



قضايا إسلامية وفكرية

## الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي

العلاقة بين الأخبارية والمدرسة التفكيكية\*

أ.د. روبرت غليف Robert Gleave\*\*

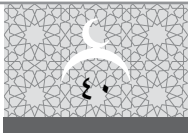
ترجمة: الشيخ حسن البلوشي - مراجعة: نجم الخفاجي\*\*\*

يحظى الجدل المتكرر فيما إذا كان الخطاب العقدي الإسلامي يُفترضُ أن يُصاغ بمنطلقات فلسفية وصوفية بمنعطفٍ مهمٍّ ومعينٍ مع ظهور المدرسة الشيعية الإيرانية التي تعرف بـ«المدرسة التفكيكية». هذا الجدل ليس بالجديد طبعاً، كما أن توظيف كلٍّ من الفلسفة المشائية

\* العنوان الأصلي للمقالة باللغة الإنكليزية:

Continuity and Originality in ShĪYĪ Thought: The Relationship between the Akhbāriyya and the Maktab-i Tafkīk. Robert Gleave. Shi'ī Trends and Dynamics in Modern Times (XVIIIth-XXth centuries). Ed, Denis Hermann and Sabrina Mervin, INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE EN IRAN, (BEIRUT: 2010).

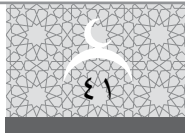
\*\* روبرت غليف أستاذ أكاديمي بريطاني مختص في مجال الدراسات الإسلامية بشكل عام، والفكر الشيعي بشكل خاص، وتحديدًا في مجال الفقه والأصول، والفكر السياسي. كما أنه محاضر في جامعة أكستر البريطانية. ومدير حالياً لمشروع بحثي: مشروع الحوزة: [www.thehawzaproject.net](http://www.thehawzaproject.net)، شرعية وعدم شرعية العنف في الإسلام: [www.livitproject.net](http://www.livitproject.net). له العديد من المؤلفات في مجال الفقه والأصول الشيعي، أبرزها: أصول الفقه الشيعي، (الشك الذي لا بد منه: نظريتان في علم الإسلام النصي: تاريخ وعقائد المدرسة الأخبارية الشيعية)، كما له الكثير من الدراسات والبحوث المنشورة في المجالات العلمية. للتفاصيل: <http://socialsciences.exeter.ac.uk/iais/staff/gleave>  
\*\*\* زميل المعهد الملكي البريطاني للغويين (CIOL).



يونانية الأصل والتجربة الشهودية الشخصية كأداة للكشف في مجال تفسير النصوص (الوحي) مثار جدل منذ إنشائها. وقد تضمنت المناقشات الشيعية الإيرانية المعاصرة في مجالات السياسة والكلام (العقائد) والفقه؛ سواء داخل الحوزات الدينية أو خارجها، بشكل عام، مثل تلك الرؤى؛ كالحديث عن المصادر الشرعية للمعرفة الدينية التي يمكنها أن تُغذي بشكل مجد عقيدة المسلم. فبالنسبة لعدد من المفكرين، إن الرخصة في ذلك مُنحت من أئمة الشيعة أنفسهم من خلال أخبارهم. إذ إن مثل هذا المصدر الإلهي من الصعب أن يكون حاسماً بذاته؛ وذلك لاعتبار تنوع التفسير التي منعت أي تطبيق ثابت للرسالة المفترضة للنص في سياق حديث. كما أنها غير مقنعة بالضرورة عندما تستخدم في سياق الاستشهادات المقابلة التي ربما نُظمت لإلقاء ظلال من الشك على حتمية الترخيص للتخمين الفلسفي والصوفي خلال العملية التفسيرية. التوفيق بين التعارض الظاهري والنصوص الإلهية يعدّ إحدى مهام الذين يتمنون التعبير عن رؤية دينية معينة في الوقت الذي يدعون (ظاهرياً على الأقل) الالتزام بسلطة النصوص التكوينية. في هذا السياق تقدّم المدرسة التفكيكية مثلاً مهماً لمدرسة إصلاحية تدعي صورة لتراث شيعي بحيث يكون فيه علم الفلسفة والتصوف؛ أو بتعبير أدق الصياغة الفلسفية للتأمل الصوفي (العرفان) موضوعاً منفكاً عن أي محاولة للكشف عن الحقيقة الدينية. إلى أي مدى تُعتبر الأفكار التي طرحت من قبل المدرسة أفكاراً جديدة؟ يمثل هذا السؤال أحد اهتمامات هذه الدراسة. تحديداً؛ أنا مهتم فيما إذا كانت الطريقة المثلى للنظر إلى المدرسة التفكيكية على أنها استمرارٌ (أو إعادة ظهور) لبعض القناعات الداعية لدورٍ مقيدٍ للفلسفة والتصوف التي انحسرت أهميتهما تدريجياً بين علماء الدين الشيعة الإيرانيين بدايات القرن التاسع عشر مع زوال المدرسة الأخبارية. تأسيس (أو نفي) الاستمرارية بالضرورة مجرد تخمين، ويعتمد على الطريقة التي تُتصوّر بها أفكار المدرستين الأخبارية والتفكيكية. والحقيقة أن التساؤل عما إذا كانت قناعات المدرسة التفكيكية ذات علاقة بالمدرسة الأخبارية (بتنوع صياغاتها في العصر الصفوي وبدايات العصر القاجاري) تعد مسألة جدلية بين التفكيكيين ومخالفهم. وبالتالي فإن أي نقاش عن الاستمرارية والإبداع في المدرسة التفكيكية لا بد أن يأخذ بالاعتبار -ولكن من دون أن يتحدّد- كلاً من وجهتي نظر المدرسة التفكيكية ومخالفهم فيما يرتبط بمكانة المدرسة في التاريخ الفكري الشيعي.

## المدرسة التفكيكية

يمكن أن يُعرّف الميرزا مهدي الأصفهاني (ت ١٣٦٥ - ١٩٤٦) باعتباره الدافع الرئيس وراء تأسيس المدرسة التفكيكية كحركة مستقلة. فقد ولد الأصفهاني في أصفهان، لكنه انتقل إلى النجف عندما كان في الثانية عشرة من عمره، واستقر هناك ثماني عشرة سنة، وقد درس عند كل من الشيخ محمد كاظم الخراساني «الأخذ الخراساني» (ت ١٣٢٩ - ١٩١١، مؤلف الكتاب المشهور في



أصول الفقه «كفاية الأصول»، والسيد محمد كاظم الطباطبائي (ت ١٣٣٧ - ١٩١٩، مؤلف الكتاب المشهور في الفقه «العروة الوثقى»، ولاحقاً درس عند الشيخ محمد حسين النائيني (ت ١٣٥٥ - ١٩٣٦ العالم الناشط جداً سياسياً، ومؤلف المصنف السياسي الديني المشهور «تنبيه الأمة»<sup>(١)</sup>). وعاد بعد ذلك إلى إيران في حدود ١٣٣٣هـ/ ١٩١٤، وقضى بعض الوقت في خراسان، حتى استقر نهائياً في مشهد. وقد ظلّ هناك يدرّس في العديد من الحوزات المشهدة حتى توفي في عام ١٣٤٠ - ١٩٢١ - ٢٢. كانت مشهد المكان الذي كتب فيه أغلب كتاباته حول تفكيك الفلسفة والتصوف عن ممارسة التفسير الديني، وقد حضر عدد من التلاميذ دروسه، من ضمنهم الشيخ محمود الحلبي (ت ١٣٧٧ - ١٩٩٨-٩). الحلبي الأكثر شهرة خارج نطاق العلماء بنشاطاته السياسية، تحديداً محاولته الشهيرة في التوفيق بين مصدق وآية الله الكاشاني (ت ١٣٣٩ش - ١٩٦١) قبل الانقلاب، ونشاطاته ضد البهائية مع الحجية<sup>(٢)</sup>. عموماً، في فترة متأخرة من تطورات المدرسة، هُمّش الحلبي، ولعل ذلك جاء لأسباب سياسية؛ إذ إنه بعد الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م اختلف مع آية الله الخميني (ت ١٩٨٩م). محمد رضا الحكيمي، لعله الأعرّف من المدافعين المعاصرين عند المدرسة التفكيكية، يُعرّف مؤسساً إضافياً للمدرسة هو السيد موسى زرابادي (ت ١٣٥٣ / ١٩٣٢)<sup>(٣)</sup>. في هذه النقطة يتابعه معيني<sup>(٤)</sup>. في حين أنّ دور الأصفهاني معروفٌ عموماً، إلا أنه من المشكوك فيه أن يكون للزرابادي ذلك الدور المهم كما يصوره هؤلاء الكتاب. وفيما يخص آراءه الكلامية، فإن ما هو متوفر يعتمد على المصادر الثانوية، إذ، حسب علمي، فإنه لم تُنشر أيُّ من أعماله حتى الآن. محاولة دمجها ضمن المؤسسين للمدرسة التفكيكية يخدم أغراضاً عدة: انتماء الزرابادي لبعض العلماء البارزين في الفترة الدستورية يُعطي المدرسة قصة تأسيسٍ مُعتبرة، ويُشيع أن جذورها أوسع من القاعدة الأصفهانية الضيقة (ولربما المثيرة للجدل). الزرابادي ولد لأسرة قزوينية دينية (أبوه السيد علي الزرابادي القزويني كان عالماً في عداد حجج الإسلام)، وتلقى دراسته الدينية في مدينته ثم وبعد ذلك في طهران. يُعتبر ضمن مجموعة أستاذة الشيخ فضل الله النوري (ت ١٣٢٨ / ١٩٠٩، المشهور بمعاداته لعلماء الدستورية «المشروطة»). يبدو أنه قضى أغلب وقته في التدريس في قزوین في المدرسة الإفتاتية، وتوفي في عام ١٣٥٣ / ١٩٣٢، ودُفن في أبرز أضرحة قزوین حيث ضريح أرامقه إمام زاده حسيني. ويبدو أنه لم يَلتق مع الميرزا مهدي الأصفهاني؛ الذي يُقال أنه المؤسس الآخر للمدرسة.

(١) نسخة من الإجازة من قبل النائيني يمكن النظر إليها في: «أستادي سيد محمد جواد مصطفى كاري

بزرگ در کلام إسلامي»، كيهان فرنكي: ٢٤ (١٣٦٤ / ١٩٨٦)، ٦.

(٢) انظر: محمد سادي:

“Halabī, Shaykh Maḥmūd”, in: Encyclopaedia Iranica, vol. 11, New York: Bibliotheca Persica Press 1999, 581-583.

(٣) محمد رضا الحكيمي، مكتب تفكيك، طهران: دفتر ناشري فرهنگي اسلامي، ١٣٧٥ش / ١٩٩٦-٩٧.

(٤) محسن معيني، «تفكيك»، في: دائرت معارف بزركي اسلامي، إعداد: كاظم موسوي بجنوردي، مج ٥.

طهران: مركزي دائرت معارف بزركي اسلامي ١٣٦٧ش / ٩، ١٩٨٨.



ويبدو أن من الأفضل النظر إلى الزرابادي كُـبـشـر بالمدرسة التفكيكية أكثر مما هو تفكيكي تماماً<sup>(٥)</sup>. كما أن جعل الزرابادي ضمن المدرسة التفكيكية يخدم غرضاً إضافياً في تفسير الحكيمي لنشأة المدرسة. إذ إنه يجعل من مجتبي القزويني مؤلفاً مبدعاً عظيماً للمدرسة، حيث ذكر على أنه كان تلميذاً في البداية للزرابادي ولاحقاً للأصفهاني. القزويني ولد عام ١٣١٨ / ١٩٠٠ في قزوین لأسرة دينية، ثم سافر إلى النجف في عمر مبكر من حياته مع والده من أجل الدراسة في الحوزة. ربما يكون آية الله أبو القاسم الخوئي (١٤١٣ / ١٩٩٢) أحد زملائه في الدراسة تحت إشراف محمد حسين النائيني، على الرغم من أن هذه القضية غير مؤكدة. وعلى كل حال، وبكل تأكيد فإن القزويني ترك انطباعاً لافتاً عند آية الله النائيني، وقد ذُكر بصورة إيجابية في رسالة من النائيني إلى الأصفهاني<sup>(٦)</sup>. وفي عودته هذه إلى إيران، بذل القزويني سنتين من عمره في الدراسة مع موسى زرابادي (الذي كان في الحقيقة زوج أخت القزويني) في قزوین. وبعد ذلك قضى سنتين في قم منتقلاً بعدها إلى مشهد حيث درّس على يد الميرزا مهدي الأصفهاني. وقد قضى الفترة ما بين ١٣٤٧ / ١٩٢٨ وحتى وفاته العام ١٣٨٦ / ١٩٦٦ في مشهد تدرّساً ودراسةً. ولربما يرجع الفضل للنشاط الفكري الذي قام به القزويني في جعل مدينة مشهد موطناً للمدرسة التفكيكية<sup>(٧)</sup>. منذ وفاته ومدرسة مشهد مليئة بعدد من علماء المدرسة التفكيكية؛ كأبي الحسن حافظيان (ت ١٣٦٠ هـ.ش / ١٩٨١ م)، وجواد آغا الطهراني (ت ١٣٦٨ هـ.ش / ١٩٨٩ م)، وآية الله حسن علي المروراي (ت ١٤٢٥ / ٢٠٠٤)، وفي الأونة الأخيرة آية الله محمد باقر ملكي ميانجي<sup>(٨)</sup>.

مسمى المدرسة؛ المدرسة التفكيكية، أسس لاحقاً، والحكمي يدّعي أنه هو أول من استخدم هذا المصطلح<sup>(٩)</sup>، أما العلماء الأوائل للمدرسة فإنهم لا يُعرّفون أنفسهم على أنهم ينتمون لمدرسة ما. لكنهم أحياناً يشعرون بضرورة أن يوصّفوا موافقهم من خلال مصطلح عام، وهم يفضلون استخدام مسمى ذي دلالة تقليدية هو مدرسة معارف أهل البيت (عليه السلام)<sup>(١٠)</sup>. العلماء الأساسيون للمدرسة (الميانجي، حافظي، الطهراني على سبيل المثال) يفضلون هذه التسمية، باعتبار أنها تبدو أقل انفصالياً، وتمكنهم من المجادلة عن التصور الذي يرونه للعقيدة الشيعية

(٥) للنظر معالجة الزرابادي كاملة: محمد رضا الحكيمي، عالمي رباني سيد موسى زرابادي، الحوزة ٥٣ (١٣٧١ ش / ١٩٩٣).

(٦) الحكيمي، مكتبي تفكيك، ٢٤٣.

(٧) انظر: محمد علي رحمانيان، متألّهي قرآن - شيخ مجتبي قزويني خراساني، قم: دليل ما، ١٣٨٣ / ٢٠٠٥.

(٨) يستمر الميانجي في الحصول على اتباع واسع في مشهد، انظر للتقييم الإطرائي لإسهاماته في: عبدالرحمن أبازدي، «آية الله حاج شيخ محمد باقر ملكي ميانجي»، فرهنكي كوثر ٢٧ (١٣٧٨ ش / ١٩٩٩ - ٢٠٠٠) و: الحكيمي، مكتبي تفكيك، ٣٠٩ - ٣١٧.

(٩) الحكيمي، مكتبي تفكيك، ٤٤. وأيضاً: الحكيمي، أعراق فكري برون حوزتي شهيد مطهري، الحوزة ٩١ (١٣٧٨ ش / ٢٠٠٠).

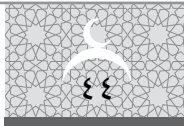
(١٠) محمد باقر الملكي الميانجي، توحيد الإمامية، طهران: مؤسسة الطباعة والنشر ١٤١٥ / ١٩٩٤، ١٥.



لتكون أكثر اندماجاً مع التيار العام. إلا أن مسمى المدرسة التفكيكية بات اليوم مسمى عامًّا للمدرسة، بحيث إن المخالفين لهم والتفكيكين أنفسهم يستخدمونه بصورة اعتيادية، وهذا تحديداً هو الوضع منذ أن نُشرَ الحكيمة الاسم من خلال تلخيصه تاريخ المدرسة وعقيدتها. كما أن طبيعة التمايز العقدي لعلماء تفكيكين معينين بعدُ لما تكشف بشكل تام، كالاختلاف بين الأصفهانى والزرابادى، فهى غير واضحة من خلال ما هو متوفر من مصادر، إذ إن أغلب الأعمال الأساسية لا تزال فى صيغة مخطوطات، ومن الصعب جداً أن تكون موضوعاً لتحليلات أكاديمية سواءً للعلماء فى داخل إيران أم خارجها، على الرغم من أنها قضايا محل جدل.

العقيدة الرئيسة للمدرسة هى أن هنالك تمايزاً بين صنف المفاهيم والتصورات البشرية من جهة، وبين المعرفة الإلهية الخالصة من جهة أخرى. ويعنون بهذا أن المفاهيم المستتبطة من الصنف الأول لا يمكن استخدامها لصياغة أو تفسير القناعات والأفكار المتضمنة فى الصنف الثانى. فى الصنف الأول يمكن للشخص أن يجد حقائق وتأملات فلسفية أو عرفانية، لكنه فى الصنف الثانى يجد الوحي. إذ إن الطرق الثلاثة للوصول إلى المعرفة (الفلسفة، العرفان، الوحي) شديدة التمايز (مفككة)، وأي محاولة للدمج بينها أو للوصول لمعادلة بين التصورات الفلسفية والعرفانية للمفاهيم الدينية الأساسية (كوحانية الله أو طبيعة النبوة) فهى جذرياً مضللة. هذا الموقف جعل المدرسة التفكيكية فى مواجهة جذرية مع النمط السائد للتحقيق الدينى ضمن التراث الفكرى الشيعى الإيرانى، الذى يدوئ بالتقاطع بين الفلسفة والعرفان والوحي. ومثالاً على كيفية تأثير وجهة النظر هذه على مفردة عقيدة معينة يمكن رؤيتها فى الجدل الدائر فى المعاد الجسمانى. هذه القضية كانت عنصراً مركزياً للجدل المعادى للفلسفة فى التراث السنى، الذى تطور بشكل واسع على يد الغزالي باعتبارها إحدى البدع التى اتهم بها الفلاسفة فى كتابه «تهافت الفلاسفة»<sup>(١١)</sup>. بالنسبة للتفكيكين؛ عقيدة المعاد الموجودة فى معارف الوحي لا يمكن تدعيمها أو تعزيزها بالمفاهيم الفلسفية والعرفانية للسيروية. فى هذا، فإنهم يضعون أنفسهم فى الضد من الفهم الشيعى المعاصر والسائد حول المعاد؛ الذى يرجع عادة إلى الملا صدرا الشيرازى (ت ١٠٥٠/ ١٦٤٠). يُنسب للملا صدرا أنه قدّم مجموعة من الأدلة العقلية حول المعاد الجسمانى؛ بالشكل الذى يمكن تبرير المعتقد الدينى. يدور السؤال ضمن المدرسة التفكيكية حول ما إذا كان يمكن استخدام المناقشة الفلسفية لبرهنة حقيقة (أو على الأقل تماسك) العقيدة القرآنية فيما يرتبط بالمعاد الجسمانى. الحكيمة فى كتابه المطوّل عن المعاد الجسمانى يحاول أن يُبرهن أن الملا صدرا فى نهاية المطاف يتصور أنه من المستحيل البرهنة على المعاد الجسمانى من خلال التعليل الفلسفى: «الواقع أنه بعد الفحص الدقيق فى أقل وأكثر مصنفات الملا صدرا أهمية، ومع التركيز على سياق أعماله، نصل إلى هذه النتيجة: أنه قد حاول إدراج النقاش فى المعاد الجسمانى فى النقاشات

(١١) انظر: Oliver Leaman, Introduction to Medieval Islamic Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 1985, 87-107.

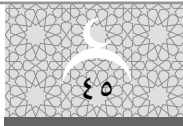


والمبادئ الفلسفية، إلا أنه بعد هذه المسيرة الفلسفية العرفانية، فإنه قَبِلَ أن المعاد الصحيح والأصيل هو المعاد القرآني. في الحقيقة، إن بين المناقشات الفلسفية للمعاد والفهم القرآني للمفهوم، فإنه يدعي أن ثمة تفكيك بينهما. فهو لا يعتبر أن المعاد الصوري مثل عود الروح. هو يحدد المعاد العنصري القرآني، وهو الذي يدعمه بشكل قاطع وصريح في مرات عديدة<sup>(١٢)</sup>.

بعيداً عن التساؤل فيما إذا كان هذا فهماً صحيحاً لوجهة نظر الملا صدرا حول براهين المعاد الجسماني أم أنها غير المطروح هنا، فإن هذه الفقرة تعتبر مثلاً مجدياً لكيفية فهم الحكيمي؛ الذي يمثل هنا إحدى مناورات المدرسة التفكيكية، للتاريخ الإسلامي، وبشكل خاص الفلسفة الشيعية. يعترف الحكيمي دون مواربة أن التقدير العام الذي يحظى به الملا صدرا في أوساط الحوزات الشيعية يجعل من الضروري محاولة جعله داعماً ممكناً للمدرسة التفكيكية. وهذا ما فعله من خلال افتراض فكرة أن الملا صدرا في نهاية المطاف لم يكن راضياً عن القناعة التي طوّرها عن المعاد الجسماني من خلال المنظور الفلسفي والعرفاني. وبالتالي، فإن الملا صدرا من الناحية العلمية تفكيكي، والمدرسة غير خالية من دعم الرمزية المهيمنة لملا صدرا. وعلى الرغم من أن ملا صدرا محل طلب التفكيكين، إلا أن المزج بين المناقشات والمصطلحات الفلسفية والعرفانية وبين الخطاب الكلامي يقع اللوم فيه تماماً على (مَنْ يُسْمَوْنَ) أتباعه.

هذه المحاولة لتوصيف الملا صدرا على أنه أحد المنتميين للمدرسة ليست شائعة بين علماء المدرسة التفكيكية، إذ بالنسبة لكثير منهم الرُّدُّ الصحيح لفلسفة ملا صدرا يكون من خلال تضييقها وردّها. على سبيل المثال، الميانجي ينقل عن «المبدأ والمعاد» ملا صدرا نقده لموقف الأشعري فيما يرتبط بشروط أداء الفعل؛ حيث يقع النقاش في سياق السؤال عن قدرة الله، وتحديداً في قدرته على خلق العالم وبقائه، وقدرة الإنسان على الفعل مستقلاً عن قدرة الله. الأشعري -بناءً على ما يقوله ملا صدرا- يُجادل بصدور الفعل من القادر من غير مرجح يرجح وجوده على عدمه في الواقع. فكرة الترجيح هنا لا يُفترض أن تربط بالإرادة الشخصية للفرد، بل هي عامل داخل الفرد تجعل حالة واحدة من قضايا (حدثت من أفعال الفرد) أكثر احتمالاً للصدور من الأخرى. لتوضيح الفكرة، الملا صدرا يقتبس أمثلة العطشان والهارب، ففي الحالة الأولى، فإن العطشان إذا قُدِّمَ له كوبان من الماء، فإنه يشرب من أحدهما من غير ترجيح. كذلك بالنسبة للهارب، فإنه يختار أيّ الطريقين للهروب من غير تفضيل؛ ففي كلا المثالين ليس هناك ترجيح داخل الفرد جعل أحد أفعاله يَصْدُرُ مقدّمةً على الأخرى، بل هي صدرت بكل بساطة، والسبب الذي جعل كلا من الهارب والعطشان يختاران أحد الأمرين على الآخر ليس معلوماً. وقد ساق الملا صدرا كلا المثالين كأمثلة على إنكار الأشعري للسببية الطبيعية. أما الآن فملا صدرا، بطبيعة الحال، يجادل ضد موقف الأشعري ويشبه قرار العطشان والهارب بالفعل العفوي للشخص الساهي والعاث والنائم، إذ في كل

(١٢) محمد رضا الحكيمي، معادي جسماني وحكمتي متعالية، قم: ل.ان، ١٣٨١ش/ ٢٠٠٢، ١٠٥.





هذه الحالات؛ فإن الفرد يقوم بالفعل، على الرغم من أن الأفعال الصادرة منه غير مقصودة عقلاً أو محل تأمل، إلا أنها ليست خالية تماماً من تصور عواقبها، فعلى الرغم من عدم وعي النائم بالفعل، فإنه يتحرك من أجل الحصول على مكان راحة، كما أنه على الرغم من تفكير العابث عقلاً في أفعاله قبل أدائها، فإن لديه تصور لنتيجة فعله؛ التي قد تكون لذة مُتَحَيِّلَةً أو زوال ملل. فإن تخيل الحالة المرجوة يمكن أن يُعرّف كسبب للفعل وهو في الواقع فعلٌ (إنه ليس مجرد شعور بالخيال، بل هو واقع موجود في الفرد). وواقع أنها ليست صفة دائمة للفرد (تخيل الترجيح لحالة معينة يمكن أن يختفي للحظة ولا يبقى في ذهن الفاعل) ليس دليلاً بحد ذاته على عدم وجوده. وباختصار، إن الملا صدرا يقول بعد ذلك بأنه على الرغم من أن العامل المُسبَّب للقيام بفعل قد يكون خافياً أو غير واضح على الأقل، فإن هذا لا يعني أنه غير موجود. وبالتالي فإن السببية الأشعرية ليست نتيجة حتمية لتلك الأمثلة<sup>(١٣)</sup>.

الميانجي يعلق على مناقشة الملا صدرا على النحو التالي:

«قد اضطرب كلامه واشتبه عليه الأمر وحكم أن الفاعل القادر العاقل قد أقدم على الفعل وما به الترجيح والترجيح مخفي عنه. وهذا ليس إلا عين الالتزام بإقدام الفاعل على الفعل من غير عناية بالمرجح في هذه الأمثلة ونظائرها. وقد غفل عن أن المرجح لخدحي العطشان وطريقي الهارب هو الفرار عن الموت وحب الحياة والبقاء وهو أمر واجب عنده ولا يرضى بشيء دونه وهو شاعر به أشد الشعور»<sup>(١٤)</sup>.

ورأي الميانجي هنا هو أن الملا صدرا في الحقيقة قد أعطي الأشعري أساساً قوياً جداً. باعتراؤه أن الداعي في الواقع مخفي بالنسبة لنا في حالتنا العطشان والهارب، فإنه قد تنازل عن نقطة مهمة للأشعري؛ أي أن العنصر الذي يقود الفاعل إلى فعل تصرف معين ليس مخفياً حتى وإن كان الفاعل غير قادر أو راغب في بيان دواعيه، ففي الحقيقة، إن الدافع وراء فعله (الشرب من أحد الأكواب، أو اختيار أحد الطرق) هو الرغبة في الحياة. هذا العنصر الذي جعله يميل إلى القيام بتلك الأفعال، وبالتالي يضطره للتصرف كما فعل، وهذا المرجح ليس خافياً على الإطلاق، بل ملحوظاً بالنسبة للفاعل نفسه. الميانجي يتابع:

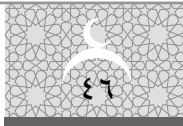
«والعجيب قياسه (قده) تلك الأمثلة بفعل النائم والعبث والسهامي. فإن النائم قد انقبض عنه الشعور والإدراك وهو لا يشعر بالفعل وما يترجح به الفعل، والعبث لا عناية لا بالترجيح والمرجح، وإنما هو عبث يرتكب القبيح، فيذم ويوبخ عليه وعلى عدم عنايته بالمرجح. فليس لفعل العابث مرجح بحسب الواقع وعند العابث أيضاً. فأين هناك المرجح

(١٣) الفقرة مقتبسة من: الملا صدرا، المبدأ والمعاد، قم: مركز انتشارات مكتب التبليغ الإسلامي ١٣٨٠ش/

٢٠٠١-٠٢، ١٣٧. لتحليل مفصل للعلية في المدراس المنوعة المناقشة هنا انظر: خليل طوسي، علية أزر

نقاهي أشاعرة ومكتبي تفكيك وحكمتي متعالية، الحوزة ٩٣ (١٣٧٨ش/ ٢٠٠٠).

(١٤) الميانجي، توحيد الإمامية، ٣٤٥ - ٣٤٦.



الذي خفي على العايب الذي لا عناية له بالمرجح أصلاً؟»<sup>(١٥)</sup>.

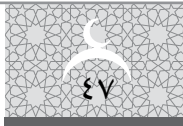
الميانجي هنا يناور على الغموض في استخدام مصطلح «الترجيح» في فقرة الملا صدرا، إذ إن المصطلح يمكن أن يُتصوّر على أنه الإجراءات التي من خلالها تميل كفة الميزان لمصلحة ظروف معينة على أخرى (رجحان)، لكنه أيضاً يعني مصدر الترجيح؛ أي قبول فعل ما على آخر. ففي حالة الرجل النائم، فإنه ليس لديه أي إحساس برجحان فعل ما (أو في الحقيقة مفضّل)، على الرغم من أن هذا لا يعني أن ليس هنالك عملية ترجيح (وهي متاحة للفحص من خلال الملاحظ). وفي حالة العايب، فإن أفعاله تسير بخلاف الفعل «المفضل» (الراجح)، وعليه فإن عملية الترجيح أو التفضيل موجودة، لكنها متجاهلة من قبل الفاعل. بعبارة أخرى، فإن حقيقة أن الغافل يتجاهل الفعل المفضل أو الراجح يدلّ على أنه غيرُ خافٍ بل ظاهرٌ. المعنى المنطقي الفلسفي للترجيح على أنه رجحان خال من المضامين الأخلاقية، وهذا ما يبدو أن الميانجي يريد قوله، يعتبر أداة غير صالحة لتحليل الفعل الإنساني من خلالها<sup>(١٦)</sup>. بدلاً من ذلك، الميانجي يتصور معنى الترجيح باعتباره تفضيلاً بناءً على تصور مسبق للخير «المرجح هو الغاية الحسنة الحكيمة يقصدها الفاعل ويأتي الفعل لأجلها»<sup>(١٧)</sup>. إمكانية الميانجي في استخدام مصطلح «الترجيح» في معنيين مختلفين (المنطقي والمعياري) من المرجح جداً أنه له جذور إلى حد ما في النظرة المتفائلة التي ترى أن الميول الطبيعية للإنسان هي باتجاه الخير، وبالتالي فإن ميزان الترجيح يميل دائماً إلى مصلحة الخير. قد تبدو تفاصيل هذه المناقشة غير ذات صلة بالمضمون الأكبر للمدرسة التفكيكية، لكنه في الحقيقة غير ذلك. إذ إن تعزيز الخطاب الديني المعياري عند الحديث عن أفعال الأفراد (مع ما يصاحبه من تخفيض للتصوير المنطقي الفلسفي الخالص لملا صدرا) إنما هو نتيجة للميل إلى تفكيك الشؤون الدينية عن الخطاب التركيبي (وهو في نهاية المطاف محيّر) للفلسفة والعرفان.

وبالمحصلة، فإن للكاتب التفكيكيين ردود فعل مختلفة تجاه أغلب المسلمات العامة في البيئة الدينية الإيرانية المعاصرة لفلسفة الملا صدرا في الحكمة المتعالية. هناك محاولات لإحتواء الملا صدرا في التراث، على الرغم من استبعاد محاولات أتباعه في دمج فكره في الخطاب الديني السائد. بدلاً من ذلك، هنالك رفضٌ صريحٌ ومطلقٌ لفكر الملا صدرا عند تطبيقه في القضايا العقديّة، وإصرارٌ لتفكيك حقول الدين والفلسفة والعرفان عن بعضها. هذه القناعة لا تستنفد عقائد المدرسة التفكيكية على الإطلاق، يبقى هنالك الكثير من العمل المفصّل الذي يحتاج إلى أن يُنجزَ لفهم القناعات الأساسية للمدرسة، (ناهيك عن تقويمها).

(١٥) الميانجي، توحيد الإمامية، ٢٤٥ - ٢٤٦.

(١٦) انظر: Daniel Gimaret, Théories de l'acte humain en théologie musulmane, Paris: J. Vrin 1980, 140; Binyamin Abrahamov, "Necessary Knowledge in Islamic Theology", British Journal of Middle Eastern Studies 20/1 (1993), 28.

(١٧) الميانجي، توحيد الإمامية، ٢٤٦.





وقد لخص إسلامي عقائد المدرسة على النحو التالي:

١- الفصل بين الفلسفة، والعرفان، والدين.

٢- أصالة وأفضلية المعرفة الدينية.

٣- استناد المعرفة الدينية إلى القرآن والحديث.

٤- التعويل على ظاهر الآيات والروايات.

٥- رفض أي نوع من التأويل<sup>(١٨)</sup>.

الحقيقة أن هذا التوصيف غير خالٍ من دافع جدلي، باعتبار أن عند إسلامي هدفاً عاماً لتنفيذ المدرسة التفكيكية. تحديداً، يمكن الجدل في أن النقطة الثالثة والخامسة ليستا عقائد تفكيكية عامة، وذلك بالنظر إلى الأهمية التي أعطيت للعقل في الأفكار الدينية بالنسبة للعلماء البارزين للمدرسة. وعلى الرغم من ذلك، فإن المضمون النصوصي العام للحركة واضح. وكظاهرة عامة، فإن تعزيز أن تكون المعرفة الدينية مبنية على القرآن والسنة تعتبر سمة للحركة النصوصية، والاستخدام المقيد لاستخدام المصادر البديلة عادة يتناغم مع فهم بسيط (وتبسيطي) للمعنى المحتمل لنصوص الوحي. فإذا كانت المعرفة الدينية مقدمة على الصيغ الأخرى من المعرفة، ولا بد أن تكون مبنية على نصوص الوحي، فإن تأويل هذه النصوص هو الآخر يحتاج (في الأقل رسمياً) لأن يكون نشاطاً مقيداً بشدة، وهذا عادة يتحقق من خلال تضييق الإمكانيات التفسيرية في أي عمل لتفسير المعنى (المزعوم) البسيط والبيّن والواضح.

وإنه محل جدل فيما إذا كانت المدرسة التفكيكية واقعاً ضد الفلسفة والعرفان. إذ إن عدداً من الكتاب التفكيكين يرفضون هذه القناعة، ويقولون: إنهم ليسوا ضد ممارسة الفلسفة أو حتى العرفان، بل بالأحرى، هم ناقدون لمزج المصطلحات والمسالك الفكرية الموجودة في الحقول المتنوعة. بالنسبة للمدرسة التفكيكية، بعيداً عن الحقائق البديهية (التي يتوصل إليها من خلال العقل المستقل)، فإنه يجب أن تظل هناك حدود صارمة بين الحقول، والإشكالية في استيراد الفلسفة أو الأفكار العرفانية في العمل التفسيري، وليست المشكلة في الحقول بحد ذاتها. إذ إن كلاً من العلوم الإلهية والبشرية ببساطة يستخدمون كلمات بطرق متميزة ومختلفة، وبالتالي؛ فإن رأي المدرسة التفكيكية هو أن المزج بين الصنفين هو الذي يقود إلى الحيرة (كما في المثال الذي عُرض سابقاً) وليست الممارسة الفعلية للحقول الأخرى ومناهجها المعرفية الحاضرة.

خذ على سبيل المثال الفقرة الآتية من كتاب أبواب الهدى للميرزا مهدي الأصفهاني:

«وأما العلم فهو في العلوم الإلهية مباين للعلم في العلوم البشرية، فهو في العلوم الإلهية عبارة عن النور الظاهر بذاته عند كل من يعلم ويجد به شيئاً من الأشياء وإن كان جاهلاً بحقيقة ذلك الشيء؛ لأن العلم بالشيء ذو درجات، وزمام أمره بيد الله جلّ جلاله؛ يُعطي

(١٨) السيد حسن إسلامي اردكاني، المدرسة التفكيكية: عرض ودراسة، الحياة الطبية ١٤ (٢٠٠٥).

ويمنع حسب مشيئته تعالى شأنه<sup>(١٩)</sup>.

وأما في العلوم البشرية فهو عبارة عن الصورة الحاصلة لشيء لدى النفس أو حضوره لديه، ولهذا ينقسم إلى الحسولي والحضورّي<sup>(٢٠)</sup>.

النقطة التي يريد الأصفهاني بيانها هنا، أن في كلا العِلْمين (الإلهي والبشري)، استخدم مصطلحُ «العلم» للإشارة إلى شيئين مختلفين تماماً. وبالتالي؛ فإن الافتراض أن مصطلح العلم يمكن بطريقة ما أن ينقل من غير تعديل من حقل ما إلى آخر - اشتباهٌ. فليس استخدام هذه المصطلحات من خلال العلوم البشرية أمراً غير شرعي، بل بالأحرى المطلوب تقييدها في مجالها المناسب. بلا شك، ثمة إحساس غير مباشر في هذا الضبط للحدود بين الحقول بأن العلوم الدينية لها الأولوية، وذلك بالنظر إلى ميزتها العظيمة، وعَرَضُها على أنها أكثر أصالة من أخواتها. المحاولات التفكيكية العَرَضِيَّة للإبقاء على صحة الفلسفة والعرفان كمتساوية لكنها مختلفة عن العلوم الإلهية، هذه المحاولات لها نكهة مخادعة للتبريرات العنصرية. يجادل الحكيمي، على سبيل المثال، بأنه على الرغم من قوله بالفصل بين العلوم الدينية والبشرية، فإنه يؤمن بضرورة تدريس الفلسفة والعرفان: «دعني أؤكد مرة أخرى، أن قراءة ودراسة تاريخ الفلسفة والعرفان، وتطوّر الأسئلة الفلسفية والعرفانية، تعتبر مسألة ضرورية، خصوصاً بالنسبة للأساتذة والمعلمين المتفتحين، وكذلك بالنسبة للطلاب وعلماء الدين المتحررين من مجرد متابعة آراء الآخرين. يجب تناول هذا التاريخ وتطورات مسأله منذ ما قبل الإسلام، وفي العصور الإسلامية، وحتى اليوم. من خلال ذلك، لا بد من تناول عميقٍ للمسائل المطروحة، وتطوّر المصطلحات، وتبديل المفاهيم»<sup>(٢١)</sup>.

«من يقول: إن المدرسة التفكيكية مضادة للعقل، وإنها لا تناقش الأفكار أو تدرسها، فإنه ليس له فهم لكبار علماء المدرسة، والطبيعة الخاصة لأفكارها ومفاهيمها [...] التفكيكيون ليسوا ضد الفلسفة [...] بقدر ما أن الخلط والتأويل المفرط للحقائق الدينية من خلال المنظور الفلسفي - بغض النظر عن أي فلسفة كانت - هو الذي لا يقبلونه»<sup>(٢٢)</sup>. لا يرغب الحكيمي تحديداً أن يبدو على أنه مناهض للفكر، وبلا شك ثمة عنصر هنا هو أنه يوّد فصل المدرسة التفكيكية عن صورة المدرسة الأخبارية.

(١٩) تطور المصطلحات في المدرسة التفكيكية بحد ذاته موضوع مهم. الفقيه التفكيكي المعاصر باقر ميانجي يعبر عن الفكرة نفسها: «العلم نور مجرد خارج عن حقيقة الإنسان - كالعقل - فيفيضه تعالى على عباده»، الميانجي، توحيد الإمامية، ١٤.

(٢٠) الميرزا مهدي الأصفهاني، أبواب الهدى، مشهد: سيد محمد باقر نجفي يزدي ابنت الحاج سيد عبدالحى، ١٣٦٣ش / ١٩٨٤-٨٥، ١٤ - ١٥.

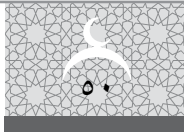
(٢١) الحكيمي، مكتبي تفكيك، ٧٧.

(٢٢) محمد رضا الحكيمي، «عقلي خود بنيادي ديني»، همشاري، ٩، (١٣٨٠ش / ٢٠٠١-٠٢) ٤١.

## المدرسة التفكيكية والمدرسة الأخبارية

لاحظ بعضُ المعلقين أن في رفض المدرسة التفكيكية المزج بين العلوم وتأكيدها على المعرفة النصيَّة إحياء لبعض التيارات الفكرية التي كانت أساس المدرسة الأخبارية في العصر الصفوي وبدايات العصر القاجاري. للوهلة الأولى، قد يبدو من المعقول جداً أن ثمة اتِّصال فكري هناك، (إن لم يكن بيداغوجيًّا، أي له علاقة بأصول التدريس). فالمدرسة التفكيكية تصرُّ على أن مناقشات معاني الوحي من المفترض أن تحدث في سياق القرآن ونصوص الأخبار. وقد يبدو هذا منسجماً بعض الشيء مع الرأي الأخباري القائل بأن منهجيات التفسير الفقهي التي أسست على أيدي المجتهدين لم تكن معتمدة على مصادر الوحي بل كانت تعتمد على آراء المجتهدين العقلية (وتوقعاتهم) فيما يتعلق بما يمكن أن يكون معقولاً أو غير معقول صدوره عن الله. إعادة الموضوعة التفكيكية لنصوص الوحي، وجعلها مركز التحكيم في المعرفة الدينية، وما يصاحب ذلك من الإيمان بعدم إشكالية الكشف للمعنى النصي نجد له صدى في بعض الموضوعات الأخبارية. الدليل على هذا الانتماء من داخل الكتابات التفكيكية غامض بعض الشيء. إذ إن تقويم الأصفهاني للمدرسة الأخبارية ليس سلبياً تماماً، ذلك أنه من النادر أن يذكر الأصفهاني المدرسة الأخبارية بصورة مباشرة، كما أنه يُظهر احتراماً أكثر من المعتاد للأراء الأصولية المناهضة للأخبارية. نجد مثلاً على ذلك في مناقشة الأصفهاني في أنه هل من عدل الله أن يعاقب شخصاً ارتكب ذنباً لم يصله بيأنه من الوحي. وكما في أغلب المناقشات الشيعية، فإن المناقشة تتحول من هذا النقاش إلى قضية أكثر عمقاً وهي: هل أن المذنب بحكَّ عن الجواب أم لا؟ فبالنسبة للمجتهدين (بشكل عام) من المفترض أن يُعاقب المذنب إذا لم يحْتطَّ قبل الفحص في المصادر عن الجواب، والاحتياط والحال هذه قد يُملي عليه أن يتجنب فعل ما لم يعرف حكمه حتى يتحقق في المصادر، وعدم ممارسة الاحتياط في مثل هذه الظروف يُعتبر مخالفة يعاقب عليها القانون الإلهي. أما الأخباريون فإنهم (بشكل عام) يتوافقون مع هذه القناعة إلا أنهم يوسعون دائرة الاحتياط إلى ما بعد التحقق، في حين أن المجتهدين في حال أن الفحص في المصادر لم يصرِّح بفعل ما فإن بعض الأصول العملية (كالبراءة الأصلية) من الممكن أن تؤدي إلى تقويم افتراضي بحكم ما قد لا يكون مطابقاً للشريعة لكنه مبرر للفعل، أما بالنسبة للأخباريين فإن الموقف الفقهي للفرد لا يتغير من خلال مجرد الفحص والوصول إلى عدم تعلق حكم ما في الواقعة، إذ إن حكم الله في هذه الواقعة لا يزال غير معلوم، وعليه فإن الاحتياط لا يزال واجباً. تعليقة الأصفهاني تسعى لمنع الاختلاف المؤدي إلى الشق بين العلماء، فبعد تلخيصه لموقف الأخبارية، يكتب:

«فهذه خلاصة تحرير ما ذهب إليه فقهاؤنا الأعاضم من الأخباريين رضوان الله عليهم أجمعين وبيان وجه أنظارهم الشريفة، وهذا المسلك كما عرفته أظهر المسلكين في المقام وأجلهما، ولكن أدق الوجهين وأتقنهما وأمتنهما هو المسلك الذي ذهب إليه فقهاؤنا المجتهدين رضوان الله عليهم، فالحق مع المجتهدين، وإن كان ما ذهب إليه الأخباريون لفتة شريفة لكن



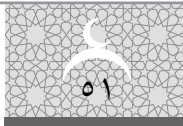
الدقة مع المسلك الذي ذهب إليه المجتهدون، ومذهب الأخباريين ليس بخالٍ من إشكال»<sup>(٢٣)</sup>. على الرغم من أنّ موقف الأصفهاني هنا هو موقف المجتهدين، فإن احترامه موقف الأخباريين واضح، كما أن خطابه تجاههم لا يتسم بالجدلية المعتادة للمناهضين للأخباريين. الحكيمي الذي ربما يكون أكثر المدافعين التفكيكيين المعاصرين شهرة وحديثاً (على الرغم، كما رأينا سابقاً، من أنه بنموذجه التفكيكي ليس مؤيداً من قبل كل التفكيكيين)، يجادل أن من غير الممكن استخدام مصطلح الأخباري (كمقابل للأصولي) لتوصيف المدرسة التفكيكية، ذلك أن حجته هي أن مصطلح الأخباري مقيّد في تطبيقه على حركة مهتمة بالبعدين الفقهي والأصولي فقط، مدفوعة برفض الاجتهاد، في حين أن المدرسة التفكيكية مقيّدة بشؤون العقيدة (وليس الفقه والأصول) و: «الاجتهاد بالمعنى المستخدم في أصول الفقه، ليس هو المستخدم في المعارف العقدية، ففي الفقه هنالك نوعان من الأحكام الشرعية؛ الأحكام الواقعية والظاهرية. ولا يمكننا الوصول للحكم الواقعي، فنحن عن طريق الاجتهاد واستخدام القواعد نصل إلى الأحكام الظاهرية، لكن في العقيدة ليس هنالك عقائد واقعية وأخرى ظاهرية، بل علينا في الأمور الاعتقادية الوصول إلى الواقع [...] وقد عرضنا رأينا في هذه المسألة، إذ إن مفاهيمنا عن الله وصفاته أو الوحي والنبوة، والوصاية والولاية، والإنسانية والمصير والمعاد لا بد أن تكون مطابقة لواقع. والشخص بدوره، بمقدار طاقته واستعداده، يجب عليه التحقيق في الأمور الاعتقادية، وهذا واجب عيني عليه أن يكون مستقلاً في التحقيق ولا يجوز له التقليد في الأمور الاعتقادية، لكن هذه العلمية - كما يجب أن يعرف - ليست اجتهاداً أصولياً كما هو مطبق في مجال الأحكام الشرعية. والاجتهاد المصرح به في الأخبار - عقلاً وشرعاً - منحصر في الأحكام الشرعية. والأخباري هو الذي يرفض الاجتهاد في الأحكام الشرعية، فمن يرفض إدخال الفلسفة والعرفان في القضايا العقدية ليس أخبارياً. ولدينا العشرات من المجتهدين الأصوليين العظماء الذين يرفضون المباني الفلسفية والعرفانية»<sup>(٢٤)</sup>.

هذا التفسير للمدرسة الأخبارية (باعتبارها مهتمة بشكل أساس بالشؤون الفقهية) يتوافق إلى حدٍّ ما مع الفهم العام للمدرسة الأخبارية من خلال بعض المصادر. وقد جادل في مكان آخر أن أفضل طريقة للنظر إلى المدرسة الأخبارية هو النظر إليها على أن مؤسسها هو محمد أمين الإسترابادي (ت ١٠٣٦ / ١٦٢٦ - ٧) وينظر إلى عقيدتها الأساسية على أنها رفض للاجتهاد كآلية شرعية لاستنباط الحكم الشرعي<sup>(٢٥)</sup>. في حين يجادل الأخباريون في قبول صحة

(٢٣) الحلبي، تقريرات في أصول الفقه (ملاحظات من محاضرة الأصفهاني في أصول الفقه، عرضت وصححت من قبل الأصفهاني نفسه)، م س #١٢٤٥٤، أستاني قدسي رضوي، ٢٠٣.

(٢٤) الحكيمي، مكتبي تفكيك، ٣٦٦ - ٣٦٧.

Robert Gleave, Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbārī Shīḫī (٢٥) School, Leiden: Brill 2007 generally, and particularly 10-31



أغلب المرويات التاريخية عن الأئمة (وقابليتها الفقهية للتطبيق). أما في المجالات التي تكون فيها الأخبار ساكنة، فلا بد من توسعة الاحتياط إلى المدى الذي يضمن فيه تحقيق الحكم الشرعي بالمحتملات الموجودة، وإلغاء الاجتهاد بالاعتماد على تخمينات الفقهاء. وبالتالي فإن الأخبارية حركة فقهية أولاً وقبل كل شيء. لكن هذا لا يدعو للقول: إن بعض الأخبارية لم يأخذوا المواقف العقدية العامة للحركة ويطبقونها في علوم دينية أخرى. ومع ذلك، فإن نتائج التطبيقات خارج المجال الفقهي كانت غير متوقعة. فقد جادل كل من الفيض الكاشاني (ت ١٦٨٠/١٠٩١) والحر العاملي (ت ١٦٩٢/١٠٩٧) بشدة لتدعيم المواقف الأخبارية في المجال الفقهي، لكن تطبيقهم التمايز لهذه المبادئ خارج المجال الفقهي أدى إلى نتائج كلامية وفلسفية متباينة ومتنافسة<sup>(٣٦)</sup>. الحر العاملي مشهور بموقفه من التصوف والفلسفة؛ حيث يعتبرهما غير نافعين ورياضات خطيرة، في حين أن الفيض دعم وطوّر الفلسفة المتعالية لأستاذه الملا صدرا. وكلاهما يبرر طريقتيهما المتباينتين من خلال الالتزام بالمبادئ التفسيرية للأخباريّة. وباختصار، فإن رأيي هو أن الأخباريين تمسكوا بعقيدة مميزة في العلوم الفقهية، وعندما ذهب العلماء الأخباريون خارج الفقه، فإنهم تبنوا آراءً كلامية وفلسفية متباينة ومتناقضة.

تفسير الحكيمي للأخبارية على أنها حركة فقهية خالصة (الذي يتطابق صدفة مع تقويم) يمكنه من فصل المدرسة التفكيكية عنها. هذا لأن المدرسة التفكيكية - حسب ادّعاءه - حركة كلامية بشكل أساسي. يلخص مُعيني بشكل ممتاز الموقف التفكيكي:

«التفكيكية من أجل صد تهمة الأخبارية يجادلون:

أولاً: أن الأخباريين، الذين هم ضد الأصوليين، معنيون بقضايا الفقه والأصول، وليس الأخلاق والعقيدة.

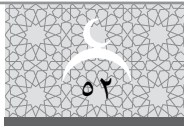
ثانياً: السيرة الذاتية ومنهجيات المؤسسين والعظماء من المدرسة [المدرسة التفكيكية] تشير إلى أنهم يؤمنون بالأصول والقواعد التي يُبنى عليها الاجتهاد، وهم دُونُوا دروس وكتب العلماء الأصوليين الكبار، وهذه بنفسها شهادة حقيقة على بطلان تهمة انتسابهم للأخباريين»<sup>(٣٧)</sup>.

هذه المناقشة قد فشلت في إقناع المخالفين للتفكيكيين، كما يقول إسلامي أردكاني<sup>(٣٨)</sup>: «هذه المدرسة تعد مثلاً معاصراً للاتجاه الأخباري المضاد للعقل والفلسفة. في الوقت نفسه الذي فيه يرفض المدافعين عنها هذه التهمة، ويدعون أنهم في مطالبتهم بالفصل [بين

(٣٦) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: Robert Gleave, "Scripturalist Sufism and Scripturalist Anti-Sufism: Theology and Mysticism amongst the Shi'Pi Akhbariyya", in: Sufism and Theology, Ayman Shihadeh, ed., Edinburgh: Edinburgh University Press 2007, 158-176.

(٣٧) معيني، تفكيك، ٩.

(٣٨) اسم الأردكاني تُرجم من قبل ناشره على النحو التالي: سيد حسن اسلامي.



العلوم [ فإنهم يخدمون الفلسفة من جهة، والدين من جهة أخرى»<sup>(٢٩)</sup>. واضحٌ أن إسلامي أردكاني غير معجب بهذه المحاولات للفصل عن الأخبارية، فهو يرى في المدرسة التفكيكية محاولة لتحديد وتقييد تفعيل التعليل الفلسفي، وجعل عقيدة المسلم بعض الشيء خالية من التحقيق العقلي، وهي سمة يحددها بالأخبارية. كلاً من نقد المدرسة التفكيكية ودفاعها يعتمد على بُعد واحد في تصور الأخبارية، فكلاهما ينظران إليها على أنها ضد العقلانية وتبسيطية لحد ما في منهجيتها الفقهية، وهذه بلا شك هي الصورة الشائعة للأخبارية في بعض الدوائر العلمية، فليس مفاجأةً، بعد ذلك، أن التفكيكيين يودّون تبادي هذه التهمة، كما يودّ مخالفوهم إثباتها. وإني أرى أن مثل هذه التصورات ناشئة من الصورة النمطية للمدرسة الأخبارية، ففي الحقيقة، ضمن النصوص الأخبارية، يجد المرء نقاشاً معقداً ومفصلاً مرتبطاً بصحة مصادر الوحي ووثاقها، فمن خلال تفاعل الأخباريين الداخلي ومقاصدهم يمكن فهم رسالتهم (أو جعلها مفهومة)<sup>(٣٠)</sup>. أما العقل فليس مرفوضاً تماماً، إنما ثمة تعديل في وظائفه، وتحديد لقواه. عندما تمزج هذه مع ميل بعض الأخباريين للانغماس في العرفان والفلسفة، يتعرف المرء على حركة مختلفة تماماً عن الحرفية النمطية التي استندت إليها مناقشات التفكيكيين ومخالفهم. الجدل الداخلي بين التفكيكيين ومخالفهم حول الأخبارية وطبيعتها يشكل إعاقة، لكنه لا يمنع إمكانيتنا من تحديد إبداع واستمرارية المدرسة التفكيكية. فمن خلال مثل هذا التحليل الأولي، يمكن للمرء أن يحدد الاستمرارية وعدم الاستمرارية بين المدرستين الأخبارية والتفكيكية، ومن خلالها يخرج بتقويم مرتبط بإبداع المدرسة التفكيكية. المناقشة التالية لا تدعي أنها تقويم شامل للعلاقة بين الحركتين، لكن، إن كانت هناك أي محاولة للتقويم، فإنها تحتاج إلى أن تُنجز ليس فقط على أساس الاتجاه العقدي العام للحركتين (النصوصية، ومعاداة العقل.. إلخ)، بل أيضاً في مجالات عقدية معينة. وعملاً بالمنهجيات السابقة، سأركز فيما يلي على قضيتين عقديتين بحيث يمكن استخلاص الاستمرارية وعدم الاستمرارية بين المدرستين بشكل ملحوظ: مفهوم العقل كمصدر للمعرفة (الدينية) وطبيعة لغة الوحي.

### المفهوم الأخباري والتفكيكي للعقل كمصدر للمعرفة الدينية:

تُوصفُ المدرسة الأخبارية عادةً بأنها معادية للعقلانية؛ بمعنى أنها -افتراضياً- لا ترفض دمج الأفكار المعتزلية في الكلام الشيعي فحسب، بل وترفض التطبيقات الفقهية لهذا الدمج (تحديداً، الأصول العقلية لقواعد الاستنباط الواضحة بشكل مطلق في الأعمال الأصولية). ليس من الواضح فيما إذا كانت هناك مدرسة يمكن تعريفها بمصطلح الأخبارية قبل نشاطات

(٢٩) أردكاني، «المدرسة»، ١.

(٣٠) انظر: Gleave, Scripturalist Islam, 268-296.



الإسترابادي. هناك بعض المراجع المبعثرة للأخبارية ما قبل نصوص الإسترابادي، لكنها - كما كنت أجادل - لا تشير إلى مثل هذه المدرسة<sup>(٣١)</sup>، وإن كان الأخباريون، بطبيعة الحال، يرغبون في تأسيس أصل لخطهم الفكري، وبالتالي فإنهم يضحّمون من أهمية هذه المراجع في محاولة لتأسيس صلة ما مع بعض الشيعة اللامعين الأوائل؛ ومنهم محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩ / ٩٤١) والشيخ الصدوق ابن بابويه (٣٨١ / ٩٩١). وهذا يُشكل عنصراً في الجدل الأخباري على أن الأخباريين هم الشيعة الأصليون، فيما الأصولية بدعة مخترعة. ما يهمنا في هذه الدعوة هنا، أن أهميتها الأساسية محددة في دورها في الجدل الأخباري - الأصولي، لكن في هذه الدعوى دلالة على أن دور العقل كمصدر للمعرفة كان نقطة للصراع بين الأصوليين والأخباريين.

إلقاء نظرة خاطفة على أعمال الأخبارية يدلّ على أن مفهوم المدرسة للعقل ودوره في العلوم الدينية أكثر تعقيداً من مجرد الرفض، فكتابات الإسترابادي الكلامية المطوّلة (غير المنشورة) تبين بجلاء أن مقاربه للمسائل الفلسفية والكلامية تتركز على المفهوم المعتزلي للعقل وإمكاناته. وبدلاً من أن تكون مناهضة للمعتزلة، فإنها بصور محددة ناقدة لبعض نتائج المدرسة المعتزلية البغدادية. بدلاً عن ذلك، فإن المواقف الكلامية للإسترابادي تنتمي بوضوح للمدرسة المعتزلية البصرية، على الرغم من ادعائه أن عقيدته ليست أكثر من تنظيم ومَنْهَجٍ لعقائد الأئمة أنفسهم. بالنسبة له، فإن العقل قادر على إدراك الحسن والقبح العقليين، وفي هذا، بطبيعة الحال، فهو يتوافق مع العقيدة المعتزلية<sup>(٣٢)</sup>. وهو يقيم تمايزاً بين قابلية العقل لإدراك الحسن والقبح باعتبارهما خصائص ذاتية للأفعال (وهو الموقف الذي يناصره) وبين التصنيف الشرعي للأفعال (الواجب، المستحب، المباح، المكروه، الحرام). هذه الأحكام الخمسة مجعولة بالجعل الشرعي<sup>(٣٣)</sup>. وقد طوّر الأخباريون المتأخرون موقف الإسترابادي وهذبوه، فبالنسبة لبعض (مثل محسن الفيض)، فإن قابلية العقل لاكتشاف الحقيقة الدينية تسع لما يشمل الأخلاق والفقه. وبالنسبة لآخرين، كالأخبارية المتأخرين أمثال يوسف البحراني (ت ١١٨٦ / ١٧٧٢) فإن إمكانية العقل ضُعفت إلى إمكانية الفرد فقط لقبول رسالة الله والخضوع له والالتزام بها. وحين يؤسس العقل هذه الواجبات للفرد، فإن نصوص الوحي تتولى الأمر باعتبارها مرشحات للفقه. بالنسبة للبحراني؛ فإن العقل يمكن ألا يكون له أي دور في تحديد الأحكام الشرعية مستقلاً عن الوحي المتعلق بهذه الأحكام من خلال القرآن أو أكثر شيوعاً أخبار الأئمة. وكما ألمحُت إليه سابقاً، البحراني ليس ضد العقل الخالص<sup>(٣٤)</sup>، ففي الواقع إن

(٣١) Gleave, Scripturalist Islam, 10-29

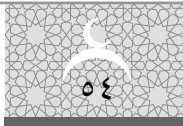
(٣٢) Gleave, Scripturalist Islam, 115-116

(٣٣) محمد أمين الإسترابادي، دانشنامه شاهی، (مخطوطة غير منشورة #١/٣٠٧١، مكتبة المجلس، طهران) ف.٤٣ب، ١٢-١٣. وانظر أيضاً: محمد أمين الإسترابادي، الفوائد المدنية، قم: مؤسسة النشر الإسلامي

٢٢٨، (٢٠٠٤-٢٠٠٥)، ١٤٢٤

Robert Gleave, Inevitable Doubt: Two Theories of Shīḫī Jurisprudence, Leiden: Brill (٣٤)

.2000, 188-204



العقل الخالص الفطري، بالنسبة له، يمكن أن يؤدي دوراً مهماً في اكتشاف الحقيقة الدينية، فالعقل قوة وضعها الله في البشر (من حجج الله)، من خلاله يمكن للفرد التعرف على كمية من الأصناف الأخلاقية، ويمكنه -على الأقل في المستوى الأولي- تقويم بعض الأفعال. إلا أن البحراني متشائم من إمكانية البشر في تفعيل هذا العقل الخالص الفطري. فبالنسبة له، لا يمكن الثقة بالبشر في استخدامهم العقل بشكل صحيح، مما يستلزم الاعتماد على نصوص الوحي في استنباط الحكم الشرعي، وهذا ليس نقصاً في العقل بذاته. إذ إن العقل الحقيقي بالنسبة للبحراني في توافق تام مع الشريعة، إلا أن البشر نادراً (ولربما أبداً، باستثناء النبي والأئمة) ما يكون بإمكانه استخدام العقل بهذه الطريقة غير المشوبة بشائبة.

عندما يلتفت المرء إلى دور العقل في العلوم الدينية كما حُدد على أيدي كتاب المدرسة التفكيكية، يجد هنا أيضاً أن العقل ليس مرفوضاً وإنما مُعادً تعريفاً. إذ إن العقل ليس مستقلاً، وموضوعياً، ومنطقيًا بحيث يعمل منفصلاً عن الفرد، بل هو بوضوح شيء وُضِعَ في الفرد من قبل الله. الميرزا مهدي الأصفهاني يبين هذا الموقف في كتابه أبواب الهدى: «فاعلم أنّ العقل الذي يُشار إليه بلفظه في العلوم الإلهية هو النور الخارجي الظاهر بذاته لكل عاقل حين ظهور حسن الأفعال وقبحها له، ويعرف به الجزئيات وغيرها، والصادق على الله والكاذب، والناصح الأمين والغاش الخائن.

وأما في العلوم البشرية فهو عبارة عن فعلية النفس باستخراج النظريات عن الضروريات، ولهذا ليست المعقولات عندهم إلا الكليات»<sup>(٣٥)</sup>.

وقد ظلّ مفهوم العقل مُحافظاً عليه بهذه الصورة بشكل دائم من قِبَلِ التفكيكيين، على الرغم من أنه قد تمّ التعبير عنه من خلال مفردات اختصاصية بشكل متزايد، كما في الفقرة الآتية للميانجي:

«العقل في الكتاب والسنة هو النور الصريح الذي أفاضه الله سبحانه على الأرواح الإنسانية، وهو الظاهر بذاته والمظهر لغيره وهو حجة إلهية معصوم بالذات ممتنع خطؤه»<sup>(٣٦)</sup>.

يُعدد الميانجي الأمور التي يمكن للعقل إدراكها:

«وبه يميّز الحق من الباطل والشر من الخير والرشد من الغي، وبه يُعرف الحسن والقبيح والجميل والرديء والواجبات والمحرمات الضرورية العقلية الذاتية ومكارم الأخلاق ومحاسنها ومساوئ الأعمال ورذائلها»<sup>(٣٧)</sup>.

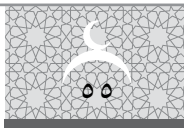
ضمن المفهوم التفكيكي للعقل، يجد المرء أصداءً للموقف الأخباري، لكن ليس حصرياً،

(٣٥) الإصفهاني، أبواب الهدى، ١٤-١٥. وانظر أيضاً: حسن طوسي، «علم وعقل أز ديكاهي مكتب

تفكيك»، بازوهيش ١٧ (١٣١٨ش/٢٠٠٣-٠٤)

(٣٦) الميانجي، توحيد الإمامية، ٢١.

(٣٧) الميانجي، توحيد الإمامية، ٢١.

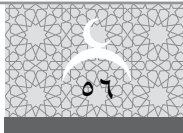


فهناك أيضاً وجود لعناصر الفكر الأصولي. ففكرة أن العقل قوة ضمنية في البشر وضعها الله فيه، وهي في النهاية تحت سيطرته (تحلّ في أرواح البشر) بشكل واضح تمثل نقطة تشابه، فتوصيف العقل على أنه حجة الله له جذوره، بطبيعة الحال، في تعبيرات عدد من الروايات الواردة عن الأئمة، وبالتالي فإنه ليس بالضرورة ميزة أو مميز لكل من المدرستين الأخبارية والتفكيكية. إلا أنه لا يمكن أن يُقال دائماً: إنه متوافق مع فكرة العقل كما توجد في أغلب الأعمال الأصولية (حيث العقل مستقل وموضوعي). على القول بذلك، يبدو أن التفكيكيين أكثر رغبة في السماح لهذه القوة بإدراك الواجبات والمحرمات - الأقسام الشرعية. هذه باتفاق الجميع مقيدة من قبل الميانجي فقط بالضروريات التي يمكن إدراكها بالعقل. غير أن هذه توسعة في إمكانية العقل لمساحات كانت بالنسبة للأخباريين مجالاً للمُشرِّع وبالتالي توقيفية. ففي هذه النقطة العقديّة، يمكن للمرء أن يجد استمرارية للمفاهيم المرتبطة بالعقل بين المدرستين وإلى حد ما يمكن النظر إليها على أنها عقيدة واضحة المعالم. إلا أن التفكيكيين يبدون أكثر حرصاً على إظهار مطابقتهم للتيار العقدي العام (وذلك، على سبيل المثال، من خلال تضمين المدركات بعض التصنيفات الشرعية ضمن قدرات العقل). هذه الاختلافات العقديّة يمكن أن تُفسر من خلال الظروف المختلفة التي كانت المدرستان فعّالتين فيها. الأخبارية اتخذت موقفاً، إن لم يكن هيمنة، ثم على الأقل مساواة فكرية مع الأصولية امتدت أكثر من الفترة الصفوية. وفي السياق الحديث، تحاول التفكيكية أن تُضمّن لها موقفاً في طيف الآراء الفكرية الممكنة القبول، وفي هذا فإنهم يرغبون بالسماح للدخول من أكثر الشعارات التشديدية في تأكيداتهم العقديّة.

### مفاهيم الأخبارية والتفكيكية للغة والتفسير القرآني:

الأهمية التي تحظى بها نظرية كيف تُوصل اللغة الأفكار بالنسبة للحركات النصوية تتساوي مع أهميتها بالنسبة لمخالفهم. فمفاهيم المسلم الفقهيّة لفاعلية اللغة بشكل عام تعتمد على فكرة أن الكلمات المفردة (ومن خلال تركيباتها، وعباراتها، وجملها ومجموع الكلام) لديها على الأقل معنيان، الأول المعنى الحقيقي الذي وضع للكلمة في الماضي، منّ بالتحديد الذي وضعها، ذلك محل نقاش بين العلماء المسلمين، والمتنافسون في المسألة الله نفسه والمجتمع البشري الأولي<sup>(٢٨)</sup>. تعتبر الميكانيكية الدقيقة لهذا الوضع أقل أهمية (كما يبدو) من حقيقة وجودها الذي لا ينكر. على سبيل المثال، كلمة «ملاسة» التي توجد في الآية القرآنية ﴿لَا مَسْئَمَ لِّلنِّسَاءِ فَلَمَّ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ (النساء: ٤٣) فإن معناها الحقيقي يعني اتصال الجلد بالجلد، وفي الواقع العديد من الفقهاء (وبالخصوص الشافعية) يقولون: إن ما يوجب الوضوء هو لمس الرجل المرأة، فإن لم يجد ماءً يستبدله

Bernard Weiss, "Medieval Muslim Discussions on the Origin of Language", Zeitschrift (٢٨) der deutschen orgenländischen Gesellschaft 125 (1974), 33-41



بالتيمم بالتراب. الفقهاء الآخرون لا يرون الملامسة بمعناها الحقيقي، بل إن الله يستخدمها هنا بالمعنى المجازي ويشير بها إلى الممارسة الجنسية (الجماع). هذا الرأي، الذي عادة ما يُنسب إلى الحنفية، يجب أن يُفَرَّق عن النقاش المميز، الذي عرض أيضاً من قبل بعض الحنفية، والذي يتساءل فعلاً عن هل أن المعنى الحقيقي للملامسة في الواقع هو اللمس. بالنسبة لبعض الحنفية، فإن مصطلح الملامسة له معنيان حقيقيان - على الأقل - اللمس والجماع (أي مشترك لفظي) وعليه فإن الآية بحد ذاتها متشابهة، وأي من المعنيين الحقيقيين هو المقصود لله في الآية (٤٣: النساء) يكون واضحاً فقط إذا أخذت بعين الاعتبار عوامل أخرى خارج هذا النص المعين (بما فيها الممارسات التي تتناسب فيها القاعدة مع القواعد الأخرى المتعلقة بالوضوء). هل أن المعنى الحقيقي المضاف وُضع ابتداءً أم أن الله أضافه بعد الوضع الحقيقي (من خلال الوحي)؟ تلك أيضاً قضية مطروحة للنقاش. أياً كانت الحالة، فإن من يقولون: إن الملامسة تعني اللمس والجماع، تعييناً أم تلازماً، يجادلون في أن الله حين استعماله اللفظ في الجماع، فإنه لم يستعمله بطريقة مغايرة بل بالتعيين. هذه المعاني «الجديدة» المُعَيَّنة من الله سميت بالحقيقة الشرعية، ونقطة النقاش أن هذه لم تكن مُحوّرة بل تعيينية من أجل منع الاتهام بأن تفسير القول «لامستم» في الآية بالجماع وليس اللمس كان اعتبارياً أو شخصياً من جهة المُفسِّر.

مقابل خلفية هذا الجدل والنقاش كانت المدرسة الأخبارية قد طوّرت نظرية في اللغة. وقد حلّت تطور المفاهيم الأخبارية للغة في مكان آخر، إلا أن من المناسب تلخيصها هنا. بالنسبة للأخباريين، وبشكل عام، فإن اللغة، ما قبل الوحي تتكون، (بالإضافة إلى أمور أخرى)، من مجموعة من المعاني تعلقت (أو عُيِّنت) للألفاظ. وكانت هناك طريقة ما تستخدم بها الكلمات بشكل عام قبل الوحي، واستمرت ما بعد الوحي أيضاً، وسميت بـ«الحقيقة العرفية». عندما جاء الوحي، فإن الله أسس معاني جديدة للألفاظ، وقد عُيِّنت بنفس الطريقة، وسميت بـ«الحقيقة الشرعية». كيف لنا أن نعلم عند استخدام هذه الكلمات في نصوص الوحي أن أياً من المعنيين الحقيقيين هو المقصود؟ الجواب هو: الأخبار؛ إذ من خلال الأئمة يمكننا معرفة أيها المقصود. فالأئمة ومن خلال أخبارهم المُفسَّرة للقرآن وأحاديث النبي يستطيع مجتمع ما بعد الوحي أن يعرف المعاني المقصودة من الوحي، ومن دونهم فإننا في تعميّة من معاني النصوص القرآنية، فالأئمة هم المُفسِّرون الوحيدون للقرآن. هناك تنوع في هذا الموقف في المدرسة الأخبارية، فبعضهم (ومنهم المؤسس الإسترابادي) يدّعي أن التفسير المباشر للقرآن مستحيل، في حين أن آخرون (كمحسن الفيض الكاشاني) يسمح بالتفسير المباشر لبعض الآيات (وهو استعار المصطلح القرآني «المحكمات») وليس غيرهما. إلا أنه حتى الذين سمحوا بالتفسير المباشر للمحكمات يَنصُّون على أن الطريقة الوحيدة للتفريق بين المحكمات والمتشابهات هم الأئمة الذين يقولون لنا: إن هذا محكم أو متشابه. وكلمات الأئمة يمكن فهمها ظاهرياً؛ لأنها إن كانت على خلاف ذلك، فإن كل

معاني الوحي ستضيع بالنسبة لنا. فالقرآن (وأحاديث النبي بالنسبة لكثير من الأخباريين) تتطلب تفسيراً حتى لو ظهرت على أنها آية أو عبارة واضحة المعنى<sup>(٣٩)</sup>.

عندما توضع هذه الآراء جنباً إلى جنب مع آراء المدرسة التفكيكية، فإن الانطباع الأول الذي يتولد هو أنها مختلفة بشكل جذري وشديد. الميرزا مهدي الأصفهاني أسس الموقف التفكيكي المعياري القائل بأن الكلمات في الشريعة مستخدمة بمعانيها اللغوية لا بمعانيها الفقهية والاصطلاحية، فقد أَلَّفَ رسالةً مختصرة عنوانها: «في وجوب حمل الألفاظ الواردة في الشريعة على معانيها الحقيقية وإبطال الحقيقة الشرعية والمتشرعية». وهو، في هذه الرسالة، يجادل في أن مصطلح الصلاة في نصوص الوحي لا بد أن يفسر بـ«الدعاء» وليس الواجب الشرعي المشار إليه في النصوص الفقهية:

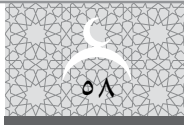
«والجواب أن الصلاة عندنا لم يكن لها طور خاص وكانت في الأمم السابقة من اليهود والنصارى من العرب، ولا حقيقة متشرعية للصلاة على النبي»<sup>(٤٠)</sup>.

الأصفهاني بعد ذلك يقتبس آيات قرآنية حيث مصطلح «الصلاة» (أو مشتقاته) مستخدمة لتوصيف صلوات اليهود والمسيحيين وآخرين (بما فيهم حركات الشيطان نفسه في العبادة)، فموقفه بالنتيجة هو أن فكرة المعاني الفقهية المضافة من خلال الوحي (العنصر المركزي في الموقف الأخباري) غير صحيحة، وأن الموقف المفترض لأي مفسر يجب أن يكون بناءً على أن الكلمات مستخدمة بمعانيها اللغوية. يشكل هذا الموقف جزءاً من الموقف التفكيكي العام لتعقل القرآن الذي ينتج الوحي فيه خطابه الذي لا يكون فيه خاضعاً للمباني التي تم الوصول إليها من خلال الفلسفة والعرفان. إذ إن الفرد يمكنه الوصول إلى الفهم القرآني من خلال الاستخدام العادي للكلمات في نصوص الوحي، وهذا لا يدعو إلى القول: إن الأصفهاني وأتباعه مجرد حرفيين (للأصفهاني فصل موسع في الحالات التي لا تستخدم فيها الكلمات على نحو الحقيقة بل مجازاً، وبصورة حاسمة كيفية إدراكها)<sup>(٤١)</sup>. إلا أن موقف الأصفهاني (والتفكيكين اللاحقين) ينصب على أن النص القرآني قابل للتعامل معه بصورة مباشرة (أو على الأقل أكثر مباشرة مما هو في المنهجية الأخبارية)؛ لأن الكلمات المستخدمة فيه يمكن افتراض أنها تحمل المعنى اللغوي. ليس هناك معاني جديدة أو غامضة (حقائق شرعية) مؤسسة في مسيرة الوحي، وليس هناك أي ميزة للأخبار

(٣٩) مناقشة موسعة لهذه المواقف الأخبارية يمكن النظر: Gleave, Scripturalist Islam, 216-245 and (275-296 (particularly, 275-280) Gleave, Inevitable، وفيما يرتبط بيوسف البحراني تحديداً: Doubt, 48-55 and 147-164.

(٤٠) الميرزا مهدي الأصفهاني، رسالة في وجوب حمل الألفاظ الواردة في الشريعة على معانيها الحقيقية وإبطال الحقيقة الشرعية والمتشرعية، (مخطوطة غير منشورة #٢/١٤٠٥٣، مكتبة أستاني قدسي رضوي، مشهد) ف.٢، ١٠-١٢.

(٤١) الأصفهاني، رسالة، ف.٤، ١٨-١٤ب.٥.



كأداة تفسيرية شرعية وحيدة (كما كان الحال بالنسبة للأخبارية). هذا الموقف عُبر عنه في الكتابات التفكيكية المتأخرة في العقائد الأساسية للمدرسة التفكيكية كما نص عليها الحكيمي وأشير إليها سابقاً: «على المرء الاعتماد على المعاني الظاهرة للآيات في القرآن والأخبار» و«أي صيغة لتأويل نصوص الوحي فهي محرمة». في مقابلة مع الحكيمي ينص فيها على التحريم التفكيكي للتأويل بأوضح المصطلحات:

«أنزل القرآن بالعربية الفصحى، فالجميع يمكنهم فهمه، والعمل به. ولنفس السبب، فإن عبارات ﴿يا أيها الناس﴾ أو ﴿يا أيها المؤمنون﴾ أو ﴿يا أهل الكتاب﴾ كلها تشير إلى أن الله يريد مخاطبة الناس بهذه اللغة [...] في مجالات التعاليم والقواعد الشرعية، حجية الظواهر أوليت أهمية كبيرة. فلا يمكن للشخص أن يترك الأخذ بالظاهر إلا إذا كان هناك بيان واضح وبديهي [...] بالنظر إلى ما قلنا بخصوص حجية الظواهر، فلا مكان للتأويل»<sup>(٤٢)</sup>.

تفسير الحكيمي لإمكانية الفهم القرآني شعبياً (بمعنى أن الجميع تستطيع فهم القرآن)، وهذا قد يكون مستتباً من فكرة الأصفهاني للمعاني اللغوية، التي يفرقها عن المعاني المفهومة بالاستخدام. ومن غير الواضح فيما إذا كان هذا يشير إلى تأكيد أعظم على مناهضة النخبوية في التفكيكيين المتأخرين. أيًا كانت الحالة، فإن الفهم هنا متمايز تماماً عن مفاهيم فعالية اللغة الشائعة بين العلماء الأخباريين في الفترة الصفوية. هذا على الأقل الانطباع المتحقق من النصوص المتوفرة، إلا أن هناك مصدراً في (الحدائق الناضرة) ليوسف البحراني لرأي أخباري (وهو يرفضه) يدعي أن المفسرين «متساوون» مع الأئمة في «تأويل مشكلاته وحل مبهمات»<sup>(٤٣)</sup>. وأنا دائماً أنظر إلى هذا على أنه رأي الرجل المخفي، نُظمه البحراني ليجعل موقفه يبدو أكثر اعتدالاً<sup>(٤٤)</sup>. وحجتي في ذلك أني لم أجد بعد كاتباً أخبارياً يؤيد التأويل المباشر. إلا أنه، وبالرغم من الشرح المختصر الذي قدمه البحراني، يمكن للمرء أن يرى عناصر من التشابه مع الموقف التفكيكي. إذا كان مثل هذا الموقف الأخباري موجوداً في العصر الصفوي (ومن غير الواضح أنه كان موجوداً) فبهذا المعنى يمكن النظر إلى التفكيكيين على أنهم يتبنون عنصراً من التراث الفكري الأخباري.

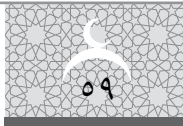
## الخاتمة

كيف يمكن للمرء أن يقوم بإبداع حركة ما في التاريخ الفكري الإسلامي؟ العلوم الدينية للمسلمين بشكل عام تظهر ارتياباً من الإبداع خشية اتهامهم بالبدعة، لذلك فإن الأذعاء

(٤٢) حكيمي، عقل، ٤١.

(٤٣) يوسف البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم: ١٣٦٣ش/ ١٩٨٥-٨٦) مج ١، ١٦٩.

(٤٤) Gleave, Scripturalist Islam, 222-223.





بالإبداع نادراً ما يوظّف من قبل المؤلفين في هذه التراث، باعتبار أنه يفتح الباب لانتهاك الإنسان بابتداع المعرفة أكثر مما هو اكتشاف لحقيقة دينية موجودة أصلاً. هذا ليس لإنكار الدعوة المبتدلة أن الأفكار الدينية للمسلم كانت رافضة للتطوير والتحسين، بل للقول: إن التجديد لم يكن دائماً موضوعاً لا من قبل المؤلف ولا من قبل شراحه. يرى المرء هذا في محاولات الأخباريين في ادّعاء السبق التاريخي من خلال إدراج أسماء شراح الحديث الأوائل. كما يرى ذلك أيضاً في النقد التفكيكي لإدخال المصطلحات الفلسفية في البحث الكلامي، وهذه أيضاً أحد العناصر في محاولة الحكيمي لضم الملا صدرا في الإطار التفكيكي باعتبار أنها تمثل قبولاً (ممانعة أو شيئاً آخر) حيث إن أفكار الملا صدرا قد صارت المنهج التشديدي الجديد حيث يصعب الانحراف. وفي ضوء هذه الحالة، فإن تعيين الإبداع والاستمرارية يبدو أقل شفافية، إذ حين يكون الدافع الأساس لمدرسة ما في جدلها هو تأسيس موقعها على أنها ليست مقنعة فقط في السياق الحديث بل وفي القديم أيضاً. فالمهمة هنا هي محاولة تجنب الوقوع في إغراء استخدام الجدل.

فيما يرتبط بالعلاقة الإشكالية بين المدرستين الأخبارية التفكيكية، فإن الملاحظات السابقة (بشكل أولي جداً) تدل على أن المنهج التفكيكي في المناقشة يمكن أن يُعتبر، في بعض المجالات، استمراراً لاكتشافات أخبارية سابقة، إلا أن غموضاً مستمراً يبقى يلف الأمر، إلى أي مدى يمكن لهذه العلاقة أن تتسم بهذه الخصوصية، وهل توجد عناصر أخرى من التراث الشيعي قد يكون التفكيكيون استندوا إليها بالمقدار نفسه. إذا كانوا يدينون للأخبارية، فإنه من غير الواضح من خلال التحليل التفكيكي للأخبارية الذي يحاولون فيه، بشكل عام، فصل أنفسهم تماماً عن التيار المهزوم والهامشي، وفي الوقت نفسه يصاحبه شعور بتأسيس تشدهم الفقهي الخاص في الهرم الديني الشيعي (الأصولي). ومن الممكن أن تظهر صورة أكثر دقة لهذه العلاقة باعتبار أن كلاً من النصوص الأخبارية والتفكيكية، التي لا تزال في صيغة مخطوطات، قد تكون متاحة بشكل أوسع. لهذه اللحظة، يجب على المرء أن يقتنع بنتيجة أن الحركتين تمثلان الاكتشافات الأكثر نجاحاً للنصوصيين في الجدل ضمن الإسلام الشيعي ما بعد التقليدي أو الحداثي، حيث إن طابع النصوصية الملائم لكل من الحركتين يوحى بأن معناه، بالحد الأدنى، هو أن المدرسة التفكيكية يمكن النظر إليها على أنها استمرارية لبعض العناصر الأخبارية. إلا أن مثل هذا التقويم لا ينبغي أن يقود إلى نتائج حتمية بفقدان الإبداع في المدرسة التفكيكية، أو أن هناك خطأ واضحاً للتأثير بين المدرستين □