قضيّة باسم القراءة الرسميّة[1]

محمّد تقي سبحاني[2]

لقد كانت الحوزات العلميّة على مرّ التاريخ مركزًا للعلماء والمفكّرين، الذين أخذوا على عاتقهم حمل رسالة التفسير وترويج المعارف الوحيانيّة ونشرها. وكان هؤلاء المرجع الأوحد والملجأ لعامّة الناس في الإجابة عن أسئلتهم وحاجاتهم الدينيّة. وقطعًا، كان الخلاف يقع أحيانًا بين العلماء والنخب الإسلاميّة حول الاستنباط وفهم الدين، وكان يؤدّي أحيانًا أيضًا إلى حصول نوع مِن النزاع بينهم. إلّا أنَّ هذه النزاعات، كانت غالبًا في الطبقات السطحيّة والأساليب الجزئيّة لفهم الدين، ولا ترتبط نوعًا ما بالمباني الدينيّة والرؤى الأساسيّة والجوهريّة.

لكنْ في القرنين السابقين طرأت تحوّلات كبيرة في المجتمعات الإسلاميّة أدّت إلى

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «مسئلهای به نام «قرائت رسمی»»، في مجلّة فصلنامه پژوهش وحوزه، التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميّة الإيرانيّة باللغة الفارسيّة، العدد٦، صيف ١٣٨٠، الصفحات ٩٤ إلى ١٢٢.

ترجمة: الشيخ محمّد علي أيوب.

٢. استاذ مشارك في جامعة القرآن الكريم والحديث.

فتح باب التأويل والتفسيرات الدينيّة مِن خارج بيئة الحوزات العلميّة. وبالتالي، ظهرت مِن هنا ومِن هناك الكثير مِن الاستنتاجات المختلفة والمتباينة باسم الإسلام والشريعة. وهذه الاستنتاجات لم يكن لها أيّ جذور في التقاليد الإسلاميّة العريقة فحسب، بل إنّها، ومِن خلال تقديم نظرة جديدة حول الإنسان والكون، ومِن خلال نقد التراث الديني والتحدّي للهويّة والثقافة الإسلاميّة؛ قدّمت وجوهًا مختلفة عن الدين والتعاليم الإسلاميّة.

وقد عرف هذا التيّار باسم التنوير الفكري، وكان يبحث بشكل علني وخفيّ عن المذهب الصحيح للفكر والحياة في الثقافة الغربيّة الحديثة، وكان يرى ضرورة ولزوم مطابقة الدين والثقافة الإسلاميّة مع عناصر الحداثة.

سابقة التنوير الديني

في هذا الخضم تحدّى جماعة مِن الدارسين الإسلاميّين للتحقيق في المدارس (المذاهب) الغربيّة بقصد الإجابة والردّ عليها، أو بهدف إحياء وعصرنة الفكر الديني، وقدّمت نتاجاتها مِن المصادر الدينيّة في قالب «الإسلاميّات» (علم الإسلام) والتحقيق الديني.

وقد عرفت هذه الجماعة شيئًا فشيئًا باسم «التنوير الديني»، وعلى الرغم مِن انطلاق هؤلاء ابتداءً بنوايا سليمة في هذا الأمر الهام جدًّا، إلّا أنّه وبسبب ضعف البنى النظريّة عندهم مِن جهة، وقبولهم لمبادئ وقواعد الثقافة المادّيّة الغربيّة مِن جهة أخرى؛ فقد ابتلى هؤلاء عمليًّا بمجاراة المتنوّرين العلمانيّين وتقليدهم.

وهنا نشير إلى أنَّ أنصار «التنوير الديني»، وبالرغم مِن اتّفاق رأيهم حول الأصول والقواعد الكلّيّة، إلّا أنَّهم مختلفون فيما بينهم حول النظرة إلى المدارس الغربيّة، وكذلك مِن ناحية تحديد الأولويّات النظريّة والعمليّة.

إنَّ التنوير الديني في العهد الحاضر للمجتمعات الإسلاميّة ورغم تحمّله لصدمة أيديولوجيّة قويّة، ومروره بمرحلة مِن الإحباط والضياع؛ إلّا أنَّه ما لبث في العقود القليلة الماضية مِن الظهور مجدّدًا عبر شخصيّات جديدة ووجوه مختلفة.

وفي هذه المرحلة، يسعى أنصار هذا التيّار غالبًا مِن منظور علم المعرفة وتفسير النصوص الدينيّة (الهرمنيوطيقا) إلى معالجة القضايا الاجتماعيّة، ومسألة السنّة والتجدّد، ومجاراة الحداثة عبر طريق التأويل، وإعادة قراءة النصوص الإسلاميّة، والتأكيد على تعدّدية فهم العلماء للدين (البلورااليزم المعرفيّة).

إنّ فشل المتنوّرين في العقود الماضية، مضافًا إلى تجربة الثورة في بعض الدول الإسلاميّة، وتقديم نموذج مِن الفكر الاجتماعي الجديد في الإسلام بوساطة بعض القادة الإسلاميّين؛ لقّن المتنوّرين الإسلاميّين درسًا مفاده أنّه بشكل جلي وواضح؛ ليس بإمكان أيّ مدرسة مِن المدارس الغربيّة أنْ تكون أنموذجًا في الفكر والعمل للمجتمعات الإسلاميّة.

ولهذا السبب، فإنَّ هؤلاء المتنوّرين، وبمنتهى الاحتياط، اعتمدوا السير بخطوات بطيئة وقصيرة في محاولة تجديد التراث الإسلامي، بناءً على التحوّلات الفكريّة في العهد المعاصر.

بعد انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران، قام شبستري مباشرة بإطلاق مجلّة في

الإسلام النظري تحت عنوان انديشه اسلامى (الفكر الإسلامي)[١]، وأعلن في افتتاحيّة العدد الأوّل منها بأنَّ رسالة المجلّة تصبّ في مجال «خلق التفكير لجيل المجتمع المثقّف» وكتب قائلًا:

إنَّ خلق ذراع التفكير هذا للحفاظ على استمراريّة ثورتنا الإسلاميّة، ضروري كما هي الضرورة لخبزنا اليومي... إنَّ إيماننا الثوري أيضًا لا بدّ له أنْ يتغذّى بالفكر والثقافة حتّى يقدر على البقاء حيًا.

إنَّ المقالات المنشورة والمترجمة في هذه المجلّة حول نقد الحضاره الغربيّة، وكذلك حول تفسير المفاهيم الإسلاميّة، تشير بوضوح مِن خلال لونها ونوعها إلى الفضاء الحاكم على الإلهيّات الجديدة في المسيحيّة (وعبر شخصيّات أمثال: بولتهن، بارت، تيليش، إريك فروم و...)، والتي كان شبستري متأثّرًا بأفكارها خلال السنوات التي أمضاها في ألمانيا.

كما وتشير القرائن المتعدّدة إلى أنَّ شبستري كان في تلك السنوات، وكغيره مِن المجدّدين الإسلاميّين الكثر- يسعى إلى البحث عن مشروع أساس لأجل الجمع بين الإسلام وبين الحداثة الغربيّة، وتقديم مفهوم جديد عن «النظام الاجتماعي في الإسلام».

وفي مقابلة له مع مجلّة كيهان الثقافيّة في شهر «مرداد» سنة ١٣٦٣هـ.ش، رأى شبستري بأنَّ طريق الفرار والنجاة مِن «العلمنة»، هو الجمع بين التعقّل والتعبّد،

١. طبع العدد الأوّل مِن هذه المجلّة، والتي كانت تصدر كلّ أسبوعين، بتاريخ ١٧ مرداد ١٣٥٨هـ.ش، واستمرّ صدورها حتّى العدد الخامس عشر.

وأنَّ السبيل لتقديم الإسلام إلى الغرب يتمّ عبر عرض وتقديم: «أسلوب جديد مِن الحياة يشتمل على بُعد الرؤية الكونيّة الإسلاميّة وبُعد القيم، وبُعد النظام الاجتماعي»[١].

نعم، منذ تلك البدايات تبيّن وجود أخطاء نظريّة في المنظومة الفكريّة للسيّد شبستري، وقد قاده هذا الزلل في نهاية المطاف ليس إلى «العلمنة» فحسب، بل قادته عمليًّا إلى مشارف «العلمانيّة» أيضًا. وفي ذلك الوقت، عندما كان يتكلّم عن «النظام الإسلامي» أو عن «القيم الإسلاميّة»، كان في الواقع ينتقص الإسلام ويتنزّل به إلى حدّ أنّه مجموعة مِن المبادئ والقيم العامّة والكلّيّة.

وفي مقالة افتتاحيّة له في مجلّة الفكر الإسلامي تحت عنوان «اقتصاد إسلامي أم اقتصاد المسلمين»، يصرّح بما يلي:

يعتقد الكاتب أنَّ ما قُدّم في خصوص المسائل الاقتصاديّة بعنوان أنّها تعاليم الإسلام، والقيم الثابتة غير القابلة للتغيير، إنّما هي كلّيّة إلى حدّ أنّها في مرحلة أبعد بكثير مِن تشكيل «نظام اقتصادي خاصّ»... ويبدو لي أنَّ ما يمكن إعلانه كرأي إسلامي ثابت ومحدّد على الدوام للوضع الاقتصادي، ليس أكثر مِن ثلاثة أصول كلّيّة:

١. القضاء على الفقر والحرمان.

٢. الحدّ مِن التكاثر (تحديد النسل).

٣. الحدّ مِن طبقيّة المجتمع على أساس الاستثمار[٢].

---

١. فلاطوري، «براى عرضه به غرب چه داريم؟ با كدام شيوه»، ٨.

٢. مجتهد شبسترى، «اقتصاد اسلامى يا اقتصاد مسلمين».

وعلى هذا المنوال، فإنّ شبستري يعتقد بأنَّ كلّ الأحكام والأصول القطعيّة في القرآن الكريم والروايات المتعلّقة بالمجتمع، إنّما هي مؤرّخة وقابلة للتغيير. وقدّم المؤلّف تفسيرًا خاصًا عن الإسلام، فاقدًا للشريعة والنظام الحقوقي والأخلاقي الخاصّ والمتميّز جدًّا.

وبناء على ما يظهره شبستري، فإنَّ الاقتصاد الإسلامي يمكن أنْ يتطابق مع الاقتصاد الاشتراكي وغير الاقتصاد الاشتراكي.

في السنوات اللاحقة، ومِن خلال تدوين سلسلة مِن المقالات في المجلّة الشهريّة كيهان الثقافيّة تحت عنوان «العقل والدين»، تحدّث شبستري عن مدى تأثير العلوم الإنسانيّة الحديثة على المعرفة وتفسير الدين، وكذلك على الاستنباط وتنفيذ الأحكام أيضًا. هذه المقالات، وضمن عنوان فرعي «التديّن ميسّرٌ فقط في ظلّ العلوم والمعارف الإنسانيّة»، وبعد ثمانية أشهر مِن نشرها؛ أضحت في الاتّجاه نفسه الذي شرع به عبد الكريم سروش، بالأهداف والمضامين نفسها، عبر نشر سلسلة مِن المقالات في مجلّة كيهان الثقافيّة تحت عنوان «القبض والبسط في الشريعة»[١].

شبستري، ومن خلال تقسيم التديّن إلى ثلاث مراحل: (١. معرفة الله والنبيّ ﷺ ٢. فهم ما يقوله النبيّ ﷺ .٣. توجيه الحياة على أساس ما يقوله النبيّ ﷺ)، يبيّن ما يلي: «التفكّر الأوّلي عند المسلمين كان قائمًا على هذا الأساس المحكم، وهو أنْ تديّن

١. نشر القسم الأوّل مِن مقالات «عقل ودين» في مجلّة كيهان فرهنگی، العدد السادس، السنة الرابعة، شهر «شهريور» سنة ١٣٦٦هـ.ش، وأمّا مقالات «قبض وبسط تئوريک شريعت»، فقد نشرت في شهر «ارديبهشت» سنة ١٣٦٧هـ.ش.

الإنسان في المراحل الثلاث، كان ميسّرًا بمعونة العلوم والمعارف الإنسانيّة (العقل)».

في هذه المقالات خلط بشكل واضح بين الاستفادة الفعّالة للعقل والعلم لأجل رسالة الوحي، وبين تحميل وفرض الثقافة الماديّة الغربيّة على قضايا وبيانات الكتاب الكريم والسنّة الشريفة. فالأولى، مورد اتّفاق كلّ علماء الدين. وأمّا الأمر الثاني، فإنّه يتعارض بشكل جليّ مع المسلمات الدينيّة والعقليّة.

وعلى الرغم مِن كلّ ذلك، فإنّ شبستري حتّى هذه المرحلة كان يسير بخطواته واستنتاجاته على أساس منهج الاجتهاد المعروف، ويستند فيها إلى أقوال علماء الدين، وكان إلى حدٍّ ما بعيدًا تقريبًا عن الوصول إلى هذه النقطة، التي تفيد بأنَّ كلّ المعارف وأحكام الوحي متغيّرة ومنسوخة ومرتبطة بمرحلة تاريخيّة خاصّة باعتقاده، وأنّه لا بدّ للمسلمين مِن القبول بكلّ نتاجات الحضارة الغربيّة أيضًا. إلّا أنّه بعد ذلك، وفي السنوات اللاحقة، ومِن خلال تدوين عدد مِن المقالات، وعبر بعض المقابلات الحواريّة، اقترب رويدًا رويدًا مِن القول بأنّ كلّ التفاسير والاجتهادات مِن علماء المسلمين مردودة عمليًّا، وألصق عليها ملصق «القراءة الأرثوذكسيّة» و«القراءة الرسميّة»، وبدل أنْ يتصدّى لنقد الحضارة الغربيّة، تصدّى مِن خلال قاعدة الحداثة لنقد الأحكام والمعارف الإسلاميّة[١].

في هذه المقالة الماثلة بين يديك، سوف نستعرض الأثر الأخير الذي نشر للسيّد شبستري في الفارسيّة بعنوان «نقدى بر قرائت رسمى أز دين»[٢] (نقد القراءة

١. جمعت هذه المقالات والمقابلات في كتاب هرمنوتيك كتاب وسنت؛ وفي كتاب إيمان وآزادى.

٢. الهويّة الكاملة لهذا الكتاب: مجتهد شبستري، نقدى بر قرائت رسمى از دين (بحران‌ها،

الرسميّة للدين). وضمن بيان خفايا هذا الكتاب، سوف نقوم إجمالًا بتحليل مضامينه ونقدها.

ولا بدّ مِن الإشارة هنا إلى أنَّ الأثر المذكور مأخوذ مِن مقالات متعدّدة وبحوث متفرّقة، وأنَّ هذه المقالة إنَّما هي مدخل فقط لنقد الكتاب. وأمّا النقد الشامل والكامل لمثل هذه الأثار والكتب، فإنّه يتطلّب الفرصة المناسبة الأخرى.

إطلالة على المضامين الرئيسة للكتاب

صرّح المؤلِّف في مقدّمة الكتاب والفصول الأولى منه عن الهدف الأساسي لكتابه، ومِن ثمّ قام في الفصول اللاحقة بعرض المزيد مِن البيان والتحليل لذلك الهدف.

ويقصد المؤلِّف بقوله «القراءة الرسميّة للدين» تلك القراءة المقدّمة عبر الدوائر الرسميّة أو شبه الرسميّة كالراديو والتلفزيون، وعبر الكلمات التي تلقى غالبًا قبل خطبة صلاة الجمعة الأساسيّة، وكذلك عبر أكثر الصحف والمنشورات المرتبطة بمسؤولي الحكومة.

يعتقد شبستري بأنّ هذه القراءة تسبّبت في حدوث أزمة حادّة في مجتمعنا لسببين:

السبب الأوّل: هو إصرار البعض على هذه الدعوى الباطلة والفاقدة للدليل، وهي أنَّ الإسلام بوصفه دينًا يشتمل على منظومة كاملة على المستوى السياسي والاقتصادي والحقوقي، مستمدّة مِن علم الفقه، ويمكن التعايش معها في كلّ العصور.

چالش‌ها، راه حل‌ها)، ٥٤٤.

السبب الثاني: هو الإصرار على هذه الدعوى الباطلة التي تقول بأنَّ وظيفة الحكومة عند المسلمين هو تطبيق الأحكام الإسلاميّة فقط[١].

في محاولة البحث على جذور هذه الأزمة، يعتقد المؤلِّف بأنَّ أسلوب وبيئة الحياة الاجتماعيّة للمسلمين قبل الدخول في عهد الحضارة الحديثة، كانت حياة زراعيّة تعتمد على الرعي، وكانت نصف إقطاعيّة، وتجاريّة، وفي مثل هذه المجتمعات ومِن خلال الحلال والحرام الفقهيين، يعيش المسلمون حياتهم اليوميّة مِن جهة، ويطيعون أوامر الله مِن جهة أخرى. وفي هذا النمط مِن الحياة، فإنَّ علم الفقه هو المبيِّن لأحكام الناس العمليّة، وكان الحاكم أيضًا يؤمّن النظام الاجتماعي على أساس العمل بهذه الأحكام.

ولكنْ منذ ما يقرب مِن ١٥٠ سنة تقريبًا، استقبل المسلمون أسلوب حياة جديد يختلف كلّيًا عن أسلوب حياتهم السابقة، وقطعًا لم يكن لهم أيّ مناصبٍ للهروب مِن هذا الأسلوب الجديد:

«إنَّ روّاد القافلة لهذه الحياة الجديدة، هم البلدان الغربيّة والدول الصناعيّة، وهؤلاء هم الذين خلقوا هذا الواقع الجديد، والذي لا مناص لكلّ الأمم اليوم، ومن جملتها الأمّة الإسلاميّة، مِن قبول هذا الواقع، واختيار الحياة المتناسبة معه»[٢].

«ولا شكّ في أنَّ حياة المسلمين إذا لم تتطابق مع حياة العالم الحديث، فإنَّ هذه

---

١. م. ن، ١١.

٢. م. ن، ١٥.

الأمّة ستفقد مِن يدها إمكانيّة ديمومة الحياة المتمدّنة في هذا العالم الجديد»[١].

شبستري، ومن خلال تعداد الخصائص الأساسيّة لهذا النمط الجديد مِن الحياة الاجتماعيّة (الإرادة القويّة والرغبة في حياة أفضل، الاعتماد على نموّ العلوم التجريبيّة والاجتماعيّة، الاعتماد والتوجّه نحو الصناعة بشكل كامل ١٠٠٪، التخطيط على المدى الطويل، قبول الكثرة والمشاركة في الحياة الاجتماعيّة، الإدارة العلميّة لعمليّة التنمية)، يشير إلى أنَّ هذا الأسلوب مِن الحياة، لا يستلزم وضع التديّن جانبًا والتخلّي عنه؛ إذ إنَّ الإنسان التقدّمي بإمكانه أنْ يكون عارفًا بالله ومؤمنًا به، ولكنْ لا يمكنه التكلّم على التنمية والتطوّر الديني...

لا يمكن للتديّن أنْ يهضم التطوّر والتنمية وأنْ يصبغهما بصبغة الدين[٢].

ومِن ثَمَّ لخّص المؤلِّف روح كلامه في هذه العبارة، حيث يقول:

«إنَّ الحياة الاجتماعيّة الجديدة التي ترتكز على محور التنمية البشريّة الشاملة، لا يمكن إدارتها مِن خلال الحلال والحرام الفقهيين... لأجل إدارة الحياة الاجتماعيّة الجديدة لا بدّ لنا مِن الفلسفة والعلوم السياسيّة وعلم الإدارة، وعلم الاقتصاد والحقوق مِن جهة، وكذلك الاعتراف الرسمي بالقيم السياسيّة والإنسانيّة في العصر الحاضر نظير الحريّة، المساواة والحياة الاجتماعيّة بمعناها المتحضّر (حقوق الإنسان) مِن جهة ، والتي لها الدور الأوّل والأساس في هذا المجال. نعم إنَّ نفخ

---

١. م. ن، ١٤.

٢. م. ن، ١٨.

المعنويّات (الروحانيّات) في هذه الحياة الاجتماعيّة الجديدة، هو مِن وظائف الدين، ولا يمكن لغيره القيام بهذه المهمّة، بل ينبغي له أنْ يتولّى عهدتها»[١].

مِن خلال هذه المقتطفات ربّما لا نرى ضرورة لاستعراض جزئيّات كلامه الآخر، بل يمكن مِن خلال مثل هذه العبارات أنْ نستكشف نظريّات المؤلِّف وآراءه في قضايا الدين والعقل، العلوم التجريبيّة، النظام الاجتماعي، و...

ولكنْ لأجل تجنّب الأحكام المسبقة، ولأجل الاطّلاع على سائر الجوانب الفكريّة للمؤلِّف، مِن المناسب هنا أنْ نستعرض معًا في عدّة أقسام، خلاصة مطالب أخرى وردت في ذلك الكتاب، وما سنورده لاحقًا منقول مِن كلمات الكاتب نفسه[٢].

معنى القراءة الرسميّة

يرى شبستري أنَّ القراءة الرسميّة للدين، هي تلك القراءة الفقهيّة الحكوميّة نفسها. وأنَّ هذه القراءة في مقام تحديد النسبة بين الإسلام وبين السياسة والحكومة، تستفيد مِن العبارات التكليفيّة نفسها الواردة، والمستخدمة في باب العبادات الفقهيّة.

إنَّ القراءة الرسميّة في مجال: الحكومة، البرامج والوظائف الحكوميّة وتعريف العدالة، لا تقدّم نظريّة فلسفيّة، وإنَّما تحدّد سلسلة مِن القرارات، الترتيبات، الآداب، الحلال والحرام. وتطلب مِن المؤمنين والحكومة أنْ يعملوا على أساسها، وحتمًا إنَّ

---

١. م. ن، ١٨ و١٩.

٢. شبستري في حوار له مع صحيفة «إيران» قدّم عرضًا مفصّلًا لمحتوى كتابه الذي طبع في تاريخ ١٥ ـ ٢٥ شهر «اسفند» سنة ١٣٧٩هـ.ش، وفي هذا القسم استفدنا مِن كلامه في ذلك الحوار.

أنصار هذه القراءة يتكلّمون أحيانًا على الاجتهاد المتناسب مع الزمان والمكان. إلّا أنَّ هذا، لا يعني تغيير اللهجة أو النظرة إلى الحكومة، بل هو بمعنى ضرورة تقديم حكم شرعي جديد في باب السياسة والحكومة بموازاة تغيّر الزمان والمكان.

حقّ الاختيار والابتعاد عن لغة التكليف

إنَّ تأسيس الأنظمة السياسيّة، الاجتماعيّة والاقتصاديّة في عصر الحداثة، يستلزم وجود نوعٍ مِن «الاختيار». إلّا أنَّ هذا الاختيار، ليس بين الحق والباطل أو بين الصحيح والخاطئ، وإنّما هو اختيار مِن عدّة اختيارات ممكنة، وربّما يكون أحدها غير قابل للاختيار بشكل قاطع أبدًا، وإنّما هو صرفًا ترجيح بعض الأمور على أمور أخرى.

إنَّ الاختيار مِن خلال مفهوم «حقّ الاختيار» (الانتخاب)، ينسجم مع منطق «الحقّ»، ولا معنى لجعل الاختيار تكليفيًّا، بل إنَّ الاختيار يقوم بطبيعته على أساس الغريزة العقلانيّة والداخليّة للإنسان.

بالطبع يمكن للسلطات الدينيّة في بعض المجتمعات أنْ تلزم الناس العاديّين بالحركة السياسيّة مِن خلال التكليف، إلّا أنَّ هذا الأمر غير ممكن في حقّ أهل الفكر والنخب؛ لأنَّهم مختارون.

في المجتمعات التقليديّة، كان يعتقد بأنَّ لنظام العائلة وللحكومة حالة مِن «الوضع الطبيعي»، وبالتالي فإنَّ وظيفة وتكليف الأشخاص، هو تشخيص الوضع الطبيعي والعمل على طبقه.

لكنْ في وعي «الحداثة»، لا مكان لتصوّر الوضع الطبيعي المجهول مسبقًا لأجل

النظام السياسي والثقافي والعائلي، بل وحتّى للنظام القيمي ذي الرتبة الثانية، والخادم للقيم ذي الرتبة الأولى.

يمكن القول إنَّ الرؤى الدينيّة السابقة، كانت متناسبة مع رؤية الوضع الطبيعي للأشياء. ولكنْ في العالم الجديد لا تحظى هذه الرؤية بالقبول عند أكثريّة الناس.

ولا بدَّ مِن ظهور ومجيء رؤية دينيّة جديدة لهؤلاء، وما هو المشترك بين كلّ الرؤى الدينيّة في مختلف العصور، هو أنَّ الإنسان بُعد أبعد مِن ذاته، وهذا العالم يرغب في الحصول على الواقع الهائل السامي.

الإسلام وحقوق البشر

يجب على المؤمنين في العصر الحاضر أنْ يبدؤوا في مسائل الحكومة والسياسة مِن هذه النقطة، وهي أنَّهم يريدون مراعاة الحقوق الإنسانيّة لكلّ الناس، على أساس أنَّ كلّ فرد هو إنسان فحسب. وهذا يعني إعادة تنظيم كلّ النظم الاجتماعيّة على أساس «حقوق البشر». وأنا في كتابي أشرت بوضوح إلى ضرورة انسجام حقوق الإنسان مع المسلمين (بشرط العدول عن فتوى السابقين)، ليس هذا فحسب، بل برهنت بشكل واضح على أنَّ الواقع المسلّم به لتعايش المسلمين في العصر الحاضر والوفاء لرسالة النبيّ الأكرم للإسلام، هو أنْ نقبل «حقوق البشر»، وأنْ نجعلها الأساس لتنظيم المجتمع عندنا.

الواقع يشهد بأنَّ تمام ما جاء في الهداية الدينيّة، هو في حدّ ذاته جزء مِن ثقافة الإنسان المختار في عصرنا الحاضر، وليس شيئًا خارجًا عن ثقافة هذا الإنسان.

دور الدين في المجتمع والسياسة

في عصرنا الحاضر، رسالة الدين عبارة عن رسالة «معنى الكون مع الله». وأمّا أزمة عصرنا الحاضر، فهي أزمة «معنى ومفهوم الحياة». وإذا قال مفسّرو الدين بأنّ الدين لا يتعارض مع حقوق الناس، وإذا اعترفوا بشكل رسمي باختيار الإنسان، وقالوا بأنّه لا بدّ مِن تنظيم المؤسّسات الاجتماعيّة والسياسيّة عند المسلمين على أساس «حقوق البشر»، وأنَّ هدفهم هو ضرورة تعميم العدالة في الحياة الاجتماعيّة، فحينئذٍ يمكن القول بأنَّ رسالة الدين قد أبلغت بشكل صحيح في السياسة والحكومة، ويمكن أنْ يكون لها معنى في عصرنا الحاضر.

وقطعًا، إنَّ هذه المسائل مرتبطة بعصرنا الحاضر. وأمّا في السابق، إذا تكلّموا في السياسة والحكومة بلغة التكليف، فتلك اللغة كانت توصل لسان رسالة الدين. وفي هذا العصر، يجب علينا أنْ نكون أبناء عصرنا الحاضر كما كان أولئك أبناء عصرهم السابق.

وفي رأينا، فإنَّ أنصار القراءة الرسميّة، لا يمكنهم حتّى مِن فهم القراءة الأرثوذكسيّة[١] المتعلّقة بالمجتمع التقليدي.

إنَّ هؤلاء، وبدلًا مِن المعطيات التاريخيّة والتي ينبغي أنْ تكون المبنى الأصل لمعرفة القراءة الأرثوذكسيّة (التقليديّة)، جعلوا المفاهيم الذهنيّة والانتزاعيّة والمأخوذة

١. يقصد شبستري بقوله «القراءة الأرثوذكسيّة» فتاوى وآراء الفقهاء والعلماء السابقين في باب الأحكام والقيم الدينيّة، ويقصد بالقراءة الرسميّة فتاوى الفقهاء والعلماء الحاليّين الذين يعملون على أساس سنّة ونهج العلماء السابقين في مجال العلوم الإسلاميّة.

غالبًا مِن الفلسفة اليونانيّة معيارًا لقراءاتهم. ومثالًا على ذلك يقولون: إنَّ القضايا المرتبطة بالأحكام، والتي وردت في القرآن الكريم أو سنّة النبيّ الأكرمﷺ، إنّما هي قضايا حقيقيّة وليست قضايا خارجيّة. ولهذا السبب يقولون في تلك الأبواب بأنَّ الحكم مجعول لذات الموضوع.

ويعتبر هؤلاء بأنَّ هذه الأحكام هي أكبر مِن الأحكام المرتبطة بالواقع الموجود آنذاك في أرض الحجاز. ويرى هؤلاء بأنّ هذه الأحكام هي أحكام أبديّة بإمكانها تأمين المصالح المفترضة الدائميّة والواقعيّة غير القابلة للتغيير.

إنّ هذه الرؤية مبتنية على فرض «الذات» الموروثة مِن الفكر اليوناني والمسلّطة على كلّ علم الفقه. في حين أنّه إذا درسوا القراءة الأرثوذكسيّة (التقليديّة) على أساس منهج الظواهر التاريخيّة، لعلموا أنَّ أحكام المعاملات والسياسات كانت مؤقّتة بحسب تاريخها، وأنَّ تلك الأحكام لم تكن على نحو القضايا الحقيقيّة، وإنّما على نحو القضايا الخارجيّة التي راعت فقط المصالح الوقتيّة في ذلك العصر وتلك البيئة، وأصلًا لا يمكن أنْ تكون على غير هذا النحو. في السابق كانت الحياة الاجتماعيّة للمسلمين حياة تقليديّة، ومِن باب إطاعة الرعية للراعي. وقد بنيت المفاهيم السياسيّة لذلك الزمان؛ كالبيعة والشورى والعدالة والإمامة و... على أساس ذلك المحور.

وأمّا في مقام الجواب عن هذا السؤال: «في المجتمع الديني، وبالنسبة لخصوص الكتاب والسنّة، ما هي القنوات وإلى أيّ حدّ بإمكانها، وكما ينبغي، أن تؤثّر على الحكومة؟» بداية لا بدّ أنْ أذكّر بهذه النكتة، وهي أنَّه في مجتمع مثل مجتمعنا الذي

لديه دين وحياني، ينبغي لمجموعة الأحكام، الشعائر، المفاهيم، والقيم الدينيّة أنْ تكون جميعها مولودة وتابعة لتجربة كلام الله مع أهل المجتمع عبر طريق السنّة الدينيّة (وهي تجربة وحدة الإنسان الكون والله نفسها). وحتمًا إنَّ عامّة الناس محرومون ظاهرًا مِن مثل هذه التجربة. إلّا أنَّ النكتة المهمّة هنا، هي أنَّ ما يلتزم به عامّة الناس مِن مفاهيم وقيم وأحكام عباديّة وشعائر، ينبغي أنْ تكون قد نشأت مِن التجربة الدينيّة للخواص وتابعة لها ومولودة منها.

مِن خلال هذه المقدّمة، يرى شبستري أنَّ تأثير الكتاب والسنّة على الحكومة، ينبغي أنْ يتمّ عبر طريقين:

الطريق الأول: ما هو شكل الحكومة وأيّ نظريّة للعدالة يمكن أنْ يكونا أكثر انسجامًا مع تسهيل التجربة الدينيّة، وتسهيل الإيمان والتخلّق بالأخلاق الوحيانيّة؟. هذه الحالة هي حالة «الدين هو الحاكم النهائي في باب الحكومة والسياسة» نفسها، (وقطعًا هو متباين بالكامل مع «لسان التكليف» للقراءة الحكوميّة والفقهيّة).

والطريق الثاني: ينبغي على المؤمنين، مِن موقعهم الإيماني بعد الانتخاب العقلاني لنوع الحكومة وشكلها، أنْ يكونوا ناقدين لبرنامج الحكومة وسياساتها. وينبغي عليهم أنْ يدرسوا ويحلّلوا مثلًا مدى انسجام هذه الحكومة مع هدف العدالة. وفي رأيي، فإنَّ الخطاب السياسي والاجتماعي الوحيد لدين الإسلام، هو ضرورة تحقّق العدالة. إنَّ الخطاب السياسي للدين يتمحور في الترغيب الأخلاقي لعامّة الناس بمتابعة العدالة ورعاية الأخلاق في السياسة.

القراءة الإنسانيّة وغير الإنسانيّة للدين

التديّن عمل الإنسان، والدين متعلّق بالإنسان. إنَّه نوع مِن العيش، تشغيله بيد الله، ولكنَّ السلوك هو شأن إنساني. وقد ورد في القرآن المجيد ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ**﴾(آل عمران: ١٩). فالإسلام والتسليم هو شأن إنساني. وحيث أنَّ الأمر على هذا النحو، فلا يمكن للدين أنْ ينفي الإنسان. ولا بدّ لنا أنْ نرى الأبعاد التي قدّمها الإنسان عن ذاته طوال تاريخ حياته. إنَّ تديّن الإنسان لا ينبغي له أنْ يسلب منه أيّ بُعدٍ مِن أبعاد وجوده، ولا يمكن للدين أنْ يأخذ مكان العلم والفلسفة والفن. نعم إنَّ الإنسان عبر طريق معرفة الله وسائر التجارب الدينيّة الأخرى، يعطي معنى لذاته، وبالتبع لها يعطي معنى لسائر أبعاده الوجوديّة أيضًا. إنَّ الدين يعطي معنى أيضًا لموضع الدين من: الفلسفة، العلم، الفنّ، القيم، والحقوق. إلّا أنَّ هذا الإعطاء للمعنى، لا يعني أنَّ أمثال هذه الأمور خالية مِن محتواها ومضمونها.

وعلى العكس تمامًا، فإنَّ القراءة غير الإنسانيّة أو «فوق الإنسانيّة» للدين والتديّن، تعتقد أنَّ الدين ليس هو السلوك المعنوي لنفس الإنسان ذي الأبعاد الوجوديّة المختلفة، وإنّما هو مجموعة مِن العلوم والأحكام الغيبيّة ما فوق العقل الإنساني جاءت مِن العلوم والأحكام الغيبيّة ما فوق العقل الإنساني، جاءت مِن عند الله إلى الناس؛ ليتعلّموها ويعملوا بها.وينبغي على الإنسان أنْ يقايس كلّ ما يملك وما هو جزء مِن رأس ماله ومقدّراته مع ذلك العامل الوارد مِن الغيب، والذي ليس جزءًا مِن ممتلكاته ورأس ماله، وبالتالي يعلم صحّتها وسقمها مِن خلال ذلك العامل الغيبي، ويضع جانبًا كلّ ما لا يتوافق معه.

في هذا التفكّر، يصبح الوحي عبارة عن سلسلة مِن البيانات العلميّة، محتواها غير العلوم وغير مقدرات الإنسان نفسه وفوق العقل. وفي هذا التفكّر، يلزم وجود شقاق بين الله وبين الإنسان. ومعنى هذا الكلام، أنّه مع ورود الوحي تسقط كلّ معرفة عن اعتبارها الأصيل، ويتلاشى الإنسان وتذهب رؤوس المال البشريّة في مهبّ الرياح.

إلّا أنَّ هذا التصوّر عن الدين، لا ينسجم أبدًا مع التلقّي الأوّلي للمسلمين عن الدين والوحي، ولا مع تصوّر فلاسفة المسلمين أيضًا عن الدين والوحي. فالفلاسفة اعتبروا أنَّ الوحي والنبوّة، هما نوع مِن اتّصال النبيّ مع العقل الفعّال، وفسّروا ذلك بالقول أنَّ النبيّ إنسان، وبسبب الخصائص الإنسانيّة الخاصّة عند النبيّ، هو في حالة صعود وعروج عند الاتّصال بالعقل الفعّال. المرحوم العلّامة الطباطبائي في تفسير الميزان، وفي كلامه حول مباحث النبوّة، يصرّ ويصرّح بأنَّ الوحي والنبوّة هما مِن جملة قابليّات الإنسان نفسه. نعم ليس كلّ إنسان، بل الإنسان الخاصّ المميّز. ويقول الطباطبائي: إنَّ الوحي شعور خفيّ يظهر عند بعض الناس المميّزين خاصّة. وبشكل كلّي، إنَّ المعرفة القدسيّة بمعناها الموجود في المسيحيّة، لا نراها في عالم الإسلام سوى عند بعض العرفاء. وإذا كان الدين عبارة عن مجموعة مِن العلوم فوق البشريّة، والتي تسقط كلّ الأمور والعلوم الأخرى عن الاعتبار، فحينئذٍ مِن غير المعلوم أصلًا كيف يمكن للإنسان أنْ يفهم هذه العلوم وأنْ يرتبط بها.

منهج فهم الكتاب والسنّة

إنَّ أوّل ما يطرح في الأديان الوحيانيّة، وقبل كلّ شيء، هو مسألة «فهم الخطاب». وعند بعض الأديان الأخرى، ليس الأمر على هذا المنوال، بل أساسًا لا يطرح فيها تجربة «الخطاب الواحد»، وإنّما نوع مِن التجربة الواقعيّة، أو نوع مِن التخلّي عن الواقع.

إنَّ «فهم الخطاب» على نحوين؛ أحيانًا يتمّ فهم الخطاب مِن خلال تحويل الخطاب إلى كائن (موضوع) مثل سائر الكائنات الأخرى. وبالتالي، فإنَّ الذين يذهبون بهذا الاتّجاه يسقطون الخطاب عن كونه خطابًا، ويجعلونه بشكل مجهول علمي، وفي حال التخاطب ليس بإمكاني أنا أنْ أدرسك ككائن (موضوع)، ولن يكون بإمكانك أيضًا أنْ تقوم بذلك تجاهي أنا.

وهناك نوع آخر موجود لفهم الخطاب مِن نوع فهم الأشخاص لبعضهم البعض، ويبدو لي أنّه يجب علينا فهم النصوص الوحيانيّة بهذا الشكل. ولهذا السبب، فإنّني أرجّح منهج الهرمنيوطيقا الوجوديّة على منهج الهرمنيوطيقا الوضعيّة والوضعيّة الجديدة؛ لأنّها أكثر انسجامًا مع طبيعة هذه الأديان، وتساعد على بقاء تجربة الخطاب حيّة في السُنّة الوحيانيّة. وقطعًا، إنَّ هذا الكلام لا يعني أنّ الإنسان المتديّن المستفيد مِن عقلانيّة الهرمنيوطيقا الوجوديّة، لا حاجة له للعقل الانتقادي (الفكر النقدي) أو للعقل الآلي.

وعندما يقوم أيّ فرد بتفسير وبيان تجربته، ويجلس مع الآخرين للحوار معهم، ينبغي عليه أنْ يستمع لكلام مَنْ ينتقد عقلانيّته الوجوديّة وتأويله (هرمنيوطيقيّته).

ومِن طرف آخر، إذا تقرّر أنْ تكون الحكومة بيد إنسان كهذا، فلا بدّ لها أنْ تستفيد مِن العقل الآلي لأجل أهدافها السياسيّة والدينيّة.

وبناء على ذلك، فإنّ كلّ النصب الديني «خطاب واحد»، ويجب علينا أنْ ندرس أجزاءه المختلفة في كُلٍّ واحدٍ، على أساس أنَّ التجربة النبوّية قد تحقّقت بحيث تأخذ جذورها مِن الثقافة مِن ناحية، ومِن ناحية أخرى أيضًا تؤثّر في كلّ أبعاد تلك الثقافة، وتكون بشكل دائم في أخذٍ وردٍّ معها (في معاملة مستمرّة)، وبشكل عام تضع الأبعاد المختلفة للحياة وبأشكالها المختلفة أيضًا تحت تأثيرها.

وأساسًا، إنَّ المطالعة الجزئيّة وتفكيك الأجزاء عن بعضها البعض، غير صحيح. ولذا ينبغي مطالعة القرآن المجيد، على أساس أنّه «خطاب واحد» وله «ذاتيّات وعرضيّات». وبعبارة أخرى: له «معنى أساسي» و«معنى فرعي». إذا طالعنا على هذا النحو، فحينئذٍ لن نرى الأحكام الاقتصاديّة أو الأحكام العباديّة المأخوذة مِن القرآن المجيد، قد نسجت بشكل منفصل عن بعضها البعض.

نقد وتحليل الكتاب

كما ذكرنا فيما سبق، فإنَّ نقد كتاب وأقوال شبستري، يحتاج إلى مجالٍ أوسع ممّا لدينا ها هنا؛ حيث يُرى في سائر أنحاء هذا الكتاب الكثير مِن التعاريف والتحليلات الناقصة، والمستندات الخاطئة والخلط المفهومي. وبالتالي، فإنّ التعرّض لكلّ واحد منها على حدّة، يحتاج إلى كتاب بحجم كتابه، بل أكبر مِن ذلك.

لذا، ولأجل اطّلاع القرّاء المثقّفين لهذه المجلّة، سوف نكتفي هنا بالإشارة إلى المحاور الأساسيّة في أثناء نقد هذا الكتاب، ونوكل أمر متابعة هذه البحوث إلى القرّاء الكرام.

القراءة الرسميّة: واقع أم خيال

إنَّ ما قدّمه المؤلِّف المحترم تحت عنوان القراءة الرسميّة للدين، هو خليط مِن المطالب الصحيحة والخاطئة. وبالتالي، فإنّ التعرّف عليها سوف يلقي ظلالًا مِن الشكّ والتردّد على مشروع المؤلِّف النقدي. وسوف يتنزّل تصوّره عن القراءة الفقهيّة ـ الحكوميّة إلى حدّ الخيال المصطنع.

لقد اتّهم شبستري أنصار القراءة الرسميّة بأنّ هذه القراءة «في مجال الحكومة، البرامج ووظائف الحكومة، وتعريف العدالة، لا تقدّم نظريّة فلسفيّة، وإنَّما تحدّد سلسلة مِن الآداب والحلال والحرام، وتطلب مِن المؤمنين والحكومة أنْ يعملوا على أساسها».

وقد ذكر المؤلِّف في كتابه أسماء عدد مِن الشخصيّات المعروفة كالشيخ هاشمي رفسنجاني، والشيخ مصباح اليزدي، والشيخ الجواد الآملي، والشيخ محمّد تقي جعفري، بعنوان إنّهم ممثّلو القراءة الرسميّة.

وهنا أسأل حقيقة أيّ واحدٍ مِن هؤلاء العظماء يمكن أن يُنسب إليه القول بمثل هذه الأفكار؟

إنّ قليلًا مِن المعرفة بالسجّل الثقافي لهذه الشخصيّات كافٍ ليعلم أنّ هؤلاء مِن جملة أهل الحوزة العلميّة الذين عمل كلّ واحد منهم بمقدار وسعه لسنوات خلت قبل انتصار الثورة الإسلاميّة وإلى يومنا الحاضر في بيان فلسفة السياسة والحقوق الإسلاميّة، وكذلك في تقديم النظام الاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي في الإسلام، وتركوا العديد مِن الآثار والمؤلّفات في هذا المجال.

وهؤلاء أيضًا كانوا مِن السبّاقين في الحوزة العلميّة على مستوى الدراسات الحديثة وعلومها للوصول إلى هذا النوع مِن البحوث السالفة الذكر. نعم مِن البدهي جدًّا، ولعدم وجود سابقة لها في أدبياتنا الدينيّة، أنْ لا تكون أمثال هذه البحوث والعلوم قد وصلت إلى مرحلة النضج المطلوب وإعطاء الثمار، وكما هو الحال أيضًا في سائر الحوزات المعرفيّة الأخرى؛ إذ لا بدّ لها مِن مزيدٍ في التحقيق والبحوث العميقة. وبناءً عليه، فإنّ هذه الإشارة تبعد عدّة أميال عن دعوى المؤلِّف باتّهام هؤلاء بإنكار مثل هذه المقولات.

كذلك صرّح شبستري مرارًا وتكرارًا بأنّ أنصار القراءة الرسميّة لم يسمحوا للخبراء والنخب في دراسة واختيار نوع المؤسسات الاقتصاديّة والسياسيّة أو النظريّات والبرامج الاجتماعيّة التي يمكنها أنْ تساهم في تحقّق المبادئ والقيم الدينيّة والمصالح الوطنيّة، بل اكتفوا فقط بتكليف مؤسّسة واحدة أو الاكتفاء ببرنامجٍ واحد.

إنّ هذا الاتّهام أيضًا يتنافى تمامًا مع المنهج المتّبع منذ عقدين، إذ تقدّم الخبرات اللازمة في الدولة والمجلس النيابي، ومع موافقة مجلس صيانة الدستور وعدم مخالفته القطعيّة لها، فإنّ كل البرامج أو المؤسّسات يتمّ قياسها على أساس الأحكام والقيم الدينيّة.

كذلك لا بدّ مِن التذكير ها هنا بأنّ الدستور الموجود حاليًّا، إنّما هو نتاج مناقشات كثيرة لأهل الخبرة وبالاستفادة مِن إنجازات سائر الدول الأخرى، وقد دوّن مِن قبل مجلس خبراء، أكثريّته كما يدّعي المؤلِّف، مِن أنصار القراءة الرسميّة.

وبناءً على ذلك، فإنّ ما نسبه المؤلِّف في هذا القسم إلى القراءة الرسميّة للدين، لا ينطبق على النهج الحالي في الجمهوريّة الإسلاميّة أو على المبادئ والقوانين الموجودة في الدستور الإيراني، ولا أنّ مثل هذه الأفكار قد نطق بها فقهاء وعلماء الدين العظام أو أنّها كانت مقبولة عندهم.

نعم لا بدّ مِن البحث في أماكن أخرى عن مواضع الخلاف بين شبستري وعلماء الحوزة والنظام، هناك حيث قام المؤلِّف بنسبة المسلّمات في القرآن والسنّة إلى القراءة الأرثوذكسيّة أو القراءة الرسميّة، ومع رفضه لها لم يبق في المذهب الجامع للإسلام سوى بعض المفردات الأخلاقيّة الكلّيّة وقليلًا مِن الروحانيّة (المعنويّات) والتجربة الدينيّة. وسوف نتابع عرض هذه المواضيع بالترتيب.

تعريف الدين

كما ذكرنا فإنّ المشكلة العويصة عند شبستري تكمن في رؤيته حول الدين والإسلام.

إنّ مفهومه النهائي عن الإسلام هو بالدقّة التصوّر نفسه الذي قدّمه بعض المتكلّمين الجدد مِن البروتستانت، والذين تأثّروا بالحداثة الغربيّة وقلّلوا مِن شأن الدين إلى حدّ أنّه تجربة روحيّة غامضة (مبهمة) وقابلة للتفسير. والعجيب هنا، أنّ المؤلِّف في مقام تبرير تعريفه، نسب تعريفًا للدين إلى القراءة الرسميّة قلّما يخطر في ذهن أقلّ عالمٍ مسلم. يعتقد شبستري بأنّه وفقًا للقراءة الرسميّة «الدين ليس هو السلوك المعنوي للإنسان ذي الأبعاد الوجوديّة المختلفة، بل هو مجموعة مِن العلوم والأحكام الغيبيّة وما فوق العقل الإنساني، جاءت مِن عند الله تعالى إلى الناس

لأجل أنْ يعلموا بها ويقايسوا برامجهم ومقدّراتهم معها». واستنتج مِن خلال ذلك أنّه في هذا التفكير يوجد شقاق بين الله وبين الإنسان، ومع نزول الوحي تسقط كلّ معرفة أصيلة عن الاعتبار، ويتلاشى الإنسان وتذهب كلّ الاستثمارات الإنسانيّة في مهبّ الرياح.

في هذا الكلام المختصر والقليل لدينا خليط واضح مِن عدّة جهات:

الدين أو التديّن

لم يميّز شبستري بين حقيقة الدين والتديّن؛ فجعل الدين بعنوان أنّه مجموعة مِن الحقائق السماويّة في مقابل التديّن، باعتبار أنّه السلوك الروحي للإنسان. في حين أنّ هاتين المقولتين لا تعارض بينهما فحسب، بل يصبح لهما معنى ومفهوم عندما يترافقان معًا.

إنّ الحقائق الوحيانيّة في الحقيقة هي البرنامج والمرشد الهادي لأفراد الناس في سلوكهم الروحي وسيرهم نحو الكمال المطلوب، ومن ثمّ فإنّ التديّن الناتج عن سعي الإنسان وهمّته، إذا لم يكن قائمًا على أساس نموذج وطقوس آمنة ومطمئنة تبيّن الطريق والمقصد مِن جميع الأبعاد والزوايا المختلفة، فلن يؤدّي إلى الانحراف والخرافات.

وخلاصة الكلام هنا، إنَّ الفكر الإسلامي قد أكّد على كلا الأمرين معًا «الدين النازل» و«السلوك الصاعد»، ولا يمكن بأيّ وجه مِن الوجوه جعل أحدهما مقابل الآخر.

الوحي أو التجربة الدينيّة

إنّ المؤلِّف في جميع آثاره لم يعتقد فحسب بأنّ «الدين» هو السلوك المعنوي للإنسان نفسه، بل اعتقد أيضًا بأنّ «الوحي» هو نوع مِن التجربة الباطنيّة الإنسانيّة، وأنّ مصداقه موجود عند عامّة النّاس «بالقوّة» وعند العرفاء والخواص مِن المؤمنين «بالفعل». وصرّح أيضًا بأنّ الأحكام والعبادات في عصرنا إنّما تكون مشروعة ومُجازة، فيما لو نشأت مِن التجربة الدينيّة للنّاس والخواص، أو كانت منسجمة معها.

وهنا نرى أنّ المؤلِّف ودون التفات إلى الاختلاف الأساسي لمفهوم «الوحي» في التقاليد الإسلاميّة والمسيحيّة، نسب ما هو مستفاد عند بعض المتكلّمين المسيحيّين الجدد مِن الأناجيل المحرّفة إلى الوحي بالمفهوم القرآني.

وهذه الملاحظة قد بيّنت بشكل واضح وجليّ في آيات متعدّدة مِن القرآن الكريم إلى حدّ أنّ كثيرًا مِن دارسي الإسلام في الغرب ومِن خلال مقايسة بسيطة جدًّا، وضعوا اليد على هذا المفرق بين الإسلام والمسيحيّة.

في نظر القرآن الكريم ورغم أنّ التجربة الدينيّة هي حاصل سلوك البشر في مسير العبوديّة للحقّ تعالى، إلّا أنَّ «الوحي» حقيقة سماويّة نازلة مِن عند الله على المصطفين مِن الناس (الأنبياء)، ومطلقًا ليس هو حاصل القدرات الذهنيّة والروحيّة للنبيّ نفسه.

نعم، لا شكّ ولا تردّد في أنَّ النبيّ إنسان، ولا بدّ له في مقام استقبال وتلقّي الوحي مِن امتلاكه للاستعداد والقابليّة الروحيّة والسلوكيّة، إلّا أنّ الوحي نفسه ذو جنبة إلهيّة ولا دخل النبيّ في شكله ومضمونه.

هذه النكتة يمكن استفادتها مِن آيات كثيرة وردت في القرآن الكريم، وقد اتّفقت آراء المفسّرين الكبار حولها.

﴿**إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى**﴾(النجم: ٤ ـ ٥) والمشير للاهتمام هنا، وبحسب ما ورد في القرآن الكريم، فإنّ «بشريّة النبيّ» تدلّ بالدقة على «كون الوحي غير بشري»: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ**﴾(الكهف: ١١٠).

وهنا يصرّح القرآن بأنّ الوحي حامل «علم الغيب»: ﴿**ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ**﴾(آل عمران: ٤٤)؛ ﴿**تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا**﴾(هود: ٤٩). ويكرّر النبيّ الأكرمﷺ دائمًا بأنّه تابع وخاضعٌ للوحي المنزّل مِن عند الله: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي**﴾(الأعراف: ٢٠٣)؛ ﴿**إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ**﴾(يونس: ١٥). وفي رأينا إنّ هذا العدد مِن الآيات كافٍ لردّ دعوى المؤلِّف، وأنْ ما نسبه مِن استنتاجه عن الوحي إلى القرآن الكريم، لا أساس له وبعيد كلّ البعد عن ثقافة القرآن.

والمثير للاهتمام هنا أيضًا أنّ شبستري استفاد مِن الآية الشريفة ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ**﴾ (آل عمران: ١٩) أنّ الإسلام هنا بمعنى التسليم الذي هو فعل بشري. ومِن هنا استنتج أنّ الدين أيضًا فعل بشريّ، وأنّه نتاج التجربة الدينيّة للمؤمنين. وبغضّ النظر عن الآيات الكثيرة التي توضح معنى الإسلام بشكل جيّد، يكفي شبستري أنْ يلتفت إلى ذيل الآية المذكورة نفسها ليدرك وهن استنباطه؛ ففي الآية ١٩ مِن سورة آل عمران التي استند المؤلِّف إلى قسم منها ورد ما يلي: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ**

﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِ فَإِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (آل عمران: ١٩). وكما هو الظاهر مِن هذه الآية، فإنّ الإسلام قد أطلق على «الدين» الذي يقوم على محور «الكتاب» ﴿أُوتُوا الْكِتَابَ﴾، وهذا الدين والكتاب يحملان علمًا جاء مِن عند الله تعالى ﴿جَاءَهُمُ الْعِلْمُ﴾.

وهنا نسأل طبقًا لرأي المؤلِّف كيف يمكن أنْ نفسّر «الإسلام» الوارد في الآيات التالية بمعنى تسليم الإنسان المؤمن؟ ومثال على ذلك الآية الشريفة: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾(آل عمران: ٨٥) حيث عرَّف الإسلام بأنّه حقيقة ينبغي على الإنسان أنْ يعترف عليها ويكون تابعًا لها؛ أو في هذه الآية ﴿وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾(المائدة: ٣) عبّر عن الإسلام هنا بأنّه نعمة مِن الله أعطيت للإنسان، وأنّه قد جعله كاملًا. وكذلك ما ورد في الآيات نظير قوله: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾(الأنعام: ١٢٥) حيث أكّد بشكل واضح على أنّ الإسلام حقيقة فوق إنسانيّة يتمّ تعليمها للناس.

الدين والإنجازات البشريّة

إنّ شبستري، ومِن خلال التصوّر الغريب الذي ذكره عن القراءة الرسميّة، ومع الاستنتاج الأغرب والعجيب أيضًا، يتّهم العلماء المسلمين والحوزات الدينيّة بجعل الدين في مواجهة العلوم البشريّة؛ فهو مع نسبته هذا التعريف عن الدين إلى القراءة الرسميّة «الدين مجموعة مِن العلوم الغيبيّة وفوق العقل الإنساني...» استنتج بأنّه: «في هذا التفكّر يوجد شقاق بين الله وبين الإنسان، ومع ورود الوحي فإنّ كلّ معرفة

سوف تفقد اعتبارها الأصيل وإنَّ الإنسان سيتلاشى وينهار...».

مع إهمالنا وتجاوزنا التفسيرات الشعريّة للمؤلِّف، فمِن غير المعلوم لنا مَنْ هو وأي واحد مِن علماء الإسلام المعاصرين، الذي يعتقد بأنّ الدين كلّه فوق العقل الإنساني؟

وإذا قيل أنّ قسمًا مِن الدين يرتبط بعالم الغيب ولا يقع في نطاق الفهم البشري العادي عند كل النّاس؛ نسأل هنا كيف وبأيّ منطق وبأيّ منهجيّة يمكن الاستنتاج بأنّه قد تمّ تجاهل كلّ الإنجازات البشريّة؟

إذا اعتقد أحدٌ ما بأنّ الله تعالى أنزل إلينا حقائق وضوابط لأجل تنظيم حياة الإنسان الفرديّة والاجتماعيّة، وفي الوقت نفسه، ومع احترام فكر وتجارب الناس، ألزم هؤلاء بمراعاة تلك المبادئ ودعا المؤمنين إلى اختيار وعرض برامجهم على أساس أنْ تكون في نطاق الأحكام والقيم الدينيّة لأجل الوصول إلى تحقيق المثل الإسلاميّة العليا والقطعيّة.

فكيف يمكن لمثل هذا الاعتقاد أنْ يؤدّي إلى حصول «شقاق ونزاع بين الله والإنسان» وأنَّ «كلّ معرفة سوف تفقد اعتبارها الأصيل»، والأنكى مِن ذلك كيف أنَّ «الإنسان سيتلاشى وينهار»؟!

ألا ينبغي لأحدٍ ما أنْ يسأله: مَنِ الذي صرّح بمثل هذا الكلام مِن علماء الدين والفقاهة، وأين صرّح بذلك؟!

الرسالة الاجتماعيّة والمعنويّة للدين

كما قيل أيضًا، فإنَّ الخلاف الأساس للشبستري، إنّما هو مع الآراء المشهورة والمتعارفة عند العلماء والفقهاء. ومن جملة ذلك، ينبغي البحث في هذه العبارة؛ حيث يعتقد بأنَّ «الخطاب الوحيد لدين الإسلام في السياسة والاجتماع هو إجراء العدالة». ويقلّل مِن ذلك إلى حدّ أنّه «الخطاب الأخلاقي للدين في نطاق السياسة».

ويرى المؤلِّف بأنّ كلّ الأحكام العباديّة والقضائيّة والسياسيّة أحكامٌ غير ثابتة، وأنّها «قضايا خارجيّة تؤمّن مصالح ومفاسد مؤقّتة لذلك العصر وتلك البلاد». بل يرى أيضًا بأنّ الأحكام العباديّة ليست ثابتة بنحو أبديّ. ويعتقد بأنّ «مجموعة الأحكام والشعائر والمفاهيم والقيم الدينيّة ينبغي أنْ تكون كلّها مولودة وتابعة لتجربة كلام الله مع أفراد المجتمع بواسطة السُنّة الدينيّة». ويصرّح بأنَّ «ما يلتزم به عوام الناس على شكل المفاهيم والقيم والأحكام العباديّة والشعائر، قد نشأت مِن تجربة الخواص، وهي مولودة منها وتابعة لها».

وبناءً على ذلك، فإنّه يعتقد بضرورة مطالعة القرآن على أساس منهج الظواهر التاريخيّة، وأنّه مولود تجربة دينيّة خاصّة (التجربة النبويّة) في بلاد وشرائط خاصّة لأرض الحجاز، وينبغي على العالم الديني في عصرنا الحاضر أنْ يضع جانبًا الكلام عن التكليف وتبعيّة الوحي، وأنْ يعمل بالاستناد إلى ثقافة الحداثة ومؤشّرات المجتمع الغربي الحديث في المعاملات والسياسات على تأسيس وتدوين قوانين وقرارات حيّة وتنظيم العبادات والشعائر الدينيّة، طبقًا للتجربة الشخصيّة للأفراد.

كما نرى ودون أيّ شك وتردّد، فإنَّ هذه الآراء لا تنسجم فحسب مع تعاليم علماء المسلمين وإجماعهم، بل إنّها مخالفة بنحو قطعي للنصوص الإسلاميّة القطعيّة، وفي تضادّ واضح مع مقصود وسيرة الأنبياء والأولياء.

وفي المقابل، فإنّ الرأي المشهور والنظريّة المعروفة عند عامّة علماء الدين ـ والذين يوصفهم شبستري بأنّهم أنصار القراءة الرسميّة ـ على النحو الآتي:

أ) الخطاب الإسلامي والاجتماعي في الإسلام لا ينحصر بأصل العدالة، بل يوجد غيره الكثير مِن الأحكام والأصول والقيم الدخيلة في ذلك، وقد بحثت في كتب العلماء المسلمين، ولا سيّما في العقد الأخير.

ب) في خصوص أصل العدالة، ينبغي القول أيضًا بأنّ للعدالة في تاريخ الفكر الاجتماعي العديد مِن التعاريف والقواعد والآليّات. وفي عصرنا الحاضر يدّعي كلّ مِن الاشتراكيّة واليبراليّة بأنّه مِن طلّاب العدالة، وفي الدين الإسلامي لم يكتف فقط بذكر عنوان العدالة، بل وضع لها، ولا سيّما في النظام العائلي والاجتماعي العديد مِن القواعد والأصول والمبادئ والأحكام الخاصّة، ومِن خلال تطبيقها فقط، تتحقّق العدالة وسائر الأهداف الإسلاميّة.

ت) بالرغم مِن وجود أحكام مؤقّتة ومؤرّخة بزمان خاصّ ضمن التشريعات الإسلاميّة، إلّا أنَّ أغلب الأحكام الإسلاميّة الفرديّة والاجتماعيّة، وبناءً على صريح الآيات القرآنيّة والروايات الشريفة أبديّة وغير قابلة للتغيير. ومِن ثَمَّ فإنّ تشخيص الأحكام المؤقّتة وتمييزها عن الأحكام الثابتة ممكن مِن خلال منهجيّة خاصّة في

الاجتهاد وبالاستناد إلى الحجّة العقليّة والشرعيّة، وليس مِن خلال التمسّك بالتحوّلات التاريخيّة التي حدثت لظروف خاصّة في المجتمع الغربي.

ث) الدين الإسلامي لم يمنع إطلاقًا الاستفادة مِن التجربة والتفكير، بل وشجّع أيضًا على طلب العلم والإبداع والتأمّل والتطوير، ورغّب المسلمين في ذلك. ويرى الإسلام بلزوم ووجوب تحصيل أيّ علم له دخالة وتأثير في التنمية وتحقيق الأهداف الإنسانيّة المعقولة وتطبيق المقرّرات الدينيّة.

ج) السياسة والحكومة ولدت مِن التعاون والتعايش بين مؤسّستي «المعرفة الدينيّة» و«الخبرة العلميّة»، وكلاهما في محلّه ومكانه له تأثيره الخاصّ في بيان وتدوين الهيكليّة والمؤسّسات السياسيّة والاقتصاديّة البانية للتمدّن الإسلامي في كلّ عصر وفي أيّ ظروف خاصّة.

ح) في خضمّ التعاون بين المؤسّستين المذكورتين، وكما أنّ الدين ينبغي له أنْ يكون ناظرًا إلى الحاجات والشرائط الواقعيّة للزمان، وكذلك مطابقة القواعد والمبادئ والقيم للقدرات الاجتماعيّة والتاريخيّة بهدف تحقيق النموذج الأفضل والبرامج الموضوعيّة والتنفيذيّة، كذلك ينبغي للخبرات العلميّة أيضًا أنْ تجعل الافتراضات والأطر الدينيّة بديلة عن الافتراضات العاديّة والقيم العلمانيّة.

في عصرنا الحاضر يمكن الكشف عن هذا الأمر، وهو أنَّ العلوم الجديدة في الغرب، والتي بنيت على مبانٍ خاصّة في الإنسانيّات والكونيّات، وكذلك علم الاقتصاد والإدارة الغربيين؛ لا يمكنها أنْ تكون في خدمة تنفيذ المبادئ والأحكام الإسلاميّة وتحقّق الأهداف الدينيّة المطلوبة. وبناءً على التحقيقات الجديدة في فلسفة

العلم، ولا سيّما في نطاق فلسفة العلوم الاجتماعيّة، اتّضح جليًّا أنَّ العلوم التجريبيّة والإنسانيّة موجّهة وتتأثّر بقيم وآراء العلماء وثقافة المجتمع.

بالنظر إلى هذه المكوّنات والأفكار، والتي يمكن مِن خلالها مقايسة قراءة شبستري مع الفكر الإسلامي، ومع ما فهمه العلماء المسلمون مِن منابع الوحي، كان مِن الأنسب له بدل التعرّض إلى المسائل الجانبيّة والتصوّرات الخياليّة المصطنعة أنْ يعمد إلى طرح هاتين القراءتين مِن الكتاب والسنّة بشكل واضح وشفّاف، وأنْ يذكر أدلّته لإثبات مدعاه وردّ آراء الآخرين وإبطالها.

معيار «الدينيّة»

مع كلّ ما ذكرسابقًا، فلا عجب مِن نظريّة شبستري حول دور الدين في السياسة والحكومة!

فهو يعتقد بأنّه في كلّ مراحل التخطيط والإدارة السياسيّة، لا دخالة إلّا «للاختيار العقلاني» للخبراء، وفقط في نهاية المطاف لا بدّ أنْ نرى أيّ واحدة مِن المؤسّسات أو النظريّات أكثر انسجامًا مع «تسهيل التجربة الدينيّة» و«تسهيل الإيمان» عند أفراد المجتمع.

مِن الواضح هنا، إذا ظُنّ بأنَّ كلّ الأحكام والقيم الإسلاميّة منسوخة فرضًا، وكما أظهر بأنَّ «ما هو المشترك بين كلّ الرؤى الدينيّة في مختلف العصور، أنَّ للإنسان بعدًا ما وراء نفسه والعالم، ويرغب في الوصول إلى تجربة الواقع المتعالي».

مع هذه الفرضيّة طبعًا سوف يتخلّى عن الحكم الديني فيما يتعلّق بالحياة الاجتماعيّة

لصالح أمور ذوقيّة واستحسانيّة نظير تسهيل التجربة الدينيّة وتسهيل الإيمان.

وهنا يجب أنْ نسأل: بأيّ شاخص ومعيار يمكن إثبات أنَّ البرنامج الفلاني، أو في ذلك النموذج الاقتصادي، أو السياسي سيسبّب تسهيل التجربة الدينيّة؟

وأساسًا، مَنْ هو أو مَنْ هم الذين يجب أنْ يكونوا المعيار للتجربة الدينيّة؟

والأهمّ مِن كلّ ذلك ما هو تعريف التجربة الدينيّة؟ وعلى أيّ معطيات أو حالات روحيّة للإنسان يمكن أنْ تُبنى التجربة الدينيّة؟

إنَّ شبستري يعلم جيّدًا أنّه في الثقافة الغربيّة، وبعد مضيّ أكثر مِن قرنٍ على طرح قضيّة «التجربة الدينيّة» والبحوث الكثيرة حولها؛ لا يوجد حتّى الآن أيّ نظريّة واضحة وقطعيّة حولها. وبناءً عليه، كيف يمكن إيكال قضيّة تدخل الدين في الحياة الاجتماعيّة للبشر ـ والذي يعد أمرًا حسّاسًا وخطيرًا ـ إلى المفاهيم المبهمة والغامضة وذي الوجوه المتعدّدة؟

شبستري في تعريفه للتجربة الدينيّة والإيمان، استخدم عبارات مبهمة وغامضة مثل قوله «ما وراء الذات والعالم» أو قوله «تجربة الواقع المتعالي والسامي»، ولذا يبقى على عهدته أنْ يشير ويوضّح لنا مثلًا في مسألة تدخّل الحكومة في السوق أيّ الأمرين أكثر انسجامًا معه «تجاوز الإنسان للذات والعالم» أو آليّة السوق الحرّ؟ وأيّ الأمرين أكثر انسجامًا مع «الواقع الشامل المتعالي»، هل هو البنك الربويّ أم البنك اللاربويّ؟ و....

في المقابل، وكما أشرنا سابقًا، فإنّ الحياة الاجتماعيّة للمسلمين مِن منظور الفقه الإسلامي ومضافًا إلى المعايير الأخلاقيّة والإيمانيّة، لا بدّ أن تتبع جملة مِن القواعد

والمقرّرات والتي يساهم تطبيقها الصحيح في تحقيق العدالة والرفاه العام مِن جهة، وكذلك في تحصين الإيمان والأخلاق الدينيّة وانتشارهما. ومِن هنا يعلم أنَّ ما ذكره شبستري بعنوان «دين الدولة» موضع نقاش وترديد، وبالتالي فإنَّ ضرورة التزام المؤسّسات والقوانين بالأحكام والقيم الدينيّة، لا يمكن التنديد به باسم «دين الدولة».

ومِن ثَمَّ فإنّ رفض هذا الأمر والقبول بالفصل بين الدين والدولة (من الناحية الماهويّة وليس مِن الناحية البنيويّة والشكليّة)، ليس شيئًا آخر سوى القول بالعلمانيّة. ولذا، ينبغي على المؤلِّف المحترم أنْ يتجنّب إطلاق هذا العنوان على نظريّته.

ويعتقد شبستري بأنّ تطبيق الدين والقيم الإلهيّة يستلزم صيرورة الدين دينًا حكوميًّا وزوال الحقوق الاجتماعيّة لسائر القراءات الأخرى، في حين أنّ تطبيق الأحكام والقيم الدينيّة وفي المجتمع لا يعني بتاتًا وإطلاقًا نفي واستبعاد سائر النتاجات والاستنباطات مِن النصوص الدينيّة.

ونحن أيضًا نعتقد أنّه لا ينبغي للحكومة مِن خلال التدخّل في النطاق المعرفي الديني أنْ تحدّ مِن التحديث والليونة في الاجتهاد الديني، بل لا بدّ مِن بقاء فضاء الحوزة والجامعات مفتوحًا لبيان وطرح النظريّات العلميّة والأفكار والعلوم الحديثة.

وبعبارة أخرى: نقول إنّه مع ضرورة بقاء الدولة الإسلاميّة على ارتباط وثيق ودائم مع الحوزات الدينيّة والعلميّة وتأمين الخدمات المتقابلة بين الحوزة والحكومة، إلّا أنَّ تدخّل الدولة في عمليّة توليد الثقافة والفكر في الحوزة والجامعة خطأ جسيم وله عواقب سيّئة.

وهنا حتمًا لا بدّ بالضرورة مِن الإشارة إلى نكتتين:

أ) لا بدّ للاجتهاد والتجديد في الفكر الديني أنْ يكون منهجيًّا بالكامل، وأنْ يتمّ على أساس الأصول العلميّة؛ ولذا فإنّ طرح الاحتمالات الواهنة التي لا أساس لها، وكذلك تبليغ ونشر النظريّات غير المنطقيّة تحت مسمّى «القراءة الدينيّة»، غير مقبول إطلاقًا في أيّ محفل علمي.

وبصراحة هل يمكن في عصرنا الحاضر أنْ يقوم شخص ما في نطاق علم الفيزياء، ودون الأخذ بالمنهجيّة العلميّة والنتاجات السابقة في هذا العلم، بالتنظير الواهن وغير المستدلّ في هذا المجال وتقديم ذلك في المحافل الأكاديميّة على أساس أنّه نظريّة علميّة؟!

ب) خلافًا لرأي المؤلِّف ومَنْ يوافقه في الفكر، فإنّ تشخيص معيار صحّة وحقانيّة الاجتهاد أو أيّ نظريّة دينيّة لا يتمّ في المحافل غير التخصّصيّة والمحافل السياسيّة والانتخابات، بل وكما هو الحال في سائر الفروع العلميّة والاختصاصات الأخرى، لا بدّ أن تطرح الآراء والأفكار الدينيّة في جامعة علماء الدين، وعلى أساس المنهجيّة المعروفة عندهم. وفي نهاية المطاف، فإنّ الحكم النهائي هو لعلماء الدين في نطاق كل اختصاصاتهم. وبناءً على ذلك، كان حريًا بالشبستري بدل أنْ يطرح مثل هذه البحوث الفنيّة والتخصصيّة أمام طلّاب الجامعة في اختصاصات أخرى، أنْ يقوم بطرحها في المحافل الحوزويّة وبين المتخصّصين فيها لتعلّم الحقيقة بشكل أكبر سواء له أم لغيره.

التكليف والاختيار

خلافًا لرأي المؤلِّف، فإنّ «التكليف» لا يختصّ بقراءة خاصّة للدين أو بنظريّة «الوضع الطبيعي»، بل إنّ التكليف موجود نوعًا ما في كلّ الأيديولوجيّات والمذاهب والنظريّات الاجتماعيّة. التكليف في الواقع هو نفس الأصول والمبادئ والقواعد وبديهيّات كلّ نظام أو مذهب اجتماعي، ومِن خلاله يصبح لكلّ الأفكار والتطوّرات في داخل تلك النماذج معنًى ومفهوم؛ ومثال على ذلك فإنّ «الربا» و«الاحتكار» حرام في العقيدة الإسلاميّة، بينما في العقيدة الليبراليّة هما واجب وضرورة.

كذلك يرى النظام الاشتراكي أنَّ تدخّل الدولة في تحديد القيمة واستقرار السوق واجب ومن لوازم العدالة الاجتماعيّة، في حين ترى بعض الأنظمة الأخرى أنَّ هذا النوع مِن التدخّل حرام، أو أنّه جائزٌ حصرًا في موارد الاضطرار.

وفي الدين الإسلامي تتحقّق العدالة في نطاق العائلة مِن خلال تقسم الحقوق والمسؤوليّات بين الزوج والزوجة. وأمّا التفكّر الغربي المادّي، فيرى أنّها على نحو التساوي بين المرأة والرجل في جميع الجهات.

في بعض الأديان لا بدّ للرجل والمرأة مِن اللباس والحجاب المناسب، وعند البعض الآخر فإنّ هذا اللباس أو الحجاب مخالف للعلمانيّة، أو يُعدّ عندهم نوعًا مِن التمييز الجنوسي، وبالتالي فهو حرام وممنوع.

وفي كلمة واحدة يقال إنَّ التكليف والمسؤوليّة مضافًا إلى الحقوق والامتيازات،

تُعدّ مِن جملة العناصر التي لا تنفكّ عن أيّ نظريّة أو أيّ مذهب اجتماعي، وفي محلّه المناسب يمكن إثبات أنّ العقائد والتكاليف في الأيديولوجيّات المعاصرة بدءًا مِن الماركسيّة والاشتراكيّة ووصولًا إلى الليبراليّة، والنسويّة والفاشيّة، لا تقلّ بأيّ وجه عمّا هو موجود في الأديان الإلهيّة.

وهنا ينبغي أنْ لا نغفل عن ذكر هذه الملاحظة، وهي أنّه خلافًا لرأي شبستري، حيث توهّم بأنّ الحكومات السابقة كانت قائمة على أساس التكليف، وأنّ الحكومات الحديثة قائمة على أسباب الحريّة؛ فقد أظهرت الدراسات الانتقاديّة في الغرب أنّ دائرة تدخل الدولة في النطاق الخصوصي للأفراد في العالم الحديث كبيرة جدًا وأكثر اتّساعًا مِن غيرها. وإذا كانت الحكومات الاستبداديّة في السابق تأخذ الضرائب الباهظة وتفرض التجنيد الإجباري وتأمين مصاريف الحروب وتفرض السخرة (العمل المجاني) على بعض الناس، كذلك فإنّ الدول الحديثة المتمدّنة تتدخّل في حياة الناس في أكثر المناسبات الاجتماعيّة والخصوصيّة والعائليّة. كما وتعمل مِن خلال وضع القوانين وممارسة التضييق، وتوزيع وتخصيص المصادر والثروات، وفرض أنماط وآليّات محدّدة و... كلّ ذلك يساهم عمليًّا وبشكل خفي في التضييق أكثر فأكثر على حريّة المواطنين.

وهذا هو النمط نفسه الذي أطلق عليه توماس هوبز في بداية عصر الحداثة اسم العقد الاجتماعي والسلطة المطلقة، والنمط الذي دعا ميشيل فوكو في العقود الأخيرة إلى تطبيقه على أجزاء مختلفة مِن العالم الحديث.

وبناءً على ذلك، فإنَّ الاختلاف بين العصر الجديد للغرب مع المجتمعات

السابقة، أو الاختلاف بين الفكر الإسلامي والحداثة الغربيّة ليس في «التكليف» و«الحقّ»، بل إنَّ ظهور التنوّع في المناسبات الاجتماعيّة وتعقيداتها مِن جهة، وخرق التقاليد والردّة عن الدين في المجتمع الغربي مِن جهة أخرى، أدّيا إلى تقديم مصاديق جديدة مِن التكاليف والمتطلّبات الإلزاميّة في قالب ديانات جديدة وأيديولوجيّات حديديّة، ولكنْ بمظهر يميني وتحرّري. إنَّ الفرق الجوهري بين العالم الحديث والعالم السابق يكمن في أنَّ السابقين ـ حتّى على مستوى حقوق الأفراد ـ كانوا يقدّمونها للآخرين على شكل تكاليف ويضعون الضمان التنفيذي اللازم لتطبيقها في ذات أفراد الشعب. ولكن في العالم الجديد، فإنّ كل التكاليف مخفيّة بشكل هائل، ويعمل على ترويجها في قالب الحقوق والحريّات الإنسانيّة، وبالتالي هي فاقدة عمليًّا للضمانات الباطنيّة والوجدانيّة.

وكما هو الظاهر، فإنّ المؤلِّف المحترم قد خلط بشكل واضح بين «نطاق التكاليف» الذي هو مجال قبول الأصول والمبادئ والأطر، وبين «نطاق الخبرات» الذي هو مجال تدوين وصياغة الإستراتيجيّات ووضع النظريّات والنمذجة والتخطيط.

في الأنظمة السياسيّة الجديدة، وكما هو المتعارف مِن خلال اختيار المبادئ والقواعد الحاكمة ـ يتمّ ولمرّة واحدة تدوين تلك التكاليف في شكل قانون ودستور. ومِن بعد ذلك في عمليّة صنع القرار، تمهّد المحافل العلميّة والدينيّة والمؤسّسات والجمعيّات ووسائل الإعلام مِن خلال المشاركة والحوار البنّاء، الأرضيّة اللازمة لاختيار وانتخاب السلطات التنفيذيّة والتشريعيّة مِن بين مختلف الخيارات الموجودة، وفي النهاية تشرف هيئة التحكيم على تطابق القوانين المقرّرة مع الحقوق الدستوريّة.

الأحكام الشرعيّة والقضايا الحقيقيّة

لقد تهكّم المؤلِّف في موضوع كون الأحكام الشرعيّة على نحو القضايا الحقيقيّة، وقال بأنّ هذا الأمر قد تأثّر بنظريّة «الذات» المأخوذة مِن الفلسفة اليونانيّة. ويبدو لنا أنَّ المؤلِّف لم يميّز بين «الحقيقة» و«الاعتبار»؛ لأنّه وعلى فرض كون «الذات» الفلسفيّة محلّ ترديد، إلّا أنّه لا ربط لها بالذات الاعتباريّة المطروحة في نطاق الحقوق (القانون) والأخلاق. وفي الأساس، فإنَّ القوانين الحقوقيّة غالبًا ما تبيّن على نحو القضيّة الحقيقيّة ولا يمكن بيانها على نحو القضايا الخارجيّة كما توهّم المؤلِّف.

والعجيب ها هنا، أنّه مِن طرفٍ ما يتهكّم على الفقهاء لقبولهم بنظريّة الذات المأخوذة مِن فلسفة اليونان، ومِن طرف آخر وفي مقام تأييد دعواه في تعريف الوحي، يستند إلى نظريّة بعض الفلاسفة المسلمين حول «العقل الفعّال» التي هي أيضًا فلسفة يونانيّة. وأمّا ما ذكره حول كون القضايا الشرعيّة قضايا خارجيّة، فقد تعرّض لها علماء الأصول ضمن بحوث مبسوطة ومفصلّة، وكلامه حولها يشير بوضوح إلى عدم نضجه العلمي في أمثال هذه المسائل والبحوث.

اقتباسات غير صحيحة

لا بدّ هنا أنْ نضيف هذه الملاحظة، وهي أنّ المؤلِّف في هذا الكتاب أو في بعض الحوارات، قد استند في بعض أقواله إلى عدد مِن الشخصيّات؛ كالعلّامة الطباطبائي والشهيد مطهري، وهي تفتقد إلى الدقّة العلميّة اللازمة، وفي بعض الأحيان مخالفة للواقع؛ ومثال على ذلك، فقد قال في أحد الحوارات إنَّ العلّامة الطباطبائي رحمه الله

قد عبّر عن حقيقة الوحي بأنّه «شعور خفي»، وإنَّ هذه النكتة تدلّ على إنسانيّة وتجريبيّة الوحي، في حين أنَّ العلّامة الطباطبائي نفسه، وفي كتاب له يحمل هذا الاسم نفسه وحي يا شعور مرموز (الوحي أو الشعور المبهم)، ذكر مطالب مخالفة تمامًا لهذا الكلام[١].

الإمامة والشورى

تمسّك المؤلِّف لإثبات الاختلاف بين المجتمعات التقليديّة والمجتمعات الحديثة بهذه النقطة، إذ قال: الحياة الاجتماعيّة للمسلمين كانت حياة تقليديّة ومِن باب إطاعة الرعيّة للراعي، وبالتالي فإنَّ المفاهيم السياسيّة في ذلك الزمان؛ كالبيعة، الشورى، العدالة، الإمامة و... قد بنيت جميعها على هذا المحور.... .

أوّلًا: إنَّ المجتمع العربي في مكّة والمدينة، كان نوعًا خاصًّا مِن المجتمع القبلي، القائم على الانتخاب عن طريق شورى أهل الحلّ والعقد، وخلافًا للحكومة الملكيّة في إيران أو الإمبراطوريّة الروميّة، ولا يمكن تعريفه بأنّه مجتمع قائم على أساس طاعة الرعيّة للراعي.

ثانيًا: على فرض صحّة هذا المدّعى، ينبغي جليًّا التمييز بين المبادئ والقيم السياسيّة الثابتة، مثل الإمامة والبيعة والشورى و... وبين شكلها المعاصر.

العقائد الحديثة

يعتقد شبستري بأنّه في العهد الجديد لا يمكن بشكل كامل تشخيص الحقّ مِن

---

١. العلامة الطباطبائي، وحي يا شعور مرموز، ١٢٠ وما بعدها.

الباطل والصحيح مِن الخطأ في أيّ موضع ومكان. ومع ذلك، فإنّه يفتي بشكل قاطع، إذ يقول: المقتضى المسلّم به لأنْ نعيش كمسلمين في عصرنا الحاضر ومقتضى الوفاء لرسالة نبيّ الإسلام الأكرمﷺ هو أنْ نقبل ميثاق «حقوق الإنسان»، وأنْ نجعله الأساس لتنظيم حياتنا الاجتماعيّة.

وهنا نسأل هذا السؤال: إذا كان بوسعنا في عالمنا الحديث الكلام بشكل صرف عن ترجيح إحدى المؤسّسات على غيرها أو أيّ نظريّة على نظريّة أخرى، فلماذا يعتبر المؤلِّف أنّ نظريّة القرآن في النظام العائلي أو في نظام العدالة الجنائيّة (الأحكام الجزائيّة) أو في المعاملات، أنّها غير مؤثّرة قطعًا وأنّها تقليديّة؟ ولماذا يدافع عن الحقوق المدنيّة والجنائيّة في الغرب باعتبارها النظام الوحيد المقبول؟ إنَّ لغة المؤلِّف في التعبير عن ادّعاءاته وافتراضاته حول الحداثة، الهرمنيوطيقا والمؤسّسات السياسيّة والحقوقيّة في الغرب، حاسمة وقطعيّة ومتعصّبة إلى حدٍّ أنّه لا يتوقّع أنْ يتكلّم أيّ فقيه أو مفسّر بهذا الشكل القاطع.

كذلك، فإنَّ ما قدّمه مِن إنجازات تأويليّة (هرمنيوطيقيّة) في هذا الحوار وسائر آثاره الأخرى، وجعل ذلك في مقابل الاجتهاد والفقاهة الإسلاميّة العريقة؛ ليس إلّا جزءًا يسيرًا مِن الآراء الموجودة في علم الهرمنيوطيقا، وقد عرضها بشكل ناقصٍ وسطحي في آثاره. وحتمًا، فإنَّ هذه النظريّة ما زالت محلّ نقاش في العالم الغربي، وتدور حولها مناقشات كثيرة. لذا، فإنّ هذا الافتراض المنهجي الذي اعتمده موضع نقاش، وللأسف لا مجال للبحث فيه ها هنا.

كذلك، فإنَّ المؤلِّف المحترم قَبِل بثقافة الحداثة وإنجازاتها على أساس أنّها أصول

قطعيّة، وجعلها المعيار والمبنى الأساس للحكم على القرآن والسنّة الإسلاميّة.

كما يبدو أيضًا أنَّ افتراضاته الأخرى في فلسفة التاريخ هو ما ذكره حول نظريّة التقدّم والترقّي، إذ يعتقد بأنّ التاريخ البشري يتطوّر في سيره نحو التكامل، وبالضرورة فإنَّ ما وقع في العصر الحديث وتمّ القبول به، له الأفضليّة على ما كان موجودًا في العصر الماضي، وأكثر قيمة منه. وفي غير هذه الصورة، يجب عليه أنْ يقول بحتميّة التاريخ (الجبر التاريخي)، وأنْ يظهر بأنّه في العصر الجديد لا يمكن إحياء المناسبات الأخرى المرتبطة بأيّ مجتمع مِن نوع آخر.

ومضافًا إلى كلّ ذلك، يوجد قطعًا الكثير مِن الافتراضات الأخرى غير المعلن عنها وغير المكتوبة والموجودة في بحوثه وآثاره. وإجمالًا، ينبغي القول إنَّ هذه الآراء حتّى في الثقافة الغربيّة، لا تعد قطعيّة وأنّها أفضل مِن غيرها، ولا سيّما في هذه الأيّام؛ إذ تعرّضت الحداثة للكثير مِن الانتقادات المختلفة وتودي بضرورة إعادة النظر فيها ولزوم تقديم نظريّات بديلة عنها.

نهاية الكلام

في ختام هذه المقالة لا بدّ أنْ نقول بأنّ شبستري ـ وكما هو حال الكثير مِن المتنورين المعاصرين ـ ومِن خلال تقديم تصوّر إفراطي وغير منطقي عن آراء العلماء المسلمين، سعى إلى إثبات نظريّته وأقواله مِن خلال هذا المنهج، ومضافًا إلى القراءتين الإفراطيّة والتفريطيّة اللتين قدّمهما، يوجد أيضًا الكثير مِن القرارات والتفسيرات الأخرى التي يمكن فرضها في هذا المجال.

نعم، إنَّ إثبات حقانيّتها لا بدّ أنْ يتمّ مِن خلال عرضها على الكتاب والسنّة.

النتيجة هي أنّه ومِن خلال نظرة فاحصة وأكثر دقّة، يمكن ملاحظة وجود تفسير للثقافة الإسلاميّة الأصيلة، ومكانتها في العالم وافق عليها ـ صريحًا أو تلميحًا ـ الأكثريّة العظمى مِن الفقهاء والعلماء المشهورين عند الشيعة، أو على الأقلّ عند أنصار القراءة الرسميّة كما عبّر عنهم.

بناءً على ما أشرنا إليه مِن أقوال، يعلم أنَّ المعارف الثمينة في الكتاب والسنّة والفهم المشهور في مجتمع علماء الدين، كانت وما زالت على نحو لا يمكن أنْ تتعرّض لأيّ أزمات كما أسماها المؤلِّف بالقراءة الرسميّة، ولا أنْ تنجرّ إلى تحدّيات مدمّرة بناءً على النتائج المنطقيّة لنظريّته.

طبعًا، لا يمكن إنكار وجود آثار مِن التحجّر والتفكير الجاف تظهر عند بعض العلماء والمؤمنين بين الفينة والأخرى، ولكن لا ينبغي وضع ذلك على عهدة مجتمع علماء الدين كلّه أو على أركان النظام كافّة.

في هذه المقالة انصبّ سعينا على التحرّك في إطار مواقف المؤلِّف، وكشفنا الستار عن خفايا كلامه.

ونشير هنا إلى أنَّ بحوث المؤلِّف النقديّة ومنهجها النقدي أيضًا، أدّى إلى اتّصاف البحث بشيء مِن التحدّي والنقاش الصعب، ولذا لم يُقرّر محلّ النزاع بشكل دقيق في بحث السنّة والتجديد.

إنَّ البحث الدقيق والجميل في هذا المجال، هو في إظهار ارتباط الدين وأحكامه

وقيمه الخالدة مع تطوّر المجتمعات والتنمية البشريّة في التكامل (التطوّر) التاريخي وفي أسلوب تصميم الأنظمة والمؤسسات الاجتماعيّة.

هذا البحث كان موضع زللٍ لأكثر المثقّفين والحداثيّين المسلمين، وأدّى إلى ظهور تياري التجدّد والتحجّر على قطبي الإفراط والتفريط، وهذا ما ينبغي بحثه مفصّلًا في موضع آخر.

المصادر

١. القرآن الكريم

٢. سروش، عبدالكريم، «القبض والبسط في الشريعة»، مجلّة كيهان فرهنگی (كيهان الثقافيّة)، شهر «اردیبهشت» سنة ١٣٦٧هـ.ش.

٣. العلامة الطباطبائي، السيّد محمّد حسين، وحی يا شعور مرموز، قم، دار الفكر، [د.ت].

٤. فلاطوري، عبدالجواد، «برای عرضه به غرب چه داريم؟ با كدام شيوه»، كيهان فرهنگی، العدد٣، خرداد ١٣٦٣هـ.ش.

٥. مجتهد شبسترِی، محمّد، «اقتصاد إسلامي يا اقتصاد مسلمين»، انديشه اسلامی (الفكر الإسلامي)، العدد ١٠، ٢١ شهر آذار، ١٣٥٨هـ.ش.

٦. ــــــــــــ ، «نقدی بر قراءت رسمی از دين» (بحرانها، چالشها، راه حلها) [نقد القراءة الرسميّة للدين، الأزمات، التحدّيات، الحلول]، طهران، دار النشر طرح نو، سنة ١٣٧٩هـ.ش.

٧. ــــــــــــ ، إيمان وآزادی (الإيمان والحريّة)، طهران، دار النشر طرح نو، سنة ١٣٧٦هـ.ش.

٨. ــــــــــــ ، مقابلة له مع مجلّة كيهان فرهنگی (كيهان الثقافيّة)، شهر «مرداد»، العدد الثالث، ١٣٦٣هـ.ش.

٩. ــــــــــــ ، «دين وعقل»، مجلّة كيهان فرهنگی (كيهان الثقافيّة)، العدد ٤٢، شهريور ١٣٦٦هـ.ش،

١٠. ــــــــــــ ، هرمنوتيك كتاب وسنت، طهران، دار النشر طرح نو، سنة ١٣٥٧هـ.ش.