المدرسة التفكيكية؛ عرض و دراسة

السيد حسن إسلامي أردكاني*

تمهيد:

سوف أحاول في هذه المقالة، تقديم نبذة مختصرة عن مؤسسي المدرسة التفكيكية، من خلال استعراض أهم آراء الأستاذ **محمد رضا حكيمي** الذي يعد الداعية الأكبر لهذا التيار الفكري في هذه المرحلة من تاريخها؛ حيث أثرى بأعماله الفكرية هذه المدرسة، وساعد على انتشار توجهاتها في الأوساط الثقافية في إيران الإسلامية، وسوف أتجاوز العرض إلى النقد والمناقشة حيث يبدو لي ذلك ضرورياً. وقد تم تنظيم هذا النقد على مرحلتين: نقد أصولها من الناحية النظرية، وبيان ما فيها من نواقص مفهومية.

التفكيكية في موكب التاريخ:

يُزعَم وجود ثلاثة مصادر للمعرفة، هي: الوحي، والعقل، والشهود الباطني أو الكشف. وقد دار جدل واسع على امتداد التاريخ حول حجيّة هذه المصادر الثلاثة. فهناك من أنكر أن تكون ثلاثة واقتصر على اثنين منها فقط. واعترف آخرون بأنها ثلاثة ولكن جادلوا في طبيعة العلاقة بينها. وقال عدد من المفكرين ومنهم **ابن سينا وابن رشد**: إن هذه المصادر مكمّلة بعضها لبعضها الآخر. ورأى آخرون انفصالها أو وجوب فصلها وإقامة الحواجز بينها، وإن من الخطأ استخدام أي منها بدل الآخر؛ لأن ذلك يؤدي

* كاتب وباحث - من إيران.

إلى عدم نيل الحقيقة. وغالباً ما انتهت هذه الرؤية إلى تعطيل أحد هذه المصادر وتنحيته لصالح آخر.

ولا أريد البحث في هذه المقالة حول أصالة هذه المصادر الثلاثة؛ لأنني أفترض أصالتها وحقانيّتها، وقدرتها على الكشف عن الحقيقة وإظهار الواقع. ولن أتحدّث عن ترتيبها وأهمية كل واحد منها، فهذا أمر ينبغي بحثه في موضع آخر. وما سوف أركز البحث حوله هو إمكانية، أو عدم إمكانية فصل مصادر المعرفة عن بعضها نظرياً وعملياً. وهل من مصداق واقعي لفهم وحياني، من دون الاستعانة بالعقل، أم لا؟

هناك من أجاب عن هذه التساؤلات بالإيجاب وقال بإمكانية فهم الوحي من غير الاستعانة بالعقل. بل ادعى أنه لا ينبغي إقحام العقل في هذا المضمار. وقد عبر هذا الاتجاه عن نفسه بصور شتى أحدها المدرسة التفكيكية موضوع بحثنا في هذه المقالة.

وأنا أقول بعدم إمكانية وضع حدود قطعية بين هذه المصادر الثلاثة للمعرفة وفصلها عن بعضها كلياً؛ حيث إن الإنسان مفطور على استخدام العقل بوصفه مَحكاً لتمييز حقائق الأمور، فلا يُقبَل إلا ما يجتاز اختبار العقل، ويسري هذا الحكم على الوحي نفسه فلا يمكن قبوله والإيمان به إلا بعد عرضه على العقل. ومن هنا، لا يمكن الفصل بين الوحي، والعقل، والشهود، تحت شعار انتمائها إلى عوالم مختلفة.

انطلقت المدرسة التفكيكية، من إقليم خراسان (شمال شرقي إيران) وهي تبتني كما يصورها دعاتها على ضرورة الفصل بين الفلسفة ومقولاتها، وبين الوحي وتعاليمه. وبما أن الممثل الأبرز لهذه النظرية هو الأستاذ الشيخ **محمد رضا حكيمي**، سوف أحيل لتوثيق أفكار هذه المدرسة إلى كتاباته. وقد عُدَّت هذه المدرسة من قبل خصومها نموذجاً معاصراً للتيار الأخباري، وتوجهاً مناهضاً للعقل و للفلسفة. بينما رفض أنصارها هذا الاتهام وزعموا أنهم بدعوتهم للفصل يخدمون الفلسفة من جهة، والدين من جهة أخرى. ولم تتوفر الدراسات الرصينة التفصيلية لهذه المدرسة، بل كل ما كتب أو قيل سواء في نقدها أو في الدفاع عنها، لا يتعدى الكلام في العموميات والخطوط العريضة. ومن هنا، سوف أحاول في هذه المقالة تسليط الضوء على بعض مبادئ هذه المدرسة، وعلى طبيعة نظرتها، وعلى النتائج النظرية المترتّبة على ذلك.

وقبل الدخول في البحث أشير إلى شيء من تاريخ هذا الاتجاه وأبرز المنظرين له.

وبالرجوع إلى الشيخ **حكيمي** نجد أنه يذكر ثلاث شخصيات رئيسة تمثل أفكارها اللبنات الأولى في بناء هذه المدرسة، وهم كل من:

١- **السيد موسى زرآبادي القزويني** (١٣٥٣ - ١٢٩٤هـ).

٢- **الميرزا مهدي الغروي الأصفهاني** (١٣٦٥ - ١٣٠٣هـ).

٣- **الشيخ مجتبى القزويني** (١٣٨٦ - ١٣١٨هـ)[١].

ويبدو أن المؤسس هو الميرزا **مهدي الأصفهاني**. فقد ذكر الدكتور **ديناني**: «**إن الميرزا مهدي الغروي الأصفهاني كان مؤسس هذه المدرسة، وقد انبثق هذا التيار الفكري من آرائه**»[٢] وقد كان ينكر كثيرا من المقبولات الفلسفية، ووصل به الحال إلى إنكار قانون العلّية الذي يمثل بديهة من بديهيات الفلسفة والمنطق، فقال في رسالة مصباح الهدى: «**...لأن أكبر المقاييس وأحسنها قياس البرهان، وهو مؤسس على العلية والمعلولية... والعلية من أصلها باطلة**»[٣].

ويبدو أن رفضه لقانون العلية يرجع إلى عدم قبوله ببعض اللوازم التي تترتب عليه من قبيل ضرورة وجود السنخية بين الخالق والمخلوق، الأمر الذي كان يرى فيه نقصاً ينسب إلى الله، وهو يريد تنزيهه عن مثل هذا النقص[٤]. وذكر الدكتور **ديناني** أيضاً أن الميرزا **مهدي الأصفهاني** لا يرى كون استدلال إبليس قياساً فقهياً، وإنّما هو قياس منطقي: «**إن ما صرّح به إبليس في مقام رفض السجود... يعتبر برهانا منطقيا.**» **وينقل عنه قوله: «أقول: وظاهرٌ أن قياس إبليس كان بصورة البرهان**»[٥].

ومن أركان هذه المدرسة **السيد موسى زرآبادي** الذي درس، مضافاً إلى العلوم النقلية، الفلسفة الإسلامية أيضاً. وله في هذا المجال مصنفات مثل: حاشيته على المنظومة **للسبزواري**، وشرحه لقصة سلامان وأبسال **لابن سينا**[٦].

الركن الثالث لهذه المدرسة والأكثر تأثيرا في نشر أفكارها هو الشيخ **مجتبى القزويني** الذي كان من مشاهير مفسّري القرآن، وكان له تأثير بارز على الجيل المعاصر من دعاة المدرسة التفكيكية، اشتغل أربعين سنة بتدريس العلوم النقلية والعقلية في مدينة مشهد المقدّسة، وتربى على يديه تلامذة بارزين، ومن أهم كتبه «بيان الفرقان» باللغة الفارسية في خمسة مجلّدات، ضمنه البحث حول أصول العقائد الدينية[٧].

ولا تتوفر آثار هؤلاء العلماء في الوقت الحاضر، ولا توجد لكتبهم طبعات منقّحة،

ولذلك يجب على من يرغب بمعرفة آرائهم اللجوء إلى ما كتبه الآخرون عنهم. وإذا تجاوزنا هؤلاء المؤسسين، فإن من يُعرف حالياً بأنّه رافع لواء التفكيك، وإليه تُنسب تسمية هذه المدرسة، هو الأستاذ **محمد رضا حكيمي** الذي يُعَد من الأفاضل بين شخصيات الحوزة العلمية في مشهد، ومن التلاميذ المباشرين للشيخ **مجتبى القزويني**، وعنه أخذ أصول هذه المدرسة.

كرّس الشيخ **حكيمي** جهده العلمي وأنفق سنوات كثيرة من عمره وسخّر ذوقه الأدبي وقلمه الساحر وما لديه من معلومات دينية لنشر آراء هذه المدرسة. وكتبه الكثيرة متوفّرة في الأسواق ومعظم الكتّاب على معرفة بها وينهلون منها. ولا مجال هنا لعرضها لكثرتها؛ إذ يربو عددها على ثلاثين مؤلّفا. واقترنت المدرسة التفكيكية باسم الشيخ **حكيمي** الذي كتب لأول مرّة مقالاً تحت عنوان: «**المدرسة التفكيكية**» نشره في مجلة «كيهان فرهنگی» الشهرية[٨] وفي هذا المقال بيّن أهم أصول هذه المدرسة وأسسها. وأوضح لاحقاً أنه كان يهدف من وراء ذلك المقال إلى ثلاثة أمور، هي:

١- عرض الفكر التفكيكي

٢- إجراء مصالحة بين الفكر التفكيكي وغير التفكيكي

٣- إحياء ذكر عدد من العلماء الربانيين التفكيكيين[٩]

وعُرِض هذا المقال لاحقاً ضمن سلسلة كتب «تاريخ و فرهنگ معاصر» (التاريخ والثقافة المعاصرة) مع بسط وإضافات، على يد السيد **هادي خسروشاهي**. ونُشِرَ أخيراً بصورة كتاب مستقل ضمن مؤلفات **حكيمي** بعنوان «مكتب تفكيك»(المدرسة التفكيكية) وهو الكتاب الذي اعتمدناه مرجعا لإحالاتنا في هذه المقالة. ومن هنا، يُعد الشيخ **الحكيمي** اليوم قطب الرحى بين المدافعين عن المدرسة التفكيكية؛ ولهذا السبب تُطرح هذه المدرسة وتُعرض للتحليل انطلاقا من وجهة نظره.

التفكيكية ولادة المصطلح:

ينسب الشيخ **حكيمي** هذه التسمية لنفسه: «**لقد طرحت منذ سنوات خلت، مصطلح المدرسة التفكيكية حول الأساس المعرفي لمدرسة خراسان المعرفية**»[١٠]. وأما عن المعنى المراد من هذه التسمية فهو يوضّحه على النحو التالي: «**المدرسة التفكيكية، مذهب لفصل**

ثلاثة مناهج معرفية، في تاريخ المعرفة والتأمل والفكر الإنساني، وهي طريق ومنهج القرآن، وطريق ومنهج الفلسفة، ومنهج الكشف الشهودي(العرفان)»[١١].

يعتقد **حكيمي** بوجود تيارات فكرية ثلاثة عبر التاريخ، أو فقل يعتقد بوجود ثلاثة طرق للمعرفة وإدراك الحقيقة، هي:

١- الوحي (الدين - القرآن)

٢- العقل (الفلسفة - البرهان)

٣- الكشف (الرياضة الروحية - العرفان)[١٢]

وكل ما يندرج تحت عنوان المعرفة البشرية، هو قائم على أحد هذه المناهج أو على مزيج منها. ولكل واحد من هذه المناهج أصوله وقواعده الخاصّة به. وتبرز المشكلة عندما يتم استخدام أحد هذه المناهج بدل الآخر، أو مزجها ببعضها. فالفيلسوف الذي يقوم منهجه على العقل، ربّما يحاول إثبات رأيه عن طريق العرفان، وممن سار هذه السيرة شيخ الإشراق **السهروردي** الذي مزج بين العقل والكشف. وترى المدرسة التفكيكية أن في هذا المزج خلل منهجي، تنتج عنه أخطاء عدة في مقامات مختلفة.

ويمكن القول: إن المدرسة التفكيكية تهدف إلى أمرين:

أحدهما: إيجاد حدود فاصلة بين هذه المناهج المعرفية الثلاثة

ثانيهما: تظهير المعارف القرآنية. وهذا الهدف أهم من سابقه.

لذا لا ينبغي الظن بأن هذه المدرسة تهدف إلى فصل مجالات المعرفة فحسب، بل تهدف أيضاً إلى تظهير المعارف التي بقيت في الظل، أو حُرّفت بسبب غلبة التيارات الأخرى.

وتجدر الإشارة إلى أن جوهر هذه المدرسة يتلخّص في السعي لفصل معطيات الوحي عن معطيات العقل البشري، على ضوء الاختلاف العميق بين ما يتوصّل إليه العقل بجهده وبين ما يصل إليه من الله عبر رسله. ويقع هذا الموقف في الجهة المقابلة تماما للاتجاه القائل بوحدة هذين المصدرين، كما هو الحال لدى بعض الفلاسفة المسلمين الذين لا يلتفتون إلى التفاوت الجوهري بين معطيات العقل الإنساني ومعطيات الوحي.

أصول المدرسة التفكيكية

يذكر الشيخ **حكيمي** عدداً من الأسس التي يقوم عليها البناء الفكري لهذه المدرسة، نشير إلى أهمها في ما يأتي:

١- الفصل بين الفلسفة، والعرفان، والدين

٢- أصالة وأفضلية المعرفة الدينية

٣- استناد المعرفة الدينية إلى القرآن والحديث

٤- التعويل على ظاهر الآيات والروايات

٥- رفض أي نوع من التأويل

وسوف أحاول في هذه المقالة شرح هذه الأصول تباعاً.

١- الفصل بين الفلسفة، والعرفان، والدين:

وهذا الأصل يمثل الركن الأساس في بناء هذه المدرسة؛ إذ يرى دعاة هذه المدرسة انحصار سبل المعرفة بالوحي، والعقل، والكشف. وكل من هذه الطرق يختلف عن الآخر من حيث المنشأ والأسلوب. ولا يعني هذا الاختلاف التضاد بالضرورة، فالكلام يدور هنا حول المنشأ والأسلوب، وربما يكون المؤدى واحداً؛ ولهذا يرى رواد هذه المدرسة عدم جدوى الجهود التي بذلها أمثال: **ابن رشد، وابن سينا، والسهروردي، والفارابي، والكندي، والقاضي سعيد القمي، والملا صدرا**، للتقريب بين هذه الطرق الثلاثة.

٢- أصالة وأفضلية المعرفة الدينية:

الأصل الثاني الذي تقوم عليه هذه المدرسة هو القول بأصالة المعرفة المستقاة من الدين وأفضليتها. ويستعين الشيخ **حكيمي** بالعقل لإثبات هذا الأصل، ويقول: ما هو موقف العقل، لو خُيِّر بين مصدر للمعرفة مأمون خال من الخطأ، وبين آخر لا يؤمَن ورود الخطأ إلى ساحته ونتائجه؟ من الطبيعي أن العقل سوف يختار الأول. وهذا ما يعطي للمصدر الديني أفضليته.

٣- استناد المعرفة الدينية إلى القرآن والحديث:

النتيجة المنطقية التي تنتج عن الأصلين: الأول والثاني، هي أن فهم أي مسألة دينية لا

بد أن يكون مستندا إلى الدين نفسه الذي له وسائله وطرقه الخاصة به والتي تغنيه عن العقل الفلسفي أو المعرفة الشهودية. والمصدران الوحيدان اللذان يمكن انطباق وصف الدينية عليهما هما: القرآن والحديث.

٤- التعويل على ظاهر الآيات والروايات:

تؤمن هذه المدرسة بأن لغة الدين واضحة سهلة، وبعيدة عن التعقيد البياني. وهذا يعني عدم حاجة النصوص الدينية إلى التأويل والتفسير. فالحقائق الدينية مبيّنة بلغة عقلانية تقوم على أساس حجية الظهور. وظهور الكلام لا يمكن التنازل عنه إلا بوجود نص ذي ظهور أقوى. ولا يحتاج فهم الدين إلى ممارسة الفلسفة، بل إن فهم الدين ومسائله ميسور للناس جميعاً.

٥- رفض أي نوع من التأويل:

تظهر الحاجة إلى التأويل عند وجود نص غامض، أو غير منسجم مع بعض الأصول. ومع الوضوح لا داعي للتأويل. وتجدر الإشارة إلى أن أكثر ما حصل من تأويلات في القرآن والروايات، إنما كانت بغرض التوفيق بين ما يؤدي إليه القرآن وما تؤدي إليه المصادر المعرفية الأخرى. وإذا قبلنا الأصول الآنفة الذكر، لا يبقى مبرر للتأويل. فكل تأويل هو حجاب يُلقى على النص الديني؛ ينبغي اجتنابه. ولكن الشيخ **حكيمي** يدرك عدم إمكان التمسّك بهذا الأصل بصورة دائمة، فسيتدرك قائلاً: «**إذا كانت هناك حالة تستدعي التأويل – عقلاً ونقلاً – ولم يكن من نوع التأويلات الفلسفية أو العصرية أو العرفانية التي لا تُغيّر المعاني الأساسية للقرآن، وكانت معقولة ومتطابقة مع الموازين فنحن نقبلها**»(١٣).

هذه هي أهم أصول هذه المدرسة. أمّا الأصول الأخرى التي ذكروها لها، فهي ليست إلا نتائج وأمور متفرعة من هذه الأصول.

وهكذا يتضح أن المدرسة التفكيكية ترى نفسها ممثلة للإسلام الحقيقي، وتعتبر كل من لا ينهل من منهلها بعيداً عن الإسلام بقدر بعده عن تعاليمها. وتعتقد أن أصولها مطابقة للإسلام تماما، حتى أن الشيخ **حكيمي** صرّح بأن الفكر التفكيكي عين الإسلام، قائلاً: «**إن تيار التفكيك أمر مساوٍ للإسلام**»(٤١).

وقد أدى هذا التوجّه إلى إثارة اعتراضات ضد هذه المدرسة؛ فاعتبرها البعض مناهضة

للعقل والفلسفة، ومتماشية مع المنهج الكلامي. يقول الدكتور **ديناني** في وصف أنصار هذه المدرسة: «**لقد اقترب دعاة هذه المدرسة في كثير من مواقفهم من المتكلمين و رددوا أقوالهم، وكمثال على هذا التلاقي نشير إلى مسألة الوجود الذهني وموقفهم منها**»[١٥].

بحث في أصول المدرسة التفكيكية

ليس المراد هنا الدخول في بحث تفصيلي لأصول هذه المدرسة، وإنّما المراد هو كشف ما يكتنفها من نواقص على الصعيدين النظري والعملي. فبعض هذه الأصول يتعذر إثباتها نظرياً، بل لا يمكن التمسك بها عملياً، إن أمكن إثباتها على المستوى النظري.

أ- أصول المدرسة التفكيكية على الصعيد النظري:

سوف أكتفي بإيراد خمس ملاحظات حول هذه الأصول:

أولاً: يعتقد دعاة التفكيك بعدم وجود تباين تام بين التيارات المعرفية الثلاثة، وهذا يعني منطقيا وجود نوع من التداخل بينها. ويدل على ذلك أنها تلتقي في بعض المواضع. وكل ما سعى إليه أمثال **صدر الدين الشيرازي، وابن رشد، وابن سينا،** هو تعيين مواضع التقاء هذه التيارات الثلاثة. إلا أنهم ربّما لم ينجحوا في مسعاهم هذا. وهذا موضوع آخر لا علاقة له بهذا البحث.

ويرى أنصار هذه المدرسة إمكانية الحصول على معرفة دينية محض بمعزل عن العقل، والمثال الذي يسوقه الشيخ **حكيمي** على هذا الموضوع هو الفقه. ولكن الحقيقة هي أن الفقه ليس علماً دينياً محضاً، ومجرّداً من المعطيات البشرية؛ لأنه من المتعذر وضع فقهٍ بالاستناد إلى القرآن والحديث فقط؛ إذ إن آيات الأحكام والأحاديث تشكل مواداً أولية، ينبغي الاستعانة بوسائط أخرى لتحويلها إلى فقه، وقد تكون هذه الوسائط بنظر أحدهم القياس، وبنظر غيره الاستصلاح أو الإجماع أو العقل.

ولقد جاء تطور الفقه نتيجة لاستخدام علم الأصول، وهو علم من إنتاج المسلمين، ولكنه يستقي بعض مكوناته من مجالات أخرى كاللغة والمنطق. ويخضع الفقه والفتاوى لمؤثرات أخرى بيئية واجتماعية. حتى أن الشهيد آية الله **مرتضى مطهري** يزعم أن بعض الفتاوى لا تستند إلى دليل شرعي وإنّما تستند إلى العقل فقط[١٦].

يتّضح لنا مما سبق ذكره أن من السذاجة تصور أنَّ الفصل بين الميادين المعرفية الثلاث سوف يفضي بنا إلى علم ديني خالص. وإذا كان نقاء الفقه من تأثيرات العقل – كما يرى أصحاب المدرسة التفكيكية الذين يعتبرون الفقه مثالاً لنقاء العلوم الدينية من المؤثّرات الأخرى – يواجه مثل هذه الانتقادات وينتهي إلى هذا المصير، فحال العلوم الأخرى واضح بطريق أولى.

وكما تتأثر العلوم النقلية بسلطة العقل القاهرة، فهو بدوره يتأثر أيضاً بسلطة الشهود أو الوحي. وهذا يعني وجود تأثير للمسائل الأخرى في العلوم العقلية، وحتى أن بعض هذه العلوم قائمة على بعض الأصول الثابتة بنوع من الكشف والشهود. وهذا ما أثبته فلاسفة العلم اليوم بكل وضوح(١٧).

ثانياً: خلاصة ما يتضمنه الأصل الثاني، هو: أن نؤمن من غير حاجة إلى العقل والاستدلال العقلي. وإذا كان الأمر كذلك، فما الذي يجعلنا نؤمن برسالة نبي ونرفض رسالة آخر يدّعي النبوّة؟ وما الفارق عندئذ بين عبادة الله وعبادة الوثن؟ وهل يمكن دعوة غير مسلم إلى الإسلام من غير إثبات ذلك له بأدلة عقلية؟ وإذا دعوناه إلى دخول الإسلام بغير استدلال عقلي، فهو في المقابل يدعونا أيضا إلى اعتناق ديانته بغير استدلال عقلي. فالعقل هو القاسم المشترك بين الناس وبه يُقاس صواب الاستدلال ورجحان المعتقدات بعضُها على بعضها الآخر. وإذا أنكرنا العقل يتعذّر بعدئذ الحوار إلا مع من لديه إيمان مسبق بمبادئ دينية.

ثالثاً: هذا الأصل يستلزم الفصل بين الموضوعات الدينية. فبعض موضوعات الدين أساسية ويجب إثباتها قبل الإيمان بالدين، وهي موضوعات لا يمكن إثباتها بالنصوص الدينية. فلو طلبنا ممن يؤمن بوجود الله دليلاً على وجوده ـ سبحانه وتعالى ـ لا يستطيع القول: إن القرآن نصَّ على ذلك؛ لأن قبول حجيّة القرآن وأنه كلام منزل من عند الله، متوقف على الإيمان بوجود الله. ووجود الله هو موضوع السؤال هنا؛ لهذا السبب يجب إثبات وجود الله بدليل غير القرآن. والنتيجة هي أن شمولية هذا الأصل موضع شك.

رابعاً: يمكن مناقشة الأصل الرابع من ناحيتين: إحداهما من ناحية منشأه، والأخرى من ناحية دليله. في ما يخص الناحية الأولى يجب القول: إن إدراك عامة الناس للقرآن بشكل فطري ينطوي على مخاطر جمة، ولا يمكن التعويل عليه. أضف إلى ذلك أن قسماً من الناس يخالط إيمانهم شرك بالله، وهم غير مؤهلين لإدراك حقائق القرآن كما صرّح

بذلك القرآن. صحيح أن الحقائق الإيمانية يمكن أن يفهمها كل إنسان بسهولة، ولكن لا يمكن اعتبارها حقائق بديهية.

والأهم من ذلك هو الدليل الذي يسوقه الشيخ **حكيمي** لإثبات هذا الرأي؛ إذ استند لإثبات صحّة رأيه إلى حجية الظواهر كأصل عقلاني، حيث يقول: إن من الممكن تجاهل هذا الأصل «**في ما إذا ظهر في مقابله برهان بديهي، وليس برهاناً نظرياً خاضعاً لمقابلة برهان نظري آخر**»(١٨).

وبتعبير آخر تنبثق حجية ظاهر النصوص الدينية من اعتبار العقلاء لمثل هذا الظاهر حجّة. وقد أخذت الشريعة بهذا المنهج وسارت عليه. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه على الأذهان هنا، هو: لنفرض أن العقلاء حكموا بحجية الظواهر، لكنه لا ينفع من يرى ضرورة الفصل بين العقل وغيره من مصادر المعرفة، كما تؤمن مدرسة التفكيك.

الملاحظة الأخرى في هذا الاستدلال هي أن الظاهر حجة على الدوام ما لم يسقطه عن حجيّته ظاهر آخر في حد البرهان البديهي. ولكن ما هذا البرهان البديهي؟ يقول الشيخ **حكيمي**: «**أن تكون له صورة البرهان الأول من جهة، ومادة لمقدّمتين يقينيّتين من جهة أخرى. والبديهي ما لا يحتاج إلى البرهان كالواحد نصف الاثنين**»(١٩). ولكن هذه المفاهيم ليست دينية وإنّما هي من موضوعات المنطق الصوري الذي يُعد من التراث اليوناني. فهو يرجع تلقائياً إلى استخدام العقل و آلياته بهذا الصدد و هذا لا ينسجم مع أصول هذه المدرسة.

خامساً: في ما يخص رفض التأويل هناك ملاحظتان جديرتان بالإشارة، أولاهما، هي: أن المعنى الذي أراده من التأويل يبدو اختصاصه بأصحاب المدرسة التفكيكية وحدهم؛ لأن التأويل المعروف في نصوصنا الدينية لا يُراد منه المعنى الذي ذهبوا إليه. وما نهت عنه النصوص الدينية هو التفسير بالرأي وليس التأويل ذاته.

والنقطة الأخرى هي أن من المتعذّر الحصول على نص خالص وخالٍ من التأويل سواء في النصوص الدينية أو غيرها، والنصوص الدينية بخاصة تحتاج إلى التأويل. وهذا ما دفع الشيخ **حكيمي** نفسه إلى القول بجوازه في بعض الحالات. وهذه بطبيعة الحال ثغرة غير مقيّدة بضوابط، تفتح باب التأويل على مصراعيه، من غير إمكانية التمييز بين المسموح به وغير المسموح به. والنتيجة هي أن الأصول السابقة لا تصمد أمام النقد، أو

أنها تفسح المجال لاستثناءات كثيرة؛ بحيث لا يمكن اعتبار هذا الموقف معياراً للتمييز بين دعاة التفكيك وبين غيرهم.

وفي هذا السياق لابد من الإشارة إلى أن إحدى معطيات هذا التيار، هي إظهار نواقص الفكر الفلسفي؛ حيث إن دعاة هذا التيار من أساتذة الفلسفة، ولا يمكن اتهامهم بالجهل بالفلسفة. ولكن إبراز ثغرات الفلسفة ونواقصها والنيل منها شيء، و إثبات أحقية و أفضلية المدرسة التفكيكية شيء آخر، لا يمكن عد أحدهما مقدمة للآخر أو نتيجة منطقية له. كما أن نقد الآراء التفكيكية لا يعني بالضرورة الدفاع عن الفلسفة والعرفان.

وربما يقال: إن المدرسة التفكيكية تقبل الحكم الصريح للعقل، وأمّا ما تعارضه وترى وجوب عدم إقحامه في فهم الدين فهو العقل الفلسفي أو اليوناني. وهذا المعنى قد يُقبل في بعض مستوياته ولكن كلمات دعاة التفكيك لا تشي بهذا المقدار بل تتعداه إلى مجالات أرحب ومدعيات أوسع.

ومن الطبيعي أن كل من يرفض نظاماً فلسفياً معيّناً ويريد إثبات بطلانه، يجب أن يثبت ذلك بأسلوب فلسفي؛ أي أن نفي الفلسفة يجب أن يكون بطريقة فلسفية أيضا. ومثلما أن نفي العقل يعتبر بمثابة إثبات له على نحو آخر؛ لأنه يتم بأدلة عقلية، كذلك نفي الفلسفة يعد بحد ذاته نوعا من الفلسفة. وإذا كان يهدف دعاة التفكيك إلى الاقتصار على البديهيات العقلية، فينبغي أن يُعلم أن العقل ليس البديهيات فقط، بل دائرة المدركات العقلية أوسع من دائرة البديهيات.

ب- أصول المدرسة التفكيكية على الصعيد العملي:

ينبغي التساؤل عن الموجبات التي تدفع أصحاب التفكيك إلى تفضيل قراءتهم للدين على غيرها من القراءات. وما نحاول القيام به في هذه المقالة هو التعرف على إمكانية تفكيك التيارات المعرفية الثلاثة بالشكل الذي يدّعيه أنصار هذه المدرسة، وإلى أي حدٍّ استطاعوا تجنّب التأويلات العصرية والفلسفية.

ونكتفي بإلقاء نظرة على كتاب «الحياة» باعتباره أهم كتب **حكيمي** و أصحابه، وهو من تأليف الشيخ **محمد رضا حكيمي**، وأخويه.

أولاً: يتمتع هذا الكتاب بأهميّة استثنائية بين مؤلفات الشيخ **حكيمي**؛ لأنه لا يعتبره

مجرّد موسوعة حديثية، بل «**أشبه ما يكون بدائرة معارف تعكس نظاماً فكرياً – علمياً مستقى من الإسلام، ويتضمن إجابة عن كثير من مسائل الحياة البشرية المتطوّرة**»(٢٠).

وفي ظل تأكيدات مؤلفي الكتاب، يمكن اعتباره بمثابة المنشور العقائدي للمدرسة التفكيكية؛ إذ وردت فيه الأصول التي تذكر عادة لأي مدرسة أو تيار فكري جديد. وإذا افترضنا أن أصول هذه المدرسة صمدت أمام النقد على الصعيد النظري، فهل يمكن تحققها عمليا أم لا؟

يتألف هذا الكتاب من ثلاثة أقسام:

الأول: النصوص المنقولة، وتشمل الآيات والروايات.

الثاني: توضيحات المؤلفين وإضافاتهم، سواء التي جاءت في بداية الكتاب كمقدّمة، أو التي جاءت بين طيّاته على شكل شرح للرواية أو الآية أو غير ذلك.

الثالث: كيفية اختيار الموضوعات وترتيبها.

يدعو المؤلفون في كتابهم هذا إلى أمرين:

١– العودة إلى الإسلام الأصيل في أصوله وجذوره. وهذه قضية عويصة تدخلنا في متاهات لا نهاية لها؛ إذ إن هذا الكلام فضفاض يحتمل أوجها عدة. ولا يُعلم هل المراد به العودة إلى عهد معين؟ فنسأل أي عهد هو؟ أم المراد هو العودة إلى نصوص معينة؟ فأيّة نصوص هي؟

ثم إذا افترضنا إمكانية انتزاع الإسلام الأصيل من قلب التاريخ، فهناك قضية أهم وهي تطبيق الإسلام الأصيل في عالم اليوم، وتلبية متطلبات الإنسان المعاصر، ومعالجة قضايا حياته وفقا لهذا الإسلام الأصيل. هنا تكمن صعوبة الأمر وذلك لوجود هوّة شاسعة بين الإسلام الأصيل والإنسان المعاصر. وأكثر ما تتجسد هذه الهوة في الأحكام الإسلامية. ويكفي أن نشير منها إلى عدم مساواة المرأة والرجل في مواريث الذكور والإناث، وإرث المرأة من زوجها وبالعكس، وشهادة امرأتين تعادل شهادة رجل، ودية المرأة نصف دية الرجل.

هذه الأحكام موجودة بصراحة في القرآن، وكانت موضع قبول الفقهاء على امتداد تاريخ الفقاهة. لكن ذهن الإنسان المعاصر لا يستسيغها، حتى أن بعض المتدينين يقبلون هذه الأحكام من باب التعبد والتسليم، فحسب من دون اقتناع عقلي بها. وقد شهدنا في

العقود الأخيرة محاولات قام بها بعض العلماء لحل هذه المعضلات. من هذا المنظور يمكن التعامل مع هذه الأحكام بطرق ثلاث:

١- تجاوزها وعدم الأخذ بها

٢- تنفيذها بحذافيرها

٣- تأويلها إلى معانٍ أخرى

وتختلف طبيعة منطلقات دعاة الحل الأول، فمنهم من يرى أن هذه الأحكام شُرِّعت لظروف زمانية معينة؛ حيث كانت المرأة محرومة من أبسط الحقوق الاجتماعية والاقتصادية. ويمكن اليوم تجاهل هذه الأحكام وعدم الأخذ بها. ومنهم من يقول: إن الإسلام لم يكن بصدد تشريع أحكام جزائية وحقوقية، وإنّما كان يرمي إلى غايات أسمى، إلا أن الضرورة والحاجة دعته إلى تشريع أحكام تتناسب مع ذلك الزمان. وبما أن الزمان قد تغيّر، فمن الممكن حاليا تجاهلها وتشريع أحكام تتناسب مع هذا الزمان ومع روح العصر.

أمّا الحل الثاني، فيدعو إليه المتشرعة المؤمنون بوجوب تطبيق هذه الأحكام بحذافيرها في عالم اليوم مثلما كانت تطبّق في صدر الإسلام. ويرون أن الدعوات الجديدة التي تطالب بتجاهل أو تغيير هذه الأحكام فاسدة وما هي إلا استجابة لإيحاءات الغرب.

يمكن لدعاة التفكيك انتهاج هذا الحل طبقا لمنهجهم التفكيكي في الحفاظ على نقاء الإسلام. لكن النظر في كتاب «الحياة» يمنعنا من قبول هذا التصوّر؛ لأن ذهنية مؤلفيه مشحونة بمفاهيم حديثة كالكرامة الإنسانية، والعدالة الاجتماعية، وما شابه ذلك. وبما أنهم يعيرون عنصر التعقل أهمية بالغة، فهم بطبيعة الحال لا يقرون هذا الحل.

أمّا الحل الثالث، فهو عبارة عن محاولات لإيجاد نوع من الانسجام بين هذه الأحكام وبين روح العصر. وتشمل هذه المحاولات طيفاً واسعاً يمتد من حفظ هذه الأحكام مع بعض الشروط والقيود، إلى ما يفضي عملياً إلى تجاهلها. ومن ذلك بحث «الثابت والمتغير» وأطروحة «تأثير الزمان والمكان»، وفكرة «الأحكام الأولية والأحكام الثانوية».

ومن الطبيعي أن مؤلفي «الحياة» لا يستطيعون اتباع أي من هذه الحلول؛ لأنَّ نصوص الإسلام الأصيلة لم تُشر إلى أي منها، ولا مشربهم الفكري يبيح لهم الأخذ بهذه الحلول أو بغيرها. فهم يحترمون التعقّل، ولكن ليس كل تعقّل؛ إذ كما جاء في «الحياة» دعاة هذه

المدرسة من كبار المتعقلين، ويؤكدون على الاستناد إلى التعقّل في التعاطي مع القرآن والحديث، ولكن بأسلوب التعقّل القرآني؛ أي التعقّل الإلهي المستقى من الوحي والفطرة، لا التعقل البشري الناقص، وليس التعقّل اليوناني.

وقد أكدوا خلال إشارتهم إلى قضية التأويل إلى ملاحظة جديرة بالاهتمام، وهي: أن الأنس بمفاهيم المجالات الأخرى يحول دون الوصول إلى الفهم السليم لمقاصد القرآن، ويبيّنون هذا المعنى على النحو الآتي: «**الأنس الذهني والانشغال الدراسي والتدريسي بهذه الفنون والمصطلحات يؤثر – إراديا أو لا إراديا – في فهم واستنباط أصحاب هذه الفنون من القرآن والحديث**»(٢١).

وفي ضوء ذلك، إذا كان وجود مثل هذه النظرات يحول دون فهم القرآن على النحو الصحيح، فإنه لا يتسنّى لمؤلفي «الحياة» أنفسهم إدراك حقيقة القرآن. ولا ننسى أن الحكم الصادر يتسم بالعمومية ويشمل كل أنواع وجهات النظر؛ سواء كانت فلسفة يونانية، أو مُثلاً سياسية واجتماعية.

وعلى هذا الأساس، ووفق المنطق والاتجاه الفكري لمؤلفي الحياة، لا يمكنهم الاقتراب من النصوص الدينية لتفسير وتعديل بعض الأحكام؛ لأنه على فرض عدم وجود نظارات هي تلك الآراء والنظريات – وفرض المحال ليس بمحال – فإن مجرّد شعورهم بعدم مقبولية هذه الأحكام في العالم المعاصر، يصبح بحد ذاته نظارة ترغمهم على رؤية النصوص الدينية بشكل آخر، وبيانها على نحو مقبول في عالم اليوم.

ثالثاً: الملاحظة التي يتجنّبها مؤلفو «الحياة» هي أن لكل إنسان نظارة يرى بها كل شيء، وليس هناك إنسان يفكر من دون افتراضات مسبقة وفهم كذلك، بل لدى كل إنسان افتراضاته المسبقة التي تتناغم مع رغباته وميوله، وفي ضوئها يحلل الأفكار والواقع الخارجي.

وعلى هذا الأساس، ينبغي أن لا يفوتنا، أنه مثلما أن الفلاسفة والعرفاء يفرضون رؤاهم وافتراضاتهم المسبقة على القرآن ويشاهدونه من وراء نظارة خاصّة، فهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى مؤلفي «الحياة»، فقد مارسوا العمل نفسه في كتابهم.

يرى دعاة التفكيك أن ظاهر النصوص حجّة، ولا يمكن التنازل عنه بسبب وجود براهين نظرية. فلماذا إذاً لا يعتبر فهم الجموع المتديّنة حجّة؟ ولماذا كان المتديّنون يقرأون

تلك النصوص على مدى أكثر من ألف سنة، ويفسّرها المفسّرون من غير أن تُشم منها رائحة الثورة والتمرّد وإسقاط الطاغوت الاقتصادي؟

ولسنا بصدد نقد أو معارضة هذا الفهم، وإنّما نريد فقط أن نبيّن مدى تأثير ثقافة العصر والأدبيات السياسية المعاصرة في تكوين رؤية مؤلفي «الحياة»، وهو ما جعلهم يرون وجود ثورة خلف كل آية من آيات القرآن.

لقد تعدّى رأي مؤلفي «الحياة» في الفلاسفة والعرفاء الذين يفسّرون القرآن من وراء نظارات خاصّة، ليشمل كتاب «الحياة» أيضاً؛ حيث مارسوا في كتابهم هذا أكثر ما يمكن من التأويل، ونسوا كل ما عرضوه من أصول حول حجية الظواهر. فهؤلاء الأشخاص يحملون مئات الافتراضات المسبقة الصريحة والخفية. والأمر المهم هنا هو إثبات صحّة هذه الافتراضات المسبقة.

رابعاً: نصل من خلال الملاحظة السابقة إلى نقطة أعمق، وهي أن كل التفسيرات منحازة بشكل أو آخر؛ وذلك لأن كل الناس على أعينهم نظارات شاءوا أم أبوا، وبها يستعينون على العثور عمّا يبحثون عنه، وليس للعثور على الواقع. على سبيل المثال، فهذا **محي الدين بن عربي**، لا يرى الإسلام الأصيل سوى تجربة ألوهية وعرفانية؛ لذلك فهو يفسر جميع الآيات وحتى السياسية منها بنمط عرفاني. بينما سعى **سيد قطب** إلى بلورة الإسلام الحَرَكي أو الإسلام الثوري؛ لذلك فسر آيات القرآن في اتجاه تعميق رؤيته الثورية.

وعلى هذا المنوال شاهدنا ظهور تفسيرات علمية للقرآن، أعقبها ظهور تفسيرات مؤدلجة يتم على أساسها استخراج الأنظمة السياسية المطلوبة أو غير المطلوبة من القرآن مع استجلاء نماذج من الصراع الطبقي من بين طيات الآيات؛ وذلك لأن كل واحد يتعاطى مع القرآن وهو يحمل في ذهنه افتراضات يفسّره على أساسها.

وهذا يعني أنه لو ادعى أحد عدم وجود قراءة غير منحازة، فهو غير مجانب للصواب. ولا ننسى أن الكلام هنا لا يدور حول الألفاظ، حتى نقول: إنها ثابتة ونحن نعتبر الظواهر حجّة. بل ما نرمي إليه هو أن التفسير يتحول في كثير من الأحيان إلى محاولة لتوليد المعاني لا لكشف ما يريده صاحب النص نفسه. ينبغي أن لا يفهم من هذا الكلام عدم إمكانية التوصل إلى الحقيقة؛ على اعتبار أننا جميعاً نحمل افتراضات مسبقة؛ وذلك لأن حمل الافتراضات المسبقة شي، والارتهان لها شي آخر.

فهل يتجاهل أصحاب التفكيك افتراضاتهم المسبقة، ويعلنون أن الآخرين فقط محرومون من فهم الحقائق القرآنية، أم يعتبرون أنفسهم كالآخرين؟ فإن كانوا يعتبرون غيرهم فقط مشمولاً بهذا الحكم، فعليهم الإتيان بدليل يؤكد صحّة هذا الادعاء. وإن كانوا يعتبرون أنفسهم مشمولين بهذا الحكم أيضا، فما الذي يجعل فهمهم أكثر أصالة من فهم غيرهم؟

والكلام لا يقتصر على الارتهان للافتراضات المسبقة وعدم القدرة على التخلّص منها، وإنّما يتركز على أن يكون المرء يقظاً بشكل دائم إزاء تأثيراتها الصريحة والخفيّة، والتعاطي معها بوعي.

خامساً: إن الهاجس الأساس لمؤلفي «الحياة» هو الجانب الاقتصادي. وهذا الافتراض الاقتصادي المسبق لدى مؤلفي «الحياة» دفعهم إلى تفسير أحاديث الإحسان والإنفاق والصدقة بنمط خاص. ولا يقف هذا التوجّه عند تفسير الأحاديث، بل يتعداها ليشمل حتى التاريخ والحركات الدينية وثورات الأئمة وحتى بعثة الأنبياء؛ إذ يرون أن بعثة الأنبياء كان غرضها حلَّ المعضلات المعيشية للناس.

بينما يؤكد سماحة الإمام **الخميني** بأن التضحيات التي قدمناها في هذه الثورة كانت من أجل الإسلام: «**ما من عاقل يتصور أن كل هذه التضحيات والدماء كانت من أجل أن يرخص البطّيخ، ولم يضحِّ أحد بفلذة كبده من أجل الحصول على دار رخيصة الثمن... بل يمكن للإنسان أن يضحّي بنفسه في سبيل الإسلام. وأولياؤنا ضحوا بأنفسهم في سبيل الإسلام وليس في سبيل الاقتصاد، فالاقتصاد لا يستحق كل هذا**»(٢٢).

ولسنا بصدد الموازنة بين هذين الرأيين أو ترجيح أحدهما على الآخر، وإنّما نريد أن نبيّن مدى التضاد بينهما. والملاحظ هنا أن الإمام **الخميني** الذي ينكر أصالة الاقتصاد في الإسلام، يؤكد في الوقت عينه على الاهتمام بالفقراء ويشير في مناسبات عدة إلى الصراع بين الفقر والغنى.

فأي هذين الرأيين صائب ومطابق للفطرة والجزم القلبي، وأيهما غير صائب؟ هنا نلاحظ أن أصحاب التفكيك الذين يعتبرون التأويلات الفلسفية والعرفانية أو العصرية غير صحيحة، ومفضية إلى تضييع مقاصد القرآن، يعرضون في مناسبات حديثهم عن القرآن وآياته أكثر التأويلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية معاصرةً. فهل يمكن

القول: إننا جميعاً أبناء زماننا، ويصح علينا قول **هيغل** مثلما يعجز الفرد عن انتزاع ذاته من زمانه، يتعذر عليه أيضا الإفلات من كيانه: «**وفي النهاية كل فرد ابن زمانه**»(٢٣).

سادساً: يطرح أصحاب التفكيك دعوىً يتعذر إثباتها، وهي أن التناقض في ميادين المعرفة يُعزى إلى عدم اتّباع الوحي. ولكن يمكن نقض هذا الادعاء بالحالات التي رأى فيها أصحاب هذا الادعاء أنفسهم أتباعاً للوحي؛ وذلك لأن تفسيرهم لجذور الأخطاء المعرفية عام وقابل للنقض. وفي الوقت نفسه يفتقد هذا الادعاء قدرة التبيين اللازمة. والشيء الوحيد الذي يستطاع فعله، هو تقديم عدّة أفراد لا تناقض بينهم بسبب اتباعهم للوحي. ولكن يصعب بل يتعذر وجود مثل هؤلاء الأشخاص بيننا نحن الناس غير المعصومين. وبعبارة موجزة، إن وقوع الناس في أخطاء بسبب اتّباعهم للعقل، لا يُعَدُّ دليلاً على أن تنحيته تؤدّي إلى التحرر من الأخطاء والاختلافات، وتقود إلى الحصول على معرفة خالصة للوحي. وهنا تقع المسؤولية على عاتق أصحاب التفكيك ليضمنوا لنا أننا إذا تركنا العقل سنتخلّص من المعضلات القائمة، ونكتسب معرفة خالصة. وعلى أي حال، يواجه هذا الادعاء إشكالات مهما كانت طبيعة الصيغة التي يُطرح فيها.

سابعاً: هذه المشكلة المعرفية لدى أصحاب التفكيك ناجمة عن فهمهم الخاص للمعارف؛ إذ يقسمون المعارف بشكل عام إلى معارف خالصة، ومعارف ممزوجة. ولكن من غير تقديم دليل على هذا التقسيم. فهل هناك معرفة فلسفية خالصة على سبيل المثال؟ إن كل فلسفة تعكس طابعاً وثقافةً معيّنةً. وهذا الحكم يسري على الفلسفات الحديثة كالفلسفة الوجودية أو الفلسفة التحليلية، فإنها تعكس بنحو أو آخر ظروف زمانها وبيئتها الثقافية. وحتى العلوم النظرية المحضة ليست خالصة، وإنّما تحمل طابعا أيديولوجياً واضحاً. فهي لا تخلو من افتراضات وأحكام مسبقة.

وهكذا الحال بالنسبة إلى التجارب العرفانية، فحتى أسمى هذه التجارب إنّما يتسنّى فهمها عندما تكون مزيجاً من عناصر ثقافية معيّنة. فالتجربة العرفانية للعارف المسيحي تكتسب لوناً مسيحياً، وتجربة العارف البوذي لوناً بوذياً، وكذلك العارف المسلم يلون شرحه لتجربته بلون الإسلام.

ونحن لا نستطيع التحدّث عن معارف قرآنية إلا عندما نقرأ القرآن. وقراءة القرآن وتفسيره تتم على أساس وأصول خاصّة. وعند القيام بعملية القراءة يزول الخلوص الذي يزعمون. فالقرآن لا يُعتبر مصدراً للمعرفة ما لم يُقرأ، وإذا قُرأ لا يقدّم لنا معرفة خالصة،

بل إننا في كثير من الأحيان نفرض عليه معلوماتنا المسبقة ونحملها عليه شئنا ذلك أم أبينا. ويمكن تشبيه هذه المعرفة بالصمت، فما أن نسميه حتّى نقضي عليه.

والاختلاف في العلوم البشرية أمر لا ينكر، وهو شامل لجميع الميادين. ولا يختص بالعلوم الفلسفية المنبثقة من العقل الجزئي، بل يشمل العلوم المستقاة من الوحي أيضاً. ويبدو أن أصحاب التفكيك يعتبرون الفقه علماً خالصاً غير مشوب بعلم من مصدر آخر. ولكن حقيقة الأمر ليست كذلك، فتاريخ فقهنا عبارة عن ميدان تحدٍّ ونقض وإبرام بين الفقهاء. ويكفي أن نلقي نظرة على الاختلافات القائمة بين الفقهاء المعاصرين في شتّى القضايا، لكي ندرك أهمية هذا الأمر، ولا نتحدث بعدئذ عن علم خالٍ من الاختلاف.

نحن لا نبحث في علل الاختلاف وإنما نهتم بأصل وجوده. والعلوم الوحيانية لا تخلو هي الأخرى من الاختلاف لأيِّ سبب كان. ولكن قد يزعم أصحاب التفكيك بأن العلوم البشرية تحمل بين طياتها بذور الاختلاف بشكل ذاتي؛ لأنها منبثقة من العقل الجزئي، في حين لا تحمل العلوم الوحيانية في ذاتها عوامل الاختلاف، وإنّما يرد إليها الاختلاف بالعرض. إلا أن هذا الزعم لا يغيّر من حقيقة الأمر شيئاً؛ إذ إن المهم هو عدم وجود علم خالص.

وفضلاً عن ذلك، قد يزعم أصحاب الاتجاه العقلي أن العلوم الوحيانية تشوبها اختلافات أكثر مما يشوب العلوم البشرية، ويقارنون على سبيل المثال بين العلوم الرياضية والعلوم الدينية؛ إذ إن اختلاف الآراء بين علماء الهندسة الإقليدية، أقل بكثير من الاختلاف بين الفقهاء والمفسّرين. ولسنا هنا بصدد إثبات صحّة هذا المدّعى، وإنّما نريد إثبات هذه النقطة وهي أن المزاعم التي لا يتصدى أصحابها لإثباتها تواجه بادعاءات معارضة قد يكون إثباتها أسهل.

أثار الشيخ **حكيمي** سؤالاً مفاده: «**ما هو حكم العقل، لو خُيِّر بين مصدر للمعرفة مأمون خال من الخطأ وبين آخر لا يؤمن ورود الخطأ إلى ساحته ونتائجه؟ من الطبيعي أن العقل سوف يختار الأول وهذا ما يعطي للمصدر الديني أفضليته**»[٢٤] ولكن ما يؤسف له أن عالم الواقع خالٍ من مثل هذا التمايز بين المعارف، حتى يتسنّى لمختار أن يختار بينها بسهولة. ومن الطبيعي أن المقارنة تصح عندما تكون بين شيئين متكافئين في المرتبة الوجودية، وليس بين شيء مثالي بعيد المنال (المعرفة المصونة من الخطأ)، وبين أمر واقعي(المعرفة المشوبة بالخطأ).

والأمر الآخر الذي تجدر الإشارة إليه هو أن المعارف الوحيانية تفقد خلوصها بمجرد أن تقع في أيدينا؛ لأن الناس يضفون عليها سمات ميولهم الذاتية، مثل ماء المحيط الذي إذا وضع في إناء يفقد صفة المحيط.

والحقيقة هي أن النصوص المقدّسة عبارة عن مرآة نرى فيها صورنا ونعكس من خلالها أحوالنا تحت عنوان تفسيرها. ويتجاهل أصحاب التفكيك أننا لا نتعامل مع وحي خالص، وإلا لاخترنا الوحي على العقل. ولو كان الأمر كذلك لاستحوذ الوحي على كل وجودنا؛ بحيث يضع عقلنا في مهب الريح، ولا يبقي مجالاً للتأملات العقلية. فمثل العقل أمام الوحي كمثل شمعة أمام ضوء الشمس، بل إن العقل مرتبة ضعيفة ورقيقة من الوحي. إلا أن القضية المثيرة للاهتمام هنا، هي أن ما ينقله أصحاب التفكيك باسم الوحي لا يمثل عين الوحي، وإنّما هو عبارة عن نقل وتقرير للوحي، وحينئذ يجب أن تقاس صحة أوسقم هذا النقل والتقرير بواسطة العقل.

يرى أصحاب التفكيك أن كتاب الله يجب أن يُفهم في ضوء الرجوع إلى الثقل الأصغر. ولكنهم يعلمون جيّداً أن هناك عوامل عدة تضافرت وحرّفت سنّة المعصومين الذين هم الثقل الأصغر، بوضع الأحاديث وتحريفها أحياناً وسوء تفسيرها أحياناً أخرى.

من الطبيعي أننا لا نستطيع، قبل الفصل بين الخالص والمزيج، أن نزعم أن هذا وحي أفضل من العقل. بل يجب أن نحرز أولاً صحة صدور هذا الحديث من المعصوم بهذه الألفاظ، ونطمئن إلى عدم حصول أي تحريف فيه. وفي مثل هذه الحالة يمكننا أن نعتبر هذا الحديث أفضل من العقل. بيد أن إحراز صحّة صدوره، من واجب العقل الذي يشوبه الخطأ، وليس هناك طريق أفضل منه.

يدور الخلاف بين الأخباريين والأصوليين حول هذه المسألة وهي أن الأخباريين يقولون بلزوم أن نكون أتباعاً لـ «قال الباقر» (ع)، ولـ «قال الصادق» (ع). ويجيب الأصوليون بأننا كذلك، ولكن يجب أن نتأكّد ابتداءً أن ما نُقِل إلينا باسم الأئمة المعصومين صادر عنهم حقّا ولم يطرأ عليه التحريف أو التبديل.

يؤكد الشيخ **حكيمي** كثيراً على خطأ العقل. وفي هذا السياق يتبادر إلى الأذهان السؤال التالي: **كيف نحكم بخطأ العقل ونفهم أنه قد أخطأ؟** الجواب المتوقع، هو: إن العقل يكتشف أخطاءه مرة بعد أخرى ويدين نفسه. ولكن هذا الجواب يتضمن تأييد العقل أكثر مما

يتضمن الحكم بخطئه؛ لأننا نستعين بالعقل للحكم عليه. والملاحظة الأخرى هي أن تعطيل العقل بسبب خطئه، أشبه ما يكون بتعطيل حاسة البصر بسبب أخطائها المتعددة.

ثامناً: ينبغي تأكيد فكرة أن أصحاب التفكيك ليسوا ممن يضحّون بالحرية في سبيل العدالة. ولكن هذا النمط من النظر إلى التفسير السليم والسقيم، ينتهي تلقائياً إلى مثل هذه النتيجة. فإذا اعتبرنا تفسيرنا هو التفسير الصحيح فقط، وتصورنا أن الآخرين محرومون من إصابة الصواب بواسطة النفحات الإلهية، فإننا ننتهي إلى مثل هذه النتائج.

وليس المراد من هذا الكلام أن أصحاب التفكيك إن أرادوا اجتناب الوقوع في هذه النتيجة، يجب عليهم أن يعتبروا تفسيرهم خاطئاً وينصاعوا لتفسير الآخرين؛ لأن لمثل هذه النظرية مخاطرها التي لا نريد التطرق إليها. وما نريد تأكيده هو رفض احتكار الحقانية.

تاسعاً: إن هذه الهواجس الهادفة إلى تحقيق العدالة أدت عملياً إلى التحريف المعنوي للآيات والروايات؛ أي أن الخطر الذي ظنَّ مؤلفو «الحياة» أنه يكمن في طريق الفلاسفة والعرفاء، قد أصاب كتاب «الحياة» نفسه؛ إذ خُصِّص عدد من أجزائه (الثالث والرابع والخامس والسادس)، للشؤون الاقتصادية وشرح النظريات الاقتصادية في الإسلام. والمواد الأساسية في هذا الكتاب، وهي الآيات والروايات قد استقيت من المصادر الأساسية، غير أن مؤلفي «الحياة» قاموا بخطوات عدّة،هي:

أ- جمع الآيات والروايات المطلوبة في موضع واحد

ب- ترتيبها على نسق معين

ج- تفسيرها

ولا نتطرق هنا إلى كيفية تفسيرهم لها، ولكن المهم هو نمط تنسيقها. فقد رتّبوها على نحو يوحي للقارئ بشكل لا إرادي، بأن موضوع الاقتصاد في الإسلام يمثل أهم ركن فيه بعد بحث المعرفة وبحث النبوّة.

من الطبيعي أن مؤلفي «الحياة» أحرار في ترتيب كتابهم على النسق الذي يشاءون، ومن حقهم كتابة تأملاتهم وتقديمها للآخرين، وبإمكانهم نقد من يشاءون أو حتى وصفه بالانحراف والخروج عن الدين، شرط أن لا يعدوا فهمهم للإسلام هو الإسلام عينه.

والواقع أن الدين ليس سوى مائدة إلهية واسعة، يجلس إليها من يشاء. ولكن الناس مختلفون في أذواقهم وقدرتهم على الاستيعاب؛ لذلك ينتفع كل واحد من هذه المائدة بحسب استطاعته وسعة وجوده.

وليس هدفنا الانتقاص من رؤية أصحاب المدرسة التفكيكية؛ فكتاباتهم تدل على حرص ديني يمثل قبساً من حرص مولى الأحرار وشهيد العدالة الإمام علي (ع). وليس هناك من اعتراض على هذه النزعة الداعية إلى العدالة، بل إنها تستحق أقصى درجات الثناء والتقدير. ولكن كلامنا هنا يدور حول كيفية تفسير هذه المعطيات وطريقة التصرّف مع المخالفين، واتخاذ الشرع وسيلة لكبتهم. ومن الذين نقدوا هذه الأفكار الدكتور **ديناني** الذي يُعدُّ من خريجي الحوزة العلمية ومن المطلعين على المصادر الفكرية لأصحاب التفكيك، فقد نقد آراءهم من وجهة نظر فلسفية على النحو التالي: «**غالبا ما تمسّك أصحاب التفكيك بظاهر الروايات والآيات لإبراز مثل هذه المعتقدات والنظريات. ولكن الحقيقة هي أن مثل هذه الأفكار ذات منشأ فلسفي**»[٢٥].

عاشراً: يُمثّل كتاب «الحياة» بحد ذاته دليلاً على تعذر تحقق آراء هذه المدرسة في مقام العمل والتطبيق. فإن الذين يصرون على التمييز والفصل بين مصادر المعرفة الثلاثة: الوحي، والعقل والكشف، ويرفضون التأويل، ويكتفون بظاهر النصوص فحسب، ويطلبون من الجميع نزع نظاراتهم ووضع نظارة الوحي فقط على عين العقل، نسوا عند التطبيق العملي جميع هذه الأصول، وقاموا بما يتناقض مع ادعاءاتهم. فمزجوا هذه الميادين المعرفية بَعضها ببعضها الآخر، ومارسوا عملية التأويل على نحو واسع، وأنكروا حجيّة ظاهر النص، وعرضوا تأويلات مغايرة كلياً لظاهر النصوص، وفهموا الوحي من خلال استخدام نظارة العصر.

فكانت النتيجة أن القارئ بات يستنتج تعذر تحقيق متبنّيات المدرسة التفكيكية، أو أنها ممكنة ولكن مؤسسيها لم يستطيعوا حتى الآن التمسّك بمبادئهم. ولهذا من الممكن أن يأمل المرء حصول ذلك.

وخلاصة الكلام، هي: أنه رغم تنميق مدعيات المدرسة التفكيكية وحسن عرضهم لها، لما جانب الصواب من زعم أنها ليست سوى مسلك أخباري بلبوس جديد؛ وذلك لأن منطلقات ومضامين ونتائج هذين المسلكين واحدة؛ ولهذا فإن النقد الذي يوجه للمسلك الأخباري يتوجه إلى هذه المدرسة أيضاً، وقبول ذلك المسلك يعني قبولها. والفارق بين الاتجاهين لا يتجاوز التعابير والمصطلحات وطريقة العرض.

وفي الختام: تفقد هذه المدرسة الانسجام الداخلي، ولا تحتوي على كفاءة خارجية. أما

خلوها من الانسجام الداخلي؛ فلأن إثبات أفضلية المعرفة الدينية على المعرفة العقلية إنّما يكون بواسطة العقل و باستخدام مفاهيمه و مقاييسه. وأما افتقادها للكفاءة الخارجية؛ فلأنها لا تتمسك بالأصول التي تبنتها في مقام طرح النظرية، لأنها مارست أكثر ما يمكن من التأويلات واستخدمت نظارة العصر البشرية من خلال العلوم التي استقت منها مفاهيمها.

وهنا يبدو أن أية محاولة لرفض استخدام العقل في فهم الدين، نصيبها الفشل. وأية محاولة لإنكار دور العقل في فهم النقل لابد أن تنتهي عمليا؛ إمّا إلى تعطيل الفهم الديني، أو أنها تفتح الطريق أمام تأويلات غير مستساغة.

الهوامش:

(١) محمد رضا حكيمي، **مكتب تفكيك** (المدرسة التفكيكية)، طهران، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، ١٣٧٥هـ.ش، ص٤٥. وإضافة إلى سير هؤلاء الثلاثة، وردت في هذا الكتاب سيرة عدد آخر من علماء هذه المدرسة.

(٢) غلام حسين ابراهيمي ديناني، **ماجراى فكر فلسفي در جهان اسلام** (قضية الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي)، طهران، طرح نو، ١٣٧٩هـ.ش، ج٣، ص٤٢٣.

(٣) **مصباح الهدى**، ص٦٠، مطبوع ضمن رسائل السيد محمد باقر النجفي اليزدي، نقلاً عن: **ماجراي فكر فلسفي**، م.س.، ص٤٢٤.

(٤) **ماجراي فكر فلسفي**، م.س.، ص٤٢٤.

(٥) المصدر نفسه، ص٤٢٥.

(٦) **مكتب تفكيك**، م. س.، ص١٩٤.

(٧) المصدر نفسه، ص٢٤٧.

(٨) كيهان فرهنگى، عدد خاص بالمدرسة التفكيكية، السنة التاسعة، إسفند ١٣٧١هـ.ش، العدد١٢، ص٥-٢٥.

(٩) **مكتب تفكيك**، م.س.، ص١٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص٤٤.

(١١) المصدر نفسه، ص٤٦-٤٧.

(١٢) المصدر نفسه، ص٥٤.

(١٣) الشيخ محمد رضا حكيمي، **عقل خود بنياد ديني** (العقل الديني المستقل)، نشرة همشهري الشهرية، العدد التاسع، ١٣٨٠هـ.ش.، ص٤٧.

(١٤) **مكتب تفكيك**، م.س.، ص١٨٧.

(١٥) **ماجراي فكر فلسفي در جهان إسلام**، م.س.، ص٤٣٨.

(١٦) راجع بهذا الخصوص: الشيخ مرتضى مطهري، **تعليم و تربيت در اسلام** (التعليم والتربية في الإسلام)، طهران، دار صدرا، ١٣٧٣ش. ص٣١٤.

(١٧) راجع على سبيل المثال لا الحصر: آلن. اف. چالمرز، **چيستى علم: درآمدى بر مكاتب علم شناسى فلسفى** (ماهية العلم، مدخل إلى مذاهب علم المعرفة الفلسفي)، نقله إلى الفارسية سعيد زيبا كلام، طهران، دار سمت، ١٣٨١ش. ص٣٦.

(١٨) **مكتب تفكيك**، م.س.، ص٤١.

(١٩) **عقل خود بنياد ديني** (العقل الديني المستقل)، نشرة همشهري الشهرية، م.س.، ص٤١.

(٢٠) **الحياة**، ج١، ص١٧.

(٢١) المصدر نفسه، ج٢، ص١٧٩.

(٢٢) الإمام الخميني، صحيفة النور، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ١٣٧٨هـ.ش.، ج٩، ص٤٤٩-٤٥٠.

(٢٣) گئورگ ويلهم فردريش هگل، **عناصر فلسفه حق يا خلاصه اى از حقوق طبيعى و علم سياست** (عناصر فلسفة الحق، أو خلاصة الحقوق الطبيعية وعلم السياسة)، ترجمه إلى الفارسية: مهبد إيرانى طلب، طهران، پروين، ١٣٧٨هـ. ش.، ص١٩.

(٢٤) **عقل خود بنياد ديني** (العقل الديني المستقل)، نشرة همشهري الشهرية، م.س.، ص٤٠.

(٢٥) **ماجراى فكر فلسفي در جهان إسلام**، م.س.، ص ٤٣٥-٤٣٦.