الدين أو إلى تبدّل فهمه، وإذا بقيت ثابتة فإنّ فهم الدين يبقى ثابتاً أيضاً. وهذه حقيقةٌ بحدّ ذاتها، ولا صلة بينها وبين سوء الفهم القائل إنّ الحقيقة نسبية وعصريّة؛ الكلام يدور على نسبية فهم الدين وليس على الحقيقة.

(٢) لقد توضّح، حتّى الآن، سرّ ثبات الاستنباطات الدينية وتنوّعها؛ فتنوّع الفهم

الديني معلولٌ بتحوّل الأركان الخارجية للمعرفة الدينية (أي مباني المعارف البشرية وأصولها وفروعها)، كلّها أو بعضها، والتي ظلّت ثابتةً في أدوار قصيرة أو متعادية، وأحد أسباب ذلك على الأقلّ هو أن المبادئ بعيد ولادتها تبقى ثابتة أو تبدو كذلك، ولذا فإنّ ثبات فهم بعض المعارف الدينية، لا يمكن أن يكون دليل استغنائها عن المباني الخارجيّة، ذلك لأنّ ثباتها يستند إلى الخارج وكذلك تغيّراتها. ومن هذا المنطلق فإنّ الثبات أو التحوّل كليهما نسيان وعصريان. ولذا فإنّ تغذية المعرفة الدينية من المعارف البشرية، في كلّ حالٍ، ثابتةٌ ودائمة، ولأنّها كذلك يمكن توضيح هذا الأصل بصورة شرط:

إنّ ثوابت المعرفة الدينية (كالضروريات)، على افتراض تغيير الركن الخارجي للمعرفة الدينية، يمكن أن يصيبها التغيير.

(٣) لنفترض أنّ جميع مبادئ علم الطبيعة وعلم الإناسة وعلم الكون (معارف الدرجة الأولى) البشرية، قد تبدّلت في أحد الأيام، واحتلّت مكانها مبادئ أخرى جديدة، مع هذا ظلّت بعض أبواب المعرفة الدينية ثابتةً، فهذا ليس دليلاً على أنّ فهم تلك الأجزاء مستغنٍ عن المعارف الخارجيّة، وأنّما سبّبهُ أنّ الأجهزة الفكرية المختلفة، حتّى إذا اختلفت المباني والمسلمات، يمكنها باستمرار أن تحمل بعض النتائج المتشابهة. أمّا التوصل إلى نتيجة خاصّة، فليس منحصراً بالفرد دائماً. نضرب مثلاً: لقد ظنّ ابنُ سينا أنّ الخلاء محال، وأنّ الماء الذي يتجمّد يتقلّص حجمه، فتصدّع الزجاج التي تجمّد فيها، بينما يرى الفيزيائيون المعاصرون على عكس ذلك، أنّ الخلاء ليس محالاً، وأنّ الماء حين يتجمّد لا يتقلّص وأنّما يتمدّد، ولذا فإنّ الزجاج المملوء بالماء المتجمّد تتصدّع.

كذلك يمكن الاعتقاد أنّ الشمس تدور حول الأرض وبواسطة هذا المبنى (علاوة على مباني أخرى)، يمكن حساب زمن وقوع الكسوف التالي، ويمكن تبديل هذا المبنى بالآخر القائل إنّ الأرض تدور حول الشمس، وكذلك بحساب زمان الكسوف يمكن التوصل إلى النتيجة السابقة ذاتها. ويمكن إعطاء مئات الأمثلة من هذا النوع.

لذا يجب الحذر من الظنّ الواهي الذي يرى أنّه لا يمكن، وسط تحوّل شامل، بقاء ثوابت في المعرفة الدينية. إنّ ثبات المعرفة الدينية يستند أحياناً إلى ثبات المعارف الخارجية، وأحياناً إلى تحوّلها، وفي كلّ الأحوال هو يستند إلى الخارج.

(٤) إنّ مبادئ علم الطبيعة وعلم الإناسة، وإنّ كانت فرضيات ضرورية لفهم الكتاب والسنة، فهي نفسها بحاجة إلى تصحيح وتنقيح مستمرين. صحيح أنّ النظر غير ممكن بدون منظار، وأنّ البناء غير ممكن بدون وسائل، لكنّ المنظار والوسائل محتاجة هي نفسها إلى تنقية مستمرة من الشوائب. إنّ استناد فهم الكتاب والسنة إلى المعارف الخارجية ليس من شروطه أن يوصف أيّ فهم بأنه صحيح. إنّ الفهم المستند إلى أركان خارجية صحيحة يُعتمدُ عليه، والفهم المستند إلى أركان خارجية غير صحيحة، هو غيرُ صائبٍ حتماً. لذا، حين تتكوّن مشكلة ما، يجب أن تُسند إلى الركن الخارجي، وليُسع الإنسان إلى تنقيح مبانيه المستمّدة من علوم الكون والإناسة وغيرهما، ولا يظنّ مطلقاً أنّه قد وصل منزل الأخرى، وأنّه أصبح بغنى عن تنقية المباني، وليعتبر من أحوال الآخرين الذين أوقعوا أنفسهم في مآهاتٍ لإغفالهم تلك المباني واعتمادهم على فهمهم الأوّل غير المشدّب:

غرقت ألف سفينة في دوامة الماء،

وما وُجِدَت خشبةً على شاطئ البحر... (١١)

والتوصية بتنقيح مباني علم الإناسة وغيره من العلوم ليست «وجوباً» استنبط من «الواقع» الخارجي كما ظنّ بعض القراء المتعصّين. هذا الوجوب منطقيّ يستنتج من الوجود الحقيقي. الواجب القيمي (value) لا يُستنتج من الواقع الحقيقي (fact).

من أراد أن يفهم الشريعة فهماً صحيحاً، ومن يعتقد أنّ الفهم الصحيح مرتبط بامتلاك مبادئ خارجية صحيحة، يجب أن يعمد إلى تصحيح الركن الخارجي للمعرفة الدينية وتنقيحه؛ ومن يعرف هذا الركن الخارجي للمعرفة الدينية (على الأقلّ) ذلك الذي صار من المباني التي اعتمد عليها لاعتناق الدين وركيزة توقّعاته منه

(١١) كليات سعدية، ص ٢٠٣.

والذي يشتمل على قدرٍ عظيم من المعارف البشرية) يتحوّل كلياً أو جزئياً،
ألا يجب عليه أن يطلع على أخبارها في كلّ العصور، وعلى آراء البشر الجديدة
المتعلّقة بها؟

(٥) السؤال هل التوجّه نحو المعارف البشرية، والاهتمام بالركن الخارجي
للمعرفة الدينية، وعدّها متحوّلة، يلغي الالتزام الديني للإنسان ويزلزل إيمانه؟ الإجابة
أنّه لا يوجد تصوّر أكثر تشكيكاً من هذا التصوّر، وهل للتوجّه نحو المعارف
البشرية في كلّ عصرٍ وتصحيح مبادئ علم الإناسة وغيره من العلوم وتنقيحها، من
هدف سوى أنّ الإنسان يرغب في تصحيح إدراكه للدين وتكميله؟ أليس شوقه إلى
الدين، وسعيه المستمرّ لتصحيح إدراكه الديني، وتشذيب فهمه وتنقيته من
الخرافات، هو عين التزامه بدينه واحترامه لإيمانه؟ وهل يُعدّ الخامل الذي لا يعرف
بأيّ المقدمات الخارجية قد استعان، بل ينكر وجودها من الأصل جهلاً، ويظهر
اللجاج والتعصّب لأفكاره، بسبب الجهل المركّب، ويسمّيها يقيناً، يُعدّ من أهل
الالتزام بالدين والاحترام له؟

إذا كانت الغاية من الالتزام والاحترام السكوت المصوريّ والسكوت الظاهريّ، فإنّ
لدى الجاهلين الذين لا يتساءلون، والغافلين الذين لا يفكرون، حظاً وافراً منه.
وإنّما إذا كان القصّد الاحترام والالتزام الحقيقيين، فيجب القول إنّ الذين
يحصلونهما هم أولئك الذين يجذّون، ليل نهار، في البحث والطلب، ولا يعدّون
أنفسهم في حالة الوصول إلى الحضرة أبداً:

أنا مريدٌ لذلِكَ الَّذِي مَهْمَا كَانَتْ تَكْيِّتُهُ،
لَا يَمَعِدُ نَفْسَهُ وَاصِلًا إِلَى الْحَضْرَةِ^(١٢).

كَالْمَسْتَسْقِي الَّذِي لَا يَرُويهِ مَأْوُهُ،
لَا يَقِفُ عَلَى حَدِّ مَا وَجَدَتْ^(١٣)

(١٢) المتنري، الدفتر الأول، البيت ٣٢٥٩.

(١٣) المتنري، الدفتر الثالث، البيت ١٩٦٠.

(٦) إنَّ بعض الأشخاص قد توقموا أنَّ القبض والبسط مثيِّرٌ للشكِّ فتحفَزوا لمخاصمته. إذا كان الأمر صحيحاً، ألم يكن من واجبه أن ينقضوا أدلته؟ ألا يجب اعتماداً دليل معيّن؟ وعلى افتراض أنَّ أدلّتنا المُحكّمة تقودنا إلى الشكِّ بجميع معارفنا المتعلقة بالدرجة الأولى، أليس رفض تلك الأدلّة هو المعرفة المتناقضة بعينها، وأسوأ من الشكِّ؟ ليس أعجب ممّن يدّعي حبّ العلم واليقين ويدبر ظهره للاستدلال.

على افتراض أنَّ جميع معارف الدرجة الأولى متحوّلة، وأنَّ لدينا أدلّةً محكمة تؤيّد هذا الافتراض، ألا يجب أن يوضّح أحدٌ هذه الحقيقة؟ ألا يجب على طالبي الحقيقة أن يعدّوا دعوانا قابلةً للتأمّل، وأن يقدّموا احتمالاً، بأنّه ربّما يتحدّث عن حقيقة ما؟ ولكن، يجب الاطمئنان والتأكّد أنَّ نظرية القبض والبسط ليست مبنية على شكِّ معرفي (إبستيمولوجيك)، وأنَّ اقتناص اليقين لا يكون سهلاً، والأهمّ من ذلك أنَّ بعض الذين آمنوا بعددٍ من الأصول التقليدية، دون موازين، هم أصحاب العقائد الأكثر إثارة للشكِّ.

إنَّ قصّة تشكّل المعرفة أكثر تعقيداً ممّا يتصوّره الإنسان، وليس فتناً أو قدرةً أن يستمي واحدٌ عجزه وشلله الفكريّين يقيناً، وأن يتصوّر التأمل والدوق والنقد والتصحيح المستمرّ شكّاً. إن لم يحلّ الإنسان لنفسه معضلة تكامل المعرفة وتعميق الفهم، سيفكّر دائماً، بتبسيط مطلق، أنَّ الاعتقاد بالتكامل معادلٌ للشكِّ، وبوضع هذه المعادلة، سيفتح باب الشكِّ الذي هو إقفالٌ لباب التكامل. كما أنَّ مسألة التكامل لن تحلّ بالعودة إلى مباحث الوجود الذهني أو تحلّ ذهنياً. إنَّ البحث في تاريخ العلم لإدراك هذا الأمر إدراكاً صحيحاً فريضةً واجبة.

(٧) إنَّ الفهم الدينيّ هو نتيجة تركيب الركنين، الداخلي (الكتاب والسنة) والخارجي (المعارف البشرية)؛ ولذا هو نسبيّ وعصريّ، ويتكامل بتكامل المعارف البشرية.

لقد ظنّ المتعنّتون أنَّ كلامنا يعني أنَّ لكلّ فهمٍ ركنين، وأنَّ كلُّ فهمٍ نسبيّ، وأنَّ الحقيقة تتكامل. هذه الترهات ليست هي رأينا على الإطلاق.

إنّ كلامنا يدور فقط حول الفهم الديني، أي فهمنا للكتاب والسنة، وإنّ نظرنا، بالتحديد، لا تدّعي أنّ المعارف البشرية تجرّ وراءها المعرفة الدينية، ولا تدّعي أنّ أيّ عقيدة أو رأي حول الدين مجازّ وممكن.

إنّ سوء الفهم هذا يذكرني بشبهة الجبريّين الذين يدّعون أنّ لا مكان للحرية والاختيار والإرادة، طالما أنّ العلية موجودة في العالم، وأنّ جميع الحوادث متعيّنة بعلمها بالضرورة، والإنسان يطفو ككيس من التبن في مواجهة الطوفان، وكقصبية فارغة في دائرة الحوادث؛ ولم يفكروا أنّ للإنسان أيضاً فاعليةً وعليةً، وأنّه حلقةٌ في سلسلة العلل. كيف تكون جميع العلل فاعلةً ومؤثّرة، وحين يأتي دور الإنسان يُقال إنّ لا فاعليةً له، وإنّما انفعال محضٌ بتلك العلل؟ نعم، العلية حاکمةٌ في كلّ مكان، ولكنّ نفس الإنسان هي، بحدّ ذاتها، علّةٌ من العلل. فإذا كانت جميع الحوادث متعيّنة بعلمها بالضرورة، فالإنسان نفسه أحد العوامل التي تُعيّن الحوادث، بحيث إنه إذا وُجِدَ إنسانٌ ولم توجد إرادته فستكون للأمر نتيجةٌ أخرى. فالضرورة لا تنفي الإرادة، وعلى هذا النحو هي النسبة بين ركّتي الفهم الديني، الخارجي والداخلي.

نعم، إنّ المعارف الخارجية هي مقدّمة فهم الكتاب والسنة، والإنسان لا يستطيع أن يفهم الشريعة على نحوٍ يتعارض مع مبانيه السابقة ومعلوماته المقبولة، وهو مضطّرٌّ إلى وضع فهم الشريعة في جغرافية المعارف الإنسانية. الكلام كلّهُ يدور على فهم الشريعة، وليس على أيّ شيءٍ آخر. وهل الكتاب والسنة ظرفان خاليان يمكن أن يُحملا بأيّ شيء؟ الكلام على انسجام أنواع الفهم المتعدّدة، وليس على أسرٍ أحدهما في شباك الآخر. إذا برزت الحاجةُ إلى معجم لفهم كتابٍ ما، هل يعني ذلك الاستغناء عن ذلك الكتاب، وأنّ كلّ شيءٍ موجودٌ في المعجم؟ وهل النتيجة أنّ القاموس ينتزع محتوى الكتاب وصورته، فيصبح وجود ذلك الكتاب وعدمه سواءً؟ إذا كان للمعجم من أثر فهو أنّه مقدّمة توصلنا إلى هدفنا الذي هو فهم الكتاب، ولا يحلّ هو نفسه مكان الكتاب (هذا الأمر مستحيل). كذلك هي المقدّمات الأخرى.

في فهم الكتاب والسنة تُستخدم أبسط المقدمات، كمعرفة اللغة والصرف والنحو، كما تُستخدم المباني المهمة التي يُبنى عليها قبول الدين وضرورته. لكن هذه المقدمات والمباني كلها خدُم فهم الدين، وما من مرة يحتل هؤلاء الخدم مكان المخدم، وتعبير آخر فإن الكتاب والسنة لا يقبلان أي تفسير كان، كما أن الطبيعة لا تقبل أي تفسير كيفما اتفق. أقل شرط من شروط هذا العمل، أن يقدم بالاستفادة من المقدمات الضرورية، تفسير غير متعارض مع الكتاب والسنة، ومتناغم معها؛ والعقلاء يعرفون أن هذا العمل ليس بسيطاً أو حقيراً، فكيف يمكن أن يكون عمل أي مبتدئ؟ العمل الحقيق هو تعكير ماء الإنصاف والتحقيق الصافي، وأن تُعرض، دون أتران، حاجة الفهم الديني إلى المعارف البشرية الأخرى، معادلة لتكامل الحقيقة، أو فناء الدين أو رفضه، أو تجويز الفوضى المذهبية (anarchism). والأدهى من ذلك أن يقصروا في هذا العمل الحقيق نفسه: ﴿كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه، وما هو ببالغه﴾ (الرعد، الآية ١٤)، ﴿فأصبح يقلب كفيه على ما أنفق فيها﴾ (الكهف، الآية ٤٢) - صدق الله العظيم.

موانع فهم نظرية تكامل المعرفة الدينية (٢)

مقدمة لقد ذكرنا أنّ الفهم الديني محاطّ من جميع الاتجاهات بأفكار غير دينية، وأنّ فهم الناس للشريعة متناسبّ وفهمهم للمقولات والحقائق الأخرى، وأنّ التكامل الحاصل في المعارف البشرية ينعكس في المعرفة الدينية. إنّ حظاً أوفر وأنقى من المعارف غير الدينية، يصنع إدراكاً لمفاد الوحي ومضمون الشريعة أحسن وأكمل، وتصوغ المعارف الدينية نفسها - تصديقاً وتصوراً - لتلائم المعارف غير الدينية ولتوازن معها، بحيث يكون دينُ العلماء عالمياً ودين العامة عامياً، وما من فهم ديني يدير ظهره لمبادئ صاحبه العلمية والفلسفية (التي تجعل قبول الدين إلزامياً)، وما من باحث ساع وراء الحقيقة بمستغني عن السؤال من أجل البحث، وعلوم البشر العقلية والتجريبية هي التي تنير ميدان البحث والتحقيق، وتُبدع الأسئلة، وهذه الأسئلة والعلوم هي التي تُغني المعرفة الدينية. ولقد كان الفهمُ الديني لرجال الدين في جميع الشرائع والمجتمعات على نسقِ معلوماتهم الأخرى وبلسانها، والتوازن والتناسب والتبادل بين الأمرين ليس بحاجة إلى اختيار علماء الدين وإرادتهم.

تنقيح الذخائر العلمية وعصرنتها ما كان محتاجاً، ولا يزال، إلى الخبرة والحريّة هو تنقيح الذخائر العلمية وعصرنتها، وهذه هي توصيتنا. وحين يصبح الأمر كذلك، فإنّ علم الإناسة وعلم الكون ومعرفة الله، ونظرة علماء الدين وعلماء الشريعة، تتناسق وتتصبّى وتنمو، وسيلتحق الفهمُ الديني دون أدنى توقّف أو تراجع

بِقَافِلَةِ التَّكَامُلِ، يَرِافِقُهَا وَيُؤَنِّسُهَا. لِهَذَا السَّبَبِ يَكُونُ الفَهْمُ الدِّينِيّ دَائِمًا عَصْرِيًّا وَنَسْبِيًّا، كَنَسْبِيَةِ النَتِيجَةِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى المَقْدَمَاتِ وَنَسْبِيَةِ المَدْلُولِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الدَّلِيلِ. وَنَضِيفِ مُؤَكِّدِينَ أَنَّ لَيْسَ هُنَاكَ مِنْ مَعْرِفَةٍ دِينِيَّةٍ لَا يَتَّكِيءُ فِهْمُهَا عَلَى المَعَارِفِ البَشَرِيَّةِ، وَلَا يَكُونُ مَقْتَبَسًا مِنْ مَفَاهِيمِ مِنْ خَارِجِ الدِّينِ وَمَتَلَاثِمًا مَعَهَا، وَيَكْفِي أَنْ يَسْعَى الوَاحِدُ لِلبَحْثِ عَنِ مِثْلِ هَذِهِ المَعْرِفَةِ المَسْتَقْلَقَةِ، لِيَتَعَلَّمَ مِنْ جِهَلِهِ، وَيَذَعْنَ أَنَّ مِثْلَ هَذَا الأَسَدِ لَمْ يَخْلُقْهُ اللّٰهُ، وَأَنْ يَنْظُرَ بَعِيْنِ عِيْنَاءِ إِلَى أَنَّ كِتَابَ الشَّرِيعَةِ وَكِتَابَ الطَّبِيعَةِ مِنْ القِمَاشِ ذَاتِهِ. إِنَّ مَا فَهَمَهُ الإِنْسَانُ بِأَدَى الأَمْرِ مِنْ ظَاهِرِ عِبَارَاتِ الشَّرِيعَةِ ظَنَّهُ عِيْنَ مِرَادِ الشَّارِعِ، خَالِيًّا مِنْ مَعْلُومَاتِهِ الأُخْرَى وَمَسْتَقْلًا عَنْهَا، لِأَنَّهُ لَمْ يَجِدْ تَنَاقُضًا ظَاهِرًا بَيْنَ ذَلِكَ الفَهْمِ وَبَيْنَ مَعَارِفِهِ الأُخْرَى، وَلَمْ يَقْرُضْ ذَهْنَهُ بِمَقْرَاضِ التَّنَاقُضِ. وَهَذَا التَّلَاوْمُ المَخْدَّرُ هُوَ الَّذِي دَفَعَهُ إِلَى رَفْعِ شَعَارِ اسْتِقْلَالِ الفَهْمِ الدِّينِيّ عَنِ المَعَارِفِ الأُخْرَى. وَلَكِنْ، حِينَ تُزْعَزَعُ إِبْرَةُ عَدَمِ التَّلَاوْمِ وَضَعِيَّتُهُ، سَيَتَمَرَّقُ حِجَابُ الغَفْلَةِ وَتَرَى النُّورَ فِكْرَةَ تَلَاوْمِ فَهْمِهِ الدِّينِيّ وَمَفَاهِيمِهِ الأُخْرَى وَتَرَافِقُهَا.

لَقَدْ تَفَحَّصْنَا، حَتَّى الْآنَ، دَعْوِيْنَ وَدَعْمَانَاهُمَا: الأَوَّلَى أَنَّ جَمِيعَ الأَفْهَامِ الدِّينِيَّةِ تَسْتَنْدُ إِلَى أَفْهَامِ مِنْ خَارِجِ الدِّينِ (أَصْلُ التَّغْذِيَةِ وَالتَّلَاوْمِ بِشَكْلِ مَوْجِبِ كَلْبِي)؛ وَالثَّانِيَةَ أَنَّ أَيَّ قَبْضٍ أَوْ بَسْطٍ يَصِيبُ المَعَارِفَ غَيْرَ الدِّينِيَّةِ، يَوْجِعُ المَعْرِفَةَ الدِّينِيَّةَ، دُونَ أَدْنَى شَيْءٍ، فِي القَبْضِ وَالبَسْطِ.

أَمَّا الدَّعْوَى الثَّلَاثَةُ القَائِلَةُ بِحُدُوثِ القَبْضِ وَالبَسْطِ وَالسَّيْلَانِ فِي المَعَارِفِ غَيْرِ الدِّينِيَّةِ، فَلَمْ يَسْتَوْعِبْهَا البَعْضُ، وَخَلَطُوا بَيْنَهَا وَبَيْنَ الدَّعْوَى الجَاهِلَةِ وَالمَرْفُوضَةِ الَّتِي تَقُولُ إِنَّ الحَقِيقَةَ نَسْبِيَّةٌ. هَذَا المَقَالُ جَاءَ رَدًّا عَلَى ذَلِكَ التَّضْلِيلِ.

بِحَرِّ المَعَارِفِ البَشَرِيَّةِ مَتَمَوِّجِ الدَّعْوَى هِيَ الثَّلَاثَةُ: إِنَّ فَهْمَنَا لِكُلِّ شَيْءٍ (وَمِنْ الجَمَلَةِ فَهْمِ الشَّرِيعَةِ)، فِي سَيْلَانٍ، وَإِذَا حَدَّثَتْ تَمَوِّجٌ وَتَحَوَّلَتْ فِي زَاوِيَةٍ مِنْ زَوَايَا بَحْرِ المَعَارِفِ البَشَرِيَّةِ المَتَلَاطَمِ، فَإِنَّ بَقِيَّةَ الزَوَايَا لَنْ تَنْجُو مِنْ هَذَا التَّمَوِّجِ، الَّذِي سَيَكُونُ فَاعِلًا فِي إِدْرَاكِ أَجْزَاءِ أُخْرَى، أَوْ فِي إِثْبَاتِهَا وَتَأْيِيدِهَا، وَإِبْطَالِهَا. مِنْ دَقَائِقِ اكْتِشَافَاتِ عِلْمِ المَعْرِفَةِ الجَدِيدِ المَعْنَى القَائِلُ إِنَّ جَمِيعَ مَعَارِفِنَا مُرْتَبِطَةٌ بِأَسْلَاكِ خَفِيَّةٍ وَغَيْرِ مُرْتَبِطَةٍ، وَبَيْنَهَا

ارتباطات منطقية ومعرفية تصوّراً وتصديقاً. إنّ نظرية فلاسفة العلم وعلماء المعرفة المعاصرين المعمّقة، وتدقيقهم في أحوال العلم التاريخية، وضّحوا هذا السرّ المخفي. ولذا، ليس عجبياً أن يظنّ بعضُ الأشخاص، حتّى الآن، لأنّهم غافلون عن الهوية الجمعية والجارية للعلم، ومتمسّكون بفكرة تمايز العلوم الذاتي والموضوعي، غافلين عن درك هذه الفكرة الدقيقة، يحسبون أنّ عدم رؤية الارتباط دليلٌ على عدم وجوده، وأنّه غير معقول: ﴿وإذا لم يهتدوا به فيقولون هذا إفكٌ قديمٌ﴾ (الأحقاف، الآية ١١).

سنعدّد النقاط البرهانية والتوضيحية ونشرحها:

أولاً: دعوانا الثالثة تشتمل على دعويّين مستقلّتين:

(أ) سيلان فهمنا لكلّ شيء،

(ب) ترابط الأفهام وانعكاس أحدها في الآخر.

لقد واجه المنكرون الدعوى الأولى أحياناً بسلاح التشكيك ونسبية الحقيقة، وهاجموها دون محاباة، بالقول: ليس لهذا الكلام من مفادٍ سوى أنّ أيّ فهم لأيّ كان صحيح، ولذا فإنّ الحقيقة مرحلية ونسبية، ومتعدّدة بحسب تعدّد وجوه إدراكها. أو أنّه لا يمكن الاعتماد على أيّ فهم، وأنّ كلّ إدراك يجب أن يوضع في بوتقة الشكّ والتعطيل، ويجب أن يظنّ محروماً دائماً من وصال الحقيقة ومحجوباً عنها. وأوردوا حيناً برهاناً يقول: إنّ هذا الكلام، إذا حُمّل على محمل الجدّ، سيتداعى بذاته، ويتّضح بطلانه، لأنّ الفتوى بتنوّع كلّ شيء، تنتج فتوى بتنوّع هذه الفتوى ذاتها، وستكون كالحبل يلتفّ حول عنقها ويخنقها. وردّاً على الدعوى (ب) أوردوا أمثلة عن بعض القضايا والعلوم التي لم يروا فيها أيّ ترابط، فاستنتجوا عدم الترابط في ما بينها؛ (وفي الواقع إذا كان من الممكن الإشارة إلى نموذج من عدم الترابط فبين مقدّمات هذا الاستدلال ونتيجته).

واستنتجوا حيناً، معتمدين على فكرة تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، أنّ مسائل العلوم المختلفة متمايزة ذاتياً، ولذا فإنّها لا تسعى إلى نفي أحدها أو إثبات الآخر، ولا يمكنها أن تفعل ذلك. أمّا إذا تقدّم علمٌ بمساعدة علمٍ آخر، وإذا ما أقرضه قضاياه،

فما ذلك إلا لأن هنالك قرابةً بين مواضيع تلك العلوم (كالفيزياء والرياضيات)؛ وإلا فإن مثل هذا التبادل لن يتيسر حيث لا تقارب بين الموضوعات (وإن كانوا قد وجدوا استثناءات هنا، فقد رأوا أن هذا الحكم العقلي يفتقد إلى الإجماع!). وحملوا حيناً آخر على مفارقة همبل (بارادوكس همبل)، ورأوا أنها لا تنطبق على الحقيقة والطريقة والشريعة.

ثانياً: يجب القول بوضوح تام إن هنالك فرقاً كبيراً بين القول: إن كل شيء متغيّر وبين القول: إن «فهمنا» لكل شيء في سيلان وتكامل. والقول الثاني هو دعوى نظرية القبض والبسط الذي ورد بصراحة تامة وتكراراً في المقالات السابقة. وهذه الدعوى مصانة من آفة عدم تلاؤمها مع ذاتها، وكذلك تمتع بحماية المنطق وتاريخ العلم.

ليس هنالك من مشكلة منطقية في أن يدعي أحد أن فهمنا لكل شيء، ومن الجملة هذه الدعوى، في سيلان. إذ بإمكاننا أن نبسط هذه الدعوى أو أن ننضجها، وقد جاء هذا المقال أيضاً لتكميل فهم هذه الدعوى.

في هذه الدعوى يقع في إدراك جميع البديهيات كمالاً ونقصاناً. وأكثر البديهيات بدهية وأول الأوائل هو أصل امتناع التناقض، الذي لم يجد الناس شبهةً في صدقه، وقد اجتازوا في فهم معناه مراتب متفاوتة بساطةً وتعقيداً: وقد أوصل كشف المفارقات المنطقية المتنوعة وحل عقدها العلماء إلى إدراك أعمق لمفاد التناقض ومضمونه. وتاريخ العلوم شاهدٌ على ذلك. واتساع معلومات البشر، لم يكن أبداً توسعاً كمياً، ولم يزد حجماً وتضخماً بعدد الأفكار فقط. وإنما كذلك إلى جانب التوسع الكمي وجدّ تحوُّلاً وتوسعاً جوهرياً، وعلم الناس بالكون لم يزد فقط وإنما تحسّن أيضاً، وفي مواطن كثيرة، كان توسع العلم الكمي مقدّمةً للعلم الأفضل ومسبباً له. والحقيقة أن الكشف عن وجود حقيقة باسم الدرك الأفضل والأعمق، وكشف أسبابها وعواملها، من نتائج علم المعرفة الجديد وأحد أبنائه، ولذا فإن إنكار المنكرين الذين يجهلون هذا الفن لا يثير التعجب. إن الإنسان، إذا ما بحث في جوانب حياته العقلانية، وكذلك بالتحقيق في تاريخ العلوم البشرية، سيتوصّل إلى

تصديق ذلك المدعى وسيفهمه فهماً أعمق، والذين لم يكونوا شهوداً على تحوّل الفهم في ذواتهم، ولا يعلمون شيئاً من تاريخ العلم، لا يكذبون هذه الدّعوى عبثاً، لأنهم يخبرون عن دائرة مشاهدتهم وشهودهم.

الأفهام مهتمة بدرك أفضل للحقيقة إنّ القول بأنّ فهمنا لكلّ شيء في تكامل، ليس متناقضاً مع نفسه، ولا يجعل الحقيقة نسبية. ليس المراد من هذا القول أنّ أيّ فهم، مهما كانت درجته، وبالنسبة لأيّ كان، هو حقيقة (نسبية الحقيقة). وإنّما على العكس من ذلك، يرى الأفهام مهتمة بدرك أفضل للحقيقة، وكشف أوضح للواقع، وحاشا أن يُدمغ أيّ فهم، مهما كان شأنه، بالصحة، وأن يُعدّ كلّ شخص مصيباً ومحقّقاً في جميع إدراكاته. وما من حاجة لأن يُطرح مثل هذا الكلام القائل إنّ للنسبة طرفين والحقيقة النسبية مبنية على اتّجاهين مطلقين، ولذا فإنّ النسبية تغتذي من الإطلاق... لم ندع النسبية ليحتاج إلى مثل هذا الكلام. وإنّما دعوانا محصورة بالكلام على كمال الفهم، ومن يهرب من كمال الفهم، يصل إلى النسبية. فإذا امتلكننا لذّة أعمق وغضباً أشدّ ودقّة أكبر، نمتلك أيضاً فهماً أعمق. إنّ تعميق فهم أمر من الأمور لا يتحقّق أبداً بإنكار هذا الأمر. لقد ظنّ البعض أنّ تحوّل الفهم أو تأثير فهم في فهم آخر يأخذ دائماً شكل الإنكار والإبطال. الأمر ليس على هذا النحو. من الممكن أن ننظر إلى أمرٍ واحدٍ من نوافذ مختلفة، فتوصّل إلى إدراك متنوّع ومتكامل. وهذه الإدراكات الطولية يكتمل أحدها الآخر، دون أن يسعى إلى نفيه وإلغائه. بالإمكان فهم إنسانٍ أكثر وأكثر، وكذلك قطعة حجرٍ أو إلكترون، أو آية، أو حكم فقهي، وفهم كلّ أمرٍ من هذه الأمور متعلّق بأمرٍ واحد، وليس بأمور عديدة متنوّعة ومتفرقة.

الذين تدرّج فهمهم للوجود نحو الأفضل، لم يتوصّلوا إلى هذا الفهم الأفضل دائماً بهدم الأفكار السابقة، وإنّما في مجالات كثيرة أضافوا إلى الأفكار السابقة غيرها، وأكملوا بناءهم.

لا يجب أن يُفهم من القول بتغيّر المعرفة التحوّل من الصدق إلى الكذب، أو من

الكذب إلى الصدق. إنَّ ما يحدث هو تحوُّل الإدراك وتكامله، وتحوُّل الإدراك هذا هو حصيلة سفرِ العالمِ من السطح إلى الأعماق. فالعلماء مسافرون في وادي المعرفة، وليسوا مرايا جامدة، تعكس مرّةً واحدةً، وإلى الأبد، صورَ الماهيات، يجلسون بعدها مطمئنّين مرتاحين يلعبون التردّد بالماهيات التي حصّلوها. سنشرح هنا أصناف العوامل المؤثّرة في تحوُّل الإدراك.

الأعجبُ من كلّ ما ذكر توهم التشكيك. فعلى أولئك الذين يعمّدون تكامل الفهم مرادفاً للشك، أن يكملوا فهمهم للشكّ وللكمال. فهل معنى «العالم» معادلٌ للشكّ للفكري؟ وهل ذلك الذي لا يهدأ، ولا يرتاح، السالكُ دوماً سبيل تكميل إدراكه وتعميقه يستحقّ تهمة المشكّك؟ بالنسبة إلى هؤلاء، العلم مغارة مظلمة وموحشة، غيرُ مأهولةٍ ولا مطروقة، يولد فيها العلماء ويحيون ويموتون، وليس نهراً جارياً وبحراً متلاطمًا، كلّ عالم يستخرج من أعماقه جوهرًا نفيساً كان مخفيًا، ويكشفُ عن أعماقه بشكلٍ أبينَ وأوضَح، ويترك العلماء في حسرة دائمةٍ لمعرفةٍ أوسع وأعمق به.

إنّ قصور دعوى الأدعياء سببه أنّهم لا يمتلكون دركاً ولا تعريفاً صحيحين عن تكامل المعرفة، وبما أنّهم لا يحاولون تحريك معرفتهم، فهم إذا سمعوا صوت ناقوس تكامل المعرفة أو تحوُّلها يقرعون طبول الشك. ألا يمكن أن يكون هنالك إدراك متحوُّلٌ للأمور الثابتة؟ وهل القول بتجدّد بستان المعرفة وتحوُّله خيانةٌ لغنى أثماره ونضجها؟ ألا يُضيف تاجر العلم بالأخذ والردّ المستمرّين فائدةً على رأسماله وعلى ربحه باستمرار؟

نضيف أنّنا إذا نظرنا من منظار معرفة الدرجة الثانية إلى معارف الدرجة الأولى، لا نحتاج إلى كلّ هذا التفصيل. وبنظرة متفرّسة إلى قافلة العلم السائرة دون توقّف، يمكن القول باطمئنان إنّ جميع معارف الدرجة الأولى في تحوُّل، وما يبدو اليوم ثابتاً، هو باطن موج إذا نُظر إليه من علي سينكشف تموج جوهره. ويتّضح أنّ الحكم على المعرفة الأولى من خلال معرفة الدرجة الثانية، لا يؤدي إلى التضادّ والتناقض، ولا يضيفي ظلال الشكّ المزعوم على جميع المعارف (لأنّ

معارف الدرجة الثانية تبقى بمنجى من التحوّل)، ولا يمكن أن يُفتى ببطانها ببساطة.

إنّ من حسن الظنّ بهؤلاء المنكرين أن نقول إنّ قصدهم هو التالي: ليس من الملمزم أن يتكامل الفهم الصحيح الكامل والجامع. هذا الكلام حتماً صحيحاً وضروريّ، تلك الضرورة بشرط المحمول، والتوتولوجيك! ولكن هل المعارف المتحقّقة والموجودة، مبنيةً على المفاهيم الصحيحة والكاملة والجامعة؟ أو ليس الخطأ جزءاً لازماً وعنصراً ضرورياً من عناصر المعارف الموجودة والمتحقّقة؟

ثالثاً: إنّ لدعوى الترابط المنطقي والمعرفي (إبستمولوجيك) بين الأنكار والمفاهيم والعلوم مؤيّداتٍ كثيرة، هي التي تمنحها القوّة والأهميّة، وإبطال هذه الدعوى لا يمكن الاستعانة بنماذج ترابطها غير مشهود، إنّما يجب إثبات عدم وجود أيّ نوع من الترابط في هذه المجالات، وهذا العمل لم يقم به المنكرون، وهل يستطيعون ذلك؟

حين يدّعي واحدٌ مثلاً أنّ حليب جميع الحيوانات يحتوي على اللاكتوز، ويؤيّد نظريته هذه بإثباتات متعدّدة، لا يمكنه أن يذكر حيواناً لم يجرب تجربة على حليبه، واستناداً إلى عدم معرفة عناصره، يستنتج بطلان تلك النظرية. إنّ جهل إنسان ليس حجّة على الإطلاق لرفض دعوى إنسان آخر.

فلنأخذ، مثلاً، أنّ إنساناً لا يعلم ما هو وجه الارتباط بين الفلسفة الماورائية والكيمياء التحليلية، أو بين «الأرض كروية» و«العسل حلو الطعم» وبين «علم الفقه وقواعد اللغة الإنكليزية» أو بين «سعدى ولد في القرن السابع الهجري» و«القرآن حقٌّ» أو بين «الشمس منيرة» و«الفيتامين ث يتحلّل في الماء»، وهكذا. وهل إنّ قول «لا أعرف كيفية الارتباط» ينتج عنه «أعرف أن لا وجود لأيّ نوع من الارتباط»؟ حتماً، إنّ ما يلزم لإبطال دعوى ترابط الأفهام والمعارف، هو إحراز ما يؤيّد عدم الارتباط، وليس الجهل بالارتباط. من هو الذي برهن، من بين المنكرين، عدم وجود ترابط بين الأمثلة المذكورة كنماذج، أو أنّ الترابط غير ممكن؟ ما قاله يعبر عن الجهل، وهل الاستدلال من طريق الجهل يُعدُّ استدلالاً، وله قوّة واعتبارٌ منطقيّان؟

وبما أنّ الأمر على هذا النحو، ولم يقدّم أيّ دليل على نقض تلك النظرية، بل على العكس من ذلك، توجد مؤيّدات كثيرة لها، فإنّ قوّتها وحرمتها محفوظتان إذاً. إنّ النماذج المجهولة الحكم، ليست مبطلّة بل هي معضلات. وفرق كبير بين المبطلات والمعضلات. والمنكرون غافلون عن التفطن إلى هذا التفاوت، وحين واجهتهم معضلة عدّوها في حكم المبطلّة، فحكموا بيطلان أصل النظرية.

سبب نضج العلم وجود المعضلات الحقيقة أنّ كلّ علم ينتج بذاته معضلات ومساائل يسعى دائماً إلى حلّها، ووجود هذه المعضلات، سبب نضج العلم، وامتحان لقوة النظرية، يدعو العلماء إلى رياضة الفكر وتعميق الفهم، وتوسعة العلم وتنقيته من الأخطاء المحتملة. فالعلوم تتغذى من المسائل والمعضلات، فإذا انتهت الأسئلة تشيخ العلوم، ويتوقّف رشدّها ونموّها. المبتدئون وحدهم، الذين لم يوقفوا إلى فكّ عقدة أو حلّ مسألة، يتجرّؤون على تخطئة العلم ونظرياته. أمّا عشاق العلم ومريدوه، فحين يجزّبون قوّة نظرية ما في ميادين متعدّدة، ولا يجدون ما يبطلها، يطمئنّون إليها، وبالتوكّد على عصا النظرية، يتحصّرون للدخول في الساحات المهولة غير المكتشفة، وهم في الأصل يريدون النظرية لهذا السبب، أي لكي تساعدهم في حلّ المسائل المستجدة غير المتوقّعة، وليس في السعي إلى طردها وتخطئتها بعدائية شديدة، منتظرين، بفارغ الصبر، ظهور أوّل مشكلة عالقة، لإنكارها والسخرية منها، فيرتاحون من شرّ التأمل والتفكير والتعلّم. إنّ الروح العلمية لا تسمح لأيّ محقّق مجرّب، أن يطرح النظريات الموقّعة، متدرّعاً بأبسط الحجج، فيحرم نفسه من قيادة حلالة للعقد.

المنكرون، إضافة إلى عدم فهمهم للفرق بين المعضلات والمبطلات (المشكلة الأولى)، واستدلالهم المبني على الجهل (المشكلة الثانية)، لديهم مشكلة ثالثة، وهي أنّهم لم يبحثوا في المصاديق وأنواع ارتباط المعارف بعمق، وعلى الرغم من زوايا الارتباط المتعدّدة، لم ينظروا إلّا من منظار التوالد المنطقي القياسي، وأشاروا إلى عدم رؤيته، أو إلى عدم وجوده في مواضع عديدة.

ومشكلتهم الرابعة هي أنّهم يعدّون الارتباط واحداً من جملة الأمور المشهودة،

التي يمكن أن تُشاهد وتُكشَف من النظرة الأولى، غافلين عن كون الارتباط أمراً معقولاً، لا يحتمل التصديق أو الإنكار إلا في ظلّ فرضيات مسبقة ونظريات خاصّة.

لا يكفي أن ينظر الإنسان إلى مقولتي «الأرض كروية» و«العسل حلو المذاق» وأن يقول إنه لا ارتباط بينهما. وهل الارتباط بين هاتين المسألتين يمكن رؤيته؟ إنّ كشف الارتباط بين العلوم والمعارف، وأيضاً بين الأشياء والحوادث الطبيعية، لا يتيسر بواسطة المشاهدة المباشرة، ومن يتوسّل النظرة البسيطة ليكشف النقاب عن هذا الارتباط الخفي وغير المرئي، كمن يركب الريح أو يغربل الماء. النظريات مقدّمة على المشاهدة، وهي التي تسلّح الباحثين بالنظارات والعدسات المكبّرة التي تكشف الارتباط. مثلاً إنّ أصليّ العليّة و«الاتفاق نادراً» (المسمى بقاعدة «الاتفاقي»: الاتفاقي لا يكون أكثرياً ولا دائماً)، هيّا المشائين لرؤية ارتباط عليّ بين الرعد والبرق، ولا ينظر إلى الارتباط والنسبة بينهما إلاّ بذلك المنظار. وجزاف قول القائل: لقد بحثت في الرعد والبرق فلم أجد بينهما ارتباطاً، ولذا فإنّ أصل العليّة باطل.

من لم ينقّب في تاريخ العلوم والمعارف، ولم يقارن ويجرب خفايا الأفكار وترابطها الدقيق، ولم يستوعب التبادل التاريخي الحاصل بين العلوم والمعارف، ولم يتوصّل إلى معرفة اللغة المشتركة للفنون والحرف والصناعات والعلوم، وحسن جوارها، كما كان، وكما يجب أن يكون، يعدّ التفرّق والاختلاف هو الأصل الحاكم بين المعارف ويذكر نظرية ترابط العلوم بخوف وتعجّب.

كذلك من يجهل نظرية نيوتن، أو لم يسمع بها، يعدّ الارتباط بين حركة القمر والمدّ والجزر هذياناً، ويرى القرابة بين تظهير الصورة في فيلم التصوير وتدوّق حلاوة العنب، أبعد من النجم!

إنّما العارفون يعلمون أنّ هاتين الظاهرتين، في ضوء نظريات الكيمياء الضوئية (فوتوشيمي)، وبالنظر من هذا المنظار، كاملتا القرابة ومتجانستان، وكما أنّ الإبرة تخترق صفحة فيلم التصوير فيسهل انعكاس الصورة عليها، كذلك في أوراق النبات الخضراء وجذوعه ينتج سكر ونشاء يهب العنب حلاوته. ومن لم يسمع نظرية

تكامل الأحياء ولم يطلع عليها، أتى له أن يرى أن بين العصفور القابع فوق الشجرة، والدودة المخترقة جوف الأرض، والريح الضاربة وجه البستان، والبركان الهائج، والبحر المائج، والشمس المنيرة، ارتباطاً وثيقاً؟ والذي يجهل تاريخ العلم وآراء علماء المعرفة، كيف يمكنه أن يرى أن الفلسفة والنجوم والجيولوجيا، مثلاً، مرتبطٌ أحدها بالآخر من طرق ومسالك خفية، وكلٌ منها مؤثرٌ في رشد الآخر أو انحطاطه؟

إنَّ الاهتمام بالنضج التاريخي للعلوم هو مفتاح حلِّ المشكلة، وإذا ظلَّ إنسانٌ قروناً ينظر إلى موضوع الفلسفة والجيولوجيا، من المحال أن يتوصَّل إلى معرفة كيفية توجُّه هذين الفئتين الغريبتين والمتباعدين، أحدهما نحو الآخر، وأين يسيران معاً ويتعاونان. كذلك فإنَّ الجلوس قروناً والنظر في الماء، بحسب قول هيوم، لا يمكن الإنسان من الأطلاع على أنه سيختنق في الماء؛ هذا هو سرُّ ما قلناه من أنه يجب الاستعانة بعلم المعرفة الجديد، والنظر بواسطته إلى مسيرة العلوم التاريخية، وإلى هويته الجارية والجمعية والمتطورة، والمحروم من هذا الفنَّ سيظلُّ جاهلاً إدراك تلك النقطة الدقيقة أيضاً. (هذه النقطة ستفصل في ما بعد).

وإبعاءً: سنتحدَّث عن مواطن الترابط المباشرة وغير المباشرة، المنطقية والمعرفية (إبستمولوجيك) بين العلوم في مقالٍ لاحق. نكتفي هنا بالإشارة إلى حلِّ المشكلة:

لا يمكن قبولُ نقطةٍ معينة في علم من العلوم أو ردُّها دون سبب أو أساس أو منهج. ولذا فإنَّ أيَّ تصديق أو تكذيب يُبنى على مبادئ وفرضيات معرفية ومنهجية كثيرة. وهذه الفرضيات المسبقة ليست مختصةً بعلم واحد، فإذا دُرست في العلم (أ) النقطة (أ) وقومت، كذلك في العلم (ك) أثبتت النقطة (ك) أو رُفضت، ومن هنا يوجد بين النقطتين (أ) و(ك) نسبةً وارتباطٌ منهجيان (من زمرة الارتباطات الخاصة بنظرية المعرفة). بهذا الأسلوب يسهل كشف الارتباط بين مقولتي: «ولادة سعدي في القرن السابع» و«الإيمان بحقانية القرآن» اللتين تبدوان غريبتين جدًّا للوهلة الأولى.

فالمنهج الذي يتيح لنا التعرف إلى وجود سعدي التاريخي وقرن ولادته، هو

المنهج الذي نملكه، نحن المسلمين، لتعرف الوجود التاريخي للرسول وتبلغه الوحي (أي أسلوب الروايات المتواترة).

فإذا ما رُفض، في علم من العلوم، قبول وجود سعدي من طريق تواتر الروايات، سيرافق ذلك إنكار الوجود التاريخي للنبي وللقرآن المستندين إلى التواتر، ذلك لأن قبول إحدى المقولتين وردّ الأخرى (على الرغم من اتباع الأسلوب ذاته)، يؤدي إلى التناقض (فهل تصحو وتمطر في الوقت نفسه على سطح واحد؟).

وعلى هذا النحو، ستعرض الحوادث التاريخية، وأخبار الأنبياء المذكورة في القرآن إلى الشكّ (قياساً على إنكار خبر وجود سعدي تاريخياً)، فإذا ما تعرضت حقانية أخبار القرآن التاريخية إلى الشكّ، سيعمّم هذا الشكّ عن موضوعاته الأخرى، وهكذا فإنّ إنكار وجود سعدي، سيجزّ وراءه إنكار الكثير من الأمور الأخرى، كمن يستسلم للتناقض، ولا يتورّع عن إصدار أحكام غير منسجمة.

أنظروا الآن إلى كثرة القضايا في العلوم المختلفة الموضوع، التي ترتبط ببعضها من طريق التواتر، وتتفسّ كلها هواءً واحداً تستمدّ منه الحياة.

إنّ علوم الفلك والجيولوجيا، والتاريخ بخاصّة (بجميع فروعه من تاريخ السياسة إلى تاريخ العلم والفنّ وتاريخ الأديان)، مليئة بالقضايا التاريخية، التي تستند كلها على تواتر الروايات، فإذا ما سقط هذا المتكأ، سينزلق المتكئون عليه على أرض البطلان.

وهكذا فإنّ قضايا «نابليون هزم في واترلوه»، و«الغزالي كان معلماً في النظامية»، و«سعدي مؤلف الكُلستان»، و«سنة وفاة غاليله وولادة نيوتن في العام ١٦٤٢» و«طاعون لندن ١٦٦٤»، و«الكسوف الكلي سنة ١٩١٩»، و«ثورة سبارتاكوس ٧٣/ق ٤٠»، و«عمى لطف علي خان على يد آغا محمد خان سنة ١٢٠٩ هـ ق»، كلها قضايا مترابطة، وإنكار إحداها يؤدي لا محالة إلى إنكار القضايا الباقية.

أنظروا إلى طبيعة هذه الارتباطات: إنّها مقدمات لا تتركّب معاً، لتعطي نتيجة خاصّة بالضرورة. فكون الغزالي كان معلماً في النظامية لا يستوجب انكسار نابليون في واترلوه، وعمى لطف علي خان سنة ١٢٠٩ هـ لا ينتج عنه بالضرورة كسوف العام

١٩١٩ الكلّي! إنّ ارتباط هذه القضايا الذي هو ارتباط واقعي ومعرفي (إبستمولوجيك) من نوع آخر، إنّها أمتعة توزن في ميزان واحد، وإذا كان الميزان دقيقاً وموثوقاً، فإنّ الأوزان التي يُعطيها مقبولة كلّها مترابطة. فالسلعة التي تزن ١٠٠ غ، لا تفرض أن تكون السلعة غير المرئية وغير المجزّبة الأخرى تزن ٢٠٠ غ. أمّا إذا قبلتم أن يكون وزن الأولى ١٠٠ غ (اعتماداً على صدق الميزان)، فيجب أن تقبلوا، بواسطة الميزان نفسه، أن يكون وزن السلعة الأخرى ٢٠٠ غ، حتّى ولو لم يكن هنالك مطلقاً بين وزن السلعة الأولى ووزن الثانية نسبة ضرورة منطقية أو عليّة أو معلوليّة. هذا هو معنى الارتباط المنهجي (الذي هو من زمرة الارتباطات العلم معرفية).

إذا ما وثقتم بشخص ما، وصدّقتم أنّ لديه ثلاثة أولاد، فيجب أن تصدّقه إذا قال إنّ من أهل خراسان، حتّى وإن لم يكن هنالك أيّ ارتباط منطقي قياسي بين كونه خراسانياً، وكونه أباً لثلاثة أولاد. الارتباط بين القضيتين متأتّ من منهج واحد، فالمنهج الذي يفرض قبول المسألة الأولى، هو ذاته الذي يفرض قبول الثانية، والشكّ في إحداهما وتصديق الأخرى، إمّا أن يؤدي إلى التناقض، أو إلى اعتماد منهج آخر. في كلّ الأحوال، طالما أنّ المنهج الأمّ مقبولٌ ومحبوّب، فإنّ أبناءه محترمون ومكرمون. البحث يدور حول قبول مقولة «لديّ ثلاثة أولاد» أو ردّها، وليس على أصل وجود الأولاد الثلاثة أو عدمه. بالتعبير الفلسفي، هذا الارتباط هو في مقام الإثبات وليس الثبوت، أي إنّ، من الناحية المنطقية، لا وجود للارتباط بين سعدي نفسه ونابليون نفسه، ولا ارتباط بين قضايا: سعدي مؤلّف الكلستان، ونابليون هُزم في واترلو. ولكنّ إثبات هذه القضايا يتّبع منهجاً معيّناً، وهذا المنهج هو الذي يربط بين هاتين المسألتين، ويوحّد مصيرهما، بحيث يتجانس ردّهما أو قبولهما. وهل هنالك من علم خالي من مقام الإثبات (أسلوب الردّ والقبول)، أو يمكن أن يكون خالياً منه؟ المنكرون سوا دائماً وراء الارتباط في مقام الثبوت، وبما أنّهم لم يَرَوْه فقد أنكروه. ولكنّ الكلام على مقام الإثبات، وحين يُنظر إلى هذا المقام، أي إلى المقام الذي يتحرّك العلم فيه وينمو ويصبح مقبولاً؛ إنّ قصّة ترابط المعارف الجالبة، تجتاز دهاليز الشمع بسهولة وتسلّل إلى مخدع القلب، وتحتلّ صدر مجلس القبول وتُشكّيء عليه.

هنا يتضح معنى تقسيم المعارف البشرية إلى مجموعات، بحسب طريقة الحصول والإثبات (وليس بحسب الموضوع) وتظهر أهميته، ويتوضح أنّ التقسيم بحسب الموضوع، والتقسيم بحسب الأسلوب، يعودان إلى مقامين وليس إلى مقام واحد. أولهما علم المعرفة الأولي، (القَبلي)، وثانيهما علم المعرفة اللاحقي، (البغددي)؛ والذين يريدون أن يستنتجوا من طريق تمايز الموضوعات عدم ارتباط العلوم يسرون في متاهة غير محدّدة المعالم.

إنّ العلوم الحقيقية (وليس الاعتبارية)، تقسم، من طريق الأسلوب، إلى ثلاث مجموعات أساسية: تاريخية (نقلية)، استقرائية (تجريبية)، وعقلية. والنقل والاستقراء والقياس هي طرق الإثبات والإبطال، ومباني رد المسائل والقضايا المتعلقة بهذه المجموعات الثلاث العلمية وقبولها. ومن هذا المنطلق، فإنّ العلوم المختلفة، كالفيزياء وعلم الحياة، وعلم البلّورات وعلم الكهرباء، على الرغم من اختلاف الموضوعات، متقاربة، وتعمل في الحقيقة كعلم واحد، ليس بسبب تقارب موضوعاتها؛ وإنّما بدليل وحدة أسلوب نقض مسائلها وقبولها.

كذلك هي الحال في العلوم العقلية والعلوم العقلية، وأولئك الذين ظنّوا أنّ الأخذ بالردّ والتبادل بين العلوم التجريبية أسأسه في تقارب موضوعاتها، لم يجافوا الحقيقة في نظرتهم؛ لأنّهم رأوا التداخل الحاصل في ما بينها من جهة، ومن جهة أخرى ولهاو بتمايز العلوم موضوعياً، ولم يفصلوا جيّداً بين مقامي الإثبات والثبوت، فوصلوا إلى هذه النتيجة المثيرة، وهي أنّ موضوعات تلك العلوم (في مقام الثبوت) قريبٌ أحدها من الآخر، في حين أنّ الحقيقة ليست هي هذه، ولا دخل لتقارب الموضوعات أو تمايزها. فالمنهج هو سيّد الميدان هنا.

في ما يلي يُحلّ المعنى ويصبح واضحاً: في علم المعرفة اللاحقي، يُنظر إلى العلوم في مقام التحقّق الخارجي والإثبات، والعلوم في مقام الإثبات تتغذّى من ثلاثة طرق. بعبارة أخرى لدينا ثلاثة أنواع من الموازين لقياس ثلاث مجموعات من المسائل، وبين أجزاء كلّ مجموعة من هذه المجموعات، بسبب وحدة القياس، قرابة تامّة وكاملة.

من هذا المنطلق تتوضَّح وضعية كروية الأرض وحلاوة العسل، والنسبة بينهما، لأنَّ كليهما تجريبية/استقرائية، وأمثلة أخرى عديدة.

الأخذ والرد بين العلوم النقلية والعقلية الآن، مَنْ ذا الذي لا يعلم أنَّ هنالك أخذاً وردّاً مستمرّين بين العلوم النقلية والتجريبية والعقلية، وقضايا أيّ منها يمكن أن تكون مقدّمةً لاستدلالات الأخرى؟ ألا يستفاد في علم الكلام من نظم الطبيعة (كمقدّمة تجريبية) لإثبات وجود الله؟ ألم يستفد الحكماء من حركة الأفلاك الدورية لحلّ معضلة ارتباط الحادث بالقديم؟ ألم يُستدلّ من كيفية تركيب البدن وأفعاله للدلالة على وجود النفس؟ ألم يذكر الروايات التاريخية والحوادث الغريبة كدليل على تدخّل عالم الغيب في عالم الشهادة؟ ألم يعدّوا الرُّيا الصّادقة كاشفةً عن عالم وراء عالم المادّة؟ وبشكل عامّ، ألم يحسبوا المعجزات مقدّمة من مقدّمات الأقيسة البرهانية؟ ألم تستفد المعجزات من الاستقراء (علاوة على القياس الخفي)؟ وإذا كانت بعض المعجزات قد وجدت طريقها اليوم إلى العلوم العقلية، واشتغلت بها، ما هو المانع إذاً من أن تدخل مجموعةً أخرى غداً إلى داخلها، وتجعل هذه العلوم مدينة لها؟

ومن ناحية أخرى فإنّ العلوم العقلية أيضاً تُعير كثيراً من مقدّماتها إلى العلوم التجريبية والنقلية (وقد فعلت ذلك في الواقع). ألم يستنتج ديكارت صحّة $2 \times 2 = 4$ من كون الله صادقاً وثقة؟ ألم يعدّ ابن سينا الدليل على عدم إمكان وجود صنعة الكيمياء، (التي تحوّل المعادن إلى ذهب)، أن الكيمياء ستزيدُ كميّة الذهب في الكون، وأنّ هذا الأمر سيؤدّي إلى ضرب الاقتصاد ونظام المعيشة، والله لا يريد أن يختلّ نظام الكون^(١)؟

حتّى وإن حصل خطأ في هذا التبادل، فلا عيب في ذلك، لأنّ الأخطاء، كما قلنا،

(١) من الممكن إيراد أمثلة عديدة من هذا القبيل، وقد ذكر أودوين آرثر برت، الفيلسوف الأميركي، بحثاً جالباً وموسعاً عن نسبة ما بعد الطبيعة إلى العلوم الجديدة، في كتابه الموسوم بـ *المبادئ ما بعد الطبيعية للمعلم المهيمدة*، وقد ترجمنا هذا الكتاب إلى الفارسية تحت هذا العنوان، ونشرته شركة الانتشارات العلمية والثقافية سنة ١٣٦٩ ش (١٩٩٠م).

جزءاً من المعرفة، ومن يَرَى إلى الهوية الجمعية والجارية للمعارف يعلم جيداً أنَّ العلماء لم يسيروا دائماً في الطريق الصحيح، وأنَّ العلمَ في مقام التحقق ليس سوى مجموعة من النتائج المنهجية والمضبوطة (أعمَّ من الصواب والخطأ). في بستان المعرفة، كثيرةٌ هي الأشجار غيرُ المستقيمة، والمعرفةُ الصحيحةُ التي تُكتشف بعد ليست جزءاً من العلم، ولكنَّ المعرفة المقبولة وغير الصحيحة جزءٌ من العلم، وبحسب قول شيخ زهَاد هرات:

إلهي إذا كانت الهندباء مُرَّةً فهي من البستان،
وعبدالله إذا كان مجرمًا فهو من الأحباب.

وبحسب قول المولوي:

قليل الأدب الحاضر أفضل من الغائب،
والحلقة وإن كانت معوجة فهي قسبة على الباب^(٢)

من هنا نسمع مفارقة همبل (بارادوكس همبل)، وتفهم بشكل أفضل وأشمل. في حوزة العلوم التجريبية (وفقط في هذه الحوزة في مقام الإثبات)، ردّ القضايا وقبولها مترابطان بحسب المنهج، وهنا يكمن السرُّ في أن تأييد قضية من القضايا يجزّ وراءه تأييد قضايا أخرى هنا^(٣).

بعبارة أخرى، مَنْ يقبل قضية أنَّ الورق أخضر ويؤيدها، يلزمه الأسلوب ذاته والميزان نفسه اللذان أوصلاه إلى هذه النتيجة، بقبول أن «البقرة صفراء» و «العسل حلو الطعم»، وهكذا... بحيث إنَّ إنكار صفرة البقرة يستوجب إنكار خضرة الورق (من طرق الإنكار المستفادة من أسلوب الاستقراء والتجربة). التأييد يتعلّق بمقام الإثبات، لا الثبوت. والتفتيشُ عن الارتباط الضروري بين خضرة الورق و صفرة البقرة ليس ملزماً. فالارتباط هنا بين تأييد هاتين القضيتين وقبولهما، وليس بين محتواهما.

(٢) المتنوع، الكتاب الثاني، البيت ١٣٦٠.

(٣) حتماً لا يُلخّص مفاد مفارقة همبل في هذا البيان، فل هذه المفارقة أيضاً جوانب أخرى يجب أن تبحث في مكانها المناسب.

نشير إلى أنّ النقل والعقل والتجربة، طرق ثلاثة طويلة وواسعة، وفي داخل كل من هذه الطرق الثلاثة الجامعة والرئيسية، طرق فرعية وأساليب أكثر بساطة، تربط بين المسائل والقضايا الداخلية الصغيرة ارتباطاً منهجياً.

في العلوم التجريبية، هذه الأساليب الأصغر موجودة بشكل أوسع ومجتمعة في الآلات والوسائل النظرية والمادية. فالميكروسكوب وسيلة مادية، كالميزان، يجعلنا أكثر قدرة على وزن الأمور، ويُلزِمنا بقبولها. ومن هذا الطريق يحصل ارتباط أوثق بين مجموعة خاصة من القضايا ونسبة أكبر في ما بينها.

النظريات نفسها في مجالات معينة تجرّ معها مجموعة وسائل نظرية، يمكن أن يقال الكثير في هذا المجال، ولكنّ الكلام يجب أن يأتي في محله.

إنّ الارتباط المنهجي بين القضايا (المتعلّق بمقام الإثبات)، يجب أن يكون قد وضح تلك النقطة التي ذكرناها في مقدّمة البحث، والقائلة «إنّ ردّ نقطة معينة في علم من العلوم أو قبولها، لا يحدث من دون سبب ودون أساس ودون منهج».

إنّ عدم الانتباه إلى هذه النقطة المهمة هو الذي دفع الناس إلى الظنّ أنّه إن لم يكن هنالك ارتباط قياسي/مضموني بين القضايا، سينحل إلى الارتباط المعنوي وتتداعى المعاني. يجب القول إنّ الارتباط المنهجي هو أيضاً منطقي، ولكنه ليس ارتباطاً قياسيًّا منطقيًّا، وليس ارتباطاً بين محتوى القضايا (مقام الثبوت)، وإنّما هو متعلّق بمقام الإثبات والإبطال والردّ والقبول والتضعيف والتأييد.

تلك النظرة غير المعرفية (غير الإبستمولوجية)، التي ترى أنّ «حلاوة العسل» و«الإنسان فان»، أمران مفروضان، ومن ثمّ تفحص عن عدم ارتباط محتوئهما... لا جرّم أنّها لم تتوصّل إلى نتيجة. ولكنّ عالم المعرفة، يسأل ما الذي يدفع العلماء إلى الاعتقاد بكلّية «العسل حلّو الطعم» و«الإنسان فان» (خطأً كان هذا الاعتقاد أم صواباً)، وهذا السؤال المنهجي هو المرشد إلى الارتباط الخفيّ بين هذين الاعتقادين، فيوقّق، بواسطة النظر من منظار علم المعرفة، إلى رؤية الارتباط الذي يعجز الآخرون عن مشاهدته. هذا النوع من الارتباطات الداخلية والخارجية التي

توجد بين فروع المعارف الكبيرة، هي وليدة نظريات معرفية خاصة، تهب الاستقراء أو التواتر أو القياس (أو الأساليب الأصغر)، حججاً واعتباراً. وتلك الآراء المقدمة في الواقع على الفلسفة والتجربة والنقل والتواتر، إن لم تصدق بالاطمئنان إلى أحد هذه الأساليب، لا يجوز الاعتماد على معطيات ذلك الأسلوب؛ وهذا هو سرّ تقدّم علم المعرفة على فروع المعرفة الأخرى.

وكذلك يوضّح هذا البحث، لماذا لا يمنع وجود الحوائل المنطقية بين فروع المعرفة، من اتّحادها بمنظار علم المعرفة، ولا تمحو إمكان الأخذ والردّ في ما بينها. ما قلناه لا ينفي، بأيّ وجه من الوجوه، مناحي الارتباطات المنطقية الأخرى بين المعارف ومسائلها، وأنما قبولها يجعل الارتباط أكثر إحكاماً.

يُستحسن أن يُشار إلى عددٍ من النقاط المهمة هنا:

(أ) إنّ كلامنا في الأصل على الارتباط بين فروع المعرفة الكبيرة والصغيرة وليس ربط أية قضية بقضية أخرى. إنّ ارتباط جميع القضايا ببعضها وهو أعمّ من ثبوتها أو عدم ثبوتها - لا يضّرّ بارتباط الفروع العلمية ونضجها.

(ب) الأحكام المذكورة تنطبق على العلوم الحقيقية (غير الاعتبارية). فالعلوم الاعتبارية المحضّة، كقواعد اللغة، ليست مشمولةً بهذه الأحكام، إلّا إذا اشتملت على مبادئ حقيقية (كعلم الأخلاق والحقوق والفقهاء)، فإذا تنضوي تحت لواء ترابط المعارف.

(ج) المعرفة الدينية التي هي حصيلة فهم الشريعة، وتتضمّن معارف مستنبطة من الكتاب والسنة هي، دون أدنى قيلٍ وقال، مرتبطةً بالمعارف البشرية. ليس في المعرفة الدينية نقطة واحدة لا تدين للمعارف البشرية الأخرى، من منطلق ظهور المراد أو خفائه، وكشف الصدق أو الكذب، وعلى هذا إذا أثبت الترابط العامّ بين المعارف البشرية، أم لا، فارتباط المعرفة الدينية بالمعارف البشرية الأخرى أمرٌ ثابت لا يمكن إنكاره.

خامساً: لدينا علوم منتجة وعلوم مستهلكة، فالعلوم المنتجة هي التي تلد القوانين

والنظريات (وهناك تبادلٌ وانسجامٌ في ما بينها)، والعلوم المستهلكة، هي التي تستخدم تلك القوانين والنظريات، وعلم الطب هو أحد العلوم المستهلكة. فالعلوم الطبية الأساسية، أي الكيمياء الحيوية، وعلم الأنسجة، وعلم وظائف الأحياء (الفيزيولوجيا)، وعلم التشريح وعلم الأمراض هي التي تتكر القوانين والنظريات، وتضعها في خدمة الطب والأطباء، ليشخصوا المرض ويعالجوه. كذلك فإن علم الإدارة يأخذ القوانين من علم النفس وعلم الاجتماع والاقتصاد وغيرها، ويربط في ما بينها، ويستنتج منها طرق الإدارة الصحيحة. وهذا الأمر يسري على علم المحاسبة وعلوم أخرى كثيرة.

يتضح أنّ العلوم المستهلكة تتبع، بصورة كاملة ومطلقة، العلوم المنتجة، فإذا حصل تغييرٌ في سوق المنتجين، فالمستهلكون سيتأثرون بذلك التحول.

إن الفلسفة والفيزياء والرياضيات نماذج مهمة واضحة للعلوم المنتجة، كما أن علمي التفسير والفقه من أهمّ الفنون المستهلكة. علم الكلام أيضاً الذي كان في البداية علماً منتجاً، بعد اقتترانه بالفلسفة على يد حكماء كالخواجه الطوسي، أصابه العقم، وانتظم في سلك العلوم المستهلكة، واستعار أسلحته البرهانية من الفلسفة، بينما كان في البدء منتجاً للأسلحة، وكان يزرع المقدمات العقلية اللازمة، ويحصدها في مزرعة العلم، دون اهتمام بالفلسفة ودون الحاجة إليهم.

فنون التفسير والفقه مستهلكة من الرأس إلى أخمص القدمين، وأقلّ تحوّل في العلوم المولّدة المنتجة يحملها على التنوّع. إذا أخذنا العلوم، ابتداءً من اللغة والصّرف والنحو، حتّى الأصول والفلسفة والكلام، فإنّها تغذّي المعرفة الدينية، أي فهم الكتاب والسنة، ولهذا السبب فإنّ المعرفة الدينية، ملائمة ومنسجمة ومعاصرة لتلك الفنون والعلوم المولّدة. وما من علم مستهلك يمكن أن يسبق المنتجين أو يتقدّم عليهم. ولم يصادف مطلقاً أن قد سبق علم الطب علم وظائف الأحياء أو الكيمياء الحيوية.

طب القدماء كان متلائماً مع التشريح وعلم الأحياء القديمين، وطب المعاصرين

متناسبت أيضاً مع التشريح والفيزيولوجيا الجديدين. كذلك فإن فهمنا للكتاب والسنة (وليس الكتاب والسنة نفسيهما) متناسبت مع علومنا، والإنسان، بمقدار علومه، يوجه إليهما الأسئلة ويفهم أجوبتهما فهماً مناسباً لتلك العلوم.

الأسئلة لا تُطرح مجاناً وكذلك الأجوبة، هذا الأمر يصدق بخاصة في باب شريعة الإسلام وينطبق عليها، لأن هذه الشريعة تدعو الناس وتحثهم على التحقيق التاريخي، وعلى السياحة في الكون، والبحث في الطبيعة، والتفكير في الخلق. وشريعة تتضمن مثل هذه الوصايا، لا يمكنها أن ترفض نتائج تلك التحقيقات والمطالعات، أو أن تكون غير متوافقة ولا متناسبة معها. لا يمكن أن يدعى الإنسان إلى التعقل والتفكير من ناحية، ومن ناحية أخرى تُهمل نتائج التفكير وتحقر. ومن منطلق أن التعقل والتحقيق في التاريخ والطبيعة، يُظهران الإنسان والكون كل يوم بوجه جديد، ويكشفان أسراراً جديدة، ويستثيران لدى الإنسان أسئلة جديدة، يحضن الكتاب والسنة لتقديم إجابات جديدة غير مطروقة.

إن الأفكار الجديدة، لا تكشف فقط أوجه الوجوه الجديدة من الكون، وإنما هي تهب بعض أجزاء الوجود أي عالم الطبيعة وجوهاً جديدة، وتبدل طريقة الحياة في الربع المسكون، فتخلق معضلات حياتية جديدة، ترى الشريعة الخالدة نفسها ملزمة بحل تلك المعضلات.

إن مجموع هذه الأسئلة والأجوبة والعقد والحلول هي التي تسمن المعرفة الدينية باستمرار وتجدها، وتجعلها أكثر ملاءمةً لصورة الكون النظرية وجسده المادي، وهذا هو معنى القول إن الدين والمعرفة الدينية عصريان، مع أن الشريعة نفسها خالدة ولا زمنية.

إن حاجة فهم الكتاب والسنة إلى اللغة والصرف والنحو والبلاغة أمرٌ بديهي ومقبول، وما من أحد يشك في ذلك، ولكن هنالك ترددٌ وشكاً في مدى الحاجة إلى مباني علم الإناسة وعلم الكون وغيرهما، ويسود الظن أن الفقه، مثلاً، مستقل عن هذه المباني ومستغن عنها، أو بما أن الأحكام الفرعية ليست ذات بطون، فإنها لا

تحتمل التأويل، ولا مجال لأن تأخذ كل يوم وجهاً جديداً، وأن تطرح في ضوء الشمس صفحةً من صفحاتها المخفية.

الجميعُ يقبلون التفسير القائل إن آية: ﴿هو الأول والآخِر والظاهر والباطن﴾ (الحديد، الآية ٣)، سيتوضَّح معناها في ضوء تعمق فهم الناس في آخر الزمان^(٤) وكذلك فإنَّ بعض المعارف بقيت غير مفهومة، إلى أن كشف سرُّها في القرن الحادي عشر صدر الدين الشيرازي (كما قال العلامة الطباطبائي).

كذلك فإنَّ الجميع يعتقدون، مثلاً، أنه بحسب اختلاف معنى الكعب يصبح حدّ المسح على القدم مختلفاً، ولكن قلّة من الأشخاص يعتقدون أنّ الفهم الفقهي للفقهاء مبنيٌّ كلّه ومتشكّل بحسب علم الكون وعلم الإناسة خاصّتهم.

إنَّ كلَّ تلك الأبحاث الظريفة والدقيقة عن المشتقّ والصحيح والأعمّ، والمقدّمة الواجبة، والإطلاق والتقييد، والأمر والنهي، والمفهوم والخبر الواحد، والأصول العملية، ليست أكثر من جسمٍ في قبضة روح الفهم الديني، الذي هو متناسبٌ أيضاً مع معارف العصر النظرية، وذلك أنّه لم يتمّ الإذعان، حتّى الآن، إلى أنّ علم الفقه كالمعارف الدينية الأخرى، علمٌ مستهلكٌ محاطٌ ومحفوظٌ بالأفكار البشرية الأخرى.

إذا توصلَ فقيهٌ في الواقع، في فهمه الفقهي والكلامي إلى أنّ مقدّمة «أنّ لله في كلّ واقعة كلاماً» غير صحيحة، هل تناسبه الوسائل الأصولية المعقّدة ليتوصّل إلى استنباط حكم إقامة الصلاة في القمر ويعيّنه؟ إنّ كثيراً من الاستنباطات ومجموعة من الاستنادات إلى الإطلاق وعموم الأدلّة، والاستفادة منها في استخراج الأحكام، منوطةٌ بهذه الفكرة الكلامية المهمّة (وغيرها من الأفكار الكلامية).

ألا يفرض كلّ ما يدور اليوم من كلام على منابع فقهية غير مطروقة أن يُطرح السؤال التالي: لماذا لم تصلْ يدُ أحدٍ بعدُ إلى هذه المنابع؟ ما الذي يفرض أن يكون بعض الأدلّة موضع استناد، وبعضها ليس كذلك؟ لماذا رأت عيونُ الفقهاء

(٤) التفسير الصائغ، ذيل هذه الآية من سورة الحديد.

بعض المنابع وبعض الأدلة ولم تر البعض الآخر؟ أليس سبب ذلك أن هنالك ما يتسلط على الفكر الأصولي الفقهي، ويأمره ماذا يختار وماذا يترك؟ وهؤلاء المتسلطون ليسوا الحاجات العملية فقط وإنما على الأغلب الأعمّ المعارف النظرية.

نعم، المنابع غير المطروقة كثيرة، ولكن لا يجب التفتيش عنها بين بعض الروايات. إن أكثر هذه المنابع غير المكتشفة، مبادئ الفكر والفهم الدينيين.

إن ذلك البحث النظري والكلامي المهم، الذي يغني توقعاتنا من الدين، ويخيرنا عما يجب أن نفتش في الدين وعن ماذا يجب أن لا نفتش، وماذا نفهم من كمال الدين، وما الذي لا نفهمه منه، - هو الذي يخبرنا كذلك، ماذا نريد من الفقه، وما الذي لا نريده. إذا كان متكلّم يعتقد في الواقع أن الدين يبيّن للناس القيم، أما الطرق التي يجب أن يسلكها الناس فهم أعرف بها، وأنه ليس من الواجب أن يتكلّم الدين على نظام الحكم (لا أن يقول، فقهيًا، إن كان قد تكلم أو لم يتكلّم)، هل سيهتم هذا المتكلّم بالكشف عن نظام الحكم في الفقه؟

من البداية يجب الاعتقاد، كلاميًا، أن كمال الدين يقتضي أن يكون له رأي في موضوع الحكم، ليتمكن، فقهيًا، من التفتيش عن هذا الكلام، وبدون هذا التكليف ليس للبحث جدوى، وكذلك كل بحث فقهي آخر.

مع غرض النظر عن نظريات علم اللغة المهمة، التي سيطرت على نصف علم الأصول، فكثير من الأبحاث الكلامية وأبحاث علم الدين تهدي علم الأصول، وتالياً علم الفقه وتهبه مضمونه. ونركز من جديد أن هذه الأبحاث موجودة كلها في علم الأصول؛ وما أكثر الفرضيات المسبقة، المغفلة وغير المغفلة، الموجودة في ذهن الفقهاء، والتي لا تُذكر في علم الأصول، ولكنها فاعلة في الفقه.

إن تملك النظرة الاجتماعية أو عدم تملكها لا يُبحث عنهما في علم الأصول، ولكنها تضع الفقهاء في مجموعتين متميزتين. وتملك النظرة الاجتماعية أو عدم تملكها مرده إلى نوعين مختلفين من إدراك الدين: ذلك يرى أن الدين مسؤول عن

تنظيم الروابط الاجتماعية، ودَركَ آخر يعدّ الدين مسؤولاً عن تنظيم الرابطة الفردية بين الإنسان واللّه. انطلاقاً ممّا ذكرنا، نرى أنّ ما يعدّه عالم الدين جوهرَ الدين يعطيه أهميّة أكبر، ويعدّ بقية أجزاء الشريعة خادمة له.

لقد طعن ابن الجوزي في تلبيس ابلّيس بالغزالي وانتقده بقوله: «ما أرخص ما باع الغزالي الفقه بالتصوّف»^(٥).

نفضّ النظر عمّا في هذا الكلام من طعن وتجريح، ونلقني عليه نظرة معرفية (إبستيمولوجيك). لماذا باع الغزالي الفقه رخيصاً بالتصوّف؟ لماذا أفنى أنّه يجوز للإنسان إذا أراد أن يقتل حبّ الجاه في نفسه أن يشرب الماء في كأسِ الشراب، ليعدّه الآخرون فاسقاً، وتهبط قيمته في نظرهم (وقد ذكر الفيض الكاشاني هذا الكلام في المحجّة البيضاء دون أدنى اعتراض)^(٦)؟ لماذا صوّب رأيّ الذي رمى بكلّ ما يملك في البحر ليتخلّص من حبّ الدنيا؟ ألا يهتّم الغزالي الذي يخاف اللّه خوفاً كبيراً بأحكام اللّه عزّ وجلّ؟ وهل بعده يعدّ الفقه علماً ذنبياً قد أدار ظهره إلى الحبيب الذي هو اللّه وإلى شريعة الحبيب؟ لا، إن سرّ الأمر أنّ لديه فهماً مختلفاً للحقيقة ولجوهر الدين، ولذلك جعل للفقه تلك المنزلة الفرعية، وعوضاً من ذلك رفع من شأن الأخلاق والعرفان.

اليوم أيضاً، وقد أصبح مصطلح «إسلام الفقهاء»، مصطلحاً متداولاً، فإنّه دون شكّ يعبر عن فهم دينيّ آخر. وفي كلّ الأحوال، لا مفرّ أمام الفقهاء من أن يمتلكوا مثل هذا الإدراك الكلامي للدين.

إسلام الشريعة، وإسلام الطريقة، وإسلام الحقيقة، ثلاثة طرق لفهم الدين تنتج في الواقع ثلاثة أنواع من الفقهاء، وثلاثة أنواع من الفقه وعلم الفقه هو مستهلك فهم الفقهاء عن الإسلام، وعلوم الفقهاء الدينية تلك مرتبطة أيضاً بمعارفهم المتعلقة بالكون والإنسان ومتلائمة معها...

(٥) تلبيس ابلّيس، ص ٣٢٥، (نقلًا عن مقدّمة المعمعة البيضاء).

(٦) المعمعة البيضاء، المجلد السادس، كتاب ذمّ الجاه والراء، ص ١٣٠، مكتب الانتشارات الإسلامية.

ساساً: حين يدور الحديث عن ارتباط المعارف، فالمقصود المعارف المتحققة والموجودة، وليس المعارف التي لم تتحقق بعد، والمحصورة بظرف التعريف. الفلسفة في وعاء التعريف شيء، وفي الخارج شيء آخر. في التعريف، لا تتضمن الفلسفة سوى المعارف الصادقة، وتخبر عن أحكام الوجود التي هي بلا واسطة، وليس بينها كلام غريب وغير فلسفي، أي إن ما يأتي في ظرف التعريف، هو الفلسفة الكاملة والصادقة والخالصة. ولا يحتاج الإنسان إلا إلى عين نصف مفتوحة ليرى أن الفلسفة المتحققة في الخارج ليست كاملة ولا صادقة ولا خالصة.

(١) الفلسفة (وكل علم آخر)، تدريجية الحصول، ولم تولد كلها بعد.

(٢) في هذا التنوع الموجود، هنالك كلام غير صحيح، والفلاسفة مشغولون، باستمرار، بنقض آراء بعضهم أو إبرامها، ومحاولة تشذيب نُظْمهم الفلسفية من الشوائب والأخطاء.

(٣) تتولد في الفلسفة آراء غير صحيحة وكذلك أفكار غير مترابطة وهجينة، (وبعض الآراء الصحيحة).

للوصول من الفلسفة المتحققة الموجودة إلى الفلسفة المبتغاة (أو كما يجب أن تكون بحسب التعريف)، هنالك طريق تاريخي طويل لما ينته، وهذا هو معنى أن الفلسفة موجود له هوية متحركة وجمعية. أما الفلسفة المحصورة في التعريف فليست متحركة ولا جمعية، وليس لها هوية تاريخية ولا اجتماعية، وليس فيها أخطاءً بحاجة لأن تُصحح، أو غرباءً يجب أن يُطردوا، أو عيوبٌ يجب التخلص منها وجلاؤها. وبصورة كلية، لكل علم مقامان: مقام التحقق (ما هو كائن وموجود) ومقام الوجود (ما يجب أن يكون)، وعلم المعرفة اللاحق (البعدي) يشغل على مقام الوجود ولكن علم المعرفة الأولي (القبلي) مفتون بمقام الوجود. نصيبنا من العلوم هو المتحقق منها (مقام الوجود)، وليس غير الموجود أو ما يجب أن يكون (مقام الوجود). والفلسفة هي التي أوجدها الفلاسفة حتى الآن، وكذلك الرياضيات والمعرفة الدينية.

لذا، في البحث عن ترابط المعارف، التوجه نحو الموضوعات، وموازنة تعريفات

العلوم ببعضها، هو من الأساس سيّز في المتاهة. يجب النظر في المعارف والتعرّف إليها في مقام التحقّق وفي سرير الولادة، ومتابعة نضجها التدريجي والتاريخي، وفي هذا المقام توجد أصناف من الارتباطات بين العلوم، ليست موجودة في مقام التعريف ولا يمكن أن توجد.

أولئك الذين يستأوون دوماً من الحديث عن ترابط العلوم، ويعدّون استفادة علم من علم آخر في مجالات معيّنة غيرَ جائز وغيرَ صحيح، فيجرّحون بهذه الذريعة الترابط بين العلوم، ولا يراعون الحدود بين مقامي «الوجود» و«الوجود»، ولا يضعون هذين الأمرين في موقعهما المناسب، وهم غافلون عن أنّ العلم في التحقّق والولادة ليس عارياً من الخطأ. وأنّ الأخطاء المنهجية هي عين المعرفة، وأنّ مقام «يجب» هو الذي ليس فيه خطأ أو نقصان أو أفكار غريبة. وهم غافلون أيضاً أنّ هذا الرأي ذاته القائل إنّ بعض الاستفادات خطأ، هو جزء من المعرفة البشرية، وأنّ مقابله رأياً آخر، يرى أنّ هذه المكتشفات والنتائج في موضعها الصحيح، وهي أيضاً جزء من المعرفة البشرية.

ما لم يتوصّل الإنسان إلى الحقيقة، ويؤمن أنّ المعرفة البشرية، بجميع فروعها الكثيرة والمتراكمة، ليست كاملة ولا صادقة ولا خالصة، لن يتوصّل إلى معرفة سرّ ترابط العلوم وطريقة ترابطها. ومن لا ينزل عن عرش الغرور ويؤمن أنّ كلامه هو (الذي يدّعي هو أيضاً أنّه علمي وصادق)، يمكن أن لا يكون صادقاً ولا كاملاً ولا خالصاً، لن يتفطن إلى هذه النقطة الدقيقة والشريفة، وهي أنّ النظرة العلم معرفية هي نظرة أخرى، وأنّ الدخول إلى هذا الوادي المقدّس يفرض خلع التعلين؛ وهذان التعلان هما: أولاً، الغرور؛ وثانياً، خلط معارف الدرجتين الأولى والثانية معاً.

لنأخذ، مثلاً، أنّ واحداً قد أخطأ في عدّ الميكروب شيطاناً، أو أنّه قد أخطأ في تفسير مسّ الشيطان ووجود الصرع، وقد بنى رأيه التفسيري هذا على فكرة غير صحيحة، أليست الأخطاء جزءاً من العلم؟ أليس بحثنا عن العلم وعلم المعرفة؟ ألا ينظر علم المعرفة هذا إلى المعارف الموجودة والمتحقّقة؟

يكفي أن تكون الأخطاء منهجيةً لثعدُ متعلقة بجسد العلم. نَعَمْ، الأخطاء التفسيرية غير متعلقة بالتفسير الحقيقي للقرآن (كما يجب أن يكون)، ولكن إنما هي مرتبطة قطعاً بعلم التفسير الموجود، وليس علم التفسير في الأصل سوى هذه الآراء الصحيحة وغير الصحيحة منهجياً. وكلٌّ من يدعي ابتكار علم تفسير واقعي، لن يبتكر في الواقع سوى خليط من الآراء الصحيحة والسقيمة. وبهذا المعنى ترتبط المعرفة الدينية بالمعارف الأخرى وتتغذى من صحيحها وسقيمها، وهي تتضمّن أيضاً الخطأ والصواب، وتشدّب تدريجياً بنقد العلماء الجماعي.

لقد قدّمنا في هذه المقالة وعُذَيْن كبيرين، يجب أن نَفِي بهما في المقالة الآتية:
الأول: أصناف العوامل المؤثرة في تحوّل الإدراك، والثاني أصناف النُسب والارتباطات الممكنة بين المعارف البشرية، وتحكيم أصل الترابط الكلّي في ما بينها.

بَاتَ الْكَلَامُ مُشَوَّشاً وَمُتَمَمِّباً
وَالْمَاءُ تَمَوَّكِرَ فَأَقْفِلِ الْبِنْفِرَ
إِلَى أَنْ يُنَقِّيه خَالِقُهُ وَيَطَيِّبَهُ
فَهُوَ الَّذِي عَكَّرَهُ وَهُوَ الَّذِي يُنَقِّيه
الْأَمْلُ يَبْحَثُ بِالصُّبْرِ لَا الْعَجَلَةَ،
فَأُضْبِرُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصُّوَابِ^(٧)

(٧) المولوي، المتنوع: دفتر الأول، الأبيات ٤٠٠١ - ٤٠٠٣.

موانع فهم نظرية تكامل المعرفة الدينية (٣)

مقدمة نحن مستعدون اليوم لأن نفي بالوعدين اللذين قطعناهما على أنفسنا في الفصل السابق: أحدهما تبيين أصناف العوامل المؤثرة في تحوّل الإدراك، والآخر تبيين أصناف النّسب والارتباطات الممكنة بين المعارف البشرية، وتحكيم أصل الترابط الكلّي بينها.

نبدأ بأبيات مفعمة بالدلالة لجلال الدين المولوي التي تلخّص الركن القويم لعلم المنهج العلمي:

حين يقع متاع التاجر في الماء
فإنّه يحاول الإمساك بالمتاع الأفضل،
وإذا كان لا بدّ من غرق شيء في الماء،
فَتَخْلُص من الأدنى وحافظ على الأفضل^(١)

التضحية بالأدنى في سبيل الأجود إن قصة تاجر المعرفة هي أيضاً على هذا النحو. إنه يملك جميع المكتسبات والمعلومات في سفينة التحقيق، وحين يقع في دوامة المشكلات، ولإعادة التوازن إلى المركب وتخليصه من الهلاك، لا يرمي جميع

(٥) كيهان التفاني، السنة السادسة، رقم ٩، ١٣٦٨.

(١) المتنوي، دفتر الثاني، البيتان ١٥٠٨ و ١٥٠٩.

أمتعة المعرفة النفيسة مرّة واحدة في لجة الأمواج الجائعة، وفي أمواج المبطلات،
وإنّما يبدأ بالأمّعة الأدنى قيمة، فإن لم تهدأ زمجرة البحر، قدّم له قرايين أجود وأثمن.

افترضوا أنّ الذين يُجرون التجارب في هذا العصر، لم يجدوا في ماء المشروب،
في أثناء تحليله، أثراً للهيدروجين أو الأوكسجين، وبدلاً منهما وجدوا الكربون
والفوسفور، إنّ إعصاراً قوياً سيواجه حينئذ مركّب علم الكيمياء، وسيجد الكيميائيون
أنفسهم في مواجهة معضلات متعدّدة. لا شكّ أنّه يجب التضحية بشيء ما، ولكن
ما هو هذا الشيء؟ أصغرُ القرايين المخبريون أنفسهم، يجب أن يوجه هؤلاء إلى
أنفسهم، كخطوة أولى، تهمة الخطأ، وفي المرتبة الثانية إلى وسائل تجربتهم. ربّما
كان في مهارتهم نقصٌ ما، أو لعلّ في عملهم خطأ، أو ربّما الشيء الذي أجروا عليه
التجربة لم يكن ماءً في الأصل، فأعطاهم سائلاً غيرَ الماء، أو لعلّ وسائل التجربة
قاصرة وغير صحيحة أو لعلّ... إن لم تُسكّث هذه القرايين غضب طوفان المشكلة،
ويُطمأن إلى مهارة المخبريين، وإلى صحّة وسائلهم وكون الماء ماءً، حينذاك يأتي
دور التضحية بالمتاع الأثمن، ويتوجّب أن يُطرح ما لم يُضخّ به حتّى الآن.

ربّما كان جميعُ الكيميائيين السابقين جهلةً ومقصرين، وربّما كانوا جميعاً
يعلمون أنّ الماء مركّب من الكربون والفوسفور، ولكنّهم ادّعوا كذباً - وهم يعلمون
الحقيقة - أنّه مركّب من الهيدروجين والأوكسجين، أو ربّما يتبدّل تركيب مياه
البحار والأنهار في كلّ عصر، وقد كان كذلك في الماضي وهو هكذا اليوم...

إذا كان من غير الممكن احتمالُ هذه الفرضيات الهدامة وغير المقبولة عقلياً، فلا
مفرّ من أن نزيد خنجر التدبير صقلاً، فربّما كان في مباني علم الكيمياء قصور وخلل،
أو لعلّ طريقة تجزئة المواد، بعضاً أو كلّاً، غير صحيحة، أو ربّما كان في العلوم
الأخرى التي يستعين بها علم الكيمياء (كالفيزياء والرياضيات) مسائل ومباني باطلة،
هي التي خلخلت علم الكيمياء وهدمت بنيانه. وإن لم تكفِ هذه الفرضيات فمن
الواجب، لحلّ المشكلة (الفرق بين ماء أمس واليوم) أن نمدّ اليد إلى أمكنة أخرى
لتلقّي مساعدتها: فربّما كان أصل العليّة باطلاً، والماء ذاته الذي تركّ بالأمس
في أواني الاختبار مثل هذا الأثر، سيرتك اليوم أثراً آخر في الأدوات ذاتها. ربّما كان

أصل امتناع التناقض باطلاً، والماء مركَّب من الهيدروجين والأوكسجين، وكذلك غير مركَّب منهما. أو ربّما كان الله يسخر منا فيُبدِي الماء في أعيننا مرّةً على هذا النحو، ومرّةً على ذاك النحو.

يتّضح أنّ الكلام والفلسفة والعلم التجريبيّ حاضرٌ بكليّتها في قطرة ماء واحدة، وحين يقع خللٌ في تركيب الماء من الـ(H₂O)، فإنّ هذا الخلل سيصيب على التوالي، وبالتسلسل، أركان العلم والفلسفة والكلام. إنّ قبول تركيب الماء من الـ(H₂O) وعدم قبوله متكفئان كلاهما على كثير من المباني والفصول النظرية والمنهجية والمعرفية القريبة والبعيدة، ولهذه الأصول والمباني ثمرات ونتائج وافرة في مجالات أخرى، ولا يمكن منطقيّاً أن يعمل واحدٌ على ردّ تلك النقطة الصغيرة أو إثباتها دون أن يستعين بتلك المبادئ والثمرات.

الحاصلُ فعلاً أنّ العلماء، لحلّ المشكلات العلمية والفلسفية، قليلاً ما يحتاجون إلى إعادة النظر والتحقيق من جديد في جميع مبانيهم، وعادةً، يخفّفون حدّة المشكلة، بالتضحية بالأمّعة الأصغر والأرخص والمستعملة، ولا يطرحون الأمّعة الأنفس وغير المستعملة، ويحمونها من الغرق، ويظنّون أنّ سلامة مركب المعرفة غير متعلّقة بهذه الأمّعة النفيسة، غافلين عن كون وزن المركب مدينٌ لها كلّها، ومن أجل سلامته يجب أن تُهيأ كلّها للتضحية بها كقرايين.

إنّ تقبّل الافتراضات التي ذكرناها لحلّ مشكلة التفاوت بين ماء الأمس وماء اليوم صعبٌ إلى درجة أنّ الذهن لا ينتبه إليها من بداية الأمر، ولا ينظر إليها بعين النقد. ولكن حين تحدثُ مشكلةٌ معقّدة، ولا يتوصّل العقل إلى حلّها يأتي دور الخطوات الأصعب، التي تدلّ إلى أيّ مدى يمكن أن تندخل الخطوات الصعبة لحلّ العقد.

إنّ صعوبة تقبّل تلك الافتراضات ليس سببه أنّها غير متلائمة مع العقل السليم المؤيّد بالتجربة والإجماع والدليل، وإنّما بسبب أنّ تقبّل أيّ منها سيخرج ببيان علم من العلوم، وسيستيسر حلّ المشكلة الصغيرة بنفقة هدم علم ضخم.

وهل من السهل تصديقُ إجماع علماء الكيمياء على الكذب؟ وإذا قُبِل مثل هذا

الإجماع، أي إجماع بعد ذلك، وفي أي علم يمكن أن يكون مقبولاً؟ وهل يجوز لحل مشكلة قطرة الماء أن يتبدل بحر العلوم النقلية (المبنية على الإجماع والتواتر) إلى سراب؟ وهل لتقبل الخلل في مباني الفيزياء والرياضيات تبعات صغيرة وإمكانية تحمّل؟ إن الاضطراب سيصيب الفيزياء الأرضية إلى الفيزياء الفلكية كلها؛ إن تقبل تبدل بنيان الأشياء يحتاج إلى قلب أسد، وعلى افتراض أنّ لشخص ما مثل هذا الاعتقاد عن الماء، فلماذا لا يحكم الحكم ذاته على التراب والنور والورق والسكر والنفط والدم، ووجود الخليّة، والنشاء، والفيتامين ب، والبنسلين، والحديد والخشب، ولا يشعل نار التجديد في يدر جميع العلوم؟

وتقبل فكرة تلاعب الخالق بالبشر سيفسد، ليس فلسفة العلم وحدها، وإنما الدين والنبوة أيضاً، وستزلزل جسد ديكارات المطمئن في قبره، فهو في النهاية قد وضع جميع الأشياء على الأصل القائل إن الله موضع ثقة. هذه النتائج وتوابعها هي التي تمنع الذهن من التفكير بتلك الافتراضات، وتوجّهه للتفتيش في العوامل القريبة من المشكلة، وتعلمه أن: لا تُحرق بساطاً لوجود حشرة فيه. لكنّ عدم توجّه الذهن نحو هذه الافتراضات لحلّ المعضلات شيء، وعدم وجود الترابط بينها وبين المشكلة الحديثة الظهور شيء آخر.

صحيح أننا نمذ يد الطعن والطمع في مرحلة متأخرة إلى أضخم أقسام العلم، لنحلّ مشكلة صغيرة، إنما ليس صحيحاً أنّ حلّ تلك المشكلة ونقضها ليس مستنداً إلى ردّ تلك الأجزاء وقبولها. فحين يبرز أيّ تعارض في العلم، فإنّ مركب المعرفة كلّه يقع في دوامة الهلاك، وسيساق جميع العلماء إلى المحكمة، وما لم يُبرأ أفراد المجتمع العلميّ واحداً واحداً، وما لم يُعرف المقصّر الأصليّ والمسؤول عن التناقض الحاصل، فلن ينجو منهم أحدٌ من تهمة الخطأ والتقصير. إنّ عدم الاهتمام وعدم التوجّه إلى الافتراضات المهمية، ليس بسبب هيبتها وإنما بسبب عدم دخالها.

كما أنّ التجارب الكيميائية في المختبر تكشف عن تركيب الماء، كذلك وبالمقدار نفسه، فإنّ تقبل إتقان وصحة مباني الكيمياء والفيزياء والرياضيات والعلوم النقلية والكلامية والفلسفية تندخل للكشف عنه.

الحاصل أنّ مدخلية هذه المبادئ البعيدة يتأخر اكتشافها وتصديقها. يكفي أن تحدث مشكلة، لتوضّح ذلك الارتباط وتلك المدخلية، أي إنّنا حين نصدّق أنّ تركيب الماء H_2O ، فإنّنا نكون قد صدّقنا أنّ الكيميائيين لا يكذبون، وأنّ استعارة الكيمياء من الفيزياء صحيحة ومقبولة، وبانية وليست مخلطقة ولا هدامة، وأنّ الأشياء لا تتغير تركيبها كلّ يوم، وأنّ منهج علم الكيمياء صحيح، وأنّ الله ثقة، وأنّ حواسنا وعقلنا يُعتمد عليها، وأنّ المنطق ليس مضللاً، وأنّ هنالك أيضاً نتائج أخرى صحيحة (غير التركيب الكيميائي للماء)، قد توصلنا إليها بواسطة هذه الأصول والمباني النظرية والمنهجية. بينما حين نشكّ في الواقع أنّ الماء الذي نعرفه مركّب من الهيدروجين والأكسجين حتّى الآن، لا يتكوّن فعلاً من هذه العناصر، وأنّ تركيبه شيء آخر، يجب من الناحية المنطقية أن نشكّ بجميع تلك المسلّمات وأن نعيد بحثها، ونرى أي افتراض أوقعنا في هذا الخطأ، ولا نشكّ في المباني وحدها، ولأنّنا أيضاً بنتائج تلك المباني، ومتفرعاتها القريبة والبعيدة.

إذا كان منهج دراسة الكيمياء يعدّ الماء مؤلفاً من الهيدروجين والأكسجين فإنّ هذا المنهج ذاته، يعدّ الميثان مؤلفاً من الكربون والهيدروجين، والسكر مؤلفاً من الكربون والأكسجين والهيدروجين، وإذا كان جميع الكيميائيين كاذبين، فلماذا لا يكون الفيزيائيون والمؤرخون والجيولوجيون كذلك؟

وإذا كان الله قد ضلّل الإنسان مرّة، فلم لا يضلّه دائماً؟ نرى أنّ سيف الإبطال إذا نزل على اكتشاف من اكتشافات علم ما سيقع على جسد المعرفة البشرية كلّها، وإن لم تصدّه الأيدي والجلد والعظم، فإنّه سيصل إلى الدماغ حتماً ويتلفه. أي إنّ حدوث أيّ إبطال بسيط، له منطقياً قدرة على النفاذ في أكثر قلاع العلم استحكاماً وبعداً، فيخربها (إن هذا الأصل تُسميه أصل رفع التناقض).

نذكّر القارئ أنّنا نتكلّم هنا على العلوم والمعارف التي هي، كما بيّنا في التوضيحات السابقة، في مقام التحقّق (وليس التعريف)، مملوءة بالقضايا السقيمة والصحيحة، وبعد أن توزن في ميزان خاصّ تدخل خزانة العلم، وتكتسب هويةً جمعيّة

وجاريةً ومتكاملة، وقائمة على إجماع العلماء، وناقصة وغير خالصة. نحن لا نبحث العلمَ اليقينيَّ الصحيح والكامل، المتطابق مع التعريف ومع الواقع ويجب أن يكون موجوداً في نفس العلماء، (وهو ليس كذلك الآن). كذلك يجب أن يتوضَّح الفرقُ بين الطريق الذي قطعناه في المقالة السابقة (لإثبات ترابط العلوم)، وبين الطريق الذي نقطعه اليوم. لقد تعرَّفنا في المقالة السابقة إلى ثلاثة موازين (البرهان والتجربة والنقل المتواتر)، تضع ثلاثة أنواع من المعرفة في خدمة البشر، ولأنَّ أجزاء كلِّ واحدة من هذه المعارف الثلاث توزن بميزان واحد فهي متصاحبةٌ معاً ومتقاربة. وأكدنا مثلاً أنه إن لم يكن بين قانون الصدأ لا ينتشر في الخلاء والأسيدات حامضة، ربطٌ منطقي/توليدي (أي إنَّ أحدها لا يتولَّد من الآخر، والتصوِّرات الأولى غير التصوِّرات الثانية)، فإنَّ بينها ربطاً منطقياً منهجياً، أي إنَّ الميزان الذي يُلزمنا بقبول الأولى يُلزمنا بقبول الثانية. وبعبارةٍ أخرى حتَّى وإن لم يكن هنالك في الواقع ارتباطٌ بين حموضة الأسيد وانتشار الصدأ في الخلاء، فإنَّه موجودٌ في مقام الإثبات والقبول. وفي هذا المقام فإنَّ المسألتيْن متقاربتان وترضعان من ثدي واحد، وتوزنان بميزان واحد، بحيث إنَّ قبول إحداها من طريق الثقة بالميزان سيؤدِّي إلى قبول الأخرى. وضحنا هنا أنَّ العلوم التجريبية كلُّها مع بعضها في الواقع علمٌ واحدٌ لأنَّ لها ميزاناً واحداً. ووحدتها ليست بسبب تقارب الموضوعات، أو التعلُّق بالطبيعة والمادَّة، وإنَّما فقط بدليل وحدة الميزان، وكذلك هي العلوم العقلية والنقلية.

إنَّ الطريق الذي سلكناه يعتمد على وقوع الإبطال والتناقض في العلم، ليشير إلى أنَّه من أجل رفع تناقض ما، لا بدَّ من عبور كلِّ مدينة العلم لإيجاد المقصَّر الواقعي. من هذا المنظار لا يبقى هنالك فرقٌ بين العلوم النقلية والعقلية والتجريبية، وكلُّها مهمَّةٌ بالتقصير، بالنسبة نفسها، ويشملها التحقيق.

حين يتعارض جزآن من علم واحد معاً (مثلاً حين تقع في اليد شواهد تجريبية تؤيِّد نظرية مركزية الشمس، وكذلك شواهد تؤيِّد نظرية مركزية الأرض)، لا فرق عند ذلك، لرفع هذا التناقض، من أن نستعين بالنقل أو العقل، بعلم الكلام أو الفيزياء أو الرياضيات والفلسفة. وأن نعدَّ الحسَّ خطِّاءً أو العقل، أو أن نضع العيبَ على عاتق

آلات العلم، أو على عاتق صاحب الآلات. وتاريخ العلم يشهد أنّ العلماء جميعاً قد ساروا عملياً في جميع الطرق، وطرقوا جميع الأبواب، ليتخلّصوا من التناقض المسيء للعلم، وهذا الأمر عينه صادق في مجال تعارض العلم والدين. أي إنّ ليس فقط من أجل رفع التناقض بين علم وعلم آخر، أو بين العلم والفلسفة، مدّ العلماء أيديهم إلى مجموع المعارف وفي جميع الاتجاهات (بالتدرّج، ومع الاحتياط اللازم، وبأسلوب التاجر الذي كُسر قاربه)، وإنّما أيضاً تناقض المعرفة الدينية والمعرفة البشرية سيوقع أصحاب المعرفة في بحر الاضطراب. إنّ مفتاح فهم هذه الدعوى وقبولها هو التحقيق في تاريخ العلم والثقافة البشريين فقط.

هذا الاضطراب والتلاطم يستقرُّ بعد أن تقدّم له قرائين عديدة. ولكنّ الدرس الذي سيُستخلص هو أنّ أجزاء المعرفة البشرية المختلفة، مترابطة معاً ترابطاً وثيقاً، وآلاً ما كان يمكن أن تقطع رقبةً واحدٍ جُزافاً بجريمة الآخر.

الحكماء المشاؤون، مُعاصرو غاليله، عدّوا التلسكوب خادعاً، ورفضوا النظر إلى القمر بعين التلسكوب، خوفاً من أن يُبطل ظهور منخفضات ومرتفعات في القمر حكماً من أحكام الطبيعيات الأرسطية، إلى أن يبدو القمر الذي هو جرّم فلكيّ على عكس رأي أرسطو ليس له شكلٌ هندسيّ كامل.

هؤلاء الذين وجدوا أنّ حكم التجربة بشأن القمر لا يتوافق مع حكم أرسطو عليه، سعوا، لرفع التناقض، إلى تخطئة الآلات والأسباب العلمية وإنكارها، ظنّاً منهم أنّ ترجيح دور العین الطبيعية التي خلقها الله على العین الصناعية التي صنعها الإنسان، ستقتلع جذور المشكلة من ساحة المعرفة، وستبقى فلسفة أرسطو سليمة ومسيطرة.

نعم، بهذا الأسلوب يتحرّز القمر من الاعوجاج وعدم التناسق، ويبارك الحكماء المشاؤون بعضهم في مقارعة الخصم، ولكن سيرافق هذه الحرّية الفلكية، أن تصبح نصف العلوم التجريبية للبشر الترايبين غباراً، وتصعد إلى الأفلاك. وهل التلسكوب وحده خادعٌ؟ لم لا يكون الميكروسكوب والسيلوسكوب والكومبيوتر

والسبكتروغراف وغيرها من الآلات مخادعة؟ إذا كانت إحدى هذه الآلات غير موثوقة، وتكذب على الحواس، فلربما كانت الآلات الأخرى كذلك؛ وعلى هذا النحو نرى أن رفع تعارض حكم من أحكام علم الطبيعة الأرسطية مع علم الطبيعة الجديدة، سيؤدى بنتيجة عبثية إلى طرد مجموعة كبيرة من العلوم الجديدة (الطب وعلم الجياوة والكيمياء وغيرها). أي إننا إذا أردنا أن لا نستبعد هذا الحكم غير الصحيح، فلا مفرّ أماننا من أن ندفن جميع المعارف الصافية غير المغشوشة في تراب الجهل. وهل من دليل أوضح من هذا الدليل يبيّن ارتباط العلوم وارتباطها؟

نعم، اليوم ما من تاجر معرفة يرضى بهذه السفاهة، أي إنّه ليحتفظ بأمتعة خسيصة ينفذ يديه من عددٍ من الأمتعة النفيسة، لكن في ذلك العصر، الذي لم تكن فيه ثماز هذه الآلات وبركاتها واضحة، لم يتورّع الحكماء الأرسطويو الذائقة عن قطع رأسها من أجل المحافظة على حرمة «المعلم». كانوا قد اكتشفوا جيّداً أنّ هذا الخيط أطول من أن يُظنّ، وإذا كان القمر، بحسب فتوى المرقاب، معوج وغير متناسق، فإنّ هذا الاعوجاج سيصيب غداً جميع الأفلاك، وكذلك جميع آفاق العلم الأرسطوي، (وقد حدث هذا)، وستبطل آلات أخرى أحكام الطبيعيات الأرسطوية واحداً بعد الآخر، ولهذا سنعوا لحبس الماء في رأس النبع. ولكن هل يحيا العلم أو يموت بفتوى أحدٍ أو بأمره؟

الأهم من هذا أن سكين الإبطال الذي يُشحذ باتجاه حكم من أحكام الطبيعيات كما قلنا، لا يكشف الجلد فقط، وإنّما يستطيع أن يقطع الوجود ويثقب المبادئ والمباني. أليس بطلان حكم من أحكام الطبيعيات، هو ابن مناهج ومبانٍ باطلة؟ ألم يُستنتج بأسلوب خاصّ ومن مبادئ خاصّة؟ إذاً لماذا يجب أن يُعدّ هذا الحكم وحده باطلاً، ولا حديث عن بطلان الأسلوب والمباني؟ إضافة إلى ذلك ألم تتوصّل تلك المباني والمنهج إلى تصويب فلسفة أرسطو لما بعد الطبيعة؟ فإذا كان فيها خللٌ فيرجع إلى خللٍ في ما بعد الطبيعة، وهكذا فإنّ بطلان حكم من الأحكام في علم الطبيعة الأرسطية، قادراً على خلخلة فلسفته الماورائية ووضعها على شفير الهاوية. فالיום حكمٌ وغداً آخر وكلُّ ذلك شاهدٌ على أنّ الفلسفة غير التجريبية، وكذلك علم

الكلام والحديث، متلازمة إلى حدّ أنّه إذا حمل الشيل أحدّها فإنّ الآخرَين لن ينجوا منه، وإذا وقع أحدّها ومات، فالآخران لن يجلسا في مأتمه لتقبّل العزاء وإنّما في مأتمهما.

ليست غايثنا القول إنّ أيّ نقض يؤدي إلى تخريب بناء العلم والفلسفة كلّها، ولكنّ المراد هو أنّ هذه القدرة موجودةٌ فيه بالقوّة، وهذا كافٍ لإثبات الارتباط المتقابل والمتعكس لعناصر المعرفة البشرية المختلفة، ودليلٌ بين يدي الدعوى التي تقول إنّ هذه المعارف في سيلان وتلاؤم مستمرّين.

العلماء والحكماء، انطلاقاً من كونهم أسسوا مبانيهم ومناهجهم وهم راضون عنها، لا يمدّون، في الأغلب الأعمّ، أيديهم إلى هذه المبادئ لحلّ المشكلات والرّد على الشبهات (وهذه المحافظة هي عملٌ محمودٌ للعلماء)، ولا يستسيغون الثورة الشاملة، وإنّما يسعون، قدر استطاعتهم، بحفظ المباني، إلى تجنّب المشكلات المتوقّعة. كذلك فإنّهم، لحلّ مشكلة من المشاكل التي تواجههم في فئهم، قليلاً ما يستعينون بالفنون الأخرى، أو أنّهم يرمون تبعه المشكلة على عاتق الأجنبي، ونتيجة ذلك فإنّ المبتدئين يظلّون غافلين عن الارتباط (المنطقي/المنهجي)، بين عناصر المعرفة المختلفة، ولا يتصوّرون أنّ بإمكانهم المساهمة في إيجاد المشكلة أو ما هو مرتبطٌ بها. إنّما، حين يحدث ثورة في العلم، ويسوء الظنّ بجميع المباني والمناهج السابقة والمعتمدة، تنفتح العيون وتنقشع الحجب، فيطرد الأحياب السابقون ويُنْفون.

نعم، نادراً ما تقع الثورة في العلم، وتادرون أولئك الذين يعرفون الثورات، ويعرفون مدى عمقها واتساعها، ولهذا السبب فإنّ تصوّر علم واحد علم يتضمّن جميع المعارف البشرية متماسكة، تتأثر بما يصيب بعضها من فائدة أو ضرر - بعيداً من التصديق. نكرّر القول، إنّ مفتاح فهم هذه الدعوى وقبولها، هو التحقيق من تاريخ العلم والثورات العلمية.

يقول بوبر: العلم يعني التعلّم من الأخطاء. ونضيف أنّ كلّ خطأ يقع في فنٍّ من الفنون، قد يكون درساً نتعلّمه في فنون أخرى، أي إنّ كشف أيّ خطأ علمي قد

يؤدي إلى كشف الأخطاء الفلسفية (وأحياناً الكلامية والتاريخية) وبالعكس، وهذه شهادة على ترابطها.

مشكلة المنكرين مشكلة المنكرين هي فقر الخيال المبتكر، ولهذا السبب فإنهم يطلبون إلينا أن نتكهن، اليوم، ما هو مستقبل العلم، وأن نحدّد أين سيتغيّر العلم، أو أيّ جزء منه ستصيه زيادة أو نقصان. ولكن التكهن مستحيل، وبخاصة في ساحة المعرفة. اكتشاف معرفة الغد سيفقدنا الانتماء إلى المستقبل، أي إنّ المعرفة النهائية القطعية لنضج العلم، تمنع نضجه وتوقّفه. لا أحد يعرف اليوم ما الذي سيحدث غداً في عالم المعرفة، وأيّ أمواج جديدة ستهيج هذا البحر المترامي الأطراف، وأيّ قرابين سيضحي بها العلماء. ولكن من المسلّم به، أنّه إذا كانت هنالك عناصر في الطبيعيات تساعد الفلسفة وتثبت بعض أحكامها (كإثبات وجود النفس، أو إثبات وجود الله بواسطة برهان النظم، أو توضيح ارتباط الحوادث بالقديم)، فلا دليل على عدم إمكانية تسرب نقاط جديدة من العلم إلى الفلسفة في الغد، لتعالج مشكلاتها، أو لتثبت أحكاماً فلسفية جديدة، فتغتنى الفلسفة. والأهم من ذلك أنّ الفلسفة، إذا كانت تستفيد من العلم وتفتش عن هذه الاستفادة، فما من شك أنّها تتضرر منطقياً من ذلك؛ لأنّ العلم التجريبي متكىء على المباني الفلسفية من ناحية، ومن ناحية أخرى هو نفسه صغرى الأقيسة الفلسفية. ولذا فإنّ أيّ خلل يقع في حصن الفلسفة أو في حصن العلم، يؤدي إلى خراب البناء كلّ. لا تقولوا إنّ مجالات الاستفادة الفلسفة من العلم والطبيعيات كانت قليلة، فإذا كانت الاستفادة القليلة ممكنة ومسموحة، فإنّ الاستفادة الأكبر ممكنة أيضاً ومجازة. نحن، وإن كنا لا نعرف من أيّ شيء ستستفيد الفلسفة أو تتضرر في الغد (فمعرفة هذا الأمر معادلة لكشف كلّ فلسفة الغد وعلمه، اليوم)، ولكننا نعرف أنّ هذا الباب لا يُقفَل نهائياً أبداً، ولذا فإنّ إمكانية التحولات العلمية والفلسفية العظيمة، المتعاكسة والمتقابلة، معقولة ومتصورة ومحتملة كلياً.

وبما أنّ المعرفتين تتشاركان المعرفة والضرر، وغنى إحداها أو ضعفها مرتبطان، منطقياً، بغنى الأخرى وضعفها، فلماذا يُستكّر القول إنّ إحداها مرآة الأخرى،

وكذلك الحديث عن وحدة نظرية المعرفة المتعلقة بهما؟ أو نستنكر عدّ إحداهما
علّة تحوّل الأخرى أو معلولة بها؟

سرّ رفض البعض لهذه النتيجة الواضحة، هو المعتقد الأرسطوي الذي أكله الغبار،
والذي يميّز العلوم بحسب تميّز موضوعاتها، ويرى أنّ زمالة العلوم تتيشر حيث
تكون الموضوعات متقاربة. هذا الكلام، إضافة إلى أنّه متعلّق بعلم المعرفة الأولي
(القَبلي)، وقد طرحه علمُ المعرفة اللاحقي (البُعدي) جانباً، هو أساساً كلامٌ لا فائدة
منه (بل هو مليءٌ بالضرر).

هذه العقيدة لا توضّح أيّ العلوم متقاربة الموضوعات، وأيّها متباعدة الموضوعات،
المراقبة تتمّ من بعيد، فإذا وجد أنّ علمين يقومان بعملٍ مشترك، يُقال إنّ مواضيعهما
متقاربة، وإلاّ يقال إنّ تمايز الموضوعات لم يسمح بذلك؛ كذلك الطبيب، الذي
كان قد تنبأ بموت مريضٍ بمرضٍ مهلك، وحين مات، قال: لقد تبين أنّ مرضه كان
خطيراً، لأنّ المرض ما لم يكن خطيراً فهو غير مهلك!

أين يظهر أنّ علم الرياضيات الذي موضوعه العدد والكُمّ متقاربٌ مع علوم
الكيمياء والأحياء والاقتصاد وعلم النفس، ذات المواضيع المتعلقة بالطبيعة الحيّة
والميّنة والمجتمع وسلوك الإنسان؟ ولكنّ هذا الكُمّ يلتقي مع تلك العلوم المتمايزة
عنه (غير الكُمّ)؛ وحالياً إنّ هذه العلوم متقاربة ومتجاورة ومتزاملة إلى درجة أنّ الفصل
في ما بينها غير قابلٍ للتصوّر. والحقيقة أنّ تاريخ العلم، وعلم المعرفة اللاحق
المستفيد منه، وضّح مواطن الارتباط والتبادل بين العلوم، التي توهم بناءً علم المعرفة
الأولي أنّها غير متداخلة.

ليست فحوى الدعوى أنّ زمالة العلوم تستوجب وحدة موضوعاتها، ولكنّ الدعوى
أنّ هذه الزمالة، أو هذا التداخل، يجب أن يُرى في مرآة التاريخ، وليس في ظلّ
الموضوعات، مستقلة كانت هذه الموضوعات أم غير مستقلة، فالعلوم متداخلة
ومتراطة.

إنّ سرّ اتّحاد العلوم وترابطها شيءٌ آخر. فمهما جزأنا الطبيعة والوجود، وكشفنا

حيثياتهما المختلفة، ووضعنا كلَّ حيثيَّة في يلاكِ موضوع معيَّن، فإنَّ هذا الفصل المصطنع والذهني، النافع والضروري لتكثير العلوم، لن يؤدي إلى فصلها في الواقع على الإطلاق. فجرم قطعة الخشب يُبحث عنه في الفيزياء، وبنائهُ السَّلُولوزي يُبحث عنه الكيمياء، وقيمتُهُ يُبحث عنها في الاقتصاد، وإمكان وجوده يُبحث عنه الفلسفة، والجبر والاختيار في وجوده يتعلق بعلم الكلام، وأبعاده يُبحث عنها علم الهندسة. إلخ... ولكن في الواقع الخارجي، ما من واحد من هذه الأوصاف والحيثيات يتصارع مع الآخر، وكلُّها موجودة في وجود واحد، وحاضرة في محضر واحد. من هذا المنطلق، فإنَّ المعارف التي تتكلَّم على قطعة الخشب هذه، وإن كانت تبدو متباعدة إلى هذا الحدِّ عن بعضها البعض، فإنها ستلتقي يوماً ما، وهذا الفصل المصطنع في ما بينها، سيتحوَّل إلى صداقة طبيعية، وستمتزج أحكام إحداها بالأخرى.

في عالم الخارج، النفس والبدن، الرياضيات والطبيعيات، الطبيعة وما وراء الطبيعة مترابطة، ولن يؤدي التمايز العلمي في ما بينها إلى تمايزها الواقعي مطلقاً؛ ولذا فإنَّ إمكانية تداخل بعض العلوم ببعض الآخر، أو نقل مسائل علم إلى علم آخر، أو استفادة أحدهما من الآخر، أو تضرره منه، موجودة دائماً وغير منتفية على الإطلاق. ونحن لا نقصد من ترابط العلوم المنطقي، وتغذية أحدها للآخر غير هذا.

ألم ينقل صدرُ المتألِّهين مباحث علم النفس من الطبيعيات إلى الإلهيات؟ ألم تتداخل الهندسة والفيزياء اليوم في ضوء نسبة أينشتاين؟ ألم يتأخَّ المنطق والرياضيات؟ ألم تُستخدم الكيمياء في التاريخ وعلم الآثار؟ ألم يساعد الفحم ذي الإشعاع الذاتي (كربون راديو أكتيف) في تعيين عمر الأشياء القديمة، وكشف هويَّة الأقوام والشعوب؟ وقد تمَّ كلُّ ذلك تحت سمع وبصر أولئك الذين يُصرون على حفظ تمايز الموضوعات وحرمتها، وغضبوا على عدم مبالاة تاريخ العلم الذي زوَّج المحارم بمثل هذه الجرأة.

لا تقولوا إنَّ علم النفس (الذي محمولاتُ مسائله من التقسيمات الأوَّلية للوجود)

هو في الحقيقة من الإلهيات وليس من الطبيعيات، وبما أنه اليوم قد عاد إلى هنالك، ووصل إلى حيزه الطبيعي (الإلهيات) فسيستقبل بهتاف: ﴿هذه بضاعتنا رُدَّتْ إلينا﴾ (يوسف، الآية ٦٥). فالمجال هنا ليس مجال تعيين الحقِّ والباطل، والتحكيم بين صدر الدين الشيرازيَّ وحجَّة الحقِّ ابن سينا، مرتبطٌ بمحضِرٍ آخر (وبمعرفة الدرجة الأولى)؛ والفلسفة والعلم من وجهة نظرنا، هما ما هما عليه الآن، وليس ما لم يكن موجوداً أبداً ويجب أن يوجد.

إنَّ الفلسفة هي هذا البركان من المناهج الفلسفية الصحيحة والسقيمة التي أوجدها الحكماء، والإلهيات والطبيعيات في هذا البركان لا تساعد إحداهما الأخرى فقط، (مع حفظ حرمة المسائل والموضوعات)، وتساهم في الفائدة والضرر، وإنما مسائلهما متمازجة، وأحياناً تُقطع من جسدِ هذه أجزاءٍ وتُلصق بالأخرى، نحن بحاجة إلى ملأٍ صدرا جديد ليفتح عيون المنكرين المغمضة.

إنَّ فلسفة ديكارت وكانط والفارابي والسهورودي وهيجل وفيورباخ وسارتر وراسل والمولوي وإقبال ونيوتن ووايتهد والحكيم السبزواري وآقا علي مدرّس، وعلومهم ودينهم شواهد كلّها على هذا الحكم. لقد كان علم هؤلاء الحكماء متوازناً مع فلسفتهم، وفلسفتهم متوازنة مع دينهم. يمكن أن يُرى هذا التوازن بوضوح إذا تجاور الطبيعة وما وراء الطبيعة، أو العلم وما بعد الطبيعة، فيضطر الحكيم لتبيين النسبة في ما بينهما.

ديكارت الذي أحصى ما أحصى من مقادير الأشياء، لم يستطع أن يعيّن نسبة النفس إلى البدن، وإن كان حكماؤنا لم يقفوا في مثل هذه المشكلة، فليس مردّد ذلك قوّة فلسفتهم، بل ضعف علومهم التجريبية.

إن لم يُخدع قلبك من رؤية السّراب،

فهو من نقصان عطشك؛ فلا تغترّ بعقلك

إذا كان مقدارُ الحركة في الواقع (أو بصورة أكثر شمولية: مقدار الطاقة)، في العالم ثابتاً، فكيف يمكن أن نصدّق أنّ النفس هي التي تحرك الجسد، وأنّ

العضلة تتحرك وتنبض بإرادة نفسانية؟ لأنه إذا كانت إرادة النفس بتحريكها للبدن، تضيف مادة إلى كل حركات العالم، فإن ذلك سيكون غير منسجم مع القول ببقاء مقدار الحركة ثابتاً (أو مقدار الطاقة)، وإن لم يكن للنفس سهم في تحريك البدن، وحركات البدن الداخلية والخارجية السابقة، كافية لحركاته اللاحقة، فما نفع الإرادة إذًا، وما هو عيبُ عد البدن جهازاً آلياً؟ وإذا كانت النفس هي ذاتها منبعاً لطيفاً من منابع الطاقة تعطي البدن بإرادتها الذاتية طاقةً جديدة، فكيف نصدّق عدم ماديتها إذًا؟

إننا، بإنكار الأصل القائل ببقاء الطاقة ثابتة للمحافظة على حرمة النفس، أو بقبول ذلك الأصل، نكون قد اعتبرنا أنّ بين النفس والبدن نسبةً جديدة، وفي كلتا الصورتين نكون قد وفّقنا بين علم الطبيعة وما بعد الطبيعة وجهزنا هذا المنزل المؤلف من غرفتين، بل من طبقتين، بحيث لا تتداخلان، أو لا تقع إحداها على الأخرى.

كان إله ديكارت كذلك مناسباً لتلك الفلسفة وذلك العلم، إله خلق الكون بنقرة واحدة بحسب قول باسكال، ثم جلس بعد ذلك يتفرّج على حركة الأجرام. هذا الإله ذاته هو الذي جعل اكتشافات ديكارت الواضحة والتمايزة، العلمية والفلسفية، صحيحة، وهو الذي طمأنه إلى صحة آرائه، لأنّ مثل هذا الإله الكامل والمطلق، لا يمكن أن يكون مخادعاً للإنسان فيجعله يكشف هذا التصديق الواضح في الذهن، ويجزم به، وفي الوقت نفسه يتلاعب به ويستخّره.

الحكيم السبزواري أيضاً، الذي كان يؤمن أنّ طبيعيات اليونان محكمة، وكان يعدّ تجزيء الأفلاك ممتنعاً بسبب ذلك، حين وصل إلى مسألة المعراج الجسماني، انتقد المحقق اللاهيجي الذي يرى أنّ الفلك الأقصى وحده، لا يجوز عليه الخرق ولا الالتغام، بينما عدّ سائر الأفلاك قابلة للتجزيء، أو للرفو، ليجعل المعراج الجسماني ميسراً. لذلك وحفظاً لظاهر الشريعة، وكى لا يُزعزع الأصل اليوناني المتوهم (امتناع خرق الأفلاك أو التغامها)، أفتى أنّ بدن النبي الترابي، عليه السلام،

الطَّفُ وأرْقُ من الفلك، ولذا فإنَّ عبوره من الأفلاك لا يخذلها، وبهذا التدبير يكون المعراج الجسماني صحيحاً، وفي الوقت عينه لا يُشكُّ بصحة الطبيعيات القديمة^(٢). هكذا يعمل العلم والدين والفلسفة معاً، لإدخال موجود أرضي إلى عرصات السماء.

المعراج الروحاني، والمعراج المثالي، كانا أيضاً تدبيرين آخرين لأهل الدين، ليظلوا أوفياء للدين وللفلسفة والطبيعيات القديمة معاً.

بهذا المقياس أيضاً يجب أن يُقاس التناسب أو التوازن بين تديّن الحكماء الآخرين وعدم تديّنهم، وبين فلسفتهم وعلومهم الطبيعية، وتعلّم بواسطته مجالات تصادم الطبيعة وما وراء الطبيعة.

إضافةً إلى ما ذكرنا: (أ) أصل رفع التناقض، و (ب) مفارقة التأييد و(ج) وحدة المنهج، و(د) أصل التغذيةية والتبادل، هنالك نوع آخر من الأتحاد والتلاؤم الواسع يربط هذه العلوم ببعضها، هو اتّحاد علم المعرفة (بالمعنى المحصور للكلمة). هذا الأتحاد هو على الإجمال، بمعنى أنّ بين المعارف البشرية المختلفة والمضبوطة، على الرغم من تنوع موضوعاتها وتنافرها، نوعاً من التناغم والتناسق بحيث إنّ ما من واحد منها يفتي ضدّ الآخر؛ أو على الأقلّ، إنّ مثل هذا التناغم مطلوب، والعلماء والحكماء يسعون للظفر به. وما من حكيم جامع يستسيغ أن يكون علمه وحكمته وكلامه وعرفانه، التي تحكي كلّها عن خبايا الوجود وحقائقه، غير منسجمة، أي أن يظهر وجه إنسانٍ وقد هرب العلم منه في الحكمة، وتمكن علم الكلام منه، وجافاه العرفان.

ليس المنتظر أن تكون كلّ معرفة وليدة معرفة أخرى أو مؤيدة لها، أو أن تكونا موحدتي الأسلوب، أو أن تقتض إحداهما من الأخرى. إنّما المنتظر، على الأقلّ، أن لا تصادم أيّ منهما مع الأخرى، أو أن تضعفها، وهذا ليس أمراً بسيطاً، وهو مبني على أساس نظرية علم معرفة.

(٢) المسفار المربعة، الجزء التاسع، الحواشي، ص ٤٨ - ٥١، دار إحياء التراث العربي.

إذا قلنا إنّ فروع المعرفة الكبيرة، بدليل تباعد أساليبها وغاياتها وموضوعاتها، لا تختلط ببعضها، ولا عمل مشتركاً في ما بينها، ولن تلتقي على الإطلاق، أو إذا قلنا إنّها، كلّاً أو بعضاً، لديها احتمال التلاقي والتنافر، ويجب السعي للمصالحة والتوفيق بين عطاءاتها، نكون قد حكمنا في الحالتين حكماً معرفياً، وهذا هو معنى اندراج المعارف البشرية وانسجامها في ظلّ نظرية المعرفة واحدة.

إن نظرة ترى إلى الفلسفة أنّ طريقها منفصلٌ كلياً عن العلم التجريبي (ومثلاً، تعدّ التجربة في إحداها مبطلّة وتعدّ التجربة في الآخر غير مبطلّة)، ونظرةً أخرى ترى أنّهما (الفلسفة والعلم التجريبي) مختلطان، ويوضعان في مرتبة واحدة؛ نظرة تفصل العلم عن الفلسفة انطلاقاً من الموضوع، ونظرةً أخرى تميّز بينهما بحسب المنهج؛ نظرة ترى إلى الحقيقة في ضوء إجماع العلماء، وأخرى تفسرها بحسب مطابقتها الواقع؛ نظرة تعدّ ما بعد الطبيعة علماً بلا معنى، ونظرةً تعدّه أفضل علم لأفضل معلوم، كلّ واحدة من هذه النظرات تصنّف المعارف على نحوٍ معيّن، وتعرّف التعارض في ما بينها وتجلوه على نحوٍ معيّن في ظلّ نظرية معرفيّة معينة، لا يُسمح لبعض المعارف بالدخول، كما أن في الوضعيّة (بوزيتيفيسم)، لا تجد ما بعد الطبيعة طريقاً إلى داخل خيمة المعرفة بسبب عدم جدواها، أو كما هو الحال عند بعض المتكلمين (كالغزالي)، حيث لا تجلس الفلسفة المشائية على مسند العلم، وإنّما في زاوية الجهل^(٣)، بينما في نظرية معرفيّة أخرى تُتّوج الحكمة ملكةً على باقي العلوم.

إنّ أقلّ عمل من أعمال علم المعرفة الموحد، أنّ لديه نظرياتٍ حول العقل والحسّ والمنطق واللغة والمنهج والحقيقة واليقين والإدراك والمعرفة، وبهذه النظريات يحكم بين مواضيع المعارف البشرية المختلفة، وموضوع كلّ واحدة منها، وجنسها وأنواع التسبب، والتبادل في ما بينها، وميزان واقعيّتها ومدى الثقة بها.

(٣) يجدر مراجعة كتاب العلم من إماماء علوم الدين للغزالي.

علم المعرفة لم يصل بعد إلى الكمال إنما علم المعرفة هذا ليس أولياً كلياً، ولم يصل بعد إلى الاكتمال، ولكنه بَعْدِيٌّ، يُصَحِّحُ وَيُكَمِّلُ ويكتمل، تبعاً لرشد المعارف والعلوم البشرية، وهنا يتوضَّح ذلك الرابط الخفي والظريف بين المعارف، الذي أسميناه وحدة نظريات المعرفة.

إنَّ قِصَّةَ نظرية المعرفة أو علم المعرفة تشبه قِصَّةَ اللِّغَةِ، التي هي أوليَّةٌ على نحوِ ما، وإجمالاً، بما أنَّ الإنسان اجتماعي وناطق وبحاجة إلى التكلُّم، يمكن أن يوجد شيءٌ باسم اللغة، تكون له صفات معيَّنة، وله مهامٌ يقوم بها. ولكن من غير الممكن منذ البداية التعرف إلى عدد اللغات التي ستنشأ، وأنواع الصرف والنحو، وأصناف الفنون الأدبية التي ستظهر شعراً ونثراً، وأنواع الجمال الفني التي ستكتسبها على يد معبِّرين بواسطتها أمثال سعدي وحافظ ولامارتين وشكسبير...؟

من أين يمكن التعرف، منذ البداية، إلى الطرائف والغوامض التي يمكن أن تتولَّد من الترجمة والنقل من لغة إلى لغة أخرى، وذلك الخادم الطيِّع إلى أيِّ مخدوم متسلِّط سيتبدَّل؟

علم اللغة الأولي، مع تطوُّر اللغة، ينتقل من الإجمال إلى التفصيل، ويبسِّط كثيراً، وكذلك نظرية العلم وعلم المعرفة. فإنَّ توقُّفَ عقلِ الإنسان وحواسِّه ولسانه عن العلم وأصبحت كلُّها عاجزة ومشلولة وعاقرة، سيظلُّ ذرُّكُ علماء المعرفة للإدراك والإحساس واللغة والمنهج غيرِ ناضجٍ ولا مكتمل، ولكنتها عندما تطرح ثمارها، وتتاح لها فرصةُ النضج والتوسع، سيعلم حينئذ ما تحمله المعرفة البشرية في رحمها، وتبدَّل البراعم المغمضة إلى ورود ملوَّنة.

كانط، عالم المعرفة، الناقد، قال: إنَّ الكيمياء لن يصبح علماً أبداً، والمنطق الأرسطوي علمٌ تامٌّ قد وصل إلى كماله، وفيزياء نيوتن نموذج العلم الصحيح، الكامل المقاييس. اليوم، لم يبقَ أيُّ من هذه الآراء محكماً، وحدثت خروقاتٌ كبيرةٌ في حصن الفكر الكانطي.

ويوم خطا كانط في ساحة علم المعرفة، كان قد مرَّ على برعم المعرفة أكثر من ربيع، وتضوَّعت منه عطور، ومع ذلك وقع فريسة هذه الأوهام.

إنَّ علم المنطق، والمنهجية، واللغة، والحقيقة، واليقين والعقل والحسّ (التي تتعامل مع علم المعرفة) جذورٌ تُعرف من ثمارها.

من يستطيع أن يدّعي أنّ ظروف اللغة ومدخليتها في الذهن والفكر، وأصناف ألعابها والأعيابها قد عُرفت كما ينبغي؟ أليس نضج اللغة وتوسّعها سيفضّل أطلاعنا عليها خطوةً بعد خطوة، تفصيلاً أوسع؟ وهل كشف المنطق لنا جميع قدراته وغوامضه لتتمكّن بواسطة تعريف أوليٍّ منه أن نخشّن نتائج توسّعه اللاحق؟ ألن تؤدّي المغالطات التي ستوجد في ما بعد إلى زيادة تضخّم المنطق، فتحمله إلى آفاق لا يمكن تصوّرها؟ وهل دركنا اليوم للحقيقة واليقين وطرق الحصول عليهما، هو نفسه دركنا السابق لهما؟ وهل كشف علم المنهج عن ثمره، أم أنّ ثمراته المتنوّعة ستظهر في إثر استخدامه للأساليب المختلفة، فيعرف بشكل أفضل؟ وهل نحن نعرف الفلسفة بشكل أفضل اليوم، بعد ألفي سنة من ولادتها، أم يوم كانت في بداية مسيرتها، وكانت لا تزال تنقل خطواتها الأولى؟

حين نتوصّل إلى إدراكٍ أجدّ وأعمق للحقّ واليقين وللمنهج، متدرّج مع رشد المعلومات البشرية، سيجتاح هذا الإدراك المعرفي جميع المعارف البشرية كالسبيل. فمن يعدّ العقل والبرهان طريقاً إلى اليقين، ستنتزع الفلسفة نضجاً أكبر في جغرافية معارفه؛ ومن يعدّ النسب الرياضية هي الطريق الوحيد إلى اليقين، فإنّ الرياضيات ستسبق غيرها عنده؛ ومن يُصَبّ بالشك، أو يعدّ اللغة خائنة للفكر، سيكون للمعارف البشرية بالنسبة إليه وجهٌ آخر ومعنى آخر، وبخاصّة إذا أخضع مناهج المعرفة المتوافرة لديه للشك، أو إذا رجح أحدها على ما عداه، ستصيب المعرفة البشرية كلّها، تحولات وتغيّرات عظيمة.

إنّ النسبة والتعادل اللذين كانا سائدين في علم الحكمة القديم بين فروع المعارف (أي بين الحكمة العملية والنظرية أو الحكمة الطبيعية والرياضية والإلهية)، هما محصّلة علم معرفة الحكماء القدماء ومنهجهم في التفكير، وحين تغيّر علم المعرفة وعلم المنهج هذان ووصل منهج التحليل الرياضي السعيد واحتلّ صدر

المجلس، وجعل العقل في خدمة التَّسبب والمعادلات الرياضية، قَلَبَ ميزان التعادل والنسبة القديمتين بين المعارف. لقد نضجت العلوم الطبيعية والرياضية نضجاً غير محدود، وضمفت الحكمة الإلهية، وتقدّم المنطق سالكاً طرقاً جديدة، وأُخْرِجَت الطبيعيات مهزومةً من الميدان.

أخيراً يمكن القول إنّ علوم الطبيعيات والرياضيات والإلهيات القديمة كانت كلّها واقفةً تحت سلطة علم المعرفة والمنهج القديمين، اللذين كانا يحترمان الطبيعيات ويضخّان دمها في جسد الإلهيات، وكانا غير متعاطفين مع الرياضيات، فكان هذا الفصل بينهما.

كلّ ذلك كان بعيداً كلُّ البعد عن علم المعرفة الذي وضع الرياضيات في صدر المجلس، وخنق الطبيعيات، وجاء غير متعاطف مع الإلهيات.

إنّ حرمة ابتكار منهج من المناهج، أو ظهور نظرة جديدة إلى الحقّ واليقين واللغة... ليس حصيلةً هوسِ البشر أو الإعراض عن الحقّ أو الإنسيّة (humanism) وإنّما حصيلةً تجربتهم ومهارتهم واستعمارهم.

حين رأى كانط الفلسفة، كانت تعبيراً عن نزاعات الفلاسفة، دون أن تتوصّل إلى حلّ أيّ من تلك المسائل، والعلماء يسكرون محتارين في معارج الجبر والاختيار والحادث والقديم، بينما رأى، عوضاً من ذلك، فيزياء نيوتن المنهجية والمضبوطة تفتح أمامه طرقاً، والمسائل القديمة المستعصية تستقرّ في قبضة الرياضيات، استعبر وبنى علم معرفة جديداً، العلم فيه محترمّ، والفلسفة في منتصف الطريق، ويجب أن تتبع وصايا معيّنة لتكسب صفة العلم، وتكتب مقدّمةً وتمهيداً لعلم ما بعد الطبيعة المستقبلي، الذي يريد أن يتّصف بصفة العلم.

التاريخ هو ساحة امتحان العلوم البشرية إنّ التاريخ هو ساحة امتحان العلوم البشرية، ولا يجب الظنُّ أنّ وضعية العلوم ونسبتها في ما بينها تبقى واحدةً باستمرار. فطبيعيات المثائين التي كان لها مثل تلك المادّة والصورة والمنهج والمضمون،

كانت متناسبة مع الرياضيات الجامدة والمهملة، والهيئات كانت منسجمة مع هذين الفئتين انسجاماً كاملاً، ولمّا تغيّر أحدُ هذه العناصر الثلاثة، أي اهتزّت الرياضيات، أصابت الهزّة العنصرين الباقيين، وتزلزل وضع الجميع.

في العصر الحاضر، الذي بدا فيه اليقين الرياضي أعلى قدراً من اليقينيّات الفلسفية، والمنهج الرياضي أهمّ من المناهج المنطقية التي تُلدّ المغالطات القياسية والبرهانية (لأنّ آثار هذين المنهجين تُرى عملياً ونظرياً)، تكتسب المعارف البشريّة أيضاً في ظلّ علم المعرفة هذا وجهاً جديداً. الكلام لا يدور على الإطلاق حول صحّة هذه الآراء أو سقمها. لقد قلنا مراراً وتكراراً إنّ العلم والفلسفة هما ما هما عليه، وليس ما يجب أن يكونا (في نظرنا) عليه، وفلسفة الغرب وعلوّمه، دون أدنى شبهة، جزءٌ من الفلسفة والعلم البشريّين، كما أكّدنا باستمرار أنّ العلوم مجموعةٌ مضبوطة من الكلام الصحيح والسقيم، ووضّحنا أنّ العلم مدينٌ لعلم المعرفة ومسبوّق به. كونه مضبوطاً معناه أنّ هنالك ضوابط، والضوابط يقدّمها علمُ المعرفة فقط. وهنا يتوضّح معنى ما قلناه في أوّل المقالة، قلنا هنالك: «إذا ظهرت في العلم نقطةٌ جالبةٌ ومهتّةٌ، فإنّها تؤثر في علم المعرفة أو الفلسفة، وتحوّل الفهم الفلسفيّ بيدّل فهم الإنسان للإنسان وللكون وإذا حصل للإنسان والكون وجه آخر، تكتسب المعرفة الدينية أيضاً معنىً جديداً».

إنّ لكشف أيّة نقطة جديدة في الرياضيات ارتباطاً وثيقاً بعلم الرياضيات كلّه (من طريق وحدة الميزان)، كما أنّ رفضها يؤدّي إلى رفض معطيات كثيرة في هذا العلم... كذلك كشف نقطة مهتّة في الفيزياء ونسبتها إلى الفيزياء كلّها. حين تقدّمت الرياضيات، وأصبح اليقين المتولّد عنها من المسلّمات، خلخلت الطبيعيات حيناً (كما فعلت مع الطبيعيات القديمة)، ومنحتها القوّة في حين آخر (كما فعلت مع الفيزياء الجديدة). وفي كلّ الأحوال لا تقبّع بلا تأثير، فهي تهبّ تعادُل مجموع المعارف ثباتاً أكبر أو ضعفاً أكبر. وهذا هو ما يسمّى بالارتباط والتلازم المعرفي بين أجزاء المعرفة. وهذه كلّها تقع في حوزة النفي والإثبات والتأييد والتضعيف. إنّ لتحوّل الفهم قصّةً أخرى ستأتي.

لقد كان من هذا الجنس تحوّل فكر الملام أمين الاستراباديّ، الذي سار في علم المعرفة في طريق خاصّ، لأم بين فقهِه وبين عناصر معرفته الأخرى، وأشار إلى أنّ جميع المعارف، ومن الجملة المعرفة الدينية، متلائمة ومتعادلة مع بعضها ولا يمكن إلاّ أن تكون كذلك.

إضافةً إلى ذلك، وكما أوردنا في مقالاتنا السابقة، فإنّ قبول الدين مسبوّق بلائحة موازين ومقدّمات علميّة وفلسفيّة، وإثبات وجود الباري وتصديق المعجزات الصادرة عن النبيّ و... تُغذّي كلّها من الآراء والمسلّمات العلمية والفلسفية، (وهذه الآراء والمسلّمات نفسها مترابطة ومتلائمة مع عناصر العلم والفلسفة الأخرى)، لذا فإنّ الفهم الدينيّ لا يستطيع أن يدير ظهره لهذه الآراء، والمتديّن الذي يجلس على طرف الجذع لا يقطع أبداً أصل هذا الجذع، ولا يستنتج من المتون الدينية معنًى يززع تلك المباني والمبادئ.

نرتّب ونلخّص المطالب والنقاط التي ذكرناها حتى الآن:

(١) إنّ أخذ وعطاء العلوم من بعضها البعض، وتشاركها في الفائدة والضرر، أفضل دليل على ترابطها.

(٢) لا وجود لأيّ سدّ مسبق يمنع الأخذ والردّ والتبادل بين العلوم، واختلاف الموضوعات ليس مانعاً على الإطلاق. فعلم الكلام يستفيد أو يتضرّر من الفلسفة والعلم التجريبيّ، والعلم التجريبيّ يستفيد ويتضرّر من التاريخ والفلسفة، والفلسفة تستفيد من المعرفة الدينية والعلم والتاريخ كذلك وتتضرّر. والفائدة والضرر هذان منطقيان ومضبوطان.

(٣) بين العلوم الموجودة حدودٌ غيرٌ محدّدة وغير نهائية، وفي كلّ يوم يمكن أن تنتقل مسألة من علم إلى علم آخر، أو أن تُعرف بواسطة هذا العلم الآخر.

(٤) أيّ علمين يستفيدان من بعضهما (من طريق اقتراض المباني والمسائل من بعضهما)، يتضرّران منطقياً من بعضهما، ذلك لأنّ بطلان ما يقتضيه أو يكشف بطلانه، يُبطل نتائجه.

(٥) يوجد بين المعرفة الدينية وسائر المعارف، نسبة من الأخذ والرد، والنفع والضرر، ولكل منها نصيب من ضعف الآخر أو تضخمه.

(٦) حين يظهر تعارض في علم من العلوم، توجه لإصبع الاتهام إلى أبعد المسائل والمبادئ والنتائج (إن في هذا العلم أو في غيره من العلوم)، أنها سبب حصول هذا التناقض، أو أنها متضررة من وجوده، ولذا فإنها كلها مرتبطة به.

(٧) المقصود بالعلم، فرع من العلوم المتحققة في الخارج، وليس في نفس العالم أو في ظرف التعريف، وفي مقام الإثبات وليس في مقام الثبوت، وفي مقام التحكيم وليس في مقام التجميع. العلم ذو الهوية الجمعيّة، الجارية، والمتحققة بمساعي العلماء المنهجية، أصابت أو أخطأت.

(٨) نقطة جديدة (حقاً كانت أم باطلاً) وقعت اليوم في شبكة العلم (أ)، يمكن أن تُستخدم غداً في العلوم (ج) و (د) و (ق) و (ك)... (الغريبة عن العلم (أ)، أو القريبة منه) فتنفعها أو تضرّها.

هذا الاستخدام يستوجب كشف وتأسيس نقاط جديدة في تلك العلوم، وهذه النقاط الجديدة، تجرّ وراءها نقاطاً أخرى من جنس تلك العلوم، وهكذا يمكن للرياضيات أن تُغني الفيزياء، وأن تؤدّي إلى اكتشافات فيزيائية جديدة، وبعد ذلك يُبطل هذا الاكتشاف الفيزيائي الجديد الاكتشاف الفيزيائي السابق أو يؤيدّه، أو تُساعد الاكتشافات التجريبيّة الفلسفة، وتهذبها وتؤدّي إلى معطيات فلسفيّة جديدة، وحين ذلك تُبطل هذه النتائج الفلسفية الجديدة معطيات فلسفية أخرى أو تثبتها. وهكذا فإنّ العلم التجريبي إن لم يعارض الفلسفة مباشرة، فهو يتدخل، بصورة غير مباشرة، في إثبات رأي فلسفي أو إبطاله. وكذلك فإنّ العلم التجريبي إن لم يكن مباشرة والدّ الفلسفة أو مولودها، فله تأثير غير مباشر في ولادتها؛ وعلى هذا النحو نسبة أيّ علم إلى العلوم الأخرى.

(٩) تقسم العلوم بحسب ميزان التحكيم إلى ثلاث مجموعات: عقلية، ونقلية،

وتجريبية، والتبادل بين هذه المجموعات الثلاث، وتشاركها في الفائدة والضّرر، يجعلها كلّها عائلة واحدة.

(١٠) إنكار معلوم مؤيد أو مبرهن بأوضح الوجوه، يوضّح ارتباطه بكثير من المعلومات الأخرى.

(١١) بناء على مفارقة التأييد، فإنّ القضايا العلمية التجريبية تؤيد بعضها البعض الآخر، وبناء على وحدة المنهج في العلوم، فإنّ العلوم التجريبية توضع في مجموعة، وكذلك العلوم النقلية والعقلية كلّ منها في مجموعة، وتتبادل محتوياتها النفع والضرر، وبناء على أصل التغذية فإنّ كلّ مجموعة تقرض المجموعة الأخرى أو تستدين منها، وبناء على أصل رفع التناقض، فإنّ جميع أجزاء العلوم الأخرى تُتهم بوقوع التناقض. وبناء على تلاؤم العلوم بواسطة علم المعرفة، فإنّ أيّ تحوّل في فهم المنهج واللغة واليقين، يخلخل تعادل المجموعة، فتكتسب العلوم نسباً جديدة في ما بينها، ويتوضّح هكذا كيف تساهم العلوم المختلفة في تضخيم بعضها البعض الآخر أو في تضعيفه أو قبضه أو بسطه، وتتداخل ببعضها وتتفاعل، كفريقي موحد الخطوات والأصوات، وتموج الأوقيانوس الخفيف في إحدى النقاط، يمكن أن يتبدّل إلى موج عارم يززع أثبت المبادئ.

لقد ذكرنا أصناف الارتباطات والتلاؤم بين العلوم المختلفة، ولكنّ النسبة بين العلوم لا تتلخّص من خلالها. نُجمل في ما يلي أصنافاً أخرى من الارتباطات بين المعارف:

الارتباط الأول: الارتباط الحوارية (السؤال والجواب)؛ كانت قد سبقت الإشارة، في المقالات السابقة، إلى هذا النوع من الارتباط. ولكنّ الأذهان المعتادة على المنطق القياسي، لم تجذّ من أنواع الارتباطات بين العلوم سوى الارتباط التوليديّ، لذلك كان الصعب عليهم أن يهضموا الحديث عن ارتباط العلوم. يكفي أنّ نذكر أنّ محبة اثنين ليست دائماً بسبب القرابة أو الأبوة أو الأمومة، فهناك أنواع أخرى من المحبة تتفوق أحياناً على قرابة النسب. كذلك هي العلاقة بين السؤال والجواب.

فالأسئلة لا تلد منطقياً الأجوبة، ومن الممكن أن تختلف الأجوبة سلباً أو إيجاباً، ردّاً على سؤال واحد. ولكن، لا يمكن ردّ أيّ جواب إلى أيّ سؤال. فإذا سُئلت عن أحوالك، يمكن أن يكون جوابك: أنا بصحة جيدة، أو أنا مريض، أنا ملول، أنا سعيد، أنا متعب، أشكرك على استفسارك... إلخ لا تستطيع مطلقاً أن تقول: إنّ جبل دماوند (في طهران) مرتفع. الأجوبة الأولى، على الرغم من تنوعها واختلافها، كلّها تناسب السؤال، ولكنّ الجواب الأخير ليس مرتبطاً بالسؤال. هذا الارتباط أو عدمه أسميناه الارتباط الحوارى. فمقدّمنا قياس واحد لا تلدان سوى نتيجة واحدة. ولكنّ سؤالاً واحداً يُنتج عشرات الأجوبة (المختلفة)، المناسبة له.

هذا الارتباط يُذكر في المنطق، لأنّ المنطق حَصَرَ تحقيقاته في دائرة ارتباطات خاصّة، ولا يتعرف إلى جميع أنواع الارتباطات. لكنّ عدم وجوده في المنطق لا يعني عدم وجوده وعدم ضبطه مطلقاً.

القصة هي أنّ بعض العلوم تجيب أحياناً عن أسئلة بعض العلوم الأخرى، أو إنّها بعبارة أخرى تلبي احتياجاتها، ويأتي في النتيجة نضجٌ إحداها مناسباً تماماً لنضج الأخرى. من أهمّ النماذج في هذا الباب، جواب قَدَمته الرياضيات تلبيةً لحاجة فيزياء نيوتن. فقد ذكر مؤرّخو العلوم أنّ نيوتن أّخر الإعلان عن قانون الجاذبية عشرين سنة بعد اكتشافه له، لأنّه كان يريد أن يضع علماً رياضياً مناسباً يستخدمه في فيزيائه الجديدة ليستطيع أن ينظر إلى الأرض كجرم في نقطة واحدة، وأن يستخدمها في حساباته. وقد عدّ لاكاتوش، فيلسوف العلم المعاصر، هذا الأمر صادقاً في رياضيات ما بعد نيوتن، وكتب بهذا الصدد أنّه: «في البرامج الحقيقية، مشكلة العلماء النظريين الأصلية، تعود في معظمها إلى الصعوبات الرياضيّة، أكثر من عدم انسجام النظريات مع الشواهد، وعظمة برنامج نيوتن، أنّ الرياضيات التحليلية الكلاسيكية، بسطت الأعداد الصغيرة إلى ما لا نهاية، وكان هذا الأمر من المقدمات المهمّة جدّاً لنجاح برنامج نيوتن».

هذا الأمر بحدّ ذاته نوعٌ من القبض والبسط المتقابل والمترايط، بحيث إنّ ظهور حاجة في أحد العلوم، يصبح دافعاً للتضخّم والتوسّع في علم آخر، وهذا التوسّع نفسه

يساعد في اتّساع العلم الأوّل. فالتحقّقات المتوازنة والمترابطة التي تجري اليوم في العلوم المختلفة، كعلم الأحياء والنجوم والفيزياء والكيمياء والرياضيات والاقتصاد والاجتماع وغيرها، شهادات صادقة على الارتباط الحواري بين العلوم، بحيث إنّ القول إنّ علم الاقتصاد متطوّر والفيزياء متخلّفة، أشبهُ بنكته منه بالكلام الجدّي. كذلك فإنّ سير العلوم التاريخي والمتوازن، يشهد أنّ تقدّم علم من العلوم يجزّ وراءه العلوم الأخرى تدريجياً، ويجعلها موازيةً له على المستوى ذاته.

إنّ قصّة التحوّل بين معارف الدرجة الثانية أوضح من هذا أيضاً. فبين هذه المعارف ومعارف الدرجة الأولى حواژ حميم وقريب، وتؤثّر في بعضها البعض تأثيراً عميقاً.

الارتباط الثاني: من طريق خلق المسائل المتولّدة. فالعلوم تنضج بالأسئلة، بل أكثر من ذلك هي تنفّس بواسطة المسائل، وعدم وجود المسائل يحرمها من الأوكسجين الضروريّ لاستمرار حياتها. هذه المسائل ليست في داخل العلم نفسه، وإنّما تولد وتنمو أحياناً في ساحات أبعد، تجلس أمام العلماء وتطلب إليهم تدير الحلول.

وقد ذكرنا من قبل أنّ نظرية بقاء مقدار الحركة (أو بقاء الطاقة)، التي ظهرت في الميكانيك، قد أضفت على فلسفة الديكارتيين تعقيداً وإخلاقاً وألزمتهم بإظهار الكثير من الآراء. الكلام هنا لا يدور على الإجابة عن السؤال، أو عن حاجة العلم الآخر، ولكنّه يدور على الإجابة عن معضلة وقعت في هذا العلم على أثر نضج العلوم الأخرى وتحوّلها.

لقد عرّف القدماء النسبة بين العلوم والفلسفة فقط في أن العلم يمكن أن يكون صغرى الأقيسة الفلسفية، ولم يتطوّروا إلى أن علماً قد يخلق مسألةً لعلمٍ آخر، أو للفلسفة^(٤)؛ كأنّ الفلسفة تنمو بذاتها وتتغذّى من ذاتها، وإن كان وضع العلم في

(٤) راجع مثلاً: اصرك الفلسفة والمنهج المراتم، مقالة «العلم والفلسفة ما هما؟» للعلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، وتوضيحات الشارح مطهري. لقد كتب المؤلف المحترم (الطباطبائي): «إن الفلسفة أيضاً في عددٍ من المسائل تقف على بعض مسائل العلوم، تستفيد من نتائجها، وتتزع المسائل». وقد شرح

صغرى الأقيسة له نتائج معرفية كثيرة، إذا انصبّت العناية عليها، فإنّ العلم وعلم المعرفة يتحرّكان ويتوسّعان أكثر. أنّ يكون العلمُ صغرى الأقيسة الفلسفية، فذلك ينفع الفلسفة ويضربها، يستنها ويضعفها، وإذا كانت نقطة علمية ما هي صغرى اليوم، ما الذي يمنع أخرى أن تكون صغرى غداً، ولذا فإنّ العلم كله يمكن أن يصبح صغرى الفلسفة، وبما أنّ الأمر كذلك، فإنّ العلم والفلسفة يتقدّمان في الواقع خطوة خطوة، وسيقدّمان وهذه النقطة نفسها تشير إلى أنّ الركود العظيم للفلسفة في ديارنا (الذي يجزّ وراه ركود بعض عناصر المعرفة الدينية)، كان أحد أهم أسبابه قطعاً ركود العلم. ومما يثير التعجب، أنّ لا يميّز البعض بين الركود وبين الكمال والتامة فعدّوهما واحداً.

نعم، كلّ شيء يكتمل يتوقّف، ولكن ليس كلّ متوقّف عن النموّ كاملاً إنّ النسبة بين العلم والفلسفة لا تُختصر في كون أحدهما مقدّمة صغرى للآخر، يمكن أن يخلق العلم المسائل للفلسفة، ولهذا السبب، فإنّ ركود العلم يجزّ وراه ركود الفلسفة (وكذلك النظرة الفلسفية إلى الكون، وعلم الإناسة الفلسفي). في تاريخ ثقافتنا وحتىّ اليوم، أوجد العرفان (وأحياناً الشريعة) مسائل مهمة للفلسفة، وقليلاً ما فعل العلم ذلك. وكما أوردنا، إنّ بقاء فلسفتنا محمية من عدد من الصعوبات ليس بسبب قوتها، وإنما بسبب جهلها. إنّ الفرق بين فلسفة ابن سينا وملاً صدرا، لا يلخص في أنّ أحدهما يعدّ الأصالة في الماهية والآخر في الوجود، أو أنّ أحدها لا يعدّ الحركة سارية في الجوهر، والآخر يعدّها كذلك، بل في كون أبي عليّ استفاد من العلم التجريبي أكثر من العرفان، وملاً صدرا على العكس من ذلك، كانت استفادته من العلم أقلّ، ومن العرفان أكثر، وهذا كافٍ ليخلق فرقاً وتفاوتاً في رؤيتهما الفلسفية.

مطهرى، شارح اصبرك الفلسفة، هذه العبارة على النحو التالي: «المقصود من هذه العبارة هنا، أنّ الفلسفة على أساس مسألة علمية تستدل فلسفياً، وتتوصل إلى نتيجة فلسفية، وتضع المسألة العلمية كصغرى قياساتها الفلسفية (وليس الكبرى) وتتوصل من أصولها الكلية إلى نتيجة فلسفية». مجموعة الآثار، مجلد ٦، اصبرك الفلسفة والمنهج الرافعي، انتشارات صدرا ص ٤٥ و٦٦.

ألم ينتقد صدرُ المتألهين في الاسفار الاربعة ابن سينا عندما قال له: لماذا لم تُراعِ شأنَ الحكماء الإلهيين، وأخذت القارورةَ وشرغتَ بالتطبيب؟

إنَّ البحثَ عن الذكاء الاصطناعي اليوم، أو عن صناعة كائن حيٍّ، أو عن التكامل أو الارتقاء الاجتماعي والحياتي والتاريخي للإنسان، التي لها كلها مبادئ علمية، قد أنتج كلَّ ذلك القدر من القضايا الفلسفية والكلامية، التي لا يستطيع أيُّ مفكّر فلسفيّ أن يُعرض عن التأمل فيها. كذلك فإنَّ علم الإناسة في جميع العلوم الإنسانية ساعد الفلاسفة على إيراد تأملات جديدة عن الإنسان.

إذا كان ماركس قد استحوذ على فكر حكيم مسلم كمرتضى مطهري الذي كان يقضي الساعات في المنزل والمدرسة في قراءة آرائه ونقدها وتدريسها والردَّ عليها، فسبب ذلك أنَّ ماركس ادَّعى أنَّه ابتكر علم اجتماع جديد، وفسَّر الإنسان والتاريخ تفسيراً جديداً. وهذا العلم الجديد نفسه هو الذي يخلق للفلسفة وللفيلسوف المسائل والقضايا.

ليس لدى فلسفتنا كلامٌ رفيعٌ وناضجٌ وقيّمٌ في موضوع الإنسان، وبخاصة التاريخ والمجتمع، ولولا ذلك التحريض العلمي للأجانب لظَلَّت كذلك راقدة، وإن كانت لا تزال اليوم في أوَّل الطريق.

قلنا، ونقول من جديد، إنَّ علوم الإناسة والاجتماع والتاريخ، لم تدخل وحدها في مجال التحدي، وأدخلت معها مسائل جديدة، فعلم الطبيعة أيضاً قد دخل الساحة بقوة. وحين تجيب فلسفتنا عن تحديات هذه العلوم وأسئلتها المثيرة، لن تبقى على الحال التي هي عليها اليوم، وإذا ما تغيَّر العلم والفلسفة، فما من شكٍّ أنَّ المعرفة الدينية ستجيب عن هذا التنوع، والإنسان في الشريعة سيتلاءم وينسجم ويتوازن مع الإنسان في العلم والإنسان في الفلسفة، و:

إذا ما توجَّه من القطيع خروفاً واحداً للبحث عن النبع
ستقفز بقية الخراف خلفه واحداً بعد الآخر^(٥).

(٥) المتنري، دفتر الثاني، البيت ٣٢٤٢.

أنظروا فقط إلى مسألة التكامل نفسها، لتروا إلى الأسئلة الخلاقة والملهمة التي طرحتها على العلم التجريبي، وعلى الفلسفة وعلم الكلام وعلم المعرفة. إنَّ نظرية تكامل الأحياء الداروينية، منذ صدورهما، التفتت كالسلسلة على أعناق المتكلمين، ومن ثمَّ على المعرفة الدينية، ولفكَّ عُقْدِها كم من قلوبٍ أُثيرت وعقولٍ قد أُثيرت، وآراء صدرت في العلوم، وفي علوم الدين، موافقة لها أو معارضة:

من الرائحة العطرة المتضوّعة مع نسيم الصبا من نواصيها
ومن بريق شعرها الأسود المتعنكل، كم قد سالت دماءً في القلوب^(٦)!

هذه النظرية بدّلت تفسير المتون الدينية، وأوقعت خللاً كذلك في تقرير برهان النظم، لكنَّ دائرة فتوحاتها توسّعت كثيراً ووصلت إلى علم الأخلاق؛ فبينيَّ علم أخلاق تكامليّ، وظهرت داروينية اجتماعية، احتقرت الرحمة بالضعفاء، ومجدت القدرة والقوّة، حتّى إنَّ العنصرية استفادت منها، وكذلك فلسفة هربرت سبنسر التركيبية حملت من ثمارها نصيباً وافراً.

علم المعرفة التكاملي (evolutionary epistemology) من ثمار هذا البستان الجديدة. وجاءت إوالية (ميكانيزم) الاختيار الطبيعي، التي هي العمود الفقري لنظرية التكامل، حلوة المذاق في فم العلم والفلسفة بحيث يندُر وجود علم اليوم لا يهتمُّ بها أو يراعيها في أبحاثه وتحقيقاته التاريخية. وهكذا هو حال النضج المتوازن لعناصر المعرفة، التي تطلّع لا إرادياً كموج بسيط من زوايا أوقيانوس العلم، وتثير أمواجاً صغيرة أخرى، وفجأةً يهبُّ موجٌ عظيمٌ يحرك المحيط كلّهُ.

الارتباط الثالث ارتباط العلوم المولّدة والعلوم المستهلكة: هذا الارتباط يأتي من ثلاثة طرق:

أ) تحديد زاوية الرؤية وطرح السؤال.

(٦) دهرات هانظ، الغزل ١.

ب) توسعة المعنى وتضييقه، وهداية فهم المتنون كي لا تأتي غير متوافقة مع مباني قبولها ومناهجه.

ج) إعمال المحدودية من طريق إغفال بعض الاحتمالات.

كثا قد تكلمنا على المعرفة الدينية ومشابقتها لعلم التاريخ، وذكرنا أنّ علم التاريخ علمٌ مستهلكٌ، يستعين بالعلوم الأخرى في رؤيته للمسائل وإيجاد الحلول لها. أي إنّ تلك العلوم، تعطيه زاويةً للرؤية، وتعلمه من أيّ منظارٍ ينظر إلى ساحة التاريخ الرحبة، وما هي الأسئلة التي يوجهها إليه، وكيف يصنّف الحوادث، وأيّ الحوادث يجب أن يحدّد نسبة العلة والمعلولية في ما بينها.

قلنا إذا ظهرت نظرية في علم النفس اليوم، وعدّت نوع الغذاء مؤثراً في القدرة وفي القرارات السياسيّة، فإنّ جميع المؤرّخين سيبحثون غداً عن نوع الغذاء الذي تناوله السياسيون في التاريخ، وسيستنطقون التاريخ الصامت، ويسألونه ما لم يسألوه إياه من قبل، فيهبون علم التاريخ صورة ومضموناً جديدين. كذلك هو الأمر في فهم المتنون الدينية، أي إنّ الإنسان، بحسب ضيق دائرة معلوماته أو سعتها، يورد بعض الاحتمالات في ذكّ آية أو رواية أو لا يوردها، وهذا الأمر، إضافة إلى الاستفادة من علوم العصر، له ارتباطٌ بفرضيّاته المسبقة عن علم الله وصفاته، وعن انتظاراته من الدين والموازن التي يستخدمها في قبول الدين. ولذا فإنّ الجهل ببعض العلوم، يجعل في بعض الأحيان، بعض معاني الكلام ومدلولاته، أو سعة مصاديقه أو ضيقها مستبعداً عن النظر. كذلك فإنّ امتلاك وجهة نظر خاصّة وأسئلة معيّنة (ناتجة عن نظرية خاصّة)، يدفع الإنسان أحياناً وراء التحقيق في مسألة معينة أو ارتباط معين، لولا امتلاكها لما ظهر التحقيق.

يكفي أن تُراجع التفسيرات التي تُكتب في هذا العصر لنرى الواجهة الخاصّة التي سارت فيها المعرفة الدينية، وأيّ الأمور قد شرع المفسّرون (المطلعون) بتحقيقها، ولم يكن لدى القدماء حاجسٌ تجاهها، أو ما هي الاستنباطات والاستنتاجات الجديدة التي كان القدماء يجهلونّها كلياً، وليس مرّة ذلك سوى

نضج المعرفة البشرية والعلوم غير الدينية، وكلّما تجدد العلم صارت هذه الاستنتاجات أكثر جِدَّةً.

وبحسب قول المرحوم مطهري، إنّ أفضل تلاميذ الحكماء القدماء، وُجدوا في القديم، أمّا أفضل تلاميذ الأنبياء فسَيأتون في المستقبل^(٧). ولقد أوردنا نماذج من هذه التحقيقات والتأويلات الجديدة في الفصول السابقة ولكن نكرّرها.

كذلك لن نتكلّم على المؤثرات النفسية التي تحصل للعلماء في أثر اشتغالهم بعلم من العلوم وتؤثر في علمهم الآخر، لأنّه خارج دائرة التبادل المنطقي (بمعناه الشامل)، وهكذا فإنّ العلوم من طريق أنواع التبادلات هي:

أ) المنطقية/التوليدية.

ب) المنهجية.

ج) المنتجة والمستهلكة (إعطاء زاوية رؤية، توسعة المعنى وتضييقه، وهداية الفهم).

د) إيجاد المسائل.

هـ) خاص بنظرية المعرفة.

و) الحوارية.

كلّها تؤثّر في بعضها البعض، وتشارك في إغناء بعضها البعض، أو في تضعيف بعضها البعض، وتؤيّد أصل الترابط الكلّي والتحوّل المستمر للعلوم.

فلنرو تلك الحكايات التي يَغلي الصدر من إخفاؤها كالجزجّل^(٨).

(٧) مرتضى مطهري، عشر مقالات، ص ١٧٥، انتشارات حكمت.

(٨) دبروات هانظ، الغزل ٢٨٣.

فهرس الكتاب

مقدمة المترجمة

٧

كيفما تكونوا تتعارفوا

في التواد العربي/الفارسي

بقلم رشا الأمير و لقمان سليم

١١

عبد الكريم سروش في سطور

١٥

الباب الأول

لب لباب نظرية القبض والبسط النظريين في الشريعة

الفصل الأول

مبادئ نظرية القبض والبسط

- (I) المعرفة الدينية واحدة من المعارف البشرية ٢١
- (II) أنواع المعرفة ٢١
- (III) تمايز معارف الدرجة الأولى ومعارف الدرجة الثانية ٢٤
- (IV) أوصاف المعرفة البشرية في مقام التحقيق ٢٥
- (V) مبدأ نظرية القبض والبسط المعرفي ٢٨

الفصل الثاني

نظرية، قبض الشريعة وبسطها النظريان

- (I) «الدين» متميز من المعرفة الدينية ٢٩

٣٠	تحقيق المسألة من طريق آخر
٣١	الشريعة وفهم الشريعة
٣٢	الشريعة صامته
٣٢	المعرفة الدينية بشرية
٣٣	وظيفة المعرفة
٣٤	وجوه القرابة بين المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية
٣٧	النتيجة
٣٧	«أصل الترابط: التغذية والتلاؤم»
٣٨	نسبة المعرفة الدينية إلى المعارف غير الدينية
٣٩	مسألة الارتباط بين المعارف
٤١	انسجام المعرفة الدينية وغيرها من المعارف
٥٤	كيفية ارتباط المعرفة الدينية بالمعارف البشرية الأخرى
٦٨	المعارف البشرية تغني الفهم الديني
٧٢	المعرفة الدينية نسبية وعصرية
٧٥	الأفهام متحركة

الباب الثاني

القبض والبسط النظريان في الشريعة

الفصل الأول

القبض والبسط النظريان في الشريعة (١)

٨١	دور النظريات العلمية والفلسفية
٨٢	أثر المعارف اللاحقة في العلوم السابقة
٨٢	تطور المعارف كيفاً
٨٣	ترابط المعارف البشرية وتفاعلها
٨٤	تأثير نظرية حركة الأرض على المعارف الأخرى ومنها علم الكلام

- ٨٥..... أثر علم نيوتن الحركي في فلسفة كانط
- ٨٦..... انسجام علم الإناسة والعلوم الطبيعية وعلم الدين
- ٨٨..... تحول المعارف خبر وليس توصية
- ٨٨..... خلوص الفهم الديني سيال وعصري ومتحرك
- ٨٩..... سبب بروز الاضطراب في آراء المتكلمين في بلادنا
- ٩٠..... تحول علوم الإنسان ومسلّماته القبلية تؤدي إلى تحول فهمه للدين
- ٩١..... انفتاح الفكر الديني في الغرب كان حصيلة التحول الذي أصاب علومهم
- ٩٢..... النزاع بين الفقه التقليدي والفقه الجديد
- ٩٣..... امتياز المرحوم مطهري
- ٩٥..... دين الإنسان فهمه للشريعة وعلمه فهمه للطبيعة
- ٩٧..... الشريعة ثابتة وفهمها متغير
- ٩٧..... الكلام الواحد يفهمه كل من الفيلسوف والأديب والفقير فهماً مختلفاً
- ٩٩..... الإنسان في معرفة العالم متفرج ولاعب
- ١٠٠..... نهر التطور والتغيير يجتاح السدود المحكمة
- ١٠١..... النزاع ليس مدفن الحقيقة وإنما هو مهدها
- ١٠٤..... تجدد الفقه في ضوء تجدد الفهم
- ١٠٨..... التمييز بين علماء الدين والمفكرين الدينيين المتتورين
- ١٠٨..... سر إحد المتتورين في مرحلة المشروطة

الفصل الثاني

القبض والبسط النظريان في الشريعة (٢)

- ١١٧..... الركن الأول: التوصيف
- ١١٩..... الوحي ثابت وفهم البشر له متحول
- ١٢٤..... الركن الثاني: التبيين
- ١٣٨..... الركن الثالث: التوصية

الفصل الثالث

القبض والبسط النظريان في الشريعة (٣)

- ١٥٧..... الفقه الكامل لم يولد بعد
- ١٥٨..... متن الشريعة لا تناقض فيه ولا تعارض
- ١٦٠..... العلوم البشرية محكومة بالأحكام الإنسانية
- ١٧١..... تبدل المعنى حسب تبدل النظرية
- ١٨٠..... الأسئلة الموجهة إلى الدين هي حصيلة تأملات البشر

الفصل الرابع

القبض والبسط النظريان في الشريعة (٤)

- ١٨٥..... مجاري الفهم الأفضل
- ١٨٥..... هذا الاستنباط برمته غير صحيح، لماذا؟
- ٢٠٣..... بين المشائين والصدرائين
- ٢١٠..... رد أحد الأوهام وذكر توضيح ضروري

الباب الثالث

في موانع فهم نظرية تكامل المعرفة الدينية

الفصل الأول

موانع فهم نظرية تكامل المعرفة الدينية (١)

- ٢٢٥..... مقدمة
- ٢٢٨..... علم المعرفة القبلي (a priori)
- ٢٣٤..... الفروق بين معارف الدرجة الأولى ومعارف الدرجة الثانية
- ٢٤٠..... نظرة علم معرفية إلى ضروريات الدين
- ٢٤٣..... تلخيص المسائل السابقة
- ٢٤٥..... الرد على بعض نماذج سوء الفهم
- ٢٥٠..... قلب دعوى القبض والبسط

نتائج البحث الأساسية ٢٦٣

الفصل الثاني

موانع فهم نظرية تكامل المعرفة الدينية (٢)

مقدمة ٢٧١

تنقيح الذخائر العلمية وعصرنتها ٢٧١

بحر المعارف البشرية متموج ٢٧٢

الأفهام مهتمة بدرك أفضل للحقيقة ٢٧٥

سبب نضج العلم وجود المعضلات ٢٧٨

الأخذ والرد بين العلوم الثقلية والعقلية ٢٨٤

الفصل الثالث

موانع فهم نظرية تكامل المعرفة الدينية (٣)

مقدمة ٢٩٧

التضحية بالأدنى في سبيل الأجود ٢٩٧

مشكلة المنكرين ٣٠٦

علم المعرفة لم يصل بعد إلى الكمال ٣١٣

التاريخ هو ساحة امتحان العلوم البشرية ٣١٥

إن المعرفة الدينية، كأي معرفة أخرى، هي حصيلة
جهد البشر وتأملهم، وهي دائماً مزيج من الآراء الظنية
واليقينية، ومن الحق والباطل، ولا مجال لإنكار
تطور هذه المجموعة وتكاملها. نحن لا نقول إن
الوحي الذي أتى به الأنبياء يكمله البشر إنما نقول
إن فهم البشر لمفاد الوحي يتطور. ولا نقول إن هذا
التحول كان مقترباً، في كل مكان وزمان، بظهور
آراء قيّمة ومحكمة، ولكننا نقول إن السير في
الطريق الصعبة غير المعبدة، والسقوط والنهوض،
والصلح والحرب، والخطأ والصواب، والتخطئة
والتصويب، هو الذي يصحح المسار ويسر الارتقاء.

الخطوة الأولى في التطوير