

الفصل الثالث

الفكر الديني عند مطهري

obeikandi.com

تمهيد

يُعَدُّ الشهيد مرتضى مطهري (١٩١٩ - ١٩٧٩م) (*) أحد أكبر الدعاة والمدافعين عن الدين في إيران المعاصرة، الذي أوجدت آراؤه ونشاطاته مساحة كبيرة جداً من التأثير والتغيير. نهض مطهري من الحوزة العلمية (المؤسسة الدينية للتربية والتعليم) وانطلق في التبليغ والدفاع عن الدين من أرضية التعليم الديني في إطار النظام التقليدي للتربية والتعليم. ورغم أنه ظل إلى آخر يوم من حياته متمسكاً بتلك التعاليم والتقاليد الحوزوية، إلا أنه استطاع، من خلال الاهتمام بالقضايا العصرية المثارة، أن يحول تلك التعاليم إلى قاعدة لتوجيه وإرشاد جيل الشباب^(١)، ودعوة المجتمع إلى الدين.

وفي هذا السياق، وفي خضم التنافس والصراع مع سائر الإيديولوجيات المطروحة في تلك الفترة، يقدم مطهري الدين بوصفه إيديولوجيا وبرنامجاً متكاملًا للحياة، ويقوم بتشريح مبادئ هذا المشروع والدفاع عنه. والاتجاه الفلسفي هو المدخل الذي تنبأه مطهري في هذا المعترك، وقد حاول الاستفادة

(*) ولد عام ١٣٤٠هـ/ ١٩١٩م في خراسان، بدأ دراسته الابتدائية في مدينة مشهد ثم انتقل إلى حوزة قم لإكمال دراساته الإسلامية، درس على يد آية الله البروجردي والخميني والسيد الطباطبائي. انتقل عام ١٩٥٢ إلى طهران، ليصبح أستاذاً في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية التابعة لجامعة طهران. بسبب نشاطاته الدينية والسياسية اعتقل عام ١٩٦٣، ساهم في تأسيس عدة مراكز دينية وإسلامية منها حسينية الإرشاد التي كان هو وعلي شريعتي يحاضران فيها.

ساهم بنشاط في نجاح الثورة الإسلامية وقيادتها والتي نجحت عام ١٩٧٩م وأصبح عضواً في «مجلس قيادة الثورة». اغتيل على يد منظمة دينية متطرفة تحمل اسم «فرقان» في السنة الأولى من نجاح الثورة وكان أول شهيد فيها. كان خطيباً بارزاً وكاتباً ومفكراً، نشر أكثر من خمسين كتاباً إسلامياً لعب دوراً فكرياً كبيراً في تحديد المد الماركسي في الستينيات والسبعينيات، وكذلك في تصحيح وتجديد الفكر الإسلامي.

(١) انظر موضوع «رهبري نسل جوان» في كتاب: ده گفتار (فارسي) = «قيادة جيل الشباب» في: عشرة أحاديث (قم: انتشارات صدرا، [د. ت.]). تكشف هذه المقالة وسائر كتابات مطهري واهتمامه بالاتجاهات الإلحادية والمادية لدى هذا الجيل عن الدافع الديني في معالجة قضايا الشباب.

من معلوماته الفلسفية في هذه الصراعات. وقد لمس مطهري أن قسماً من المسائل الجزئية المطروحة في الفكر الديني التقليدي لا يلقي القبول المطلوب، أو لا يستطيع مواصلة حياته في إطار الدين - الإيديولوجيا، من هنا فقد توصل مطهري إلى ضرورة إحياء وتجديد الفكر الديني، ولهذا الاتجاه التجديدي خصائصه ومميزاته سنتحدث عنها لاحقاً. ولكي نصل إلى فهم أفضل للأسلوب الذي يقدمه مطهري لمعرفة الإسلام، لا بد من التركيز على تقديمه الدين بوصفه إيديولوجيا، والأصول الفلسفية لفكره الديني، وقضية الإحياء والتجديد، ونظرته إلى العلم.

وينبغي الإشارة في هذه المقدمة إلى مسألة أخرى، وهي أننا ننظر إلى مطهري أيضاً، كغيره من المفكرين والمدافعين الدينيين في الفترة المعاصرة، كونه يدافع عن الدين بنوع من الحمية الدينية، وأنه قد يضطر في بيان دفاعه هذا إلى استخدام بعض الأفكار من خارج الدين، وعندما نقوم بعرض أي فكرة من هذه الأفكار سواء الفلسفية أو العلمية أو الاجتماعية أو المعرفية فإننا لا نرجحه على الآخر، وإنما نركز اهتمامنا على نوع النظرة، والنتائج التي تترتب على كل مبدأ من هذه المبادئ، وما يكتنفه من غموض أحياناً.

وفي الإشارة إلى المصادر، نذكر في المرة الأولى التفاصيل الكاملة المتوافرة عن المصدر، ولدى التكرار نكتفي بالإشارة إلى اسم المصدر ورقم الصفحة فقط. وكذلك فإن الكثير من الموضوعات التي يعالجها مطهري تتكرر في دروس وكتب مختلفة، نحاول في الهوامش الإشارة إلى هذا التكرار أيضاً.

أولاً: دوافع مطهري في دراسة الفكر الديني

الخطوة الأولى في دراستنا هذه للتعرف إلى نوع المعرفة الدينية الخاصة بمطهري، هي البحث عن العوامل والدوافع التي ساقته لاقترام مجال المعرفة والدعوة الدينية وبعد التعرف إلى هذه الدوافع نستطيع التحدث عن موضوعات ومشروع مطهري في المعرفة الدينية.

إن أهم وأساس دوافع مطهري في دراسة الفكر الديني هو إيمانه الخالص بالإسلام، وعلاقته الوثيقة بالجوانب المعنوية في الحياة، وهاجسه الديني: «في حدود ما أتذكره من التطورات الروحية التي شعرت بها منذ الربيع الثالث عشر من عمري، فإن هذا الهاجس (الهاجس الإلهي وهاجس الأمور المرتبطة بالرؤية العقائدية والتوجهات الأخلاقية والاجتماعية الناجمة

عنها) ظهر في نفسي، وشعرت بحساسية غريبة تجاه الأمور المرتبطة بالله.

وكانت التساؤلات - المتناسبة مع المستوى الفكري لتلك المرحلة - تهاجم تفكيري واحداً بعد الآخر. وفي السنوات الأولى من الهجرة إلى مدينة قم (للدراية الدينية) وقبل إكمال دراسة اللغة العربية، غرقت في هذه الأفكار إلى حد شعرت في نفسي بالرغبة الشديدة في الوحدة والانعزال^(٣).

هذا الإيمان، وهذا الهاجس دفعا به للانتماء إلى المؤسسة التعليمية الدينية، واستطاع من خلال هذا الانتماء ومن خلال التوجهات العقائدية الموجودة في هذه المؤسسة، أن يؤدي الدور التاريخي لعلماء الدين، أي الدعوة للدين وتوجيه المجتمع.

وكل كتابات مطهري، كما سنشير لاحقاً، تشهد على هذا الدور الدعوي - التوجيهي^(٣). يقول في مقدمة كتاب **قصص الصادقين**^(٤) إن دافعه في تأليف هذا الكتاب هو: «توجيه وهداية وتهذيب الأخلاق العامة، وكذلك التسلل إلى القلوب، والتأثير الإيجابي على سلوكيات الأفراد وربطهم بالتحاليم الإسلامية»^(٥). وعلى هذا الأساس كان يرد على ناقدية حول تأليف هذا الكتاب بقوله: «ليس المعيار في ضخامة أو ضالة حجم الكتاب، بل المهم هو ضخامة أو ضالة نتيجة العمل»^(٦).

إلا أن مطهري كان يعيش في فترة امتازت بتعرض الأفكار السائدة في الدين التقليدي لهجوم كاسح، وذلك بسبب غزو الأفكار الجديدة لإيران بشكل واسع وجدي من جهة، وضعف وجمود الفكر الديني في حدود المنهج التقليدي للتفكير، وتخلف المجتمع والمسلمين من جهة أخرى، وفي مثل هذا المجتمع يأخذ التوجيه والدعوة طابعاً دفاعياً، ومن هنا يمكن أن يكون دور

(٢) «مقالة «ماترياليسم در ايران» (= المدرسة المادية في إيران)، في: علل كرايش به ما ديكري (= أسباب الاتجاه للمدرسة المادية) (قم: صدرا، [د. ت.]، ص ٩.

(٣) ولا سيما في مقالة «الخطابة والمنبر» في كتاب عشرة أحداث، والتكرير على عنصر الدعوة في النهضة الحسينية (حماسة حسيني) (= الملحمة الحسينية)، ج ١، (طهران: صدرا، ١٩٩٢)، الفصل ٤. واعتقاد مطهري بالعلاقة الوثيقة بين الخطابة والوعظ وبين الإسلام والحركات الدينية خير شاهد على الوجه الدعوي لهذا الدور التاريخي.

(٤) العنوان بالفارسية داستان راستان.

(٥) داستان راستان (= قصص الصادقين) (قم: دفتر انتشارات اسلامي، [د. ت.]، ص ١٠ - ١٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٦.

مطهري، كدور آباء المسيحية الأولى، دوراً دفاعياً (Apological) ويلاحظ هذا الطابع الدفاعي بوضوح في كل دروسه وكتابات.

ويُعَدُّ مطهري التقديس والقداسة أحد الوجوه المهمة والأساسية للأديان وسر بقائها، ويصب اهتمامه على الدفاع عن هذه القداسة وذكر فوائدها. فعند الحديث عن الحركات يرى أن سر استمرار وبقاء الثورة الحسينية يكمن في قداستها، ويعتبر هذه القداسة ناشئة عن قداسة وسمو أهدافها، والظروف الخاصة المحيطة، والجهل والظلمة الموجودين في تلك الظروف، ومستوى وضوح الرؤية والوعي الاجتماعي^(٧). وفي مشروعه الدفاعي يركز مطهري على هذه العوامل الثلاثة: فمن جهة يركز على سمو هدف الدين، ومن جهة أخرى يشير في كل دروسه وكتاباته إلى دور الجهل والظلام، وإلى مشاكل كل عصر، ويستفيد من هذه الأمور في أطروحته الدفاعية، ويعتقد في الوقت نفسه أن وضوح الرؤية، والوعي، وتحديد الهدف، كل أولئك كان متوافراً في ينباع الأصلية للدين وقبل عمليات التشذيب.

والجانب الآخر في المشروع الدفاعي والدعوي لمطهري هو طرحه التجديدي نسبياً للمفاهيم والشعائر الدينية؛ فأكثر محاضراته وكتاباته تعالج هذا الأمر. والمفاهيم التي يركز عليها هي من قبيل: الدعاء^(٨)، والتقوى^(٩) والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١٠)، والاجتهاد^(١١)، والعدالة^(١٢)، والزهد^(١٣)، والإيمان^(١٤)،

-
- (٧) حماسة حسيني (= الملحمة الحسينية) (طهران: صدرا، ١٩٨٦)، ج ٣، ص ٥٠، ٥٢، ٥٤.
- (٨) بيست كفتار (= عشرون حديثاً) [د. م.]: صدرا، ١٩٧٩، ج ٥، الحديث الثامن عشر.
- (٩) ده كفتار (= عشرة أحاديث)، الحديثان الأول والثاني؛ سيري در نهج البلاغة (= نظرة على نهج البلاغة) (قم: صدرا، قم، ١٩٧٥)، ج ٢، ص ٢٠٠ - ٢١٠.
- (١٠) ده كفتار (= عشرة أحاديث)، الحديث الثالث، وحماسة حسيني (= الملحمة الحسينية) (قم: صدرا، ١٩٨٢)، ج ٢، الفصل ٥.
- (١١) ده كفتار (= عشرة أحاديث)، الحديث الرابع، وإسلام ومقتضيات زمان (= الإسلام ومتطلبات العصر)، (طهران: صدرا، ١٩٨٦)، ج ١، الحديث الثاني، ص ٢٢٩ - ٢٤٣.
- (١٢) بيست كفتار (= عشرون حديثاً)، الحديثان الأول والثاني: «عدالت از نظر علي «٤» (= العدالة في منظار علي)، و«أصل عدل در اسلام» (= مبدأ العدالة في الإسلام).
- (١٣) المصدر نفسه، الحديث الحادي عشر، «نظر دين درباره دنيا» (= موقف الدين من الدنيا)؛ احياء تفكر اسلامي (= إحياء الفكر الديني) (طهران: كلية الشريعة، جامعة طهران، ١٩٨٢)، الفصول الثالث، والرابع، والخامس، وسيري در نهج البلاغة (= نظرة على نهج البلاغة)، ص ٢١٠ - ٢٥٧.
- (١٤) بيست كفتار (= عشرون حديثاً)، الحديث العاشر: «فوائد وآثار ايمان» (إنسان وإيمان)، ومقدمة ای بر جهان بيني اسلامي (= مدخل إلى الإيديولوجية الإسلامية) (قم: صدرا، ٩٧٨)، ج ١، ص ٤٧ - ٥٨.

والمهدوية^(١٥)، والشهادة^(١٦)، والجهاد^(١٧)، والملحمة^(١٨)، والموعظة^(١٩)، ورزاقية الله، والتوكل^(٢٠)، وفي دفاعه عن الثورة الحسينية يستفيد أيضاً من هذه المفاهيم^(٢١).

وكما يلاحظ القارئ فإن المفاهيم المشار إليها، تدل من جهة على النواة والهيكلية الأساسية للدين (الإيمان، الزهد، التقوى، الدعاء، التوكل) وتكشف من جهة أخرى عن الإسلام بوصفه إيديولوجية ومدرسة نضالية تتناغم مع كل عصر (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الاجتهاد، العدالة، الشهادة الجهاد، الملحمة، الموعظة) ويسعى مطهري في معالجته لكلتا المجموعتين من هذه المفاهيم لكي يقدم صورة ملتزمة، ومسؤولة، ومعقولة عن الدين والشعائر الدينية.

ويسجل مطهري حضوره في كل قضية وموقف يحاول الخصم من خلاله إثارة علامات استفهام حول الدين. فإذا تمسك الخصم بالجانب العلمي، طرح نفسه متمسكاً بالعلم. فمطهري يتحدث عن «فريضة العلم»^(٢٢) و«نظرة الإسلام حول العلم»^(٢٣). وإذا اعتبر خصوم الإسلام الإيمان غير ذي أثر وأداء إيجابي في عصرنا الحاضر، تحدث مطهري عن فوائد وآثار الإيمان، وأنه يشكل خلفية الأخلاق^(٢٤)، وأنه يضيف القدسية على الأفكار والقيم الأساسية^(٢٥)، ويكفل أتباع الأفراد للأفكار والأهداف السامية^(٢٦).

(١٥) قيام وانقلاب مهدي (= ثورة الإمام المهدي) (قم: صدرا، ١٣٩٧هـ)، ج ٥.

(١٦) مقالة (الشهيد) ملحق كتاب: قيم وانقلاب مهدي.

(١٧) جهاد ومشروعيت أن در قرآن (= الجهاد وشرعيته في القرآن) (طهران: صدرا، [د. ت.]).

(١٨) حماسة حسيني (= الملحمة الحسينية)، ج ١، الفصل الثاني.

(١٩) سيري در نهج البلاغة (= نظرة على نهج البلاغة)، الحديتان الثامن والتاسع: «الخطابة والمنبر»، ص ١٨٩ - ١٩٩.

(٢٠) بیست گفتار (= عشرون حديثاً)، الحديث السادس، وإحياء تفكير اسلامي (= إحياء الفكر الديني)، الفصل الثالث.

(٢١) حماسة حسيني (= الملحمة الحسينية)، ج ٢، الفصل الثامن: ما هيت نهضت امام حسين (المراجع).

(٢٢) ده گفتار (= عشرة أحاديث)، الحديث السادس.

(٢٣) بیست گفتار (= عشرون حديثاً)، الحديث الثاني عشر.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٨٩، وامدادهای غیبی در زندکی بشر (= الامدادات الغيبية في حياة

الانسان) (قم: صدرا، [د. ت.])، ص ٤٣ - ٥٠.

(٢٥) «انسان وایمان»، ص ٤٣.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٤.

وخلق البهجة والانشرح^(٢٧) (التفاؤل بالنسبة إلى العالم والخلق والوجود، والبصيرة، والأمل، وراحة الضمير، والتلذذ الروحي)، وتحسين العلاقات الاجتماعية^(٢٨) أو التوازن والانسجام بين الفرد والمجتمع والتناغم مع البيئة^(٢٩)، وتقليل السلبيات^(٣٠)، وسلامة الروح والبدن^(٣١)، وضبط النفس^(٣٢)، كأمر ناجمة عن الإيمان.

والحق أنّ ذكر فوائد الإيمان للدفاع عن الدين يعد مفيداً في مجتمع مثالي، أما في مجتمع غير مثالي فإن الكثير من الأمور المذكورة يتم تحقيقها عن طريق أخرى، في حين يتم إهمال البعض الآخر من هنا فإن الوجه الغالب في مثل هذه البحوث يكون جدلياً - كلامياً.

وإذا ما أثار الخصم مقولة لا عقلانية الدين والأفكار الدينية، فإن مطهري يثير مسألة التفكير في القرآن ونهج البلاغة، واستدلالاتهما في القضايا الإيمانية^(٣٣). وإذا ارتأى الخصم موقف الإسلام من المرأة موقفاً غير عادل، فإن مطهري يقدم صورة عن حقوق المرأة في الإسلام، ولا سيما في إطار الفقه والسنن الفقهية ذات الألف عام^(٣٤). وإذا ما تصور الخصم أن الدين يهدم الثقافة في البعد التاريخي، بارد مطهري إلى إنكار هذا التصور تاريخياً^(٣٥). وإذا ما ضخم الخصم دور القومية والعنصر الإيراني بإزاء الدور الإسلامي في الثقافة الإيرانية،

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٨ - ٥٤.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٥٥ - ٥٦.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٣١) بيست كفتار (= عشرون حديثاً)، ص ١٩٤.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٣٣) المصدر نفسه، الحديثان السادس عشر والسابع عشر: «قرآن ومسئلة تفكر» (= القرآن ومسألة التفكير)، و«استدلال قرآن به مسئله حيات بر توحيد» (= استدلال القرآن على التوحيد بموضوع الحياة)، وسيري در نهج البلاغة (= نظرة في نهج البلاغة): ارزش تعلقات فلسفي در مسائل ما وراء الطبيعي، (= قيمة العقلانيات الفلسفية في المسائل الغيبية)، ص ٤٥ - ٥٧.

(٣٤) حقوق زن در اسلام (= حقوق المرأة في الإسلام).

(٣٥) خدمات متقابل اسلام وايران (= الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران) (قم: صدرا، ١٩٧٨)، ج ٩. فصل «حرق الكتب في إيران ومصر». الجدير بالذكر أن هذا الكتاب كُتب أساساً في الرد على اتهام المسلمين الفاتحين بتخريب الثقافة الإيرانية، وبأن فتح إيران بيد المسلمين أدى إلى خمود الثقافة الإيرانية لمدة قرنين. انظر ص ٦٦٩. انظر أيضاً: الطبعة العربية للكتاب بعنوان: الإسلام وإيران عطاء وإسهام (بيروت: دار الحق، ١٩٩٣).

فإن مطهري يركز على دور المسلمين في إغناء وتثمين الثقافة الإيرانية^(٣٦).

وكان مطهري يرى: «أن جعلَ العنصر الآري - من قِبَل بعض القوميين - كأساس في تعيين حدود وأطر القومية الإيرانية، ينتهي في آخر المطاف إلى التقارب مع العالم الغربي، وهذا التقارب العرقي يؤدي إلى بعض الآثار والنتائج التي تنعكس على نهجنا القومي والسياسي، وأهم هذه النتائج هو القطيعة مع الجيران والشعوب الإسلامية غير الآرية، والاتجاه نحو أوروبا والغرب، أما لو عكسنا الأمر، واعتبر النظام الفكري والمبدئي، والمؤسسات الاجتماعية التي توطدت أركانها خلال القرون الأربعة عشرة الأخيرة، مقياساً لقوميتنا، فإننا سوف نواجه وضعاً مغايراً ونهجاً آخر. عندئذ يكون المسلم العربي والتركي والهندي والأندونيسي والصيني صديقاً وأخاً، والغرب غير المسلم أجنبياً»^(٣٧).

وفي كتابه الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران يُعَدُّ مطهري مسألة القومية مسألة مهمة ويسعى لتقديم صورة دينية من القومية، ويرى أن هذه الصورة الدينية عن القومية، وربط إيران المسلم بسائر البلاد الإسلامية، هو أحد السبل التي تيسر الدفاع في مواجهة الغرب وحفظ الدين.

وإذا كان الخصم يجعل النبوة والدين تراثاً يتعلق بالعصور السالفة، وقد انتهى مفعولهما، كان مطهرة يطرح مسألة خاتمية النبوة^(٣٨) وعدم غروب الدين^(٣٩) ويحاول توضيحهما بشكل من الأشكال. وإذا كان الخصم يتشبَّث بتمزُّق المسلمين، سواء في المجال الفكري، أو في المجال السياسي، كان مطهري يتحدث عن الوحدة الإسلامية، وأسس الوفاق بين المسلمين، والسيرة الوحودية لائمة الشيعة - قولاً وعملاً - ودور العلامة الأميني في هذا المجال^(٤٠). وإذا كان بعضهم يُعَدُّ الدين أساس تخلف وانحطاط المسلمين،

(٣٦) خدمات متقابل اسلام وايران (= الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران)، الفصل الثاني، «الخدمات الإسلامية لإيران».

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣٨) محمد خاتم بيامبران (= محمد خاتم الأنبياء) (طهران: حسينية ارشاد، ١٩٦٨)، ج ١، فصل «ختم النبوة».

(٣٩) امدادهاى غيبي در زندكي بشر (= الامدادات الغيبية في حياة الإنسان)، فصل «خورشيد دين هرگز غروب نمى كند» (شمس الدين لن تغيب).

(٤٠) يا دنامة علامه اميني (طهران: مؤسسة انجاء كتاب، ١٩٨٢)، مقالة «الغدير والوحدة الإسلامية».

كان مطهري يشير إلى تأكيد الإسلام على التقدم والتكامل^(٤١)، ويؤكد على أن الإسلام قادر - عملياً - على قيادة المجتمع إلى الأمام^(٤٢).

وإذا كان الآخرون ينكرون دور الغيب^(٤٣) في حياة الإنسان، كان مطهري يتحدث عن «الإمدادات الغيبية في حياة الإنسان» وعن جذور إنكار الغيب وإذا كانوا يستهزئون ببعض أحكام الشريعة كمسألة ضرورية عقد المحلل (في المطلقة ثلاثاً)، كان مطهري يبادر إلى الدفاع عن هذه الأحكام عبر الصحف والمجلات والإشارة إلى مجون وفساد الطرف المقابل^(٤٤). وإذا كانوا يهاجمون القصص والدييات، كان مطهري ينبري للدفاع عنها معتقداً بأن هذه الأحكام تساعد على اقتلاع جذور الجرائم من المجتمع البشري^(٤٥). وإذا كانت الثقافة الإسلامية والعلوم المتداولة في الأعصار السابقة تتعرض للإنكار وأنها عديمة الفائدة والتأثير في عصرنا الحاضر، وكان الخصم لا يعيرها أي اهتمام، كان مطهري يؤكد على أهمية التراث الثقافي الموروث من الماضي من خلال الاهتمام بتدريسها ونشرها^(٤٦).

وإذا كان الطرف الآخر يقدم نظاماً جديداً في «المعرفة»، كان مطهري يستخرج المنهج المعرفي من القرآن^(٤٧). وإذا كانت الأخلاق الدينية تُعرض على أنها الذل، كان مطهري يسلط الضوء على نقطة الاعتزاز بالذات في الأخلاق الدينية^(٤٨). وإذا كان الخصم يطرح نظاماً مختلفة للتربية والتعليم، كان مطهري يحاول أيضاً استخراج نظام خاص في التربية والتعليم من الإسلام^(٤٩). وإذا كان الخصم يعرض الفلسفة الاجتماعية ضمن منظومته

(٤١) امدادهاى غيبي در زندكي بشر (= الامدادات الغيبية في حياة الإنسان)، الفصلان: «التقدم الإسلامي» و«الإدارة والقيادة في الإسلام».

(٤٢) اسلام ومقتضيات زمان (= الاسلام ومتطلبات العصر)، ج ١، ص ٥٩.

(٤٣) امدادهاى غيبي در زندكي بشر (= الامدادات الغيبية في حياة الإنسان)، ص ٦٢ - ١١٤.

(٤٤) المصدر نفسه، حول المحلل.

(٤٥) فلسفة أخلاق (= فلسفة الأخلاق) (طهران: مؤسسة ١٥ خرداد، ١٩٨٣)، ج ٤، ص ٣٠.

(٤٦) آشنایی با علوم اسلامي (= التعرف إلى العلوم الإسلامية) (قم: صدرا، [د. ت.]، ج ١، الفلسفة والمنطق؛ ج ٢، الكلام والعرفان؛ ج ٣، الفقه وأصول الفقه، وج ٤، الفلسفة العملية.

(٤٧) شناخت در قرآن (= المعرفة في القرآن) (طهران: [د. ن.]، ١٩٨٢).

(٤٨) فلسفة أخلاق (= فلسفة الأخلاق)، ص ٨٨.

(٤٩) تعليم وتربيت در اسلام (= التربية والتعليم في الإسلام) (طهران: الزهراء، ١٩٨٣). (وقد نشرت هذه المواضع في عدة أعداد من مجلة سروش أيضاً).

الفكرية، كان مطهري أيضاً يحاول، بالتأكيد على مبدأ العدالة، عرض فلسفة اجتماعية في مدرسته الفكرية^(٥٠). ومن ثمّ، إذا كان الفكر المادي ينكر وجود الله وسائر أصول العقائد الإسلامية، كان مطهري ينبري - عبر دروسه ومحاضرات وكتاباته - لتوضيح وإثبات كل تلك الأصول والدفاع عنها^(٥١).

وكما يلاحظ القارئ، فإن بعض هذه الدفاعات كلامية وفلسفية، وبعضها الآخر تاريخية، وبعضها الثالث سياسية - اجتماعية. لم يكن مهماً لدى مطهري التمسك بإطار خاص في بحوثه، بل كان باعث الدفاع عن الدين هو الذي يسوقه إلى مناطق البحث المختلفة^(٥٢). من هنا فإن تنوع المبادئ والمجالات التي يتطرق إليها البحث، إنما هو بسبب تنوع الانتقادات الموجهة للموضوعات الدينية، وليس بسبب الرغبة الشخصية والعلمية البحتة في تلك الموضوعات.

وكان دفاع مطهري عن الدين هو - في الحقيقة - رداً على التساؤلات والمسائل المثارة في الموضوعات الدينية والإسلامية: «إنني منذ حوالي عشرين عاماً، أي منذ أن تسلحت بالقلم وبدأت كتابة المقالات والكتب، استهدفت في جميع كتاباتي حل المشاكل الفكرية والإجابة على التساؤلات المطروحة في المجالات الإسلامية في عصرنا الحاضر»^(٥٣). وكانت كتاباته: «بعضها فلسفية، وبعضها اجتماعية، وبعضها أخلاقية، وبعضها فقهية، وبعضها تاريخية. وعلى الرغم من أن موضوعات هذه الكتابات كانت مختلفة تماماً، إلا أن هدفها جميعاً كان واحداً لا غير»^(٥٤) وكان الهدف هو التعريف بالإسلام (الأسلوب الدعوي) وحل العقد في القضايا الإسلامية، ومكافحة الانحرافات الفكرية^(٥٥).

(٥٠) مباني اقتصاد اسلامي (= أسس الاقتصاد الإسلامي) (طهران: حكمت، ١٤٠٣ هـ)، ص ٢٧.

(٥١) مقدمة اي برجهان بيني اسلامي (= مقدمة في الرؤية الإسلامية الشاملة)، ج ٧؛ توحيد راهبای اثبات وجود خداوند (= التوحيد: سبل إثبات الخالق) مجموعة دروس ألقاها في عام ١٩٦٧ في الجمعية الطبية الإسلامية، وأصول فلسفه وروش رئالیسم (= مبادئ الفلسفة والمذهب الواقعي) ولا سيما الجزء الخامس.

(٥٢) ويعدّ شخصياً في مقدمة كتابه «انسان و سرنوشت» (= الإنسان والمصير) (قم: صدرا، ١٩٦٦)، ج ١، ص ٢٠-٢٢، الموضوعات التي كانت تحظى باهتمامه حتى ذلك اليوم ويوجزها في ٢٧ موضوعاً، وتدور هذه الموضوعات في الأغلب في إطار الدفاع عن الإسلام بإزاء الاتهامات الموجهة إليه، واعتباره عاملاً لانهطاط وتخلف المسلمين، فيحاول أن يقدم عرضاً معقولاً للموضوعات المثارة في تلك الاتهامات.

(٥٣) عدل الهي (= العدالة الإلهية) (قم: صدرا، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٨.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٨.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٠.

وفي هذه المواجهة، كان على مطهري في البدء أن يقبل مبدأ السؤال، من هنا فإنه يعدّ التساؤل أمراً غريباً^(٥٦) فالسؤال في رأيه هو مفتاح العلم^(٥٧). ويعتقد بأنه «لا ينبغي قمع التساؤلات بالعنف والإسكات» لأنه كان يرى أن إلغاء مبدأ السؤال في عصره لا يحل المشكلة، وفي حالة عدم الإجابة على الأسئلة المطروحة وعدم الاهتمام الجدي بالتساؤلات بواسطة الداعية الديني، فإن هذه المسائل تأخذ طريقها إلى معسكر الخصم. ولكنه من جهة أخرى، لا يعتقد مطهري بإمكانية طرح كل تساؤل، ويضيف: «بإمكاننا إقناع كبار السن بعدم طرح بعض التساؤلات»^(٥٨). فهو يركز على الاستفهام الذي يكون مقدمة للدراسة والبحث أو العمل^(٥٩)، وينهى المتسائلين عن كثرة التساؤل، بمعنى أنه لا ينبغي السؤال عن كل شيء^(٦٠). وهذا الأمر هو إحدى المعضلات في المنهج الدعوي لمطهري. فإذا اعتقدنا بوجود أشياء لا يمكن التساؤل عنها، فإن باستطاعة أي مفكر أو أي مؤمن أن يبسط مبدأ عدم التساؤل ليشمل كل الموضوعات الدينية. وتعدّ هذه النقطة أساس التمايز بين مطهري وبين منهج النقد التحليلي الحديث من جهة، وبين منهج الديمقراطية والتحرر من جهة أخرى، ذلك لأن أساس هذين المنهجين يقوم على إمكانية التساؤل والاستفهام عن كل شيء في إطار إمكانيات الإدراك البشري، وإمكانية إخضاع كل شيء للتجربة، وبعد التجربة القائمة على أساس نوع من الهندسة الاجتماعية تدخل بعض الأعمال في إطار الممنوعات بسبب إضرارها بكيان المجتمع، ولكن ليس إلى الأبد، ودون تحديد الإمكانات البشرية، بل تبقى تتمتع بمجال عريض.

ويتحدث الكثير من دعاة الدين في عصرنا عن الحرية، ولكن لأنهم لا يؤمنون عملياً بحرية دون قيود شرعية، فإنهم ينتهون إلى نوع من «الحرية المقيّدة»^(٦١) وكانت هذه النتيجة تؤدي في الكثير من الحالات إلى إنكار

(٥٦) بيست كفتار (عشرون حديثاً)، فصل «الاسئلة الدينية»، ص ٢٢٦.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٦١) وعمل مطهري على حل المشكلة عن طريق الفصل بين حرية الفكر وحرية العقيدة، إلا أننا إذا سلطنا حرية العقيدة، بمعنى أننا اعتبرنا أن عقائدنا فقط هي الحق، وأننا توصلنا إليها عن طريق التفكير وأن عقائد الآخرين لم تأت عن طريق التفكير، فإن هذا هو بالذات سلب لحرية الفكر أيضاً، =

الحرية؛ ونستطيع القول بصراحة إنه لم يُطرح حتى الآن في العالم الإسلامي مشروع يجمع بين حرية الفكر والدين.

والوجه الآخر الذي يُظهر كون مساعي مطهري هي مساعٍ دفاعية هو الشواهد المختلفة التي يسوقها في البحوث المختلفة من الغربيين والمستشرقين حول القضايا الدينية والفكرية، والإسلامية. وكمثال فإنه يستشهد لدى الباحث عن حاجة الإنسان للدين واهتمامه بالغاية والهدف، بما يقوله ويل دورانت^(٦٢)، ويستشهد بمقالة ويليام جيمز عند الحديث عن تغيير صورة العالم بواسطة الإيمان الديني^(٦٣). ولدى البحث عن رغبة الإنسان في العبادة بمقالة فروم^(٦٤) ولدى البحث عن فوائد الإيمان بتولستوي^(٦٥). ونموذج آخر عندما يتحدث عن أمية الرسول (ﷺ) يسوق الشواهد من كارلايل، دورانت، غيورغيو، لوبون، وماسينيون^(٦٦). ويمكن مشاهدة هذه الأمور في جميع كتابات مطهري الفلسفية والكلامية والتاريخية والاجتماعية والأخلاقية. وليس البحث هنا عن أن مطهري يذكر هذه الأمثلة للاستشهاد والاستدلال، وإنما الهدف هو توضيح الدوافع من وراء ذكر هذه الشواهد التي لا تحمل الصبغة البرهانية بل الصبغة الجدلية، وهنا يقف مطهري موقف الفيلسوف المدافع عن الدين الذي يجادل خصمه ولذلك فهو يستخدم مقبولات الخصم لإفحامه، وهذا الموقف الجدلي الذي يُعدُّ من ميزات كل فكر كلامي خير دليل على كون مساعي مطهري هي دفاعية.

والموقع الآخر الذي يكشف لنا بوضوح عن الوجه الدفاعي لأفكار مطهري هو مواجهته للماركسية والأفكار الإلحادية التي كانت تأخذ حيزاً كبيراً من اهتماماته الفكرية. كان مطهري يلاحظ «أن الفلسفة المادية في عصرنا الحاضر

= ذلك لأن الآخرين بإمكانهم أيضاً تطبيق هذه المعادلة بالنسبة إلينا، ونحن نستطيع كذلك أن نمنع طرح أية عقيدة نراها ليست قائمة على أساس الفكر، وليس الأمر كذلك لو أن أحداً تساءل عن جزئيات الدين في إطار النوع المقبول عندنا إننا نقبل كلامه، بل إننا نفتح دائماً أمامنا طريق الهروب. (انظر: بيرامون جمهوري إسلامي (فارسي) (= قضايا حول الجمهورية الإسلامية) (طهران: صدرا، ١٩٨٥)، ص ١٠٣.

(٦٢) إنسان وإيمان، ص ٣١ - ٣٣.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٦٦) بيامبر امي (= النبي الامي) (قم: دفتر انتشارات اسلامي، [د. ت.]، ص ٦ - ١٠.

ولا سيما في بلادنا قد خلعت ثياب المنطق وحملت سلاح الإعلام»^(٦٧) ولذلك هو الآخر اقتحم المعركة بحربة الإعلام أيضاً.

ونعرف جميعاً أن الفترة التي عاصرها مطهري شاهدت انتشار الأفكار المادية في هذه الديار بشكل واسع، وقد استطاعت هذه الأفكار، عن طريق التغذية بالأفكار الجديدة من جهة، واستغلال ضعف وهوان وانحطاط الفكر الديني من جهة أخرى، أن تحتل الساحة الفكرية وتسبق الاتجاهات الفكرية الأخرى في استقطاب جيل الشباب.

وكانت الخطوة المهمة الأولى والمؤثرة نسبياً لمطهري بمعية العلامة محمد حسين طباطبائي، الذي يرى مطهري نفسه مديناً له في الكثير من دوافعه واتجاهاته ومبادئه المعرفية، هو العمل على إصدار كتاب أصول فلسفة وروش رئاليسم (مبادئ الفلسفة والمذهب الواقعي) وتحرير هوامشه وتوضيحاته، وكان الدافع الرئيسي لتأليف هذا الكتاب هو طرح ونقد الأفكار المادية في تلك الفترة والدفاع عن الفكر الديني والفلسفة الإلهية (علم الكلام): «ومن جهة أخرى، فإن نشر الفلسفة المادية الجديدة (المادية الجدلية) مدعوماً بالإعلام السياسي الحزبي عزّز أكثر فأكثر إرادة العلامة الطباطبائي على السير في هذا الطريق»^(٦٨).

وفي مقدمة الجزء الأول يقول مطهري بعد التعريف بالمقالات الأربع عشرة للكتاب: «تم في تضاعيف هذه الفصول والمقالات طرح ونقد آراء ونظريات الكثير من العلماء قديماً وحديثاً، الإلهيين منهم أو الماديين، ولكن، ولسبب خاص سنشير إليه فيما بعد، انصب الاهتمام على المادية الجديدة (المادية الجدلية) وعلى الكشف عن جميع انحرافات هذه المدرسة»^(٦٩). ويقول في مكان آخر: «وتبذل الجهود في هذا الكتاب للكشف عن جميع انحرافات المادية الجدلية بوضوح تام»^(٧٠). ويشير مطهري بصراحة إلى أنه «لم نأخذ بعين الاعتبار القيمة الفلسفية والمنطقية للمادية الجدلية، لأن الملاحظ أن منشورات هذه المدرسة شاعت في بلادنا كثيراً، وجذبت أفكار عدد كبير من

(٦٧) علل كرايش به ماديكري (= أسباب الاتجاه للمادية) مقالة: «ماترياليسم در ایران» (= المادية في إيران)، ص ٨.

(٦٨) أصول فلسفة وروش رئاليسم (= مبادئ الفلسفة والمذهب الواقعي)، ج ١، صدرا، ص يو.

(٦٩) المصدر نفسه، ج ١، ص بط.

(٧٠) المصدر نفسه، ج ١، ص لا.

شبابنا باتجاهها، وربما اعتقد بعضهم بأن المادية الجدلية هي أسمى منهج فلسفي في العالم وأنها النتاج المباشر للعلوم، وثمرتها التي لا تنفك عنها، وأن مرحلة الهيمنة الإلهية قد انتهت، لذلك كله وجدنا أن من الضروري تحليل وتفسير المضامين الفلسفية والمنطقية الموجودة في هذه المنشورات حتى تنكشف قيمتها الحقيقية بوضوح»^(٧١). وهذه العبارات تدل بوضوح على أن مطهري لم يكن مهتماً بتحليل وتفسير الفلسفة المادية من منطلق فلسفي وبدوافع معرفية، بل كان الدافع هو الرد على الماركسية والمادية ليس إلا.

وتنصب كل جهود مطهري، بنفس الباعث الدفاعي، على تجريد المادية من كل أسلحتها، ومن هنا فهو يحاول تبرئة الفلاسفة السابقين على سقراط من تهمة المادية حيث يصورهم الماديون الجدد على أنهم كانوا ماديين أيضاً لأنهم كانوا يعتقدون^(٧٢) بأن أحد العناصر الأربعة (الماء، والتراب، والهواء، والنار) أو عنصر غير معيّن هو مادة المواد^(٧٣) (أصل الأشياء)، وهو يقوم بهذه المهمة عن طريق الاستشهاد بكلام صدر المتألهين في أواخر الجزء الثاني من كتاب الأسفار حول أن كلمات السابقين تحتوي أسراراً وألغازاً وأن الناقلين لهذه الكلمات لا يدركون المقصود الحقيقي منها. ولكنه هو الآخر لا يوضح لنا أسرار كلمات هؤلاء السابقين، ولم يبين مقصودهم الحقيقي منها.

وباستطاعتنا ملاحظة الباعث الدفاعي في كل واحدة من مقالات هذا الكتاب. فالمقالة الأولى وهي بعنوان «ما هي الفلسفة» تريد الكشف عن أن الفلسفة المادية هي فلسفة نظرية وليست فلسفة حسية وقائمة على التجربة والعلم^(٧٤)، وأن «المادية الجدلية على الرغم من ادعاءات أنصارها لا علاقة لها بالعلوم»^(٧٥). ولدى البحث عن الحاجة إلى الفلسفة أي البحث الغريزي والرغبة الطبيعية لدى البشر في التمييز بين الحقائق والأوهام،

(٧١) المصدر نفسه.

(٧٢) كان أصل الأشياء (أو مادة المواد) عند طاليس (الماء) وعند أناكسمانس (الهواء) وعند هيراكليتس (النار) وعند أناكسمندر (عنصر غير محدد). انظر: فردريك كابليستون، تاريخ فلسفة، ترجمة جلال الدين مجتبوي، (طهران: مركز انتشارات علمي وفرهنگي، ١٩٨٣)، ج ١، ق ١، ص ٣٣ و ٤٠.

(٧٣) أصول فلسفه وروش رئاليسم، ج ١، ص كج.

(٧٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧.

(٧٥) المصدر نفسه، ص كج.

ينصب اهتمام مطهري أيضاً على إثبات وهمية الفلسفة المادية^(٧٦).

وتهدف المقالة الثانية وهي بعنوان «الفلسفة والسفسطة أو الواقعية والمثالية» إثبات تقابل الواقعية مع المثالية، تماماً على خلاف ما يحاول الماديون من وضع أنفسهم في مواجهة المثالية^(٧٧). وتهدف المقالة الثالثة إلى إثبات تجرّد الروح وهو من القضايا المهمة المتنازع فيها بين الفلسفة المادية والدين^(٧٨). وفي المقالة الرابعة يتم إثبات أن المادية اتجه تشكيكي خلافاً لادّعاء الماديين بالقطعية والحتمية، ورد نسبة الحقيقة المقصودة^(٧٩).

وتنفي المقالة الخامسة نظرية الحسيّين والماديين حول الإدراكات والتبرير المادي لها^(٨٠). أما الدفاع عن الإدراكات الحقيقية والمعقولات فهو هدف المقالة السادسة^(٨١). وتبحث المقالات السابعة والثامنة والتاسعة حول الوجود، الضرورة والإمكان، العلة والمعلول، وهذه كلها مقدمات لإثبات الخالق في الفلسفة. وتتناول المقالة العاشرة حيث البحث عن القوة والفعل، والإمكان والفعلية، عن الجدلية ورفضها^(٨٢). أما المقالات من الحادية عشرة إلى الرابعة عشرة فتتحدث عن الإلهيات خاصة؛ أي: إثبات الخالق، والتوحيد، والصفات.

وهكذا نجد أن كتاب مبادئ الفلسفة والمذهب الواقعي وهوامشه التوضيحية - قبل أن يكون كتاباً فلسفياً - هو كتاب كلامي يوظف البحوث الفلسفية للدفاع عن الدين والمعتقدات الدينية. إن جميع الكتب الفلسفية التي تؤلف في العالم الإسلامي لا تدور حول الفلسفة بمعناها الخاص، بل هي في الأغلب كتب كلامية تسوق المقدمات والبحوث الفلسفية لكي تنتقل في نهاية المطاف إلى الحديث عن إثبات الخالق وتوحيده وصفاته. حتى إن بعض الكتب الفلسفية في الظاهر، يتحدث عن النبوة والمعاد بالتفصيل، وهما بالذات من الموضوعات الكلامية^(٨٣).

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٤.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٨٠) المصدر نفسه، ج ٢.

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٨٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٧ - ١١٢.

(٨٣) كتاب المبدأ والمعاد أو شواهد الربوبية لصدر المتألهين.

وإذا كان بالإمكان تقسيم علم الكلام الإسلامي إلى مرحلتين هما: الكلام النقلي، والكلام العقلي، فإن المتكلمين الإسلاميين عندما كانوا يواجهون الفلاسفة، كانوا مضطرين لأن يجعلوا الفلسفة قاعدة الانطلاق لعلم الكلام لكي لا يستطيعوا الدفاع بذلك عن قواعد الدين. ويُعدُّ نصير الدين الطوسي (ت ١٤٦٠ هـ) أفضل من بدء هذه النهضة العقلية في علم الكلام. ولا يزال كتابه «تجريد الاعتقاد» وبعد مرور سبعة قرون يُدرّس ويُستفاد منه في المعارف الدينية، وعلى هذه الأرضية يتحرك مطهري وأسلافه.

والوجه الآخر الذي يكشف عن أن هذا الكتاب الكلامي، هو اهتمام مطهري بتبسيط الكتابة. وفي الحقيقة إن منهج التبسيط الفلسفي في الكتب الفلسفية الإيرانية يقل نظيره إن لم يكن منقطع النظر، وهو يستخدم كوسيلة لتوسيع دائرة المخاطبين ومد الجسور مع القراء. وبشكل عام فإن الدافع لتبسيط الكتابة بعد ثورة الدستور (١٩٠٦م) في الأدب الفارسي كان توسيع دائرة المخاطبين: «نحن عملنا حتى أمكننا عرض المواضيع بلغة سهلة وجماهيرية ووضعتها في متناول القراء، وربما تسببت شخصياً بسبب الإصرار على هذا الأسلوب وتكرار الألفاظ والعبارات لنفس السبب، في ضجر بعض القراء»^(٨٤).

ويقول مطهري في مقدمة الجزء الثاني: «نجد الكثير يتصور أن الهدف الأساسي لهذا الكتاب هو نقد وردّ الفلسفة المادية فحسب، لهذا فإننا مضطرون إلى الإشارة مرة أخرى في مقدمة الجزء الثاني إلى أن الهدف والغاية هما أسمى من هذا التصور»^(٨٥). ولكننا نجد أن هذا الكلام يتناقض مع أقواله في مقدمات الأجزاء الأخرى من «مبادئ الفلسفة...»: «إن المخاطب في هذا الجزء كبقية الأجزاء هم الماديون، وقد تم الرد على شبهاتهم وإشكالاتهم الناجمة جميعاً عن الغفلة عن الهيمنة الإلهية على الكون». ولكن مطهري والعلامة طباطبائي قد تطرقا للموضوعات الفلسفية أيضاً في هذه الأجزاء الخمسة إلا أن المسائل الفلسفية لم تكن هي المقصودة بالأصالة، بل كانت جميعها مقدمات وقواعد للبحوث الكلامية.

وباستطاعتنا مشاهدة السحنة الكلامية لمطهري بشكل أوضح في مجموعة كتبه السبعة عن الرؤية الإسلامية الشاملة. ففي هذه المجموعة يدخل مطهري

(٨٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠.

(٨٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص هـ.

الساحة الفكرية مستفيداً من انفتاحه على مسائل العلوم الإنسانية في طهران ولقاءاته مع الأوساط الجامعية، مع الحفاظ على النظريات الفلسفية - الكلامية التقليدية. وتظهر أصول العقائد الخمسة^(٨٦) في نفس صورتها السابقة تقريباً في هذه المجموعة، إضافة إلى الاهتمام الجديد الذي يبذله مطهري بالنسبة إلى الإنسان والتاريخ والمجتمع.

ففي الجزء الأول من هذه المجموعة وهو بعنوان «الإنسان والإيمان» يقدم مطهري الإسلام، بعد إحصاء مميزات الإنسان عن الحيوان في مجال الرؤى والانتماءات، وذكر فوائد وخصائص الإيمان الديني، وجوانب الأداء العملي للإيمان التي لا تتأتى من العلم، يقدم الإسلام على أنه إيديولوجية شاملة وكاملة سيأتي الحديث عنه بالتفصيل. ويريد مطهري في هذا الكتاب أن يقدم صورة إيديولوجية عن الإسلام، في زمن تقتحم الساحة أنواع الإيديولوجيات المختلفة.

وفي الجزء الثاني وهو بعنوان «جهان بيني توحيدي» (= الرؤية التوحيدية الشاملة) يشير أولاً إلى نقائص الرؤية العلمية (التزلزل وعدم الثبات وانعدام النظرة الكلية) والرؤية الفلسفية (عدم القدسية) وبذلك يقدم الرؤية الدينية كأفضل الرؤى الشاملة للكون والحياة^(٨٧). وبعد ذلك يذكر خمس خصائص ذاتية للكون وهي: المحدودية، والتغير، والتبعية، والحاجة للغير، والنسبية^(٨٨)، ليصل إلى الله المنزه عن هذه النقائص، ثم يطرح بعد ذلك موضوعات التوحيد والشرك والصفات الإلهية. والصورة الشكلية للبحث في هذه الموضوعات هي الموضوعات الكلامية الجديدة، إلا أن مادة البحث الأصلية هي نفس النظرة الفلسفية - الكلامية التقليدية التي سنتحدث عنها بالتفصيل في قسم «مدخل مطهري إلى الفكر الديني».

ويتحدث الجزء الثالث عن «الوحي والنبوة». ويشير في الفصل الأول من الكتاب إلى خصائص الأنبياء وهي من وجهة نظره عبارة عن: المعجزة والعصمة والقيادة والإخلاص في النية، والبناء والمواجهة والنضال^(٨٩). وفي فصل العصمة يحاول مطهري أن يفصل بين الأنبياء وبين عباقرة البشر، ذلك

(٨٦) الأصول الخمسة هي: التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد.

(٨٧) مقدمة أي برجهان بيني اسلامي (= مقدمة في الرؤية الإسلامية الشاملة) (قم: صدرا،

١٩٧٨)، ج ٢، جهان بيني توحيدي (= الرؤية التوحيدية الشاملة)، ص ١٠ - ١٩.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٠ - ٣٦.

(٨٩) المصدر نفسه، ج ٣، الوحي والنبوة، ص ١١ - ٢٦.

لأن المسألة المطروحة في زمننا هذا هو أن الأنبياء كانوا من عباقرة ونوابغ العالم وليس بينهم وبين أبناء البشر فارق آخر. وفي فصل القيادة يلاحظ الشأن الاجتماعي والعلمي للدين والأنبياء: «بناءً عليه، فإن قيادة البشر وتنظيم وتحريك الطاقات الإنسانية باتجاه رضا الخالق ومصلحة البشرية، هي من اللوازم الثابتة للنبوّة»^(٩٠). وفي فصلي البناء، والمواجهة والنضال يبرز النبي في صورة المصلح الاجتماعي.

وفي القسم الثاني من الكتاب وعنوانه (الدور التاريخي للأنبياء) يسعى مطهري للرد على آراء الآخرين حول دور الأنبياء حيث يصورونه على أنه المحافظة على الوضع القائم، أو إخماد نيران الضعفاء الملتهبة ضد الأقوياء أو التقوقع والهروب من الواقع^(٩١). ويبدو عليه بشكل واضح في هذا النوع من البحوث والدفاع عن الدور التاريخي للأنبياء، تأثير الخصم والأجواء السائدة التي كانت تعدّ التكامل التاريخي قيمة مهمة، ذلك لأن المتكلمين لم يكونوا يتحدثون أبداً، قبل أن تُثار مثل هذه الموضوعات، عن الدور التاريخي للأنبياء.

ويرى مطهري، كالفلاسفة والعرفاء والمتكلمين السابقين عليه، أن هدف النبوة وبعث الرسل هو: ربط الإنسان بالسماء وحركته باتجاه الله، ولكن لأن القضايا الاجتماعية كانت ملحة في عصره، كان يعد القيم الاجتماعية كالعادلة والحرية والمساواة والإخاء والقيم الأخلاقية، مقدمة ووسيلة للوصول إلى القيمة الأساسية والأصيلة للإنسان، أي: معرفة الله وعبادة الله، ويضفي عليها صبغة قيمية، إلا أنه لم يكن يؤمن بثنائية هدف الأنبياء (التوحيد الاجتماعي والتوحيد الفردي النظري جنباً إلى جنب)^(٩٢). وتحدث الفصول الأخرى من هذا الكتاب عن ختم الرسل والمعجزة، وإعجاز القرآن، وخصائص الدين الإسلامي، ووصف شخصية الرسول (ﷺ). ومن بين هذه الموضوعات يتم التركيز في بحوثنا المستقبلية على مسألة ختم الرسل بسبب أهميتها وعلاقتها بهندسة الفكر الديني عند مطهري.

ويهتم الكتاب الرابع من هذه المجموعة (الإنسان في القرآن) بعرض

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٩١) المصدر نفسه، ص ١١ - ٢٦.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٤١. كانت هذه الفكرة تُطرح بإزاء فكرة شريعتي وآخرين في نظرية التوحيد الاجتماعي.

الإنسان الديني، أو علم الإنسان الديني. وكان مطهري يجد أن الكثير من موضوعات الماركسية والوجودية تقوم على أساس نوع من علم الإنسان، لذلك يقرر هو الآخر أن يقوم باستخراج وعرض شخصية الإنسان من النصوص الدينية. ويرأي مطهري فإن القرآن يقدم الإنسان من وجهة النظر الإيجابية على أنه: خليفة الله في الأرض، يتمتع بطاقة علمية فائقة، يتمتع بفطرة إلهية، مركب من المادة والروح، مخلوق على غير عبث، خيرة الله، حر ومستقل، يتمتع بكرامة ذاتية وضمير أخلاقي، وهو الذي خلقت جميع النعم له، ويطمئن بذكر الله، وهدف خلقه العبادة وطاعة الله، وهو مثالي^(٩٣)، ومن وجهة النظر السلبية، فهو: جاهل، ظالم، كفور، طاغ، ضيق النظر، مجادل، حريص، ناس^(٩٤). وهو بعد تعدد الجاذبيات المعنوية للإنسان أي: العلم والمعرفة، والجبر الأخلاقي، والجمال والقداسة والعبادة والتي يريد من خلالها أن يشير إلى فطرة الإنسان - وستأتي الإشارة إلى أهميتها في المعرفة الدينية لدى مطهري - يشير إلى قوى العقل والإرادة ومعرفة الذات وتهذيب الروح والجسم في الإنسان.

وعندما يطرح قيود الإنسان أي القيود الوراثية، والبيئية (الطبيعية والاجتماعية) والتاريخية، إنما يفعل ذلك لإثبات اعتماد الإنسان على قوة خارجية وهي (الله)^(٩٥). كما أن طرح عوامل وعي الذات الثمانية: الفطرية، والفلسفية، والعالمية، والطبقية، والقومية، والإنسانية، والعرفانية، والنبوية، إنما هو أيضاً من أجل تمزيق حجب الغفلة وبيان الحاجة إلى الدين من جهة وعي الذات: «إن وعي الذات الذي يذكر الإنسان بذاته الحقيقية، ويخرق عنه حجب الغفلة، ويشعل نيران الوجد في روحه، ويجعله واعياً لآلام الآخرين، إن هذا الوعي ليس من نتاج العلوم والفلسفات، بل إن هذه العلوم والفلسفات قد تسبب الغفلة أحياناً، وتذهل الإنسان عن ذاته، من هنا قد نشاهد الكثير من العلماء والفلاسفة غير واعين للذات ولما يدور حولهم وغارقين في الماديات، في حين الكثير من غير المتعلمين واعون للذات»^(٩٦). والبحث عن عوامل الوعي الذاتي هذه إنما هو أيضاً من أجل نقد عوامل الوعي الذاتي الماركسية (الطبقية) وعوامل الوعي الذاتي الوجودية (الإنسانية).

(٩٣) انسان در قرآن (= الإنسان في القرآن) (قم: صدرا، ١٩٧٩)، ج ١، ص ٨ - ١٤.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٤ - ١٥.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٤٤ - ٤٥.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٦٨.

وفي الجزء الخامس من هذه المجموعة وهو كتاب (المجتمع والتاريخ) يحاول مطهري بنظرة فلسفية للمجتمع والتاريخ أن ينقد علم الاجتماع الماركسي والمادية التاريخية. وفي سياق هذا النقد ينساق مطهري إلى بحث قرآني للموضوعات الاجتماعية التاريخية أيضاً، وهي توجهات جديدة في المباحث الكلامية المعاصرة.

ويدور الجزءان السادس والسابع من هذه المجموعة حول موضوعي الإمامة والمعاد^(٩٧). والصورة التي يقدمها عن الإمامة هي صورة قيادة المجتمع والسلطة، أما سائر موضوعاته في هذا المجال فهي لا تختلف كثيراً عن المعالجة التقليدية التراثية لموضوع الإمامة وأما موضوع المعاد فيبقى في نفس الشكل والهيكل والمادة التقليدية التراثية بسبب عدم وجود مواجهة مباشرة مع الخصوم في هذا المجال.

ويرى الكثيرون أن نظرة مطهري للدين هي نظرة شاملة، وتأتي هذه الشمولية نتيجة كون مجهوداته دفاعية - دعوية، ذلك لأن الدين والفكر الديني التراثي شهداء في تلك الفترة هجوماً شاملاً من الخصوم، ولكي يكون الدفاع مؤثراً لزم أن يكون شاملاً أيضاً، ونتيجة هذا الدفاع الشامل هو الرؤية الدينية الشاملة.

وقد تركت المواجهة مع الماركسية والأفكار المادية أثرها على عموم تحليلات مطهري. وعلى سبيل المثال، يتطرق مطهري لدى البحث عن الإنسان للرد على نظرية اعتبار الأساس الاقتصادي فيما يرتبط بالإنتاج والعلاقات الإنتاجية هو الأصل والبنية التحتية، وعلى اعتبار سائر المؤسسات والأسس الاجتماعية وبالذات المؤسسات التي تبلور عبرها إنسانية الإنسان (الدين) كفروع وبنى فوقية، ويتساءل عن السبب في عدم الاهتمام بأصالة العلم والفلسفة والآداب والدين والقانون والأخلاق والفن^(٩٨). فهو يعتقد: «أن حقيقة إنسانية الإنسان الأصيلة هي أنه يواصل حركته التكاملية ويصطحب معه أدوات الإنتاج وسائر الشؤون الحياتية في مسيرة التكامل، لا أن أدوات الإنتاج تتكامل هي تلقائياً، وأن إنسانية الإنسان هي كأداة لتبرير النظام الإنتاجي تتغير وتتطور،

(٩٧) الإمامة والقيادة (الجزء السادس من المجموعة) (قم: صدرا، ١٩٧٩)، والحياة الخالدة أو الحياة الأخرى (الجزء السابع من المجموعة) (طهران: صدرا، ١٩٨٥).

(٩٨) الإنسان والإيمان، ص ١٦.

وإنما يُسمى الإنسان متكاملًا لأنه يتبع نظاماً إنتاجياً أكثر تكاملاً»^(٩٩).

ويُعَدُّ مطهري المثالية الأخلاقية للمذهب المادي دليلاً على ضرورة المُثل المعنوية^(١٠٠) التي نجدها في الأديان بشكل أساسي، هذا في حين «لو كانت رؤية الإنسان رقية مادية بحتة قائمة على أساس انحصار الحقيقة في المحسوسات فقط، فإن أي توجه مثالي اجتماعي وإنساني هو على التضاد مع الحقائق المحسوسة التي يشعر بها الإنسان من خلال علاقاته بالكون»^(١٠١).

وهو كذلك يرفض الاشتراكية والماركسية من جهة إنكارهما لفردية الإنسان في توجيه الدعوة والخطاب إليه. ويرى مطهري «أن الإنسان المطلق - من وجهة النظر الماركسية - بغض النظر عن العوامل التاريخية أو الاجتماعية الخاصة، لا يمتلك شعوراً ولا ضميراً، ولا يصلح لتوجيه الخطاب إليه، بل هو موجود انتزاعي وليس حقيقياً»^(١٠٢). وهذه النظرة نابعة - حسب اعتقاده - من المعرفة الناقصة للإنسان.

ونجد نموذجاً آخر في الحديث عن دور أصحاب الأديان، حيث يرد مطهري قول الماديين بأن دور الأديان هو دور دنيوي ويصب في اتجاه الحفاظ على الوضع القائم والدفاع عن مصالح الطبقة المتسلطة، ضد الطبقة المحكومة. وبعد الإشارة إلى تأثيرات تعاليم الأنبياء في التكامل التاريخي، يرد من جهة على ادعاءات المعارضين، ويؤكد من جهة أخرى على وجود دور تاريخي للأنبياء^(١٠٣). وليس الحديث هنا - عن صوابية أو خطأ ردود أفعال مطهري، بل الحديث عن كون بواعثه دفاعية وتقابلية، وعن التأثير والتأثير المتبادل بين الأفكار.

ولمطهري موقف أوضح من الماركسية تجلّى في نقده لهذه النظرية بشكل مستقل عبر سلسلة حلقات دراسية في قم وذلك في العامين ١٩٧٦ - ١٩٧٧م نشرت حصيلتها تحت عنوان نقد الماركسية^(١٠٤) ويقوم في هذه الدروس، بعد إشارة تمهيدية لأسباب الاتجاه نحو الماركسية التي مر الحديث بالتفصيل عنها

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٠ - ٢١.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(١٠٣) الوحي والنبوة، ص ٢٨ - ٣٥.

(١٠٤) نقدي بر ماركسيسم (= نقد الماركسية) (قم: صدرا، ١٩٨٤).

في عوامل بروز الاتجاهات المادية، وبعد ذكر عوامل ظهور الماركسية، يقوم بنقد الجدلية، والمادية، والمادية التاريخية، والنسبية الأخلاقية في هذه الفلسفة، وهي الموضوعات التي نجدها مبعثرة في كتاباته ودروسه المختلفة الأخرى أيضاً.

والوجه الآخر لموقفه من الماركسية هو موقف من نوع آخر، أي من خلال دراسة أسباب وعوامل الاتجاه نحو المادية، لكي يثبت عن هذا الطريق عدم أصالة هذا المذهب. ويرى مطهري أن أسباب هذا الاتجاه تكمن في: عجز المفاهيم الكنسية وعنفها، وعجز المفاهيم الفلسفية وضعف الفلسفة الإلهية في الغرب، وعجز المفاهيم الاجتماعية والسياسية، والتضاد المفهومي بين الحرية والعقائد الدينية، وإبداء الرأي في القضايا الدينية بواسطة غير المتخصصين في هذا المجال، وتعارض الدين والدنيا، والبيئة الأخلاقية والاجتماعية القاصرة في أوروبا، والجدلية والاستقطاب وروح التحدي والمواجهة في المعسكر المعارض للدين في عصرنا^(١٠٥). وهو يرى أن المعارف الدينية الإسلامية، والبيئة الاجتماعية الإسلامية بريئة من هذه الأمور^(١٠٦) وحول المسألة الأخيرة، يعني وجود روح الحماس والبطولة في المفاهيم الدينية، يعد هذا الأمر مرتبطاً بالجهاد الفكري والقلبي واللساني^(١٠٧).

وكلما كان الماديون في إيران يفتحون باباً جديداً لاقتحام الساحة الثقافية عبره، كان مطهري من جهته يشن هجوماً مضاداً مناسباً ويقول: «إن الماديين في إيران بدؤوا يتذرعون بذرائع مضحكة. وتكشف هذه الذرائع عن ضعف هذه الفلسفة أكثر فأكثر. وإحدى هذه الذرائع هي تحريف الشخصيات. إنهم يحاولون عن طريق تحريف الشخصيات التي تحظى بالاحترام العام، استقطاب الأفكار نحو مذهبهم وفلسفتهم»^(١٠٨).

وكانت الشخصيات التي قام الماديون بتحريفها واتهامها بالإلحاد واللا دينية عبارة عن: «حافظ (الشاعر الإيراني الشهيد) والحلاج، وابن المقفع، والخيام، ومحمد بن زكريا الرازي». ومنطلق مطهري الدفاعي لدى الحديث عن الشاعر

(١٠٥) أسباب الاتجاه للمادية، ص ٢٠٩.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٢ - ٢٢٥.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(١٠٨) المصدر نفسه، مقالة «المادية في إيران»، ص ١٦.

(حافظ) ليس أمراً يحتاج إلى الكثير من البحث، حيث يقول: «إنني أستغرب حقيقة من عددٍ من الباحثين حول شخصية حافظ، وكأنَّ هناك أيادي خفية تعمل بكل الأشكال لمسح شخصيات تاريخية مثل (حافظ) لكي يدفعوا بالمجتمع عن هذا الطريق إلى هاوية الفساد والانحراف بدل التحليق به إلى الفكر السليم والرفيع. يقولون إن حافظاً لم يكن يعتقد بالمعاد أصلاً ولم يكن يؤمن بالحياة بعد الموت، إنه مخجل وقبيح فعلاً هذا القول»^(١٠٩)..

ويسعى مطهري في كتابه **عرفان حافظ**^(١١٠) أن يرد على هذا الادعاء: «من هو هذا الرجل الكافر (حافظ)، الذي يصنّفونه في تشكيلة أولياء الله؟»^(١١١) وبحث عن المبادئ العرفانية التي يؤمن بها حافظ. ويعتقد مطهري سلفاً بعرفان حافظ وصوفيته ومن هذا المنطلق يبحث عن عرفانه: «إن البحث عن عرفان حافظ يعني أننا نعرف حتماً بأن حافظاً كان عارفاً، وبهذا الاعتراف نخوض في البحث عن عرفان حافظ»^(١١٢)..

وللتعرف إلى شخصية حافظ يقترح مطهري طريقتين: فهم تاريخ حياته، ودراسة ديوانه. ففي الطريق الأول يشير على مشايخ حافظ، وأسلوب حياته الشخصية، ورأي الأدباء به^(١١٣)، ويستنتج بأن «حافظاً كان رجلاً عالمياً يتمتع بروح عرفانية صوفية، وكانت شهرته بوصفه عالمياً في الأكثر»^(١١٤). ويسوق مطهري أيضاً بعض الشواهد من ديوانه حافظ للتدليل على أقواله وادعاءاته^(١١٥). ورغم أنه لم يذكر الشواهد التي يسوقها غيره من الباحثين والتي تنقض وجهه العرفاني، إلا أنه يبرر تلك الشواهد مسبقاً بأنها رمزية ولا ينبغي حملها على الظاهر^(١١٦)، ويشير إلى العوامل التي كانت تبعث على التحدث بهذه اللغة الرمزية^(١١٧).

(١٠٩) **عرفان حافظ** (طهران: صدرا، ١٩٨٨)، ص ١٥٠.

(١١٠) محمد حافظ الشيرازي، شاعر كبير من القرن الثامن (ت ٧٩٢هـ) يُعدُّ مثال الشعراء الذي جمع بين القرآن والمفاهيم الصوفية والعرفانية (المراجع).

(١١١) أحمد شاملو، مقدمة حافظ شيراز، ص ٢٦.

(١١٢) **عرفان حافظ**، ص ٢٥.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٩٢.

ولكي يثبت مطهري بأن علينا «البحث عن حافظ في إطار وسطه الاجتماعي، أي في وسط العرفاء»^(١١٨)، يحاول البحث في ديوانه عن موضوعات عرفانية من قبيل: وحدة الوجود^(١١٩)، والتجلي الواحد^(١٢٠)، ومسألة النظام الأحسن^(١٢١)، ومسألة الإنسان الكامل^(١٢٢)، ساعياً استخراج هذه الموضوعات من أشعاره.

وحول الحلاج^(١٢٣) أيضاً يسلك مطهري نفس الأسلوب بإزاء من يدعي مادية الحلاج^(١٢٤)، وهو حين يسعى للرد على هذا الرأي، يقدم عن الحلاج صورة شخصية دينية^(١٢٥).

وحول الشخصيات الأخرى، فإن مطهري يرى أنه: «كان في العالم الإسلامي أفرادٌ يفكرون تفكيراً مادياً، إلا أننا لا نجد أبداً أية شخصية بارزة علمية كانت تعتنق المذهب المادي، وما يُنسب أحياناً لابن المقفع، ومحمد بن زكريا الرازي، والخيام ليس له أي أساس من الصحة، وغالباً ما تأتي هذه الاتهامات من أعداء هؤلاء»^(١٢٦).

والموقف الآخر لمطهري في مواجهة المادية، هو «مؤامرة تحريف آيات القرآن الكريم» حيث كان مطهري يرى أن هذه المؤامرة هي مكيدة الماديين الذين كانوا يحاولون طرح تفسيرات مادية للقرآن الكريم^(١٢٧).

والوجه الآخر الذي يكشف لنا عن معارضته للماركسية هو الاهتمام والتركيز على موضوع العدالة الاجتماعية وذلك من أجل مواجهة الخصم عن طريق ترسيخ وتدعيم البني الذاتية. وفي بعض موضوعاته يركز مطهري في نقد

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ١١٤ - ١١٦.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ١١٨ - ١٢٧.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٢٩ - ١٤٠.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ١٤٤ - ١٥٠.

(١٢٣) حسين بن منصور الحلاج، صوفي اختلفت الأقوال بشأنه وعقائده، أعدم ببغداد (ت ٣٠٩).

(١٢٤) علي ميرفطروس، كتاب حلاج.

(١٢٥) أسباب الاتجاه للمادية، ص ٢٩ - ٣٣.

(١٢٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥، والخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران، القسم الثالث،

فصل «الفلسفة والحكمة».

(١٢٧) أسباب الاتجاه للمادية، ص ٣٣ - ٥٠.

الماركسية على الردود النقضية (التي تكشف عن التناقضات الداخلية للنظرية)، أما الموضوعات من قبل: العدالة الاجتماعية، أو الإسلام ومتطلبات العصر، أو شمولية وتكاملية دعوة الأنبياء، فهي في الواقع من نوع الردود التفصيلية. ولتعزيز دعائم العدالة الاجتماعية في الدين يصل مطهري إلى الاعتقاد بأن «العدالة تصنّف في سلسلة علل الأحكام، وليس في سلسلة المعلومات، فليس الأمر أن كل ما قال به الدين هو العدل، بل الصحيح أن كل ما هو عدل يقول به الدين. وهذا يعني أن العدالة هي معيار الدين، فإذا ينبغي طرح الموضوع هكذا: هل الدين مقياس العدالة، أم العدالة هي مقياس الدين؟. إن التقديس يقتضي أن نقول: إن الدين هو مقياس العدالة، إلا أن الحقيقة ليست هكذا؟»^(١٢٨) وكما يظهر فإن مطهري يرفض هنا رأي الأشاعرة حول العدالة، ويلتحق بجماعة العدلية، ولكن في الموضوعات الاجتماعية.

ولكي لا يتعطل دور العدالة فإن مطهري - وبالنظر إلى إيمانه الديني - يربط بين العدالة والإيمان: «إن الإنسان هو الذي يشكل الوجود الخارجي للقانون. فالأساس هو العمل بالقانون الذي يتطلب العبور على الحواجز. وهذا العمل لا يتحقق بدون الإيمان ذلك بأن العدالة تحظى بالتكريم الإلهي، وأن الظلم يستتبع العقاب الإلهي»^(١٢٩). ويقول أيضاً إن «الدين يدعو الناس إلى الاتحاد واكتساب القوة والمجتمع والتنظيم هذا من جهة أخرى؛ يوجد فيهم الإيمان والرقابة الذاتية، حتى إنه يدفعهم إلى التوبة»^(١٣٠). من هنا «فإن ضبط المجتمع من حيث العدالة لا يتحقق إلا عن طريق الإيمان بالعدالة»^(١٣١). وكما يلاحظ هنا، فإن مطهري رغم عدّه العدالة بمثابة المقياس والمعيار للدين، إلا أنه باتجاهه الكلامي يربط بين تطبيق العدالة وبين الإيمان: فالدين يعتمد على العدالة، والعدالة تعتمد على الدين.

وكما يُعدّ مطهري الإيمان الدعامة الوحيدة للأخلاق، فإنه يعد الدعامة الوحيدة للقانون أيضاً^(١٣٢). وهو في مقابل الفلسفات الاجتماعية، والإيديولوجيات، والمدارس الأخرى، يرى أن الفلسفة الاجتماعية للإسلام

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٢١ - ٢٢.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٢١.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٢١.

تكمُن في مبدأ العدالة: «إن إنكار مبدأ العدالة وتأثيره في الأفكار، كان حاجزاً أمام نمو وتطور الفلسفة الاجتماعية للإسلام واستقرارها على أساس عقلي وعلمي، وأن تكون دليلاً للنقد»^(١٣٣)، ومن هذا المنطلق يبدأ بنقد الفقه والفقهاء: «فقد ظهر الفقه بشكل لا ينسجم مع سائر المبادئ والأصول الإسلامية، ودون الاعتماد على أية أسس ودون فلسفة اجتماعية، فلو كانت حرية الفكر باقية، ولو لم يكن قد حدث تفوق أصحاب السنة على أهل العدل، ولم يكن التشيع قد واجه مشكلة الإخبارية، لكننا الآن نملك فلسفة اجتماعية مكتوبة، وكان فقهنّا يبنّي كيانه على هذا الأساس، ولم يكن يتورط في التناقضات والمآزق الحالية»^(١٣٤).

إن مبدأ العدالة هو مبدأ عقلي، وإثبات هذا المبدأ يحتاج مطهري إلى تدعيم وتأكيّد دور العقل في الفكر الديني الشيعي: «إن التأثيرات التي تركها الفكر الشيعي في مجال دور العقل وهيمته تبعث على الفخر والاعتزاز، إلا أنه مع الأسف أدت هيمنة الأشاعرة إلى ضعف دور العقل وهيمته»^(١٣٥). إنه يرى الضربات التي وجهها الأشاعرة والإخباريون^(١٣٦) إلى الفكر الإسلامي هي ضربات مهمة وأساسية نسبياً.

كان مطهري يرى أن الإيمان والاعتقاد بالله فحسب لا يكفي لأداء دور مهم في ساحة العمل الاجتماعي التي كان يتنافس فيها خصوم الدين، ولذلك كان يسعى عن طريق الربط بين العدالة الاجتماعية والدين، أن يقضي على هذا الضعف، وهو يعترف بأن «العدالة ليس فضيلة أخلاقية فحسب، بل هي مبدأ اجتماعي كبير في الإسلام»^(١٣٧). والعدالة الاجتماعية من وجهة نظر مطهري هي عبارة عن: «مراعاة المساواة في وضع القانون وتطبيقه، وليس بمعنى العمل على إبقاء كل الأفراد في مستوى واحد، وجعلهم يستفيدون بدرجة واحدة من مواهب الكون»^(١٣٨). وهو يعتقد أن الدين الإسلامي كما أقر

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٣٦) الإخباريون: مدرسة فقهية ظهرت في القرن ١١ - ١٢ هـ عند الإمامية تعتمد الحديث والأخبار وتقف أمام التوسع في إعمال العقل والاجتهاد خارج النصوص (المراجع).

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

العدالة الاجتماعية، كذلك وقُر الخطوات العملية اللازمة في هذا المجال :
«تنقسم الخطوات الإسلامية في هذا المجال إلى قسمين : القسم الأول في
مجال القانون وإيجاد الفرص القانونية للجميع . . . والقسم الآخر في مجال
إيجاد الإمكانيات المساوية للجميع»^(١٣٩).

ثانياً: المشكلة الاجتماعية: متطلبات العصر

إن اهتمام مطهري بمتطلبات العصر هو أيضاً دليل حسن على اهتمامه
بمعرفة المشاكل بهدف الدفاع عن الدين إن متطلبات العصر هي في الواقع
مشكلة اجتماعية يواجهها الداعية الديني الذي يحاول مطهري باتجاهاته الدينية -
الفلسفية أن يجيب عليها: «إن أهم مشكلة اجتماعية هي: الإسلام ومتطلبات
العصر»^(١٤٠). إن التساؤل الذي كان يطرحه الإنسان المتدين في ذلك العصر
هو: «هل باستطاعة الإنسان أن يكون مسلماً، وفي الوقت ذاته كيف نفسه مع
العصر أم لا؟»^(١٤١).

إن الاهتمام بمتطلبات العصر يرتبط مباشرة بطرح الدين بمثابة مدرسة أو
إيديولوجية مؤثرة وحاضرة في ساحة العمل والتطبيق؛ ذلك لأنه لا بد لكل
إيديولوجية تريد البقاء والاستمرارية لنفسها أن تسجل حضوراً في عالم الواقع،
وعالم الواقع أيضاً حقيقة جديدة متجددة، ولكي تثبت الإيديولوجية حضورها
في الواقع لا بد أن تهتم بمتطلبات عصرها. من هنا فإن مطهري يرى أن
المستنيرين في الأمة يتحملون مسؤوليتين كبيرتين هما: «معرفة الإسلام
الواقعي معرفة صحيحة بوصفه فلسفة اجتماعية، وإيديولوجية إلهية، ومؤسسة
فكرية وعقيدية بناءة وشاملة . . . ومعرفة ظروف ومتطلبات العصر، والفصل
بين الحقائق الناجمة عن تكامل العلم والصناعة وبين الظواهر الانحرافية
وعوامل الفساد والانحيار»^(١٤٢)، وهو يرى أن الإسلام ومتطلبات العصر ليسا
ظاهرتين متنافرتين متعارضتين، حتى يتم اختيار أحدهما بالضرورة^(١٤٣). إن
اعتقاده هذا هو إيمان قلبي ومسبق ليس بإمكان أية معطيات أو وقائع أن

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦١ - ١٦٢.

(١٤٠) اسلام ومقتضيات زمان (= الإسلام ومتطلبات العصر)، ج ١، ص ١١.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ١١.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٢.

تخذه. وبسبب هذا الإيمان نجد أنه كلما وقع التعارض بين حكم أو أمر أو فكرة في الدين وبين الواقع، يتدخل ذلك الإيمان ويتخلى المؤمن عن ذلك الحكم أو الأمر حتى يبقى أصل الإيمان محفوظاً.

إن نموذج مطهري في طرح المشكلة هو تقديم الإسلام بمثابة دليل السفر أو الطريق، ومتطلبات العصر على أنها محطات ومنازل على الطريق. والطريق ثابت في حين المحطات والمنازل متغيرة. وبناء على اعتقاده فإن هذا النموذج لا يشعل الحرب ضد متطلبات العصر والمقاومة في وجه الواقعيات وقدرة الخلق والإبداع للبشر، ولا يقر الاستسلام الكامل بإزاء العصر ومتطلباته.

ويؤمن مطهري مسبقاً أن في الإسلام أصولاً ثابتة لا تقبل التغيير أبداً، ويستنبط هذا من الإيمان بخلود الإسلام، وختم النبوة، ووجود المبادئ الأخلاقية وإطلاقها^(١٤٤). وحول المنازل والمحطات أيضاً يعتقد بإمكانية حل المشكلة عن طريق الاجتهاد «وقدرة الفقه العجيبة على الإجابة» وعلى التكيف^(١٤٥).

ولكي ينسجم مطهري مع نوع من التغييرات التي لا تتناقض مع الأصول الثابتة التي يؤمن به، يقسم التغييرات إلى نوعين: صحيح وغير صحيح^(١٤٦). ويرى أن العقل هو المعيار للتمييز بين هذين النوعين^(١٤٧).

وباعتقاده أن العقل يدين التطرف والإفراط في مواجهة متطلبات العصر^(١٤٨). كما يدين طريق الجمود والتحجر أيضاً: «يوجد حول مسألة التكيف مع متطلبات العصر تياران مختلفان نشاهدتهما عبر التاريخ الإسلامي، وكلاهما مخطئان: الأول هو تيار الإفراط؛ أي إدخال التغييرات غير المنطقية في الأحكام والتعاليم الدينية بسبب بعض التصورات والملاحظات الجزئية، والتي نسميها بالجهل، أما التيار الثاني فهو التوقف والجمود غير المنطقي الذي يتعارض مع هدف وروح الإسلام»^(١٤٩).

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٦ - ٢٨.

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٤١.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ١٩٣ و ٤٧٨.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٨٦.

لذا فإن الطريق السليم هو الاعتدال والعقل البشري في دائرة الأمور الجزئية: «إلا أن هؤلاء (عامة الناس أو الحكومة) يحق لهم سنّ القوانين في إطار متطلبات التكليف الإلهي، وهو في الواقع سن القانون الجزئي الذي يتكيف مع القانون الإلهي العام»^(١٥٠) وهذا هو طريق الاجتهاد «ولو لم يكن للبشر هذا المقدار من حق وضع القوانين الجزئية فهو الجمود، وهو تماماً ما يقوله الإخباريون»^(١٥١).

وخلافاً للذين يرون أن وضع أي قانون يعد تشريعاً بإزاء القانون الإلهي، فإن مطهري يرى، كموقف الميرزا النائيني والآخرين الذين كانوا يؤيدون التوجه الدستوري والحكم البرلماني وتشريع القوانين في المعركة التي نشبت بين فريق الدستورية وفريق الحكومة الشرعية في ثورة الدستور، يرى أن تشريع القوانين في إطار الأمور الجزئية أمر جائز: «إن كان الهدف حق تشريع القانون بإزاء القوانين الإلهية، فلا. أما إن كان الهدف هو وضع القوانين الجزئية وذلك بالاستفادة من الحق الذي يمنحه القانون الإلهي للإنسان (وهذا هو الاجتهاد) فلا مانع منه»^(١٥٢) وهكذا فإنه لا يرى جواز تشريع القوانين في إطار العقل وبعيداً عن ثوابت الدين والاجتهاد. واستناداً إلى التوضيحات المذكورة، لا يرى مطهري تناقضاً بين دعوى شمولية الإسلام وبين عدم تشريعه القوانين في الجزئيات: «إن بعضهم يتوغل في الجمود إلى حد التصور بأنه مادام الإسلام ديناً شاملاً فلا بد أن تكون له قوانين واضحة في كل الأمور الجزئية أيضاً، إلا أن الأمر ليس كذلك»^(١٥٣). ذلك بأنه يعرض رأياً آخر يخالف هذا الرأي وهو متأخر تاريخياً عن هذا: «الإسلام مشروع كلي وشامل ومعتدل ومتوازن، يضم جميع الأطروحات الجزئية والعملية في كل المجالات»^(١٥٤) وبالطبع فإن المقصود من كلمة الإسلام هنا غامض: هل هو الإسلام الشامل للعلم والعقل والتقنية والفن والآداب، أم هو المعارف الدينية التي تعد أحد المكاسب البشرية؟.

ويرى مطهري أن ثلاث فئات في التاريخ الإسلامي تشكل تيار الجمود

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(١٥١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٤.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٩١.

(١٥٤) محمد خاتم پیامبران (= محمد خاتم الأنبياء)، ج ١، مقالة «ختم النبوة»، ص ٥٣١، طُبِعَ هذا الكتاب عام ١٩٦٨م، في حين محاضراته حول الإسلام ومتطلبات العصر، أُلْقِيَتْ في عام ١٩٦٦م.

هم: الخوارج، والأشاعرة، والإخباريون^(١٥٥)، ويعتقدان القاسم المشترك بين هذه الفئات هو التمسك بالظواهر. وهو يرى أن روح التعقل لدى الشيعة أصيبت بالضعف جراء هذه التيارات الفكرية، ولهذا السبب فقدت القدرة على مواجهة الواقعيات.

وفيما يرتبط بتفسير متطلبات العصر، يطلق مطهري ثلاثة تعبيرات عن هذا الأمر: ١ - متطلبات القرن ٢ - ما يستحسنه الناس أو أذواق الناس ٣ - متطلبات الزمن بمعنى متطلبات أفراد البشر التي تتغير على مر الزمن^(١٥٦) ومع رفض المعنيين الأولين على أساس افتراض إيجابية دور المصلحين الموجودين عبر التاريخ، يصحح المعنى الثالث، إلا أنه لم يوضح الحدود الفاصلة بين الحاجة الواقعية وغير الواقعية، ويوكل هذه المهمة بصورة غامضة إلى العقل، هذا العقل الذي يتمسك به الجميع، ويطلقون على أعمالهم وحاجاتهم، بالاعتماد عليه، بأنها ضرورية وواقعية. ومن يعتقد بأنه ينبغي الآن التخلي عن كثير من التعاليم الدينية، يعتمد في حديثه على الحاجات الواقعية للبشر. لذلك على كل من يفتح هذا المجال أن يحدد بوضوح الحد الفاصل بين الحاجات الواقعية وغير الواقعية، وإلا فإن كلامه يظل غامضاً ودون فائدة. حتى إن بعضهم أحياناً هذا الجانب من المسألة وهو أن الحاجات الواقعية للبشر (حسب زعمه) تتعارض مع كل الفكر الديني التقليدي؛ فهل يستعد مطهري ونظراؤه للتخلي عن فكره الديني التقليدي؟ (على فرض إثبات كونها الحاجات الواقعية للبشر). إن أساس هذه التساؤلات هنا هو أن الحاجات لا توجد بأوامرنا وتعليماتنا، بل إنها توجد في الواقع؛ الواقع الصعب والراسخ، وعلى الأفراد (سواء المؤمن بدين ما، أو الذي يفتح هذا البحث) أن ينظموا أفكارهم، وطريقة عملهم مع تلك الواقعيات.

ويستعين مطهري في تأسيس هذا البحث بمسألة «ربط المتغير بالثابت» الفلسفية، ويفترض وجود بعض الثوابت في الدين، إلا أنه لا يوضح هذه الثوابت، كما لا يوضح أيضاً إلى أي مدى بالإمكان اقتحام منطقة الثوابت تلك واعتبارها متغيرة على أساس حاجات الزمن «والحاجات الواقعية للبشر»، وهل يمكن أن تتغير كل هذه الثوابت في يوم ما وتحتل مكانها ثوابت أخرى.

(١٥٥) الإسلام ومتطلبات العصر، ج ١، ص ١١٥، ١٣٧ و ١٤٢.

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ١٨٤ - ١٩٢.

إن أسلوب مطهري في الإجابة على هذا النوع من التساؤلات هو الإشارة إلى جهل البشر، وذلك بأن علينا المحافظة على الثوابت أن نقول لأنفسنا ولمعارضينا دائماً ونقنع أنفسنا ونقنعهم بأن هذه الثوابت خارجة عن حدود العقل البشري ولا يجوز البحث حولها، وكنموذج؛ يقول لدى الحديث عن تحريم لحم الخنزير إنه ليس من المعلوم أن يكون سبب ذلك هو وجود دود (تريشين) في هذا اللحم^(١٥٧)، ويسوق هذا البيت من أشعار أبي نواس:

فقل لمن يدّعي في العلم فلسفةً حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء
لتأييد دعواه^(١٥٨).

إن الإحالة إلى الجهل لا يحل مشكلة مطهري بأي شكل من الأشكال. ذلك لأنه أولاً؛ لو ارتفع الجهل فما العمل؟. وحينذاك ينبغي أن يتخلى من كل الثوابت التي يعتقد بها. ثانياً لو توصل البشر إلى أطروحة أخرى، فإن بعض هذه الثوابت تزل أيضاً بسبب عدم نجاحها. مثلاً لو استطاع العلم أن يثبت أن الإنسان المجرم مريض حال ارتكابه الجريمة، فإن القصاص والديات والتعزيزات لا تبقى حلاً مناسباً لمكافحة الجريمة في المجتمع، إذ تفقد هذه الأحكام موضوعها لأن المريض يجب أن يُعالج، وثالثاً لو افترضنا أن المسألة تنتهي هنا، فإنه بالإمكان استخدام أسلوب الإحالة إلى الجهل في سائر الأحكام الصادرة التي يعدها مطهري متغيرة وذلك للتخلص منها، ويجب أن نمنح المدافعين عنها هذا الحق، مثلاً لو ارتنا شخص الصناعات العصرية مخالفة للإيمان. وعارضها شرعاً، فبإمكانه أن يقول: صحيح أن الصناعة العصرية لها بعض الإيجابيات للبشر، إلا أننا يجب أن نحترز عنها شرعاً، وبإمكانه أن يرى سبب هذا الاحتراز خارج إطار العقل. لذلك فإن الإحالة إلى الجهل في حالة التعارض مع حاجات البشر في مجال واحد أو حكم من الأحكام الصادرة بواسطة جميع الفقهاء أو بعضهم لا يحل لهم أية مشكلة.

وكما يأتي في الحديث عن فلسفة الأخلاق، يُعدُّ مطهري القانون ثابتاً، أما التغيير فيرتبط بعالم المادة^(١٥٩)، ومن هنا يريد أن يستخرج بعض الثوابت، إن المشكلة تكمن في أنه لو كان التغيير في عالم الواقع يؤثر على أي نوع من

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

القوانين - فكما يشمل التغيير بقية القوانين المتغيرة (حسب زعمه) - فإنه يؤثر على القوانين الثابتة أيضاً، وإذا لم تكن هناك أية علاقة بين هذين الاثنين، فإن ادعاء أهل الجمود (حسب زعمه) يكون صادقاً، حيث يعتقدون بعدم المساس بأي واحد من القوانين السابقة.

ويعتقد مطهري «أنه لا مانع أن تكون لدى البشر سلسلة من القوانين الثابتة والبقية أبداً»^(١٦٠). إن أساس هذا الكلام لا يحتوي منطقياً على أي تناقض، أما لو كانت المشكلة تضارب القوانين مع التغييرات الحادثة في عالم الواقع - والأمر هو كذلك - فإن هذه التغييرات لم تؤكد لنا بأنها تتعارض مع مجموعة معينة من القوانين، وإذا كان الجواب بأننا نتخلى عن أي قانون يتعارض مع الحاجات الواقعية فإن النظرة السابقة تبقى دون جدوى، بل تُلغى بشكل من الأشكال.

ثالثاً: مدخل مطهري إلى الفكر الديني

نشأ مطهري في أحضان المعارف الدينية، وكان له هاجس الدين والدفاع عنه، ومن بين المعارف الدينية فإن مصطلحات الفلسفة والكلام والعرفان كانت تجتذبه أكثر من غيرها: «أتذكر أنني في بداية دراستي الدينية في مدينة مشهد حيث كنت ألتقى دروساً بالعربية، كان الفلاسفة والعرفاء والمتكلمون - رغم أنني لم أكن أعرف شيئاً عن أفكارهم بعد - يستقطبون اهتمامي وإعجابي، وكانوا يبدون في تصوري أعظم واكبر من سائر العلماء والفقهاء والمخترعين والمكتشفين، وذلك لأنني كنت أعدّهم أبطالاً في ساحة الأفكار»^(١٦١).

وبعد الهجرة إلى قم، تعرّف إلى الإمام الخميني الذي كان يلقي دروساً في الأخلاق يومي الخميس والجمعة من كل أسبوع، وكانت هذه الدروس تستجيب لل رغبات العرفانية لدى مطهري.

وجاء اهتمام مطهري بالأفكار المادية عن طريق كتابين هما: ماترياليسم ديكالتيك (= المادية الجدلية) للدكتور أراني، وأصول مقدماتي فلسفة (= المبادئ التمهيدية للفلسفة) تأليف جورج بوليترز، وعندما انبرى للرد عليهما اتجه أكثر فأكثر نحو الموضوعات الفلسفية. بعد ذلك درس فلسفة ابن سينا على يد

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(١٦١) أسباب الاتجاه للمادية، ص ٩ - ١٠.

العلامة طباطبائي (صاحب تفسير الميزان) الذي كان قد هاجر إلى قم منذ سنوات متعددة ولم يكن معروفاً بعد^(١٦٢). وقد شارك في حلقاته الدراسية التي خرجت فيما بعد في كتاب: أصول فلسفة وروش رئاليسم (=مبادئ الفلسفة والمنهج الواقعي). وقد درس خلال هذه السنوات بمزيد من الرغبة والاشتياق الفلسفة الإلهية والفلسفة المادية^(١٦٣).

وكان هدفه العام من دراسة الفلسفة: «ترسيخ الإيمان بما وراء الطبيعة عن طريق المنطق والفلسفة، وإبطال المناهج المادية بالتحليلات العملية»^(١٦٤). وكان مطهري - كأسلافه - يرى ضرورة الفلسفة للإنسان من جهتين: من الجهة الفكرية، ومن الجهة العملية. «فمن الجهة الفكرية، لأن الإنسان يجد نفسه جزء من عالم يجهل مبدأ ونهايته كما يجهل كنهه وحقيقته، وغاية أمله أن يكتشف سر هذه الحقيقة بالقدر الميسور له»^(١٦٥). وكان مطهري يرى الفلسفة قادرة على الإجابة على هذا السر، معتقداً بإمكانية جعل الفلسفة الإسلامية أو فلسفة القرون الوسطى بحيث تكون ساحة لتفتُّح وتألُّق الرغبات والآمال الباحثة عن أسرار الخلق والحقيقة. ولكن ليس معلوماً إلى أي مدى قد تحقق اكتشاف الأسرار هذا. «أما ضرورة الفلسفة من الجهة العملية؛ فلأن أسلوب تفكير الإنسان وعقيدته حول الكون والوجود والخالق والمادة والروح لها التأثير المباشر على منهجه الحياتي، إن كل طريق يسلكه الإنسان في الحياة يرتبط بشكل كامل بالرؤية التي يتمتع بها»^(١٦٦). وفي مكان آخر يذكر الوجه الثاني للضرورة بأنه حاجة العلوم للفلسفة. ويحيل مطهري الحاجة إلى الفلسفة، كعامّة القضايا الفكرية في عصره، إلى الفطرة ويراها حاجة فطرية^(١٦٧).

وكان مطهري في تسليط الضوء على المعارف الدينية وحل مشاكلها، وبناء هيكلية الرؤية الدينية متأثراً بشدة بالفلسفة: «في تلك الأيام كنت قد تعرفت إلى مسألة فلسفية من خلال دراسة مقدماتها. فقد كنت أفهم القاعدة

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ١١.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ١٢.

(١٦٤) مقالات فلسفي (طهران: حكمت، ١٩٨٧)، ج ٢، تسم «فائدة الفلسفة والمنطق»،

ص ١٠.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ١٤، ومبادئ الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص ج.

(١٦٦) مقالات فلسفي، ج ٢، ص ١٥.

(١٦٧) مبادئ الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص ٤.

المعروفة: الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، كما يفهمها أي حكيم آخر (على الأقل كنت أتصور ذلك)؛ وكنت أنظر إلى النظام الثابت القطعي للعالم بمنظار العقل. كنت أفكر كيف أن تساؤلاتي كلها تبخرت مرة واحدة؟ وكيف أصبحت لا أرى أي تناقض بين القاعدة القطعية التي تضع كل الأشياء في نظام قطعي واحد، وبين قاعدة: لا مؤثر في الوجود إلى الله، بل أصبحت أضع الأمرين جنباً إلى جنب؛ كما بدأت أفهم معنى هذه العبارة: الفعل فعل الله وهو فعلنا، دون أن أرى أي تناقض بين قسمي العبارة، كما بدأت أهضم معنى قاعدة (أمر بين الأمرين)؛ كما أن توضيح الفيلسوف صدر المتألهين حول كيفية علاقة المعلول بالعلة، ولا سيما استفادته من هذا الموضوع لإثبات قاعدة أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، قد ترك فيّ تأثيراً كبيراً وخلق فيّ حالة من الوجد والشوق. وبإيجاز تكوّن في فكري مشروع أساسي وفّر لي أرضية حل جميع مشاكلي الفلسفية في إطار رؤية شاملة واسعة. ومن خلال فهم هذا الموضوع، ومجموعة من الموضوعات الأخرى المشابهة آمنت بأصالة المعارف الإسلامية^(١٦٨) وقد نشأت في روح مطهري علاقة وثيقة بهذا المشروع ونتائجه بحيث لم يكن يستطيع التخلي عن دراسة الفلسفة.

وما يطرحه مطهري في مجال: تعريف الفلسفة، والمنهج الفلسفي، وعلاقة الفلسفة بالعلوم، وسائر الموضوعات الفلسفية الأخرى، هي نفسها التي كان يعتقد بها القدماء، ولم يحدث أي تغيير من هذه الجهة في آرائه، والفارق الوحيد بينه وبين الآخرين هو استخدامه الفلسفة في بعض المسائل والقضايا التي لم يواجهها القدماء كموضوع المادية الديالكتيكية، أو بعض الموضوعات الاجتماعية الدينية.

ومن حيث الأطر الفلسفية المطروحة في العالم الشيعي، كان مطهري كغيره من دارسي الفلسفة في القرون الحادي عشر إلى الرابع عشر الهجري، يتبع بشكل كامل منهج الفلسفة الإلهية (الحكمة المتعالية) وفلسفة صدر المتألهين: «استطاع ملا صدرا^(١٦٩) (صدر المتألهين) أن يهضم بشكل كامل كلما وصل إليه في هذا المجال (الفلسفة الأولى أو الحكمة الإلهية) من قدماء اليونان ولا سيما أفلاطون وأرسطو، وما قدمه كبار فلاسفة الإسلام نظير: الفارابي وابن سينا

(١٦٨) عدل إلهي، ص ١١٢ - ١١٣.

(١٦٩) ملا صدرا هو محمد بن إبراهيم بن يحيى الشيرازي المعروف بـ «صدر المتألهين» (ت ١٠٥٠هـ) صاحب كتاب الحكمة المتعالية والذي جمع بين الفلسفة والشرعة والعرفان (المراجع).

وشيخ الإشراق وغيرهم في شرح وتوضيح تلك الفلسفة أو ما أضفره عليها من أنفسهم، وما توصل إليه كبار العرفاء بهداية مشاعرهم وقوة عرفانهم، استطاع أن يهضم كل ذلك بشكل كامل وأن يؤسس أساساً جديداً للفلسفة وبينه على أصول وقواعد ثابتة لا تقبل الانحراف، كما استطاع في مجال الاستدلال والبرهان أن يجعل المسائل الفلسفية على صورة قواعد رياضية يتم استخراج إحداها من الأخرى، وهكذا أخرج الفلسفة من مأزق تناثر وتشتت أساليب وطريق الاستدلال». وكما يرى مطهري أن فلسفة (ملا صدرا) كانت من بعض الجهات إبداعية ومنقطعة النظير، كان يعتقد أيضاً أنها جاءت نتيجة جهود كبار الباحثين في العالم الإسلامي عبر سبعمائة عام من الزمن^(١٧٠). إن العبارات السالفة تكشف بوضوح عن إعجابه بالحكمة المتعالية واتباعه لها، رغم أنه لا يوضح كيف حوّل (ملا صدرا) المسائل الفلسفية إلى قواعد رياضية. ولم يتضح أيضاً تصور مطهري عن القواعد الرياضية، كما أن هذا الأمر لا يبدو بأي شكل من الأشكال في كتب وآثار (ملا صدرا) إن تنظيم مسائل الفلسفة على شكل القواعد الرياضية كان موضع اهتمام عملي من قبل الفلاسفة الأوروبيين نظير: ديكارت وإسبينوزا، وهذا الأمر واضح بشكل جيد في كتاب الأخلاق لإسبينوزا^(١٧١). أما في أعمال (ملا صدرا) الفلسفية، وكتابات مطهري فلا نجد أثراً لهذا الأمر.

كان مطهري يفكر «بأن صدر المتألهين استطاع من خلال الأساس الجديد الذي أسسه في الفلسفة أن يُنهي المشاجرات التي دامت ألفي عام (بين حكمة الإشراق وحكمة المشائين) بحيث لم يعد بعده تتقابل مدرسة الأشراق ومدرسة المشاء»^(١٧٢). إلا أنه لم يسق أي دليل لإثبات هذا الكلام. بل نجد خلافاً لما يدعيه مطهري من «أن كل شخص يأتي بعد ملا صدرا ويتعرف إلى فلسفته يجد أن معركة الإشراق والمشاء التي دامت ألفي عام قد انتهت»^(١٧٣) إن هناك من تعرف على فلسفة ملا صدرا إلى أنه لا يرى انتهاء معارك أفلاطون وأرسطو^(١٧٤). إن السبب في عدم إثارة المشاجرات الفلسفية بين مدرسة الإشراق ومدرسة

(١٧٠) عدل إلهي، ج ١، ص ٥.

(١٧١) انظر: باروخ إسبينوزا، الأخلاق (بالفارسية)، ترجمة محسن جهانكيري (طهران: مركز نشر دانشكاهي، ١٩٨٥). في هذا الكتاب تُطرح المسائل الفلسفية أولاً بصورة تعاريف وقواعد موضوعية، ثم يحاول المؤلف استخراج القضايا الفلسفية من تلك التعاريف والأصول الموضوعية.

(١٧٢) مبادئ الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص ٥.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ٥-ز.

(١٧٤) انظر: حائري مازندراني، حكمت بو علي سينا (بالفارسية).

المشأ في الفترة الأخيرة هو ضعف وركود الفكر الفلسفي في هذه الديار، وليس صدور فصل الخطاب من ملاصدرا.

ويرى مطهري الفلسفة الإلهية أو **الحكمة المتعالية** ذات قيمة كبيرة جداً، كما يرى أن سبب عدم الاهتمام بها يكمن في الجهل بها والغفلة عنها^(١٧٥). إنه يرى أن فلسفة الشرق هي ثروة كبيرة وقيمة وجدت تحت أشعة الإسلام وأهدت إلى البشرية^(١٧٦). ويأسف كثيراً على أن عدداً قليلاً ومحدوداً يتعرف إلى هذه الثروة^(١٧٧). كان مطهري يعتقد أن سر ابتعاد أوروبا عن الدين يكمن في ضعف الفلسفة الإلهية في تلك الديار، ولهذا السبب فهو يحتقر الفلسفة الغربية في كل مكان من كتاباته^(١٧٨). إلا أنه بسبب معرفته القليلة بفلسفة الغرب، ولا سيما فلسفة القرون الوسطى، يغفل عن أن كل هذه الحكمة الإلهية التي هي عندنا كانت موجودة عند المسيحيين أيضاً، وإن هاتين المدرستين: المشأ والإشراق والموضوعات العرفانية كانت مطروحة أيضاً في أوروبيات القرون الوسطى^(١٧٩)، وبعد ذلك كانت تدرس في الكنائس حتى عصرنا هذا، وكان لها أنصار ومؤيدون، إلا أنها لم تستطع تماماً أن تحل المشاكل المعاصرة وتجب عليها.

إن مشكلة مطهري في مواجهة فلسفة الغرب هي معرفته القليلة بهذه الفلسفة، رغم أنه يرى أن الإجابة على مشاكل الفلسفة الأوروبية والمادية في مبادئ الفلسفة تعتمد على المعرفة الكاملة بالفلسفة الأوروبية^(١٨٠)، وهو أمر مبالغ فيه جداً على ما يبدو. ففي الفترة التي عاصرها مطهري كان الكتاب الوحيد المتوافر باللغة الفارسية الذي يساعد على معرفة الفلسفة الأوروبية هو كتاب **سير حكمت در أوروبا (= مسيرة الفلسفة في أوروبا)** للمرحوم فروغي، وعدد آخر من كتب الدرجة الثانية حول الفلسفة المادية، وكتاب فروغي معد أساساً لتعريف المبتدئين على الفلسفة الغربية، وليست أبداً «للتعرف الكامل»

(١٧٥) مبادئ الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ٥، ص ٣٥.

(١٧٦) عدل إلهي، ص ٩٩.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ٩٩ - ١٠٠.

(١٧٨) مبادئ الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص لا ويح.

(١٧٩) ونشير كنماذج بارزة في فلسفة القرون الوسطى إلى: القديس توما الأكويني (مشائي) وأغسطين (إشراقي) وما يستر أكهارت (توجه عرفاني) وغيرهم ممن كانوا بمستواهم أو بمستويات أقل وبنفس الاتجاهات.

(١٨٠) مبادئ الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص به.

إلى الفلسفة الأوروبية، أما كتب الماديين فهي أيضاً لم تتطرق بشكل شامل ولكل مدارس الفلسفة المادية، بالإضافة إلى أنها كانت قديمة جداً. هذا، ولم يكن مطهري يعرف اللغات الأوروبية حتى يتعرف بشكل مباشر وشامل على الفلسفة الأوروبية، كما لا نجد أية إشارة في كتاباته تدل على استفادته من كتب الفلسفة الأوروبية المترجمة إلى اللغة العربية، رغم أن ملاحظاته المدونة تدل على مطالعته للكتب الفلسفية الجديدة باللغة العربية.

وربما تكون مواجهة مطهري هذه للفلسفة الأوروبية ناجمة عن نوع من الاعتزاز الديني المشهود في كل مكان من كتاباته، وعلى أساس هذا الاعتزاز يرى مطهري أن أوروبا مدينة لنا ومحتاجة إلينا في كل شيء ومنها الفلسفة المادية^(١٨١). أو يسعى لكي يثبت بأن الكثير من القضايا المطروحة في الغرب كانت موجودة عندنا أيضاً^(١٨٢).

والدليل الجيد الآخر على علاقته القلبية بالفلسفة واهتماماته الفلسفية هو محاضراته الدراسية حول ثلاثة كتب دراسية فلسفية في الحوزات العلمية هي المنظومة^(١٨٣) والأسفار^(١٨٤) والإشارات^(١٨٥) في قم وطهران، وكتابة عدة مقالات فلسفية^(١٨٦)، وتصحيح كتاب التحصيل^(١٨٧)، هذا إضافة إلى ميوله الكلامية.

(١٨١) الإسلام ومتطلبات العصر، ج ١، ص ٤٣.

(١٨٢) فلسفة الأخلاق، ص ٤٢.

(١٨٣) نشرت دروسه في شرح منظومة السبزواري التي ألقاها في كلية الشريعة وكررها عدة مرات في السنوات الدراسية (١٩٦٠ - ١٩٦١ م و ١٩٦٨ - ٦٩ م) تحت عنوان: شرح المنظومة (بالفارسية) (طهران: حكمت، ١٩٨١ - ١٩٨٢)، ج ٢. كما نُشرت دروسه في الموضوع نفسه بتفصيل أكثر والتي ألقاها في بيته بعد عام ١٩٧٥ م في جزأين بعنوان: شرح مبسوط منظومة (بالفارسية) (طهران: حكمت، ١٩٨٢، ١٩٨٤ و ١٩٨٦)، ج ٣، وله شرح على المنظومة باللغة العربية لم يُطبع بعد.

(١٨٤) أُلقيت هذه الدروس في مدينة قم خلال السنوات ١٩٧٥ - ١٩٧٨ م وسوف تطبع في خمسة أجزاء، طُبع الجزء الأول من هذه المجموعة بعنوان: الحركة والزمان في الفلسفة الإسلامية (بالفارسية) (طهران: حكمت، ١٩٨٧).

(١٨٥) نُشرت هذه الدروس التي تضم شرح النمط الرابع والثامن والتاسع في الجزء الثاني من كتاب مقالات فلسفي (بالفارسية).

(١٨٦) نشرت هذه المقالات في كتاب مقالات فلسفية. احتوى الجزء الأول على مقالات: أصالة الروح، القرآن ومسألة الحياة، تساؤلات فلسفية من أبي ریحان، أصل التناقض في الفلسفة الإسلامية، أما الجزء الثاني فاحتوى على: فائدة الفلسفة والمنطق، ترجمة وشرح فصلين من كتاب الشفاء، الله والحياة الآخرة، وبراهين التوحيد (إضافة إلى شرح الإشارات).

(١٨٧) بهمنيار بن المرزبان، تقديم وتصحيح وتعليق مرتضى مطهري (طهران: كلية الشريعة والعلوم الإسلامية، طهران، ١٩٧٠).

ولتوضيح المدخل الفلسفي الذي يتبنّاه مطهري لمعرفة الدين والقضايا الدينية، يجب أن نلتقط بعض النماذج من بحوثه المختلفة ونقوم بتبيينها. عندما يتحدث مطهري عن النهضة الحسينية (نهضة الحسين بن علي ضد الأمويين) فهو يتوغل في البحث عن عللها الأربع: العلة الفاعلية، والغائية، والمادية، والصورية: «إذا أردنا التعرف إلى نهضة ما وعلى حقيقتها، ينبغي في البدء أن نتعرف إلى العلل والأسباب التي أدت إلى هذه النهضة، وبدون معرفة تلك العلل لا نستطيع التعرف إلى ماهية هذه النهضة (معرفة العلل الفاعلية). بعد ذلك ينبغي التعرف إلى (العللة الغائية) أي معرفة أهداف النهضة؟ أولاً، هل كان لها هدف أم لا؟ ثانياً، وإذا كان لها هدف، فماذا كان الهدف؟ وثالثاً، ينبغي التعرف إلى عناصر ومحتويات النهضة، ما الأعمال التي أنجزت والعمليات التي تمت خلال النهضة؟. (العلل المادية). ورابعاً، ينبغي أن نعرف ما الصورة التي اتخذتها هذه العمليات التي أنجزت في النهضة؟ (العلل الصورية)»^(١٨٨). ورغم اختياره إطاراً فلسفياً لهذا الموضوع، إلا أنه يضطر أحياناً للعدول عن ذلك مع الحفاظ على المفاهيم الفلسفية، بحيث نجده، وخلافاً لما جاء في الفلسفة، يقول بوجود عدة ماهيات لظاهرة واحدة «إنها ظاهرة متعددة الماهية، لأن هناك عوامل مختلفة أثرت فيها»^(١٨٩) وفي نفس الموضوع وقبل عدة أسطر يُعدّد الإنسان - كما يقول سارتر - متعدد الماهية أيضاً «إن الإنسان هو ذاته أعجوبة بإمكانه أن يكون متعدد الماهية في وقت واحد.

إن ما يقوله سارتر وغيره من أن وجود الإنسان متقدم على ماهيته، صحيح بهذا المقدار»^(١٩٠).

ورغم أن مطهري لا يرى الفلسفة في مثل هذه المجالات كافياً، إلا أنه لا يتجه إلى الأنواع الأخرى من المعارف الموجودة حول الظواهر الاجتماعية أو الإنسان، ويحاول أن يحل مشكلته في إطار الفلسفة عن طريق جعل تلك الظواهر متعددة الماهية.

ومن خصائص الموضوعات الفلسفية أنها لا تقبل البطلان بالحقائق والواقعات الحسية والتجريبية. ولدى البحث عن الراقية الإلهية يقدم مطهري

(١٨٨) حماسة حسيني (= الملحمة الحسينية)، ج ٢، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(١٩٠) المصدر نفسه.

الالتزام والضمان الإلهي على أنهما لا تتأثران بأي شكل من الأشكال بالتغيرات الحادثة في العالم: «إن الالتزام والضمان الإلهي والرازقية التي ننسبها للذات الإلهية المقدسة ليس من نوع الالتزامات والضمانات والكفالات البشرية... إن قوة الجذب والتغذية الكامنة في النباتات، وإن أجهزة التغذية الموجودة في النبات والحيوان والإنسان، وإن الرغبات والميول وللغرائز الكامنة في الأحياء والتي تسوقها نحو المواد الغذائية المناسبة، كل أولئك من شؤون رازقية الله ومظاهرها»^(١٩١). فعندما يكون فكرنا وسعينا بموجب الرازقية الإلهية، فإنه ليس بالإمكان أن نجد، طريقاً لظهور نموذج مخالف، أي نموذج لعدم الرازقية الإلهية: «إذن، لا يجوز القول إنه ما دام الله يتكفل الأرزاق وتقسيمها فلا ينبغي أن نفكر في هذه الأمور، ذلك لأنه بناءً على ما سبق قوله إن فكرنا وسعينا هو بموجب الرازقية الإلهية»^(١٩٢). وعندما يكون تفكيرنا هذا حول مسألة الرازقية الإلهية من آيات الرازقية الإلهية، فالأفضل ألا نفكر في مثل هذه الأمور ذلك لأن تفكيرنا لا يحل أية مشكلة لأي أحد.

ولحل مسائل من قبيل: الصراع، ومسألة الحياة والتكامل، ومسألة الروح، ومسألة الحركة، التي كانت جميعها مطروحة على بساط البحث والنقاش بشكل جدي في تلك الفترة، يقتحم مطهري ساحة البحث بأطر الحكمة المتعالية الفلسفية بشكل كامل. ففي مسألة الروح يدافع بقوة عن نظرية صدر المتألهين حول كون الروح جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، وهذا الأمر هو لب كلامه^(١٩٣) وفي موضوع الصراع أيضاً يتشبت بموضوع الصراع في الفلسفة، وأصل الصيرورة في الفلسفة الإسلامية وعلاقته بالصراع، وموضوع أنواع التقابلات في المنطق الأرسطي، وذلك لنقد التضاد الديالكتيكي^(١٩٤).

وفهم مطهري الإنسان والمجتمع وتكاملهما بشكل فلسفي تماماً، فتكامل المجتمع أيضاً يحدث بنفس الشكل الذي يحدث تكامل الروح في أحضان الجسم، وتكامل إنسانية الفرد في أحضان الحيوانية^(١٩٥).

(١٩١) عشرون حديثاً، حديث «الرازقية الإلهية»، ص ١٢٧ - ١٢٨.

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(١٩٣) مقالات فلسفي، ج ١، ص ١٦ - ١٧.

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٣ - ٢٣٤ و ٢٤٤.

(١٩٥) إنسان وإيمان، ص ١٨.

ومن هنا يتضح أن نموذج مطهري لفهم تكامل المجتمع والإنسان، هو نموذج (ملاصدرا) في علم النفس (تكامل الروح في أحضان الجسم). كذلك يستعين بنموذج الروح والجسم في فصل الوجه الثقافي عن الوجه الاقتصادي للمجتمع: «إن الجوانب الثقافية والمعنوية للمجتمع هي بمثابة روح المجتمع. وكما هناك تأثير متبادل بين الجسم والروح (النفس والبدن يتعاكسان إيجاباً وإعداداً) كذلك الأمر بين روح المجتمع وجسمه، أي هناك بين المؤسسات المعنوية والمؤسسات المادية كتلك العلاقة. فكما أن المسيرة التكاملية للفرد تتجه نحو الحرية والاستقلال وهيمنة الروح أكثر فأكثر، فكذلك هي المسيرة التكاملية للمجتمع أيضاً»^(١٩٦).

إن بشاراته المستقبلية أيضاً هي تماماً بشارات فلسفية وميتافيزيقية بحيث لا يمكن النطق بهذه الكلمات بالمناهج التجريبية والعلمية: «إنسان المستقبل هو حيوان ثقافي وليس حيواناً اقتصادياً. إنسان المستقبل هو إنسان العقيدة والإيمان والمبدأ، وليس إنسان البطن والجنس»^(١٩٧) أو «إن البشرية تتقدم إلى الأمام في مجموع حركتها ومسيرتها، سواء في الجانب المادي أو الجانب المعنوي»^(١٩٨) أو «إن إنسان المستقبل، في الوقت الذي يستفيد بشكل أفضل من الطبيعة ومواهب وجوده، سوف يتحرر - نسبياً - من أسر الطبيعة وأسر قواه الحيوانية، ويضاعف سلطته وهيمنته على نفسه وعلى الطبيعة»^(١٩٩). إن هذه التنبؤات ليست تنبؤات علمية، بل إن إيمان مطهري بالروحيات والمعنويات هو الذي يُصدر منه هذه العبارات.

إن تقسيم أنشطة الإنسان إلى: التذاذية وتدييرية^(٢٠٠) واستنباط الدين بوصفه إيديولوجيا وبرنامج حياة من عمق الأنشطة التدييرية هو تقسيم المتكلمين المتقدمين الذين كانوا يقسمون أنشطة الإنسان إلى: التذاذية وتدييرية^(٢٠١).

ولدى البحث عن الجمال وتعريفه في بحوث فلسفة الأخلاق، ونظرية

(١٩٦) إنسان وإيمان، ص ١٨.

(١٩٧) المصدر نفسه.

(١٩٨) المصدر نفسه.

(١٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٢٠١) نصير الدين الطوسي، اخلاق ناصري، تصحيح وتنقيح مجتبي مينيوي وعلي رضا حيدري، ط ٣ (طهران: خوارزمي، ١٩٨٥)، ص ٥٩.

الجمال في الأخلاق، يبحث مطهري عن (جنس) و(فصل) الجمال، وهو مدخل فلسفي - منطقي تماماً إلى المسألة: «كيف نستطيع تعريف الجمال؟». وحسب اصطلاح المنطقيين ما جنس وفصل الجمال؟. وتحت أية مقولة ينطوي؟ هل ينطوي تحت مقولة الكم؟ أم تحت مقولة الكيف؟ ينطوي تحت مقولة الإضافة أم مقولة الانفعال؟ هل هو من «الجوهر» أم «العرض»؟^(٢٠٢).

ولدى البحث عن متطلبات العصر، وللمحافظة على ثوابت الدين إلى جانب الاهتمام بمتطلبات الزمن يستعير مطهري من البحوث الفلسفية نموذج ربط المتغير بالحدث: «إن هذه المشكلة (مشكلة خلود الإسلام من جهة والاهتمام بالمتطلبات العصرية من جهة أخرى) تذكر الإنسان بالمشكلة التي يناقشها الفلاسفة الإلهيون تحت عنوان «ربط المتغير بالثابت» وربط الحادث بالقديم، ويستخرجون حلاً مناسباً لها»^(٢٠٣). والحل الذي يقدمه الفلاسفة هو «اكتشافهم لرابط هو ثابت وأزلي من جهة، ومتغير وحادث من جهة أخرى، ويعتقدون بأن هذا الرابط هو الذي يربط المتغيرات والحادثات بالقديم والكامل الأزلي»^(٢٠٤). وهنا يعدُّ مطهري الاجتهاد هو الرابط في موضوع الإسلام ومتطلبات العصر، الاجتهاد الذي هو من ثوابت الدين، وحسب اعتقاده يحل أيضاً مشكلة متطلبات العصر والمتغيرات.

وكذلك لدى البحث عن المدارس الاقتصادية المهمة وعلم الاقتصاد، يبحث مطهري على أساس النظرة الفلسفية للعلم التي ترى العلم وسيلة البحث عن الأحكام والعوارض الذاتية لموضوعه، يبحث عن موضوع وأحكام والعوارض الذاتية للاقتصاد النظري أو الوصفي: «إنه يعد الثورة موضوع هذا العلم (الاقتصاد) ومهمة المدارس الاقتصادية هي البحث عن أحكامها وعوارضها الذاتية»^(٢٠٥).

إن أهم صورة للتوجه الفلسفي لدى مطهري الذي يتحدث من موقف متكلم يدافع عن الدين، هو جعله الموضوعات الدينية مستدلة ومبرهنة في سبيل الدفاع عنها. ومن هنا فهو يؤكد كثيراً على مسألة الاهتمام بالعقل في

(٢٠٢) فلسفة أخلاق، ص ٥٤.

(٢٠٣) اسلام ومقتضيات زمان، ج ١، ص ١٣.

(٢٠٤) المصدر نفسه.

(٢٠٥) مباني اقتصاد اسلامي، ص ٤٠.

الفكر الشيعي: «إن طرح الموضوعات الإلهية العميقة بواسطة أئمة أهل البيت وعلى رأسهم الإمام علي (ع)، أدى إلى أن يتبلور العقل الشيعي منذ قديم الزمن في صورة عقل فلسفي وبرهاني.

ومن بين أهل السنة كان المعتزلة أقرب إلى الشيعة، حيث كانوا يتمتعون بدرجة ما بالعقل الفلسفي البرهاني، ولكن وكما نعرف أن طليعة أهل السنة والجماعة لم تستقبل هذا التوجه، ومن ثمَّ الانقراض تقريباً^(٢٠٦).

ولا يخفى مطهري استياءه من ضعف التفكير العقلي لدى الشيعة في القرون المتأخرة: «إن ما يبعث على الأسف هو أن المنهج الفكري لأهل الحديث قد تعزز في القرون المتأخرة في أوساط الشيعة، فظهرت في الشيعة فئة (الإخباريون) تعتبر التفكير والتعمق في المعارف الإلهية بدعة وضلالة، في حين يعتبر هذا التوجه بلا شك نوعاً من الانحراف عن السيرة المطهرة لأئمة هذا المذهب»^(٢٠٧).

إن مطهري يحتاج إلى هذا العقل لكي يحمله مسؤولية تحديد متطلبات العصر والحاجات الواقعية للبشر في كل زمن وعصر^(٢٠٨)، ولكي يحل له مشكلته الاجتماعية المعاصرة. وفي مجال الثوابت يعتقد مطهري أيضاً كالأصوليين السابقين بأن الأحكام مبنية على أساس المصالح والمفاسد الواقعية، ويُعيد هذا الأمر إلى العلاقة بين العقل والدين^(٢٠٩). إلا أن اعتقاده هذا ببناء الأحكام على أساس المصالح والمفاسد الواقعية لم يترك أثراً يُذكر على آرائه، كما لم يترك أثراً كبيراً لدى الفقهاء المتقدمين عليه في إصدار أحكامهم سوى القول إن الأحكام الإلهية هي في واقع الأمر عقلية أيضاً.

وحول عقلانية الفكر الشيعي، فرغم وجود بعض الحالات من نمو التفكير العقلاني في الأوساط الشيعية بالإضافة إلى تأكيدات القرآن وأئمة أهله البيت على العقل والتفكير، إلا أنه تاريخياً كانت الروح الغالبة هي الروح العرفانية المضادة للعقل. إن النفوذ المتزايد للأفكار العرفانية في كثير من المسائر الدينية كمسألة العصمة أو الاجتهاد والتقليد على شاكلة المريد والمراد

(٢٠٦) أصول فلسفة وروش رئاليسم، ج ٥، ص ١٥ - ١٦.

(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢٠٨) اسلام ومقتضيات زمان، ج ١، ص ١٩٣.

(٢٠٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

العرفانية - الصوفية، والروح الأشعرية المهيمنة على الوسط الشيعي على الرغم من المخالفة العلمية الشيعية لهذا التوجه، وغلبة العرفان في الموضوعات الفلسفية في فلسفة (ملا صدرا) التي يعدها مطهري قمة الفلسفة الشيعية، وتفويض الكثير من الموضوعات الفلسفية المستعصية على الحل إلى العرفان بوصفه طريقاً للهروب، والكثير من الشواهد الأخرى تدل كلها على هيمنة الروح المضادة للعقل، أو الروح غير العقلية لدى الشيعة.

رابعاً: نظرة مطهري إلى الدين

الدين بوصفه إيديولوجيا، هو نظرة مطهري للدين وإطاره النظري. فباعتقاده أن الحد الفاصل بين الإنسان والحيوان يكمن في الأنشطة التديرية (الإرادية) للإنسان، ذلك لأنهما (الإنسان والحيوان) يشتركان في الأنشطة الالتذاذية (الغريزية)^(٢١٠). فهو يرى «أن الإنسان يملك دائماً في أنشطته التديرية مشروعاً وخطّة ونظرية يترجمها إلى الواقع في مرحلة العمل.» ولأن الأنشطة التديرية تقوم على محور مجموعة من الغايات والأهداف بعيدة المدى، فهي شئنا أم أئينا تتطلب تخطيطاً وبرنامجاً ومنهجاً ووسيلة مختارة الوسيلة للوصول إلى الهدف^(٢١١). إلا أن الإنسان لا يملك ذاتياً هذا البرنامج والتخطيط والمنهج، رغم أن عقله يؤدي دوره في التدابير الجزئية والمحدودة في الحياة^(٢١٢).

فمن جهة (تُعَدُّ السعادة التي هي الهدف الأساسي والنهاي، والتي تبدو في الوهلة الأولى مفهوماً واضحاً وبديهيّاً، من أكثر المفاهيم غموضاً. فما السعادة؟ وبِمَ تتحقق؟ وما الشقاء؟ وما عوامله؟. هذه تساؤلات مجهولة الإجابة وغير معروفة حتى الآن. لماذا؟ لأن الإنسان ذاته لا يزال حتى الآن يجهل إمكانياته وطاقاته^(٢١٣). ومن جهة أخرى: «الإنسان موجود اجتماعي، والحياة الاجتماعية تطرح أمامه الآلاف من المسائل والمشاكل التي يجب أن يحلها جميعاً وأن يحدد موقفه بإزاءها جميعاً. وإذا أخذنا بعين الاعتبار مسألة الحياة الأبدية وخلود الروح، وعدم وجود تجربة عقلية فيما يتعلق بالحياة القادمة بعد الحياة الدنيا...، فإن الحاجة لوجود مدرسة وإيديولوجيا تكشف عن

(٢١٠) إنسان وإيمان، ص ٦٢ - ٦٣.

(٢١١) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٢١٢) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٢١٣) المصدر نفسه، ص ٦٨.

ضرورتها»^(٢١٤). وكما يُلاحظ فإنه يسوق المقدمات المحددة الثلاث، أي: عدم وجود السعادة، وكون الإنسان موجوداً اجتماعياً، والحياة الأبدية، لكي يثبت الحاجة إلى الإيدولوجية. إلا أنه بالإمكان تسجيل هذه الإشكالية على المقدمة الأولى، وهي أن الإنسان لو أخذ في اعتباره معلوماته الموجودة، ولم يتخلّ عن تذوق الماء بسبب عدم استيعابه لكل البحر، فهو يستطيع في حدود إمكانياته أن يحدد سعادته المرحلية، وأن يؤسس على ذلك الأساس برامجه الاجتماعية وليس على أساس المثاليات المجردة بعيدة المنال. وحول المقدمة الثالثة بإمكاننا القول إن افتراض وجود الحياة الأبدية لا يجعل بأي شكل من الأشكال وجود إيدولوجيا في الحياة الدنيوية أمراً ضرورياً. إن طاعة الله عز وجل لا تعني - على أي حال - امتلاك مشروع عملي وشامل للحياة. إذن، فإن طرح الحاجة إلى الإيدولوجية كان يعالج بالتحديد حاجة مرحلية بإزاء الخصوم والمنافسين، وكان مشروعاً للنضال فحسب، ومع زوال هاتين الحاجتين فإن استدلاله لا يكون كافياً.

ويُعرف مطهري الإيدولوجيا بأنها «نظرية كلية، ومشروع شامل ومنسجم يهدف إلى كمال الإنسان وتحقيق الضمان الاجتماعي، وينطوي على الخطوط الأساسية والمناهج والواجبات والمحدورات، الحسنات والسيئات، الأهداف والوسائل، الحاجات، والمشاكل وحلولها، والمسؤوليات والوظائف، وأن يكون مصدراً لإلهام الوظائف والمسؤوليات لجميع الأفراد»^(٢١٥).

ومن جهة أخرى، يؤمن مطهري بأنه «لو كنا نتمتع بنظرة حقيقية حول الوجود والخلق، ونرى نظام خلقه نظاماً متوازناً، ونرفض الفراغ والخواء في الوجود، فإنه ينبغي الاعتراف بأن الجهاز العظيم للخلق لم يهمل هذه الحاجة الكبيرة، وهي أكبر الحاجات على الإطلاق، بل حدد الخطوط العريضة لهذا الطريق الأساسي في الحياة من أفقٍ هو فوق العقل البشري، أي من أفق الوحي (النبوة)»^(٢١٦). إن اهتمامه بالحفاظ على إيمانه يسوقه إلى اعتبار الإيدولوجية نابعة عن مبدأ هو فوق العقل الفردي والجمعي للبشر، أي الوحي: «من يستطيع أن يؤسس ويبرمج هكذا مدرسة؟ لا شك من أن عقل فرد

(٢١٤) المصدر نفسه، ص ٦٩

(٢١٥) المصدر نفسه، ص ٦٩ - ٧٠.

(٢١٦) المصدر نفسه، ص ٧١.

واحد لا يقدر على ذلك. هل العقل الجماعي قادر؟ هل باستطاعة الإنسان أن يبرمج ذلك بالاستفادة من مجموع تجاربه ومعلوماته السابقة والحاضرة؟»^(٢١٧) وكل هذه التساؤلات هي استفهامات إنكارية يطرحها مطهري بهدف التوصل من الحاجة للإيديولوجيا إلى ضرورة الوحي.

ويشارك مطهري مع خصومه الماركسيين والمناضلين من غير الماركسيين المعاصرين له في أصل الحاجة إلى الإيديولوجية، إلا أنه يدخل الموضوع بمحركاته الإيمانية والدفاعية، ويحاول استخدام هذه المسألة أيضاً لطرح الفلسفة التقليدية، وبعبارة أخرى: لطرح علم الكلام والأطر الإيمانية المطروحة فيه، ولا مناص له في هذا الطريق من إسقاط العقل البشري. إن حربة مطهري، كسائر المدافعين عن الدين في الفترة المعاصرة، هو إبراز مشاكل المجتمع البشري، وإثبات عدم كفاءة العقل البشري لحلها، ثم القيام مباشرة بتقديم وصفته الخاصة لحل هذه المشاكل؛ إلا أن وجود المشاكل، ونقص الوصفات الأخرى لا تعني بأي شكل من الأشكال صواب ونجاح الوصفات المقترحة.

إن الإيديولوجيا التي يطمح إليها مطهري هي إيديولوجيا إسلامية تخاطب جميع الناس. فهو يرى: «لأن الإسلام دين سماوي، وهو خاتمة الأديان، فهو يهدف أكثر من أي دين سماوي آخر إلى إقرار العدالة الاجتماعية (الآية ٥ من سورة الحديد، والآية ٧٩ من سورة الأعراف) وهو يهدف بالضرورة إلى إنقاذ المحرومين والمستضعفين ومكافحة الظالمين، إلا أن الإسلام لم يوجه خطابه للمحرومين والمستضعفين فقط»^(٢١٨). إن اعتبار الخطاب الإسلامي موجهاً لجميع الناس هو - حسب رأي مطهري - لتجنب مساهرة الإيديولوجيات الطبقية والفئوية (الماركسية) ولكي يبرهن مطهري على أن الخطاب الإسلامي موجه لجميع «الناس» يطرح عدة افتراضات مقبولة. الافتراض الأول هو «أن نوع الإنسان (أمة الناس) يتمتع بفطرة واحدة وأصيلة، وهذه الفطرة والواحدة والأصيلة تضي على ثقافة الإنسان طابع الوحدة»^(٢١٩). أما الافتراض الثاني فهو أن القيم الإنسانية تحظى لديه بالقبول والتأكيد، ولهذا السبب فإنه ليس

(٢١٧) المصدر نفسه.

(٢١٨) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٢١٩) المصدر نفسه، ص ٧٨.

بإمكانية الإيديولوجية التي يتحدث عنها أن تهمل فئة من الناس^(٢٢٠). وأما الافتراض الثالث فهو عدم ارتباط إيديولوجيته بالمكان والزمان، ويرى أن هذه الإيديولوجيا قد نُظمت بطريقة دقيقة، وهي تعتمد على الخطوط الأساسية لحركة الإنسان والمجتمع، بحيث لا تحتاج إلى أي إعادة نظر أو إصلاح من قبل الزعماء^(٢٢١). وهو يرى أن دور القادة الدينيين والمنظرين ينحصر في الاجتهاد في المضمون فقط وليس إعادة النظر في نص الإيديولوجيا: «إن الاجتهاد الإسلامي هو الذي يشهد التطور والتكامل وليس الإيديولوجيا الإسلامية»^(٢٢٢) وهو يفسر الخاتمية بهذا المعنى. على هذا فإن مطهري يعتقد بإعادة النظر في الفروع وليس في الأصول والثوابت، ولأنه - كما أشرنا سابقاً - لا يحدد الثوابت، يبدو أنه يعدّ جميع مقبولات الشيعة الإمامية في الفقه والكلام والأخلاق من الثوابت.

وهنا يعرض مطهري مميزات الإيديولوجية التي يطمح إليها عن طريق هذه الافتراضات. والتعبير الآخر عن هذه الافتراضات هو: علم الإنسان الفطري، وثبات القيم الإنسانية أو إطلاق وعدم نسبية الأخلاق، وختم النبوة، ويؤمن مطهري مسبقاً بكل هذه الأمور وذلك لتعزيز بناء إيديولوجيته. وهذا الأمر يكشف بوضوح عن ربط الدين بالإيديولوجيا، ومطلقية الأخلاق، والخاتمية، وعلم الإنسان الفلسفي (النظرة الفلسفية للإنسان) لدى مطهري.

إن أية إيديولوجية تتقارن مع الإعلام، وبالإمكان اعتبار الإعلام أمراً ذاتياً أو عارضاً ذاتياً لكل إيديولوجيا، ودور مطهري الإعلامي الذي أشرنا عليه فيما سبق، ينسجم تماماً مع نظريته هذه إلى الدين. ويبلغ هذا العنصر من القوة عند مطهري إلى درجة يعدّ معها نهضة الإمام الحسين التي تشكل روح التشيع ذات عناصر إعلامية مهمة^(٢٢٣).

وبسبب نظريته هذه للدين يرى مطهري أن الدين ليس هو مجرد التردد على المسجد أو الكنيسة، أو الصلاة والصوم: «من الممكن أن يقول شخص إن مسألة الدين منفصلة عن سائر أمور الحياة، ولكن لو افترضنا صدق هذا

(٢٢٠) المصدر نفسه.

(٢٢١) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٢٢٢) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٢٢٣) حماسة حسيني، ج ٢، عنصر تبليغ در نهضت حسيني.

الموضوع بالنسبة إلى المسيحية، فإنه لا يصدق بالنسبة إلى الإسلام»^(٢٢٤).

إن حدود الإسلام - حسب نظرة مطهري - هي حدود الإيديولوجيا. ولهذا السبب فإن الإسلام - حسب نظريته - لا شأن له بالعلم بمعناه التجريبي. ولدى البحث عن علاقة الإسلام والاقتصاد بنوعيه: الاقتصاد النظري والوصفي، والاقتصاد المبرمج والتطبيقي، يرى أن علاقة الإسلام هي بالنوع الثاني، ذلك لأن اهتمام الإيديولوجيا هو بالنوع الثاني التطبيقي والمرتبط بالأهداف والواجبات والممنوعات^(٢٢٥). على هذا فإن الإسلام كإيديولوجيا لا علاقة له بالفيزياء والكيمياء والاقتصاد الوصفي أو أي علم حقيقي آخر، وبإمكان هذه العلوم أن تسلك طريقها في الحياة. ولكن الإيديولوجيا (الإسلام) تتدخل في مجال الاعتبارات والقيم. ويُعدُّ اعتقاد مطهري هذا خطوة إلى الأمام في مسيرة تطور المعرفة الدينية، ذلك لأن الكثيرين في عصر مطهري كانوا لا يزالون منهمكين في استخراج قواعد الفيزياء والنجوم والكيمياء وعلم الأحياء، وحتى غزو الفضاء والقمر من القرآن والأحاديث، وكانوا يحاولون الاستفادة من النصوص الدينية لإضفاء الشرعية على هذه العلوم^(٢٢٦). والخطوة المتقدمة هذه التي خطاها مطهري مدينة لتوجهه إلى المسائل العملية في الإسلام، كما لعب عنصر النضال دوراً مؤثراً في هذه الخطوة.

خامساً: مطهري وفلسفة الأخلاق

ولأن مطهري يؤمن بخلود الإسلام، فإنه يؤمن بخلود الإيديولوجيا الإسلامية أيضاً، ولأنه يرى الإيديولوجية تتألف من مجموعة الواجبات والممنوعات والوظائف والأوامر، فإنه لابد له من جعل هذه كلها خالدة أيضاً، ومن هنا تجد موضوعات فلسفة الأخلاق أهميتها لديه^(٢٢٧). يسعى مطهري لدى البحث عن فلسفة الأخلاق، وانطلاقاً من إيمانه بخلود الإسلام وختم النبوة، يسعى في كل مكان لإثبات نوع من القيم الثابتة والأساسية، وهو يفسر ختم

(٢٢٤) مبانى اقتصاد اسلامي، ص ٣٤.

(٢٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٨ - ٤٥.

(٢٢٦) انظر: مجموعة كتب قرآن وطبيعت، تأليف بي آزار شيرازي، أو آفريدكار جهان، تأليف

ناصر مكارم شيرازي، ومئات النماذج الأخرى.

(٢٢٧) يتعرض لهذا الموضوع في دروسه عن: الإسلام ومتطلبات العصر، وفلسفة الأخلاق، والتربية والتعليم في الإسلام والفترة، كما أن كتبه الأخرى مشحونة بهذا النوع من البحوث.

الرسول بهذا المعنى تماماً أي بإمكانية أن نجد في الإيديولوجية قيماً لا تقبل التغيير^(٢٢٨) وباستطاعة الاجتهاد أيضاً عن هذا الطريق واستناداً إلى هذه القيم الثابتة أن يحل مشكلة متطلبات الزمن. وهكذا فإن هذه المسائل الأربع: الإيديولوجيا، وإطلاق الأخلاق، وختم الرسل، ومتطلبات الزمن تتداخل بشكل كامل في الفكر الديني لمطهري، وقد شاهدنا فيما سبق ارتباطها بالفطرة أيضاً.

وعلى أساس المسألة الاجتماعية نفسها (متطلبات الزمن) وخاتمية الدين، تكتسب فلسفة الأخلاق، وإثبات وجود القيم الثابتة في الأخلاق أهميتها عند مطهري. ولهذا السبب فإن مسألة نسبية الأخلاق أو إطلاقها تكتسب أهميتها لديه في موضوعات فلسفة الأخلاق المختلفة. وإذا استطعنا - حسب زعمه - إثبات وجود قيم ثابتة فبالإمكان إفساح المجال للدين، ذلك لأن مهمة الدين هو إضفاء القدسية على هذه القيم الثابتة: «إن هذا النوع من التأثير (الثورة في الضمير، والانفجار الداخلي، وفعالية الطاقات الداخلية) هو وليد تقديس بعض القيم في روح الإنسان، وهو بحد ذاته وليد سلسلة من التوجهات النبيلة في الإنسان، تلك التوجهات الناجمة بدورها عن أسلوب تفكير خاص حول الإنسان والعالم»^(٢٢٩) وهو الدين. والآن إذا كان تأثير الدين يتوقف على قدسية بعض القيم، فإذا لم تكن هناك قيمة ثابتة، فإن الدين - حسب نظريته - يفقد دوره، ولذا ينبغي الرد بأي شكل من الأشكال على مشاكل النظم الأخلاقية النسبية.

إن القيم الثابتة والأحكام الدينية أيضاً مدينة - حسب اعتقاده - في استقرارها للدين والإيمان الديني: «الإيمان الديني وحده قادر على إظهار الإنسان في صورة مؤمن واقعي؛ وإن يضع الذاتية والأنانية - من جهة - في الدرجة الثانية وبعد الإيمان والعقيدة والمبدأ، وإن يوجد في الفرد - من جهة أخرى - نوعاً من العبودية والاستسلام (لله) بحث لا يتردد الفرد أبداً في قبول أصغر مسألة (أو حكم) يعرضها الدين عليه، وأن يظهر الدين للإنسان بصورة شيء عزيز ومحبوب وقيم إلى درجة تكون الحياة عنده بدون الدين فراغاً وبلا معنى، ويستعد للدفاع عنه بمزيد من الغيرة والحمية»^(٢٣٠). وكما يلاحظ، فإن مطهري يجعل القيم الثابتة هنا معتمدة على الدين، والدين مستنداً إلى القيم الثابتة.

(٢٢٨) «تتوقف مسألة نسبية الأخلاق على أساس الخاتمية وأبدية الدين»، الإسلام ومتطلبات العصر، ج ١، ص ٣١٧.

(٢٢٩) إنسان وإيمان، ص ٣٧.

(٢٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٢.

إن تفسير جده القرآن في كل زمان وعدم اندراسه يتم بافتراض هذه القوانين والقيم الثابتة، ولأن هذه القيم تستند إلى الحاجات الواقعية للبشر، وهي ثابتة وباقية إلى الأبد، فإن القرآن يبقى جديداً دائماً (معجزة القرآن) (٢٣١). وأيضاً، إذا كانت القدوات الإسلامية لكل الأزمنة والأعصار (٢٣٢)، فلأن سلوكياتها تعتمد على القيم الثابتة القائمة على المصالح والمفاسد الواقعية (٢٣٣)، وكذلك فإن استمرارية حياة القدوات والقيم الثابتة إنما هي بسبب استنادها إلى الحقوق الواقعية، وتلك الحقوق الواقعية موجودة حقيقة (٢٣٤).

ويبدأ مطهري حديثه عن فلسفة الأخلاق بتعريف الفعل الأخلاقي: «إن الأعمال الأخلاقية جديرة بالمدح والثناء، وأبناء البشر يعدّون تلك الأعمال ذات قيمة رفيعة» (٢٣٥). - وليس هذا تعريفاً جامعاً مانعاً - ويستعرض عدداً من النماذج مثل: العفو، والوفاء، والإنصاف، والرفق بالحيوان، وإصلاح ذات البين... بوصفها أفعالاً أخلاقية، ثم يطرح خمس نظريات حول الفعل الأخلاقي: العاطفة، والإرادة، والضمير (نظرية كانت)، والجمال، والعبادة، ويحاول بنقد النظريات الأربع الأولى تثبيت النظرية الخامسة أي نظرية العبادة في الفعل الأخلاقي. إن نقد النظريات الأربع الأولى ومنهجه في النقد يدل بوضوح على الوجه الدفاعي لأعمال مطهري. كما نجد أيضاً في بحثه هذا عن فلسفة الأخلاق الوجه الدفاعي عن الأحكام الدينية في صورة القيم الثابتة (٢٣٦).

كان مطهري يجد أن هناك من يقول إن الأخلاق إنما تطبق في المجتمع إذا تضاعف الشعور بالمحبة في ذلك المجتمع، وزالت منه عوامل الشحناء والكراهية (الأخلاق المسيحية أو الأخلاق الهندية)، أو أن السقراطيين يقولون: لتطبيق الأخلاق في المجتمع يجب تعليم الناس، أو بالإمكان دفع الناس للقيام بالأعمال الأخلاقية عن طريق تقوية الإرادة (أرسطو). أو أن هناك من يرى الأخلاق معتمداً على الضمير الفطري (كانت). أو أن آخرين يعتقدون بأنه من

(٢٣١) إسلام ومقتضيات زمان، ج ١، ص ٢١٠.

(٢٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(٢٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٢٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

(٢٣٥) فلسفة اخلاق، ص ٦.

(٢٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٠ - ٣١.

أجل إشاعة الأخلاق الكريمة يجب تنمية المشاعر الجمالية في البشر^(٢٣٧). ولو كانت كل واحدة من هذه النظريات تلقى القبول في المجتمع، لم يكن يبقى مجال للدين وللأخلاق القائمة على أساس الدين. من هنا يقوم مطهري بنقد هذه النظريات وبطرح نظرية العبادة بإزائها، الأمر الذي يكشف بوضوح عن دوافعه وبواعثه. ولدى نقد هذه النظريات يؤكد مطهري دائماً على طرح نوع من المعنويات في المسائل الأخلاقية^(٢٣٨).

ولكي يؤسس العلاقة بين الأخلاق والدين، يلجأ مطهري إلى طرح نظرية العبادة: «إن الأخلاق تدخل ضمن موضوع العبادة»^(٢٣٩). وعلى أساس هذا الرأي فإن «الأفعال الأخلاقية تقع ضمن دائرة العبادة، وحتى الشخص الذي لا يعترف بالله في شعوره الظاهر، ولا يقوم بالفعل الأخلاقي - في شعوره الظاهر - كسباً لرضا الله عز وجل، فإن عمله هذا هو نوع من عبادة الله في اللا شعور»^(٢٤٠)، ولتعزيز هذه النظرية يتمسك مطهري بما يقوله علم النفس الحديث حول الشعور الظاهر، واللا شعور (العقل الباطن) ويصل إلى (أن الشعور الأخلاقي هو نفس الشعور (الباطن) بمعرفة الله»^(٢٤١).

إن هذا الرأي هو نموذج بارز لرأي فلسفي لا يقبل البطلان. فلا يمكن إثباته بالنماذج والأمثلة، كما لا يمكن إبطاله أيضاً. ولذلك فإن نظرية التمييز بين الفعل الأخلاقي والفعل غير الأخلاقي تصبح غير ذات معنى، ذلك لأن كل ما يفعله الإنسان، حتى لو كان مخالفاً للشرعية، فهو فعل أخلاقي. وعلى أساس هذه النظرية فإن مطهري يصنف أفعالاً معينة للإنسان، كنوم الإنسان مثلاً، فعلاً أخلاقياً أيضاً^(٢٤٢)، مما لا ينسجم مع تعريفه الأولى للأفعال الأخلاقية. وبهذا التبرير فإن في مقدور أي فعل أن يكون ممدوحاً أو أن لا يكون ومنطلق هذا القول هو الاعتقاد بأن كل أفعال الإنسان أو الموجودات الأخرى هي عبادة.

والمشكلة الأخرى لهذه النظرية هي تعيين الحد الفاصل بين الشعور الظاهر واللاشعور. وبسبب عدم وجود هذا المعيار فإن هذا التقسيم باطل، ذلك

(٢٣٧) المصدر نفسه، ص ١٩ - ٦٨.

(٢٣٨) وكمثال: البحث عن الجمال المعنوي في نظرية الجمال.

(٢٣٩) فلسفة أخلاق، ص ٧٩.

(٢٤٠) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٢٤١) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٢٤٢) المصدر نفسه، ص ٧٩.

لأن كل نظرية وكل فرد بإمكانه أن يعدّ كل ما يشاء شعوراً ظاهراً، أو لاشعوراً. أي يستطيع الفرد أن يعدّ عبادة الطرف المقابل لاشعورياً وناشئاً من عوامل أخرى، وأن يفسرها ويبررها بشكل آخر، ولهذا السبب فإن نظريات هذه صورتها تُعدّ سيوفاً ذات حدين.

والمبدأ الآخر في هذه النظرية هو أن الفعل الأخلاقي فطري، وحلقة الوصل بين هذين هي فطرية العبادة. «يعد الإنسان - بحسب فطرته - مجموعة من الأفعال الأخلاقية، أعمالاً شريفة»^(٢٤٣) أو «إن الـ (أنا) الواقعية، وفطرة كل إنسان، من وجهة النظر الإسلامية، هي نفس النفحة الإلهية الموجودة فيه. وإن المشاعر الأخلاقية في الإنسان تنبع من هذه الـ (الأنا)»^(٢٤٤). وبهذا التحليل فإن الذين يبتعدون عن طريق الأخلاق، أي عن الذات الحقيقية، والذات الكلية، والدرجة السامية من الإنسانية^(٢٤٥) (تعبير أخرى عن الفطرة) يُعدّون منفصمين عن الذات^(٢٤٦).

فالشعور الأخلاقي عند مطهري هو جسر للوصول إلى الروح والغيب: «فالأخلاق والشعور الأخلاقي نافذة يتعرف الإنسان عبرها على روحه، وبالتعرف إلى الروح المجردة، فانه يعي عالم الغيب والملكوت»^(٢٤٧) ومن هذه الجهة يكون مطهري قد استفاد من نظرية (كانت) في الأخلاق.

ويأتي اهتمامه بالإنسان الكامل^(٢٤٨) أيضاً عن طريق موضوع التعرف إلى الذات (الأنا السامية) والشعور الأخلاقي: «إن الإنسان الكامل في الأخلاق - من النظرة الإسلامية - هو الذي يكشف ويعرف ذاته أكثر من الآخرين، ويتحسس الشرف والكرامة في ذاته أكثر من غيره»^(٢٤٩).

ومن جهة أخرى يستثمر مطهري موضوع الأخلاق والقيم الإنسانية للتأكيد على معرفة الله: «إن الإلهامات المعنوية والإلهية، والتوجهات الربانية،

(٢٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٢٤٤) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٢٤٥) المصدر نفسه، ص ٩٤ - ٩٥.

(٢٤٦) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٢٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٢٤٨) انسان كامل (قم: دفتر انتشارات اسلامي، [د. ت.]).

(٢٤٩) فلسفة أخلاق، ص ١٠٨.

والخيرّة، والمعنوية التي كانت ولا تزال موجودة في أبناء البشر تفتح أمام الإنسان أفقاً من عالم آخر»^(٢٥٠).

وهذا هو أحد أسباب عدم اعترافه بالتفكيك المنطقي بين العلم والقيم، ذلك لأنه يريد أن يصل عن طريق القيم إلى إثبات خالق الكون: «إن الإيديولوجية تقوم على أساس الرؤية الكونية الشاملة، ذلك لأن التساؤل عن: لماذا يجب أن تكون هكذا أو كذلك؟ أو لماذا نحيا؟ ولماذا نموت؟. ولماذا نعيش؟. إنما هو لأن الكون أو المجتمع أو الإنسان هو هكذا أو كذلك»^(٢٥١).

وخلاصة القول في سبب اهتمام مطهري بفلسفة الأخلاق هو أنه يريد من خلال البحث في فلسفة الأخلاق أن يصل إلى إثبات حاجة الإنسان إلى المعنويات، ومن هناك إلى إثبات الدين والأحكام الدينية، وهو لهذا السبب يطرح في هذا البحث موضوع الأزمات المعنوية^(٢٥٢).

ويشهد هذا الأمر على أن مطهري يستثمر مشاكل المجتمعات المعاصرة كالجوع والعنف والجريمة وتلوث البيئة لكي يجب بشكل من الأشكال موطئ قدم للدين في المجتمع^(٢٥٣). إلا أن هذه المعنوية وهذا الدين إنما يستطيعان على مائدة المشاكل.

إن الإشكالية التي يثيرها مطهري أيضاً على الماركسية في موضوع الأخلاق هي أن الأخلاق الماركسية تعتمد على قيمة واحدة وهي التكامل الاجتماعي، على حين يعتقد أن التكامل الفردي يمكن أن يشكل قيمة أيضاً^(٢٥٤).

ولدى البحث عن فلسفة الأخلاق، يبحث مطهري خارج إطار الدين نوعاً ما، ويريد أن يجد معياراً للأخلاق هناك، إلا أنه في منتصف البحث يتحدث من داخل الدين ويجعل الدين ذاته مقياساً ومعياراً للأخلاق، ذلك لأنه يؤمن بأن الأخلاق تحتاج إلى التعالي والقدسية، وهو يبحث عنهما في الدين: «الأخلاق تتساوى مع القيمة والقداسة»^(٢٥٥).

(٢٥٠) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٢٥١) وحي ونبوت، ص ١٢٧.

(٢٥٢) فلسفة أخلاق، ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٢٥٣) المصدر نفسه، ص ١٣١ - ١٣٩.

(٢٥٤) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٢٥٥) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

سادساً: ختم الرسالات بالإسلام

يرى مطهري، كما أشرنا فيما سبق، سر خاتمية الإسلام للأديان السماوية في وجود القيم الثابتة في الدين والتي يُعَدُّ الاجتهاد إحداها، وهو يؤمن بأن الاجتهاد هو من معجزات الإسلام^(٢٥٦). ويعد مطهري انطلاقةً من إيمانه - وليس من وجهة بحثه الفلسفي - خاتمية الإسلام من ضروريات الدين^(٢٥٧)، رغم أنه لا يحدد الخط الفاصل بين الضروريات في الدين وغير الضروريات. وهو يشير، من أجل إثبات الخاتمية عقلياً، إلى بلوغ البشرية وقدرته على فهم الثوابت القيمية، واستنباط المتغيرات من هذه الثوابت: «إن مرحلة الخاتمية تعني المرحلة التي وصل فيها الإنسان إلى مستوى (من التعقل) بحيث لو تم تعليمه وتلقينه القانون فإن يحفظه ويضبطه، ثم بعد ذلك يستفيد من هذا القانون إلى الأبد بالاعتماد على قدرته العقلية»^(٢٥٨) أو «كانت البشرية في الفترات السابقة كطفل في المدرسة الابتدائية الذي يُعطى كتاباً للمطالعة إلا أنه يمزقه بعد أيام، في حين البشرية في فترة ظهور الإسلام كانت كعالم كبير يحافظ على كتبه بدقة كبيرة إضافة إلى مراجعاته المتكررة إليها»^(٢٥٩). وإلى جانب هذا التحليل لمبدأ ختم الرسالات، ينبغي القبول بالمبدأ القائل «ليست حاجة البشر إلى الوحي حاجة لا محدودة»^(٢٦٠) ذلك لأن الوحي يتكفل بمنح الثوابت القيمية للبشرية، وهناك قسم آخر ينبغي أن يستنبطه الإنسان اعتماداً على عقله.

إلا أنه في استدلاله هذا لتبرير الخاتمية لا يعطينا أي معيار لبلوغ البشرية. فعلى أي أساس كان الإنسان بالغاً في عصر الرسول (ﷺ)؟. وإذا كان المقصود بالبلوغ، هو البلوغ العلمي والثقافي، ألم تكن الشعوب الأخرى في ذلك العصر مقدمة على عرب الجزيرة؟. وأيضاً: إذا كانت مهمة الرسل هي تقديم الثوابت والقوانين للبشرية، وإذا كان «أصل الدين واحداً من آدم إلى خاتم الأنبياء»^(٢٦١) فلماذا تعدد الأنبياء؟. كان باستطاعة رسول واحد أن يأتي بتلك

(٢٥٦) اسلام ومقتضيات زمان، ج ١، ص ٢٣١: «إن الاجتهاد - حسب رأيي - هو إحدى معجزات الإسلام».

(٢٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٥٨.

(٢٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

(٢٥٩) ختم نبوت (قم: دفتر انتشارات اسلامي، [د. ت.])، ص ٤٩.

(٢٦٠) اسلام ومقتضيات زمان، ج ١، ص ٣٧٤.

(٢٦١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧٧.

الثوابت القيمية أو القوانين، ثم بعد ذلك - حسب رأيه - كان يكفي وجود المصلحين والمجتهدين للإبقاء على مشعل الدين وهّاجاً. فهو يعتقد أن مهمة الأنبياء هي إحياء وإصلاح الدين^(٢٦٢)، ويعتقد أيضاً أن إحياء الدين لا يختص بالأنبياء^(٢٦٣). فإذن، كان باستطاعة النبي الأول أن يأتي بالقوانين ثم ينقل المهمة من بعده للمصلحين، ومع عدم اختصاص الإصلاح بالأنبياء فلم يكن هناك مبرر لوجود أنبياء آخرين.

ولدى البحث عن بلوغ البشرية، يطرح مطهري مسألة ضبط وحفظ القوانين^(٢٦٤). ولكننا نعرف أن البشرية كانت منذ ستة آلاف عام قادرة على الضبط والحفظ، ولم يكن هذا التطور خاصاً بعصر الرسول (ﷺ) والجزيرة العربية، بل كانت الجزيرة العربية أساساً وبالمقارنة مع المراكز العلمية الأخرى في العالم تتمتع بمؤهلات أضعف في مجال حفظ وضبط العلوم والقوانين، ولم تكن الأجواء في المنطقة بأي شكل من الأشكال أجواء علمية. كما أنه لو بُعث اليوم نبي آخر فإن رسالته تُضبط وتحفظ بشكل أفضل من السابق.

وفي مكان آخر يشير مطهري إلى مسألة التحريف: «لم يكن الناس في عصور الشرائع السماوية السابقة مؤهلين ومستعدين بحيث ينبري أفراد من بينهم للوقوف في وجه التحريف والنضال ضد العمليات التحريفية»^(٢٦٥). ولكن؛ أولاً إن أتباع الديانات الأخرى أيضاً كافحوا ومحاولات التحريف في أديانهم وليس هذا الأمر خاصاً بالمسلمين. ثانياً؛ إن التحريف قد طال الكثير من مسائل وأحكام الشريعة الإسلامية أيضاً، وهو شخصياً ممن يؤمنون بضرورة تشذيب بعض المعارف الدينية؛ وإذا كان مطهري يرى أن الثوابت التي يتحدث عنها هي محصورة في القرآن الكريم، فليس لنا معه كلام كثير، إلا أنه لم يُشر إلى هذه المسألة في أي مكان.

والدليل الآخر الذي يسوقه، وهو كدليل الضبط والحفظ، يرتبط باهتمام المسلمين بالقرآن^(٢٦٦). ولكن هذا الأمر أيضاً لم يكن محدوداً بالكتاب

(٢٦٢) المصدر نفسه.

(٢٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٧.

(٢٦٤) محمد خاتم بيامران، ج ١، ص ٥٢٢.

(٢٦٥) اسلام ومقتضيات زمان، ج ١، ص ٣٧٨.

(٢٦٦) محمد خاتم بيامران، ص ٥٤٥.

السماعي للمسلمين؛ بل إن أتباع الديانات الأخرى أيضاً قاموا ببعض الأعمال بالنسبة إلى كتبهم المقدسة كالتي قام بها المسلمون بالنسبة إلى القرآن (كالجمع، والاستنساخ، والتفسير والترجمة).

وهو من جهة أخرى يرى خلود الإسلام قائماً على فطريته، فالقبول بدور العقل في حريم الدين، وجامعية الدين أو وسطيته، وعدم التوجه السطحي، ووجود القوانين الثابتة والمتغيرة للحاجات الثابتة والمتغيرة، وعلاقة العلة والمعلول في الأحكام الإسلامية بالمصالح والمفاسد الواقعية، وتصنيف الأحكام إلى درجات مختلفة، ووجود القواعد الضابطة، ومنح الإسلام الصلاحيات للحكومة، كل هذه علامة اعتماد وارتباط الإسلام بالفطرة^(٢٦٧). ففي هذا الأسلوب من الاستدلال تُبنى مقولة إيمانية (وهي خاتمية الإسلام) على مقولة إيمانية أخرى (وهي فطرية الإسلام).

وللاستدلال على ختم النبوة يشير مطهري أيضاً، إضافة إلى مسألة البلوغ والتحريف إلى تكامل دعوة الأنبياء، وبلوغها مرحلة الكمال في آخر حلقة من سلسلة الرسائل: «إن علاقة الرسائل والرابطة الاتصالية فيما بينهما تكشف عن أن النبوة قد طوت مسيرة تدريجية نحو التكامل، وأن الحلقة الأخيرة في الرسائل تُعدُّ أرفع قمة فيها»^(٢٦٨). إن جعل الإسلام هنا أعلى قمة في حلقة الرسائل هو أمر إيماني لا يمكن الاستدلال عليه إلا من القرآن، وهو في الواقع استدلال للدين من الدين، ولم يتضح في النهاية أن مطهري يريد تفسير وإثبات ختم النبوة من خارج الدين وبمقاييس خارجية، أم من داخل الدين.

سابعاً: منهج التعرف إلى الإسلام

إذا تم عرض الدين على أنه إيديولوجية خالدة، وأنه يؤدي دوراً حساساً في الحياة العملية، وإذا كانت جميع زوايا وتفاصيل الدين غير معروفة، حسب زعم المعتقدين بأن الإسلام إيديولوجية، ينبغي، إذن، عرض منهج لمعرفة هذه الإيديولوجية وزواياها المختلفة.

إن نموذج مطهري في التعاليم الإسلامية هو نفس نموذج القدماء، أي المعارف الثلاث: الكلام والأخلاق والفقه، وما يقدمه لنا من تعريف لهذه

(٢٦٧) المصدر نفسه، ص ٥٦٠ - ٥٦٧.

(٢٦٨) المصدر نفسه، ص ٥٣٥.

المعارف الثلاث هو نفس تعريف القدماء^(٢٦٩). ولكن بفارق واحد وهو: لأن العالم المعاصر يعالج قضايا الطبيعة والإنسان والمجتمع والتاريخ كعناصر ترتبط بالمعرفة، فإنه يُبرز معالجة القرآن والنصوص الدينية لها أيضاً. إن الاهتمام بهذه العناصر الأربعة في فكر مطهري لا يأتي بشكل مستقل، بل إن معرفتها يرتبط بمسائل أخرى هي أولاً، للاستعانة بها لإغناء الفقه، وثانياً للدفاع عن هذا الفكر بإزاء الخصوم.

وتوضيحاً للنقطة الأولى نقول: إن الفقه من بين المعارف الثلاث (أي الكلام والفقه والأخلاق) هو الذي يرتبط بكل صراحة ووضوح بالإيديولوجيا (الواجبات والممنوعات) والساحة العملية، وللحفاظ على الإسلام لا بد من المحافظة على مجموعة هذه الواجبات والممنوعات التي تتألف من الثوابت والمتغيرات؛ تلك المتغيرات التي تتبلور وتُستنبط عبر الرجوع إلى الثوابت. إن اهتمام مطهري بالإنسان والتاريخ والطبيعة والمجتمع لا بد أن يعينه على عرض مجموعة من الأحكام المنسجمة مع روح العصر. ولهذا السبب فإن المدخل الذي يختاره مطهري إلى الفكر الديني يعدّ الأفكار الكلامية أيضاً في خدمة الإيديولوجيا، ويتعامل معها كوسيلة (الدين = الإيديولوجيا)، إن السبب الآخر لعلاقة الرؤية الكونية بالإيديولوجيا هو هذا الاعتماد الفقهي على الأفكار الكلامية، واستخدام الأفكار الكلامية كوسيلة في تصوير الدين على أنه إيديولوجيا.

وفي الوجه الدفاعي، فإن الاهتمام بهذه العناصر الأربعة يوضح بشكل أفضل مراكز الهجوم للدعاية الديني، ويمنح المتكلم أو المدافع عن الدين إمكانية أفضل للدفاع عن معارفه التقليدية. من هنا فإن مطهري يعدّ الطبيعة والتاريخ والإنسان والمجتمع من مصادر التفكير في الإسلام^(٢٧٠).

وفي البُعد الكلامي، يضع مطهري الرؤية الكونية الإسلامية أو التوحيدية في مواجهة الرؤية العلمية والفلسفية: «توجد نقاط مشتركة بين الرؤية الكونية الدينية وبين الرؤية الفلسفية»^(٢٧١) وتشترك الرؤية الدينية مع الرؤية الفلسفية في «الثبات والخلود» و«العموم والشمول» التي هي من مميزات الرؤية الكونية الفلسفية، إلا أنه يعدّ (القدسية) في الرؤية الكونية الدينية هي الحد الفاصل المميز بين الاثنين.

(٢٦٩) إنسان وإيمان، ص ٨٣ - ٨٤، وأشنايي باعلوم اسلامي، ج ٢، كلام وعرفان ص ٩ - ١٠.

(٢٧٠) إنسان وإيمان، ص ٩١ - ٩٤؛ يشير في هذا الكتاب إلى العناصر الثلاثة الأولى، أما المجتمع فيشير إليه في سائر كتاباته الأخرى.

(٢٧١) جهن بيني توحيدي، ص ١٩.

وتفترق الرؤية الدينية - حسب نظرتة - تماماً كالرؤية الفلسفية عن الرؤية العلمية من جهة عدم الجزئية وعدم الدقة، وبسبب هذا الضيق في المجال والدقة والجزئية ليس بمقدور الرؤية العلمية للكون أن تكون سنداً وأساساً للإيديولوجية^(٢٧٢). وهكذا يريد مطهري أن يرسم خطأً فاصلاً بين المعارف الدينية والعلم، وأن يصنف الرؤية الدينية - بعد الفصل بينهما وبين الرؤية العلمية - ضمن دائرة المعارف الفلسفية، وواضح أن توجهه العلمي الفلسفي يلعب دوراً كبيراً في هذا الأمر. ولهذا السبب فإنه ينبغي لمعرفة الإسلام - حسب نظرة مطهري - اللجوء إلى الفلسفة (علم الكلام التقليدي) وليس العلم.

ويرى مطهري أن أسباب انحراف الإنسان عن الأفكار الدينية تكمن في الأخطاء والضلالات البشرية. وهو يرى أن هذه الضلالات هي: الاستناد إلى الظن عوضاً عن العلم واليقين، والرغبات والأهواء النفسية، والتسرع، والاتجاه العدمي، والنظرة الماضوية، وعبادة الأشخاص^(٢٧٣). إن إحصاء هذه العوامل يشهد على صحة القول بأن مطهري يعتقد مسبقاً - بوصفه من علماء الكلام - بكل المواد الإيمانية، وهو يسعى لكي يحصي أسباب وعوامل الانحراف.

ثامناً: إحياء الفكر الديني

كان اهتمام مطهري، كسائر المدافعين عن الدين والمفكرين الدينيين في عصره - ينصب على تقديم صورة مقبولة ومعقولة عن الدين مع الحفاظ على التقاليد الفكرية لأسلافه. ولأنه وجد جوهر الدين في المجتمع وفي الساحة العملية ميتاً^(٢٧٤)، جعل إحياء الدين هدفاً له، وقد اعتبر إحياء الدين أمراً مهماً جداً بحيث جعله واحداً من مهام الأنبياء^(٢٧٥).

ولدى البحث عن إحياء الدين يتأثر مطهري كثيراً بإقبال اللاهوتي، حيث يأخذ منه الكثير من موضوعات الإحياء، إلا أنه يختلف عنه في طريق الإحياء. فالإحياء الذي يدعو إليه مطهري هو بمعنى تشذيب الدين وليس بمعنى إعادة بنائه. وبعبارة أخرى إن السقف الذي يتوقف عنده الاجتهاد في تشذيب الدين والمحافظة على حيويته وجدته لدى مطهري هو الاجتهاد في الفروع، في حين

(٢٧٢) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢٧٣) إنسان وإيمان، ص ٨٥ - ٩٠.

(٢٧٤) إحياء تفكر إسلامي (طهران: دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ٦١ هـ. ش)، ص ٩.

(٢٧٥) اسلام ومقتضيات زمان، ج ١، ص ٣٧٦.

الاجتهاد في منظور إقبال وشريعتي ومن بعده عبد الكريم سروش^(٢٧٦) بإمكانه أن يشمل الأصول أيضاً. فمطهري يريد الحفاظ على الثوابت الجزئية السابقة، ويريد تصفية الدين للوصول إلى الينابيع فحسب، على حين يحاول إقبال ونظراؤه تقديم أطروحة أخرى عن الدين وذلك عن طريق الاجتهاد في الأصول وإعادة بناء الدين (Recontruction) وفي هذا السبيل يمكن أن يستبدل بالثوابت السابقة ثوابت جديدة، أو يتخلّى عنها بشكل كامل.

إن معالجة مطهري لمجموعة المعارف السابقة هي معالجة منحازة وغير محايدة وذلك بسبب عدم التجاوب مع الأفكار الأخرى وعدم القبول بالتأثير الجدي المتبادل بين المعارف الدينية والعلوم الأخرى؛ فتلك المجموعة ينبغي المحافظة عليها، أما في الجزئيات فيجب عرضها ثانية على القرآن والسنة والعقل بالفهم التقليدي نفسه لهذه المصادر المعرفية. إن معالجة مطهري للنهضة الحسينية هي تماماً معالجة تشييبية، فهو لا يريد أن يقدم فهماً جديداً لثورة الإمام الحسين (ع) بل يريد إزالة التحريفات العالقة بهذا الحدث التاريخي فقط^(٢٧٧).

وكما أشرنا سابقاً فإن مطهري لا يعتقد بالتغيير في قسم ثوابت الدين التي لا يوضح المقصود منها، أما في مجال الفروع والمتغيرات فإنه يعتقد بإمكانية إدخال بعض التغييرات ولكن في إطار الاجتهاد. ومن هنا فهو يعدّ الاجتهاد القوة المحركة للإسلام^(٢٧٨) ويهتم اهتماماً كبيراً بالفقه والفقه التقليدي. ولهذا السبب فإن إحياء مطهري هو إحياء فقهي^(٢٧٩)، ويأتي هذا الإحياء الفقهي أيضاً كنتيجة لتوجهه التطبيقي إلى الدين. بناءً عليه فإن الفقهاء هم المعنيون بإحياء الدين.

وتؤدي هذه النظرة من حيث الواقع والعمل الاجتماعي إلى بروز بعض المشاكل. فمطهري يرى المشاكل في الفقه والنظام الفقهي، وبسبب اهتمامه بإحياء الدين فهو يصل في النهاية إلى نقد الفقه والفقهاء. وكما أشرنا فيما سبق فإنه يرى الفقه فاقداً لفلسفة اجتماعية بسبب هيمنة التفكير الأشعري عليه. كما يحاول أيضاً، عن طريق تقسيم المجتهدين إلى مدني وقروي، والإشارة إلى تأثير رؤية الفقيه على فتاواه، أن يشير إلى المستوى الضعيف لمعلومات الفقهاء عن

(٢٧٦) انظر آراءه في هذا الكتاب.

(٢٧٧) حماسة حسيني، ج ١، الفصل الأول والثاني: «تحريفات عاشوراء».

(٢٧٨) اسلام ومقتضيات زمان، ج ١، ص ٢٣٢.

(٢٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

قضايا الساعة^(٢٨٠). ولدى البحث عن المشكلة الرئيسية للمؤسسة الدينية^(٢٨١) التي يعطيها الدور الأساسي في كل إصلاح^(٢٨٢)، وبعد أن يحصى خصائص وميزات هذه المؤسسة (الصفاء والتوجه الروحي والمعنوي، الزهد والقناعة، اعتمادها على الانتخاب، وكون القرارات تتخذ استناداً إلى القاعدة)^(٢٨٣) يحاول القيام بإصلاحها عن طريق تحديد النواقص بواسطة علماء الدين أنفسهم. فهو يرى أن مجموعة من النواقص تتراكم في النظام التعليمي للحوزة (المدارس الشرعية) منها: عدم وجود الامتحانات المنظمة وعدم وجود نظام لفرز الطاقات، وقلة الحقوق العلمية، والمنهج الخاطئ في التدريس، وشيوع علم أصول الفقه والنظرات غير الواقعية الناجمة عن ذلك^(٢٨٤). أما المجموعة الأخرى من النواقص فهي تتعلق بالأمور التنظيمية لرجال الدين، من ذلك: الحرية الكاملة في الاستفادة من زي رجال الدين، وعدم وجود نظام إداري وميزانية منظمة للمؤسسة الدينية، والعلاقة المالية المباشرة بين رجال الدين وبين عامة الناس. كان مطهري يعتقد بأن «المحافظة على الوضع الموجود للمؤسسة الدينية سوف تنتهي إلى زوالها. إنني أكرر هذا الموضوع منذ عشر سنوات وأقول بصراحة إن المؤسسة الدينية هي اليوم كشجرة مصابة بالآفات ويجب مكافحة آفاتها»^(٢٨٥).

إن المشكلة في هذه الطريقة من المعالجة هي أنه يلقي بمهمة إصلاح جماعة معينة على عاتق الجماعة نفسها دون أن يعير أية أهمية للتأثيرات الخارجية. وبالطبع فإن هذا النوع من الإصلاح إنما يكون محتملاً في حالة وقوع الجماعة تحت ضغط من خارجها وفي حالة وجود منافسين جادين في الجهة المقابلة، ولكن إذا أصبحت الجماعة في موقع السلطة وإرادت مواجهة المنافسين بصورة سياسية، كما كان المنافسون من جهتهم يواجهون هذه الجماعة سياسياً، فإن احتمالات الإصلاح والتغيير تصبح ضئيلة جداً.

ويعد مطهري الوعي والحركة من الخصائص الأساسية للحياة: «إن الحياة

(٢٨٠) ده كفنار، ص ١٠٠ (ملاحظة: آراء مطهري عن الفقهاء هي لمرحلة ما قبل انتصار الثورة، فإن مطهري استشهد في السنة الأولى للثورة ولم يستطع معايشة التجربة المعاصرة) (المراجع).

(٢٨١) المقصود بالمؤسسة الدينية مجموعة المدارس والمراكز التعليمية الدينية لتخريج رجال الدين وتربية المجتهدين والفقهاء.

(٢٨٢) ده كفنار، ص ٢٣٩.

(٢٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٥ - ٢٤٨.

(٢٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٤ - ٢٥٠.

(٢٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ - ٢٦٤.

تعني تلك الحقيقة المجهولة الجوهر التي لها ميزتان هما: الوعي والحركة»^(٢٨٦) كما يعدّ التضامن أيضاً من علامات هذه الحياة: «إن إحدى علامات حياة المجتمع هي وجود قدر أكبر من التضامن بين أفراد»^(٢٨٧). ولهذا فإنه يرى أن إحياء الإسلام والفكر الإسلامي يتحقق بنفخ روح الوعي والحركة والتضامن في الإسلام والمسلمين.

وبالطبع فإن مطهري يعرض مفهومه من الإحياء بصورة لا تلحق الضرر بأساس الإسلام. ولهذا فهو يقول بالتفكيك بين الإسلام والمسلمين: «الإسلام لم يمت، إنما المسلمون هم الأموات» ولكنه لم يوضح إذا كان المسلمون موتى فكيف يبقى الإسلام حياً. إلا أن هذه العبارة توضح أن الإحياء الذي يهدفه مطهري يقترب إلى الإحياء التطبيقي أكثر من الإحياء الفكري. فإحياء المسلمين قد لا يحتاج إلى جهود فكرية خالصة، بل إن إعادة النظر في بعض الموضوعات الفقهية يكفي لتحقيق ذلك. إن المفردات التي يعالجها مطهري في موضوع الإحياء كالتأكيد على الاتجاه العملي، إحياء المسلمين في بُعد الاستقلال الثقافي والقوة الاقتصادية، التعريف بالشخصيات والقداوات الدينية، والتأكيد على دور الحركات الإسلامية في الفترة الأخيرة، كل أولئك يكشف بوضوح عن هذا الإحياء العملي، وفي هذه الحالة فإن حاجة المسلمين للمجهود الفكري إنما تكون بمقدار ما ينفع الساحة العملية، وإن المجهود الفكري يكون مجهوداً فرعياً.

وإذا كان مطهري يرى - تبعاً لإقبال - أن إحياء الفكر الديني هو طريق الإحياء، فينبغي أن يفهم على هذا الأساس^(٢٨٨). صحيح أنه يبدأ موضوع الإحياء من ضرورة إصلاح أسلوب تفكير المسلمين وفهمهم للإسلام: «إن إحياء الفكر الإسلامي يعني أن علينا إحياء أسلوب تفكيرنا، وأسلوب تصورنا، وأسلوب رؤيتنا عن الإسلام»^(٢٨٩). إلا أنه يصل في بحثه بالنهاية إلى الساحة العملية وإلى انعدام فائدة المسلمين وإيمانهم الإسلامي في دائرة العمل. ومن هذا المنظار فإن الإسلام الموجود - حسب رأي مطهري - هو إسلام: «عديم

(٢٨٦) بيرامون انقلاب اسلامي (= حول الثورة الإسلامية) (قم: صدرا، ١٣٥٨ هـ. ش)، ص ١٩٣.

(٢٨٧) إحياء تفكير اسلامي، ص ١٠.

(٢٨٨) المصدر نفسه، ص ٨: «ان المشكلة تكمن في تفكير المسلمين».

(٢٨٩) المصدر نفسه، ص ٤٦.

الفائدة وعديم التأثير، حيث لا يستطع أن يمنحنا الحرارة والحركة، وأن يعطينا القوة والبصيرة، بل هو كشجرة ذابلة مصابة بالآفات هي قائمة على سوقها إلا أنها ذابلة وكئيبة، وإذا كان عليها بعض الأوراق فهي أيضاً ذابلة وفي حالة يُرثى لها» (٢٩٠).

وكان مطهري كأي مؤمن آخر يعتقد بأن مياه الإسلام كانت نقية في ينابيعها الصافية، إلا أنها تلوثت عبر المجاري المختلفة، وبعض هذا التلوث محسوس (٢٩١). وللتخلص من هذا التلوث علينا القيام بعملية التصفية، وكان يرى أن الإسلام ذاته قد عيّن جهاز التصفية وعناصرها «إن الإسلام حدّد جهاز التصفية الذي يمكنه مكافحة هذا التلوث بواسطته» (٢٩٢). وكان يرى أن عناصر وعوامل التصفية هي «القرآن في المرتبة الأولى الذي يجب أن نعرض عليه عقائدنا وأفكارنا» (٢٩٣). أما العامل الآخر فهو العقل حسب ما يرى، وهو يكتسب حجته من القرآن أيضاً (٢٩٤). والعامل الثالث هو: «الأحاديث والسنن المتواترة عن الرسول (ﷺ) وأئمة أهل البيت والتي هي يقينية ولا مجال للتشكيك فيها» (٢٩٥) إلا أنه ينبغي العمل على تصفيتها من الأحاديث الكاذبة والموضوعة (٢٩٦). ولأنه لا يحدد لنا أسلوب تصفية الأحاديث من الأكاذيب، فإن الأسلوب الذي يقصده مطهري هو نفس المناهج المتبعة حالياً في الحوزات (المدارس الشرعية) أي علم الرجال والدراية.

والعقل - حسب نظرية مطهري، وكما يرى سائر فقهاء الشيعة - يلعب دور الوسيلة والأداة في خدمة النصوص، فدور العقل الذي يتحدد بحدود الشريعة - حسب ما يرى مطهري - هو التدخل في المسائل الدينية والقيام بعملية التشذيب والتصفية، إلا أنه مع الحفاظ على الأصول والأحكام الثابتة في الدين (٢٩٧).

(٢٩٠) اسلام ومقتضيات زمان، ج ١، ص ١٢٧.

(٢٩١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٧.

(٢٩٢) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٢٩٣) المصدر نفسه.

(٢٩٤) المصدر نفسه.

(٢٩٥) المصدر نفسه.

(٢٩٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣١ - ١٤٠.

(٢٩٧) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

وكما نشاهد، فإن مطهري يؤكد من بين مصادر الاجتهاد الأربعة (القرآن والسنة والعقل والإجماع) على ثلاثة مصادر منها وهي المتفق عليها بين الفقهاء والأصوليين المتأخرين الشيعة^(٢٩٨)، يؤكد عليها كعوامل للتصفية والتشذيب، وهكذا فإنه يثبت تمسكه ووفاءه الكامل لسنن ومناهج السابقين عليه. إن انتخاب مطهري لعوامل التصفية من مصادر الاجتهاد يكشف أيضاً بوضوح عن كون الإحياء الذي يدعو إليه هو إحياء فقهي وعملي، وهذا الأمر يبدو من بعض كلماته الصريحة في هذا المجال أيضاً: (إن إحياء الدين واستعادته لقوته يتبعان مدى التزام الناس عملياً بالإسلام، ومدى التزامهم السلوكي بمتطلبات هذا الدين).

إن المقدمات والافتراضات المسبقة التي تحظى بالقبول عند مطهري والتي يطرحها في البحث عن إحياء الدين هي أولاً: إن الحضارة الأوروبية فيها كثير من العيوب والنقائص، ثانياً: ينبغي النظر إلى الإسلام في صورته الحقيقية والأساسية والحية، ثالثاً: تقع على كل المسلمين وكل المثقفين الدينيين مسؤولية إحياء الإسلام^(٢٩٩)، ورابعاً: منهج الإحياء، هو إحياء الفكر الإسلامي (بالمعنى الذي ذكرناه)^(٣٠٠). وفي المقدمة الأولى يفصل مطهري بين الحضارة الأوروبية وبين العلم الأوروبي، دون أن يوضح كيف يمكن الفصل بين هذين الاثنين.

ولإحياء الدين يقترح مطهري - صراحة لا إشارة - عدة سبل؛

السبيل الأول: الدعوة إلى التوجه العلمي. فهو يعتقد «أن من الصدمات التي عانت منها القرون الإسلامية الأولى هو احتقار تأثير العمل في سعادة الإنسان»^(٣٠١) وهو يعدّ احتقار العمل هذا من الأمراض العامة في التشيع: «إن العالم الشيوعي الذي كان يعيش في ذلك العصر تحت ظل تعليمات أئمة أهل البيت والذي كان يختلف تماماً مع فكر المرجئة (احتقار العمل) أصبح اليوم

(٢٩٨) بعد نقد الشيخ الأنصاري في كتاب الرسائل لمسألة حُجبة الإجماع وإيراد الإشكالات المتعددة عليها، فإن الفقهاء الشيعة من بعد الأنصاري قلما يستدلون بالإجماع كمصدر للتشريع.

(٢٩٩) ده كفتار، كفتار بنجم، واحياء فكر ديني، ص ١١٧.

(٣٠٠) إحياء تفكر إسلامي، ص ٧.

(٣٠١) المصدر نفسه، ص ٢٠.

يعتقن بعض أفكار المرجئة، أي أننا أصبحنا نحقر العمل في التعليمات التي نلقنها لأنفسنا»^(٣٠٢).

ولهذا السبب فإنه يهتم اهتماماً خاصاً بمفهوم الزهد والتوكل في المجتمع الإسلامي، ويعتقد قائلاً: علينا أن نفهم هذين المفهومين والمفاهيم الدينية الأخرى التي فقدت مضامينها العملية بطريقة أخرى: «إن المعاني والمفاهيم التي نحملها من الإسلام تفقد ميزاتها الحيوية، وإذن ولا بد من إعادة النظر في هذه المفاهيم»^(٣٠٣). ومن هنا فإن مطهري يعرض تعريفاً حيويًا وحساسياً عن الزهد والتوكل، ويرى المفاهيم الشائعة بين المسلمين عن الزهد والتوكل ممسوخة ومقلوبة^(٣٠٤).

فهو يعرف الزهد هكذا: «الزهد هو أن يتخلى الإنسان عن بضع الأمور التي يرغب فيها لهدف أسمى»^(٣٠٥) وبإضافة (الهدف) لهذا التعريف يحاول إضفاء مفهوم معقول، وعصري، ونضالي على الزهد. ويتضمن الزهد الذي يعرضه مطهري: تحسس آلام الآخرين^(٣٠٦)، وتقارب المستويات المعيشية لأبناء المجتمع^(٣٠٧)، الحرية والتحرر^(٣٠٨)، واللذة المعنوية^(٣٠٩). وهو يعتقد أيضاً أن القرآن يشير دائماً إلى التوكل في مرحلة العمل: «كلما أراد القرآن أن يدفع بالإنسان إلى معترك العمل وأراد أن يجتبه المخاوف والهواجس، قال له: لا تخف وتوكل على الله»^(٣١٠). وكان مطهري يعارض كل سلوك يزرع الضعف في الإنسان، ويبعده عن ساحة العمل^(٣١١). وينبغي البحث عن سر هذا التغيير في معاني الزهد والتوكل لدى مطهري في تقديمه الدين

(٣٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٢ - ٢٣؛ والفصول ٣ - ٥. انظر أيضاً: بيست كفتار، مقالات «حقوق وتحقير دنيا» «نظر دين در باب دنيا» «رزاقيت الهى»، و«الامام الصادق (ع)»، وكتاب سيري در نهج البلاغة، ص ٢١٠ - ٢٥٥ و ٣٠٦ - ٣١٠.

(٣٠٣) احياء تفكر إسلامي، ص ٤٥.

(٣٠٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣٠٥) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٣٠٦) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٣٠٧) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٣٠٨) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٣٠٩) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٣١٠) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣١١) انسان كامل، ص ٨٢.

على أنه إيديولوجية وفي اتجاهه واهتمامه بالعمل.

إن أسلوب الاهتمام بالعمل هو أسلوب واقعي حسب نظرة مطهري، فإذا كان يدعو إلى الواقعية ويؤكد على التوجه العلمي^(٣١٢)، فإن هذه الواقعية تنتهي به إلى التأكيد على إحياء الفروع (الفقه) لإحياء الفكر الديني، وليس الاجتهاد في الأصول وإعادة بناء الدين.

أما السبيل الثاني الذي يدعو إليه في الإحياء فهو العودة إلى النصوص الإسلامية، القرآن ونهج البلاغة خاصة مع الإهتمام بفهمها بشكل جدي. وهو يعد نهج البلاغة غريباً في العالم الإسلامي وفي الوسط الشيعي أيضاً: «إن انعدام العلاقة بين عالم سُني وبين نهج البلاغة ليس أمراً غيباً، إلا أن الغريب أن يكون نهج البلاغة غريباً ووحيداً في بلاده، وفي أوساط شيعة علي، وفي الحوزات العلمية الشيعية»^(٣١٣). ومما يشهد على هذا الاتجاه هو مجموعة المقالات التي كان يكتبها في مجلة «مكتب اسلام» والمحاضرات التي كان يلقيها حول نهج البلاغة والتي خرجت إلى النور فيما بعد في كتاب «سيري در نهج البلاغة» واستفاداته المكررة في كتاباته ودروسه ومحاضراته من نصوص نهج البلاغة.

ويُعدُّ مستوى تأثير ونفوذ نهج البلاغة في النفوس أحد الأسباب الرئيسية لاهتمام مطهري به^(٣١٤)، وهو يحتاج إلى هذا الأمر في مجال التبليغ والدفاع عن الدين. والمسألة الأخرى هي المضامين الاجتماعية السياسية لنهج البلاغة والتي كان مطهري بأمس الحاجة إليها في عرض الإسلام كإيديولوجيا ودين للعمل في تلك الظروف والأجواء التي كان يستولي عليها بشدة الاتجاه العملي (النضال). وفي تصنيف مطهري لموضوعات نهج البلاغة نجد أن ثمانية عناوين من أصل أربعة عشر عنواناً هي موضوعات اجتماعية - سياسية أو أمور ترتبط بها، وهذه العناوين هي: «الحكم والعدل»، «الملحمة والشجاعة»، «أهل البيت والخلافة»، «الموعظة والحكمة»، «الدنيا وعبادتها»، «الشكوى من مجتمع ذلك العصر»، «الأسس الاجتماعية»، و«الشخصيات»^(٣١٥).

(٣١٢) إحياء تفكر إسلامي، ص ٢٠.

(٣١٣) سيري در نهج البلاغة، ص ٩.

(٣١٤) المصدر نفسه، ص ٩.

(٣١٥) المصدر نفسه، ص ٣١.

وبالنسبة إلى القرآن، كان مطهري يجعل الانفتاح على القرآن والاستفادة منه في بداية اهتماماته البحثية في الموضوعات المختلفة. وتشهد على ذلك بحوثه وكتابه التفسيرية المختلفة^(٣١٦)، ودروسه ومحاضراته في «موضوع التعرف إلى القرآن»^(٣١٧)، ومتابعة كل البحوث والموضوعات على ضوء ما جاء في القرآن الكريم، ويستقي مطهري فمهمه للقرآن من التفسير التقليدي بشكل كامل، وبالذات من تفسير الميزان^(٣١٨)، ولا يبدي اهتماماً بالموضوعات الجديدة في التفسير والتأويل (Hermeneutics) المطروحة في العصر الحالي والذي يحتوي على نوع من علم التفاسير أيضاً.

ويتجلى الوجه الآخر لعمله الإحيائي في اهتمام مطهري بعرض العلوم والمعارف الدينية التقليدية. فقد كانت له علاقة وثيقة بهذه العلوم وكان ملتزماً بها، ذلك لأنه كان قد نشأ في تلك الأجواء العلمية التقليدية، وكانت دروسه في التعرف والانفتاح على العلوم الإسلامية (المنطق، الفلسفة، الكلام، عرفان، الفقه، أصول الفقه، والحكمة العملية) هي نتاج هذا الاتجاه وهذه العلاقة.

السبيل الثالث، هو إحياء المسلمين بعد الاستقلال الثقافي والقوة الاقتصادية، وهذا هو شاهد آخر على كون إحياء مطهري هو إحياء عملي، وإنه يصل من إحياء المسلمين عملياً إلى إحياء الإسلام. وكان منهجه في البُعد الثقافي هو الإحياء الفلسفي - الكلامي، ذلك لأنه كان يعتقد بأن الفلسفة الإلهية (فلسفة ملاصدرا) هي فلسفة متقدمة، وفي مجال اعتماد العلوم على الفلسفة يمكن فهم العلوم الحديثة بالحكمة المتعالية نفسها، دون الإضرار بمنظومة الثقافة الإسلامية. وكانت نظرة مطهري للعلم بسبب عدم انفتاحه على العلوم التجريبية نظرة بسيطة وتبسيطية. وفي البُعد الأخلاقي أيضاً لم يكن مطهري يرى حاجة في التعلم من الآخرين. أما في البُعد الاقتصادي فيرى مطهري أن الإسلام يؤكد على القوة الاقتصادية: «ومن البديهي أن المجتمع الذي لا يملك المال والثروة لا يستطيع القيام بأي دور اقتصادي، ولا بد أن

(٣١٦) آشنائي باقرآن (= التعرف إلى القرآن) (قم: صدرا، [د. ت.]، الأجزاء ٢ - ٤. وتضم هذه الأجزاء الثلاثة قسماً من دروسه في تفسير القرآن التي كان يلقيها أسبوعياً في حلقات التفسير.

(٣١٧) المصدر نفسه، وشناخت قرآن (= معرفة القرآن) (قم: صدرا، [د. ت.]).

(٣١٨) تفسير الميزان لمحمد حسين طباطبائي.

يمد يد الحاجة إلى الآخرين»^(٣١٩). ويشير إلى بعض النماذج من الأعمال الإنتاجية لأئمة أهل البيت (ع)^(٣٢٠).

السبيل الرابع هو التعريف بالشخصيات والقدوات الدينية، فبالإضافة إلى خطابه حول الإمام الحسين (ع)^(٣٢١)، والإمام علي (ع)^(٣٢٢)، والرسول (ﷺ)^(٣٢٣)، والإمام الصادق (ع) والإمام الكاظم (ع)^(٣٢٤) فإن كتب «داستان راستان» (= قصص الصادقين)، و«قيام وانقلاب مهدي» (ثورة الإمام المهدي) تتكفل عرض الصورة الإيديولوجية عن القيادات الدينية.

وآخر السبل للإحياء هو الإحياء السياسي للتشيع. ومما يشهد على هذا التوجه هو اهتمام مطهري بالحركات الإسلامية للسيد جمال الدين، ومحمد عبده والكواكبي، وإقبال، والنهضة الإسلامية المعاصرة في إيران، وتأكيد الفكر والعلمي عليها إلى حد ما^(٣٢٥).

تاسعاً: الدين والدنيا

كانت قضية العلاقة بين الدين والدنيا، ومحاول الجمع بينهما بشكل من الأشكال، المشكلة التي شغلت عامة المفكرين الإسلاميين في هذه الفترة، وعندما نتحدث هنا عن الدنيا فالمقصود هو الدنيا بالمعنى الحديث والرفاه المادي بكل مستلزماته ومتطلباته.

وكما أشرنا في موضوع الإحياء فإن موقف مطهري من الدنيا كان إيجابياً بالنظر إلى دعوته للتوجه العملي وتفسيره عن الزهد والتوكل. فهو يرى الارتباط بالدنيا أمراً طبيعياً وفطرياً^(٣٢٦)، أما الخلود القلبي إلى الدنيا والاكتفاء بالأمر

(٣١٩) إحياء تفكر إسلامي، ص ٤١.

(٣٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٣٢١) مجموعة محاضرات نشرت تحت عنوان «حماسة حسيني» ثلاثة أجزاء.

(٣٢٢) جاذبه ودافعة علي (المراجع)، صدرا - قم.

(٣٢٣) سيرة نبوي، (قم: صدرا، [د. ت.]).

(٣٢٤) مقالنا «الإمام الصادق» و«الإمام الكاظم» في: «بيست كفتار».

(٣٢٥) انظر: نهضتاي اسلامي در ص دسالة أخير (= الحركات الإسلامية في القرن الأخير)

انظر (قم: صدرا، ١٣٥٧ هـ. ش.)، وبيرامون انقلاب اسلامي (= حول الثورة الإسلامية).

(٣٢٦) بيست كفتار، مقالة «نظر دين درباره دنيا» (= موقف الدين من الدنيا)، ص ٢٠٥.

المادية الدنيوية والتوقف عندها فهو أمر مذموم ومرفوض^(٣٢٧)، ويعتقد بأن الأخلاق والتربية الدينية تقلص الاهتمامات المادية في الإنسان^(٣٢٨)، ذلك لأنها ترسم له هدفاً مثالياً ومعنوياً.

ويحاول بناءً على نظرية الاعتدال الأرسطية أن يقيم توازناً بين عبادة الدنيا وبين الإعراض عنها، أن يرسم منطقة يتحرر الإنسان فيها من أسر الدنيا ويستجيب في الوقت ذاته لرغباته الطبيعية والغريزية^(٣٢٩). ولكن هذا الأسلوب في معالجة الموضوع لا يحل المشكلة بأي شكل من الأشكال، إذ إنه لا يعدو أن يرسم أمام الإنسان نقطتي الإفراط والتفريط في العلاقة بالدنيا، وببساطة يعرف كل إنسان أنهما نقطتان سلبيتان ومذمومتان. إن المطلوب من أي مفكر ومصلح اجتماعي هو التحديد المضبوط والواضح للنقطة الفاصلة بين حدي الإفراط والتفريط، الأمر الذي لا نلمسه في أقوال مطهري، ومن ثم فإن الإنسان المؤمن لا يجد فيها المنهج العلمي للاستفادة من الرفاه الدنيوي إلى جانب التحرر من قيودها والسير الدائم باتجاه التكامل وذكر الله.

عاشراً: العلم والإيمان

إن المسألة الأخرى التي تكشف عن ملامح الفكر الديني عند مطهري أو غيره من المبلغين والمدافعين والمفكرين الإسلاميين في العصر الحاضر هي النظرة إلى العلم والعلاقة بين العلم والدين. ولدى التعارض بين هذين الاثنین نستطيع التعرف إلى نظرة المفكر للدين التي تتأثر إلى حد ما بنظرته إلى العلم - وبالعكس فمطهري يعد العلم والدين وجهي التمييز بين الإنسان وسائر الإحياء (وذلك بالطبع بتعريف العلم على أنه مجموع التصورات لاجشرية عن الكون بما فيها الفلسفة)^(٣٣٠) ويعتقد بأنه لم يكن هناك أي تعارض بين العلم والدين في الثقافة الإسلامية: «ينقسم تاريخ الحضارة الإسلامية إلى عصر الازدهار الذي ازدهر فيه العلم والإيمان معاً، وإلى عصر الانحطاط حيث انحسر فيه العلم والإيمان معاً أيضاً»^(٣٣١).

(٣٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٣٢٨) المصدر نفسه، ص ٢١١.

(٣٢٩) سیری در نهج البلاغة، ص ٢٦٥.

(٣٣٠) إنسان وإيمان، ص ١٢ - ١٣.

(٣٣١) المصدر نفسه، ص ٢٨.

ويتحدث مطهري عن علاقة العلم والإيمان من جهتين: «الأولى؛ هل هناك تفسير وفهم (للخلق وللكون) إيماني ومثالي وفي الوقت ذاته يؤيده المنطق (العلمي) ويوافق عليه، أم أن جميع التصورات التي يعطيها العلم والفلسفة للإنسان هي ضد الإيمان والرغبات (المعنوية) والطموحات وسبل السعادة؟... الثانية هي تأثيرات العلم من جهة وتأثيرات الإيمان من جهة أخرى على الإنسان، فهل العلم يدعو الإنسان إلى شيء، بينما الإيمان يدعوه إلى شيء آخر؟ هل يريد العلم صياغة الإنسان بصورة معينة، والإيمان بشكل مغاير؟ هل يقودنا العلم لجهة، والإيمان لجهة أخرى؟ أم أن العلم والإيمان توأمان يكمل أحدهما الآخر؟» (٣٣٢).

وحول التساؤل القائل هل هناك مبدأ لا يتعارض مع العلم؟ يرد مطهري بالإيجاب، فهو يعتقد بأن الرؤية الكونية الدينية لا تتعارض مع الرؤية العلمية والفلسفية في بعض المجالات. فالرؤية الدينية - كالرؤية الفلسفية - تمتاز عن الرؤية العلمية بالثبات والخلود في جهة وبالعمومية والشمولية من جهة أخرى، حيث إن الرؤية العلمية هي تجزئية ومؤقتة وعاجلة، كما أن ميزة القدسية والتقدیس هي الأخرى تميز الرؤية الدينية عن الفلسفة (٣٣٣). وفي الحقيقة فإن مطهري ينفي التعارض بين الدين الذي يعتمد على الجزئيات وبين العلم وذلك بإنكار قطعية العلم والاعتقاد بظنيته. إلا أننا إذا اعتبرنا المعارف الدينية هي معارف بشرية أيضاً فإنها تسقط هي الأخرى من درجة القطع واليقين ويبقى التعارض على حاله؛ وهذه هي نقطة التمايز الأساسية بين سرّوش ومطهري.

وحول الجهة الثانية في الموضوع يطرح مطهري نظرية التكامل بين العلم والدين، فهو يرى أن العلم يغطي بعض المناطق، والدين يغطي مناطق أخرى، ومن حيث مجال العمل أيضاً لا يحدث بين الاثنين أي تعارض: «فالعالم يمنحنا النور والقدرة، والإيمان يعطينا الحب والأمل والحرارة. العلم يصوغ الوسيلة، والإيمان يرسم الهدف. العلم يعطي السرعة، والإيمان يحدد الغاية. العلم هو القدرة والإيمان هو الإرادة الطيبة. العلم يكشف عن الموجود،

(٣٣٢) جهان بني توحیدی، ص ٢٩.

(٣٣٣) المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢٩.

والإيمان يلهمنا ماذا يجب أن نعمل؟»^(٣٣٤). ويبدو من المقارنات الكثيرة التي يعرضها مطهري بين العلم والإيمان أنه يقصد بالإيمان المنطقة الإيديولوجية ومجموعة الواجبات والممنوعات، وبالعلم منطقة الأمور الحقيقية، ومن هنا فهو يريد أن يفصل بين مجالي العلم والإيمان. وفي منهجه الاستدلالي هذا يغفل عن الكثير من القضايا الحقيقية في الدين والنصوص الدينية، التي يبدو أنها تتعارض إلى حدٍ ما مع العلوم.

وبإمكان العلم أن يعين الإيمان في بعض المجالات: «ينبغي أن نعرف الإيمان في ضوء العلم، فالإيمان تحت نور العلم يظل بعيداً عن الخرافات. وبابتعاد العلم عن الإيمان، فإن الإيمان يتغير إلى الجمود والعصبية العمياء والدوران في حلقة مفرغة لا هدف فيها»^(٣٣٥). كما أن الإيمان باستطاعته أن يعين العلم أيضاً: «العلم بدون الإيمان هو سيف في يد سكران. وهو مصباح في ظلمة الليل بيد سارق يستخدمه لاختيار ضحاياه»^(٣٣٦). وتكشف هذه العبارات عن أن مطهري ينظر إلى العلم بوصفه وسيلة وأداة: «إن قدرة العلم هي من نوع قدرة الوسيلة والأداة، أي إنه يتوقف على إرادة وأوامر الإنسان»^(٣٣٧)، أما الإيمان فإنه يؤدي دور الدليل والمرشد في الطريق، ولكي يكون هذا الدور مؤثراً يجب أن تكون قيمه مقدسة، وأن يتم النظر إليها بمنظار الأداة والوسيلة^(٣٣٨).

وحول الأحكام والموضوعات الدينية يؤمن مطهري باستنادها إلى المقاصد والمصالح الواقعية والعلم الإلهي اللامحدود، ولهذا السبب فهو يعتقد بأن العلم سوف يصدّق ويؤيد هذه الأحكام على مرّ الزمن^(٣٣٩) ولكنه لا يشير إلى احتمال أن يتعارض بعض مكتسبات العلم مع فهم المسلمين الحالي للقرآن وللنصوص الدينية.

(٣٣٤) إنسان وإيمان، ص ٢٩ - ٣٠.

(٣٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٣٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٣٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٣٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٣٣٩) فلسفة أخلاق، ص ١٧٧، هنا يقول مطهري إن العلم أثبت فهم وشعور النمل المشار إليه في القرآن.

وعندما يستخدم مطهري كلمتي الإيمان والدين فإنه يستخدمهما بشكل مطلق دائماً، دون أن يلاحظ أن الإيمان والدين قد يصطبغان بصبغة زمنية، وإنما يتم البحث والحديث عن الإيمان والدين على أساس المعرفة الدينية، وهذه المعرفة الدينية هي التي قد تتعارض مع العلم، وإلا فإنه لا سبيل لأحد منا إلى أصل الدين والشريعة لكي يعرف حقيقة ما إذا كان هناك تعارض بين الدين والعلم أم لا.

حادي عشر: علم الإنسان

أشرنا فيما سبق أن علم الإنسان الفلسفي لدى مطهري ونظرتة إلى الفطرة التي ترتبط بعلاقة وثيقة بمنظومة آرائه ونظراته. وقد تركت نظرتة الفطرية هذه للإنسان تأثيرات أساسية على فكره الديني، كما توضح أيضاً موقفه الدفاعي - الكلامي في معالجة القضايا الدينية.

فتعريفه للإنسان هو ذات التعريف المنطقي القائل بأن الإنسان حيوان ناطق؛ أي يتكون من بُعدين: البُعد الغريزي الالتذادي (حيوان) والبُعد الإرادي التدبيري (النطق): «إن اختلافه (أي اختلاف الإنسان) عن سائر الأحياء هو في دائرة وسعة الوعي والمعرفة، ومن جهة سمو مستوى الرغبات والمتطلبات»^(٣٤٠). وبمعنى آخر فإنه يوجز النطق في «العلم والإيمان»^(٣٤١). أما تعريفه الفلسفي عن الإنسان فهو أيضاً نفس التعريف القائل إن الإنسان مركب من الجسم والروح (المادة والصورة الإنسانية)^(٣٤٢).

إن سعي مطهري في وصف الإنسان إنما هو لكي يعمّق الإيمان والعبادة في ذات الإنسان بدرجة يستحيل معها الفصل بينهما، وبحيث تعجز بعض النماذج العلمية المعارضة من نقضه، ولهذا السبب فإن مفهوم «الفطرة» أو ما يعادلها من مصطلحات أخرى كالذات الحقيقية، أو الذات الكلية^(٣٤٣)، تبدو ذات أهمية قصوى عنده: «إن مسألة الفطرة هي أم المسائل في المعارف الإسلامية»^(٣٤٤).

(٣٤٠) إنسان وإيمان، ص ٨.

(٣٤١) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣٤٢) إنسان كامل، ص ٣٤.

(٣٤٣) فلسفة أخلاق، ص ٩٦.

(٣٤٤) إنسان وإيمان، ص ٨٠.

وكلمة الفطرة تحمل مضموناً فلسفياً^(٣٤٥)، ولذلك فلا يمكن إبطالها بالتجربة والواقع الخارجي. وإذا أمكن تعريف الإنسان بهذا التعريف فإن تثبت جميع التصورات المطلوبة والقيم اللازمة لتثبيت الدين، كما يُفحم الخصم بسبب. ولهذا السبب فإنه يعدّ الفطرة مفهوماً محورياً.

والخطوة الأولى التي يخطوها مطهري في هذا الموضوع هو عرض مجموعة من الأمور الفطرية في الإنسان. ويشير في هذه المجموعة إلى: البحث عن الحقيقة، الخير الأخلاقي، الجمال، الخلّاقية والإبداع، العشق والعبادة^(٣٤٦). وإذا ما اعتقد الفرد بالأمر الخامس أي فطرية العبادة فإنه لا يبقى أمامه طريق طويل للقبول بفطرية الدين. فالعبادة هي المادة الأساسية للدين، وإذا كانت العبادة فطرية فإن التوجه الروحي والمعنوي ومعرفة الله تصبح أيضاً من فطرة البشر: «إن التوجه للحقائق والواقعيات المقدسة والجديرة بالعبادة كامن في طبيعة كل واحد من أبناء البشر»^(٣٤٧) وهو يريد من خلال هذا التوجه أن يثبت وجود الله أيضاً^(٣٤٨).

إن هذا الاستدلال وهذه الطريقة في معرفة الإنسان تواجه عدة مشاكل رئيسية يغفل عنها مطهري بسبب دقة الاستدلال في الوهلة الأولى واستخدامه الكثير لهذه الطريقة في الكثير من الموضوعات. وتكمن المشكلة الأولى في ماهية الطبيعية البشرية. فما هذه الطبيعة البشرية التي ننسب إليها الأمور الكثيرة؟ إنه مفهوم غامض جداً. وتأتي هذه الكلمة في استخدامات مطهري كتسمية يطلقها على جهلنا نحن البشر. وقد اتبع أسلوباً في بحوثه وهو إطلاق أسماءٍ يختارها للتعبير عن ماهية كل شيء، فيطلق كلمة «الطبيعة» في مجال الأشياء و«الغريزة» بالنسبة إلى الحيوانات. وكان يمكن توسيع دائرة هذه التسميات واختيار اسم لماهية كل موجود، إلا أن هذه العملية لا تحل شيئاً من مشاكلنا.

(٣٤٥) فطرت، انجمن اسلامي دانشجويان مدرسه عالي ساختمان (طهران: [د. ن.]. ١٣٦٢ هـ. ش)، ص ٧.

(٣٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٦ - ٤٧.

(٣٤٧) إنسان وإيمان، ص ٤٥.

(٣٤٨) انظر: توحيد: راهبای اثبات وجود خدا، «راه روانی یا فطری» (= التوحيد: طرق إثبات وجود الله، «الطريق النفسي أو الفطري»)، ص ١٥ - ٢٩.

أما المشكلة الثانية فتكمن في مجموعة الأمور الفطرية التي يذكرها، فهل باستطاعتنا وبسهولة أن نُعدَّ كل شيء نجده في مجموعة من البشر أمراً فطرياً؟. فإذا وجدنا في يوم من الأيام أن مجموعة كبيرة من الناس أو كل الناس يحملون ميزة معينة، هل بالإمكان اعتبارها أمراً فطرياً؟. دليhle على فطرية هذه الأمور؟ وكيف توصل إلى أنها أمور فطرية؟ أبنهج فلسفي أم بمنهج علمي؟. أم بالاستلham من الآيات والروايات؟

والمشكلة الثالثة هي في مد الجسور بين كون العشق والعبادة فطريين، وبين الدين. فهل حقيقة الدين هي ذات العبادة والعشق؟. أليس بإمكاننا أن نتصور وجود العشق والعبادة بدون تصور وجود الدين؟. والمشكلة الرابعة هي في الربط بين فطرية العبادة وبين متعلق العبادة، أي كيف نستطيع أن نصل من افتراض وجود رغبة نحو الله، إلى إثبات وجود الله؟ إلا إذا افترضنا أن الله قد جعل لكل توجه متعلقه أيضاً وأن فعله ليس عبثاً (وهذا هو المصادرة في الاستدلال).

وإذا كان مطهري قد استلهم وجود الفطرة في الإنسان على أساس إيمانه من الآية ٣ من سورة الروم: «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون» واعتقد بها، لم يكن لنا معه أي كلام، إلا أنه يريد أن يضيف على موضوعه شكلاً استدلالياً برهانياً، وأن يستدل على وجود الفطرة والأمور الفطرية من خارج الدين.

وهو يعدّ العلم مؤيداً لهذه الميول والتوجهات، إلا أنه يعرض لها ولموضوع الفطرة أساساً من منظور فلسفي لا مجال ولا دور للتجربة فيه. ولو تم فرضاً الزعم بأن الفطرة والميول الفطرية تخضع للتجربة، فإن التجربة هنا لا تصدر أحكاماً كلية كهذه، وذلك بسبب انتقائية وضيق أفق النظر، حتى لو أيدت التجربة بعض هذه الميول بشكل استقرائي، فإن بإمكانها إثبات الميول المخالفة بشكل استقرائي أيضاً.

والمشكلة الأخرى التي تواجه مطهري في هذا الموضوع هو تبرير وتفسير إنسانية شريحة من البشر لم نجد فيها أبداً أي أثر لهذه الميول - على الأقل في أعمالهم وسلوكياتهم - أو برزت بعض الآثار الباهتة والضعيفة من هذه الميول (مثل جنكيز خان والحجاج بن يوسف). وفي مثل هذه الحالات فإنه يعمل -

مُكرهاً - على إخراج هؤلاء من دائرة الإنسانية^(٣٤٩). على حين يجب أن يكون تعريفنا للإنسان بصورة تعطي كل هذه الدائرة العريضة.

ثاني عشر: إغفال المنهج المعرفي

في موقعين فقط من كتابات مطهري يلاحظ القارئ تحليله لموضوعات مناهج المعرفة؛ الموقع الأول، في مقدمة الجزء الثاني من كتاب أصول فلسفة وروش رئاليسم (مبادئ الفلسفة والمنهج الواقعي) حيث يقول: «إن اهتمامات الفلسفة الكثيرة بالتحليلات العقلية، نبّهت الفلاسفة عامة وفلاسفة أوروبا الحديثة خاصة إلى مسألة مهمة وهي أنه قبل الدخول على أجواء تحليل وتفسير ومعالجة المعضلات الفلسفية ينبغي الاهتمام بدراسة الإنسان وأفكاره ومعارفه واسلوب أعماله الذهنية والعقلية إلى درجة دفعت ببعضهم إلى الاعتقاد بأن «الفلسفة هي ذات الإنسان». وقد جاء هذا الاهتمام في الوقت المناسب، وهو يكشف عن الأهمية القصوى التي يتمتع بها علم المنطق الذي يشكل جزءاً من هذا الأمر»^(٣٥٠).

أما الموقع الآخر فهو لدى البحث عن تأثير رؤية الفقيه على فتاواه وذلك في مقالة: «اجتهاد در اسلام» (= الاجتهاد في الإسلام). فهناك أيضاً لا يعالج مطهري مسألة المعرفة مجرداً عن الإنسان وظروفه الذهنية. ويقترب لدى البحث عن المعرفة أيضاً إلى موضوعات مناهج المعرفة، إلا أن الاهتمام باستخراج المناهج من القرآن منعه من مواصلة هذه المرحلة وظل في حدود الرد والدفاع.

أما في الدراسات والبحوث والموضوعات الأخرى فإن مطهري يغفل عن هذا الأمر تماماً، ذلك لأن علم الأفكار، وعلم العلوم، لم يكونا من العلوم المعروفة والمتداولة في فترة وزمان مطهري، ولهذا السبب فإنه كلما يتحدث مطهري عن الدين والإسلام لا يقول: هذا هو فهمي واستنباطي من الإسلام. وإنما يطرح الموضوع مباشرة بوصفه نظرة الإسلام^(٣٥١). وكأنه لا توجد أية

(٣٤٩) فلسفة أخلاق، ص ٢٦.

(٣٥٠) أصول فلسفة وروش رئاليسم، ج ٢، ص (ب).

(٣٥١) انظر كنموذج: إنسان كامل، ص ٨٥؛ فلسفة أخلاق، ص ٣١، ٨٩ و ١٢٧، ومباني اقتصاد اسلامي، ص ٣٥، ٤٢ و ١٢٥.

واسطة بينه وبين معرفة الإسلام، في حين نجد أن معارفه السابقة، والبواعث والحواجز التي كان يواجهها «مطهري» شخصياً كان لها تأثير كبير على معرفته للإسلام. وكما أشرنا فيما سبق، كان مطهري ينظر إلى الإسلام والقرآن بمنظار فلسفي - كلامي، كما كان ينطلق من موقف الدفاع، لذلك كان يقدم الإسلام على أنه إيديولوجية، ومن موقّع أنه رجل دين بكل ما في الانتماء لجماعة معينة من تأثيرات مختلفة . . . وكان طبيعياً أن تؤثر كل هذه الأمور لا شعورياً على نظرته إلى الدين. ولا يعتبر هذا الأمر ميزة سلبية حينما ننسبه غلى مطهري، بل لا يستطيع أي شخص، ومهما كان مستواه العقيدي والإيماني، عندما يبحث عن الدين والمعارف الدينية، أن يتحرر من تصوراته الخاصة وماضيه الفكري والثقافي، والبواعث والميول الموجودة في شخصيته. وفي مجال المعرفة فالقيمة الأساسية هي لذات المعرفة دون أن تؤثر الإيجابيات والسلبيات على هذه القيمة.