

حوار في دائرة النقد

محمد مصطفى

تعريب الحوار: حيدر حب الله (*)

تمهيد تشكّل الصياغة النظرية لإشكالية العلاقة بين الفكر الديني والعنف والتداعيات السلوكية لهذه العلاقة في المجتمعات الدينية من جهة، ووصف وتحليل واقع العنف الاجتماعي في المجتمعات الدينية، بهدف تحديد أسباب وعوامل العنف في تلك المجتمعات من جهة أخرى، قضية ذات أهمية، تتطلب الدقة، والموضوعية، والإنصاف العلمي، والثقافة الاجتماعية الموسّعة.

من هنا، ينبغي دراسة الموضوع ومعالجته بهدف تجلية التوجه وتحديد الموقف بشأنه. وباعتبار أنّ الحوار الذي أجري مع كل من الشيخ محمد مجتهد شبستري، والشيخ محسن كديقر وتم نشره في إحدى الدوريات الإيرانية المهتمّة بالفكر الديني - الاجتماعي، يعبر عن قناعة وفهم معيّن للمفاهيم الدينية - الاجتماعية، التي قد نوافق أو نخالف الأسس والمنطلقات التي يعتمد عليها طرفا الحوار، دع عن التفاصيل، رأينا من المناسب نشر الحوار بكامله، لأهميّة وجدة النقاش من جهة، وتوخياً للموضوعية في نقد ومناقشة بعض المنطلقات، وتفصيلها من جهة أخرى. ولكن ينبغي قبل كل شيء، توضيح بعض الأسباب والمنطلقات التي دعمتنا إلى اختيار الحوار ومناقشته:

١ - يتناول الحوار الذي بين أيديكم، قضية ذات أهمية في الواقع الاجتماعي بشكل عام، وفي الواقع الديني والوسط الإسلامي بشكل خاص، فينبغي تناوله لمقاربة موضوع اجتماعي، من وجهات نظر مختلفة.

٢ - إنّ الحوار يتضمّن مجموعة مناقشات وآراء وتصورات جادة، حول

* رئيس تحرير مجلة المنهاج

موضوع العنف كما يلتزم طرفا الحوار بدرجة كبيرة من الموضوعية، ضمن أفق رحب في النظر إلى مشكلة اجتماعية، ذات صلة بالأمر الديني.

٣ - إن المضامين المطروحة في الحوار، تعكس درجة مقبولة من الوعي الاجتماعي المطلوب - أساساً - لتناول الموضوعات الاجتماعية، كما أنها تعبر عن درجة مقبولة من الشفافية الدينية - الاجتماعية، الكفيلة بتناول موضوعات اجتماعية ذات حساسية عالية، في الجانب الديني والاجتماعي.

هذه الأمور وغيرها أخذت بالحسبان، عند اختيار الحوار، وتناول مضامينه بالمناقشة، بهدف بلورة موقف أكثر شفافية تجاه الموضوع المبحوث عنه، ومن جهات نظر مختلفة، بإغناء البحث من جهة، وطرح الموضوع من خلال جهات نظر مختلفة ساهما في الاختيار والمناقشة. أضف إلى ذلك، أن المنطلقات التالية هي الأساس في نقد الحوار ومناقشته:

أولاً: إن التداخل الكبير بين ما هو ديني وما هو اجتماعي (في الإسلام تحديداً) أدى في كثير من الأحيان إلى الخلط، فنسب ما هو اجتماعي إلى ما هو ديني وبالعكس.

ثانياً: اشتقاق الاجتماعي من الديني لا يحول الاجتماعي إلى ديني بحت، وعليه لا يتحمل الدين كل أوزار الواقع الاجتماعي؛ لأن الواقع الاجتماعي ليس وليد الواقع الديني فحسب، وإنما هو وليد عوامل عدة منها البعد الديني، فالنتائج من المركب لا يمكن توصيفه بالديني الحض.

ثالثاً: ينبغي إلفات النظر دائماً إلى مواضع الضعف الكامنة في الشفافية الموروثة، وفي هياكل القوة الاجتماعية وتناقضاتها، ولكن لا يجوز زرع الشعور بفقدان الثقافة وقطع أوصال الانتماء إلى الثقافة الموروثة.

رابعاً: إن الانغلاق في خصوصيات الثقافة الموروثة يؤدي دون شك إلى التمعس في مواجهة تحدي العصر ومن هنا، لا تعني «عالمية الإسلام» الاستغناء عن فكر الآخرين، ولا تجاهله أو تجهيله، بل استيعابه. ولكن لا يجوز تحت أي ذريعة الدعوة إلى الاحتكام إلى ثقافة الغير، بل ينبغي توفير المقومات اللازمة لإقامة حوار متكافئ مع الآخر، المختلف ثقافياً.

خامساً: إن تكوين المواقف، وجملاء التوجهات، وأخذ القرارات، وصياغة النظريات، واستخلاص النتائج والتوصيات، وفق «الإسلام»، ينبغي أن يتم من خلال التوجه المنظومي إليه واعتباره كلاً واحداً، لا يمكن الفصل بين أجزائه، ولا العمل الانتقائي بين مكوناته، وهذا ما يستدعي الانتباه إلى ما تلعبه العزلة الذهنية والمفاهيمية عن المنظومة الإسلامية ككل، من دور سلبي في حصول الفجوة على مسار الفهم والتطبيق والمعالجة. كما أن الوسائط المتعددة في هذا المجال لها الأثر السلبي نفسه على مستوى الفهم والمعالجة. وفيما يلي نص الحوار وبعض الملاحظات نوردها بخط متميز عن الحوار:

● ما هي الأسس المعرفية التي تمثل دعامةً وركيزةً للعنف، سيما ذاك العنف الذي تعرفه المجتمعات الدينية؟

○ الشيخ شَبْسُتْري: سوف أركز كلامي حول المجتمعات الإسلامية؛ حيث إننا مع الأسف نشاهد في هذه المجتمعات ظاهرة العنف كما يثيره السؤال نفسه، لقد تمَّ الاعتراف بالدستور في هذه المجتمعات، ووافقت الفئات والجمعيات على تحقيق مقاصدها وأهدافها السياسية والاجتماعية عن طريق الوسائل السلمية، لكن تساؤلاً يبقى قائماً هنا، وهو ما هي تلك البنى النظرية والعملية التي ارتكزت عليها ظاهرة العنف؟

تعتمد عملية تدوين الدستور - وفق الاعتراف بحقوق الإنسان، وكذلك مبدأً تحديد السلطة وتقييدها وما شابههما - على مرتكزات إبيستمولوجية، وإنثروبولوجية، وسوسيولوجية ومعرفية - دينية خاصة، لكن الحاصل في المجتمعات الإسلامية هو تدوين هذا النوع من الدساتير، مع اعتقاد شريحةٍ من مواطني هذه المجتمعات بمبانٍ تغاير هذه المرتكزات السالفة الذكر، وهو ما مثل على ما يبدو أحد الأسس والجذور الرئيسية لظاهرة العنف فيها.

إن الدستور الديمقراطي مبنيٌّ على الاعتراف بحقوق الإنسان، وعلى النظرة التعددية للحقيقة؛ أي الاعتقاد بقدرة الإنسان على أن تكون لديه فلسفات مختلفة، وأن يبدي تفاسير متغايرة عن العالم، والإنسان، والإيمان. فإذا كان هناك من يعتقد بوجود مجموعة من الحقائق الأبدية في مجال الدين، والسياسة، والانثروبولوجيا، والعالم؛ بحيث يتصور أن عدة معدودة من الناس لها اطلاع على هذه الحقائق، فيما يجب على البقية ممارستها في الحياة الاجتماعية، ولو عن طريق الإلزام والإجبار وبأي شكل من الأشكال الظاهرة وغير الظاهرة، (وهو ما مثلته المعتزلة في تاريخ الفكر الديني الإسلامي، وثمة من ينادي به اليوم أيضاً)؛ إذا كان هناك من يعتقد بذلك، فهو غير قادر على تبني حقوق أساسية وبنوية، أو تدوين دستور مبني عليها.

إننا - كبشر - نعيش في وضعية اجتماعية، تفرض علينا فيها الكثرات الموجودة في العالم الإنساني، استحداث بنيةٍ تحتيةٍ لحياة اجتماعية مشتركة، بحيث يتمكن الأفراد في هذه الحياة الاجتماعية المشتركة من التعرف على الحقيقة والمصلحة، وإبرازها ومن ثم العمل وفقها، والدستور إنما يدوّن في الواقع بغية تأمين مثل هذا الغرض.

ويعتمد تدوين هذا النوع من الدساتير على أسس معرفية خاصة، ويبلور هيكلية

اجتماعية محددة، فإذا لم تؤخذ بعين الاعتبار تلك الأسس المعرفية؛ فإن تدوين الدستور الديمقراطي، سوف يفقد معناه حينئذٍ.

على صعيد المجتمعات الإسلامية، تمت كتابة الدستور على يد المثقفين - أعم من الدينين وغيرهم - وكانت الحالة الغالبة أن تعتمد عملية التدوين هذه على أسس معرفية جديدة، مع مراعاة أصول الديمقراطية، لكن مفكري هذه المجتمعات ومثقفوها عاشوا فاصلاً ما، بينهم وبين الأغلبية المسلمة في مجتمعاتهم، وحكمتهم حالة من الغربة؛ وذلك لأن الأسس المعرفية الجديدة لم تكن. قد رسخت بعد في أذهان هذه الأغلبية وعقولها. لقد دون الدستور في المجتمعات الإسلامية، وروعت فيه الحقوق الأساسية، والحريات أيضاً، لكن الناحية العملية تحكي عن أن كثيراً من الفئات والتيارات لم تتقبل بعد، الأسس المعرفية لهذا الدستور، وما زالت تابعة لتلك الأسس التقليدية المعرفية للسلطانية التي ينحونها، وما زالوا معتقدين بها. وفي إطار هذه الأسس التقليدية لم يُعترف بالتعددية، ولا حقوق الإنسان، ولا الحريات السياسية - الاجتماعية، ولا بالحرية الدينية.

وبناءً عليه، ثمة نوع من عدم الانسجام والتناغم ما بين البنى المعرفية الحديثة التي تعتمد عليها الديمقراطية، وتلك التقليدية التراثية التي ما تزال تحظى بموافقة وحضورٍ واسعين في المجتمعات الإسلامية.

وهناك نقاشات في أوساط المثقفين الدينين، وغيرهم حول ظاهرة عدم الانسجام هذه، بيد أن هذه المباحث لم تسر إلى الطبقات الواسعة في المجتمع؛ ذلك أن المباحث المعرفية لا يمكن أبداً تداولها في أوساط عامة الناس بالمستوى الذي تجري مداولتها فيه داخل الوسط الفكري والثقافي. وإذا كان هناك نوع من التضاد ما بين ثقافة الخواص وثقافة العوام؛ فإن ذلك سيؤدي إلى ظهور جملة من المشكلات، كما هو الحال في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

أما على صعيد العالم الغربي؛ فإن الصورة المبسطة لهذه البنى المعرفية الجديدة قد نفذت من طبقة المثقفين إلى عامة الناس، مما أدى إلى اكتساب عامة الناس تصوراً بسيطاً وعادياً عن مفاهيم من قبيل: حقوق الإنسان، والتعددية، والحرية وغيرها. بيد أن هذا لم يتحقق في المجتمعات الإسلامية. ولم تجد هذه التصورات والمقولات الحديثة طريقاً لها إلى أوساط عامة الناس فيها.

لقد تمّ في عصرنا الحاضر - وعلى صعيد المجتمعات التي انتظمت وفقاً للدستور

الديمقراطي الحديث - تحقيق التناغم ما بين الجسم السياسي والاجتماعي من جهة، والأسس المعرفية التي يرجع إليها الدستور نفسه من جهة أخرى، لكن الحال لم يكن كذلك في المجتمع الإسلامي؛ ذلك أن التركيبة الاجتماعية الحاصلة كانت منسجمة والبنى التقليدية، واستمرت على هذا الانسجام أيضاً، وهو ما كوّن أحد عناصر إنتاج ظاهرة العنف في هذا المجتمع.

ثمة أفراد داخل المجتمعات الإسلامية، وجماعات ترى أن هناك تعارضاً ما بين الدستور وأصوله المعرفية، والقيم والبنى السياسية والاجتماعية الناجمة عنه (كالمجتمع المدني مثلاً) وبين الأسس المعرفية «والبنى» الاجتماعية والسياسية المقبولة لديهم. وحيث إنهم لا يريدون التخلي عن مرتكزاتهم المعرفية، ومن ثم بلورتها وفق الوضع الجديد، فإنهم - من الطبيعي - أن يدافعوا عن ذلك المجتمع المتناسب وبناهم المعرفية والقيمية، ويقع الإيمان، والعقيدة، والتعصب، والمصالح في مصاف الدعامة لهذه الرؤية. وفي نهاية المطاف يقومون بإظهار إرادتهم ورغبتهم في ذلك المكوّن السياسي الذي كان موجوداً في القرون الغابرة. وهذه الجماعات وأولئك الأفراد يهدفون إلى إعادة إنتاج تلك الوضعية السابقة وبأي ثمن، رغم كل التحولات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي مرّت على مجتمعاتهم. ونظراً لعدم قابلية تلك الوضعية لإعادة الإنتاج هذه، تبدو أمامنا ظاهرة العنف ملبسةً بلباس الدين والتدين.

يقول المحاور الكريم: «إذا كان هناك من يعتقد بوجود مجموعة من الحقائق في مجال الدين والسياسية...» يفهم منه التوظيف الفلسفي، والتوظيف الفلسفي لمفهوم «العنف»، على طريقة الماركسيين، حيث كانوا يقومون بتوظيف المفاهيم الاجتماعية توظيفاً حتمياً، وغائياً مرتبطاً بضرورة النموذج الماركسي يخلو عن الموضوعية، في التعاطي مع موضوع العنف ذي الجذور الاجتماعية، فلا يمكن إطلاق هذه التهمة من دون تحديد أطراف بعينها؛ حيث إننا لا نجد من يمارس العمل السياسي والاجتماعي من الإسلاميين ينظر إلى مشكلة اجتماعية مثل: العنف، بنظرة حتمية من منطلق فلسفي واعتقادي فيعتبر العنف منهجاً في المجال الاجتماعي، كما أنه من المسلم أن النصوص الإسلامية أيضاً، لا تدعو إلى العنف، والآيات والروايات التي تحثّ على الجهاد والدفاع، بل تدعو إلى لجم العنف والطغيان في المجتمع.

وأما وجود الحقائق الأبدية، إن أريد بها في مجال الدين (مثل: التوحيد، والرسالة،

والنبوة). وفي مجال السياسة (مثل: العدل الاجتماعي، والدفاع المشروع، ومقاومة الظالمين) وفي مجال الانتروبولوجيا (مثل: وجود البعد الروحي في الإنسان، الحرية والاختيار الإنساني...) وفي مجال العالم (مثل: خضوع العالم لقوانين كونية عامة)، فلا أتصور أن أحداً ينكرها، ولكن لا يستطيع أحد أن يدعي في عصر المعلومات احتكار المعرفة بتلك الحقائق، حيث أصبحت المعرفة بتلك الحقائق في متناول الجميع.

وأما إن يقصد المحاور من الحقائق الأبدية، في مجال الدين، والسياسة، والانتروبولوجيا، والعالم، أموراً أخرى غير ما ذكر، ولها تأثيرها المباشر على مجرى العمل السياسي فكان ينبغي أن يتم التطرق إليه حتى لا يلتبس الأمر على القارئ.

نعم، ينبغي الالتفات إلى نقطة، وهي جديرة بالتأمل في التراث السياسي للبلدان الإسلامية، أن للسلطين، والقضايا السلطانية تأثير اجتماعي كبير على عقلية الشارع، وعلى عقلية عدد كبير من الكتاب والمؤرخين، نتيجة رواج عقلية تميز بين الحاكم والمحكومين، والراعي والرعية، فتركز على واجبات الرعية تجاه الحاكم، وحقوقه عليهم، من دون التطرق إلى حقوق الرعية على الحاكم. وكنموذج لذلك ينبغي التأمل فيما ورد عن الجاحظ، وابن المقفع حيث يلتمس الأول صفات الخالق للحاكم عندما يصف رجل السلطة قائلاً:

«أولى الأمور بأخلاق الملك، إن أمكنه التفرد بالماء والهواء، ألا يشرك فيهما أحداً [١] فإن البهائم والعز والأبته في التفرد»^(١).

وينحو الاتجاه نفسه، حينما يتصور «ابن المقفع»، أن الخليفة «لو أمر الجبال أن تسيّر سارت ولو أمر أن تستدبر القبلة بالصلاة فعل ذلك»^(٢).

وفي مقابل هذه النزعة السلطانية، وكرد فعل مشروع، برز اتجاه معاكس، يدعو إلى محورية العلم والعلماء، ما دعى بعض الباحثين إلى وصف هذه الجهود بسعي أهل العلم للدعوة إلى السلطة المعرفية للعلماء، مقابل السلطة السياسية للسلطين. وهذه السلطة المعرفية بدورها لا تخلو عن بعض التعقيدات المرتبطة بالواقع الاجتماعي لمجتمعاتنا.

ثم إن ما ورد في الحوار، كمثال تاريخي لتوظيف الحقائق الأبدية في المجال السياسي، بنموذج الاتجاه الاعتزالي، فيبدو أنه يجانب الحقيقة؛ إذ الاتجاه المعتزلي، هو الاتجاه الإسلامي التاريخي، الأكثر انفتاحاً على العقل والواقع، فلم يسع الاتجاه المعتزلي إلى فرض آراءه بالعنف والإكراه، بل كانوا يدعون إلى مبادئهم من خلال العقل والمنطق. نعم، قد تم استغلال

الاتجاهات الفكرية المختلفة في التاريخ الاسلامي، وغير الإسلامي، لدواعي سياسية، من قبل الحكام والسلاطين، وهذا ما ليس له صلة بالجانب المعرفي والفلسفي الذي يتحدث المحاور من خلاله .

إنّ ما يتحدّث عنه المحاور الجليل بقوله : «ويعتمد تدوين هذا النوع من الدساتير على أسس معرفية خاصة، ويبلور هيكلية اجتماعية محددة، فإذا لم تؤخذ بعين الاعتبار تلك الأسس المعرفية، فإنّ تدوين الدستور الديمقراطي، سوف يفقد معناه حينئذ» .

هذه الفقرة وما يليها لا يخلو عن لبس مقاصدي، إضافة إلى عدم ارتباطه بما ورد لديه من أن المشكلة، هي توظيف الحقائق الأبدية في المجال السياسي، توضيحه :

أولاً : سياق الحوار والحديث يفترض أن ما ذكر بعد إبداء اشكالية (توظيف الحقائق الأبدية سياسياً)، يأتي بمثابة توضيح، وإعطاء نموذج ومصادق فعلي للمشكلة . ويبدو أن ما ورد كنموذج وهو إقرار الدستور على أسس ديمقراطية، ومن ثم عدم الالتزام به على صعيد التطبيق والواقع، لا يرتبط بالاشكالية؛ لأنّ تدوين الدستور تم وفقاً للأسس واقعية واجتماعية، وليس من مصاديق التوظيف الفلسفي، فما ينبغي أن يطرح هنا كمشكلة هي عدم التقيد بالدستور على صعيد التطبيق والواقع، فالمشكلة عملية - إجرائية، وليست نظرية فلسفية .

ثانياً : إنّ مشكلة وجود المفارقة بين دستور مدوّن على أسس ديمقراطية - عملانية، وعدم وعي عامة الناس لمضامينه ومفرداته، يرتبط بعدم وجود توعية اجتماعية - قانونية . فكان ينبغي التركيز على بذل جهود إعلامية لتوعية الناس بحقوقهم وواجباتهم الدستورية، لا أن نربط المشكلة بوجود أساس معرفي خاطئ لدى بعض الأوساط .

ثالثاً : إنّ الأسس المعرفية المأخوذة في تدوين الدستور إن لم يتم الالتزام بها حرفياً، فيبدو أنّها تارة تنشأ من أمور عملية - إجرائية، وأخرى من أمور معرفية - عقائدية، فإن كان السبب هو الأول، فينبغي أن تكون المعالجة منصّبة على الجانب العملي . وأما إن كان السبب هو العامل المعرفي - المبدي، فلا أتصوّر أنّ الحلّ بهذه البساطة، باعتبار أن السبب يعود إلى موضوع له جذوره العميقة في الفكر الإسلامي والفكر الغربي الأوروبي ويعبّر عن ذلك السيد محمد باقر الصدر بقوله :

«إن انقطاع الصلة الحقيقية للإنسان الأوروبي بالله - تعالى - ونظرته إلى الأرض،

بدلاً عن النظرة إلى السماء، انتزع من ذهنه أي فكرة عن قيمومة رفيعة من جهة أعلى، أو تحديات تفرض عليه من خارج نطاق ذاته، وهياً ذلك نفسياً وفكرياً للإيمان بحقه في الحرية، وغمره بفيض من الشعور بالاستقلال والفردية، الأمر الذي استطاعت أن تترجمه إلى اللغة الفلسفية أو تعبر عنه على الصعيد الفلسفي، فلسفات كبرى، في تاريخ أوروبا الحديثة»^(٣).

فينبغي هنا أن ندعو إلى تدوين دستور يوافق الأسس المعرفية التي نؤمن بها، لا أن نحصر الحل في الالتزام بفكر فلسفي آحادي.

ومع ذلك كله، ينبغي الالتفات إلى أن «العنف» له جذوره الاجتماعية - الثقافية، وليس له أساس فلسفي - معرفي في الواقع الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية، وغير الإسلامية. من هنا، ينبغي التركيز على العوامل الاجتماعية التي أدت وتؤدي إلى اتباع العنف ورواجه في تلك المجتمعات، من قبيل الظلم الاجتماعي، الازدواجية في التعاطي مع حقوق الإنسان من قبل المؤسسات الدولية، والدول الكبرى، عدم الاعتراف بحقوق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها، فقدان الحرية السياسية، الاستبداد السياسي، عدم الالتزام بتطبيق القوانين، وممارسات الدولة المبنية على التوازنات والولاءات لا على الكفاءات، وما إلى ذلك.

كما أنه ينبغي أن نبحث عن جذور العنف في المناهج التربوية السائدة، بدءاً من المناهج المدرسية التي يؤكد «قاسم الصراف» بشأنها قائلاً: «إن مناهجنا التربوية مشبعة بمفاهيم الحرب والدمار، والعداوة، والبغضاء والعنف، والظلم والكراهية»^(٤). وصولاً إلى تكريس مفهوم الأمر الواقع لمصلحة النخبة المهيمنة، وانتهاءً بالأفلام الهوليوودية المروجة لثقافة العنف، والحرب، والدمار.

إن العنف ليس أمراً فطرياً ولا عقيدياً، بل مشكلة اجتماعية ترتد عوامليها إلى تردّي الوضع الاجتماعي القائم على بنى تنظيمية فاسدة، وعلى مناهج تربوية خاطئة، وعلى رواج التصورات النمطية التي تعني حاملها من مشقة التعامل مع تفصيلات لا حصر لها في الواقع الإنساني والاجتماعي. وعليه، يجب البحث عن جذور العنف الاجتماعية والثقافية، وأما البحث عنه في المبادئ والأسس الفلسفية والمعرفية، فهو نوع من الانحراف عن الأسباب والعوامل المباشرة والفعالية للعنف.

● يبدو أن الكثير من المفكرين الجدد لعبوا دوراً في تهيئة أرضية لظاهرة العنف في المجتمع الديني. وكمثال، يمكن الإشارة إلى المثقفين المتأثرين بالأيديولوجيات اليسارية؛

حيث كانوا يسعون - ومن خلال أدلجة الدين - إلى إعادة استحضاره إلى الحياة الاجتماعية أو تثبيت موقعه فيها، وفي الحقيقة، فقد روج هؤلاء للأيديولوجيات الحديثة؛ مستغلين ذلك للوصول إلى أهداف ذات طابع عنفي؛ أي أننا نرى في شريحة المفكرين الجدد والحداثيين تيارات تسعى في سياق تنظيم نظري لأعمال العنف، كالجماعات الفاشية وشبه الفاشية، ومن هنا يمكننا إثارة التساؤل التالي: هل أن ظهور العنف ناشئ عن مجرد التعارض ما بين الحداثيين والتقليديين فحسب؟ وهل تعتبرون الأمر كذلك؟ أم أن هناك قراءات خاصة في المجتمع الثقافي الحداثي كانت تهدف أيضاً إلى تفعيل العنف، وإثارته في المجتمع؟

○ الشيخ شَبَّسْتري: إن القسم الأكبر من أنشطة العنف في هذه المجتمعات سابقاً وحالياً ناشئ عن الجماعات غير المنتمية إلى تيار الفكر الحداثي، لكن قسماً منها مرتبط بآراء بعض المفكرين الدينيين الجدد الذين تأثروا بالأيديولوجيات اليسارية، وكانوا يريدون من الدين إنتاج أيديولوجية سياسية. فريق آخر من هذا التيار لم تكن لديه أساساً أية علاقة بالتراث والكلاسيكية الدينية، وكان يستفيد من الدين كوسيلة من وسائل الصراع. وبعض ممن اتصف بلقب التجديد الديني في العالم الإسلامي لا يصح - إذا ما أجرينا تقييماً دقيقاً - إدراجه في قائمة المفكرين الدينيين الجدد؛ إذ إنهم حولوا الدين إلى وسيلة للصراع من دون أن تكون لديهم هواجس أو اهتمامات دينية، كما هو الحال في جماعة أخرى من هذا التيار أيضاً، ممن تمسكوا تمسكاً مفرطاً بالتقليدية الدينية، وظلوا أسرى هذا النمط من التفكير رغم تظاهرهم بالفكر الجديد، ومن ثم لم يتمكنوا من إنشاء علاقة نقدية مع التراث، وهذا الفريق الأخير لم يكن إبناً لهذا العصر الذي نعيش مع حمله هموماً وهواجس دينية.

● هل تحملون التيار التقليدي مسؤولية أعمال العنف؟

○ الشيخ شَبَّسْتري: نعم، لكن بحثنا ليس عن وجود العنف في تعليماتنا الدينية أو عدم وجوده، إن بحثنا ينصب على أن الحياة المعاصرة تؤدي إلى العنف؛ ما لم تكن هناك مواجهة نقدية للتراث، إن عدم إصلاح الفكر السلطاني السابق، والحيلولة وإبداء الممانعة إزاء طرح البنى المعرفية المنسجمة والبنى السياسية الديمقراطية، ومن ثم الإصرار على المحافظة على البناء السياسي القديم... كل ذلك من العوامل الهامة في توليد ظاهرة العنف في المجتمع الإسلامي في العصر الراهن.

● سماحة الشيخ محسن كديفر، ما هو رأيكم في هذا الموضوع؟

○ الشيخ كديفر: من وجهة نظري، لا تقتضي التقليدية مطلقاً ظاهرة العنف، كما لا تستدعي الحدأة اللاعنفة على نحو مطلق أيضاً، بل إن هناك قراءات وميولاً في الإطار التقليدي تستحضر العنف، كما أننا نواجه توجّهات في الحدأة تفضي في خاتمة المطاف إلى العنف نفسه، فالفاشية والستالينية ثمرتان مشروعتان للحدأة، أما على صعيد تقليدنا الديني- القومي، فإننا نملك قراءات سلمية للدين والتراث، كما عندنا استنتاجات ذات طابع عنفي، فكلا هذين الأمرين ممكن. ومن هنا، من اللازم الإطلاع على البحث من زاوية أخرى، وأن لا نحصر نظرنا إليه من نافذة ثنائية القديم والجديد، نعم، إنني أوافق على أن التيارات والميول الغالبة في مسيرة الحدأة كانت تنحو منحى رفض العنف، كما أن المجتمعات الشرقية- مع الأسف- تنحو أكثر اتجاهاتها التقليدية منحى العنف وتبريره.

لكن، ولكي يجاب عن سؤالكم الأصلي من الضروري- بدايةً- أن نميز بين نوعين من العنف، العنف الجائز والعنف غير الجائز، أو دعونا نقول: العنف المشروع والعنف غير المشروع، أما العنف المشروع، فهو بحدّ نفسه ذو أقسام وأنواع، وكل المجتمعات يُشاهد فيها مثل هذا العنف، سواء كانت مجتمعات دينية أم غير دينية.

النوع الأول للعنف المشروع، هو العنف في المجال الجزائي، فأعمال العنف التي تمارس على طريقة الاعتقال، والحجز، أو على الطرق التأديبية- وكلتا الطريقتين تستخدمان بحق المجرمين في مختلف المجتمعات- كلتاهما من نوع العنف الجزائي وعنف العقوبة.

النوع الثاني من العنف المشروع؛ والذي تبرّره سيرة العقلاء في مختلف المجتمعات هو العنف قبال الظلم، أعم من كونه ظلماً فردياً أو جمعياً، فمثلاً، لو أنّ شخصاً- في المجال الفردي- تعرّض لعنف ما؛ فإن كافة المقننين يرونه مجازاً في الدفاع عن نفسه، حتى لو أدّى هذا الدفاع عن النفس إلى القتل، وهكذا الحال من الناحية الاجتماعية، فلو أنّ مجتمعاً من المجتمعات صار عرضةً للظلم والاعتداء؛ فإن من حق هذا المجتمع القيام والانتفاض، وليس من الضروري أن تكون انتفاضته هذه سلمية؛ أي أننا نلاحظ في الحالة الغالبة أن ثمة خيوطاً للعنف في الثورات والانتفاضات، والنهضات الاجتماعية، كما يشاهد نوع من استخدام العنف المجاز في هذا المجال.

يبدو في بحثنا هنا أن العنف المشروع غير مأخوذ بعين الاعتبار، وليس هدفاً للقراءة.

ومورد البحث إنما هو النوع الآخر من العنف، والذي هو عبارة عن ممارسة مناهج وأساليب غير سلمية، وغير قانونية؛ بغية تغيير البنية الثقافية لفرد أو مجتمع، والمعلم المميز لهذا النوع من العنف هو عدم رضا ذاك الفرد الذي يقع مورداً للعنف وضحياً له، وهذا النوع من العنف ذو أسس نظرية مختلفة ومتنوعة، (نستعرضها على شكل نقاط)، ونشرع - بدايةً - بمعرفة الله .

النقطة الأولى: ما هو التصور الذي يحمله - أولئك الذين يمارسون العنف - عن الله تعالى؟ يبدو أن الصورة التي يحملونها عن الله تعالى ليست صورة الرحمان، ولا صورة الرحيم، ولا صورة الرحمن الرحيم، إن إله هؤلاء هو الإله الشديد العقاب الذي لا رحمة عنده أبداً، أي أن ذاك الإله الذي ﴿ كُنِبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾^(٥) وذاك الإله الذي رحمته ثابتة له، لا تتغير كقانون راسخ بينه وبين مخلوقاته... هذا الإله لا يتصور له هؤلاء إلا مقداراً ضئيلاً من الرحمة، أو مسحةً عابرةً منها، وهذا الطابع والوجه الخشن لله تعالى يتجلى في سلوك أولئك الأشخاص الذين يحملون هذا التصور .

صحيح، إن أدبياتنا الدينية تحكي عن وجه إلهي قاسٍ وخشن إزاء المجرمين، بيد أن هذه الخشونة ناظرةً إلى المجرمين، ونحن - كما تقدم - استبعدنا هنا بحث المجازاة والعقوبة، إن حديثنا هنا يدور حول كل فرد من أفراد المجتمع، آحاد المواطنين الذين يعيشون مجتمعاً واحداً، وليسوا بالضرورة مجرمين، بل من الممكن أن يختلفوا في تفكيرهم مع أولئك الذين يعيشون العنف ويمارسونه، اللهم إلا إذا اعتبرنا كل من يحمل فكراً آخر مجرماً!

النقطة الثانية: إن أصحاب العنف وممارسيه لديهم تصوير خاص عن الدنيا أيضاً، فمن وجهة نظرهم، الدنيا ليست مزرعة الآخرة، وإنما دار مجازاةٍ وعقاب، وبالتالي فلا بد من أن يلقي الخاطئون جزاءهم في هذه الدنيا نفسها .

النقطة الثالثة: إن أفراد هذا الفريق من الناس يملكون تصوراً خاصاً عن الإنسان أيضاً، فهم يحملون نظرةً تشاؤمية سلبيةً متطرفة عن هذا الإنسان وعن ذاته، وفي هذا النوع من التفكير لا معنى لتغيير الإنسان وإصلاحه من خلال التحوّل الداخلي، فمن وجهة نظرهم يمكن إصلاح الإنسان في جوّ الإرهاب، والخوف والوحشة، أي في الحالة القسرية الجبرية . فإذا اعتبرنا عوامل صلاح وتربية الإنسان عوامل داخلية، فلا بد لنا من اليقين بأن العوامل المؤدية للعنف لا تنجر في أكثر الحالات إلى إيجاد تحوّل داخلي، فقراءة أصحاب الميول المنحنية نحو العنف للكيان الإنساني قراءةً، ترى في التأديب والعقوبة أهم

عوامل التربية الإنسانية، ويصبح الإنسان بنظر هؤلاء حيواناً خائفاً، وفي هذا الجو من التفكير، سيدخل كل شيء دائرة الممنوع عن الإنسان، سوى تلك الأمور التي يبلغونه إياها.

النقطة الرابعة: لتيارات العنف رؤية خاصة للحقيقة؛ أي أنهم يعتقدون بنوع من الجزمية والإطلاقية، وتعدّ الدوغمائية السمة الرئيسية المعرفية للفكر العنفي، إنهم يرون الحقيقة مطلقة، وفي حوزتهم وملكيتهم، أما الآخرون فلا حظ لهم منها أبداً.

النقطة الخامسة: يرى العنفويون إمكانية وجواز توظيف أيّ طريقة، أو أسلوب بغية الوصول إلى هدفهم المقدّس، مشكّكين بذلك نوعاً من إباحة الوسيلة وتبريرها، فمن وجهة نظرهم، ما يجب أن يكون مشروعاً ومقدّساً هو المقصود والغاية فقط، أما الوسيلة فنحن أحرار مجازون في اختيارها؛ حتى لو كانت غير سلمية أو عنيفة، أو كانت ممنوعة في العرف القانوني لذلك المجتمع، ووفقاً لذلك تأخذ المصلحة معنى خاصاً؛ أي أن مصلحة الوصول إلى الهدف المقدّس تستدعي الاستفادة من أي طريقة أو أسلوب، لكن هؤلاء لم يقدموا جواباً عن التساؤل التالي: هل يمكن القول بوجود أمور تقف عندها المصالح الدينية أو القومية؟ وهل يمكن ضبط هذه الأمور وتحديدها؟ أم أن مصلحة الوصول إلى الهدف المقدّس تجعلنا في حلّ استخدام أي وسيلة أو أسلوب؟ أي هل أن كافة المحرّمات الشرعية تعتبر - انطلاقاً من ذلك - جائزة فيما تجعل الواجبات الشرعية محظورة ممنوعة؟

النقطة السادسة: يرى هؤلاء، أن لا مكان للتعلّق والعلم والمعرفة، وبعبارة أكثر بساطة لا تلعب المعرفة الدور الأول والرئيس في سعادة الإنسان، وثمة أمور أخرى غير المعرفة والتعلّق والدراية لها دور في السعادة الإنسانية، وهؤلاء الأفراد لا يصرفون وقتاً كافياً لتحصيل المعارف المتنوّعة والمعلومات الدينية؛ انطلاقاً من هذا النوع من التفكير، كما لا يجري ذمّهم أو تقييدهم من جانب علماء الدين، ولذلك فهم يعتمدون - بصورة أكبر - على عناصر غير معرفية من قبيل القضاء والقدر، وهذا الموضوع في غاية الأهمية، ذلك أنه إذا لم يلعب العلم والمعرفة دوراً أساسياً في مسيرة أو وضع ما؛ فما سيحصل ليس إلا سوء الاستفادة من هذا الوضع، ما يبذل المناخ كله إلى آفة اجتماعية.

النقطة السابعة: وهي نقطة تقرأ وتلاحظ في تصورات العنفويين عن السياسة، إنهم لا يولون أهمية للقانون، كما أنهم يعيشون في مجتمعات يقبلون بقانونها جبراً وقسراً، لا كضرورة اجتماعية توصل الناس - مثلاً - إلى عدم إمكانية الحفاظ على المجتمع نفسه؛ دون تحقيق هذا التعاقد الاجتماعي بينهم، فقد أتى القانون من الخارج، وكان يمثل نهضة ما بين

مثقفي ذلك المجتمع، وقد تمّ الاعتراف به في سياق ظروف اجتماعية خاصة هناك، لكنه لم يحظ بموقعية مميزة لدى الوعي العام، والأهم لدى شريحة علماء الدين، والذي يبدو أن العنفيين - لا سيما علماءهم - يرون القانون البشري مبرراً ضمن ظروف خاصة محددة، أما القانون الأصلي الذي لا يجوز نقضه، فهو القانون الإلهي فقط، حتى لو كانت تلك القوانين البشرية مصادقاً عليها من قبل مجلس الشورى أو مجلس الخبراء، ومدونةً على أساس القوانين الشرعية، فالناحية العملية تحكي: عن أن القانون البشري المبني على الشرع لم يحظ بأية عناية أو اهتمام؛ أي أن هؤلاء مستعدون لجعله تحت أقدامهم - وبكل بساطة - دون التفاتٍ إلى أن هذا الأمر يمكن أن يفضي إلى خلق مشكلات اجتماعية، وإذا ما أردنا استخدام اللغة الفقهية أمكننا القول: إن الرجوع إلى القانون والتمسك به إنما يندرج - عند هؤلاء - في عداد العناوين الثانوية ويكتسب حكمها؛ أي أنه يرجع إليه في صورة الاضطرار، فيما يرون أنفسهم مُجازين في استخدام كل ما يراه الشرع جائزاً، سواء كان قانوناً أم غيره.

النقطة الثامنة: لا قيمة لرأي الشعب وإرادته عند هؤلاء، ففي بعض القراءات للدين يلعب الرأي العام ورضاه دوراً في تعيين الكثير من المسائل والموارد، أما في القراءة العنفوية للدين؛ فلا ضرورة تقتضي الرجوع إلى رأي الشعب، في أي حالة من الحالات حتى في دائرة المباحات؛ أي أننا لو فرضنا أن تمام المقدرات الاجتماعية والسياسية ملك لله تعالى وأنه سبحانه أودعها ومنحها شخصاً واحداً في كل زمان؛ فسيكون التصرف في الدائرة العامة من دون الرضا المسبق، أو الإذن اللاحق منه غصباً، وبالتالي - أي إذا اعتبرنا ذلك غصباً - فإن القيام بأي نشاط سياسي أو اجتماعي من طرف الشعب؛ سيصبح تصرفاً في مجال الغير، تماماً كشخص يريد التصرف ووضع اليد على منزلي، وفي هذه الحالة يكون لي الحق في الوقوف أمامه ومواجهته والتصدي له، وفي هذه الرؤية يصبح التمسك بالانتخاب ورضا الشعب شبيهاً بـ «أكل الميتة» لا يحل إلا في حال الاضطرار، وذلك حتى لا يتهم أعداء الإسلام الدين بالاستبداد والديكتاتورية.

النقطة التاسعة: لا مكانة لحقوق الإنسان في هذا الطرز من التفكير، ليس فقط في المباحث السياسية، بل حتى إذا أخذنا الحكمة الإلهية بعين الاعتبار، ولاحظنا التكاليف الإلهية التي جُعِلت للإنسان، فإن ما سنخرج به - وفقاً لنمط التفكير هذا - هو انعدام أي مجال، أو فرصة لحقوق الإنسان أيضاً، فالحق هو ذاك المنتزع من التكليف، وهذه الحقوق استُودعت واستُبطنت في الأحكام الإلهية؛ أي أن قراءة مسبقة جرت لصالح الإنسان -

عندهم - انطلاقاً من الأحكام نفسها، وبالتالي فإذا ما طبقنا هذه التكاليف الفقهية الموجودة؛ فلن نعود بحاجة إلى حقوق الإنسان .

ومن الواضح أن نصوصنا الدينية لم تشر أساساً إلى بعض الحقوق، وهي حقوق تنبّه لها الإنسان المعاصر أخيراً، ومن هنا جرى تدوين هذه التكاليف في مناخ لا أثر فيه لقضية الحقوق أصلاً، وبناءً عليه، فإذا ما طرح هذا الفريق الحقوق جانباً؛ فإنه لن يشعر بعدم الارتياح أصلاً؛ ذلك لأنه لا يرى نفسه مستتبِعاً لأي تكليف على الإطلاق.

النقطة العاشرة: في عالم السياسة، يرى هذا الاتجاه غير المقدس مقدساً، وهذا الإنتاج للقداسة يستدعي خلق مشكلات اجتماعية، ذلك أنه يوجب توسعة دائرة المقدس توسعاً تتجاوز الحد الطبيعي في الإطار العام، والاجتماعي، والدنيوي، وعندما يجري تقديس أمر ما؛ فلن يمكن نقده بعد ذلك، وفقدان النقد يحمل في طياته أزمات اجتماعية كثيرة.

النقطة الحادية عشرة: يمارس العنفيون السياسة في إطار الاحتفاظ بالحد الأدنى للحرية، ففي عصر المشروطة (الحركة الدستورية) كان العلماء يستحضرون تعابير من قبيل «كلمة الحرية المشؤومة»، أو «كلمة الحرية الخبيثة»، وهو ما لا يخص عصر المشروطة؛ إذ إن هؤلاء يرون الحرية ظاهرةً وضعيةً شيطانية، ويعتبرونها واحداً من نتاجات الثقافة الغربية المنحطّة.

● ما هو البناء السياسي والاجتماعي، وما هي الرؤية التاريخية - الثقافية التي تنتج

العنف؟

○ الشيخ شَبْسُتْري: لا أدري إلى أي مدى يرتبط ما سأقوله الآن مع السؤال الذي طرحتموه، لكنني أعتقد بأن الإصرار على البنية السياسية والاجتماعية السابقة، وعدم العزم على تغييرها أمر يؤدي إلى العنف، فطوال القرون الماضية ظهرت في مجتمعنا بنية سياسية واجتماعية خاصة؛ كان هناك انسجام بينها وبين الثقافة السياسية، والإصرار على بقاء هذه البنية السياسية، والاجتماعية، والثقافية يفضي إلى العنف ويولّده، ذلك أن المجتمع في دنيانا المعاصرة لا يمكنه أن ينال التوفيق أو يحظى بالنجاح؛ ما لم يشارك الجميع فيه في كافة النشاطات السياسية وغير السياسية، ففي الحياة المعاصرة المليئة بالتباري والتسابق - والتي يمثل التطور والتنمية بعض أهم أهدافها - لا تتيسر هذه الحياة من دون فعالية وبناء، وتأثير الشرائح والأفراد المختلفين للمجتمع، فلا بد من توفر ظروف في المجتمع وشروط يصل فيها الأفراد إلى الحد الأعلى من النضج المادي والمعنوي، لكن

النقطة المهمة هنا هي أن هذا النوع من ممارسة الحياة غير قابل للتحقق، إلا في ظل الأنظمة السياسية الديمقراطية؛ حيث يمكن بلوغ أفراد المجتمع إلى الحد الأعلى من الفعالية والإنتاج، وفي هذا المجتمع الذي يتمكّن فيه الأفراد من التمتع بالحد الأعلى من القدرة والاستعداد الذاتي، يمكن لظاهرة كهذه أن تتبلور تحت مظلة النظم الديمقراطية.

أمّا كياننا السياسي والاجتماعي والثقافي السابق، فلم يكن ديمقراطياً على الإطلاق، فكلياتنا الماضية كانت ذات أشكال مختلفة، لكن عنصر الاشتراك فيما بينها كان الطاعة للأعلى، وللما فوق، وللمرجعيات السلطوية المتنوعة؛ بحيث إن هوية الإنسان - الفرد وشخصيته - لم تكن لتكتسب معنى لنفسها، إلا بارتباطها بما هو فوقها من مقامات، فلم تكن ثمة مشاركة في السلطة واتخاذ القرارات، كما لم يتمتّع إنسانٌ بحق تقرير مصيره بنفسه، وأساساً لم يكن هناك طرح لهذه الأصول والمرتكزات في أيّ مكان من العالم، إن الإصرار اليوم على بقاء هذه النظم والكيانات السياسية والاجتماعية يؤدي إلى شل الإبداع الإنساني عند الأفراد وانتكاسه، والحال أن واقع الحياة المعاصرة وظاهرة التسابق العالمي للتنمية المادية والمعنوية المستديمة، والتي تستوعب اليوم كل العالم الإسلامي تتطلب نوعاً آخر من الحياة، وهذا الإصرار يفضي إلى العنف، وبالتالي لا يحقق الحاجات المادية والمعنوية للبشر ولا يشبعها، ويبدو أن بعض الناس ما زالوا يشكّلون عائقاً من عوائق التنمية المادية والمعنوية.

إن هذه المجتمعات ليست أحادية الثقافة؛ أي أنها في الوقت الذي تحكمها فيه نُظُم اجتماعية وسياسية قديمة، تطالب شرائح وجمعيات داخلها بنوع آخر من الحياة والفعالية والإبداع، إن الفئات والقوى التي ظهرت في العقود الأخيرة في المجتمعات الإسلامية تستدعي نوعاً جديداً من الحياة، فيما يسمح الكيان الاجتماعي السابق بنمط آخر منها، وما سيحدث في نهاية المطاف، هو عدم قيام حوار وتفاعل بين الطرفين واستبدال ذلك بالتصادم، وسيفضي ذلك إلى بروز مشكلات داخل المجتمع عموماً، وبين هاتين الفئتين خصوصاً ما يتمظهر على صورة العنف، وهذه البنية السياسية الاجتماعية والثقافية السياسية الحاكمة في المجتمعات المسلمة؛ إنما هي امتداد لتلك الحياة السياسية الماضية، أي منذ زمن خلافة الخلفاء الراشدين، وحتى خلافة الخلفاء الأمويين والعباسيين؛ وصولاً إلى السلطات وشبه السلطات التي أتت فيما بعد، حيث لم تجر أية تغييرات في الأطر الأصلية، ولم تحضر هناك في تلك الهيكلية الاجتماعية والسياسية تلك المقولات التي نراها

بمعانيها المعاصرة اليوم من قبيل حقوق الإنسان والمشاركة والحرية والمساواة، فمثلاً كانت البيعة موجودة زمن الخلفاء الراشدين، وزمن الأمويين، والعباسيين، بيد أنه لم تكن هناك بيعة بالمعنى المعاصر من المشاركة الاجتماعية والسياسية، فلم يكن هناك تدخل للشعب أصلاً في القرارات كما هو الحال اليوم، ونهاية ما كان يحصل هو تدخل مجموعة من النخب، كما أن البيعة التي كانوا يقومون بها لم يكن بإمكانهم التراجع عنها أو فسخها، أما الحريات السياسية التي كانت موجودة زمن الخلفاء الراشدين، فلم تكن تعني سوى قدرة الأفراد على نقد الحاكم، الأمر الذي كان مرتبطاً أيضاً بمدى عدالة وإنصاف الحاكم نفسه؛ بحيث يمكنه أن يتقبل النقد، ويستمع إليه، ويمكنه أن لا يفعل ذلك، لكن هل أن حرية النقد كانت تعبر عن المشاركة في اتخاذ القرارات في مختلف أبعاد الحياة السياسية؟ وهل هي نفس الحريات السياسية والاجتماعية المدرجة اليوم في دساتير البلدان؟ كلا، إنها ليست بهذا المعنى أبداً.

إن الحرية السياسية - بمفهومها المعاصر - تكتسب معناها في السياسة المعاصرة التي تعبّر عن نوع من النظم الجمعي، وحيث إن السياسة في القرون الماضية لم تكن بهذا المعنى؛ فكيف يمكن الحديث - مع ذلك - عن الحريات السياسية المعاصرة، والتفتيش عنها في تلك الحقبة الزمنية؟! إن الرجوع إلى مباحث الإمامة في علمي الفقه والكلام يدل على المدى المحدود الذي كانت تعيش فيه السياسة. فالبغدادي يكتب في كتابه «الفرق بين الفرق» قائلاً: إن وظائف الإمام عبارة عن نصب القضاة، وحفظ الحدود، وتقسيم الفيء. وقد كرر آخرون غيره الكلام نفسه مع فوارق بسيطة، ففي تلك الأيام كانت وظائف الإمام عين الحدود السياسية، ومن وجهة نظري، إن واحدة من عمليات الخلط في مجتمعنا اعتبار التساوي ما بين هوية حرية نقد الحاكم في صدر الإسلام، والحريات السياسية والاجتماعية المعاصرة، فلا يمكن القول: إن النصوص والسنة والسيرة الإسلامية أسست للحرية السياسية والاجتماعية المعاصرة، أو قامت بإمضائها وتأييدها، لمجرد وجود ظاهرة نقد الحاكم تلك المرحلة، ففي تلك الحقبة الزمنية قد يكون الرجل الذي يقف على رأس الجهاز السياسي والاجتماعي ظالماً أحياناً، وعادلاً أحياناً أخرى، وربما يسمح بالنقد أحياناً ولا يسمح به أخرى وهذا يغيّر كلياً ظاهرة الحريات السياسية والاجتماعية المعاصرة التي تعني المساهمة في تحديد المصير السياسي والاجتماعي، والمشاركة في إدارة أمور المجتمع.

إن الإصرار على كون المفاهيم السياسية المعاصرة حاضرةً في نصوصنا الدينية الماضية، أو في السيرة كذلك لا يحل المشكلة، بل يضاعف منها، والطريق الصحيح هو أن نثير - نحن المسلمين - هذا السؤال وهو: ما هي العلاقة والموقف الذين لا بد لنا من اتخاذهما، وتأسيسهما فيما بيننا وبين العلوم والمفاهيم السياسية المعاصرة، التي لا يمكننا العيش من دونها؟ هل أن إيماننا الديني يسمح لنا بالقبول بهذه المفاهيم والإقبال على هذه العلوم أو لا؟ إن الجواب الديني عن هذا التساؤل إيجابي تماماً.

وهنا أجد من الضروري الإشارة إلى مجموعة أمور أيضاً، تتعلق بالنقاط التي أثارها جناب الشيخ كديفر، فمن وجهة نظري، حتى لو استبدلنا التصورات الحاصلة فعلاً عن الله، والإنسان، والدنيا، وغير ذلك بتصوّرات مغايرة؛ فلن تُحلّ أمراضنا ومشكلاتنا ما لم نحل بعضاً من القضايا السياسية البنيوية؛ أي أنه من الممكن أن يكون تبديل تصوراتنا في مجال الفلسفة أو الكلام أمراً مناسباً؛ بحيث نصبح قادرين على عرض تصوّرات عن الله، أو بقية المفاهيم الدينية تتصف بمعقولية أكبر من الماضي، لكن المشكلة لن تُحل من هذه الزاوية، أي العنف، فلا بد لنا من تغيير البناء السياسي والاجتماعي السابق الذي اصطبغ بصبغة دينية وكلامية، والتسليم بالبناء السياسي والاجتماعي والثقافي السياسي الجديد، وهو ما بات يسمى اليوم في عالم الثقافة السياسية والاجتماعية: بـ «الديمقراطية». ومن الطبيعي أننا إذا أردنا أن نتخلى عن تلك البنى الاجتماعية أو السياسية، فلا بد لنا أن نتخلى أيضاً عن تلك الأسس الفقهية، والكلامية، والمعرفية المرافقة لها، وهو أمر ممكن وضروري أيضاً.

● والسؤال الأساس هو، هل بإمكاننا - نحن المسلمين - النظر إلى حياتنا الدنيوية من منظار تعاقدية؟ وهل يسمح لنا فكرنا الديني بهذا النوع من القراءة والرؤية؟ هل يمكننا أن نجعل حياتنا شبيهة بالتعاقد الذي يقوم به عدة أشخاص، بغية تأسيس شركة مساهمة؟ هل نحن مستعدون للاعتراف من زاوية فكرية دينية بأننا نريد أن نؤسس بناء اجتماعياً، يقع ضمن دائرة مسؤولياتنا بوصفنا أفراداً مستقلين؟ هل يمكننا القول: إننا نريد أن نؤسس لكيان اجتماعي قائم على العدالة وحقوق الإنسان، مترافق مع تفسيرات فلسفية؟

ثمة تياران حالياً يقفان بالضبط - كلاهما - أمام إشكالية جادة، فوفقاً لنمط تفكير أحدهما يمكن بل يجب بلورة بنية اجتماعية وسياسية، قائمة على العدالة المستنبطة من الكتاب والسنة، لكن طبقاً لتفكير آخر، لا معنى للعدالة المستنبطة من الكتاب والسنة، بل

لابد من وضع أسس الكيان الاجتماعي، وإقامتها على الأصول المستنبطة من التفسير العقلاني للعدالة، وحقوق الإنسان، وهو بحثٌ يجرُّ إلى عدد كبير من الموضوعات، فمثلاً، ما هي تلك المسائل المتفرّعة على العدالة وحقوق الإنسان؟ وما هي الحريات السياسية- الاجتماعية المتصلة بمفهوم العدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان، وما هو معناها؟ ما هي الحرية في إطار العدالة؟ والأشخاص الذين يريدون بناء كيان اجتماعي على مثل هذه الأصول، سيراغون بالتأكيد معتقداتهم الدينية.

ورد في الحوار مقولة: «أن واحدة من عمليات الخلط في مجتمعنا اعتبار التساوي ما بين هوية حرّية نقد الحاكم في صدر الإسلام، والحريات السياسية المعاصرة، فلا يمكن القول: إن النصوص والسنة والسيرة الإسلامية أسست للحرية السياسية والاجتماعية المعاصرة، أو قامت بإمضائها وتأييدها، لمجرد وجود ظاهرة نقد الحاكم في تلك المرحلة...»

يبدو أن اختزال الموقف الإسلامي من قضية الحريات السياسية بتصوير الاختلاف في الهوية الاجتماعية المعاصرة، والعصور الإسلامية الأولى، والخروج بنتيجة حتمية مفادها أن الإسلام لا يقرّ ولا يمضي الحريات السياسية المعاصرة لا يلامس الحقيقة. وذلك باعتبار أن تحديد الموقف الإسلامي، تجاه الشأن العام والحريات السياسية وغيرها من القضايا، ينبغي أن يتم - كما سبق - من خلال التوجّه المنظومي إلى الإسلام العام، لا العمل الانتقائي في مكُوناته. ومن هذا المنطلق، ونظراً إلى المنطق الداخلي الذي يحكم الإسلام، فإنه كدين واتجاه عام، ومنهاج للحياة، من شأنه أن يؤسّس - بما يرتبط بالشأن السياسي الذي يعتبر بالأساس من القضايا التدبيرية - لجملة من الأسس والقواعد والضوابط العامّة، مثل: الالتزام بمبادئ العدالة، والتساوي في الحقوق والواجبات، والحفاظ على النظام العام، ومبدأ الشورى، ومبدأ عزّة المسلمين، وشروط ومواصفات الحاكم والمسؤولين، و... وهذه القواعد والمبادئ تتصف بدرجة كبيرة من المرونة؛ بحيث يمكن أن تتفق مع متغيرات الأزمان والأمكنة، واختلاف الهويات الاجتماعية. وأما موضوع الإقرار والإمضاء فغير وارد؛ باعتبار عدم تطابق الموارد. ولكن هذا لا يعني أننا لا نستطيع أن نكشف الموقف الشرعي الموافق أو المخالف، بالاحتكام إلى الأسس والمبادئ والقواعد العامة للإسلام.

كما لا ينبغي في القضايا التدبيرية المرتبطة بالواقع ومتغيراته أن نتكلّم عن النصوص الخاصة؛ لأنّ النصوص الخاصة إن وجدت فهي حجة بالنسبة إلينا بما تكشف عن اتجاه إسلامي عام مستنداً إلى الأسس والمبادئ الشرعية المقرّرة لا أن تكون منصّبة على معالجة واقعة معيّنة

وفعلية حيث يصعب الحديث عن مصداق يطابق الواقعة التاريخية تماماً في الخارج - كما يشير إليه المحاور - وذلك لتغيير الموضوع باختلاف الزمان والمكان، والهوية الاجتماعية، وما إلى ذلك .

ثم إن الحديث عن «حضور أو عدم حضور المفاهيم السياسية المعاصرة في نصوصنا الدينية»، غير متماسك في نفسه؛ لأنه إن كان المقصود من المفاهيم السياسية المعاصرة هي المفاهيم المرتبطة بالواقع الاجتماعي، والهوية الاجتماعية، وعنصري الزمان والمكان، فهي أمور غير مستقرة - أساساً - فلا يصح أن نتوقع الحضور بهذا المعنى. وأما إن كان المقصود من الحضور تطابق أو عدم تطابق المفاهيم المعاصرة مع الأسس والمبادئ الإسلامية المرتبطة بالشأن العام، فلا يجوز الحديث بالمطلق عن النفي؛ حيث إن النفي أو الإثبات يحتاج إلى جهد اجتهادي وتنظيري، وحسب معطيات اجتهادية وتنظيرية معينة، قد نحكم بتطابق تلك المفاهيم مع الأسس والمبادئ الإسلامية كلياً، أو عدم التطابق كلياً، أو التطابق والاختلاف الجزئيين. وأما إن كان المقصود من الحضور تضمّن النصوص الدينية لتلك المفاهيم بالنص، فهذا ما أشرنا إليه فيما سبق، بأن هذا التضمّن يرجع أمره إلى صورتين اثنتين، إحداهما غير متصورة وثانيتها غير مجدية.

● لماذا كان الكيان التقليدي غير ديمقراطي ومولداً للعنف؟ هل أن تقليديته أو عدم ديمقراطيته أو كليهما معاً سبب العنف أم لا؟

○ الشيخ شَبْسْتَرِي: لا بد لنا من التمييز بين مسألتين هما:

أ. هل أنتجت كياناتنا الاجتماعية الماضية ظاهرة العنف في المرحلة الزمنية الماضية، أم أن الأمر لم يكن كذلك؟

ب. لماذا تواجه المجتمعات الإسلامية اليوم هذه الظاهرة؟

بالنسبة لي، يعينني الموضوع الثاني، وأؤكد أن الإصرار على حفظ البنى القديمة يفضي في عصرنا الراهن إلى العنف؛ أي أن إبداء الممانعة عن تبديل هذه البنى والهيكلية بنظم ديمقراطية هو الذي يؤدي إلى العنف؛ ذلك أن تلك الإبداعات التي لم تعد لتتنفك عن الحياة المعاصرة، لا تتيسر إلا في ظل النظم الديمقراطية، وسواء قبلنا اليوم أم لم نقبل؛ فإن طاقات إنسانية كثيرة في المجتمعات الإسلامية - لا سيما مجتمعنا الإيراني - قد تفلتت، ولا يمكن لأحد ضبطها، وعلى المجتمعات الإسلامية الاعتراف لهذا الواقع والتسليم به،

وعليه، كيف يمكن التوفيق بين هذا الأمر وبين نظامنا القيمي، وبأية خطوات وتدابير لا بد من أن نفكر؟ إن هذا هو المعضل المهم الذي نواجهه.

لكن وجود هذه الإشكالية المعقدة لا يبرر لنا إغماض أعيننا، والتغاضي عن الطاقات المتحررة لدينا، وأن لا نعرف أساساً في أية دنيا نعيش، ومن ثم نصر على تلك الهيكليات الاجتماعية والاقتصادية الغابرة، الأمر الذي يضاعف من حدة المشكلة ويوسع من دائرة العنف، لا يمكن للمعضلات أن تحلّ إلا عندما ننظر إلى الواقع بعينين مفتوحتين، ونملك مع ذلك جرأة العمل والإقدام، ومن دون ذلك لا يمكن حلّ أي منها، والحياة المعاصرة مصبوغة بهذا الوضع.

إن الكلام عن «أن الإصرار على حفظ البنى القديمة يفضي في عصرنا الراهن إلى العنف»، والحل يكمن في تبديل البنى والهيكلية القديمة بنظم ديمقراطية حديثة، يحتاج إلى البيان والتوضيح.

وذلك نظراً إلى أنّ البنى القديمة مفهوم عام وواسع تتناول حسب ما يطلق المحاور النظام القيمي، ونظام العقيدة، والثقافة، والفكر، والسياسة، وغيرها. وطالما نحن نتكلم عن مفردة اجتماعية محددة وهي «العنف»، كان ينبغي الحديث عن صلة تلك البنى القديمة بهذه الظاهرة الاجتماعية تحديداً؛ إذ الموضوع المحدد يحتاج إلى معالجة محددة، ولا يكفي إطلاق التعميمات من دون التأكد من مدى ارتباط وعلاقة الموضوع بالبحوث عنه بتلك التعميمات. من هنا، ينبغي أن نطرح السؤال حول كل بنية من البنى التنظيمية القديمة وظاهرة العنف الاجتماعي، بدءاً من النظام القيمي ووصولاً إلى أسس الحكم والسياسة.

ولنكون موضوعيين أكثر ينبغي أن نفصل بين الواقع الاجتماعي (أي ما هو اجتماعي) وبين الأسس والمبادئ الدينية (أي ما هو ديني) من جهة، ونتناول البنى والهيكلية الملائمة للواقع الاجتماعي القديم والاعتبارات الدينية كل على حدة من جهة أخرى، وضمن التوجه المنظومي العام من دون السعي لتفكيك الأجزاء بعضها عن بعضها الآخر؛ لأنه يؤدي بدوره إلى التشويه والتحويل.

وبعد دراسة الموضوع من هذا المنطلق، أزعجنا أن النتيجة والحصول النهائية لا تساعد على الإطلاقية المعتمدة في الحوار؛ أي لا يمكن أن يسعنا مبدأ فلسفي - معرفي، ولا مبدأ ديني - اجتماعي على أن كل ما هو قديم ينتج العنف والقهر الاجتماعي وكل ما هو جديد يبلمس الجرح؛ لأن مدى التناسب والتناغم والجدوائية في المجالين السياسي والاجتماعي غير مرتبطة

- أساساً - بتاريخ الإنشاء والاعتبار بل التناسب والجدوائية والفاعلية للبنى التنظيمية، تتحدد من خلال اعتبارات واقعية صرفة، أي كيفية الاستخدام ومدى الفاعلية الفعلية. ثم إنَّ الأسس والاعتبارات الدينية لا تتطلب الحفاظ على البنى التنظيمية قديمها وحديثها، وإنما تدعو إلى التقيّد بالأسس والاعتبارات الدينية. فإن كانت البنى القديمة هي عامل العنف الاجتماعي - حسب المحاور - فإن الحفاظ على تلك البنى القديمة ليس له أساس ديني وإنما أساس اجتماعي - واقعي .

الشيخ كديفر: إذا كان فهمي صحيحاً؛ فإن جناب الشيخ مجتهد شبستري يرى أن البنية السياسية المولدة للعنف؛ هي تلك البنية التي تسعى لحفظ الماضي والاحتفاظ به وبإصرار؛ أي أن الإصرار على حفظ بنية مرّت وانقضت مرحلتها التاريخية، يمكنه أن يمثل أرضية مساعدة لخلق العنف، لكن لا بد لي - مع الموافقة على النقطة الأساسية في ما أثاره - من أن أبين وجهة نظري هنا: ليست هناك ضرورة تقول: إن كل كيان وبنية سياسية انتهت أمدها، وتمّ وقتها تولّد العنف، وإنما ينجم عنها ذلك عندما لا تكون هناك حالة من الانسجام والتناغم بينها، وبين رغبات وقناعات الشعب؛ أي أن يخطو الشعب خطوة أكثر تقدماً من الدولة، ويبدى تحوّلاً وتبدلاً، ومن ثم لم يعد يقبل بذلك الجهاز والنمط السياسي، فلو فرضنا مجتمعاً شعبه متأخر كدولته، فليس ثمة ما يلزم بتولّد العنف فيه، ذلك أن هناك انسجاماً ما بين عامة الشعب والسلطة، كما أن الناس أنفسهم رحبوا بذلك الكيان والنظم المتخلف وقبلوا به، ووفقاً لذلك أعتقد أن أحد أسباب تولّد العنف في المجتمع هو عدم الانسجام بين الجهاز السياسي الموجود وأكثرية الشعب. وعليه، فلو أن نظاماً غير ديمقراطي حكم مجتمعاً ما، وكانت أكثرية الشعب متفاعلة وهذا النظام تفاعلاً إيجابياً، معتبرةً إياه نظاماً صحيحاً وسليماً؛ أي أنها وافقت عليه واعترفت به كنظام حكومي؛ فإن الدولة لن تضطر ولن تكون بحاجة إلى ممارسة العنف حينئذ، ذلك أن الشعب يلبي كافة أوامرها ونواهيها، لكن المشكلة تحدث في المجتمع عندما تتمتع الغالبية الشعبية بنوع من الوعي، لا سيما النخب الاجتماعية التي تكون قد بلغت درجةً من الوعي، أدركت فيها مدى التباين والعجز الذي ابتليت به الأنظمة والهيكلية السياسية من جهة واستطاعت - أي هذه النخب - أن تعي الحاجات الاجتماعية المعاصرة في زمانها؛ ففي هذه الحالة تضطر الدولة بغية استدامة سلطتها السياسية إلى ممارسة العنف، واستخدام أساليب القهر والإجبار من دون أن يكون لها طريق آخر، وذلك نظراً لانتمائها إلى سياقٍ ونسقٍ قديمين، لا تستطيع من الناحية السياسية امتلاك قدرة الجواب معهما عن متطلبات الواقع المعاصر .

لكن السؤال الذي أثاره سماحة الشيخ تركز حول: هل أننا قادرون -ومن الزاوية الدينية- وحاضرون لاستبدال جهازنا السياسي الماضي، والإذعان للنمط السياسي الديمقراطي الجديد أو لا؟ أي، هل أننا مستعدون للتنازل عن المرتكزات الكلامية، والفقهية، والمعرفية للكيان القديم أو لا؟

إن جوابي الشخصي عن هذا الأمر إيجابي، لكن ثمة عوائق تقف في هذا الطريق، واحدة منها الرجوع إلى أسوة صدر الإسلام والتمسك بها، تلك القُدوات التي نعتزف لها بقداسة خاصة، لكن هل أن هذا يلزمنا بالثبات والبقاء على قالب وشكل محدّد؟

يمكن للبعض أن يرى لذلك ضرورةً، لكن من وجهة نظري لا تلزمنا التبعية لهذه الأسوة بالعمل على صيغة أو شكل خاص، ولا تفرض علينا ذلك أو تحملنا إياه؛ أي صحيح أن هؤلاء العظماء انتهجوا طرقاً وأساليب خاصة، في ممارسة الحكم، وكانت لهم أحكامهم الخاصة في ذلك، لكن قدوتهم لنا تقف عند حدود الكليات والأصول، ولا تبلغ مجال الفروع والمسائل المتأثرة بالعنصر الزمني، فلو أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- بعث اليوم؛ فمن المؤكد أنه كان سيستخدم أساليب ومناهج تسعى لحفظ بعض الأصول، تختلف عن تلك التي كانت موجودة قبل ألف وأربعمائة عام، ولا يتوقّر لدينا أي دليل فقهي وكلامي يؤكد أن هؤلاء العظماء، لو مارسوا اليوم عمل الحكومة؛ فسوف يطبقون ما فعلوه قبل قرون، فإذا أردنا العمل وفق الكتاب والسنة؛ فلا بد لنا من رعاية مجموعة من الأصول، كحفظ كرامة الإنسان ورعاية القسط والعدل، وعدم جواز تولّي غير المسلمين حكم المجتمع الإسلامي، وموارد أخرى من هذا القبيل، أما بقية الأمور فليس ثمة سبيل فيها سوى الرجوع إلى رأي الشعب، وإلى التعاقد الاجتماعي، شريطة عدم إفضاء ذلك إلى وقوع أي منافاة مع المحرّمات الشرعية، وليس هناك أي أمر آخر يلزم اتخاذه من الناحية الدينية، وبناءً عليه فالحاكم في مثل هذا المجتمع هو العقل الجمعي للمسلمين، وكل ما يراه هذا العقل مصلحة (طبعاً شريطة عدم مخالفته حكماً دينياً)، فهو مجاز في إنفاذه، وهل يمكن بغير هذه الطريق إدارة المجتمع، ووسمه بالصفة الدينية؟!

وإذا ما تأملنا في نحو علاقة النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- والإمام علي -عليه السلام- مع المجتمع، فلا ينبغي أن ننسى أن هذين الوجودين المقدّسين كانا حائزين على خصوصيتين اثنتين، لا نجد من يتحلّى بهما في زماننا أصلاً، إحداهما العصمة، وثانيتها العلم بالغيب. ولنفرض أنه قد جرى في ذلك الزمان استخدام منهج وأسلوب خاص، لكن

الشخص الذي لا يتمتع بهاتين الخصوصيتين لا يحق له إدارة المجتمع بتلك الأساليب والطرق. وعليه، فلا سبيل أمام الأفراد العاديين في زمان الغيبة لإدارة المجتمع، إلا العودة إلى العقل الجمعي، وإذا ما كان هناك من يعتقد بأن ثمة نموذجاً متبقياً لإدارة المجتمع وأننا مسؤولون شرعاً عن اتباع هذا النموذج، فلا بد له من أن يبرز دلائله على هذا الأمر، لقد توصلت شخصياً - وبعد البحث والتفحص - إلى هذه النتيجة، وهي أنه لا يوجد بأيدينا أي أنموذج لإدارة المجتمع في عصر الغيبة.

أما فيما يتعلق بسؤالكم الأساسي أي: ما هي تلك البنية السياسية التي تولد العنف؟ فلا بد لي في جوابه من أن أبين عدة نقاط:

النقطة الأولى: إن كل نظام سياسي تتواجد فيه الخصائص التالية فهو نظام يخلق - بالتأكيد - العنف ومظاهره، فأهم عوامل العنف هي عدم انبثاق الحكومة من الشعب، وهذا الانبثاق ليس شرطاً حدودياً فحسب، بل هو شرطٌ بقائي أيضاً، وبعبارة أخرى لا بد من أن تكون وجهة الحكومة وحركتها منسجمةً ووجهة أكثرية الشعب وحركته، وما لم يكن الأمر كذلك فلا مفر حينئذٍ من العنف، فمن الممكن أن تنشأ حكومة من الشعب وتنبثق عنه، لكن رأي الشعب وإرادته دخيلان في مرحلة الاستمرار أيضاً، فالحكومة والسلطة ملزمة بتأمين رأي الشعب ورضاه، لا أن الشعب ملزم بتنفيذ إرادات الحكام والمسؤولين وميولهم، هناك من يدعو في بعض المجتمعات إلى ضرورة تناغم الشعب نفسه مع السلطة، والحال أن الحكام أنفسهم هم الملزمون بالقيام بمثل هذا الأمر.

النقطة الثانية: لا يجوز للدولة أن تعتبر نفسها مكلفة بتكليف خاص من جانب الله - سبحانه -، أي إذا وافقنا على عدم وجود أنموذج خاص في زمن الغيبة؛ فلن تعود لأحد صلاحيات وامتيازات خاصة، بغية هداية المجتمع فيما لا يتمتع الآخرون بمثل هذه الصلاحية، وإذا ما اعتقد شخص أو جماعة وشريحة، أنهم يملكون مسؤولية خاصة كهذه، فسوف تثور في المجتمع مشكلات كبيرة.

النقطة الثالثة: إن الحكومات المركزية القائمة على حاكمية الفرد الواحد، والمبنية على منهج ثيوقراطي ديني تؤدي إلى نوع من العنف أيضاً؛ ذلك أن الدولة المتمركزة القائمة على الفرد تختزن في داخلها تمركزاً للسلطة.

النقطة الرابعة: إذا كان المجتمع محكوماً لطبقةٍ سياسية، وثقافية، واجتماعية ما، وكان يعاني حالة من الانقسام والمواجهة الطبقيّة؛ فإن العنف سيأخذ طريقه إليه، وبعبارة أخرى

إذا لم نعتبر الجميع مواطنين متساويين؛ أي اعتقدنا بأن ثمة مواطناً من الدرجة الأولى، وآخر من الدرجة الثانية؛ فإن المواطن ذا الدرجة الأولى سوف يستعين بالعنف وسيلةً، تؤمّن له دوام سلطته على المواطن ذي الدرجة الثانية، وهذا معناه أنّ الطبقة السياسية تصنع عنفاً، كما أن عدم الاعتقاد بالمساواة السياسية - لا سيما في حالات كثرة المواطنين، ذوي الدرجة الثانية، وتحول أصحاب السلطة نتيجة ذلك إلى أقلية - سوف يؤدي غالباً إلى حدوث أزمات أيضاً.

النقطة الخامسة: إذا لم يجر تداول السلطة في مجتمع ما، وبعبارة ثانية ما دامت سلطة الحاكم مستمرة ما دام العمر؛ فسيؤدي ذلك إلى بروز آفة الفساد؛ ذلك أن تداول السلطة السياسية يحول دون تخييم حالة الركود، والموت، والشلل في المجتمع والسياسة، فعندما يكون للسلطة هذا الامتداد الزمني؛ فلن يكون ثمة وسيلة في مرحلة الاستمرار سوى الرجوع إلى العنف والتوسّل به.

النقطة السادسة: عدم خضوع الحاكم للرقابة، وعدم مسؤوليته أمام الشعب، فإذا لم تجر رعاية الحريات السياسية في مجتمع ما، وكذلك الحريات المشروعة وتلك المدرجة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ فلا شك في ظهور العنف في هذا المجتمع، والمراد من الحرية هو أن يتمتع الأفراد بتلك الحريات، المصرّح بها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من الناحية السياسية. وبناءً عليه، للشعب ممارسة الرقابة على الدولة، كما يحقّ له مساءلة الحكومة أيضاً، والمجتمع الذي يعدّ فيه الاختلاف في الرأي مع السلطة جُرمًا، ويكون «العدو» محور الفعل السياسي فيه، أي يحصل اعتقاد «بأنهم ما داموا يعادونني فأنا موجود»... هذا المجتمع لا يمكنه تجنّب العنف، أو الحيلولة دون وقوعه، فإذا أصبحت السلطة في المجتمع بيد الأقلية، وكانت من الناحية الدينية أقليةً محتكرةً؛ فلا يوجد أمام هذه الأقلية سوى طريق العنف وسيلةً لما تريد؛ ذلك أنها لو أرادت الرجوع إلى رأي الأكثرية، فلا بد لها من التخلّي، والانسحاب من الميدان، وحيث إنها لا تريد ذلك؛ فلا مفرّ لها من استخدام العنف حينئذٍ.

النقطة السابعة: إن حكومة تريد من مواطنيها إطاعتها دونما اعتراض، ولا تعترف لهم بأي حق قانوني في معارضتها؛ حتى داخل الأطر، ووفق الموازين القانونية، أو عدم الموافقة على تعاطيها وأدائها ونمطها، أو تشكيل كيان حزبي لهم، إن مثل هذه الحكومة ليس أمامها سوى العنف والأخذ به.

وعلى أية حال فالجواب عن السؤال الذي ذكرتموه وهو: «هل تترك البنية السياسية لمجتمع ما أثراً في رواج قراءة ذات طابع عنفي عن الدين أو إسهام في تشكيلها؟» إيجابي مائة في المائة، فقد أوكل الدين في مجال السياسة أكثر الأمور إلى العقل البشري، ولم يقدم سوى الأصول العامة والكلية، وما نجده بين أيدينا في الساحات السياسية والاجتماعية باسم الدين أكثره أقرب إلى العرفيات، وإلى الخلفيات التي حملها علماء الدين أنفسهم منها إلى النصوص الدينية.

وبناءً عليه، فإذا ما كانت هناك سلطة دينية، تتمتع بجهاز الحكم وفقاً للخصوصيات السالفة الذكر؛ فإن هذه السلطة ستولد العنف في المجتمع لا محالة، وتنشر قراءة عن الدين تؤدي إلى ذلك، ووفقاً لذلك، وبناء على كلمات الميرزا النائيني الذي كان يرى أن أعظم وأخطر أنواع الاستبداد هو الاستبداد الديني، لا بد لنا من الاعتراف بأن تلك القراءة التي تتيح هذا النوع من النظام السياسي وتجزئه، تحتوي بالتأكيد على أخطر أنواع العنف، ذلك أن العنف في الحكومات غير الدينية لا يحظى بدعامة شرعية، أما فيها فالأخلاق والشرع أنفسهما سيصبحان أدوات ووسائل بيد السلطة السياسية، ومن هنا ما أكثر ما تعد أعمال العنف واجبات شرعية.

● ما استنتجناه من وجهة نظرهم هو: أن القراءات ذات الطابع العنفي عن الدين تمثل حصيلة التاريخ والفكر التقليدي، وليست نابعة من ذات الدين؛ أي أننا لو عدنا ووصلنا إلى حقيقة روح الدين نفسه، فلن نرى شيئاً من أعمال العنف هذه، هل أن هذا الكلام صحيح؟

○ الشيخ شبسْطري: يرتبط الجواب هنا بنوعية الفهم الذي نحمله عن الدين، فإذا كان مرادنا من الدين ما يفهمه عرف المتدينين؛ فإن الجواب، سوف يكون مختلفاً عما إذا كان منظورنا فهماً آخر للدين يراه مفكراً أو متكلم معاصر.

ففي الحالة الأولى يشكّل الدين مجموعة الواقعيات والحقائق العقائدية، والأخلاقية والعملية التي اكتست ثوب التحقق في التاريخ، فإذا أخذنا هذا الفهم بنظر الاعتبار؛ فسوف نجد أن بعض الأعمال التي نلاحظها اليوم مخلوطة بالعنف تؤلف قسماً من الدين نفسه، أما لو فكّنا جوهر الدين عن صدفه وسطحه، وحاولنا أن ننظر بعين ظاهراتية، فسوف يتبدل جوابنا عن هذا السؤال أيضاً. وفي هذه الصورة من الممكن أن نعتبر الدين نوعاً من السلوك، لا مجموعة من الأعمال والعقائد، والأخلاقيات. ومن الممكن حينئذ أن يقول شخص: إن الدين نوع من الحياة المعنوية، أي نوع من الحياة المتجهة والسالكة نحو الله

تعالى، وفي هذا النوع من الحياة يستقر الأفراد ضمن وضعيات إيمانية، ومن الواضح أن هذا الفهم للدين مغاير لذلك الفهم التقليدي الشائع بين المتدينين، كما هو الفرق ما بين دين العرفاء ذوي الدرجة الأولى، ودين المتكلمين والفقهاء.

ووفقاً للقراءة التقليدية للدين يعتبر الدين مجموعة من الأخبار والقضايا الواردة من جانب الله سبحانه، والتي يجب بناء الكيان الاجتماعي وفقها، أما الوحي في هذه القراءة فهو عبارة عن مجموعة من القضايا والمعلومات المحددة، غير المحتاجة إلى التفسير والتأويل، فالإنسان يحصل على بعض المعلومات بطريقة ذاتية؛ أي بنفسه، لكن بعضاً آخر من المعلومات ينتقل إليه عن طريق الوحي، والمعلومات الوحيانية ذات قسمين أيضاً: قسم منها يمكن للعقل الوصول إليه طبقاً للأصول والأسس، أما القسم الآخر، فهو يتعالى ويتخطى العقل البشري، وتؤلف المعارف الوحيانية عقائدنا وقيمنا وأعمالنا، وهذا النوع من التفكير الذي يتموضع في مرحلة أسبق من مرحلة فهم النصوص الوحيانية، ويشكل مرحلة متقدمة على الفهم أو قليات الفهم نفسه... يبتني على أصول معرفية وكلامية خاصة، والإصرار على هذا الفهم للدين - بقطع النظر عن اعتباره، أو عدم اعتباره الفلسفي - يخلق مع الأخذ بعين الاعتبار الحقائق الحياتية الإنسانية الجديدة إشكاليات عديدة، فإذا ما حمل مجتمع ما تصوّراً كهذا عن الدين؛ فلن يمتلك القدرات المعرفية والإيمانية والعملية لإيجاد مجتمع ديمقراطي، وعليه فإذا ما ألحّت جماعة على هذا التصوّر عن الدين؛ فلن تجد أمامها غير العنف طريقاً لحفظ ما يراه الدين، نظراً لعدم قدرتها على التكيف وواقع الحياة المعاصرة، وإذا كانت لدينا قراءة كهذه عن الدين، فلن يمكننا ومن خلال الاجتهاد في الفروع وحدها الفرار من التورط بالعنف.

بل يمكن تحصيل الجواب عن هذا السؤال من مختبرات التاريخ نفسه أيضاً، فإلى أي حدّ نجح العلماء في الحيلولة دون وقوع العنف ومظاهره؛ بالاستعانة بالاجتهاد في الفروع، دون القيام بأي تغيير في الرؤية والقراءة لمعنى الدين والإيمان ومفهومها؟

أما لو فسرنا الدين بالسلوك المعنوي في الحياة، وبالتأدب بالأداب اللائقة بالحق - سبحانه وتعالى -، وفهمنا الوحي بوصفه أعلى تجربة معنوية ودينية للإنسان تفتح أفقه الوجودي وتضعه في نقطة الجذب الإلهي، ومنحنا العلم والتجربة البشريين قيمتهما ومعناهما بهذا الدين، دون أن نقوم بتخريب النطاقات التي يتحرّكان فيها، وقرأناه كمشعل وضاء أمام النبي والمؤمنين ينير لهم الحياة... فإن هذا الدين - وكذلك الوحي - لن يضادّ أيّاً من حقائق أو واقعات أيّ عصرٍ من العصور.

هل للعنف علاقة بنوعية فهم الدين؟ وهل نوعية فهم الدين أمر ديني؟

يؤكد المحاور الكريم على أن العنف يتصل بنوعية الفهم للدين، كما يظهر من حديثه أن ذلك أمر ديني، والفهم العرفي السائد عن الدين - تحديداً - هو المولد للعنف الاجتماعي.

يبدو أن هذه الدعوى كلها ينقصها الدليل؛ إذ الحديث عن أن العنف أساسه ديني في المجتمعات الإسلامية كلام غير دقيق، وغير واقعي؛ لأننا أشرنا فيما مضى إلى أن العنف ظاهرة اجتماعية وليس ظاهرة دينية. وعليه، لو افترضنا - جلاً - أن الدين يدعو إلى اتباع الأسلوب العنيف في تطبيق أحكامه وتوجهاته، فإنه لا يؤدي إلى العنف طالما لم يتحول إلى ظاهرة اجتماعية، وحينما يتحول إلى ظاهرة اجتماعية، فهو حينئذ أمر اجتماعي وليس دينياً؛ لساهمة اعتبارات اجتماعية مختلفة في تحويل أمر إلى ظاهرة اجتماعية. والظاهرة الاجتماعية ليست قضية بسيطة بل مسألة معقدة ولها أطراف عدة.

ومن هنا يتضح أن فهماً معيناً للدين سواء كان فهماً تقليدياً أو فهماً حديثاً لا يصبح عاملاً للعنف طالما بقي أمراً معرفياً ولم يتحول إلى أمر اجتماعي، وحينما يتحول إلى أمر اجتماعي فلا يعدو كونه أمراً معرفياً ليأتي الحديث التجريدي القائل بأن «الفهم السائد عن الدين هو المولد للعنف الاجتماعي!».

ثم إن اعتبار «البعد المعرفي» عاملاً للعنف الاجتماعي هو تبسيط للمشكلة، كما أنه تبسيط للحل؛ لأنّ البنى التنظيمية الاجتماعية لا يُشيد صرحها وفقاً للأسس المعرفية البحتة للمجتمعات الإنسانية، وإنما يتم بناؤها وفقاً لحمل العوامل الفاعلة في الشأن الاجتماعي ويشكل البعد المعرفي طرفاً، إلا أنه ليس دائماً الطرف الأهم والأقوى.

إنّ التصور القائم لدى البعض بأن البعد المعرفي (العقدي، الفلسفي، التصوري)، هو العامل الحاسم في الجانب الاجتماعي، فلا بد أن يبدأ الإصلاح الاجتماعي من الأسس المعرفية هو جزء من الحقيقة وليس كل الحقيقة؛ لأنه تمّ فيه تغيير الجانب الأكثر فاعلية في المجتمع الإنساني، وهو البعد العملي (أو مصالح الفئات الاجتماعية)، حيث إنّ البنى التنظيمية الاجتماعية تتبّع مصالح الفئات الاجتماعية قبل نزعاتهم الفكرية والمعرفية، وفي كثير من الأحيان يتحول العامل المعرفي إلى وسيلة للحفاظ على المصلحة الاجتماعية لا نفس المعرفة. وعليه، يغدو العنف الاجتماعي وسيلة للحفاظ على المصالح الاجتماعية دون المعارف الاجتماعية. وهذا ما يفسّر كثرة المفارقات في الواقع الاجتماعي بين الواقع النظري والواقع العملي، والسبب لا يعود إلى تقاعس وتنازل الفئات الاجتماعية عن تصوراتهم وأفكارهم

بقدر ما يعود السبب إلى ارتباطهم بمصالحهم قبل مبادئهم، وفي حالة التعارض والتزاحم يقدم الجانب العملي على الجانب المعرفي والنظري.

● الأيمن لتجربة العقود الأخيرة في إيران أن تمدنا بشيء في هذا الإطار؟ وكمثال، هل يمكن للجهد الذي قام به الميرزا النائيني للاعتراف ببعض الهيكليات السياسية الجديدة، أو تلك الجهود التي بذلت في العقدين الأخيرين... أن ترشدنا، هل أن الاجتهاد في الفروع حلّ المشكلات أم لا؟

○ الشيخ شبسْترِي: سوف أشير في تكملة كلامي إلى جواب هذا السؤال، فكما قلت يمكن - انسجاماً مع التفسير الثاني للدين - اعتباره نوعاً من السلوك، وعدم حصره بأي من أشكال الواقع التاريخي والاجتماعي للعصور الماضية، فإذا اعتبرنا الدين سلوكاً إنسانياً خاصاً؛ فسنتجر إلى القول أيضاً بأن دين النبي عبارة عن سلوكه الخاص المميز المترافق وتجربته الوحيانية، ومن زاوية ظاهراتية - وبشكل ملخص - يمكننا القول: إن دين النبي عبارة عن اعتراف وشهادة، اعتراف بألوهية الله، وشهادة بالناحية الخارجية له...، وقد دعا النبي الآخرين إلى الاعتراف بألوهية الله، وشكّلت هذه الدعوة مضمون رسالته أيضاً، فدين النبي متمركز على تجربته، والتجربة النبوية تجربة مملوءة تنضح منها إلى غيرها (خلافاً لتجارب العرفاء)، هذا الاعتراف وتلك الشهادة من ذاتيات التجربة النبوية للأنبياء، ويمكن القول ببيان قاصر: إن هؤلاء يقومون بفعل التجربة، بحيث يقدرهم - الله تعالى - على البيان والكلام بما لم يكونوا ليقدروا عليه لولا ذلك، والمعنى المركزي والجوهر الأساس هو ذلك الاعتراف وتلك الشهادة، إنهم يمارسون التجربة، حيث يسخرهم الله - سبحانه - بقدرته الإلهية للاعتراف والشهادة، ومن الطبيعي أن تتبلور هذه الشهادة وذلك الاعتراف في لغة وثقافة خاصة، ومن هنا يبرزان ضمن أشكال المحدوديات التي تتسم بها تلك اللغة والثقافة، وكل ما يرتبط بتلك اللغة والثقافة وذلك الزمان والعصر؛ إنما هو من أعراض وطوارئ التجربة النبوية. وعليه، فإذا ما اعتبر شخصاً ما أن الوحي عامل بعث واعتراف وشهادة بالنسبة للنبي واعتقد - أيضاً - أن لغة تلك التجربة لغة رمزية، فلن يرى ما يتحقق تحقّقاً تاريخياً، اجتماعياً، ثقافياً مضموناً ذاتياً للوحي، ومن ثم لن يعتبره جوهراً لدين النبي حينئذٍ.

وعلى أية حال، إنني أرى أنه لا بد لنا من طرح هذا السؤال على أنفسنا: ما هي الرسالة الأساسية التي كان يحملها هؤلاء العظماء؟ وما هي التلونات التي اكتستها هذه الرسالة عبر التاريخ؟

إن هذا السؤال سؤالٌ علمي، يمكن تقديم جواب عنه وفقاً للمنهج الظاهراتي، فإذا ما أثرنا سؤالاً من هذا القبيل؛ أمكننا الإجابة عنه بأن جوهر تلك الرسالة هو البعد المعنوي، إن جوهر هذه الرسالة - والتي تعبر أيضاً عن منشأ تديننا واعراننا وشهادتنا - ذو إشارة وحركة نحو - الله تعالى -، وبناءً عليه، فلا عنف في الدين .

إن النبي إنسانٌ بُعث في ظروف تاريخية خاصة، وفتح آفاقاً معنوية خاصة، أما أين هو ذاك الأفق المعنوي، فهذا ما لا بد من تقديم إيضاح معقول له في علم الكلام، وفي هذا النوع من القراءة والنظرة للدين ستقدم سلسلة من التصويرات الجديدة عن الله، والنبي، والوحي، والإيمان، وغيرها ومن الطبيعي أن تثير هذه التصويرات الجديدة مجموعة من المباحث الهامة والمعقدة، ما لا نقصد هنا طرحه وإثارته .

وعلى أي حال، فما جرت الإشارة إليه آنفاً إنما هو نوعٌ من الاجتهاد في الأصول، يستدعي بدوره تحولاً في نهج الاجتهاد في الفروع أيضاً، وعلى حد تعبير إقبال اللاهوري: إيجاد تحولٍ في كل الجهاز والكيان الإسلامي، ففي هذا النظام الجديد تكتسب مفاهيم من قبيل الله، والوحي، والنبي، والقانون، والقيم الدينية وغير ذلك معاني خاصة، وهذا التحول المشار إليه لا يعني إطلاقاً أي نوع من الخروج عن الإسلام، وإنما هو بيان لفهم خاص عن نبوة نبي الإسلام في هذا العصر، ومن الممكن أن لا تكون أمامنا أي وسيلة سوى تقديم فهم جديد لرسالة النبي - صلى الله عليه وآله وسلم -، وهذا الإمكان يمنحنا مجال التتابع وواقعيات الحياة في كل العصور، وفي ظل كافة الهيكليات والنظم الاجتماعية والسياسية، ويدفع إلى عدم الحاجة بعد ذلك إلى العنف بكل ألوانه .

لقد ابتعدنا في زماننا الحاضر ألفاً وأربعمائة عام - كفاصلة تاريخية - عن عصر النبي، ونحن على دراية واضحة بهذه الفاصلة التاريخية، ولا يمكننا تجاهلها، وعلينا أن نمد جسور الترابط مع عصر الرسول ورسالته؛ انطلاقاً من هذه النقطة التي نحن فيها، ومن الطبيعي أن يختلف فهمنا لرسالة النبي في عصرنا الحاضر الذي نعيش فيه عن فهم أولئك الذين كانوا يعيشون في أوضاع تاريخية سابقة، لكن هذا لا يعني خروجنا عن الإسلام، كما لا يعني ذلك بالنسبة إليهم هم أيضاً. وليس من الضروري أن يكون المتكلم الذي كان يعيش في قرون سابقة مخطئاً في فهمه لأعمال وكلمات النبي، كما لا ملزم لأن يكون المتكلم المعاصر مع بعده الزمني الكبير عن عصر النبي مشتبهاً في نظرتة لأحاديثه وسلوكياته أيضاً، فقد كان ذاك الفهم ميسراً لأولئك، فيما تيسر هذا الفهم للمتأخرين

الجدد، وإذا ما تحقّق هذا الفهم الجديد وخرج إلى العيان والكينونة؛ فسوف يؤدي إلى إحداث تغييرات عميقة في النمط والمنهج والمسار، تغييرات ستحل الكثير من القضايا ومن جملتها قضية العنف.

● لقد جرى عرض أكثر من قراءة عن الدين على مرّ التاريخ، من بينها القراءات الكلامية، والعرفانية، والفقهية وغيرها، هل أن ثمة قراءة من هذه القراءات الكلاسيكية أكثر قرباً إلى النمط الجديد، أو أن المسافة فيما بين الجميع وبينه واحدة؟

○ الشيخ شبستري: تشكل هذه القراءات الثلاث الأركان الأساسية للقراءة التقليدية للدين الإسلامي، وهي قراءات تشترك في مناخ واحد، وليس هناك تغاير مهم فيما بينها، لقد ارتبط المتكلمون، والفقهاء، والمتصوّفة كلهم بتلك الأصول والمبادئ السابقة، وقد كان الفلاسفة وبعض العرفاء المسلمين أول من ابتعد عن هذا التصوّر، أي أن المفاهيم التي وظّفوها في معرفة الله، والنبوة، والوحي، والشريعة؛ لم تكن عين تلك المفاهيم التي استخدمها المتكلمون والفقهاء والمتصوّفة، وكمثال، مفهوم واجب الوجوب، أو الاتصال بالعقل الفعّال (الوحي) أو الله كمعشوق، فهذه المفاهيم لم تكن من المفاهيم التي كان متكلمو القرون الأولى يطلقونها على -الله تعالى- والوحي. نعم، عندما أصبح الكلام فلسفياً؛ نفذت هذه المفاهيم فيه أيضاً، لكن عامة المتدينين -حتى في هذه المرحلة- يحملون تصوّراً وفهماً مختلفاً عن الدين.

و على أية حال، فقد أثار الفلاسفة وبعض العرفاء مقولات ومفاهيم متنوّعة ومتمايضة، وإذا ما أردنا أن نحكم فيما يتعلق ببعده، أو قرب هذه القراءات المتنوعة من الدين عن هذا النمط والمنهج الجديد المنتظم؛ فلا بد لنا من أن نقول: إن قراءة بعض العرفاء أقرب إلى الواقع الجديد، من حيث عواقبها وآثارها لا من حيث مضمونها؛ أي أن هذه القراءة تترك الإنسان أكثر حرية في تنظيم حياته الدينية، كما تمنح الأفراد حق تنظيم حياتهم وكيانهم الاجتماعي، وفقاً لما يشخصونه من الصحة والصواب، أما لو سلّطنا نظرنا على محتوى قراءة هذا البعض من العرفاء؛ لرأينا فيه تمايزاً عنه.

○ الشيخ كديفر: لقد بين جناب الشيخ مجتهد شبستري قراءتين مختلفتين للدين، وذكر أن القراءة الجديدة له لا تفسح مجالاً للعنف، ودون أن أحكم في صحة أو بطلان هذه القراءة الجديدة، أوافق على أنها تقفل الطريق أمام العنف وظواهره، لكنني أريد هنا أن

أشير إلى جواب عن التساؤل القائل: هل أن القراءة التقليدية الكلامية - الفقهية تجيز العنف أو لا؟ هل أن المتدينين الذين يحملون هذا التصور عن الدين مجازون في الاستعانة بالعنف وفق الأسس الكلاسيكية أو لا؟

وقبل الدخول في البحث أرغب في تبين مسألة وهي: أننا قادرون على عرض فهمين وتصورين للدين، مستنتجين من الكتاب والسنة، حتى وفق الأصول والضوابط الفقهية والأصولية الموجودة والمتداولة، أحدهما «الفهم الرسمي» والآخر «الفهم غير الرسمي».

المسألة الأخرى التي أرى ضرورة بيانها، هي: أنه لا وجود أساساً لقضية الجوهر والصدق، والذاتي والعرضي ضمن الأطر والضوابط الفقهية - الكلامية التقليدية، ولذلك فبدلاً من أن أجيب عن تساؤل يقول: هل تنشأ العنفوية من جوهر الدين أو لا؟ عليّ أن أقدم جواباً عن السؤال الآخر القائل: هل أن من لوازم الفهم التقليدي للدين اعتماد العنف والأخذ به أو لا؟

إن جوابي عن هذا السؤال جواب سلبي؛ إذ لا تلازم بين هذين الأمرين، فمن الممكن تقديم قراءة مقننة ومقبولة في الأوساط الحوزوية عن الدين، من دون أن تفضي هذه القراءة إلى العنف، كما يمكن ضمن إطار هذا النظام الكلاسيكي رفض العنف الديني بشكل صريح، وبيان مشكلاته الكلامية والفقهية الحقيقية أيضاً.

اسمحوا لي أن أركز الكلام حول مجموعة من الأحكام، التي يقال إنها تمثل مصاديق للعنف الديني، فقد قمت بتقسيم هذه الأحكام وفرزها في إطار طوائف ومجموعات، ومن الطبيعي أنني لن أدخل هنا في موضوع العقوبات، ولن أجرّ نفسي للحديث عن عقوبات من قبيل قطع اليد، والجلد، والرجم، وما شابه ذلك، لكن بقية الأحكام يمكن تقسيمها على الشكل الآتي:

المجموعة الأولى: الأحكام المربوطة بالارتداد وسبّ النبي - صلى الله عليه وآله وسلم ..

المجموعة الثانية: الأحكام المتعلقة بالجهاد الابتدائي، حيث يعني الجهاد الابتدائي إمكانية قيام المجتمع الإسلامي وإقدامه على تجهيز الجيوش، وإرسالها لشن الحرب على المجتمعات والبلدان الأخرى، بغية جعلها مجتمعات مسلمة، فالجهاد الابتدائي تعبير ثانٍ عن الجهد الحربي لأسلمة الآخر.

المجموعة الثالثة: أحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ أي أنني لو شاهدت أشخاصاً لا يقومون بفعل المعروف، أو أنهم يرتكبون المنكرات، فإنه يحقّ لي - أولاً - أن أكره

ذلك كرهاً قلبياً، وأن أخالف - ثانياً - هذا الواقع على صعيد اللسان، وفي المرحلة الثالثة أمارس فعل الأمر والنهي، وأواجه الواقع مواجهة مادية عينية، وقد أجاز الفقه التقليدي حتى ممارسة القتل بغية هذا الأمر، وهو ما يمكنه أن يوقع التنوع والتعدد الفكري في إشكالية شاملة وفقاً لهذا الاتجاه.

وهذه المجموعات الثلاث موجودة لدى كافة الاتجاهات الفقهية السائدة.

أما المجموعة الرابعة: فقد طرحت في أوساط جماعة من الفقهاء من الممكن أنهم يمثلون الأقلية، أقصد نظرية الولاية المطلقة للفقهاء، فبناءً على هذه النظرية يحق للولي الفقيه الذي يملك قدرة وسلطة لا حد ولا حدود شرعية لها، أن يقوم بكل عمل يراه صلاحاً، فإذا رأى هذا الفقيه مصلحة، أمكنه أن يحكم بالعنف في المجتمع الإسلامي ويجيزه.

وإذا ما أردنا أن نبحث في مصاديق موضوعة الدين والعنف؛ فلا بد لنا من تسليط الضوء على هذه الموارد الأربعة المتقدمة.

ثمة فهم للكتاب والسنة يأخذ بهذه الأحكام المتقدمة بلا قيد أو شرط، فداخل إطار هذا الفهم لمصادر الدين:

أ- يعد القتل عقوبة الفرد المرتد، وكذلك مصادرة أمواله وفصله عن زوجته، كما أن عقوبة سب النبي، أو أحد المعصومين الآخرين هي القتل أيضاً.

ب- يجوز القيام بالجهاد الابتدائي لأسلمة المجتمعات الأخرى. طبعاً، هذا البحث ليس مطروحاً بجدية في زماننا، ذلك أن أكثر الفقهاء يذهبون إلى إناطة هذا النوع من الجهاد بوجود المعصوم، وأما في عصرنا الراهن فالموضوع ملغى؛ ذلك أنه لا حضور للمعصوم حالياً. ولا بد من الإشارة إلى أن الكتب الاستدلالية طرحت موضوع الجهاد الابتدائي بشكل مطلق، واعتبرت أن ضرورة حضور المعصوم لأجل الجهاد الابتدائي على حد تلك الضرورة الموجودة في إقامة صلاة الجمعة والحدود وأشبه ذلك، فما أكثر ما يمكن القيام بالجهاد الابتدائي، حتى في ظل غياب المعصوم؛ ولذلك فلو تحولت دولة إسلامية في وقت من الأوقات إلى دولة عظيمة؛ فمن الممكن - استناداً إلى هذا البحث - القيام والتصدي لأسلمة باقي مجتمعات العالم غير الإسلامية.

ج- إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر له مراتب ثلاث: هي مرتبة القلب، ومرتبة اللسان، ومرتبة اليد، ويمكن للحاكم الشرعي في المرتبة الثالثة إصدار قانون بالعقوبة المادية العينية، حتى لو أدى ذلك إلى القتل.

د - من وجهة نظر الفقهاء القائلين بالولاية المطلقة للفقهاء، ليس هناك ما يمنع أو يردع الفقيه عن فعل أمر إذا ما رأى فيه صلاحاً، فكل ما يراه الفقيه مصلحةً، يقع في رتبة تتجاوز كافة الأحكام الأولية والثانوية.

هذه هي القراءة الرسمية السائدة عن الدين، وهي قراءةٌ تحمل - من وجهة نظري الشخصية - العنف في طياتها.

بيد أنه من غير الضروري تقديم قراءة جديدة للدين، بغية إبعاده عن دائرة العنف، ذلك أنه بالإمكان تقديم قراءة أخرى للكتاب والسنة، تخضع للضوابط الكلاسيكية، من دون أن يجزنا ذلك إلى العنف.

ومن اللطيف هنا الإشارة إلى بحث الاجتهاد في الفروع والأصول، فقد أشار الشيخ شبستري إلى أن الاجتهاد في الفروع غير قادر على الحيلولة دون ظاهرة العنف الديني، لكنني أخالفه الرأي في هذه النقطة، وأرى أن الاجتهاد الممنهج في الفروع الفقهيّة، والاجتهاد الممنهج في الكلام قادران على إيصالنا إلى النتيجة المطلوبة.

ورد في الحوار: إن «كل ما يراه الفقيه مصلحة، يقع في رتبة تتجاوز كافة الأحكام الأولية والثانوية. هذه هي القراءة الرسمية السائدة عن الدين، هي قراءة تحمل - من وجهة نظري الشخصية - العنف في طياتها».

الكلام الذي يشير إليه المحاور بعنوان «القراءة الرسمية» هو الرأي الذي دعى إليه الإمام الخميني في نظرية «ولاية الفقيه المطلقة» وطرحه من قبل المحاور بهذه الصورة لا يخلو من مغالطات واضحة، وذلك للإعتبارات التالية:

أولاً: ما يتناوله الإمام الخميني (ره) هو الجانب السياسي للولاية، أو نظرتَه إلى «ولاية الفقيه»، ويعرف المحاور جيداً أنّ نظرية ولاية الفقيه المطلقة، هي نظرية بين نظريات عدة ضمن دائرة ولاية الفقيه، فلا تمثل تلك نظرة الفقيه إلى الدين كله، فقراءة ولاية الفقيه لا تساوي قراءة الدين - كل الدين - .

ثانياً: لا يمكن اختزال نظرة الإمام الخميني إلى الشأن السياسي بـ«المصلحة السياسية» التي يتمّ تحديدها من قبل الفقيه حتى نستنتج ما ورد لدى المحاور، بل للإمام نظرة متكاملة إلى الشأن العام تشكّل قضية المصلحة مفردة بين مفردات عدة، ورد التركيز عليها في فكره - رحمه الله - ولتلك المفردات الأثر الكبير في فهم رؤية الإمام الخميني إلى الشأن العام.

ثالثاً: إن عبارة «كل ما يراه الفقيه مصلحة...» لا تعبر عن الحقيقة؛ لأن الرؤية الواردة هنا هي رؤية فنية - قواعدية، وليست رؤية شخصية تابعة لميولات الفقيه وأهوائه كما يريد المحاور أن يوحي بها إلى المخاطب.

رابعاً: إن النتيجة المستخلصة من الحديث بأن هذه القراءة تحمل العنف في طياتها لا تلامس الحقيقة؛ لأنه كما أشرنا - فيما سبق - بأن العنف ليس له أساس معرفي يحد بل له جذور اجتماعية - عملية.

خامساً: إن ما ورد لدى المحاور بأن رأي الحاكم الشرعي المبني على المصلحة العامة يتجاوز الأحكام الأولية والثانوية، تصوّر غير صحيح؛ لأن الرأي المبني على المصلحة هو نفس الحكم الثانوي وليس مقابلاً له. كما أن هذا التوجه عند الإمام الخميني مبني على اعتبارات عدة - لا مجال هنا لتفصيلها - من جملتها عنصر الزمان والمكان، ومجاله القضايا التدبيرية التي تتأثر بالواقع والزمان والمكان.

○ الشيخ شبسثري: أي هل تقصدون أننا قادرون على تحقيق النتيجة المرجوة دون إعادة قراءة في مفاهيم الله والنبوة والإيمان وأمثال ذلك؟

○ الشيخ كديفر: لقد قصدت بالاجتهاد الكلامي أننا - مثلاً - غير ملزمين باتباع تلك الأدلة التي أقامها المتقدمون في مجال النبوة، والإمامة، والغيبة وغير ذلك، وعلى سبيل المثال، يمكن تقديم تصوّر وقراءة جديدة لموضوع الغيبة، نعم، هذه القراءة تخضع لتلك الضوابط الكلاسيكية الاجتهادية الكلامية، فمفهوم الله في القرن الثالث عشر الهجري يختلف عنه في القرن الثاني الهجري، فعلى أساس أية ضوابط جرى هذا التمايز وهذا التحول؟ إن تلك الضوابط نفسها يمكن أخذها وجعلها مبنية اجتهادنا الكلامي المعاصر، لكن لا بد لنا من الإذعان بأن علم الكلام، قد ابتلي - ولقرون - بالجمود والركود، إلى حد أنه لم يجر تأليف أي كتاب كلامي جاد ومبدع على هذا الصعيد.

وعليه، وبصورة مختصرة، يمكننا - وفي إطار ذاك النسق التقليدي نفسه ممارسين للاجتهاد الفقهي والكلامي - إعادة النظر في هذه الأحكام الأربعة المتقدمة، فالارتداد واحد من المسلّمات القرآنية، لكن ما جرى بيانه في القرآن؛ إنما هو العقاب الأخروي للمرتد، ولم يؤت على ذكر جزائه الدنيوي بشكل صريح، لكن هذا الموضوع جاء في الروايات، وهي روايات متعددة في حد ذاتها، لكن السؤال هنا: من هو المرتد؟ إذا أردنا الجواب عن هذا السؤال وفق نفس تلك الضوابط التقليدية المعهودة؛ فسنرى أن دائرة المرتد ضيقة للغاية.

● لكن قضية الارتداد لا تنتفي أو تزول؟

○ الشيخ كديفر: كلا، لقد بينت أن الارتداد من المسلّمات القرآنية، لكن المرتد هو ذلك الذي يخالف الإسلام، لا على أساس البحث والتحقيق، وإنما على أساس العناد واللجاج، مضافاً إلى إعلانه وجهة نظره، هادفاً إيجاد تيار اجتماعي-سياسي في المجتمع، أما من يبدي وجهة نظره بطريقة علمية في كتاب أو غير كتاب، فليس مشمولاً لمثل هذا الحكم، وأساساً ليس هناك نظام-حتى الأنظمة الديمقراطية-يوافق على إبداء وجهة نظر في إطار خلق تيارات سياسية-اجتماعية معارضة للنظام، ففي الأنظمة الديمقراطية، ثمة مواجهة جادة وحاسمة مع التيارات الفاشية.

المسألة الأخرى هي أن حكم الارتداد لا بد أن يكون علنياً، ولا بد من ملاحقته ومتابعته في محكمة مختصة، كما لا بد من أن يكون هناك مجال للمتهم لكي يدافع عن نفسه، ويمارس حقه هذا؛ إذ الأصل قائم على عدم الارتداد، وبالتالي، فلو تحققت أبسط الشبهات؛ لأدّى ذلك إلى ارتفاع الحد، فإن مذاق الشارع يتجه-كما هو الحال في الزنا-إلى عدم إثبات الحد وإقامته، وعلى أية حال فإثبات مثل هذا الحكم أمر بالغ الصعوبة، إلا أن يُقدّم الفرد نفسه على الاعتراف بالارتداد، ومن هنا فمصاديق الارتداد غاية في القلّة والندرة.

وهكذا الحال في سبّ النبي وسائر المعصومين، فمن الممكن أن يقال: إنه لو سمع شخص سبّ النبي، أو أحد المعصومين من جانب شخص آخر، فإنه قادر على قتله على الفور، لكن أولياء المقتول يمكنهم رفع دعوى ضد هذا الشخص، وبالتالي، فلا بد من أن يكون لديه شهود ليتمكن من إثبات حادثة السب هذه أمام المحكمة المعنية، وقد جاء في علمي الفقه والكلام الكلاسيكيين سلسلة من القيود والاحتياطات التي تصعب من عملية إصدار الحكم في مثل هذه الحالات وتعقدّها، أما في مجتمعنا اليوم فالوضع مختلف؛ إذ إن هناك حالة من عدم المراعاة لهذه الاحتياطات والقيود، وكأن الشارع ليست لديه أية احتياطات أو تحفظات في هذا المجال.

أما فيما يتعلّق بالجهاد الابتدائي فلا بدّ من القول: بأن تجهيز الجيوش لهذا الغرض ليس أمراً جائزاً في كل الحالات، ذلك أن التدين ليس إكراهياً ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(٦)، أفهل يمكن بسهولة إجبار الآخرين على التدين؟

وعليه فالجهاد الابتدائي يكتسب ضرورته، إزاء نظام يحول دون توجه الناس إلى

الدين وإقبالهم عليه، ويؤلف من ثم إيقاظاً لهم وتنبيهاً إلى صيرورة التدين، فإيران في صدر الإسلام كانت على هذه الوضعية، والجهاد الابتدائي إنما يعبر - صرفاً - عن رفع الموانع والعراقيل، ليتمكن الناس من الإيمان عن كامل اختيارهم وإرادتهم، وليس الهدف من ورائه الأسلمة الإجبارية للبشر.

أما ما يخص المرتبة الثالثة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ أي مرتبة اليد، فلا بد من القول: إن المسؤولين هم وحدهم - في دولة ومجتمع ذي قانون - المجازون في إجراء العقوبات المتصلة بالموضوع؛ أي أنه لا بد من القيام بتحديد مسبق للمنكر والمعروف في إطار القانون، ومن ثم يتم إجراء العقوبات بشكل قانوني.

وأما مسألة الولاية المطلقة للفقهاء، فلا بد لنا من أن نعرف بأن جماعة معتدلاً بها من الفقهاء لا توافق على هذا الاستنتاج من الكتاب والسنة، فما لم يؤمن الإنسان بهذه النظرية؛ فلن يرى لفردٍ من الأفراد أية مسؤوليات خاصة من طرف الشارع، حتى يحق له التصرف في النواحي العامّة من الحياة، بل يرى بعض الفقهاء أنه ليس المقصود من إطلاق الولاية (الولاية المطلقة) أن بإمكان الفقيه طرح أي حكم شرعي جانباً تحت شعار المصلحة وباسمها، فلو أقدم الولي الفقيه على القيام بما يوجب وضع المسلّمات، والواجبات الشرعية موضع الشك والترديد، ما يؤدي إلى تزلزل ثقة الناس بالدين، فلا بد من مواجهته والوقوف ضد أفعاله هذه. وبعبارة أوضح: لا يحق للحاكم الشرعي الإقدام على أعمال العنف من خلال الطرق والأساليب غير المقررة سلفاً في القانون.

كما أن الحقوق الفطرية للبشر، وما يعترف به اليوم كحقوق للإنسان من قبيل حق الحياة، وحق الأمن، وحق الحرية، وحق مقاومة الظلم... كلها حقوقٌ يمكن إثباتها ضمن الأطر الفقهية - الكلامية المدرسية، فبعض هذه الحقوق ورد ذكره - بصراحة - في الفقه والكلام الكلاسيكيين، كما أن بعضاً آخر منها يمكن استنتاجه أيضاً، فمبحث الاحتياط في الدماء، والأعراض يلزم بالدقة الاعتراف بهذه الحقوق شرعاً.

إنني أوافق على أن الاجتهاد التقليدي بحاجة في كثير من الموارد إلى إعادة نظر، وما لم تتحقق إعادة النظر هذه؛ فسنبقى نواجه تصوّرات عنفية خاطئة، بيد أن ذلك لا يستدعي توجيه نقد شامل للضوابط والقواعد الاجتهادية.

○ الشيخ شبستري: إذا ما كانت مسألتنا تكمن في مجموعة من الأحكام الفقهية؛ فلربما يكون منهج الشيخ كديفر مؤثراً، لكن من وجهة نظري، تتجاوز القضية الأساسية في

مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة هذا الأمر، فالعنف في هذه المجتمعات ناشئ عن عدم رعاية حقوق الإنسان، والإشكالية تكمن - في الحقيقة - في عدم قدرتنا على بناء مؤسسة، أو كيان اجتماعي، قائم على الحقوق الكاملة للإنسان، فلو أننا لم ندون دستورنا وفق حقوق الإنسان المدرجة في الإعلان العالمي، والذي جرى إكماله فيما بعد، ولم نصحح كياننا الاجتماعي على أساس قانون كهذا، ولم نبدِ احتراماً لتلك الحقوق والحريات الاجتماعية والسياسية المدرجة في ذلك الدستور، فإننا سنواجه مختلف أنواع العنف حينئذٍ، وفي هذه الحالة، تكمن قضيتنا الأساسية في تحديد هل أن الأصول الفقهية - الكلامية السابقة تجيز لنا إقامة مجتمع مبني على هذه الحقوق الإنسانية أو لا؟

وفي الحقيقة، هناك سؤالان مثيران هنا:

أولاً: هل تندرج حقوق الإنسان بشكلها المعاصر داخل تلك الأصول التقليدية أو لا؟

ثانياً: هل تمنعنا تلك الأصول، وتصدنا عن الأخذ بتلك الحقوق أو لا؟ فما لم نوافق على حقوق الإنسان من أعماق قلوبنا وبكياننا كلاً، ولم نَسعَ نخب المجتمع لإقرار تلك الحقوق فيه؛ فإن القانون نفسه يمكنه أن يجسد العنف عينه، ويمنحه المشروعية، فالقانون لا يرفع العنف في حد نفسه بل ربما يشرعه أحياناً.

من وجهة نظري، تعود بُنانا الفقهية - الكلامية فيما يتعلق بالموضوعات السياسية، إلى حقبة زمنية ماضية، ففي العالم القديم كانت العلاقات السياسية بين البشر تعتمد على تبعية الشعب للحاكم العادل، أو الظالم، وهناك لم يكن ليثار أي طرح عن موضوعة حقوق الإنسان، كما أن الظلم والعدل كانت لهما معاني أخرى مختلفة عما لهما اليوم، فقد حمل العدل في تلك المرحلة الزمنية معنى فردياً مبهماً، ولم يكن - وفق ذلك المعنى - بقادر أصلاً على أن يشكّل أساساً لتنظيم اجتماعي وسياسي ديمقراطي، وهكذا كان الفقه والكلام خالياً من تلك المفاهيم التي تشكل اليوم أسس وأركان التنظيم السياسي في العالم المعاصر. ومن هنا فإن الإصرار على ذلك النمط والمسار الكلاسيكي الكلامي والفقهية يعني صرف النظر عن تكوين هيكلية سياسية ديمقراطية.

ثمة طريق آخر هنا، وهو الاجتهاد غير المنهج؛ أي ذلك الجهد غير الموفق وغير العلمي لاستخراج مفاهيم جديدة، كمفهوم «الحرية» و «المشاركة» من باطن القرآن والسنة، فمثلاً أولئك الذين يقولون بأن الإمام علياً - عليه السلام - كان يمارس الإدارة مع الخوارج ما داموا لم يشهروا سيوفهم، ووفقاً لذلك يمكن لكافة الفئات والفرقاء السياسيين عرض معتقداتهم وقناعاتهم السياسية بحرية كاملة؛ ما لم يصلوا إلى إشهار السلاح، يواجه

اجتهادهم غير المنهج هذا إشكالية جادة؛ إذ إنه يهدف إلى الحصول على أصل كلي ثابت، انطلاقاً من تصرف جزئي سلبي للإمام علي - عليه السلام -، أي عدم قيامه بفعل ما، وهو أمر غير ممكن.

ومن مصاديق هذا النوع من الاجتهاد أيضاً محاولة إقامة هيكلية شوروية، في مجتمع ديمقراطي، اعتماداً على آيات الشورى الواردة في القرآن المجيد، فهذا الأمر غير ممكن أيضاً؛ ذلك أن الشورى التي كانت موجودة عصر صدور النص القرآني، لا ربط لها أصلاً بالكيان الشوروي لحكومة ديمقراطية، نتحدث نحن عنها اليوم، إن هذا النوع من الاجتهادات اللامنهجية، واللاعلمية، وغير القابلة للدفاع عنها؛ لا يمكن وضع نظريات محكمة وفقاً لها واعتماداً عليها.

إن الإمام علياً - عليه السلام - أسوة العدالة، بيد أنه أسوة لتلك المصاديق من العدالة التي كانت موجودة في ذلك العصر، فكل شخص أسوة لعدالة زمانه، وليست لدينا قدوة في العدالة تتجاوز التاريخ، ففي المنظومة المناهجية الكلاسيكية تعني العدالة: عدم كون الحاكم مطلق العنان، وأن لا يمارس سلوكاً ظالماً تجاه رعاياه. أما اليوم، فإننا نواجه تساؤلاً عن معيار التنظيم الاجتماعي العادل، فإذا كان الإمام علي - عليه السلام - اليوم أسوة لنا أيضاً؛ فذلك ناتج عن كونه مظهراً ينبئ عن مسار خاص؛ أي ذاك المسار المتحرك نحو العدالة، وما يجب علينا فعله، هو أن نضع يدنا ونحصل من هذا المسار الحركي العام على المضمون والرسالة الموجهة إلينا، لكن التفسير المجدد للعدالة وتحديد مصاديقها سلباً أو إيجاباً في هذا العصر أمر موكل إلينا نحن.

إن ما ورد من مقولة: «إن الإمام علياً - عليه السلام - أسوة العدالة، بيد أنه أسوة لتلك المصاديق من العدالة التي كانت موجودة في ذلك العصر، فكل شخص أسوة لعدالة زمانه، وليس لدينا قدوة في العدالة تتجاوز التاريخ...»

إن هذا الكلام لا يخلو من مغالطات كبيرة، وذلك لما يلي:

أولاً: وقع المخاور في خلط واضح بين القيمة وترجمتها على الأرض، فنسب ما للترجمة والتجسيد إلى أصل القيمة فإن القرآن الكريم حينما يقول: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾^(٧). يدعوننا بالدرجة الأولى إلى التمسك بالقيم التي جسدها رسول الله (ص). وثانياً: يدعوننا إلى الأعمال التي مارسها النبي (ص) لتجسيد تلك القيم. الدعوة إلى جعل رسول الله (ص) قدوة هي دعوة إلى القيم التي دعى إليها الرسول (ص)، وعليه،

فإن الدعوة إلى التمسك بعدالة علي(ع) هي الدعوة إلى قمة العدالة الاجتماعية التي يمثلها الإمام علي(ع)، والأفعال التي قام بها الإمام علي(ع) لتجسيد العدالة في عصره هي حاكية عن العدالة القائمة بالإمام علي(ع)، وتلك الأفعال زمانية ومكانية، فليست مطلقة على مستوى المفردات ولكن لا تاريخية ومطلقة نظراً إلى أصل القيمة التي يمثلها الإمام علي(ع)، حيث إن «القيمة» لا تاريخية، ولكن حينما تترجم القيمة بفعل معين، يصبح الفعل تاريخياً لا القيمة. فالدعوة إلى عدالة الإمام علي(ع) هي دعوة إلى قيمة العدالة المتجسدة في سيرة الإمام علي بن أبي طالب(ع).

ثانياً: لم يميز المحاور بين أصل القيمة ومصاديقها في الخارج، وادعى جراء ذلك بأن «كل شخص أسوة لعدالة زمانه» وهذا الكلام صحيح نظراً إلى المصاديق ولكن ليس بصحيح على مستوى القيمة؛ إذ لا يمثل كل شخص القيمة بكل أبعادها؛ لأن القيمة أمر مجرد، لا زمني ولا مكاني، وعليه، لا يمكن أن يكون فعل كل شخص (ما عدا المعصوم) مساوياً للقيمة. والتساوي بين فعل الشخص والقيمة ضرب من الحجاز ومن فنون التعبير والبلاغة اللغوية.

ثالثاً: إن الدعوة إلى العدالة ومستوى من العدالة هو دعوة إلى اعتماد المعيار، المقصود به معيرة الأفعال والسلوك. ومن الطبيعي جداً أن تختلف مصاديق المعيار من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان، ولكن ما لا يمكن أن يختلف هو أصل المعيار (أي قيمة العدالة الاجتماعية)، وما هو المطروح - أساساً - أصل القيمة (المعيار) دون المصاديق، وحسب النصوص فإن النبي(ص) والمعصومين تم طرحهم بمستوى المعايير وليس كمصاديق بحتة للمعيار حتى يأتي حديث المحاور بأنه ليست لدينا قدوة في العدالة تتجاوز التاريخ.

الشيخ كديفر: لقد وجه الشيخ شبستري هذا السؤال: هل بإمكان أصولنا الفقهية - الكلامية التقليدية استيعاب حقوق الإنسان، وهضمها كأساس للكيان الاجتماعي أو لا؟

من وجهة نظري، يمكننا اعتماداً على الأسس الفقهية - الكلامية استخراج أكثر قضايا حقوق الإنسان وإثباتها، وبعبارة أكثر دقة يمكن إثبات كافة الحريات والحقوق، اعتماداً على هذه الأسس الكلاسيكية، باستثناء الحريات الدينية والجنسية.

وسؤالي الذي أوجهه إلى الشيخ شبستري هو: هل أن أسسنا الكلامية - الفقهية مشروطة بعدم مراعاة حقوق الإنسان؛ أي هل تقتضي عدم حقوق الإنسان؟ هل من المستحيل الموافقة على حقوق الإنسان بهذه المبادئ والمرتكزات؟

نعم، يمكن القول: إن قسماً من المسائل الفقهية والكلامية الناجمة عن القراءة الموجودة فعلاً للدين تنافي حقوق الإنسان، لكنني أعتقد بأن القضية لم تصل إلى حدِّ تسدِّ فيه أصولنا الكلامية. الفقهية الطريق على هذه الحقوق، فقد سعت شخصياً، وقمت ببعض الأبحاث التي تدل على أن هذه الأصول تمنح الإنسان حق إثبات مصيره، وأعتقد بأن بقية الحقوق كحق الحياة، وحق مقارعة الظلم وحق الأمن وغيرها من الحقوق قابلة للإثبات أيضاً، لقد أشرت إلى مسألة العدل، وهي مسألة صحيحة، ففي أبحاثنا الفقهية الكلامية جرى الحديث عن العدل الفردي، فيما حظيت قضايا العدل الاجتماعي بحجم ضئيل من الاهتمام، لكن عدم طرح العدالة الاجتماعية في فقهننا شيء، وعدم إمكانية الأخذ بمقولة العدل الاجتماعي انطلاقاً من الأصول الكلامية - الفقهية شيء آخر.

المسألة الأخرى التي طرحها جناب الشيخ شبستري قضية الاجتهاد اللامنهجي، لم أقصد استنباط حقوق الإنسان من كلام الشارع، أو المعصومين - عليهم السلام، وإنما عنيت أن أي فعل يمكن في العصر الراهن اعتبار القيام به أمراً عقلاً؛ أي أن العقل يحكم بجوازه، فهو فعل يمكن إثبات مشروعيته.

إن ما يطلبه المتدينون هو أن لا تكون أفعالهم التي يقومون بها حراماً، ومن وجهة نظري يمكن إثبات أن إقامة كيان اجتماعي مبني على حقوق الإنسان ليس مشمولاً لأي حرمة، أو منع شرعي، وهو أمر كفيل بمنح المشروعية لذلك، إنني أو افقكم موافقة كاملة على أن الشورى المطروحة في الكتاب والسنة ليست إلزامية، فيما تلزم السلطة في العصر الحاضر بالعمل بأراء الشورى، فهذه الشورى لا تشترك مع الشورى القرآنية والروائية، سوى في اللفظ فقط، فهي تعبر عن كيان حديث، فيما لا تمثل تلك الشورى سوى نوع من الاستشارة والمشورة، فإذا ما أردنا استنباط هذه الشورى الجديدة من الكتاب والسنة؛ فإن إشكالكم سيكون وارداً حينئذٍ، أما لو قلنا: إن هذه الشورى تنسجم وذلك المفهوم، وأنه لا منع شرعياً عنها، فإننا لم نقل حينئذٍ كلاماً خاطئاً.

وعليه، وجهة نظري الخاصة، هي أنه ليس من الضروري في نطاق القضايا العقلانية ومجال المعاملات البحث عن مستند، من قول المعصوم وفعله، والأمر الذي يكفي على هذا الصعيد هو أن لا يكون هناك منع وتحريم من جانب الشارع، فإذا ما ثبت هذا الأمر، فسيقع الفعل حينئذٍ محلاً للقبول، والأكثرية الساحقة من قضايا حقوق الإنسان تقع في هذا السياق، وعليه فأصولنا قادرة على تقبل مقولات حقوق الإنسان وبناء كيان اجتماعي وفقها.

○ الشيخ شَبَسْتُري: إذًا، فمن وجهة نظركم، الفقه والكلام ساكتان عن المسائل المعاصرة؟

○ الشيخ كديفر: مقصودي أنه يمكن إثبات حقوق البشر وفق نفس تلك الضوابط والمعايير.

○ الشيخ شَبَسْتُري: يعني هل تستنبطون حقوق الإنسان بمعناها المعاصر من الكتاب والسنة باستخدام المنهج الاجتهادي الفقهي.

○ الشيخ كديفر: مقصودي من الاستنباط هو التدليل على أنه ليس ثمة ما يمنع شرعاً.

○ الشيخ شَبَسْتُري: إن هذه المسألة لا تختلف أبداً عن قولنا: إننا نريد أن نصنع طائرة، ومن ثم نعود إلى الكتاب والسنة، لنعرف أنه ليس هناك ما يمنع من ذلك، هل تعتقدون أن القضية هنا على هذا الطراز أيضاً؟

○ الشيخ كديفر: إن هاتين المسألتين تختلفان بنسبة معينة، ففي مسألة حقوق الإنسان هناك فقهاء لا يوافقون على هذه الحقوق، استناداً إلى بعض الأدلة الفقهية، ولرفع اليد عن هذه الأدلة، لا بد من القيام ببحث جاد، نعم، إن هذه الأصول والحقوق أمور عقلانية، وهذا أمر صحيح، إننا نؤسس الأصل أولاً، ونثبتته من الناحية العقلانية، ومن ثم نبحت عن وجود أو عدم وجود أدلة فقهية، تحول دون التمسك بهذا الأصل العقلاني، فإذا ما عثرنا على هذه الأدلة وأمثالها؛ فلا بد من البحث عن مدى إمكانية التخلّي عنها، و فقط في حالة واحدة يمكن طرح هذا الأصل العقلاني، وهي فيما لو لم نقدر على التخلّي، ورفع اليد عن هذه الأدلة الفقهية.

○ الشيخ شَبَسْتُري: هل تُستنبط حقوق الإنسان من القرآن؟ هل يمكن الحصول عليها عن طريق الأحاديث؟ خذ لذلك مثال المساواة، من وجهة نظري، لا يمكن بأي وجه من الوجوه الحصول على مفهوم المساواة بمعناه المعاصر، عن طريق الكتاب والسنة.

○ الشيخ كديفر: هناك في الروايات: «الناس سواسية كأسنان المشط»، ومثل هذه الروايات ليس بالقليل، نعم، لهذه النصوص سلسلة من المقيدات، فأكثر الأئمة لهم كلام حول المساواة بين المؤمنين.

○ الشيخ شَبَسْتُري: في حقوق الإنسان، الناس متساوون بصرف النظر عن عقائدهم، وهذا لا ينسجم مع الكثير من الأحكام الفقهية والروايات التي كانت مستنداً لهذه الأحكام.

○ الشيخ كديفر: إن الناس متساوون في حق الحياة والأمن و... و فقط الكافر الحربي خارجٌ عن هذه الدائرة.

○ الشيخ شِبْسْتُري: إن هذا النوع من الرؤية والقراءة لحقوق الإنسان مختلفة عما هو الموجود اليوم؛ إذ إن الرؤية الجديدة رؤية فلسفية، تقدم فيها إنسانية الإنسان على عقيدته، فكيف يمكن استنباط نظرة فلسفية من النص الديني؟

○ الشيخ كديفر: اسمحوالي بذكر مثال: إن أمير المؤمنين يقول في عهده لملك الأشتر: «فإنهم (الناس) صنفان إما أخٌ لك في الدين أو نظير لك في الخلق»^(٨).

○ الشيخ شِبْسْتُري: لا يصح فصل النص (Text) عن محيطه (Context)، علينا أن نرى ما هو المعنى الذي يحمله هذا الكلام في ذلك المحيط التاريخي - الثقافي؟

إن عدم فصل النص (Text) عن محيطه (Context)، هو رأي ومبني في قراءة النص، ويخالف المبنى الذي اعتمده الخاور في كتابه: «هرمنوتيك الكتاب والسنة»، حيث دعى فيه إلى القراءة التأويلية المتحررة للنصوص الدينية تبعاً لحركة الإصلاح الديني البروتستانتية حيث إنهم كسروا احتكار التأويل، وأطلقوا حرية القراءة، وهذا التوجه مع انسجامه مع الاعتقاد المسيحي بعدم نص مكتوب منزل لديهم، لا ينسجم مع التوجه الإسلامي والاعتقاد بوجود نص مكتوب منزل من عند الله على نبي الإسلام (ص)، وهو القرآن الكريم، فهذه المرونة في القراءة تنسجم مع اعتقاد المسيحية بالنسبة إلى الأناجيل ولا تنسجم مع الاعتقاد الإسلامي بالنسبة إلى القرآن والسنة الشريفة.

فمع تحفظنا الشديد على طرح هكذا نوع من القراءة للنص الإسلامي - كتاباً وسنةً - إلا أنه الرأي نفسه الذي اعتمده الخاور في كتابه السابق الذكر، وعليه، فلا معنى للقول بعدم إمكان فصل النص عن محيطه، كما لا معنى للحديث عن أي قيد آخر يخالف حرية القراءة ومبدأ مشروعية القراءات المتعددة للنص الديني والقبول بالفوارق إلى حد التناقض أحياناً - كما هو الأمر بالنسبة إلى قراءة الأناجيل الأربعة - التي تؤدي إلى صحة اللاهوتيات المتعددة.

إن ما يطرحه الخاور هنا مع اختلافه مبناه السابق هو تبين واضح وصريح لبنوية فرديناند دي سوسير مؤسس علم اللسانيات الحديث الداعية إلى ثنائية الرمز ومدلوله. حيث يرى «دي سوسير» أن النص لا يحمل ماهية في صورة مضمون يحمله في جوفه، كما ترى البلاغة القديمة، بل النص ظاهرة رمزية تتحدد ماهيته بعلاقته مع خارجه، أكثر مما تتحدد بفعل مكونات داخله^(٩). فحينما ندعو إلى اعتماد السياق الاجتماعي والتاريخي والثقافي للنص

فإنه كما يلزم أن لا يكون نصّ بريء من تلك الاعتبارات فلا تبقى قراءة بريئة للنصّ أيضاً، ويفتح المجال واسعاً للعبث والفوضى في قراءة النصوص.

من هنا، يلزم اعتماد أساس مدروس ودقيق لقراءة النصوص بشكل عام والنصّ الديني - بشكل خاص - حتى لا يفتح المجال أمام قراءات غير ممنهجة وأجنبية عن واقع النصّ ودلالاته وإيحاءاته والتي يؤدي بدورها إلى ضياع المحتوى والمضمون للنصوص الدينية.

○ الشيخ كديفر: حسناً، سأذكر مثلاً آخر، يذكر الميرزا النائيني - الذي يعدّ واحداً من الفقهاء البارزين - في كتابه «تنبيه الأمة» أن أولئك الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي ويدفعون الضرائب، لهم حق إبداء الرأي، إن هذا الاستدلال ينسجم انسجاماً تاماً مع الديمقراطية.

○ الشيخ شبستري: من وجهة نظري، ولأجل اتضاح الموضوع؛ لا بد لنا من أن نوجّه سؤالاً افتراضياً للميرزا النائيني لنرى جوابه عنه، والسؤال هو: هل يمكن للمسيحيين في المجتمع الإسلامي ومن خلال الوسائل السلمية ومن دون ممارسة العنف، تحويل المسلمين عن دينهم، وجعلهم مسيحيين ليتحوّل المسلمون إلى أقلية، ولتصبح السلطة بيد المسيحيين، هل تبقى - والسؤال للميرزا - على قواعد اللعبة نفسها وتحافظ عليها؛ أي على حق الرأي والحرية والمساواة (الديمقراطية) أو لا؟

○ الشيخ كديفر: لا أدري ما هو جواب الميرزا النائيني، لكن من وجهة نظري، الأمر جائز، وأعتقد بضرورة الاعتراف بقواعد اللعبة، والالتزام بنتائجها ولوازمها.

○ الشيخ شبستري: جيد جداً، إذا أخذتم بلوازم هذا الكلام، فهذا معناه أنكم دخلتم في ذلك النسق والنمط والنموذج الجديد، واعتبرتم الدين نوعاً من السلوك الهادف لإقامة علاقة مع الله، لكنني لا أعتقد أن بمقدور النائيني القيام بذلك.

لقد لاحظنا حتى الآن، وجود اتجاهين مختلفين في عرض واحد، يرى أحدهما أن الاجتهاد في الفروع والسير في سياق النسق الكلاسيكي نفسه؛ يمكننا من تجاوز الإشكاليات، والأزمات المعاصرة، فيما يذهب الاتجاه الآخر إلى عدم إمكانية التفوّق على الأزمة المعاصرة بإشكالياتها، ما لم يكن هناك اجتهاد في الأصول وتغيير في المنهج وتبديل في النمطية.

○ الشيخ كديفر لم يجر حتى الآن دراسة القراءة الثانية ضمن الأطر الكلاسيكية وبشكل

مفصل، كما لم يجر تدوين أجزاء هامة منها، وهذا النسق الجديد الذي تشيرون إليه إنما يقع على مشارف التكوين والتبلور، والكثير من أبعاده لم يتشكل حتى الآن، والقضية المشتركة بين هذين الاتجاهين هي أنهما - معاً - لا يجيزان العنف وأنواعه.

○ الشيخ شَبَسْتُري: إن هذين الاتجاهين يختلفان عن بعضهما اختلافاً بنوياً أساسياً، ففي أحدهما تبنى أعمدة الحياة السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، على قانون الاستنباط من النصوص الدينية، فيما يلاحظ في الثاني أن الله تكلم مع عباده عن طريق النصوص الوحيانية، مانحاً حياتهم المعنى، وباعثاً فيهم جرأة الوجود، أما ما هي الأسس التي لا بد للإنسان من أن يختارها لحياته الاجتماعية؟ فإن هذا ما يتحمل مسؤوليته الإنسان نفسه، إنها مسؤولية ثقيلة ومهولة، على الإنسان تقبلها وفق الشكل الذي يفهمه ويقدر على صنعه، ولأجل البناء النظري والعملي لهذه الحياة؛ لا تتدخل يد الغيب لإرشاد الإنسان في هذا العالم، فالهداية الغيبية تعني جرأة الوجود، والكينونة ومنح الحياة الإنسانية المعنى والمحتوى، إن البشر - وبحكم بشريتهم وإنسانيتهم - يجهدون في سعي متواصل لبناء الحياة، ولا شك في أن أولئك الذين يشكرون نعماً كتلك الهداية الغيبية، ووفق التعبير القرآني الجميل يندرجون في زمرة (عباد الرحمن)، يلتزمون بقرار المحكمة الإيمانية - الدينية في كافة المرافق السياسية والثقافية والاقتصادية.

هذان هما الاتجاهان الموجودان الآن بين المسلمين في هذا العصر، والقرار فيهما راجع للمسلمين أنفسهم.

الهوامش

- (١) الجاحظ: كتاب التاج، المنسوب إليه، نقلاً عن: الصغير، عبد المجيد: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩١، ص ٨٤١.
- (٢) ابن المقفع، عبد الله: رسالة الصحابة، دار التوفيق، بيروت، ١٩٩١، ص ٥٩١.
- (٣) الصدر، السيد محمد باقر: اقتصادنا، ص ٨١.
- (٤) Katz, d, and Braly, k, Racial Stereotypes J. Abu. Soc. Psychol, 1933.
- ورد في: د. علي وطفة، و د. عبد الرحمن الأحمد: التعصب ماهية وانتشاراً في الوطن العربي، عالم الفكر، العدد ٣، المجلد ٠٣، مارس ٢٠٠٢.
٥. الأناعام، ١٢.
- (٦) البقرة، ٢٥٦.
- (٧) الأحزاب: ١٢.
- (٨) الإمام علي (ع)، نهج البلاغة، الكتب، الكتاب ٥٣.
- (٩) للمزيد حول البنيوية وبنوية «دي سوسير» راجع:
- كريزويل، إديث: عصر البنيوية من ليفي ستروس إلى فوكو، ترجمة: عصفور، جابر، دارسعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٣.
- زكريا، د. فؤاد: مشكلة البنية، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٧٦.
- فوكو، ميشيل: حفریات المعرفة، ترجمة: يفوت، د. سالم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ١٩٨٦.
- بياجه، جان: البنيوية، ترجمة: منيمنة، عارف، وأويري، بشير، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٢.
- ستروس، كلود ليفي: الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٧.