مجلة العلوم الإنسانية، ١٤٢٣ـ١٤٢٤ هـ ق، العدد ١٠ (١):١٩ـ٣٧

الدعوة الى التجديد وحوارها مع الأصوليّة

الدكتور محمد الخاقاني*

اشكالية «الأصالة والتجديد» تفرض نفسها اليوم في جميع الأصعدة الإنسانية. كل هذه المجالات عرضة لجدال بلا هوادة بين الأصوليين والحداثيين.

فالأصولي المعارض لفكرة التجديد، يحب ماضيه وماضي حضارته ويفتخر به، لكن الحداثوي المجدد يرفض العودة الى الماضي، لأن في العودة، رجعية فكرية وثقافية. ولكل من التيارين مرتكزاته ودعائمه. فالأصولي يميل الى الاستقرار والايمان الثابت الذي يجلب له اليقين. والمتجدد يكره الجمود ويمل من الآراء المتحجرة المتكلسة كجمود الصخور. أين نحن أمام هذه الثنائية؟ تعالج هذه المقالة واقع الأمة الاسلامية المتعرضة لجدلية «الأصالة/ التجديد»، المتشابكة بخمس ثنائيات أخرى، هي: الروحية / الزمنية، القدسية / الدنيوية، المشروعية / المقبولية، الثوابت / المتغيرات، والحقّ / المصلحة. وتستوحي مقتطفات من الآيات القرآنية والروايات الاسلامية بغية اتخاذ موقف حكيم لحل هذه الأزمة.

المتودولوجيا المعتمد في هذا النقاش مقتبس من أطروحة: «أمرٌ بين أمرين» (التي تختلف عن أطروحة: «منزلة بين منزلتين») وهي تدعي أن الحد الأعلى من النظرة التجديدية يلتقي مع الحد الأعلى، من العقلية الاصولية في ظلّ الرؤية التوحيدية: ﴿مَرَجَ البَحرَيْنِ يَلتقِيانِ، بَيْنَهُمَا بَرزخٌ لا يَبْغيانِ﴾ ـ الرحمن / ١٩.

كثر الكلام في الآونة الأخيرة عن الأصالة والتجديد في أكثر من صعيد، لأن كل المهتمين بالشؤون الإنسانية في كل أبواب العلوم الإنسانية متعرضون لهجمة ثنائية (الأصالة والتجديد). هذه اشكالية تفرض نفسها في ميدان السياسة والاقتصاد وعلم الاجتماع والحقوق والفقه والفلسفة والكلام وحتى الأدب والفن.

لا يمكننا اليوم أن نتحدث عن مجال إنساني مرتبط إما بفكر الإنسان أو عمله وأدائه الفردي والاجتماعي، يكون بمعزل عن اشكالية الأصالة والتجديد. فكل من هذه الاختصاصات عرضة لجدال بلا هوادة بين أنصار كلا الطرفين.

* أستاذ مساعد بجامعة أصفهان

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-07]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1425.10.1.2.2]

الأصالويون أو الأصوليون، المنتشرون في الغرب المسيحي والشرق الإسلامي والبوذي واليهودي، رغم اختلافاتهم الكثيرة يتفقون على أصول وثوابت، ورثوها عن حضاراتهم العريقة وأنبيائهم السابقين. فالأصولي المعارض لفكرة التجديد، يحب ماضيه وماضي حضارته ويفتخر به، ويرى في ما ورائه من الماضي نوراً يهتدي ويقتدي به.

لكن الحداثوي المجدد يرفض الادبار الى الماضي، لأنه رجعية فكرية وثقافية، ولانه لا ينسجم مع حركة التاريخ الذي يبتعد دوماً عن الماضي ويصبوا الى المستقبل في اتجاه واحد. ولكل من التيارين مرتكزاته ودعائمه، ولكل منهما منطلقات مختبئة في أعماق النفس الإنسانية. فالأصولي يميل الى الاستقرار والايمان الثابت الذي يجلب له اليقين، وينسف الشكوك والشبهات، وهذه غريزة انسانية قوية جداً. والمتحدد يكره الجمود ويمل من الآراء المتحجرة المتكلسة كجمود الصخور، وبالعكس يتوق الى كل ما هو جديد: الى الأدب الجديد، والفن الجديد، والزي الجديد والعيش الجديد، والفكر الجديد. أو ليست هذه أيضاً غريزة إنسانية قوية؟ بل هي هكذا حقاً.

ومن الطريف، أن اشكالية الأصالة والتجديد تبرز نفسها في ملف الأصالة والتجديد بالذات، أكثر من بقية الملفات والساحة التي يتنافس فيها الأصوليون والمتجددون! لأننا نرى أن هذه الثنائية أصيلة متجذرة في الماضي، وصفحات التاريخ تروي لنا قصصاً من هذه المعركة. لكن هذه الثنائية تجددت في الآونة الأخيرة، وأخذت بعداً واسعاً في ساحات العراك، كما في ملتقيات الحوار.

دعاة التجديد

دعاة التجديد على أقسامٍ مختلفة. منهم من يعارض الأديان السماوية، ويرى فيها ركوناً الى حقائق أساسية، لا تقبل التجديد:

«من الأمور الجوهرية التي يشدد عليها الدين الإسلامي، أن الحقائق الأساسية جميعاً، التي تمس حياة الإنسان في الصميم، وجميع المعارف التي تتعلق بمصيره في الدنيا والآخرة، قد كشفت مرة واحدة في نقطة معينة وحاسمة في التاريخ (نزول القرآن، وربما الكتب الأخرى قبله)... وظيفة المؤمن والحكيم والفيلسوف والعالم، ليست اكتشاف حقائق جوهرية جديدة وإنما العمل للوصول الى نظرة أعمق في النصوص... وتأويلها حتى تستنبط معانيها الدفينة... استناداً الى: ﴿مَا فَرطنا فِي الكِتابِ مِنْ شيء[١]﴾[٢].

وعلى ساحة الفكر العربي: «الجدل دائر بين الراشديين الذين يعتقدون أن الفكر العربي يتجدد بالعودة الى ابن رشد، وبين الحنفيين الذين لا يرون خلاصاً للعقل العربي إلّا بالعودة الى ابن خلدون وابن تيمية، وبين الحداثيين الذين يطالبون بـ «لوثر» عربي أو «فولتير» عربي، وبين الذين نفضوا يدهم من الحداثة بكل نماذجها وشعاراتها»[٣].

لكن، من التجديديين من يرفض حتى التمسك بآراء مفكري الماضي من أمثال «ابن رشد»، بهدف حسم النزعات الفكرية المعاصرة:

«لا علاقة لابن رشد بما يتوهم أنه صراع معاصر بين الحكمة والشريعة، أو بين النقل والعقل، أو معركة العقلانية والتنوير ضد أصوليين، كما يقال في الخطاب السياسي... وكل من يحاول تصوير المسألة المعاصرة بأنها كذلك، فانما يرتكب اثماً من آثام الكذب أو الدجل أو النفاق أو الارتزاق أو البحث عن دور، حتى لو كان ثمن هذا الاثم أن تجري الدماء أنهاراً»[٤].

ومن الحداثيين المجددين، من يتوغل في رفض كل أساليب الفكر والانتاج والمعروفة سابقاً:

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-07]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1425.10.1.2.2]

«لقد كان «هدايت» رجلاً حديثاً، رغب في الحديث عن الفكر المعاصر المضاد للفكر الديني. لذلك وجب عليه أن يكتب رواية بلغة ليس لها أية تقاليد وراثية... فاخترع كلماتٍ وجملاً مغايرةً... أما الكتّاب الآخرون أي المثقفون المعاصرون لهدايت، فلم يكونوا يمتلكون رؤية مشابهة له، ولم يفهموا أنه: من دون هذه الثورة الشكلية... لن يكون هناك فكر حديث»[٥].

ويستمر هذا التوغل في كل ما هو جديد، الى درجة تبرير الأسلوب المبتكر، والابداع الذي يشن حملة شرسة على كل القيم والمعايير الأخلاقية، كما تمثل في رواية «سلمان رشدي». ويتهم علماء الدين بأنهم: «لا يستطيعون فهم ما معنى الرواية، هذا الشكل من التعبير، الذي هو ليس شكلا بريئاً»[٦].

اذن، يعتقد دعاة التجديد: «أن بعث الحضارة غير ممكن، وإحياء التراث غير ممكن، إلّا اذا كان المقصود القيام بنهضة تستلهم الحضارة والتراث»[٧].

دعاة الأصولية

الأصولية تحمّسٌ للتراث. وجعل التراث مقابل التجديد، يصور في الأذهان مجموعة من التراثيين يرفضون كل جديد في دائرة حياتهم اليومية.

والحقّ أن هناك تراثيون على هذا النمط، يرفضون كل جديد يبعدهم عن نمط حياة آبائهم وأسلافهم، ويشنون حملة شرسة على أساليب الحياة الجديدة التي تترافق مع الثورة العلمية وتقنية العصر الحاضر.

هذه الرؤية التراثية لا تخص أساليب الحياة وأنماط العيش، وانما تؤطر مناهج الفكر بشتى مجالاته. في ما يتعلق بالمنهج التفسيري للتراث، يتناول «نصر حامد أبو زيد» هذا الأسلوب، ويقول:

«إن أهل السنة ينظرون الى حركة التاريخ وتطور الزمن، بوصفها حركة نحو الأسوء على جميع المستويات. لذلك ربطوا معنى النص ودلالته بالعصر الذهبي، عصر النبوة ونزول الوحي»[٨].

إلّا أنّه قد يقصد من التراثيين فئة أخرى، لا يتريثون في التكيف بالعادات العملية الغربية، والأخذ بكل ما هو حصيلة التقنية الجديدة، لكنهم تراثيون في رفض القيم الغربية الكامنة وراء التكنولوجيا.

في كتابه «بين المؤمنين»، يلاحظ «في. أس. نايبول»: أن العديد من القادة المسلمين في أيامنا هذه، ينظرون الى العلم والتكنولوجيا الغربيين، باعتبارهما أشبه «بسوبر ماركت» عالمي. حيث بامكانهم المجيء بأموالهم، لإقتناء المنتجات التي يجدوها مفيدة، ورفض تلك التي لا يرغبونها...

والنقاش الشائع في الشرق الأوسط، هو أن ما تحتاج اليه بلدان المنطقة، هو التحديث من دون التغريب. أي القول بامتلاك المنتوجات المادية للثقافة الغربية وربما للعلم والتكنولوجيا اللذين أنتجهما، لكن من دون الرزمة الثقافية والقيم الخاطئة وطريقة الحياة الفاسدة المتصلة بها... وجهة النظر هذه ترد في أيامنا بصيغة متطرفة في كتابات وكلام الذين يسمون أصوليين اسلاميين، والذين يرون الحضارة الغربية وتحديداً الثقافة الشعبية الأمريكية غير إنسانية، ومفسدة بدرجة خطرة»[٩].

وهناك من يشك في إسلامية من يتمسك بالمنتجات العلمية والتكنولوجية الغربية ويرفض التمسك بمظاهر الثقافة الغربية!:

«يبدو جلياً، أن الاسلاميين لا يهدفون الى إقامة نظام إسلامي حقّ، بل نسخة ذات نكهة إسلامية للواقع الغربي! يظهر هذا تحديداً في أربع مجالات: الديانة، الحياة اليومية، السياسة والقانون... لقد أدخل الناشطون الإسلاميون ممن يجهلون الارث الإسلامي شروحاً دينية على النمط الكنسي. ظهر هذا الاتجاه أول الأمر في العربية السعودية، حيث بنت السلطات طيفاً من

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-07]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1425.10.1.2.2]

المؤسسات الجديدة... ولم تتلكأ الجمهورية الاسلامية في ايران في تتبع خُطى النموذج السعودي، لا بل تخطّته...

وجعل الاسلاميون يوم الجمعة يوماً للراحة... ان فكرة يوم الراحة غريبة من أساسها عن روح الإسلام الشديدة التوحيد، التي تحكم على مقولة أن الله يحتاج الى يوم للراحة على أنها فكرة إنسانية خاطئة. عوضاً عن ذلك، فان القرآن يأمر المسلمين باقفال محلاتهم، فقط في أثناء تأدية فريضة الصلاة، وفور انتهائها، فانه يتوجب عليهم أن يتفرقوا في أنحاء الأرض سعياً وراء رزق الله بعبارة أخرى أن يتعاطوا التجارة...

من المدهش أن الاسلاميين أخذوا من الغرب نظرتهم الى المرأة... يزهو زعيم نيابي بأن لدى ايران أفضل سجل مساواة بين الجنسين في الشرق الأوسط، مشيراً الى نسبة النساء العالية في التعليم العالي...

إن المفكرين الإسلاميين (أمثال د. فتحي الشقاقي و د. حسن الترابي) العازمين على السير بالعالم الإسلامي الى الوراء نحو القرن الهجري الأول، يمتازون أيضاً باستيعابهم وممارستهم للعادات الغربية، ويقدرونها - على الأقل بعضاً منها - حق تقديرا!... ان ما يجمع بين كثير من المفكرين الاسلاميين البارزين أيضاً: هو خلفية الانجاز العلمي والتقني... يميل الارهابيون الى توجههم العلمي نحو العلوم... ان كثيراً من إسلامي مصر المتورطين بأعمال عنف ضد نظام الحكم، هم من حملة الشهادات الجامعية في مجالات العلوم. إن الزعماء الإسلاميين ليسوا فلاحين ممن يقطنون مناطق ريفية لم يتغير خط الحياة فيها لقرون خلت؛ بل هم أشخاص عصريون، يعيشون عيشة مدنية بشكل كامل. بل أن كثيراً منهم من خريجي الجامعات. على الرغم من كلامهم حول اعادة خلق المجتمع الذي ساد في أيام النبي محمدﷺ، إلّا أن الاسلاميين هم أناس عصريون يقفون في واجهة المنادين بضرورة التأقلم مع الحياة العصرية... قد يقال بأن النبي هو مصدر إلهامهم، لكنهم يحاولون الاقتراب من فكره، من خلال مواصفات السنوات الأخيرة من القرن العشرين»[١٠].

دراسة ثنائية الأصالة / التجديد، وعلاقتها بسائر الجدليات الساخنة

١ ـ ثنائية الأصالة / التجديد، وعلاقتها بجدليّة الروحيّة / الزمنيّة

الصراع بين التراثي والتجديدي يكشف لنا بوضوح، أن المتمسك بالتراث لا يرى تجدد الزمن ناقضاً لهويته المترسخة في جذور الماضي، لأن الهوية نابعة من أسس، لا يمكن للزمان أن يحولها ويقتلعها، إذ هي حقائق روحية، لا تؤطر بإطار الزمان والمكان.

ويعارضه في هذا التجديدي، والحداثي، الذي يرى بصمات الزمان والمكان وآثار التاريخ والجغرافيا واضحة في تكوين أية ثقافة أو حضارة. فيرفض الحديث عن الأصول الثابتة.

هكذا، الصراع بين التراث والتجديد، يقودنا الى دراسة صراع أعمق بين الروحي والزمني في الخطوة التالية.

الروحيّة

الروحي هو من يتطلع الى جوهر الدين الذي «هو أمر مقدس متعال، فلا يوجد دين لا يتعامل بالأمر المطلق والمتسامي، لأن هذه الأمور في جوهر الدين»[١١].

التياران القومي والماركسي، هما من التيارات الزمنية التي برزت أمام التيار الروحي الإسلامي، عبر تطور الصراع في العالم الإسلامي.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-07]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1425.10.1.2.2]

«أما الإسلاميون، فقد قدموا خلال العقدين الماضيين تحليلات بالغة الجذرية، وهي تمضي في أحيان كثيرة الى أبعد مما مضت اليه أطروحات التقدميين الجدالية تجاههم:

ـ فالقومية فكرة مستوردة، المقصود بها تَشَرذم الأمة الاسلامية، وادخالها في صراعات داخلية. انها لغة التراب في مواجهة اللغة الإلهية الموحدة والجامعة.

ـ والاشتراكية كسبيل للتنمية المستقلة زحف أحمر، يرمي الى القضاء على المقومات الباقية للاستمرار والاستقرار في أوطان المسلمين.

ـ وشعارات الحداثة والديمقراطية والعلمنة، شعارات مستوردة لضرب المسلمين في دينهم وثقافتهم الموروثة، وهويتهم وتاريخهم.

ـ والأمة محاصرة بزحف غربي شامل منذ قرنين من الزمان، عناوينه: الصليبية، والشيوعية والليبرالية، استطاع استقطاب أطراف محليين داخل الأقليات غير الاسلامية، وضمن المثقفين المغتربين، والنخب الحاكمة. وهدفه المستتر بل والمعلن، السيطرة على المسلمين بأدوات محلية، وتذويب هويتهم المانعة والمقاومة والمتمثلة بالاسلام.

والاجابة عن ذلك كله عند مفكري الحركات الاسلامية: حتمية الحل الإسلامي، الذي بدؤه تطبيق الشريعة في النظام الاجتماعي السياسي»[١٢].

والروحي الذي يرى نفسه مختلفاً عن الزمني، قد يتفق معه (رغم هذا الاختلاف) على مبدأ الفصل بين اللاهوت والناسوت، ليعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

هكذا تتولد العلمانية، وتستقيم بفصل السياسي عن الديني وتحديد مجاليهما الأصليين.

والمرجئة من رواد هذا الفصل في الثقافة الاسلامية، حيث قدمت المعرفة بالله على الايمان، والايمان على العمل، بتأكيدها أن الايمان هو المعرفة بالله والمحبة بالقلب، بناءً على أسبقية العقل على النقل. وإذا كان التسامح والاعتراف والعفو يتعين بتقبل الاختلاف والغيرية، وبتحديد عالم الله وعالم الإنسان، وحدود التعالي والحضور، والفصل بين الروحي والزمني، والسياسي والديني، فيمكن القول أن المرجئة قد مثلت أولى محاولات العلمنة في الفكر الإسلامي»[١٣].

لا يخص «دانيال بايبس» هذه المحاولة بجماعة المرجئة، بل يعزوها الى الإسلام التقليدي، الذي يشدد على علاقة الإنسان بخالقه، في حين قلل من شأن علاقته بالدولة. لقد بدا مجال الفقه شاسعاً ومجال السياسة محدداً. على مدى القرون التي خلت، تجنب المتدينون من المسلمين الحكومة، والتي بالكاد لا يرون فيها إلّا المشاكل (الضرائب، الخدمة العسكرية الالزامية...». من ناحية أخرى لقد بذلوا جهوداً جبارة، ليعيشوا وفق أحكام الشريعة»[١٤].

الفصل بين الدين والسياسة، لم يبق في دائرة ما يسمى عند البعض بالاسلام التقليدي، بل وجد من يتحمس له من المفكرين الجدد، منهم: «الشيخ شمس الدين»، صاحب نظرية «المتحد القومي ـ الإسلامي والرافض للدولة الدينية»، إذ يقول:

«أنا ضد فكرة أن الاسلاميين يدخلون الى الحكم المطلق. الاسلاميون هم مشروع ثقافي، وليس مشروع سلطة على الاطلاق... الإسلام في المجتمعات القابلة والموافقة ممكن أن يصير مشروع سلطة، كما نلاحظ في النموذج الايراني، ويبقى على القيمين عليه أن ينجحوا. لكن في المطلق، لا نستطيع أن نقول انه مشروع سلطة. لذلك نصيحتي الدائمة الى الجماعات الاسلامية أن لا تدخل في أية آلية من آليات السلطة، ابتداء من

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-07]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1425.10.1.2.2]

المخترة الى الحاكمية الأولى»[١٥].

وإذا كان هذا رأي بعض المفكرين المسلمين حول الفصل بين الروحي والزمني أو الثقافي والسياسي، وهم عارفون بحجم دائرة الفقه السياسي في الإسلام، فما بالك بالمسيحية التي لا تتضمن أسس وشرائع للاجتماع البشري على الصعيد السياسي والحقوق والمعاملات؟ وهذا ما ساعد الاجتماع المسيحي في الفصل بين الدين والدولة. والثورة التي طالبت هذا الفصل. جاءت في جانب منها، لتحرير المسيحية نفسها وإعادتها الى نطاقها الطبيعي»[١٦].

الزمنيّة

الفصل بين المؤسسات السياسية والمؤسسات الكنسية وبين التفكير العلمي والتفكير الديني، لاقى قبولاً في الغرب، «باعتباره جزءاً أساسياً للحداثة الغربية. وبالتأكيد فان بعض الدول الغربية الحديثة الأكثر نجاحاً، قد حققت فصلاً كهذا، اما بتشريع دستوري، كما في الولايات المتحدة وفرنسا، أو باتفاق ضمني بين الطرفين، كما في المملكة المتحدة والملكيات الاسكندنافية، في حين أن في دول غربية ناجحة أخرى، مازال الدين وحتى أحزاب مستندة الى الدين تلعب دوراً مميزاً»[١٧].

والعلمانية «بأبسط معانيها... تنطوي على فكرة الحياد الايجابي للدولة، ازاء الأديان والمذاهب والطوائف والفرق الدينية الموجودة في مجتمع ما...

تعني العلمنة بالتالي: الاستقلال النسبي للمجتمع المدني عن التحكم الرسمي به وبحياته العامة ومعاملاته ومبادلاته، وفقاً لمبادئ دين الأكثرية وعقائده وشرائعه، كما تعني المساواة بين المواطنين جميعاً أمام القانون، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو المذهبية أو الطائفية»[١٨].

و«مفردة العلمانية، تعني أصلاً الشعب أو العامة، مقابل رجال الدين أو الكهنوت. أي تعني كل ما لا ينتمي الى رجال الدين ويكون خارجاً عن سلطتهم... وإذا لم تكن العلمنة بالضرورة مضادة للدين معادية لرجاله، فانها تقضي على الأقل الفصل بين الصعيد القدسي والصعيد السياسي، بين الكهنة والساسة، ولنقل اللاهوت والناسوت»[١٩].

العلمانيون إذن يصرون على: «الفصل الكامل بين العقلين العلمي والديني، وأن مأساة التناكر أو التواصل المستحيل بين القدسي والفقه السياسي، انما تكمن في عدم التخصص وفصل صلاحيات المعارف ومناهجها وغاياتها. كما حصل لسوانا في أروبا. فالسياسة تدخل في منزلة العقل الوضيعي أو العلمي الدنيوي. ولقد حاول الفقه الديني اليهودي، المسيحي والإسلامي جلب السياسات الى المقدسات. فماذا كانت العاقبة؟: ظهرت الدولة الثيوقراطية، الملكية المملوكة بحق إلهي... والى جانب الإله، ظهر القيصر ومعبوداته الجديدة من الأموال الى الآلات الحديثة»[٢٠].

ومن اللافت للنظر: أنهم ينزهون ساحة القرآن عن كل ما يمت بصلة الى القرآن!:«مفهوم الدولة غير موجود في الخطاب القرآني (حيث نجد «دولة» مرة واحدة، لا بمعنى الدولة State)»[٢١].

ولاشك أن ممارسة الفصل الروحي والزمني، تعود الإنسان والمجتمع شيئاً فشيئاً على التخلي عن القيم الروحية في كل ما يتعلق بالأمور الزمنية، كالسياسة والادارة والاقتصاد، التي يجب أن تجري وفق معطيات علمية، بعيدة كل البعد عن المبادئ السامية.

في مثل هذه الحالة يمكن تفهم ما يقوله الروائي الياباني «كنزا بورو اويه»:

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-07]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1425.10.1.2.2]

«على عتبة القرن الواحد والعشرين، يعرف جميعنا أن ليس هناك أية رؤية جديدة بالفيض على العالم بأسره. لأننا لم نعد نؤمن لا بإله بمعناه الديني التقليدي، ولا بإله بالمعنى التاريخي الهيغلي. ولا بإله بالمعنى الماركسي. لذلك كان علي أن أتخلص من هذه الرؤى الثلاث»[٢٣].

٢ ـ ثنائية الأصالة ـ التجديد.

وعلاقتها بجدلية المقدس ـ الدنيوي

عندما تتعارض مقولة الروحي الأصولي مع الزمني المتجدد، يتبين أن الروحي ينسب نفسه الى حقائق مطلقة ومتسامية ومحفوفة بهالة من القدسية، قد تجعل من الصعب أن تُدرس بنظرة نقدية، أو تُجرب بأسلوب الصحيح والخطأ. وبالمقابل، يتجنب الزمني المتجدد عن إضفاء أية قدسية الى الأطروحات التي يمارسها، فينظر إليها بوصفها أمور طارئة دنيوية، تتعرض للتغير والاندثار والاضمحلال، شأنها شأن الدنيا بعروض الأحداث والتغيرات لها.

فليس لنا، إلّا جعل ثنائية الروحي الزمني (المعبر عن ثنائية الأصولي المتجدد» في دائرة: المقدس ـ الدنيوي، ودراسة التضاد بينهما.

القدسية

القدسية تعتبر جوهر الدين. وقدسية الدين قد تفرض على المتدين، أن يجعل كل ما هو غير أمين في خدمة الدين. والدين المتبلور في نص الكتاب المقدس (أيّاً كان) وسائر النصوص الدينية (السُنّة)، هو الذي يحدد مسار العلوم والمعارف والأساليب العلمية. كما كان الشأن في الغرب حتى القرن السادس عشر، «فكل المعلومات الإنسانية، كانت ذات علاقة بالكتاب المقدس، وهو المرجع والمقياس لكل حقيقة»[٢٣].

الدنيوية

هذا الانتماء يرفض أية سيادة تُفرض من جانب المقدسات على مسار العلم. فالعلم سيد ذاته، وبامكانه أن يشك في جميع القيم والمعايير، ولو كانت سائدة طيلة القرون، ومتفق عليها عند جميع علماء السلف. والنقد العلمي يعم مواضيع الكتب المقدسة، والبحث العلمي يعتبر مقياساً نهائياً لحقيقة النصوص المقدسة، كما حصل مع النهضة:

«فقد طرأ تغير ثقافي جذري بظهور الثورة العلمية، وأدت مراقبة الظواهر ومعرفة القوانين الخاضعة لضرورات الأسباب الطبيعية الى التسليم باستقلال العلم استقلالاً تاماً... ولم يصبح العلم مستقلاً عن الايمان فحسب، بل بدا في تناقض معه. فقد حكم على «غاليلو»، لكونه يخالف الكتاب المقدس، عندما بين بعد «كوبيرنيكوس»، أن الأرض تدور حول الشمس لا العكس،... فبدأ العلم بنقد المفاهيم التقليدية حول الكتاب المقدس.... واعتبر المفسرون كل عنصر من الكتاب المقدس لم يثبت صحته التاريخية، عنصراً مغلوطاً يجب التخلي عنه»[٢٤].

وإذا كان بالامكان أن «يطاول الشك حقائق الكتاب المقدس التقليدية الواحدة بعد الأخرى، كما بين «ريشار سيمون» في كتابه «تاريخ نقديّ للعهد القديم»، أنه: «من المستحيل أن يكون موسى مؤلف كتاب الأسفار الخمسة بصيغته الحاضرة، وذلك بالنظر الى فوضى النص، والى الاختلاف في الأسلوب الانشائي»[٢٥]، وحيث لم يكن بالامكان أن يتطاول هذا الشك «القرآن» من حيث نصه الذي لا شك فيه، أخذت النظرة النقدية والبحث العلمي مجرى آخر في القرآن لا في ألفاظ

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-07]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1425.10.1.2.2]

القرآن، بل في مدلولاته ومعانيه، وفي تفسير محكمه ومتشابهه. فبات الدين عند المسلمين جوهراً مطلقاً مقدساً متسامياً (كنص القرآن)، ولكن الدنيوية والنسبية تعرضتا لفهم الإنسان للقرآن والدين:

«ان تحوّل نظرة الإنسان الى الدين، لا توجد لطمة الى حقيقة جوهر الدين وقداسته وتعاليه»[٢٦].

٣ ـ ثنائية الأصالة والتجديد، وعلاقتها بجدليّة المشروعيّة / المقبوليّة

الشريعة: «هي إلهية في الأصل والمبتدئ، لكنها تؤول عند التفسير والتطبيق إناسية ودنيوية»[٢٧]. والقدسية التي تتدفق من جوهر الدين، تضفي على من يتولى الدين، ويتكفل تبليغه وتطبيقه، مشروعية مصدرها الإدارة الإلهية التي تختار أنبيائها وأوليائها بغض النظر عن إرادة الشعب.

لكن الدين لا إكراه فيه، ولا يأخذ مجراه الطبيعي بين الناس، إلّا بملء ارادتهم، وبناء على تفكيرهم الذي هو تفكير نسبي ودنيويّ. وطالما تكون الارادة الشعبية هي الأساس في «مقبولية» الحكم، فالاحتمال مفتوح أمام التعارض بين «مشروعية القدسية»، و«مقبولية الشعبوية». الخطوة التالية تدرس هذه الثنائية.

المشروعية

إن تجربة الديموقراطية بمعنى الخضوع لرأي الشعب، تجربة سيئة للغاية عند بعض المفكرين لدرجة تقنعهم بعدم امكانية الجمع بين قرار الشرع والعلمنة الداعية الى سلطة الشعب:

«لماذا يبقى الإسلام عصياً على العلمنة؟ الجواب يبدو بسيطاً، وهو أن الإسلام ربط وجوده بلغة الوحي ودمج الشرع بها، فاصلاً بذلك بصورة حاسمة يتوقف عليها مصيره نفسه، بين سلطة التشريع التي لا تنفصل لغتها عن لغة الوحي بما هو ذكر منتشر بين الناس، بما هو لحمتهم وسرّ رابطتهم الاجتماعية الذي يعبر عنه مفهوم الجماعة ـ قبل تشويهه من قبل السلطة الأموية ـ وسلطة التنفيذ التي حاولت دوماً التفلت من هذه اللغة، دون أن تستطيع استبدالها مصطدمة بوحدة الوحي واعجاز لغته. ان هذا بالضبط ما لم تستطع المسيحية أن تفعله، وما لم تدع الديمقراطية له إلّا لتزييفه وخرقه. إذ كيف يُدعى المجتمع الى الاستقلال عن سلطة الدولة، وتنتزع منه أي أداة لغوية تتمتع بقوة الممانعة ومشروعية الصمود أمام ادعائات السيادة المطلقة التي لا تعطي له إلّا وهماً، وتُستخدم فعلاً لفك لحمته وتحويله الى أفراد لا يجتمعون إلّا في حقل السلطة ولا يقررون إلّا بمفرداتها ولغتها؟

ان ما يحلم به «غلنر» من تبريد «للخمينيّة» بتطويع للشرع، يثبت تاريخ الإسلام (رغم ما فيه من مآس) عكسه. إنه يثبت الحكمة الكامنة وراء ممانعة الاجتماع الإسلامي للعلمنة، وهي أن الشرع قد يُعطل ولكنه لا يُطوّع!»[٢٨].

اذن مصدر التشريع هو الله وليس الناس:

«الشيعة تجعل الإمامة في دائرة مسائل علم الكلام وليس الفقه، باعتبار أن «الإمامة هي التي تخلف وتنوب عن النبوة، والنبوة مسألة تتعلق بالخالق وليس بالمخلوق، وهي من عمل وارادة الله سبحانه وتعالى»[٢٩]. والأمة «لا تمتلك الحقّ المطلق في العزل، عندما لا يحيد الولي عن الضوابط في ولايته وتصرفاته»[٣٠].

هذه الرؤية، تؤسس الإمامة بالمطلق على الارادة الإلهية، على قاعدة «إِنْ الحُكمَ إلّا لله»[٣١]. و«وَرَبُّكَ يَخْلُقُ ما يشاءُ ويخْتَارُ مَا كانَ لَهُم الخِيرَةُ سُبْحانَ اللهِ وتَعَالى عَـمَّا يُشـرِكونَ»[٣٢]. «ولابد أن نعلم، بأن الشورى والأنتخاب والأختيار على أساس الانتخاب، من البدع التي جاءتنا من الغرب... لا يقول الإمام المعصوم:

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-07]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1425.10.1.2.2]

اذهبوا واختاروا قاضياً لأنفسكم، بل يقول: اني جعلته قاضياً، وعليكم الطاعة»[٣٣].

المقبولية

وفي المقابل، أهلُ السُنَّة «يعتقدون بأن الإمامة قضية تتعلق بالمخلوق وليس بالخالق، وأن الإمام يجب أن يكون من صنع البشر، وليس معيناً من قبل الله فهم يجعلون الإمامة في علم الفقه»[٣٤].

أما عند الشيعة، فالإمام المنصوص عليه مشروع، سواء اختاره الشعب أم لم يختره. وتبقى ارادة الشعب (المقبولية) نافذة في تنفيذ حاكمية الإمام المشروع، من منطلق: «لا رأي لمن لا يطاع». كما أن للشعب «حقّ عزل الولي الفقيه من خلال نفسه، أو من خلال ممثلي الشعب، وهم «مجلس الخبراء»، ان رأى أن قيادته لا تستجيب ولا تلبّي حاجاته، أو تقصّر في ذلك مع امكانية القيام بها»[٣٥].

في التاريخ الإسلامي المعاصر، يعتبر «جمال الدين الأفغاني الأسد آبادي» من دعاة ضرورة المقبوليّة الشعبية للحكم: «فلا يجد الباحث نفسه مضطراً لبحث المزيد من الجهد والعناء، للوقوف على حقيقة فهمه للشورى مقابل الديمقراطيّة، التي بدت يومها كالسحر الذي يحول المعادن الخسيسة الى ذهب. معركته الفكرية والسياسية، كانت تهدف الى رفع شأن الدولة الاسلامية، الدولة العالمية الواحدة، أو مجموعة الدول الاسلامية بلا فرق ... طالما أنها تطبق منهج الشورى، بحيث يتم الاختيار على أفضل وجه، يضمن وصول أقدر الناس وأفضلهم الى ولاية «الأمر»، فالاستبداد والشورى على طرفي نقيض، يتمثل ذلك بشكل صريح بنموذجي النظام السياسي: الملكي، أو الاختياري المبني على الشور»[٣٦].

وضح السيد جمال الدين ذلك من كلامه الموجه للمصريين:

«انكم معاشر المصريين! قد نشأتم في الاستعباد، ورُبِّيتُم في حجر الاستبداد، وتوالت عليكم قرون منذ زمن الملوك الرعاة حتى اليوم»[٣٧].

انهُ يرفض الملكيّة التي هي السوط المسلط على رقاب الرعيّة، مما أوهنهم، وسهل انتصار الغُزاة الذين دنسوا أرض مصر وغيرها من البلدان. انه يدعو للقضاء على تلك الرموز الظالمة، ولأن يستفيقوا من سباتهم، ليعودوا أحراراً، وليتنعموا بما حظي به غيرهم من الحرية والسعادة:

«هبوا من غفلتكم، أفيقوا من سكرتكم، عيشوا كباقي الأمم أحراراً سعداء»[٣٨].

ولم يتراوح الأفغانيّ كسابقيه، بين مرضاة أصحاب النفوذ وعلى رأسهم الولاة، وبين الحقيقة التي يراها، فقد أعلن صراحة أن الأمة هي صاحبة السلطة والسيادة على القوانين، ودور الرئيس يقتصر على التنفيذ لما أقرّه الشعب غير المجالس النيابية التي تنتخب بالطرق المتعارف عليها والمعمول بها في الديمقراطية. ورفض العلاقة مع أي حاكم إلّا على أساس هذه المبادئ.

وأخيراً، لا يخفى أن المقبولية الشعبية متأثرة لحد كبير بعوامل القوة ومناطق النفوذ عند شرائح المجتمع، وهي بدورها متأثرة من أساليب السياسة، التي قد «ترتكز على العصبية، وتتوسل القوة وتلجأ الى الغلبة ... (لكن) المشروعية تُستمد من الشرع الديني»[٣٩].

على طرفي هذا التضاد (بين القدسيّة والاطلاق من جهة، والدنيويّة والنسبية من جهة أخرى)، قد يبدو طبيعياً أن نواجه «أعظم خلاف وقع في أمة العرب، ومن ثم في الأمة الإسلامية. وهو الخلاف في الإمامة أي في الخلافة، «إذ، ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية، مثل ما سُلّ على الإمامة في كل زمان»، كما لاحظ ذلك

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-07]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1425.10.1.2.2]

مؤلف كتاب «الملل والنحل»[٤٠].

٤ ـ ثنائية الأصالة / التجديد، وعلاقتها بجدلية الثوابت / المتغيرات

المشروعية التي تنطلق من القدسية، تبين على الأصول الثابتة التي ترسم الخطوط العريضة لتطبيق الارادة الإلهية الأزلية، والتي يمكن تسميتها «بثوابت» النظام العام في المجتمع الانساني.

لكن المقبولية النابعة من نزعات الناس الدنيوية، تهدف الى توجيه الطوارئ والمتغيرات. والضرورات المرحلية، أي التكتيكات التي تتكيف مع مستجدات الزمان (الزمان / المكان). هذا ما يؤول بنا الى دراسة ثنائية: الثوابت / المتغيرات.

الثوابت

العلاقة بين الثوابت والمتغيرات، أو بين الاستراتيجي والتكتيك، تشبه الربط بين المعلومات الأولية والمعلومات الثانوية في دائرة العقل:

«المذهب العقلي يوضح أن الحجر الأساسي للعلم، هو المعلومات العقلية الأولية، وعلى ذلك الأساس تقوم البينات الفوقية للفكر الانساني، التي تسمى بالمعلومات الثانوية»[٤١].

والثوابت في الحضارة الاسلامية تتجلى في النص (قرآناً أو سُنَّةً). لأن هذه الحضارة تتفرد عن أخواتها أو رقبائها، بأنها «حضارة النص».

والنص ـ قرآناً أو سُنَّةً ـ (بما هو نص) يبقى ثابتاً، ويعبر عن الثوابت التي تتجاوز المتغيرات التاريخية والجغرافية، وترسم الخطوط العامة، اما لتبيين نظام الوجود (الحقائق)، أو لتشريع الأصول التي تجلب السعادة والخير للانسان (الاعتبارات التي تشمل القيم الأخلاقية والتكاليف الدينية والاجتماعية).

والثابت أو الاستراتيجي، هو الذي يحدد الموقف الأساسي أو الحكم الأولي حسب المصطلح الفقهي، والذي يجب أن يطبق مبدئياً وبشكل عام. ولكن: «ما من عام إلّا وقد خص». ولا يمكن إعمال وصفة واحدة موحدة على كُل الحالات.

إن التعارض بين المصاديق والمجالات، يؤدي الى التعارض بين الأصول، فتتساقط الأدلة إذا كانت متكافئة. وإن لم تكن هكذا، فالدليل الأقوى يسقط غيره. ولكن ما هو الدليل الأقوى؟ كثيراً ما لا يتفق عليه. وتشتد حدة الصراع عند الأصوليين. بين ما هو الأولي وما هو الثانوي.

ثم إن شأن الاستراتيجي كما ذُكِر آنفاً، أن يرسم الخطوط العامة التي هي بمثابة دستور ثابت للفقه أو الأخلاق أو الحقوق وسائر العلوم الاعتبارية. فهو يفرض نفسه على المتغيرات، وبالتالي يفرض نفسه على المرجع الذي يريد اتخاذ موقف من المتغيرات، ويقلل من خيار المفتي الذي عليه ابداء رأيه بناءً على اجتهاده، بمعنى أن ولايته موطّرة خاضعة لأصول مسبقة.

المتغيرات

لكن، ثمة رأي آخر يناشد بـ «الولاية المطلقة» للفقيه. والولاية المطلقة تتنافى وهذا التأطير، وتستلزم هامش مناورة واسعة، لا تحددها الفروضات المسبقة.

ثم إن ثنائية الثوابت / المتغيرات تظهر نفسها في معادلة: الغاية / الوسيلة. والبحث عن الغاية والوسيلة، يدفع الإنسان الى التفكير في مكانته كانسان في عصر التفجر المعرفي وثورة المعلوماتية، هل بقى هو مصدر القرار، يقرر مصيره كما يريد؟ أم أصبح أداة يجره العلم والتكنولوجيا نحو مستقبل مجهول؟!:

«إليكم مثلاً ما يقول أحد العلماء الحديثين: ليس

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-07]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1425.10.1.2.2]

الإنسان شيئاً سوى آلية بيوكيمياوية، مشحونة بجهاز احتراق يمنح الطاقة للكمبيوترات»[٤٢].

٥ ـ ثنائيّة الأصالة / التجديد، وعلاقتها بجدليّة الحقّ / المصلحة

النظرة الدقيقة الى الثوابت، تفيد أنها تفرض نفسها على الواقع، بغضّ النظر عن المصالح المرحليّة والمتغيّرة. أصحاب الاستراتيجي، لا يفضلون تغيير نهجهم الثابت بحجة التكيّف مع المتطلبات. بعبارة أخرى، يرفضون «الزكزكة» في نهج الحياة. لأن هذا التكيّف أو الزكزكة، قد تؤدي الى نفاق يستبيح كل «المحاذير»، بحجة أن «الضرورات تبيح المحذورات»، وأن «الغاية تبرر الوسيلة»، و«المصلحة يجب / أن تفضّل، ولو تعارض مع الحقّ».

فقد آن الأوان لدراسة ثنائية: الحقّ / المصلحة.

الحقّ

هنا، لا نقصد بالحق معناه العام، وسندرسه لاحقاً بذلك المعنى. المقصود هنا الحقّ الذي يقابل المصلحة. في الحديث: «قُل الحقّ ولو كان عليك»، أي خلافاً لمصلحتك، و«قل الحقّ ولو كان مُراً»، أي فضل الحقّ، ولو لم ينسجم مع أمانيك.

طالما شغل بال الناس، ومنهم الحكماء، مسألة الحقّ والمنفعة، والعلاقة الجدليّة القائمة بينهما، وكيفية الوصول الى ضابطة واضحة تحدد الحقّ. وتبين خصائصه وتميّزه تمييزاً تاماً عن الباطل والشبهات. وقد شغل بالهم أيضاً موضوع الوصول الى الحقّ، وتحديد الطرق المفضية اليه. وهذا أمر بديهي لأن الوصول الى الحقّ يعني للناس الكثير، ويعني للحكماء كُل شيء، وبالتالي فهو الأسمى عندهم على الاطلاق.

ثم إن الحقّ، كثيراً ما تحوطه الشبهات والأهواء، وتتدخل في تصويره المصالح والمفاسد الخاصة والعامة، فيختلط الأمر على طالب الحقّ، ولا يعود بامكانه التمييز بينه وبين الباطل. وهذا ما يدعونا الى اعمال النظر في هذه المسألة الهامة، ودراستها بجد وعمق، لمعرفة الصحيح من السقيم من هذه الأفكار المتضاربة.

والحكماء والمصلحون يدعون الى طلب الأهداف السامية، بوسائل شريفة خالية من الشر والظلم والجريمة، وذلك لأن الوسيلة السيئة تترك آثارها القبيحة على الهدف، فتلوثه بقذارتها، وتجعله مبغوضاً حتى لأكثر الناس حماساً له واحتياجاً اليه.

وفي القرآن: ﴿يَا أَيُّها الَّذينَ آمَنُوا كُونوا قَوّامِينَ للهِ شُهداءَ بالقِسْطِ، وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلى أَلّا تَعدِلُوا اعْدِلُوا هُو أَقْرَبُ للتَّقوى﴾[٤٣].

فالجميع مطالبون من منطلق انسانيتهم وايمانهم بالله، أن يلتزموا جانب الأخلاق والقيم وعمل الخير، ويبتعدوا عن الظلم والشر وعمل السيئات.

وقال رسول الله ﷺ: «الايمان قيد الفتك»[٤٤]. وذلك يعني أن المؤمن لا يغدر، وأن الغدر يذهب بالايمان، والمؤمن يمثل في نظر الإسلام: الشخص العاقل والإنسان السوي، الذي تُقاس الأمور الملائمة للبشرية عليه.

المصلحة

لكن بعض الفلاسفة وبعض أرباب السياسة، ذهبوا الى الاعتقاد بأن الحقّ ليس سوى المنفعة، وما ليس بنافعٍ فهو باطل. ثم عدوا ذلك مذهباً فلسفياً يُدرّس في الجامعات، ويُعتمد منهجاً عملياً في مجال السياسة والادارة.

لا شك أن تفضيل الحقّ على المصلحة، ليس سيد الموقف فيما يجري بين الناس وتعامل بعضهم بعضاً.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-07]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1425.10.1.2.2]

كثيرٌ هم الذين يناشدون بالحرية نظرياً، ويمارسون أبشع أنواع الضغط، والذين يدافعون عن الديمقراطية نظرياً، ويتوغلون في الاستبدادُ، أكثر الناس من يفضل المصلحة على الحقِّ على الصعيد العملي.

لكننا قد نجد أخلاقيين أو فقهاء وأصوليين كبار، يتبنون هذا التفضيل على الصعيد النظري والأيديولوجي.

منهم «نجم الدين الطوفيّ» (أحد علماء القرن الثامن الهجري)، الذي «ذهب الى أن الحديث النبوي الصحيح «لا ضرر ولا ضرار»، أولى بالتغليب ـ عند التعارض ـ من أي نص آخر، إذا اقتضت مصالح الأمة ...

والطوفي بهذا الموقف يتابع طريق عدد من الفقهاء، الذين يعتقدون بأن المقاصد الكبرى للشريعة انما تقوم على «جلب المصالح ودرء المفاسد»، ونذكر من هؤلاء «العزّ بن عبد الله السلام»، الذي خصص كتابه «قواعد الأحكام» لبيان قيام الشريعة على جلب المصالح ودرء المفاسد. وفيه يقول: «والشريعة كُلها مصالح. إما تدرأ مفاسد، أو تجلب مصالح»[٤٥].

كما جاء بعدهما «الشاطبيُّ». صاحب كتاب «الموافقات». ولقد أبرز هؤلاء الفقهاء الثلاثة بشكل جلي مبدأ: «جلب المصالح ودرأ المفاسد» كمقصد عام للشريعة، ترتبط به كل أحكامها».

يتابع الدكتور «خلف الجراد» قوله آسفاً على أنَّه: «لم يكن لمجهودهم أيُّ أثر في التطبيق العملي ... حيث تم إغلاق «باب الاجتهاد» بإحكام، ولم يبق متداولاً من «أصول الفقه»، إلّا القسم المتعلق بالدلالات الحرفيّة للكلمات، مع طغيان المجادلات اللفظية الشكلانية عليه»[٤٦].

«والمصلحة مترادفة مع المنفعة. والمنفعة لغةً: تحصيل الخير الذي يكسبه الإنسان لنفسه[٤٧]، ويقابلها الضرر والنقص الذي قد يلحقه. قال تعالى: ﴿قُل لا أملكُ لنفسي نفعاً ولا ضراً﴾[٤٨].

وعليه، فالنافع هو الخير الذي يحقق لنا مصلحة من المصالح المادية والمعنوية، وقد تطلق بالاصطلاح الحقوقي على الفائدة التي تحصل من جراء استعمال آلة أو أجير، فيقال: يمتلك المستأجر المنفعة، دون العين. وبكلمة شاملة يمكن تعريفها بأنها: «الخير الواصل لجهة محددة».

واضح حينئذ من هذا التعريف، أن المنفعة تختلف باختلاف الجهات، فَرُبَّ نافعٍ لجهةٍ، ضارّ لجهة أخرى. وربما يكون أمر واحد نافعاً لشخص ضاراً لآخر، ولهذا قالوا قديماً: «رب ضارة نافعة»[٤٩].

«والتشريع الإسلامي السياسي لم يغفل «مبدأ المنفعة»، سواء على مستوى الأفراد، أم المجتمع والدولة. فأساسه ـ كما هو معلوم ـ جلب المصالح، ودرء الأضرار والمفاسد المادية والمعنوية، ثم إقراره المصلحة العامة ومقتضياتها في جميع شئون الحياة، فروضاً كفائية، وحقاً جوهرياً للمجتمع، وشخصيته المعنوية التي تنبثق منها ارادته العامة الحرة، وتنطلق من تصور موحد صاغته القيم العليا»[٥٠].

ولكن، ما علاقة مبدأ «جلب المصالح ودرء المفاسد» بالمبدأ القائل بأن «الغاية تبرر الوسيلة»؟ وهل أن الإسلام يؤيده؟

إمتاز الفيلسوف والسياسي الايطالي المعروف ليقولا ميكافيللي (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧)، وهو من بورجوازية فلورنسا، بنظرته الايجابية لهذا التبرير. إذ له رأي خاص حول كيفية إدارة الدولة وبسط السلطة، وكتب في ذلك كتابه الشهير «الأمير»، الذي بيّن فيه أهم نظرياته السياسية ناصحاً الحاكم الذي سماه الأمير بما يجب فعله للنجاح بمهمته.

ومما جاء فيه:

«على الأمير أن يعمل، بحيث تغلب على محبته في

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-07]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1425.10.1.2.2]

نفوس رعيته، انما على الأمير أن يهتم بسمعته، وأفضل حصونه هي محبة شعبه»[٥١].

هكذا يعترف ميكافيللي بقوة الرأي العام وتأثيره على الحاكم، لكنه يدعو الأمير في انتقادات العقلاء الى اعتماد النفاق، حيثُ عليه أن يظهر الرياء والمحبة، ويستبطن العنف والقوة. ثم يقولُ:

«وإذا نجح الأمير في حفظ حياته ودولته، فكل الوسائل التيّ يعتمدها يُحكم عليها بأنها شريفة. وتطبق نفس القاعدة على علاقته مع الأجنبي؛ فالوعد والمعاهدة لا قيمة لهما إلّا بمقدار بقائهما متوافقين مع مصالح الأمير»[٥٢].

ولقد رأى ميكافيللي أن الغرض من السياسة، هو المحافظة على قوة الدولة بكل الوسائل المتاحة. ومقياس النجاح عنده. هو مدى القوة التي وصلت اليها الدولة، لا مدى نجاحها في حمل شعوبها على الرقي والحضارة والرفاهية. ولهذا كتب عن الوسائل التي تحقق قوة الدولة، وتمكنها من توسيع نفوذها في الخارج، وعن الأخطاء التي تؤدي الى انهيارها واضمحلالها. فحبذ استعمال الحاكم لكل الوسائل، حتى تلك المنافية للأخلاق لتحقيق أغراضه في الحكم، معتبراً أن الوسائل غير ذات أهمية قياساً على ما تحققه من الغرض المطلوب منها.

وكثيراً ما نراه يمتدح الحكام الذين لا يتقيدون بالقيم الأخلاقية في سبيل توطيد مراكزهم وتحقيق قوة دولتهم. وهذا هو سبب ما لحق به من سمعة سيئة.

وقد علل بعضهم شحطات ميكافيللي هذه بالقول: «ان الواقعية الميكافيللية هي التي أدت الى الصاق التهم بصاحبها، فأصبحت مرادفة للخبث والغدر والدهاء والفساد في السلوك والأخلاق»[٥٣].

والغريب أن ميكافيللي يتمادى في حث الحاكم على تقوية سلطانه بكل الوسائل، الى درجة الاعتماد على الجريمة إن لزم الأمر»[٥٤].

وهكذا نرى أن هناك من يدعو الى بلوغ الأهداف بأنواعها كيفما كان، والى استخدام كل الوسائل مهما كانت. فانها تأخذ شرافتها وفضلها من نجاحها، لا من مدى ما تلقاه في عقول الناس العقلاء ونفوسهم من قبول واحترام وقيمة، ومن هنا صارت السياسة مرادفة للكذب والغش والخداع والغدر وسفك الدماء.

وقد عمل الكثيرون من الساسة، كي لا نقول كلهم، على هدى نظرية ميكافيللي هذه، فعُدِم بينهم كلُّ ما يمتُّ الى الوفاء والاحترام والأخلاق والقيم بصلة، وصارت هذه المفاهيم في نظر السياسيين الكبار كلمات جوفاء، يُخدع بها البسطاء، ويمكن استخدامها لاقناعهم بتأييد الحاكم، دون أن يلزم نفسه بشيء منها.

والأخطر من هذا، أن ميكافيللي اعتبر الدين وسيلة من الوسائل، التي تساعدنا في السيطرة على أذهان الناس. وعليه فهو في نظره وسيلة من وسائل الخداع السياسي التي لا يجوز، بل ينبغي للحاكم استخدامها لتقوية سلطانه.

مع ميكافيللي، وجد الفكر السياسي نفسه موغلاً في الزمنية. فهو يحتقر الكهنة. بل يذهب الى أبعد من ذلك، وهو أنه لم يكتف بعلمنة الدولة، بل أراد أن يلحق الدين بها تماماً، إذ كان يفهمه فقط على أنه آلة للحكم، ومجرد عنصر تماسك اجتماعي، وكأنه يردد قول القائل: «لا تحاربوا مطلقاً الدين، ولا أي شيء يتعلق بالله، لأن مثل هذه الأشياء لها تأثير قوي على عقول الحمقى»[٥٥].

يقول ميكافيللي في كتابه الأمير: «يجب أن يكون الأمير في آنٍ ثعلباً وأسداً، ثعلباً كي يستولي على السلطة بالخداع، عندما لا يملك القوة، وأسداً كي يحتفظ بها بالقوة بعد الاستيلاء عليها»[٥٦].

في مقارنة سريعة بين المسلكين، يمكن لنا نصل الى النتائج التالية:

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-07]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1425.10.1.2.2]

١ ـ تعود الميكافيللية في جذورها الى أُسس براغماتية، على الرغم من تقدمها عليها زماناً. وذلك لأن ميكافيللي يرى، كما تقدم، أن الوسيلة التي تحقق القوة للدولة هي الوسيلة الشريفة، مما يعني ضمناً عدم الاعتراف بالواقع الثابت الذي هو الحقّ كما أسلفنا، ويعتبر أن المفيد في تحقيق الهدف هو الشريف، كما أن البراغماتية ترى أن النافع هو الحقّ. فكلاهما ينكران وجود الواقع الثابت، ولكن كل من زاوية خاصة.

٢ ـ الميكافيللية تؤدي الى انعدام الأخلاق والقيم في المجتمع البشري، لأن الحاكم الذي يسمح لنفسه باستخدام الوسائل اللاأخلاقية في تقوية سلطانه وتثبيت دعائم ملكه سيولد عند الآخرين الدافع القوي لمبادلته بالمثل، ليجاريه في ذات الميدان. وهذا يعني تشجيع الاعتماد على الوسائل الخسيسة من قبل الناس عموماً. ومع الزمن، يتحول الخلق الانساني الى مجرد مفاهيم جوفاء، لا قيمة لها بين الناس.

إذن، الغاية لا تبرر الوسيلة، و«الغاية الشريفة تتطلب وسيلة شريفة. والوسيلة الدنيئة تلوث الهدف الطاهر»[٥٧].

فذلكة الثنائيات الخمس: (الروحية / الزمنية، القدسية / الدنيوية، المشروعية / المقبولية، الثوابت / المتغيرات، الحقّ / المصلحة) وتشابكها مع جدلية الأصالة / التجديد

رأينا

كيف قادنا الصراع بين التراث والتجديد الى دراسة صراع أعمق بين الروحي والزمني، حيث أن المتمسك بالتراث لا يرى تجدد الزمن ناقضاً لهويته المترسخة في جذور الماضي، لأن الهوية نابعة من أسس، لا يمكن للزمان أن يحولها ويقتلعها، إذ هي حقائق روحية، لا تؤطر باطار الزمان والمكان. ويعارضه في هذا التجديدي والحداثي، الذي يرى بصمات الزمان والمكان وآثار التاريخ والجغرافيا واضحة في تكوين أية ثقافة أو حضارة. فيرفض الحديث عن الأصول الثابتة.

٢ ـ وكيف عندما يتعارض مقولة الروحي الأصولي مع الزمني المتجدد، يتبين أن الروحي ينسب نفسه الى حقائق مطلقة ومتسامية ومحفوفة بهالة من القدسية، قد تجعل من الصعب أن تدرس بنظرة نقدية، أو تجرب بأسلوب الصحيح والخطأ. وبالمقابل، يتجنب الزمني المتجدد عن اضفاء أية قدسية الى الأطروحات التي يمارسها، فينظر اليها بوصفها أمور طارئة دنيوية، فجر الأمر بنا الى فضاء القدسية / الزمنية.

٣ ـ وكيف تكون الشريعة إلهية في الأصل والمبتدئ، لكنها تؤول عند التفسير والتطبيق انانسية ودنيوية. والقدسية التي تتدفق من جوهر الدين، تضفي على من يتولى الدين، ويتكفل تبليغه وتطبيقه، مشروعية مصدرها الإدارة الإلهية التي تختار أنبيائها وأوليائها بغض النظر عن إرادة الشعب. لكن الدين لا اكراه فيه، ولا يأخذ مجراه الطبيعي بين الناس، إلّا بملء ارادتهم، وبناءً على تفكيرهم الذي هو تفكير نسبي ودنيوي. وطالما تكون الإرادة الشعبية هي الأساس في «مقبولية» الحكم، فالاحتمال مفتوح أمام التعارض بين المشروعية / المقبولية.

٤ ـ وكيف تُبنى المشروعية التي تنطلق من القدسية، على الأصول الثابتة التي ترسم الخطوط العريضة لتطبيق الارادة الالهية الأزلية، والتي يمكن تسميتها «بثوابت» النظام العام في المجتمع الانساني. لكن المقبولية النابعة من نزعات الناس الدنيوية، تهدف الى توجيه الطوارئ والمتغيرات، والضرورات المرحلية، أي التكتيكات التي تتكيف مع مستجدات الزمكان (الزمان / المكان). فآل بنا الى دراسة ثنائية: الثوابت / المتغيرات.

٥ ـ ثم كيف أفادت النظرة الدقيقة الى الثوابت، أنها

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-07]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1425.10.1.2.2]

تفرض نفسها على الواقع، بغض النظر عن المصالح المرحلية والمتغيرة. فأصحاب الاستراتيجي، لا يفضلون تغيير نهجهم الثابت بحجة التكيف مع المتطلبات. بعبارة أخرى، يرفضون «الزكزكة» في نهج الحياة. لأن هذا التكيف أو الزكزكة، قد تؤدي الى نفاق يستبيح كل «المحاذير»، بحجة أن «الضرورات تبيح المحذورات»، وأن «الغاية تبرر الوسيلة»، و«المصلحة يجب أن تفضل، ولو تعارضت مع الحقّ».

فقاد بنا الأمر الى دراسة ثنائية: الحقّ / المصلحة. ورأينا الجدال قائماً بين من يرى أن «المصلحة يجب أن تفضل، ولو تعارضت مع الحقّ»، وبين من ينطلق من قاعدة الحديث: «قل الحقّ ولو كان عليك»، أي خلافاً لمصلحتك، و«قل الحقّ ولو كان مراً»، أي فضّل الحقّ، ولو لم ينسجم مع أمانيك!

ما هو الواقع في الأمة الاسلامية؟ وما هو المرتجى؟

لابد من دراسة الأمرين التاليين:

١ ـ أين نحن (كأمة اسلامية) أمام ثنائية الأصالة / التجديد، وانعكاساتها الخمسة؟ ما هو الواقع عندنا؟

٢ ـ أين يجب أن نكون؟ وما هو المرتجى؟

١ ـ تجليات المعركة في البلدان الاسلامية

الواقع في الأمة الاسلامية اجمالاً لا يختلف كثيراً عن سائر الأمم والحضارات، حيث الهوة عميقة والشرخ واسع بين الودارس الدينية التي تنطلق من الايمان المتيقن وتصر على ثوابتها وركائزها وقدسية علومها ومعارفها، وبين الجامعات التي تؤكد على منهجية الشك، ولزوم مواصلة القراءات واعادتها بنظرة علمية أكاديمية محايدة.

وتارة أخرى، يتجلى هذا الشرخ في صراع المتشددين المتطرفين الرافضين للعولمة وللغزو الثقافي، والرافضين للتطبيع مع كل ما هو أجنبي دخيل في السياسة والثقافة والاقتصاد والأدب والفن من جانب، والمنفتحين المتسامحين للعولمة، والداعين الى الاندماج في المواطنية، والانصهار في المجتمع المدني، والمرحبين بكسر الجليد، وكسر حواجز عدم الثقة بين الأديان والحضارات، والمؤمنين بالحوار وبالتعايش السلمي بين نوع الإنسان، من منطلق أن كلهم بنو آدم، وآدم من تراب، وكلهم من تربة واحدة، وباتوا يعيشون في قرية كونية واحدة.

هذا هو الواقع المعاش في الساحة الاسلامية: في ايران وسائر بلدان العالم الإسلامي والعربي. ولكن ما هو المرتجى؟ وأين يجب أن نكون نحن كأمة اسلامية من هذه القضية؟

٢ ـ استنطاق القرآن الكريم لحسم النزاع

للاجابة على السؤال، أكتفي باستنطاق آية من كتاب الله ورواية مأثورة عن عترة نبي الله ﷺ. قال تعالى: ﴿مثلُ كلمةٍ طيبةٍ كشجرةٍ طيبةٍ أصلُها ثابتٌ وفرعُها في السماءِ تُؤتي أُكلها كل حينٍ باذن ربِّها﴾. من جملة ما يمكن استلهامه من الآية الشريفة: تمثيل الدين والكلمة الطيبة بالشجرة الطيبة. والشجرة تؤدي معنى الحيوية والحركة، مع فارق بين حركتها وحركة الحيوان. فالحيوان ينتقل من مكان الى مكان آخر، أما الشجرة فتبقى في مكانها بترسيخ جذورها في أعماق الأرض، فيمكنها أن يكون لها أصل ثابت وأساس راسخ. الفروع تنطلق في السماء، فتتكيف مع الأجواء، وتتناغم مع هبوب الرياح، وتتعاطف معها يميناً وشمالاً، وتتأقلم مع ظروف البيئة ودرجات الحرارة، وهل كُل هذا يمنعها من أن تكون مشدودة بأصلها، مربوطة بحقيقتها؟ كلا.

ثم إن فرعية هذه الفروع لا تقلل من أهميتها ولا تهمشها، لأن الشجرة عندما تثمر لتكون طيبة، فهذه

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-07]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1425.10.1.2.2]

الفروع المعلقة على الأصل، هي التي تتوسط في تقديم الثمار، فالأصل ثابت والفرع متغير، والأصل أساس والفرع مثمر ومنتج، والأصل باق لا يتعرض للفصول والأشهر، لكن الفروع أمور زمنية متجددة، لأنها ﴿تؤتي أكلها كل حين باذن ربها﴾.

إن قراءتنا للاسلام تقول انه شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء. هو أصيل ومتجدد في نفس الوقت. فـــالأصولي الذي لا يـعني بشؤون الحياة المتجددة كل حين وكل يوم، ليس من الإسلام بشيء. والمتجدد الرافض لثوابت القيم وحقائق الايمان ليس من الإسلام بشيء: ﴿أفتؤمنون ببعضِ الكتاب وتكفرون ببعضٍ﴾.

٣ـ مدرسة: «أمرٌ بين أمرين»، وطريقتها في حسم النزاع

الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع)، قال في معالجة ثنائية عصره حول الجبر والتفويض: «لا جبر ولا تفويض بل أمرٌ بين الأمرين».

إنّ أمراً بين الأمرين يختلف عن منزلةٍ بين المنزلتين، لأن أصحاب منزلة بين المنزلتين يميلون تارةً الى الجبر وأخرى الى التفويض. أما أصحاب الأمر بين الأمرين، فيقولون بأن الجبر لا يناقض الاختيار، لأن الإنسان مجبور بأن يكون مختاراً.

إنّ عنوان: أمرٌ بين الأمرين «عنوانٌ عريضٌ، يصلح أن يكون أساساً للتعامل مع كثير من الأزمات الثقافية والاشكاليات الفكرية التي نتعرض لها اليوم، كالإلتزام والانفتاح، والقدسي والزمني، والواقعية والمثالية وغيرها انها حقاً ﴿كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، تؤتي أكلها كل حين باذن ربها﴾.

آخر المطاف: حوار مع الأُصوليّة

فـــي هذا الحوار، أستلهُم مقولة الامام جعفر الصادق عليه السلام، لأقول: لا أصالةَ ولا تجديد، لا أصولية ولا حداثة، بل أمرٌ بين الأمرين؛ نحن مع الأصالة التي لا تنفتح على الجديد فحسب، بل تنتج الجديد، كما ينتج أصل الشجرة فروعها، فتؤتي أُكلها كل حين باذن ربها. ونحن مع الجديد الذي لا يقتلع عن جذوره، بل يتعلق به ويتقوى به ويتغذى به، ويرى في انفصاله عن أصله هدماً لأساسه ودماراً لكيانه.

الأصيلُ عندنا، هو الذي ينتج الجديد. والثابت عندنا، هو الذي يخلق المتغير، ويحرك المتحرك. والمقدس المنزه عن الزمان، هو الذي يداول الأيام، ويرسم خط الزمان، هو الذي يقلب القلوب والأبصار، ويحول الحول والأحوال[٥٨].

يكفينا أن نعرف: ما الذي يجب أن يبقى ثابتاً؟ وما الذي يمكن أن يتغير، أو يجب أن يتغير؟ وأظنُّ أن القرآن ليس صامتاً أمام السؤال: ﴿مثلُ كلمةٍ طيبةٍ كشجرةٍ طيبةٍ أصلُها ثابتٌ وفرعُها في السماء﴾.

يبقى أن نعرف: ما هو الأصل، ليبقى ثابتاً؟ وما هو الفرع، ليتجدد ويتطور؟ علمُونا من زمان، أن للدين أصولاً وفروعاً، ولكن بدون الدخول في التفاصيل، أود أن أشير أن علم الكلام، الذي يتبنى شرح الأصول والدفاع عنها، هو أيضاً لم ينعزل عن التجديد. واليوم، علماء الكلام الإسلامي لا يرون بُداً من التجديد في علم الكلام، للاجابة عن الأسئلة التي تفيض بغزارة وفي كل لحظة، من الآفاق التي تفتحها البحوث العلمية والدراسات الجديدة.

قد يبعث على الاستغراب، أن نرى أن معظم الأصوليين المتدينين يرفضون التجديد، وفي نفس الوقت يدعون الى ديانات كان أنبياؤها ومبلغيها من دعاة التجديد. الدين عند الله الإسلام. كان ولا يزال هو الإسلام. لكن الشرائع التي نزلت لتطبيق هذا الدين، تجددت وتطورت بتطور المجتمع البشري. وكل شريعة

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-07]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1425.10.1.2.2]

نسخت الشريعة السابقة. حتى برز الإسلام، وأثبت التجديد في أطوار المجتمع البشري ضرورته في الإسلام بالذات. ونزلت آيات في كتاب الله العزيز، تنسخ آيات أخرى سبقتها في الزمان. ﴿ما ننسخُ من آية أو ننسها نأتِ بخيرٍ منها أو مثلها﴾. ومع أن القرآن لم يتعرض للنسخ بكتاب آخر وشريعة أخرى، ولكن وصف القرآن بأنه حمال أوجه، فاحتمل قراءات تتطور وتتكامل يوماً بعد يوم.

الأصوليون الرافضون للتجديد، يدعون الى سيرة الأنبياء، وقد لا يدرون أو يتجاهلون، بأن الأنبياء والمرسلين (عليهم صلوات الله) الذين هم أساس الأصالة في الدين، هم حملوا راية التجديد والاصلاح، وهم تعرضوا أكثر من غيرهم لمخالفيهم الذين كانوا يقولون: ﴿انا وجدنا آباءنا على أُمة وانا على آثارهِم لمقتدون﴾.

الهوامش

١ـ الأنعام ٦ / ٣٨.

٢ـ صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ١٦

٣ـ علي حرب، حول النداوات الفكرية ومأزق العقلانيين العرب، السفير، ٩٧/١٢/١٦.

٤ـ وائل عبدالفتاح، كيف أصبح ابن رشد موظفاً في الدولة العربية المعاصرة، السفير ٩٦/١٠/٢٥.

٥ـ اسكندر حبش، صادق هدايت: اشارة مهتاجة في الليل، السفير.

٦ـ المصدر السابق.

٧ـ رضوان السيد، بيان قمّ طهران وعلائق الثقافة بالسياسة، السفير، ٩٧/١٢/١٨.

٨ـ د. أحميدة النيفر، نصر حامد أبوزيد ومعضلة ق. ر. أ، السفير.

٩ـ برنارد لويس، الحضارة الغربية دبج الحداثات، والإسلام أول من سعى الى العالمية، السفير ٩٧/٢/٧.

١٠ـ دانيال بايبس (رئيس تحرير ميدل ايست كوارترلى)، العقل الغربي للاسلام المتطرف، السفير.

١١ـ السيد محمد خاتمي، محاضرة بعنوان: التدين في عالم اليوم، دار الندوة / بيروت، السفير، ٩٦/١٢/٥.

١٢ـ الحوار القومي / الديني، مركز دراسات الوحدة العربية، ٧٨.

١٣ـ د. جميل قاسم، العلمانية: المختلف والمؤتلف، السفير، ٩٦/٧/٥.

١٤ـ دنيال بايبس، العقل الغربي للاسلام المتطرف، السفير.

١٥ـ حوار فكري مع الشيخ شمس الدين، السفير، ٩٧/١/٢٣.

١٦ـ السيد محمد حسن الأمين، محاضرة بعنوان: العلمنة والدين والدولة، قراءة في الاشكاليات، السفير ٩٧/١٢/١٩.

١٧ـ برنارد لويس، الحضارة الغربية دبج حداثات، والإسلام أول من سعى الى العالمية، ترجمة فؤاد حطيط، السفير، ٩٧/٢/٧.

١٨ـ صادق جلال العظم، الإسلام والعلمانية، السفير، ٩٦/٣/٢٧.

١٩ـ علي حرب، نقد الحقيقة، ٧٠، ٥٧.

٢٠ـ خليل أحمد خليل (أستاذ في الجامعة اللبنانية)، التواصل المستحيل بين القدسية والفقه السياسي، السفير.

٢١ـ المنبع السابق.

٢٢ـ اسكندر حبش، كترابوروا اوبه، ذلك المجنون الذي لا شفاء منه، السفير، ٩٧/١/١٠.

٢٣ـ مجموعة كتاب، طريقة التحليل البلاغي والتفسير، ١٨.

٢٤ـ المنبع السابق، ١٩، ١٨.

٢٥ـ المنبع السابق، ١٩.

٢٦ـ السيد محمد خاتمي، محاضرة «التدين في عالم اليوم، السفير، ٩٦/١٢/٥.

٢٧ـ علي حرب، نقد الحقيقة، ٦٥.

٢٨ـ نظير جاهل، أوهام الديمقراطية، ٤١.

٢٩ـ آية الله جوادي آملي، الإمام الخميني يعيد صياغة الخطاب الفقهي / الثقافة الإسلامية، العدد ٧٤/١٩٩٧.

٣٠ـ الشيخ محمد توفيق المقداد، ردّ بعض الشبهات عن ولاية الفقيه، السفير، ٩٨/١/٨.

٣١ـ الأنعام ٦ / ٥٧.

٣٢ـ القصص ٦٨.

٣٣ـ آية الله السيد محمود الهاشمي، نظرة جديدة في ولاية الفقيه، ٤٩.

٣٤ـ آية الله جوادي آملي، الامام الخميني يعيد صياغة الخطاب الفقهي / الثقافة الاسلامية /العدد ٧٤، ١٩٩٧.

٣٥ـ الشيخ محمد توفيق المقداد، ردّ بعض الشبهات عن ولاية الفقيه، السفير، ٨ / ١ / ٩٨.

٣٦ـ علي محمد لاغا، الشورى والديمقراطية، ٨٥.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-07]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1425.10.1.2.2]

٣٧ـ عمارة محمد، العرب والتحدي، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٩.
٣٨ـ نفس المرجع، ٧٩.
٣٩ـ علي حرب، نقد الحقيقة، ٣٣.
٤٠ـ المصدر السابق.
٤١ـ الشهيد محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ٦٤.
٤٢ـ نظير جاهل، أوهام الديمقراطية، ٣٠.
٤٣ـ المائدة / ٨.
٤٤ـ العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ٤٤ / ٣٤٤.
٤٥ـ العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ١، ٩.
٤٦ـ د. خلف الجراد (باحث سوري)، أي حدود تفصل بين روح التشريع ومدلول النص، ـ السفير.
٤٧ـ أقرب الموارد، ٢ / ١٣٣١.
٤٨ـ الأعراف / ١٨٨.
٤٩ـ الشيخ ابراهيم البدوي، مقالة: الحقّ والمنفعة.
٥٠ـ د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ١٦٣.
٥١ـ جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، عن كتاب الأمير، ميكافيللي، ٢٠٢.
٥٢ـ المرجع السابق، ومعجم الفلاسفة الميسر، ١٠٦.
٥٣ـ عصام البستاني، مدخل الى علم السياسة، ٤٨.
٥٤ـ جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، ٢٠٢.
٥٥ـ المصدر السابق، ٢٠٤، بتصرف.
٥٦ـ فرانسوا اوبرال وجورج سعد، معجم الفلاسفة الميسر، ١٠٦.
٥٧ـ ابراهيم البدوي، الحقّ والمصلحة.
٥٨ـ على حد تعبير الأستاذ محمد عزيز الحبابي في مؤتمر مجمع اللغة العربية، في معرض ردّ أقوال القائلين: إما أن نكون مع الأصالة وإما أن نكون مع المعاصرة: «لابد من تعصير الأصالة وتأصيل المعاصرة». نقلاً عن: د. عدنان الخطيب، العيد الذهبي لمجمع اللغة العربية، ٩٠.

فهرس المصادر

١ـ أقرب الموارد.
٢ـ الأمين، السيد محمد حسن، محاضرة بعنوان: العلمنة والدين والدولة، قراءة في الاشكاليات، السفير ١٩ / ١٢ / ٩٧.
٣ـ اوبرال، فرانسوا وجورج سعد، معجم الفلاسفة الميسر.
٤ـ بابيس، دانيال (رئيس تحرير ميدل ايست كوارترلي)، العقل الغربي للاسلام المنطرف، السفير.
٥ـ البدوي، الشيخ ابراهيم، مقالة: الحقّ والمنفعة.
٦ـ البستاني، عصام، مدخل الى علم السياسة.
٧ـ توشار، جان، تاريخ الفكر السياسي، عن كتاب الأمير، ميكافيللي.
٨ـ جاهل، د. نظير، أوهام الديموقراطية، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، لبنان، ١٩٩٨.
٩ـ الجراد، د. خلف (باحث سوري)، أي حدود تفصل بين روح التشريع ومدلول النص، السفير.
١٠ـ جوادي آملي، آية الله، الامام الخميني يعيد صياغة الخطاب الفقهي / الثقافة الاسلامية / العدد ٧٤ / ١٩٩٧.
١١ـ حبش، اسكندر، صادق هدايت: اشارة مهتاجة في الليل، السفير.
١٢ـ حبش، اسكندر، كترابورو أوبه، ذلك المجنون الذي لا شفاء منه، السفير، ١٠/ ١ / ٩٧.
١٣ـ حرب، علي، حول الندوات الفكرية ومأزق العقلانيين العرب، السفير، ١٦/ ١٢/ ٩٧.
١٤ـ حرب، علي، نقد الحقيقة ـ المركز الثقافي العربي، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٥.
١٥ـ حوار فكري مع الشيخ شمس الدين، السفير، ٢٣ / ١ / ٩٧.
١٦ـ خاتمي، السيد محمد، محاضرة بعنوان: التدين في عالم اليوم، دار الندوة / بيروت، السفير، ٥ / ١٢ / ٩٦.
١٧ـ الخطيب، د. عدنان، العيد الذهبي لمجمع اللغة العربية، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٦.
١٨ـ خليل أحمد خليل (أستاذ في الجامعة اللبنانية)، التواصل المستحيل بين القدسية والفقه السياسي، السفير.
١٩ـ الدريني، د. فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، لبنان، ١٩٨٢.
٢٠ـ السيد، رضوان، بيان قمة طهران وعلائق الثقافة بالسياسة، السفير، ٩٧/١٢/١٨.
٢١ـ الصدر، محمد باقر، فلسفتنا.
٢٢ـ عبد الفتاح، وائل، كيف أصبح ابن رشد موظفاً في الدولة العربية المعاصرة، السفير ٢٥ / ١٠ / ٩٦.
٢٣ـ العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام.
٢٤ـ العظم، صادق جلال، الإسلام والعلمانية، السفير، ٢٧/ ٣/ ٩٦.
٢٥ـ العظم، صادق جلال، نقد الفكر الديني.
٢٦ـ قاسم، د. جميل، العلمانية: المختلف والمؤتلف، السفير،

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-07]
[DOR: 20.1001.1.23834269.1425.10.1.2.2]