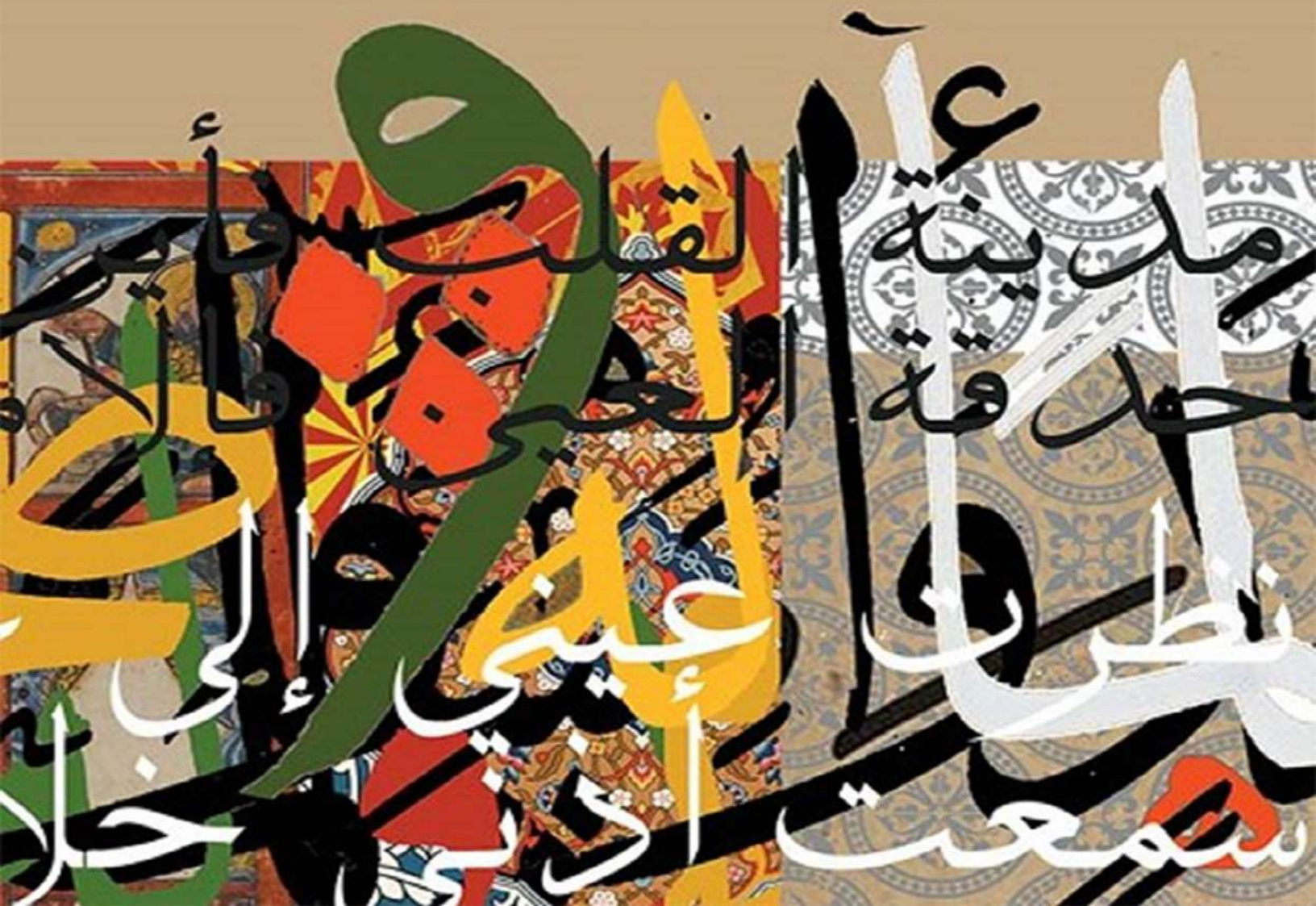




الدين والاغتراب الميتافيزيقي

د. عبد الجبار الرفاعي



الدين والاغتراب الميتافيزيقي تأليف عبد الجبار الرفاعي

تحويل وتنسيق
د/ حازم مسعود
للمزيد من كتبني على

https://t.me/hazem_massaad_kindle_books

مقدمة

تأتي أفكار كتاب (الدين والاغتراب الميتافيزيقي) في سياق ما جاء في كتابي السابق: (الدين والظلم الأنطولوجي)، من ضرورة دراسة الدين في مجاله الأنطولوجي الخاص، إذ تحيل موضوعات هذا الكتاب إلى رؤية تتبنّى فهمًا للدين لا يكرّر كثيرًا ما هو متداول في الكتابات المختلفة عن الدين، فهي لا تقول بأن: الدين وهم، أو الدين مخدّر، أو الدين تراث، أو الدين مرحلة من مراحل تطور الوعي البشري، بل تعلن بوضوح: إن الدين حاجة وجودية لكيونة الإنسان بوصفه إنسانًا، وأن الإنسان لا يصنع حاجته للدين، بل يصنع أنماط تدينه وتعبيراته وتمثلاته المتنوعة والمختلفة للدين، على وفق اختلاف أحوال البشر وبيئاتهم وثقافتهم. ولا تختفي هذه الحاجة العميقة مع تطور الوعي البشري، وما ينجزه الإنسان من مكاسب كبيرة في المعارف والعلوم والتكنولوجيا، وحتى لو غاب أكثر أشكال تعبيراتها في المجتمعات الحديثة فإنها لا تغيب كليًا، بل تعلن عن حضورها أحيانًا على شكل ظواهر لا عقلانية وممارسات غرائبية تنبعث بصورة لا واعية في معتقدات بعض الناس وسلوكهم، ويمكننا أن نعثر على محاولات تعويض عن الدين بخرافات يعتنقها أفراد في مجتمع متحضر.

يحاول هذا الكتاب أن يعيد تصنيف حاجات الإنسان، ويرسم خارطة لمراتبها، ويتعرّف على طرائق استيفائها، بالشكل الذي يكشف لنا عن أن الحاجة الوجودية للدين تقع في مرتبة خاصة لا يمكن الاستغناء عنها، أو تعويضها بغيرها، أو إشباعها بتوفير حاجة بديلة. فكل إنسان يولد في الأرض تولّد معه سلسلة حاجات مادية، مثل الحاجة: للهواء، والماء، والغذاء، والنوم، واللباس، والسكن... وغيرها. وبموازاتها يولد معه صنف ثانٍ من حاجات ليست مادية، مثل الحاجة إلى: الأمن، والمعنى، والانتماء، والحب، والجمال، والصلة بالناس، والتقدير، والثقة... وغيرها. وبموازاتهما أيضًا يولد مع الإنسان صنف ثالث من الحاجة، هي حاجته للدين التي يفرضها وجوده من حيث هو كائن بشري يتميز عن غيره من الكائنات في الأرض بهذه الحاجة، لأن الحيوانات مثلاً تشترك مع الإنسان في عدد من حاجات الصنفين الأول والثاني، لكن الهوية الوجودية للإنسان هي التي تنفرد بالصنف الثالث، وهو الحاجة إلى الدين.

الحاجة الوجودية تعني أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يكتفي بوجوده الخاص، لذلك يظلّ يعمل كلّ حياته على تكثيف وتوسيع هذا الوجود كميًا وكيفيًا، أو رأسيًا وأفقيًا، لأن ذاته في حاجة تظلّ تلازمه كلّ حياته، وتتمثّل في «فقره الوجودي»، لذلك يطلب وجوده الاستغناء والخلاص من هذا الفقر، ولا يقف توفّقه لإغناء وجوده عند حدّ، بل يطلب أن يتفوّق على الكائنات كيفيًا، كما يسعى أيضًا للامتداد بوجوده كميًا، لذلك لا تغيب في حياته مطامح الاستحواذ على كلّ شيء مادي أو غير مادي، ولا يكفّ سعيه لامتلاك كلّ ما يمكن أن تطالّه قدراته.

الدين منبع إشباع هذه الحاجة الوجودية، وعندما يفشل الكائن البشري في استيفاء هذه الحاجة يتعرّض للظلم الوجودي «الأنطولوجي». ومن هذه الحاجة الأبدية يتوالد الظلم الوجودي المزمّن، المضمّر تارةً والمعلّن تارةً أخرى، والذي يحاول الإنسان إرواءه بوسائل عدة. وعندما يفشل في إرواء هذا الظلم يعيش غربّة وجودية، أي يسقط في اغتراب عن الوجود المطلق، واغترابه هذا ينتج غربته عن وجوده الشخصي، وهذا الاغتراب اصطلاحنا عليه بـ«الاغتراب الميتافيزيقي»، الذي هو اغتراب يتفجّر أحيانًا بأقصى أنواع القلق وهو القلق الوجودي. وهذا ضرب من الاغتراب

يختلف عن أنواع أخرى تحدّث عنها فلاسفة وعلماء اجتماع. وقد شرحنا هذا الضرب من الاغتراب في أكثر من مورد في هذا الكتاب، وأوضحنا كيف تؤسّس الرؤية التوحيدية لصلّة وجودية عضوية بالوجود المطلق.

خارطة حاجات الإنسان في هذا الكتاب ليست ثنائية، بل تشكّل مثلثاً ذا ثلاثة أضلاع ليست متطابقة ولا متساوية، ويقود عدم الوعي بها أو عدم تأمين أي ضلع منها بالشكل المناسب لكيفية تلك الحاجة إلى حالة اختلال في حضور الإنسان في العالم، ومتاعب في طريقة عيشه. كلّ صنف في هذا التصنيف الثلاثي للحاجات يستطيع الإنسان استيفاءه بما يشاكلة من وسائل، فالحاجات المادية يشبعها مادياً، والمعنوية يشبعها معنوياً، والوجودية يشبعها وجودياً. لكن ذلك لا يعني أن كلّ حاجة من هذه الحاجات مستقلة عن الأخرى استقلالاً تاماً، بل إن هذه الأصناف الثلاثة للحاجات مترابطة ومتداخلة ومتفاعلة في ما بينها، فكلّ منها يؤثر في الآخر ويتأثر به. لذلك لا يتحقّق للإنسان ما تتطلبه حياته من أمان وسلام وسكينة باطنية مالم يشبعها كلّها بشكل متوازن. إشباع أيّ منها لا يكون بديلاً عن غيره، فلو وقر الإنسان كلّ حاجاته المادية فإن ذلك لا يغنيه عن الصنفين الآخرين، وهكذا لو أشبع صنفين منهما فإنه لا يستغني عن الثالث. تأمين مثلث الحاجات هذا هو ما يوفّر للإنسان حياةً تنخفض فيها وتيرة الألم، ويتخلّص فيها من وحشة القلق الوجودي، وتصير حياته أشدّ مناعةً في مقاومة كلّ أشكال التحديات، وأكثر قدرةً في التغلب على مشكلات الحياة التي تتوالد باستمرار. كما أن تجاوز واحدة من الحاجات لحدودها وزحفها على حقل الحاجتين الأخريين يُحدِث خللاً بنيوياً في حضور الإنسان في العالم، ويُعكّر طريقة عيشه. ففي المجتمعات التي ينم فيها العقل ويتفشّى فيها الجهل تتضخم في مخيلة الناس الحاجة الوجودية، ويجري تعويض الحاجات فيها بنحو تُختزل فيه كلّ الحاجات بالحاجة الوجودية، ويتوهم الناس أن كلّ حاجة في حياتهم لا ضرورة لها، وليس لها من أهمية إلا بحدود ما تُمكن الكائن البشري من تأمين الحاجة الوجودية من خلال الدين. وبسبب هذا التوهم تُهدّر حاجات أساسية يفضي إهدارها إلى إصابة الوعي البشري بالشلل، وتوقف تطور العلوم والمعارف، وتعطيل بناء الحياة وتنميتها، فإن نسيان الإنسان حاجاته المادية وغير المادية الحقيقية يفضي إلى تبديد طاقات أساسية في شخصيته، وضمور مواهبه في الإبداع.

ويختلف هذا التصنيف للحاجات عن تصنيفات تعتمد الحاجات البيولوجية والذهنية والسيكولوجية للإنسان، إذ تحيل الحاجات المادية في تلك التصنيفات إلى ما هو بيولوجي، والحاجات غير المادية إلى ما هو ذهني وسيكولوجي. فقد أضفنا في تصنيفنا بموازاة الحاجات البيولوجية والذهنية والسيكولوجية، حاجةً أخرى وجودية «أنطولوجية»، تتمثّل في حاجة الإنسان إلى الدين، وهي ليست حاجةً بيولوجيةً أو ذهنيةً أو سيكولوجيةً. ومفهوم الوجود المستعمل في عبارة «الحاجة الوجودية» هو الوجود بالمعنى الفلسفي، أي ما ينطبق على وجود الإنسان بوصفه موجوداً يشترك مع كلّ موجود في الوجود.

يتجلّى الأثر المباشر للدين في حياة الإنسان في تكامل شخصية الفرد بتأمين حاجته الوجودية، كما يظهر أثره غير المباشر في حياة الفرد والجماعة، لأن تأمين الحاجة الوجودية للكائن البشري يكفل بناء حياته الروحية والأخلاقية، ويخفض قلقه الوجودي، ويجعله أكثر قدرةً على تأمين أساليب مناسبة لإشباع متوازنٍ للحاجات من الصنفين الأولين.

على وفق هذه الرؤية يتأسس موقفنا في وضع كل حاجة في نصابها، واكتشاف خارطة ترسم المجال الخاص لكل من: الديني والديني، والعلم والدين، والدين والخرافة، والدين والدولة، وامتلاك بوصلة تضيء لنا حدود كل مجال منها. ولا يمكننا ذلك من دون اعتماد العقل وتوظيف العلوم والمعارف والخبرة البشرية، فالحاجات من الصنفين الأولين يكفل العلم والمعرفة والخبرة البشرية الكشف عنها بدقة، وابتكار أفضل أساليب تأمينها، أما الحاجة من الصنف الثالث فلا يمكن أن يبتكر العقل والعلم والمعرفة ما يشبع الحاجة الوجودية بشيء ليس من جنس الدين، أو يبتكر بديلاً عن الدين لا يتوكل على مُسلمة مضمرة تحيل إلى كون الدين حاجة وجودية. العلم والمعرفة وتراكم الخبرة تمكّننا من فهم الدين بشكل أجلي، وتمنحنا أدوات تتيح لنا تفسيره بشكل يجعله يستجيب لما نحن عليه، ويتناغم إيقاعه مع إيقاع واقعنا.

كل ما تتضمنه أفكار هذا الكتاب يقوم على فهم الدين بوصفه حاجة وجودية، بمعنى أن الدين ليس حاجة ظرفية أو عابرة أو طارئة. كما يجد القارئ في موضوعاته كيف يخرج الدين من حقله، بوصفه حاجة أنطولوجية، ليهيمن على حقول الحياة الأخرى التي هي من اختصاص العقل والعلوم والمعارف، فيتحوّل الدين من كونه حلاً للحاجة الوجودية إلى مشكلة تهدّد العقل وتحوّل دون تراكم الخبرة البشرية. وهكذا يرى القارئ أن أكثر مشكلاتنا يكمن في تمدّد وتضخم هذه الحاجة وإهدارها لغيرها من الحاجات الأخرى، وابتلاعها لكل شيء في حياة الناس في مجتمعاتنا، فكثير من مشكلات عالم الإسلام تعود إلى الإخفاق في التعرف على الحقل الحقيقي للدين وحدود مهمته في حياة الكائن البشري، وما نتج عن ذلك من هيمنة الدين على حقول الحياة الأخرى، والإخلال بوظيفة العقل والعلم والمعرفة وإهمال قيمة تراكم الخبرة البشرية وأثرها في البناء والتنمية. في ضوء هذا الفهم حاولنا أن نكتشف حدود المجال الحقيقي الذي يحتله الدين، وحدود المجالين الآخرين الموازيين له، وقد شرحنا ذلك من خلال نماذج متنوعة لما يختص به كل من: الدين والعلم، والدين والدولة، والمقدس والديني.

يصدر هذا الكتاب في مسعى لإرساء لبنات فهم للدين، وبوصلة ترشد لمنطق فهم آيات القرآن الكريم، من أجل بناء رؤية «إنسانية إيمانية»، عساها تطلّ بنا على أفق مضيء، نرى فيه الدين بمنظار مختلف، يصير فيه الدين دواءً لا داءً، والإيمان محرراً لا مستعبداً، والتدين حالة روحانية أخلاقية جمالية تتجلّى فيها أجمل صورة لله والإنسان والعالم.

الدراسات الدينية التي تبحث البعد الأنطولوجي للدين شحيحة بالعربية، من هنا أظن أن الفهم غير المؤلف للدين في هذا الكتاب سيزعج قراء يرون المؤلف منحازاً بشدة للدين، بتصوّرهم أنه يفتعل وظيفة وجودية له في حياة الكائن البشري، خاصة أولئك القراء الذين يعيشون في مجتمعات يجتاحها فهم مغلق للدين وتفسير عنيف لنصوصه، يصادر عليهم حرياتهم، ويضيع حقوقهم، وينتهك كرامتهم. وسيتضامن مع هذا الفهم قراء متدينون، يجدون المؤلف يقدم لهم برهاناً إضافياً على تعذّر غروب الدين ما دام هناك إنسان يعيش على الأرض. وعلى هذا أدعو الفريقين للتمهّل وتأجيل إصدار الأحكام، ريثما يفرغ كل منهم من مطالعة الكتاب، وربما تتبدّل مواقف بعضهم من الكتاب، فلا أظن المتحمسين له يملكون كلهم متشبهين بحماستهم، ولا أظن المنزعجين منهم يلبثون كلهم أسرى انزعاجهم. لأن من يقرأ كل الفصول بهدوء وتأمل سيجد في الفهم الأنطولوجي دعوة للكفّ عن النظرة التبسيطية للدين، التي تقفز على طبيعة الإنسان الوجودية فتغفل حاجته المزمنة للدين، وتتغنى لحقائق التاريخ، وتتجاهل كيفية فرض الدين حضوره على الرغم من مناهضة مفكرين كبار له، وقمع سلطات لكل أنماط التدين ومواقفها المتشدّدة حياله، وعملها المتواصل على

اجتثاثه. هذا الفهم للدين يدعو جماعةً من المفكرين والباحثين ورجال السلطة الى أن يعيدوا النظر في مواقفهم التي تصرّ على مطاردة الدين. لأنه، كما يعتقدون خطأ، السبب في كلّ صور تخلف الإنسان وتحجّره. كما أن هذا الفهم للدين هو في الوقت نفسه دعوةً لبعض رجال الدين وأكثر شباب الجماعات الدينية أن يعيدوا النظر في مواقفهم المعلنة التي تنشي بأنهم من يحتكر تمثيل الله في الأرض، وأنهم المخوّلون الحصريون للتحدّث باسمه. إنها دعوة لهم الى أن يكفّوا عن مطاردة الناس باسم الله، وانتهاك كراماتهم والتضحية بحقوقهم وحياتهم باسم الدفاع عن الدين وحماية التدين، فإن الله خلق الناس أحراراً، والحرية ضرورة دينية، يفرضها انبعاث حياة دينية صادقة لا يلوّثها نفاق، وهي شرط لكلّ تدين حرّ.

عبد الجبار الرفاعي

بغداد 15 - 5 - 2018

في شهر فبراير الماضي 2018 اعترف المفكر الإيراني رضا داوري أردكاني¹ في رسالة نشرها بالفارسية، وهو بعمر 84 عامًا، بأنه وقع ضحية وهم كل حياته في بحثه من دون جدوى عن هوية محلية ودينية ضائعة للعلم²، وأن جهوده ذهبت هدرًا في العمل على تحويل العلوم الحديثة إلى علوم دينية. أثارت هذه التوبة المتأخرة عاصفة من ردود الأفعال، فقد تحمس بعضهم فبالغ في تبجيل موقف صاحبها، وأثنى على شجاعته في الاعتراف، وإن جاءت في نهاية عمره، ودان آخرون موقفه هذا. وتنوّعت المواقف منه تبعًا لاختلاف مرجعيات المتحدّثين، فمنهم من طالبه بالترّيث، ومنهم من استهجن تلك التوبة بعد فوات الأوان. فمثلًا كتب المفكر المعروف عبدالكريم سروش نقدًا لاذعًا لرسالة داوري، لا يخلو من سخرية وتهكم وإدانة، لكون سروش من أوائل الذين أعلنوا أن لا جدوى من البحث عن تلك الهوية الضائعة، في الوقت الذي لبث داوري وأضرابه من أصلب المدافعين عن ضرورة البحث عن البصمة الدينية والمحلية في العلوم.

ولأهمية هذه القضية، وحضورها المكثف منذ أكثر من نصف قرن في التفكير الديني في عالم الإسلام، وتجدد النقاش بشأنها اليوم، نحاول هنا إيضاح الرهانات التي تشكّلت في فضائها، وأفاق الانتظار المولدة لها، والرغبات التي غدّتها، وما اكتنفها من تمنّيات وأحلام والتباسات.

كنتُ قبل أن أبلغ العشرين عامًا كغيري من فتية الجماعات الدينية مولعًا بالبحث عن هوية دينية للعلم، لذلك مضيتُ أنقُب في المكتبة عن كتابات تفسّر القرآن الكريم تفسيرًا علميًا. وفي مرحلة لاحقة من حياتي بدأتُ أفنّش عن كلّ إشارة يمكنني تصنيف انتمائها للعصور الحديثة في تراثنا الديني، فإنلم أجد في هذا التراث ما يؤشر إلى ذلك أسعى إلى العثور على محاولات تسعى لتوطينه بأيّ شكل. فمثلًا كنتُ أحسب المدونة الفقهية تتّسع لكلّ نُظم الدولة الحديثة، بل كنتُ أمني نفسي بالعثور على كلّ ما جاء به علم الاقتصاد الحديث والعلوم السياسية ولوائح الحقوق والحريات والقوانين في هذه المدونة.

ولعل هاجس العثور على هوية دينية للعلم وأسلمة المعرفة كان أهمّ الدوافع لأنْ أنفق معظم حياتي في تعلّم معارف الدين في الحوزة، وأُعلّمها وأكتب فيها. لكنني قبل ثلاثين عامًا أدركتُ أن لا هوية دينية للعلم والمعرفة، ووجدتُ تفكيري قد تاه في متاهات أسلمة الإنسانيات التي سرقت من العمر سنواتٍ ثمينة، كنتُ فيها كالظمان الذي يطارد سرابًا يحسبه ماءً. وأخيرًا اقتنعتُ بأن الحقيقة ليست مختزلة في الحقيقة العلمية فقط، بل إن للدين حقيقته الخاصة به، أو هو تجربة للحقيقة، وهكذا للفن حقيقته الخاصة به، أو هو تجربة للحقيقة، وللعلم حقيقته الخاصة به. بوصف الحقيقة، في كلّ من العلم والفن والدين، تكونُ على شاكلة كلّ واحد منها³. وذلك ما قادني للعمل على أسنة الإسلاميات لا أسلمة الإنسانيات.

لم أصل إلى هذه القناعة إلّا بعد تبصّري في التراث الديني، ودراستي معارف الدين والفلسفة وعلم الكلام والعرفان والفقه وأصوله، مضافًا إلى جهودي المستمرة منذ سنوات طويلة في استيعاب الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع الحديثة.

وقد أصدرتُ بعد عقدين من قناعتني هذه عددًا من «مجلة قضايا إسلامية معاصرة» تناول: «إشكاليات التحيّز والتمركز في المعرفة»⁴، استوعب إسهام باحثين عرب وإيرانيين، ممن اهتموا بهذه القضية وأشبعوها تحليلًا ونقدًا. وبعد ثلاث سنوات شرحتُ موقفي النقدي بالتفصيل في ورقة

قدّمها إلى «ندوة المعهد العالمي للفكر الإسلامي» في اسطنبول 5، بمناسبة مرور خمسة وعشرين عاماً على تأسيس المعهد «22 - 24 ديسمبر 2006». وكان حاضراً في الندوة الصديقان عبد الحميد أبو سليمان، والمرحوم طه جابر العلواني، مضافاً إلى المرحوم جمال البرزنجي، وأحمد التتنجي، وهشام الطالب، وكلهم من الفريق القيادي للمعهد. لم يتفاعل فريق المعهد مع النقد الذي عرضته في الندوة، باستثناء الشيخ طه العلواني الذي تحمّس لنقد أسلمة المعرفة، لأنه كان يرى أن جهودهم ستندثر ويموت مشروعاتهم مالم يبادر الخبراء لتشريحه وغربلته ونقده 6.

1 رضا داوري أردكاني (١٩٣٢ -)، أستاذ فلسفة في جامعة طهران. من مريدي المفكر الإيراني أحمد فرديد وأشدّ المدافعين عن رؤيته للعالم وفهمه ومفاهيمه. للتعرف على فرديد وأفكاره راجع مقالتنا: «أحمد فرديد فيلسوف ضد الفلسفة» المنشورة في مجلة الكوفة التي تصدرها جامعة الكوفة «السنة ٢، العدد ٣، صيف ٢٠١٣».

2 نشرت الصحافة الإيرانية هذه الرسالة بتاريخ ٢٠ - ٢ - ٢٠١٨، فأثارت النقاش مجدداً حول هذه المسألة.

3 سيأتي بحث ذلك في الفصل الخامس من هذا الكتاب، بعنوان: «للدين حقيقته الخاصة به في الهزمنينوطيقا».

4 مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٢٣ (٢٠٠٣). يستمع القارئ في هذا العدد لأصوات متحمّسة مع أو ضد الهوية الدينية والمحلية للعلم والمعرفة، أمثال: عبدالكريم سروش ومصطفى ملكيان، وحسين نصر وعبدالوهاب المسيري.

5 نشرت هذه الورقة في كتابي: (الدين والنزعة الإنسانية)، بعنوان: «إسلامية المعرفة أيديولوجيا وليست معرفة».

6 كانت إدارة المعهد العالمي للفكر الإسلامي وقتئذ تتألف من رئيس المعهد د. عبد الحميد أبو سليمان المتخصص في العلوم السياسية، مع مجموعة أعضاء لم يكن أحد منهم متخصصاً في معارف الدين إلا الشيخ طه جابر العلواني. وعلى الرغم من أنه أحد أبرز مؤسسي المعهد، ومع مكانته الفكرية والفقهية إلا أنه تعرّض للإزاحة بالتدريج عن قيادة المعهد، حتى أمسى منفياً في القاهرة في العقد الأخير من حياته. كنتُ كلما التقيتُ المرحوم العلواني يحدثني بمرارة ممزوجة بالأسى والسخرية عن استحواذ فريق غير المتخصصين بالإسلاميات من زملائه على هذه المؤسسة المتخصصة بأسلمة المعرفة. وكان يشير بألم إلى أن هذه الظاهرة أفسدت الفكر في بلادنا، بعد أن تسبّب غير المتخصصين بالمعارف الإسلامية والعلوم الإنسانية والاجتماعية، في مؤسسات ومراكز أبحاث تُعنى بالإسلاميات والمعارف الدينية، فأضحت هذه المؤسسات والمراكز كما يقول يُخطّط لها و تُرسم سياساتها ويقودها من لا صلة معرفية له بذلك.

لكل مجتمع ديانته ولغته وثقافته وتاريخه وجغرافيته، لكن ليس لكل مجتمع قوانين تطوره الخاصة التي ينفرد بها. قوانين تطور المجتمعات كلية لا يختص بها مجتمع دون سواه. المجتمعات جميعاً تشترك في أنها تنمو وتراكم تجاربها وتتطور لو توافرت عوامل نهوضها، كما أنها تتخلف وتدهور وتنهار لو لم تتخلص من عوامل انهيارها. المجتمعات كلها تسري عليها قوانين البناء والتطور ذاتها، وتشترك في العناصر الأساسية التي يُنتج النهوض توافرها والانحيار غيابها. منطق التاريخ وقوانينه شاملة، لكن هناك شعور كامن في لا وعي كثيرين من الناس في مجتمعنا بأنه استثناء في حضارته وهويته ومعتقداته وثقافته وتاريخه، وكأن تاريخه لا يخضع لما يخضع له تاريخ المجتمعات من قوانين، وثقافته تتفوق على كل الثقافات، وتراثه يختلف عن كل تراث، وهويته تنفرد بخصوصيات استثنائية. وظل الشعور بالخصوصية والاستثناء يغذي الهوية باستمرار حتى تصلبت وانغلقت على نفسها، فبلغت حالةً تتخيل فيها أنها مكتفية بذاتها، لأن كل ما تحتاجه في حاضرها ومستقبلها يمدّها به ماضيها. تراثها منجم زاهر بكل ما هو ضروري لكل عملية بناء ونهوض، وعلومها ومعارفها الموروثة تغنيها عن كل علم ومعرفة تبتكرها المجتمعات الأخرى، وهي ليست بحاجة إلى استيراد ما أبدعه غيرها، لأنه منتج لمجتمع أجنبي ينتهك خصوصيتها ويهدّد هويتها وتتغرب به. وكانت أكثر أدبيات الجماعات القومية والدينية تغذي هذا الشعور، وتلح على الإغلاء من مكانة التراث، والايحاء بأن بعثه كما هو يكفل نهوض مجتمعنا، ولا حاجة للإفادة من علوم ومعارف وثقافات غريبة عنه. وقد بلغت هذه الجماعات في التشديد على ثقافة الخصوصية والاستثناء، حتى انتهى ذلك إلى موقف خائف من كل ما ينتمي للآخر ومنجزاته.

في هذا الفضاء ولد موقف هجائي للفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع، تبنّته جماعة من الخطباء والكتاب، فولّد هذا الموقف كراهية وحذراً شديداً منها، وتعزّزت حالة الكراهية هذه حتى صارت من المسلّمات في كثير من أدبيات الجماعات الدينية. فمثلاً يصنف سيد قطب علوم ومعارف البشرية وثقافتها اليوم بقوله: «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية. تصوّرات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم. حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيراً إسلامياً، هو كذلك من صنع هذه الجاهلية!»⁷. أما الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع فيحكم عليها بجملتها بالجاهلية أيضاً، ويشدّد على ذلك بقوله: «إن اتجاهات الفلسفة بجملتها، واتجاهات تفسير التاريخ الإنساني بجملتها، واتجاهات علم النفس بجملتها - عدا الملاحظات والمشاهدات من دون التفسيرات العامة لها - ومباحث الأخلاق بجملتها، واتجاهات التفسيرات والمذاهب الاجتماعية بجملتها - في ما عدا المشاهدات والإحصاءات والمعلومات المباشرة، لا النتائج العامة المستخلصة منها ولا التوجيهات الكلية الناشئة عنها -.. إن هذه الاتجاهات كلها في الفكر الجاهلي - أي غير الإسلامي - قديماً وحديثاً، متأثرة متأثراً مباشراً بتصورات اعتقادية جاهلية، وقائمة على هذه التصورات، ومعظمها - إن لم يكن كلها - يتضمن في أصوله المنهجية عداءً ظاهراً أو خفياً للتصور الديني جملة، وللتصور الإسلامي على وجه خاص!»⁸. ويبلغ موقف سيد قطب أقصى مديات الرفض، إذ يقول: «وهذه الجاهلية خبثت قديماً وخبثت حديثاً... يختلف خبثها في مظهره

وشكله، ولكنه واحد في مغرسه وأصله»⁹. وكلامه هذا نموذجٌ لطريقة تفكيرٍ استلهمها وتشبّع بها أكثر أدبيات الجماعات الدينية سنّية وشيعية، حتى أضحي هذا الفهم مرجعيةً استقى منها تفكيرٌ ومواقفٌ ومشاعرٌ عدة أجيال من أتباع هذه الجماعات أمس واليوم.

إن أكثر دعاة البحث عن هوية دينية للعلوم والمعارف الحديثة في بلادنا هم ممن تأثرت مواقفهم بفكرة «جاهلية» هذه العلوم والمعارف بوعي وبلا وعيٍ منهم. وتعدّ جماعة «إسلامية المعرفة» أبرزَ مصداقٍ لذلك في المجال العربي الإسلامي¹⁰. لذلك كانت دعوتهم تجد تبريرها في التشديد على غواية العلوم والمعارف الحديثة وضلالها.

في فضاء هذا اللون من التفكير، المعادي للفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع، وقع تفكيرُ المسلم في حيرة، فهو حائرٌ بين أن يدع كلّ المكاسب الحديثة لهذه العلوم، وهو موقف يتعدّر اتخاذه على من يريد أن يحضر في العالم اليوم، وبين أن يلجأ إلى خيار يحسب أنه يخرج من المأزق، ويتمثّل بالعمل على إثراء رصيده من هذه المكاسب من خلال خلع غطاء من النصوص الدينية عليها، وليرضي ضميره بتوهم أن هذه العلوم دينية، لأنه استحوذ عليها من خلال هذا الغطاء، فأصبح يتملّكه شعورٌ بأنه هو من أبدعها، وكأن النصوص الدينية إكسيرٌ تتبدّل به طبيعة الأشياء، فبمجرد أن نسقيها إلى أيّ علم ومعرفة تتبدّل فجأة من دنيوية إلى دينية. من الواضح أن هذه العملية شكلية فارغة من دون مضمون حقيقي.

حقّل العلم غيرُ حقّل الدين، وحقّل المعرفة غيرُ حقّل الإيمان. وظيفة العلم غيرُ وظيفة الدين، ووظيفة المعرفة غيرُ وظيفة الإيمان. مهمة رجل العلم في الحياة غيرُ مهمة رجل الدين. مهمة رجل الإيمان في الحياة غيرُ مهمة رجل المعرفة. العلوم كونيّة لا هوية دينية واعتقادية وأيديولوجية لها، وإلا لو حاول كلّ مجتمع أن يبتكر هذه العلوم من جديد، ويشتقها في فضاء دينه ومعتقداته وميراثه، بدعوى أن العلوم تأسرها ببنائات وثقافات وديانات من ينتجها، فإن ذلك، فضلاً عن أنه مُتعدّر لأن البشرية احتاجت لآلاف السنين حتى وصلت العلوم إلى هذه المرتبة، يفضي أيضاً إلى تعدّد العلوم والمعارف بعدد الأديان والمعتقدات والثقافات في المجتمعات البشرية، وهذا ما يكذّبه الحضور المكثف للعلوم والمعارف ذاتها في العالم كلّ. إذ نجدها هي ذاتها ماثلة في مراكز الأبحاث والتربية والتعليم والتكنولوجيا ومختلف مجالات الحياة، سواء أكانت في الولايات المتحدة الأمريكية أو أستراليا أو بريطانيا أو روسيا أو فرنسا أو الهند أو الصين أو اليابان أو ماليزيا أو إيران أو تركيا أو مصر.

إن تاريخ العلم هو تاريخُ تفنيد الأخطاء. تطوّر العلم تراكمي، لا يبدأ العلم من الصفر في كلّ مرة، ولا تعتمد المجتمعات لإعادة اكتشاف ما اكتشفه غيرها، أو البحث من جديد عمّ هو ناجزٌ من معطيات العلم. حقّل العلوم الطبيعية وقوانينها يختصان بعالم المادة، ويمكن اكتشاف الطبيعة من خلال التعاطي مع هذا العالم بشكل مباشر، بأدوات ووسائل مادية في المختبرات وغيرها. فقد اكتشف الفلكيون في العالم الحديث الفلك بالتلسكوبات والمناظير الحديثة. وهكذا اكتشف نيوتن الجاذبية، وأديسون الكهرباء... وغيرهم. المكتشفون والمخترعون المسيحيون واليهود في الغرب الحديث تعاملوا مباشرة مع الطبيعة، ولم يعتمدوا الانجيل والتوراة في اكتشاف عالم الطبيعة والتعرّف عليه. وعلماء الطبيعة في تراثنا العلمي مثل ابن الهيثم والبيروني والرازي والخوارزمي وغيرهم تعاملوا مباشرة مع الطبيعة، ولم يعتمدوا القرآن في اكتشاف قوانين الطبيعة والتعرّف عليها. وإن كان حثّ القرآن الكريم على التفكير والنظر والتدبّر والتبصّر ذا تأثيرٍ ملموسٍ في

تحرير عقل المسلمين من الأغلال، وتحريضهم على تأمل الطبيعة، والتفكير العميق في آفاقها، والسعي لاكتشاف قوانينها.

وعندما ندرس الفلسفة الحديثة وعلوم الإنسان والمجتمع في السياق الغربي لا نجد نظرياتها مستنبطة أو منبثقة من نصوص الكتاب المقدس، إذ وُلدت كلُّ تلك النظريات من خارج نصوصه، ولم يتحدّث هذا الكتاب عنها تصريحًا أو تلويحًا، بل كان الكثير ممن أبدعوا تلك النظريات لا يؤمنون بهذا الكتاب أو يعتقدون بقديسيته. وإن كانت الأسئلة المتنوعة والجدلُ حوله ذات أثر واضح في تطور هذه العلوم واتساع مدياتها. فقد ظلت الأسئلة الكبيرة تتوالد على التوالي عن كيفية تشكّل الكتاب المقدس وتاريخ تدوينه، وما تشتمل عليه نصوصه من مينايزيكا ومعتقدات وقيم روحية وأخلاقية وقصص وأحداث. وعن قراءاته المتجددة والمختلفة باختلاف الأزمنة.

لقد قادَ الموقفُ الأعمى من العلم والمعرفة الحديثة للتلاعب بها، فكما يتلاعب المعتقدُ، تتلاعب الهويةُ المغلقةُ أيضًا بالعلم والمعرفة. إن الهويةَ والمعتقدَ متفاعلان لكن تأثير كلٍّ منهما على شاكلته وبطريقته الخاصة. الطريقة التي تلاعب بها المعتقدُ تشاكلُ شباكُ المعتقد وتتشعبه، والطريقة التي تلاعبت بها الهوية تشاكلُ شباكُ الهوية وتشعبها.

لكلِّ جماعةٍ بشرية شغفٌ بإنتاج هوية خاصة مُصطفاة، على وفق ما ترسمه احتياجاتها وأحلامها وآفاقُ انتظاراتها، وما تتعرّض له من إخفاقات وإكراهات. وكلُّ ذلك يسهم في كيفية بناء معتقدها، ويحدّد ألوانَ رسمها لصوره المتنوعة وتعبيراته في الزمان والمكان، ثم تُدمج صورُ المعتقد لتدخل عنصرًا في مكونات هذه

الهوية، بجوار العناصر الإثنية والثقافية واللغوية والرمزية وغيرها، بالشكل الذي يجعل المعتقدَ عنصرًا فاعلاً ومنفعلاً داخل الهوية. كذلك تدخل الهويةُ في مكونات المعتقد، إذ تتغذى منه الهوية ويتغذى منها، فإن كان المعتقد مغلقاً يؤدي ذلك إلى انغلاق الهوية، وإن كانت الهوية مغلقةً يؤدي ذلك إلى انغلاق المعتقد. ويتشكّل مفهومُ الحقيقة على وفقهما. ذلك أن المعتقد والهوية ينشدان إنتاج الحقيقة على وفق رهاناتهما ومطامحهما ومعاييرهما، سواء أكانت تلك الحقيقة دينيةً أو غير دينية.

وكما يتلاعب المعتقد والهوية المغلقتان بالمعرفة يتلاعبان بالذاكرة أيضًا. إذ تعمل الهوية المغلقة على إعادة خلق ذاكرةٍ موازية لها، تنتقي فيها من كلِّ شيء، في تاريخها وتراثها، ما هو الأجمل والأكمل، ولا تكتفي بذلك، بل تسلب ما يمكنها من الأجمل والأكمل في تاريخ وتراث ما حولها، فتستولي على ما هو مضيء فيه.

ويجري كلُّ ذلك في ضوء اصطفاء الهوية لذاتها، لذلك تعتمد لحذف كلِّ خسارات الماضي وإخفاقاته من ذاكرة الجماعة، ولا تتوقف عند ذلك، بل تسعى لتشويه ماضي جماعاتٍ مجاورة لها، والتكتم على مكاسبها ومنجزاتها عبر التاريخ.

في الهوية المغلقة يعيد مُتخيّل الجماعة كتابةً تاريخها، في أفقٍ يتحول فيه الماضي إلى سردية رومانسية فاتنة، ويصبح العجزُ عن بناء الحاضر استعادةً استيهاميةً مهووسةً بالأُمجاد العتيقة، ويجري ضخُّ الذاكرة الجمعية بتاريخ مُتخيّل يضمحلُّ فيه حضورُ التاريخ الأرضي، وتُخلع على الحوادث والشخصيات والرموز والأفكار والمعتقدات والآداب والفنون هالةً أسطورية، تتحدّث عنها وكأنها خارجَ الزمان والمكان والواقع الذي ظهرت وتكوّنت وعاشت فيه.

7 سيد قطب، معالم في الطريق. القاهرة: الحدود للنشر والتوزيع، ٢٠١٢، ص ٣٩ - ٤٠. وقد سبق أبو الحسن الندوي سيد قطب في موقفه المناهض لتعليم العلم والمعرفة الحديثة، فقد كتب مطلع الخمسينات من القرن الماضي محذّرًا من التورط في تعليمه: «وأولى للبلاد الإسلامية أن

تتجرّد منه وتحرم من ثمراته المادية، فالأميّة خير لها من هذا التعليم الذي يبرزها في طبيعتها وعقيدتها وروحها». وتمثل كتابات هذا المفكر الهندي المسلم أحدّ منابع الإلهام الأساسية لتفكير بعض الجماعات الدينية في البلاد العربية. لاحظ: أبو الحسن الندوي. كيف توجّه المعارف في الأقطار الإسلامية؟ بغداد: المطبعة الإسلامية، ط٤، ١٩٥٦، ص٦.

8 المصدر السابق، ص ١٦٨.

9 المصدر السابق. ص ١٩٤.

10 كان معظم الفريق الذي يقود «المعهد العالمي للفكر الاسلامي» قد تشبعت ثقافته ورؤيته للعالم بأدبيات جماعة الإخوان المسلمين، خاصة كتابات سيد قطب، في مرحلة التكوين الأساسية من حياته.

الهوية المغلفة ضحية التلفيق

تشتدُّ حالةُ اصطفاءِ الهوية ووضعيها فوق التاريخ في مراحل الإخفاق الحضاري، وعجز المجتمعات عن الإسهام في صناعة العالم الذي تعيش فيه. لذلك تسعى للاستيلاء على المكاسب الكبيرة للآخر، وإيداعها في مكاسبها الموروثة، من خلال القيام بعمليات تلفيق متنوعة، تتسع لكل ما هو خلاق مما ابتكره وصنعه غيرها. وذلك أبرز ما زقٍ اختنقت فيه هويتنا في العصر الحديث. إن خلط كل شيء بكل شيء إحدى مشكلات تفكيرنا الديني الحديث، إذ تتحوّل عملية الخلط أحياناً إلى ضربٍ من تلفيق عناصر متضادة ينفي بعضها البعض الآخر، مضافاً إلى أنها على الضد من منطق التفكير العقلاني النقدي، وترفضه مناهج البحث العلمي. منطق التفكير العقلاني ومناهج البحث العلمي يعتمدان البحث المتواصل، بغية رسم جغرافيا للأديان والمعتقدات والمذاهب والمدارس والاتجاهات الفكرية، وتحديد المقولات والمفاهيم والأشياء، وتمييز كل منها عن الأخرى، وتصنيفها من خلال الكشف عما يتميّز به كل منها، وعم يشترك به كل منها مع غيره. إن المقياس في تطوّر المعارف وتقدّم العلوم يتمثل بمدى قدرتها على معرفة الماهيات وبيان الكيفيات واكتشاف الحدود. ولولا ذلك للبتت المعرفة محدودةً وبدائيةً. تقدّم المعارف والعلوم يكفله تشعبها واتساعها وتعدّد موضوعاتها، إذ لا علوم ومعارف بشرية من دون اختلاف وتنوّع.

تنشأ ذهنية التلفيق من شعورٍ مريبٍ يملّكنا، ينتجه الخوف على هويتنا، والقلق من افتقاد خزان الذاكرة الذي صنعناه نحن والآباء، فأودعت فيه سلاسل الآباء عبر التاريخ كل أحلامها الجميلة والفاتنة، ولوّناه نحن بما هو أشدّ فتنةً وجمالاً. فأوقعنا ذلك الشعور المريب في مفارقة ضاع فيها عقلنا فضيعة العلوم والمعارف الحديثة، حتى أمسينا لا نحن بالقادرين على استحضار ما كان كما كان، ولا نحن بالقادرين على الإقلاع عما كان.

لقد غدت فوبيا ضياع الهوية من جهة، والحاجة الملحة للحضور في العالم من جهة أخرى، نزعة التلفيق لدينا في العصر الحديث، بين الماضي والحاضر، التراث والحداثة، الأصالة والمعاصرة، المعروف والغريب، المألوف والمختزع، المُقلّد والمحدث، الارتداد والامتداد، الائتلاف والاختلاف، المقدّس والمدنّس، الديني والدنيوي، الدين والفلسفة، الدين وعلوم الإنسان والمجتمع، الدين والعلوم الطبيعية، الدين والآداب، الدين والفنون، الدين والدولة... فأنهك ذلك التلفيق النصوص الدينية بعمليات تأويل متعسّفة، لا يقبلها منطق التأويل القديم، ويرفضها منطق التأويل الجديد. كل ذلك يتم من خلال إسقاط مكاسب الحداثة المتنوعة في الفلسفة والمعارف والعلوم والآداب والفنون المختلفة على النصوص الدينية.

وكان التنكّر للأبعاد الكونية في الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع أعقد ما زقٍ تورط فيه العقل الديني والقومي بهذا العصر في مجتمعاتنا. وظهر ذلك بوضوح في العمل الذي استنزف مالا وفيراً وضاعت فيه عقولٌ فدّة، وظلّ وهمُّه يطارد عدة أجيال إلى اليوم، والذي يسعى منذ سنوات من دون جدوى لاكتشاف هوية دينية للعلوم والمعارف، ويفتّش عن هوية قومية ضائعة للعلم والمعرفة.

الهوية في حالة تشكّل مستمرة

تسارع تحوّل الهوية في عصر تكنولوجيا المعلومات والهندسة الجينية والمنعطفات الواسعة في العلوم المختلفة، فقد تعدّدت وجوهرها وتنوّعت أبعادها، لأن الواقع الشديد التحوّل يفرض عليها أن تصير سيّالة متغيرة، تتعدّد عناصرها وتنوّع مكوناتها تبعاً لتعدّد وتنوع إيقاع حركة الواقع الشديد التركيب والتحوّل، لذلك يفرض الواقع الراهن على الهوية التي تنشئت بالبقاء طريقة للعيش تواكب إيقاعه، كي تبقى مسجّلة على قيد الحياة. وإن كانت هذه المواكبة قلقاً مضطربة مشوّهة هشة في مجتمعاتنا، لكن لا خيار للهوية إلا أن تخرج من قوقعتها، كي لا يمحو وجودها واقع يتغيّر فيه كلّ شيء، ولتحتفظ بشيء من عناصر البقاء، حتى لو كانت مضطربة مشوشة.

بنية الهوية في عالمنا اليوم لم تعد بسيطة، بل صارت عميقة تتألف من سلسلة طبقات متنوّعة المكونات، وتتزاحم عليها صور متعدّدة. لا تلبث مكوناتها على الدوام في سلّم ترتيبها، ولا تمكث في مواقعها، ولا تقف الصور المتعاقبة عليها عند صورة واحدة، لذلك تتطلب معرفتها تفكيراً صبوراً، يتوغّل في طبقاتها، ويحلّل عناصرها، ويضيء صورها المتلاحقة.

الهوية في حالة تشكّل مستمرة، إذ لا تستطيع أيّة هوية أن تعزل نفسها عمّا يجري حولها من تحولات مختلفة في العالم، وإيقاع متسارع حادّ التغيير في كلّ شيء، ولا يمكن أن يتغيّر كلّ شيء فيما تظل الهوية ساكنة. ممانعة الهوية ومكوّنها في أنفاق الماضي تفضي إلى انسدادها وتحجّرها، ومن ثم خروجها من العصر، ذلك أن كلّ هوية تفشل في إعادة إنتاج ذاتها في سياق يواكب إيقاع التحولات المتسارعة في الواقع، وتعجز عن الإسهام في بناء الواقع، يفرض عليها التاريخ أن تنسحب، إذ إن كلّ من يعجز عن صناعة التاريخ لا محلّ له في ذاكرة التاريخ.

الهوية في حالة صيرورة، وكلّ صيرورة هي تحوّل متواصل. الهوية علائقية بطبيعتها، تتحقّق تبعاً لأنماط صلاتها بالواقع، ويُعاد تشكّلها في فضاء ما يجري على الهويات الموازية لها، وهذا ما يفرض عليها أن تعيد تكوينها في سياق تفاعلها، انفعالها، تضادّها، صراعها، تسوياتها، تساكنها وتضامنها، مع كلّ ما يجري على الهويات الأخرى.

الحنين حدّ الشغف بالماضي يضيّع التفكير النقدي، فهذا الحنين يفضي للمزيد من الضياع في أنفاق التراث والغرق في متاهاته، وتقليد القدماء في كلّ شيء، ومع التقليد يكفّ العقل عن أن يكون عقلاً، ويكفّ التفكير عن أن يكون تفكيراً.

وعى المتشبهين بمنطق استئناف الماضي كما هو، لمعالجة مأزق الهوية، ألجأهم لتفليق المتنافرات، وتركيب كل شيء يبهنا في الحاضر بكل شيء ما زال يكبل عقولنا في الماضي، وقد أفضى ذلك إلى أن تنبه عقولنا في الموضوعات الأيديولوجية والفكرية والسياسية، ويغرق تفكيرنا في إسقاط كل شيء يفتننا اليوم على النصوص الدينية، في محاولة يائسة للاستحواذ على كل ما يبهنا من خلال لصقه بهويتنا.

ويغذي هذه الحالة شغف مجتمعاتنا بإنتاج المقدس، فشغفها بإنتاج المقدس أشد من شغفها بإنتاج العلم والمعرفة والأدب والفن والغذاء، بل كل حاجاتها المادية الحقيقية. إنتاج مجتمعاتنا للمقدس أكثر من إنتاجها لكل شيء تحتاجه مثل الغذاء والأشياء الآنية التي تستهلكها، لأن ما تأكله وتستهلكه ينتجه غيرها. حتى العلم والمعرفة والأدب والفن لا تستسيغه مجتمعاتنا إلا إذا خلعت عليه رداء مقدسًا.

لو قرأنا نماذج من أدبيات النهضة، بعد صدمة اكتشافنا الغرب وعلومه الجديدة، نجدها تُسقط بعض ما يفتننا من الاكتشافات العلمية التي أنجزها غيرنا على النص الديني، وكأنها تقوم بعملية تعويض نفسي للمسلم الذي لم يحقق ذاته في العالم الجديد، بعد ضياع عقله في المتاهات، وعجزه عن الإسهام في إبداع الفلسفة وعلوم الطبيعة والإنسان والمجتمع، لذلك لجأ لإيهام نفسه بأنه ممن أسهم في إنجاز هذه المكاسب، وممن عمل على صناعة العالم الحديث. من هنا نجد الشيخ طنطاوي جوهري «ت 1940» مثلاً، يحشد في تفسيره: «الجواهر في تفسير القرآن الكريم المشتمل على عجائب بدائع المكونات وغرائب الآيات الباهرات» 11، كل ما اطلع عليه وقتئذ من العلوم الحديثة، حتى صارت موسوعته هذه تتسع لكل شيء ما خلا التفسير، وهكذا فعل كثيرون غيره في تلك الحقبة وما تلاها.

وفي مرحلة لاحقة أغرم بعض الكتاب بالموضوعات الأيديولوجية والفكرية والسياسية الجديدة. فمع موضة الاشتراكية أصبح النبي محمد (ص) وبعض الصحابة كأبي ذر، والخلفاء وغيرهم اشتراكيين، إذ كتب مصطفى السباعي سلسلته عن الاشتراكية والاشتراكيين في الإسلام، وهكذا فعل محمود شلبي، وغيرهما. كذلك اجتاحتنا موضة اليسار، فتفتشت كتابات تفتش عن اليمين واليسار في التراث، كي تفسر الإسلام تفسيراً يسارياً، كما فعل بعض الكتاب العرب، وآخرهم صديقنا حسن حنفي، الذي أصدر العدد اليتيم من مجلته «اليسار الإسلامي»، وكتاباته الغزيرة في هذا السياق، التي يصر فيها على تفليق مقولات متكلمي الفرق المختلفة وفتاوى فقهاء المذاهب المتعددة مع مقولات ومفاهيم يسارية وغيرها.

واليوم تحضر موضة الديمقراطية، لذلك سارع بعضهم لتوصيف الإسلام بالديمقراطية، بل وصف أحد الكتاب القرآن بقوله: «فالنص القرآني في الحقيقة نص ليبرالي بامتياز» 12. توصيف «ليبرالي» يكرر موضة توصيفات سابقة، وهو كغيره يمثل إسقاطاً ما يسود الواقع على القرآن وتقويله ما لم يقله. القرآن الكريم كتاب مقدس يتحدث لغته الخاصة. هويته أنه قرآن وكفى. القرآن ككل كتاب مقدس عصي على إسقاطات اليمين واليسار والليبرالية والاشتراكية وغيرها.

إن أشد الجماعات الدينية انغلاقاً، مثل جماعة «الإخوان المسلمين» المعروفة بمانهضة أدبياتها للديمقراطية، أمست ترفع شعار تطبيق الديمقراطية. وكأن هذه الجماعات تتنكر لأدبيات مؤسسيها

ومنظريها الذين كتبوا الكثير من النصوص التي تزدري الديمقراطية، وتبالغ في هجائها وتحذير المسلمين منها، بوصف الديمقراطية في مفهومهم التعبير الصريح للحضارة المادية الغربية. لكن بعض رجال هذه الجماعات اليوم يتخذ الديمقراطية قناعاً يختفي خلفه، بغية القبض على السلطة، وبعد التمكن منها يعمل على تطبيق أحكام المدونة الفقهية. ولا نعرف ما الذي سيجري في قادم الأيام من تلبيس للإسلام بغيره، وتقويل النص الديني مالم يقله، ونسبة أفكارٍ للآباء لم يفكروا فيها، والتحدث باسمهم بمالم يتحدثوا به.

في وطننا العراق مثلاً تفشى مصطلح «مدنية» سياسياً اليوم، وكما هو معروف فإن هذا المفهوم وُلد وتطور في سياق الفكر الغربي الحديث، وهو يشي بدلالاتٍ لم تولد أو تتشكل في سياق إسلامي¹³. فمثلاً أسس أحد زعماء الحزب الإسلامي العراقي¹⁴ حزباً انتخابياً هذا العام، وسجله رسمياً باسم: «التجمع المدني للإصلاح»، وكلُّ من له أدنى خبرة بالفكر السياسي الحديث يعلم ألا دولة مدنية من دون ديمقراطية، ولا ديمقراطية من دون رؤية فلسفية للإنسان والعالم، تبتنى على مركزية الإنسان، وما ينبثق عنها من تكريس للفردية، وللحريات والحقوق. ولا ديمقراطية من دون فصلٍ للديني عن الدنيوي، ولا ديمقراطية من دون فصلٍ للدين عن الدولة. وكان هذه الجماعة تتجاهل ما كان يقوله منظرها الشهير سيد قطب في كتاباته المتأخرة¹⁵، ويشدد عليه هو وغيره من كتّاب أدبيات هذه الجماعة¹⁶، من جاهلية الديمقراطية، وجاهلية فصل الدين عن الدولة، وجاهلية فصل الديني عن الدنيوي، بل جاهلية كلِّ الأفكار المنتجة في سياق غربي.

11 يقع هذا التفسير في ٢٥ مجلداً، صدر في القاهرة عام ١٩٣١. ويسمى: (الجواهر في تفسير القرآن الكريم) لأن المؤلف يفرعه على جواهر بدلاً عن الفصول، والجوهرة يتفرع عنها الماسة الأولى والثانية والثالثة، وهكذا. يكتب الشيخ طنطاوي جوهري عن سبب تأليفه لهذا التفسير، فيقول: «أما بعد فإنني خلقت مغرماً بالعجائب الكونية، معجباً بالبدائع الطبيعية، مشوقاً إلى ما في السماء من جمال، وما في الأرض من بهاء وكمال آيات بينات وغرائب باهرات، ثم إنني لما تأملت الأمة الإسلامية وتعاليمها الدينية ألفيت أكثر العقلاء وبعض جلة العلماء عن تلك المعاني معرضين، وعن التفرج بها ساهين لاهين، فقليل منهم من فكر في خلق العوالم وما أودعت من الغرائب، فأخذت أؤلف لذلك كتابي».

12 مجدي حسين. التفسير التداولي. القاهرة: رؤية، ٢٠١٨، ص ١٠.

13 تحدثنا عن دينية الدولة ومدنيتها في الفصل الثالث من هذا الكتاب، والذي جاء بعنوان: «مَنْ يبني الدولة الحديثة: الدين أم القانون؟».

14 منذ المراقب العام للإخوان المسلمين في العراق محمد محمود الصواف (١٩١٥ - ١٩٩٢) أطلق الإخوان في العراق على حزبهم اسم: «الحزب الإسلامي العراقي»، وقد أعلنوا رسمياً هذا الاسم بعد صدور قانون الأحزاب السياسية ١٩٦٠.

15 أعني بكتابات سيد قطب المتأخرة ما كتبه بعد انضمامه لجماعة الإخوان المسلمين.

16 كتب محمد قطب الأخ الشقيق لسيد قطب كتاباً بعنوان: (جاهلية القرن العشرين)، فتحول إلى أحد الأدبيات المحورية في بناء ثقافة الجماعات الدينية.

تجاوز الدين لحدوده ينتج نسخة المضادة

كلّ نصوص الديانات يفهمها الإنسان، وليس هناك فهمٌ للدين خارج ذات الكائن البشري ورؤيته للعالم ومعادلات الواقع الذي يعيش فيه. وطالما فرضت معادلات الواقع على كلّ ديانة إنتاج نسخها المضادة. ولا يمكن أن تحمي الديانة نفسها من تزوير النسخ المضادة وتزييفها إلا بالكفّ عن استبعاد العقل في فهم الدين وتفسير تمثلاته في حياة الفرد والمجتمع، واعتماد العقل مرجعية في اختبار صحة معتقدات الديانة وقبولها، ومواكبة الديانة لمعطيات العلوم والمعارف، وتوظيفها في إعادة اكتشاف ما تبدّد من معناها الروحي ورسالتها الأخلاقية، والكفّ عن استعمال الدين أداةً للتحويق والقهر والاستعباد، والعمل على إيقاظ القيم السامية في الدين، وتبني كلّ مفهوم منحاز لحقوق الإنسان وحرياته بوصفه إنساناً، وطرده كلّ مفهوم ديني ينفي هذه الحقوق والحرريات. إن لم يضع كلّ دين حداً لتمامه في اللامعقول يتحوّل إلى مجموعة من المواقف العنيفة والتصورات الخرافية والحكايات اللامعقولة. يحدثنا التاريخ أن كلّ الأديان التي تستبعد العقل في تعليمها، يستنزفها الجهل، وتتغلب عليها الأساطير، وتنهكها الخرافات، وتصير متحفاً للمعتقدات المحنطة، وملاذاً للهويات المتحجرة. ولن يخرج أيّ دين من مأزقه، ولن تخرج مجتمعات الإسلام من مأزقها التاريخي، ما لم ترسم حدوداً يتكشف فيها مجال الدين وحدوده، ومجال الدنيوي وحدوده، ويكفّ كتابنا عن الفهم اللامعقول للدين ونصوصه، والتفريق بين الديني والدنيوي، ولصق كلّ شيء بالدين.

ولن نكتشف خارطة لطريقنا ما لم يكن الدين ديناً لا غير، والمقدس مقدساً لا غير، والدنيا دنيا لا غير، والآخره آخرة لا غير، والعقل عقلاً لا غير، والفلسفة فلسفة لا غير، والعلم علماً لا غير، والأسطورة أسطورة لا غير، والمتخيّل متخيلاً لا غير، والأدب أدباً لا غير، والفن فناً لا غير. لا بمعنى القطيعة الجذرية بين كلّ منها، لأنها متفاعلة يؤثر كلّ منها في الآخر ويتأثر به، وإنما بمعنى رسم صورة لكلّ منها تضيء ملامحه، وتعرّف على ماهيته، وتكتشف حدوده، وتحدّد إطار موضوعه، وتعلن عن وظيفته.

تجاوز الحدود أنتج الكثير من مشكلات حياتنا. من هنا لا يمكن الوثوق بخارطة طريق لبناء دولة وتطور مجتمع لا يعرف الدين فيها حدوده، ولا تعرف الفلسفة فيها حدودها، ولا يعرف العلم فيها حدوده، ولا يعرف الفن فيها حدوده، ولا تعرف الدولة فيها حدودها، ولا تعرف السياسة فيها حدودها.

توفيقية الوسطية

يستعمل بعضهم «الوسطية»¹⁷، وكأنها تسميةً بديلةً لتلفيق مقولات متضادة، لا تجتمع إلا في الشكل في حين تفترق في المضمون. إذ تحاول بعض كتابات وأحاديث دعائها التلفيق مثلاً بين حقوق الإنسان وحرياته بمعناها الحديث والإسلام بمعناه الفقهي.

وقد شاع مصطلح الوسطية أخيراً في الأدبيات الدينية في بلادنا، بوصفه يحيل إلى معنى قرآني: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا»¹⁸. لكن المعنى القرآني يشير إلى أن الأمة المسلمة تمثل عقيدة لا تنسى الله كما فعلت الوثنية، ولا تنسى الإنسان وطبيعته البشرية كما فعلت الرهينة المسيحية، ولا تنسى حاجات الإنسان المعنوية، كما لا تنسى حاجاته المادية، كما فعلت أديان وثقافات محلية معروفة لدى عرب الجزيرة.

وهذا المعنى القرآني للوسطية غير المعنى المستعمل له هذا المصطلح اليوم، لأن دلالة لدى من يستعمله في كتاباته وأحاديثه تحيل إلى معنى يحاول أن يعالج المأزق الراهن للتفكير الديني في عالم الإسلام. وهو مأزق يريد الخلاص منه بحلول توفيقية. المأزق يتطلب حلولاً جذرية، لا مسكنات مؤقتة. المسكن لا يشفي من الأمراض المزمنة، وإن كانت آلام المريض تغيب معه لبرهة.

نحتاج اليوم إلى عملية تفكير جسورة تستأنف نصاب العقل في التفكير الديني، كي يفضح اللامعقول في فهم الدين، ويجري حفريات على التراث تخترق بنيته التحتية لتكتشف الروافد العميقة لتشكيله، وتتعرّف على أنساقه المضمرّة التي تعيد إنتاج مكوناته، ويفكك المعرفة الدينية المنتجة في سياقات الاستحواذ على السلطة السياسية والروحية والهيمنة على أشكال الثروة المادية والرمزية المختلفة.

الوسطية بمعناها الجديد ليست خياراً للخلاص. من يريد الانتماء للعصر خياره واضح، ومن يريد الانتماء للماضي خياره واضح. أما إسقاط كل ما تنمناه اليوم على نصوصنا الدينية وتراثنا البعيد والقريب فهو ضرب من تشوّه العقل واضطراب الرؤية.

¹⁷ أشاع استعمال هذا المصطلح الشيخ يوسف القرضاوي، لاحظ كتاب يوسف القرضاوي: كلمات في الوسطية الإسلامية ومعالمها. الكويت: المركز العالمي للوسطية، ٢٠٠٧. وتحت عنوان «صلتي بالوسطية» يقول القرضاوي: «إن الله تعالى أكرمني بتبني هذا التيار الوسطي من سنوات طويلة...».

¹⁸ البقرة، ١٤٣.

يكمن مازق الإصلاح في الإسلام الحديث منذ الأفغاني حتى اليوم في إقبال أكثر المصلحين على التلفيق، وتقديم المحتوى القديم بأشكال ولغة وأساليب جديدة، من دون تحديث مناهج القراءة وأدوات النظر للنص الديني، مع أنه لا يمكن إنتاج فهم جديد للنص الديني بأدوات النظر ومناهج القراءة القديمة التي أنتجها إسلام الآباء 19 وأنتجته.

لا تحديث عميقاً يطال البنية التحتية للتفكير الديني في الإسلام من دون تجديد أدوات فهم الدين وقراءة نصوصه. يتشكّل الفهم دائماً تبعاً لزاوية النظر التي ينظر من خلالها المتلقي، ويتلون الفهم بذات المفسر ومنهج قراءته للنصّ ورهانات الواقع، فإذا أردنا إنتاج تأويل جديد للنصّ، وتحيين معناه بما يجعله منخرطاً في رهانات المسلم اليوم، لا يمكننا أن نتعاطى معه من زاوية نظر أصول الفقه وعلوم القرآن والتفسير ورؤية علم الكلام القديم للعالم. تحيين رسالة القرآن الروحية والأخلاقية وموضعها في سياق يستجيب لما يفرضه الواقع على المسلم اليوم، لن تنجزه أدوات القراءة ومناهج الفهم القديمة، لأنها تمثل عبئاً ينهاك دلالة النصوص، وتمارس إكراهاً يصادر تعدّد المعنى، ويفرض على النصّ الدلالة التي فرضتها السياقات التاريخية للمجتمعات المسلمة. وبكلمة أخرى فلا خلاص ما دام العقل والروح والضمير تحت وصاية الآباء. الحق في تقرير مصير الذات ووضعها خارج الوصايات شرط أساس لكل عملية تحديث ونهوض.

19 «دين الآباء، وإسلام الآباء» مصطلحان استعملتهما مقابل «دين الأبناء، وإسلام الأبناء». معنى الآباء يحيل إلى أنماط فهم السلف للدين وكيفية قراءتهم لنصوصه في عصورهم المختلفة. أما معنى الأبناء فيحيل إلى نمط فهم الأبناء للدين وكيفية قراءتهم لنصوصه في عصرهم. القرآن يذمّ دين الآباء، كما جاء في الآيات: «بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ. وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ. قَالَ أُولُو جُنُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ». الزخرف: ٢٢ - ٢٤.

لا أفقَ لتحديث التفكير الديني خارجَ دراسةِ الفلسفةِ الحديثةِ وعلومِ الإنسان والمجتمع. ما دام التعليمُ الديني لم يخرج من حديثِ التراثِ للتراث، وحديثِ الآباءِ للآباء، وما دامت الفلسفةُ وعلومُ الإنسان والمجتمع لم تتخذ مكانتها المناسبةَ في الحياة الفكرية لمجتمعات عالمِ الإسلام، فلن تنبعث حركةُ تحديثٍ عميقةٌ للتفكير الديني في عالمنا.

وظيفةُ الفلسفةِ وعلومِ الإنسان والمجتمع حمايةُ العقل من أن تبده الأوهام، وتسكنه الخرافات، وما تفضي إليه من تشوهاتٍ في رؤية العالم. ولعلَّ من أهمِّ ما نترقبه اليوم منها في مجتمعات عالمِ الإسلام أن تكتشف خارطةَ ما هو دنيوي وما هو ديني، وترسم الحدودَ الخاصة بكلِّ منهما، وتبين المجالاتَ التي يتحقَّق فيها الدنيوي، والمجالاتِ التي يتحقَّق فيها الديني، والآثارَ الناجمة عن اجتياح أحدهما للآخر، فلو ابتلع الدينيُّ الدنيويَّ يحتجب العقلُ ويدخل في حالة سبات، ويضيع الإنسانُ في ظلمات بعضها فوق بعض، ولو ابتلع الدنيويُّ الدينيَّ يحتجبُ الله عن العالم، وتدخلُ الروحُ حالة سبات، ويضيعُ الإنسانُ في القلق واللامعنى.

أعرف أن الدينَ ليس رياضيات محكومة ببيداهات وقوانين صارمة. الدينُ بمثابة الطبقات الجيولوجية، في هذه الطبقات ما يمكن اكتشافه بالعلوم الحديثة، كما تتضمن طبقاته ما هو خارج حدود العلم بالمعنى المحسوس في العلوم الطبيعية، لكن يظلَّ العقلُ هو المرجعية في اكتشاف هذه الطبقات وفهم مدياتها. مدياتُ العقلِ أوسعُ من العلم، لكنه بالمعنى المتداول عند دارسي العلوم الطبيعية، يجري استعماله بمعنى العلم بالمجال المادي. العقلُ يمكنه أن يفكر خارج عوالم المادة، ولا أعني أنه يفكر في ما هو أوطأ من مرحلة التفكير العقلاني، بل يستطيع العقلُ تعقّل ما هو أعلى من المعقول المحسوس المادي، ونعني بذلك ما يتّصل بالميتافيزيقا وآفاقها الرحبة، والدين ومدياته العميقة وخبراته الروحية والأخلاقية العميقة.

لا تحديث من دون تفكير فلسفي يخترق كلَّ الأسوار التاريخية التي سجنّت العقل، ويتحرّر من أية إسقاطاتٍ لاهوتية، وأنساقٍ راسخة تقلّد الماضي كما هو. التفكير الفلسفي يهزم ممانعة التقليد، ويُخرج العقل من أسواره التاريخية، ويكفل إنتاج رؤيةٍ تواكب صيرورة العالم. إنه تفكيرٌ يتيح للمفكر الديني أن يفكر في الغد أكثر مما يفكر في الماضي، ذلك أن النموذج الملهم يترقّب أن ينبثق في صورة الغد، لا أن يتكرّر في صورة الماضي.

أخشى على عقول التلامذة من البلبلة والتذبذب والتلبس في تلقى وفهم الفلسفة في بلادنا، لأننا نصرّ على تعليمهم ذلك من خلال أوعيةٍ نصوصنا وبعض مقولات تراثنا المغلقة، مع أن الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع تتحدّث اليوم لغةً لا تنتمي للغة ماضينا البعيد والقريب. ومقولاتها تتطلب اكتشاف منطقها الداخلي للدخول في فضاءها، ومن دون أن نمتلك هذا المنطق لن نتمكن من استيعاب أعمالها ونقدها.

أيّ ضرب من التبسيط في التعاطي مع الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع هو تواطؤ مع الجهل. تعلّمها يتطلب الدخول من أبوابها، فلا يمكن أن تكون طبيباً بمطالعة عشوائية للمقرّرات التعليمية في كلية الطب، فحتى لو طالعت ألف كتاب مرجعي في الطب لن تكون طبيباً مهنيّاً، وهكذا لا يمكن أن تصبح متخصصاً في الفارابي وابن سينا وابن رشد وملا صدرا، وكانط أو هيغل أو هوسرل أو هايدغر بمطالعات عشوائية لكتاباتهم.

الفلسفة تفكيرٌ عقلي نقديّ حرّ يتحرك خارج الأطر والأوعية والأسوار، وأيّة محاولة لتعليبه في أوعية جاهزة تسجنه، وتنتهك حريته. الفلسفة معرفةٌ كونية، لا تتحيز لمعتقد أو أيديولوجيا، وإلا ستنتفي ذاتها إن كانت تتخذ من المعتقد الديني، أو الهوية، أو الأيديولوجيا، أو ما هو قومي، أو محلي، أو جغرافي، مرجعية لها. الفلسفة لا تستمدّ حياتها من كلّ ذلك، ولا تفتقر إلى مشروعية تمنحها لها تلك الأشياء، لا مشروعية لها خارج عقلانيّتها وتحرّرها من تسلّط أية مرجعية على العقل. الفلسفة كونية، لا بوذية، ولا يهودية، ولا مسيحية، ولا إسلامية، ولا مذهبية، ولا قومية، ولا محلية، ولا جغرافية. نعم، ولدت الفلسفة في سياقات معرفية وميتافيزيقية مختلفة، تنوّعت بتنوّع بيئات وعصور الفلاسفة، وعلى هذا يمكن التعبير عنها بوصفها: فلسفة مسلمين، أو فلسفة يهود، أو فلسفة مسيحيين، أو فلسفة بوذيين، أو فلسفة غربيين، أو فلسفة شرقيين، أو فلسفة قديمة، أو فلسفة حديثة، أو فلسفة معاصرة. وإلا لو كانت أسيرة معتقدات ومقولات دينية أو أيديولوجية فإنها تصبح: لاهوتاً، أو علم كلام، أو أيديولوجيا.

لو أعطينا الفلسفة كلّ عمرنا لا تعطينا إلّا بعضها. استغرق كانط 12 سنة في تأمل فكرة: «نقد العقل المحض». يصف موسى مندلسون أحد زملاء كانط هذا الكتاب بأنه: «عمل موثر للأعصاب». وقد كتب كانط إلى موسى مندلسون في 16 أغسطس 1783 يقول: مع أن الكتاب «ثمرة تأمل شغلني على الأقل اثني عشر عاماً، فإنني أكملته بأقصى سرعة في أربعة أشهر أو خمسة، بادلاً أبلغ العناية بمحتوياته، ولكن من دون اهتمام يذكر بالعرض أو بتيسير فهمه للقارئ، وهو قرار لم أندم عليه قط، وإلا فلو تباطأت وحاولت صوغه في شكل أكثر شعبية لما اكتمل العمل إطلاقاً في غالب الظن».

الفلسفة الغربية، والألمانية منها خاصة منذ كانط، كان لها تأثيرٌ حاسمٌ في رسم اتجاهات التفكير الديني الحديث في الغرب، وهي فلسفةٌ دقيقةٌ، شديدة التركيب والوعورة، حتى إن بدت لأول وهلة في متناول القارئ غير المتمرس، فإنه يخدع عقله، لأنه لم يتأمل النسيج الغامض لمفاهيمها، إنها لا تبوح بأسرارها بقراءةٍ عابرة، أو نظرةٍ عاجلة، بل يتطلب الفهم والاستيعاب الدقيق لأحد اتجاهاتها سنوات طويلة من الدراسة على يد خبراء، كما يتطلب تفكيكها ونقدّها وغربلتها الكثير من المطالعات المتبصرة والنقاشات الصبورة²⁰.

20 التكوين الفلسفي الجاد يتطلب تعلّم القراءة الفلسفية للفلسفة. من أجمل ما قرأت في هذا الموضوع كتاب: «التلمذة الفلسفية»، لغادامير، نقله إلى العربية الصديقان: د. حسن ناظم، ود. علي حاكم. يكتب غادامير وهو يروي لنا كيفية تلمذته الفلسفية وكيف تعلّم القراءة الفلسفية للفلسفة على يد أستاذه رودولف بولتمان: «كان بولتمان إنسانياً عاطفياً ولاهوتياً ذكياً... فلمدة خمسة عشر عاماً حضرت لقاءاته المشهورة التي يتناول فيها الكلاسيكيات الإغريقية... قرأنا آلاف الصفحات... كنا نخفّ خلال العالم القديم برمته ليلة في الأسبوع ولمدة خمسة عشر عاماً. حافظ بولتمان على هذه الخطة بمواظبة ودأب أسبوعاً بعد أسبوع. كنا نبدأ بدقة في الساعة ٨.١٥ مساءً ونقرأ حتى تدق الساعة الحادية عشرة. لقد كان بولتمان رجلاً دقيقاً». غادامير. التلمذة الفلسفية. ترجمة: د. حسن ناظم، ود. علي حاكم. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، ٢٠٠٣، ص

فلسفة ضد الفلسفة

بعضُ الإسلاميين مولعون اليوم بالفلسفة الغربية، لكنهم يدخلونها من غير أبوابها، إذ يعتمدون في تلقّيها بعضَ الترجمات الرديئة والمُستخلّصات المبسّطة، فيلتبس فهمهم لها، ويقدمون صوراً مضحكة أحياناً لمفاهيمها، عندما يركّبونها على مفاهيم دينية ولاهوتية، هي على الضدّ منها.

وهناك خبراء ممن يمتلكون تكويناً أكاديمياً جاداً في الفلسفة والمنطق الغربي الحديث، ولديهم معرفة جيّدة باللغات الفرنسية والألمانية والانجليزية، يتسيّدون المشهدَ الفلسفي في دول الغرب، ويحتفي بكتاباتهم الغزيرة الجامعيون المتدينون، غير أنهم يتفلسفون على طريقة الغزالي وابن تيمية، فيقدّمون قراءاتٍ موهمةً ومضلّلةً للفلسفة الأوروبية الحديثة، تلونها بألوان مشوّهة، فتقولها ما لا تقول. القارئ الخبير يدرك أنهم يتفلسفون ضدّ الفلسفة.

العقلُ الفلسفي عقلٌ كوني، عابرٌ للجغرافية الإثنية والأيدولوجية والدينية. القراءةُ الأيدولوجية للفلسفة تنتجُ أيدولوجيا. القراءةُ اللاهوتية للفلسفة تنتجُ لاهوتاً. القراءةُ الكلامية للفلسفة تنتجُ علمَ كلام. القراءةُ العقائدية للفلسفة تنتجُ عقيدة. لا ينتج الفلسفة إلاّ التفكيرُ الفلسفي، والقراءةُ الفلسفية للفلسفة.

يتعدّر فهمُ الفلسفة الغربية الحديثة بعقلية أرسطية، وهو ما سقطت فيه محاولات جماعة من المهتمين بهذه الفلسفة في الحوزات وغيرها من مؤسّساتنا التعليمية، ممن أتقنوا المنطقَ الأرسطي وتشبّع ذهنهم في مقدماته التصورية وبراهينه وأشكال قياساته، وتمرّسوا في استعمال أدواته في محاججاتهم الفلسفية والكلامية والفقهية والأصولية. كلُّ محاولةٍ للفهم تفكّر في إطارٍ معرفي لا ينتمي لعالم مفاهيم الفلسفة الحديثة تفضي إلى نتائج تفرضها مقدماتٌ تصورية وبراهينٌ وأشكالٌ قياسات المنطق الأرسطي. يحدثنا إمام عبدالفتاح إمام، عن تجربته مع هيغل، وهو من أبرز المتخصّصين بفلسفة هيغل بالعربية، وترجم الكثير من أعماله وما كُتب عن فلسفته للعربية، أنه بعد أن تخرّج ونال شهادة الليسانس فلسفة قرّر أن يدرس في الماجستير الجدَل في فلسفة هيغل، لكن تعدّر عليه فهمه لعامين متواصلين، ويفصح هو عن السبب في ذلك بقوله: «هكذا بدأت أدرس هيغل، فبدأت أجمع مؤلفاته من ثلاثة مصادر: المكتبات، ومن مكتبتَي جامعتي القاهرة وعين شمس. الزملاء من الخارج. وشراء ما أجده. وأدرس اللغة الألمانية. كان أول كتاب عثرت عليه هو: (ظاهريات الروح). شرعت أقرأ نصوص هيغل لمدة عامين من دون أن أفهم شيئاً، فلجأت إلى التفسيرات والشروح، لكنني لم أتقدّم خطوة واحدة. ولم تكن صعوبةُ الفهم راجعةً إلى وعورة المصطلحات، وهي وعرة فعلاً، ولا إلى صعوبة الفلسفة الهيجلية، وهي صعبة فعلاً، ولا إلى اللغة، وإنما كانت تعود إلى عامل لم أتبيّنه بوضوح إلاّ بعد فترة طويلة، وهو أنني أقدمت على قراءة هذا الفيلسوف بعقلية أرسطية. بمعنى أنني كنت أفهم جميع المصطلحات الفلسفية التي استعملها هيغل على نحو ما فهمها المعلّم الأول، ومعاجمنا الفلسفية مدينة للفلسفة اليونانية، ولأرسطو خصوصاً، بالشيء الكثير».

ولا يعني ذلك أن الفلسفة الغربية ينبغي أن تتسيّد فتصبح مرجعيةً ناجزة ونهائية لكل تفلسف بشري، وإنما تمثّل هذه الفلسفة مرحلةً من مراحل تطور التفكير الفلسفي. ولن يتوقف هذا التفكير ما دام هناك عقل يواصلُ مراكمة مكاسبه في مختلف حقول العلم والمعرفة. لذلك كانت الفلسفة وستبقى تستجيبُ لما يستجدُّ من اكتشافات في الفلك والفيزياء وغيرهما من العلوم، فقد كان لعلم

الفلك الحديث، الذي بدأ مع كوبرنيكوس (1473 - 1543) ونظريته في مركزية الشمس ودوران الأرض والأجرام الأخرى في المجموعة الشمسية حولها، أثر مباشرة على التفكير الفلسفي والميتافيزيقي في أوروبا من بعده. وهكذا تأثر هذا التفكير بقوانين الحركة والجاذبية العامة في فيزياء نيوتن (1642 - 1727)، كما تأثر لاحقاً بفيزياء الكوانتم لماكس بلانك (1858 - 1947)، ونظرية النسبية لأينشتاين (1879 - 1955).

وتشهد المؤلفات الفلسفية وكتابات التصوف ونقد التفكير الديني اهتماماً لافتاً من القراء في السنوات الأخيرة، وأظن أن اهتمام القراء في بلادنا بهذه الآثار يحيل إلى تفاقم أزمت المعاني الروحية والأخلاقية والعقلية التي تعيشها مجتمعاتنا، وكل مجتمع تجتاحه أزمت معاني يبحث عن خلاص. الفلسفة والتصوف كل منهما يساهم في الخلاص من شكل من أشكال هذه الأزمات، وكل إنسان يغترف منهما على شاكلة وعيه، ووعاء استعداده، ونمط احتياجاته. الفلسفة تداوي أمراض العقل، وتمكنه من اكتشاف خارطة طريق للتفكير النقدي الذي يحرر وعيه من الأوهام والخرافات اللامعقولة التي تعبت به، والتصوف يروي ظمأ الروح، ويساهم في إضفاء معنى على ما لا معنى له. تفشي الأوهام والخرافات ضرب من مرض العقل، وتشوهات المقدس ضرب من مرض الروح. لذلك نرى أن الفلسفة حيثما تتوطن مجتمعا يهرب منه الكهنه، وحيثما يتوطن الكهنه مجتمعا تهرب منه الفلسفة، لأن الفلسفة تفضح النسخ المزورة التي يحنثها الكهنه للمقدس، وتكشف إغواءهم للناس باسم الدين.

إن أسوأ تزوير للفلسفة أن يستعمل اسم الفلسفة ضد الفلسفة، وأسوأ تشويه للعقل أن يستعمل اسم العقل ضد العقل. وإن أسوأ انتهاك لقيم السماء والأرض أن يستعمل اسم الله ضد الله، واسم الأخلاق ضد الأخلاق، واسم القانون ضد القانون، واسم الحرية ضد الحرية، واسم الدولة ضد الدولة، واسم الوطنية ضد الوطن.

لا يمكن استبعاد الدين من الحياة، لأن ذلك فضلاً عن أنه غير ممكن، فهو أيضاً تعبير عن فهم مبسط للدين. إذ لا يمكن تجاهل تغلغل الدين في أعماق شخصية الكائن البشري، وحضوره المعلن والمضمر في حياة الفرد والمجتمع. كل ما ننشده هنا هو التنبيه إلى مأزق الإسقاطات الرغوبية المختلفة في تفكيرنا الديني، والإعلان عن أن مأزق هذا التفكير الكبير هو نسبة كل شيء إلى الدين، ولصق كل شيء بكل شيء، وإسقاط كل ما يعجبنا على نصوص الدين وتلوينها بما نرغب به.

- 2 -
مَنْ يَبْنِي الدَّوْلَةَ الْحَدِيثَةَ: الدِّينُ أَمْ الْقَانُونُ؟ 21

21 في ما يلي جوابٌ عن سؤالٍ وردني من صديقي وتلميذي الشيخ مهند الساعدي، نصُّ السؤال ومراسلاتنا آخر الفصل.

في سياق التفسير الذي اقترحه للدين في كتابي الماضي: (الدين والظما الأنطولوجي)، وشرحته في هذا الكتاب، خلصت إلى أن الدين حاجة وجودية، وهو مكون عميق لوجود الكائن البشري. الدين نداء ينبثق من أعماق الكائن البشري. الدين كما أفهمه: «نداء الكينونة».

ينجز الدين وعوده بوصفه حاجة وجودية للإنسان، أي إن الكائن البشري هو المخلوق الوحيد الذي لا يكفي بوجوده الخاص، لذلك يعمل هذا الكائن على تمديد وجوده وتوسيعه وإثرائه. وهنا يقوم الدين بإغناء هذا الوجود الفقير للإنسان عبر الإيمان، وبناء الحياة الروحية بالسفر الوجودي إلى الحق الذي يثري الكينونة ويكرسها. وهذا معنى كون الدين حاجة وجودية. إن كان الدين كذلك، فلا بد من أن تظهر تمثلاته في حياة الفرد والمجتمع «الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، والسياسية...». ويمكننا التعرف على المستويات التي تتجلى فيها هذه التمثلات في حياة الإنسان، وهي:

1 - المستوى الثقافي: يظهر أثر الدين في ثقافات المجتمعات بدرجات متفاوتة، إذ يمكننا أن نعثر على آثار الدين الظاهرة والمضمرة في أشكال الإبداع الفني والأدبي المختلفة، وفي التعبير الجمالي، وفي أنماط التفكير والإنتاج الثقافي المتنوعة. البيانات مفتاح دراسة شخصية المجتمعات، وبوصلة قراءة خارطة الثقافات، والشفرة الكاشفة عن كيفية ولادة وتطور كل مجتمع وثقافته. فلا يمكن دراسة ثقافة مجتمع من دون التعرف على الحبل السري لهذه الثقافة، الذي يرتسم في ديانته وآلهته ومقدساته. تتنوع وتتعدد الثقافات بتعدد وتنوع الديانات واللغات، ففي العالم اليوم 4200 ديانة مع مذاهبها. وتتشكل أنماط الدين في الحياة الفردية والمجتمعية على وفق الجغرافيا الإثنية والثقافية واللغوية والاقتصادية والسياسية للمجتمع. فمثلاً في العالم اليوم 6909 لغات، كما تقول الانثروبولوجيا، منها 1700 لغة لا يتحدث كل منها أكثر من 1000 شخص²².

2 - المستوى السلوكي: يتنوع أثر الدين في السلوك على وفق تنوع الأفراد والمجتمعات واختلافها. فقد يكون حضوره ظاهراً في الأقوال والأفعال والمواقف، أو مضمراً مستتراً، عندما يشكل أحد عناصر الإطار المرجعي للتفكير والتعبير والفعل.

ويظهر أثر الدين في تكريس القيم الأخلاقية، وتنمية المسؤولية الإنسانية حيال الذات والآخر؛ ذلك أن بناء الحياة الأخلاقية في مجتمع ديني يستقي من الحياة الروحية، ومن دون الأساس الروحي في مثل هذا المجتمع لا تترسخ الحياة الأخلاقية ولا يستفيق الضمير الأخلاقي ويتجذر. ومع بناء الحياة الروحية والأخلاقية يتجلى الأثر الفاعل للدين بأجمل صورته في حياة الفرد والجماعة.

22 جاء ذلك في الموسوعة المسيحية العالمية، الصادرة عن جامعة أكسفورد، وكانت طبعتها الأولى من إعداد: ديفيد ب. باريت ونشرت في العام ١٩٨٢. والطبعة الثانية، من إعداد: باريت وجورج توماس كوريان وتود جونسون، ونشرت في عام ٢٠٠١

في ضوء ذلك يتحقق التدين في حياة الإنسان على مستويين، وهما:

1 - تدين روحاني أخلاقي: وأعني به ذلك النمط من التدين العميق الذي تمتلئ به الروح، ويروي ظمأ الكائن البشري للمقدس، فينشغل التدين بإشباع الحاجة الوجودية للكائن البشري، وإشباعها يعمل على بناء الحياة الروحية، وإيقاظ الضمير الأخلاقي. وتلك وظيفة الدين العظمى في بناء شخصية الفرد وتمتين بنية المجتمع.

إرواء ظمأ الكائن البشري للمقدس يشكّل بنيةً تحتيةً متينةً لحياةٍ روحيةٍ وأخلاقيةٍ مُلهمةٍ للفرد والمجتمع، بنية ترتكز عليها العلاقات الاجتماعية الصالحة، وتساعدُ على تطبيق نظم وقوانين الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، وتحفيز النشاط الاقتصادي السليم، وخلق بيئة مناسبة للثقافة والآداب والفنون. وفي ظلّ حياةٍ روحيةٍ سليمةٍ وضميرٍ أخلاقيٍ يقظٍ يمكن إعدادُ إنسانٍ مسؤولٍ حيالَ الوطن، وأكثر وفاء للنظام العام، وأشدّ التزامًا بتطبيق القوانين.

وهذا المستوى من التدين ينشد إنجاز:

1 - حياة روحية مُلهمة.

2 - حياة أخلاقية مُلهمة.

3 - تذوق لجماليات العالم.

كلّما تركز هذا المستوى من التدين لدى إنسان نجده لا ينشغل كثيرًا بالإعلان عن أقواله وأفعاله للناس، ليس لأنه لا يحتاج للاعتراف الذي يحتاجه كلُّ إنسان بوصف الاعتراف أحد منابع المعنى في الحياة، فضلًا عن أنه يمثل حاجةً وحافزًا مهمًّا لكلِّ فعلٍ وقولٍ في حياة الكائن البشري، بل لأن احتياج الإنسان هنا للاعتراف يقلّ، لأنه يصل الى محطاتٍ في سفره الوجودي إلى الحق تشكّل أغزر منبع للمعنى والاعتراف به، وكلّما توغل الإنسان في سفره إلى الحق تسامى في عوالم المعنى، وصارت شخصيته مُلهمةً روحياً ومُشرقةً أخلاقياً. فيُجِلُّ الناسُ في الأرض مثل هذه الشخصية ويحترمونها.

تحدثتُ عن هذا التدين في كتابي الأخير: (الدين والظمأ الأنطولوجي)، وفي كتابي هذا المزيد من الشرح لتفسير هذا النمط من التدين وضرورة إحيائه في مجتمعاتنا.

2 - تدينٌ ظاهريٌّ شكليٌّ: وأعني به ذلك النمط السطحي المجوّف من التدين، المفرغ من نبض الحياة الروحية ووهج الضمير الأخلاقي، الذي يضع معاييرَ ظاهرية شكلية تُقاس درجةُ التدين بمدى الالتزام بها، بغضّ النظر عن بناء الكيان الداخلي للمتدين.

وقد انتهى النموذج الذي صنعه هذا المفهوم للتدين إلى المبالغة في التشديد على السلوك الظاهري للمتدين، وأسرف كثيرًا بالاهتمام بالشعائر والطقوس والاحتفالات الجماعية، وانشغل بشكل اللباس، ولغة الجسد، وتعبيرات الوجه، ونوع الحركة والمشي، ونبرة الصوت. ما دعا أكثر المتدينين بهذا النمط من التدين لصناعة جدارٍ سميكٍ بين شخصيته الحقيقية في باطنه، وبين ما يُظهره للخارج من سلوك، وأفضى ذلك إلى انشطار الشخصية إلى كيانين: خارجي لا يشبه الداخلي، وداخلي لا يشبه الخارجي، وربما حاول البعض أن يظهر بملامح غامضة، بغية إخفاء شخصيته الباطنية وتليسيها. وربما أسرف بعض آخر بالتمثيل بغية إخفاء أكثر ملامح شخصيته، حتى صار لفرط التمثيل بلا ملامح. تعرّفتُ في حياتي على شباب أصبحوا متدينين بهذا النمط من التدين، وعندما تدينوا افتقدوا

بالتدريج الكثير من وضوحهم وبساطتهم وعفويتهم وتلقائيتهم ومباشرتهم في التعبير عن أنفسهم. بعد أن فرضت عليهم بيئة التدين الشكلي محاكاتها بكل ما يتفشى بها من تمثيل زائف. وصار هم المتدين المزمّن إيصال رسالة للجماعة التي ينتمي إليها تعلن تدينه وتقواه وورعه. لذلك تجده حتى لو مارس عبادة في السر كنافلة الليل يحرص على إفشائها وترويجها. ولو تطوّع بعمل خيري، يسلك مختلف الطرق للإعلان عن عمله، وإن كان ذلك الإعلان مذمومًا في بعض الموارد في الشريعة، لأن كلّ ما ينشده المتدين الشكلي من فعل الخير هو إبلاغ الآخرين. ويرمي المتدين من الإعلان لجماعته عن أنه متدين إلى الفوز باعتراف الجماعة وثقتها. وهو رأس المال الرمزي المهم الذي يحرص على امتلاكه، كي يوظفه في تعزيز نفوذه الاجتماعي، وتسويق شخصيته للاستحواذ على مواقع ومكاسب يسعى إليها في المجتمع المتدين.

وأظن أن هذا الضرب المجوّف للتدين نشأ في قصور الخلفاء والسلاطين في عالم الإسلام، ثم تسرّب بالتدريج إلى مجالات أخرى في الاجتماع الإسلامي. ومن قبله وُلد وترعرع في دولة الكهنوت الكنسي في أوروبا العصور الوسطى.

وظالما تقمّص هذا الضرب من التدين التجار ورجال الأعمال وكل من يسوّق البضائع في الأسواق، والسياسيون ورجال الحكم في مجتمع ديني. ويتغول هذا التدين عادةً في مجتمعات تعتمد معيارًا في التوثيق والتصديق في المعاش والمعاد.

ويرادف التدين المجوّف أحيانًا ازدواجية ونفاق سلوكي، وادعاءات ومزاعم، وحيل فقهيّة، وتورية، وإظهار الحياء والعفة والتواضع المصطنع، وكثرة الكلام في الدين والفقه، والجدل العقيم والثرثرة في قضايا دينية هامشية. وتظهر لدى بعض المتشبهين بهذا الضرب من التدين حالات تشبه الوسواس القهري، أو قد تتطور إلى وسواس قهري²³، مثل المبالغة في الاحتياطات الفقهية في كلّ شيء، والإغراق في تكرار مملّ للغسل والوضوء والصلاة وغيرها من العبادات، والإلحاح في السؤال وطلب موقف الفقه لكلّ شيء يقوله أو يفعله المتدين، وربما تتورّم حالته فينتهي إلى مرض نفسي واضطراب ذهني وسلوكي.

لذلك لم يكن هذا الشكل من التدين في يوم ما حلًّا لمشكلة، بل كان وما زال، هو المشكلة، فكيف نترقّب منه أن يكون عاملاً ملهمًا في بناء دولة حديثة.

لقد تفشّى هذا الشكل من التدين لدى الجماعات الدينية في نصف القرن الأخير، بعد أن غادروا المرحلة السريّة في عهد الأنظمة القمعية، وتخلّصوا من بطش الحكام المستبدّين. وتفاقم التدين المجوّف بشكل مخيف بعد تسلّم هذه الجماعات للسلطة.

المتدين الذي ينخرط في هذا النمط من التدين يهّمه التسويغ الفقهي لفعله وقوله، مهما كان أثره السلبي على حياته الروحية والأخلاقية، ومعاذ ومصيره الأخروي، وإن كان مضرًا بمصالح الناس ومعاشرهم، فهو يحرص جدًّا على أن يعثر على فقيه، «وما أكثر من يدّعي التفقه اليوم»، يفتي له بجواز فعل أو قول ما يريد، وإن كان ذلك الفعل أو القول قبيحًا على وفق أحكام العقل الأخلاقي «العملي»، أو كان يهدم العمران وعلى الضد من بناء الأوطان، أو كان ذلك الفعل أو القول يجرح الروح وينتهك الضمير الأخلاقي.

أتذكر أنني ناقشت أحد القياديين في الجماعات الدينية، عندما كان يزور العملة العراقية في أحد البلدان، ويهرّبها بكميات كبيرة للعراق في سنوات الحصار في تسعينات القرن الماضي، فقلت له: لماذا تفعل ذلك، أليست هذه جناية على شعبنا الجائع المنكوب؟

أجابني: لقد حصلتُ على فتوى بجواز ذلك من فقيه.
فقلت له: أنا خبيرٌ بالفقه، أمضيْتُ حياتي في دراسته وتدريسه، وهذا فعلٌ تمقته كلُّ شرائع السماء والأرض. فأخذ يزايد ويتبجح قائلاً: نحن نتمسك بفتاوى الفقهاء، ولا نفعل ذلك اعتباطاً، وتزويرُ النقود واحدةٌ من الوسائل التي نقاوم بها نظامَ صدام حسين.
قلتُ له: أنا لا أعاباً بفقهه لا أخلاقي يدمرُ الأوطان. أنت لا تقاوم نظامَ صدام بفعلك هذا. أنت تحارب أهلنا في العراق، وتعمل على الإجهار على شعبنا الجريح، لأنك تدمرُ اقتصاده عندما تغرق الأسواق بالعملة المزورة، وكأنك لا تدري أن التزويرَ يحرق العملة الوطنية، بل يحرق المواطن الذي تكتشف أجهزة أمن النظام تداوله هذه العملة.
حاولت أن أتمسّ دليلاً للفقهاء الذي أشار إليه، على وفق منطق الاستدلال الفقهي المعروف على ذلك، فلم أجد لهذا الفعل اللاأخلاقي تسويغاً. وإن كنتُ أظن أن ذهنية بعض الفقهاء تلجأ إلى العناوين الثانوية في مثل هذه الموارد، فتفتي لهذا المزور بالجواز، بعنوان إنهاك نظام صدام حسين الفاشي وتخليص الشعب العراقي منه.
شاهدتُ وأشهدُ باستمرار في حياتي، ويشاهد الكثيرون ممن عاش في مجتمعات دينية، أفعالاً يومية على

نمط هذا التدين الشكلي في سلوك ومواقف أكثر من نتعامل معهم.
ويرى جماعة من الفقهاء أن الدولة لا تملك، لأنها جهةٌ اعتباريةٌ غير قابلة للتملك، لذلك يصدق على أموال الدولة والممتلكات العائدة إليها عنوان «مجهول المالك». وكلُّ مال مجهول المالك للفقهاء المرجع أن يحكم بتمليكه للأشخاص. والمؤسف أن عنوان «مجهول المالك» صار مسوغاً لتجاوز مسؤولين حكوميين على أموال الدولة، واستباحة مواطنين متدينين لممتلكاتها.

23 الوسواس القهري: اضطراب نفسي يشعر فيه المصاب بأن فكرة معينة تلازمه دائماً، وتحتل جزءاً من الوعي والشعور لديه، وذلك بشكلٍ قهري، أي إنه لا يستطيع التخلص أو الانفكاك منها، مثل الحاجة إلى تفقد الأشياء بشكل مستمر، أو ممارسة عادات وطقوس بشكلٍ متكرر، أو أن تسيطر فكرة ما على الذهن بشكل لا يمكن التفكير بغيرها. كما يعرف الوسواس القهري بأنه فكر متسلط وسلوك جبري يظهر بتكرار لدى الفرد، ويلزمه ويستحوذ عليه ولا يستطيع مقاومته، رغم وعيه بغيرابته وعدم فائدته؛ ويشعر بالقلق والتوتر إذا قاوم ما توسوس به نفسه، ويشعر بالحاح داخلي للقيام به. جيهان سيد بيومي القط، عمليات الممارسة في خدمة الفرد. حلوان - مصر: مكتبة دار السحاب، ٢٠١٥، ص ١٧٩.

يعمل الاستغراق في التدنّ الشكلي، ونسيان بناء الروح وإهمال تربية الضمير الأخلاقي على نموّ وتغذية الجذور العميقة للازدواجية والنفاق السلوكي، الذي يفرض على كثيرين ارتداء أقنعة تختبئ خلفها الشخصية.

علماً أن الجذور العميقة للازدواجية والنفاق السلوكي تكمن في أن تعاليم التربية التقليدية في مجتمعاتنا ليست واقعية، فهي لا تكشف مكامن الضعف الطبيعية للإنسان، ولا تكثرث بهشاشة الكائن البشري وعجزه الطبيعي، وتشدد على الدوام على إضفاء قوة وهمية على هذا الكائن، والإعلاء منه، ومن تفرّده الاستثنائي بكلّ شيء، وتفوّقه على كلّ إنسان سواه.

العائلة والمدرسة والمجتمع والسلطة، كلّ هذه المؤسسات تتولّى تدجين طبيعتنا البشرية، وتعمل على تنميطنا، فتبثّ الرعب ببراعة في قلوبنا، وتسقي عقولنا ومخيلتنا أوهاماً خادعة، حتى تودعها في صندوق مقفل. الخداع الذي نتغذى به يتضخم ليضفي على ذهننا قشرة واهية، نشعرنا بهم المعرفة والصواب والقوة والإنجاز، لذلك لا نجرؤ على أن نعبر عن مشاعرنا العميقة بالعجز، خشية الطرد من مجتمعنا، ولئلا نفقد تلك الهالة الزائفة التي خلعوها على شخصياتنا وصدّقناها.

قلّما طالعث في مذكرات الشرقيين اعترافات، خلافاً للغربيين الذين أقرأ في مذكراتهم الشخصية الكثير من الاعترافات والحديث المكشوف، إنها اعترافات تبوح بضعفهم البشري وقلقهم وعبثهم وهشاشتهم وأخطائهم وخطاياهم. كلّ من يتحدث عن نفسه منا أو يستدعي بعض صور ذاكرته يتغرّل بها.

أعرف جيداً أننا جيلٌ نخاف أن نعترف بأخطائنا، ونعدّ الاعتراف بالخطأ والتصريح بالندم وهناً وهشاشة وهزيمة، لكني أعرف أيضاً أن الأبناء بحاجة ماسة إلى أن يستمعوا إلى أخطاء الآباء من الآباء، وأن شجاعة اعتراف الآباء بالخطأ ضرورة يفرضها بناء فرد ومجتمع لا يخشى الاعتراف بأمراضه، ولا يقلقه إعلان الندم على أوهامه وأحلامه الرومانسية الضائعة.

قبل أربعين عاماً كنتُ أصاب بالهلع، وأتعرّض إلى نوبات قلق عنيفة تقضّ مضجعي، حين تصلني ملاحظة من صديق على قول أو فعل صدر مني، وإن كنتُ أظاهرُ وقتئذٍ بعدم الاكتراث بذلك. لكن بعد قراءات متواصلة للمؤلفات المهمة في علم النفس والعلوم الإنسانية والاجتماعية المختلفة، وبعد جروح عنيفة للمشاعر، ومراجعات شديدة لنفسي، واعتذارات متوالية عن أخطائي، أدركتُ أن الاعتراف بأخطائي، والإعلان عن أوهامي، والبوح بخوفي وقلقي وضعفي البشري، ضرورة يفرضها العمل على الشفاء من الخوف المرضي الذي غرسه في نفسي البيئة والمحيط المغلق الذي وُلدت فيه. كما أدركتُ ألاّ بناء للذات من دون الوعي بأن حقّ الخطأ مكفول لكلّ إنسان، وأن التربية السليمة للذات والآخر تتطلب الكثير من الاختبارات والممارسات العملية؛ من أجل امتلاك شجاعة الاعتراف بالخطأ. لذلك أحاول أحياناً القيام بتمارين أخوض فيها مجازفة البوح بشيء من اعترافاتي بأخطائي وندمي على بعض أفعالي للملا، كما فعلتُ في كتابي السابق 24، إذ كتبتُ شيئاً قليلاً منها في سيرتي المختصرة المدرجة فيه. كما أحاول أن أنشر بين حين وآخر شيئاً يشي بذلك.

ويمكنني أن أقول اليوم باختصار شديد: ندمتُ على كلّ مفاهيمي التي استقيتها من أسماء مشهورة، فتلقّيتها بوصفها حقائق نهائية، بلا تبصّر وتأملٍ ونقدٍ وغرلةٍ وتمحيصٍ. ندمتُ على التشبّث بكلّ هذه المفاهيم التي عملتُ على تنويمي فترة ليست قليلة من حياتي. ندمتُ على كلّ مطالعاتي لكتابات

كثيرة، يغرقها فائضٌ لفظي، فسرقت الكثير من عمري، لا تقول شيئاً له معنى سوى تكديس الكلمات. كلُّ قراراتي الخاطئة التي قرّرتها في لحظة غضبٍ وانفعالٍ وتوترٍ واضطراب، ندمتُ عليها. كلُّ صداقاتي الصادقة التي ضيّعتها بوشايات مرضى أخلاقيين، ندمتُ عليها. كلُّ صداقاتي الخطأ، مع شخصيات كان يغويني فيها موهبتها وتكوينها الثقافي، لكنها مصابةٌ بشيزوفرينيا أو عاهاتٍ نفسية وأخلاقية لا تُشفَى، ندمتُ عليها. فمثلاً كنت لا أعبأ بالأدب إثر التقاليد الصارمة في التربية والتثقيف التي عشتها أمس، وأحياناً أزدري الأعمال الخالدة لدستوفيسكي وتولستوي وماركيز ونجيب محفوظ وعبدالرحمن منيف، وأظنها مجرد ترّهات، لكن بعد أن استفتت من سكرتي، وطالعتُ شيئاً من تلك الأعمال رأيتها مائدة غنية، تتسع للشعر والنثر والفلسفة وعلم النفس ومختلف الفنون، وتبرع في تشريح الشخصية الإنسانية فتخترق الطبقات المترسبة داخلها، فأدركتُ أن الترهات هي أحكامي، بل الترهات هي الكثير من مطالعاتي أمس.

المحطاتُ الثلاث لحياتي الشخصية في: الريف، وحزب الدعوة، والحوزة. كلُّ هذه المحطات نادراً ما نقرأ ندماً أو اعترافاً فيها لمن عاشها من الناس الكبار²⁵. لذلك كتبتُ هذا النص تمريناً على الاعتراف بأخطائي وإخفاقاتي وأوهامي، التي أتمنى أن أدون شيئاً منها غداً في مذكراتي. عسى ألاّ يكرّر الأبناء أوهام وإخفاقات وأخطاء الآباء.

لقد منحتني تمارين مجازفة البوح بأخطائي الكثير من الثقة بالنفس وعدم الخوف من الاعتراف، والتحرّر من تنزيه الذات الذي نُبتلى به منذ الأيام الأولى لنشأتنا، كذلك تعلّمتُ أن حقّ الخطأ ضرورةٌ لعدم نسيان الذات، فما لم تمتلك شجاعة الاعتراف بالخطأ لا يمكنك اكتشاف ذاتك على حقيقتها، ومعرفة مواطن: ضعفها وقوتها، هشاشتها وصلابتها، عجزها وفاعليتها، وثغراتها وتماسكها. لذلك لا يمكن أن يستغني الإنسان عن الاعتراف بالخطأ ما دام حياً.

24 فصل «نسيان الإنسان» في كتابي: الدين والظم الأنطولوجي.

25 حتى مغادرتي تنظيم حزب الدعوة الإسلامية عام ١٩٨٥ لم أقرأ في جريدته الداخلية، ولا كتابات كتّابه، أيّ مراجعة نقدية لكتابة أو مفهوم أو موقف أو تجربة خطأ صدرت عنه. وعلى الرغم من أن الدعوة تعرضت لعدة انشقاقات داخلية مثيرة، منذ تأسيسها حتى سنة مغادرتي، لكن لم أقرأ بياناً يصدر عنها ويشرح ملابسات ذلك الانشقاق وأسبابه، وكل ما سمعته كان روايات شفوية لمنقطعين عن التنظيم، أو من ناس هم خارج الدعوة

الدولة ظاهرة بشرية

العائلة ظاهرة بشرية، وهي أول مؤسسة مجتمعية أبدعها الإنسان، وتأسست على قيم أخلاقية ومبادئ قانونية، يتحقق في إطارها تأمين الحاجات المادية والنفسية والمعنوية، وتنظيم العلاقات بين أفرادها في ما يخص العمل والإنتاج والتوزيع، وحل النزاعات، وردع الظلم. وما زالت أجمل كيان إنساني ابتكره الكائن البشري، وأرق حزن يحتضنه ويؤمن له الحماية والأمن. لا تقوم أية عائلة بفرد واحد، ولا تستمر بنبابة فرد عن الكل في كل شيء.

أنتج الإنسان العائلة تلبية لضرورات فرضتها طبيعة حياته على الأرض. كذلك الدولة فهي ظاهرة بشرية أنتجها الإنسان، تلبية لضرورات فرضتها طبيعة حياته على الأرض. بعد أن بلغ نضج الإنسان الذهني وثقافته مرحلة متقدمة، وتشعبت وتشابكت علاقاته الاجتماعية وتعقدت، وتطورت وسائل إنتاجه وتراكم اقتصاده وازدادت ثرواته المادية والرمزية، اخترع الإنسان الدولة، بوصفها مؤسسة تكفل احتكار العنف على وفق تفسير ماكس فيبر، وتعمل على حماية الأفراد والمجتمع من الظلم والتعسف في استعمال الحق، وتعيد تنظيم شبكات العلاقات الاجتماعية وحمايتها بما يرسخ بنية المجتمع وأمنه، وتسهم في إدارة الثروات، وتنمية الإنتاج، وتضمن التوزيع العادل للمنتجات، وترسم خططاً للتنمية الشاملة، وتبتكر برامج للتطوير.

الدولة ظاهرة اجتماعية مركبة، إنها أهم وأعمق وأعقد مؤسسة ابتكرها الإنسان، فقد احتاجت البشرية، من خلال مسيرتها الطويلة في تاريخها، إلى آلاف التجارب الفاشلة حتى استطاعت أن تبتكر ظاهرة الدولة، ولم تولد هذه الظاهرة ناجزة كاملة نهائية، بل كانت وما زالت مثل أي ظاهرة اجتماعية مشتقة من احتياجات البشر، تتوالد وتتكيف وترسخ تبعاً لنمط الاجتماع البشري ورتبته في سلم التطور المجتمعي.

لبنّت الدولة يُعاد إنتاجها وتتطور من خلال نموّ معارف البشر واتساعها، وتنوّع تجارب الخطأ والصواب، وتراكم خبراتهم، فمنذ ظهور الدويلات في الحضارات الأولى، مثل دول المدن في سومر وغيرها، تنامت الدولة وترسخت ببطء عمودياً وأفقيّاً. ومع كلّ مرحلة تضيف خبرات البشر ومعارفهم عناصر جديدة لبناء الدولة، وتحذف عناصر أخرى لم تعد قادرة على الوفاء بمتطلبات الواقع ومستجداته. ولم يصل الإنسان الى بناء الدولة الحديثة إلا بعد مضي آلاف السنين، من العبور المتواصل لنماذج دول تفشل في الصمود أمام تطور العلوم والمعارف وتنوّع خبرات الحياة وثرائها، وتقدّمها على الدوام، فلا يعود إطار الدول القديم يتسع لاستيعاب كلّ ذلك التمدّد والنمو، لذلك يبدع البشر في كلّ محطة نموذجهم المتناغم مع إيقاع اجتماعهم البشري، والرتبة التي بلغها تطوّرهم الحضاري ونمط تمدّنهم، ولا يحسبون كلّ محطة يصلون إليها خاتمة المطاف أو «نهائية التاريخ»²⁶، إنما هي حلقة في مسار متواصل لن يتوقف عند محطة إلا لتلتقط أنفاسها وتعود للانطلاق من جديد إلى محطة جديدة، وهكذا. في عمود الزمان يتغيّر كلّ شيء، في استمرارية الزمان يتغيّر كلّ شيء، لا شيء نهائياً ما دام لا زمان نهائياً، لا شيء أخيراً ما دام لا زمان أخيراً، ففي التفكير ليس هناك تفكير أخير، وفي الأسئلة ليس هناك سؤال أخير، وفي الفكر ليس هناك رأي أخير، وفي العلم ليست هناك نظرية أخيرة، وفي الفلسفة ليس هناك مفهوم أخير، وفي الدين ليس هناك اجتهاد أخير، وفي السياسة ليس هناك موقف أخير، وفي الدولة ليس هناك نمط دولة أخير.

الدولة ظاهرة حيّة، تنمو وتتطور مفاهيمها ويُعاد تكوينها تبعًا لتراكم تجربتها وتنوّعها عبر الزمان، وعندما نقرأ في هذا السياق مفهوم الجماعات الدينية للدولة الحديثة نجده مفهومًا ثابتًا مبسّطًا، يتلفع غالبًا بإنشاء وشعاراتٍ، تتكلّم لغة المشاعر المكبوتة، وتوقّد العواطف المختبئة، وتهرب من الأسئلة الصعبة، وتلوذ بإجابات مسطحة على الأسئلة العميقة، وتفشل في تفكيك المشكلات المعقّدة، وتُفكّر في حلول خارج فضاء التحديات الصعبة الراهنة، ولا ترى الحاضر إلّا بعين الماضي، فهي تُحيل على الدوام إلى نماذج في التاريخ، ومفاهيم وأحكام ولدت في عصور دولة الخلافة بالأمس البعيد. وتفكيرها في الدولة لا يتخطّى حدودَ الفقه، ففي كلّ أدبيات الجماعات الدينية التي طالعناها وجدتُ التفكير في الدولة مرجعيته مدوّنة الفقه الواسعة، ولم أعر في هذه الأدبيات على أية إشارة للفلسفة السياسية للفارابي وغيره مثلاً، أو الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون، مع معرفتي سلفًا بأن المدونة في هذين الحقلين شحيحة، إذ لم تتطور الفلسفة السياسية والاجتماعية وتتراكم في المجال الإسلامي، إثر عدم اهتمام المتقدّمين والمتأخّرين في بحثها، فقد ظلّ الفيلسوف في دول الإسلام منفيًا خارج دوائر تفسير ظاهرة الدولة ونشأتها وتطورها، وبحث مشكلات السلطة وبيان طبيعتها وحدودها والإجابة عن أسئلتها. واستبدله الخلفاء والسلّاطين بوغّاط السلاطين لتسويغ سلوكهم ومواقفهم، وبعض الفقهاء الذين يفتون بما يوافق أهواء ونزوات السلطة ونياتها.

وأظن بأن أكثرَ الإسلاميين الذين في السلطة اليوم ومن يطالبون بها، ويحلمون في بناء دولة حديثة، لم ينتبهوا إلى أن مفهوم «مسلم» الذي تقوم عليه الدولة الدينية غير مفهوم «مواطن» الذي تقوم عليه الدولة الحديثة. مفهوم المسلم يتحدّث لغة وينتمي إلى مجال تداولي غير اللغة التي يتحدّث بها مفهوم المواطن والمجال التداولي الذي يتموضع فيه. ذلك أن الدولة الدينية تقوم على الإسلام بمعناه الكلامي والفقهّي، الذي يصنّف الرعايا على وفق ديانتهم وجنسهم، ويلزم الرعية بالطاعة، كما يشدّد على ذلك أكثرُ كتّاب الفقه السلطاني، ويمنح الراعي حقوقًا وصلاحيات من دون حدود تقيّد سلطاته أو تفوّض غيره من الرعية في ممارستها أو تفرض رقابةً عليها عليه. ولا تدخل الهوية الروحية والأخلاقية في تحديد هوية الدولة الدينية، ولا يحضر الإسلام بمعناه الروحي والأخلاقي في تجارب هذه الدول إلّا طلاءً شكليًا.

أما الدولة الحديثة فهي تقوم على القوانين والحقوق والحريات الحديثة، التي تنصّ على المساواة التامة بين المواطنين، بغضّ النظر عن دين أيّ شخص ومعتقدِه وجنسه، وتكفل قوانينها فرض المساواة على المواطنين جميعًا. فالكلّ متساوون في الانتماء للوطن، وكلّ من ينتمي لهذه الدولة يمتلك النصاب ذاته في المواطنة.

مشكلة من يريد أن يبني دولةً حديثة في بلادنا أنه يفكّر داخل أسوار التراث والمعتقدات الدينية والهويات العرقية، بينما الدولة الحديثة لا تبتني على التراث والمعتقدات الدينية والهويات العرقية، وانما تبتني على المواطنة التي يُحدّد نصابها الدستور، أي «المواطنة الدستورية» بمصطلح هابرماس.

إن الإنسان الذي هو موضوع دولة المسلمين أمس هو الإنسان بوصفه مسلمًا بالمعنى الكلامي والفقهّي، أما الإنسان الذي هو موضوع الدولة الحديثة فهو الإنسان بوصفه مواطنًا في الفكر السياسي. الإنسان بوصفه مسلمًا هو الذي كان يحدّد هوية الدولة ويتحكّم توصيف هويته بتوصيف هويتها، فكلّ تشريع وقرار وموقف يُتخذ في إطار توصيف مسلم ينبغي أن يكون معياره الانتماء للإسلام، وكلّ ما لا ينتمي للإسلام يُفترض ألا يكون مكونًا لماهية هذه الدولة. والإنسان بوصفه

مواطنًا هو الذي يحدّد هوية الدولة اليوم ويتحكّم توصيف هويته بتوصيف هويتها، فكلّ تشريع وقرار وموقف يُتخذ في إطار توصيف مواطن ينبغي أن يكون معياره الانتماء للوطن، وكلّ ما لا ينتمي للوطن بوصفه وطنًا يفترض ألا يكون مكوّنًا لماهية الدولة الحديثة.

وحين تحدّثت الجماعات الدينية عن إسلامية الدولة لم تفسّر ما الذي تريده بتوصيف «الإسلامية» هنا، إذ إن كلمة «الإسلام» تحيلُ تارةً إلى النصّ الأوّل المقدّس «القرآن الكريم». وثانيةً تحيلُ كلمة «الإسلام» إلى النصّ الثاني الذي هو «تفسيرات وتأويلات وشروح وقراءات النصّ الأوّل»، أو ما نعبر عنه بالتراث الإسلامي، مثل: التفسير، والفقه وأصوله، وعلم الكلام، والفلسفة، والتصوف... وغيرها. وثالثةً تحيلُ كلمة «الإسلام» إلى تجسيدات الإسلام وتمثّلاته في مسيرته الطويلة، بوصفه تجربة بشرية تفاعلت مع المعطيات المتنوّعة لكلّ عصر، وتشكّلت تبعًا لثقافات الشعوب المختلفة، وأنماط عيش المجتمعات المتنوّعة عبر التاريخ.

الصنفان الثاني والثالث من الإسلام تشكّلا بحسب طبائع وأحوال وثقافات المجتمعات التي دخلت الإسلام، ما يعني أن الإسلام وأيّ دين آخر لا يتحقّق إلّا في التاريخ، فليست هناك ديانةً عابرةً للزمان والمكان وطبائع البشر ودرجة تمدّن الإنسان، وليست هناك ديانةً تتحقّق في الحياة خارج التاريخ البشري وصيرونه ومشروطياته، وليس هناك دينٌ بلا تدنٍّ أو تدنٍّ بلا دين. حركة التاريخ بطبيعتها لا تكفّ عن الصيرورة والتحوّل والتبدّل، وتحقّق الإسلام في التاريخ يعني الصيرورة والتحوّل والتبدّل في أنماط تمثّلات الإسلام وتجلياته في حياة المجتمعات.

لا يميز الكثير من أتباع الجماعات الدينية بين إسلام الوحي، وإسلام التراث، وإسلام تجارب المسلمين

عبر التاريخ، على الرغم من أن إسلام التراث وإسلام تجارب المسلمين عبر التاريخ لم يتحقّق بهما إسلام الوحي على الدوام، وأحيانًا يكون إسلام التراث وإسلام تجارب المسلمين عبر التاريخ ضدًا لإسلام الوحي في المفاهيم والمقولات والممارسات والمواقف. إسلام التراث وإسلام تجارب المسلمين عبر التاريخ ينطقان باسم كلّ ملابسات التاريخ ومقولاته وإكراهاته وصراعاته. إسلام الوحي هو إسلام النبي محمد (ص) والقرآن، هو إسلام يمتلك طاقاتٍ روحية وأخلاقية ملهمة للمسلم في كلّ زمان، لو تبيّصرها المسلم بدرابة في ضوء الأفق التاريخي لعصره. إسلام التراث وإسلام تجارب المسلمين هما إسلامان تحقّقا في التاريخ، ما يعني أن دولة المسلمين في الماضي كانت ناطقةً باسم تاريخ الإسلام السياسي، الذي تمثّل شكل الدولة فيه بالدولة السلطانية ودولة الخلافة، وهي تختلف كليًا عن الدولة الحديثة.

أما مثال الدولة الدينية الذي تحيل إليه أدبيات الجماعات الدينية فنجدّه يستأنف دولة المسلمين في التاريخ. علمًا أن دولة المسلمين، منذ عصر الخلفاء الراشدين إلى إلغاء أتاتورك الخلافة العثمانية عام 1924، لم تتشكّل وتتأطر وتتّسع وتتقلّص في أفق النصّ المقدّس، أي إنها كانت دولةً دنيويةً أنتجها البشر، ولم تكن مشتقّةً من النصّ، ولم تكن دولةً إلهيةً ربّانيةً، ولم يكن حضور الدين وتشريعائه ومنظومته القيمية لدى الخلفاء الأمويين والعباسيين، والسلّاطين العثمانيين، سوى طلاءٍ خارجي باهتٍ وقشورٍ واهية، لصياغة رسوم دار الخلافة، وتلوين بروتوكولات قصور الخلفاء والأمراء والسلّاطين. كلّ من يتأمّل الحضور الشكلي للدين في سلطة الخلفاء والسلّاطين يجدُ تضادًا بين دين السلطة ودين الناس. وكلّ من يقرأ تجربة السلطة في تاريخ الإسلام لا يرى تطابقًا بين الدين والدولة، بل يجدُ المجال السياسي على الضد من المجال الديني بمضمونه الروحي والأخلاقي.

إذًا لم يكن مضمون دولة المسلمين إسلاميًا، بمعنى إسلام الوحي، في ظلّ الخلفاء الأمويين والعباسيين، والسلّاطين العثمانيين، والأمراء في دويلات المسلمين، كما تدّعي بعض أدبيات

الجماعات الدينية. ولم تكن مدونات «الأحكام السلطانية» سوى مفاهيم وآراء وفتاوى أكثرها صدق لمخيلة فقهاء ورجال دين وكتاب سلاطين، لم يبتعدوا عن فضاء قصور الخلفاء والأمراء وبلاط السلاطين. وهي في الأعمّ الغالب لا تعدو إلّا أن تكونَ تسويغاتٍ تضيفي المشروعية على ما هو كائنٌ ومتحقّق، من تدبيراتٍ وقراراتٍ ورسومٍ وبروتوكولاتٍ في دار الخلافة، وفرماناتٍ قصور السلطنة. وهي بمجموعها لا يصحُّ نعتُها بالإسلامية إلّا بوصفها ولدت في السياقات الإسلامية.

إن كان نموذجُ الجماعات الدينية الذي تحلّم به، وتحدّث عنه، وتبشّر به، هو تجربةُ دولة الأنبياء، فلا دليل تاريخيًّا على قيام دولة على يد نبي قبل الإسلام، لا دليل في الكتاب الكريم على ذلك، وما قد يفهم من قصة النبي سليمان في القرآن من وجود دولة، فهي ليست دولةً بالمعنى الذي عرفه تاريخُ الدولة بوصفها ظاهرةً بشرية، لأن القرآن تحدّث عن دعاء سليمان أن يهب له الرب «مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي»²⁷، وهو مُلكٌ يدير شيئاً من شؤونه «عَفْرِيَّتٍ مِّنَ الْجِنِّ»²⁸، ومن الواضح أن القرآن هنا لا يتحدّث عن دولة بالمعنى التاريخي للدولة المتزامن مع لحظة مُلك سليمان. ولعل في مدلول المُلك هنا إشارةً إلى معنى رمزي يؤشر إلى سطوةٍ روحية عظمى لسليمان، تحقّقت من خلال النبوة، وما ورثه من مكانة روحية ومعنوية من أبيه داود، وهو ما وضعه في مقام استثنائي فرض على الكلّ احترامه وتبجيله، بنحو صار فيه حتى من لا يعرفه ينصاع لسطوته، بعد أن ينكشف له ما يمتلكه من مكانةٍ روحية ومعنوية كبرى.

كما أن مصطلحَ الحكم الوارد في موارد أخرى في القرآن يدل على حكم القضاء، كما تفصح عنه دلالة الآيات الوارد في سياقها²⁹، ولا يدل على الحكومة والسلطة السياسية، كما ذهب بعضُ كتاب أدبيات الجماعات الدينية الذين أسقطوا المعنى المتداول لدينا للحكم على مصطلح الحكم الوارد في تلك الآيات.

إن فكرة كون الدولة ظاهرةً نبويةً لا تؤكدها الوثائق، ولا الدراسات المتنوعة حول نشأة الدولة وتطورها عبر التاريخ، إذ إنها تكشف عن أن نشوء الدولة سببه تعقيدُ الحياة الاجتماعية، وصراعاتُ القوة والنفوذ بين البشر، وحاجاتهم إلى أسلوب للتنظيم والإدارة، ولا علاقة لذلك بالأنبياء. وبعبارة أخرى: إن البشر لم يتعرفوا على الدولة من خلال الأنبياء، كما هو الحال مثلاً مع مفهوم التوحيد، وإنما ظهر الأنبياء داخل مجتمعات بلا دولة، أو في مجتمعات تحكمها دولة. وسياقُ الآيات القرآنية واضحٌ بشأن هذه القضية؛ إذ أعلن بعضُ الأنبياء دعواتهم داخل تجمعات مدينية عرفت الدولة وعاشت في ظلّ أنظمة سياسية قبل دعواتهم³⁰.

أما دولة الخلافة والسلطنة في التاريخ، فإنها ليست معبرةً عن المضمون الروحي والأخلاقي للنصّ المقدّس، بل إن تجربة الخلافة الأموية والعباسية والعثمانية تضج بالانتهاكات المثيرة للقيم الأخلاقية والمضامين الروحية في القرآن، كما يحدثنا عن ذلك التاريخ المنسيّ للمضطهدين في تاريخنا، الذين كانوا ضحية قمع وتنكيل وانتهاك مريع للكرامة، أمثال: الثوّار الأحرار، والذميين، والسبايا، والرقيق. واستخدام الأساليب المخجلة في بيع البشر وشرائهم في أسواق النخاسة، والمعاملة غير الانسانية للرقيق والإماء، خاصة جوارى الخلفاء، إذ يذكر بعضُ المؤرخين أنها كانت 4000 جارية لخليفة واحد، هو المتوكّل من خلفاء بني العباس³¹. فكيف يعبر ذلك عن رسالة تنشد تكريس الكرامة البشرية، وبناء حياة روحية وأخلاقية وجمالية سامية.

26 ما دام هناك اجتماع بشري يعيش على الأرض فلا نهاية للتاريخ إلا بنهاية الانسان وتعطل الحياة على الأرض بشكل كامل

27 «قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ». سورة ص، ٣٥.

28 فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَن لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ». سبأ، ١٤. «قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ». النمل، ٣٩. «وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ». النمل، ١٧

29 لقد جاء الحكم في سياق حكاية الآيات عمّ ورد في التوراة والانجيل، والأمر أن يفصل أهل التوراة نزاعاتهم بما ورد فيها من أحكام. وهكذا يفصل أهل الانجيل بما ورد فيه: « إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ، وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ، وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ، وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ». المائدة، ٤٤ - ٤٧

30 عبدالجبار الرفاعي. إنقاذ النزعة الانسانية في الدين. ص ١٧٢

31 «ويقال إنه كان للمتوكل أربعة آلاف سرية وطئهن كلهن». مروج الذهب للمسعودي، تحقيق:

قاسم الشماعي الرفاعي، مج ٤: ص ١١٦

الكلُّ يعرف أن نموذج الدولة الحديثة بُني على الفكر السياسي ونظريات الدولة التي صاغها المفكرون في عصرِي النهضة والأنوار. ودولة الغرب الحديثة هي الدولة التي ما زلنا نتمناها، ويلوذُ بها الهاربون من جورِ حكوماتنا وعسفها، منذ أن حدّثنا عنها رجلُ الدين الأزهري رفاعة رافع الطهطاوي «1801 - 1873»، الذي انبهر بنظام الحكم والتربية والتعليم والثقافة والفنون والآداب في فرنسا، واهتمَّ بالتأليف والترجمة لنقل ما تعلّمه وعاشه بباريس بعد عودته لوطنه مصر، ويمكن الاطلاع على شيء من تجربته وانطباعاته في كتابه الأثير: «تخليص الإبريز في تلخيص باريز».

ما زلنا حتى اليوم نحاول اقتباس أشكال دساتير دولة الغرب الحديثة وتعدّديّتها السياسية وتداولها السلمي للسلطة وانتخاباتها، وبراعتها في الفصل بين السلطات وتفكيك مركزها بيد شخص واحد، وقدرتها المذهلة على تحرير المجتمع من تغوّل السلطة وطغيانها، وحمايتها لأموال الشعب وثرواته من لصووية رجال السلطة.

لم تتأسس دولة الغرب الحديثة في الحاضر إلّا على القانون الذي صنعه الإنسان، وتركّزت استراتيجياتها وبرامجها في التربية والتعليم والثقافة والإعلام على بناء شخصية المواطن الذي يحترم القانون، ويكون مسؤولاً حيال المجتمع والدولة، ويكفل له القانون حرياته وحقوقه بوصفه إنساناً. ولذلك نجحت بإدارة التعدّد وتدبير التنوع، وحسم أكثر النزاعات بشكل سلمي.

ولما كان بناء الدولة الحديثة لا ينجزه إلّا القانون، يصبح الرهان في بناء دولتنا على أساس حياة روحية خاوية أو ضمير أخلاقي هش، هو رهان على أمر لم يتحقّق بعد، ولن يولد غداً في فضاء تدين شكلي، لم ينجز هذا التدين وعوده في بناء حياة دينية سليمة، بعد أن فشل في تربية الروح وإيقاظ جذوة الضمير الأخلاقي.

الدولة الحديثة تُبنى على القانون الحديث والصرامة العادلة في تطبيقه، أما التدين والتقوى فيمكن أن يساعدا في تطبيق القانون، بل لو انتفى التدين والتقوى لتمكّن الإنسان من بناء هذه الدولة، ما دام هناك قانون حديث وعدالة في تطبيقه على الكلّ بالمساواة، كما نجد نموذج هذه الدولة اليوم ماثلاً في العديد من البلدان، فقد تأسست الدولة الحديثة على أساس القانون ببلدان مختلفة في أوروبا وكندا وأستراليا والولايات المتحدة.

رهائنا على بناء الإنسان الروحي والأخلاقي الداخلي، الذي تتعهده جماعات دينية وحزات ومدارس ومدونات كلامية وفقهية، لا يبني دولة حديثة. لم تترقب المجتمعات الأخرى جهود الكنائس والأديرة والمعابد والمدارس والجماعات الدينية ومدونات الدين واللاهوت لتبني لها دولها. الدولة التي أسسها الكهنوت الكنسي في العصور الوسطى استعبدت الإنسان، وتحكّمت بكل شيء في حياته، فلم تترقب المجتمعات من الكنيسة بناء دولة حديثة، ولم تنشغل ببناء الإنسان الداخلي أولاً، ليبني بعد ذلك هذا الإنسان الدولة، بل انشغلت بتأسيس دولة على أساس فكر سياسي جديد، ولوائح للحريات والحقوق وضعها فلاسفة ومفكرون ومشرعون.

أدركت هذه المجتمعات ديناميكية التغيير الاجتماعي العميقة، وكيف أنها جدلية تفاعلية بين الخارج والداخل، فبناء دولة متينة في الخارج من شأنه أن يعمل على بناء الإنسان من الداخل، وبناء الإنسان في الداخل من شأنه أن يعزّز قدرات مؤسسات وأجهزة الدولة وفعاليتها.

إن بناء هذه الدولة على أساس القانون لم يكن على الضد من نظام القيم والثقافة العامة في المجتمع، بل كانت القيم على الدوام متناغمة مع القانون المطبق فيها والثقافة العامة للمجتمع، بنحو صارت القيم في حياة المجتمع تتحدث لغة القانون، والقانون يتحدث لغة القيم، وكلاهما يتحدثان لغة ثقافة المجتمع، وكأن الكلّ ألحان سيمفونية واحدة.

التناغم بين نظام القيم والقانون والثقافة العامة في الدولة الحديثة يعود إلى أنها كلها تنبثق من رؤية واحدة للعالم، وتنتمي إلى فضاء العقل الحديث ومكتسباته، لذلك لا نرى تناشراً بين سلوك المواطن وبين القانون والثقافة العامة. المواطن في هذه الدولة قلماً يكذب أو يلجأ للتمويه والخداع والنفاق في سلوكه ومواقفه المختلفة، وقلماً يلجأ للمراوغة والتسويق والإهمال والكسل في أداء وظيفته، سواء أكان يعمل في وظيفة حكومية أم غير حكومية، للتناغم بين نظام القيم والقانون والثقافة العامة، ولأن نظام الحقوق والحريات يُمنح للإنسان بوصفه إنساناً، ويضمن له حرياته وحقوقه مهما كان لونه أو جنسه أو معتقده، فلا يجد المواطن عندئذ حاجةً للكذب، أو السلوك غير المسؤول الذي يعمل على تصدع بنية المجتمع والدولة. أما ما يُلاحظ على سلوك بعض المهاجرين الجدد لهذه الدول، ممن يتورطون في ممارسات لا أخلاقية أحياناً مثل الكذب والتمويه والخداع والسرقة، فيعود إلى التناشز الذي يحدث بين نظام القيم وثقافة المهاجر التي تبتني على رؤيته للعالم، واختلافها عن نظام القيم والقانون السائد في البلاد التي هاجر حديثاً إليها.

إن التناغم بين نظام القيم والقانون والثقافة العامة يشكّل أرضية صلبة لبناء أية مؤسسة في الحياة. فلو لم يتناغم نظام القيم مع القانون والثقافة العامة أو حدث بينها فصام، سيؤدي ذلك إلى حدوث اختلالات عميقة، وتهشّم بنية هذه المؤسسة وتبددها.

وتحضر الثقة كقيمة عليا في الدول المتقدمة. والمعروف أن رأس المال الاجتماعي يتراكم برصيد الثقة، لذلك نجد تطور الدول يقاس بمدى بناء الثقة وتجذرها بوصفها قيمة مجتمعية محورية في حياة مواطنيها. ففي الدول المتقدمة ترتفع درجات قياسية معدلات: الصدق، والأمانة، والإخلاص، والنزاهة، وتقدير قيمة الوقت، والمثابرة على العمل، والتعامل مع المواطن بوصفه مواطناً وكفى من دون النظر لمعتقده أو إثنيتيه أو عشيرته أو طبقته، وذلك ما يدعو أكثر الناس الذين يتعاملون مع المؤسسات الحكومية وغيرها للشعور بالرضا وعدم المظلومية. ويتناسب معدل النمو في كلّ دولة مع قوة حضور هذه القيم في المجتمع، ويتراجع تبعاً لهشاشة حضورها. وتوفّر الثقة وهذه القيم بمجموعها حاضنة حيوية لانسجام المجتمع مع القانون، وتظهر فاعليتها بوضوح في تطبيقه وتنفيذه بأقل كلفة، وتخفّض درجة كبيرة حالة التناشز بين المجتمع والدولة.

هناك فصام بين نظم الدولة الحديثة التي نطمح إلى أن نبنيها ونظام القيم المشتق من ثقافتنا وتقاليدنا العشائرية والتدين الشكلي في مجتمعنا. لذلك يتكرّر باستمرار إخفاق محاولاتنا لبناء هذه الدولة، منذ خلاص بلادنا من الاستعمار المباشر حتى اليوم، ففي كلّ مرة نبدأ ببناء دولتنا الحديثة ننتهي إلى انتكاسات مريعة، نرتدّ معها إلى حيث بدأنا، ونعود لموقعنا الذي كنا فيه، وكأننا ندور في مدارات مغلقة. لقد عجزنا عن توطين الدولة الحديثة في بلادنا، إثر عجزنا عن إعادة بناء نظام القيم في ثقافتنا بما يتواءم ونظم هذه الدولة، فانهارت تجربة بناء الدولة بعد كلّ محاولة جديدة، وعُدنا حيث كنا إلى نظام قيم بداوتنا وقبائنا وتديننا الشكلي الذي هو على الضد من الدولة الحديثة.

وبغية إعادة بناء نظام القيم في ثقافتنا بما يتواءم ونُظم الدولة الحديثة من الضروري استئناف قراءة النصّ الديني في سياق مناهج التأويل والمعارف الجديدة، ومتطلبات مجتمعات عالم الإسلام اليوم. هذه القراءة يفرضها إنتاج تناغم بين نظام القيم والقانون والثقافة الذي نحن بحاجة ماسة إليه لإنجاز دولتنا الحديثة، وإعادة بناء مجتمعنا في الأفق التاريخي لعصرنا.

من الضروري أن تتبصر القراءة الجديدة مقاصد النصّ، وتكتشف دلالاته العميقة، كي يضيء معناه حياتنا، فننتقل مع هذا المعنى من أفق ماضٍ إلى أفقٍ راهن. معنى تحضر فيه الدلالات الروحية والأخلاقية والجمالية المحورية لبناء حياتنا واجتماعنا، ويحررنا من الدلالات التي أسقطتها حاجات وأحلام ورغبات مكبوتة لجماعات منفية في تاريخ الإسلام، تلك الدلالات الغريبة عن روح النصّ ومراميه، والتي أخفقت حتى اليوم في تشييد نظام قيم يعمل على تربية الروح وبعث الضمير الأخلاقي لدى معظم من يأتمنه الشعب على بناء الأوطان وعمارة البلدان.

ومثلما يحتاج بعض الأشخاص لتمثيل دور الضحية تعويضاً لما فاتته من الاعتراف، بسبب ما تعرّض له من تهمةٍ واضطهادٍ في حياته، كذلك تحتاج بعض الجماعات لتمثيل دور الضحية لتعويض ما فاتها من اعتراف، بسبب ما تعرضت له من تهمةٍ واضطهادٍ في تاريخها، ومثل هذه الجماعات غالباً ما تتعاطى مع الوطن بوصفه غنيمةً، تجهز عليها وتفترسها عندما تمتلك السلطة السياسية.

التفكير في الدولة الحديثة لدى الجماعات الدينية يستوحي البنى القديمة لمرحلة ما قبل الدولة في تاريخنا، ويحيل إلى ميراث دولة الخلافة وغيرها في عالم الإسلام، لذلك افتقرت أدبياتُ الجماعات الدينية إلى مفاهيم ومصطلحات ولغة الدولة الحديثة. لا أتذكر في ما أطلعتُ عليه من كتاباتٍ سرّية ومُعلّنة لهذه الجماعات لغةً تتكلّم مفاهيم ومصطلحات دولة حديثة. وكنتُ أظنّ بأنهم أعادوا النظر بلغتهم بعد أن تسلّموا السلطة في دول عدّة، لكنني راقبتُ كتاباتٍ وأحاديثَ بعض قادة العراق اليوم، التي تُنشر وتُبثّ على الهواء مباشرة، فلم أقرأ أو أسمع فيها تکرّر كلمات: الوطن، الوطنية، المسؤولية الوطنية، الدولة، بلاد ما بين النهرين، حضارة الرافدين، العراق، حضارة عراقية، وغيرها. وما كنتُ أقرأه وأسمعه لغةً تغرقها مصطلحاتٌ كلامية وفقهية: واجب شرعي، تكليف شرعي، مسؤولية شرعية، وظيفة شرعية، حرام، وجوب، أمر بمعروف ونهي عن منكر، بيعة، وغيرها من كلمات تحيل إلى مصطلحات المتكلّمين والفقهاء ومؤلفات الأحكام السلطانية.

وقد أثار استغرابي حديثُ أحد هؤلاء مع مجموعة من الأساتذة الجامعيين ببغداد بهذه اللغة، فتكلّمتُ مع مستشار مقرّب منه، وقلت له: من الضروري أن يعيدَ صاحبك النظر في لغته، لأنه اليوم ليس واعظاً يلقي عظته بمسجد، بل هو قائدٌ يمثّل كلّ العراقيين بمختلف معتقداتهم وانتماياتهم وإثنياتهم. إن ثقافة الوعظ غير فكر الدولة الحديثة. فكّر الدولة يبتني على نظريات الدولة وآراء المفكرين في أسسها وأنواعها ونظمها وكيفية بنائها في سياق معطيات الواقع، ونسيج شبكات المصالح المعقّد والمتحرّك، ومهارات التسويات البراغماتية، بينما ثقافة الوعظ تبتني على مُثُلٍ وقيم وأخلاقيات عامة، وأحكام فقهية تقوم على نظرية التكليف.

الهروب من تسمية الأشياء بأسمائها إحدى المشكلات العميقة في التفكير الديني عند الإسلاميين في العصر الحديث، فهناك تسمياتٌ متنوّعة للدولة التي ينشؤونها اليوم، على الرغم من إيمان كلّ هؤلاء بأن الدين يهدف إلى بناء دولة في سياق مدوّنته الفقهية وأحكامها. ويختلف دعاة هذه الدولة، فمنهم من يتبنّى النموذج الذي ظهر في تاريخ الإسلام على شكل: خلافة إسلامية، دولة إمامة، سلطنة إسلامية، دولة إسلامية، إمارة إسلامية. وربما نفى بعضهم مشروعية تمثيل هذه الدول للدين، فخصّ بذلك الخلافة الراشدة مُلحقاً مدّة خلافة عمر ابن عبدالعزيز في العصر الأموي أيضاً، أو رأى بعض آخر أن دولة الإسلام مثّلتها خلافة الإمام علي بن أبي طالب فقط. كما تشير إلى ذلك أدبياتُ الجماعات الدينية، على اختلافٍ بينها في ضيق وسعة صدق هذه العناوين على كلّ هذه الأمثلة أو بعضها، لذلك يدخل بعضهم كلّ هذه الدول فيما يقتصر آخرون على بعضها.

لكن بعد تحدّي الدولة الحديثة وكلّ ما تعدّ به، من تمثيلٍ شعبي وانتخاباتٍ وتداولٍ سلمي للسلطة وفصلٍ بين السلطات وغير ذلك من مكاسب مهمّة في الحقول المختلفة، اضطر الإسلاميون للانتقال منذ ربع قرن تقريباً إلى اقتراح أسماء بديلة، مثل: دولة الإنسان، الدولة الحضارية، الدولة المدنية... وغير ذلك. وأكثر هذه التسميات شيوعاً في خطابات وكتابات الجماعات الدينية أخيراً هو «الدولة المدنية»، ولعل معظم من يتداولون هذه التسمية لم يدركوا مغزاها، ولم يتعرّفوا على سياقات ولادة مفهوم «المدنية» وتشكّله كمصطلح، ومتى وُصفت الدولة به. فالدولة لم توصف في أدبيات الفكر السياسي الحديث بالمدنية، ولا ينتمي هذا المصطلح إلى (مصطلحات الفلسفة السياسية القديمة أو الحديثة، فباستثناء ما نقرأه في عنوان كتاب الفيلسوف الانجليزي جون لوك: «مقالتان

في الحكم المدني»، فإن كل ما نقرأه في اللغات الغربية، الفرنسية والإنجليزية خاصة، هو الألفاظ الآتية: «الحالة المدنية»، ويقصد منها حالة المواطن المدنية، من حيث تاريخ الميلاد، ونسبة «الاسم واللقب»، والوضع العائلي. كما نجد استعمالاً لصفة المدني في أربع حالات، هي: المجتمع المدني أو المنظمات والجمعيات التي يشكّلها المواطنون في استقلال عن مؤسسات الدولة. والقانون المدني الخاص بالحالات المدنية للأفراد. والأخلاق المدنية التي تقوم على مجموعة من القيم التي يجب أن يتحلّى بها المواطنون في المجال العام. وأخيراً التصنيف القائم على التمييز بين المدني والعسكري... إن الفكر السياسي الأوروبي قد استعمل هذا المفهوم في سياق الصراع بين التسامح والتعصّب، وبين الحرية والاضطهاد الذي عرفته الامبراطورية الرومانية في مرحلة اعتمادها للعقيدة المسيحية عقيدة رسمية³².

إن تسميات مثل: «دولة الإنسان، الدولة الحضارية، الدولة المدنية...» في خطابات وكتابات الجماعات الدينية اليوم ملتبسة غامضة، تشوّش فهم المتلقّي، وتصعّب عليه أن يتعرّف على دلالة كل تسمية وتوصيفها بوضوح، وما الذي يحيل إليه الفرق بين النموذجين، فإن كان مقصود بعض الإسلاميين من مضامين هذه التسميات: أن الدولة ظاهرة إلهية وحيانية نبوية، تبتني على أحكام المدونة الفقهية، ويقترح أمثلة تاريخية لشرح هذا النموذج تمثلت بالخلافة الراشدة والأموية والعباسية، والسلطنة العثمانية، ودولة الإمامة الزيدية، والإمامة الإباضية العمانية، فمن الواضح أن هذه التسميات لا تنطبق على الدول التي ظهرت قبل الدولة الحديثة.

وإن كان مقصود بعض آخر من الإسلاميين من تسميات: «دولة الإنسان، الدولة الحضارية، الدولة المدنية...» هي الدولة الحديثة بكلّ رؤيتها الفلسفية للإنسان والعالم، ومرتكزاتها النظرية، وهياكلها التنظيمية والإدارية، فلماذا الاختباء خلف أسماء مبهمّة، لا تعبّر عن الدولة الحديثة بصراحة، خاصة وأن بعض الكتاب والمتحدثين من الجماعات الدينية يحشد كلّ شيء يظنّه سبباً لبناء دولة حديثة تحت مظلة المسمّى الذي يستعمله، وغالباً ما يطعمه بشيء من التوازل الدينية، كانتقاء بعض النصوص والفتاوى الملتقطة من المدونة الفقهية، وشيء مما تحكيه تمثلاث السلطة في السياقات الإسلامية. على الرغم من أن الذي يفهم من مضامين توصيفات النموذج الثاني أن الدولة ظاهرة بشرية أنتجها الإنسان ولا علاقة لها بالوحي والأنبياء، وكلّ ما هو بشري في السياسة والحكم لا علاقة له بالوحي. وهو ما لا يريده الكثيرون ممن يتداولون هذه التسميات من كتاب الأدبيات الدينية، كما توشّر إليه كلماتهم. وهذه مفارقة يقع فيها بعض دعاة الدولة الدينية، ممن يختبئون خلف تسميات تحظى بقبول أكثر المواطنين، بغية تسويقها، وفي محاولة منهم للفرار من تركة النماذج الأولى للأسماء التي أفشلتها تجارب التطبيق اليوم، مضافاً إلى البراءة من تشوّهات أمثلتها في التاريخ.

لم يدرك كثيرون من الإسلاميين أن حركة التاريخ وتطور الوعي البشري تكفلان نسيان مفاهيم ونسخ أحكام لبثت راسخة لقرون. فمثلاً، كانت ظاهرة الرقّ متفشية في مجتمعات عالم الإسلام، وما زالت أحكامها ماثلة في الآيات والأحاديث ومنبثّة في مختلف أبواب كتب الفقه، لكن التاريخ ألغى هذه الظاهرة ونسخ أحكامها عملياً³³.

المعرفة الدينية حقّ من حقول المعرفة العامة، وهي محكومة بمنطق الخطأ والصواب وتطوّر الوعي البشري المحكومة بها المعارف والعلوم كلّها. المعرفة الدينية التي تضعنا في أفق العصر وأسئلته ومتطلباته تبتني على مُسلّمات معرفية، مضمونها: لا نهائية المعرفة الدينية ولا أبديتها،

وعدم بلوغ هذه المعرفة مدياتها القصوى في أيّ زمان، وليس هناك أصولٌ وقواعدٌ أبدية يمكن استعمالها لكلّ زمان في فهم الدين وقراءة نصوصه، فكلّ عصر ينتج أصولَ فهمه للدين وقواعدَ تفسيره لنصوصه في سياق تطوّر علوم الإنسان ومعارفه.

لاحظتُ أن الدعوة لتطبيق الشريعة لم تعدّ حاضرةً في أحاديث وكتابات الجماعات الدينية، فقد تعاطت هذه الجماعات معها بمنطقٍ ذرائعي بعد شيوع ثقافة الحريات والحقوق، إذ فرضتُ قوةً الواقع عليها أن تُؤجل أو تُترك الدعوة لتطبيق الحدود والتعزيرات المعروفة في المدونة الفقهية، بل لم نقرأ أو نسمع من معظم الإسلاميين في السلطة منذ سنوات حديثاً يردّد شعارَ تطبيق الشريعة في مؤسسات الدولة والمجتمع. مع أن هذا الشعار كان وما زال أهمّ مبرّر في أدبياتهم لإقامة الدولة الدينية، والهدف المحوري لتأسيس هذه الجماعات وانخراطها في العمل السياسي وصراعها المزمّن على السلطة.

لكن بموازاة هذا الموقف اللافت لا نعثر على ما يؤشر لتحول فكري تعكسه مراجعاتٌ نقديةٌ لمؤلفات كتابهم، أو رؤيةٌ نظرية تحدّد الأسس الأولى لخارطة طريق بناء دولة حديثة خارج أحكام الشريعة، أو وثيقة فكرية تعلن انتقالهم إلى محطة أخرى تتصالح مع أصداء المناداة بالحريات والحقوق التي أرغمتهم على الصمت، وفرضت عليهم نسيان حدّ الرجم وقطع يد السارق وغير ذلك من الحدود والتعزيرات.

ميزة الدولة الحديثة أنها دولةٌ متخصصّين وخبراء في مجالات العلوم والمعارف البشرية المختلفة. يتعذّر بناء أية دولة حديثة من دون هؤلاء المتخصّصين والخبراء، وإن عدم الاكتراث بالعلوم والمعارف البشرية، وتجاهل أهمية الخبراء المتخصّصين في بناء الدولة، هو بمثابة من يريد تأسيس مستشفى بلا أطباء. الموقف

الارتياحي من المعارف والعلوم الحديثة، تشبّع به الكثير من أدبيات الجماعات الدينية، وعلى الرغم من اختلاف أشكال وأساليب تعبيرها عنه، فإنها تشترك في حالة سوء الظن من أية معرفة في مجال العلوم السياسية والحقوق والحريات لم ينتجها مسلمون.

32 د. الزواوي بغورة: «في مفهوم الدولة المدنية»، مقال في مجلة العربي «الكويت»، ع ٧٠٨ «نوفمبر، ٢٠١٧»

33 كان للزبير بن العوام ألف مملوك يؤدون إليه الخراج. الاستيعاب مج ٢: ص ٥١٤، أسد الغابة، مج ٢: ص ٢٥٢. «وقيل كان للرشيد ٢٠٠٠ جارية». الأغاني، مج ٩: ص ٨٨. و«بلغت غنائم موسى بن نصير فاتح المغرب سنة ٩١ هجرية: ثلاثمائة ألف رأس سبي، بعث خمسها إلى الخليفة الوليد بن عبد الملك، أي ستين ألفاً». الكامل في التاريخ لابن الأثير، مج ٤: ص ٢٥٩

واحدةً من الثغرات التي يُمنى بها التفكيرُ الديني في الإسلام اليوم كثرةُ المتحدّثين والكتّاب باسم الدين، رغم أن معظمهم من غير الخبراء، فكثيرون منهم لم يتعلّموا في الحوزات والحواضر والمدارس والجامعات والكليات المتخصّصة بالدراسات الدينية، ولم يكتسبوا تكوينًا تراثيًا يستوعبون فيه معارف الدين. مضافًا إلى أن هؤلاء المتحدّثين والكتّاب غير الخبراء بالدين، هم أيضًا لم يتكوّنوا تكوينًا حديثًا في الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع، ومع ذلك نجدهم يُفتون بما لا يعلمون في مختلف الوقائع، ويتحدّثون بما لا يعرفون، ويكتبون ما لا يفقهون.

أذكر هنا مثالًا لذلك في كتابات وأحاديث من يشدّد على ضرورة دمج الديمقراطية بالدين، فقد تكرر كلامٌ مبسّط يصف الديمقراطية بأنها مجرد ظرف وآلية، يمكن الاستعانة بها لوضع كلّ مظلوف تتطلّبه الحياة اليوم بداخلها، وإلباسها لأيّ ديانة أو مُعتقد أو أيديولوجيا. وكأنها بمثابة الأوعية الفارغة التي يمكننا أن نستعملها لشرب الماء، فيما يستعملها غيرنا لشرب الخمر. وهذا ضربٌ من الفهم ينطوي على الكثير من التبسيط، ذلك أن الديمقراطية ترتكز على رؤية للعالم وللإنسان مشتقة من فلسفة تقدّم تفسيرًا يقوم على مركزية الإنسان في الوجود مقابل مركزية الله، وتقدّم فهمًا في إطار رؤيتها هذه للشخص البشري ولحقوقه وحرياته، وهي رؤية تختلف كليًا عن رؤية العالم في علم الكلام أو الفقه في تراث الإسلام³⁴. فمثلاً لا يتطابق مفهوم الحقوق لدينا بالضرورة مع كل ما تتضمنه الحقوق بالمفهوم الحديث، لأن مدلوله في نصوصنا وتراثنا الديني أخلاقي، مثل: حقوق الوالدين والأرحام والجيران والمؤمنين والمسلمين، وغيرها. وهي غير الحقوق الطبيعية والمدنية والسياسية الحديثة التي ينصّ عليها الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، وتُمنح للإنسان بوصفه إنسانًا، بلا أيّ قيد أو شرط يخصّص إنسانيته ويطبّعها بمعنى اعتقادي أو ديني أو عرقي، أي تُمنح له من حيث هو إنسان، وليس بوصفه منتميًا إلى معتقد أو جنس أو عرق أو جماعة.

ليس في عالمنا ما هو آليات وأوعية محايدة، حتى التكنولوجيا ليست محايدة، ذلك أن التكنولوجيا تحدّد نمطَ حضورنا في العالم، وتخلق لنا الكيفية التي يتحقّق فيها وجودنا على وفق تفسير الفيلسوف مارتن هايدغر. التكنولوجيا ليست آلات وأشياء مادية صماء ميتة، التكنولوجيا تمتلك لغتها التي تحكي رؤيتها البديلة للعالم، ومنظومة القيم التي يفرضها الطورُ الوجودي الذي تعدّ به، لذلك تفضي استعارة التكنولوجيا إلى تصدّع البنى التقليدية، وتهشيمها لاحقًا. تكنولوجيا المعلومات مثلاً، تحقّقت من خلالها كيفة حضورٍ مختلفة لنا اليوم في العالم. الإنسان مثلما يبتكر التكنولوجيا ويصنعها، هي أيضًا تعيد ابتكار حضوره في العالم، وتصنع له نمطَ حياته الجديد؛ المشتق منها، والمحاكي لها.

وهذا النمط الجديد للحياة أضحى فيه الإنسان في صيرورة أبدية، لا تكفّ عن التحوّل، ولا تتوانى عن العبور، ولا تتوقف في محطة إلّا لتلتقط أنفاسها فتواصل الرحيل. لم يعد الإنسان كما عرفته أكثرُ الفلسفات القديمة؛ كائنًا عاقلاً يلبث حيث هو، لا يكون جزءًا من شيء أو يكون جزءًا لشيء، بل صار الإنسان في المفهوم الحديث كأنه جزءٌ من كلّ، هو محصّلة لما حوله، أي إنه في «حالة المابين»، كأن الإنسان مسافرٌ أبدي، لا ينفكّ عن الترحال، لا يمكث بمحلٍّ إلّا ليغادره إلى محلٍّ غيره، تبعًا لنمط الوجود السيّار المتحرّك لكلّ ما هو حوله، فكلّ ما حوله يسير به، ويسير معه.

إنسانُ اليوم كائنٌ سندبادي، يتلقَّى مختلف الثقافات في الآن نفسه، من دون أن يغادرَ موطنَه. إنه يعيش جغرافياً جديدة، تضاريسها هلامية، حدودها واهية، أمكنتها متداخلة، ثقافتها ملوَّنة، هويتها تركيبيَّة. شكُّل حياته هو الأشدُّ غرابة منذ فجر التاريخ.

بغداد، 2 كانون الأول 2017

ما تقدّم جوابٌ سؤالٍ عن «تعثّر تجارب المتدبّنين في بناء الدولة الحديثة» وردني من صديقي وتلميذي الغالي الشيخ مهند الساعدي، وهذا نصُّ سؤاله:
لما تعثرت تجاربنا في بناء الدولة الحديثة؟

كان التعويلُ أن بناء الفرد يتراكمُ فيؤدي إلى تحوّل اجتماعي كبير، لكننا فوجئنا في أول تجربة أن الكثيرين ممن عوّلنا على تجاربهم الذاتية، والحزبية، تعثروا في تقديم نموذج أخلاقي مُلهم على صعيد التنشئة الاجتماعية، وإدارة الدولة الناجحة.
لماذا يعيشُ معنا البعض، ويمكثُ بيننا قديساً، حتى «إِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ»؟

هل أفسدوا محيطهم؟ أم أن المحيط هو الذي أفسدهم؟ أم أنهم تفسدوا؟
أليس الثائرُ على الظالم هو نقيض الظالم؟ أليس الخارجُ على الجهل هو نقيض الجهل وخصيم الجاهل؟ أليس مشروعُ الإصلاح هو الذي يقوّد حياة العباد، بعد تحريرهم من مشروع الفساد والإفساد؟

لكننا تعثّرنا برجالٍ كنا نحسبهم من الصالحين، ومشاريع كنا نظنّ بانها الأكمل والأقدر على تمثيل تطلّعات الإنسان، وسعيه الحثيث للظفر بذاته، وحرّيته، وحياته المادية والروحية الكريمة.
أين كان الخللُ استاذنا الدكتور الرفاعي الكبير؟ وأين كان مكمُنُ العطبِ؟
أرفقتُ نصّ جوابي عندما أرسلته بهذه الرسالة:

الشيخ مهند الساعدي الغالي
لا أعرف مَنْ ورّط مَنْ: أنت ورطتني بالسؤال، أم أنا ورطتك بالجواب، الذي كنت أكتمه، وأظنه من المظنون به على غير أهله. متمنياً عدمَ توريطي بأسئلة كهذا السؤال، فأنا رجلٌ أعزل، أريد أن أعيشَ بهدوء، وجوابي لا يقبله أكثر رفاق الدرب الذي غادرته منذ 1985.
لكن مع كل ذلك لا بد لي من أن أشكرك على استفزازي لكتابة أفكار لبثت مختبئة سنوات طويلة، هذه سكبته حروفاً، وربما غيرها لا تتفجر إلا في سياق أسئلة مستفزة أخرى.
كل الحب أهديه لقلبك. الحب الذي تعرف، والذي هو عصارة إيمان وتدين لم أظفر به إلا بعد أن غادرت التدبّن الشكلي المجوف.

عبد الجبار الرفاعي

بغداد 2 - 12 - 2017

وعندما قرأ رسالتني الشيخ مهند الساعدي أجابني بهذه الرسالة:
نهار مضيء ملهم وخطوة أخرى لتحقيق وجودك المبارك يا شيخ الطريقة 35.
فرغت لتوي من القراءة الاولى لنصّك الملمم، فوجدته، ووجدت روعي فيه، نصّاً ناضحاً بالصدق، يضح بالمعنى ويمتلئ بالتجربة. لا أبالغ إذا قلت إنني وأنا أقرأ شعرت بأنني اصطف مع بنات اورشليم على جانب من جانبي طريق الآلام، واستمع الى كلمات ومواظب مسيحية في الساعة الاخيرة من حياة ضحايا الصلب والصليب.

في هذا النصّ يتفوّق الرفاعي على نفسه، وهو يقشّرها للقارئ والسائل، فيفضح من دواخلنا كل ما زلنا نعانده فيه أنفسنا، ونصرّ فيه على الالتصاق بقشورنا، ودفن تجاربنا، وتزوير شهادتنا في محاضر الحقيقة. وفي هذا النصّ وجدت صاحب الاستاذ يجبر أمة من الناس على الجلوس في غرفة التحليل النفسي، والإدلاء والبوح بكل قارٍ وغطاسٍ من مكنون النفس التي لا شفاء لها، ولا تطامن، ولا خلاص، إلّا بعد المرور على هذه الغرفة والاستلقاء على هذا السرير.

في مروره على أنماط التدنّ وأنواع المتدينّين يواصل كاتب النصّ رحلته التفكيرية الماتعة والشاقة في أن، حاجّا إلى النمط الحقيقي وقابضًا على المعنى الأخير - قدر إمكان النسبة إلى الحقيقة وإلى المعنى - ومفرغًا ذمته، ومريحًا ضميره من شاغل الأوهام والأحلام إلى فردوسه الذاتي، ونمطه الخاص الذي ليس إلى الاستدلال عليه من سبيل غير صحبته المريحة، ونبل مواقفه وشهامته وابتسامته وضحكته، ونصائحه المخلصة.

لم ترفع القلم عن الكلمة الأخيرة في هذا النص - أخي الرفاعي - إلّا وأنت تُشيد مدرسة في الوعظ، تُبكي الإنسان على عالمه، بعد أن كانت مدرسة الوعظ القديمة تبكيه على نفسه. وجدته يتفوّق على بعض نصوص الدين والظمأ الأنطولوجي، وهذا طبيعي لأنه متأخّر عنه.

وأقدم اعتذاري على ما أثرته من كامن الألم، ومن ألم المخاض، وولادة هذه النصوص الحيّة النابضة الصارخة بالحياة. محبتي. مهند الساعدي

جوابي:

ربما تكون فصول كتابي (الدين والاعتراب الميتافيزيقي) أكثر تعبيرًا عن الفكر، وأشد ملامسة للعقل من الروح والمشاعر. بعض كلمات كتاب الظمأ كانت جمرات قديمة، لم يكن بعضها إلّا شعلة ملتهبة من نزيف جروح الروح، وضجيج الأيام، وصخب الذاكرة الجمعية.

عبد الجبار الرفاعي

بغداد 3 - 12 - 2017

34 تنبه محمد باقر الصدر إلى هذا التضادّ بين الرؤية للعالم في الديمقراطية الرأسمالية ورؤية العالم في مدونتي علم الكلام والفقه في تراث الإسلام. وتعدّ مرافعة محمد باقر الصدر من أغنى وأعمق هذه المرافعات، فقد تحدّث بوضوح عن ذلك التضادّ في: الجزء الأول من اقتصادنا، والجزء الأول من المدرسة الإسلامية المعنون: «الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية»، والأساس الرابع من نصّه الأثير المعروف بـ«الأسس»، أو أسس الدولة الإسلامية»، الذي كتبه نهاية العقد الخامس من القرن العشرين، فشرح في هذا الأساس أنواع الدول، وصنّفها على ثلاثة أنواع: النوع الأول يتمثّل في: «الدولة القائمة على قاعدة فكرية مضادّة للإسلام، كالدولة الشيوعية، والدولة الديمقراطية الرأسمالية، فالقاعدة الفكرية الرئيسة للدولة الشيوعية تناقض الإسلام تمامًا، وكذلك القاعدة الفكرية الرئيسة للدولة الديمقراطية الرأسمالية، فإنها وإن لم تمس الحياة والكون بصورة محدّدة، إلّا أنها تناقض نظرة الإسلام إلى المجتمع وتنظيم الحياة، فهي أيضًا قائمة على قاعدة فكرية مضادّة للإسلام. وهذه الدولة كافرة، لأنها لا تقوم على القاعدة الفكرية للإسلام. وهي بسبب تبنيها لقاعدة فكرية مناقضة للإسلام تعد كل إمكاناتها للتبشير بتلك القاعدة ومحاربة كل ما يناقضها بما في ذلك الإسلام بعقيدته وأفكاره وتشريعهِ. وحكم الإسلام في حق هذه الدولة أنه يجب على المسلمين أن يقضوا عليها وأن ينقذوا الإسلام من خطرهما إذا تمكنوا من ذلك بمختلف الطرق

والأساليب التبشيرية والجهادية، لأن الإسلام في هذه الدولة حتى بصفته عقيدة موضع للهجوم وموضع للخطر، فتكون الحالة معها حالة جهاد لحماية بيضة الإسلام، غير أن وجوب جهاد هذا العدو لا يعني بطبيعة الحال القيام بأعمال تعرّض العاملين للخطر من دون نتيجة إيجابية». ثم تحدّث عن النوع الثاني للدول، وهو: «الدولة التي لا تمتلك لنفسها قاعدة فكرية معيّنة، كما هو شأن الحكومات القائمة على أساس إرادة حاكم وهواه، أو المسخّرة لإرادة أمة أخرى ومصالحها...». والنوع الثالث: «الدولة الإسلامية: وهي الدولة التي تقوم على أساس الإسلام وتستمد منه تشريعاتها، بمعنى أنها تعتمد الإسلام مصدرها التشريعي، وتعتمد المفاهيم الإسلامية منظارها الذي تنظر فيه إلى الكون والحياة والمجتمع...». نشر نص: «الأسس، أو أسس الدولة الإسلامية» للمرة الأولى نشرة محدودة التداول للتثقيف الداخلي في حزب الدعوة الإسلامية. ونشره عام ١٩٨٩ محمد الحسيني في ملاحق كتابه: الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، ص ٣٣٦ - ٣٥٧

35 يستعمل شيخ مهند هذا التوصيف «شيخ الطريقة» في مراسلاته معي، ظناً منه اني شيخ طريقة تسعى لإعادة بناء الحياة الروحية وإيقاظ القيم الأخلاقية والجمالية في الدين.

ومضائق اللاهوت الصراطي

الرحمة صوتُ الله ومعيارُ إنسانية الدين. لا يؤتي الدينُ ثماره مالم يكن تجربةً إيمانية تنبض فيها روحُ المؤمن بالرحمة. الرحمة بوصلةٌ توجّه أهدافَ الدين، فكلُّ دين مفرغ من الرحمة يفتقدُ رسالته الإنسانية، ويفتقرُ إلى الطاقة الملهمة لإيقاظ روح وقلب وضمير الكائن البشري. الرحمة حالةٌ عامةٌ لا تُخصّص، تفيضها الروحُ الرحيمة على الكلّ. لكن القراءات الاختزالية لنصوص الكتب المقدسة أنتجت لاهوتًا صراطيًا³⁶ في الأديان يُخصّص الرحمة بمن يعتقد بها، بمعنى أن هذه القراءات انتهت بكلّ دينٍ إلى أن يرى نفسه هو الحقّ وما سواه باطل، وأن أتباعه هم المفلحون، فهم وحدهم الذين يستحقّون الرحمة فيظفرون بالخلاص ويفوزون بالنجاة.

استند اللاهوت الصراطي في الأديان الإبراهيمية على شيءٍ مما ورد في كتبها المقدسة، مما يشير إلى انحصار النجاة في الاعتقاد بها، فقرأها قراءة حرفية، وفهمها خارجَ زمانها فتمسك بأبديتها بعد أن أهدر السياق التاريخي والظروف التي صدرت فيها، كما أهمل نصوصًا كثيرة بموازاتها تشدد على الرحمة.

ومثالٌ على انحصار النجاة وتفوق المعتقدين بهذا الدين على غيرهم من الناس ما جاء في التوراة من أن اليهود «شعب مقدّس للرب إلهك. وقد اختارك الرب لكي تكون له شعبًا خاصًا فوق جميع الشعوب الذين على وجه الأرض»³⁷. «أنا الرب إلهكم الذي ميّزكم من الشعوب... وتكونون لي قديسين لأنّي قدوس أنا الرب. وقد ميّزتكُم من الشعوب لتكونوا لي»³⁸.

واشتهر عن المسيحية أيضًا أن: «لا خلاص خارج الكنيسة»، وإن كانت هذه العبارة تغضب الكثير من المسيحيين اليوم، والعبارة المتفق عليها عندهم هي: «لا خلاص إلّا بدم المسيح وحده». إذ يقول الرسول بولس: «بدون سفك دم لا تحدث مغفرة»³⁹، وذلك تعبيرٌ صريح عن انحصار الخلاص، إذ لا مغفرة وخلص ونجاة خارج الاعتقاد بالمسيح وصلبه. لكن الكنيسة الكاثوليكية تجاوزت لاهوتيًا هذه المقولة في مجمع الفاتيكان الثاني 1962 - 1965، عندما منح المجمع الخلاص لكلّ المؤمنين وإن كانوا خارج الكنيسة. إذ أصدر البابا بولس السادس وثيقة نوسترا إيتاتي⁴⁰. وتنص هذه الوثيقة في مقدّماتها على أن: «كل الشعوب جماعة واحدة ولها أصل واحد، لأن الله هو الذي أسكن الجنس البشري بأسره على وجه الأرض كلّها، ولهم غاية أخيرة واحدة، وهي الله الذي يشمل الجميع بعنايته». وفي الفقرة الثانية منها تتحدّث عن الموقف من مختلف الديانات غير المسيحية، فتشير إلى أن: «الكنيسة الكاثوليكية لا تزدل شيئًا مما هو حق ومقدّس في هذه الديانات، بل تنظر بعين الاحترام والصراحة إلى تلك الطرق، طرق المسلك والحياة، وإلى تلك القواعد والتعاليم التي غالبًا ما تحمل شعاعًا من تلك الحقيقة التي تنير كل الناس، بالرغم من أنها تختلف في كثير من النقاط عن تلك التي تتمسك بها هي نفسها وتعرضها». وفي الفقرة الثالثة تتحدّث عن الموقف من الديانة الإسلامية فتقول: «وتنظر الكنيسة بعين الاعتبار أيضًا إلى المسلمين الذين يعبدون الإله الواحد، الحي القيوم، الرحيم الضابط الكل، خالق السماء والأرض، المكلّم البشر. ويجتهدون في أن يخضعوا بكليّتهم حتى لأوامر الله الخفية، كما يخضع له إبراهيم الذي يسند إليه بطيبة خاطر الإيمان الإسلامي. وأنهم يجلّون يسوع كنبي، وإن لم يعترفوا به كإله، ويكرّمون مريم أمه العذراء، كما أنهم يدعونها أحيانًا بتقوى. علاوة على ذلك إنهم ينتظرون يوم

الدين عندما يثيب الله كل البشر القائمين من الموت، ويعتبرون أيضًا الحياة الأخلاقية. ويؤدون العبادة لله لا سيما بالصلاة والزكاة والصوم. وإذا كانت قد نشأت على مرّ القرون منازعات وعداوات كثيرة بين المسيحيين والمسلمين، فالمَجْمَعُ المقدس يحضّر الجميع على أن يتناسوا الماضي وينصرفوا بالخلاص إلى التفاهم المتبادل، ويصونوا ويعززوا معًا: العدالة الاجتماعية، والخيور الأخلاقية، والسلام، والحرية، لفائدة جميع الناس»⁴¹.

وهذا يعني أن الفاتيكان استطاع ولو متأخرًا أن يتناغمَ ومنطقَ الحقوق والحريات الحديث، لكن ما زالت أنساق اللاهوت الصراطي تغذي مشاعرَ عددٍ غير قليل من المسيحيين ممن ما زالوا يظنون ألا خلاص خارج حدود الكنيسة.

واشتهر حديثُ الفرقة الناجية في الإسلام، الذي وردَ في السُّنَنِ وَالْمَسَانِدِ؛ كَسُنَنِ أَبِي دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيِّ وَالنَّسَائِيِّ وَغَيْرِهِمْ، وَلَفْظُهُ: «افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً، وَافْتَرَقَتِ النَّصَارَى عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً، وَسَفَتَرَقُ هَذِهِ الْأُمَّةُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً»⁴². وفي ضوء هذا الحديث لم تحتكر أكثر الفرق النجاة لكل المسلمين، بل احتكرتها لها خاصة، فصار أتباع كل فرقة يعتقدون بأنهم وحدهم الذين يختصهم الله بالحقيقة والحق، وهم فقط من يرحمهم ويقبل أعمالهم ويشملهم بالنجاة. وربما تتفاقم نزعة الاستحواذ على الرحمة الإلهية فتتحول إلى حالة تتملك مشاعر بعض الناس فيحسب أنه هو فقط ونبيه أو وليه من يختص بهذه الرحمة. فقد ورد أن (رسول الله (ص) قام في صلاة وقمنا معه، فقال أعرابي، وهو في الصلاة: اللهم ارحمني ومحمدًا ولا ترحم معنا أحدًا. فلما سلم النبي قال للأعرابي: لقد حجرت واسعًا)⁴³. يريد النبي تفهيم الرجل أن رحمة الله واسعة فليس بيدك حصرها والتحجير عليها.

36 اللاهوت الصراطي أعني به الفهم الذي يبتني على انحصار الطريق إلى الله والخلاص والنجاة بمعتقد مغلق، وأي فهم يخرج على الحدود التي رسمها هذا اللاهوت للمعتقد يعني الهلاك، لأنه خروج عن الحق، وحينئذ لا خلاص ولا نجاة.

37 سفر التثنية (١٤/٢).

38 سفر اللاويين (٢٤/٢٠، ٢٦).

39 (عب ٩: ٢٢).

40 نوسترا إيتاتي أو «زماننا هذا» «Nostra Aetate». صدرت هذه الوثيقة في ٢٨ أكتوبر ١٩٦٥. وهي وثيقة لإرساء العلاقة بين الكنيسة والأديان غير المسيحية عن مجمع الفاتيكان الثاني. وتدعو إلى الانفتاح على اليهودية والإسلام والهندوسية والبوذية والديانات الأخرى.

41 راجع: الترجمة العربية لـ«الوثائق المجمعية» للمجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني. نقلها إلى العربية: يوسف بشارة وعبد خليفه وفرنسيس البيسري. طبعة ثانية منقحة، ١٩٨٤، ص ٨٦١ - ٨٦٤.

42 يقول ابن تيمية في الفتاوى: «الْحَدِيثُ صَحِيحٌ مَشْهُورٌ فِي السُّنَنِ وَالْمَسَانِدِ؛ كَسُنَنِ أَبِي دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيِّ وَالنَّسَائِيِّ وَغَيْرِهِمْ».

43 قوله: «لقد حجرت واسعًا، يريد رحمة الله... أي ضيقت وزنًا ومعنى، ورحمة الله واسعة... واتفقت الروايات على أن «حجرت» بالراء، لكن نقل ابن التين أنها في رواية أبي ذر

بالزاي. والقائل «يريد رحمة الله»، أنكر النبي على الأعرابي لكونه بخل برحمة الله على خلقه.
راجع: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ٥٦٦٤. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الريان
للنراث، سنة الطبع ١٩٨٦.

يتفوق الكائنُ البشري على غيره من الكائنات بالرحمة. الرحمة خلاصةُ المشاعر الحميمية الدافئة وجوهرها النفيس. أما العقلُ فعلى الرغم من أنه كان وما زال من أهم ما يتميز به الإنسان، غير أن «الروبوت» صار يقوم ببعض الأعمال الدقيقة والمعقدة بواسطة عقل إلكتروني. ويعدنا الذكاء الصناعي اليوم بالكثير مما يمكن أن ينجزه هذا العقلُ الإلكتروني غداً من مهمات، فهو يشارك عقل الإنسان وأحياناً يكون بديلاً عنه في تنظيم وإنجاز أعمال متنوعة. لكن «الروبوت» مع امتلاكه لعقلٍ يظل يفترق للمشاعر الحميمية الدافئة. ومعنى ذلك إن الكائنَ البشري يتفوق على غيره من الكائنات في الأرض بالرحمة، بل لا تتحقق إنسانيته إلا بالرحمة.

الرحمة حالةٌ، وهي أسمى من العدالة، بل تسمو حتى على الإحسان. ولولاها لنضبت الطاقة المتدفقة التي تغذي الشفقة والروح الخيرية وحوافز العطاء والبرّ والإنفاق في الحياة، وكل ما يشكل منبعاً للعواطف المتدفقة الفياضة في حياة الناس، وما يبني علاقاتهم الاجتماعية ويرسخها على ركائز عميقة صادقة.

الرحمة أشمل وأوسع من العدالة. العدالة تنشد التوازن والمساواة والإنصاف في الحكم، وهي مفهومٌ يبتني على القانون والحقوق والأخلاق. أما الرحمة فهي «حالة»، و«الحالة» هي ما يتلبس بها الإنسان ويعيشها بوصفها حقيقةً وجوديةً كما يعيش الحب والإيمان، الحالة تصيرُ مكوّناً لهويته الشخصية.

العدالة ضرورةٌ لحماية حقوق الإنسان وحياتيته، وهي شرطٌ لازمٌ لكل عملية بناءٍ مجتمعي سليم، وهي ضمانَةٌ للأمن والسلام الأهلي من كلّ أشكال العنف والتعدي على حق الآخر في العيش المشترك، وخلق فرص متكافئة للأفراد في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. لذلك لا يمكن أن يقوم مجتمعٌ سليمٌ من دون قوانين تُنظّم الحياة الاقتصادية والسياسية وتحقق الأمن والعدالة الاجتماعية، وأنظمة عقوبات عادلة تُنصف المظلوم وتردع الظالم، بنحو تتسم فيه بالإنصاف والتوازن، وتحمي مصالح الفرد والجماعة، ويتساوى فيها الأفراد في حقوقهم وحياتهم.

لا يمكن الاستغناء عن العدالة بالرحمة، الرحمة ليست بديلاً عن العدالة في بناء أمة جماعة بشرية أو في بناء أمة دولة، لأن الظلم مقيمٌ في الأرض، وأن عيش الإنسان وتأمين متطلباته الحياتية يفرض عليه الكدح والتنافس والصراع، والعدالة تمنع من أن ينتهي تأمين الإنسان لمصالحه ومتطلباته إلى نزاعات دموية وحروب عدوانية.

إن افتراض بناء مجتمع على الرحمة وحدها افتراضٌ غير واقعي، لأن مثل هذا المجتمع لا يمكن أن يتحقق مادام البشر بشرًا، لكن تظل الرحمة قيمةً إنسانية رفيعة، تسمو بحياة الفرد والجماعة، بوصف الرحمة تنفي بعض العقوبات عفواً، أو تخفض من شدة بعض العقوبات الأخرى القاسية، وبوصفها هدفاً نبيلاً ينشده الدين ليوظ به ضمير الإنسان ويسمو به إلى أجمل حالة إنسانية يمكن أن تتحلّى بها شخصيته.

الرحمة تنتج ما لا تنتجه العدالة، من الرحمة يتوالد الغفران والعفو والعطف والرفق واللين والشفقة، لذلك يستطيع من يمتلك الرحمة تحمّل الأقوال والأفعال المؤذية الصادرة عن الآخر، كما يستطيع العفو عنها. الرحيم يتحمّل ما لا يتحمّله غيره، ويعفو عمّ لا يعفو عنه سواه من البشر. وما أجمل تفسير الشيخ محيي الدين بن عربي لمنطق الرحمة في القرآن، إذ يكتب في الفصل

الزكرياوي من كتابه «فصوص الحكم»: «والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم، وهي الموجبة للحكم، وهي الراحمة، والذي أوجدها في المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها، وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به» 44. بمعنى أن الحق سبحانه إذا رحم إنساناً أوجد فيه الرحمة، أي جعل الرحمة تقوم به، بحيث يصبح قادراً على أن يرحم غيره من المخلوقات، وبذلك يصبح المرحوم راحماً. الحق لا يوجد الرحمة في المرحوم ليرحمه بها، بل ليكسبه الصفة الإلهية التي بها يرحم غيره 45.

وبموازاة الرحمة حضرت كلمة «الإحسان»، فقد ورد «الإحسان» والكلمات ذات الصلة به بشكل لافت في القرآن، إذ جاءت بحدود 200 مرة 46. والإحسان يعني ما إذا عمل الإنسان عملاً يتضمن خيراً للغير. وكما يقول الراغب: «الإحسان على وجهين: أحدهما: الإنعام على الغير، يقال: أحسن إلى فلان. والثاني: إحسان في فعله، وذلك إذا علم علماً حسناً، أو عمل عملاً حسناً» 47. وحث القرآن على الإحسان في الأقول والأفعال، الجدل مثلاً ينبغي أن يكون بالتي هي أحسن، فهو يقول: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْنَا وَالْهَيْكَلُ وَاجِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» 48. وعلى الرغم من أن الإحسان مفهوم أخلاقي ينشد تقديم ما هو أجمل من القول والفعل، وهو يقع في مرتبة تفوق العدالة، لكن يمكن تخصيصه في بعض المواقف دون سواها، فعمل المرء يكون مُحسناً في مقام فيما لا يكون مُحسناً في مقام آخر. لذلك لا يربو الإحسان لمرتبة الرحمة، من حيث هي حالة وجودية لمن يتلبس بها، فلا تُخصَّص الرحمة بمواقف معينة، لأن الرحيم يكون رحيماً حيثما كان الموقف.

الكائن البشري ليس رحيماً بالطبع، ولعل في ذلك سرٌّ تركيز القرآن على الرحمة وكثافة حضورها فيه، ووضعها إطاراً مرجعياً وبوصلة دلالية تُرشِّد لما تؤشِّر إليه مدلولاتُ سورة وآياته. الرحمة حالة لا يستوعبها الكائن البشري ولا يتصف بها ببسر، ولا يتمثلها بسهولة، بل لا يطيقها أكثر الناس، لأنها شديدة على النفس، وطالما عجز الكائن البشري عن التحقق بها، إذ إن نزعات العدوان التي تترسب في أعماق هذا الكائن تمنعه من امتلاكها.

الإنسان كائنٌ طالما تغلب في شخصيته الشرُّ على الخير، والتوحش على الرحمة. ولولا الدين لم تكن الحياة ممكنة. الأديان خفّضت كثيراً من الطاقة التدميرية للتوحش في الأرض، فأضحت حياة الإنسان ممكنة. لا يتأنس الكائن البشري إلا بالرحمة، ومن دونها يتساوى هذا الكائن وأي وحش مفترس.

الجلادون الدمويون الذين ظهروا في الأديان في العصور المختلفة كانوا تعبيراً عن طبع هذا الكائن المتوحش أكثر مما كانوا يعبرون عن رحمة الأديان. وإلا فكيف نفسّر ظهور شخصيات روحانية مُلهمة في الأديان، مثل: الحلاج والنفري ومحيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي وايكهارت والأم تريزا، وغيرهم ممن يمثلون أجمل النماذج الرحيمة المُلهمة، وممن تفوّقوا في تجسيدهم لكيفية تمثل الكائن البشري لمغزى الأديان وندائها الروحاني العميق.

الكائن البشري ليس خيراً بالطبع، إنه مستعدٌ بالقوة أن يكون خيراً أو أن يكون شريراً، ونادراً ما يتخلّص إنسانٌ في نشأته من آثار العوامل التي تكوّن نواة السلوك العدواني في شخصيته، ولولا ذلك لكان معظم الناس رحماء. يتطلب خفض تأثير هذه العوامل على سلوك الإنسان أن ينشأ في بيئة تربوية صحية، وتنمو شخصيته في فضاء تربوية أخلاقية صالحة، وحياة روحية مُلهمة، وثقافة حيوية ديناميكية، كي تترسّخ في شخصيته النزعات الخيرية، وتولد في روحه بذرة المحبة وتنمو وتتجدّر باستمرار، بوصفها طاقة مُلهمة لأجمل معاني الحياة، ولكلِّ ما يُكرّس الرحمة وما يتوالد

عنها من قيم العفو والغفران والشفقة على الخلق، وما يحمي الكائن البشري من الاغتراب الوجودي.

وكل ذلك لا ينجزه إلا فهمٌ بديلٌ للدين، وموقفٌ مختلفٌ لنمطِ الصلةِ بالله، ورؤيةٌ جديدةٌ للعالم، وإرادةٌ جديةٌ في تبني العلوم والمعارف والخبرات الإنسانية الجديدة، والخلاص من الغرام بعلوم ومعارف الموتى التي نسخت أكثرها العلوم والمعارف الحديثة، لكن المؤسف أن أكثر ذلك ما زالت تفتقر إليه مجتمعات عالم الإسلام.

44 شرح القيصري على الفصوص. ص ٢٣٧.

45 الرفاعي، عبد الجبار. الدين والظما الأنطولوجي. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار التنوير، ط ٢، ٢٠١٦، ص ١٧٠.

46 ورد «الإحسان» والكلمات ذات الصلة به في القرآن بهذه الصيغ: الْحَسَنَات، الْحَسَنَةُ، الْحُسْنَى، الْحُسْنَيْنِ، الْمُحْسِنِينَ، إِحْسَانًا، أَحْسَنَ، أَحْسَنُهُ، أَحْسَنُوا، أَحْسَنْتُمْ، بِالْحَسَنَاتِ، بِالْحَسَنَةِ، بِالْحُسْنَى، بِإِحْسَانٍ، بِأَحْسَنَ، بِأَحْسَنِهَا، تُحْسِنُوا، حَسَنًا، حَسَنٍ، حَسَنَاتٍ، حَسَنَةً، حَسَنْتَ، حُسْنُهُنَّ، حَسَانٌ، فَأَحْسَنَ، لَحْسَنَ، لِلْحُسْنَى، لِلْمُحْسِنَاتِ، لِلْمُحْسِنِينَ مُحْسِنٌ، مُحْسِنِينَ، مُحْسِنُونَ، وَالْإِحْسَانِ، وَأَحْسَنَ، وَأَحْسِنُوا، وَحَسَنَ، وَحَسَنْتَ، يُحْسِنُونَ.

47 الطيبي، شرف الدين الحسين بن محمد. شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى الكاشف عن حقائق السنن. بيروت: دار الكتب العلمية، ج ١: ص ٩٣.

48 العنكبوت، ٤٦.

لم يكن الله في تصور اللاهوت الصراطي إلهاً للعالمين ولا إلهاً للناس أجمعين، وإنما كان الله إلهاً يختص بديانة من يعتقد بهذا اللاهوت، وكلما ضاقت دائرة الاعتقاد ضاقت حدود صورة الله تبعاً لها، فصاحب الفرقة يعتقد بأن الله إلهه فقط دون غيره من الناس، وربما تنتشظى الفرقة الواحدة فتصير عدة جماعات كل منها يعتقد بأنه يحتكر صورة الله له.

اللاهوت الصراطي يغرس في كل الأديان شعوراً عند الإنسان بأن رحمة الله مختصة به وباتباع معتقده، وأنهم من دون سواهم يفوزون بالنجاة وال خلاص من العذاب والهلاك. ويغذي ذلك على الدوام اعتقاده بأنه يستطيع احتكار رحمة الله، بوصفها من الممتلكات الخاصة التي يستحوذ عليها معتقده. ويظل صاحب المعتقد الصراطي يتوهم بأنه قادر على حصر الرحمة الإلهية باتباع ديانته، وتضييقها لدرجة يستطيع معها أن يستبعد كل من هو خارج هذا المعتقد من إشراقات رحمة الله. على الرغم من أن الرحمة وردت في الكتاب المقدس في أكثر من موضع، مثل: «امتلات الأرض من رحمة الرب» 49، «ولذلك ينتظر الرب ليتراءف عليكم. ولذلك يقوم ليرحمكم، لأن الرب إله حق. طوبى لجميع منتظريه» 50. «كما يترأف الأب على البنين يترأف الرب على خائفيه» 51. «يا رب أذكر حنائك ومراجمك فإنها قائمة منذ أزل» 52. «إني أريد رحمة لا ذبيحة» 53.

واتخذت الرحمة فضاءً واسعاً في القرآن الكريم لم تتخذه في الكتاب المقدس وغيره من نصوص الأديان، إذ وردت بصيغ متنوعة في القرآن تصرح بشمولها كل شيء وعدم خروج أي شيء عنها، وهو ما تحدثت به آيات متعددة، مثل: «ورحمتي وسعت كل شيء» 54، «كتب على نفسه الرحمة» 55، «فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة» 56، «رب السموات والأرض وما بينهما الرحمن» 57، «وربك الغفور ذو الرحمة» 58، «قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم» 59، «قال ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون» 60، «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» 61، «ومن قبله كتاب موسى إماماً ورحمة» 62. «ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها» 63، «ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً» 64، «إن الله بالناس لرؤوف رحيم» 65. «ذلك تخفيف من ربكم ورحمة» 66، «إن الله كان تواباً رحيماً» 67، «قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا» 68، «فإن الله خير حافظاً وهو أرحم الراحمين» 69، «فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم» 70، «ربنا آمنا فأغفر لنا وارحمنا وأنت خير الراحمين» 71.

الرحمة مفهومٌ مفتاحي لفهم المنطق الذاتي للقرآن، إذ تشكل شبكة نسيج دلالي تتسع لتغطي كل ما ورد فيه. إنها تكتيفٌ دلالي لمعنى يهيمن على كل معاني السور والآيات في الكتاب، «فليس في أم الكتاب آية غضب بل كلها رحمة، وهي الحاكمة على كل آية في الكتاب لأنها الأم، فسبقت رحمته غضبه» 72.

الرحمة الإلهية هي المحور الذي تدور حوله كل دلالات القرآن، وهي المنطق الكلي الذي يسري في آياته، وكل دلالة يتبادر منها أنها تنفيها أو تتعارض معها تعبر عن موقف زمني خاص بعصر النزول، فرضته ضرورات ظرفية لمجتمع البعثة. وإلا فكيف ينفي الكتاب منطق الكلي، إن كانت الآية والسورة فيه مفرغة من رحمة الله.

وينفرد القرآن من بين الكتب المقدسة كلها في أن سورته تبدأ بـ«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»، التي يُعبر عنها بـ«البسملة»، وكما يقول جماعة من المفسرين والفقهاء إنها تُحتسب آية من كل سورة. وذهب بعض المفسرين إلى أن كل بسملة هي آية مستقلة، لها معنى موجب ومرشد لمضمون ما تقوله السورة التي تنصدرها، وكأنها بمثابة البوصلة التي ترسم وجهةً محدّدة للسير. البسملة آية تبوح بلغة الرحمة التي يتأطر بها المضمون الكلي لتلك السورة، ومعناها يتنوع بتنوع مقاصد السور وما ترمي إليه مفاهيمها، وغرضها لا يخرج عن غرض السورة، وما يتحصّل من غاياتها. إنها حاكمة على كل المفاهيم التي تتحدّث عنها آيات السورة. وبعبارة أخرى إن افتتاح كل سورة بالبسملة يعني أن الرحمة الناطقة بها البسملة مهيمنة على المدلول العام للسورة، وحاكية عن أغراضها، فإن كان مضمون السورة أخلاقياً فإنه يكون متقوّماً بالرحمة، وهكذا لو كان المضمون عقائدياً أو تشريعياً يكون متقوّماً بالرحمة أيضاً. فتقديم نصّ كل سورة بما تشتمل عليه البسملة من رحمة يشي بأن المضامين المسوقة في آيات القرآن كافة تتحدّث لغة البسملة، وعلى الرغم من تنوع دلالات الآيات، لكنها تلتقي في مشترك يوجّد ما ترمي إليه وهو الرحمة. الرحمة دليل تهدي به معاني القرآن. الرحمة تحدّد مقاصد الآيات وتُرشد إلى مراميها، وتصوغ رسالة السورة في سياق قرآني يتناغم بمجموعه في إيقاع روحي وأخلاقي موحد⁷³.

لقد وجدت أن كلمة «الرحمة» وردت في 268 موضعاً في القرآن الكريم، ووردت «الرحمة» والكلمات ذات الصلة بها في القرآن أكثر من 330 مرة⁷⁴، ما خلا ما ورد من تكرار البسملة في كل سور القرآن إلا سورة التوبة، لكنها تكرّرت في مفتتح سورة النمل والآية 30 منها⁷⁵، فصار مجموعها 114 مرة.

وبناء على القول بأن البسملة آية من كل سورة، وورود «الرحمن الرحيم» في كل بسملة، فإن عدد مرات ذكر الرحمة ومشتقاتها في القرآن يفوق 550 مرة. كما ورد فيه جذر كلمة «رحم» 563 مرة. وبذلك يتميز القرآن عن كتب الأديان بسعة مساحة حضور الرحمة وكثافتها في كلماته. يصف القرآن الكريم النبيّ محمد بأنه رحمة، ويذكر بصراحة أن هذه الرحمة عامة، لا تختص بفرقة أو جماعة، وإنما هي شاملة لكل العالمين⁷⁶: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»⁷⁷، فهو رحمة لكل العالمين وليس للمسلمين فقط، أو لفرقة أو مذهب خاصّ منهم، كما يظن لاهوت الفرقة الناجية. إن الحضور الواسع للرحمة في القرآن ظاهرة تستحق دراسة دلالية عميقة تستند إلى المكاسب الجديدة في اللسانيات وعلوم الدلالة والمناهج الجديدة في تفسير النصوص الدينية.

ومع كل هذا الحضور المهيمن للرحمة في القرآن، وكونها إطاراً مرجعياً، نرى بوضوح أن معاني القرآن كلها تنشد الرحمة، وهو ما أهمله معظم المفسرين والفقهاء، إذ تغلّبت في تاريخ الإسلام لغة العنف على لغة الرحمة، وأهدر كثيرون من مفسري القرآن وفقهاء الإسلام كل هذا الرصيد الدلالي المكثف للرحمة، وصارت فاعلية دلالة آية السيف في القرآن⁷⁸، مضافاً إلى ما تنسّع له مصنّفات الحديث من روايات تعضد مضمونها، هي الأشدّ أثراً والأوسع حضوراً في القول والفعل في الحياة السياسية لمجتمعات عالم الإسلام.

من يريد أن يستكشف منطق الرحمة فعليه أن يعود إلى القرآن الكريم مباشرة، كي لا يقع في شباك التفسيرات والمرويات المتراكمة، وأن يعتمد القرآن مرجعيةً يستكشف في هديها صورة الله، ومنطق الحياة الروحية والأخلاقية والجمالية التي ينشدها، والدلالات القيمة العابرة لواقع الجزيرة

العربية في زمن النبي (ص). ويقرأ آياته التي تدعو للعنف وما يماثلها في سياق متطلبات الدعوة الظرفية التي فرضها المحيط الاجتماعي والزمني لعصر البعثة.

كلُّ بيئةٍ تدينُ تحتكرُ النجاةَ لفرقةٍ واحدةٍ غيرَ صالحةٍ لاستنباتِ الرحمة، لأن اللاهوتَ والفقهَ الصراطي على الضدِّ من منطق الرحمة. لقد أضحى صوتٌ من يدعو لإيقاظ الرحمة وما يؤول إليها في بيئات التدين هذه نشازًا أحيانًا، وربما يُتهم بالجبين والخوف والهوان وحتى الخيانة، فيُدان دينيًا ومجتمعيًا.

إيمانُ الاستعباد عدو الرحمة، الرحمةُ لا تجدُ أرضها الصالحة لاستنباتها ونموها إلا في مناخات إيمان الحرية. وفي أية مجتمعات يطغى صوتُ الأيديولوجيا ينهزم إيمان الحرية، وتبعًا لذلك تنحسر الرحمة. الأيديولوجيا لا يمكنها أن تتصالح مع إيمان الحرية، لأنها لا تنمو وتزدهر إلا في بيئات تدينُ يتسيّد فيها إيمانُ الاستعباد، وفي مجتمعاتٍ تتحدّثُ معتقداتها لغةَ اللاهوتِ والفقهِ الصراطي.

وعلى الرغم من أن الموقف الأخلاقي يفرضُ على الإنسان أن يفضحَ منابع الكراهية والتعصّب بين البشر في تراثه، مثلما يفضحها في تراثٍ غيره، ويعترف بأخطاء تاريخه مثلما يفضحُ أخطاء تاريخ غيره، غير أن سطوة الأيديولوجيا أشدَّ من الأخلاق، لذلك تنهزمُ الأخلاقُ عندما يعلو صوتُ الأيديولوجيا، فيرضخ الأيديولوجي لما يفرضه عليه المعتقدُ من مواقف، وإن كانت تلك المواقفُ على الضدِّ من بداهات الأخلاق التي يحكمُ بها العقلُ العملي.

وهذه واحدةٌ من المشكلات الموروثة في مجتمعات عالم الإسلام، التي تنبغي دراستُها والكشفُ عن العوامل المولدة لها والروافد الدينية والثقافية والسياسية والاقتصادية الراقدة في أعماق شخصية الفرد والمجتمع التي تستقي منها. ولا ينجز ذلك إلا الإفادة من المناهج الأنثروبولوجية والسوسيولوجية والسيكولوجية والألسنية والسيمائية الحديثة وتوظيفها في تفسير وتفكيك هذه المشكلة المزمنة، والعملُ على الخلاص من آثارها التدميرية في مجتمعاتنا أمس واليوم. إن ضرورات الواقع المرير الذي تغرق فيه هذه المجتمعات تفرض عليها إيقاظ صوت الرحمة في القرآن، ووضعه في نصابه الحيائي الذي ينبغي أن يحتلّه في التربية والتعليم والعلاقات الأسرية والاجتماعية.

49 المزامير، ٣٣: ٦.

50 أشعياء ٣٠: ١٨.

51 المزامير، ١٠٣: ١٣.

52 المزامير، ٢٥: ٦.

53 إنجيل متى ٩: ١٣.

54 الأعراف، ١٥٦.

55 الأنعام، ١٢.

56 الأنعام، ٥٤.

57 النبأ، ٣٧.

58 الكهف، ٥٨.

- 59 الزمر، ٥٣.
- 60 الحجر، ٥٦.
- 61 الأنبياء، ١٠٧.
- 62 هود، ١٧.
- 63 فاطر، ٢.
- 64 غافر، ٧.
- 65 البقرة، ١٤٣.
- 66 البقرة، ١٧٨.
- 67 النساء، ١٦.
- 68 يونس، ٥٨.
- 69 يوسف، ٦٤.
- 70 ابراهيم، ٣٦.
- 71 المؤمنون، ١٠٩.
- 72 محيي الدين بن عربي. الفتوحات المكية، باب ٣٩٠.
- 73 الرفاعي، عبد الجبار. إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار التنوير، ٢٠١٣، ص ٢٥٧.
- 74 وردت «الرَّحْمَةُ» والكلمات ذات الصلة بها في القرآن بهذه الصيغ: ارْحَمُهُمَا، الْأَرْحَامُ، الرَّاحِمِينَ، الرَّحِيمُ، الرَّحْمَنُ، أَرْحَمَكُمْ، أَرْحَامُ، أَرْحَمِيَّ، أَرْحَمُ، بِالْمَرْحَمَةِ، بِالرَّحْمَنِ، بِرَحْمَةٍ، بِرَحْمَتِكَ، بِرَحْمَتِنَا، بِرَحْمَتِهِ، تُرْحَمُونَ، رَحِمَ، رَحِمْنَا، رَحِمَهُ، رَحِمْتُهُ، رَحِمْنَاهُمْ، رَحِيمًا، رَحِيمٌ، الرَّحْمَةُ، رَحْمَةً، رَحْمَتِكَ، رَحْمَتِنَا، رَحْمَاءُ، رُحْمًا، رَحْمَتِي، سَيَّرَحْمَهُمْ، لَرَحْمَةٍ، لِلرَّحْمَنِ، وَارْحَمَ، وَارْحَمْنَا، وَالْأَرْحَامَ، وَبِرَحْمَتِهِ، وَتَرَحَّمْنَا، وَتَرَحَّمَنِي، وَرَحْمَةً، وَرَحْمَتُ، وَرَحْمَتُهُ، وَرَحْمَتِي، وَيَرْحَمُ، يَرْحَمُكُمْ، يَرْحَمُنَا.
- 75 «إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ». النمل ٣٠.
- 76 المصدر السابق، ص ٢٥٨.
- 77 الأنبياء، ١٠٧.
- 78 آية السيف هي الآية الخامسة من سورة التوبة «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». وعلى الرغم من أن كلمة السيف لم ترد في القرآن، لكن المفسرين سمو الآية بهذا الاسم. والغريب ان معظم المفسرين ادعى أنها ناسخة للكثير من الآيات التي تدعو للسلم والعفو والصفح والغفران والرحمة، والكفت عن قتال المشركين.

احتكار النجاة

اشتهر في الإسلام حديثُ الفرقة الناجية. واستلهمه المتكلمون في تشييد أسس انحصار الحَقَّانية والنجاة بمعتقداتهم، وكلُّ يسعى لاحتكار ذلك للفرقة الناطق باسمها. وفي فضاء انحصار الحَقَّانية والنجاة تم رسمُ صورة الإله القومي والمذهبي والطائفي. الإله القومي هو إلهُ لجماعةٍ بشرية تنتمي لإثنيةٍ معيّنة، والإله المذهبي والطائفي هو إلهُ لجماعةٍ بشرية أو مذهبٍ أو طائفةٍ خاصة، فهو ينشغلُ بها من دون غيرها من الناس، ويهبها كلَّ شيء، ويحرم غيرها من كلِّ شيء، ويتساهل معها فيقبل منها كلَّ شيء مهما كان يسيرًا، ولا يقبل من غيرها كلَّ شيء حتى لو كان كبيرًا، وذا أثرٍ عظيمٍ في إسعاد البشرية. إنه إلهٌ متحيّزٌ لهذه الجماعة دائمًا، لا يعنيه غيرها من البشر مهما كانت إبداعاتهم وأثارهم في تطوير وسائل العيش وتأمينها، ومهما كانت منجزاتهم وأعمالهم في صناعة عالمٍ أجمل لحياة الإنسان.

إن هاجسَ المتكلم هو إثباتُ حَقَّانية مقولاته الاعتقادية، وانحصار الحق فيها، والمحااجة لدحض الحق والحَقَّانية عمَّ سواها. وتشكّل هذه المقولات بمجموعها منظومةً اعتقاديةً واضحة الحدود، على نحوٍ يمكن الاستنادُ فيه إليها بوصفها معيارًا للتعرف على كلِّ ما يقع داخلها، ونفي كلِّ ما يقع خارجها.

تتألف المنظومة الاعتقادية من رؤيةٍ للعالم، وتصوّرٍ مصوغٍ بعناية لصورة الله، ونمطٍ علاقة الإنسان به، وكيفية الارتباط معه، تنتظم في سياقها مدونةٌ فقهيةٌ ترتسم فيها كيفية العبادات والمعاملات والمواقف الحياتية للفرد والجماعة، على نحوٍ تتطابق فيه وجهةُ المدونة الفقهية مع ما تؤشّر إليه المنظومة الاعتقادية. وترى بعضُ المذاهب، خاصة السلفية، أن كلَّ ما هو خارج عنها من آراء وفتاوى اجتهدية في العبادات هو مروقٌ وابتداع.

متكلمو كلِّ فرقة يحتكرون صورةً لله، بعد نحتها في سياقٍ موافقهم ومقولاتهم الاعتقادية، وآفاقٍ انتظارهم، مع أن الله تعالى لا صورةَ حسيّة له. الله صورةٌ من يتصوّره. الإنسان يرى الله على صورته. يحكي محيي الدين بن عربي عن أبي طالب المكي أنه قال: «لا يرى من ليس كمثله شيء، إلّا من ليس كمثله شيء»⁷⁹.

صورةُ الله هي أولُ ممارسة تأويلية اجترحها البشر، إذ نحت أولُ البشر على صورتهم صورةً لله، ثم استمر بنو آدم يصوّرون الله على وفق صورهم المتنوّعة، المنتزعة من عوالمهم المختلفة. بنو آدم لا صورةَ نهائية يصلون إليها، لذا فإن الله لا صورةَ نهائية له. وعلى الرغم من أن الإنسان كائنٌ متناهٍ غير أن تأويله لا يتوقّف ولا ينتهي. وعادة ما يُحكّم بالمروق على كلِّ من يتبنى معتقدًا خارج الصور النمطية الراسخة لله عند الفرق الكلامية، في حين تكون النجاة في الآخرة هي المألُ الطبيعي لأتباع هذه المنظومة الاعتقادية.

لقد حاول المتكلمون التوكؤ على المدونة الحديثية في خلع المشروعية النصّية على مقولاتهم لتبرير موقفهم الاعتقادي، إذ تداولوا هنا مروياتٍ نبويةً تتحدّث عن الفرقة الناجية والفرق الهالكة، وشاع في آثارهم حديثُ الفرقة الناجية الذي أورده في ما سبق⁸⁰. واعتاد مؤلفو الفرق أن يبدأوا كتبهم بحديث افتراق الأمة، بهدف تبرير حَقَّانية الفرقة التي ينتمون إليها، وبطلان ما سواها من الفرق الأخرى. وهو حديثٌ موضوع يؤكّد أن الفرقة الناجية دائمًا واحدة، أي إن كلَّ فرقة تحتكر النجاة

لنفسها، وتعتقد بهلاك ما سواها. الخلاص دائماً نصيبُ فرقةٍ واحدةٍ لا تتعدّد. والعذابُ نصيبُ عشراتِ الفرقِ الأخرى غيرها، مهما كانت اعتقاداتُها واجتهاداتُها.

وبمرور الزمن تفتشُ لاهوتُ صراطي في التفكير الكلامي، لا يقبل في دائرة الإيمان والنجاة إلا الفرقة الناجية، في حين يُخرج كلّ فرقةٍ أخرى غيرها من دائرة الإيمان، ولا يمنحها حقّ النجاة مهما كانت اعتقاداتُها واجتهاداتُها. وبذلك سقط حقّ كلّ إنسان في أن يعتقد بما يراه حقاً، وتم تعطيل دلالة آية: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»⁸¹ لصالح انحصار الحَقّانية والنجاة بفرقة واحدة. ولم يعبأ المتكلّمون بحقّ الناس وحريّتهم في الاعتقاد. بالرغم من أن الاعتقاد لا يمكن التحكّم به، لأنه أمرٌ باطني خارج وسائل المنع والردع والإكراه⁸². ما يمكن التحكّم به هو التعبير عن المعتقد.

وفي لاهوتٍ يحتفي بكرامة الإنسان ويحمي حرياته وحقوقه، فإن حماية السلم المجتمعي تفرض منع التعبير العنيف عن المعتقد، بوصف هذا الضرب من التعبير اعتداءً على حياة الفرد والمجتمع، سواء كان ذلك التعبير جسدياً أو لفظياً أو رمزياً.

79 - يقول ابن عربي: «ولما كان العبد موصوفاً بأنه ذو صوم واستحق اسم الصائم بهذه الصفة، ثم بعد إثبات الصوم له سلبه الحق عنه وأضافه إلى نفسه، فقال إلا الصيام فإنه لي، أي صفة الصمدانية، وهي التنزيه عن الغذاء ليس إلا لي، وإن وصفتك به فإنما وصفتك باعتبار تقييد ما، من تقييد التنزيه، لا بإطلاق التنزيه الذي ينبغي لجلالي، فقلت وأنا أجزي به، فكان الحق جزاء الصوم للصائم إذا انقلب إلى ربه ولقيه بوصف لا مثل له وهو الصوم، إذ كان لا يرى من ليس كمثله شيء إلا من ليس كمثله شيء. كذا نص عليه أبو طالب المكي من سادات أهل الذوق». محيي الدين بن عربي. الفتوحات المكية. بيروت: دار صادر، ج ١: ص ٦٠٢.

يشير محيي الدين إلى ما كتبه أبو طالب المكي في كتابه: قوت القلوب، وهو مذكور في موضعين: الأول: «وقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول الله عزّ وجلّ: كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به، فأضافه عزّ وجلّ إليه تفضيلاً له تخصيصاً كما قال تعالى: (وَأَنْ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) الجن: ١٨ وكما قال: (إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا) النمل: ٩١ فلما كانت المساجد أحب بيوت الدنيا إليه وكانت مكة أشرف البلاد عنده أضافها إلى ذكره وله كل شيء كذلك لما كان الصيام أفضل الأعمال عنده وأحبها إليه لأن فيه خلقاً من أخلاق الصمدية ولأنه من أعمال السر بحيث لا يطلع عليه إلا هو أضافه لنفسه» ج ١: ص ١٣٢. والثاني: «ومن ليس كمثله شيء لا يشهد إلا بما ليس كمثله شيء» ج ٢، ص ١٤٦. أبو طالب المكي ت ٣٨٦هـ، محمد بن علي بن عطية الحارثي. قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد. تحقيق: د. عاصم إبراهيم الكيالي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٠٠٥، ج ٢: ص ١٤٦.

80 يرى بعضُ الباحثين أن حديثَ افتراق الأمة من الأحاديثِ الموضوعة في فترة متأخرة عن عصر النبي. أنظر: عمر بن حمادي. «حول حديث افتراق الأمة إلى بضع وسبعين فرقة». الكراسات التونسية، ع ١١٥ - ١١٦، ١٩٨١.

81 البقرة، ٢٥٦.

82 تكررت ٢٦٧ مرة في آثار ابن تيمية فتوى: «فإن تاب وإلا قُتِلَ». وقد وردت في موارد متنوعة. فمثلاً يقول: «الرجل البالغ إذا امتنع من صلاة واحدة من الصلوات الخمس أو ترك بعض

فرائضها المتفق عليها، فإنه يُستتاب فإن تاب وإلا قُتل». ابن تيمية. مجموع الفتاوى. الجزء ٣ ص ٤٢٩. «لو صلى صلاة بوضوء وأراد أن يصلي سائر الصلوات بغير وضوء: استتيب فإن تاب وإلا قُتل». ابن تيمية. مجموع الفتاوى. الجزء ٢١. ص ٣٧٩. «من زعم أن الله لا يرى في الآخرة فقد كفر وكذب بالقرآن ورد على الله تعالى أمره، يُستتاب فإن تاب وإلا قُتل». ابن تيمية. مجموع الفتاوى. الجزء ٦. ص ٤٩٩. «من قال: القرآن مخلوق يُستتاب فإن تاب وإلا قُتل». ابن تيمية. مجموع الفتاوى. الجزء ١٢. ص ٥٠٧. «الذي قال: كلم الله موسى بواسطة فهذا ضال مخطئ؛ بل قد نص الأئمة على أن من قال ذلك فإنه يُستتاب فإن تاب وإلا قُتل». ابن تيمية. مجموع الفتاوى. الجزء ١٢. ص ٥٣٢. وبعض هذه الفتاوى وأمثالها لا ينفرد فيها ابن تيمية، بل يفتي بها فقهاء من مختلف المذاهب الإسلامية.

لقد أفضى اللاهوت الصراطي إلى تقويض مرتكزات العيش معاً في فضاء التنوّع والاختلاف، ففي منطق هذا اللاهوت لا يمكن بناءً مرتكزات حقيقية للتعايش في مجتمع ودولة حديثة، تقوم أسسُ المواطنة فيها على مساواة المواطنين في الحقوق كافة، بغضّ النظر عن معتقداتهم وأرائهم وأعرافهم.

في فضاء اللاهوت الصراطي يجري تصنيفُ أفراد المجتمع الواحد عمودياً بتراتبية اعتقادية، تجعل من يعتنقون المعتقد الرسمي في المرتبة الأولى، في حين يُوضع ما سواهم في مراتب دنيا، لا ترقى إلى مقاماتهم السامية. وتبعاً لذلك أيضاً تتحدّد لائحةُ حُرّياتٍ وحقوقٍ ومسؤوليات كلّ فرد في المجتمع، فتمنح له، لا على أساس إنسانيته ومواطنته وانتمائه لبلد يعيش الكلُّ فيه متساوين شركاء، وإنما على أساس المعتقد الذي يعتنقه.

وقد تجسّد ذلك تاريخياً في نظام الملل العثماني، وشيوع أحكام أهل الذمّة ومكانة غير المسلمين في دولة الخلافة والدولة السلطانية، وهو ما تحكيه لنا التجربة التاريخية للاجتماع الإسلامي وما تفتشُ فيها من تمييز وتراتبية عقائدية واجتماعية وسياسية، وما تكرّر فيها من انتهاكات لكرامة غير المسلمين، بل انتهاكات لكرامة المسلمين من أتباع الفرق والمذاهب الأخرى التي لا تنتسب للمذهب الرسمي الذي تفرضه دولة الخلافة والسلطنة.

وحتى لو تمكّن البعض من تبرير هذه التراتبية قبل عدة قرون في تلك الدول، وهي غير مبررة من أية جهة صدرت إن دينية كانت أو سياسية، لكن كيف نتمكّن اليوم من تبريرها، وكيف نبني دولةً حديثة في سياق المدونة الكلامية والفقهية التي تصنّف المواطنين على وفق أديانهم ومذاهبهم؟

من المؤسف أن أدبيات الجماعات الدينية تتحدّث عن الديمقراطية وحريات الإنسان وحقوقه بأسلوب تلفيقي ذرائعي، فهي من جهة تدعو لدولة مدنيّة حديثة، وتصوّت على دستور يكفل المساواة بين المواطنين، ويمنحهم الحرية في الاعتقاد والتعبير عن هذه المعتقدات، ومن جهة أخرى تتبنّى كلّ ما ورد في المدونة الكلامية والفقهية، ومقولاتها التي تشدّد على انحصارية عقائدية، من دون أن تتدبّر التناشُر الصريح بين المبادئ الدستورية للدولة الحديثة وما تشبّث به من مقولات صراطية تحصر المعتقد بلون واحد تفرضه على الكلّ، بل تنهم أية محاولة لاستئناف النظر في المدونة الموروثة بالعداء لتراث الأمة ودينها وقيمها وأجنادها.

ينبغي أن نكون أكثر صراحةً في الكشف عن المقولات الكلامية التي تمثل إطاراً مرجعياً للفقه المتشدّد حيال الآخر المختلف فقهياً وكلامياً ودينياً، ونفضح هذا المأزق الذي يكتوي به عالم الإسلام اليوم، الذي تعلنه وتمارسه الجماعات السلفية المقاتلة وغيرها من الجماعات المتطرفة التي تستبيح دماء الكلّ، وتسترقّ غير المسلمين في أوطاننا وتسبيهم، وتمعن في تفتيت كلّ شيء، من: دول، وميراث حضاري، وفنون، وآداب، وثقافات، وقيم سامية، وبنى اجتماعية، واقتصادية، وسياسية. كلّ ذلك نقرأه في مدونة الكلام والفقه الموروثة، وكلّ ما فعله هؤلاء أنهم كانوا أكثر شجاعة وصراحة فبعثوها من رقادها في رفوف المكتبات.

لماذا يتخفّى الكثيرون من كتاب هذه الجماعات خلف كلماتٍ وشعاراتٍ موهمة، تزعم أنها تقول كلّ شيء لكنها لا تقول شيئاً ذا معنى؟ ألا يدعوننا كلّ ذلك لفضح ما ينفشُ في تراثنا من مقولات اعتقادية وفتاوى فقهية تشرعن كلّ هذه المواقف التي تمزّق مجتمعاتنا، وتعمل على تخريب الأمن

الاقليمي، وتهدد السلام العالمي؟ ألا يدعونا كل ذلك للعمل على بناء «علم كلام جديد»، يتيح للمسلم الاحتفاظ بإيمانه من جهة، ويُمكنه من العيش في عالم يسوده التنوع والاختلاف من جهة أخرى؟ أليس من أهم أسباب المأزق الذي نعيشه غياب التراحم والعفو والمغفرة والسلام، وشحّة حضور قيم المحبة والشفقة والجمال، وتغييب كلّ ما هو مضيء في نصوصنا الدينية، ونسيان ما هو إنساني من تجارب الاجتماع الإسلامي، وافتقار مناهج التربية والتعليم ومنابر الجمعة لكل ذلك، وعدم تبنيها في تربية الأبناء وتعليمهم في العائلة والمدرسة؟

فوجئتُ بفعلٍ غريبٍ قبل سنواتٍ قام به أحدُ الكتّاب، إذ عمل على حذف كلِّ آيةٍ تشي دلالتها بما يشير للعنف في القرآن الكريم، ووزّع نسخةً محدودة التداول على بعض القراء. ورأيتُ جماعةً من الكتّاب والخطباء يلتزمون السبلَ المختلفةً لنفي العنف في لغة القرآن، والتشديد على أن لغته لا تتضمن سوى السلام والتراحم، وليس فيها أيُّ حضور للعنف. على الرغم من أن كلَّ من يقرأ القرآن يجد العنف ماثلاً بتعبيراتٍ مختلفة في بعض آياته، فقد وردت كلمة «قتال» والكلمات ذات الصلة بها في القرآن بحدود 170 مرة⁸³.

ويعود مثلُ هذا الفهم إلى تجاهلِ سياقات نزول القرآن في محيط الجزيرة العربية، الذي يتشكّل من عناصرٍ دينيةٍ وثقافيةٍ واجتماعيةٍ وجغرافيةٍ تختصّ به. وكلّ من يعرف محيطَ الجزيرة الذي احتضن نزول القرآن لا يمكنه إنكارَ بصمة بيئة عصر البعثة فيه. ويمكن القول: إن القرآن مرآةً تعكس شيئاً من الملامح الواضحة للحياة العربية في الجزيرة عصر البعثة. ومن هذه الملامح أنها حياةٌ معروفةٌ بخشونتها وتعبيراتها القاسية وعنفها، وهو ما تجلّى في اللغة وانطبع في كثير من ألفاظها وبيانها. ولا يمكن أن يخاطب القرآن أو أيُّ كتاب مقدّس مجتمعاً من دون أن يمتلك لغته، أو يتحدث معه بما هو خارج مقدرة عقله على الإدراك والفهم. روي عن النبي (ص) أنه قال: «أمرنا معاشر الأنبياء أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»⁸⁴.

اللغة ليست وعاءً أجوف، بل هي مكوّنٌ لهوية الكائن البشري العقلية والروحية والعاطفية، وعندما ينشد صاحبُ رسالة أن يوقظ روحَ مجتمع وعقله وضميره، فإنه لا يلتقط كلماتٍ محدّدةً من لغته، فيما يستبعد معجمَ اللغة الواسع كلّهُ، إذ لا يمكن إبلاغ الرسالة من دون استثمار الرأسمال اللفظي المتداول في اللغة.

العنف ظاهرةٌ ليست غريبةً على البشر، وقد كان العنف في العالم القديم أشدَّ حضوراً، وكلّما تطوّر الوعي تحضّرت حياة الإنسان واتسعت مساهمة الوسائل السلمية في حلّ نزاعاته، وإن كان العنف يتخذ أشكالاً أشدَّ خفاءً وخبثاً مع تطوّر الوعي البشري. وكان العنف أحدَ الأمراض المتوطنة في الجزيرة العربية، فأرسل الله لهم رسولاً معه كتابٌ يداوي أمراضَ الروح والقلب والعقل. وفي كلّ حالات الإدمان المرضي الخطيرة لا يكون الدواء إلّا من جنس الداء، فمدمنو المخدرات وغيرها يبدأ علاجهم بجرات مخفّفة منها بالتدريج، وربما تتواصل سنواتٌ حتى يشفى المدمن. ولا يمكن أن يخاطب النبيُّ الكريم (ص) الناسَ بلغة خاصة هو يبتكرها، أو ينتقي كلماتٍ من لغتهم ويترك ما هو متداولٌ من ألفاظها وعباراتها، لأن مثلَ هذه اللغة المُختَرعة أو المنتقاة تعجز عن التواصل معهم، وقد لا يعثر على متلقٍ يصغي له، لذلك فرضَ معجمُ اللغة وسياقاتُ مجتمع الجزيرة في عصر البعثة على النبيّ هذا النمطَ من الخطاب. وعلى الرغم من أن لغة القرآن اهتمت بكلِّ ما يحطم أغلالَ العقل، ويحيي الروح، ويوقظ الضميرَ الأخلاقي، لكن المجالَ التداولي للعربية وسياقاتَ المجتمع فرضاً على لغة القرآن ألا تخرج كلّياً عن أساليب الخطاب المعروفة فيه. والعنف الذي ظهر في الغزوات وعصر البعثة ينتمي إلى طبيعة المجتمع العربي وقتئذٍ، وعجزُ الوسائل السلمية للدعوة في مثل هذا المجتمع، لذلك اضطر النبي محمد (ص) للهجرة وبناء قاعدة الاسلام في المدينة.

86 ورد « السَّلَامُ » والكلمات ذات الصلة به في القرآن بهذه الصيغ: أَسَلَمْتُمْ، الْإِسْلَامَ، الْمُسْلِمُونَ، الْمُسْلِمِينَ، السَّلَامَ، السَّلَامَكُمْ، إِسْلَامِهِمْ، أَسَلِمَ، أَسَلَمُوا، أَسَلَمْتُ، أَسَلَمْنَا، بِسَلَامٍ، تَسْلِيمًا، تُسَلِّمُونَ، سَالِمُونَ، سَلَامًا، سَلَامٌ، سَلَامًا، سَلِيمٌ، سَلَمٌ، سَلَمْتُمْ، فَسَلَامٌ، فَسَلِّمُوا، لِلْإِسْلَامِ، لِلْمُسْلِمِينَ،

لِلسَّلَامِ، لِنُسَلِّمَ، مُسَلِّمَةً، مُسْتَسَلِّمُونَ، مُسَلِّمًا، مُسَلِّمَاتٍ، مُسَلِّمِينَ، مُسَلِّمُونَ، وَالْمُسَلِّمَاتِ، وَالسَّلَامُ،
وَأَسَلِّمْتُ، وَأَسَلِّمُوا، وَتَسْلِيمًا، وَتُسَلِّمُوا، وَسَلَامًا، وَسَلَامٌ، وَسَلِّمُوا، وَيُسَلِّمُوا، يُسَلِّمُونَ، يُسَلِّمُ.

س1: فضيلة الدكتور عبدالجبار الرفاعي، كيف تفهمون فكرة أو مصطلح «الأنسنة».. «أنسنة الدين» ثقافياً ودينياً وإنسانياً؟

87 إعادة كتابة لحوار أجراه: نبيل علي صالح، ونشرت مقاطع منه عام ٢٠١٧ في مطبوعات ورقية وإلكترونية عدة، منها: مجلة ذوات «المغرب»، وصحيفة المدى «بغداد»، وصحيفة الوسط «البحرين»، وصحيفة المثقف «سدني - أستراليا»، وغيرها.

جواب: يحيلنا مفهوم «أنسنة الدين» إلى تحديد ما نريده من: الإنسان والدين، إذ يختلف مفهوم «الإنسان» وهكذا مفهوم «الدين» تبعاً للسياقات التي نفهمه في فضائها، والمرجعيات التي يحيل إليها، والرؤية للعالم التي نتبناها.

أنا لا أفهم الدين فهماً وضعياً يقطع صلته بالملق، لذلك أختلف في فهمي لـ«أنسنة الدين» عما هو شائع لدى كثيرين من الباحثين في هذا المضمار. ولكي يتضح ذلك سأشير بإيجاز إلى مفهومي للدين ومفهومي للإنسان.

أما مفهوم الدين، فعندما نعود لكتابات المتخصصين في علم الأديان نعثر على عددٍ وفيرٍ من التعريفات المختلفة وحتى المتضادة له، فمنهم من يُعرِّفه بعبارات تشرح منشأه ومنابع إلهامه، وتحدث عن أنماط تحققه في حياة الفرد والجماعة، ومنهم من يُعرِّفه بجملة واحدة وكلمات موجزة، وحتى بكلمة واحدة.

ولا أريد أن أقتبس هذه التعريفات وأنسج عليها، كما لا أريد أن أنشغل ببيان التعريف استناداً إلى معايير أهل المنطق، بل سأحدث عما خلصتُ إليه من فهم للدين، تحكيه مسيرة حياتي الروحية والأخلاقية، وخبرتي في دراسة علوم الدين وتدريسها، ومطالعة كتابات متنوعة لفلاسفة ولاهوتيين وعلماء في مجالات علوم الإنسان والمجتمع والدين المختلفة. وفي ضوء ذلك كله أحاول التعرف على الدين من خلال بيان وظيفته.

يحيل استعمال مصطلح الدين في كثير من الكتابات الحديثة إلى أنه ظاهرةٌ ينتجها الإنسان، وهو فهمٌ اشتهر لدى مجموعة من الفلاسفة والمفكرين الغربيين، الذين قدّموا تفسيراتٍ متنوعةً للدين، إذ كان الدين في مفهومهم تعبيراً عن: خوف الإنسان، أو جهله، أو أنه ضربٌ من المرض النفسي، أو أن الدين مرحلةٌ من مراحل تطور الوعي البشري، يغادرها المجتمع عادةً لحظةً ينتقل إلى ما هو أنضج وأكمل من الوعي، أو أنه تبريرٌ للاضطهاد والتعسف والاستغلال الاقتصادي في الإنتاج والتوزيع الذي تتعرض له الطبقة المضطهدة.

هذه التفسيرات وغيرها تنزع إلى فهم الدين كما تفهم الفقر أو الجهل أو المرض أو غير ذلك من الظواهر السائدة في الاجتماع البشري، في حين يتطلب الدين تفسيراً أبعدَ مدى مما ذهب إليه كلُّ تلك التفسيرات. إذ إن هذه التفسيرات تخفق في الكشف عن طبيعة الكائن البشري، واحتياج كينونته العميق للدين، بوصف الدين حاجةً وجودية، وهو الحلُّ الوحيد لمشكلة الاغتراب الميتافيزيقي، والمنبع الذي يكفل إرواء الظمأ الأنطولوجي للمقدس.

يسهم الدين أيضاً في الإجابة عن أسئلةٍ مصيريةٍ شغلت الإنسان أمس، وما زالت تشغله اليوم، وستلبث تتكرر كلَّ يوم. أسئلةٌ تتمحور حول: المبدأ، والغاية، والمنتهى. كلُّ هذه الأسئلة تنشده اكتشاف حقيقة الكائن البشري ومعنى حياته ومآلاته، والعالم الذي يسكن فيه، وما وراء هذا العالم. كما أن الدين أهمُّ عاملٍ لبناء إرادة الإنسان وتنميتها. الإرادة كبوصلة السفينة، عطيها يقود الإنسان إلى التردّي والضياع. بناء الإرادة وتنميتها كان وما زال خلاصة ما تنشده الأديان الآسيوية، وهو المحور المركزي الذي تلتقي حوله أهداف هذه الأديان.

أما الإنسان فهو الكائن الأغرب والأعقد والأشدُّ ألماً في هذا العالم. ذات الإنسان لغزٌ للإنسان نفسه، وعلى حدّ تعبير نيتشه: «إن كلَّ إنسان أعجوبةٌ فريدة». الكائن البشري بطبيعته عميقٌ جداً، لا

يخلو من تناقض. عقله مثلما يفكر في الخير يفكر في الشر، ومثلما ينشغل بتدبير السلام ينشغل بتدبير الحرب، ومثلما يبرغ في ابتكار وسائل السعادة يبرغ في ابتكار وسائل الشقاء، وإلا فمن أين يأتي كل هذا الكيد والمكر والغدر واللؤم والخيانة، وكل هذه الكراهية والتعصب والعدوان، وكل هذا الخراب، وكل هذا القبح والظلام الذي يعبث بالحياة. وإن كان العقل يحاول ألا يفضح نفسه، لذلك لا يعلن عما يصدر عنه من طاقة تدميرية. وكثيراً ما يتحدث ويعد بما هو بناء وإيجابي، ويتجاهل ويهمل ما هو هدام وسلب.

حجم الألم في حياة الإنسان أكبر من الراحة، والشر أكبر من الخير. رحلة الحياة من الولادة حتى الوفاة فيها كثير من الألم. الولادة ألم، ترويض الطبيعة ألم، الصراع مع الآخرين ألم، المرض ألم، قلق الموت ألم، كدح العيش ألم. مع كل حاجة تولد بذرة ألم. من الشغف بتعدد الاحتياجات، والولع بتنوع المتطلبات، والتهافت على الامتلاك والاستهلاك، يتناسل ويتوالد ويتفاقم الألم. وإن كان لإثراء الحياة بالقيم الروحية والأخلاقية والجمالية أثر بالغ في خفض الآثار الممريرة للألم. لكن لا يمكن أن يتخلص هذا الكائن نهائياً من الألم الذي يعبث بحياته، على الرغم من كل الجهود العظيمة للأديان والثقافات وقيمها السامية في خلق طريقة عيش أمثل للإنسان. معظم حاجات الإنسان اليوم ليست أساسية، تفتعلها أساليب تسويق تبرع في غرس وتنمية شعور كاذب لدى الإنسان بضرورتها. ويتمكن الإنسان من الخلاص من كثير من الألم بالاستغناء عم ليس ضرورياً في الامتلاك، والكف عن الإفراط بالاستهلاك.

في ضوء مفهومي المتقدم لكل من الإنسان والدين، فما أعنيه بـ«أنسنة الدين»، ليس هو ما يذهب إليه بعض المفكرين من أن الدين ينبغي أن يُدرس كأية ظاهرة بشرية مقطوعة الصلة عمّ عدا البشر، ولا تبرير أو تفسير لوجودها وتطورها خارج عوالم البشر الحسية، وكأن الدين كأية ظاهرة مجتمعية يمكن أن نفهمها في إطار فهمنا لسواها من الظواهر.

لا أتمنى أن يتبادر الى الذهن مما ذكرته أنني أدعو لدراسة الدين وفهمه خارج العقل والعلم والمعرفة والخبرة البشرية، ذلك أنني أدرك جيداً أن أي فهم بشري لا يتحقق خارج ذلك. كذلك لا أريد أن أذهب إلى القول بتصويب كل دين، أو الإعلان عن أن كل دين مصدره وحياني، بل أريد القول بأن الدين توق أنطولوجي عميق للروح كي تلحم بوجود مطلق يكرسها ويسمو بها، سواء أكان هذا المطلق هو الله، أو إلهها، أو مطلقاً تنسجه المخيلة كما أشرنا. هذا التوق هو ما يفسر لنا ما لا يقبل التفسير العقلاني لتفشي الصور الزائفة للمطلق، التي يستلهمها كثيرون في تغذية التعصب والنزعات العدوانية لدى البشر، وفي إنتاج الأوهام والخرافات التي يضجّ بها أكثر الأديان.

«أنسنة الدين» التي أدعو لها هي نمط حضور لـ«الإله الروحي الأخلاقي» في حياة الإنسان. وبكلمة أخرى أنسنة الدين تنشد «ديناً روحانياً وأخلاقياً»، لا يقطع الصلة بالله ويجعل الدين ظاهرة بشرية خالصة، مثلما لا يتجاهل الطبيعة البشرية، ويتعاطى مع الإنسان وكأنه روح مجرد فقط، بل يوظف كل المعطيات المتاحة للتفكير والفهم الصحيح لحقيقة الإنسان. وهو كما يسعى لتأمين احتياجاته الجسدية في إطار هذا الفهم، لا ينسى احتياجاته العابرة للجسد، من حاجة لمعنة الحياة، وتنمية القدرة على التغلب على القلق الوجودي، وتزويد الإنسان بما يخفف عنه آلام العيش، ويقلل أوجاع الحياة، ويخلصه من التشاؤم والعدمية في العالم الذي يعيش فيه، ويمنحه طاقة إضافية تمكنه

من العيش بألم أقلّ، كلّما تعرّض لما يفوق طاقته المحدودة من آلام، ويضفي على حياته معنى أكبر، كلما تكشّفت له مواقف تشي بالعبثية واللامعنى في العالم. أنسنه الدين مسعى يهدف إلى إنقاذ المعنى الروحي والأخلاقي للدين بعد ضياعه في دين سياسي لا يعرف الكثير عن هذا المعنى ولا يسعى لامتلاكه، ودين فقهي يختزل الدين في مدونة أحكام قانونية تنسى الكثير من معانيه الروحية والأخلاقية، ودين كلامي يتيه فيه الدين في ظلام جداليات لا تنتهي لعلماء الكلام، ومحاجباتٍ عقيمةٍ تميت القلب وتطفئ شعلة الروح.

أنسنة الدين عندي تعني «إنسانية إيمانية، وإيمانية إنسانية»، وهي مختلفة عن «الإنسانية» التي لا تعبأ بالإيمان، والتي يتحدث عنها بعض المفكرين في الغرب والشرق، وتتمحور فيها الأنسنة حول مركزية الإنسان، وتنصيب الإنسان بديلاً لله في كل شيء، حتى تنتهي إلى نسيان الله وتأليه الإنسان.

ضرورة اقتران الإنسانية بالإيمان تعود إلى أن الكائن البشري لن يستغني عن الحياة الروحية، لذلك كثيراً ما يقود نسيان الله إلى ضياع هذا الكائن، وتخبطه في روحانياتٍ مستلبة زائفة، لا تخلو من وثنيات وخرافات غرائبية، وممارساتٍ هي أقرب للسحر والشعوذة المبتذلة، كعبادة البشر وتأليههم، أو الانصياع لضروب من روحانيات عبثية، والشغب ببعض أنواع الارتياض العنيف، أو اعتزال الحياة والهروب من الأوطان إلى غابات وكهوف وزوايا نائية، والتسليم الأعمى لدجالين مشعوذين، يزعمون أنهم ملهمون حاذقون في إيقاد جذوة الحياة الروحية.

أما ضرورة اقتران الإيمان بالإنسانية فيعود للحاجة إلى اعتماد العقل مرجعية في فهم كل شيء، ومن ذلك الدين، والاعتراف بالذات الفردية للكائن البشري، وحمايتها من أي انتهاك باسم الدين، وعدم التضحية بالفرد لأجل الجماعة، والتشديد على صيانة حقوق الذات البشرية وحرّياتها، واعتماد العدل قيمةً عليا في الحياة.

كما يعود اقتران الإيمان بالإنسانية إلى الخلاص من القراءة الخرافية والمتوحشة للنصوص الدينية. القراءة المتوحشة تبدد الإيمان، وتهدر كرامة الإنسان وتفتك به. والقراءة الخرافية لا تخلو من وثنية، وكل وثنية لا تهدر كرامة الإنسان وتبدد المضمون الروحي والأخلاقي للدين فحسب، بل يحتجب معها الله عن العالم، وتنصب بديلاً عنه أوثانٌ تتعدّد بتعدّد تلك الخرافات، وهذه الأوثان ليست إلّا آلهة زائفة تستعبد الإنسان، بعد أن تشلّ عقله، وتمزّق روحه، وتبدّر حقوقه، وتحجبه عن الإله الرحماني الأخلاقي.

مفهوم الدين في «الإنسانية الإيمانية» غير الدين المستلبة فيه إنسانية الإنسان. أما الإيمان في «الإنسانية الإيمانية» فهو الإيمان الحرّ الذي يقترن فيه الإيمان دائماً بالحرية وليس بالاسترقاق والعبودية. في «الإنسانية الإيمانية» يكون إيماني حيث تكون حريتي، أي إن الصلة بالله هنا صلة عضوية، لا تتأسس على الرضوخ والانسحاق وإهدار الكرامة، بل تتأسس على الحريات والحقوق البشرية. الدفاع عن الله في «الإنسانية الإيمانية» يبدأ بالدفاع عن كرامة الإنسان، وصيانة حقوقه، وحماية حرياته. إذ لا يمرّ الطريق إلى الله إلّا من خلال احترام الإنسان ورعايته وتكريمه.

الإنسانية الإيمانية يتّحد فيها مسار الإيمان بمسار حماية كرامة الكائن البشري واحترام إنسانيته، بل إن الإيمان إنما يتحقّق ويتكرّس فيها بالغيرة على الإنسان. إنها أنسنة للإنسان بحمايته من لا إنسانية الإنسان، وتحرير الإنسان من تعصّب وعدوان ووحشية الإنسان.

الإنسانية الإيمانية عندي يحيل معناها إلى أن «الله واحد والإنسان واحد»، بمعنى أن الإنسان يكتسب حقوقه الطبيعية بوصفه إنساناً لا غير. وعلى هذا الأساس يبتني مفهوم المواطنة التي ينبثق منها استحقاق كل مواطن لحقوقه المدنية والسياسية. في إطار هذا الفهم تكتسب المساواة قيمتها من كونها مساواة لا غير. وتكتسب الحرية قيمتها من كونها حرية لا غير. وتكتسب المحبة قيمتها من كونها محبة لا غير. وتكتسب الرحمة قيمتها من كونها رحمة لا غير. ذلك أن المساواة والحرية

والمحبة والرحمة قيمٌ كونيةٌ عابرةٌ للمعتقدات والثقافات والإثنيات والهويات والتاريخ والجغرافيا. ولو لم يستمد الكائن البشري حقوقه من كونه إنساناً، واستمدّها من انتمائه إلى إثنية وهوية وثقافة وديانة خاصة، وقننذ يتضخم ما هو لا إنساني ليبدّد ما هو إنساني. وعندما تكون الهوية والمعتقد والحقوق الثقافية والإثنية الخاصة أعلى من إنسانية الإنسان تنقلب الهوية إلى لا إنسانية تُسجّن فيها القيم الإنسانية الكونية.

س2: ما دوافع وأسباب حاجتنا، بوصفنا اجتماعاً دينياً، لإعادة تسليط الضوء على مسألة «إنسانية» الدين الإسلامي، أو إعادة اكتشاف جذره القيمي الإنساني مع كونه تأسّس، في عمقه الذاتي وأصالته الموضوعية، على قيم ومبادئ إنسانية استجابت لها وأمنت ودانت بها أممٌ وشعوبٌ وحضاراتٌ إنسانيةٌ كثيرةٌ على مدى التاريخ كلّها؟

جواب: كان القرآن الكريم في الإسلام وما زال، كما هي النصوص المقدّسة في الأديان الأخرى، مُلهماً لسلسلةٍ من التفسيرات والتأويلات المختلفة التي أفرزتها العصور المتوالية للاجتماع الإسلامي، وما استبدّ فيها من صراعات الاستحواذ على السلطة السياسية والروحية، وما ورثته من ثقافاتٍ وقيمٍ لدى الإثنيات والمجتمعات المسلمة المختلفة، وطبيعة الظروف الثقافية والاقتصادية والاجتماعية في حياتها.

لقد تراكم عبر الزمان كمٌ هائلٌ من التأويلات والتفسيرات، التي نسميها علومًا أو معارف إسلامية، وأضحت منجماً يموّن الحياة الدينية في الإسلام بكلّ ما تتطلبه. وغيّبت تلك التأويلات والتفسيرات بالتدريج القرآن، وغرق الأساتذة والتلامذة في الحواضر والحوزات والمدارس الدينية في طبقاتها المترامية. معظم الدارسين نسوا أن كلّ هذه القراءات هي هوامشٌ وشروخٌ واجتهاداتُ الآباء في فهم النصّ وتفسيره، وهي ليست إلّا تمثّلاتٍ بشريةً للقرآن تنتمي لأفقها التاريخي، حدودها الزمان والمكان واللغة وثقافة المجتمع، وكلّ ما كان يسود العصر الذي أنتجت في فضائه.

«نسيانُ الإنسان» ظاهرةٌ استبدّت في حقول عدة من تراثنا، نراها في الكثير مما أنجزه المحدثون والمفسّرون والمتكلّمون والفقهاء وغيرهم، وساعدت ظاهرة نسيان الإنسان على إنتاج قراءةٍ مُغلّقةٍ للنصوص الدينية، لا تنفي الإنسان باسم الله فقط، بل تنفي الحياة باسم الآخرة، وتنفي العمران البشري باسم الاستخلاف، وتنفي الذات باسم التكليف، وتنفي الأخلاق باسم الفقه، وتنفي الحريات باسم العبودية لله، وتنفي حقوق الإنسان باسم حقوق الله، وتمحو الصورة الروحانية والأخلاقية والجمالية لله باسم التمسك بدين السلف ومحاربة البدع والمستحدثات.

وعلى الرغم من أن السلفية، بوصفها نمطاً في التفكير والتعبير والسلوك، شائعةٌ في كلّ الأديان والثقافات، لكنها اجتاحت بشكل مريع الحياة الدينية لعالم الإسلام في هذا العصر. فلم تتوقف الدعوة السلفية عند المؤسسات الدينية ورجال الدين، بل تبنّاها بعضُ المفكرين والباحثين اليوم في عالم الإسلام، ممن برعوا في دراسة وتوظيف الاتجاهات والمناهج والمقولات الجديدة في الفلسفة وعلوم التأويل، بغية خلع غطاءٍ على السلفية يغوي الشباب ويفتنهم بها.

السلفية على الضدّ من «الإنسانية الإيمانية»، ذلك أنها نمطٌ تفكيرٍ يعاند التاريخ، ويظلّ يكرّر كلّ شيء ينتمي للآباء ليبقيه كما هو. تنتشّب السلفية دائماً بمقولات لا زمانية لا مكانية لا تاريخية، لذلك تقاوم بشدّة كلّ تساؤل، وتتناهض أيّة دعوة للمراجعة والنقد والغربة والتمحيص.

«الإنسانية الإيمانية» في مفهومي تختلف عن مفهوم «الإنسانية» الذي يُتداول في أدبيات وأحاديث الجماعات الدينية قناعاً يختفي خلفه مفهومٌ خاصٌ للإنسان. الإنسانية في مفهومهم توصيفٌ يختصُّ

بالمسلم الذي يعبر تفكيره وسلوكه ومواقفه عن مدونتهم الكلامية والفقهية، حتى لو كان الكثير من مفاهيمها وأحكامها لا ينطق برسالة القرآن الروحية والأخلاقية. لا يأتي الإنسان في أدبيات هذه الجماعات بوصفه مكتفياً بذاته في مكانته الإنسانية، بغض النظر عن: ديانتِهِ، أو عرقه، أو لونه، أو جنسه. كما لا تعني كثرة الحديث عن الإنسان في أدبيات هذه الجماعات اليوم اعتماداً إنسانيته، بوصفه إنساناً، معياراً في منح الحريات والحقوق البشرية، بل تعني الإنسان الذي ينتمي إلى: ديانة و فرقة ومذهب وجماعة خاصة. إن الإنسانية تقتضي بطبيعتها الإرادة والحرية والمسؤولية. لذا فإن «الإنسانية الإيمانية» على الضد مما في تلك الأدبيات، لأنها تمتلك حساً تاريخياً يصغي لروح العصر، فتشدد على مواكبة الواقع، وتسعى لإنتاج نِمتِ إيمانٍ يتناغم وذلك الواقع، وتدينّ يخلّص المتدينّ من الاغتراب عن عصره ومحيطه. ولا تنجز ذلك إلا بعبور الماضي وأسئلته وإجاباته، والخلاص من صور الإله الدموي المحارب التي ترسّخت في دين الآباء.

اكتشاف المنابع الإنسانية في الدين محاولة لإحياء الصورة الروحانية والأخلاقية والجمالية لله، والتحرّر من كلّ الصور النمطية للإله التي أنتجت العصور المختلفة للاستبداد في الاجتماع الإسلامي، وأضحت فيها صورة الله تُختزل في سلطة غاشمة، لذلك اقترن في مفهومها الإيمان بالله بطاعة السلطان والرضوخ له، وصار التدينّ رديفاً لاسترقاق الخليفة والسلطان للرعية، وعدم الاكتراث بكراماتهم وحرياتهم وحقوقهم. رسوخ تلك الصورة وتفشيها في مقولات كلامية وفتاوى فقهية أسهم بتشكيل أرضية ثقافة الطاعة والانقياد في عالم الإسلام، وكرّس باستمرار أرضية للاستبداد يصعب تقويضها، يتوالد منها على الدوام نمط تفكير يبرع في إنتاج كلّ أشكال الاستعباد وعدم الاكتراث بكرامة الإنسان.

س3: بوصف الإنسان غاية الدين، ومحور الفاعلية الحضارية، ما مواقع الأنسنة في الفكر الديني (الإسلامي) على مستوى التشريع والخطاب الفكري، وعلى مستوى منظومات الحقوق الفردية والمجتمعية؟ ثم، أليس لفكرة الأنسنة (أنسنة الدين) بحدّ ذاتها تلك الفاعلية العملية والميدان الخصب للتقريب بين العلوم الإنسانية والعلوم الشرعية؟

جواب: ليس بوسعنا إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين من دون تجسير العلاقة بين علوم الدين وعلوم ومعارف الإنسان المختلفة، ففي الأديان الوحيانية فضلاً عن سواها لا يتحقق أي دين منها خارج فضاء حياة الكائن البشري، وأنماط تعاطيه مع ما حوله وأساليب عيشه، لذلك نجد كل تمثيلات الأديان أرضية، تتجسد في سلوك الإنسان ومنجزاته ومكاسبه المتنوعة، وترتسم في تجليات إبداع عقله، وما ترتوي به أشواق قلبه، وما تسكن به روحه. لكننا لم نزل حتى اليوم نرفض بشدة توظيف تلك العلوم في دراسة وتحليل وتفسير تعبيرات الدين في الحياة الشخصية والاجتماعية، ونتهم أية محاولة تدعو أو تعمل على ذلك بالمروق عن الدين. المؤسف أن هذه القطيعة لم تقتصر على علوم الدين، بل تسربت إلى مجالات حياتنا الأخرى؛ الاقتصادية والسياسية وحتى الثقافية وغيرها، التي ما زال أكثرها سجين الأفق الماضي.

الطلاق الذي ورثناه في عالم الإسلام منذ عصور الانحطاط بين علوم الدين وعلوم الدنيا كما يسميها القدماء، وما تركته الاتجاهات النصوصية للمحدثين والإخباريين سنة وشيعة، والمواقف المناهضة للتفكير الفلسفي والمنطقي والكلامي وعلوم المعقول في الإسلام، قادنا إلى دروب مسدودة، يكرّر فيها حاضرنا ماضيها، فلا نبدأ خطوة فيها إلا حيث ننتهي ولا ننتهي إلا حيث نبدأ. هذا الطلاق ولد انطواءً وحساسيةً سلبيةً حيال العلوم والمعارف والخبرات البشرية الكونية أوهمتنا بالاكْتفاء بما لدينا، وألا حاجة لنا بكل ما يبدعه الإنسان. وبمرور الزمان تحوّلت هذه الحساسية إلى ممانعة غاطسة في اللاوعي الجمعي، تبرز أحياناً على شكل ممانعة مرضية حيال كل ما لا نعرفه وما لم نألفه في ميراثنا، مما يبتكره ويكتشفه غيرنا. ويعود إلى تلك الممانعة المرضية الكثير من إخفاق عالم الإسلام وضالة إسهامه في إنتاج ما يتناسب وحجمه الديمغرافي الهائل في الفلسفة والعلوم والمعارف المتنوعة الحديثة. وإلا بماذا نعلل هذا الإخفاق الحضاري؟ وكيف نفهم التنافي بين الشعور بالتفوق على الأديان والثقافات والمجتمعات الذي يغدّينا به تراثنا من جهة، والعجز عن الإسهام في صناعة ما هو خلاق وجميل في العالم اليوم من جهة أخرى؟ وكيف نفسّر الغياب شبه التام لما يقارب مليار ونصف مليار إنسان عن أعياد نوبل منذ أكثر من قرن، في حين تحضر مجتمعات صغيرة جداً بكثافة وفاعلية في هذه الأعياد؟

ولعلنا نعرّض في تلك الممانعة المرضية على معظم العوامل الكامنة خلف إجهاض مبادرات تحديث التفكير الديني في الإسلام منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم، وإخفاقها في بلوغ غايات لا تتطابق ومنطق البدايات في تشكيل علوم الدين.

س4: من المعروف أنّ مرجعية الدين تستند إلى مجموعة قيم ونصوص معيارية ثابتة، تُبنى عليها وتنشأ في ضوئها تجارب دينية تاريخية. والواضح أن كثيرين يميزون ويفرقون بين صورة الدين الأصلية كما تمثّله قيمه الذاتية القارّة، وبين ممارسات وأفعال الأتباع والمريدين، بما هي سلوكيات التدين الخاضع لتأثيرات اجتماعية ومتغيرات ثقافية وبيئية مجتمعية وتاريخية وغيرها. في رأيكم: هل من الصحيح والمنطقي والعقلاني والشرعي الفصل والتمييز بين مساحة الدين ومساحة التدين في علاقة الدين بالفرد والمجتمع طمعاً في أن يرتبط الناس بجوهر الدين بدل ارتباطهم بأنماط وأمثلة دينية كامنة في الماضي وفي التاريخ، قد تكون لها سلبياتها وتعقيداتها وتجاربها المكلفة رمزياً ومادياً، خاصة على مستوى ما نعيشه اليوم من هذا الدمج وعدم الفصل بين «إنسانية»

الدين كقيمة ذاتية، وبين سلوكيات من يدّعي تمثيْلَه والنطقَ باسمه من تيارات وجماعات التكفير والتطرّف الديني؟

جواب: أعتزف بأن التمييز الذي نشدد عليه صعبٌ جدًّا. التمييز بين الدين بوصفه ظمًا أنطولوجيًا متجذرًا في كينونة الكائن البشري، وتمثّلات الدين في حياة الفرد والجماعة، ذلك أن تمثّلات الدين في حياة الكائن البشري ليست سوى ما يظهر في الأفعال والمواقف المتنوعة لحياته، فكيف نفصل بين الإنسان وفعله ومواقفه التي لا يحضر إلّا بها في العالم.

تكرّر هذا التمييز كثيرًا بصيغ عدة في أدبيات عصر النهضة، وما زلنا نبرّر به كلّ سلوك خاطئ يصدر عنا وعن شبابنا تجاه المجتمعات الأخرى حتى اليوم، فكلمًا صدر فعلٌ لا أخلاقي ولا إنساني من شاب مسلم في الغرب والشرق نقول هذا فعلٌ لا يمثّلنا، ونبرّر ذلك بالقول المكرّر: إن «الدين غير التدين، والمتدين غير الدين»، وإن «الإسلام غير المسلمين». طالما ناقشني تلامذتي وبعض الشباب حول السلوك المتوحش للإرهابيين، مثل انتحاريي داعش وغيرهم، ممن يتخذون آثار بعض الفقهاء والمتكلمين والمفسرين والمحدثين مرجعيةً تسوّغ أفعالهم اللاإنسانية، من الذين ما زال ميراثهم حيًّا وفاعلاً ومؤثرًا في تربية وتنشئة وتثقيف الشباب، وممن تبجلهم وتحرص على نشر آثارهم جماعاتٌ ومساجدٌ ومؤسساتٌ عملاقة في بلاد متعدّدة، ويعتمدون مؤلفات أولئك الأعلام وكتابات تلامذتهم أمس واليوم بوصفها ملهمةً لهم. وحين كنتُ أجيب تلامذتي بذلك الجواب المستهلك: «الدين غير التدين»، و«الإسلام غير المسلمين»، والذي لم أعد مقتنعًا به منذ سنوات طويلة، غالبًا ما كانوا يسكتون، غير أن سكوتهم يشي باعتراضٍ أقسى من الكلام، كما تلمح إليه النظراتُ الساخرة لعيونهم.

لا أعتقد بوجود دين من دون تدين، ولا أعتقد بانفصال الدين عن التدين، والذي هو تعبيرات الدين في حياة من يؤمن به. الحدود بين الدين والتدين نحن من يصنعها. التدين هو سلوك الإنسان وتفكيره وتعبيره، ولا دين في الأرض خارج ذلك. كلّ حضورٍ للدين في الحياة هو التدين. الدين يتجسّد في حياة الفرد والمجتمع تبعًا لطبيعة الاجتماع البشري ودرجة تطوره الحضاري ومستوى وعيه وثقافته. لا يستقلّ الدين عن ثقافة البشر ونمط تمدنهم وطبائعهم. لذلك لا نجد دينًا في الحياة لا يكون مؤثرًا ومتأثرًا بكيفية حياة الناس وطرائق عيشهم.

نحن نعمل دائمًا على تبرئة المعتقدات والأديان وندين الإنسان، على الرغم من أن كلّ المعتقدات والأديان منخرطة في التاريخ، ولا تتحقّق أيُّ منها إلّا في إنسان يعتنقها وتظهر تعبيراتها في حياته الشخصية والاجتماعية بوصفه فردًا ينتمي لجماعة بشرية تعتنق هذه الديانة. لذلك ينبغي أن نعود إلى التعرّف على قراءات النصّ الديني وتأويلاته التي هي أولى أشكال تمثّلاته في حياة الإنسان، وهي المنبع الرئيس الذي تستقي منه سلوكيات ومواقف المؤمنين به، ولا شك في أنها بأسرها تفسيراتٌ تنتمي إلى دين الآباء. تلك التفسيراتُ رسمت صورته الخاصة لله، ونمطتها في إطار يحاكي كلّ ظروف وملابسات الحياة السائدة في زمان ومكان وبيئة معيّنة، وهي صورةٌ طالما عملت على تشريع أشكال متنوعة لمناهضة العقل وقمع الإيمان الحرّ، ومصادرة الحقوق والحريات، وسوّغت الاستبداد والتمييز بين البشر في العالم.

وبمرور الزمان لم تصبح تلك التفسيراتُ للنصّ المقدّس وحدها مقدّسة، تستعصي على المراجعة والنقد والغربلة، بل غالبًا ما يمسي مفسرُ النصّ مقدّسًا أيضًا، لا يخضع للمساءلة في ما يقول ويفعل. وهي ظاهرة بشرية عامة لا تختص بالنصّ الإسلامي المقدّس، بل استبدت في كلّ الأديان

في التاريخ، لكن بعض الأديان مثل المسيحية استطاعت الحدّ منها، عندما شدّدت على عدم الخلط بين مكانة مفسّر النصّ والنصّ نفسه، إذ بدأت تعمل على وضع كلّ منهما في نصابه، منذ أن بدأت مع حركة الإصلاح الديني، وعززها مجمع الفاتيكان الثاني 1962 - 1965، لكنها للأسف ما زالت ماثلة في عالم الإسلام حتى اليوم.

هنا تظهر الحاجة ماسة لتوظيف الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية في فهم الدين وقراءة نصوصه المقدّسة، بغية اختراق الطبقات الكثيفة للقراءات المتراكمة عليه بمرور الزمان، والعمل على تحيينه واستحضار معناه الذي يتحدّث للمسلم اليوم، ويجيب عن أسئلة عصره، ويصغي لألامه ومشكلاته باهتمام، وكيف عجزت الصورة النمطية المتوارثة من عصور الاستعباد لله عن حلّها. لذلك ينبغي أن نعمل على إحضار صورة الله المغيبة، الصورة التي تنشد الحق والخير والرحمة والحبّ والجمال والعدل والسلام. في ضوء هذه الصورة يمكن أن يظهر في حياتنا تديّن لا يخاف العقل، ويتصالح مع كلّ زمان ومكان، ولا يتمسك بمنطق أحادي يرفض كلّ تطور. تديّن ليس حذرًا أو وَجَلًا من مكاسب الغير في العلوم والمعارف والتكنولوجيا المتنوعة. تديّن ليس مصابًا بشيزوفرينا من الآخر. تديّن لا يطلب من المسلم مواجهة البشرية وإعلان الحرب على العالم الذي يعيش فيه.

س5: في ضوء التحديات المثارة أمام الإسلام (بوصفه دينًا إنسانيًا بطبيعة الحال) وبعد الذي جرى من هيمنة تيارات وتنظيمات الإسلام الجهادي الراديكالي (من جماعات القاعدة وأخواتها وداعش ومكوناتها وتحزّباتها) التي قامت بأعمال متوحّشة منافية للقيم الإنسانية، وما أملاه ذلك من تساؤلات وفتح لباب الاستفسارات والأسئلة المصيرية عن الدين ذاته. ما دورك بصفتك مثقفًا (دينيًا) على مستوى إحياء نزعة الأنسنة الإسلامية مطلبًا جدّيًا ملحًا، ليس فقط على صعيد توكيد حقيقة أن الاكتراث بالشاغل الإنساني لم يكن يومًا بعيدًا عن فضاء التفكير والنقاش العربي والإسلامي، بل أيضًا على صعيد تفعيل دور وحضور المبدأ الإنساني كمبدأ إسلامي جوهري لا بدّ من تفعيله وإعادة الاعتبار إليه عمليًا؟

جواب: هناك مبالغاة وتهويلٌ ورومانسيةٌ في فهم دور الفكر والمفكر، والثقافة والمتقف، وما يجب على المتقف الديني خاصةً أن ينهض به، والرهانُ على تأثيره السحري في عملية التغيير الاجتماعي، وكأنه نبيٌّ جديد. وعلى أثر هذا الفهم الملتبس أصبح المتقفون متهمين أو خونةً، أو مناضلين تبعًا لما تصفهم أدبياتُ اليسار، أو فدائيين كما يذهب الراديكاليون، أو مجاهدين وشهداء كما تتحدث عنهم أدبياتُ الجماعات الدينية.

لم يعد المفكرُ أو المتقفُ أو أيُّ فرد مهما كان صانعَ العالم، ولم تعد حركةُ التاريخ مُرتَهنةً بالأبطال، ولم يعد تغييرُ المجتمع في عالمنا اليوم متوقَّفًا على الفكر والثقافة بمعناهما القديم، بل إن تطوُّر العلوم والمعارف البشرية وضع معادلةَ التغيير في مسارٍ مغايرٍ لما هو متعارف عليه، مسار يواكب ما استجدَّ من تحولات عميقة في أنماط حضور الإنسان في العالم. تكنولوجيا النانو، والهندسةُ الوراثية، وتكنولوجيا المعلومات والأنترنت والاتصالات، تنجز كلَّ يوم ما لبث الكثيرُ منه حتى الأمس أحلامًا وربما خيالًا علميًا. لا أظن أن شخصًا اليوم لم تُحدث تكنولوجيا المعلومات ووسائلُ الاتصال الجديدة تأثيرًا في نمط حياته وطريقة عيشه. العام الماضي كنتُ في رحلة برية من بغداد إلى جنوب العراق، سلكْتُ فيها طريقًا يمرُّ من خلال مراعٍ وأراضٍ زراعية، فهالني حضورُ الهواتف النقالة لدى الرعاة والفلاحين في قرى نائيةٍ مهملةٍ مبعثرةٍ على مساحات زراعية شاسعة، حتى الرعاة والفلاحون الأميون اخترقت حياتهم وسائلُ الاتصال الحديثة، رأيتُ بعضهم يمشي حافيًا في أرضٍ يبابٍ غير أنه يستعمل الهاتف. وطبقًا لما يراه المعلِّم هايدغر فإن دخولَ آيةٍ تقنية جديدة تتحوَّل تبعًا لها رؤيةُ الإنسان للعالم وطبيعةُ حياته ونمطُ وجوده. التقنية ليست أدواتٍ وآلاتٍ وأجهزةً وأشياءً محايدةً كما كنا نعتقد، إنما هي كيفيةُ حضورِ للكائن البشري في العالم، يحاكي هذا الحضورُ كيفيةَ هذه التقنية ويتناغم معها، بما في ذلك إعادة تشكيل الرؤية للعالم وطريقة التفكير ونمط الثقافة. لقد «حذَّر تقرير صادر حديثًا من شركة McKinsey & Company من أن ما يقرب من 45 % من الوظائف الموجودة قد يتم شغلها بواسطة الروبوتات. وأضاف التقرير أن من بين كل الدول الشرق أوسطية الست التي تم فحصها، تبين أن 366.6 مليار دولار من دخل الأجور و20.8 مليون موظف ممن يعملون بدوام كامل يرتبطون بنشاطات تُشغَّل بشكل آلي بالفعل اليوم... وأن نحو 50 % من الأشخاص سيكونون معرضين لعملية التشغيل الآلي المقترنة بالتقنيات الجديدة ذات الصلة بالثورة الصناعية الرابعة. وفي تقرير من إعداده، قال منزر توهمي، الذي يشغل منصب نائب الرئيس الاقليمي لشركة EpicorSoftware لمنطقة الشرق الأوسط وأفريقيا، إنه ستنتم الاستعانة بأكثر من 1.7 مليون روبوت صناعي جديد في المصانع حول العالم بحلول عام 2020، وهو العدد الذي يشكل معدل نمو سنوي قدره 14 %، ما يعكس مدى النمو بهذا المجال» 88.

بموازاة تقنية المعلومات ووسائل الاتصال الجديدة هناك تكنولوجيا الهندسة الوراثية التي تعدُّنا بما لم تعدنا به علومٌ ومعارفُ الإنسان من قبل، ذلك أنها تتدخل في الخارطة الوراثية للكائن البشري، وتبشِّر بأنها تستطيع أن تجري تعديلًا على DNA يغيِّر من الصفات الوراثية الثابتة. وفي ذلك ما يُنبئ بإمكانية التحوُّل في بعض الصفات الأبدية للطبيعة البشرية.

أتمنى أن نقرأ كتابَ (فيزياء المستحيل) للفيزيائي الأمريكي من أصل ياباني الحائز على جائزة نوبل ميشيو كاكو، وكتابه المهم الآخر (رؤى مستقبلية: كيف سيغير العلم مستقبلنا في القرن الواحد والعشرين)، لنفتح نافذةً على صورة الغد، وما يعدُّنا به العلم من انتقال إلى طرائق أخرى في العيش، تتغير معها الحياة بشكل كبير.

«المثقف الديني» كما أفهمه هو الباحث المستوعب للتراث، والخبير براهن الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية، والمهتم بدراسة الدين وأشكال تعبيراته المختلفة في الاجتماع البشري، والقادر على تقديم فهم نقدي للتراث، وتحليل علمي لتمثلات الدين في الحياة الشخصية والاجتماعية، وهو فهم لا يتحدث فيه الماضي للحاضر، ولا تترسخ فيه سطوة الآباء على الأبناء.

مثل هذا الباحث أعزل، لا يحميه أحد عادة، لأنه لا يعزف ألحان آية سلطة سياسية أو دينية، ولا ينشد أنشودة الجماهير، ولا يحظى برعاية آية مؤسسة حكومية أو اجتماعية، ولا تعترف به أية منظمة حزبية، بل يتحفظ الكلُّ على منجزه ويحذر منه. وأخيراً تحاربه المؤسسات التقليدية، والجماعات الدينية، والتنظيمات الحزبية. شغفه بفضح المسكوت عنه في التراث واكتشاف أنساقه المضمر، وتفكيك أشكال السلطة السياسية والروحية المختلفة، ونقد إسلام الآباء، وما يقدمه هذا الباحث من فهم مختلف للدين. كلُّ ذلك من شأنه أن يستفزَّ الكلَّ، ويحرِّضهم لمواجهته. والناس بطبيعتهم يقلقهم كلُّ صوت غير مألوف، يتحدث لغةً لا يعرفونها، ولا يعزف ألحان معزوفاتهم المألوفة.

وعلى الرغم من أن المثقف الديني لا يمالئ آية سلطة، غير أن البروليتاريا الرثة، وبعض المثقفين المغرمين بشعارات اليسار الفوضوي، لا يرضيهم ذلك، فيطالبونه بكلِّ ما يحلمون به ويتمنونه، ويترقبون منه أن يكون بديلاً لمؤسسات الدولة والمجتمع الثقافية والإعلامية والسياسية والاقتصادية، بل يريدون منه أن يحمل بندقيته ويقا تل، مثلما فعل ريجيس دوبريه الذي توجه إلى بوليفيا والتحق بالمناضل الشهير تشي غيفارا، وإلا فهذا المثقف في نظرهم قاعدٌ جبانٌ، متهم، وإن كانت جهوده متواصلةً في التربية والتعليم والبحث والكتابة والنشر. ولا يعبأون بما يكابده في تأمين رزقه، وحيرته في تأمين الحد الأدنى لأمنه الشخصي ومصير أسرته.

المثقف الديني وكلُّ مثقف حرٍّ ليس مبشراً أو داعيةً أو مناضلاً أو فدائياً. المثقف الديني ليس مسكوناً بأدلجة الدين، وليس صاحب دعوة تبشيرية. تتلخَّص مهمته بتفسير العالم، لأنه يدرك أن تفسير العالم يسبق تغييره، إذ تخفق كلُّ محاولة لتغيير العالم قبل تفسيره.

تتمحور جهود المثقف الديني حول تفسير ونقد ما يتفشى في مجتمعاتنا اليوم من قراءة خرافية للنصوص الدينية، كما يعمل على تقويض القراءة الفاشية المتوحشة لهذه النصوص. المثقف الديني غيورٌ على الحياة العقلية للناس، لا يملّ من إيقاظ القيم الروحية والأخلاقية والجمالية في الدين. تنتشد رسالته: إيقاظ العقل، وإحياء الروح، وإثراء الأخلاق، وتربية الذوق الفني. يعمل على حماية العقل من أن تستهلكه الخرافات، وما تفضي إليه تلك الخرافات من أوهام وتشوهات في رؤية العالم. يهتم المثقف الديني ببناء تدبُّر عقلا ني من خلال اكتشاف ما هو دنيوي وما هو ديني، ورسم الحدود الخاصة بكل منهما، وبيان المجالات التي يتحقَّق فيها الدنيوي، والمجالات التي يتحقَّق فيها الديني.

هموم المثقف الديني ترمي إلى بناء الإيمان وتمتينه، لا تبديده وتهديمه. وحماية الأجيال الجديدة من التمزق والعشية والضيا ع في دروب التيه. يهّمه تكريس الحياة الروحية، وبعث وتنمية المواقف

الأخلاقية، بوصفها تجربة للحياة يعيشها، وتجربة للحقيقة يتذوقها. ويشرح كيف أن تأثير هذه المواقف متبادل في الحياة الشخصية، إذ تمر الأخلاق بدورة إنتاج تكون فيها هي الأثر وهي المؤثر، فكما ننتج نحن المواقف الأخلاقية ونعيشها ونتذوقها تعيد هي إنتاج شخصياتنا أخلاقياً. الأخلاق نسيج منظومة علائقية يُنتج بعضها بعضاً. كل موقف أخلاقي تغتني به شخصياتنا ويثريها ينقلنا إلى مرتبة أسمى في سلم التكامل. وهكذا كلما تسامى الإنسان أصبحت بصمة أقواله وأفعاله أخلاقية، وصارت الأخلاق يصنعها فتصنعه، يرفضها فترفضه، يصونها فتصونه، يحميها فتحميها.

س6: يرى كثيرون من نخب الحداثة الدينية العربية كمحمد أركون ونصر حامد أبو زيد وعبدالمجيد الشرفي وغيرهم، أن موضوع «الأنسنة» كاستراتيجية نقدية تكرر كل القيم التي تعيد الاعتبار للإنسان؛ كالعقلانية، والحرية، والديمقراطية، والمساواة... بعد أن سلبها منه اللاهوت أو السلطة الكهنوتية التي تنطق وتقرر باسم الإله دائماً على حدّ تعبيرهم.. ما تقييمكم لما سجّله المدونة النقدية الحداثية العربية من نقد للخطاب الديني الإسلامي التقليدي، خاصّة على مستوى انهماكه بالحديث النظري عن أهمية وضرورة التجديد الديني نظرياً، وما سجّله أيضاً تلك المدونة النقدية من تفكيك لمضامينه المعرفية، ومن تحليل لطبيعة العلاقة بين هذا العقل الحداثي وبنية الخطاب الديني، وطموحاته الاستراتيجية الأنسية التي استهدفت (وتستهدف) ترويض جموحه «الديني»، وتفكيك سلطته النسقية، واستبطان مكبوتة التخيلي، ومخزونه الرمزي، وفضح تلاعباته الكهنوتية ومراوغاته الإيديولوجية، إذا جاز لنا التعبير؟

88 صحيفة إيلاف الإلكترونية، ١٦ فبراير ٢٠١٨. عن:

/million - middle - east - jobless - soon - ٢١/https://ameinfo.com/technology/it

جواب: الدينُ خارجُ التفكير عند الكثيرين من الباحثين والدارسين والأدباء والفنانين والمثقفين في بلادنا. التفكيرُ والتعبيرُ والكتابةُ الجديدةُ في قضايا الدين ضريبتُها موجعة. مسيرةُ المفكرِ والباحثِ المهمّةُ تبحثُ أسئلةَ الدين وإشكالياتِ المعرفةِ الدينية اليوم لا تخلو من مغامرة. إنه يجازف لحظة تقديم فهمٍ مختلفٍ في تحليل طبيعة المعرفة الدينية ودراسة تعبيرات الدين في الحياة، لأنه يتوكأ على مناهج وأدوات لا تكرر ما هو شائع في قراءة النصّ الديني. لا يصحّ وضعُ المفكرِ والباحثِ في الدين في سلّة واحدة مع غيره من المفكرين والأدباء والنقاد والكتاب المهتمين بحقول أخرى خارج الدين وقضاياها، ممن لا يواجهون مخاطر ومعاناة ومتاعب كتلك التي يواجهها من يفكر في الدين خارج السياق الموروث. لدينا عددٌ جيّدٌ من الكتاب بالعربية، لكن قلماً تجد أحداً يمتلك توكيلاً حديثاً جاداً يكتب في تحديث التفكير الديني في الإسلام. الأعمُّ الغالب من الكتابات العربية في قضايا الدين يتحدّث فيها التراثُ للتراث، وتنشد تكريس فهم الأبناء للدين وتوظيف قراءاتهم لنصوصه في مجالات حياة المسلم كلّها اليوم.

محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وعبدالمجيد الشرفي وغيرهم مفكّرون غامروا عندما كرّسوا جهودهم لفهم الدين ودراسة تعبيراته في حاضرنا وماضينا، وبيان أنماط الإيمان والتجارب الدينية، وحقيقة الوحي، وكيفية تشكّل النصّ الديني وتدوينه، وماهية المعرفة الدينية وعلاقتها العضوية بالزمان والمكان والسياقات المتنوعة للعصر المنتجة فيه، ومدى استجابة النصّ الديني لمتطلبات حياة المسلم اليوم.

قدّم هؤلاء المفكرون وتلامذتهم وغيرهم سلسلة أبحاث تناولت بالتحليل والنقد مدونات التفسير وعلوم القرآن والحديث وعلومه والفقه وأصوله وعلم الكلام وأصول الدين والفلسفة والتصوّف والسيرة والتاريخ. للمرة الأولى تنتقل الدراساتُ الدينية مع هذه الأبحاث إلى أفق جديد باللغة العربية، أفق لا يتحدّث فيه التراثُ للتراث، كما هو المأزقُ المزمّن في بلادنا لتعليم الدين والبحث والكتابة في قضاياها. هؤلاء الباحثون قدّموا للدراسات الدينية ما لم يقدمه ركّامُ هائلٍ من الكتابات التي لا تقول شيئاً يزيد على ما قاله الأبناء. لم يتمّ قبلهم في كتابات الإحيائيين والإصلاحيين هذا الحجم من التوظيف الواسع للفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية في فهم الدين واكتشاف حدود الديني والدنيوي، ودراسة إمكانات حضور المعنى الروحي والأخلاقي والجمالي للدين في الحياة البشرية.

بغض النظر عن كفاءة ونجاح كلّ هذه الجهود، لكن ما طالعتُه منها محاولاتٍ محترفةً لتدشين مسارٍ بديلٍ للدراسات الدينية يسعى لإخراجها من المسارات الدائرية المسدودة، من خلال ردم الفجوة بين علوم ومعارف الدين وعلوم ومعارف الإنسان المختلفة، بوصف الأخيرة تدرس الظواهر الدينية وتجليات النصّ الديني في الحياة، وهي ظواهر بشرية يمكن فهمها في إطار معطياتها ومناهجها المتنوعة، كما يجري فهم كلّ ظاهرة في الحياة في ضوء هذه المناهج والمعطيات الجديدة.

المؤسف أن هناك الكثير من الارتياح والتشكيك بجدوى هذا النوع من الدراسات بالعربية، وتعرّضها وأصحابها لأحكام قذحية قاسية، تشكّك في مشروعيتها، قد تصل حدّ التكفير أحياناً. مع أن هذا الاتجاه في الدراسات الدينية ظهر في الغرب منذ قرون عدة. وسبقنا إليه مفكرون دينيون

في الهند وباكستان وإيران وغيرها من بلاد الإسلام غير العربية. ففي إيران مثلاً تكتسب جهود المفكر الديني أهمية فائقة لدى جماعة من رجال الدين في الحوزة، ويصغي إليها الكثيرون من الأكاديميين وتلامذة الجامعات والنخب في البلاد، وتُحدث بعض الآراء جدلاً ونقاشاً واسعاً، لا يتوقف عند الورق، بل يتخطاه لمنابر الخطابة وحلقات الدرس الحوزوي والفضاء الثقافي العام. ولا يعتقد معظم النخب أن مثل هذه الآراء تنقض تديّنهم أو تحقق إيمانهم. المفكر الديني الإيراني مع إن رؤيته للعالم وفهمه للدين وطريقة قراءته لنصوصه مختلفة، لكنه لا يختلف في معظم مظاهر سلوكه عن النمط العام لتدين الناس، لذلك يتضامن مع طروحاته كثيرون من النخب والشباب.

تكمّن أزمة المفكر والباحث الديني في البلاد العربية في غربته عن المجتمع، وغربة المجتمع عنه. لا يتوجّس الناس من تفكيره وآرائه فقط، بل يشعرون بأنه منقطع عنهم في حياته وسلوكه. إن جهود هؤلاء المفكرين والباحثين في ديارنا ما زالت لم تعثر على تربتها المناسبة، ولعلّها لا تجد مثل هذه التربة ما دامت بعيدة عن الحواضر والحوزات والمدارس والكلّيات الدينية. الفضاء الديني العام كان وما زال مُحْتَكراً لرجال الدين والخطباء وأئمة الجمعة والجماعة، وكتاب وشباب الجماعات الدينية، في حين يفكر المفكر الديني في بلادنا ويكتب ويتحدّث خارج هذا الفضاء، لا يصغي إليه أحد، مثلما لا يصغي هو لأحد.

أشرت في كتابات سابقة إلى أن تحديث المؤسسة الدينية لا ينجز وعوده مالم ينبثق داخل هذه المؤسسة، وهنا أودّ أن أضيف: مع أن الفلسفة الحديثة والعلوم الإنسانية والاجتماعية وُلدت خارج الفضاء الديني للمسيحية، فلم يظهر الفلاسفة والعلماء الكبار في العلوم الإنسانية في الكنائس والأديرة، غير أنها فرضت حضورها على الحياة الفكرية الدنيوية والدينية في ما بعد، واضطرت الكنيسة لتحديث تعليمها الديني، والانسحاب من مجالات الحياة الدنيوية التي ظلّت قروناً طويلة أسيرة بيدها. وأظهرت براعة في تفكيك اشتباك الديني بالدنيوي، فوضعت كلا منهما في مجاله الخاص.

س7: في ظلّ أزمة المعنى (فراغ المعنى الوجودي) التي تهيمن على المجتمعات الحديثة، كيف يمكن لقيم الدين الإنسانية المعنوية (وبأية طريقة) الإسهام في التخفيف من آلام الناس وضغوطاتهم الحياتية، والعمل على إنتاج ونشر الاستقرار الفردي والاجتماعي، بعيداً - بطبيعة الحال - عن مجالات الفقه التقليدي، وتصورات الإسلام المتعدّدة المختلفة والمتضاربة الأفهام والاجتهادات والشروحات والبيانات والتفسيرات.. أين تكمن حاجة الفرد البشري للدين.. في إشباع الروح، في الشوق للمعرفة والتوق للحكمة، في أنسنة القيم الدينية، في إثراء الوجود الخاص أولاً والعام ثانياً؟

جواب: الإنسان كائنٌ مسكونٌ باكتشاف وتفسير كلِّ ما حوله من عوالم، إذ إن كلَّ ما لا يُفسَّر يجعل هذا الكائن غارقًا بأسئلةٍ تثيرها افتراضاتٌ قلقةٌ وأوهامٌ مخيفة. الدينُ شبكةٌ دلالات تمنح الإنسان قدرةً على العيش في عالمٍ يستطيع فهمه وتفسيره. صحيح أن أكثر تفسيرات وتبريرات الدين نُسَخها اتساعُ مجالات العلم، ومحتها ممحاةٌ تطور المعارف البشرية، والآفاق الجديدة للعقل الحديث، لكني أتحدّث هنا عمّ هو خارج هذه المجالات والآفاق من مديات تلجّ على العلماء على الدوام أن يفتشوا عنها، ويقدموا تفسيراتٍ متنوعة في فهمها. فهما بلغت فتوحات العلم واتسعت مدارات العقل فإن العقل ذاته يدلّ على أنها تطلّ محدودةٌ مهما امتدّ الزمان، لذلك يبحث الإنسان بموازاة ذلك عمّ يمنحه معنىً جديدًا يفسّر به ما لا يفسّره العلم في حياته. وأعني بذلك أنه ليس هناك كائنٌ بشري لا تلجّ عليه أسئلةٌ حائرةٌ عن معنى وجوده في هذا العالم، وعن الموت الذي يباغته وتتعلّط فيه حياته، ويتوقّف فيه كلُّ شيء فيها، والمصير الذي لا يعرف عنه شيئاً، وما يتفشّى في العالم الذي يعيش فيه من شرور مريعة، وغير ذلك من أسئلة تتفرّع عن الأسئلة الكبرى وتحيل إليها. لن تغيب الأسئلة أبدًا ما دام هناك إنسانٌ يفكر في العالم.

يظلّ الهدفُ الأعظمُ لحياة كلِّ كائن بشري هو أن يخلّد الحياة ويميت الموت. لذلك لا يمكن أن يغيب الدين عن الحياة ما دام الكائن البشري عاجزًا عن أن يميت الموت. وفي ما يتصل بسؤال الموت فإنه مهما تقدّم العلم لا يستطيع تعطيل هذا السؤال، وإن استطاع تأجيله. كلُّ إنسان يشعر بأنه يقع في أحضان الموت، وإن فعل كلَّ شيء لكن لا يستطيع طرد كابوس الموت. الموت هو التحدي الأعظم للكائن البشري. استجابات الكائن لهذا التحدي وإن كانت متنوعة لكنها كلّها لا تكفّ عن التوق للخلود. كلُّ إنسان يواجه الموت بمنجزه، كلُّ جماعة بشرية يتضامن أفرادها وتنتج سردياتها ومتخيلها في سياق مواجهة الموت.

يظهر التوق للخلود في حياة الإنسان في كلِّ من: الدين الذي تتمدّد به الحياة ولا تزول أبدًا كما يفهمه المتدين، والفن الذي يخلّد الذاكرة ويجعلها حيةً على الدوام، والعلم الذي يصير وجود المرء أغنى، والكتابة التي هي ضربٌ من بقاء واستمرارية حضور الكاتب وديمومته، والأمومة والأبوة اللتان يتّسع بهما الوجود الشخصي من خلال الأبناء، واكتناز المال الذي يشعر معه المرء بالاستغناء وعدم الاحتياج للغير، والسلطة التي تمنح من يمتلكها شعورًا يتخيّل معه أنه يقبض على حياة أوسع من حياته الشخصية، بوصفه يمتلك قدرةً من شأنها التحكم بمصير الغير في مملكته، وكأنه يضمّ حياته إلى حياته، لأنه يستطيع أن يهب الغير البقاء أو يحكم عليه بالفناء. كلُّ ذلك وغيره يقوم به الإنسان لمواجهة الموت، ويتخلّص من الفناء، ويظفر بالأبدية.

يضع الدين بين يدي الإنسان منظومة تفسير تقدّم له إجابات عن كلِّ ما لا يجيب عنه العلم في حياته. يجيب الدين عن الأسئلة الوجودية الكبرى، كسؤال معنى الحياة، والموت، والمصير. الدين تمثّل رمزي للوجود، ونمط حضور في العالم، يتشكّل في فضائه مفهوم الإنسان للحياة، وأفق رؤيته، وتكتيف تبعًا له صلاته بالأشياء، وأنماط علاقاته الاجتماعية بالأشخاص. كما يقمّ الدين تبريرًا للحياة، وإن كان الدين لا ينفرد بذلك، غير أنه ينفرد في إنتاج رؤية للإنسان الديني يعيش معها في عالم مقدّس بموازاة عالمه الدنيوي. كذلك يقمّ الدين تبريرًا ينفرد فيه للموت، بوصف الموت ليس فناءً، وإنما تحوّلًا في طبيعة الحياة، وتأييدًا لها، بنحو يجعل تحدي الموت أخف وطأة

على المتدينين. وكأن الإنسان الديني يشعر بأنه يهاجر من واقعه المرّ ليسكن عالمًا طهرًا لم تدنّسه شرور وخطايا البشر، ثم يدنو ذلك العالم القدسي ليلتحم بالواقع ويتسامى به، بالشكل الذي يخفف على هذا الإنسان الكثير من آلام الحياة ومواجهها، إذ يمنحه تعويضًا مؤجلًا عن كلّ آلام حياته، ويمنحه قدرة إضافية تخفف من وطأة الألم وضراوته، بنحو يصبح فيه هذا الإنسان قادرًا على تحمّله مهما كان. كذلك يحرص الدين على منح الكائن البشري شيئًا من الألفة والانسجام مع العالم، يستطيع معها هذا الكائن أن يحتمي من الاغتراب الوجودي والهشاشة والضياع. وتقاوم التربية الروحية والأخلاقية والجمالية، المنبثقة من فهم جديد للدين وتفسير مضيء لنصوصه، استعباد التكنولوجيا للكائن البشري، وتمكّن الإنسان من توظيفها بشكل يجعله أقلّ شعورًا بالاغتراب والقلق واللامعنى.

يبقى الدين أغزر منبع للطمأنينة والسكينة والسلام الروحي، فالذي يكون في حضرة الله يصغي لنداء القلب، ويشعر بوجوده مثلما يشعر بالبهجة في داخله، ويتذوّق تجليات جماله في الوجود مثلما يتذوّق أجمل الأعمال الفنية الخالدة. أنا شخصيًا لا أجد الله في صورته التي رسمها اللاهوتيون والمتكلمون في الأديان والفرق والمذاهب، ولا في المحاجبات الحلزونية المملّة حول أشكال وألوان هذه الصورة في مؤلفاتهم. كذلك لا أجد الله في مفهومه المفرّغ من كلّ حياة ونور الذي صاغه الفلاسفة، ولا في براهينهم المتشعبة المتنوّعة عليه، إنما أجد نداءً لحقيقة حيّة مُلهمة في القلب، تتذوّقها الحواس الباطنية، فتشرق بأنوار حضورها الروح، بوصفها نمط وجود تتسامى به، وحالة سكينة تعيشها، وتجربة لحقيقة تبتهج بها.

س8: هل يعني ذلك أن حدود الدين تختصّ بالمجال الفردي الخاص ولا صلةً للدين بالمجال العام؟

لا تقتصر حدود الدين على المجال الفردي، ذلك أن كل دين له أثر مجتمعي يتخطى أثره الفردي. كل مجتمع هو مجموع أفراد، وكل بصيرة دينية مُلهمة عندما تنتج تحوّلًا روحيًا وأخلاقيًا وذوقيًا في شخصية الفرد فإن هذا التحوّل يجد صداه المباشر في المجتمع.

إن تحقّق الدين في الحياة الشخصية يعني تحقّقه في الحياة الاجتماعية. لا نجد تديّنًا فرديًا مُلهمًا من دون أن يكون له أثرٌ بناء في المجال العام، فإن كان التديّن يبني الحياة الروحية والأخلاقية للفرد ويمنحه رؤيةً جماليةً للعالم، فإن أثره الإيجابي سيظهر في بناء القيم الروحية والأخلاقية السامية في المجتمع وتهذيب ذوقه الفني.

نعم لا يمكن القبول بأن نضحّي بحرية الضمير الفردي، ونبدّد حرمة حياة الإنسان الخاصة، ونحرّ كرامته وحرّيته وحقوقه لأجل الجماعة. أعلم أنها معادلةٌ صعبةٌ جدًّا في مجتمعاتنا، لكن لا يمكن أبدًا قبول كل ما ينتهي إلى عبودية الفرد للمجتمع، ومحو الذات الفردية لأجل الجماعة.

إن التضحية بفردية الكائن البشري تنتج هشاشة المجتمعات وتفشّي النفاق والازدواجية في سلوك أفرادها، كما نرى الكثير من ذلك في بلادنا، المستباحة فيها الحياة الخاصة، والمُنتهكة فيها الكرامة الشخصية، بفعل تفشّي القيم الرديئة للقبيلة، والفهم المغلق للدين، والتفسير العنيف لنصوصه.

أهداف القرآن وما ينتظم في سياق منطق الكليّ تنشّد جعل الإنسان في أسمى مكانة. القرآن خطابٌ مباشرٌ للإنسان، وحوارٌ بينه وبين الله، يتحدّث فيه الله للإنسان كما يتحدّث فيه الإنسانُ لله، تارة يتحدّث فيه الإنسان بكلمات الأنبياء وغيرهم من الأفراد، على اختلاف مواقفهم، وأخرى يتحدّث فيها الله مع المجتمعات وتتحدّث المجتمعات مع الله من خلال مواقفها وكلماتها المعلنة. وهو حوارٌ يتضمّن الكثير من الصراحة والتعبير الحرّ عن الآراء والمواقف، التي تستفهم، وربما تستنكر وعدًا أو فعلًا إلهيًا، وقد لا تصغي لله أحيانًا. ولو لم يكن الإنسان بهذه المثابة من الاحترام والتبجيل عند الله لما تحدّث معه وحاوّه بكل ما ورد في كتابه، وحتى ما يشير إليه الله من مخلوقات أخرى في القرآن كالملائكة فإنه يذكّرهم بوصفهم مخلوقات تنجز ما يوكل إليها لأجل خدمة الإنسان. إن مكانتها تقع على هامش مكانة الإنسان، ومهامّها لأجل المهمات الكبرى للإنسان. لذلك نجد القرآن يشدّد على قدسية حياة الإنسان، ويجلّ كرامته، وينظر إلى فرديته بوصفها مناط مسؤولية، فلو ضاعت فرديته تضيع مسؤوليته ومهمته العظمى بوصفه خليفةً لله في أرضه. لكن الكثير من التفسيرات لآيات القرآن تنسى الإنسان ولا ترى إلا الله، ولا ترى الله كما ينبغي أن يكون عليه، بل ترى صورته بمرآة المفسّر وأفقه التاريخي المغلق الذي يرى فيه العالم. لذلك أهدرت أكثر التفسيرات كرامة الإنسان، ولم تفكّر بفرديته، وتمسّكت بذرائع واهية، تشدّد على ألا قيمة للحياة الخاصة تعلو على حياة الأمة من حيث هي أمة، ولا كرامة للفرد تعلو على كرامة الأمة، ولا حريات وحقوق للفرد تعلو على حريات وحقوق الأمة. وهي تفسيرات تستمدّ فهمها من سياقات الاستبداد والاستعباد المُنتجة في فضائها، والتي سقط تاريخ الإسلام السياسي والمجتمعي والديني في أسرها قرونًا طويلة.

تسهم المنابع المضمرة في صوغ مقولات المتكلمين، وتكوين آراء المفسرين، واستنباط فتاوى الفقهاء، إلا أن مناهج قراءة النص الديني وأدوات النظر الموروثة لا تكشف عنها، فالرؤية للعالم التي يتبنّاها المتكلم والمفسر والفقيه مثلاً، ونمط إيمانه ومعتقداته، ومحيطه وثقافته، تعمل على فرض موقف يتناغم معها، فلو كان معتزلياً أو أشعرياً أو إمامياً أو ماتريدياً أو إباضيّاً، يبدو له معنى النص على وفق رؤيته الاعتقادية. ويمكن اكتشاف بصمة تلك المنابع المضمرة في مدونات التراث كلّها، بما فيها مدونات التصوّف واللغة والأدب.

نتعرّف من خلال المناهج الجديدة للقراءة على أن سياقات إنتاج المعنى في مدونات علم الكلام، والتفسير، والفقه، والتصوّف، والأخلاق، ترتبط بالأفق التاريخي لعصره، وأحكام الباحث السابقة، وأفق انتظاره، ونمط تربيته، وبيئته، وموطنه، ومجتمعه، وإثنيته، وثقافته، وخبراته الحياتية المتنوعة. كلّ هذه العوامل ذات تأثير في تكوين فهمه. فالفقيه مثلاً ترتبط فتاواه عضوياً، مضافاً إلى ما سبق، بكيفية فهمه لمساحة الدين وحدوده، وما ينبغي أن يغطيه من مجالات الحياة.

ما ترشدنا إليه الهرمنيوطيقا هو أنها تشرح كيف أن الكلمة تتراكم عليها طبقات، كأنها طبقات جيولوجية، وبمرور الزمن تضاف دلالاتٌ أخرى للكلمة حول نواة المعنى الأول. وتتناسب هذه الطبقات، كمًا وكيفًا، مع: عمر الكلمة، وتطوُّر دلالاتها، وتنوُّع استعمالاتها عبر التاريخ. وكأنها طبقاتٌ عمر الشجرة في ألف سنة، أو طبقاتٌ جيولوجيةٌ لصخرة بعمر مليون سنة.

الهرمنيوطيقيون بمثابة جيولوجيين يكتشفون طبقاتٍ فهم تتكدَّس لتجيب عنا بؤرة المعنى، أي إنهم يحدِّدون الأنساب والجذور الزمنية لانتماء كلِّ طبقة للفهم، وكيف تتضخَّم لتطمر بؤرة المعنى، ويتعرَّفون على عمرها، وطبيعة العصر الذي توالدت فيه كلُّ واحدة من الدلالات. إنهم يضيئون صيرورة دلالة الكلمة عبر الزمان، وكيفية تشكُّل معناها عند كلِّ محطة، في فضاء الأفق التاريخي، ونسيج علاقات السلطة والمعرفة، وأفق انتظار المتلقي، وأحكامه المسبقة، ومعتقداته، وثقافته، وطبيعة الإكراهات المتنوعة التي توجِّه عملية بناء الدلالة، وتصوغ نوع الفهم.

وبذلك نستطيع أن نتعاطى مع المدونة التفسيرية والكلامية والفقهية الموروثة بوصفها معرفة بشرية تنتمي إلى سياقات تلقَّى وقراءة النصِّ الديني في مراحلها المتنوعة. ما يعني أن كلَّ عصر ينتج مدونته الخاصة، وهي مدونةٌ لا يتسع كلُّ ما فيها للعصور كافة، ولا تستوعب عناصرُ الفهم فيها الآفاق التاريخية المختلفة.

الهرمنيوطيقا تعمل على موازنة النصِّ المقدَّس مع روح العصر، وتبوح براهنية معانيه في سياق لغوي ومعرفي وثقافي ومجتمعي مختلف. وتمنحنا رؤيةً رحبة تعيد اكتشاف مقاصد القرآن، وتضيء بصيرتنا بما تنشده رسالة الوحي للإنسان، في ضوء الأفق التاريخي لواقعنا.

الهرمنيوطيقا تؤشِّر إلى أن النصَّ المقدَّس كائنٌ حي، تنبعث حياته وتتجدَّد كلما تجددت قراءته. إنها محاولة لتحرير النصِّ من حمولة التفسير التاريخية التي ينوء بثقلها، وتحجبه عن التواصل مع العصر الجديد، وعتقه من سجون السياقات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي كبَّلته بفهمها ومشروطياتها التاريخية الخاصة، بعد أن انغلقت على نفسها، بنحو أُمست فيه تکرر الفهم ذاته الذي يحكي ثقافة لم يعدْ إنسانها موجودًا اليوم، ولم تعدْ وقائع حياته المختلفة حاضرة.

إن أردنا أن يسجل الدين حضورًا فاعلاً في بناء وإخصاب الحياة الروحية والأخلاقية، فلا يتحقَّق ذلك إلا بقراءة للنصِّ الديني ترفعه للأفق التاريخي لعصرنا. وإن محاولات رفض هذه القراءة إنما هي ضربٌ من معاندة التاريخ، وتعطيل تدفُّق المنبع الروحي والأخلاقي للوحي.

مع الواقع الذي يعيشه إنسانُ اليوم فإن النصوصَ عطشى لفهمٍ يحكي رهانات حياة الإنسان المعاصر ومتغيّراتها المتنوعة. وما دامت النصوصُ مكبَّلةً بأفاق انتظار المتلقِّين أمس، وأحكامهم السابقة، وسوء فهمهم، وما راكمته تلك الآفاق الخاصة من معانٍ تشبه زمانها، يصبح توظيفُ الهرمنيوطيقا ضرورةً يفرضها منحُ النصِّ حياةً جديدة، لينفتحَ على آفاق انتظار المتلقِّين اليوم، ويتيحَ لهم مواكبةَ عالمٍ متحوِّل لا يكرِّر منطقَ الماضي ورؤيته للعالم.

تتراكمُ بمرور الزمان طبقاتُ الشروح والتفسيرات على النصِّ الديني المؤسَّس، حتى تسجنه، وتسجن الإنسان داخلها. الهرمنيوطيقا رحيقُ الحرية، ذلك أنها تمنحُ الإنسان والنصَّ خلاصًا من تلك السجون والأسيجة. إنها وعدٌ بإنجاز فهمٍ تتحقَّق من خلاله ألفةٌ مع الواقع، إذ تبتكر فهمًا يتناغم

مع أسئلة الحياة الجديدة. إنها ضوءٌ ينشد تحيينَ النصِّ، من خلال قراءةٍ تدمجُه بالواقع ومتطلباته، بعد أن لبثَ طويلاً لا يقرأه كثيرون إلا في الظلام.

من هنا تصبح قراءةُ النصوص المقدَّسة في ضوء أدوات ومناهج الهرمنيوطيقا ضرورةً يفرضها تحريرُها من الاغتراب عن الواقع، وتحقيقُ الانسجام بين هذه النصوص والقارئ. إذ يحقُّ فعلُ القراءة هنا ألفةُ القارئ للنصِّ، أي إن القارئ مثلاً يقرأ النصَّ يقرأ ذاته في النصِّ، لأنه يرى في النصِّ ما يؤشِّر إلى: عقيدةٍ آمن بها، وأيديولوجيا تبناها، ومقولاتٍ شغف بها، وخبرةٍ عاشها، وأفقٍ انتظر يتطلَّع إليه.

الهرمنيوطيقا تعمل على اختراق تلك الطبقات، وتحرير فهمٍ بديلٍ في سياقٍ مواكبٍ لمتطلبات هوية المسلم اليوم، لنلا تتصلَّب هذه الهوية، ولكي تفتَح على مكاسب العصر، وتتسع لاستيعاب ما هو مختلف. الهوية لم تعدْ أحاديةً، بل أضحت متعدِّدة الأبعاد والوجوه، تتنوّع وتتعدَّد أبعادها ووجوهها على وفق المتغيرات المتدفِّقة باستمرار. استئنافُ الفهم التراثي للنصِّ الديني يفضي إلى تتصلَّب الهوية وتحجُّرها، وإخفاقها في إعادة إنتاج ذاتها، في سياقٍ يواكب مستجداتِ العالم وتحولاته.

كما تنجز الهرمنيوطيقا تفسيراً آخر لمفهوم الحقيقة، لا يكرِّر ما هو موروث، بل يكشف عن الوجوه المتعدِّدة لها، وأن ما يتجلَّى لكلِّ شخص منها هو وجهٌ من وجوهها. وكأن الحقيقة مرآةٌ متعدِّدة الوجوه، لا يرى من ينظر إليها أحدَ وجوهها فقط، بل يرتسم فيها شيءٌ من ملامح وجهه أيضاً.

لقد أفضى توكُّؤُ جماعة من الباحثين على مناهج وأدوات جديدة في قراءة النصِّ الديني، وتبنيهم فهماً مختلفاً للحقيقة، إلى نزع القناع عن التراث، ومساءلة التاريخ من جديد، وعبور الكثير من الاجتهادات التي تتحدَّث لغةً زمانها في تفسير النصِّ، ولا يفهمها أيُّ إنسان يتحدَّث لغةً زماننا. إلا أن هذه الجهود واجهت مقاومةً عنيفةً، إذ نعتها بعضهم بالعدوان على أمجاد الأمة، ومحاولة طمس ماضيها المشرق، وجرى التشهير بكلِّ باحث عمَد إلى إفشاء أسرار عمليات سوء فهم وتحريف وتزوير مفاهيم ومقولات ووقائع الماضي، أو حاول الكشف عن محاولات حذف وإقصاء معتقدات لا تتناغم مع الايديولوجيا التبجيلية السلطوية المهيمنة، أو سعى لإشهار المهمَّش والمسكوت عنه، أو فضح سطوة وقمع السائد والمتعلِّب في التراث. وهكذا فإن كلَّ قراءةٍ للنصِّ الديني تتخطَّى التفسيرات المغلقة القديمة لا تمرّ من دون ضريبة.

لذلك نجد أكثرَ الباحثين، ممن يمتلكون خبرةً بمناهج القراءة الجديدة، يهربون من توظيفها في قراءة النصِّ الديني، وغالباً ما يوظفونها في قراءة النصِّ الأدبي، والأعمال الفنية والإبداعية المختلفة الأخرى، كأنهم يبحثون عن ملاذٍ يحتمون فيه من غضب أنصار التراث، لأن القراءة الجديدة للنصِّ الديني تجترح معاني لا تكرِّر ما هو موروث من فهم للحقيقة الدينية، ذلك الفهم الذي تقدَّس بمرور الزمن، وتوكأ عليه مفسِّرو النصِّ الديني منذ قرون عدة، وتقدَّس بعضهم تبعاً لتقدِّس ذلك الفهم.

وانتهى ذلك إلى أن أكثرَ ما يُكتَب ويُنشر في قضايا الدين والمجتمع والواقع لا يرقى إلى متطلبات الفرد والمجتمع المسلم اليوم، وأكثرَ ما كُتِب أمس، على الرغم من أهمية شيء منه والقيمة المهمة للاجتهاد فيه، إلا أنه لا يجيب عن أسئلتنا الكبيرة والحائرة اليوم. المؤسف أننا دائماً نذهب إلى الماضي نستفتيه في إجابات أسئلةٍ وحلولٍ مشكلاتٍ أنتجها عالمنا اليوم، وطالما خذلنا الماضي الذي أنجز إجاباته عن أسئلته وحلوله لمشكلاته الخاصة.

الاختلاف في فهم الدين تبعاً لسياقات التلقي

لم ينتبه كثير من المتخصصين في دراسة الدين والتراث إلى أن إنسانَ اليوم غيرُ إنسانَ الأمس، وأبديةُ أي نصٍّ مقدّس تعني أنه نصٌّ ذو كثافةٍ دلالية، إذ تتعدّد وتتنوّع دلالته تبعاً لتنوّع ظروفِ الإنسان وأنماطِ حياته، وتبعاً لتنوّع وتعدّد سياقات التلقي في العصور المختلفة. وإن الخلطَ بين سياقاتِ عصر البعثة وسياقاتِ عصرنا يخرج القرآن الكريم من حياتنا، ذلك أن سياقات تنزيله جاءت لتلبية احتياجات إنسان الأمس، وهي تختلف عن سياقات تطبيقه أو تنزيله مجدداً على الحياة، لتلبية احتياجات إنسان اليوم المختلفة.

كثيرون من المفسّرين تختلط لديهم السياقات، فيعمّمون ما هو ظرفي تاريخي في القرآن على كلّ ظرف وزمان ومكان، في حين يتطلّب واقعنا تفسيراً يتحدّث إلينا، ويصغي لإيقاع عالمنا، وهو غير التفسير الذي كان يصغي لإيقاع عالم إنسان عصر البعثة ويتحدّث إليه، وهو ما نجده في تطبيق ما هو ظرفي على مفاهيم لم تكن حاضرةً أمس، ولم يفكر فيها أحدٌ من المفسّرين، مثل مفاهيم فصل السلطات والحقوق والحريات التي تبلورت بمعناها الجديد في سياق التفكير الفلسفي والسياسي والحقوقى الحديث، والذي لم يكن معروفاً في سياق الأفق التاريخي لعصر النزول، وما تلاه من عصور الخلافة والسلطنة والإمارة في عالم الإسلام.

يفزع بعض دارسي الدين من الاختلاف في فهم الدين والنصّ المقدّس، في حين أن مثل هذا الاختلاف حالة بشرية لا تختصّ بديانة معينة، إذ وُلد الاختلاف في الفهم منذ وجود الإنسان وظهور الدين في حياته. افتراضُ ديانةٍ في الأرض بنسخة واحدة كلامٌ غير واقعي، إذ لم تعرف البشرية ديانةً بنسخة واحدة أبداً، حتى في ديانة آدم العائلية، كما تقصّ علينا التوراة والقرآن، اختلف ولده حول فهم القربان.

يختلف فهمُ الدين ونصوصه باختلاف السياقات، وهذا يعني أن ليس هناك ديانةٌ أو نصٌّ دينيٌّ خارج طرائق عيش الإنسان وطبائع العمران، فالإنسانُ يخضع لمشروطيات تفرض عليه نمطَ حياته، وتؤثر في سلوكه، وهي: الجسد، العقل، المشاعر، الغرائز، التربية، التعليم، اللغة، الثقافة، الدين، الاقتصاد، السلطة، والأفق التاريخي. ولا يتجسّد الدينُ في حياة الإنسان إلّا تبعاً لهذه المشروطيات. أي إن فهمَ الدين يتنوّع بتنوّع أنماطِ حياة الناس وطرائقِ عيشهم. وتبعاً لذلك يتنوّع تفسيرُ الكتب المقدّسة. وهو ما نراه في اختلافات المفسّرين في فهم آيات القرآن، إذ نعثر على تأويلاتٍ ليست مختلفةً فحسب بل متناقضة أحياناً للآية الواحدة.

تحيين النصوص

تحيين النصوص المقدّسة يعني أن تصبح معاصرةً لنا، إذ إن في كلّ نصٍّ هامشاً حرّاً مفتوحاً للقراءة الجديدة، وهو ما يمنح النصّ إمكاناتٍ تخطّي المسافات، وعبور غربة الزمان، وتموضعه في الآفاق التاريخية المختلفة. وذلك هو سرّ أبدية النصوص المقدّسة، والذي لولاه لاختفت بعد اغترابها عن أفقها التاريخي. أظن من الصعب إنجاز «قراءة تزامنية للنصّ»، قراءة تتموضع في عصره، وتحكي مدلوله لحظة انبثاقه، ونمطاً فهم المشافهين به في الأفق التاريخي لنزوله، وربما يتعدّر في عصرنا إنتاج مثل هذه القراءة، لأن النصّ بعد ولادته لا تحتكر معناه لحظة الولادة، إذ بعد أن ينخرط في التاريخ يمسّي فهمه مواكباً لكلّ مرحلة من مراحل عمره، أي إنه في المراحل اللاحقة ينتقل إلى فضاء فهم غير الفضاء الذي انبثق فيه، ما يعني أن القراءات الآتية توجّه بناء دلالاته وفهمه، وكلّ قراءة تحليل على أفق رؤية عصرها للعالم، وتخضع لسياقاته المعرفية، ولا تكون غريبةً عن النمط الوجودي لعالمها.

الهرمنيوطيقا ضربٌ من ترجمة النصّ المقدّس وتحيينه، من خلال نقله من سياقات اللغة في عصر النزول والتدوين إلى سياقات اللغة في عصر التلقي؛ لأنها تُبَتِّنى على فرضية: أن ليس هناك فهمٌ نهائيّ للنصّ، فكلّ قراءة تاريخية، ترتسم فيها بصمة القارئ، وتتلوّن بتضاريس أفقه التاريخي. الهرمنيوطيقا قراءة للنصّ تعلن نسبية الفهم وانتماءه للأفق التاريخي الذي يولد فيه، ففي كلّ محطة من محطات تاريخ النصّ ينبثق فهمٌ جديد. ما يعني أنه لم يعد هناك فهمٌ بشري مطلق للنصّ، يخترق التاريخ، ويتعالى على أحوال الإنسان، ويستقلّ عن طبائع العمران، ولا ترتسم فيه ألوان الزمان والمكان.

يشير تاريخ الهرمنيوطيقا إلى أنها ظهرت بمفهومها الجديد مع شلايرماخر الذي يتلخّص في كونها: فنّ الفهم، أو فهم الفهم، أو معرفة الفهم، أو تشريح عملية الفهم، أو قراءة القراءة، إذ تنتشد الهرمنيوطيقا تحليل كيفية تلقي القارئ للمعنى، وبيان ماهية فهمه، وما الذي يحدث في فعل القراءة. إنها عملية تحليل لما يحدث في الذهن لحظة فهم النصّ. إنها تحلّل كيفية وطبيعة تشكّل المعرفة لدى القارئ حين يقرأ النصّ، وهي بذلك تنتمي للعصر الحديث الذي ظلّ التفاعل يثريها ويكرّسها فيه بين الفلسفة والمكاسب الجديدة للعلوم والمعارف الإنسانية المتنوّعة، واستلهاً وتمثّل معطيات كلّ منها للآخر.

ومع كلّ من مارتن هايدغر وهانس جورج غادامير رفعت الهرمنيوطيقا بطابعها الفلسفي تفسير الوجود والحياة والعالم والنصوص إلى الأفق الفلسفي، بمعنى أنها لم تتوقف عند قراءة النصوص والتراث الكتابي والشفوي، بل ارتقت إلى قراءة الوجود والعالم والذات والحياة والأشياء والتاريخ والأفعال والأحوال والعلوم والمعارف والفنون والآداب والنصوص المختلفة. وبعد أن ارتقى الفهم في الهرمنيوطيقا الفلسفية إلى أن يكون حدثاً أنطولوجياً أصبح أساسُ الفهم هو الحياة والذات، وكلّ ما تحفل به أنماط وجودها وتاريخها وظروفها الزمانية والمكانية المتنوّعة، بمعنى أنها اتسعت فتخطّت فقه النصوص إلى فهم الوجود والذات.

ظهر التأويل في فهم النصوص مبكراً في الإسلام، وهو بذلك ينتمي للتراث ممثلاً بعلوم الدين والمعارف الإسلامية، كعلم الكلام وعلوم القرآن، أو علوم اللغة وآدابها، ولم تتخط مداراته منذ نشأته فقه النصوص، إذ يتوقف بمفهومه الموروث عند قراءة وتفسير النصوص مدونة وملفوظة. وفي الوقت الذي يبدأ فيه التأويل بالنص وينتهي بالنص، ويظلّ يدور في آفاق ما يقوله النص، لا تهمل الهرمنيوطيقا كما أوضحنا ظروف لحظة ظهور النص، بل تحاول أن تستأنف هذه اللحظة، كيما تتعرف على الفضاء المجتمعي للفهم الذي واكب تشكّل النص، وكيف تخطاه فهم النص في العصور التالية. بمعنى أنها تسعى لتضيء ما يكتنف لحظة انبثاق النص من ذاتية المؤلف وسياقات بيئته، والظروف المختلفة المحيطة بتشكّله. وكأن الهرمنيوطيقي يتموضع في لحظة ولادة النص ليكتشف ما يمكنه اكتشافه في بيئة انبثاقه وتشكّله، ويعمل على إيقاظ الأفق التاريخي لولادته من خلال تفحص أفق انتظار المتلقي وقتئذٍ، وكيفية فهمه للنص.

وفي ضوء كون الكلمات تحيل إلى أحكام⁸⁹، فالكلمات تحيل إلى رؤية اللغة والثقافة المنتمية إليها للعالم، ولما كان كل مصطلح تتكثف فيه حمولة دلالية واسعة، فإن كل واحد من مصطلحي التأويل والهرمنيوطيقا يختزل دلالات تنتمي إلى رؤية اللغة للعالم والثقافة المنتمية إليها، وهي بالضرورة ليست متطابقة، فالهندسة المعرفية للتأويل غير الهندسة المعرفية للهرمنيوطيقا، ونظريات التأويل غير نظريات الهرمنيوطيقا، والمناهج التأويلية غير المناهج الهرمنيوطيقية، والمفاهيم التأويلية غير المفاهيم الهرمنيوطيقية. الهرمنيوطيقا في ولادتها وسياقات تشكّلها وتطورها ومجالات تداولها لا تكرر التأويل، إن من حيث نشأة التأويل، أو استعمالاته وصيرورته في سياق العلوم الإسلامية. نشأت الهرمنيوطيقا في سياق لغوي ومجال تداولي لاتيني، ولا يمكن تصنيع نسخة عربية مرادفة لها، بل يمكننا توطئ المصطلح ذاته في السياق التداولي للغة العربية وغيرها من اللغات، مثلما اتسعت العربية وغيرها من قبل للمعجم الاصطلاحي، كما هو الحال في الفلسفة والمعارف اليونانية وغيرها.

في ضوء ما ذكرناه لا يرادف مصطلح «الهرمنيوطيقا» مصطلح «التأويل» أو غيره، لأن معنى الهرمنيوطيقا لا يطابق معنى التأويل، لا على وفق فهم شلايرماخر لها، أو فهم دلتاي، ولا على وفق فهم هايدغر وغادامير، ولا على وفق فهم ريكور وهيرش وغيرهما. الهرمنيوطيقا والتأويل متوازنان لا مترادفين، والتوازي غير الترادف.

إن الموقف الارتيابي من الهرمنيوطيقا غير مفهوم⁹⁰، فضلاً على أنه غير مبرر، ذلك أن الهرمنيوطيقا سواء أكانت: فناً، أو علماً، أو اتجاهًا، أو منهجًا، أو أداة للفهم، فهي ليست إلا ضرورة يفرضها وضع التراث في سياقه الزماني المكاني الثقافي الخاص. وهي تبوح بأن ليس هناك فهم نهائي للنص، فكل قراءة تاريخية، مشتقة من عصر القارئ، ونظام إنتاج المعنى في عالمه، ورؤيته للعالم، وأفق انتظاره، وأحكامه السابقة.

ترسخت في الحواضر والحوزات والمدارس الدينية النظرة اللاتاريخية لأصول الفقه وقواعد الاستنباط الفقهي وعلوم القرآن وقواعد التفسير، وغيرها من مناهج تفسير النصوص الدينية في الإسلام، وصار المدرسون والتلامذة يتعاطون معها بوصفها أبدية لا يمكن فهم الدين وتفسير النص بالخروج منها، وحتى لو حدث اجتهد فيها فهو ضرب من الترميم الذي لا يتخطى مداراتها المغلقة.

على الرغم من أنها كلها معارف بشرية أنتجها المسلمون في الماضي، في سياق توظيف شيء من فلسفة اليونان ومنطقهم، والإفادة من معارف أخرى استقوها من مدارس الاسكندرية وغيرها، وتوظيف المعطيات المختلفة التي يتطلبها الفهم والتفسير والمتاحة في زمانهم، أي إن مناهج تفسير النصوص الدينية في الإسلام ليست إلا أدوات تفسير تاريخية، ولدت استجابة لحاجات أملتها ضرورات دينية واجتماعية وثقافية وسياسية زمنية، وليست نصوصاً مقدسة.

هكذا الهرمنيوطيقا، هي أيضاً منتج للعقل ومعطى لتراكم الخبرة البشرية في فهم وتفسير العالم، فلماذا يصير تطبيقها في حقل النصوص الدينية في الإسلام إثماً، ويصبح تعاطي قواعدها ومفاهيمها وأدواتها في فهم الدين محرماً وخطيئة!

90 صدر بعض الكتابات بعناوين غريبة مثل: «الرد على الهرمنيوطيقا».. وغيرها، تُحذر من الاطلاع على الهرمنيوطيقا، وتنعتها بالضلال، وتعتقد بخطورة الإفادة منها وتوظيفها في تفسير نصوص الأديان. يؤشر هذا النوع من العناوين إلى جهل الكاتب بما تعنيه الهرمنيوطيقا، وإلا لو عرف أنها علم أو فن للفهم لم يتورط بهذا عنوان ولم يتخذ هكذا مواقف، إذ يبدو مثله كمن يكتب كتاباً بعنوان: الرد على علم الفيزياء، أو الرد على علم الاجتماع، أو الرد على علم الاقتصاد، أو الرد على فلسفة اللغة.

ينضب النصّ ويُستنزف بالتكرار المزمّن لمعنى واحد مشتقّ من الماضي. ما تنجزه الهزمنبوطيقا هو: إيقاظ النصّ، وتحيينه، واستنطاق صمته، كي يتحدّث إلينا في سياق جديد، يتمثّل عصرنا، ويستجيب لأفق انتظارنا. الهزمنبوطيقا مسعى دائم لإعادة إنتاج المعنى، وإضاءة المعنى المحتجب، وإشراق المعنى في نصّ تختبئ في طبقاته طاقات المعنى، وبعث لروح جديدة في المعنى.

الهزمنبوطيقا - كما يشرحها غادامير تبعاً لأستاذه هايدغر - هي انصهار الأفاق: أفق المؤلف مع أفق القارئ، وأفق زمان إنتاج النصّ مع أفق زمان تلقيه. أو هي تجلّي النصّ وجودياً للقارئ، أو هي حدث أنطولوجي، أو البنية الأنطولوجية لنمط كينونة الكائن في العالم، أو الطور الوجودي للقارئ. يقول غادامير: «وفي الواقع، يكون أفق الحاضر في حالة تشكّل مستمرة؛ لأننا نختبر أحكامنا المسبقة باستمرار. والجانب المهمّ من عملية الاختبار هذه يتجسّد في مواجهتنا المستمرة للماضي، وفي فهم التراث الذي ننحدر منه. فليست هناك أفاق منفصلة للحاضر في ذاته، أكثر مما هنالك أفاق تاريخية يجب اكتسابها. والفهم دائماً انصهار تلك الأفاق التي يفترض أنها موجودة بذاتها. ونحن متألفون مع قوة هذا النوع من الانصهار من الأزمان المبكرة على نحو رئيس، ومن ملاحظاتها الساذجة عن نفسها وعن إرثها. إن عملية الانصهار هذه تكون، في تراث ما، عملية مطّردة باستمرار، فيتحدّ القديم والجديد دائماً في شيء ذي قيمة حيّة، من دون أن يُمنح أحدهما الصدارة من الآخر صراحة»⁹¹. ويقول في موضع آخر من الكتاب نفسه: «فما يمثل جزءاً من أجزاء الفهم الحقيقي هو أننا نستعيد مفاهيم ماضٍ تاريخي بطريقة تكون فيها هذه المفاهيم متضمّنة فهمنا لها. وهذا ما سمّيته سابقاً انصهار الأفاق»⁹².

تحدّرنّا الهزمنبوطيقا من أن الجمود على المعنى المشتقّ من أفق الانتظار القديم يعني إهدار السياقات الجديدة، وأفق الانتظار الراهن المختلف بالضرورة عن الماضي. إذ إن المهمّ لدى القارئ فيما يقرأ هو أن يحقق ذاته ويكون هو، بمعنى أنه على الدوام يفتّش عن ذاته في ما يقرأ. النصّ هو مرآته التي تعكس ما يقوله: وجوده، ورؤيته للعالم، ومحيطه، وخبراته حياته، وما تنشده أحلامه. يقول رودولف بولتمان: «إن الفهم يجب أن يكون ترجمة إلى لغة المرء الخاصة إذا أُريد له أن يكون فهمًا حقيقيًا»⁹³.

تفصح الهزمنبوطيقا عن مهمتها حيال النصّ الديني بأنها وعدٌ بإنجاز معنى تتحقّق من خلاله ألفة مع النصّ، فلحظة نلتقيه كأننا نلتقي أنفسنا، وهكذا هي ألفة مع عالمنا، وتصالّح مع النصّ، وبشارة تُنجز في ضوئها استجابة مفسّر النصّ لروح عصره، ورهانات عالمه، من خلال فضح سوء الفهم، والكشف عن كل ما يكتنف عملية التفسير، من: الأنساق المضمرة، وأنظمة إنتاج المعنى، والأحكام السابقة، والأسئلة السيئة، والأجوبة الهشة، وأخطاء الفهم.

ومعنى أن تصبح النصوص الدينية مألوفة لنا لأن في كلّ نصّ هامشاً حرّاً مفتوحاً للقراءة الجديدة، وهو ما يمنح هذا النصّ إمكانات تخطّي المسافات، وعبور غربة الزمان، وتحيينه في مختلف العصور. ذلك هو سرُّ أبدية النصوص المقدّسة، والذي لولاه لاختفت هذه النصوص عند اغترابها عن زمانها.

تنشد الهزمنبوطيقا تحرير النصوص الدينية من التفسير الفاشي المتوحش، الذي لا يحقّ جمال الدين ورحمته وسلامه فقط، بل تتوالد من رحمته موجة إلحاد تقوّضه من داخله، فالتدين المتوحش

لا يذهب الى مكان إلا وقال له الإلحاد خذني معك.
إن من يتبنّى التفسير الفاشي للنصوص الدينية لا يعرف شيئاً عن جمال الله، وما يتجلّى به جماله في العالم. ما أقبح هؤلاء البشر، الذين ينصبون أنفسهم ناطقين باسم الله، ولا يرسمون لنا صورته إلا بلون الدم المسفوح، فيلوّثون ما يتجلّى به جمال كلّ جميل في الوجود، في حين تتلخّص روح الدين في أنه مسعى أبدي لاستبصار تجليات الحب والإيمان والضوء والخير والجمال في كلمات الله التكوينية والتدوينية.

- 91 غادامير، هانز جورج. الحقيقة والمنهج. ترجمة: د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية: د. جورج كتورة. طرابلس: دار أويا، ٢٠٠٧، ص ٤١٦ - ٤١٧.
- 92 المصدر السابق، ص ٤٩٧.
- 93 غادامير. التلمذة الفلسفية. ترجمة: د. حسن ناظم، ود. علي حاكم. بيروت: دارالكتاب الجديد المتحدة، ط ١، ٢٠٠٣، ص ١٢٧.

لغة الدين

«لغة الدين» مصطلحٌ غيرُ معروف في الدراسات الدينية والفلسفية والألسنية العربية، على الرغم من أنه أحدُ أهمِّ موضوعاتِ فلسفة الدين، وأن توطيئها في دراساتنا الدينية يؤمِّن مرآةً نرى فيها النصوصَ الدينية من زاويةٍ مختلفة، ويفتح نافذةً أخرى على فهمٍ بديلٍ للدين، من خلال تحديد ماهية نصوصه، وهل هي نصوصٌ تخضع لمنطقِ فهم اللغة العرفية، أو أنها لغةٌ أخرى تمتلك منطقها الداخلي الخاص وتحدّث عن معانيها بطريقتها الخاصة، وإن كانت كلماتها مشتركةً مع اللغة العرفية.

لغة الدين غيرُ لغة العلم، لغة العلم مهمتها الكشف والتفسير والتوصيف بأجلى العبارات، وأصرح الكلمات، وأبسط التركيبات، تبتعد عن التلميح والإشارة والكناية والمجاز، تشدّد على ما هو صريح، تحذّر ما هو مضمّر، تنفر من الغموض، تسعى لأن تتسع فيها الألفاظ للمفاهيم بنحو لا تقبل الانصراف فيه قدر الإمكان لمفهومٍ بديل. لغة العلم تنشُد التطابق على الدوام بين الدالّ والمدلول، بين اللفظ والمعنى، مباشرةً في التعبير عن مراميها، واضحةً في بيان قوانينها ومعادلاتها وأرقامها، ولفرط وضوحها يوازي فهمها التصديق بها، ويعود التصديق إلى أن موضوعاتها ليست مفارقةً للمادة وعوالمها، كما هي متداولة في الرياضيات والفيزياء والكيمياء والأحياء وغيرها.

أما لغة الدين فهي حكايةٌ عن عوالم الغيب، مدلولاتها تحكي موضوعاتٍ مفارقةً للمادة خارج عالمها الحسي، إنها تنشُد تمثّل المطلق في النسبي، وترجمةً المحدود للامحدود، وتجليّ الإلهي في البشري، وحضورَ عالم الغيب في عالم الشهادة، وتجسيدَ المقدّس في الدنيوي، واستيعابَ اللامحسوس في المحسوس، واتساعَ ما هو مادي لما هو لا مادي، وتصويرَ ما لا صورة له، واستكناهَ ما لا يُكتنه، ورؤيةً ما لا يُرى، ومعرفةً الحواس بما لا يمكن التعرف عليه بها. إنها رؤيا عابرةً لرؤية العين البصرية، ومعرفةً حدسيةً عابرةً للعقل وطرائقه ومحاججاته، وضربٌ من الصلة الأنطولوجية التي يتجلّى فيها الغيب بصورة يستطيع معها أن يتذوقه من يؤمن به، إذ يتمكّن من خلال هذه اللغة أن يحقق شكلاً من الاتصال المباشر مع عوالمه.

لغة الدين تتكشف بها مراتبُ أعمق من الوجود لا تتكشف للإنسان باللغة العادية. وتشير إلى معاني متعالية على الواقع المادي المحسوس الذي يعيشه الإنسان، تضيق بها اللغة العادية. لغة الدين هي اللغة الوحيدة القادرة على التعبير عن حقائق العالم الأخرى بنحو تعجز فيه كلّ أشكال اللغة الأخرى عن التعبير عنها.

لا تنشُد لغة الدين التطابق بين الدالّ والمدلول، وبين اللفظ والمعنى، لضيق الدالّ وقصوره، إذ يفتقر اللفظ لأن يتسع لما لا يمكنه الاتساع له، ويستوعب ما لا يمكنه استيعابه، ويتمثّل ما لا يمكنه تمثّله، ويفشل في نقل ما يضيق به ظرفه، واحتضان ما يعجز عن استيعابه.

لغة الدين ضربٌ من الترجمة لإشارات الغيب ورموزه، ومحاولة رسم صورة عنه في قوالب لغتنا البشرية، وتجلّ لكلمة الله من خلال كلمات البشر. والترجمة لا تطابق الأصل، ولا تعكس صورته كما هي، ولا تكشف كلّ ملامحه، إنها توميء إليه، وتشير إلى شيءٍ من ملامحه.

لغة الدين يتنزّل بها المعنى من نشأة أعلى إلى نشأة أدنى، ذلك أن اللغة البشرية من شؤون العالم المادي، وليست من شؤون عوالم الغيب، وظرفها لا يتسع لمعاني تلك العوالم، وإن السعة الوجودية

للغيب يضيقُ بها كلُّ ما ينتمي للعالم المادي. إن هذه اللغة لا يتجلّى فيها المعنى إلا بكيفيةٍ تماثل حقيقتها البشرية، وهو نحوُ تنزّلٍ على شاكلتها.

حين تتجسّد كلمةُ الله في لغةٍ بشريةٍ تلتبس بما هو بشري، فلا تحكيها هذه اللغة كما هي، بل تشير إليها بما يتناسب مع وعائها وخصائصها البشرية والواقع الذي تحضر فيه. كلمةُ الله للبشر لا يمكن أن تتسعَ لها لغتهم ما لم تنزل إلى عالمهم البشري. إن معاني كلمة الله تتشكّل بهيئةٍ يمكن أن تؤشّر إليها كلمةُ البشر، بإشاراتٍ تتناسب وطبيعتها، حتى إن كانت تضيق بمعانيها. الضيقُ يعود إلى عجز ظرفِ ألفاظِ اللغة البشرية وقصورها عن استيعاب ما هو إلهي. وكأننا هنا أمام أستاذ فيزياء يقوم بشرح معاني نظرية أينشتاين لتلميذٍ في الصف الأول الابتدائي. في حالة كهذه لا بدّ أن يتحدّث الأستاذُ بلغةٍ تحاكي استعدادَ ذهن ذلك الطفل وإمكاناته في الفهم، فيلجأ للتعبير بكلماتٍ مبسّطة تعبّر عن رؤية الطفل المحدودة للعالم من حوله، كي تكون هذه الكلمات قادرةً على إنتاج معنى يتناسب ووعاءَ فهم الطفل.

لغة الدين تشي بالإشارة عندما تعجز العبارة، والتلميح عندما يتعذّر التصريح، وهي في كلّ ذلك تنوّل بالرمز والمجاز والكناية والاستعارة والإيحاء. إنها لغةٌ رؤيويةٌ تسعى للقبض على معنى لا محسوس ولا تاريخي ولا زمني ولا مكاني ولا مرئي، وإيداعه في قالبٍ محسوسٍ ومرئي. مثلاً هذه اللغة تتعدّد مراتبها، وتنشد تلبيةً مستوياتٍ متنوعةٍ من الفهم، ومراعاةً درجاتٍ مختلفةٍ للتذوق. هذه اللغة يتخطّى نداؤها العقل، إنها نداءٌ يتّجه لإيقادِ طاقاتِ الروح، وإيقاظِ الضمير، وإحياءِ القلب، وشحذِ المشاعر، وإثارةِ الأحاسيس.

لم تعد «الحقيقة» في الهرمنيوطيقا مختزلة في الحقيقة العلمية فقط، كما يشرح ذلك غدامير، بل إنها ترى للدين حقيقته الخاصة به، أو هو تجربة للحقيقة، وهكذا للفن حقيقته الخاصة به، أو هو تجربة للحقيقة، وللعلم حقيقته الخاصة به.

في ضوء ذلك تعود للحقيقة الدينية راهنيته، بعد أن أصبحت الهرمنيوطيقا أفقا جديداً لتفسير الدين، بوصف الحقيقة في كل واحد من العلم والفن والدين كل على شاكلته. لذلك لم يعد حضور الدين طارئاً في الحياة، أو يمثل مرحلة يعبرها الإنسان لحظة ينتقل إلى عصر العلم، بل يظل الدين تجربة للحقيقة ما دام هناك إنسان في هذا العالم.

يتأسس الوعي الهرمنيوطيقي لدى غدامير على أنه تجربة ذات طابع كلي يستغرق وجود الإنسان في عالمه، وهي بذلك مستغرقة لكل أنماط التجارب الإنسانية، لا على نحو التضمن، ولكن على نحو تكتسب معه في كل تجاربنا المعيشة طابع التأويل، بوصفه فعل فهم يتكون بالحوار بين الأنا والآخر. وإذا كان النص اللغوي المصادق التأويلي التقليدي للميراث الهرمنيوطيقي، السابق لكل من هايدغر وغدامير، فإن الأساس الفلسفي الذي مهّد لإقامة النظرية الهرمنيوطيقية عليه نجح في توسيع نطاق مفهوم التأويل ذاته ومفهوم النص، ومن ثم في فهم الوجود الانساني وكل ظواهره وتجلياته الثقافية والحضارية، على أنه حدث تأويلي أو تجربة تأويل أصيلة.

ولتجلية الملامح الدقيقة لهذا الطابع الأنطولوجي للتجربة الإنسانية بمفهومها الهرمنيوطيقي الفلسفي هذا فقد تمت مقاربتها مقارنة أساسية بالتجربة الجمالية، حيث تكمن أهمية الفن في أنه «يتحدث إلينا»⁹⁴، ومن ثم في توافر العمل الفني على المزايا النصية التي ينكشف بها طابعه الخطابي المهم لكل تجربة تأويل، بوصفها قراءة للحقيقة المتجلية للفهم، لا بوصفها معطى نهائياً للوعي، وبوصفها حواراً مستمرًا يتجدد كل حين بجدل سؤال المتلقي الذي يستنطق العمل إجاباته المنتمية لراهنه.

هكذا يجد فهم التراث حقيقته التأويلية، مثلما يجدها أي فهم لنص لغوي، وأي تلقى جمالي لعمل فني، حيث تقارب تجربتنا في تأويل التراث بتجربتنا في تلقي العمل الفني، على أساس من مشتركهما الأنطولوجي.

يوحد الطابع اللغوي للفهم، ومن ثم لكل تجربة تأويل، بين التجربة الدينية والتجربة الجمالية «الشعرية خاصة» في هرمنيوطيقا غدامير، ذلك أن كلاهما يتوسط اللغة. وبما أن الفعل الهرمنيوطيقي لا يتجاوز في حقيقته «فهم شيء ما يبدو غريباً وغير مفهوم بالنسبة إلينا»⁹⁵، فإننا إزاء كل منهما؛ العمل الفني / النص الشعري والنص الديني نكون في الحقيقة إزاء نص نطالبه بأن يتحدث إلينا ويخاطبنا بمضمونه، على نحو «يسمو بهذا المضمون إلى حالة حضور مفعم بالحياة ملموس، لدرجة أنه يجعلنا ممثلين به»⁹⁶.

وعلى الرغم من امتياز المضمون في النص الديني بطابع القداسة الذي يضيف عليه بدوره طابع «الوثيقة» أو «العهد» اللذين يجعلانه يتخذ صفة «الرسالة» أو الخطاب الرسالي لكل فرد، إلا أن هذا لا يبتعد بحقيقة تجربتنا معه عن حقيقة تجربتنا مع العمل الفني، إذ يبقى النمط الخطابي لكل منهما واحداً، «وبذلك فإن الفهم ينتمي من حيث ماهيته إلى تبليغ الرسالة، ويحدث إرسالاً واعياً، وهذا يعني في النهاية أن الرسالة تتطلب ترجمة»⁹⁷. ومناطق الأمر في كل منهما يعود إلى الطابع

الرمزي للغة التي يخاطبان بها متلقيهما، إذ تُزَوَّد اللغةُ بقدره استثنائية على التأثير وإيقاظ الشعور بما هو مشترك «بين المتلقي والنص» من خلال خصوصية التعبير، ما يمنحهما بنيةً رمزيةً واحدة.

- 94 المصدر السابق، ص ١٠٩.
- 95 غادامير، هانز جورج. تجلّي الجميل ومقالات أخرى. تحرير: روبرت برناسكوني. ترجمة ودراسة وشرح: د. سعيد توفيق. القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ١٩٩٧، ص ٢٤٩.
- 96 المصدر السابق. ص ٢٨٨.
- 97 المصدر السابق. ص ٢٩٦.

خلافًا لما يتردد على الدوام في بعض الكتابات، من أن المؤسسات الدينية التقليدية عالقَةٌ في التاريخ، ولا يمكنها أن تتلمس دروب التواصل مع العصر، فإن محاولات تجديد جادة في عالم الإسلام انطلقت من الحواضر والحوزات المتخصصة في تدريس المعارف الإسلامية، واحتضنتها وانخرطت في سجلاتها ونقاشاتها ومعاركها.

ففي مصر احتضن الأزهرُ الشيخَ رفاعَةَ الطهطاوي والشيخَ محمد عبده والشيخَ مصطفى عبدالرازق والشيخَ علي عبدالرازق والشيخَ محمد عبدالله دراز... وفي تونس احتضنت الزيتونة الشيخَ الطاهر الحداد، والشيخَ محمد الطاهر بن عاشور، وولده الشيخَ محمد الفاضل بن عاشور... وفي النجف احتضنت الحوزةُ السيدَ محسنَ الأمين والسيدَ هبة الدين الشهرستاني والشيخَ محمد جواد البلاغي والشيخَ محمد رضا المظفر والسيدَ محمد تقي الحكيم والسيدَ محمد باقر الصدر والشيخَ محمد مهدي شمس الدين والسيدَ محمد حسين فضل الله... وكان غيرُ واحد من هؤلاء الأعلام عنوانًا للضجة في عصره، بعد طرحه لآراء وأسئلة غير مكررة، تتجاوز ما هو مألوف. وكانوا يختلفون في كيفية ونوع الأسئلة التي يطرحونها ومدياتها وعمقها، وفي بيان آرائهم تبعًا للاختلاف في مواهبهم وسياقات تكوينهم التراثي والحديث.

يتفق هؤلاء في خروجهم على خطاب التبجيل والتمجيد الصاخب، والسعي لاستيعاب شيء من عناصر التراث استيعابًا نقديًا، والجرأة في نقد بعض المقولات والآراء في التراث، وسعيهم للبحث عن آفاق لقراءة النص وتفسيره في سياق الواقع ومعطياته واستفهاماته، ومحاولتهم الكشف عن شيء مما هو نسبي وتاريخي في ميراث المتكلمين والفقهاء.

غير أن معظم هذه المحاولات على الرغم من جرأتها وأهميتها، لم تغادر المناهج التقليدية الموروثة، إذ كان أصحابها ينطلقون من التراث في فهمه ونقده، وقلما حاول بعضهم توظيف مناهج وأدوات جديدة من خارج التراث في الفهم والنقد. ولم تنبصر هذه المحاولات الأنساق المضمرّة في بنية التراث، وما هو عميقٌ ومستترٌ من عناصر تسهم في توليد المعنى في طبقاتها التحتية، وكلّ ما يعمل على إعادة إنتاج الآراء والأسئلة ذاتها. لذلك لبثت هذه المحاولات في مدارات التطلعات والطموحات، ولم تبتعد كثيرًا عن إثارة بعض التفسيرات والشروح للنصوص التي تسعى لاستخلاص آراء وفتاوى تنفتح على ما يفرضه الواقع على المسلم.

98 ولد الشيخ أمين الخولي في ١ مايو ١٨٩٥ في محافظة المنوفية بمصر، وتوفي في ٩ مارس ١٩٦٦. حفظ القرآن وهو في العاشرة من عمره. وتخرج من مدرسة القضاء الشرعي. أصبح مدرسًا في مدرسة القضاء الشرعي في ١٠ مايو عام ١٩٢٠. في ١٩٢٣، عين إمامًا للسفارة المصرية في روما، ثم نقل إلى مفوضية مصر في برلين عام ١٩٢٦. عاد عام ١٩٢٧ إلى وظيفته في القضاء الشرعي. انتقل إلى قسم اللغة العربية بكلية الآداب ١٩٢٨. ورقة مقدمة في مؤتمر الهرمنيوطيكا وفهم النص الديني: مقاربات في مناهج الفهم. بيروت: ٢١ نيسان ٢٠١٥.

مع أن الشيخ أمين الخولي لم يدرس في الأزهر، بل تعلّم في مدرسة القضاء الشرعي، لكنه درّس فيه. وكانت محاضراته أول ما يُدرّس من الفلسفة رسميًا في العهد الجديد للأزهر، فهو بعد عودته من ألمانيا عام 1927، انتدب للتدريس في الأزهر، فألقى محاضرات على طلاب كلية أصول الدين في التاريخ العام لفلسفة الأخلاق، أو كما سماها هو «الفلسفة الأدبية»⁹⁹. كما اهتم بتجديد البلاغة وأساليب البيان العربي، ودعا إلى تحريرها من حمولة الفلسفة والمنطق الصوري، واصطاح عليها «فن القول»، وكان هاجسه ربط أساليب البيان والتعبير بالحياة، وتكريس الذوق الفني، والانفتاح على مكاسب العلوم والمعارف الحديثة. فكشف عن الأبعاد النفسية للبلاغة. ودشن أفقًا آخر في بيان أساليب تفسير النصوص، وما يشوبها من ملابسات الذات والزمان والمكان والبيئة.

كان الشيخ الخولي أول رجل دين مسلم حاول العبور من المناهج والأدوات التراثية في فهم الدين ونصوصه إلى استعمال مناهج وأدوات جديدة وتوظيفها في بناء فهم بديل ونقد الفهم القديم. وكان خبيرًا وشجاعًا في توظيفها.

التكوين الديني للشيخ أمين الخولي تقليدي، إلا أنه اكتشف الأساليب الجديدة في التربية والتعليم في أوروبا، وتعرّف عن قرب على نمط التعليم الديني في الفاتيكان، الذي جعله يدرك ضرورة إصلاح نظام التعليم الديني القديم في الأزهر، كما أشار هو إلى ذلك بقوله: «قصّدت إلى دراسة الخطط والأساليب التي تتبع في الدراسات اللاهوتية، كما نظرت في ما حولي من الدولة الدينية - الفاتيكان - القائمة في عاصمة الدولة المدنية - إيطاليا - وخلال تتبّع لهذه الدراسة اللاهوتية في أقطار أوروبا عشت فيها بعد ذلك، كألمانيا، أو أقطار زرتها مجرد زيارة، وعمدت بعد الدراسة والتفكير للكتابة عن قضية الأزهر وإصلاحه»¹⁰⁰. فكتب بيانه لتحديث الأزهر، الموسوم بـ(رسالة الأزهر في القرن العشرين). ونشر الأزهر عام 1936 هذه الرسالة، ثم تكرّرت طبعاتها لاحقًا، بعد أن نفذت الطبعة الأولى سريعًا¹⁰¹. وفي أوائل الخمسينات من القرن الماضي عاد الخولي مرة أخرى يدعو لإصلاح الأزهر وتحديث نظامه التعليمي، فنشر سلسلة مقالات في مجلة (المصري)، غير أن الأزهر لم يصمت هذه المرة كما صمت في المرة الأولى، فأصدرت جبهة علماء الأزهر بيانًا ورد فيه: «اعتاد الأزهر الشريف أن يسمع من حين لآخر أفرادًا يحاولون أن ينالوا منه ومن رجاله، وكأنما خوّلت لهم أنفسهم أن تعلّقهم بهذا الجبل الأشم يلقي في روع الناس أن لهم شأنًا، أو عندهم رأيًا، أو فيهم غيرة على حق، أو غضبًا للدين، أو حرصًا على صالح عام، ولكن هيهات، فهم كناطق صخرة يومًا ليوهنها»¹⁰². إلا أن الشيخ الخولي وجّه لهم نقدًا شديدًا ذكر فيه: «إن قصدهم النفسي من هذا التوجيه ليس بارئًا، ولا خالصًا، من الغايات المدخولة، فسبيلهم إلى هذا التوجيه والبيان سبيل غير صادق، وتناولهم له غير مستقيم، كما أن سيادة روح التحكّم في فضل الله ونعمه، والاستبداد بدين الله وهدايته واضح، فإذا أفتوا فقولهم هو رأي الاسلام، وإذا حكموا فحكمهم هو حكم الله، وإذا خالف عليهم إنسان فهو يحارب الله»¹⁰³. لكن الأزهر لم يتوقّف عن مساجلته، فردّوا على نقده ببيان أيضًا، غير أنه لم يتراجع عن دعوته لإصلاح الأزهر¹⁰⁴.

- 99 الخولي، د. يمنى طريف. أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢، ص ٢٨ - ٢٩.
- 100 سعفان، كامل. أمين الخولي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣، ص ٦٥.
- 101 طبعت هذه الرسالة ثانية عام ١٩٦١، نشرتها دار الهنا في القاهرة.
- 102 سعفان، كامل. أمين الخولي. ص ١٤٦.
- 103 المصدر السابق. ص ١٤٦ - ١٤٧.
- 104 المصدر السابق. ص ١٤٧.

تجاوز الشيخ أمين الخولي وجهة الإحياء والإصلاح التي بدأت مع الشيخ رفاعه الطهطاوي في القرن التاسع عشر، وتواصلت في ما بعد مع الشيخ محمد عبده، ومن تلاه، إذ استطاع الخولي أن يشتقَّ نهجاً يتلمس في ضوءه درباً مغايراً لما عرفناه من أصول ومبادئ في قراءة وتفسير النصوص الدينية. فمع الخولي، وللمرة الأولى، يتصدّع جدارُ الدرس اللغوي والبلاغي التقليدي، كما تنفتح الفلسفة الأخلاقية في التعليم الأزهري على أفق جديد. ظلَّ الخولي مسكوناً بفكرة التطور، واستندت به هذه الفكرة إلى الحدِّ الذي استند فيه إليها بوصفها مرجعيةً لإعادة بناء المعارف الدينية، وآداب اللغة العربية وعلومها. ولم يتردد في الدفاع عن نظرية التطور الداروينية في الأحياء، وأصرَّ على منحها مشروعيةً في ضوء ما يحاكيها ويقاربها من إشاراتٍ في «رسائل اخوان الصفا»¹⁰⁵، وآثار ابن مسكويه، وابن سينا، وابن الطفيل، ممن ألمحوا أو صرّحوا بتصنيف الموجودات في سُلَّم تراتبي، يحتلُّ فيه الإنسانُ الذروة في تكامله، في ما يليه الحيوانُ، فالنباتُ، إلى أدنى مرتبة وهو الجماد. وشغف الخولي بالتجديد إلى الحدِّ الذي كان برأيه هو الثورة الكبرى في كلِّ قرن، إذ يقول: «إن ذلك التجديد على رأس القرون هو ذلك العمل الثوري الكبير الذي تحتاجه الأمة، كأنما هو ثورة اجتماعية دورية»¹⁰⁶.

توسّع الخولي في تطبيق فكرة التطور على علم الكلام والفقه واللغة، بل تعميمها لتشمل أبعادَ الوجود البشري المعنوية والفكرية والاجتماعية والأخلاقية كافة. وأصرَّ على أن التطور هو الناموسُ الشامل في الخلق والحياة، وليس ناموساً خاصاً بعلم الأحياء فقط. يكتب الخولي: «صار كل باحث يتصدّى لدرس شيء من ذلك إنما يتقدّم إليه مسلماً بعمل ناموس النشوء فيه، في ما مضى وفي ما هو آتٍ، ولم يعد الباحثون يقبلون القول بظهور كائن كامل الوجود دفعة واحدة، فكرةً كان أو لغةً أو فناً أو حضارة... إن ظهور الفكرة الجيدة يشبه في تطور الحي ظهور صفات جديدة في نوع من الأحياء تخالف الصفات القديمة، وقوة يقين أصحاب الفكرة الجديدة بصحتها وصلاحياتها تقابل درجة قوة الصفات الجديدة في الحي على البقاء. وإن صلاح البيئة الاجتماعية لحياة الفكرة الجديدة ومعاكستها لحياة الفكرة القديمة، تقابل حال البيئة الطبيعية بالنسبة إلى صفات الكائن الحي الجديدة. وإن قوة اقتناع أصحاب الفكرة الجديدة بها، وترسيخهم لها، في أذهان الناس، تشبه قوة الحي على إفناء منافسه وإبادته. واقتناع الناس رويداً بالفكرة الجديدة وانسلاخهم من الفكرة القديمة يشبه موت الأفراد الضعاف في التنافر المادي. وإن تأصل الفكرة وثباتها في نفوس مقتنعيها يشبه تأصل صفات الحي الجديدة في نسله ورسوخها»¹⁰⁷.

تبدو حالة التفهم لقيمة معطيات العلوم والمعارف الحديثة واضحةً في توكؤ الخولي على نظرية التطور الداروينية، والاستناد إليها بوصفها مرجعيةً شاملةً في تسويغ ضرورة تطوير اللغة وآدابها، وتجديد معارف وعلوم الدين. وهي سمة طبعَت تفكيرَ بعض رجال الدين والمتقنين في ذلك العصر، ممن تعرّفوا على العلوم الحديثة، واكتشفوا التقدّم الغربي، واستند غير واحد منهم إلى نظرية التطور لتسويغ تحديث التفكير الديني. كما تمادى بعضهم وأسرف في توظيف فرضيات ونظريات وقوانين العلم الجديدة في تفسير القرآن، مشدّداً على التوأمة بين العلم والقرآن الكريم، إلى الحدِّ الذي أضحى معه النصُّ القرآني بمثابة كتاب لا مضمون له، ولا يكتسب مضمونه إلا بإسقاط معطيات العلم الحديث ونظرياته واكتشافاته¹⁰⁸.

يتَّسع قانونُ التطوُّر في منظار الخولي ليشمل اللغةَ أيضًا، مثلما يشمل الظواهر الأخرى في الاجتماع البشري كافة. فهو يرفض المواقف اللاعقلانية في التعاطي مع العربية، بوصفها استثناءً من لغات العالم، لذلك لم يقبل ما يقال عن: «فضل العربية.. وكمال العربية.. وانتهاء العربية إلى ما لا شيء بعده»¹⁰⁹. وشدّد على أن العربية ليست استثناءً من اللغات البشرية، فكلُّ لغة كائنٌ اجتماعي حيٌّ، يحيا ويتطوّر تبعًا لسنن الحياة وتطوُّرها، وأن اللغة بطبيعتها أكثر حيويةً ومرونةً وإمكاناتٍ تحديث من سواها، ففيها على الدوام كلماتٌ تموت وتندثر، وأخرى تتوالد، أو تنحت، لتثري معجمها، وتعرّز رصيدها التداولي. وذلك ما يوضحه الخولي بقوله: «فاللغة من أشد المظاهر الحيوية لينًا، وأقلها تصلبًا وتحجّرًا، وأطوعها للتطور، وقداؤنا يدركون هذا واضحًا، حين يتحدثون عن تهذيب اللغة وعوامله، وحين يقرّرون أن الاستعمال يحيي ويميت، ويقبح ويحسن، وحين يصفون تداخل اللغات، وما إلى ذلك من دلائل الشعور بتأثر اللغة بالحياة تأثرًا قويًا»¹¹⁰.

وفي لفظةٍ بالغة الدلالة يتحدّث الخولي عن مآزق الفصحى، والازدواج اللغوي بين الفصحى والعامية، وكيف أننا نتحدّث بلغةٍ غير تلك التي نفكر ونكتب ونقرأ فيها، فسعى للكشف عن الجذور التاريخية لذلك، وكيف أن المنهج الذي اعتمدته المعجميون الأوائل في جمع اللغة تبنّى لغة البدو في الصحراء العربية خاصة، إذ استبعدوا كلَّ كلمة تدلّ على ما هو شائع في المدينة والحوضر المعروفة؛ لذلك اغتنت العربية بكلمات البادية، وما يدلّ على الظواهر الطبيعية والحيوانات والنباتات والعادات والتقاليد والأدوات والأشياء والصور والحاجات السائدة في نمط الاجتماع القبلي، في حين افترقت إلى ما هو معروف ومتداول في المدن. وكأنه هنا يلوح إلى أن العربية ما زالت مرآة حياة البداوة، وأنها مشبعة بنمط ثقافتها، فرويتها للعالم ضيقة الأفق، وإيقاع التحول والتغيير فيها بطيء، خلافاً للغة المدينة التي تغتني بالكثير من الألفاظ الدالة على ما يسود حياة الحواضر المدنية من أشياء وأفكار. من هنا ضاقت عربية القبائل البدوية في العصر العباسي عن استيعاب ما تفتش في الاجتماع الإسلامي من أشياء وأفكار لم تعرفها البادية من قبل، فعوّضت ذلك بالاستيراد من غيرها، واشتقاق وتوليد ألفاظ جديدة.

في نقاشه مع شيخ الأزهر¹¹¹ رفض الشيخ الخولي انحصار التطوّر ببعض أحكام العبادات، فذهب إلى أن «التغير والتطور سنة شاملة في الأصول: العقائد والعبادات والمعاملات، وفي هاتين الأخيرتين شريعة الإسلام هي انتخاب ما نراه أيسر عملاً وأصلح للبقاء»¹¹². ولا يتردّد في القول بأن «تطور العقائد ممكن، وهو اليوم واجب لحاجة الحياة إليه، وحاجة الدين إلى تقريره، حماية للدين، وإثباتاً لصلاحيته للبقاء، واستطاعة مواءمة الحياة، مواءمة لا يتنافر فيها الإيمان مع نظر ولا عمل»¹¹³.

يشدّد الخولي على رفض أية قراءة لا تاريخية للتراث، وينظر إلى التراث بوصفه محكومًا بعوامل وظروف خاصة مولدة له، تتناسب مع ضرورات ومشروطيات زمانية مكانية تفرضها كلُّ حقبة تاريخية، وعلى هذا فهو يتغيّر ويتطوّر مستجيبًا لما تمليه عليه تلك المشروطيات والضرورات. ويحيل الخولي الخلاف بين المتكلمين، وتغيّر الأقوال وتتوّعها في مسائل: «الذات والصفات، والكلام الإلهي، والقضاء والقدر، والجبر والاختيار.. وغير ذلك»، إلى التغيّر في البيئات والزمان والمكان، والتغيّر هو التطور، تبعًا لمفهومه¹¹⁴.

وهو بذلك يتخطى الدعوة لفتح باب الاجتهاد في الفقه، ويصرّ على ضرورة شمول الاجتهاد لكلّ علوم ومعارف الدين. وتشديده على أن تطوّر العقائد واجبٌ يؤشّر بوضوح الى أنه قد تجاوز ما كان عليه سلفه وأقرائه من دعاة الإصلاح في الأزهر.

ودعوته هذه من الدعوات المبكرة في دنيا الإسلام لبناء «علم كلام جديد»، على وفق التسمية المتداولة اليوم، ذلك أن علمَ الكلام الجديد ما هو إلّا ضربٌ من الاجتهاد في تفسير وتسويغ الاعتقاد، طبقاً لما يتطلبه كلّ عصر، بنحو تتسع فيه وظيفة علم الكلام لتتجاوز حماية إيمان الناس، الى صيانتهم من التوحّش والتشدّد والتحرّج.

وكأن الشيخ الخولي هنا يستعير مفهوم «التاريخية» من الفلسفة والعلوم الإنسانية الحديثة، ليطبّقه على مجالات التراث المتنوّعة. إذ يحيل مفهوم «التاريخية» إلى أن أفكار كلّ بيئة تشبهها، ففي البيئة الخصبة عقلياً تزدهر الأفكار العميقة الغنية المركّبة، وفي البيئة الفقيرة عقلياً تنفّش الأفكار المبسّطة الفقيرة الهشة. وتطلّ الأفكار على الدوام متماثلةً مع بيئتها، معاصرةً لها، ومشتقةً منها. في ضوء هذا الفهم لا يمكن امتداد الأفكار خارج سياقاتها الزمانية والمكانية الخاصة، وتأييدها للعصور كافة، على اختلاف أنماط الحياة، وتغيّر الزمان والمكان والبيئة.

وهو في كلّ ذلك يصرّ على ضرورة دراسة التراث والتبصّر بمسالكه المتنوعة، بل يعتقد بأن «أول التجديد قتل القديم فهماً»¹¹⁵. وكأنه يلمح بعبارته الى أولئك المراهقين ممن لا يكفّون عن التبسيط، فيلبثون عند

السطح في فهمهم للتراث، ولا يدركون مدياته المتشعبة، ولا يرون شراكه المتشابهة، فيظنون بأن التجديد يتحقق فور نسيان القديم وتجاهله، بلا دراسة ودراية بمجالاته ومشاعله ومقولاته. مثلما يشير إلى أولئك الذين يعكفون على حراسة التراث وتقديسه، فينبه إلى أنه ما لم تتحول وظيفتنا حيال التراث، من حارس للتراث إلى دارس، فلا يمكننا الخروج من أنفاق الماضي، وأن نكون معاصرين لزماننا.

لعل اختيار الخولي لكلمة «قتل» تشي بأننا واقعون في شراك القديم شئنا أم أبينا، وتلك الشراك لا نفقأ نتراكم باستمرار، فتحيطنا من كل جانب، ولا سبيل للإفلات منها من دون أن تتم غربلتها. ومعنى القتل هنا ليس التدمير والإبادة، إنما هو تبصّر العناصر القاتلة في التراث، كي نتغلب على تسميمها لحياتنا، وننجو من فتكها بنا. القتل هنا كناية عن الوعي الدقيق بمدارات القديم، واستكشاف خرائطه، وتغلغل أسئلته ومفاهيمه في عصرنا، وتعطيل عناصره المحيطة لحركتنا، وشلها لقدرتنا على النهوض وإدارة الحاضر واستبصار المستقبل. وبوضوح لا لبس فيه يفصح الخولي في موضع آخر عن مفهومه للتجديد، وأنه ليس بمعنى اجتثاث واستئصال القديم بأسره، إذ يفسره على أنه: «اهتداء إلى جديد كان بعد أن لم يكن، سواء أكان الاهتداء إلى هذا الجديد بطريق الأخذ من قديم كان موجودًا، أم بطريق الاجتهاد في استخراج هذا الجديد بعد أن لم يكن»¹¹⁶. إنه لا يدعو لإهدار القديم والتفريط به، بل يريد:

أولاً: تحيين ما هو قديم ببعث روح جديدة فيه، بعد أن تحجّر مما تراكم عليه من الماضي، وغرقه في سوء الفهم والأسئلة المبسطة والأحكام السابقة.

ثانياً: الاجتهاد، بمعنى ابتكار وإبداع «الجديد بعد أن لم يكن». وهذا ما يختلف به هو عن جماعة من المصلحين في عصره، ممن ذهبوا إلى أن كل جديد إنما هو استئناف وإعادة إحياء للقديم، بخلع غطاء جديد على مضمون قديم، وتقديم القديم بأوعية جديدة، بوصف التراث مستودعاً يستوعب كل ما ننشده في كل زمان ومكان، على وفق ما شاع وذاع من قول: «ما ترك الأول للأمر شيئاً».

ثالثاً: استيعاب وشمول التطور بوصفه «سنة شاملة في: الأصول والعقائد والعبادات والمعاملات». وهي دعوة تتخطى أيضاً ما يدعو له الكثيرون من الإصلاحيين، ليس فقط لأنها تستوعب العقائد بموازاة الفقه، بل لأنها لا تتوقف عند المعاملات خاصة في الفقه، التي شاع القول بأنها «إمضائية»¹¹⁷، وإنما تشمل كذلك العبادات. وهو قول ربما ينفرد به الشيخ الخولي، ذلك أن المعروف أن أحكام العبادات توقيفية، لا تتغير أو تتبدل أو تتطور.

على الرغم من أن الخولي لم يشرح لنا ما يريده من ذلك¹¹⁸. لكن تظل الدعوة لتطور العبادات غريبة على تفكير المصلحين وقتئذٍ. ولا أظنه يعني أكثر من فتاوى تيسير وتسهيل أداء الفرائض العبادية، وتوسيع مفهوم نفي العسر والحرَج ليستوعب حالات ومواقف لم تكن تُصنّف من مصاديق العسر والحرَج لدى الفقهاء قبل ذلك.

105 وردت في الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعية في (رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء) إشارات لنظرية التطور. بيروت: دار صادر، ١٩٥٧، ج ٢: ص ١٧٨ وما بعدها.

106 الخولي، أمين. المجددون في الاسلام. ص ١٧.

107 الخولي، أمين. كتاب الخير. ص ٥٧، ٦٦.

108 أسرف في تطبيق هذا المنهج الشيخ طنطاوي جوهرى (١٨٧٠ - ١٩٤٠) في تفسيره: الجواهر في تفسير القرآن الكريم، كما أشرنا في الفصل الأول من هذا الكتاب.

- 109 الخولي، د. يمنى طريف. أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد. ص ٤٢، عن: د. حامد شعبان، أمين الخولي والبحث اللغوي، ص ١٦.
- 110 الخولي، أمين. مناهج تجديد. ص ١٧.
- 111 المصدر السابق، ص ٤٦. عن: جريدة الأهرام، ٢٧ رمضان ١٣٨٤.
- 112 المصدر السابق نفسه، ص ٤٦.
- 113 الخولي، أمين. المجددون في الإسلام، ص ٥٢.
- 114 المصدر السابق، ص ٥٤ - ٥٥.
- 115 الخولي، أمين. تعقيب على مقالة «التفسير» في: دائرة المعارف الإسلامية. ص ٢٣٣٦.
- 116 الخولي، أمين. المجددون في الإسلام، ص ٣٢ - ٣٣.
- 117 الأحكام الإمضائية هي: ما أسسها العقلاء وأمضاها الشارع، أي إن المعاملات تشريعات كانت متعارفة لتنظيم الاجتماع العربي في الجزيرة عصر البعثة، فأمضاها الإسلام وأقرّها، مع حذف وتهذيب وإعادة بناء شيء منها.
- 118 يشير الشيخ أمين الخولي في بعض مقالاته إلى إمكان إقامة المسلم لصلاة الجمعة في بيته، لأنه بوسعه تلقي الخطبة عبر الراديو، واستماع الخطبة ركن في صلاة الجمعة.

فرادةُ الشيخ أمين الخولي تظهر في محاولته الرائدة لتوطين الهُرمِنيوطيقي والمناهج الجديدة في تفسير النصوص في مجال الدراسات الدينية بالعربية. وبعد استقرارٍ وتتبُّعٍ يمكن القول: إن الخولي هو أولُ هُرمِنيوطيقي بالعربية، وربما في عالم الإسلام. إذ لا أعرفُ أحدًا سبقه إلى ذلك، حتى في بلاد الإسلام غير العربية.

لقد لحظتُ ذلك منذ ربع قرن، حين كنتُ أدرّس «الاتجاهات الجديدة في التفسير» لمجموعة من تلامذتي في الحوزة، واطلعتُ على التعقيب الذي كتبه أمين الخولي على مقالة «التفسير» في: «دائرة المعارف الإسلامية»، فوجدته يتحدث عن أفقٍ مختلفٍ ومنهجٍ بديلٍ لتفسير النصِّ القرآني وتأويله، في ضوء أدوات ومفاهيم جديدة، أظنه يستعيرها من الهُرمِنيوطيقي الألمانية. إذ التحق أمين الخولي في شبابه إمامًا بالمفوضية المصرية في روما، وفي وقتٍ لاحقٍ ببرلين في ألمانيا 119. وعند عودته من ألمانيا سنة 1927 باشر التدريس في الأزهر. ويبدو أن مكوثه في ألمانيا أتاح له فرصة التعرف على الهُرمِنيوطيقي ودراساتها. وهو ما تجلّى في حديثه عنها وتقديمها بإيجاز ووضوح. ومعروف أن الهُرمِنيوطيقي في العصر الحديث ألمانية المنشأ والمسيرة، فمع شلايرماخر نهاية القرن الثامن عشر تبلور مفهومٌ مختلفٌ للهرمِنيوطيقي في العصر الحديث 120، وتطوّر هذا المفهوم مع وليم دلتاي، ومارتن هايدغر، حتى بلغت أوج تطوّرهما مع هانز جورج غادامير تلميذ هايدغر. مع أن بعض نصوص الهُرمِنيوطيقي لم تترجم للعربية إلّا بعد ذلك بعشرات السنين.

كانت الفلسفةُ الألمانية وما زالت مرجعية التفكير الهُرمِنيوطيقي في عالم الإسلام، فما حدث مع الشيخ أمين الخولي في الماضي، حدث بعده مع الشيخ محمد مجتهد شبستري، الذي ذهب إلى ألمانيا، بعد رحلة الشيخ أمين الخولي بأربعين عامًا تقريبًا بوصفه إمامًا للمركز الإسلامي في هامبورغ، فتعلم الهُرمِنيوطيقي بالألمانية هناك 121، ليعود إلى إيران مبشرًا بالهُرمِنيوطيقي، ومؤلفًا وشارحًا لها بالفارسية.

ظهرت كتاباتُ هُرمِنيوطيقيّة متعدّدة بالعربية في فترات لاحقة، غير أنها انشغلت بتطبيقاتها على النصوص الأدبية، وتوظيفها أداةً في النقد الأدبي. لكن أمين الخولي لم ينفرد بريادته للكتابة والتعريف بهذا الفن فقط، بل بادر أيضًا لتوظيفه في تفسير القرآن خاصة، كما أسّس مختبرًا للدراسات الأدبية والهُرمِنيوطيقيّة يضم جماعةً من تلامذته، مثل محمد أحمد خلف الله، وعائشة عبدالرحمن (بنت الشاطي)، ومحمد العلائي 122. واشتهرت هذه الجماعة باسم «الأمناء» 123.

قدّمت جماعة «الأمناء» كتاباتٍ شديدة الإثارة، أضحت أحدُها من عناوين الضجة في الحياة الثقافية العربية في القرن العشرين 124، هو كتاب (الفن القصصي في القرآن الكريم) 125، الذي كان أطروحةً قدّمتها محمد أحمد خلف الله في العام 1947 لنيل شهادة الدكتوراه بإشراف أمين الخولي، لكن لجنة المناقشة رفضتها، وحجبت الدكتوراه عن كاتبها 126.

كان مدخلُ أمين الخولي لتحديث مناهج تفسير القرآن توظيف المناهج الحديثة في تفسير ونقد النصوص الأدبية، وتعميمها لتشمل النصِّ القرآني، لذلك دعا إلى ما سمّاه: «التفسير الأدبي للقرآن»، مستندًا في تسويغ دعوته لهذا النوع من التفسير إلى أن أسلوب تعاطي العرب مع هذا النصِّ كان أدبيًا، «لأن العربي القح، أو من ربطته بالعربية تلك الروابط، يقرأ هذا الكتاب الجليل، ويدرسه درسًا أدبيًا، كما تدرس الأمم المختلفة عيون آداب اللغات المختلفة، وتلك الدراسة الأدبية،

لأثر عظيم كهذا القرآن، هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً، وفاءً بحق هذا الكتاب. ولو لم يقصدوا الاهتداء به، أو الانتفاع مما حوى وشمل. فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء نظر إليه الناظر على أنه كذلك للدين أم لا»127.

ويُبتنى منهجُ «التفسير الأدبي للقرآن»، على تفسير الآيات موضوعياً، في سياق موضوعاته، وليس تفسيرها على وفق ترتيبها في سور القرآن «فصواب الرأي - في ما يبدو - أن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً، لا أن يفسر على ترتيبه في المصحف الكريم سوراً أو قطعاً»128. إذ يصيِّف المفسرُ الآيات تبعاً لموضوعاتها، ويتعرّف على مناسبات نزولها، والسياق الذي وردت فيه، والدلالات الحافة بها، بغية اكتشاف وحدتها العضوية، والمنطق الداخلي الذي تنتظم فيه، وشبكة الدلالة المبنوثة فيها، وما يمكن أن تولده من مفاهيم ومعاني مشتركة. ويشرح الخولي ما ينشده في تفسيره الأدبي، فيؤكد أنه يتمحور حول بعدين:

أحدهما: دراسة حول القرآن.

والثاني: دراسة القرآن ذاته.

ويعني بالدراسة حول القرآن استكشاف الثقافة السائدة في عصر الوحي، ونمط الاجتماع العربي في عصر النزول، وطبيعة الحياة الاجتماعية وقتئذٍ، وما يسودها من ظواهر ذات صلة بالمكان والزمان والبيئة، سواء كانت مادية أو معنوية، ودراسة كلّ ما يتصل بالذوق العربي، وأساليب التعبير، وأشكال تلقي وفهم الكلام المتعارفة في المجتمع، فكيف تلقاه وفهمه المشافهون به في بيئتهم وثقافتهم وذوقهم ومشكلات واقعهم129، بمعنى أن الخولي أراد أن يقرأ النصّ «قراءة تزامنية»، ويضيء تفسيره من خلال اختراق الطبقات المتراكمة مما راكمه المفسرون وغيرهم من وتأويلات وتفسيرات، ينتمي كلّ منها إلى زمان المفسر ونمط فهمه وثقافته وأحكامه السابقة، ولا تحيل بالضرورة إلى معنى النصّ القرآني، بالمعنى الذي تلقاه المخاطبون به في عصر النزول. إنه يحاول صوغ فن لفهم القرآن، ينشد إيقاظ المعنى المحتجب فيه، والكشف عنه بتفكيك ونزع ما تلقّع به من مدلولات تدفقت متوالية بمرور الزمان.

أما البعد الثاني لتفسيره الأدبي فهو دراسة القرآن ذاته، فهو يريد به شرح الكلمات، وبيان معاني المفردات، والكشف عن طبيعة حياة الألفاظ وتطور دلالتها عبر الزمان، ومعرفة مدى التأثير والتأثير المتبادل بين العربية وغيرها من لغات المجتمعات المسلمة، وما اصطبغت به العربية في عصور ازدهار وانحطاط الحضارة الإسلامية، وأثر الزمان في صيرورة المعاني وتحولاتها، والتعرّف على مدى تأثير كلّ ذلك في تفسير القرآن. وهنا ينبّه الخولي إلى أن «من الخطأ البين أن يعتمد متأدب في فهم النص القرآني الجليل فهماً لا يقوم على تقدير تام لهذا التدرج والتغيير الذي مس حياة الألفاظ ودلالاتها»130.

كذلك يستند في تفسيره إلى البعد النفسي، ففي ضوء اهتمامه باكتشاف صلة البلاغة والأدب بالنفس الإنسانية، والوشيجة العميقة التي تربط بينهما، وكيف أنها ترجمة لما يجيش في النفس، تحدّث الشيخ الخولي عن الإعجاز النفسي للقرآن، الذي ينبثق عن التفسير النفسي، وبيان ما يحدثه القرآن من أثر بالغ في النفس البشرية، وطبيعة تذوق هذا النصّ والتفاعل معه. وشدّد على ضرورة الاستعانة بعلم النفس في دراسة وتحليل ذلك، فإن «فهم الاعجاز الفني بالمعاني النفسية، يحوج إلى تناول القرآن بتفسير نفسي»131. وحدّد مفهوم «الإعجاز النفسي لبلاغة القرآن الكريم، بمعنى أثره العظيم على النفس الإنسانية ووقعه عليها وفعله فيها»132.

رأى الخولي التفسير النفساني الطريق الذي يخلص التفسير من الادعاء والتمحل، فهو لا غير يضيء لنا أبعاداً مهمة في بنية النص القرآني، ويخرجنا من سوء الفهم المكرر لتعليل ما يسود المصحف من سمات وخصائص بيانية. يلخص الخولي رؤيته هذه قائلاً: «فبالأمور النفسية لا غير، يعلل إيجازه وإطنابه، وتوكيده وإشارته، وإجماله وتفصيله، وتكراره وإطالته، وتقسيمه وتفصيله، وترتيبه ومناسباته، وما قام من تعليل هذه الأشياء وغيرها، على ذلك الأصل فهو الدقيق المنضبط، وما جاوز ذلك فهو الادعاء والتمحل، أو هو أشبه شيء به» 133.

وتنبه الشيخ الخولي مبكراً إلى خطأ الزعم بسبق القرآن لاكتشافات العلم ومكاسبه، أو الاشتغال على إسقاط هذه الاكتشافات على الآيات الكريمة، وحذر من خطورة الإسراف في توظيف نتائج العلم الحديث في التفسير، وكيف أن ذلك ينتهي إلى إهدار معاني القرآن، وهدفه المحوري في هداية الناس إلى التي هي أقوم، إذ يشرح ذلك قائلاً: «وثمت معنى بعيد، قد سبقت إليه أوامهم قوم في هذا العصر، فأثرت أن أنفي القصد إليه هنا، أو التعويل على شيء منه... ذلك هو استخراج قضايا علم النفس ونظرياته من القرآن، تدعيماً للزعم بأنه يتضمن كل شيء... ولا نناقش هؤلاء المسرفين هنا، وإنما ننفي أنا نريد إلى شيء من هذا في تبين الإعجاز

وتفهمه. فنحن ندع علماء النفس، في تجاربهم العلمية، ومشاهداتهم الواقعية، أو تأملاتهم النظرية... ولا نرى سبق القرآن إليه، أو تقدمه على الأجيال بأصله، وما إلى ذلك، بل نتلقاه منهم، لنعتمد عليه من بيان الوجه النفسي للإعجاز» 134.

لو تدبرنا هذا البيان الواضح الدقيق للخولي لما استهلكنا جهوداً كثيرة وأموالاً هائلة في الإصرار على سبق القرآن لما جاء به العلم والمعرفة الحديثة، وتقويل الآيات ما لا تقوله في مجالات العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية، والعمل على خلط الدين بالعلم، وإهدار طاقات الكثيرين من الباحثين الشباب، وتضييع عقولهم في متاهات بناء: علم نفس إسلامي، وعلم اجتماع إسلامي، وعلم اقتصاد إسلامي، وأدب إسلامي، وفن إسلامي، وغير ذلك مما ورطتنا فيه أقلام كتّاب الجماعات الدينية، وكدسته من كتابات تثير هوية جائعة للالتحاق بقطار تقدم العلوم والمعارف والتكنولوجيا، وتحرض نفساً يعذبها الغياب عن العصر، فتعدها باللاحق بقطار التقدم بل والتفوق عليهم، من خلال ما يسمى «أسلمة المعرفة» 135.

119 مكث الخولي في روما وبرلين في السنوات (١٩٢٣ - ١٩٢٧)، وكان يجيد اللغتين الإيطالية والألمانية.

120 أصدر شلايرماخر كتابه الذي تحدّث فيه عن مفهومه الجديد للهرمنيوطيقا للمرة الأولى عام ١٧٩٩، وعنوان الكتاب بالألمانية هو:

Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (١٧٩٩).

أما عنوانه بالعربية فهو: «عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين»، تولى تعريب الكتاب عن النسخة الأصلية بلغته الأم «الألمانية» المترجم العراقي المقيم في سويسرا: أسامة الشحماني. وصدر عام ٢٠١٧ عن مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد ودار التنوير ببيروت.

121 أخبرني الصديق الشيخ محمد مجتهد شبستري بأنه كان يتحدّث ويخطب بالألمانية، وكان قرأ المؤلفات الهرمنيوطيقية بالألمانية مدة إقامته هناك بحدود تسع سنوات.

122 كتب محمد العلاني مقدّمة الطبعة الأولى لكتاب أستاذه «فن القول». وأشار في هامش المقدمة إلى أنه: «مضت سنة الأمناء أن يقدّم شبابهم، وهم أصحاب الغد، أعمال شيوخهم التي يدبرون بها لهذا الغد. وعلى هذه السنة أقدم (فن القول)». ص ٢٩. من تلامذة الشيخ أمين الخولي المعروفين: شكري عياد، مصطفى ناصف، حسين نصار.

123 أسس الشيخ أمين الخولي جماعة الأمناء عام ١٩٤٤، ومجلة الأدب عام ١٩٥٦.

124 ترسّم نهج «التفسير الأدبي للقرآن» من مدرسة الأمناء محمد أحمد خلف الله في كتابه (الفن القصصي في القرآن الكريم)، وفي الجيل التالي كتب نصر حامد أبو زيد - سنة ١٩٩٠ - «مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن»، وحاول فيه كما يقول: «إعادة ربط الدراسات القرآنية، بمجال الدراسات الأدبية والنقدية، بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر، نتيجة لعوامل كثيرة، أدّت إلى الفصل بين التراث وبين مناهج الدرس العلمي». نصر حامد أبو زيد. مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ط١، ١٩٩٠، ص ٢١.

وصار كلّ من الكتّابين مثارًا للجدل واتهام صاحبه بالمروق، وتآليب الرأي العام ضد الكاتب والكتاب. ذكر توفيق الحكيم: «لقد طالب البعض بحرق الرسالة، على مرأى ومشهد من الأساتذة، وطلبة كلية الآداب، وطالب الآخرون بفصل الأستاذ خلف الله». توفيق الحكيم. يقظة الفكر. القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٨٦، ص ١٠ - ١١. وتعرّضت أطروحة خلف الله لحملة تحريض قاسية، إذ وصفها بعض رجال الدين بأنّها: «أشدّ شناعة من وباء الكوليرا».

125 يرى د. محمد أحمد خلف الله في مقدّمة «الفن القصصي في القرآن الكريم» أن من الخطأ: «دراسة القصص القرآني كما تدرس الوثائق التاريخية، لا كما تدرس النصوص الدينية والنصوص الأدبية البليغة أو المعجزة... لاحظت أن القرآن لم يقصد إلى التاريخ من حيث هو تاريخ، إلا في النادر الذي لا يحكم له، وأنه على العكس من ذلك عمد إلى إبهام مقومات التاريخ من زمان ومكان، ومن هنا تبيّنت أن القوم قد عكسوا القضية حين شغلوا أنفسهم بالبحث عن مقومات وهي غير مقصودة، وأهمّلوا المقاصد الحقيقية للقصص القرآني. ولو أنهم شغلوا أنفسهم بتلك المقاصد الحقّة لأراحوا أنفسهم من عناء كبير ولأبرزوا الجوانب الدينية والاجتماعية من القصص القرآني إبرازًا ملموسًا يثير المشاعر والعواطف، ويؤثّر في العقول والقلوب، وعند ذلك كانوا يمكّنون للدين وقضاياها، ويسيرونها وهدى القرآن الكريم».

126 لم يشأ الشيخ أمين الخولي التّصلّ من اجتهاد تلميذه، ولم يتراجع بعد أن حجبوا لقب الدكتوراه عنه، ولم يتنازل مقابل أولئك الذين وصفهم بـ«الآثمين في هذا السبيل والغافلين المخدوعين»، ودعا أن يعفو الله عنهم. كتب الخولي في مقدّمة الطبعة الثالثة لكتاب (الفن القصصي في القرآن الكريم)، لتلميذه محمد أحمد خلف الله ما يلي: «أستطيع أن أقول إن رسالة الفن القصصي قد أدّت تلك الضريبة في سنوات ١٩٤٦ - ١٩٤٨، وتقاضتها منها عامية فاسدة، في ظن من ظن لهم خطأ وخداعًا أنهم أصحاب وعي. واليوم صارت الرسالة ووجهتها كسبًا غنيًا، ووجهًا من الإعجاز القرآني عند أصحاب الدين والأدب. فإني أقول بالأصالة والنيابة: عفا الله عن جميع الآثمين في هذا السبيل والغافلين المخدوعين.. وتحية لمؤلف الفن القصصي، الذي أشهد الله أنه كان في صدقه وصدوره مثلاً من الشباب، إذ ذاك يطمئن به المستقبل». انظر: الفن القصصي في القرآن الكريم. شرح وتعليق: خليل عبدالكريم. بيروت: الانتشار العربي، ١٩٩٩، ص ٧. وكان إصرار أمين الخولي في الدفاع عن تلميذه حازمًا صلبًا عنيدًا، حتى إنه قال: «فلو لم يبق في مصر والشرق

واحد يقول إنه حق، لقلت وحدي وأنا أقذف في النار، إنه حق، لأبري ضميري..». توفيق الحكيم.
يقظة الفكر. ص ٣٣.

- 127 الخولي، أمين. مناهج تجديد. ص ٢٣٠.
- 128 تعقيب على مقالة «التفسير» في: دائرة المعارف الإسلامية ص ٢٣٤١.
- 129 المصدر السابق. ص ٢٣٦.
- 130 المصدر السابق. ص ٢٣٧.
- 131 الخولي، أمين. مناهج تجديد. ص ١٦٠.
- 132 المصدر السابق. ص ١٥٢.
- 133 المصدر السابق. ص ١٥٤.
- 134 المصدر السابق. ص ١٥٣.
- 135 كنتُ أنا ضحية هذا الوهم قبل أربعين عامًا، لكنني سرعان ما تحررت منه.

لم يقتصر الخولي على علم النفس والدعوة لتوظيفه في التفسير، بل رأى ضرورة الانفتاح على علم الاجتماع والعلوم الإنسانية الحديثة، وعلى علوم التأويل الحديثة خاصة، لأجل بناء نهج مختلف للفهم والتفسير.

ما يقوله الشيخ الخولي يحيل إلى الهرمنيوطيقا الألمانية. وهو ما تجلّى بوضوح في حديثه عن «أفق المفسر»، فلم تعد عملية التفسير في مفهومه تلقياً سلبياً صامتاً للمفسر، وإصغاء من المفسر لما يمل به عليه النص، لا دور فيه للمفسر سوى الكشف عن المعنى الكامن في النص، بل أصبح التفسير في رأي الخولي عملية حوار وإنتاج متبادل للمعنى، يشترك فيها المفسر مع النص. وذلك ما شرحته الهرمنيوطيقا الحديثة، بوصفها «فنًا للفهم»¹³⁶، أو قراءة للقراءة، أو فهمًا للفهم، أو تفسيرًا لكيفية تلقي المفسر القارئ للنص، وطريقة إنتاجه للمعنى المقتنص منه في ضوء: أفق انتظاره، ورؤيته للعالم، وإطار ثقافته، ومسلّماته وأحكامه السابقة. وبذلك يصبح التفسير لدى الخولي مقارنةً هرمنيوطيقية للنص.

تحدث الخولي عن هذه الفكرة بوضوح في قوله: «إن الشخص الذي يفسر نصًا يلون هذا النص - ولا سيما النص الأدبي - بتفسيره له وفهمه إياه. وإذا إن المتفهم لعبارة هو الذي يحدد بشخصيته المستوى الفكري لها، وهو الذي يعين الأفق العقلي، الذي يمتد إليه معناها ومرماها، يفعل ذلك كله وفق مستواه الفكري، وعلى سعة أفقه العقلي... لأنه لا يستطيع أن يعدو ذلك من شخصيته، ولا تمكنه مجاوزته أبدًا... فلن يفهم من النص إلا ما يرقى إليه فكره، ويمتد إليه عقله. وبمقدار هذا يتحكم في النص، ويحدّد بيانه»¹³⁷.

ربما اقتبس أمين الخولي مصطلح «يلون النص» من التعبير المشهور للمتصوّف الجنيد البغدادي¹³⁸: «لون الماء لون الإناء»¹³⁹. وذلك يؤشر للأهمية الفارقة لنصوص المتصوّفة والعرفاء، وطرائقهم في تبصّر واكتشاف ما لبث مجهولاً من رؤيتهم للحقيقة الدينية، وتجربتهم الروحية، ومناهج قراءتهم للنص، خارج أسوار أصول التفسير والفقهاء الموروثة. فمثلما يصطبغ الماء بلون الإناء، يذهب الخولي في تحليله للكيفية التي يغدو فيها النصّ مرآة تنعكس فيها ألوان صورة المفسر، وكأن النصّ مرآة يرى فيه القارئ صورته، وتتلون بأحكامه السابقة، فيتشكّل معناه في ضوء ما يرسمه أفق انتظاره. يشير الشيخ الخولي إلى ذلك قائلاً: «فهو في حقيقة الأمر يجر إليه العبارة جرّاً، ويشدها شدّاً؛ يمتّطها إلى الشمال، وحيثاً إلى الجنوب؛ وطوراً يجذبها إلى أعلى، وآونة ينزل بها إلى أسفل؛ فيفيض عليها في كل حالة من ذاته، ولا يستخرج منها إلا قدر طاقته الفكرية واستطاعته العقلية؛ وما أكثر ما يكون ذلك واضحاً حينما تسعف اللغة عليه، وتتسع له ثروتها، من التجوّزات والتأولات، فتند هذه المحاولة المفسرة، بما لديها من ذلك... وإنّ المستطاع منه في اللغة العربية لكثير وكثير»¹⁴⁰.

هكذا يتخذ الخولي المقاربة الهرمنيوطيقية مرجعيةً في تقويم اتجاهات التفسير القرآني المتنوعة، ولا يستثنى من ذلك أيّ شكل من أشكال التفسير، فسواء كان التفسير عقلانياً اجتهادياً، أو نقلياً مروياً، أو غير ذلك، تحضر بصمة المفسر لتطبع تفسيره، فكلّ تفسير يحمل توقيع المفسر وطبيعة شخصيته، مهما حاول ذلك المفسر أن يتجرّد ويكون موضوعياً ومحايذاً. يكتب: «على هذا الأصل

وجدنا آثار شخصية المتصدين لتفسير القرآن، تطبع تفسيرهم له في كل عهد وعصر، وعلى أي طريقة ومنهج، سواء أكان تفسيرهم له نقلًا مرويًا، أم كان عقليًا اجتهاديًا»¹⁴¹. ويرفض الشيخ الخولي رأي من يستثني التفسير الروائي، مسوغًا ذلك بوصفه لا يعدو أن يكون سوى بيانٍ لمعنى الآيات في ضوء الأحاديث المروية، وفي مثل هذا التفسير لا يتدخل المفسر عادة. يرفض الخولي حيادَ المفسر الروائي في هذا الصنف من التفسير، ويدلل على أن انتخاب المفسر لروايات دون سواها يؤثر إلى أفق انتظاره وإطار تفكيره ومسلّماته وأحكامه السابقة، وهذا هو سبب الاختلاف الواسع في التفاسير الروائية، واستناد كل مفسر إلى نوع معين من الروايات المفسرة لكل آية وبيان مضمونها. يكتب الخولي: «ولعله لا يبدو هذا الأثر الشخصي واضحًا في التفسير المروي لأول وهلة، ولكنك تتبينه إذا ما قدرت أن المتصدي لهذا التفسير النقلي إنما يجمع حول الآية من المرويات، ما يشعر أنها متجهة إليه، متعلقة به، فيقصد إلى ما تبادر لذهنه من معناها، وتدفعه الفكرة العامة فيها، فيصل بينها وبين ما يروى حولها في اطمئنان... وبهذا الاطمئنان يتأثر نفسيًا وعقليًا، حينما يقبل مرويًا ويعنى به، أو يرفض من ذلك مرويًا - إن رفضه - ولم يرتح إليه... ومن هنا نستطيع القول حتى في التفسير النقلي وتداوله، تكون شخصية المتعرض للتفسير هي الملونة له، المروجة لصنف منه»¹⁴². في ضوء هذا الفهم يصبح التفسير الروائي أحد أشكال التفسير بالرأي التي وردت عدة روايات في ذمه، وحتى انتخاب آية لتفسير آية أو كلمة قرآنية أخرى وما يعرف بـ«تفسير القرآن بالقرآن» يخضع لهذه المعادلة التي شرحها الشيخ الخولي.

يظهر نوع شخصية المفسر والإطار المعرفي لثقافته في تلوين ما يفسره، فمثلاً لو كان المفسر متكلمًا، يكتسي تفسيره صبغة كلامية، ولو كان فقيهاً يكتسي تفسيره صبغة فقهية، ولو كان متصوفًا يكتسي تفسيره صبغة صوفية، ولو كان أدبيًا يكتسي تفسيره صبغة أدبية... وهكذا. وكان الخولي يقرر قاعدة كلية في التفسير، لا تستثني أي شكل من أشكال التفسير من التحرر من بصمة المفسر وفهمه الخاص، حتى تفسير القرآن بالقرآن، الذي يظن بأنه التفسير الوحيد الذي يتحرر من ذات المفسر، يخضع فيه المفسر إلى هذه المعادلة، فليس بوسعه أن يتخلص مما هو مستتر من مسلماته وقناعاته حين ينتخب آية أو كلمة لتفسير آية أو كلمة قرآنية.

وكما يتحدث الخولي عن التأثير المتبادل بين العلم الذي يتخصص به المفسر وعملية التفسير، ينبّه أيضًا إلى تفاعل ذلك العلم مع تخصص المفسر، ليكتسي طورًا جديدًا يثرى ويتكامل به، بعد توظيفه في حقل التفسير. إنه يتحدث عن ذلك في إشارة دالة بقوله: «إن التفسير على هذا التلوين، يتأثر بالعلوم والمعارف التي يلقي بها المفسر النص، ويستعين بها في استجلاء معانيه، كما أن وصل هذه العلوم بالتفسير يكسب هاتيك العلوم نفسها ضربًا من الثروة، بقدر أثره في تاريخها... وقد جاءك ما فعل الرازي في تفسيره... فهذا ومثله تلوين كلامي للتفسير، يضيف على القرآن؛ من منهج علم الكلام ويوجه تفسيره... كما تجد تلوينًا فقهيًا للتفسير، وآخر بلاغيًا، وغيرهما قصصيًا...»¹⁴³. فالعلوم تنمو وتتطور من خلال اتساع مجالات تطبيقها في حقول جديدة، إذ يفضح التطبيق ثغراتها ويكشف عيوبها، ويحذف أخطاءها.

لا أظن الشيخ الخولي يورطنا بنسبية الفهم، بل أراه يحاول تحرير فهم النص القرآني من سوء فهم وأخطاء المفسرين، الذين ظلوا على الدوام بشرًا، يتحدثون إلى زمانهم وبيئاتهم وثقافتهم ونمط

رؤيتهم للعالم، وهم أنفسهم تعاطوا مع تفسيرات المفسرين من قبلهم بوصفها آراء نسبية، تخضع لمشروطيات اللغة والزمان والمكان والبيئة، وليست فهمًا أبدياً يتعالى على أية مشروطية تاريخية. لكن يبدو لي أن اطلاع الخولي توقّف عند شلايرماخر وأتباعه في القرن التاسع عشر، ولم يشأ، أو لم تسمح له ظروفه، أن يتعمّق في استلهم الاتجاه الوجودي للهِرْمَنِوْطِيْقا، الذي أضحت عملية التفسير على وفقه: «حدثاً أنطولوجياً»، كما شرحها هايدغر وتلميذه غادامير.

- 136 عرّف شلايرماخر الهِرْمَنِوْطِيْقا، بأنها «فن الفهم».
- 137 تعقيب على مقالة «التفسير» في: دائرة المعارف الإسلامية ص ٢٣٣٢ - ٢٣٣٤.
- 138 أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزاز القواريري، متصوف شهير من متصوفة بغداد في القرن الثالث. ولد ببغداد وتوفي ودفن فيها سنة ٢٩٧ هـ.
- 139 الكلاباذي، ابو بكر محمد بن اسحاق، التعرف لمذهب اهل التصوف، ضبطه وعلق عليه وخرج آياته وأحاديثه: احمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣، ص ١٥٦.
- 140 الخولي، أمين. مناهج تجديد. ص ٢٢٤.
- 141 المصدر السابق نفسه. ص ٢٢٤.
- 142 المصدر السابق نفسه. ص ٢٢٤.
- 143 المصدر السابق. ص ٢٢٩.

تتنوّع الاجتهادات في عالم الإسلام، وتتجدّد الخلافات مع كلّ عام حول: ثبوت هلال رمضان، وتحديد بداية شهر الصوم، وعيد الفطر، ومواعيد: عَرَفَة والحجّ وعيد الأضحى، وتحديد رأس السنة الهجرية. وقد تطوّرت هذه الخلافات في العصر الحديث، تبعاً لتطوّر المؤسسة الدينية في الإسلام واتساعها، ومحاولاتها الحثيثة للاستئثار بكلّ ما هو مقدّس واستملاكه، لذلك عملت هذه المؤسسة على استرداد الهلال من مجاله الدنيوي الذي اكتشفه الفلكيون إلى المجال المقدّس الذي تتحكّم هي به.

ربما تبدو هذه الخلافات عند المسلمين السُنّة محدودة، لأن المؤسسة الدينية تقع في امتداد السلطة السياسية، وهذه السلطة تسعى على الدوام للتحكّم في نفوذ هذه المؤسسة، وتعمل على تضيق احتكارها للمقدّس، فنفرض رقابةً عليها وتوجّهها في كيفية إدارة الشأن المقدّس، لذلك لا يتخطّى المفتي غالباً إرادة الحاكم. غير أنها تظهر بوضوح لدى المسلمين الشيعة، لاستقلال المؤسسة الدينية عن السلطة السياسية غالباً، منذ بداية مأسسة المرجعية الشيعية في العصر الصفوي، واستقلالها بالتدريج بعد ذلك العصر، إذ تحوّلت المرجعية بعد ذلك الوقت إلى مؤسسة تحتفظ لنفسها بمسافة عن السلطة السياسية. مضافاً إلى عدم تمركز المرجعية الدينية عند الشيعة بشخص واحد أو هيئة واحدة، لتعدّد هذه المرجعيات وتنوّعها. وهذا الاستقلال يشي بحيوية هذه المؤسسة، وقدرتها على تكوين سياقاتها الخاصة. ومع أن غياب التمركز يمنح هذه المؤسسة ديناميكيّتها المستقلّة، إلّا أنه يفضي أحياناً إلى مواقف متضادّة، تنير التباساً وبلبلّة في الاجتماع الشيعي، كما نراها تتكرّر عادة سنوياً في تعدّد مواعيد أهلة رمضان والأعياد.

في كلّ عام نحن على موعد مع دعوات ملحة للعودة إلى ما يقوله الفلكيون في ذلك، والكلّ يعرف أن قولهم دقيق جدّاً، ذلك أنه يستقي من المعطيات الحديثة في تطوّر علم الفلك واكتشافاته الواسعة للكون، وتكنولوجيا التلسكوبات والمناظير الإلكترونية، والحسابات الفلكية المتقدّمة، التي من خلالها يمكننا معرفة أوقات الصلاة، وتحديد بدايات الأشهر القمرية لآلاف السنوات القادمة بدقة عالية.

حتى منتصف العقد الثالث من عمري كنتُ من أشدَّ المتحمسين لضرورة تبني رجال الدين لما ينطق به العلم، وما يتفق عليه الفلكيون، والعودة بالهلال الى الحيز الفلكي الدقيق. تلك الحماسة تستقي مما ترسب في ثقافتي الشخصية من مطالعات كتابات: جواهري طنطاوي، ومحمد فريد وجدي، وأحمد أمين العراقي¹⁴⁴، وعبدالرزاق نوفل، وغير ذلك من كتابات مبسطة، أغرقت وعي جيلنا قبل أكثر من أربعين عامًا في هوس تطبيق قوانين ونظريات وفرضيات العلوم الطبيعية على القرآن الكريم.

توحي هذه الكتاباتُ كُلُّها بأن معظم ما يكشف عنه العلم اليوم قد اكتشفه الدينُ قبل ذلك، وأن كثيرًا من نظريات وقوانين العلم الحديث مستودعة في القرآن، قبل أن يعرف علماء الغرب أي شيء منها، لكن المسلمين عجزوا عن رؤيتها واستنباطها من القرآن. وكان يغذي هذه الحماسة بعض خطباء منابر الجمعة عند السنة وقراء التعزية عند الشيعة. استمعتُ قبل سنوات، على قناة فضائية، الى أحد المشهورين من قراء التعزية المولعين بالمعلومات والأرقام عن الفلك، كانت مليئة بالأخطاء، لكنه كان يسوقها بكل ثقة، وبطريقة مسرحية على المنبر لمستمعين لا يعرفون شيئًا عن الكواكب والنجوم والمجموعات الشمسية والمجرات والسنين الضوئية.

كنتُ وغيري من الشباب مأخوذًا بالحنين إلى الماضي، وتمجيد الهوية، والشغف بكل شيء يتضمنه الموروث، بوصفه خزانة أسرار كل العلوم والمعارف البشرية. وليس للعلم من وظيفة سوى إعادة اكتشاف ما كشف عن كثير منه أسلافنا من قبل. وإن مهمتنا هي تطبيق الاكتشافات الجديدة مع ما هو مستودع من قبل في نصوصنا الدينية.

تلك كانت إحدى البدايات الراسخة في ثقافتي الدينية أمس، ومن المسلمات القطعية التي لا تقبل نقاشًا. ما كان أشدَّ حرصي يومئذٍ على احتواء مكاسب المعارف والعلوم كافة، والاستيلاء على كل شيء جديد وجميل من منجزات العقل البشري، وكل ما راكمته الخبرة البشرية، وإسقاطها على نصوصي الدينية.

وكأنني في مباراة مع الآخر، هو ينفق جهودًا شاقة في التفكير والتجريب والعمل والكدح المتواصل ليل نهار، ويسلك الدروب الوعرة المنهكة، فيراكم خبرات ثرية، ويقوم بفتوحات عقلية بالغة الأهمية، ويظفر بما يحلم به، ومهما أخفق لن يتراجع، أو تتقهقر إرادته، أو يعرف الفشل إلى عقله طريقًا. هو يكتشف ويخترع ويبتكر ويتقدم، وأنا مسكون بالاستيلاء على ذلك كله مجانًا، ودمجه - بالقول لا بالفعل - في موروثي، كيما أغرق في المزيد من كوابيس أوهامي.

بدأتُ أستفيق بالتدريج من هذه الأوهام منذ أكثر من ثلاثين عامًا، بعد سياحتي في مسالك التراث المتنوعة، والتعرف على حقوله الواسعة المتشعبة، فتبدت لي حقائق مغايرة لما كنتُ أتلقيه من الحكايات الشعبية، والمحكيات المنبرية، وأدبيات الجماعات الدينية. فما كنتُ أتلقيه شفويًا من خلال مسموعاتي لم يكن سوى مفاهيم وآراء سطحية، حجبت عني مفاهيم التراث المشتقة من بيئتها وزمانها.

منذ منتصف العقد الثالث من عمري بدأتُ بمراجعة نقدية لأدبيات الجماعات الدينية، فتبدى لي بالتدريج أن هذه الأدبيات ورطنتني وجيلي بمغالطات عدة، أبرزها الإصرار على تطابق العلم والدين في كل شيء، وأن ما يقوله العلم اليوم قد قالته نصوصنا الدينية قبل ذلك، وتمديد مساحة ما

هو ديني، بدمج كلّ ما هو دنيوي في الديني، فالعلوم والمعارف والفنون والآداب لا تجد مشروعاتها من دون أن تولد من الدين.

بعد أن اكتشف علم الفلك مواعيد ولادة الهلال وظهوره بشكل لا يقبل الشك، رأى معظم الناس ألا حاجة للعودة إلى الفقيه للحكم بثبوت الهلال. غير أن هذا الرأي لم يتبنّه إلا قليل من الفقهاء، على الرغم من أنه يحلّ مشكلة مزمنة، ويخلص المسلم من الترقّب المملّ للهلال، والتفتيش عن ذرائع الخلاص من تذبذب الإعلان عنه، والاختلاف في رؤيته بالعين المجردة.

وقد تحمّس لهذا الرأي من نشأ وتشبّع في مناخات أدبيات الجماعات الدينية، التي تخطت الديني بالدنيوي. لكن المفارقة هنا أن أدبيات هذه الجماعات حرصت بشدّة على تدين كلّ ما هو دنيوي، وحاولت صبغ العلوم والمعارف والأدب والفن، بل كلّ شيء بصبغة دينية، إلا أنها في قضية الهلال تبنت موقفًا، ربما يبدو للوهلة الأولى مغايرًا، وكأنها تنزع إلى إخراج هلال رمضان والأعياد من حقله الديني إلى الحقل الدنيوي، مع أن منطقها في تدين كلّ شيء وأسلمته يفرض أن يبقى الهلال في الفضاء الديني الرمزي، ولا يُرحّل إلى الفضاء الدنيوي الفلكي. لكن محاولة إخراجها من مجاله الرمزي إلى مجال فلكي علمي لا تعني الكفّ عن استحوادهم عليه، وتركه للخبراء في علم الفلك، بل هي عملية استملاكٍ بديلة للهلال، تمارسها هذه الجماعات بذريعة اللجوء للعلم. فهي في معركتها المفتوحة مع الفقهاء والمؤسسة الدينية التقليدية، تسعى للهيمنة على المدونة الفقهيّة الموروثة، وحيازة كلّ ما هو ديني، كي تخلع على نفسها مشروعية تمثيل الدين والنطق باسم السماء، من خلال إغواء الشباب بتوظيف العلم.

144 أحمد أمين العراقي غير المؤرّخ والكاتب الشهير أحمد أمين المصري، الأول هو: أحمد بن أمين بن محمود الزنجاني الكاظمي «١٣٢٤ - ١٣٩٠ هـ. مدرس رياضيات للمرحلة الإعدادية، كتب كتابًا صدر في ٧ أجزاء بعنوان: «التكامل في الإسلام»، وهو كتاب وعظي مبسط، يطبّق فيه قضايا علمية في تفسير آيات القرآن ومسائل الدين، وكأنه يعيد ما كتبه كتاب مصريون من قبله مثل: الشيخ طنطاوي جوهرى ومحمد فريد وجدي

العالم مليءٌ بالأسرار، والكائنُ البشري مسكونٌ بالكشف عن هذه الأسرار. نحن نبحث عن تفسير لكلِّ شيء لا نعرفه في العالم. الذهنُ اليقظُ في نشاط مستديم، إنه بمثابة رجلٍ يغلي إلى ما لانهاية، يظلُّ يغلي إن لم يجد تفسيرًا يستقرُّ عنده. الإنسانُ يتعبه ذلك، فيلجأ عادةً إلى أيِّ شيء يمنحه الهدوء والدعة، لذلك يتشبَّث بأيِّ تفسير كان، يتناسب ومحتوى ذهنه واستعدادَه وأفقَ انتظاره ومسبقاته. إذا كان ذلك التفسيرُ واضحًا، يشعر الذهنُ بسعادة كبيرة. وهذا ما يحصل حين نعثر على تفسير لظاهرة ملغزة فهذا، وندافع عنه، ونصرِّ عليه، ثم يصبح في مرحلة لاحقة ضمن تعريفنا لأنفسنا، حيث يدخل في تكوين كينونتنا الذاتية. كلُّ عملية تفسير لنصٍّ أو ظاهرة أو شيء، نتحقَّق بها في طور وجودي جديد، وهكذا.

إن هذا العالم يستوعب أشياء لا حصر لها، لا ندرك معناها. الدينُ يمعن ذلك، يفكِّ الألغاز، أو تغدو الألغاز من منظور المتدينِّ ذاتَ مضمون خصب، يفيض بمعانٍ يستقيها من رؤيته الدينية. كلُّ ما لا نفهمه من خلال وسائل وأدوات العلم المتاحة، مثل المبدأ والموت وما بعد الموت، وغير ذلك، يمنحنا الدينُ تفسيرًا له، يخرجنا من حالة الحيرة والارتباك، إذ إن المهمة المحورية للدين معنئة ما يبدو لنا لغزًا مبهمًا في الحياة.

يُعَدُّ الدينُ نظامًا سيميائيًا مكثفًا وخصبًا، وإن المعاني التي ينتجها هذا النظامُ تشتغل على المستوى الرمزي بأعلى طاقاتها، ثم تتحوَّل إلى مستوى الفعل في العالم الخارجي الموضوعي. الدينُ هنا بوصفه ذلك المعطى الحياتي الذي يتمثله الأفراد، وتظهر تعبيراته في حياة الجماعات البشرية، لتعريف وتأطير مجموعة من السلوكيات والروابط المنبثقة عن تحسُّس الإنسان لُبُعدٍ مختلفٍ في وجوده، ربما غير قابلٍ للتفسير التجريبي. وهذا المعرِّف والمؤطر اكتسب قوةً ونفوذًا من توفيره تفاسيرَ جاهزةً واضحةً لظواهر في الوجود ما زالت غامضة، ومن ثم مخيفة ومربكة للكائن البشري، لما يحتاجه الفرد، وما تحتاجه الجماعاتُ لبقائها واستمرارها.

يخفض الدينُ الشعورَ بالقلق واللامعنى والعدمية والعبثية والضياع. ولفرط احتياج الكائن البشري للدين، وانشغاله بتفسيراته المتنوعة، أصبح الدينُ بابًا للسكينة والطمأنينة والأمن والسلام لدى كثيرين من الناس، مثلما أضحى على الضدِّ من ذلك لدى آخرين، بعد أن صار بابًا للتسلُّط وللاستغلال والتعصّب والعدوان. يتجلَّى الدينُ تبعًا لشخصية الكائن البشري والجهة التي تتبناه، وكيفية تصوُّرها لله، ونمط فهمها للإنسان والعالم، ويتمثَّل في كيفية توظيفها للدين واستثماره في المواقف والأنشطة والعلاقات المختلفة، واستغلاله في صراعات الأفراد والجماعات، والاستحواذ على الثروة والسلطة.

أما كيفية إنتاج المعنى، ونمط الدلالات التي يوظفها الدين في ذلك، فإنها تتحقق من خلال مجموعة من الوسائل والروافد والميكانزمات. الرموز واحدة من أهمها، ذلك أن الإنسان بطبيعته كائن رمزي. الرمز لغة صامتة، إنه خزان دلالات، يكتنز بكثافة وثراء مفهومي، لذلك يغدو منبعاً لتوليد المعاني. حياة الإنسان لا تستغني عن الرموز، لذلك نلاحظ الرموز تنتشر انتشاراً واسعاً في المجتمعات البشرية، بنحو لا نعثر فيه على مجتمع يخلو منها.

وكما يستقي الإنسان الدلالات من الكلمات والألفاظ في أحاديثه الشفوية، يستقيها أيضاً من الرموز الصامتة. وتوليد ما هو صامت للمعاني يفوق ما هو ملفوظ، فضلاً على أن ما هو صامت لا يتواطأ على حجب الحقيقة وتزويرها. ففي دراسة قام بها عالم النفس الأمريكي ألبرت ميهراين اكتشف أن: 7 % فقط من الاتصال مع الآخر يكون بالكلمات، و38 % بنبرة الصوت، و55 % بلغة الجسد. ويعتقد علماء النفس في الوقت الحاضر بأن 60 % من حالات التخاطب والتواصل بين الناس تتم بصورة غير شفوية، أي عن طريق الإيماءات والإيحاءات والرموز، لا عن طريق الكلام واللسان، ويقال إن هذه الطريقة ذات تأثير قوي، أقوى بخمس مرات من ذلك التأثير الذي تتركه الكلمات¹⁴⁵.

ولما كان الدين يهتم بنوع: اللباس، الطعام، المكان، الزمان، وبالكثير من الأشياء، ويضفي عليها دلالاته الخاصة، فيكتسي اللباس الذي يستعمل في طقس ديني دلالة خاصة، بصفته رمزاً لمعنى مقدس، وتتوالد منه مفاهيم قديمة، يخلو منها قبل ذلك، بعد أن يتحول إلى فضاء آخر يخرج فيه من مجاله الدنيوي إلى المقدس، ملهماً الإنسان الديني الذي يرتديه فيضاً من المعاني التي تغذي مشاعره وعواطفه، وتستقي منها تجربته الروحية. وهكذا الحال عندما يتخذ زمان معين عيداً، أو مناسبة دينية، أو يتخذ مبنى أو مكاناً ما معبداً. كل ذلك يعني أن الدين خلع على هذا الزمان أو المكان هالة رمزية، تفيض بإمكانات تعبيرية لمعان جديدة، وأضاف إليه دلالات تشي بأنه صار مقدساً. يمسى هذا الزمان مختلفاً عن الزمان الآخر، أي الزمان العادي الممل. الدين عندما يعد زماناً ما عيداً مثلاً، فإنه يتسامى به، ويمنحه وظيفة مختلفة، وكأنه يعيد الزمان إلى فجره، ذلك الزمان النقي، وكأنه يصبح زماناً طاهراً بعد أن كان مدنساً. العيد مناسبة يجدد فيها الإنسان الزمان، ويتخلص من رتافته المملة، وعبء تكراره، وكأنه ينتقل به من زمان بلا روح، يفتقد لكل معنى، إلى آخر حي مشبع بالمعاني¹⁴⁶.

الهلل الديني الرمزي، وكذلك كل شيء ديني رمزي، هو أحد منابع التي يتغذى منها نظام إنتاج المعنى المقدس في المجتمعات الدينية، والاستحواذ عليه هو امتلاك رافد يغذي هذه الحياة، ويعمل على بناء نمط السلطة الروحية في المجتمع، ويحدد مديات اتساع نفوذها.

145 ويكيبيديا، الموسوعة الحرة

146 الرفاعي، عبد الجبار. إنقاذ النزعة الانسانية في الدين. بيروت: دار التنوير ومركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠١٣، ص ٢١ - ٢٢

إلى ماذا يحيل الاختلاف في تحديد ولادة هلال الأعياد ورمضان، ومن أين ينشأ تنوع المواقف في ذلك؟ لتحليل موضوع تحديد موعد ميلاد الهلال، وبيان ما تحيل إليه هذه الاختلافات، ينبغي تفكيك مفهوم الهلال الواحد إلى هلالين، وهما:

الأول: الهلال الفلكي، ومفهومه يحيل للهلال الذي ينتمي للحقل الدنيوي، بمعنى أن من يكتشف مواعيد ولادته وحركته هم الفلكيون بكل ما يمتلكون من حسابات وجداول فلكية وتلسكوبات وغيرها من الأدوات التي تهديهم إلى نتائج علمية قطعية. هذا هلال ينتمي للفلكيين، إنهم وحدهم من يبنئنا عنه، وليس لأحد سواهم أن يرفض قولهم، بوصفهم المتخصصين في ذلك، ومرجعية العقلاء دائماً هي ذوو الاختصاص والخبرة، كل على أساس تخصصه وخبرته.

الثاني: الهلال الديني، ومفهومه يحيل لهلال رمزي ينتمي لحقل المقدس، الذي هو خارج الحقل الدنيوي. وإن كان منشأ حقيقة كونية فلكية. أي مثلما هناك زمان ديني كرمضان والأعياد، ومكان ديني كالكعبة، هناك أيضاً الهلال الذي هو ديني لا دنيوي. وهذا الهلال هو ما يحدد مواعيد الأزمنة الدينية.

وما دام مفهوم هذا الهلال يندرج في الشأن الديني، فإن بيان مواعيد ولادته وغيابه ليس من اختصاص الخبراء الفلكيين، بل من اختصاص من يمتلك المشروع الدينية للإفتاء بشأن مواعيد ميلاده، والمتخصصون بإدارة الشأن المقدس حصراً، وهم المرجعيات الدينية.

الهلال الديني مثله في ذلك مثل أي شيء في الطبيعة يخرج من الحقل الدنيوي إلى حقل المقدس. فالحجر المستعمل في بناء الكعبة مثلاً، عندما كان جزءاً من جبل، لم يكن مقدساً قبل اقتطاعه واستعماله في بنائها، غير أنه بمجرد تقطيعه ودخوله في البناء يصير مقدساً، بوصفه دخل في فضاء الكعبة المقدسة. وهكذا هو حال كل زمان أو مكان أو شيء يجري تقديسه. بمعنى أنه عندما كان ينتمي إلى الفضاء الدنيوي لم يكن مقدساً، لكنه بمجرد عبوره منه إلى فضاء ديني يسمي مقدساً.

من يمتلك أنظمة إنتاج المعنى يمتلك السلطة. هناك علاقة جدلية بين امتلاك أنظمة إنتاج المعنى وامتلاك السلطة، فكل سلطة تنتج معرفة من جنسها، سواء أكانت سياسية أم روحية. المعرفة كما يقول فوكو تنتج سلطة، والسلطة تنتج معرفة، تعززها وترسخها وتغذيها على الدوام. كل سلطة تحرص على امتلاك منابع المعرفة كافة. وكما تعمل السلطة على إنتاج المعرفة، تحدّد المعرفة بطبيعتها نوع السلطة.

وبتعبير آخر، التأثير متبادل بين السلطة وأنظمة إنتاج المعنى، كل منهما يؤثر في الآخر ويتأثر به. فكل من يمتلك أنظمة إنتاج المعنى يمتلك السلطة. وكل من يمتلك السلطة يحاول أن يحتكر أنظمة إنتاج المعنى. من يمتلك أنظمة إنتاج المعنى الروحي يمتلك تبعاً لذلك السلطة الروحية، ومن يمتلك السلطة الروحية يعمل على احتكار أنظمة إنتاج المعنى الروحي. وهكذا من يمتلك أنظمة إنتاج المعنى السياسي يمتلك تبعاً لذلك السلطة السياسية. ومن يمتلك السلطة السياسية يعمل على احتكار أنظمة إنتاج المعنى السياسي، ويسعى إلى الهيمنة على كل نظام غيرها لإنتاج أي معنى، وتوظيفها كلها من أجل ترسيخ سلطته.

من طبائع السلطة السياسية وكل سلطة، أنها تتمدد وتتسع باستمرار، تتغلغل وتخترق كل شيء تتمكّن من اختراقه والاستيلاء عليه. لذلك تحاول التهام المال والحريات والحقوق، بل كل ما تستطيع أن تطاله وتصل إليه، أيّاً كان، كي تكرّس سطوتها على حياة الناس. وما لم تضع السلطة لنفسها دائرة نفوذ مرسومة بوضوح، وتضبط ذلك بقوانين صارمة، فلن يحدّ من تغولها أي شيء سواها.

تلك هي آلية اشتغال السلطة، حيثما كانت، وكيفما كانت، وأينما كانت. طبيعة السلطة نسيج شبكي متشعب، عميق مركّب، معقد، متغلغل في كل ما هو: كبير وصغير، جزئي وكلي، عام وخاص، دنيوي وديني. إنها تتشكّل عادة مما هو: مباشر وغير مباشر، ظاهر ومستتر، معلن ومضمر، جلي وخفي، حاضر وغائب، معلوم ومجهول.

لا أريد أن أتحدّث أكثر عن شراك أنماط السلطة التي حفر في أعماقها، وكشف بنيّتها العميقة، وأبعادها ووجوهها المختلفة، وفضح أفعنتها المتنوّعة، فوكو ومن قبله نيتشه، إنما وددت فقط الإشارة بإيجاز إلى شيء من طبائع أشكال السلطة المختلفة ومدياتها وآليات اشتغالها، وتشعب نسيجها، بغية الكشف عن الرأسمال الكبير الذي تتداوله، ونوع الأسهم التي تستثمرها، وكيفية تنميتها وتوالدها، والتلاعب بها.

الذين يصرون على التوكؤ على آراء الفلكيين، والاستناد إليهم بوصفهم مرجعيةً وحيدةً نهائيةً في كل ما يتصل بالهلال ومواعيد الأعياد وشهر رمضان، إنما يحاولون الاستئثار بإحدى ممتلكات المؤسسة الدينية ذات التأثير الكبير في إنتاج المعنى الروحي، وتغذية البنية التحتية للسلطة الروحية. إنهم يعملون على إخراج الهلال المؤطر بمضمون مقدس، وانتزاعه من حقله الخاص، وتفريغه من محتواه. عندما يرحلونه إلى الفضاء الفلكي ليغدو هلالاً مختلفاً، لا علاقة له بمجال إنتاج المعنى الديني. بمعنى آخر إنهم يتعاطون معه بوصفه الهلال الكوني، الذي يقع في حيز الخبر الفلكي، والملحق بالشأن الدنيوي، أي ينقلونه من مجاله ووظيفته في إنتاج معنى ديني إلى مجال لا يمت بصلة للشأن الديني.

وطبقاً لما تقوله أصول الفقه، فإن فعليّة الحكم الشرعي تدور مدار توافر عناصر موضوعه بتمامها، وهذه العناصر هي: المواصفات والقيود والشروط كافة، المأخوذة في موضوع الحكم، والتي بمجموعها تمثل الموضوع، فما لم تتحقق كلها لا يكون الموضوع ناجزاً ومتحققاً. وذلك ما تقرره القاعدة المعروفة في الأصول: «المشروط عدم عند عدم شرطه، أو المقيّد عدم عند عدم قيده». وما يقع موضوعاً للحكم الشرعي هنا بغرة شهر رمضان، وتصرّمه وبدء العيد في اليوم الأول من شهر شوال، وهكذا أهلة الحج والأشهر القمرية، إنما هو الهلال الرمزي الديني، أي الهلال الذي تؤطره المواصفات والشروط والقيود المنصوص عليها في المدونة الفقهية، وليس الهلال الكوني الفلكي، العاري من تلك المواصفات والشروط والقيود، ذلك أن الهلال الفلكي ليس هو موضوع الحكم الذي يتمسك به مشهور الفقهاء، ممن لا يقبلون توظيف الحسابات الفلكية والتكنولوجيا الجديدة في تحديد ولادة الهلال. وهو ما يدعوهم للتشبّث بالرؤية البصرية المباشرة، وقول بعضهم بتعدّد الأعياد، تبعاً لتعدّد الأفاق جغرافياً، حتى إن لم يتطابق ذلك مع ما يكتشفه علماء الفلك، وحساباتهم العلمية، وأدواتهم الرصدية التي تعطي نتائج قطعية.

تبني هذا اللون من القراءة وتطويرها ضرورةً للكشف عن تمثّلات المقدس، ومعرفة ما يختبئ خلفها، وأساليب توظيفها في: صراعات الهيمنة والسلطة والثروة، وكيفية إدارة السلطة الروحية للشأن الديني، من خلال استملاك

ما زالت الدراساتُ الدينيةُ أسيرةَ التقليدِ التكراري الذي يتحدّث فيه التراثُ عن التراث، ويتولّى الماضي النيابةَ عن الحاضر، ولكي تنتقل هذه الدراساتُ إلى أفق يدرك رهاناتِ الحاضر عليها أن تعلن قناعتها بالقطع مع كلّ ما هو ميت ومميت من الماضي، وتوظيف كلّ ما يتطلّب تحديث التفكير الديني توظيفه من الإضافاتِ العميقة للفلسفة والمعارف البشرية الحديثة بجديّة وثقة، بغية إعادة بناء فهم الدين ودراسة وتحليل تعبيراته المختلفة في حياة الفرد والجماعة، وألا تتعاطى مع هذه الإضافاتِ بمنطقٍ ارتياحي مسكونٍ بهواجس الهوية والأصالة والخصوصية، بل عليها أن تدرك أن الكثير من مكاسب العقل الحديث كونيّة، عابرةٌ للهويات الإثنية والدينية والثقافية، وإن جرى استخدامها أحياناً لأغراضٍ تنقض مدياتها الكونية.

في الحاضر والحوزات والمدارس والكليات الدينية في مجتمعاتنا يكرّر التفكير نفسه باستمرار، لأنه كان وما زال صدّى للماضي، إذ يبدأ من التراث وينتهي بالتراث، ويظلّ يدور في حلقة مغلقة، من دون أن يبصر ضوءاً يهتدي به إلى تضاريس الواقع الذي نعيش فيه. وهكذا هو حال الكتابات الوفيرة عن الدين وما تشتمل عليه المطبوعات والمجلات التي تصدرها المؤسسات الدينية وغيرها، حتى إن عمد البعض إلى الخروج من أساليب التعبير والبيان في الكتابات القديمة فإنه لا يتخطى في ذلك حدود تيسير مفاهيم تلك الكتابات وتبسيط مقولاتها التي فرضت حضورها المزمّن في كلّ تأليف وكتابة تالية.

من الضروري الخروج من الأسوار المنيعّة للدراسات الدينية التقليدية، والسعي للتحرّر من رؤية الحاضر بعين الماضي، وتحرير العقل من استبداد علوم الأوائل بالتفكير الديني، تلك العلوم التي نسخت العلوم والمعارف الحديثة كثيراً منها، والعمل على إعادة النظر في البنية التحتية التي ابنتى عليها هيكل المعارف الدينية، وعدم سلوك المسارات القديمة ذاتها، واستئناف النظر فيما صار بمثابة البدايات في هذه المعارف، وأعادته مساءلته وتشريحه بغية اكتشاف السياقات التي تشكّل فيها.

في حقل الفقه يتكرّر القول في مسائله، ويغرق الدارس في تفاصيل مدوّنته التي تضخّمت بالتدريج، وانحسرت تبعاً لتضخّمها معظم آفاق التفكير الديني الأخرى، وفرضت حضورها الصارم على كلّ ما يتصل بأقوال وأفعال المسلم، وأخضعت كلّ حياته لمعاييرها. وذلك يفرض تدشين علمٍ قادرٍ على إجراء حفريات عميقة في المدونة الفقهية، من خلال تفكيك الأنساق المولدة للمعرفة الفقهية، والكشف عن العناصر المختبئة في عملية الاستنباط، وأثرها البالغ في تولّد هذه المعرفة وتشعبها ونموّها وتطوّرها. وهذه مهمة تتكفّلها «فلسفة الفقه»، وهي علمٌ لا يعتمد العدّة المنهجية والمفاهيمية المعروفة في «أصول الفقه» أو «الفقه»، إنما يفتح على فلسفة العلم والعلوم الإنسانية المختلفة، ويتوكأ على مناهجها ومفاهيمها، بغية تحليل البنية العميقة للمعرفة الفقهية، وكيفية إنتاجها، والكشف عن العناصر المضمرّة في ذهن الفقيه وأثرها اللاواعي في توليد المواقف والآراء والفتاوى، والصلة العضوية بين الفقه والسياقات التاريخية المختلفة التي تشكّل فيها، والعلاقة بين المعرفة الفقهية وشبكات السلطة الروحية والزمنية.

فلسفة الفقه علمٌ يُنقّب عمّا هو غاطس في عملية الاستدلال الفقهي، ويعمل على عبور عناصر هذا الاستدلال المعروفة، ليصل إلى تشريح الخلفيات غير المرئية في استنباط الأحكام الشرعية،

ويسعى للتعرف على العناصر المختلفة الخفية المؤثرة في إنتاج الفتوى. فلسفة الفقه لا تتوقف عند السطح، بل تنشغل بالنظر إلى الأعماق، في محاولة للكشف عن البنية التحتية للتفكير الفقهي، أي إن هذا العلم يحاول أن يتوغل بعيداً ليكتشف الأحكام السابقة للفقيه، وتأثير رؤيته للعالم، وما هو غاطس في لا وعيه من مؤثرات متنوعة، توجه تفكيره على وفق بوصلتها.

كلُّ خبير يدرس الفقه في ضوء المناهج الحديثة يكتشف أنه مدونة تشريعية، ومرآة ترتسم فيها ألوان تفكير فقهاء الإسلام في العصور المختلفة، وتحمل بصمة شخصياتهم، وتحكي كيفية حياتهم، وأنماط العيش المتنوعة في بيئاتهم. كذلك يعرف أن قراءات الفقهاء لما جاء في القرآن والسنة من نصوص، مضافاً إلى أنها وُلدت في إطار ما فرضته شخصياتهم وأحكامهم السابقة وآفاق انتظارهم وما تحفل به بيئاتهم من جهة، وُلدت من جهة أخرى في إطار ما فرضته قواعد ومعايير قراءة النصوص الدينية، تلك القواعد والمعايير التي تمت صياغتها في عصر متأخر عن عصر البعثة بمدة طويلة نسبياً، وهو النصف الثاني من القرن الهجري الثاني 147، وصارت هذه القواعد تتجدد وتتوسع عمودياً وأفقيًا بمرور الزمان، حتى فرضت طريقة فهم تهيمن على عمليات تلقي النصوص الدينية في الأزمنة المختلفة، بنحو تسيّد فيه وتآبّدت فأضحت قوالب صارمة، لا مشروعية لقراءة أي نصٍّ أو ممارسة لتفكير فقهي خارج أسوارها.

حاولنا هنا أن ندرس الخلاف حول الهلال في ضوء «فلسفة الفقه». وهو مثالٌ تطبيقي لهذا العلم، ينشد إضاءة ما هو مستور في النزاع على الهلال، فخلصنا إلى أن الخلاف على الهلال يعود لمحاولة استملاكه الرمزي، واحتكاره بغية إثراء رأس المال المقدّس، وتبيين لنا أن الخلاف هو على هلالين وليس على هلال واحد، فهلال الفقهاء غير هلال الفلكيين، هلالهم مؤطر بمعنى ديني، في حين أن هلال الفلكيين هلالٌ ماديٌّ مجردٌ من المضمون الرمزي الديني، بوصفه ظاهرةً كونية، يكتشفها ويحدّد كلّ شيء فيها العلم، وهو ظاهرة محايدة حيال المعنى الديني، وليست مؤطرةً بشيء ينتمي للمقدّس.

المقدّس يمثل موقفاً حيال العالم، وطريقةً خاصّةً للتعامل معه، بشكل لا يتطابق دائماً مع الدنيوي، والتعرّف على ذلك يتطلب دراساتٍ متنوعة، لا تكرر ما هو موروث، بل تفتح على المناهج الحديثة في العلوم والمعارف الإنسانية وتطبيقها على النصوص والظواهر الدينية، لتكتشف كيفية توالد المقدّس، وأنماط صيروته وتمثّلاته في المجتمع، والصلة العضوية بين حدوده وجغرافيا السلطة الروحية ومديات نفوذها في الحياة البشرية.

147 أول كتاب صنع قواعد صارمة لقراءة نصوص القرآن والسنة هو: «الرسالة»، الذي ألفه محمد بن ادريس الشافعي «١٥٠ - ٢٠٤ هـ» مؤسس المذهب المعروف

فضل الرحمن وقراءة القرآن في سياق أخلاقي 148

ما زالت الدراسات الإسلامية في المحيط العربي لا تعرف إلا القليل عن مفكري الإسلام في شبه القارة الهندية، على الرغم من أن شيئاً من المقولات الاعتقادية والمفاهيم الكلية قد استعارها بعض المفكرين والكتّاب العرب والإيرانيين منهم، على اختلاف في طبيعة ما هو مستعار إيرانيًا وعربيًا، كلٌّ على وفق أفق انتظاره وخلفياته وسياقات اجتماعه الديني. وأضحت تلك المقولات والمفاهيم في ما بعد منهلاً لإلهام بعض الأدبيات الدينية المختلفة، تبعاً للاختلاف والتنوع في التفكير الديني لعالم الإسلام في شبه القارة الهندية. الإحيائيون من السلفيين والأصوليين استعاروا ما يسوغ ويكرّس أفكارهم في الدعوة لإقامة الدولة الدينية، في حين استعار الإصلاحيون والمجدّدون ما يفتقدونه في محيطهم، ما شكّل أفقاً لبناء رؤيتهم في التوحيد والوحي والنبوة.

148 تقديم لكتاب د. فضل الرحمن: الإسلام. ترجمة: د. حسّون السراي. مراجعة وتقديم: د. عبد الجبار الرفاعي. صدر الكتاب عن: الشبكة العربية للأبحاث والنشر ببيروت، ومركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، ٢٠٠٧..

كان ولي الله الدهلوي (1703 - 1762)، الذي يسميه بعض الباحثين مجدّد القرن الثامن عشر، يمتلك رؤيةً تتّسع لعبور التراث، وتحاول أن تعيد قراءة القرآن والحديث في ضوء الأفق التاريخي لعصر البعثة، إذ أزاح شيئاً من ركام التفسيرات المكرّرة والشروح التي دفنت القرآن وغيّبت المقاصد الكلية للرسالة الإسلامية، وحاول أن يرى النصّ القرآني بلا وسائط تحجبه. على الرغم من أن برامج التعليم الديني لولي الله تركّز على الحديث والعلوم التقليدية، لكنه شدّد على ضرورة التعامل مع القرآن مباشرةً خارج التفسير، ولم يقبل من التفسير إلاّ بحدود ما يشرح معاني الألفاظ وإعرابها نحويّاً. كما أدرج تصوّف في نهاية برنامجه التعليمي، وهو ما لم تألفه برامج التعليم الديني من قبل في شبه القارة الهندية. وكان لولي الله أثرٌ ملموسٌ في انتشار دراسة الحديث، وهيمنة المدرسة الحديثية، لكن هذه المدرسة انتهت إلى مواقف سلفية متشدّدة في شبه القارة الهندية لاحقاً.

نعثر على شذرات في آثار الدهلوي، تلمح إلى آراء اجتهادية، لا تكرّر المكرّر في التراث. وقد أضاعت هذه الآراء لبعض مفكري الإسلام الهندي في القرنين التاسع عشر والعشرين شيئاً من عتمة حاضرمهم، وأسهمت في توجيهه بوصلة تفكيرهم الديني.

اهتم ولي الله الدهلوي بالتنقيب عن الأهداف والقيم الكامنة خلف الشرائع، فأشار إلى أنها وإن كانت حاكيةً عن طبيعة البيئة المحليّة لمجتمعاتها، لكنها تنشد أهدافاً اعتقادية وغايات أخلاقية جوهرية وراء أحكامها ووصاياها.

اصطلح ولي الله على تعبير الشرائع عن مجتمعاتها بـ«الارتفاقات»¹⁴⁹، وهي تعني أن شرائع النبوات تتناسب وإيقاع حياة ونمط عيش المجتمعات التي ظهرت فيها، ولا تخرج إلاّ بشكل محدود عن طبيعة حياتهم وظروفهم وعاداتهم وتقاليدهم. بمعنى أن هناك «ارتفاقاً» أي تناغماً بين الشريعة وحاجات المجتمع، إذ تنسجم الشرائع مع الأحوال الاجتماعية وطبائع الأقوام، لذلك تختلف وتتفاوت تبعاً لاختلاف المجتمعات، وعلى حسب تعبير الدهلوي: «مظانّ المصالح تختلف باختلاف الأعصار والعادات، ولذلك صح وقوع النسخ. وإنما مثله كمثل الطبيب يعمد إلى حفظ المزاج المعتدل في جميع الأحوال، فتختلف أحكامه باختلاف الأشخاص والزمان، فمن عرف أصل الدين وأسباب اختلاف المناهج، لم يكن عنده تغيير ولا تبديل. ولذلك نسب الشرائع إلى أقوامها»¹⁵⁰.

وفي التفاتة دالة يؤشر ولي الله إلى أن الشرائع مثلما تعكس طبائع المجتمعات وأحوالها ومتطلباتها، كذلك تعبّر عن شخصية النبي وحياته وبيئته. فمثلاً يكتب في جواب سؤال عن تفسير الآية: «كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ جَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأَتُوا بِالتَّوْرَةِ فَأَتَوْهَا إِنَّ كُنتُمْ صَادِقِينَ»¹⁵¹، قائلاً: «تفسيرها أن يعقوب مرض مرضاً شديداً، فنذر لأن عافاه الله ليحرّم من على نفسه أحب الطعام والشراب إليه، فلما عوفي حرّم على نفسه لحوم الإبل وألبانها، واقتدى به بنوه في تحريمها، ومضى على ذلك القرون، حتى أضمرُوا في نفوسهم التفريط في حق الأنبياء إن خالفوهم بأكلها، فنزل التوراة بالتحريم. ولما بيّن النبي أنه على ملّة إبراهيم، قالت اليهود: كيف يكون على ملّته، وهو يأكل لحوم الإبل وألبانها، فرد عليهم: إن كل الطعام كان حلاً في الأصل، وإنما حرمت الإبل لعارض لحق باليهود... واعلم إنما اختلفت شرائع الأنبياء

لأسباب ومصالح، وذلك أن شعائر الله إنما كانت شعائر لمعدات. وإن المقادير يلاحظ في شرعها حال المكلفين وعاداتهم»152.

لا يرى ولي الله الدهلوي أن دور النبي في تلقيه الوحي كان سلبياً، فهو ليس مجرد صدى تمرّ من خلاله كلمات الله، إنما «عندما يريد الله إيصال هدى معيّن، يقدر له أن يدوم إلى نهاية العالم، يخضع نفس الرسول ليرسل الكتاب الإلهي في قلبه الطاهر، بطريقة خفية وشاملة... فتتطبع الرسالة في قلب الرسول كما وجدت في العالم السماوي. وهكذا يعرف الرسول ويقتنع بأن ذاك هو كلام الله... بعد ذلك، وتبعاً للحاجات ينطق الرسول بخطاب بديع الصنعة، هو ثمرة لقدراته العقلانية، ولعون الملاك»153. ويعتقد الدهلوي بأن وحي القرآن إنما يحدث في «قالب كلمات واصطلاحات وصياغات سبق أن وجدت في ثقافة النبي»154. ونقرأ ما يشي بشيء من إيماءات هذا الفهم أخيراً لدى محمد مجتهد شبستري، إذ يعكس الوحي أصداء ثقافة النبي ورؤيته للعالم، وهو ما شرحه بالتفصيل في سلسلة محاضراته الموسومة: «القراءة النبوية للعالم»155. مصائر الأفكار لا تنتمي لبداياتها، فقد انتهت آراء عقلية حرة إلى مصير مريع، بعد أن أمست مغلقة مفرغة من أية بصمة للعقل. هذا هو المآل الذي انتهى إليه ميراث الدهلوي في شبه القارة الهندية، فقد استحوذ عليه تيار أهل الحديث السلفي المناهض لكل أشكال التفكير العقلي، والذي رفض حتى علم الكلام.

149 يرتفق أى ينتفع، والارتفاقات بمعنى الانتفاعات. يستخدم ولي الله هذا المصطلح بمعنى كيفية إشباع الإنسان لحاجاته المتنوعة في الحياة.

150 ولي الله الدهلوي. حجة الله البالغة. ج ١: ص ٩٠.

151 آل عمران، ٩٣.

152 ولي الله الدهلوي. حجة الله البالغة. ج ١: ص ٨٨ - ٩٠. قارن بما اصطلح عليه عبدالكريم سروش: «الذاتي والعرضي في الأديان»، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع ٢٢ «٢٠٠٣».

153 رشيد بن زين. المفكرون الجدد في الاسلام. نقله عن الفرنسية: حسان عباس. تونس: دار الجنوب للنشر، ٢٠٠٩، ص ١٣٦ - ١٣٧. عن كتاب الدهلوي: فيوض الحرمين.

154 المصدر نفسه. ص ١٣٦. عن كتاب الدهلوي: شطحات.

155 ترجمت ونشرت مجلة قضايا اسلامية معاصرة سلسلة هذه المحاضرات في الأعداد: ٥٣ - ٦٨، الصادرة في السنوات «٢٠١٣ - ٢٠١٧».

الفضاء الروحي في شبه القارة الهندية يستوعب كثيرًا من الديانات والمذاهب الحيّة، وتتلوّن دياناته بإثنيات ولغات وثقافات متنوعة، لا نعثر على ما يماثلها في بلاد أخرى. ومع كلّ هذا التنوع والاختلاف ما زالت كلّ الديانات تتعايش في فسيفساء تلك الديموغرافيا البشرية الواسعة.

لم يكن الإسلام في الهند ديانةً للمسلمين فقط، بل هو هويّتهم القومية أيضًا. الإسلام هويّتهم المركزية التي تنفّرع عنها كلّ الهويات الإثنية وغيرها. وذلك هو الذي دعا المسلمين لتأسيس دولتهم الخاصة بباكستان، خارج الفضاء الروحي والثقافي للهند. وهذه ميزة للإسلام الهندي لا تظهر بوضوح في مواطن الإسلام الإثنية والقومية الأخرى.

في هذه التضاريس البشرية والروحية ولد فضلُ الرحمن في العام 1919 في الهند، لأب وأم متديّنين، كانا منبعًا لإلهام حياته الروحية في طفولته، وبناء معتقداته، وأخلاقياته، وشخصيته. يصف فضلُ الرحمن ما استلهمه من أبويه بقوله: «كان لوالدي ووالدي تأثير حاسم في تكوّن طباعي ومعتقداتي الأولى. فقد تعلّمت من والدتي فضائل الصدق والرحمة والثبات، وقبل ذلك الحب. وكان والدي باحثًا دينيًا مطلقًا على الفكر الإسلامي التقليدي، على النقيض من معظم الباحثين الإسلاميين التقليديين في ذلك الوقت، الذين كانوا يعتبرون التعليم الحديث هو سمّ للإيمان والأخلاق على السواء. كان والدي مقتنعًا بأنه ينبغي على الإسلام التعامل مع الحادثة بأنها تحدّي وفرصة في الوقت نفسه. وما زلت أشاطر والدي الرأي نفسه حتى يومنا هذا» 156.

كان فضلُ الرحمن - كما يؤكد تلامذته ومريده - مثالًا نموذجيًا للمثقف المسلم الملتزم، الشجاع، فقد كان تفكيره مرآةً لالتزامه وشجاعته، والتزامه وشجاعته مرآةً لتفكيره. وما أقلّ هذا المثال في حياة اليوم. ظلّ فضلُ الرحمن وفياً لأفكاره، ولم يتراجع أبدًا أو يراوغ أو يتردّد، على الرغم مما تعرّض له من هجمات قاسية في باكستان، اضطرته أخيرًا لمغادرة موطنه والهجرة إلى الولايات المتحدة عام 1968، والتي مكث فيها استاذًا وباحثًا حتى وفاته في العام 1988.

يفرض فضلُ الرحمن على القارئ احترام اختياراته الفكرية ومنهجه وأخلاقياته في البحث والكتابة، وإن اختلف معه. تتسم كتابته بجديّة وصرامة وتكثيف، يبتعد عن الفائض اللفظي، والتبسيط في التحليل، فهو لا يذكر معلومةً إلّا ويحيل إلى مرجعها، ولا يتبنّى فكرةً من دون أن يدلل عليها. ولا يذكر رأيًا أو مفهومًا يختلف معه إلّا ببيان يحكيه من دون نيات، ويحاول أن يلتمس له الحجة إن كان له إليها سبيل. وهكذا يتعاطى مع الآراء والمواقف الفكرية المختلفة معه بإنصاف وموضوعية.

156 دونالد بيرري. الإسلام والحادثة من خلال كتابات المفكر فضل الرحمن. ترجمة: ميرنا معلوف ونسرین ناصر. تنقيح لغوي: د. رياض عثمان. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣، ص ٥٧. عن سيرة ذاتية كتبها فضل الرحمن، بعنوان: «شجاعة الاقتناع».

تسود كتابات فضل الرحمن دعوة لتموضع الإسلام في سياقه الأخلاقي، وقراءة القرآن أيضًا في ضوء ذلك، وتؤكد دعوته على أن الإسلام دين أخلاقي، والقرآن وثيقة أخلاقية ثرية. وهي دعوة ترتسم صورتها، وتجد تطبيقاتها أولاً في أعماله. وهو ما يرد التوكيد عليه في مواضع مختلفة من كتاباته، فمثلاً يقول: «لقد أكدنا أكثر من مرة، في ما سبق، أن الدافع الحيوي للإسلام كان دافعاً أخلاقياً، وأشرنا إلى أن التصورات المتعلقة بالعدالة الاجتماعية والاقتصادية في القرآن، استنبطت منه» 157.

فضل الرحمن باحث أخلاقي من طراز فريد في تكوينه ومنهجه. أتمنى أن يترسم الجيل الجديد من الباحثين المسلمين أخلاقيات البحث العلمي لديه، وطريقة تكوينه وتعليمه الرصين. فقد كان يتعامل بأخلاقية رفيعة مع أشرس خصمين من جيله، تلقى منهما ضربات مؤلمة في باكستان. إذ يكتب، وهو يثني على جهودهما بتجيل، في تصدير كتابه «الإسلام وضرورة التحديث»، على الرغم من قسوتهما البالغة عليه: «أود أن أذكر اثنين من المثقفين الباكستانيين، أبو الأعلى المودودي واشتياق حسين قريشي، وقد رحلا عن عالمنا في أيلول (سبتمبر) 1979، وكانون الثاني (يناير) 1981. وكان رجليهما خسارة للإسلام، رغم انتقادي القاسي، والمبرر كل التبرير كما أعتقد، لهما» 158. كانت مواقف المودودي من فكر فضل الرحمن جذرية في إشاعة التشكيك بأفكاره ورفضها، وعلى أثر هذه المواقف عمل أتباع المودودي وجماعته على تأليب الشارع وتجيش الجمهور الباكستاني ضد فضل الرحمن، إلى حدّ حدوث سلسلة من الاحتجاجات والتظاهرات والاعتصامات انتهت بتهديده بالقتل، وتخلى الرئيس أيوب خان عنه في تلك اللحظة الحرجة. فاضطر فضل الرحمن أخيراً للاستقالة من رئاسة المعهد الذي كان يقوده، والهجرة إلى الولايات المتحدة.

حفظ فضل الرحمن القرآن بعمر عشر سنوات بتوجيه والده وإشرافه. وتعلّم على يده في المنزل معارف الدين التراثية، وكان أبوه تعلّم هذه المعارف في مدرسة «ديوبند» شمال الهند. انخرط فضل الرحمن عام 1933 في الكلية بلاهور، ونال شهادة الماجستير من جامعة البنجاب عام 1942. وفي عام 1949 حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة أكسفورد. وأصاب تكويناً لغوياً متنوعاً، فكان يعرف مضافاً إلى لغته الأم الأردية: العربية والفارسية والانجليزية والألمانية والفرنسية والتركية والأندونيسية، والاعريقية واللاتينية القديمتين.

يسعى فضل الرحمن في كتاباته المختلفة إلى أن يحيل على القرآن، ويتخذ مرجعية في تفكيره واجتهاداته، وهو في ذلك يحذر من أن يقع في أسر رؤية المفسرين، أو يغرق في آثارهم الغزيرة، فهو يرى أن «التفاسير بطبيعة منهجها لا يمكن أن تؤدي إلى تبصر كامل بالقرآن الكريم، وإعطاء نظرة متماسكة عن العالم الغني الذي يزخر به» 159. لذلك يقترح منهجاً موضوعياً ينظر للقرآن ككل، ولا يقطعه فيأخذه آية آية، وينظر إلى كلّ آية وهي منفصلة عن سياقها القرآني الكلي. كما ينبّه فضل الرحمن إلى أن أيّة قراءة ترمي إلى أغراض خاصة تنتهك حرمة القرآن، عندما يقول: «القرآن يجب أن يدرس دراسة تظهر وحدته في كليتها. أما اختيار بعض الآيات من القرآن لتلبية الأغراض الذاتية للملاحظ أو الدارس، فإن الاختيار سيؤدي بالضرورة إلى انتهاك حرمة القرآن، وينتهي أثر ذلك إلى اختصارات مبتسرة لا تُخفى خطورتها» 160.

القرآن كتابٌ تسري فيه روحٌ واحدة، مضاميه تتوحد في نسيج عضوي متماسك، ويسوده نظامٌ كلي، يتطلب فهمه أن نكتشف المنطق الذاتي الذي يتحدث فيه القرآن عن نفسه. ففي القرآن تتحدث كل فكرة ومفهوم ومقولة للأخرى، وتتبصر كل آية دلالتها ووجهتها في أفق آياته الأخرى بمجموعها. القرآن كتابٌ تحيل فيه الفروع على الأصول، والجزئيات على الكليات، والصغريات على الكبريات. والتوحيد هو حجر الزاوية في كل ذلك، إذ ينبثق منه، ويتفرع عنه، ويعود إليه كل شيء أوردته القرآن. لذلك اتبع فضل الرحمن في فهمه للقرآن منهجاً يُبني على «التركيب المنطقي» للموضوعات، ولم يعمد إلى الترتيب الزمني، أو التفسير التجزيئي. إنه منهج يضيء القرآن بلغته، ويكشف عن دلالات شبكة مصطلحاته بمعجمه الخاص. ويقترح فضل الرحمن طريقة في التفسير «تقوم على أساس حركة مزدوجة: من الوضعية الراهنة إلى الأزمان القرآنية، ثم في عودة إلى الزمن الراهن... بمقدار ما سيكون بإمكاننا أن نقوم بهاتين الحركتين بنجاح، فسوف تصبح تعاليم القرآن حيّة، وفعالة مرة أخرى»¹⁶¹.

ومع أن هذا المنهج دعا إليه وتبناه بعض المفسرين والباحثين في العصر الحديث، غير أننا قلماً نقرأ محاولة متماسكة منتظمة ترتقي إلى الضبط المنهجي والدقة التي اتسمت بها جهود فضل الرحمن. ولعلنا لا نبالغ حين نصف منجزه في هذا الحقل البالغ الأهمية بأنه مسعى جادٌ لتكريس منهج في فهم القرآن يحزّره من أكثر أسوار الأفق التاريخي التكراري المغلق للمفسرين الذي أفضى لانحسار حضور القرآن في حياة المسلم، على الرغم من ضجيج أصوات الإسلاميين وتفاقم صيحات شعاراتهم عن القرآن، وكلامهم في نسبة كل شيء، على الضد من منطق القرآن وما ينشده، إليه. إن هذا الفهم تفرضه ضرورة إعادة اكتشاف الأبعاد المضيئة للحياة الروحية والأخلاقية القرآنية، والافتقار المعنوي للمسلم اليوم لهذه الحياة، وضياعه في كهوف التراث التي لا تقوده إلّا لمزيد من الضياع.

ومع أننا نجد فضل الرحمن في غير موضع من كتاباته يدعونا إلى الانتباه لأولئك الذين «يُسْقِطُونَ على القرآن وجهات نظرهم، أو نظر المدارس الفكرية التي ينتمون إليها... يجب رفض اتخاذ القرآن سترة تخفي عورة الآراء المنحازة لبعض المثقفين»¹⁶². لكن فضل الرحمن لم ينتبه إلى أنه لم يصل المديات التي كانت ترمي إليها دعوته، ولم يستطع أن ينجز كل وعده، لأن قراءته للنص القرآني، ككل عملية قراءة لأي نص هي عملية تبادلية، يشترك في إنتاج المعنى فيها النص والقارئ. القارئ ليس آلة تسجيل صامتة صماء، تتلقى المعنى كما هو، فمثلاً يبوح النص للقارئ بمعناه، يلوّن القارئ المعنى بالأفق التاريخي الذي يعيش فيه. حتى التفسير الذي يتحدث فيه القرآن عن القرآن، والذي ينشده فضل الرحمن وغيره، لا يمكنه الإفلات من ذلك.

157 فضل الرحمن. الاسلام. ترجمة: د. حسون السراي. مراجعة وتقديم: د. عبدالجبار الرفاعي.

158 فضل الرحمن. الاسلام وضرورة التحديث. ترجمة: ابراهيم العريس. بيروت: دار الساقى، ٢٠١٥، ص ٧.

159 فضل الرحمن. المسائل الكبرى في القرآن الكريم. نقله إلى العربية: محمد أعيف. بيروت: دار جداول، ٢٠١٣، ص ٧.

160 المصدر السابق، ص ٤٨

161 فضل الرحمن. الاسلام وضرورة التحديث. ص ١٤، ١٧.

ينظر فضل الرحمن إلى القرآن بوصفه كتابًا أخلاقيًا، تتلخّص رسالته في الرحمة والأخلاق، ففي تعليقه للوحي يذهب إلى أن الوحي مظهرٌ لرحمة الله من جهة، وتعبيرٌ عن ضعف خبرة البشر أو غيابها، في حين يخص إدراكه وحوافزه الأخلاقية من جهة أخرى. ويشير إلى «أن الرحمن هو الاسم النعتي الوحيد الذي يستعمل كثيرًا في القرآن كمرادف للفظ الله»¹⁶³. وينتبه إلى أن «غريزة الرحمة» متأصلة في الرسول عليه السلام «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»¹⁶⁴، وأنه المثل الأعلى في الأخلاق، «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ»¹⁶⁵.

لا يكرّر فضل الرحمن مفهوم المتكلمين المسلمين للوحي، بل يصوغ مفهومه الذي يقترب من مفهوم بعض المتصوفة، فالوحي كما يرى تجربة عميقة يتفاعل معها النبي، وتعمل على إعادة بناء البعد الروحي لشخصيته. يكتب فضل الرحمن: «إن تجارب الوحي تشمل تمددًا أو توسعًا لذات الرسول التي بواسطتها استطاع أن يطوّق كل الحقيقة في شموليتها»¹⁶⁶. أما القرآن فهو من منظور فضل الرحمن كلّ كلمة الله وكله بلغة محمد (ص)، إذ يكتب: «القرآن بتمامه كلام الله، وهو بالمعنى الحقيقي بتمامه كذلك كلام محمد»¹⁶⁷. وكأنه يريد القول إن الوحي ظاهرة ديناميكية لا ميكانيكية، وإن القرآن كتابٌ يتجلّى فيه الله للناس، كما تتجلّى فيه شخصية النبي محمد للناس أيضًا، ففيه نستمع إلى أصداً روح النبي الكريم، وانعكاس صورة الواقع الذي يعيش فيه، وملامح رؤيته للعالم. وكان فضل الرحمن قد أشار مبكرًا إلى هذه القضية في كتابه (الإسلام)، فأصبحت الوثيقة الأبرز لإدانته، بموازاة الآراء الأخرى له المخالفة للتيار التقليدي، ومنها رأيه في الفوائد المصرفية، وتنظيم الأسرة، والذبح الآلي. تشبّت خصوم فضل الرحمن بتفسيره للوحي، واتهم بأنه يقول إن القرآن كتابٌ اشترك النبي فيه مع الله. وقد كتب فضل الرحمن مدافعًا عن موقفه هذا قائلاً: «دافعت عن فكرة أن القرآن نزل بوحي شفوي، وهو الاعتقاد الكوني. لكن بدا لي أن الروايات التقليدية المتداولة عن الوحي تنقل صورة ميكانيكية وخارجية وظاهرية عن العلاقة بين محمد (ص) والقرآن. يأتي جبريل وينقل إليه رسائل الله، وكأنه ساعي يريد يقوم بتوصيل الرسائل. يورد القرآن أن الملاك «نزل على قلب» محمد (ص). لقد قلت إن القرآن هو بكامله كلمة الله، بما يعني أنه معصومٌ عن الخطأ وخالٍ من الزور، لكنه جاء بكامله على لسان النبي (ص) وهو نابع من قلبه»¹⁶⁸. وكأننا مع كلام فضل الرحمن نتحسّس أصداً صوت محيي الدين بن عربي الذي لم يجعل النبي متلقياً ميكانيكياً سلبياً للوحي، والذي اختصر مفهومه للوحي بقوله: «فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه»¹⁶⁹.

ونجد ما يحاكي هذا الفهم فيما سماه عبدالكريم سروش: «بسط التجربة النبوية»، و«كلام محمد»، وهو يتحدّث عن كيفية تلقّي النبي للوحي، وكيف أنه كالنحلة التي تعيد تكوين الرحيق عسلًا، وليس كاللبغاء التي هي صدى لما تسمع¹⁷⁰. و«القبض» و«البسط» مصطلحان يستعيرهما سروش من المعجم الصوفي.

تتجلّى براعة المفكر في قدرته على اجترار قاموسه الاصطلاحي في ضوء منظومته الفكرية، ويلتقي قارئ فضل الرحمن بشبكة مصطلحات لا يعثر على بعضها عند غيره، فهو يعبر بما يسميه: «إسلام الحد الأدنى» عن الموقف الذي يختصر الشريعة بالآركان الخمسة، وقوانين الأحوال الشخصية، في حين يسمي من يضيف إلى ذلك الحدود بـ«الإسلام السلبي أو

العقابي»171. ويناظر ذلك استعمالُ عبدالكريم سروش لمصطلح «الأقلي والأكثرى فى الدين والفقه»172.

تتوكلأ أعمالُ فضل الرحمن على القرآن، وتتخذة دليلأ إلى ما تبحث عنه وترشد إليه من مفاهيم ومواقف. وهى ميزة لا نعثر عليها فى أكثر أعمال غيره، فى ما يكتبه ويتحدث به عن الدين والإسلام والقرآن من المفكرين الجدد خارج الفضاء اللغوى للعربية.

163 فضل الرحمن. الإسلام. مصدر سابق.

164 الأنبياء، ١٠٧.

165 القلم، ٤.

166 المصدر السابق. ص ١٩٥.

167 ورد فى ص ٣٠ من الطبعة الانجليزية لكتابه الإسلام، لندن ١٩٦٦.

168 دونالد بيرى. مصدر سابق. ص ٦٤.

169 داود القيسرى. شرح فصوص الحكم. تحقيق: حسن حسن زاده آملى. قم: ١٤٢٤ هـ. ج ١: ص ٣٨٦.

170 خصصنا محور العدد الخامس عشر الصادر ٢٠٠١، من مجلة قضايا اسلامية معاصرة لمناقشة نظرية القبض والبسط لسروش، كما خصصنا ملقأ فى عدد لاحق لمناقشة: «بسط التجربة النبوية».

171 فضل الرحمن. الإسلام وضرورة التحديث. ترجمة: ابراهيم العريس. بيروت: دار الساقى، ٢٠١٥، ٤٩ - ٥٠.

172 مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع ٢٦ «٢٠٠٤».

ألّف فضل الرحمن كتاب (الإسلام) العام 1965، وقَدّم فيه عرضًا تحليليًا مكثفًا، لا يخلو من نقد لنشأة وتطور معارف الدين الإسلامي، وكيفية تمثّل المسلمين لهذه المعارف في أربعة عشر قرنًا، والآثار التي تمخّضت عن ذلك في ثقافتهم وأنماط تديّنهم. يرسم لنا هذا الكتاب خارطةً ترشدنا إلى عالم مفاهيم فضل الرحمن وجذور أفكاره ونواتها الجينية التي تجلّت بوضوح في مؤلفاته اللاحقة.

وعلى الرغم من النقد المهمّ الذي يسدّده فضل الرحمن لتراث التفسير، والحديث، وعلم الكلام، الأشعري خاصة، والفقه وأصول الفقه، والفلسفة والتصوف، وعلى الرغم من إلحاحه على ضرورة إعادة اكتشاف رسالة الإسلام الأخلاقية في سياق قرآني، وبناء فهم ديناميكي للتوحيد في سياق قرآني، وإنتاج فقه في سياق قرآني، إلّا أن فضل الرحمن لم يحدّثنا في كتابه هذا أو آثاره الأخرى عن آلية التعاطي مع القرآن، تكشف لنا طاقته الحيوية الديناميكية، وتنبّصر فيها رسالته الأخلاقية، أي إنه لم يقترح أدوات نظر ومناهج بديلة، يتحرّر فيها فهم القرآن من أدوات نظر ومناهج القدماء التي أنتجت كلّ ذلك التراث، الذي يطالب فضل الرحمن بعبوره، لأنه لا ينتمي إلى عصرنا بل إلى عصر إنتاجه بكلّ ملابساته، ولأنه لم ينطق بروح القرآن ويبوح بما ينشده، بل عمل على إهدار طاقة القرآن الأخلاقية الروحية الخلاقة.

فهل يمكننا أن ننتج رؤيةً جديدةً للقرآن والحديث في آفاق أدوات النظر والمناهج الموروثة للمفسّرين والمحدّثين والمتكلّمين والأصوليين والفقهاء والمتصوفة والفلاسفة والمناطقية والنحويين والبلاغيين، أو إن الفهم الجديد الذي يصرّ عليه فضل الرحمن يتطلّب الانتقال من زاوية نظر القدماء إلى زاوية نظر تتموضع في الأفق التاريخي الذي نعيشه؟

لا شكّ أن حجرَ الزاوية في الفهم الجديد هو قدرتنا على إنتاج مناهجنا ومنطقنا في الفهم وأدوات قراءتنا للنصوص الدينية، فمشكلة تفكيرنا الديني أنه لا يزال عاجزًا عن عبور أسوار التراث المغلقة، وما دما نجول في مدارات هذه الأسوار لن نتبصر الطريق الذي يقودنا للخلاص. تنبغي الإشادة بجهود الصديق د. حسون السراي الذي نقل هذا الكتاب إلى العربية، وحرصه الشديد على العودة إلى المراجع العربية في النصوص التي نقلها وترجمها المؤلف. وقد تطلّبت عملية التنقيب عن النصوص العربية في مظانّها من المترجم أن يطالع عدة مجلدات أحيانًا بحثًا عنها. وأعان المترجم إتقائه للفرنسية بموازاة الانجليزية ولغته الأم العربية على تعريب ما ورد في الكتاب من نصوص ومصطلحات بالفرنسية.

بغية أن نضيء مدلول الاعتقاد والإيمان نعود إلى الجذر اللغوي لكلّ منهما، فإن كلّ مصطلح لن يغادر جذره بشكل نهائي، وإن تلبّس مضامين جديدة وخلع أخرى قديمة واستعمل في معنى اصطلاحي خاص، لكن حبل الوصل لن ينقطع كلياً بمدلوله وأصله اللغوي.

الجزرُ اللغوي للإيمان هو: أَمِنَ. والأَمْنُ ضدُّ الخوف، ومنه قوله تعالى: «وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا» 173. «وَأَمْنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ» 174. «وَهَذَا الْبَلَدُ الْأَمِينُ» 175، أي: الأَمِن. ورجل أَمَنَةٌ أي: يأمنه الناس ولا يخافون غائلته. ومؤْتَمَنُ القوم الذي يثقون إليه ويتخذونه أَمِينًا حافظًا. والأمانة تقع على الطاعة والعبادة والوديعة والثقة.

أما الإيمانُ فالمتفق عليه بين أهل اللغة أنه: التصديق، من: أَمَنَ يُؤْمِنُ إيمانًا فهو مُؤْمِن. وهو أيضًا: الثقة، يقال: أَمَنَ بالشَّيء: صدَّقَ به، أما الإيمانُ فهو التصديقُ بالقلب الذي لا يبقى معه شكٌ أو ريب. وعليه قام التمييزُ بين الإيمان والإسلام الذي هو إظهارُ الخضوع والقبول لما أتى به النبي (ص) من دون التصديق بالقلب. قال ثعلب: المؤمنُ بالقلب، والمسلمُ باللسان. وقيل للخليل: ما الإيمان؟ قال: الطمأنينة 176.

والإيمانُ من الاسم «أَمَنَ»، والفعل «أَمِنَ». الاسمُ «أَمِنَ» يرادف معناه في قاموس ومعجم المعاني: «أَمِنَ، أَمَان، أَمَانَة، أَمْنَان، أطمِنَنان، اطمِنَنان، تصالَح، تَوَدَّة، دَعَة، سَكِينَة، سَلام، سَلامَة، سَكُون، سَلم، صلَح، طمأنينة، عَفْو، مَأْمَن، هُدُوء». والاسمُ «أَمِنَ» على الضدِّ من معاني: «الاضطراب، الخَوْف، المَخَافَة، الخَشْيَة، الذُّعْر، الفَزَع، الرُّوع، القَلَق، اتِّقَاء، اخْتِرَاس، اضْطِرَاب، اضْطِرَابٌ، اعتِدَاء، إِمْلَاقٌ، تَنَابُذٌ، ثَوْرَة، جَزَعٌ، حَرْبٌ، خَشْيَة، خَطَرٌ، خَوْفٌ، رَوْعٌ، رُعبٌ، شُرُور، شِدَّةٌ، ضِيقٌ، فَرْقٌ، فَرْعٌ، فِتْنَة، قِتَالٌ، قَلَقٌ، قِتَالٌ، كَرْبٌ، مُحَاذَرَة، هَيْجَانٌ، هَيْجَانٌ، هَيْجَانٌ، وَجَلٌ، وَغَى». والفعل «أَمِنَ» يرادف معناه: «ارْتَاخ، اسْتَقَرَّ، اطمَأَنَّ، اسْتَرَاخ، رَكَنَ، سَكَنَ، قَرَّ، هَجَعَ، هَذَا، وَثِقَ، اطمَأَنَّ، سَلِمَ». والفعل «أَمِنَ» على الضدِّ من معاني: «ارْتَاخ، اتقى، احْتَرَسَ، اضْطَرَبَ، خَافَ، خَشِيَ، ذُعِرَ، فَرِقَ، فَزَعٌ، قَلَقٌ، هَابَ، اضْطَرَبَ، خَافَ، خَافَ عَلَيْهِ، خَافَ مِنْهُ، خَشِيَ، خَشِيَ عَلَيْهِ، خَشِيَ مِنْهُ، ذُعِرَ، فَزَعٌ، ارْتَاخَ، جَبِثَ، قَلَقَ» 177.

تحيل معاني «أَمِنَ» ومرادفاته إلى: الأمان والطمأنينة والسكينة والهدوء والاستراحة والثقة. أي إنها تشفي الكائنَ البشري الذي يتحقَّق بها من: الفزع والذعر والروع والرعب والخوف والقلق والاضطراب.

173 البقرة، ١٢٥.

174 قريش، ٤.

175 التين، ٣.

176 ابن منظور. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط ٤، ٢٠٠٥، مج ١: ص ١٦٣ - ١٦٧.

177 قاموس ومعجم المعاني. «نسخة منشورة على الأنترنت».

ليس الإيمان فكرة نتأملها، أو معرفة نتعلّمها، أو معلومة نتذكّرها. الإيمان حالة للروح نعيشها، وتجربة للحقيقة نتذوّقها. الإيمان مُستقرّ القلب، ومأواه الروح. إنه ليس صورة ندرکها، الصورة تتشكّل في الذهن وهو من يختزنها. الإيمان نورٌ يكشف للإنسان معنى وجوده، وثمره الإيمان تُعرف بإثرائه للسلام الروحي. الإيمان يكرّس الروح والقلب، فيلهمها الطمأنينة والسكينة والسلام، حتى يبلغ توحد القلب والروح بالإيمان مرتبة لا يخضعان معها لمعادلات الذهن ومشاكساته مهما كانت. الإيمان حالة ديناميكية حيّة، تتغذى وتنمو وتتطوّر وتتجدّد. إنه جذوة متوهجة، كأنها طاقة مشعّة. يضيء الإيمان الروح لحظة تحقّقها به، مثلما تضيء الكهرباء المصباح المظلم لحظة وصله بها. وهذا معنى كونه حالة نتذوّقها كما نتذوّق الطعام الشهي والشراب اللذيذ.

يفيض الإيمان على صاحبه طاقة ملهمة، إذ لا يجد نفسه في غربة إلّا ويهمس إليه صوت الله، فتستفيق روحه بعد غفوتها، وتمتلئ بعد خوائها، وترتوي بعد ظمأها، ويتجدّد وصالها بمن أودعها عنده، لأن الروح وديعة الله عند الإنسان. في كلّ غياب للإنسان عن ذاته يجد أن حضور الله هو الحضور، واحتجاب الله هو الاحتجاب. الروح تنتمي إلى الله، إنها وديعته التي استؤمن الإنسان عليها، كما يؤكّد القرآن ذلك، فإذا ذكر الله الروح قرن بها، كما تشير هذه الآيات وغيرها: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» 178. «وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَبْئُتُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ» 179. «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» 180. «وَمَرِّمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا» 181. وهكذا حيثما يذكر الله الروح ينسبها إليه، لكن عندما يذكر الله النفس ينسبها للإنسان، حيثما وردت النفس في آيات القرآن تقترن بالإنسان مثل: «وَمَا تَقْدِمُوا أَنْفُسَكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ» 182. «وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي إِنْ النَّفْسُ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَجِمَ رَبِّي» 183.

يسكن الإيمان الروح مثلما تسكنه، ويرتوي بالروح مثلما ترويه هي، ذلك أن الإيمان عودة الروح إلى أصلها الإلهي. أودع الله لدى كلّ إنسان روحاً منه، إلّا أن هذه الوديعة تغيب متى غاب الإنسان عن الله، الله لا يغيب عنا إلّا عندما نغيب عنه. لا يستردّ هذه الوديعة إلّا الإيمان؛ لأنه إيقاظ لصوت الله في ضميرنا، وانبعاث لما ينتمي إلى الله فينا.

يحقّق الإيمان الإنسان في طور وجودي جديد؛ فحيث يسافر الإنسان للحقّ تتكرّس قدرته، وترسخ إرادته، وتنعذر هزيمته؛ لأنه يتحقّق بالحق. وبذلك يجعل الإيمان الأشياء المستحيلة ممكنة، والشاقة سهلة، والمرّة حلوة.

الإيمان والحبّ كلاهما كيميائي للروح، كلاهما منبثقان من جوهر واحد، لذلك يولدان معاً، ويرتضعان معاً، ويتكرّسان معاً، ويتوحدان معاً، فحيث يشتدّ الإيمان يشتدّ الحب، وحيث يذبل الإيمان يذبل الحب. إنهما في صيرورة وتفاعل وفوران، يتحوّل الإيمان إلى حب، كما يتحوّل الحبّ إلى إيمان. الإيمان عصاره الحب، والحبّ عصاره الإيمان. فكلا الحالتين تنبثقان من منبع واحد وتستقيان منه، يصبح كلّ منهما صورة لحقيقة واحدة متعدّدة الوجوه. حين يصير الإيمان حباً والحبّ إيماناً تشهد حياتنا أنوار الأبد.

الإيمان حالة روحية متسامية ليست حسية، الإيمان جوهرية كيفية، لا تخضع لقياسات كمية مادية، إنه حالة فردية لا جماعية، تتحقّق في الذات من خلال الشروع في رحلة كدح ذاتي للعروج نحو

الحق.

الإيمان، خلافاً للفهم والمعرفة، لا يتحقق بالنيابة؛ ففي عملية الفهم يمكن أن يتلقّى الإنسان معارفه من شخص آخر، أو يقلّد غيره في آرائه، لكنّ الإيمان تجربة ذاتية تنبعث في داخل الإنسان، إنّه صيرورة تتحقّق بها الروح وتتّكامل، ونمط وجود يرتوي به الظمأ الأنطولوجي للكائن البشري، إنه مما تضيق به العبارة، ولا تشير إليه إلا الإشارة.

حينما لا يحيا الإيمان بوصفه صلةً ديناميكية حيّة متوتّبةً بالله، وإنّما يقدّم بوصفه معتقداتٍ ومقولاتٍ ومفاهيم وأفكاراً وشعاراتٍ، يجب أن يعتنقها الكلّ، ويمضغها الكلّ، ويحفظها الكلّ، ويتطابق فيها الكلّ، فلن يرتوي القلبُ عندئذٍ بلذة وصال الحقّ؛ ذلك أنّ العقلَ هنا يحتفظ بمجموعة مفاهيم هي بمثابة مومياءاتٍ محنّطةٍ خاوية، مفرّغةٍ من أيّة حيويةٍ متدفّقة¹⁸⁴. وذاك هو الاعتقاد الذي هو مفاهيمٌ ميكانيكية جاهزة، مستودعةٌ في الذهن، مفرّغةٌ من كلّ نبض وحياة، لذلك يفشل الاعتقادُ في التحوّل إلى حب، كما يفشل الحبُّ في التحول إلى اعتقاد.

178 الحجر، ٢٩.

179 يوسف، ٨٧.

180 مريم، ١٧.

181 التحريم، ١٢.

182 البقرة، ١١٠.

183 يوسف، ٥٣.

184 عبدالجبار الرفاعي. الدين والظمأ الأنطولوجي. بيروت: دار التنوير ومركز دراسات فلسفة الدين، ط ٢، ٢٠٠٦، ص

«العَقْدُ» في اللغة نقيضُ الحَلِّ، ومنه عَقَدَ الحبلَ، وعَقَدَ التاجَ فوق رأسه واعتَقَدَه عَصْبَه به. وهو: العَهْد. وعَقَدَ العَهْدَ واليمينَ يعقدُهما عَقْدًا وعَقْدَهما: أَكْدَهما، ومنه عَقْدَةُ النكاح، لذلك يقال: عَقَدَ الحبلَ والبيعَ والعَهْدَ. والعُقودُ أوكَدُ العُهودِ، فمن عَهَدَ الى شخص في أمر ما فقد ألزم نفسه بما عهد به إليه، أما من عاقَدَ غيره على أمر فقد ألزم نفسه باستيثاق. واعتَقَدَ الشيءُ: صَلَبَ واشتَدَّ. واعتَقَدَ الرجلُ اتخذ عَقْدَةً وهي الأرض أو المال كأنه إذا اتخذ ذلك فقد أحكم أمره عند نفسه واستوثق منه.

والاعتقادُ من الفعل «عَقَدَ»، ومصدره «عَقْدٌ» الذي يرادف معناه في قاموس ومعجم المعاني: «إِبْرَام، اتِّفَاقِيَّة، اتِّفَاق، إِحْكَام، تَعَهُد، تَمَتِّين، تَمَكِّين، تَوْثِيق، حَلْف، ذِمَام، ذِمَّة، ضَمَان، عَهْد، قَبَالَة، قَسَم، مُعَاهَدَة، مُوثِق، مِيثَاق، مِيثَاق، وَثِيقَة، وَصِيَّة، يَمِين، شَدَّ، إِيثَاق، تَقْوِيَة». والفعل «عَقَدَ» يرادف معناه: «أَبْرَمَ، أَحْكَمَ، جَدَلَ، حَبَكَ، حَصَّنَ، رَبَطَ، شَابَكَ، ضَفَرَ، عَقَصَ، عَقَدَ، قَتَلَ، قَوَّى، مَتَّنَ، مَسَدَ، نَشَطَ «الحبل»، وَثَّقَ، وَطَدَ». والاسم «عَقْدٌ» على الضدِّ من معاني: «إِضْعَافٌ، تَحَايِلٌ، تَزَلُّزٌ، تَضَعُّعٌ، تَقَلُّفٌ، حَلٌّ، حَنْتٌ، حَنْتٌ، خَذْلَانٌ، خِيَانَةٌ، خَفَرٌ، خِيَانَةٌ، خِدَاعٌ، غَشٌّ، فَصْلٌ، فَكٌّ، مُخَادَعَةٌ، نَكْتُ، نَصَبٌ، نَكْتُ، نُكُوثٌ». والفعل «عَقَدَ» على الضدِّ من معاني: «أَبْقَى، حَلٌّ، حَلٌّ، زَغَزَعٌ، زَلْزَلٌ، فَرَطٌ، فَصَلٌ، فَكٌّ، فَكٌّ».

كلُّ معاني الاعتقاد ومرادفاته تحيل إلى: الإحكام والإبرام والتوثيق والحبك والربط والتوطيد والغلق. وهذه المعاني تضيء لنا مدلول الاعتقاد الذي يعني رسمَ خارطةٍ لحدود المعتقدات، تحدّد بوضوح كلَّ التضاريس والمكونات داخل أسوار خاصة، وتميِّزها عن سواها بمعالم جليلة، وما يميزها ينفي سواها من معتقدات أخرى.

يتشكّل الاعتقادُ في ذهن في إطار الأنساق الاعتقادية المجتمعية المولدة له، فمثلاً يعتقِدُ الإنسانُ بالله والوحي والنبوة وما يتفرّع عن ذلك من معتقدات في نسق مجتمعي إسلامي، تبعاً للأسوار التي بناها المحدثون والمفسرون والمتكلمون والفقهاء، ولا تتزحزح هذه الصورة أو يخرج عنها إلا بعد مراجعات نقدية شجاعة، يخترق فيها تفكيره تلك الأسوار فيهدمها.

لكنّ الإنسان الذي يولد ويعيش في سياق أنساق اعتقادية لمجتمعات بوزية أو هندوسية أو طاوية، لا يمتلك ذهنه صورةً لهذا الإله الإسلامي، فلا يعتقد بإله - كما هو معروف في غير الأديان الوحيانية - وإن كان يخضع أيضاً في بناء متخيّله الديني للأسوار التي بناها ميراثه الديني ومؤسسات الدين ورجاله في موطن ديانته، ولا تتزحزح هذه الصورة أو يخرج عنها إلا بعد أن يخترق تفكيره تلك الأسوار فيهدمها بالأسئلة العميقة والنقد الجذري. إلا أن أكثر الناس يمضي عمره في فضاء أيّ معتقد وهو يعتقِدُ بمعتقدات لم يسألها، ويدافع عن أيديولوجيات وأفكار لم يفكر فيها، ويحرس مفاهيم لم يناقشها، وربما يموت من أجلها، أو يقتل غيره إن لم يعتنقها.

إيمان الحرية

الإيمان الذي تحدّث عنه هو إيمان الحرية لا إيمان الاستعباد، إيمان الحرّ لا إيمان العبد. كلّ إيمان عندما يصبح حقيقةً حيّةً، وإشراقاً نور تلهم الروح كلّ معنى جميل، لن يكون إلّا حرّاً ومحرّراً. وهذا النمط من الإيمان المحرّر هو ما يؤنسن البشر، فهو بقدر ما يحرّر صاحبه من كلّ أشكال استعباد الروح والقلب والضمير والعقل والجسد، فانه يصيّرهُ مواطناً كونياً، ينتمي للإنسان بوصفه إنساناً، من دون نظر لمعتقد أو عنصر أو جغرافيا أو ثقافة. لذلك تصبح قضيتُهُ العظمى تحرير الإنسان من حيث هو إنسان من كلّ أنواع الاستعباد.

في الإيمان المحرّر يوقظ صوتُ الله الضمير، وتشرق الحياة بنوره الأبدي. الإيمان المحرّر ينقذ العالم من مأزق المتوحشين، ممن اغتصبوا كلمة الله، فألحدوا بالإنسان واستباحوا اسم الله. الإيمان المحرّر وعدٌ بالسلام والحب والجمال، يصبح فيه الإيمان سلاماً والسلام إيماناً، والحب ديناً والدين حباً، والجمال تديناً والتدين جمالاً.

هوية المواطن الكوني في الإيمان المحرّر أنه إنسانٌ أولاً، وكلُّ هوية أخرى ينتمي إليها تتفرّع عن إنسانيته، إنه لا يتبنّى من ديانته إلّا ما تقوله أخلاقه وإنسانيته، ولا يتبنّى من مذهبه إلّا ما تقوله أخلاقه وإنسانيته، ولا يتبنّى من إننيته إلّا ما تقوله أخلاقه وإنسانيته، ولا يتبنّى من قوميته إلّا ما تقوله أخلاقه وإنسانيته، ولا يتبنّى من أية هوية فرعية أخرى إلّا ما تقوله أخلاقه وإنسانيته.

الإيمان الذي أعنيه بـ«الإنسانية الإيمانية، والإيمانية الإنسانية» هو الإيمان المحرّر، الذي هو نمط حضور لـ«الإله الروحي الأخلاقي» في قلب الإنسان وضميره وحياته.

أما إيمان الاستعباد فهو ضربٌ من «الاعتقاد المغلق» وإن كان يتلّف بصورة إيمان، وهو تعبيرٌ عن خرابِ الروح ومرضِ القلب وشقاءِ الضمير وسباتِ العقل. إنه يستبدّ بصاحبه فيأسره، ويُعمي بصيرته، ويصيرُه كائنًا متوحشًا، مولعًا بالموتِ لا الحياة، بالحربِ لا السلام، بالكراهية لا المحبة. لا يعرف معنَى لاحترامِ حقوقِ الناس وحريّاتهم. لا يكثرُ لما تقوله أخلاقُه وإنسانيّته؛ لأنه في كلّ قول وفعل أسيرُ صورةِ إلهٍ دمويٍّ محارب، وعبدٌ لمعتقدِه هذا.

علاقةُ الإيمان بالاعتقاد علاقةٌ عضوية تفاعلية، بمعنى أن الإيمانَ يولد في فضاء الاعتقاد، ويكون من جنسه. فلو كان الاعتقادُ حرًّا لنتج عنه بالضرورة إيمانٌ حرٌّ، ويوفر هذا الإيمانُ مناخاتٍ يكتسب فيها الاعتقادُ مزيدًا من الانفتاح والحرية. وهكذا كما ينشأ الإيمانُ الحرُّ في فضاء الاعتقاد الحر، تتطور معتقداتُ الحريات والحقوق في فضاء إيمان الحرية، في حين تترسخ في فضاء إيمان الاستعباد معتقداتُ العبودية.

الاعتقادُ ينغلق عندما ينتج عقلٌ مسجونٌ في أنساق ثقافية مغلقة. كلّ عقل هو معقولاتُه، ويستفيق العقلُ لو كانت معقولاتُه تنتمي لمعارفِ العصر وعلومه وفلسفته وأسئلته، وينتج هذا العقلُ رؤيةً للعالم منفتحة، واعتقادًا حرًّا محرّرًا، وتبعًا لذلك يُولد من هذا الاعتقاد إيمانٌ حرٌّ محرّر.

ولو كانت معقولاتُ العقل مقولاتِ المتكلمين، ورؤية علم الكلام القديم للعالم التي لا يرى فيها إلّا الصورة النمطية لله، فسيلبث العقلُ يكرّر نفسه، ويرسخ أغلاله في تلك السجون.

يمكن أن يكون الاعتقادُ حرًّا ومحرّرًا، يولد منه إيمانٌ حرٌّ ومحرّرٌ، ويمكن أن يكون مغلقًا، يولد منه إيمانٌ استعباد. الاعتقادُ الحرُّ مثل اعتقاد أبو اليزيد البسطامي ومحيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي وغيرهم. الاعتقادُ المغلق هو ما يصنعه علم الكلام وهو الذي يفضي للتنازع بين الأديان، وأحيانًا يقودها إلى الحروب.

الإيمانُ كائنٌ حي، تتغذى به الروح، ويرتوي به القلب. الإيمانُ الحرُّ والمحرّر يتوالد في فضاء الاعتقاد الحرّ والمحرّر، والاعتقادُ الحرُّ يعني الخروج من أسوار الصورة النمطية لله، التي نحتها المتكلمون والفقهاء والمحدثون والمفسرون وغيرهم، وكرّسها الاستبدادُ السياسي والديني والاجتماعي. تتمطت هذه الصورة في إطار القيم الأبوية للعائلة والقبيلة والسلطة، والنظام الاجتماعي للرق. في إطار هذه الصورة ينغلق ويتحجّر الاعتقاد، فينضب الإيمان، وتتبدّل الروح، ويموت القلب.

يتطلّب الاعتقادُ الحرُّ سعيًا حثيثًا لاكتشاف صورة الله في سياقٍ رحمانيّ أخلاقي، تلك الصورة التي رسمتها القيمُ الملهمّة في القرآن، ولوّنتها الاشراقاتُ الروحية والأخلاقية والجمالية المضيئة في الحياة الدينية، ورفدتها المعاني الحية في الميراث الروحي والأخلاقي والجمالي الإسلامي والإنساني.

السلام بين الأديان وحوارها الجادّ ينتج الاعتقادَ الحرّ، اعتقادَ الحرية لا الاستعباد. أما الاعتقادُ المغلق فلا ينتج حوارًا علميًا بين الأديان، وغالبًا ما يكون الحوارُ في سياق الاعتقاد المغلق حوارَ مجاملات، وكليشيهاتٍ جاهزة، وعباراتٍ براقّة، وعلاقاتٍ عامة.

بنا حاجةً إلى علمٍ جديد يكشف عن رؤية توحيدية في سياقٍ رحمانيّ أخلاقي. رؤية لا تنفي حقوق الإنسان باسم حقوق الله، ولا تنفي الحرية باسم التكليف، ولا تنفي الضمير باسم الغيرة على

الله، ولا تنفي الأخلاق باسم الولاء والبراء. بنا حاجة الى رؤية توحيدية يتسع الإيمان فيها للحب والحرية والحقوق البشرية، واحترام كرامة الكائن البشري المختلف بوصفه إنساناً، وإن كان ملحدًا. رؤية تكون فيها الشفقة على الناس أولى من الغيرة على الله.

لن يتحرّر فقه المسلمين من نزعات التكفير والتشدد، ما دام هذا الفقه متمسكًا بالولاء والبراء والأحكام التي وُلدت في سياقات تاريخية لا تعرف منطق الحريات والحقوق. لن يتحرّر فقه المسلمين ما دام لا يرى الله والإنسان والعالم إلا في آفاق «علم الكلام القديم». لن يبلغ تفكيرنا الديني الآفاق المضيئة الرحبة للإيمان إلا في سياق «علم كلام جديد».

الإيمان خارج الدين

لا أفهم إيمانًا خارج الدين. حتى على فرض تموضع إيمان شخص خارج كلّ دين فإن صاحبه يجترح دينًا خاصًا، صحيح هو لا يكرّر إطار الأديان المعروفة ومعتقداتها وطقوسها في مجتمعه أو غيره، لكن إيمان هذا الشخص ينتج إطاره الديني ومعتقدَه الخاص الذي لن يبتعد كثيرًا عن بيئته وثقافته ورؤيته للعالم. حتى لو كان إيمانه خارج فضاء إطار الأديان مجتمعة، فإنه لا يخلو من حالات روحية وقيم أخلاقية تعبّر عن ذلك الإيمان، وهي ضرب من الدين.

ينصرف الإيمان دلاليًا لدى كلّ جماعة بشرية على وفق تفسيرها له، إذ يحيل الإيمان لما تتسم بها ثقافة تلك الجماعة، ويكوّن بنية فهمها، ورؤيتها للعالم. فمثلاً متى قلت «إيمان» في مجتمع مسيحي فلا تبتعد الدلالة عن الأب/الابن/الروح القدس/الكتاب المقدّس. ومتى قلت «إيمان» في مجتمع إسلامي فلا تبتعد الدلالة عن: الله/الرسول/القرآن.

كما ان «الإيمان - الدين - التدبّر» ثلاثية مترابطة عضويًا، إذ ينسج كلّ واحد علاقة تأثير وتأثر متبادل مع كلّ منها. فكما يتماثل الإيمان ويتحقّق في إطار ديني، كذلك يشبه التدبّر نمط الإيمان وإطار الديانة مثلما يشبه بيئته أيضًا.

التمييز بين الإيمان والاعتقاد يُبتنى على أن الإيمان مفتاح السلام بين الأديان، بوصف الإيمان - كما أعرفه وأعيشه - هو: حالة لا فكرة، تجربة لا معرفة، حقيقة لا وهم. إنه حقيقة حيّة تتحقّق بها كينونة الكائن البشري، وتتكامل بها حياته، وتغتني بها روحه، وتتخلّق بها شخصيته وتسمو، وتتجلّى بصمتها في أقواله وأفعاله. الإيمان كما أتذوّقه مسعى أبدي لاستبصار تجليات الحب والخير والجمال في كلمات الله التدوينية والتكوينية.

الإيمان كما أفهمه هو الحضور في حضرة الله، والإصغاء لنداء القلب، والإحساس بوجوده مثلما يحسّ الإنسان بالبهجة في داخله، وتذوّق تجليات جماله في الوجود مثلما يتذوّق الإنسان أجمل الأعمال الفنية الخالدة.

هذه رؤيتي للإيمان والاعتقاد، كتبتها وفق حياتي الدينية، وتجربتي الروحية. وكلّ رؤية مرآة رائتي، وصورة ذاته، وتجلّ لكينونته. وقد تجنّبت فيما كتبت الضياع في متاهات اللاهوتيين والمتكلمين التي تذوي فيها الاستبصارات المضئية للروح وتنطفئ.

منذ سنوات عدة تنامي عددُ المؤتمرات والندوات والمحاضرات التي تهتمّ بالتسامح والتعايش وقبول الآخر والحوار بين الأديان، وهي ظاهرةٌ صحيّةٌ في فضاء تتفاقم فيه أزماثُ التدين، واحتلالُ الجماعات المتشدّدة صدارةَ الصورة في الإعلام، غير أننا قلما نستمع إلى حديث واقعي في مثل هذه الملتقيات، فمعظم من يتحدّثون يكرّرون عباراتٍ أضحت أقربَ للافتات المجاملات في العلاقات العامة، عبارات لا تخلو من تمجيد وثناء. كلُّ العبارات تشترك في القول بأن الأديانَ منزهةٌ من كلّ هذا العنف المتوحش المتفشي اليوم، وكلُّ متحدّث ينزع لتبرئة ديانته ومذهبه وتراثه من كلّ ما يمكن أن يسيء للإنسان المختلف، على الرغم من أن الممارسات المتشدّدة تصدر عن أفراد متدينين ينتمون لجماعات دينية معروفة للكلّ، وترفدها مدوناتٌ كلاميةٌ وفقهيةٌ وتراثيةٌ معروفة.

وذلك يعني أنه لم تعد تبرئة الدين مفيدةً اليوم، المفيدُ هو قدرتنا على الاعتراف الصريح الذي لا يتجاهل الحضور الإعلامي المكثّف لنمط تدينٍ متشدّد يستقي منابعه من دين الآباء، وتغذّيه المؤسسات ووسائل الاتصال والماكنة الإعلامية التي تنتخب المفاهيم المتشدّدة المغلقة، لتوظّفها في التربية والتعليم والتنقيف والإعلام.

185 تقديم لكتاب: (عزرا في الديانات الابراهيمية). تأليف: وليد البعاج.

الدين حاجةٌ وجوديةٌ «أنطولوجية»، هكذا أفهمه وأعيشه. الدين لا يمثل مرحلةً من مراحل تطور الوعي البشري كما يرى بعضُ المفكرين. الدين أبديٌّ، إنه موجودٌ بوجود آدم الأول وسيبقى حتى آدم الأخير، الدين موجودٌ في عصر الحداثة كما كان موجودًا على الدوام في كلّ عصر. يتمكن الإنسان في عصر الحداثة من تحديث مناهج فهمه للدين، وتجديد أدوات تفسير نصوصه، في ضوء متطلبات هذا العصر، كما فعل ذلك الإنسان في كل عصر.

لا يمكن الخلاص من الفهم المغلق للدين الذي ينتج العنف والصدام بين الأديان، بالتناكر لحضور الدين الذي يتحدّث الماضي عن فاعليته وتأثيره الواسع في مجتمعات الأمم، ويعلن حضوره بقوة وعناد في مجتمعات اليوم. كما لا يمكننا فرض دين واحد على كلّ البشر، إذ لم تتوحد البشرية على مرّ التاريخ في دين واحد، ولو حاولت ديانة ما أن تحتكر تمثيل الله في الأرض، وتفرض حضورها بممارسة إبادة من يعتقد بأية ديانة غيرها، فإنها لن تستطيع. كلّ وقائع الحروب تكذب فناء الأديان، إذ يتعدّر أن تفني عمليات الإبادة مكوثًا دينيًا، وذلك ما نراه ماثلاً في بقاء ديانات غير تبشيرية، وتواصل حياة ديانات قديمة تعود نشأتها إلى ما قبل الميلاد، مع أن حجمها الديموغرافي ظلّ محدودًا. لكنها عاندت كلّ عذابات فرضت حضورها المستمر، على الرغم مما تعرضت له من تعسف واضطهاد وقتل مريع في محطات متعدّدة من مسيرتها.

ولم نجد ديانةً يتنازل عنها كلّ المعتنقين لها إثر قناعات بحجج ديانات أخرى على بطلانها. لا يمكن أن يقتنع كلّ أتباع الديانة بحجج أتباع الديانات الأخرى على ضلال ديانتهم مهما كانت هذه الحجج، ذلك أنه لن يصل إلى نتيجة منطقية جدلُ تصوّرين مختلفين للحقيقة ورؤيتين مختلفتين لله. مضافاً إلى أنه لا يمكن إعادة بناء كلّ تفاصيل نشأة الديانات في ضوء أفق تاريخي متأخر كثيراً عن عصر مؤسّسها، والتعرّف على كلّ ظروف نشأتها وصيرورتها عبر الزمان، لأن تاريخ كلّ ديانة تعيد تكوينه باستمرار مخيّل الجماعة، وتعمل هذه المخيّل على تغذيته بكلّ ما تمتلئ به من أحلام ومطامح ونرجسيات، لذلك تظلّ الجماعة أسيرة الصور الخالصة التي رسمتها ورسمتها لمعتقداتها وماضيها، وما لم تقرأ الجماعة تاريخها خارج الأطر المغلقة لمعتقداتها فإنها تلبث على الدوام تسرف في الإعلاء من تميّز معتقدها وتصرّ على تفوّقها على سواها، بنحوٍ تمسي فيه هذه الحالات من العناصر العميقة للاوعي الجمعي، وتشتدّ سطوتها عليها إلى الحدّ الذي تتحكم في اختياراتها ومصائرهما.

الأديان التي استفاقت راجعت الصور الخالصة التي تملأ مخيلتها التاريخية فدرستها بعناية وغربلتها في ضوء المناهج الحديثة في دراسة الأديان، وتأملت بدقة سردياتها وفتشت عن منابع إلهامها وكيفية تشكّلها عبر الزمان، وامتلكت شجاعة الاعتراف بما اكتنف مسيرتها من انتهاكات لكرامة الغير، وحاولت أن تستبعد ما تراكم في تراثها من أحكام تنبذ كلّ من لا يعتنقها.

دراسة أثر كلّ دين وأنماط التدين التي تتشكّل في فضائه تتطلّب أن يعتمد الدارس معادلة مثلثة للفهم، إذ لا بدّ أن يعاين الدارس ذلك الدين بوصفه نصّاً مقدّساً أولاً، ويتعرّف ثانياً على شخصية الإنسان المعتقد بهذا النصّ فرداً ومجتمعاً، ويكتشف طبيعة الواقع الذي يعيش فيه هذا الإنسان وكلّ ما يحفل به عصره ثالثاً. هذه العناصر الثلاثة تشكّل توليفة متفاعلة يؤثّر كلّ منها بالآخر ويتفاعل معه. لذلك تختلف أنماط التدين تبعاً لاختلاف البشر أفراداً ومجتمعات، واختلاف واقعهم وعصرهم وثقافتهم، واختلاف كيفية تلقّيهم لنصوصه المقدّسة. فربما يكون التدين دافئاً، ليّناً، رقيقاً، رحيماً، كما لدى القليل من الأشخاص الذي يولدون في واقع يستمعون فيه إلى صوت المحبة والعطف والشفقة والتراحم، ويحظون بتربية وتعليم سليمين. وربما يكون التدين شديداً، قاسياً، عنيفاً بلا رحمة، كما لدى معظم الأشخاص الذين يتعرضون إلى اضطهادٍ وعنّفٍ في العائلة والمجتمع، ولا يحظون بتربية وتعليم سليمين.

تنشأ الثغرات في دراسة الأديان من إهمال إحدى أضلاع المعادلة المثلثة للفهم، لذلك تتطلّب دراسة الأديان أن يتعاطى الدارس مع نصوصها المقدّسة وتراثها الديني بمنطق الباحث الذي يعتمد مناهج البحث العلمي، وينشد فهم المغزى العميق لهذه النصوص، ويهتم التعرف على دلالات التراث في فضاء السياقات الخاصة التي تشكّل فيها، والسعي لاكتشاف الآثار الروحية والأخلاقية التي أنتجتها نصوص هذه الأديان، وكيفيات تمثّلها في الحياة البشرية. ولا أظنّ أن هناك جدوى من دراسة الأديان ومقارنتها لو كان الدارس مولعاً بالتبشير بمعتقد ولا يريد إلّا ترويجه، والحرص على إدخال الآخر فيه، بوصف معتقده هو الحقّ وكلّ ما سواه باطل.

الواقع الذي نعيشه اليوم يفرض علينا الاهتمام بدراسة الدين في سياق مكاسب العقل والعلم والمعرفة والخبرة البشرية المتراكمة، ودراسة كيفية نشأته وأنماط حضوره وصيروتّه عبر التاريخ، والانتقال في الدراسات الدينية من الرؤية التقليدية التي كانت ترى الدين ونصوصه المقدّسة مرجعية نهائية في تفسير وفهم كلّ شيء، إلى رؤية تُخضع تعبيرات الدين وتجلياته في الحياة للفهم والتفسير، بوصفها تمثّلات بشرية، وكلّ ما هو بشري يقع في مدارات عقل وعلوم ومعارف وخبرات الإنسان. وإن كانت نصوص الدين مقدّسة غير أن تفسيرها وتأويلها وفهمها يتجلى فيه الأفق التاريخي الذي يتموضع فيه الكائن البشري، ولا يمكن أن يكون ذلك الفهم عابراً للإطار المعرفي لذلك الكائن.

وهذا يعني أن ليس هناك ديانة أو نصّ ديني خارج طرائق عيش الإنسان وطبائع العمران، فالإنسان يخضع لمشروطيات تفرض عليه نمط حياته، وتؤثّر في سلوكه، وهي: العقل، اللغة، المشاعر، الغرائز، الجسد، التربية، التعليم، الثقافة، الاقتصاد، السلطة، التاريخ، المكان، الزمان. ولا يتجسّد الدين في حياة الإنسان إلّا تبعاً لهذه المشروطيات، أي إن فهم الدين وتفسير نصوصه يتنوّع بتنوّع أنماط حياة الناس وطرائق عيشهم.

الرؤية التاريخية للدين

الدين كائن حي، ينمو ويتطور ويمرض، وربما يصاب بسرطان مميت. فربّ ديانة منفتحة انغلقت، وربّ ديانة مغلقة انفتحت. من هنا تأتي الحاجة لتتابع النبوات، وظهور المصلحين والمجدّدين، والضرورات الأبدية لإصلاح الأديان وتجديدها.

الرؤية التاريخية للدين ترى الأديان بوصفها قارّة ساكنة، بمعنى أن الأديان تؤثر في المجتمعات وتعمل على تغييرها، من دون أن تتغير هي أو تتأثر. لكن الرؤية التاريخية العلمية تذهب إلى أن الأديان تتأثر بطبيعة المجتمعات البشرية المتنوعة، تبعاً لتنوّع الزمان والمحيط والإثنية والجغرافيا والثقافة واللغة والاقتصاد والسلطة، وتشرح كيف أن هناك تأثيراً وتأثراً متبادلاً بين الدين والمجتمع، فمثلاً يؤثر الدين في المجتمع، ويسهم في إنتاج رؤيته للعالم، ويعمل على صوغ نمط حياته، يعمل المجتمع أيضاً على إنتاج صورته الخاصة للدين، وصياغة نمط التدّين الذي يشبهه. فمثلاً لو ظهرت البوذية في الجزيرة العربية لأضحت مشابهة للاجتماع العربي، ولو ظهرت المسيحية في الصين لأضحت مشابهة للاجتماع الصيني، وهكذا الحال في الأديان الأخرى. وكما تؤثر المجتمعات في الأديان تؤثر الأديان في المجتمعات، فما فعلته المسيحية بروما لا يقلّ عن فعل روما بالمسيحية. وما فعله الإسلام بالأندلس لا يقلّ عن فعل الأندلس بالإسلام.

لذلك لا يكفي الحكم على أخلاقية وإنسانية الديانة بما تشتمل عليه مدوّنتها، وليس بشهادات أتباعها عنها، مهما ادعوا من انحصار الأخلاق والإنسانية فيها، إنما يتمّ ذلك بمقارنتها بالديانات الأخرى، مضافاً إلى اكتشاف مقدار تجلّي القيم الإنسانية لهذه الديانة وأخلاقياتها في سلوك معتنقيها أفراداً وجماعات في الماضي والحاضر.

المعروف عن البوذية أنها ديانة غير تبشيرية، وأنها من أكثر الديانات في الأرض سلماً، فلم يتحدث لنا التاريخ عن حروب تم خوضها أو دماء أبرياء سُفكت باسمها، كما هو معروف عن ديانات أخرى، لكن مع كلّ ذلك تناقلت وسائل الإعلام صوراً ومشاهد لأعمال عنف مأساوية ضد مسلمي الروهينغا في ميانمار عام 2017، قامت بها مجموعات بوذية بتحريض رهبان بوذيين متطرفين.

ليس هناك ديانة تحتكر المحبة والحريات والحقوق واحترام كرامة الكائن البشري، وليس هناك تاريخ ديانة منزّه من التعصب والعنف وانتهاك كرامة الإنسان. ففي ميراث الأديان الإبراهيمية مثلاً لا يصحّ نسيان مظالم الفتوحات الإسلامية، مثلاً لا يصحّ نسيان مآسي الحروب الصليبية، وجرائم الصهيونية في فلسطين.

الموقف الأخلاقي يفرض على أتباع كلّ دين الكشف عن أرشيفات الماضي، وإعلان كلّ ما يختبئ فيها، وفصح منابع التعصب والكراهية في تراثه مثلاً يفضحها لدى غيره، والاعتراف بأخطائه كما يتحدث عن أخطاء غيره.

إن دراسة الأديان ومقارنتها هي المعيار الحقيقي لاختبار وفاء الأديان بوعودها، ومصادقية ادعاءات أتباعها. ولا يتحقق ذلك إلا بالعودة إلى نصوصها المقدسة، ومدوناتها الخاصة الموازية لهذه النصوص، والتعرف على أنماط حضورها في حياة الأفراد والمجتمعات التي تعتنقها، ومدى تأثيرها الإيجابي في تنمية الحياة الروحية والأخلاقية، والتفتيش عن أثرها السلبي، وفصح ما تعمل على إخفائه أو تتعمد حذفه من تراثها وتاريخها الخاص. فدراسة الأديان الإبراهيمية لا تصح إلا بالعودة إلى نصوصها المقدسة، وطبيعة أثارها في حياة الفرد والمجتمع الذي يعتنقها، وكيفيات حضورها في التاريخ البشري، وما تركته من آثار مختلفة في البناء والهدم.

إن تطبيق المناهج العلمية في دراسة كل الأديان وفرقها ومذاهبها ضرورة يفرضها التعرف على كيفية ولادتها وصورتها التاريخية، والآثار المزمدة لها في الحياة البشرية. الأديان تولد في عصر مؤسسيها، لكنها تظل تتخلق وتنمو في صيرورة لا تتصرم عبر الزمان والمكان، في سياقات نسيج المتطلبات المتنوعة لحياة الإنسان فردًا وجماعةً، والعلاقات العضوية بين السلطة والمعرفة.

ما لم يتسع حقل دراسة الأديان ومقارنتها لدى الباحثين في الدراسات الدينية، لا يمكن تصويب سوء الفهم والأحكام السلبية السابقة، وحذف الكثير من الأخطاء المتراكمة في فهم أتباع ديانة لمقولات ومعتقدات أتباع ديانة أخرى، إذ تتوالد من سوء الفهم والأحكام السلبية السابقة دائماً أحكام إقصائية حيال الآخر المختلف.

تؤهل دراسة الأديان ومقارنتها الدارس لغربلة فهمه للدين وتمحيص تفسيراته لنصوصه المقدسة، واكتشاف الروافد العميقة المغذية لمنابع المعنى فيه، والقيم الأخلاقية الكونية التي تسقي شبكات مقولاته ومفاهيمه المركزية.

تتكفل دراسة الأديان ومقارنتها ببيان مكانة كل دين، والأثر والتأثير المتبادلين بينه وبين الأديان الأخرى المنتمية للجغرافيا الروحية ذاتها، واكتشاف ديناميكية حضوره في حياة الشعوب المنتمية إليه. كما تسهم دراسة الأديان ومقارنتها في تحقيق العيش المشترك، لأنها تؤسس لقبول المختلف عقائدياً وثقافياً، وترسي بيئة ملائمة لتكريس الحق في الاختلاف، واحترام من لا تشبه معتقداته معتقداتنا وثقافته ثقافتنا.

كما يمكننا من خلال مقارنة كل دين بالأديان الأخرى أن نتعرف على ذلك الدين من جديد. وبذلك يصح أن نقول: «من يعرف ديناً واحداً لا يعرف أي دين». كما قال الشاعر غوته من قبل: «من يعرف لغة واحدة لا يعرف أي لغة».

كذلك تعمل دراسة الأديان ومقارنتها على الحد كثيراً من حالات الكراهية والتعصب والتحجر التي تصيب الذين ينغلون على تراث المذهب الذي ينتمون إليه في ديانتهم، ولا يقبلون إلا فهمًا واحداً لذلك التراث.

لا يولد السلام بين الأديان في فضاء الاعتقاد، بل يولد السلام بين الأديان في فضاء الإيمان، لأن المؤمنين في كل الأديان يستقون إيمانهم من منبع مشترك هو الحق، وإن تجلّى لكل منهم في صور تتنوع بتنوع دياناتهم، وبصمة بيئاتهم، غير أنهم يعيشون التجارب الروحية الملهمة للطمأنينة والسكينة والسلام ذاتها. الإيمان حقيقة يتجلّى فيها جوهر الأديان، والأرضية المشتركة التي تتوحد

في فضائها، والشلال الملهم للحياة الدينية فيها. لا يتخلص الإنسان من نزاعات الأديان وحروبها إلا في فضاء الإيمان. في الإيمان تلتقي الأديان وتتعايش وتأتلف، بعد أن تكتشف شفرة اللغة الروحية الواحدة المشتركة التي يتكلم بها إيمانها، وإن كانت في الاعتقاد تتكلم لغات شتى لا تفقه كل منها الأخرى.

تتصارع الأديان وتحترب لحماية خرائطها وتوسيعها، كما تتصارع الدول وتحترب لحماية خرائطها وتوسيعها. فبين الأديان تباين بين الصور الذهنية المختلفة للمطلق والمفاهيم والمقولات الاعتقادية، التي ينفي الكثير منها الآخر. وكل ديانة مسكونة بتكريس مفاهيمها ومقولاتها الاعتقادية على أتباعها، وتعميمها على غيرهم. الاعتقاد يرسم جغرافيا الأديان ويضع الحدود الصارمة لها، والحدود بطبيعتها تنفي ما وراءها، ولا تقبل كل ما هو خارج فضائها. وذلك ما يسوغ الأفعال المتشددة ضد الآخر المختلف.

من هنا تأتي الحاجة لتحديث التفكير الديني، وتشتد الضرورة إليه في كل عصر يحتجب فيه الله عن العالم، من أجل تحرير فهم الدين وتفسير نصوصه من التعصب الأعمى، وبعث الإيمان، وحماية الاعتقاد من الاستغلال في ما يدمر الحياة.

تشدّد الحاجة اليوم لدراسة الأديان ومقارنتها في الحوزات ومدارس التعليم الديني وكرلياته ومعاهده؛ لأنها المؤسسات المسؤولة عن التكوين العلمي والتربية الدينية لتلامذتها، وتأهيلهم لممارسة تدريس الدين والكتابة فيه، وتبليغه والدعوة إليه، وإدارة الشأن الديني. وهي مهمات ذات أثر هائل في بناء الحياة الروحية والأخلاقية في مجتمعاتنا. وكلّ تعصّب أعمى في فهم الدين، وتفسير مغلق لنصوصه المقدّسة من شأنه أن يبدّد الحياة الروحية ويهدر الحياة الأخلاقية.

لقد كانت حوزة النجف سبّاقة في العصر الحديث للتعرف على الأديان الإبراهيمية، إذ كرّس الشيخ محمد جواد البلاغي (1282 - 1352هـ) جهوده لنقد اليهودية والمسيحية بالعودة إلى التوراة والأنجيل، والتنقيب عن التحريفات الغربية عن الروح الوحيانية فيها. وعلى الرغم من ريادة البلاغي في تدشين هذا الحقل البالغ الأهمية في الدراسات الدينية، غير أن المنهج الكلامي هيمن على كتاباته، ففرض عليها أن تتحدّث لغة المتكلّمين، وتحاكي استدلالاتهم ومحاججاتهم على إبطال دعوى الخصم، لذلك لم تتحرّر مقارنته للأديان الإبراهيمية من منهج المتكلمين الدفاعي، فكان يُنقّب في نصوص الديانتين اليهودية والمسيحية عن المنحول والمحرف واللامعقول، ولم يهتم بجوهر الأديان الوحياني المشترك، ورسالتها الروحية والأخلاق الكونية. ولم ينشد اكتشاف الشفرة المشتركة التي يتكلّم فيها الإيمان في الأديان، وإن كانت معتقداتها ينفي بعضها البعض الآخر.

ومع كلّ ذلك فإن البلاغي كان رائداً لفتح نافذة على حقل بالغ الأهمية في الدراسات الدينية في الحوزة، ظل مهماً مدة طويلة، غير أن المسار الذي دشّنه توقف ولم يتواصل في الفترة اللاحقة إثر عدة عوامل، لعل أبرزها: الافتقار إلى التكوين في لغات النصوص المقدّسة للأديان الأخرى، المدوّن فيها ميراثها، وتغلّب دراسة الفقه وأصوله على الدراسة والتدريس في الحوزة، فالتلميذ والمدرّس يستمدان مكانتهما الدينية من التعمّق في دراسة الفقه وأصوله وبلوغ درجة الاجتهاد. وبسبب ما تعرّض له رجال الدين وحوزة النجف من تهجير وقمع وحصار جائر من نظام الحكم السابق في العراق.

وفي حوزة قم استطاع صديقنا السيد أبو الحسن نواب أن يؤسّس جامعةً للأديان والمذاهب تتسع لدراسة وتدريس ومقارنة الأديان الإبراهيمية وغير الإبراهيمية، باعتماد كتبها المقدّسة ومدونات أتباعها، بل اهتم أبو الحسن بالبحث عن متخصصين من رجال هذه الأديان خاصّة، لتعليم كتبها ومدوناتها، فمثلاً دعا للتدريس يهودياً إيرانياً متخصصاً في التلمود لتفسيره للتلامذة الذين يدرسون الأديان الإبراهيمية في جامعته.

وهنا تأتي أهمية كتاب وليد البعاج، وهو رجلٌ دين ينبغي أن نحتمي بشجاعته، إذ يحاول أن يمضي لوحده في مغامرة قد تقلّص فرصه مستقبلاً، لأن ما يؤثر في مصائر الدارسين ويفرض مكانتهم الدينية في الحوزة هو كثيف دراستهم للفقه وأصوله، وعدم تبيذير أوقاتهم في أيّ حقل آخر.

ربما ينزعج من مبادرة البعاج بعض زملائه من رجال الدين، وهم يرونه يمضي سنوات عدة متفرّغاً لدراسة عزرا، والتعريف بأهمية دوره كمؤسّس بعد النبي موسى للديانة اليهودية. غير أن السيد وليد كان يدرك أن مثل هذه الدراسة لم تعد اليوم هامشيةً أو ثانويةً، يضيّع فيها عمر التلميذ كما قد يتوهّم بعضهم، ذلك أن كلّ من يتخصّص في دراسة الفقه وأصوله عليه أن يتعرّف على فقه وأصول المذاهب الأخرى داخل ديانتها، ويتعرّف على شرائع الأديان الأخرى، والإبراهيمية منها

خاصة، وكيف أن اتساع حقل هذه الدراسات في الحوزة وكلّيات الدراسات الدينية من شأنه أن يضيء للدارسين المعاني الروحية والقيم الأخلاقية الكونية المشتركة بين الأديان، ويكشف أثرها في رسالة الأديان في العالم، ويفتح قنوات التواصل والتفاهم بينها، بالشكل الذي يمكنها من العيش معاً في فضاء التنوع والاختلاف.

لم ينصرف الباحث البعاج في هذا الكتاب لنقد معتقدات اليهودية أو الردّ على مقولاتها المركزية، كما هو الحال في الكثير من كتابات دارسي الأديان من رجال الدين، بل كان مسكوناً بالتعرّف عليها من كتبها المقدّسة ومدوناتها، والكشف عمّ هو وحياني فيها، بوصف الأديان الابراهيمية تنتمي لعائلة إيمانية واحدة، لأنها تؤمن معاً بالله، وتتحدّ في رسالة كونية مشتركة، وتقوم على قيم أخلاقية وإنسانية كلّية، وتستقي من منبع إلهي واحد، وأن وحدتها تتسع لتنوعها، وتنوعها لا يتنكر لوحدها.

الجميل في هذا الكتاب أن المؤلف ظلّ يحاول، في موارد متعدّدة، التفتيش عن محطات اللقاء بين الأديان الابراهيمية - أو «الدين الابراهيمية» على وفق المصطلح الذي يفضلّه في تسميتها - ليكشف عن الجسور المشتركة بينها، ويذكر بالأبعاد الإيمانية والمعاني الروحية والقيم الأخلاقية الكونية لهذه الأديان. ولم يهتم المؤلف بما ينبش ذاكرة حروب هذه الأديان والانتهاكات الشنيعة في مسيرتها، وما يختبئ في أرشيفاتها من تعصّبات وكراهيات وصراعات دينية مريرة. وكأنه في كلّ ذلك ينشد الكفّ عن ثنائية أنا / أنت، والانتقال إلى الـ«نحن»، على وفق رؤية البابا فرنسيس في ترسيخ معنى «العائلة البشرية»، بوصفها مقصداً إنسانياً أسمى يكشف عن الغاية العظمى لكلّ الأديان.

يشدّد الباحث على ضرورة الارتقاء بالحوار بين الأديان، والانتقال به من الكلام المكرّر إلى اعتماد المناهل الروحية والقيم الأخلاقية المشتركة، والبناء عليها بوصفها منطلقات للبحث في دراسة الأديان والحوار بين أتباعها. وفي ضوء موقفه هذا رفض مواقف كلّ من يستخفّ بمعتقدات أيّ دين آخر أو يسفّرها، وسوّغ ذلك بأن التفكير في كلّ ديانة يمتلك حججه وأدلته وقناعاته داخل تلك الديانة، ولا تصحّ مناقشة هذه الحجج والأدلة والقناعات من دون أن ينخرط المناقش في أفق تفكير الديانة ويستوعب نصوصها وتراثها وخبراتها الروحية.

وفي محاولة منه إلى تطبيق منهجه الذي أوضح فيه أن كلّ الآراء محتملة، على وفق منطق البحث العلمي، تنبّه الباحث إلى أهمية إعادة المناقشة في ما اشتهر بين مفسّري القرآن في قضية رفع النبي عيسى للسماء حيّاً، فأشار إلى بعض الآيات التي يمكن أن يستدلّ بها على احتمال موت عيسى، ثم رفعه للسماء بعد فترة.

أشهد للكاتب بأنه بذل جهداً يستحق الثناء في أن يكون أكثر حياداً وأقلّ تحيّزاً، ما أمكنه ذلك، مع ضرورة التنبيه إلى أنه يصعب أن يظلّ الباحث محايداً في كلّ معالجاته، فكيف إن كان ذلك الباحث رجلاً دين، تشبّع بمناخات ديانته، ونذر كلّ حيّاته للدعوة لها وإقناع الآخرين بمعتقداتها وحججها.

كنتُ أودّ أن يعود الباحث إلى المناهج الحديثة في دراسة الأديان وما أنجزته من نتائج مثيرة، من خلال توظيفها للمكاسب الجديدة في اللغة والألسنيات وعلوم التأويل وتوظيفها في فهم النصوص المقدّسة، والبحث التاريخي للتعرف على ظروف تشكّل هذه النصوص ورحلتها عبر الزمان، والتمييز بين ما هو شفوي وما هو مدوّن منها، والدراسة العلمية لكلّ ما يتّسع له ميراث الأديان، والكشف عما هو أسطوري وما هو تاريخي فيها، من: شخصيات، وحوادث، وأماكن، وغير ذلك.

فلم تعد المناهج المكررة في دراسة الأديان تضيف للباحث نتائج حاسمة، لأن التراث فيها ما زال يتحدثُ للتراث.

ولا أريد أن استقريء الموارد المتعددة التي أصاب تفكيره فيها شيءٌ من الوهن، واكتفي بالإشارة هنا إلى مثال واحد، كان فيه الكاتبُ وفيًا لمخيلته الشيعية الكربلائية أكثر من وفائه لمنهج البحث العلمي، عندما قام بمقارنة السبي الكربلائي بالسبي البابلي لليهود. وهي مقارنةٌ متكلفةٌ، تفشل حقائقُ التنقيبات الأثرية وأرشيفاتُ الماضي وخرائطُ الجغرافيا التاريخية في التدليل عليها.

رؤيتان للتوحيد

التصوّف الفلسفي

يدرس التصوّف الفلسفي طبيعة الحياة الروحية، ويحلّل خبرات الروح وحالاتها المتنوعة، ويعمل على التعرّف على هذه الخبرات والحالات وبيان أنماطها وكيفياتها وحقيقتها، ويحاول الاستدلال عليها. وظهرت النواة الجينية للتصوّف الفلسفي مبكرًا في نصوص أبي يزيد البسطامي والحسين بن منصور الحلاج والنقري. ونضج بناء المنظومة المعرفية لهذا النمط من التصوّف واكتملت معالم أركانه النظرية في آثار محيي الدين بن عربي. وأسهم فيه شيخ الإشراق شهاب الدين السهرودي المقتول، وعبدالحق بن سبعين، وصدر الدين القونوي، وجلال الدين الرومي، وعبدالكريم الجيلي، وعبد الرحمن الجامي، وملا صدرا الشيرازي... وغيرهم.

ويصطلح بعض الدارسين على التصوّف الفلسفي «التصوّف المعرفي»، والشيعّة المتأخرون يسمّونه «العرفان النظري»، تمييزًا له عن «العرفان العملي» الذي هو التصوّف السلوكي.

يختلف التصوّف الفلسفي عن «التصوّف السني» الذي هو تصوّف عملي «طُرقي» ينشغل بالعبادة والزهد، ويلتزم في سلوكه بما تقرّره المدونة الفقهية. التصوّف السني انتهى عند أكثر أتباعه أخيرًا إلى ضرب من الرهينة والغياب عن العالم، بل سقط في الشعوذة والدروشة البهلوانية. مضافًا إلى أن التصوّف العملي «الطُرقي» تحوّل بمرور الزمن إلى ضرب من الزهد الهارب من الحياة، القابع في الزوايا والخانقاهات، والحائر بمواقفه المشوشة للواقع، ورؤيته المتشائمة للعالم، والمختلق بضيق أفق بعض أحكام مدونة الفقه، والمتذبذب بين رؤية المتكلمين التوحيدية المغلقة، وتوق الروح المتقدّ وأشواقها الحرة لدى المتصوفة. التصوّف السني يفتقر لوعي يقظ وشجاعة تحرّره من أسوار مدونة المتكلمين، لذلك تحوّل هذا التصوّف من كونه توفًا لحرية الإنسان واستعادة لذاته المهدورة، ومسعى لخلاص روحه وإنقاذها من اختناقات الروح بمقولات المتكلمين، وتحرير ضميره من حرفية بعض أحكام مدونة الفقه المفارقة للأخلاق، فانقلب إلى كلّ ما هو على الضدّ من حرية الروح والضمير، وأضحى المتصوّف مستلبًا خانعًا ذليلاً عاجزًا، غائبًا عن ذاته قبل غيابه عن الحياة والعالم الذي يعيش فيه، بل صار يتلاعب بمشاعره أحيانًا بعض المشعوذين المحتالين ممن يزعمون أنهم ورثة للشخصيات الملهمة للروح والموحية لأجمل المعاني الإنسانية في الحياة.

والمؤسف أن مآلات التصوّف الفلسفي أيضًا أمست على الضدّ من بداياته، بعد أن فشل الأتباع في التقاط مغزاه الدقيق، وما يهدف إليه من بناء صلة حيوية للإنسان بالله، تحميه من اغترابه الوجودي، فغرق هذا اللون من التصوّف في متاهات الغلو في الأقطاب والأولياء وتوثيهم.

يتبنّى التصوّف الفلسفي رؤيةً توحيديةً لا تكرر رؤية علم الكلام، إذ تُبين هذه الرؤية مكانةً متفردةً للإنسان، عندما تجعله المحورَ في العالم، وتراه المرأةَ المُفصّلةَ لأسماء الله التي تظهر فيها صفاته وما يتجلّى فيه لخلقه. يستحضر محيي الدين بن عربي تشريفات الله له في إسرائه الروحي، وهي كناية عن تشريفات الله للإنسان من حيث هو إنسان، فيقول: «كان بعض ما قيل لي في ذلك التشريف: أنت مرآتي ومجلّى صفاتي ومفصل أسمائي، وإليك أتيتُ، وبك إلى خلقي تجليتُ»¹⁸⁶. وهكذا يصوّر التصوّف الفلسفي كيفيةً مختلفةً لصلة الخلق الوجودية بالحق، فالخلق بوصفه مظهرًا لوجود الحق¹⁸⁷ فإن ذات الحق من حيث هي ذات لا تكون علّة للخلق، بمعنى أن الله لا يكون مبدأً وعلّة من حيث أحديته، إنما يكون مبدأً وعلّة من حيث هو خالق، أي في مرتبة تقع بعد الأحدية. ويشرح صدر الدين القونوي تلميذ ابن عربي وربيه¹⁸⁸ ذلك بقوله: «إن توجّه الحق لإيجاد الممكنات ليس من حيث أحدية ذاته، فإن نسبة الاقتضاء الإيجادي إليها ونفيه عنها من هذا الوجه على السواء، إذ لا ارتباط للذات بشيء من هذا الوجه، ولا مناسبة تقتضي بالتأثير أو التأثير، فإن الأحكام والاعتبارات مُستهلكة في الأحدية، وإنما الموجب لإيجاد الأشياء هو حكم العلم الذاتي الأزلي، لحيطته وعموم حكمه وتعلّقه بذات الحق وأسمائه وصفاته ومعلوماته»¹⁸⁹. وهو ما شرحه ابن عربي بقوله: «لا أدخل عليه إلّا بأسمائي، وإذا خرجت إلى [الناس] أخرج إليهم بأسمائه، فعلم أن السير إليه، والدخول عليه، والحضور عنده، ليس إلّا بأسمائه، وأن أسماء الكون أسمائه»¹⁹⁰.

ترسم الرؤية التوحيدية في التصوّف الفلسفي خارطة تكشف فيها كيفية صلة الإنسان الوجودية بالله، وتبين حاجة الإنسان العميقة لصلة مباشرة به، يلتقي فيها الإنسان بالحق، من خلال رحلة صعود من عالمه الأرضي إلى الحق، وعودته من الحق إلى الخلق¹⁹¹.

هذه الرؤية التوحيدية تؤسّس لصلة حيّة للإنسان بالله، ينبع منها فهمٌ روحاني أخلاقي للدين، وقراءة للقرآن في سياق يُعلي من مكانة الإنسان، ويحمي كرامته، ويجعله يرى الناسَ بمرآة الحق وليس بمرآة الخلق. وكما تصير صلة الإنسان بالله في أفق هذه الرؤية عضوية، كذلك تصير صلة الإنسان بالإنسان عضوية، بوصف الإنسان هو المرأة المُفصّلة لأسماء الله، والتي تظهر فيها صفاته التي يتجلّى فيها لخلقه. ولما كان الإنسان بهذه المكانة فيكون كل شيء لأجل الإنسان بما في ذلك الدين، لأن الدين لا ينشد إلّا التسامي بالإنسان وإسعاده.

الرؤية للعالم في التصوّف الفلسفي تقدّم تفسيرًا للدين ولنصوصه يعيد للإنسان مكانته المهدورة في الرؤية الكلامية للعالم، فتجعل من الإنسان كيمياء إلهية تتبدّل بها كيفيات الأعيان. وهو ما يصوّره محيي الدين بن عربي بقوله: «أنت كيميائي بك تنقلب الأعيان أيها الإنسان»¹⁹². ويسمو به لمقام الإنسان الكامل في قوله: «الإنسان الكامل أقامه الحق برزخًا بين الحق والعالم، فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقًا، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقًا»¹⁹³. وكأنه يعمل على استدناء الإله وتعالّي الإنسان ليلتقيًا معًا، فتصير الصلة بالله تجربة حية، واتصالًا وجوديًا وثيقًا، تتحقّق فيه كينونة الإنسان بوجود أغنى عندما تمنحه نفخة من روح الله. وأعني باستدناء الإله تحقّق صلة وجودية مباشرة بالإنسان، وهو نوع صلة لا يتحقّق في سياق الرؤية الكلامية إلّا بشكل افتراضي. وهي صلة تحتفظ لله بمكانته ومرتبته الوجودية، لكنها تسمو بالإنسان فترفعه إلى مرتبة يتحقّق فيها

بالحق الذي هو منبع كل وجود، بعد أن يتحقق بنفخة من روح الله، لذلك يستحق المقام الوجودي للإنسان أن تسجد له الملائكة، «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» 194. وبذلك ارتقت المرتبة الوجودية للإنسان وتسامت إلى درجة من القرب لله بنحو لا ترقى إليها مكانة أي موجود آخر.

ويتحقق الإنسان بمقام الإنسان الكامل عبر سفر رُوحِي إلى الله. وهو يرتقي في رحلة صعود يتجلى فيها الحق للإنسان في ثلاثة تجليات، وليس الإنسان في كل هذه التجليات إلا صورة من صور الحق. ففي التجلي الأول يتجلى الحق على الإنسان في أسمائه، إذ يشرق نور الاسم الإلهي المتجلي به الله على كيان الإنسان. وفي هذه الحالة يمحو اسم الإنسان ويثبت له الاسم الإلهي المتجلي به، بحيث إذا ناديت الحق أجابك الإنسان المتجلي به الاسم الإلهي. وفي الثاني يتجلى الحق على الإنسان في صفاته، أي تتصف ذات العبد بصفات الرب. وفي الثالث يتجلى الحق على الإنسان في ذاته، وهنا ينتهي سفر الإنسان الروحي 195.

ولا نعني بهذه الصلة الوجودية ما ذهب إليه المشبهون القائلون بالتجسيم، الذين صيروا الله صنماً. كما لا نعني بهذه الصلة ما ذهب إليه المعطلون القائلون بنفي كل صفة عنه، الذين صيروا الله عدماً. ومن الطريف القول المعروف لمن يصور موقف من عطل الصفات عنه بمن يعبد العدم، وموقف من شبهه بمن يعبد الصنم: «فإن المعطل يعبدُ عدماً، والممثل يعبدُ صنماً» 196. خرائط الاعتقاد في ميثافيزيقا التصوف الفلسفي ترسم بصورة تتبدل فيها كيفية صلة الإنسان بالله، إذ تصبح الصلة في سياق هذه الرؤية أفقية لا عمودية، بمعنى أنها صلة قريبة جداً: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» 197. وهي صلة تصير عند ابن عربي منبعاً تفيض منه الرحمة لكل الخلق، لذلك يصف الإنسان بقوله: «هو للحق بمنزلة إنسان العين 198 من العين الذي يكون به النظر، فلهذا سمي إنساناً فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم» 199.

إنها صلة لا تقوم على الاستعباد «سيد/عبد»، وإنما تقوم على المحبة «محب/محبوب». فقد ورد في بعض الروايات جعل الدين مرادفاً للحب، والحب مرادفاً للدين، لكنها أهملت ولم تُوظف في صياغة مفهوم بديل للدين بموازاة مفهوم المتكلمين. ومن هذه الروايات ما جاء عن الإمام محمد الباقر (ع) أنه قال: «يا زياد ويحك، وهل الدين إلا الحب، ألا ترى إلى قول الله: «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ»، وقال: «يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ». ثم قال: الدين هو الحب، والحب هو الدين» 200. ويقول ابن عربي: «قد أعطاني الله من محبته الحظ الأوفر. والله إني لأجد من الحب ما لو وضع على السماء لانفطرت، وعلى النجوم لانكدرت، وعلى الجبال لسيرت. هذا ذوقي لها، لكن قواني الحق فيها قوة من ورثته، وهو رأس المحبين محمد (ص). الحب على قدر التجلي، والتجلي على قدر المعرفة... فالمحب العارف حي لا يموت» 201.

وأسمى ألوان العبادة والصلة بالله ما كان منبعها الحب. ما يفسد الصلة بالله في سياق الرؤية التوحيدية للتصوف الفلسفي كراهية الخلق، يقول ابن عربي: «فعلامه الحب الإلهي حب جميع الكائنات» 202، مثلما تفسد العبادة لو اتخذ الإنسان المعبود صنماً، حتى لو كان هذا المعبود هو الله.

وبتعبير آخر، إن العلاقة بالله لا تُبنى في إطار هذه الرؤية التوحيدية على العبودية بمفهومها الكلامي التي يكون فيها موقف الإنسان منفعلاً مُستلباً، بل إنها تُبنى على مفهوم يكون فيها موقف الإنسان متفاعلاً إيجابياً، ذلك أن جوهر الصلة بين الإنسان والله، من منظور هذه الرؤية، هو الحب

المتبادل: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»²⁰³. ففي تصنيفه للحب على ثلاثة أشكال يشرح ابن عربي معنى الحب الإلهي بقوله: «وَحِبُّ إِلَهِي: وَهُوَ حُبُّ اللَّهِ لِلْعَبْدِ وَحُبُّ الْعَبْدِ رَبَّهُ. كَمَا قَالَ: يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ. ونهايته من الطرفين أن يشاهد العبد كونه مظهرًا للحق»²⁰⁴.

ولعل ذلك هو ما دعا محيي الدين بن عربي لأن يعيد بناء مفهوم التكليف فيجعلهُ ممتدًا إلى العالم الآخر، وكأنه يريد أن يمنح أولئك الناس الذين لم تسعفهم أعمالهم في الدنيا فرصةً للنجاة. يكتب محيي الدين: «وترفع الحجب بين الله وبين عباده، وهو كشف الساق، ويؤمرهم داعي الحق عن أمر الله بالسجود لله، فلا يبقى أحد سجد لله خالصًا على أي دين كان إلا سجد السجود المعهود، وبهذه السجدة يرجح ميزان أصحاب الأعراف، لأنها سجدة تكليف، فيسعدون ويدخلون الجنة»²⁰⁵. يعتقد ابن عربي بأن التكليف مستمر، ويصوره وكأنه شكلٌ من العفو يهبه الله للخطئين من أتباع الأديان، بغية إنقاذهم يوم القيامة وإدخالهم الجنة.

ويتسع فضاء النجاة في الآخرة عند ابن عربي، فيستوعب كل من كان صادقًا في اعتقاده من أتباع الأديان. وعلى وفق مفهومه فالله يتجلى لكل عابد في صورة تحكي ما يعتقده، أي إنه يرى الكل يعبدون الله من أي

دين كانوا غير أن تجلياته تختلف باختلاف معتقداتهم، وذلك يؤول إلى نجاة الكل. وهو ما أضمره أو أفصح عنه في موارد متعددة من آثاره، فمثلاً أورد محيي الدين بن عربي في الفصوص: («ما من دابةٍ إلا هو آخذٌ بناصيتها إن ربي على صراطٍ مستقيم»²⁰⁶. هو الساري في مسمى المخلوقات والمبذعات، ولو لم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود. لا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها إليه ويطلبه فيها. الإله في الاعتقادات بالجعل. إياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه كن في نفسك هوى لصور المعتقدات كلها؛ فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد. قد بان لك عن الله تعالى أنه في أينية كل وجهة، وما ثم إلا الاعتقادات. فالكُل مصيبٌ، وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عنه»²⁰⁷. ويرى ابن عربي في تأويله لمعنى الصراط في الآية: إن الصراط يتسع للكل، وأن رحمة الله هي المال في النهاية، «فكل ما شى فعلى صراط الرب المستقيم، فهم غير مغضوب عليهم من هذا الوجه ولا ضالون. فكما كان الضلال عارضاً كذلك الغضب الإلهي عارض، والمال إلى الرحمة التي وسعت كل شيء، وهي السابقة»²⁰⁸.

وفي ضوء هذه الرؤية التوحيدية التي تذهب إلى أن الله يتجلى للكل، فكل منهم يراه على شاكلته، وبما يتسع إليه وعاء وجوده، تنبثق منظومة بديلة لمعايير المعنى الروحي والأخلاقي في حياة الإنسان، تتعاطى معه بوصفه إنساناً بغض النظر عن الجغرافيا الاعتقادية والدينية التي ينتمي إليها. وفي سياق هذه المعايير تسهم الرحمة في تحديد الموقف من الآخر المختلف، ويكون لها أثر ملحوظ في كيفية التعامل معه وبناء نمط العلاقة به.

تُعتمد الرحمة في رؤية التصوف الفلسفي أساساً لأنسنة الكائن البشري، فتصير منبعاً للتعايش مع مختلف الناس على الرغم من اختلاف معتقداتهم وثقافتهم، وتعمل الرحمة على خفض ضراوة النزاعات الحادة في الحياة البشرية وتفادي الكثير من العنف الناجم عنها. وقد لخص ابن عربي ذلك بقوله: «اعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً، وأن وجود الغضب من رحمة الله بالغضب. فسبقت رحمته غضبه، أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه... فكل من ذكرته الرحمة فقد سعد، وما ثم إلا من ذكرته الرحمة. وذكر الرحمة الأشياء عين إيجادها إياها. فكل موجود مرحوم... والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم، وهي الموجبة للحكم، وهي الراحمة. والذي أوجدها في المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها، وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به. وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث، فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيه. وهو الراحم، ولا يكون الراحم راحماً إلا بقيام الرحمة به. فثبت أنه عين الرحمة»²⁰⁹.

بـخـروـج التـصوُّف الفلسفي من قفص المتكلمين في تفسير صلة الإنسان بالله، واجترأه لتفسير مختلف، أسس لرؤية توحيدية كانت أثرى منبع لتكريس النزعة الإنسانية في الدين، إذ ما دام الخالق يتجلّى في مرآة الخلق، فلا سبيل يوصل إلى الخالق خارج السبيل الذي يوصل إلى الخلق، وإن أقصر طرق مشاهدته هي مشاهدة مرآته. وإن تأدية حقوقه إنما تتحقّق بتأدية حقوق عباده، وهو ما يؤشّر إليه ما نسب للإمام علي ابن أبي طالب (ع): «فمن قام بحقوق عباده الله كان ذلك مؤدياً إلى القيام بحقوق الله»²¹⁰. ويقول ابن عربي: «فمن التخلق بأسماء الحق الاشتغال بالله وبالخلق، لو تركت الأغيار لترك التكلّف الذي جاءت بها الأخبار»²¹¹.

ينشد هذا الفهم للدين الوصول إلى الله عبر الإنسان، لذلك تتغلّب فيه المقاصد الإنسانية في كلّ فعل على الفهم الحرفي الذي يتورّط في الاستغراق في الشكل ويهدر المضمون. حتى إنه لا يكثر أحياناً بنص صريح، عندما يعتقد بأن الالتزام به حرفياً يضيّع عليه إنقاذ حياة إنسان، فهو مثلاً يقدّم إطعام الجائع على الحج، لأن إيمانه يدعو لتغليب ما هو أخلاقي على كلّ أمر آخر مهما كان، وإن كان معارضاً لما هو منصوص عليه. يقول أبو يزيد البسطامي: «خرجت إلى الحج، فاستقبلني رجل في بعض المتاهات، فقال: يا أبا يزيد إلى أين؟ فقلت: إلى الحج. فقال: كم معك من الدراهم؟ قلت: معي مئتا درهم. فقال: طّف حولي سبع مرات، وناولني المائتي درهم، فإن لي عيلاً، فطفّ حوله، وناولته المائتي درهم»²¹².

ذلك بإيجاز شديد المدلول الاجتماعي الإنساني للاهوت التصوّف الفلسفي. ولأن هذا الفهم في كلّ الأديان على الضدّ من مفهوم الاستبداد للدين، فقد أدرك الاستبداد مفاعيل هذا النمط من الفهم الإنساني للدين وتأثيره في تهشيم مرتكزات تسلّطه وسطوته على حياة الناس لذلك أصرّ على نبذه ومطاردته.

- 186 ابن عربي. الإسراء إلى المقام الأسرى، باب مناجاة التشريف. ص ١٦٣.
- 187 يقول ابن عربي: «فقله إليّ كونك: أي ألوهيتي ما ظهرت إلّا بك». الفتوحات المكية، باب ٣٨٩.
- 188 صدر الدين القونوي تلميذ ابن عربي وربيبه «٦٠٦ - ٦٧٢ هـ».
- 189 صدر الدين القونوي. شرح الأربعين حديثاً. تحقيق: حسن كامل بيلمار. قم: انتشارات بيدار، ١٣٧٢ ش = ١٩٩٣ م، ص ٣٠.
- 190 ابن عربي. الفتوحات المكية، باب ١٧٨.
- 191 وهو ما يصطلح عليه: «الأسفار الأربعة»، ومنه جاءت تسمية كتاب ملا صدرا الشيرازي: «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة».
- 192 ابن عربي. الإسراء إلى المقام الأسرى، ص ١٦٦.
- 193 محيي الدين بن عربي. الفتوحات المكية. ٣: ٣٩١.
- 194 الحجر، ٢٩.
- 195 أبو العلا عفيفي. «ابن عربي في دراساتي» في: الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي، الذكرى المئوية الثامنة لميلاده. ص ٢٩-٣١، عن: عبدالكريم الجيلي. الإنسان الكامل. ص ٣٦-٣٩.

- 196 صنمًا، والقائل هو نعيم بن حماد شيخ الامام البخاري. هذه المقولة مبنوثة في آثار ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، والمقولة منسوبة إلى نعيم بن حماد شيخ الامام البخاري.
لاحظ: مجموع الفتاوى، ج ١٢: ص ٧٣
مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية، ج ٣: ص ٥٩
بيان تلبيس الجهمية ١/٦
الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ٤٠٦/٤
درء تعارض العقل والنقل ٣٤٨/٦ و ٣٠٦/١٠
وقد نسبها ابن تيمية في بعض كتبه لغيره. قال: وقال بعض العلماء الممثل يعبد صنمًا... الخ. وفي موضع آخر قال: كما قيل الممثل يعبد
197 سورة ق، ١٦.
198 إنسان العين كما في قاموس المعاني هو: «الفتحة التي يمرّ فيها الضوء إلى داخل العين، وتتسع وتضيق تبعًا لشدة الضوء».
199 ابن عربي، شرح فصوص الحكم، ص ١١.
200 بحار الأنوار، المجلسي، طهران: اسلاميه، ج ٦٦: باب ٣٦، الحب في الله والبغض في الله، ص: ٢٣٨.
201 محيي الدين بن عربي. الفتوحات المكية. ٢: ٣٤٧.
202 محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية (٤ مج)، بيروت: دار صادر، جلد ٢، ص: ١١٣، الحب الإلهي.
203 المائدة، ٥٤.
204 محيي الدين بن عربي. الفتوحات المكية (٤ مج). بيروت: دار صادر، مج ٢: ص ١١١، مراتب الحب.
205 محيي الدين بن عربي. الفتوحات المكية. باب ٣٧١، فصل ٥ من هذا الباب. كما أشار ابن عربي لما يشي بذلك في الفصل العزيزي من فصوص الحكم.
206 هود، ٥٦.
207 محيي الدين بن عربي. فصوص الحكم، الفصل الهودي «فص حكمة أحدية في كلمة هودية».
208 المصدر السابق نفسه.
209 محيي الدين بن عربي. فصوص الحكم، الفصل الزكرياوي.
210 غرر الحكم ودرر الكلم. ٤٧٨٠.
211 محيي الدين بن عربي. الفتوحات المكية. ٤: ٣٦١. عبد الوهاب الشعراني. لواقع الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية. ص ٤١٨.
212 أبو يزيد البسطامي. المجموعة الصوفية الكاملة. تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس. بيروت: دار المدى، ٢٠٠٦، ص ٤٨.

تفرض رؤية الكائن البشري للعالم الذي يعيش فيه كيفية صلته بالعالم، ويتشكل نمط وجوده في ضوئها، وتمثل هذه الرؤية إطاراً مرجعياً موجّهاً لتفكيره ومواقفه وسلوكه في الحياة. لقد صنع علم الكلام رؤية معظم المسلمين للعالم، بعد أن تسببت الرؤية التوحيدية للمتكلمين مبكراً الحياة الدينية في عالم الإسلام، واستولت بالتدريج على شعور المسلم ولا شعوره، وصاغت أشكال علاقته بذاته والآخر، وتشكلت في سياقها منطق التفكير الديني في الإسلام، وظهرت بصمتها في تدوين علوم الدين ومعارفه المختلفة. وانتهت إلى ضرب من الاغتراب الوجودي للمتدين عن عالمه الذي يعيش فيه. ففي لاهوت المتكلمين يغترب الإنسان وجوداً عن الله، لأن ذلك اللاهوت يبرغ في نحت صورة لله تحاكي علاقة السيد بالعبد المكرسة في مجتمعات الأمس. الله في هذا اللاهوت تسلطي كما الملوك المستبدّين، نمط علاقته بالإنسان كأنها علاقة مالك برقيقه، فهو يمتلك الناس كما يمتلك الأسياد الرقيق، ويمتلك أقدارهم، ويمتلك التصرف بكل شيء في حياتهم. وقد ولدت عقيدة الجبر في أفق هذه الرؤية مبكراً، وأصبحت منبعاً لشرعة الأشكال المتنوعة للاستبداد في تاريخ الإسلام. وحاول بعض الفقهاء تزيير استبداد الحاكم في أدبيات الأحكام السلطانية، وتقويضه بحق الاستحواذ على السلطة واحتكارها، وبحق ممارسة كل ما من شأنه تدبير الشأن العام وبسط الأمن ما دام عادلاً. ولا أدري كيف يمكن أن يجتمع الضدان (الاستبداد/العدالة) في أفعال وأوامر شخص واحد، على نحو يكون عادلاً في استبداده، ومستبدّاً في عدالته. وهو ما تفنّن بعض المتكلمين في تسويغه عندما نحتوا صورة لله تحاكي شخصية المستبدّ الظالم في أوامره، لكنّه العادل مع خلقه في تلك الأوامر.

إن الصورة التي صاغها المتكلمون لله في كتاباتهم لا يتجلى فيها شيء من رحمته، بل تظهر قاسية شديدة، إذ عمل المتكلم على رسم صورة الخالق بوصفه مُعاقباً لخلقهِ عقاباً مريعاً، ومعذباً لهم عذاباً مريعاً، ومتسلطاً عليهم، يراقب كل زلّة أو خروج عمّ فرضته تلك الصورة من أوامر ونواه تتسع لكل صغيرة وكبيرة في حياتهم. وتغلّبت صورة الإله المرعب وتغلّغت في آثار المتكلمين، حتى طمست ما يشي بمحبة الله لخلقهِ، ورحمته، وعفوه وتوبته ومغفرته لهم. من هنا نشأ جدل واسع بين المتكلمين حول مصير فاعل الكبيرة، حتى قال بعضهم بخلوده في النار. ولم تشأ تلك الصورة قبول التنوع والاختلاف الطبيعي بين البشر، حتى ذهب بعض المتكلمين إلى القول بأن الله لا يكفل حق تكرار الخطأ للكائن البشري، ولم تقبل صورة الله التي نحتوها إلا النموذج الواحد الذي صاغه علم الكلام، وهو نموذج يجب أن يتماثل فيه كل الناس الذين يعيشون في الأرض أمس واليوم وغداً.

وكان من نتائج تسبّد صورة الله هذه، بناء علاقة عدائية بين الله والإنسان، لأن رسم صورة مرعبة لله تقود الإنسان للنفور منه، والإنسان بطبيعته ينفر من كل ما هو مرعب، ولا ينجذب إلا لما كان محبوباً جميلاً.

قادت تلك الصورة المكفّهرة الإنسان للهروب من الله بسبب ما أثارته من قلق، وذعر، وكآبة، وربما اشمئزاز. فإنه لا يمكن أن يحب الإنسان عدوّه، أو يظلّ محايداً حياله، بل عادة ما يلجأ لمقاومته، فإن لم يستطع لجأ للاحتماء بالاختباء والغياب عنه تماماً. وعندما يحتجب الإنسان عن الله يحتجب الله عنه. عندئذٍ ينتهي الحال بالإنسان للسقوط في الاغتراب الوجودي أو «الاغتراب

الميتافيزيقي»، الذي هو ضربٌ من الاغتراب يختلف عن اغتراب الوعي والاغتراب الاقتصادي والاجتماعي والنفسي والسياسي. إنه ضياعٌ كينونة الكائن البشري وتشرُّدُها عن أصلها الوجودي. يفتقر الإنسان في وجوده المتناهي المحدود إلى اتصالٍ بوجودٍ غنيٍّ لا نهائيٍّ لا محدود، وعندما لا يتحقّق له مثلٌ هذا الاتصال الوجودي يسقط في الاغتراب الميتافيزيقي. والاغتراب الميتافيزيقي يعني أن وجودَ الذات البشرية وكَمالها لا يتحقّقان ما دامت مغتربةً في منفى عن أصلها الذي هو الوجود الإلهي.

الاغتراب الميتافيزيقي ضربٌ من الاغتراب لا يرادف تفسيرَ جورج ويلهم فردريك هيغل (1770 - 1831) الذي يرى أن الاغتراب ينشأ من وعي الإنسان بالهوة الشاسعة بين وجوده والحقيقة النهائية «الروح المطلقة» أو العالم المثالي. فالإنسان يكون مغترباً عندما لا يجد ذاته في العالم المثالي.

ولا يرادف الاغتراب الميتافيزيقي تفسيرَ لودفيغ فويرباخ (1804 - 1872) الذي يرى أن خيال الإنسان هو من اخترع فكرة الإله وأسقط عليها كلّ كمالاته، فأصبح الإنسان مُستلباً، عندما صير الإله كلّ شيء في حين سلب من ذاته كلّ شيء.

ولا يرادف الاغتراب الميتافيزيقي تفسيرَ كارل ماركس (1818 - 1883) الذي جعل سبب الاغتراب استغلالَ الرأسمالي للعامل، واستلابَ قيمة عمله الذي يفضي إلى: اغتراب العامل عن ناتج عمله، واغترابه عن عملية الإنتاج، ومن ثم اغترابه عن وجوده النوعي ككائن بشري، واغتراب العمال بعضهم عن بعضهم الآخر.

كما لا يرادف الاغتراب الميتافيزيقي تفسيرَ سيغموند فرويد (1856 - 1939)، الذي رأى أن الاغتراب ناتجٌ عن وجود الحضارة واستلابها لغرائز الإنسان، اثر ما يحدث من تعارض بين متطلبات بناء الحضارة وما تفرضه الدوافع الغريزية للإنسان من متطلبات مضادة.

وأعني بـ«الاغتراب الميتافيزيقي» أن الإنسان هو الكائن الوحيد في هذا العالم الذي لا يكتفي بوجود ذاته، فيشعر على الدوام بافتقاره إلى ما يثري وجوده، لذلك لا يكف عن الاتصال بمنبع لا محدود للوجود يتكرّس به وجوده الشخصي، ويظلّ يعمل كلّ حياته على توسعة وجوده وإغناؤه، من خلال السعي للعثور على ذلك المنبع اللامحدود للوجود، فإن عجز عن الاتصال بالمطلق عاش حالة ضياع واغتراب وجودي.

ولما كان كلّ شخص يحتاج لما يتخطّى وجودَ ذاته المحدود، فإنلم يصل إلى المطلق يحاول أن يعوّض حاجته بما يعتقد به من مطلق، بقطع النظر عن نوع ما يعتقد به، سواء أكان أيديولوجياً، أو ميتولوجياً، أو فكرةً، أو أمةً، أو إثنيةً، أو بطلاً، أو وطناً، أو ملحمةً، أو سرديّةً، أو غيرها، وكلها تنتمي إلى المتخيّل الذي تنسجه كلّ جماعة لنفسها، ويتحقّق فيه شكلٌ من أشكال حضورها، وحضور كلّ فرد ينتمي إليها، وشعوره بالاتصال بمطلق. لكنه عندما يستفيق متأخراً يجد ذاته مقنوفةً في متاهات، وكأنه يهرول وراء سراب، لأن كلّ ذلك لا يشعره بأن وجوده الفردي يتكرّس بمزيد من الوجود. بمعنى أن لدى كلّ فرد حاجةً إضافيةً في ذاته للوجود عابرةً لوجوده الشخصي الضيق، وهذا الوجود لا يفيضه سوى الاتصال الحيوي بالمطلق. إذ يتّسع وجود الكائن البشري بمدى قدرته على تحقيق ضربٍ من الاتصال بهذا الوجود اللامحدود.

الدين هو ما يخلّص الإنسان من الاغتراب الميتافيزيقي من خلال الاتصال الوجودي بالمطلق، الذي هو الله في الأديان الإبراهيمية، والإله أو الروح الكلّي في أديان أخرى. والمطلق يمثل أغزر

منبع يستقي منه الكائن البشري مزيداً من الوجود، وهذا الوجود هو الذي يحدّد كيفية حضور الذات البشرية في العالم، لأن الكائن البشري يتحقّق فيه بمرتبة أكمل من الوجود.

الاغتراب الميتافيزيقي حالة أنطولوجية، تنهشّم فيها كينونة الكائن البشري، ولا يتخلّص منها الإنسان إلّا ببناء صلة يقظة ديناميكية بالمطلق، تتحقّق فيها ألفة الإنسان مع الوجود، بعد أن تحدث عملية توطين له، بنحو يتحوّل الوجود فيه إلى مسكنٍ يقيم فيه. وحيث يسكن الإنسان الوجود لن يعود غريباً، ذلك أنه عندما يجد ذاته يشعر بالأمان في المأوى الذي يأوي إليه. ويتبدّل نمط علاقته بالله، فيتحوّل من عداءٍ إلى حبٍّ، بل قد يتسامى الحبُّ إلى مرتبة يكون فيها الحبيب هو الأنا.

وعلى الرغم من الآثار الموجهة لاغتراب الوعي والاغتراب الاقتصادي والاجتماعي والنفسي والسياسي، لكن الخلاص من أنواع الاغتراب هذه لا يعني الخلاص من الاغتراب الميتافيزيقي، لأن الاغتراب الميتافيزيقي اغترابٌ لكينونة الكائن البشري عن وجودها، وهذه الحالة من الاغتراب تنتج القلق الوجودي، إذ بعد أن تنقطع صلة الإنسان الوجودية بالله، تُستلب ذاته ويفتقد، وعندما يفقد الإنسان ذاته يمسي عرضةً لكل أشكال التبعر والتشطي، وربما يتردّى في حالة من الغثيان الذي يعبثُ بروحه ويمرّق سلامه وسكينته الجوانية.

ويمكن العثور على الجذور العميقة للعنف في الاغتراب الميتافيزيقي، فقد كشفت الدراسات الأنثروبولوجية عن اقتران العنف بالمقدّس²¹³. وتشير الكتب المقدّسة كالطورا والقرآن إلى أن أول عملية عنف دموي في الحياة البشرية قتل فيها أحد أبناء آدم أخاه كانت بسبب نزاع على قربان إلهي.

ونشأ اغتراب الإنسان الوجودي عن إسقاط المتكلّمين لصورة الإنسان على الله. فقد تورّط المتكلّمون بقياس الغائب على الشاهد في دراسة توحيد الله وصفاته وأفعاله، وكان نموذجهم المحسوس علاقة السيد بالعبد، فصاغوا في إطارها نمط علاقة الله بالإنسان. وولدت الرؤية التوحيدية الكلامية في أفق هذا الفهم، وكُتبت

المدونة الفقهية في سياق هذه الرؤية، وتبعاً لذلك أنتجت فقهاً يشرعن بعض أشكال العنف. بل تغلغت رؤية المتكلّمين في معارف الدين المختلفة، وظهر أثرها في كثير مما أسئلهم المسلمون من النصوص الدينية.

الرؤية التوحيدية للتصوّف الفلسفي عالجت الاغتراب عن الله ببناء صلة وجودية بين الله والإنسان، إذ يسافر الإنسان في ضوء هذه الرؤية إلى الله حتى يصل إليه، ويحضر في حضرته، كذلك يقترب الله من الإنسان، حتى يصير الإنسان مرآة الله وأظهر تجلياته، كما يشرح ذلك مفهوم الإنسان الكامل، وأسفار الإنسان في عوالم الأسماء والصفات الالهية، وكيف يصعد الإنسان سلّم تلك العوالم، ويتسامى ليتصل وجودياً بالحق. في إطار هذه الرؤية تتلاشى المسافات بين الإنسان ومقام الربوبية، ويتخلّص الإنسان من اغترابه الوجودي عن الله، ويكفّ الدين عن أن يكون منبعاً للعنف.

عندما نتحدّث عن التصوّف الفلسفي، وكيفية رسمه لوحةً ميتافيزيقية مختلفة تماماً عن لوحة المتكلمين، لوحة يتصل فيها الإنسان بالله، فيتحرّر من اغترابه الوجودي، وتبعاً لذلك يتحرّر المتدين من أحد أهمّ بواعث الحاجة للعنف، فإن البحث يتناول الموضوع من زاوية تنشد الكشف عن أثر هذا النوع من الاغتراب، بوصفه يسهم في تشكيل البنية العميقة لظهور العنف. ولسنا هنا بصدد الحديث عن الأسباب الأنثروبولوجية والاجتماعية والنفسية والسياسية والاقتصادية المختلفة للعنف، والتي لا يمكن استبعادها ونفي الأثر المباشر والكبير لها في ظهور الأنواع المتنوعة للعنف، وتطوّر أساليب ممارسته.

213 راجع كتاب: رينيه جيرار. العنف والمُقدَّس. ترجمة: سميرة ريشا. بيروت: المنظمة العربية
للترجمة.

لا تتحدّث الرؤية التوحيدية الكلامية عن صلة وجودية للإنسان بالله، بل هي رؤية تسرف في التجريد، وصياغة صورة لا مفهومه لله، لا يكاد الإنسان يتلمس فيها ما تتذوقه روحه، ويشهده قلبه، ويضيء حواسه الباطنية، تخلق هوة لا متناهية بين الله والإنسان، يضيغ فيها الإنسان فيعترّب في منفى لا يتحقّق له فيه أي شكل من أشكال الصلة الوجودية العضوية الحية بالله، وربما ينتهي ذلك إلى سقوطه في مآهات العدمية. وتذهب هذه الرؤية إلى أن مهمة الإنسان في الأرض تنحصر في أن يوظف حياته كلّها وكلّ شيء لخدمة الدين، أما عوائد ذلك فيستوفيها غداً في الحياة الآخرة، بدلاً من أن يصير الدين ملهمًا لطمأنينة وسكينة وسعادة الإنسان في الحياة الدنيا.

كلّما تبادت الرؤية التوحيدية في التجريد الذهني، وخلق هوة لا متناهية بين الله والإنسان، مهّدت لتمادي الإنسان في العنف، لأن مثل هذه الرؤية تنتهي إلى مجموعة من المقولات المحنّطة العاجزة عن إيقاظ الروح. وهذه المقولات المحنّطة تعجز عن أن تكون محرّكة للإنسان في سفره الإلهي، وتصير العقيدة ميكانيكية تقطع الصلة الوجودية بين الله والإنسان، وتمعن في تغييبه عن ربّه، ونبذه في محلّ موحش يتعدّر عليه أن يلتقي الله فيه. وكما تقطع هذه الرؤية الصلة الوجودية بين الله والإنسان، تعجز عن بناء صلة للإنسان بالإنسان، إذ يعمل المنفى عن الله الذي يسقط الإنسان فيه على اغترابه وهشاشة صلته بالإنسان، وذلك ما يُمهّد لعنف الأديان. ولعلّ ذلك ما عمل على التشديد على العنف الديني، وتسويغ أشكاله المختلفة، إذ إن التمادي في بناء علاقة سلبية بين الله والإنسان، يرسم صورة لله مفارقة للإنسان وغريبة عنه تمامًا، ويعمل على اجتثاث أية صلة حية للبشر به، وتلاشي أية وشيجة وجودية للخلق بالحق. وهي رؤية تُفسّر التوحيد تفسيرًا حرفيًا مبسطًا، إذ تضع الله في مقام قصي، وتهبط بالإنسان إلى أحقر مقام، لا يتحقّق فيه للإنسان أي لقاء بالله، أو حضور بحضرته، فيعيش الإنسان حياة تشرد مؤلمة.

وقد انتهت رؤية المتكلمين إلى بناء نمط عمودي للعلاقة بين الله والإنسان، ووجد النمط العمودي مدلوله الاجتماعي في أشكال العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية المختلفة في المجتمع، فالحاكم غير المحكوم، الحاكم يأمر بما يشاء، وليس للمحكوم إلّا السمع والطاعة، من حقّ الحاكم أن يفعل ما يريد في رعيته، إرادته إرادة مطلقة لا يضبطها قانون أو تقيدّها تشريعات، هو في القمة والرعية في القاعدة، لا يرتقي شخص إلى مقامه السامي، إلّا حينما يفيض عليه بمننه وعطاياه، فيدنيه من قربه، ويمنحه من مكرماته. ذلك أن رعاياه كافة هم ممتلكاته، يتصرّف بهم بما يحلو له. أما العلاقة بين الأب والابن، والمعلم والتلميذ، والضابط والجندي، والتاجر والعامل، والإقطاعي والفلاح، والرجل والمرأة، فهي دائمًا علاقة تبعية وخضوع، علاقة امتلاك، الأعلى يمتلك الأدنى، يدربه باستمرار على الانصياع والانقياد، ويتفنّن في تربيته على الامتثال والرضوخ، ويتوسّل بالأساليب المختلفة من أجل تدجينه على الاستسلام والتنازل عن حريته²¹⁴.

214 - الرفاعي، عبد الجبار. إنقاذ النزعة الانسانية في الدين. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين، ودار التنوير، ٢٠١٠، ص ٦٩ - ٧٠.

صورةُ الله في ضوء رؤية المتكلمين التوحيدية هي صورةُ السيّد المخيف المرعب، المتمرس في البطش والتنكيل والعقاب والعذاب. وتقوم التربية في سياق هذه الرؤية على الخوف. الإنسان عبدٌ مسترق، خانع، ذليل وحقير. لله أن يفعل به ما يشاء، بلا أن يوصف أيُّ فعل يصدر عن الله - مهما كان - بالقبح أو الحسن، فله أن يعذب العادل، ويثيب الظالم، كما ذهب إلى ذلك أبو الحسن الأشعري وأتباعه 216.

لقد نشأ عن هذا التصوّر لله لاهوتٌ الاسترقاق، وهذا اللاهوت بطبيعته ينسج شباكًا معقّدةً لأنماط العبوديات المختلفة التي تكبل حياة الشخص البشري من خلال إنتاج الاستبداد والنظام الأبوي العمودي في مستويات الاجتماع البشري المختلفة من: العائلة والقبيلة، إلى: المدرسة، والحزب والدولة.

يصادر لاهوتُ الاسترقاق حريات وحقوق الكائن البشري الاجتماعية. ويكرّس أشكال العبوديات، ويحجب لاهوت الرحمة والشفقة والمحبة. يجعل لاهوتُ الاسترقاق الإنسان عبدًا ذليلاً، خانعًا ومسحوقًا، وينسى أن هذا النمط من العلاقة بالله يفضي إلى إلحاد مختبئ، وإن كانت هذه العلاقة تبدو مُقنّعةً بتدين زائف؛ ذلك أن الإنسان بطبيعته ينفر ممن يستعبده، ويمقت من ينتهك كرامته، ويكره من يمتنه.

ما لم يتمّ تصحيح نمط علاقة الإنسان بربه سيبقى المرء مشلولًا ومعوقًا. ينبغي تحويل الصلة بالله من صراع مسكون بالخوف والرعب والقلق، إلى علاقة تنبض بالتراحم والمحبة والوصال. علاقة تتكلم لغة المحبة، وتبتهج بالوصال مع معشوق جميل.

إن العلاقة بالله لا تأخذ نصابها في تشييد حياة روحية أخلاقية أصيلة إلا إذا كانت حرّة، أي ينبغي أن تكون علاقة مبنية على حرّية واختيار، لا إكراه وامتهان. «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» 217.

البسطاء من عامة الناس، إن تأملنا نمط إيمانهم نجدهم يعيشون وهم يتذوقون شيئًا من الوجد والوصال بالحق، ذلك أن إيمانهم بريء، عفوي وحميمي، يتحسّسون الله أقرب إليهم من حبل الوريد، ليس بوصفه أميرهم وسلطانهم الذي يبطش بهم، بل بوصفه صديقًا جميلًا، غيورًا، كريمًا، رحيماً، رقيقاً وشفيقاً.

ولعلّ البعض يحسب أن ذلك هو ما تشير إليه آيات القرآن، بتوصيفها الإنسان بأنه عبدٌ لله، لكن الصحيح أن الآيات لا تتحدّث عن هذه الصورة العنيفة لله، ولا تشي بهذه المكانة الوضيعة للإنسان، إذ إن هناك فرقاً بين «عَبِيد» و«عِبَاد» في لغة القرآن، فـ«عَبِيد» مشتقة من: عُبوديّة. ومرادفاتها: استُعْبَاد، رِق. ومقابلها: حُرّيّة، عِتَق، إِعْتَاق، تَحَرُّر، تَسْرِيح، حُرّيّة. أما «عِبَاد» فمشتقة من: عِبَادَة. ومرادفاتها: اعْتِكَاف، تَعَبُد، نُسْك. ومقابلها: إِباحيّة، تَهْتُك، خَلَاعَة، دَعَارَة، غُهْر، فُجُور، فسُق، مُجُون 218.

القرآن يشير إلى «عِبَاد» بمعنى أحرار، لا بمعنى أقنان مستأبدين مجبرين مكرهين: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ» 219. الحُرّ هو المقابل للعبد. عبید جمع عبد. الجاد هو المقابل للعابد. عباد جمع عابد. القرآن يستعمل كلمة عباد أكثر، فيما يستعمل أقل من ذلك بكثير كلمة عبید. فقد وردت كلمة «عِبَاد» ومشتقاتها في

القرآن الكريم 97 مرة، في حين لم ترد كلمة «عَبِيد» ومشتقاتها سوى 29 مرة. وحيثما وردت كلمة عَبِيد في بعض الآيات فهي تقتزن بنفي الله الظلم عن نفسه: «وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» 220. «وما أنا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» 221. «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» 222. وكان القرآن ينبّه إلى ما تشي به السياقات الاجتماعية لمدلول العبودية، وتشبّعه تاريخياً بمعاني الاسترقاق، وكيف أنها تهتك المكانة الإنسانية للكائن البشري، وتستبيح شخصيته، وتهين كرامته، بنحو يصير فيه هذا الكائن بمثابة متاع يمتلكه شخص آخر، بلا حياة خاصة، ولا شخصية مستقلة، وليس له من أمره شيء، فأراد الله أن ينفي عن ذاته تعالى هذا النمط من إهانة الإنسان وإهدار كرامته. ومن الجميل ما أضاءه النّفري في بيانه لنمط الصلة بالله، إذ يقول: «أوقفني في الأعمال وقال لي: ... أريد أن أرفع الحجاب بيني وبينك، فقف بين يدي لأنني ربك، ولا تقف بين يدي لأنك عبدي» 223. مفهوم العبودية المشبّع في التاريخ بمعاني الاسترقاق والامتهان على الضد من التكريم الذي خصّ الله الإنسان به، ونصّت عليه الآية: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» 224. مضافاً إلى أنه لا يتناسب مع رحمة الله المشبّعة بمعاني الاهتمام التي يُعلي الله بها من شأن الإنسان ويرفّق به إلى درجة ينكشف الله فيها للإنسان بأنه أرحم به من نفسه، ومن الطريف تعبير النّفري عن ذلك بقوله: «أوقفني في الرحمانية وقال لي: هي وصفي وحدي... فكنّ أرحم بالمرء من نفسه» 225.

المؤمن الحقيقي عابدٌ بوجوده وكيونته وروحه وقلبه. عابدٌ لله، أي مطيعٌ له طاعةً المحب، الذي ليس بينه وبين محبوبه مسافةٌ وإكراهٌ وإجبار. تتحوّل العبادة على هذا النحو إلى انجذاب حميمي، وحبّ متجلّ في الجوارح كلّها، والكيان كلّهُ. حبّ تترجمه الكينونة والوجود في كلّ تجلياته، ابتداءً من «اليومي»، واستمراراً وصعوداً مع المفارق والعاير، بأن يتصل الحسّ والشعور والتعقّل بالحبور والدهشة اللامتناهية، ولذة الانكشاف والاكتشاف المستمرة. المحبّة صلةٌ بالحياة لا تكفّ عن الولادة كلّ أن. والطريق إليها لا يمرّ إلّا عبر الولادة كلّ يومٍ من أرحام الظلمات والجهل والخوف والسجون. نحن يمكن أن نولد كلّ يوم كما وُلدنا أول مرّة بالحب.

ولا يعني ذلك الدعوة لتصوّف مُقنّع، ذلك أنني لستُ مع تصوّف يُخرج الفرد من العالم. نعم، أتضامن مع شيءٍ من مقولات التصوّف المعرفي الذي يثري الروح، ويضيء القلب بجماليات الوجود، ويجعل الكائن البشري مشاركاً فاعلاً في بناء هذا العالم.

التربية على الخوف ترسخ أرضية عميقة لنشأة وتفشّي الاستبداد، ويجد الخوف تعبيره الاجتماعي في: الخوف من الحرية، الخوف من الفردية، الخوف من التفكير النقدي، الخوف من التفكير العقلاني، الخوف من الحادثة، الخوف من الاختلاف، الخوف من الخطأ، الخوف من الاعتراف، الخوف من التغيير، ذلك أن الاستبداد يبحث دائماً عن الإجماع العام، ويخشى التمايز والمغايرة.

215 الرفاعي، عبد الجبار. الدين والظماً الأنطولوجي. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين، ودار التنوير، ٢٠١٥، ص ٩٥ - ٩٦.

216 خلافاً للأشاعرة، ذهب المعتزلة والشيعة إلى القول بالحسن والقبح الذاتي للأفعال، بغض النظر عن انتسابها أو عدم انتسابها إلى الله.

217 - الأعراف، ١٥٧.

- 218 - للمزيد انظر: ابن سيده، المحكم والمحيط الاعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠، الذي قال: «والعباد: قومٌ من قبائل شَتَّى من الْعَرَب اجْتَمَعُوا على النصرانيَّة، فَأُنْفُوا أَنْ يَنْسَمُوا بِالْعَبِيد، وَقَالُوا: نَحْنُ الْعِبَادُ» ج ٢، ص ٢٦. وانظر أيضاً: أبو البقاء الحنفي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، الذي كتب: «وَالْعَبْدُ الْمُضَافُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى يَجْمَعُ عَلَى (عباد)، وَإِلَى غَيْرِهِ عَلَى (عبيد)»، ج ١، ص ٦٤٩. وللتفاصيل المطولة راجع: الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري. بيروت: دار الفكر، ١٤١٤ هـ، مادة (عبد)، ج ٥، ص ٨٢.
- 219 - الزمر، ١٧ - ١٨.
- 220 - انظر الآيات: آل عمران، ١٨٢. الأنفال، ٥١. الحج، ١٠.
- 221 - سورة ق، ٢٩.
- 222 - فصلت، ٤٦.
- 223 - النّقرى. كتاب المواقف والمخاطبات، موقف الأعمال.
- 224 - الإسراء، ٧٧٠.
- 225 - النّقرى. كتاب المواقف والمخاطبات، موقف الرحمانية.

كان عالم الإسلام وما زال محكومًا برؤية توحيدية كلامية، تملي على من يتبنّاها شعورًا بأن معتقده هو الحقّ وكلّ ما سواه باطل، وأنه لا يظفر بالنجاة إلّا بالتنشّيت بهذه الرؤية، وأن من حقّ المؤمن بهذا المعتقد احتكار تمثيل الله في الأرض. وهي رؤية سلبية إقصائية، غيرُ منفتحة على الفرق والمذاهب والأديان، في سياقها تشكّلت المدونةُ الفقهية، وانبثق منها معظم ما يتحكّم في سلوك المسلم من قيم ومعايير في العلاقات الاجتماعية والشؤون المعيشية، تجاهلت التنوع في الحياة البشرية، ولم تعبأ بالحقّ في الاختلاف، لذلك لم تجد التعدّدية الفضاء الملائم لولادتها في تربتها، بعد أن حصرت الحقيقة والحقّ والنجاة في الفرقة الناجية.

وثبّنت رؤية المتكلّمين على مُسلّمات معرفية مضمرّة تقول بنهاية المعرفة الدينية وأبديتها، وبلوغها مدياتها القصوى لدى السلف، وبراعة السلف في اكتشاف الأصول والقواعد الكلية لكلّ ما تتطلبه معرفة الدين وقراءة نصوصه في زمانهم وكلّ زمان، وفي بيئتهم وكلّ بيئة، وفي أحوالهم وكلّ حال، ولعلّ أوضح ما يشي بذلك القولُ الشائع: «ما ترك الأول للآخر شيئاً»²²⁶.

في حين تأسّس الرؤية التوحيدية في التصوّف الفلسفي لاهوتيًا للتنوع والتعدّدية في العالم الأرضي، بوصف ما في عالمنا تجليًا لعوالم الربوبية، ومرآة لتنوع الأسماء الإلهية فيها، فكلّ إنسان في الأرض يمكن أن يكون مرآة تنعكس عليها هذه الأسماء، فتتجلّى فيه على وفق ظرفه ووعاء استيعابه. يقول ابن عربي: «ثم إنه سبحانه ما سمّى نفسه باسم من الأسماء إلّا وجعل للإنسان من التخلّق بذلك الاسم حظًا منه يظهر به في العالم على قدر ما يليق به»²²⁷.

لاهوتُ التصوّف الفلسفي لا يدعو المؤمن به للاعتقاد بأنه الوكيلُ الوحيدُ لله، والناطقُ الحصري باسمه في الحياة، وأنه هو فقط من له الحقّ بامتلاك الحقيقة دون سواه، وإنما يمنحه رؤيةً فسيحةً تسمح له بقبول تعدّدية المعتقد واحترام الآخر المختلف، بوصف الآخر مظهرًا وجوديًا لاسم من الأسماء الإلهية المتنوّعة، فتكون التعدّدية في الأرض انعكاسًا لتعدّدية الأسماء في العالم الربوبي.

وتقدّم هذه الرؤية تفسيرًا للاختلاف يحيله إلى اختلاف تجليات الصور الإلهية. «يقول الشيخ أبو طالب المكي صاحب (قوت القلوب) وغيره من رجال الله عز وجل: إن الله سبحانه ما تجلّى قط في صورة واحدة لشخصين ولا في صورة واحدة مرتين، ولهذا اختلفت الآثار في العالم... فإن كلّ طائفة قد اعتقدت في الله أمرًا ما إن تجلّى لها في خلافه أنكرته، فإذا تحوّل لها في العلامة التي قد قررتها تلك الطائفة مع الله في نفسها أقرّت به، فإذا تجلّى للأشعري في صورة اعتقاد من يخالفه في عقده في الله، وتجلّى للمخالف في صورة اعتقاد الأشعري مثلاً أنكره كل واحد من الطائفتين كما ورد، وهكذا في جميع الطوائف»²²⁸. وهو تفسيرٌ يشي بتعدّد تجليات صور الله تبعًا لتعدّد الأديان والطوائف. ويمكن أن يشكّل هذا الفهم أرضيةً للتفاهم والتوافق بين المختلفين في الدين، الذين يعتقد كلّ منهم صورة الله التي تجلّت له، وإن كان كلٌّ منهم لا يشهد تجليها بالصورة نفسها التي تجلّت فيها لإنسان الديانات الأخرى.

هذه الرؤية تحرص على اكتشاف التنوع في الحياة البشرية، وتعتقد بالحقّ في الاختلاف، لذلك وجدت التعدّدية الفضاء الملائم لولادتها في تربتها، لأنها لم تحصر الحقّ والنجاة في الفرقة الناجية، وأدركت أن الطرقَ متنوّعةً للوصول إلى الحقيقة، وأنها متعدّدة بتعدّد وجوها. وقَدّمت تفسيرًا واقعيًا لاختلاف الشرائع في الديانات باختلاف الأحوال والأزمان، فلا يعود الاختلاف بينها

لأنحصار الحقّ والحَقَّانية في أحدها، فقد (اختلفت الشرائع لاختلاف النسب الإلهية، لأنه لو كانت النسبة الإلهية لتحليل أمر ما في الشرع كالنسبة لتحريم ذلك الأمر عينه في الشرع لما صح تغيير الحكم وقد ثبت تغيير الحكم، ولما صح أيضاً قوله تعالى: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا» 229، وقد صح أن لكل أمة شرعة ومنهاجا جاءها بذلك نبيها ورسولها فنسخ وأثبت، فعلمنا بالقطع أن نسبته تعالى في ما شرعه إلى محمد (ص) خلاف نسبته إلى نبي آخر، وإلا لو كانت النسبة واحدة من كل وجه وهي الموجبة للتشريع الخاص لكان الشرع واحداً من كل وجه. فإن قيل فلم اختلفت النسب الإلهية؟ قلنا: لاختلاف الأحوال... اختلفت النسب لاختلاف الأحوال، وهو قوله: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» 230... وقولنا إنما اختلفت الأحوال لاختلاف الأزمان، فإن اختلفت أحوال الخلق سببها اختلاف الأزمان عليها) 231.

الرؤية التوحيدية التي تبناها التصوّف الفلسفي رؤية إيجابية، منفتحة على الفرق والمذاهب والأديان، لكنها ظلت مُحاصرة في حدود نخبة ضيقة على الدوام، ولم تسمح لها السلطات السياسية والدينية بالعبور من الهامش إلى المركز في حياة المسلم.

226 قال الجاحظ: «إذا سمعت الرجل يقول: ما ترك الأول للآخر شيئاً، فاعلم أنه ما يريد أن يفلح». ياقوت الحموي. معجم الأدباء.

227 ابن عربي. الفتوحات المكية، ١: ١٢٤. ٤: ٣٦٨ - ٣٦٩.

228 ابن عربي. الفتوحات المكية، باب ٤٨.

229 المائدة، ٤٨.

230 الرحمن، ٢٩.

231 ابن عربي. الفتوحات المكية، باب ٤٨.

وتشتدُّ الحاجةُ اليومَ لاستئنافِ النظرِ في تراثِ التصوّفِ الفلسفي، والتوغّلِ في طبقاته المتراكمة وغربلتها وتمحيصها، لأنه تراثٌ ينتمي لعصره، ولم يتحرّر كلياً من إكراهاته وملابساته ورهاناته ومفارقاته، فقد تجد أحياناً في آثار عارف كبير كمحيي الدين بن عربي مقولاتٍ ومفاهيمٍ ومواقفٍ متضادة، يحيل بعضها إلى مرجعيات كلامية وفقهية مغلقة قاسية، بموازاة المساحة الشاسعة والعميقة لمقولات ومفاهيم ومواقف التصوّف الفلسفي الرحيمة، الحرّة، المنفتحة.

وبغيةً اصطفاء ما يصلح كمنطلقات أساسية لبناء رؤية اعتقادية تتحرّر من إكراهات التاريخ وتناقضاته، ورؤية للعالم تواكب التحوّلات العظمى في نمط حضور الإنسان في العالم اليوم، تنبغي الإفادة من تراث التصوّف الفلسفي، لكن لا بمعنى الضياع في مداراته الواسعة، بل بتوظيف ما هو حيّ من مقولاته ومفاهيمه، والتعاطي معها بوصفها مصباحاً ينيّر الطريقَ لاجتهاد ينشد صياغة رؤية للعالم، يتبصّر بها المسلم طريقَ خلاصه من المتاهات، ويهتدي لحضورٍ فاعل مؤثر في العالم الذي يعيش فيه.

وتظلُّ الرؤيةُ التوحيديةُ للتصوّف الفلسفي اجتهاداً في فهم التوحيد وتصوراً لنمط الصلة بالله، وكلُّ اجتهاد لا يفي اجتهاداً مغايراً ينبثق في عصر لاحق. ففهمٌ محيي الدين بن عربي وغيره من العرفاء مرآة العصر الذي عاشوا فيه، ولا يمكن أن يتحرّر كلُّ فهمٍ للدين ونصوصه من الأفق التاريخي الذي ينبثق فيه. لذلك ينبغي على المجتهد في هذا المضمار ألاّ يقلّد ابن عربي أو غيره ولا يستنسخه كما هو، بل عليه أن يقدّم فهماً للتوحيد يوظّف ما انتهت إليه رؤيته في سياق الواقع الذي يعيشه المسلم اليوم وما يواجه وجوده وحياته الروحية والأخلاقية من تحديات ومشكلات. ولا تخلو آثار ابن عربي وبعض العرفاء من تناقض ظاهري، كما أن بعضها مكتوبٌ بلغة رمزية، لا يتطابق ظاهر الألفاظ فيها مع مقاصد المؤلف، وربما تعمّد ابن عربي الإبهام والغموض لذلك حرص في بعض كتبه أن يتحدّث عن «عقيدة الخلاصة» في مواضع متفرقة من كتاب واحد، فنجدّه يصرّح بذلك في الفتوحات المكية قائلاً: «وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض، ولكن جئت بها مبدّدة في أبواب هذا الكتاب، مستوفاة مبينة، ولكنها كما ذكرنا متفرقة»²³².

كذلك يرى القارئ في كتاباته تداخلاً بين أكثر من نظام معرفي، ومقولاتٍ كلامية لا تلتقي مع فهمه للتوحيد، ويقرأ رؤى له تستقي من منابع متضادة. فعندما تقرأ عباراته تجده أحياناً وكأنه باطني مع الباطنيين، ظاهري مع الظاهريين، فقيه مع فقهاء الظاهرية، متكلم مع متكلمي الأشعرية، فيلسوف مع الفلاسفة الذين يتمسكون بالبراهين العقلية ويدلّلون على مقولاتهم بحجج منطقية، عارفٌ يعتمد الإشراق والكشف والمشاهدة والذوق في تبرير مقولاته، متصوّفٌ مع متصوفة الطرق الصوفية المنطوين على الذات في انسحابهم عن الحياة، ممن يرون أن الطريقَ إلى الله يمرّ عبر الهروب من متطلبات الجسد الأساسية وحاجاته الضرورية، ويسرفون في اعتزال الناس في خلواتهم وينشغلون بالصمت والجوع والبكاء والسهر، وينهمكون في ترديد الأذكار، وفي رياضات تنهك الجسد.

لا شك أن هذا الضرب من الارتياض الذي يدعونا إليه هؤلاء لا يمكن أن يصبح وصفاً جاهزةً لبناء شخصية روحية أخلاقية سليمة، وقد يفضي إلى بعض الأمراض النفسية وحتى الأخلاقية. وذلك ما يدعونا إلى التحذير من التورط في استحضار التراث وتبنيّه كما هو، سواء كان تراثاً

روحياً أو أخلاقياً أو عقائدياً، حتى تراث العرفاء كمحيي الدين بن عربي يلزم التعاطي معه ببقطة ومهارة الخبير بنفاصيل منظومته المعرفية «المبددة» في مجموعة أعماله، وممن يعرف جيداً متطلبات حياة المسلم اليوم، والقادر على استلهاهم شيء من هذا التراث الذي يصلح أن يكون منطلقاً لإغناء راهن الحياة الروحية والأخلاقية في عالم الإسلام.

232 ابن عربي. الفتوحات: ج ٢: ص ٤٧-٤٨.

ينصح محيي الدين بن عربي السالك باعتماد أركان أربعة في طريقه إلى الله، وهي: «الخلوة، والصمت، والجوع، والسهر». وهي الأركان المعتمدة عند الطريقة الأكبرية. ومن الواضح أن هذه الأركان تقود الإنسان للانطواء على الذات والانسحاب من الحياة شاء أم أبى. وإن كان ابن عربي يستغرق في تأويلات تفصيلية لكل واحد منها، فهو يشترط مثلاً أن تكون الخلوة للسالك مختلفة عن طريقة الرهبان المسيحيين والبراهمة، لكننا لا نفهم كيف يعتزل المتصوّف الناس في خلوته، وينشغل بالصمت والجوع والسهر من دون أن تكون تلك رهبنة. ليس ذلك الاختلاف المزعوم شكلياً، وأنه لا يعدو إلا أن يكون اختلافاً في التسمية فقط. راجع: الفتوحات المكية، ج ٢: ص ٢٣٨-٢٤٨.

يتحدّث أحمد بن سليمان النقشبندي عن سبع صيغ للأذكار في طريقة ابن عربي وهي: «لا إله إلا الله» ١١٠٠ مرة، «الله» ١٠٠٠٠٠ مرة، «هو» ٩٠٠٠٠ مرة، «حي» ٧٠٠٠٠ مرة، «قيوم» ٩٠٠٠٠ مرة، «رحمن» ٩٥٠٠٠ مرة، «رحيم» ١٠٠٠٠٠ مرة. راجع: النور المظهر، ص ١٢-١٣.

لم يغادر التفكير الفلسفي بحثً وتحليلَ قضايا الدين والمقدس والإله منذ نشأة هذا التفكير حتى اليوم. فليس هناك فيلسوفٌ لم يتناول هذه القضايا ويعالجها؛ إثباتاً أو نفياً. وفي وقت مبكر صَنَفَ الفلاسفةُ مباحثهم في «الحكمة النظرية» إلى 233: الإلهيات، الرياضيات، الطبيعيات... فدرسوا في الإلهيات بالمعنى الأعم الوجودَ المطلق، أي البحث عن أحوال الموجود من حيث هو موجود. فيما درسوا في الإلهيات بالمعنى الأخص وجودَ الله، وتوحيده، وصفاته، وأفعاله، وما يرتبط بذلك من مسائل.

كانت الإلهيات الطبيعية تستخدم مناهجَ البحث العقلية في الدفاع عن الإلهيات بالمعنى الأخص والبرهنة عليها. أما الفلاسفةُ الإسلاميون، من الكندي إلى صدر الدين الشيرازي، فقد استوعبت الإلهيات بالمعنى الأخص، وما يتصل بها من مباحث النبوات والوحي وغيرها، مساحةً واسعة من مؤلفاتهم 234.

اقترن اللاهوت الطبيعي باسم القديس توما الأكويني (1224 - 1274)، الذي يؤكّد إمكانية الاستدلال العقلي على المعتقدات اللاهوتية كافة، من دون حاجة للاستعانة بالوحي. واللاهوت الطبيعي يقابل اللاهوت الوحياني؛ وهو اللاهوت النقلي الذي يتخذ من الوحي طريقاً للوصول إلى المعتقدات. غير أن اعتماد العقل في إثبات المعتقدات يعود إلى ما هو أقدم من عصر توما الأكويني، فالفلاسفة اليونان استخدموا الأدلة العقلية في البرهنة على وجود الله.

إن قضايا الإله والدين والمقدس ما زالت حاضرةً بكثافة في آثار الفلاسفة الغربيين، منذ العصر اليوناني حتى اليوم. ولا تتطابق رؤيتهم عادة لهذه القضايا مع آراء الكنيسة ولاهوتها، ذلك أنهم يفكرون فيها ويتأملونها في سياق مفاهيمهم للوجود والمعرفة والقيم. فمثلاً، يعترف بنيدكت سبينوزا (1632 - 1677)، لصديقه هنري أولدنبرغ السكرتير الأول للجمعية الملكية في لندن بقوله: «إنني أعتقد رأياً عن الإله والطبيعة، يختلف كل الاختلاف عن الرأي الذي يدافع عنه المسيحيون المحدثون، فأنا أعتقد بأن الإله هو - كما يقولون - العلة الباطنة للأشياء جميعاً، ولكني لا أعتقد بأنه العلة المتعدية... وأنا أقول: إن كثيراً من الصفات التي يرون، ويرى جميع الآخرين، الذين أعرفهم على الأقل، إنها من صفات الإله، أرى أنها أشياء مخلوقة. ومن ناحية أخرى، فإن الأشياء التي يرون أنها مخلوقة - بسبب تحيزاتهم - أرى أنها صفات للإله، ولكنهم يسيئون فهمها، وكذلك لا أستطيع أن أفصل الإله عن الطبيعة على الإطلاق. وهذا ما فعله كلُّ من أعرفهم» 235.

ورغم أن حضور ما يتصل بالله والدين كان لافتاً في الفلسفة الحديثة، لكن الفيلسوف إيمانويل كانط (1724 - 1804) كان أول من قدّم صيغةً فلسفية معمّقة متفرّدة للدين. إذ «كان يشعر بأن الثقافة الغربية تعاني من آلام محنة، تتصل باعتقادها التقليدي في الله، وأن حلاً فلسفياً وسيطاً صادقاً قد أصبح ضرورة ملحة» 236. ففي كتابه (نقد العقل المحض) قدّم نظريةً في المعرفة؛ لا تقوم على أساس ميتافيزيقي، وناقش البراهين الميتافيزيقية كلّها على وجود الله، وفنّد اللاهوت الطبيعي الذي كان سائداً في عصره، وشدّد على عدم إمكان معرفة الله نظرياً. لكنه دافع عن الأساس الأخلاقي للدين والاعتقاد بالله في كتابيه: (نقد العقل العملي)، و(الدين في حدود مجرد العقل). وحين نفى كانت الاعتقاد النظري بالله، رأى الاعتقاد الأخلاقي راسخاً لا يتزعزع. فإن: «مفهوم الله لا ينتمي أصلاً إلى الفيزياء، أو إلى العقل النظري، بل إلى الأخلاق» 237. الإيمان عند كانط يتأسس على

الأخلاق التي يحكم بها العقل العملي، أي «إن الأخلاق انما تقود على نحو لا بد منه الى الدين... الأخلاق مؤسسة على مفهوم الإنسان، الأخلاق لا تحتاج أبداً في ما يتعلق بذاتها الى الدين... بل، بفضل العقل المحض العملي، هي مكثفية بذاتها»²³⁸. الإنسان لا يتحلّى بالأخلاق لأنه متدين، وإنما يتدين لأنه أخلاقي.

ليس من الخطأ توصيف فلسفة كانط بمجموعها بأنها «فلسفة دين»؛ لا لأن بعض مؤلفاته تناولت وجود الله والدين، مثل: (بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق) (1762)، و(البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله) (1763)، و(الدين في حدود مجرد العقل) (1792)، بل حتى ما لم يكن كذلك من مؤلفاته تضمن فلسفة للدين، فثلاثيته النقدية؛ (نقد العقل النظري) (1781)، (نقد العقل العملي)، (1788)، (نقد ملكة الحكم) (1790)، يشتمل النقد الأول منها على بيان «إخفاق المحاولات النظرية للبرهان على المسائل الميتافيزيقية، والثاني يطرح المناقشة الخلقية؛ بديلاً لتلك المناقشات، والثالث يركّز على النظام والجمال والغائية في الكون»²³⁹. وينتهي النقد الكانطي الى تفنيد حجج الرافضين لوجود الله، وأيضاً تفنيد حجج المثبتين لوجود الله؛ من خلال العقل النظري. لكن النتيجة التي يخلص إليها في (نقد العقل العملي)، هي التسليم بوجود الله؛ ذلك «ان قانون الواجب؛ وهو ضروري مطلقاً في ميدان العمل، يقتضي بالضرورة القول بهذا الفرض المؤكّد لموجود أعلى. وأمام ما يقتضيه العقل العملي يجب على العقل النظري أن يمثل ويخضع»²⁴⁰.

أما جورج ويلهم فردريك هيغل (1770 - 1831) فقدّم تفسيراً آخر، تركز فلسفته للدين فيه على «أن أساس الأشياء هو الحياة، أما الدين فهو رفع الحياة النهائية الى مستوى الحياة اللانهائية»²⁴¹. ويقوم هذا التفسير على أساس فلسفة الروح لديه، فهو يرى «ان الفكرة تبلغ أوج نموها في الروح، وفي الروح تتعيّن الفكرة الى أقصى درجة، وتصل حقاً الى واقعها وواقعيتها العقلية، فالفكرة المنطقية والطبيعية هما شرطان لتحقيق الروح. وقد أخذ هيغل في استخلاص المعنى الأعظم والدلالة الأعم لكل مظاهر الفكر، فأنشأ لذلك فلسفة الحضارة الإنسانية. ووضع الأسس الفلسفية للعلوم الإنسانية، ولم يقتصر على دراسة تفسير الحياة الباطنة، أي الروح الذاتية، بل سعى الى دراسة الروح في ضروب نتائجها الخارجي، أي في أعمال الجماعات الإنسانية؛ من تاريخ وقانون وأخلاق معتادة، وهو ما يكون الروح الموضوعية؛ ثم في ألوان تحققها العليا، التي تشعر الروح فيها بأنها في مكانها الطبيعي، مثل: الفن والدين والفلسفة، وهو ما يدخل في نطاق الروح المطلقة»²⁴².

في ضوء مفهومه للروح المطلقة، رأى المطلق بوصفه روحاً. وكون «المطلق هو الروح، تلك هي الغاية التي يهدف إليها العلم كلّ، بل وكلّ التاريخ... من هنا يقول هيغل: إن المتناهي ليس شيئاً، إنه ليس الحق، بل مجرد عبور وتجاوز لذاته، والروح إبطال للمتناهي، والمتناهي مجرد رؤية ناقصة للمتناهي... الروح - كما يقول هيغل - تتحرّر تحرراً مطلقاً من الحد، ومن الغير؛ في نهاية الأمر، كيما تصل الى الوجود المطلق بذاته، وتصبح بهذا لا متناهية حقاً»²⁴³.

يتجلّى الروح المطلق في ثلاثة أنماط متنوعة هي الفن والدين والفلسفة. فهو يتجلّى حسياً في الفن، ورمزياً ومجازياً في الدين، وفكرياً مجرداً في الفلسفة. ويميّز هيغل بين الروح المطلقة بوصفها كلاً، باطنة ومتطورة في وعي الإنسانية، وبين إله الألوهية الديني. لكن عدم تنبّه بعض الباحثين للفرق بين الله والمطلق الهيجلي؛ أفضى الى كثير من الالتباس وسوء الفهم.

تنوّعت الآراء حيال فلسفة هيغل الدينية، فوصفها بعضٌ بأنها «لاهوت مقنّع»، أو «صورة مقنّعة من صور الفلسفة المسيحية». ولعل تفسيره للروح المطلقة في فلسفته يشعر بتطابقها مع وحدة الوجود الصوفية. وكان هيغل أول من اتخذ (فلسفة الدين) عنواناً لسلسلة محاضرات على تلامذته، في السنوات 1821، 1824، 1827، 1831. وصدرت سنة 1832 بعنوان: (محاضرات في فلسفة الدين) 244.

وترسّم لودفيغ فويرباخ (1804 - 1872)، خطى أستاذه هيغل في تكريس فلسفته لدراسة الدين واللاهوت، كما أكّد هو ذلك. وهو ما تشير إليه عنوانات مؤلفاته؛ (حول الفلسفة والمسيحية) (1839)، (جوهر المسيحية) (1841)، (جوهر الإيمان حسب لوثر) (1844)، (جوهر الدين) (1845)، (محاضرات في جوهر الدين) (1851). لكن موقف التلميذ ابتعد عن أستاذه، حين أرجع اللاهوت الى الإنسان؛ إذ شدّد على أن «سرّ اللاهوت هو علم الإنسان (الانثروبولوجيا)» 245. بمعنى أن فويرباخ يعزو ما يتصف به الله من كمال الى الإنسان، «فالإنسان هو لنفسه الإله الحقيقي الوحيد... وأن التفكير النظري في الله، لا يتفق فحسب مع رغباتنا الذاتية، بل إن هذا التفكير لا يزيد على كونه أقمّة لتلك الرغبات» 246. ويشير فويرباخ إلى أن أستاذه هيغل أول من أضاء له الطريق بوهج ساطع، «وكانت بذرة النزعة الإنسانية الملحة كامنة في الفلسفة

الهيغلية» 247.

استعار كارل ماركس (1818 - 1883) من فويرباخ مفهومه للاغتراب الديني وإلحاده، إلا أن ماركس وجّه نقدًا قاسيًا له في كتابه: (أقوال تتعلّق بفويرباخ) (1845). فرفض أولاً دياكتيكه الذي وصفه بأنه «استاتيكي وليس ديناميكيًا، لأنه يفصل الفكر عن الوجود»، مضافاً إلى رفضه ثانيًا رؤيته للإنسان، ذلك «أنه ينظر إلى الإنسان من ناحية النوع الطبيعي، فاصلاً إياه عن المحيط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، فإنسان فويرباخ هو تجريد محض، لأنه مفصول عن تاريخه، وعن مجرى الحوادث السياسية والاقتصادية» 248. كذلك دان ماركس الروح المطلقة الهيغلية. وربط الدين ميكانيكيًا بالاقتصاد، ونمط تطور وسائل الإنتاج وطبيعة الملكية والعمل والصراع الطبقي. ورسم موازنة «بين الدين والملكية الخاصة؛ الأول يؤلف الاغتراب النظري للإنسان، والثاني يكون اغترابه العملي، أو انشقاقه مع واقعه الخاص» 249.

ولم يتحقّق حلم ماركس باختفاء الدين، مع تطور وسائل الإنتاج والتحوّلات في شكل الملكية، ونمط الإنتاج. ولم تنجز وعوده للبشرية بأن «إلغاء الدين - بوصفه سعادة الناس الوهمية - شرط من شروط سعادتهم الحقيقية» 250؛ ذلك أن الحياة المعاصرة يسودها نضوب المعنى، وتفشي العدمية، وشيوع التشاؤم، وانطفاء التفاؤل والأمل، وذبول جذوة الحياة، وفشل المتع الحسية في إرواء الظمأ الأنطولوجي العميق للروح. وهي بمجموعها تحيل إلى المتطلبات العميقة للروح البشرية، وحاجاتها الأبدية للوصال مع المطلق. ولعل ذلك هو السبب الرئيس لانبعاث الدين في المجتمعات المعاصرة، و«انتقام الله لنفسه»، بعد أكثر من قرن من وفاة ماركس.

إن فهم ماركس وتفسيره للدين يختزل الإنسان في احتياجاته المادية، من دون أن يستطيع استبطان أعماق النفس البشرية، ومتطلباتها الروحية المزمّنة. وهو ما وعاه وعالجه معظم الفلاسفة واللاهوتيين ممن سبقوا ماركس أو من جاؤوا بعده.

كذلك اختفت الذات الفردية في الماركسية، وكأن ليس هناك سوى المجتمع، من دون أن تنتبه الماركسية الى أن «الذات البشرية بطبيعتها؛ باطنية، داخلية، عميقة، تنطوي على أسرارها، وتنحصر وتغتنى بمنابع إلهامها، وديناميكيتها الجوانية، وتتحقق على الدوام حين تشرع بوجودها وتجاربها الخاصة. ولا يمكن لنا اختراق هذه الحياة واكتشاف مدياتها، إلا بحدود ما تبوح به هي. يولد الإنسان بمفرده، ويحيا بمفرده، ويموت بمفرده، ويتألم بمفرده، ويشعر بالخطيئة بمفرده، ويؤمن بمفرده، ويستفيق ضميره بمفرده، ويجتاحه بمفرده أيضاً؛ القلق، واليأس، والاغتراب، والضجر، والسأم، والألم، والحزن، والغثيان، وفقدان المعنى، وذبول الروح، وانطفاء القلب، والجنون... الخ. لا تبدأ الحياة الإنسانية الحقيقية إلا عندما تتحقق وتوجد الذات الشخصية، وهذه الذات لا تتحقق من دون الفعل، فالوجود الإنساني لا يصل إلى الامتلاء إلا بالفعل وحده. الذات البشرية وجودها وصيرورتها الحرية، حيث لا حرية تنطفئ الذات. والحرية ليست أمراً ناجزاً، قبل أن نشرع باستعمالها، وجود الحرية يعني ممارستها. والحرية لا تتحقق بعيداً عن مسؤولية الفرد تجاه ذاته. لحظة تنتفي الحرية تنتفي الذات، ولا تغتنى الذات وتتسع وتتكامل إلا بالحرية» 251.

وكانت مواقف فلسفة فردريك نيتشه (1844 - 1900) من الدين واللاهوت والقيم جذرية، وقد تركت مطالعته لمؤلفات آرثر شوبنهاور (1788 - 1860) أثراً واضحاً في موقفه من الدين واللاهوت. لقد أعلن نيتشه عن «موت الله»، وشنّ حرباً شرسة على المسيحية؛ متهماً إياها بمعادة الحياة. كذلك رفض القيم والأخلاق التي تدعو لها، ووسمها بأنها أخلاق للعبيد. ولم تغادر الفلسفة الغربية قضايا الدين واللاهوت حتى الآن، فمع فلاسفة القرن العشرين، والتيارات الفلسفية المختلفة التي سادت في هذا القرن، كالوجودية والوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية والبنوية والتفكيكية، نعث على تأويلات ومواقف متنوعة لما يتصل بالميتافيزيقا والظواهر الدينية. مضافاً الى انفتاح العلوم الإنسانية والاجتماعية على دراسة الظواهر الدينية، وتحليلها لغوياً، وهرمنيوطيقياً، ونفسياً، واثروبولوجياً، واجتماعياً، والكشف عن منابعها، وتمثلاتها، وتعبيراتها المتنوعة في الحياة البشرية، والتوسع في دراسات مقارنة الأديان، والتعرف على منابعها المشتركة، وجوهرها الواحد، وما تنشده من غايات، ببناء كون قدسي؛ يمثل مأوى للإنسان، والكشف عن الوشائج العضوية بين المقدس والميثولوجيا في حياة المجتمعات البشرية.

233 لما كانت الفلسفة عند القدماء اسماً تدرج تحته المعارف العقلية بمجموعها، جرى تصنيف هذه المعارف على نوعين رئيسيين:

الأول الفلسفة النظرية، أو الحكمة النظرية: هي التي يطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس، بحصول العقل بالفعل.

الثاني الفلسفة العملية، أو الحكمة العملية: هي التي يطلب فيها أولاً استكمال القوة النظرية، بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور هي اعمالنا، ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالأخلاق. وبكلمة أخرى: الحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي علينا ان نعلمها ونعملها تسمى حكمة عملية، أما الحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التي علينا ان نعلمها وليس علينا ان نعملها فتسمى حكمة نظرية.

ويندرج تحت الحكمة النظرية:

أ الإلهيات:

وتسمى العلم الإلهي، والعلم الأعلى، والعلم الكلي، والميتافيزيقيا (ما وراء الطبيعة)، والفلسفة الأولى تمييزاً لها عن الرياضيات المسماة الفلسفة الوسطى، ذلك أنها تقع في مرتبة متوسطة بين الطبيعيات والإلهيات. وتعدّ الإلهيات لدى القدماء أشمل وأوسع من غيرها من العلوم، مضافاً إلى أنها برهانية ويقينية أكثر من غيرها.

وتنقسم الإلهيات إلى:

١ الأمور العامة: وهي العنوانات والأحكام والصفات التي لا تختصّ بوجود دون سواه، وإنما تسري في جميع الموجودات، ويتّصف بها الموجود بما هو موجود، ولا يشترط أن يكون الموجود المتصف بها له ماهية معينة مثل: الحدوث والقدم، والوجوب والإمكان، فكل موجود إما أن يكون حادثاً أو قديماً، وكل موجود إما أن يكون واجباً أو ممكناً. ويُعبّر عنها بـ«الأحكام العامة للوجود»، و«الإلهيات بالمعنى الأعم».

٢ معرفة الله؛ ويدور البحث فيها حول وجود الباري، وتوحيده، وصفاته، وأفعاله، وما يرتبط بذلك من مسائل. وتسمى «الإلهيات بالمعنى الأخص»، في مقابل «الإلهيات بالمعنى الأعم».

ب الرياضيات:

وتسمى العلم الأوسط، والفلسفة الوسطى لوقوعها في مرتبة متوسطة في سُلّم المعرفة بين «الإلهيات»، و«الطبيعيات».

ج الطبيعيات:

وتسمى العلم الأدنى، والفلسفة الدنيا، لأنها تقع في أدنى المراتب في سُلّم المعرفة، وفوقها تقع «الرياضيات»، فيما تكون «الإلهيات» العلم الأعلى. وهي تبحث في أحوال الأجسام الطبيعية. انظر: د. عبد الجبار الرفاعي. مبادئ الفلسفة الإسلامية. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠٠٧، ج ١: ص ١٢ - ١٦.

234 لم نشأ الحديث عن العلاقة العضوية للفلسفة بالدين في مؤلفات ومباحث الفلاسفة الإسلاميين؛ لأن «فلسفة الدين» تبلورت في صيغتها الأخيرة في سياق الفلسفة الغربية الحديثة، ونحن في صدد التعريف بذلك.

235 جيمس كولينز. الله في الفلسفة الحديثة. ترجمة: فؤاد كامل. القاهرة: مكتبة غريب، ١٩٧٣، ص ١٠٣.

236 المصدر السابق، ص ٢٣٠.

237 المصدر السابق، ص ٢٧٦.

238 إيمانويل كانط. الدين في حدود مجرد العقل. بيروت: جداول، ٢٠١٢، ص ١١، ١٢، ٤٥.

239 د. أديب صعب. المقدمة في فلسفة الدين. بيروت: دار النهار، ١٩٩٤، ص ٧٨.

240 د. عبدالرحمن بدوي. موسوعة الفلسفة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤، ج ٢: ص ٢٨١.

241 المصدر السابق. ص ٥٧٣.

242 المصدر السابق. ص ٥٨٩.

243 المصدر السابق. ص ٢٨٩ - ٢٩٠.

244 المؤلفات حول فلسفة الدين دشّنها شلايرماخر؛ بكتابه (عن الدين: خطابات لمحتقره من المتفقين). الذي صدر نهاية القرن الثامن عشر (١٧٩٩). وان كان بعض الباحثين يرجع بداية التأليف في فلسفة الدين الى اللاهوتي الألماني ح. ل. فون موزهم (١٦٩٤ - ١٧٥٥)؛ بكتابه: (المبادئ التاريخية الكنسية للعهد الجديد)، الصادر سنة (١٧٣٧). وتناول فردريك ويلهم شلنغ (١٧٧٥ - ١٨٥٤) موضوعات في فلسفة الدين في كتابه (محاضرات في الوحي والأساطير)، الصادر سنة (١٨٤٣). وهكذا تناول جون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) موضوعات في فلسفة الدين في كتابه (ثلاث مقالات في الدين) صدر بعد وفاته سنة (١٨٧٤). وفي سنة (١٨٨٠) أصدر ج. كيرد كتاب: (مدخل الى فلسفة الدين). وفي سنة (١٨٨٢) أصدر لوتزه كتابًا صغيرًا مهمًا، هو: (فلسفة الدين). كما أصدر بون كتاب: (فلسفة اللاهوتية) سنة (١٨٨٧). وفي (١٨٨٨) نشر مارتينو كتاب: (دراسة الدين)، في مجلدين. كذلك نشر في العام نفسه فون هارتمان كتاب: (فلسفة الدين). وفي (١٨٩٣) أصدر إ. كيرد كتاب: (تقييم الدين). وفي (١٨٩٤) صدر كتاب (أسس الاعتقاد) تأليف: بالفور. وفي سنة (١٩٠١) أصدر هوفدينغ (فيلسوف دانماركي) كتابه: (فلسفة للدين). وفي عامي (١٩٠١ - ١٩٠٢) ألقى وليام جيمس مجموعة محاضرات، نشرت تحت عنوان: (تنوعات الخبرة الدينية). وفي (١٩٠٥) أصدر سنتيانا (١٨٦٣ - ١٩٦٣): (العقل في الدين)، وهو الجزء الثالث من كتابه: (حياة العقل). وفي العام نفسه نشر ج. ت. لاد كتاب: (فلسفة الدين). كما أصدر و. إ. هوكنغ سنة (١٩١٢) كتابه: (معنى الله في الخبرات الدينية). كذلك صدر في هذا العام كتاب دوركايم: (الصور الأولية للحياة الدينية). وفي (١٩١٣) نشر جوزيا رويس في مجلدين: (مشكلة المسيحية). وفي (١٩١٧) صدر الكتاب الهام لرودلف أوتو (فكرة القدسي). وفي (١٩٢٣) نشر س. أ. بينيت: (دراسة فلسفية للتصوف). وفي (١٩٢٦) نشر وايتهد: (الدين في تكوينه). وألف تينانت في (١٩٢٨ - ١٩٣٠): (اللاهوت الفلسفي)، في مجلدين. وفي (١٩٣٢) صدر كتاب: (منبع الأخلاق والدين) لهنري برغسون.

وفي (١٩٣٩) أصدر ج. إس. بيكسلر: (دين من أجل العقول الحرة). وفي العام نفسه أصدر يونغ: «علم النفس والدين». وفي (١٩٥٠) نشر إريك فروم: (التحليل النفسي والدين)... هذه ببليوغرافيا منتقاة لما صدر في الغرب حول فلسفة الدين حتى منتصف القرن العشرين. انظر: د. محمد عثمان الخشت. مدخل الى فلسفة الدين. القاهرة: دار قباء، ٢٠٠١، ص ٥٠ - ٥٤.

245 جيمس كولينز. الله في الفلسفة الحديثة. ص ٣٧٣.

246 المصدر السابق. ص ٣٣٨.

247 المصدر السابق نفسه.

248 د. عبدالرحمن بدوي. موسوعة الفلسفة. ج ٢: ص ٢١٤.

249 جيمس كولينز. الله في الفلسفة الحديثة. ص ٣٥٩.

250 المصدر السابق نفسه.

251 د. عبدالجبار الرفاعي. دعوة للخلاص من نسيان الذات. مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع ٥٥/٥٦ (صيف وخريف ٢٠١٣).

في نهاية القرن الثامن عشر ظهر مصطلحُ فلسفة الدين، وهو نوعٌ من الفلسفة يعتمد العقلَ في بحث وتحليل المقدّسات والمعتقدات والظواهر الدينية وتفسيرها. ولا تتوخى الدفاع عن هذه المعتقدات وتسويغها، مثلما يفعل اللاهوتيون والمتكلمون، إنما تهتم بشرح وبيان بواعث الدين ومنابعه في الروح والنفس والعقل، ونشأة المقدّس وتجلياته في حياة الإنسان، وصيرورته وتحولاته في المجتمعات البشرية. وبكلمة موجزة؛ فلسفة الدين هي التفكيرُ الفلسفي في كلّ ما يتّصل بالدين، شرحاً وتفسيراً وبياناً وتحليلاً، من دون أن تتكفّل التسويغ أو التبرير أو الدفاع أو التبشير. و«تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلّق بإمكان معرفة وجود الله، ومعرفة صفاته، وكيفية تحديد العلاقة بين الله والعالم، وكيفية فهم طبيعة الله (ماهيته)، والعلاقة بين وجوده وماهيته. كذلك تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلّق بطبيعة الدين نفسه، وطبيعة اللغة الدينية. بالإضافة إلى أسئلة تتعلّق بمعنى العبادة الدينية، ودور الإيمان فيها، وعلاقة الأخير بالعقل»²⁵².

ولا علاقةً لفلسفة الدين بإيمان فيلسوف الدين والباحث والدارس في هذا الحقل أو عدم إيمانه، كما هو حال المتكلم واللاهوتي في اللاهوت وعلم الكلام. ذلك أن الباحث في فلسفة الدين يفترض أن يكون محايداً؛ يتحرّى الموضوعية، وما يقود إليه العقل والأدلة في بحثه، فهو لا يعنيه تكريس المعتقدات الدينية، مثلما لا يعنيه نفيها. ولا يتوقف تفكيره عند حدود أو سقف معيّن لا يتخطاه في بحثه، كما يفعل اللاهوتي والمتكلم الذي ينطلق من مسلّمات اعتقادية، ولا يكفّ عن التدليل عليها، من خلال الأدلة النقلية والعقلية.

فيلسوف الدين باحثٌ يتحرّى الحقيقة، كما هو الباحث في أيّ حقل من حقول الفلسفة. ربما يكون فيلسوف الدين مؤمناً، مثل: إيمانويل كانط، كيركغورد، بلانتغا. وربما يكون ملحدًا، أو لا أدرى، يقول جون هيك: «فلسفة الدين ليست وسيلة لتعليم الدين، وفي الحقيقة لا ضرورة لتناولها من منطلق ديني. من لا يؤمن بوجود الله، ومن لا يملك أي رأي حول وجوده من عدمه، ومن يؤمن بوجوده، جميعهم يستطيعون أن يتفلسفوا في الدين. وهو ما يحدث الآن بالفعل. إذا؛ فلسفة الدين ليست من فروع الإلهيات، أي التدوين الممنهج للعقائد الدينية، بل هي من فروع الفلسفة. تتكفّل فلسفة الدين بدراسة المصطلحات والأنظمة العقائدية، وممارسات من قبيل: العبادة، والتأمل، والمراقبة، التي تُبنتى هذه الأنظمة العقائدية عليها، ومنبثقة منها»²⁵³.

فلسفة الدين واحدةٌ من الفلسفات المضافة، مثل: فلسفة العلم، فلسفة القانون، فلسفة التربية... الخ. فهي لا تختصّ بدين معيّن، أو أديان خاصّة، إنما هي بمثابة فلسفة العلم التي لا تختصّ بعلم معيّن. لكن نشأة فلسفة الدين في الغرب كانت سبباً لأن تُتداول العقائد والمقدّس والظواهر الدينية في المسيحية واليهودية، لذلك اهتمّت بدراسة مفاهيم؛ الخلاص، التضحية والقربان، التعميد، التجسيد، التثليث، بموازاة دراسة الظواهر والمعتقدات الدينية المشتركة في غيرهما.

لكن بصمة السياق الديني الذي يتحدّث فيه فيلسوف الدين لا تمكّنه من التحرّر التام من أثر ذلك الدين في البنية اللاشعورية لوعيه. ومهما قيل عن حياد فيلسوف الدين فإن الأنساق المضمرّة والتحيزات اللاواعية تفرض عليه شيئاً من آثار وملامح بيئته وفضائها الميتافيزيقي.

وعلى الرغم من ذلك تظلّ الأعمال الحديثة في فلسفة الدين بالغة الأهمية، لأنها تعبّر عن رؤية تصدر عن عقلانية الحداثة، ورؤياها الحرّة الفسيحة، الجسورة، ومغامرتها في المراجعة والنقد، بل

شجاعتها في تفويض وإبطال مفاهيمها ومواقفها، وعبورها لحظة اكتشاف تهاافتها.

252 عادل ضاهر. فلسفة الدين، في: الموسوعة الفلسفية العربية. رئيس التحرير: د. معن زيادة. بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٨، مج ٢: ص ١٠٠٠.

253 جون هيك. فلسفة الدين. ترجمة: طارق عسيلي. بيروت: دار المعرف الحكيمة، ٢٠١٠، ص ٣. إعادة صوغ الترجمة طبقاً للنص الانجليزي الأصلي في:

Englewood Cliffs,) rd ed^٣, Hick, John, H., Philosophy of Religion
New Jersey, Prentice - Hall Inc, (١٩٨٣), p. ١.

يصنف بول ريكور الاتجاهات الأساسية في فلسفة الدين حتى أواخر العقد الثامن من القرن الماضي الى خمسة اتجاهات²⁵⁴:

- 1 - اتجاه الوجود - معرفة الله؛ ويشتمل على أربعة مسارات مهمة: مسار متأثر بأرسطو وتوما الأكويني، مسار متأثر بهيغل، آخر متأثر بهوسرل، والأخير متأثر بهايديغر.
- 2 - اتجاه نقد الدين في الفلسفة التحليلية؛ ويشتمل أيضاً على مسارين مهمين: المسار الذي يهتم بلغة الدين، هل لها معنى أم لا؟ والمسار الآخر تتمحور قضيته الأساسية حول سؤال: هل يخضع كلام المتألهين للضوابط المنطقية والمعرفية نفسها؛ المعتبرة في علمية أي كلام آخر؟
- 3 - الاتجاه المتأثر بالعلوم الإنسانية؛ وهو أيضاً على ثلاثة مسارات مهمة: المسار المتأثر بتاريخ الأديان المقارن، والمسار المتأثر بالعلوم الاجتماعية، والمسار المتأثر بعلم النفس بشكل عام، وبالتحليل النفسي بشكل خاص.
- 4 - اتجاه الفنون اللغوية وفعل الكلام الديني؛ المتأثر بفيتغنشتاين المتأخر.
- 5 - اتجاه هرمنيوطيقا لغة الدين، تستند فلسفة الدين بوصفها فلسفة إلى المنهج العقلي؛ وعلى الرغم من تعدد المناهج في البحث الفلسفي، إلا أن منهج التحليل اللغوي «المنهج التحليلي» هو الأكثر تداولاً. ذلك «ان الأثر الذي تركته الفلسفة الوضعية، ومن بعدها فلسفة فيتغنشتاين التحليلية على الفلسفة الأنجلو - أميركية، بعامة، انسحب بطبيعة الحال، على فلسفة الدين. ان هذا واضح من كون جزء كبير من الأدبيات المتعلقة بفلسفة الدين تطغى عليها أسئلة تدور حول مشكلة المعنى في الدين، وطبيعة اللغة الدينية، و(منطق) الخطاب الديني، وغير ذلك من الأسئلة ذات الطابع السيمانطيقي والميتا - لغوي والمفهومي»²⁵⁵.

254 مصطفى ملكيان. فلسفة الدين: المجال والحدود. مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع ٤٩/٥٠، «شتاء وربيع ٢٠١٢».

255 عادل ضاهر. الفلسفة والمسألة الدينية. بيروت: دار نلسن، ٢٠٠٨، ص ١٤.

وتُبحث في فلسفة الدين القضايا المشتركة بين الأديان مثل:

1 - ماهية الدين؛ مفهوم الدين، مناشئ وبواعث الدين، أفق انتظار البشر من الدين، أثر الدين في حياة الفرد والمجتمع، الدين وإنتاج معنى لما لا معنى له في حياة الإنسان، حدود الدين؛ وهل إنه شامل، أي دنيوي وأخروي، وما حدوده الدنيوية، أو إنه للآخرة خاصة، مجالات الدين، جوهر وصدف الدين، الذاتي والعرضي في الدين، الثابت والمتحول في الدين، تطور الدين.

2 - وجود الله؛ طبيعة وجوده، براهين وجود الله، صفات الله، أفعال الله، مفاهيم الله والألوهية في الأديان، طبيعة علاقة الإنسان بالله.

3 - مشكلة الشر؛ كيف أن الشرّ بأشكاله كلّها؛ الألم الجسدي، والنفسي، والأذى الأخلاقي، سواء نتج عن الأسباب والكوارث الطبيعية، أو عن ظلم الإنسان، يطرح بوصفه تحدّيًا لقدرة الله القادر على كلّ شيء، ولمحبته، ورحمته التي تتسع لكلّ شيء²⁵⁶.

4 - الإيمان والعقل والقلب؛ هل الإيمان منبعه العقل والقلب معًا، أو العقل فقط، أو القلب فقط؟ وهل يتعرّز الإيمان بالعقل، أو أن العقل يقوّض الإيمان، كما يشدّد على ذلك كيركغورد ودعاة النزعة الإيمانية؟

5 - التجربة الدينية؛ بيان ماهية التجربة الدينية، أنماط التجربة الدينية، إمكانية معرفة صاحب التجربة الدينية بتفسيرها، هل هي عاطفة وشعور بالتبعية للحقيقة الغائيّة، أو شوق ووجد للحقيقة الغائية، أو هي كشف وإشراق وانخراط للروح؟ ما الفرق بين تجربة المقدّس وغيره؟ هل هي تجربة حسّية وإدراكية؟ هل التجربة الدينية هي حقيقة وجوهر الدين؟

6 - الوحي والإيمان؛ حقيقة الوحي، وهل هو نقل الحقائق الإلهية للبشر، أو هو تجسيد للإله في الإنسان؟ هل الوحي تجربة نبوية خاصة بالأنبياء، أو أنها تتحقّق لسواهم بالتسامي والارتياض الروحي، مثلما يعتقد بعض المتصوفة والعرفاء، وإن كان هذا النوع المكتسب من النبوة - حسب تسميتهم - هو نبوة إنبائية، وليست نبوة إبلاغ ودعوة لله؟

7 - المعجزات والكرامات والخوارق؛ طبيعتها، أثرها في الإيمان الديني، شيوعها في الأديان المختلفة، وهل هي استثناء أو خرق للقوانين الطبيعية، أو أنها محكومة بقوانينها الخاصة، المحجوبة عن البشر؟

8 - الخلود والبعث والقيامة؛ مصير الإنسان بعد الموت، مفهوم الموت؛ وهل هو انعدام للشخص البشري، أو إنه انتقال من نشأة إلى نشأة؟ مفاهيم الموت والخلود والبعث المتنوّعة في الأديان، ومفهوم التناسخ في بعض الأديان وعلاقته بالخلود والبعث، مفهوم القيامة والجزاء الأخروي، والخلاص، والنيرفانا.

9 - الدين والعلم؛ هل ينتميان إلى حقل واحد، أو أن كلّاً منهما ينتمي إلى حقل مستقل؟ هل الدين يتغذى ويتربّسّخ بالعلم؛ أي على رغم من أنه بموازاة حقل العلم، لكن العلم يدعم الدين، ويضيف له على الدوام - مع تقدمه - براهين وتفسيرات وآفاقاً جديدة؟

10 - المعرفة الدينية؛ هل المفاهيم الدينية ذات معنى، أو أنها تفوق المعارف البشرية وتختلف عنها؟ ما العلاقة بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية؟ هل المعرفة الدينية ثابتة أو متغيّرة؟ هل تتطوّر المعرفة الدينية وتتكامل تبعاً لتطوّر وتكامل المعارف والعلوم البشرية؟

11 - الدين والأخلاق؛ هل تنشأ الأخلاق من الدين، أو ينشأ الدين من الأخلاق، أو أن أحدهما جزء من الآخر، أو لا علاقة بينهما، أو أنهما يلتقيان أحياناً في موارد، فيما يفترقان في موارد أخرى؟

12 - التعددية الدينية؛ هل الأديان تجلّ متنوع لحقيقة الله الواحدة، بمعنى أن هناك حقيقة تتعدّد السبل إليها؛ تبعاً لتعدّد وتنوّع الأديان، ومن ثم فالكلّ مشمولون بالنجاة والخلاص، أو أن هناك ديانة واحدة حقّة وما سواها باطلة، فمن لا يعتنقها لا أمل له بالنجاة؟ وهل التعددية الدينية هي؛ تعددية على مستوى المعرفة، أو تعددية على مستوى النجاة، أو تعددية على مستوى التعايش؟

13 - لغة الدين؛ هل لغة الدين عرقية، بنحو تكون إفادتها للمعاني بأساليب اللغة المتداولة نفسها في استعمال المجتمعات البشرية للغة، أو أنها لغة رمزية، كما يقول بول تيليش: «إن لغة الإيمان هي لغة الرموز... الإيمان إذا ما فهمناه على أنه حالة من الهم الأقصى؛ فإنه ما من لغة له سوى الرموز»؟²⁵⁷.. هل لغة الدين لغة تماثلية، كما يقول توما الأكويني، بمعنى أن صفة الخير لا يتطابق معناها حين نحملها على الله وعلى البشر، ذلك أن نحو الخيرية مختلف، لكنه غير مباين، وإنما هو مشكّك. هل لغة الدين لا معنى لها، أي خالية من المعنى، أو هي بمثابة ألعاب لغوية، كما يقول فيتغنشتاين؟

14 - الهرمنيوطيقا؛ يعرف الإنسان بوصفه «كائنًا هرمنيوطيقياً، أي هو ذلك الكائن الذي يمكنه، بل يلزمه أن يُترجم الوجود - أي كلّ ما يقع في أفق تجربته الوجودية - محوّلًا إياه إلى عالمه الخاص الداخلي؛ لكي يُدرّكه ويفهمه»²⁵⁸.

الهرمنيوطيقا حين تُستخدم في تأويل النصوص الدينية، تحرّر الدين من سجن الماضي، وتمنحه طاقة إضافية جديدة للحضور في العصر. لا أحد من فلاسفة الدين لا يعتمد الهرمنيوطيقا في دراسة النصوص وتفسير الظواهر الدينية. كلّهم هرمنيوطيقيون، يشتغلون بتأويل النصوص، ويعيدون صوغ مفاهيم الدين. حين تغيب الهرمنيوطيقا، يلبث المفسّر غارقاً في التفسيرات التراثية؛ وقتنّذ يفقر الدين لإنتاج معنى جديد يمنحه لإنسان عصر جديد.

تتخشب اللغة عادة في عصور الانحطاط، ويتفشّى فيها التكرار، وتنضب دلالاتها إثر الاستعمال التراثي لها، وتراكم طبقات دلالية تنتمي إلى مراحل مسيرة المجتمع التاريخية المختلفة. وإذا تجمّدت اللغة يتجمد الفكر، وتحديث الفكر يقترن بتحديث اللغة. الهرمنيوطيقا تفتح أفقاً بديلاً لإنتاج المعنى وإثراء الدلالة وتجديد اللغة؛ بعبور الطبقات الدلالية التي راكمها الماضي، واستلهام روح ومقصد المعنى المحجوب الذي يعد به النصّ المقدّس إنسان الغد.

256 جون هيك. مصدر سابق. ص ٦١ - ٨٣.

257 Excerpted from Dynamics of Faith (New York: Harper & Row, 1957). pp. ٤٣ - ٥٤

258 د. جوزيبي سكاتولين. قراءة هرمنيوطيقية للنصّ الصوفي. مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع ٥٧/٥٨ (شتاء وربيع ٢٠١٤).

تفتقر المكتبة العربية إلى كتابات جادة في فلسفة الدين؛ ما عدا مؤلفات قليلة جداً 259 وبعض الترجمات التي بدأها د. حسن حنفي بتعريب: (رسالة في اللاهوت والسياسة)، لإسبينوزا، ونشرها عام 1971. وصدرها بمقدمة موسّعة تتناول النقد التاريخي للكتب المقدّسة، وضرورة إعادة قراءتها في أفق العصر ورهاناته 260. يبدأ إسبينوزا بهذه العبارة: «رسالة في اللاهوت والسياسة؛ وفيها تتم البرهنة على أن حرية التفلسف، لا تمثل خطراً على التقوى، أو على سلامة الدولة، بل إن في القضاء عليها قضاء على سلامة الدولة، وعلى التقوى ذاتها، في أن واحد» 261. وتعريب د. فتحي المسكيني لكتاب كانط: «الدين في حدود العقل»، الذي صدر سنة 2012 في بيروت 262.

ولعل كتاب محمد إقبال (تجديد التفكير الديني في الاسلام) هو أول دراسة جادة في فلسفة الدين، يؤلفها مسلّم في العقد الثالث من القرن العشرين 263.

توظّف معظم الكتابات الجديدة بالعربية حول الدين العلوم الإنسانية الحديثة، وتستند إلى مفاهيمها ومناهجها في دراسة الدين وظواهره. لكن قلّما نجد تفكيراً فلسفياً في فهم الدين وتحليل طبيعته الظواهر الدينية. ولعل ذلك يحيل إلى الموقف المتوارث المناهض للفلسفة منذ الغزالي ومن اقتفى أثره في تفسير وتبديد وتكفير هذا اللون من التفكير، وإضفاء المشروعية على نوع خاص من التفكير الكلامي لا يتخطى الأنساق اللاهوتية للأشعري أو الغزالي أو ابن تيمية ومقلّديهم. وحتى لو حاول بعض الباحثين استعارة مناهج ومفاهيم من معطيات علوم اللغة والمنطق والفلسفة الغربية الراهنة؛ فإنه يستخدمها لتبرير وتسويق ما قاله هؤلاء، موهمًا بعض القراء بأنه يعمل على «إحياء روح الدين». وهكذا يصدر بين الحين والآخر كتاب يعيد شرح «مقالات» الأشعري أو الغزالي أو ابن تيمية، ومن نهج نهجهم من المتكلمين.

وينخرط اليوم جماعة من الكتاب بالترويج لأشعرية وغزالية وتيمية جديدة، تتشغل بالثناء على مقولاتهم وشرحها بلغة حديثة، وتسرف في تبجيلهم، وخلع الكثير من الألقاب عليهم. لا أعرف لماذا يتضامن بعض الباحثين في الدراسات الإسلامية مع هؤلاء المؤلفين، ويوهموننا بأن كتاباتهم إنما هي ابتكار لـ «فلسفة الدين» في الإسلام اليوم. في حين يعرف الخبراء بآثارهم أنها ليست سوى محاولات لتقويض وإجهاض أي مسعى جديد للتفكير الفلسفي في الدين.

لا يمكننا تحديث التفكير الديني في الإسلام إلاّ بالخلاص من الأنساق اللاهوتية المتوارثة التي يجري فيها خلط وتلبس بين الله وتصوّر البشر لله، بين المقدّس وتصوّر البشر للمقدّس، بين الدين ومعرفة البشر للدين، وبفضح العنف والظلم والتعسف والطغيان الذي ظلّ على الدوام يستغل صورة الله، ويمارس العدوان ويسفك الدماء باسمه. فقد أضحت مجتمعاتنا ضحية رؤية ميتافيزيقية للعالم تتحدّث مع الأموات، ينتجها تفكير على الضدّ من منطق التفكير العقلاني اليوم، يتغذى من تراث غزير من اللامعقول، ويقع في أسر علم كلام قديم لم يعد يتبصر قلقها الوجودي ولا يدرك منابع ضغائنها.

تعدنا فلسفة الدين بالكشف عن النظام المعرفي السائد في القرون الأولى للإسلام، والذي أنتج لاهوت المعتزلة والأشاعرة والشيعة، وكيف أن هذا النظام المعرفي انبثق عن العقلانية والفضاء المعرفي لعصره، وتلك العقلانية لم تعد معبرة عن نمط وجودنا وفهمنا للحياة والكون اليوم.

تتيح فلسفة الدين لنا قراءة تاريخنا الروحي، ومعرفة كيفية إنتاج المعنى في هذا التاريخ، والعلاقة بين السلطة وإنتاج المعنى. وتمنحنا أفقاً تأويلياً بديلاً؛ يتيح لنا تجاوز أفق التأويل التاريخي للدين الذي أنتجه أفق انتظار السلف، ورؤيتهم للعالم، والنظام المعرفي الذي يفرض عليهم طريقته في فهم الدين وتفسير نصوصه. لكل عصر تأويله للدين، والتأويل له عمرٌ يتناغم وإيقاع العصر الذي أنتجه، ولولا انبثاق تأويل آخر لا يمكن أن تتسع رسالة الدين وتمتد إلى ما هو خارج محيطها وأفقها التاريخي الذي وُلدت فيه.

لا يكفّ فيلسوف الدين عن البحث والتحليل والتفكير الحرّ، لشرح وبيان المعتقدات والمناسك والشعائر، والتوغّل عميقاً في اكتشاف ما هو جوهري في الدين، والتعرّف على طبيعة التجارب الدينية، وتنوعها؛ تبعاً للأديان والمجتمعات والأشخاص، ومقاربة المسائل الدينية من منظور فلسفي، والتفكير في ما هو مشترك في الأديان، وعابر للحدود الاعتقادية والإثنية والتاريخية والجغرافية والرمزية.

فيلسوف الدين يتبصّر بعمق التجربة التاريخية للدين، ليكتشف أن معظم حروب الأديان تعود إلى التوظيف البشري للدين خارج حقله.

تعدنا فلسفة الدين ببيان أنماط التمثلات البشرية الزمنية المتغيرة للدين، وما يلابسها من تشوّهات وإكراهات وتعصّبات وعنف، تتصل عضويّاً باستغلال الدين واستخدامه قناعاً لانتهاك قيم الحرية والإنسانية والعدالة، وأداة للتسلط والتعسف والاستغلال في حياة المجتمعات.

إن شغف الإنسان بالتفتيش عن المعنى لا يتوقّف ما دام حيّاً، وفلسفة الدين تتيح لنا التعرّف على منابع العميقة للدين التي يرتوي بها الظمأ الأنطولوجي للروح البشرية.

259 من أعمقها كتاب د. عادل ضاهر (الفلسفة والمسألة الدينية)، الصادر سنة ٢٠٠٨. وهذا الكتاب هو الجزء الثاني في سلسلة أصدرها د. عادل ضاهر، وقبله كان قد أصدر عام ١٩٩٠ كتابه (الأخلاق والعقل)، وهو الجزء الأول.

260 هذه المقدمة من أجمل وأفضل وأدقّ ما كتبه حسن حنفي في حياته.

261 إيسينوزا. رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة: د. حسن حنفي، مراجعة: د. فؤاد زكريا. القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧١، ص ١٠٧. وقد أعادت دار التنوير إصدار الكتاب في بيروت.

262 إيمانويل كانط. الدين في حدود العقل. ترجمة: د. فتحي المسكيني. بيروت: جداول، ٢٠١٢.

263 يتألف كتاب محمد إقبال من ست محاضرات ألقاها في مدراس بالهند عام ١٩٢٨، ثم أتمها بعد ذلك في الله آباد في عليكره، وصدرت في كتابه الشهير (تجديد التفكير الديني في الإسلام). ترجم الكتاب إلى العربية عباس محمود، وصدر في القاهرة عام ١٩٦٨.