



الدين والظماً الأنطه له جي

عبد الجبار الرفاعي

الدين والظماً الأنطولوجي

تأليف
عبد الجبار الرفاعي



الدين والظماً الأنطولوجي

عبد الجبار الرفاعي

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شبيت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبرُ الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٦ ٣٦١٨ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر هذا الكتاب عام ٢٠١٦.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي. جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيد الدكتور عبد الجبار الرفاعي.

المحتويات

٧	مقدمة الطبعة الرابعة
١١	مقدمة الطبعة الثالثة
١٥	مقدمة الطبعة الثانية
٢١	مدخل
٢٩	١- نسيان الذات
٤١	٢- نسيان الإنسان (١) الأقدامُ الحافية لا يرهقها ترابُ الأزقة
٧٣	٣- نسيان الإنسان (٢) مرايا الذات
٩٧	٤- التجربة الدينية والظماً الأنطولوجي
١٢١	٥- المثقف الرسوليُّ علي شريعتي
١٥٥	٦- التدينُ السلفي يُفقرُ الحياةَ الروحية والأخلاقية والعقلية
١٧١	٧- احتكار الأيديولوجيا لإنتاج المعنى الديني
١٩١	٨- تجديد الفكر الديني
٢١١	ملحق ١: نقاشات
٢١٣	منهجية عبد الجبار الرفاعي
٢١٩	استغلال الأيديولوجيا للدين
٢٢٥	فحص العلاقة الملتبسة بين الإنسان والدين من منظور ذاتي
٢٣١	لكلِّ من الدِّين والفنِّ والعلمِ حقيقته
٢٣٥	الأسئلة المشاكسة
٢٣٩	سؤالا الدين

٢٤٥

ملحق ٢: مقالات

٢٤٧

لاهوتي يتكلم لغة الإيمان والحب والرجاء

٢٥١

الدِّينُ في رداءٍ رحمانِي

٢٨٣

عبد الجبار الرفاعي: للمدرسة بابٌ آخر

٢٨٩

مرافعة عن جوهر الدين ألقاها محامٍ بارع في محكمة الضمير

٢٩٣

من تغيير العالم إلى تفسيره

٣٠١

في الحاجة إلى سقراط

٣٠٩

المراجع

مقدمة الطبعة الرابعة

نقل لي أحد الأصدقاء العراقيين المتوطنين في القاهرة سنوات طويلة، يقول: زرتُ أحد المؤلفين المصريين المشهورين في بيته، وفي سياق حديثنا عن الكتابة والتأليف، سألتُه عن كيفية مراجعته وتنقيحه لمؤلفاته المطبوعة عندما يريد إعادة نشرها، فقال لي: لا أعود للكتاب الذي أنشره بعد صدوره أبدًا، لأن العودة إليه تضطرني لإعادة تحريره، بالشكل الذي يدعوني لتغييره جذريًا، عند مراجعته أشعر كأني أقوم بتأليف كتابٍ غيره، وذلك لا يشجعني على النظر في مؤلفاتي الصادرة مجددًا.

يقول الجاحظ: «ينبغي لمن كتبَ كتابًا ألا يكتبه إلا على أن الناس كلهم له أعداء، وكلهم عالمٌ بالأمور، وكلهم متفرغٌ له، ثم لا يَرْضَى بذلك حتى يدع كتابه غُفلاً، فإذا سكنت الطبيعة وهذأت الحركة، وتراجعت الأخلاط، وعادت النفس وافرًا، أعاد النظر فيه، فيتوقف عند فصوله توقّف من يكون وزن طمعه في السلامة أنقص من وزن خوفه من العيب»^١ حين أقرأ ما كتبته بعد سنوات، أحيانًا أكتب، وأبتهج أحيانًا أخرى. أكتبُ لشعوري بوهن شيء من كلماتي، وثغرات شيء من أفكارِي، ولشعوري بما يفكر فيه القارئ الذكي، وكيف يتأمل ويدقق ما تقوله الكلمات وما لا تقوله وتحجبه. أبتهج حين يبادرُ قراءُ أذكاء في الحديث عن الوثبة الروحية التي عاشوها بعد قراءة هذه الكتابات، وما شاهدوه من ألوان مضيئة لصورة الله في شيء من كلماتها، وانبعثت الثقة بداخلهم في أن الدين يمكن أن يحيي كل معنى جميل في الحياة، ويمكن أن يوقظ الضمير الأخلاقي، ويُكرّس

^١ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، ج ١، الطبعة الثانية، ١٩٦٥م، ص ٨٨.

التكافل العائلي، والتضامن المجتمعي، ويخفض طاقة الشر التدميرية، ويبعث منابع الخير في الأرض، ويجعل صناعة السلام والعيش المشترك والتراحم هي المشروع الأبدي للتدين. الكتب كالأبناء لن يستطيع الإنسان العاطفي الانفصال عنهم، مهما كانوا، ومهما تقدّم به وبهم العمر. أحياناً تصير الكتب أشدّ صلة بذلك الكاتب الذي نذر عمره للكتابة وتفرغ لها، وأعطاهما كلّ ما يملك من وقت وطاقة وجهد وصحة، وتنازل لأجلها عن مباحج الحياة ومتعها المتنوعة، وسجن نفسه في منقّى اختياري، بعيداً عن الأقرباء والأصدقاء وإيقاع الحياة اليومية وتفاصيلها، وانسحب من الواقع بكلّ ما يحفل به من أحزان وأفراح. أحياناً أكون محرّجاً أمام القراء بما أحدثه من تنقيح وتهذيب متواصل في كتاباتي. حاولت الخلاص من عادة استئناف النظر في كتاب «الدين والظلم الأنطولوجي» وغيره في الطبقات الجديدة إلاّ إنني فشلت. ما يدعوني لاستئناف قراءة ما أنشره وأعمل على إعادة تحريره وغربلته وتنقيحه وإثرائه كلّ مرة، هو شعوري بأنّي دائماً في حالة امتحان أمام القراء الأذكياء. القارئ الذكي بالقدر الذي يجعل الكاتب حذراً، وخائفاً إلى حدّ الذعر لدى بعض الكتاب، لهذا القارئ بالقدر نفسه من فضل على كلّ كاتب يريد لكتابته أن تظلّ قيد التداول، إذ يجعله متيقظاً مسئولاً عن كلّ كلمة يكتبها وفكرة يبوّح بها. يثير القارئ الذكي الكاتب فيضطره لإعطاء الكتابة كلّ طاقته ووقته، ويستنزف مواهبه ومهاراته وخبراته لحظة يكتب. يجعل هذا القارئ عقل الكاتب دائم الهمّ بما يعتزم كتابته، متى لاحت في ذهنه فكرة تزامنت بمعيتها الكلمات المعبرة عنها، وأردفها مخزونه اللغوي بخيارات لصيغ متناوبة متبادلة للكلمات والعبارات الأقرب لذوقه في بيان تلك الفكرة والكشف عن مضمونها للمتلقي.

ما يشعرني بالرضا وأنا أعمل على إعادة النظر في كتاباتي هو الإدراك بأن هذا تقليدٌ تفرضه عليّ مسؤوليتي الأخلاقية تجاه القراء، ويُلزمني به ضميري الذي يدعوني لأنّ أتعامل مع كتابتي مثلما أتعامل مع ما يكتبه غيري، الذي أقرأ ما يقول على مهلّ، أتفحص كلماته وأفتش عن ثغرات أفكاره. عندما أقرأ ما يكتبه كاتبٌ بعيون الناقد، أبادر لنقد أفكاره وغربلتها بعيون الناقد أيضاً، ولا أتردد بتمحيصها وتهذيب كلماتها. أعرف جيداً أن الكلمات التي تمكث طويلاً في ذاكرة الكتابة تتطلب الكثير من الغربة والتمحيص والصقل. كلّ كتابة يتسع عمرها بمقدار ما تستجيب لعملية التكتيف بالتمحيص والحذف والاختزال.

كل مرة أريد تجديد طباعة أحد أعمالي الذي مضت على صدوره سنوات أتحمس لإعادة بنائه، حين أبدأ بالمراجعة أقع في مغامرة لم أكن أحتسبها، وكأني أكتب كتاباً جديداً، إذ أقوم بعمليات تحرير وتنقيح وشطب وإضافات متنوعة. أظن هذه عادة مؤذية يعاني منها كل كاتب يدرك أن عقل الإنسان مهما فكر وتأمل وراجع تظل النتائج التي ينتهي إليها اجتهادات بشرية ناقصة وليست نهائية. طبيعة البشر النقص، وهو ما يدعو الإنسان لطلب الكمال والكبح لبلوغه. الحكيم يدرك أن بلوغ الكمال متعذر؛ وذلك ما تشي به الآية القرآنية: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^٢.

موضوعات هذا الكتاب تنشأ التدليل على الحاجة الأبدية للدين، بوصفه حياة في أفق المعنى، تفرضه حاجة الإنسان الوجودية لإنتاج معنى رُوحى وأخلاقي وجمالي لحياته الفردية والاجتماعية، وتشترك في بيان هذه الفكرة المحورية الواحدة بمداخل وتنوعات وبيانات متنوعة، إلا إن فصوله يمكن أن تُقرأ خارج تسلسلها في الكتاب، بدون أن يخل ذلك كثيراً بفهم واستيعاب فصل سابق أو لاحق. وإن كنت أقترح على القارئ أن يصبر على القراءة المتوالية، لأن ترتيب الفصول ومواقعها يعكس سياقها المنطقي وليس عشوائياً. في طبعته الرابعة خضع كتاب «الدين والظما الأنطولوجي» لبناء شيء من أفكاره، وتهذيب شيء من عباراته، وأعيد ترتيب فصوله مجدداً، واغتنت فقراته بإضافات ضرورية. وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

عبد الجبار الرفاعي

بغداد، ٢٠٢٢ / ٥ / ٢ م

^٢ يوسف: ٧٦.

مقدمة الطبعة الثالثة

فوجئ مؤلف هذا الكتاب باحتفاء القراء الشباب به، واهتمامهم بما أثاره من أسئلة، وما خلّص إليه من رؤى حيال الدين، وبواعت حضور الدين المزمّن أمس واليوم في الحياة الإنسانية، وكيف أنه كان وما زال أحد العوامل الفاعلة في تاريخ المجتمعات، بكل ما يحفل به التاريخ من تقدّم وتخلّف، ويقظة وسبات، ونهوض وكبوة، وحرب وسلام، وانتصار وهزيمة.

تباينت آراء القراء في مضامين هذا الكتاب، فرأى بعض القراء أنه دعوة لـ «تصوف مُقنّع»، ووصفه آخرون بأنه دعوة مغرية للإيمان، ودفاع لـ «محامٍ بارع» عن الدين، ورأى فريق ثالث أنه يبتعد كثيراً عن مفهوم الدين المهيمن على حياة الناس، الذي يتحدث عنه معظم الكتّاب الإسلاميين. وتسلم الكاتب رسائل كثيرة تبدي انزعاجها وألمها من نقده لـ «أدلجة الدين في فكر علي شريعتي»، وأقلق غير واحد من القراء أن النقد الذي يطال شريعتي ينطبق على مفكرين إسلاميين كبار من معاصريه تحولت كتاباتهم إلى ملهمة لعدّة أجيال، إذ تنبهوا إلى أن نقد فكر شريعتي إنما جاء بوصفه مثلاً لنمط تفكير أيديولوجي تغلغل في أدبيات الجماعات الدينية كلّها في النصف الثاني من القرن العشرين.

لعل تنوع مواقف قراء الكتاب، واختلاف آرائهم فيه يعود إلى كثافة حضور الحياة الذاتية للكاتب في موضوعاته، وتداخل تنويعات العقل والقلب والروح فيها، هي تجربة ألفت بثقلها على موضوعات الكتاب. لم ينفرد فيها صوت العقل فقط، بل إن القارئ يستمع فيها للعقل يتحدث للقلب والروح، كما يستمع فيها للقلب والروح يتحدثان للعقل.

يعترف الكاتب أنه أفاد من آثار فلاسفة وروحانيين كبار ملهمين للمعنى، لكن القارئ الخبير يتحسّس صوت مؤلفه الذي حرص على ألا يكرّر غيره أو يستنسخه. فعندما كان

المؤلف يُحيل إلى التراث الروحاني في الإسلام لم يكن داعية لـ «تصوف مقنع»، لأنه لا يُعوّزه الحس التاريخي، لذلك تعاطى مع ذلك التراث بوصفه فهمًا مرحليًا للدين، وتأويلًا للقرآن الكريم، ينتميان للأفق التاريخي الذي ولدا فيه. ومع ثنائيه على ما يتميز به التصوف الفلسفي من الخروج عن الأنساق المغلقة لعلم الكلام التي انطفأت فيها أشواق الروح وذبلت فيها جذوة الأخلاق، وإعجابه بطاقة المعنى الخلقة في التراث الروحاني الذي منح روح وقلب المسلم فضاءً فسيحًا يمكنه من بناء صلة وجودية يقظة بالله، وإدراكه لقدرة النظام المعرفي للتصوف الفلسفي على تحرير العقل من الأسوار المغلقة للرؤية التوحيدية للمتكلمين، وتخطي الفهم المتصلب للدين والتفسير الحرفي لنصوصه. لكن مع كل تلك الميزات الباهرة في التراث الروحاني فإنه كغيره من تراث الإسلام يتسع لاتجاهات متضادة ومقولات متنازعة، اصطبغت بألوان عديدة، من خلال تشكّلها في أزمنة وأمكنة مختلفة، واتخذت صياغات متباينة على وفق السياقات المتنوعة التي تموضعت في مناخاتها، وأنماط التجارب الروحية لأصحابها، لذلك ترى في آثار المتصوفة والعرفاء أحيانًا ما هو أشد فتكًا من الشعوذة والوثنية، مما يُعطّل العقل ويُهشّم القلب ويُسوّه الروح، وترى فيها، بعد تمحيص واختبار، كما يرى فيها كل قارئ محترف، دررًا ولآلئ نادرة، توقظ العقل من سباته، وتنقذ الروح من متهاتها، وتُغيث القلب عند فزعه.

أما القراء الذين رأوا المؤلف داعية للإيمان و«محاميًا بارعًا» في الدفاع عن الدين، فقد تنبهوا بذكاء لرسالة هذا الكتاب وكتاباتي الأخرى، إذ كنتُ وما زلتُ مؤمنًا بالدين، ومدرّكًا لحضوره الأبدي، ودارسًا لتنوّع تمثلاته في حياة الفرد والجماعة. قلتُ أكثر من مرة: «أنا كائن ميثافيزيقي، لا تتحقق ذاتي إلا حيث يتحقق إيماني».

أما أولئك المنزعجون من هذا الكتاب وغيره من كتاباتي فإني أتفهّم مشاعرهم، وأظن أن الكثير منهم يشعر بالخذلان عندما يجدني في موقع فكري غير الموقع الذي كنته في شبابي. حين كان صوتي مجرد صدى لأصوات كتابات مليئة بالشعارات التعبوية، والأحكام الوثوقية الجاهزة. كتاباتُ تفتقرُ للتحليل والغربة والتمحيص والنقد، ولا تعرف شيئًا عن المكاسب الحديثة للفلسفة والعلوم والمعارف، وتفشل في توظيف أدواتها في دراسة التراث، وفهم الظواهر المجتمعية واكتشاف أسبابها.

بعد سنوات طويلة أمضيته في دراسة وتدريس علوم الدين بدأت بالتدريج أكتشف قصور فهمي للدين، وهشاشة تفسيري لنصوصه. بعد أن اختنق تفكيري في مدارات التراث

المسدودة، حاولت أن أعتمد الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع الحديثة في فهم الدين، بوصفه ظاهرة عميقة أبدية في حياة الإنسان، وتحليل كيفية نشأة وتطور معارفه، وتراكم التراث الذي تكوّن في فضائه، وتنوّعه عبر العصور، فرأيت طبقات الدين والتراث لم أرّها من قبل، وأضاءت لي أعماقاً لم أكن أدركها. رأيت كيف تتشكل معارف الدين عبر التاريخ، وكيف يُنتج كل عصر فهمه للنص، وتعلّمت كيف يؤثر النص الديني في الواقع، وكيف يتوالد تفسير النص من الواقع، ورأيت نسيج العلاقات المجتمعية المعقدة وأثرها المباشر في إنتاج أشكال المعارف الدينية المختلفة.

تتلخص مهمتي في بناء الحب إيماناً وإيمان حباً، واكتشاف صورة الله الرحمن الرحيم، وتطهيرها مما تراكم عليها من ظلام وتوحش، فرحمة الله وطن حيث تُفقد الأوطان. أحاول أن أحدث عن سيرة روحية أخلاقية فكرية حيّة في هذا الكتاب. لا أكتب للأكاديميين، أكتب أشواق رُوحِي، وسيرة قلبي، وأسئلة عقلي. أنشد إحياء إيمان المحبة والرحمة والجمال والخير والإرادة والثقة والحرية والعدل والسلام.

يبقى مؤلف هذا الكتاب مديناً للقراء الذين منحوه تقّتهم، ولم ينقطع تواصلهم المباشر معه بوسائل الاتصال المختلفة حتى اليوم، كلُّ منهم يبدي وجهة نظره ورأيه في القضايا التي أثارها الكتاب إثباتاً ونفيّاً. آراء القراء وأسئلتهُم ومناقشاتهم حتّنتني على التفكير مجدداً في قضايا لازمت تفكيري منذ بداية مطالعاتي ودراستي لعلوم الدين، كنت فيما مضى أغلق التفكير فيها بإجابات لم أجد الكثير منها منطقياً اليوم، هنا حاولت إثارتها بشكل أدق، والسعي لتقديم إجابات لها، تتخذ القرآن مرجعيةً، والمناهج الحديثة في التأويل أدوات تبصّر فيما ترمي إليه مدلولاته. يتضمن شيئاً من هذه الإجابات كتابي الجديد «الدين والاعتراّب الميتافيزيقي»، الذي يتزامن صدور طبعته الأولى مع الطبعة الثالثة لهذا الكتاب، والطبعة الثالثة من كتابي «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين»، الصادر عام ٢٠١٠م، والذي كان يمثل الحلقة الأولى في مسعى لإرساء لبنات فهم للدين، وبوصلة ترسم منطق فهم آيات الكتاب، من أجل بناء رؤية «إنسانية إيمانية»، عساها تُطلّ بنا على أفق مضيء نرى فيه الدين من منظور مختلف، يصير فيه الدين دواءً لا داءً، والإيمان محرراً لا مستعبدًا، والتدين حالة روحانية أخلاقية جمالية تتجلّى فيها أجمل صورة لله والإنسان والعالم.

أمل أن تطلّ كتاباتي القادمة وفيّة لهذا النهج الذي خلّصت إليه بعد رحلة تفكير وتأمّل تواصلت لأكثر من أربعين عاماً من حياتي، واكّبت فيها دراسة وتدرّيس علوم الدين،

وعشتُ حياةً رُوحيةً وأخلاقيةً تَكَرَّستْ إثر مكابداتٍ صور مضادَّةَ لها، تبدَّتْ في سلوك بعض المتدينين، ممن تتخذُ شخصياتُهم أقنعةً دينيةً زائفةً، تلتبسُ فيها القيمُ الرديئةُ بالأمراض الأخلاقية والنفسية، وتختبئُ أحياناً خلف طقوس وشعائر صاخبة.

عبد الجبار الرفاعي

بغداد، ٥ / ٥ / ٢٠١٨

مقدمة الطبعة الثانية

يختصرُ هذا الكتابُ مطالعاتي ودراساتي وتدريسي، وما تعلَّمته من تلامذتي وأساتذتي وأبنائي، كما ترسم في ثنايا كلماته محطاتَ وجروحَ حياتي. إنه شكلٌ من أشكال تدوين السيرة الذاتية. كتابُ «الدين والظمأ الأنطولوجي» خلاصةُ أسفار الرُّوح والقلب والعقل مدةً تزيد على نصف قرن، لبثْتُ فيها أفتش عن ذاتي المختبئة. كنتُ أغور كالجواريح طبقاتها، كلِّما قبضتُ على شيء منها انزلتُ مثلما ينزلق الزئبقُ بين الأصابع. أدركتُ ألا باب للنجاة إلا اكتشاف الذات والعمل على بنائها وتربيتها ما دامت الحياة.

هذا كتابٌ يعبرُ عن مفهومي للدين والإيمان. إنه «رسالةٌ في الإيمان»، ووثيقةٌ لإحياء الإيمان، وليس كتاباً أكاديمياً. الكتبُ من هذا النمط تخاطب الرُّوح، والقلب، والضمير، عبر العقل. الكاتبُ الأصيل يكتبُ ذاته، أعمقُ تجلٍّ للكاتب الدقيق أن تكون كتابته هو، ويكون هو كتابته.

معظمُ الكلام في الدين غامضٌ تختلطُ فيه المسارات. تفسيراتُ الدين تنشأ بمرور الزمن تبعاً لتمثلاته في حياة الإنسان، تمثلاتُ الدين تفرضها احتياجاتُ الإنسان وثقافته المحلية، وهي لا تعبرُ بالضرورة عن جوهر الدين، بل تتكيف تبعاً لما يَكيفها الواقع ومتطلباته، عندما تخضع لمشروطيات ذلك الواقع وإكراهاته.

يسعى هذا الكتابُ إلى عزل المسارات عن بعضها، إذ إن كلَّ شيء يفتقد غرضه حين يتم استعماله خارجَ سياقه. كثيراً ما يقع الخلطُ بين مفهوم الدين وبين توظيفه خارجَ مجاله. هكذا يُفرَّغ التوظيفُ الدينَ في خارج حقله من مقاصده ويهدرُ غاياته وأهدافه. غالباً ما ينقلب استعمالُ الدين خارجَ مقاصده إلى الضد منها، كما يفضي استعمالُ كلِّ شيء خارجَ سياق وظيفته إلى نفي غرضه.

أعرف أن كتاب «الدين والظلم الأنطولوجي» يغرد خارج السرب، إذ يحاول أن يعزف لحنه الخاص. تفاعل الكثير من القراء معه نشأ من أنه يسعى للاعتراف بما يتطلبه كل من الروح والقلب والعقل، فلم يهدر متطلبات أحدها، ولم يختزلها كلها بأحدها. الناس حيارى بين من يتبنى العقل بلا قلب وروح، ومن يتبنى القلب والروح بلا عقل. موقف «داعية العقل» ربما ينتهي إلى جفاف الروح وانطفاء نور القلب، وموقف «داعية الروح والقلب» غالباً ما ينتهي إلى الغرق في الخرافة والضيق في الوهم، ومحو الحدود بين الله من جهة، وبين الآلهة الزائفة وتقديس ما لا يستحق التقديس من جهة أخرى. لم يألف العقل النقدي في مجتمعنا إيماناً حراً يجعل العقل مرجعية، مثلما لم يألف معظم التدين الشائع لدينا مؤمناً حراً يمتلك عقلاً نقدياً. يفتقد المتدين لأنك لا تكرر تفكيره وفهمه ورؤيته للعالم، ولا يجدك العقلاني في موقعه لأنك لا تختزل الكائن البشري بالعقل فقط.

ينشد تجديد الفكر الديني الذي أدعو إليه تحرير القرآن الكريم من تفسيرات إسلام التاريخ وإكراهاته، ذلك أنه بمرور الزمان تراكمت التفسيرات والتأويلات على القرآن، حتى احتكرت دلالاته، وسجنت الإنسان المسلم داخل تلك الدلالات في مختلف العصور.

غالباً ما يُمسي تفسير النص المقدس مقدساً، يستعصي على النقد، بل يُمسي مفسر النص مقدساً أيضاً، لا يخضع للمساءلة فيما يقول ويفعل. تجديد الفكر الديني ضرب من الحرية؛ ذلك أنه يمنح الإنسان والنص خلاصاً من تلك السجون. إنه ضوء يبوح بتحيين النص عبر قراءة يُصغي فيها للواقع وأسلته، بعد أن لبث طويلاً لا يقرؤه كثيرون إلا في الظلام.

بعض مراهقي التفكير ينشر كتابات تناهض الدين، وغسلاً يتهكم على الدين، ويهجو المتدين ويسخر منه، بسبب عقد شخصية عاشها في طفولته، أو مواقف تأرية إثر معاناة واضطهاد وإهمال تعرض له في مدرسة أو معهد أو جماعة دينية. مثل هؤلاء يضللون الشباب المقتونين بهم؛ حين يعلنون أن مهمتهم تجديد الفكر الديني، بينما هم أعداء الجهود العلمية في هذا المضمار. كل من يتهكم على الدين ويسخر من الدين لا يصلح لمهمة التجديد. تجديد الفكر الديني ينشد إيقاظ الإيمان لا تقويضه، وتجديد الصلة بالله لا اجتثاثها، واكتشاف الحدود بين الدين وتمثلاته البشرية المتنوعة والنص وتأويلاته المتضادة، كما يحاول تفكيك ركام التاريخ الذي حجب رسالة الدين، وأطفا جذوة النصوص الدينية، ويفضح التفسيرات المتعسفة لها، وما طمسته إكراهات إسلام التاريخ.

لا أعني بأدلجة الدين في هذا الكتاب وغيره، حيثما وردت في كتاباتي، «علم الأفكار»؛ أي دراسة الأفكار دراسة علمية، وهو المعنى الذي وضع له المصطلح بعد الثورة الفرنسية

أنطوان ديستو دو تراسي (١٧٤٥-١٨٣٦م). نابليون استعمل مصطلح الأيديولوجيا بعد ذلك بمعنى سياسي يزدري مفاهيم التنوير، وفي كتاب «الأيديولوجيا الألمانية» استعمل هذا المصطلح أنجلز وماركس ١٨٤٥م بمعنى الإدراك المقلوب والوعي الزائف للواقع، وتغلب هذا المفهوم في استعماله لاحقاً. خرج مصطلح الأيديولوجيا عن معناه الأول «علم الأفكار» الذي صاغه أنطوان ديستو دو تراسي وانتقل إلى معنى آخر مغاير له.

أعني بالأيديولوجيا نظاماً لتوليد المعنى يُنتجُ وعياً زائفاً بالواقع، ويصنعُ نسيجَ سلطة متشعبة وفقاً لأحلام مسكونة بعالم طوباوي متخيل. الأيديولوجيا تحتكر نظام توليد المعنى، بُغية إنتاج وعي يطمسُ مختلفَ أبعاد الواقع، ويبتكرُ صورةً متخيّلةً له.

أبدى قراء محترمون لهذا الكتاب امتعاضهم من نقد أدلجة الدين عند المرحوم علي شريعتي. ولم أجد إلا القليل من القراء النابهين التقط ما يهدف إليه نقده. اتخذتُ شريعتي نموذجاً لنقد وتفكيك أدبيات الجماعات المسكونة بأدلجة الدين. درسته هنا بوصفه مثلاً مبهماً ملتبساً يرى أكثر من يقرأ شعاراته الغاضبة المثيرة أنه مجدد، خلافاً للقراءة المتأنية لأفكاره، وما تكشفه من أن خطاباته المتنوعة وكتاباتّه يوحدّها قاسمٌ مشترك؛ هو توظيف الدين في الدولة والاقتصاد والعلوم والمعارف المتنوعة وكل مجالات الحياة، وتلك هي خلاصة ما ينشده الإسلام السياسي.

فكرُ شريعتي يتلفع بأقنعة متنوعة، كلماته لا تخلو من غواية فاتنة، عباراته لا تخلو من سحر الشعر والفن، وكلُّ ما يثير المشاعر. محاضراته تُعلن عن شهامة وغيرة وشجاعة، أفكاره يسودها نقد الواقع الذي عاشه هو، وعاشه وطنه إيران قبل الثورة الإسلامية، لذلك كانت مشبّعة بالتحريض والعيول والتعبئة للثورة. يتطلب كشفُ المضمون الأيديولوجي لفكر شريعتي مزيداً من تأمل العقل النقدي. نقدُ شريعتي في هذا الكتاب نموذجٌ لنقد اتجاّه واسع في الفكر الديني الحديث الفاعل والمؤثر في عالم الإسلام.

ربما يقال إن الفكرة المجردة لا طاقة فيها لتحريك الجمهور. المهم هو تعبئة وتجيش المجتمع في اللحظات الحاسمة والمنعطفات الكبرى التي يتعرض لها، وذلك لا ينجزه إلا تحويلُ الدين أو أيِّ معتقد آخر إلى أيديولوجيا. هذا الكلام ليس صحيحاً، إذ ليس المهم أن نحركَ الشارعَ بأية وسيلة، حتى إن كانت تزورُ الواقع، وتخدع الوعي، وتنوّم العقل. الدعوات الفوضوية تمتلك طاقةً هائلة لتعبئة الناس، إذ سرعان ما تشعل الغرائز، وتفجّر مخزونَ الشر، وتبعث العُقدَ المكبوتة، لكن تلك التعبئة الفوضوية الشريرة التدميرية تهدر كرامة الإنسان وتنتهك كلّ حرياته، وتصادر أبسطَ حقوقه البشرية عندما تُحطّم كل شيء أمامها. توظيف الدين في الثورة بالطريقة التي فعلها شريعتي، هو ما كان يعمل

عليه ويدعو له أبو الأعلى المودودي وحسن البنا وسيد قطب وكل مؤسسي وكُتّاب الإسلام السياسي السُّني والشيوعي، وكان هو البداية الممهدة لخروج الدين من مجاله الرُّوحي والأخلاقي واستحواذه وتسلمته على كل شيء في حياة الإنسان.

الضرورة تفرض أن يتحول العقلُ إلى مرجعية في الفكر والتعبير والسلوك، وأن تكون أحكامه هي الأساس، وأعني بالعقل هنا ما هو أعم من العقلين النظري والعملي. على ألا نختزل كلَّ الكائن البشري بالعقل المجرد، بل من الضروري أن يحضر العقلُ العملي الذي يخرج به هذا الكائنُ من توحشه فيتخلق ويتأنسن ويتدين.

الشجاعة والحماسة والغيرة والشهامة والشرف تتصلُّ بالأخلاق، والأخلاق على الضد من الأيديولوجيا. الأيديولوجيا أحياناً تصيرُ الحُسْنَ قُبْحاً والقُبْحَ حُسْناً. حدودُ الأخلاق الحُسْن والقُبْح العقلانيان؛ بمعنى ما ينبغي وما لا ينبغي حسب منطق العقل العملي.

أدلجة الدين تفسده، وتفسد الإيمان. الإيمان ليس فكرةً مجردة أو مفهوماً بارداً أو مومياً محنطة، الإيمانُ ضربٌ من الحماسة والجدوة الرُّوحية المتوثبة، والينبوع الأنطولوجي المتدفق بكل ما يُثري وجودَ الإنسان ويكرسه، لحظة تنطفئ هذه الجدوة يُسمي الإيمانُ رماداً تذروه الرياح.

حين أحدثتُ عن السلفية في كتاباتي لا أعني بها السلفية الجهادية أو غيرها. أعني بالسلفية ما يشمل كلَّ قراءة سلفية للنصوص الدينية، وكلَّ محاولة لاستدعاء للماضي أيّاً كان، ودسّه في الحاضر كما هو، مهما كانت الفرقة أو المذهب أو المعتقد الذي يدعو لها ويتبناها. أعني بالسلفية ما هو أعم من المعنى المتداول اليوم الذي تنصرف فيه لمن يتبع ابن تيمية ومدرسته. السلفية تتسع لكل تفسير تبسيطي للنصوص الدينية؛ قابع في الحَرْف، عاجز عن تذوق مقاصد النص وأهدافه، مهما كانت الفرقة أو المذهب أو المعتقد الذي ينتمي إليه صاحبُ التفسير، سواء أكان سنياً أو شيعياً أو إباضياً أو زيدياً، مسلماً أو غير مسلم.

السلفية اتجاهٌ في الفكر الديني حاضراً في كلِّ تفسير حرفي للنصوص الدينية، يتفشى في كل الأديان والفرق والمذاهب، يرسم صورته الخاصة لله، وهي صورة يشدد على تعميمها وفرضها على الكلِّ بالإكراه. صورة تتصف ملامحها بالقسوة والشدة والعنف ومطاردة الإنسان ومحاربته، لا تحضر في ملامحها الكرامة والحرية والرحمة والمحبة والشفقة والجمال والسلام.

يحسب البعض أنه يمتنع اجتماعُ الإيمان مع العقل؛ أي أن تكون مؤمناً فأنت غير عاقل، وأن تكون عاقلاً فأنت غير مؤمن. أما أن يجتمع فيك العقلُ والإيمان، مثل: ابن سينا

وابن رشد وابن عربي، وديكارت وكانط وشلايرماخر وكيركيغورد، فهذا تهافت. كررت الإعلان أكثر من مرة: أنا مسلم، مؤمن بالله تعالى ورسالة نبيه الكريم «ص». أمضيت حياتي في دراسة وتدريس علوم الدين ومعارفه. لست ناطقاً باسم الله، ولا باسم أحد. أحترم معتقدات الآخر، متمنياً أن يحترمني الآخر.

لعل احتفاء القراء بكتاب «الدين والظلم الأنطولوجي» يعود إلى أنه لا يسعى لتفكيك التفسير السلفي للنصوص الدينية فقط، بل يحاول أن يكشف عن خارطة طريق للوصول إلى الله، بوصفه إله الحب والرحمة والخير والفرح والجمال والإرادة والثقة والحرية والكرامة والسلام، وليس إله الكراهية والشر والحزن والقيح والاسترقاق والخنوع وإهدار الكرامة والحرب.

تمتاز هذه الطبعة بتصويبات وتقويم لغوي. حرّضتني الرؤى النقدية للكتاب على التفكير والكتابة مجدداً عن المفاهيم والمصطلحات والآراء التي تبدو غامضة أو مبهمة أو ملتبسة أو غامضة فيه، فأوضحته بمزيد من الشرح والتحليل، وحاولت أن أقدم تفسيرات وأدلة إضافية على ما أشار النقاد الكرام إلى غموضه وهنّه.

عبد الجبار الرفاعي

بغداد، ١/٩/٢٠١٦م

مدخل

الدين والظماً الأنطولوجي

ما كان لهذه النصوص أن تجتمع في كتاب واحد، لولا رغبة مجموعة من الأصدقاء، ممن بدءوا يتساءلون عن مفهوم «الظماً الأنطولوجي»، وترويجه بكثافة في كتاباتي المتأخرة، بوصفه منشأً لحاجة الكائن البشري للدين. لذلك جاء هذا الكتاب بعنوان: «الدين والظماً الأنطولوجي»؛ لعله يكشف غموض المفهوم، ويفصح عن شيء من إبهامه.

أعني بالظماً الأنطولوجي الظماً للمقدس، أو الحنين للوجود المطلق، إنه ظماً الكينونة البشرية، بوصف وجود الإنسان وجوداً محتاجاً على الدوام إلى ما يثريه؛ الإنسان كائنٌ مُتَعَطِّشٌ إلى وجود غنيٍّ مكثَّفٍ بذاته يرتوي به ظمؤه، ويثري به وجوده ويسقي عطشه المزمّن.

موضوعات هذا الكتاب شروح ومعالجات للظماً الأنطولوجي للمقدس، من مداخل متعددة، كلّها تتحدث عن أنه حيثما كان في الأرض إنسان لم يفارقه ذلك الظماً، وحيثما كان الظماً للمقدس لا بد أن يحضر الدين. ولو استعرنا لغة الحكماء والمتصوفة والعرفاء، فإن الإنسان لا ينفك عن نقصٍ في كينونته، وهو في توقٍ وشغفٍ أبديٍّ يطلب كماله الوجودي. ليس الإنسان فقط هو ما يعتريه النقص في عالم الإمكان، بل النقص حقيقة هذا العالم الوجودية، إذ لا كامل إلا الواجب.

لكلٍّ موجودٍ نمط كماله الذي هو من جنس كينونته، ويتناغم مع وجوده. الظم الأنطولوجي هو الفقر الوجودي، وارتواء هذا الظم هو الغنى الوجودي. هذا النقص لا يكتمل إلا ببلوغ الإنسان طورًا وجوديًا جديدًا، يضعه في رتبة أعلى في سلم التكامل. الدين هو ذلك السلم الذي يرتقي عبره هذا الكائن صعودًا للكمال، ويرتوي من خلاله ظمؤه الوجودي.

الفقر الوجودي حقيقة يتفق عليها الكثير من الفلاسفة والمتصوفة والعرفاء. ربما يُقال: لماذا الدين هو سلم الكمال لا غيره؟ لماذا بالدين يرتوي ذلك الظم، ولا يكون للفنون والآداب والعلوم والمعارف ومختلف إبداعات الإنسان نصيبٌ في ذلك، فمثلما يسكن ويطمئن المرء بالدين، بوسعه أن يظفر بذلك مما تهبه لروح الفنون، حين يمارس المبدع إبداعه، وحينما يلتقي الإنسان عملًا فنيًا يتذوق جمالياته، ويمكن أن يبتهج الإنسان لو ابتكر منجزًا إبداعيًا، أو اكتشف نظرية، أو اهتدى إلى اختراع، أو تفانى من أجل إسعاد المعذبين والضحايا، وغير ذلك؟

لا أشك أن كل ذلك وغيره مما يعزز كينونة الإنسان ويثري وجوده، ويمنحه السكينة والسعادة. لكن ذلك كله لا يغنيه عن الحاجة للدين، ولا يكون بديلًا عنه، وإن قدّم له شيئًا مما يهبه الدين.

ما دام هناك إنسانٌ على الأرض هناك موت، الموت هو الحقيقة الوجودية العميقة الصادقة التي يكفّ فيها الإنسان عن الكذب. ما دام هناك موتٌ هناك دين. الدين هو الجواب الوحيد لتحدي الموت. الموت هو النهاية، نهاية وجود الكائن البشري في هذه الحياة. وجود الإنسان هو الأغنى، مقارنة بسواه من الموجودات الممكنة، ولا يمكن أن يتوّل هذا الوجود لنهاية ينعدم فيها؛ ذلك أن هذا النوع من الوجود لا يطلب إلا الأبدية.

الدين يقدم تفسيرًا وتبريرًا لتأبيد الحياة، واستمرار وجود هذا الكائن على الدوام. يشرح الدين الموت بالشكل الذي يغدو فيه مجرد تحوّل من طورٍ وجودي إلى طورٍ وجودي آخر، أو تبدّل من نمطٍ وجود إلى نمطٍ آخر، أو انتقالٍ من نشأة إلى نشأةٍ أخرى. صحيح أن الطور الثاني يكتنفه إبهام ولا يتكشف إلا بشكل غامض، غير أن الدين يقدمه كمعطى نهائي ناجز لا نقاش فيه، ويصوره بنحو يتبدى فيه مقنعًا لمعتنقيه، بوصفه شكلًا من التطور والتجرد والتسامي في رحلة تكامل الكائن البشري.

كينونة الكائن البشري أكثر وأعق وأغنى مما نزن. لا يعني الموت في مفهوم الدين حالة سكون، أو توقف، أو تعطيل، أو نهاية، بل إن ما بعد الموت مسعى تكاملي يغادر فيه

هذا الكائن نمط كينونة دنيوية، ويدخل نمطاً مختلفاً لكيونوته. الحياة حركة، الموت أيضاً حركة يتواصل فيها إثراء كينونة الإنسان وتطورها. في ضوء هذا الفهم فإن جماعة من حكماء ومتصوفة وعرفاء الإسلام يقولون بعدم الخلود الأبدي في النار.

تتضمن الفلسفة والآداب والمعارف والفنون محاولات لتفسير معنى الحياة، وشيئاً من إجابات سؤال الموت، وأسئلةً ميتافيزيقيةً أخرى، غير أن الدين هو مصدر التفسير الأخصب والأكثر قبولاً لأكثر الناس في تفسيره لمعنى الحياة والموت، وغير ذلك من الأسئلة الميتافيزيقية، وكل أسئلة المبدأ والمصير والخلود.

الدين والفن كلُّ منهما ضروري لحياة الإنسان، إلا إنه لا يمكن الاستغناء عن الدين، والاكتفاء بالفن؛ ذلك أن الدين، خاصةً، هو ما يروي الظمأ للمقدس، ويُسبِّع الحاجة للخلود، بوصف الكائن البشري ينزع للكمال، وهو في توقٍّ أبدي للخلود، ولا يُشبع الشغف بالكمال والخلود سوى الحق تعالى، وهو ما يحدّد الدين السبيل للوصول إليه.

وُعودُ الدين تلتقي وعودُ الفن أحياناً، غير أنهما لا يتطابقان في كل شيء. الفنُ ينشغل بتصوير عوالم الموت والحياة، إنه يهتم برسم ما نتخيل، أي يبتكر لأحلامنا وأوهامنا وألما عالماً المتخيل، مما ننشده وما لا ننشده منها، من صور الخير وصور الشر، وما يبهجنا وما يحزننا.

الدين مثلما يحكي لنا ما ينبغي أن ننشده في هذا العالم، يهتم أيضاً برسم صورة ممتدة رحبة للحياة. تمديد الحياة وتخليدها، وإشباع توق البشر للتكامل والأبدية، كلها خارج حدود الفن، إنها ليست من وعوده. الفن يخلد الذاكرة، إلا إنه لا يُقدِّم تفسيراً يؤكد تخليد الحياة.

الفن يرفد حياة الكائن البشري بشيء من المعنى، غير أنه لا يمكن أن يكون بديلاً عن الدين، ذلك أن الفن يلوّن العالمَ بالجمال، أما الدين فيخلع هالةً سحر على العالم، وهو بذلك يسافر بنا إلى خارج ما هو معيش ومحسوس ومادي لا جذوة رُوحية فيه، ينقلنا الدين مما نحن فيه من عالم محدود، لننخرط في إيقاع موسيقى الوجود اللامتناهية.

مضافاً إلى أن الفن لا ينشد طقوساً، أو يُرسم شعائرَ وعبادات. لا دين بلا طقوس وعبادات، لا دين بلا عبادة منبثقة عن اعتقاد. الطقس يوصل الكائن البشري عضوياً بإيقاع صيرورة الوجود ولغته، ويشدّه إلى مداراته، بل يدمّجه في تلك الصيرورة الأبدية، ويوصله بها بشكل عضوي، ولا يبقيه متفرجاً مغترّباً، لا تربطه به أية وشيجة، مما يقوده إلى اغتراب عميق، يشعر معه أنه منفى عن هذا الوجود والوجود غيب عنه، يظهر الوجود

له مخيفاً لا يشعر بالانتماء إليه، على الرغم من أنه يعيش فيه، لكنه يعيش هشاشةً ومرارةً وقلقاً وجودياً، بسبب اغترابه.

يفسر لنا الدين أَلْغَارَ هذا العالم، المليء بالألغاز، وكلّ ما هو غير مفهوم. ما هو غير مفهوم يجعله الدين مفهوماً، وما لا معنى له يضع الدين له معنى. ليس بوسع الإنسان أن يعيش في عالم كلّ مجاهيل وألغاز غامضة، عالم مبهم غريب مظلم، عالم لا يعرف عنه شيئاً؛ ذلك سيقوده إلى الخوف والرعب، وربما إلى الجنون.

ينشد الدين إضفاء دلالات متماسكة على العالم، تُشعر الكائن البشري بالانتماء إليه، وتخلصه من الاغتراب الوجودي. الإنسان يبحث عما يتجاوز الوقوف عند سطوح الأشياء، والاكتفاء بظواهرها، ومفهوم أعراضها الحسية، هو يفتش على الدوام عما هو أبعد مدًى من المعنى البسيط. إنه في توق لاكتشاف «معنى المعنى». في رحلته مع الدين وبالدين يمكنه بلوغ «معنى المعنى» وروحه، ذلك أن الدين يمتلك جهازاً تفسيرياً يسمح بتعدد التأويلات وتوالدها، فكما أن الوجود لا متناهٍ، فإن الكائن البشري بطبيعته لا يكف عن ملاحقة التفسيرات والتأويلات اللامتناهية أيضاً، كي يعزز ذلك شعوره بأنه ليس متناهياً. العالم كلّ أسرار، الإنسان مسكون بأن تبوح له الأسرار بما هو محتجب في أعماقها. الإنسان بطبيعته لا يكتفي بالتفسيرات المبسطة، ولَعَهُ أبدى بتفسيرات تقوده إلى الماهية المحتجبة لتلك الأسرار. ذلك هو منبع تعدد التأويلات، وهو ما يفضي إلى تنوعها وتهافتها، بل هو منشأ نزوع الإنسان المزمّن للتأويل، والتنقيب عن فهم إضافي جديد، يراكمه على ما يمتلكه من فهم قديم. وهو ما ينجزه اللاهوت والفلسفة، إذ كثيراً ما نعثر في مباحث الفلسفة على لاهوت خفي، وإن كانت تبدو فلسفة لا صلة لها باللاهوت.

يتكرر هذا التساؤل لدى الباحثين: ما الذي يسوق الشباب في الغرب وغيره، ممن هم في كفاية معيشية، وبعضهم يعيش ترفاً مادياً، للهجرة إلى ولائم الذبح وحفلات الرقص على أشلاء الضحايا في بلادنا، والتسابق على الانخراط في وحشية عبثية تتلذذ بالدم المسفوح، وتهافت على مغامرات مهووسة في العمليات الانتحارية؟

الشباب يتساقطون في ولائم الذبح، ويتلذذون بالدم المسفوح، كالفراس التهافت على لهيب الشمعة في ليلة مظلمة، بسبب ما يعانونه من ظمأ أنطولوجي للمقدس، وبسبب رتابة الحياة ومللها وجفافها، وتكرار كل شيء فيها، وانطفاء المتعة التي تمنحها لهم الملذات الحسية. مهما كان شغفهم بالملذات الحسية، فإنهم يصلون حدّاً يفقد فيه كلّ شيء معناه في حياتهم. لحظة يبلغ غرقهم في كل ما هو مادي من متع جسدية درجة الغثيان،

تتخشب فلا تبوح لهم بأي معنى؛ لذلك يتهافتون على ما يتوهمون أنه منبع المعنى الذي يفتقدونه في بلادهم، فيحسبون هذه الدروب الخاطئة المظلمة هي ما يوصلهم إلى رُوح المعنى، وفجأة يجدون أنفسهم في متهات كئيبة.

إنهم ما انفكوا يهرولون بُغية التشبث بأي شيء يتكامل به وجودهم، واقتباس لهيب شعاع يوقد جذوة أرواحهم، بعد أن انطفأت فيها جذوة الحياة، والشغف بامتلاك بصيرة تكشف لهم عن تجليات جماليات الوجود المحتجبة عن قلوبهم، وتخلصهم من كل هذا القبح المتفشي في العالم.

إنهم بمثابة الظامئ الذي يحسب ماءَ البحر عذبًا، لكنه كلما شرب منه ازداد عطشًا، أو كالعطشان الذي يحسب السرابَ ماءً، لكنه يظل ينهكه المزيد من الجري وراء ذلك السراب الموهوم.

كلُّ ذلك ينشأ من قلقهم الوجودي، وتفاقم اغترابهم في مجتمعاتهم، وتلاشي الوشائج العضوية للانتماء لأوطانهم، وشعورهم المرير بالعزلة وسط محيط عدائي، وتفاقم إحساسهم الموجه بعدم الأمان؛ لأن كل شيء ضدهم: الحياة ضدهم، المجتمع ضدهم، الثقافة ضدهم. إنهم لا يعلمون أن مسار المعنى في حياة الإنسان لا تبتكره إلا الأحلام الكبيرة، لا تنجزه إلا الأرواح المتوثبة، لا يراكمه إلا الصبر الطويل، لا يشبعه إلا الإيمان.

تؤشر فصول هذا الكتاب إلى أن الصياغة الأيديولوجية للدين تخفض طاقته الروحية وتجفف منابع المعنى الذي يفتش عنه الإنسان فيه، ولا تكثر بعمره الميتافيزيقي. تهتك الصياغة الأيديولوجية للدين بعده الميتافيزيقي، وتطفئ شعلة الروح وما يطلب الإنسان إشباعه من احتياجات لا تتوافر في سواه، وتغلق ما يولد رُوح المعنى في فضائه. يصاب الإنسان بالسأم والإحباط والضجر والغثيان، بعد أن يموت كلُّ شيء من حوله، ويفتقر إلى ما يلهمه مزيدًا من الطاقة.

ما وُضِعَ الدينَ اليوم في مأزق تاريخي، هو ترحيله من مجاله الأنطولوجي إلى المجال الأيديولوجي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ازدرأ بعض النخب للدين واحتقارهم للتدين، إثر الفهم الساذج المبتذل لحقيقة الدين في فهمهم، والصدور في أحكامهم عن نمط التدين الأيديولوجي الشائع.

الكتابات العربية التي تدرس الدين في بعده الأنطولوجي شحيحة، رغم كثافة ما يُنشر من نصوص تتناول الدين والتدين، لباحثين وكتّاب من الجماعات الدينية، أو المعاهد والجامعات المتخصصة بالدين ومعارفه، أو المهتمين بتطبيق مناهج العلوم الإنسانية في تحليل وتفسير الظواهر الدينية.

أحال أن دراسة الدين في بعده الأنطولوجي، هو ما يضعنا في مستوًى غائب في الدراسات الدينية، وما ينقلنا إلى أفقٍ بديل، يكشف عن الحضور الحقيقي للدين في كينونة الإنسان، وحاجته الوجودية الدفينة إلى ما يروي ظمأه الأنطولوجي للمقدس، ويفضح كل توظيف زائف للدين في صراعات المال والثروة والهيمنة.

عبر البعد الأنطولوجي يمكننا العبورُ إلى جوهر الدين، كي يرتوي ظمؤنا للمقدس، وتشرق على أرواحنا تجليات جمال الله، ونتذوق الأبعاد الجمالية المطموسة في الدين، ندرك ما يمكن أن يُفِيضه الدينُ على مشاعر المتدين في عالمنا، من: جمالٍ مع كل ما يتفشى فيه من قبح، وضوءٍ مع كل ما يغرق فيه من ظلام، وخيرٍ مع كل ما يسوده من شر، وسلامٍ مع كل ما يفترسه من حروب، وحياةٍ مع كل ما يعمُّه من موت.

عبر البعد الأنطولوجي للدين يمكننا أن نشعر بأنه كلما طغى الشر لن ينهزم الخير، وكلما طغى القبح لن ينهزم الجمال، وكلما طغى الظلام لن ينهزم الضوء، وكلما طغى صوتُ الموت فلن يصمت صوت الحياة، ما دام هناك إله رحمن رحيم غني كريم، ونواميس أخلاق كونية.

عبر البعد الأنطولوجي للدين يمكننا أن ندرك أنه مثلما لا يزدهر الربيع بوردة واحدة، ولا تتحقق الصلاة بسجدة واحدة، أيضاً لا يبعث التدينُ حياتنا الروحية، ولا يمنحنا طهارة أخلاقية بصلاة واحدة، بل لا ينجز الدين وعوده ما لم تصبح الحياةُ كُلُّها صلاةً واحدةً، متجهةً صوب هدف رُوحاني أخلاقي واحد.

لا أزعم أن في هذه الكلمات خلاصاً، وإنما هي إشارات لتنبية القراء إلى ما هو مهمل في دراسة طبيعة الدين، وأنماط التدين، وتجليات الظاهرة الدينية. وهو فيما أرى يمثل حاجة راهنة لتحرير الدين من الاستتار، وإنقاذه مما انتهى إليه التوظيف المخيف له، كآلة للقتل والإبادة والتدمير، وإعادةه إلى مهمته الأصلية في الحياة البشرية، ووضعه في نصابه الحقيقي، وتحرير البحث في الدين من الاتجاهات المغالية في التعاطي معه نفياً وإثباتاً.

أذكرُ القارئ هنا بما أشرت إليه في مقدمة كتابي: «الدين والنزعة الإنسانية»، من أنني طالما أتأخر في نشر ما أكتبه من نصوص، وكثيراً ما أتردد في طباعتها، عندما أبتعد عن لحظة تدوينها أتهيب نشرها، ومتى حاولت طباعتها أعود إليها مجدداً، لأمحو وأحذف وأضيف وأصحح، وكأنني أزج نفسي في حلقة مفرغة، أعود فيها كل مرة من حيث أبدأ. كلما أحجمتُ يشجعني على النشر قول الأديب الشهير خورخي لويس بورخيس: «كل ما نشرته كان يتطلب مني عشرة إلى عشرين مسودة قبل صياغته النهائية، فأنا لا أستطيع أن أكتب

دون مسودة. أحياناً أقوم بتشطيبات، حتى يبدو العمل أكثر تلقائية. كل الكتاب يعانون من صعوبة الكتابة ... سألت ألفونسو ريس: لماذا ننشر أعمالنا، أجابني: ننشر حتى لا نبقى طوال حياتنا نُصحّ المسودات.»

عبد الجبار الرفاعي

بغداد، ١ / ٩ / ٢٠١٥ م

الفصل الأول

نسيان الذات

(١) الذات

لا نعني بـ «الذات» هنا، الهوية المشتركة بين مجموعة من البشر، أي: الهوية القومية، أو الهوية الحضارية، أو هوية الأمة، أو هوية الجماعة، وإنما نريد بها، «الأنا الخاصة»، و«الذات الفردية»، و«الكيونة الشخصية»، التي هي قوام الحياة الباطنية للكائن البشري. من دونها يفتقد كلُّ إنسان ذاته، ويصير نسخةً مكررةً متطابقةً مع نموذجٍ محدّدٍ مصاغٍ سلفًا، وتجري «نمذجة» الكل في سياق صفاتٍ وملامح ذلك النموذج وسماته وخصائصه، وكأن الجميع يُسكّبون في قوالبٍ متماثلةٍ، تُلغى فيها اختلافاتهم وتميزاتهم، وتُمحى البصمة الشخصية لكلّ منهم. وهذه حالةٌ يتنازلُ فيها الفردُ عن ذاته، ولا يكونُ سوى بوقٍ يتردد فيه صدى أصوات الآخرين، بينما يختفي صوته الخاص.

الذاتُ الإنسانية بطبيعتها باطنيةٌ، داخليةٌ، عميقةٌ، تنطوي على أسرارها، وتغتني بمنابع إلهامها، وتتكامل بديناميّتها الجوّانية. لا يتحقق وجودُ الذاتِ إلا حين تشرع بتعبيرها عن نفسها بحرية، وتمارس تجاربها وحياتها الخاصة. لا يمكنُ اختراق هذه الحياة واكتشاف مديّاتها، إلا بحدود ما تبوحُ هي به.

يُولد الإنسان بمفرده، ويحيا بمفرده، ويموت بمفرده، ويتألم بمفرده، ويمرض بمفرده، ويشعر بالخطيئة بمفرده، ويستفيق ضميرُه بمفرده، ويؤمن بمفرده، ويُلد بمفرده. ويجتاحه بمفرده أيضًا: القلقُ، واليأسُ، والمللُ، والاغترابُ، والضعفُ، والسأمُ، والألمُ، والاكتئابُ، والغمُّ، والحزنُ، والهشاشةُ، والغثيانُ، وفقدانُ المعنى، وذبولُ الرُّوح، وانطفاءُ القلب، والعدميةُ، والعبيثيةُ، والجنون.

لا تبدأ الحياة الإنسانية الحقيقية إلا عندما تتحقق وتوجد الذات، وهذه الذات لا تتحقق من دون الفعل، الوجود الإنساني لا يصل إلى الامتلاء إلا بالفعل وحده. وجود الذات وصيرورتها الحرية، وحيث لا حرية تنطفئ الذات. الحرية ليست أمرًا ناجزًا قبل أن نشرع باستعمالها، وجود الحرية يعني ممارستها. الحرية لا تتحقق بعيدًا عن مسئولية الفرد تجاه ذاته. لحظة تنتفي الحرية تنتفي الذات، إذ لا تغتني الذات وتتسع وتتكامل إلا بالحرية.

جدل الحرية والعبودية في حياة الإنسان هو القيد الأزلي الذي لا ينتهي، ربما لو انتهى تنتهي حياته معه. إن هذا الجدل مصدر الحركة، ومولد الطاقة لاستمرار الحياة. كأن هذا الكائن مجبور في حريته، بقدر ما هو مجبور في عبوديته؛ ذلك أنه في توقٍ أبدي للحرية، فهو لا يكون إلا بالحرية. لو لم تطارده عبوديته على الدوام لن يتطلع للحرية، الحرية بطبيعتها في صراعٍ أبدي مع العبودية.

الحرية لا تُمنح، بل تُمتلك، امتلاكها يتطلب: شجاعة الإرادة، وجسارة العقل، ومغامرة تحطيم الأغلال. الإنسان يقظ يكدح ما دام حيًا للتحرر من سجون: جسده، هويته المغلقة، تاريخه، ثقافته، لغته، رؤيته للعالم، أوثانه.

الحرية أشق من العبودية؛ ذلك أنها: إرادة، وحضور، واستقلال، وشجاعة، ومسئولية، وخيارٌ إيماني، وموقفٌ حيال الوجود. أن تكون حرًا يعني أنك تواجه العالم كله، وتحمل كل شيء وحدك. العبودية: هشاشة، وغياب، واستقالة، وخضوع، وانقياد، وتفرض، وتبعية، ولا موقف، ولا مسئولية. أن تكون عبدًا يعني أنك لست مسئولًا عن أي شيء، حتى عن نفسك.

آلم العبودية قاسية، لكنها ليست كآلام الحرية. مع كل آلم للحرية تتنفس الروح عبرها، بعد أن يحطم الألم أحد أغلالها. مع كل آلم للعبودية تنزف الروح جراحها، بعد أن يصنع الألم أحد أغلالها.

أخطر أنماط العبودية عبودية العقل، عبودية العقل تُفضي إلى عبودية الروح والعواطف والمشاعر والضمير. الجبان عقله مشلول، لا طاقة لديه للتفكير، ذلك أن التفكير شجاعة، أحيانًا تكون ضريبته موجهة. في مجتمعنا من يفكر بحرية لا بد أن يكون مُستعدًا للتضحية بمقامه وماله وانتمائه لجماعته، بل ربما حياته.

صاحبُ العقلِ ينهكُه عقلُه، الجاهلُ يتلذذُ بجهله. تعطيلُ العقلِ مهربٌ للخلاص من مرارات الواقع، تنويمُ العقلِ ملاذٌ لتخديرنا من آلام الحياةِ المنهكة، لكنه أيضًا ضربٌ من الحياةِ النيابيةِ، التي تغيبُ فيها الأنا الشخصية، ويكفُ فيها الإنسان عن أن يكونَ هو. الناسُ بطبيعتهم ينفرونَ من التفكيرِ، ومن كلِّ ما يوقظ العقلَ من سباته، لذلك يفتشون على الدوامِ عمن يفكر عنهم بالنيابة، فيعودون في كل شيء يسيرٍ أو خطيرٍ في حياتهم إلى من ينوب عن عقلمهم. من لا يدرب عقله على التفكير لن يتعلم الحرية في التفكير والتعبير. لا نتعلم التفكير إلا بالإدما ن على التفكير.

(٢) تنميط الإنسان

أدبياتُ الجماعات والأحزاب تتجاهلُ فرديةَ الإنسان، ولا تتحدث عن الأنا الشخصية عادة. وهو ما يبدو ماثلاً في أدبيات الأحزاب اليسارية، والقومية، والجماعات الدينية، إذ تتعاطى مع الفرد بوصفه عنصراً يذوبُ في مركَّبٍ هو الجماعة، ليس له وجودٌ حقيقيٌّ مستقلٌّ خارج إطارها، وتُشدُّ في مقولاتها وشعاراتها وتربيتها على أن مهمةَ كلِّ شخصٍ في الحياة هي: الامتثالُ لما يؤمر به، والتنكرُ لذاته، والذوبانُ في المركَّب، والكفُّ عن أية محاولةٍ لاستبطان الذات، واكتشاف أعماقها ومديات علمها الجوّاني، أما قيمة الفرد ومكانته وحاجاته الذاتية: الروحية، والعاطفية، والقلبية، والعقلية، فلا أهميّة لها، إلا في سياق تموضعها في إطار هذا المركَّب، وهو الجماعة ومتطلّباتها.

تجري في تقاليد التربية والتثقيف الخاص للجماعة عملية «تنميط» للأعضاء من: الناشئة، والشباب، والكهول؛ إناثاً وذكوراً. يتمحور ال «تنميط» على: صهر الذات في المجموع، ومحو ما يشي بخصوصيّتها، وشخصيتها المتميزة. كلُّ شيءٍ لا بد أن يتشابه، ويُزَمَ به الجميع. الجميعُ يكرر: النصوصَ المقرّوة، وأسماءَ الكتّاب والمؤلفين، والتدريب، والأنشطة والفعاليّات الدورية، والبرنامج اليومي، والسلوك الشخصي، والعادات، والهوايات، والاهتمامات، والأزياء، والطعام والشراب، بل كلُّ ما في حياة عضو الجماعة، وكلُّ ما حوله، ينبغي أن يعكس التوافق بين هذا الإنسان ومجموع الأعضاء.

يمسي الأفراد مخلوقات لا سمات ولا لونَ لهم، لا خصوصيات تشخصهم، متماثلين في كل شيء، من دون أن نعثر على سماتٍ وخصائص فارقةٍ لكلِّ شخص، تُحيل إلى طبيعته الإنسانية المختلفة، وكيّنونهات الذاتية. كأنهم أشخاص بلا ملامح خاصة، كأنهم أشباح، وأشياءٌ متعددةٌ كمّاً متحدةٌ كيفاً، بوصفها تنتمي إلى نموذج تصوغه أيديولوجيا الحزب

والجماعة، مما يفضي إلى: غفلة الكائن عن كينونته وطمسها، وتشويؤ الذات الإنسانية، وسُبات العقل، والعودة في عملية التفكير والآراء والقرارات والمواقف، سواءً كانت عاديةً أو هامةً، إلى ما تمليه تعاليم الجماعة، وتحكيه مفاهيمها. ويُنتج ذلك: هشاشة الإرادة، والعجز عن اتخاذ أي قرارٍ أو موقفٍ شخصيٍّ، بعيدًا عن اختيارات الجماعة وتوصياتها.

ربما ينتهي تجاهل الأعضاء لحياتهم الداخلية، وتكتمُّهم على عالمهم الباطني، إلى تورطهم في ارتداء أقنعةٍ شتى، تعلن عن سلوكٍ خارجيٍّ لشخصيةٍ تجسد ما تمليه تعاليم الجماعة، بينما تخفي هذه الشخصية داخلها قناعاتٍ ومعتقداتٍ ورؤى، تنفي ما يتبدى من سلوكٍ لها، وتُفشي في العلاقات الخاصة ومجالس السر شيئاً مما أخفته وتكتمت عليه في سلوكها الظاهري. كلُّ من عايشوا هؤلاء الأعضاء، وتوغلوا في حياتهم الشخصية، يسمعون ويرون ما يفصح عنه سلوكهم من ازدواجيةٍ ونفاق.

اللافت للنظر أن هذه الجماعات تهتم بكل شيءٍ خارج الذات، بينما تُعَدُّ الانهماك بالذات أنانيةً وتفاهةً، ومروفاً عن الجماعة، وانحرافاً عن الوظيفة العظمى في إنقاذ الجماهير وخلاصها.

لحظةٌ يصحو أحدُ الأفراد يدرك متأخراً أنه بعد أن غرق في شئون الجماعة وشجونها، غادر حياته الشخصية، وأضحى بمثابة من يتعرض في غفلةٍ منه لاستعبادٍ طوعي. في هذه اللحظة تطرده الجماعة وتنفية من صفوفها. كلُّ من يستفيق وعيه تخسره الجماعة، لأنه لم يعد نسخة من غيره من الأعضاء في تفكيره وتعبيره عن احتياجاته الذاتية. بعد أن يستفيق الوعي يدرك الإنسان أنه مختلفٌ عن غيره من الناس. حين يتعرف على ذاته يكتشف أنها تتفرد ب: يأسها، وقلقها، وخوفها، وحزنها، وغرائزها، ومشاعرها، وعواطفها، وحاجاتها، وأحلامها، وتطلعاتها، وهمومها، وآلامها، وغضبها، وفرحها، وتَرَحُّها، ومرحها، ومرضاها، وسقمها، وصحتها، وحياتها، وموتها.

تحرض أدبيات الأحزاب والجماعات في بلادنا، خاصة الدينية منها، على مناهضة الثروة الفلسفية، ورفض مدونة العرفان في الإسلام، وتتهمها بالهرطقة والخروج عن الدين، وتحذر أتباعها من الاطلاع عليها والنظر فيها. وهو موقفٌ تنضامن وتلتقي فيه تلك الجماعات بأسرها، لا تشذ عنه أية واحدةٍ منها؛ ذلك أنها تدرك ما تنطوي عليه الكتابات الفلسفية من: إيقاظ العقل، والنظر والتدبر والتفكير والتأمل. تعلن هذه الجماعات موقفها المناهض لما تفيض به مدونة التصوف والعرفان، من: التوغل في فضاء الذات، واستكناه أسرارها، وإيقاظ الرُّوح، وإحياء القلب، وإثراء العاطفة، وتكريس الحياة الرُّوحية الفردية،

والحث على سبر أغوار الحياة الشخصية، واكتشاف طبقات النفس، واستبطان عالمها الجوّاني، والحفر في أعماق انفعالاتها وتوتراتها وتذبذبها واضطرابها وقلقها.

(٣) الشخصية المستعارة

يسود منابر ووسائل إعلام هذه الجماعات ضجيجٌ، تغرق فيه الصحف والمطبوعات والفضائيات، وكلُّ ما هو مرئيٌّ ومسموعٌ، يستنزف وقت المجتمع، ويرهقه بأحاديث وكتابات لا تقول معنىً جديدًا، ولا تمنح الناس فرصةً للتفكير والتعبير عن ذاتهم، وإنما تغرقهم بفائضٍ لفظيٍّ، وشعاراتٍ تعبويةٍ، وضوضاء تقودهم إلى حالة تنويم اجتماعيٍّ شاملةٍ، يتحولون فيها إلى بشرٍ مسطحين، شخصياتهم مجوّفةٌ، لا تعثر على صورتها الواضحة، وصوتها المتميز، وبصمتها الخاصة. يغيب هؤلاء عن ذاتهم، وواقعهم، وعصرهم الذي يعيشون فيه.

تعلّق مشكلاتهم كافّةً على مشجبٍ جاهزٍ، يختزل كلّ ذلك في أعداءٍ خارجيين، ولا يبوّح بال جذور التاريخية الداخلية لتلك المشكلات، ونمط السياقات الدينية والثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية المنتجة لها.

غالبًا ما يتشبع ذلك الفائض اللفظي بكلمات ومصطلحات وعباراتٍ عداءٍ وكرهيةٍ قاسية، تنعّت الآخرَ بمختلف ألوان الهجاء، متّكئةً على تفسيرٍ تآمريٍّ جاهزٍ للأزمات والصراعات كافّة، يسعى لترحيل بواعث كل المشكلات إلى الغير، من دون أن يُرشد إلى جذور وعناصر التخلف والانحطاط المترسبة في طبقات الماضي، والغازطة في البنى اللاشعورية للمجتمع.

عندما يغيب الوعي الفردي، تضحّل تبعًا له الذات، حيث تتلاشى في الجماعة. في هذه الحالة تختفي الشخصية الحقيقية الأصلية، ويسود نموذج الشخصية النيابية المستعارة. يفضي ذلك إلى تفشي رُوح القطيع، وشيوع منطق الجموع وأحكامها الجاهزة، وتتبدل معه معايير الحقيقة والحق والقيم، بنحوٍ تُسمي منحصرًا بما يقتضيه منطق الجمهور، ورغبات الجموع؛ أي أن ما كان أصيلًا وحقيقيًا لا محلّ له في معايير وأحكام الجماعة. ويؤول ذلك إلى تفشي التعصبات، والمواقف الإقصائية الحادة؛ لأن أي شخص أو جماعة بشرية، لا تتبنى القيم السائدة لمعتقدات وسلوك الجماعة لن تجد من يتقبلها، وتنبذ معتقداتها ومفاهيمها.

ينتهي ذلك إلى اضمحلال القدرة على الخلق والإبداع، وهي فرديةٌ دائماً، أما النسخ المتماثلة من البشر، فإنها عاجزةٌ عن اختراق السائد، وابتكار أي شيءٍ خارج ما هو مألوفٌ. لا قدرة لدى النسخ المتماثلة تمكّنها من أن تتخطى ما هو شائعٌ، كلُّ ما تنجزه إنما هو محاكاةٌ لما هو مكرّرٌ دائماً.

في هذه المناخات لا يستفيق وعيُ الناس، ولا يستطيعون مواجهة ذواتهم، ويغرقون في سكرةٍ وذهولٍ، ينسون فيها أنفسهم، فضلاً عن نسيانهم حاضِرهم ومصيرهم. ينخرط الناس في أزماتٍ ومعضلاتٍ ومتاعبٍ المجتمع، ولا يكفون عن الاستغراق فيها كلَّ يوم، والتورط في كل ما هو خارج ذواتهم، بينما تغيب الذات، وربما تُمحي نهائياً، فلا تجد أثراً واضحاً يشير إليها، ويتوهم الجميع أن سعادتهم لا تعني ذواتهم، ولا يتنبهون إلى التفكير في حياتهم الشخصية، وطرح أسئلةٍ جريئةٍ على أنفسهم، مثل: ما فائدة أن يتغيّر العالمُ إن لم أتغيّر أنا قبل ذلك؟ ما فائدة أن يسود العالمُ السلامُ إن لم تكن حياتي أنا قبل ذلك سلاماً؟ ما فائدة أن يغدو العالمُ سعيداً إن لم أكن أنا قبل ذلك سعيداً؟ ما فائدة أن يغدو العالمُ جميلاً إن لم أكن أنا قبل ذلك جميلاً؟ «ما فائدة أن تربح العالمَ وتخسر نفسك»^١ حسب قول السيد المسيح عليه السلام؟

(٤) الإنسان كائن عميق

الإنسان كائنٌ عميق شديد الغموض، فلو أنفقنا العمرَ كلّهُ باكتشاف الإنسان لم نضيّعَ عمرنا هدرًا. مشكلاتُ الإنسان تعود للفشل في اكتشاف حقيقة الإنسان. اكتشافه في غاية الصعوبة؛ يتعذر اكتشاف كل شيءٍ داخل الإنسان، ففي كل شخصٍ بسيطٍ عمقٌ لا نراه، وفي كل شخصٍ عميقٍ صوتٌ طفلٍ لا نسمعه.

تختبئ في أعماق الأشخاص الذين نعيش ونتعامل معهم كلُّ يومٍ أشياء من أشخاصٍ لم نكتشفهم. كلُّ شخصٍ نظن أننا عرفنا كلّ شيءٍ داخله، ما زالت لديه أبعادٌ غاطسةٌ لم نصل إليها، ولن نصل إليها ما دمنا أحياء. يمكننا أن نتصيد أحياناً ما يكشف عما هو مضمّرٌ لديه، مما يؤشّرُ إليه ما يصدر عنه، من: الهفوات، وفلتات اللسان، والنسيان، والرغبات المتضادة، والآراء المتهافئة، والمواقف المتناقضة.

^١ ورد قول السيّد المسيح في: متى فصل ١٦ آية ٢٦، مرقس فصل ٨ آية ٣٦، لوقا ٢٥ / ٩، قصدي ٢٥ / ٩.

الشخص البشري تجتمع في ذاته التناقضات. ليس هناك شخصية ساكنة قارة كالصخرة، إلا إن كانت من جنس الحجر لا البشر. كلما اشتدت حيوية الذات ومواهبها اشتدت تناقضاتها. نعم، تبدو هكذا؛ أي أنها تناقضات بحسب معايير العرف والتقاليد والأديان والأيدولوجيات، ولكن هل الإنسان إلا تلاقي الأضداد؟ أليس ضعفنا جزءاً من طبيعة الحياة؟ أليس التضاد هو ما تتحقق به صيرورة الحياة ويتواصل تدفقها؟ هذه التناقضات يؤشر إليها في الكائن البشري اجتماع: الضعف والقوة، الكراهية والحب، القسوة والرحمة، وغير ذلك. لكننا لا نتنبه إلى أنه لولا الفشل لم يكن هناك نجاح، ولولا الضعف لم تكن هناك قوة، ولولا الكراهية لم تكن هناك محبة، ولولا القسوة لم تكن هناك رحمة. كُلُّها يمكن أن نعثر عليها في منجم الذات البشرية.

هكذا نرى التضاد في العالم أيضاً؛ كي يكون مسرّاً للصيرورة والتكامل، لأن تلك الصيرورة لا تتحقق بلا وجود الشر مقابل الخير، والنقص مقابل الكمال، فلولا الجهل ما اكتسب الإنسان العلم، ولولا الحرب لم يصنع الإنسان السلام، ولولا المرض لما ابتكر الإنسان الدواء ووسائل الاحتفاظ بصحته، وهكذا. يقول صدر الدين الشيرازي: «لولا التضاد ما صح دوام الفيض من المبدأ الجواد»^٢ العالم مخلوق ناقص ينشد الكمال، الخير المحض غاية الكمال، ولولا ذلك لتعطلت حركة التاريخ ومكث الإنسان يكرر كل شيء في حياته. حركة التاريخ صيرورة موجعة تُبِيد الأزهار اليانعة الجميلة العطرة مثلما تُبِيد الأشواك الخشنة العنيفة القبيحة.

في شخصية كل إنسان بؤرة مضيئة، في الجسد أو العقل أو القلب، حتى أسوأ البشر يمكن أن ترى يوماً ما فيه بؤرة مضيئة مختبئة.

مشكلات الإنسان تعود للفشل في اكتشافه لذاته وسبر أغوار كينونته. كل من يفشل في ابتكار صورته، وإنشاد لحنه الخاص، ورسم بصمته الفريدة، يخطف بصره كل ضوء، فتتشكل شخصيته ظلاً لغيره، ويردد على الدوام كل صوت يسكر سمعه.

^٢ صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج٧، ص٧٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م. هذه العبارة في الأصل لشيخ الإشراق السهروردي في «كتاب المزارع والمطارحات» بهذا اللفظ: «ومن ضرورة التفاعل تضاداً ما، فصَحَّ أنه لولا التضاد ما صحَّ دوام الفيض على التجدد المستمر، ولم يحصل من النفوس الناطقة المبلغ الغير المتناهي، ولتعطلَّ العالم العنصري عن الحياة وبقي على العدم البحت أكثر ما يمكن» (راجع: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، طهران، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م، ج١، ص٤٦٧).

يتوهم الإنسان حين يعتقد أنه يجد ذاته خارج ذاته، وهو لا يدري أنه لن يجد ذاته إلا في ذاته. ما أدق تصوير أبي اليزيد البسطامي لنسيان الذات، وكيف غفل أبو يزيد عن نفسه أربعين عاماً، كما يصرح هو بذلك، حين سأله شخصٌ عن يكون هو، فأجاب: «يا بُنَيَّ، أبو يزيد يطلب أبا يزيد منذ أربعين سنة».^٣

اكتشافُ العالم يبدأ باكتشاف الذات. وعي العالم يبدأ بوعي الذات. استبصارُ العالم يبدأ باستبصار الذات. الإحساسُ بظلام العالم يبدأ بالإحساس بظلام الذات. نقدُ العالم يبدأ بنقد الذات. معرفة أسرار العالم تبدأ بمعرفة أسرار الذات. تنويرُ العالم يبدأ بتنوير الذات. قبولُ العالم يبدأ بقبول الذات. الاعترافُ بالعالم يبدأ بالاعتراف بالذات. التسامحُ مع العالم يبدأ بالتسامح مع الذات. احترامُ العالم يبدأ باحترام الذات. السلامُ مع العالم يبدأ بالسلام مع الذات.

من يفشل في إخمد حرائق ذاته يتعذر عليه إخمد حرائق العالم. تخلص العالم من أغلاله يبدأ بتخلص الذات من أغلالها. تحرير العالم من عبودياته يبدأ بتحرير الذات من عبودياتها. تغيير العالم يبدأ بتغيير الذات. تقدير العالم يبدأ بتقدير الذات. كيفية تدبير العالم يبدأ بكيفية تدبير الذات. الشعورُ بآلام العالم يبدأ بالشعور بآلام الذات. التضامنُ مع العالم يبدأ بالتضامن مع الذات. حُبُّ الله والإنسان والعالم يبدأ بحب الذات، نسيان الله في الذات نسيانُ الله في العالم، غياب الله في الذات غيابُ الله في العالم، حضورُ الله في الذات حضورُ الله في العالم، من لا يلتقي الله في ذاته لا يلتقيه في العالم، من لا يرى الله في ذاته لا يراه في العالم، معرفةُ الله في الذات معرفةُ الله في العالم، «من عَرَف نفسه فقد عَرَف رَبَّهُ»،^٤ كما هو مروى عن النبي «ص». وذلك ما يصوره قول النَّفَرِي: «من سألك عني فسله عن نفسه، فإن عَرَفها فعَرَفني إليه، وإن لم يعرفها فلا تعرّفني إليه، فقد غلّقت بابي دونه».^٥ هناك صوتٌ دفينٌ في عالم الذات الجوّاني، هو حوار الذات مع ذاتها، إنه مونولوجٌ باطني. يستفيق لهذا الصوت بعضُ الناس، فيجده يكرر في باطنه: أنا لست أنا، صورتني

^٣ البسطامي أبو الفضل محمد بن علي، «النور من كلمات أبي طيفور» في شطحات الصوفية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٨م، ص ٨٥.

^٤ السيوطي جلال الدين، الحاوي للفتاوي، «القول الأشبه في حديث: من عَرَف نفسه فقد عَرَف رَبَّهُ»، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ٢٠٠٤م، ص ٢٨٨.

^٥ النفري، المواقف والمخاطبات، بيروت، دار الجمل، ص ٧٥.

مرآة هُوَيْتِي، فائض هُوَيْتِي يصادرُ ذاتي، مثلما يصادرُ حريتي. لا أسمع صوتي أبداً، صوتي صدى جماعتي، صوتي صدى طائفتي، صوتي صدى قبيلتي، صوتي صدى هويتي. يفرض عليّ انتمائي لهُوَيْتِي ألا أكون أنا، كي تتطابق صورتني مع ما تَنشده هُوَيْةُ جماعتي. لو خلوت ونفسي سرعان ما تباغتني ذاتي، فتتمزق الأقنعة وكلُّ ما طمس ذاتي واختفت فيه شخصيتي، لا أجد نفسي إلا حيث تكون ذاتي في مواجهة ذاتي.

الأب والأم والعائلة والجماعة والكل، يريدون منك أن تكون شخصاً آخر، أن تكون نسخةً مكررةً منهم. ستلبث على الدوام تصارع طبيعتك الإنسانية؛ لا يقبلونك إلا أن تتنازل عن ذاتك. ذاتك تظل تلحُّ على فرديتك، ولا تكفُّ عن التطلع للاستقلال، والخلاص مما تفرضه عليك العائلة والطائفة والجماعة والهوية والمعتقد من سجون.

ربما يتوهم الإنسان أنه سيجد ذاته في كل ما هو خارجٌ عن ذاته، وهو لا يدري أنه لن يجد ذاته إلا في ذاته. يفتقدُ المرءُ ذاته لو حاول أن يُعرِّف نفسه بغيره؛ ذلك أن نهايته غداً نهايةً من يُعرِّف نفسه به، وموته غداً موته. لا تتجلى إرادتك وثقتك بنفسك وشجاعتك وحرّيتك وهويتك الشخصية، إلا في أن تكون أنت.

(٥) الإيمان خيار شخصي

الإيمانُ خيارٌ فرديٌّ، كذلك الإلحاد خيارٌ فرديٌّ، وهكذا هو الموت ومصير الإنسان بعد الموت. يفر الإيمان مع التلقين، ويهرب بالقسر والإكراه، ولا يكرسه الكلام الكثير عن الدين، أو التبشير به، وتحشيد جماعات من البشر من أجل تلقينهم الإيمان. كلُّ ذلك يفضي إلى نتائج منافيةٍ لروح الإيمان والضمير الديني العميق. «الانهيار الديني ناجم عن كثرة الكلام في الدين»^٦ كما يقول كيركيغورد. الإيمانُ حالةٌ رُوحيةٌ متساميةٌ ليست حسيّةً، الإيمان جوهرٌ كيفيٌّ، لا تخضع لقياساتٍ كمّيةٍ ماديةٍ، إنه حالةٌ فرديةٌ لا جماعية، تتحقق في الذات، عبر الشروع في رحلةٍ كدحٍ للعروج نحو الحق.

حينما لا يحيا الإيمان بما هو صلةٌ حية متوثبة بالله، وإنما يُقدّم بوصفه معتقداتٍ ومقولاتٍ ومفاهيمٍ وأفكاراً وشعاراتٍ، يجب أن يعتنقها الكلُّ، ويمضغها الكلُّ، ويحفظها

^٦ ميخائيل، فوزية أسعد، سورن كيركيغارد أبو الوجودية، تقديم أنور مغيث، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط٢، ٢٠٠٩م، ص١٦.

الكل، ويتطابق فيها الكل، فلن يرتوي القلبُ عندئذٍ بلذة وصال الحق؛ ذلك أن العقلَ هنا يحتفظ بمجموعة مفاهيم، هي بمثابة موميאותٍ محنطةٍ خاوية، مفرغةٍ من أية حيوية متدفقة.

الإيمانُ، خلافاً للفهم والمعرفة، لا يتحقق بالنيابة؛ ففي عملية الفهم يمكن أن يتلقى الإنسانُ معارفه من شخصٍ آخر، أو يقلد غيره في آرائه. الإيمان تجربةٌ ذاتيةٌ تنبعث في داخل الإنسان، إنه صيرورةٌ تتحقق بها الرُّوح وتتكامل، ونمط وجودٍ يرتوي به الظمأ الأنطولوجي للكائن البشري، إنه مما تضيق به العبارة ولا تشير إليه إلا الإشارة. أعمق المعاني هي ما ننتدوقها، وما تضيق كلماتنا عن استيعابها، ويتعذر على قوالب ألفاظنا البوح بها. الإيمانُ من جنس الحالات. يقول محيي الدين بن عربي: «قوالب الألفاظ والكلمات لا تتسع لمعاني الحالات».^٧

لا يعني ذلك الدعوةَ لتصوف مُقنَّع، ذلك أني لست مع تصوف الخلاص الفردي الذي يُخرج الفرد من العالم. العزلة والهروب من المجتمع منجم الأوهام، الآخرُ مرآةُ الذات، بل الذات عينها لا تتجلى صورتها إلا في الآخر، كما يشرح ذلك بول ريكور في كتابه: «الذات عينها كآخر».^٨

رحلةُ الحياة مضمينةٌ مُنهكة، من يريد أن يعيشَ في أفق المعنى، ويحقق لقلبه الطمأنينة ولرُوحه السكينة، عليه أن يبدأ باكتشاف ذاته أولاً. لا يتعرَّف الإنسانُ على الذات إلا بمختبر الذات، ولا تتكشفُ له مواطنُ قوتها وهشاشتها إلا بحوارٍ صامت يبدأ بالذات ولا ينتهي معها ما دام حيًّا. سلامُ العالم يبدأ بسلامٍ داخلي في الذات، سلامُ الذات يتطلب كدحاً شاقاً، وتربيةً رُوحيةً وأخلاقيةً صارمة، وترويضاً على التراحم والشفقة، واحترام الإنسان المختلف بما هو إنسانٌ، بغضِّ النظر عن دينه ومعتقدِه ومذهبه وهويته القومية وموطنه. هذا هو الطريقُ الذي يبدأ فيه الإنسانُ أسفاره إلى الله، طريقٌ تتواصل فيه الأسفارُ الأبديةُ إلى الحق، كلما واصل الإنسانُ هذه الأسفارَ تكرست صلتهُ بالله وتكامل وجودُه، فيرتقي من طورٍ

^٧ ابن عربي، تنزُّل الأُملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك، تحقيق طه عبد الباقي وزكي عطية، دار الفكر العربي، بيروت، ١٨، ١٩٦١م، ص ١١٦.

^٨ بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، ١٨، ٢٠٠٥م، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

وجودي أدنى إلى طورٍ أسمى، في رحلةٍ تكاملي لا تنتهي ولا تقفُ عند حد. هذا هو طريقُ أسفار الإنسان إلى الله الذي يبدأ باكتشافِ الذات، واكتشافِ الاحتياجات الروحية والأخلاقية والجمالية المشتركة له ولكلِّ الناس، والقيم الكونية التي تفرض احترامَ الإنسان المختلف وتكريمه ومحَبته.

(٦) الحق في الاختلاف

متاعب حياتنا وحساسياتنا تنشأ غالباً من نمط رؤيتنا للعالم والإنسان والحياة، نحن عادةً لا نرى إلا لونين في العالم: «الأسود والأبيض». نصنف الناس والسلوك البشري والمواقف والأشياء طبقاً لها، إما خيرٌ أو شرٌّ، إما قبيحٌ أو حسنٌ، إما صديقٌ أو عدوٌّ، إما معنا أو ضدنا. يتسعُ العالمُ لما لا حصر له من ألوانٍ ومواقف، لا معنى لسجن كلِّ شيءٍ في ثنائياتٍ مانوية، هذا منطقُ قاد المجتمعات إلى حروبٍ مرعبة، شيدت مسيرة البشرية بالجمام. لا سبيل للعيش المشترك إلا أن نُشبه الجميع دون أن نكون نسخة مكررة منهم، وألا نسعى للتطابق معهم. نتعلم من كلِّ جميلٍ جماله، من كلِّ مضيءٍ ضوئه، من كلِّ أخلاقي أخلاقه، من كلِّ مهذبٍ تهذيبه، من كلِّ يقظٍ الضمير يقظة ضميره، من كلِّ إيجابيٍ إيجابيته، من كلِّ ناجحٍ نجاحه، من كلِّ متفوقٍ تفوقه.

الحق في الاختلاف ضرورة تفرضها طبيعة الإنسان، وحاجته العميقة للإنجاز والفرادة والتميز. لا إبداع بلا موهبة، لا تميز بلا فرادة. لا تنمو وترسخ الموهبة والفرادة إلا في مجتمع يكفل حق الاختلاف للإنسان. الجماعات الدينية والعرقية كافة تناضل من أجل الاعتراف، فن العيش معاً يتطلب وعياً وسعيًا وجهدًا حقيقياً من أجل الاعتراف المتبادل بالتنوع والاختلاف.

منطق الفكر الوثوقي على الضد من حق الاختلاف، بوصفه ينشد التوحيد القسري لأنماط التفكير والتعبير كافة، ومناهضة التعددية بمختلف تجلياتها وتعبيراتها. منطق الفكر الوثوقي ينشأ من شعور المرء بوجود وجهٍ واحدٍ للحقيقة، وطريقٍ خاصٍّ به دون سواه لاكتشافها، وهو ما يسوقه للاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة، واستباحة كل فعلٍ عدوانيٍّ ينتهك القيم والأخلاق. من هنا يصبح تأويل النصوص الدينية، في سياق رهانات العصر، ضرورةً تفرضها الحاجة لإلغاء المسافة بين الماضي والحاضر، وتحرير النصوص من الاغتراب التاريخي، ومن إكراهات التأويلات والتفسيرات والشروح التي تطمس ما

تكتنزه النصوص الدينية من بؤر مضيئة، ورؤى ومفاهيم سامية، تُنتج ألفة وانسجامًا وتناغمًا بين ما تبوح به وعصرنا.

أحكام العقل العملي الأخلاقي أبدية، الحُسْنُ والقُبْحُ الذاتيان من أحكام العقل الأخلاقي. تطبيقات ومصاديق الأخلاق نسبية، تتغير تبعًا لوعي الإنسان الذي يتغير ويتطور، واحتياجاته المتجددة، وأنماط عيشه المتحولة.

ينبغي أن نتنبه إلى أن ما نراه اليوم حقًا، لعل غيرنا يراه ضلالًا، وربما نتخلى عنه نحن غدًا، لو انكشف لنا زيفه؛ لذلك ينبغي ألا نكره أحدًا على الانخراط فيه، ولا نرتكب انتهاكًا لحرية أي كائن بشري، لنكرهه على ما نراه بالسياط. ينبغي أن نحمل مصباحًا، يضيء للناس ما نراه صراطًا مستقيمًا، لا أن نتحول إلى قضاةٍ ننصبُ محاكمَ لتفتيش ضمائرهم، والتحري عن معتقداتهم.

أدركتُ مبكرًا أن أفكار الإنسان كائناتٌ حية، كلُّ كائن حيٍّ لا يتجددُ إلا بموت بعض خلاياه وولادة أخرى. هكذا تظل تنمو وتتجددُ الأفكار ما دام الإنسان يقرأ بتأمل، ويفكر بهدوء، ويتعلم من إخفاقاته وأخطاء قراراته، ويُنصتُ لنقد الأذكياء، ويمتلك شجاعة الاعتراف بخطأ شيء من أفكاره السابقة، ولا يرى ما يتبناه ويقولُه حقائقَ نهائية.

تعلمتُ من الحياة أن شيئًا مما كان يراه الناسُ بدعةً أمسٍ أضحى سُنَّةَ اليوم، وأن شيئًا مما كان يراه الناسُ هرطقةً أمسٍ أضحى دينًا اليوم، وأن شيئًا مما كان يراه الناسُ كفرًا أمسٍ أضحى إيمانًا اليوم. طالما تحمستُ لأفكار ومقولاتٍ ومواقفَ ثم اكتشفتُ خطأها في محطةٍ لاحقة من حياتي. الموقفُ الأخلاقي يفرضُ علينا مراجعةَ أفكارنا ومقولاتنا ومواقفنا الماضية وغربلتها باستمرار.

الفصل الثاني

نسيان الإنسان (١) 'الأقدام الحافية لا يرهقها تراب الأزقة

(١) صعوبة الاعتراف

أن يقدم إنسان شهادةً عن نفسه فإنها بالضرورة تكون متحيزة، فما من إنسان إلا وهو عاشق لنفسه، لذلك ينزع كلُّ منا لتنزيه الذات، ويعمل على رسم صورة زاهية مشرقة لها، من أجل أن ترمقه العيون بكثافة، ويمتدحه الناس ويعلمون اعترافهم بكلِّ ما يفعله ويقول، ويحدث اهتماماً وضجيجاً من حوله، يُشبع غروره ونرجسيته.

يتعذر الحياد والموضوعية في كتابة الذات عن الذات، ورواية الذات لسيرة الذات. أحاول أن أحدث بشيء من الحياد، أعرف مسبقاً أنه متعذر، إذ لا إنسان متحرر بشكل تام من ترسبات تربيته وبصمة بيئته الغاطسة في أعماقه. الإنسان تختفي عنه دوافع بعض مواقفه، وأحياناً لن يكتشفها مهما فتش عنها، إلا أن يعود لخبر نفساني. أسعى لأن أكون أشدَّ جرأةً في الاعتراف والبوح، وإن كنت أشك في قدرتي على التغلب على تحيزاتي اللاواعية. أنتمي لمحيط يتغلب فيه التَّكُّم، والإضراب عن الاعتراف، والكشف

^١ كانت النواة الجنينية لهذه السيرة شهادةً موجزة قدّمتها في حفل تكريم الحركة الثقافية في أنطلياس بلبنان، بتاريخ ٢٠١٣/٣/٣م، تضمنت صوراً من الطفولة والشباب. أحاول في المستقبل تدوين سيرة أغنى تتسع للذكريات والمحطات والوقائع والمواقف والمنعطفات المتنوعة في حياتي.

عن الحياة والتفكير الشخصي. قلّما كتبَ شخص في المحيط الذي عشت وتعلمت فيه سيرةً ذاتية تبوح باعترافاتٍ وأسرار خاصة، أو تتحرر من التبجيل والتمجيد والثناء على الذات.

تنقّلتُ في محطات متنوعة، وعشتُ في مدن متعددة، وعاشتُ مختلفَ البشر، وأمضيتُ قرابةَ أربعة عقود من حياتي في الحوزة العلمية، وانخرطتُ في عمر مبكر في الإسلام السياسي، كنت صادقًا مع نفسي، لذلك حرصت في كافة محطات حياتي على الجدية والمثابرة، وبذل أقصى جهودي بُغية النجاح والإنجاز والتميز.

منذ بداية دراستي الثانوية حاولت تدوين مذكّرات وخواطر يومية، غير أنني فشلت في المواظبة والاستمرار لأكثر من ستة أشهر، ذلك أنني أنفر من الانصياع والخضوع لواجبات نمطية تتكرر كلّ يوم، وإن كنت أنا الذي أفرضها على نفسي، إذ سرعان ما تنضب طاقتي النفسية، فأهرب من رتابتها المملة. لا أعرف مصير تلك اليوميات، بعد مضي نحو نصف قرن على تدوينها، وترحالي المتواصل بين الوطن والمنفى.

افتقاري للأرشيف المدوّن لمسيرتي وتجاربي الشخصية، يمنعني من الحديث التفصيلي عن جميع الظروف والملابسات والمواقف التي عشتها، وتخلّني ذاكرتي أحيانًا. تقاليدُ التكنم والسرية في محطات حياتي تُحرّم وتستهنّج البوح والكشف عن الحياة الخاصة، لذلك غاب النقدُ والمراجعة في تقاليد الإسلام السياسي والحوزة، مضافًا إلى عدم شيوع ثقافة الاعتراف في مجتمعاتنا، ومزاجي الشخصي الذي يحرص بطبيعته على أن أعيش بهدوء، بعيدًا عن ضجيج الحياة الاجتماعية وصخبها، والهروب من البشر الذين يحترفون تشويه الغير وانتهاك خصوصياتهم، وتشديدي على سلوكي الذي أنزع فيه إلى الحياد ما أمكنني ذلك، والابتعاد عن التحيز لأي شخص أو جماعة أو حزب، والسعي للاحتفاظ بعلاقاتٍ على مسافة واحدة من الكل، مع اعتزازي برؤيتي وتفكيري واجتهادي المستقل، فأنا أتفق مع الجميع وأختلف مع الجميع، بنحو يجعلني «أسير مع الجميع وخطوتي وحدي».

لا يهمني فضح شخصيات عايشتها في محطات حياتي وبلدان مختلفة عشتُ فيها، مع تشخيصي المبكّر لعاهاتهم وأرواحهم المسمومة وقلوبهم المريضة، وترسّخ عقدهم وأمراضهم النفسية، وأساليبهم القذرة الملتوية. فمثلاً: اكتشفتُ في وقتٍ مبكر أشخاصًا من زملائي الإسلاميين «مات الإنسان داخلهم»، ثم هتكتُ تجربة السلطة في العراق عورات

أكثرهم، ف «مات الله داخلهم». إنهم ممن: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾^٢. وظفوا كلَّ ما وهبهم الله من ذكاء ومهارات في الكيد والغدر، واستهداف البشر، والنيل منهم، والتأمر عليهم.

كذلك لا أزعج أني أمتلك ما يكفي من رُوح المجازفة والمغامرة والشجاعة، لتدوين ما يחדش الحياء، أو ينتهك التابوات المتجذرة في مجتمعنا، خاصة وأنني ما زلت منتمياً للحوزة، ومتسائلاً مع الجميع بشتى ألوانهم واتجاهاتهم، وحريصاً على حماية ذاكرتي المشتركة معهم، وعدم التضحية بعلاقاتي التاريخية. أعمل على تعزيز وإثراء صداقاتي الصادقة على الرغم من ندرتها، وأعجز عن الانفصال والخروج والانشقاق على المحيط الاجتماعي، ذلك أن من يعترف بخطئه في مجتمعاتنا يغامر بفقدان هويته، ويكون الطرد والنفي واللعن مصير كل من ينتقد قبيلته وطائفته وحزبه ومجتمعه.

كل ذلك وغيره يمنعي من البوح والكتابة المكشوفة عن أي شيء لا يدعو للتمجيد والمديح في حياتي. مع كل هذه المنوعات والاحترازات والخشية، هل أختصر حياتي بما هو مضيء، فأكتب النجاحات والمنجزات والمكاسب والانتصارات، وأهمل الخيبات والإخفاقات والفشل والخسائر والهزائم والأخطاء والمرارات. أليست مثل هذه الكتابة تقدّم صورة مخاتلة مراوغة مضلّة للقراء، تخفي أكثر مما تُظهر، وتتكتم أكثر مما تُعلن، وتحجب أكثر مما تُظهر، وتطمس أكثر مما تكشف، كما أراه في مذكرات بعض المشاهير، الذين رسموا لأنفسهم وعائلاتهم وماضيتهم صورة مشرقة ساطعة، كأنها لوحة فنية بريشة دافنشي، وقصيدة غزل قالها امرؤ القيس؟

هل يستطيع شخص التغلب على تمرّكه حول ذاته، ويحكي إخفاقاته قبل نجاحاته، ويجرؤ على إعلان أخطائه، بالرغم من أن أهمّ حافز بشري في حركة التاريخ هو طلب اعتراف الآخرين وثنائهم؟

لا أشك في أن كتاباتي المنشورة، بل ما أقوله هنا أيضاً، محكوم أيضاً بهذا الحافز، ولولا ذلك لما واصلت التأليف والكتابة. مع كل ذلك هل تبقى قيمة لمثل هذه الكتابة؟ ليست هناك كتابة متحرّرة من كافة القيود والمنوعات في مجتمعنا. تربيتنا في الطفولة، وتعليمنا بدءاً بالمراحل الابتدائية حتى الدراسات العليا، وتقاليدينا وقيمنا وأعرافنا،

تدجّنا على تمويه وإخفاء وتغييب ما نحسب أنه يشوّه صورتنا، أو يحطّ من مكانتنا، وتحظر علينا البوح بما ينجم عنه الإساءة للعشيرة والجماعة والطائفة. الاعترافُ ثقافة غريبة على مجتمعاتنا. أَلَفَ القديسُ أوغسطينوس كتابه «الاعترافات»، في القرن الرابع الميلادي «٣٥٤-٤٣٠م»، مدسّناً باعترافاته هذا النمطَ من التأليف. لم يعرف تراثنا شيئاً من ذلك، إلا محاولات شاذة منبوذة، لمن اعتبروا مارقين مبتدعين ضالّين، ولا نزال حتى اليوم نخضع لمفاهيم الموروث وأحكامه. هذا يعني أنني أمام خيارين لا ثالث لهما: إما أن أمتلك شيئاً من الشجاعة فأحدث عن شيء من فصول حياتي بمهارة وحذر، بالحدود التي لا أتجاهل فيها ما مضى من عوائق وممنوعات، أو أصمت كما صمت كثيرون من قبلي، وغادروا الحياة، فدُفِنَتْ معهم حقائق وأحداث ومواقف وتجارب هامة. فضّلْتُ الخيار الأول، وحاولت أن أكتب، مستحضراً بعض جروح طفولتي وفتوتي وشبابي وكهولتي، ووشم ذاكرتي بالمدن والمجتمعات والمهام والمشاكل والوقائع والكتب والأفكار والمفاهيم والشعارات ... وغير ذلك. أعتزّ بأن هذه سيرة مختصرة جدّاً، لم أتحدّث عن محطة مهمة عشتها في الإسلام السياسي في شبابي، ومحطة أخرى غنية في الحوزة. أعدّ القراء الكرام بالكتابة عن هاتين المحطّتين لاحقاً.

(٢) الأقدام الحافية لا يرهقها ترابُ الأزقة

أمضيت أكثر من ٤٠ عاماً من حياتي في حوزة النجف ثم حوزة قم. مكثتُ في الحوزة منذ ١٩٧٨م حتى اليوم، تلميذاً ثم مدرّساً ومؤلفاً. مسيرة حياتي تحرّكت عبر محطات ثلاث حتى اليوم: القرية، الإسلام السياسي، الحوزة. كلُّ واحدة من هذه المحطات أنفقتُ فيها سنواتٍ عديدة.

في ١/٧/١٩٥٤م ولدتُ في قرية «آل حوَّاس»، التي ترتبط إدارياً بقضاء الرفاعي، في محافظة ذي قار جنوب العراق، حسبما يفيد سجل النفوس المدون عام ١٩٥٧م، وهو تاريخ لا يمكنني التحقق منه وتوكيده؛ ذلك أن أهل الريف يومذاك لم يدركوا الكتابة، ولعلهم ما زالوا في وطني يعيشون المرحلة الشّفاهية، وعادة ما يعتمدون على تقويم محليّ وعائلي وشخصي، تتحدد السنوات فيه طبقاً لما يحدث فيها من: فيضانات، أو أمراض وبائية، أو مجاعات، أو نكبات عائلية، أو زراعة وحصاد محاصيل نوعية، أو إنتاج حيواني غير متعارف، أو حوادث طبيعية مباغتة، أو وقائع شخصية، وغير ذلك. في

مثل هذا التقويم يتركز الاهتمام على السنوات ومواسم الزراعة، بينما يتقلص رصدُ الأشهر فضلاً عن الأيام، إلا في حالات استثنائية.

والدتي تقول إن سنة ولادتي هي: «مُوحان الثاني»، ومُوحان تسمية شائعة لفيضان نهر دجلة، وتبعاً له نهر «الغَرَّاف» المتفرع عن دجلة في مدينة الكُوت، الذي يسقي سهول الحضارة السُومرية. الفيضان الأول حدث عام ١٩٤٨م، والثاني ١٩٥٤م كما تشير إلى ذلك تواريخ فيضانات دجلة.

أما يوم ولادتي فهو ١ يوليو «تَمُوز». اليوم الأول من يوليو «تموز» أشرت فيه مع العراقيين كافة، من جيلي والأجيال الماضية، ممن يجهل آبائهم تواريخ ولادتهم. يبدو أن الجهات المسئولة عن تنظيم الإحصاء السكاني اقترحت اليوم الأول لمنتصف السنة، كموعِد شامل للمواليد المجهولة كافة. وهذا ما حرمني معرفة برجِي الخاص، وتفاؤلي أو تشاؤمي، مما يتوقعه قراء الطالع من المنجمين، وحرمني من الاحتفال بعيد ميلادي غير المتعارف في مجتمعي.

يقول خبير آثار عراقي: «لدينا في بلاد حضارات بين النهرين: السُومرية والأكَّدية والبابلية والأشورية، أكثر من ١٢٠٠٠ موقع أثري لم يُنقَّب، إلا في حدود ٣٪ منها تنقيبات أولية». تقع قرينتنا على بعد ١٥ كم تقريباً شمال شرقي دولة المدينة السُومرية المعروفة «جَوْخَة أو أوما»، و١٠ كم عن الضفة الغربية للغَرَّاف، و١٥ كم عن مدينتي الرفاعي وقلعة سكر في محافظة «ذي قار». «آل حوَّاس» قرية صغيرة ولدْتُ وعشتُ فيها طفولتي وفُتوتِي، لا يتجاوز عدد العوائل القاطنة فيها العشرين عائلة. تقع على بعد ٢ كم تقريباً، جنوب تل أثري سُومري قديم، يسمى محلياً «أم الطَّحيم» لم تدركه التنقيبات الأثرية حتى اليوم.

يمتهن أهلُ القرية الزراعة والرعي، وينحدرون من قبيلة بني «ركاب»، ما خلا عائلتنا، فقد توطن جدُّ أبي البدوي «ناصر» في الريف. تعود أصول عائلتنا إلى قبيلة قحطان في الجزيرة العربية. هجر والدِي جدِّي حياة الترحال في البادية للمرة الأولى، بعد مصاهرته أحد شيوخ عشيرة البوحزمة، وواصل جدي المباشر «تميم» العيش في القرية، وفيما بعد والدي وأمي وأخواتي وإخواني. الرواية الشَّفاهية لنسب العائلة، حسب معلومات أبي عن آبائه، تقول: إن جدي ناصر كان بدوياً، ينحدر من قبيلة «قحطان» المعروفة في الجزيرة العربية، هذه القبيلة تمتن الرعي وتربية الجمال.

كانت الأسر الأقدم في القرية قد امتلكت حقَّ زراعة الأرض، بالتعاقد مع «آل سعدون»، الذين منحهم العثمانيون حقَّ استغلال واستثمار مقاطعات شاسعة من الأراضي المعروفة بالأميرية، المملوكة للدولة في سهل الغرّاف. اضطرَّ والدي إلى فلاحه أرض أحد الأشخاص، وفق تعاقدٍ يحصل بموجبه والدي على نصف الربيع فقط، مقابل توفير البذور واستصلاح التربة والحراثة والري والحصاد، وكافة المهام المرتبطة بفلاحه الأرض، بينما يحصل ذلك الشخص على النصف الآخر، من دون أي جهدٍ أو نفقاتٍ على الأرض أو المحاصيل، لأنه ظفرٌ بالحصول على حق استثمارها من «آل سعدون».

في طفولتي كنت أعيش مرارات التعسف والاستغلال الذي يتعرض له أبي، وأتساءل: لماذا نقدّم نصفَ الربيع لذلك الرجل الكسول الذي يُمضي أيامه متسكِّمًا في القرية، بينما يكبح أبي ليلاً ونهارًا للنهوض بأعباء فلاحه الأرض المنهكة. ما زلت أتذكر استيقاظه منتصف ليل الشتاء الشديد البرودة، وذهابه لمسافة خمسة كيلومترات في الظلام حافيًا، بُغية الظفر بساعتين أو ثلاث لسقي محاصيله، وصراعه المرهق مع انهيار السدود الترابية على «الرحماني»، أو «ليهور»، وهما جدولان يرويان أراضي «آل حوَّاس»، يتفرعان عن «كريمة»؛ الجدول الرئيسي الذي ينهل من الغرّاف.

كنا نشعر بتمييز وغربة في القرية، لأننا لا ننتمي إلى العشيرة نفسها، إذ إنه على الرغم من عفوية سلوكيات النساء والرجال وبساطة عيشهم، وفطرية أخلاقياتهم في الأرياف، غير أن رابطة القرابة والدم هي المعيارُ الحاكمُ على منظومة القيم والأفعال في حياتهم. كان أبي معروفًا بشجاعته وخشونته وشراسته، يتسلح على الدوام ببندقية، مضافًا إلى انتطاقه خنجرًا، وحمله لعصًا في طرفها العلوي كرة صلبة جدًّا من القير تسمى «مقوار»، وكأنه في حالة إنذار مزمن استعدادًا لمعركة متوقعة، باعتبارنا نقع خارج إطار القرابة السائد في القرية، وشعورنا المرير بالغربة.

طفقتُ أفتش عن إطار يحميني خارج العشيرة، فوجدت في فُتُوتي شعارات ووعود أدبيات الإسلام السياسي كهفًا وملاذًا، خلّت أنها تحررني من الغربة، وتُلغي كافة ألوان التمييز بين بني البشر، لكنني أدركت متأخرًا أنها أضافت غربةً أخرى إلى غربتي، تمثلت في اغترابي عن الواقع، واغترابي عن ذاتي، ونسياني لحياتي الخاصة.

أظن تشكَّلت النواة الجنينية لتحيزي الأبدي لهموم وآلام المضطهدين والمهمشين والمنبوذين والضحايا من هاتين المحطتين القاسيتين في بداية حياتي؛ أي غربة الطفولة الاجتماعية، واغترابي عن ذاتي في الإسلام السياسي.

(٣) الاحتماء بأسماء غريبة للأبناء

عائلتنا تتألف من أم وأب، مع ابنتين، وثلاثة أولاد. تَسْلُسِلِي هو الأخير بين أخواتي وإخوتي. فقدتُ أُمِّي ستة أطفال بعد ولادتهم مباشرة، أو بعد عدة أشهر من طفولتهم، إثر تفشي أوبئة الطفولة، وعدم توفر تلقيح ضد تلك الأوبئة المتوطنة، وغياب الوعي الصحي. كانت أختي التي تكبرني بعامين «بَسْهَن» آخر من دفنتهم أُمِّي بعد ولادتي. وهي كما يشي اسمها تدل على تعب والدتي من الحمل والولادة، فحاولت أن تلوذ بالاسم لتقول: «بس»، بمعنى كافٍ، خلاص، تعبت، أرهقني الحمل والولادة والرضاعة وحضانة الأطفال. مثلما توسل أبي وأُمِّي بأسماء خاصة لأخوتي من قبل، إثر اختطاف الموت لمجموعة من مواليدهم. وكأنهم أدركوا بحاستهم الفطرية، قيمة الكلمات، والعلاقة الذاتية بين الاسم والمُسَمَّى، حسبما يذهب بعض علماء اللغة. أخي الأكبر أسموه: «حنظل»، ولاحقاً تبدل إلى «علي»، وأخي الأوسط: «شري»، ولاحقاً تبدل إلى «شريف».

الناس في القرية يحتمون بأسماء غريبة للأبناء، كي ينقذوهم من الوفيات المبكرة. يعلنون معنى في الاسم، لكنهم يتكتمون على ما يضادّه، ذلك أن ما يُخفونه في التسميات تحكيه حيلة مفضوحة، كأنهم يعلنون زهدهم في هؤلاء الأولاد، بتسميتهم بأسماء مُنْفَرَة، وإن كانوا يضمرون في وجدانهم التلُف لولادتهم، والشغف بمجيئهم، ونجاتهم فيما بعد من وفيات الأطفال الوبائية المتوطنة في الأرياف وقتئذٍ.

تعود هذه الظاهرة اللغوية إلى تقاليد العرب القديمة في إطلاق الأسماء. يبدو أنها في أوضح تجلياتها شديدة الارتباط بنمط الحياة الاجتماعية للقبائل العربية القديمة، وخصائص البيئة المحيطة، وكلها تجعلهم في مواجهة دائمة مع الحياة، وهي تحمل طابع الصراع الدائم ومواجهة الأعداء، ممثلاً بوقائع الغزو والإغارة المتكررة، والبيئة الصحراوية القاسية. ارتبطت تسمية الأبناء بعادات تترجم أحلام الإنسان العربي ومخاوفه ومعتقداته ورغباته ورؤيته للعالم. ربما حملته التفاؤل على اختيار اسم «مُدْرِك» أو «دَرَّك» أو «عامر» أو «سعد»، وربما كان تفاؤلاً بالنصر والظفر على أعدائه، فاختر اسم «غالب» و«غلاب»، وربما حملته الرغبة في ترهيب عدوّه على اختيار اسم حيوان مفترس كـ «أسد» أو «ليث» أو «ضرغام» أو «عقاب» أو «صقر»، أو باسم نبتة قاسية كـ «حنظلة» أو «طلحة» أو «قتادة»، أو باسم لجزء قاسٍ من الأرض كـ «صخر» أو «حجر» أو «جَزُول». وتشير المصادر العربية القديمة، أنه قيل لأبي الدُقَيْش الأعرابي: «لِمَ تَسْمُونُ أَبْنَاءَكُمْ بِشَرِّ الْأَسْمَاءِ

نَحَوْ كُلِّبِ وَذَنْبِ، وَعَبِيدُكُمْ بِأَحْسَنِ الْأَسْمَاءِ نَحَوْ مَرْزُوقِ وَرَبَّاحِ؟ فَقَالَ: إِنَّمَا نُسَمِّي أَبْنَاءَنَا لِأَعْدَائِنَا، وَعَبِيدَنَا لِأَنْفُسِنَا.^٣

(٤) تَدِينُ أُمِّي غَرَسَ الْإِيمَانَ فِي رُوحِي

في ستينيات القرن الماضي كان بيتنا يتشكل من صريفتين مشيدتين من القصب وخُصرانه «البواري»، وهي نمط شائع لبناء المساكن في الأهوار والمناطق المتاخمة لها، يبدو أنها متوارثة من العصور السومرية، كما نرى رسوماتها على ألواحهم ومنحوتاتهم. الصريفة هي محلُّ المعيشة والجلوس والنوم، وعادة ما تستخدمها أمي مطبخًا في الشتاء، ففي كلِّ صباح أختنق بدخان «المطال» الكثيف المحبوس في الصريفة. و«المطال» وقود معروف في قرى جنوب العراق، مادته فضلات الحيوانات المجففة. حين تشعله أمي تحت «الطابق»، وهو قرص طيني يسخن جيدًا، لغرض إعداد رغيف دائري، قطره لا يقل عن نصف متر، وسمكه لا يقل عن ٣ سم، يتطلب إعداده جهدًا كبيرًا. كأني أذوق نكهته ورائحته وطعمه لحظة يكون ساخنًا، انتزعته أُمِّي للتو من «الطابق».

منتصف القرن الماضي كان العيشُ في قريتنا بالغَ القسوة، كلُّ شيء في حياتنا بُدائي، الإملاق متاعنا، طعامنا شحيح يفتقر إلى أي شيء سوى خبز القمح وأحيانًا الشعير، لا شيء سواه. تبتكر أُمِّي كزميلاتها من نساء القرية بعضَ الأكلات في فترات متباعدة، لو توفر لديها شيءٌ من مكوناتها البدائية، مثل «الحُميص»، وهو قليل من الرزِّ الرديء مطبوخ باللبن، مشتقة تسميته من شدة حموضته، يصيبني الغثيان حين أضطر لتناوله، مع عدم توفر أي غذاء سواه. أو «البحث»، وهو الرز المطبوخ بالحليب، الذي كنت أترقبه فترات الربيع، حينما تلد الأغنام والأبقار، فيتوفر الحليب. في فصل الربيع تضاف إلى طعامنا «التولة» وهي نبات بري مسلوq، غالبًا ما يكون من نبتة «الخُبَّاز».

نبدأ يومنا باستيقاظ أُمِّي فجرًا، وهي تتلو ترنيمتها اليومية: «اللهم صلِّ على محمد وآل محمد، أصبحنا وأصبح الملك لله، سبحان الله، لا إله إلا الله، الحمد لله رب العالمين...».

^٣ الرُّؤُصُ الْأُنْفُ في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق عمر عبد السلام السلامي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٧، ج١، ص٢٨. ويُنظر أيضًا: نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط٢، ج١، ص٢٢.

أرضعت أُمِّي طفولتي بتغريداتها الصباحية إيمانها العذب اليقظ، مثلما أرضعتني حليبها. تكوّن لحمي ودمي من حليبها، وإيماني من حياتها الرُّوحية، وأخلاقي من أخلاقية العطاء السخي بكلِّ ما تمتلك. منذ طفولتي أغفو بجوارها، أستفيق على نغم تهليلها وتسييحها وتمجيدها. استلهمتُ دروسي الرُّوحية منها، لم تكن أنشودتها كلمات، إنها من جنس الحالات الوجودية، كلماتها تضيء رُوحِي، إنها صور وحقائق نورانية، يتذوقها كل كيانِي، تشع على فؤادي، تأسر عواطفِي، وتشرق في رُوحِي، وتبعث في كيانِي السكينة والسلام. أبدأ صباحي مبتهَجًا، وأحيانًا ينتابني شيء من الدهشة أمام المشهد الذي ترسمه كلماتُها، إنها ليست كلماتٍ متخشبة، إنها شموع تبث الانشراح بقلبي. هذا هو الدينُ الذي ارتضعته من قلبِ أُمِّي، وهذه هي صورةُ الله المشرقة بالأنوار كما رسمتها أُمِّي، وهذه رحمة الله كما تذوقتها في مواجع حياتي.

ظَلَّت الحياة الرُّوحية والأخلاقية لأُمِّي منبعًا لا ينضب يغدِّي ديني. هي مَنْ غرست المنحى الرُّوحِي والأخلاقيَّ في حياتي. وإلى نمط تدينها الفطري العفوي البريء الشفيف يعود الفضل في رسوخ إيماني وتجذُّره، ومقاومته لأية مجادلات، أو مناقشات، أو تساؤلات، أو مشاكسات، أو قراءات تشكيكية. إلى تدين أُمِّي يعود الفضل في تجذُّر الإيمان والمحبة والأخلاق في ضميري.

إيماني مُطمئنٌ في فؤادي، في فضاء مُحصَّن منيع، بعيدًا عن شطحات عقلي، ومشاكساته الفلسفية، واستفهاماته اللاهوتية القلقة والحائرة. فشلَ عقلي في أن يطيح بإيماني، أو يقوِّضه، أو يزلزله. ما زالت أطيافُ كلمات أُمِّي حاضرةً لحظة استيقاظي، بالرغم من مُضيِّ أكثر من خمسين عامًا عليها.

يتجلّى بأذكار أُمِّي ومناجاتها جمالُ الله؛ وهو يضيء لي الوجود. تتحدث إلى الله بوصفه معشوقًا تقيم في حضرته. الطمأنينةُ تسكن قلبي حين أتحسَّس أسرارَ قلبها الذي يتقن لغةَ العشق الإلهي. لغةُ هذا النوع من العشق أعذبُ لغات العالم. العاشقُ لا يحتاج طريقًا، العشق هو الطريق، إذا تكلم العشقُ يحتجبُ الطريق.

لا أرى إلا النورَ بوجه أُمِّي، بصورتها كنتُ أرى كلَّ تجليات جمال الوجود، بضوء عينها كنتُ أرى كلَّ الأشياء جميلة، من يدها تذوقتُ نكهةَ كلِّ الأشياء لذيذة، بصوتها كنتُ أستمعُ كلَّ الألحان عذبة. أُمِّي رسمت أجملَ صورةَ الله في قلبي. أُمِّي أرضعتني الإيمانَ الذي أعيشه بوصفه مكونًا أنطولوجيًا في كلِّ محطات حياتي. أُمِّي علمتني أن

الشفقة على خلق الله تتقدم على الغيرة على الله، لأن ﴿اللَّهُ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾^٤. عطاء أمي وإيثارها البؤساء على نفسها، هو الذي علّمني أن الطريق إلى الله يمر عبر الإنسان. أتذكر أنها خلعت ثوبها الجديد يوماً، الذي لم تكن تملك غيره، وألبسته امرأة فقيرة في القرية، لحظة رأتها ترتدي ثوباً قديماً، ولبست هي ثوباً تركته في الأسمال البالية.

لم أتذوق الأخلاق من المعلمين الذين يعتاشون على الكلام في الأخلاق. أكثر من يتخذون الكلام بالأخلاق مهنة لا أخلاق لهم. تذوقت الأخلاق من أمي وأبي الأميين، ومن معلّمي الأخلاق الصامتين، الذين تنطق بنبلمهم موافقهم نيابة عن كلماتهم. الحياة الأخلاقية نمط وجود أخلاقي، الحياة الأخلاقية حقيقة نتذوقها لا فكرة نتعلمها.

(٥) لا ذاكرة مكان في وجداني

بعد أن تتوضأ وتصلي الفجر، تمارس مهمات عديدة، تبدأ بحلب الأغنام والأبقار، بمساعدة أختي «أم ناصر»، وبعد زواج أختي نهضت أنا بوظيفة مسك النعجة لها لحظة حلبها، وهي عملية مزعجة، خاصة حينما تكون ليالي الشتاء ممطرة، والنعاج تغرق أصوافها بالمطر، وتخوض في بركة المطر بالبيت، تختلط فيها مياه المطر بفضلات الأغنام والأبقار والحمير، فتنحول إلى مستنقع آسن. بعد الحلب نفتح أبواب حظائر المواليد الصغيرة للأغنام «الطليان»، لترتضع ما تبقى لها بعد حلب أمهاتها. هكذا تفعل أمي عندما تحلب الأبقار، فتطلق العجول من حظائرها. بعد ذلك تسرع إلى إيقاد التّنور، وحَبَز العجين المعد في الليل.

يستيقظ أبي أثناء الحلب، وبعد أن يصلي نشترك في الإفطار، وهو يتكرر كل يوم: «خبز وشاي» لا غير. عادة ما ينام والدي بعد صلاة الفجر؛ ذلك أنه يُمضي معظم الليل، إما في الري، واستغلال حصة محاصيلنا من مياه الجدول، وهو المسمى بـ «الرّشَن»، ومتابعة سقي الأرض، وإما ناطوراً على ما لدينا من حيوانات، خشية السرقة. فال «حرامية» وقتئذ كثيرون، والسرقة مهنة يحترفها رجالٌ معروفون في مختلف القرى والأرياف، يؤمن لهم رجالٌ آخرون ملاذاً آمناً. يتفاوضون نهائياً على إعادة ما سرقوه ليلاً، مقابل مبالغ فاحشة تكاد تضاهي قيمة السرقة، كأنها مكافأة للسارق تفرضها على الفلاح الفقير تلك العصاة

^٤ آل عمران: ٩٧.

المتوحشة من اللصوص والشخصيات المنحطة التي توفر لهم ملاذات آمنة يُودِعُون فيها ما سرقوه.

تك واحدة من حكايات القرية المريرة قبل أكثر من نصف قرن. لا أتذكر أنني نمت ليلة من دون ضجيج نُباح كلاب الحراسة المتواصل، الكلاب تزعج «الحرامية» حين تتحسَّس حضورهم، وتنَبِّه أصحابها إلى الكمائن التي يختبئون فيها. اللصوص يخاتلون كلاب الحراسة، بصمَّتْهم وسكونهم لساعات، يترقبون غفوة بعض الرجال، بعد إنهاك السهر، واستسلامهم للنوم، لينقضُّوا على حيواناتهم أو بنادقهم، وربما حلي فضية أو ذهبية متواضعة القيمة لنسائهم، وليس مدخراتهم، إذ لا يمتلك هؤلاء الفقراء مدخرات أو أموالاً سائلة.

كنت أنا وغيري من أطفال القرية نعيش حالة من الذعر لحظة نشعر بمجيء «الحرامية». سرعان ما نرضخ لأوامر الأمهات في تنويمنا أول الليل مبكرًا، تحت طائلة التهديد بـ «الحرامي»، إذ تكرر الأمهات على الدوام مع أطفالهن: «نام لا يجيك الحرامي». بعد شروق الشمس مباشرة في الصيف، أو بعد مضي ساعة في الشتاء، تخرج الغنم للرعي، تليها الأبقار والحمير. يتولى الرعي أختي، وفيما بعدُ إحدى زوجتي أخوي، أو رعاة فتيان، اضطرَّتْ أهليهم قسوة العيش والفاقة على زجهم بهذه الحرفة القاسية، بُغية تأمين طعامهم وثيابهم لا غير.

تتفرغ أمي لمهمات أخرى، بعد خروج الحيوانات للرعي، تكنُسُ فضاء البيت المكشوف «الحَوْش» من فضلات الحيوانات، وتمزجها معًا لعمل «المطال»، ومن أجل إنجاز ذلك تلبث لساعتين أو أكثر، وتعود لتحضير عجين خبز الغداء، ثم تحضير اللبن والزبد من الحليب الرائب، بخض جلد شاة مدبوغ يسمى: «شَكْوَة»، لمدة لا تقل عن نصف ساعة. تتيح لنا اللبن للشرب، بينما تحتفظ بالزبدة، كيما تراكمها كل يوم، وتعمل منها الدُهْن الحيواني «الحر»، الذي يباع نهاية الموسم في المدينة بأثمان زهيدة، تساعد في تسوق الثياب والتبغ والشاي والسكر.

قلَّمًا يجتمع أفراد الأسرة في الظهيرة معًا في المنزل، لانشغالهم في المزارع والرعي، لا تُستثنى من ذلك أيام الجمعة أو غيرها من العطل، ذلك إلا عطلة للزراعة أو الرعي.

قُبيل الغروب تعود الحيوانات إلى حظائرها في باحة البيت، بالتدريج يجتمع أفراد الأسرة، بعد نهارات مضنية بالكدح. تبدأ الفترة المسائية بمشاغل تدبير الحيوانات، يتكرر الحلب عند الغروب مثلما نفعله صباحًا، وفصل الأغنام عن الأبقار والحمير؛ الأولى في

باحة البيت «الحَوْش»، والثانية والثالثة عادةً ما تُربط في زوايا «الحوش»، وهكذا تُحبس الجملان والعجول الرضيعة في حظائرها المكتظة.

لا جديد يضاف إلى طعام العشاء، سوى «التولة» في موسم الربيع أحياناً، وهي نبات الحُبَّاز البري مسلوّقاً، نأكله مع الخبز، يليه الشاي، الذي كانت تهتم به أمي في كل الأوقات. أغتنم لحظة تقديم الشاي لأغترف كميةً أكبر من السكر في الظلام، يستحيل مذاقه معها إلى شديد الحلاوة، في غفلة من أهلي. الأطفال لا يحصلون على أية حلويات في القرية، ما خلا شيئاً من التمر في بعض الفصول. أتذكر وأنا طفل أودّع لدينا خالي حسن، عندما ذهب مكلفاً بالجندية، صندوقاً خشبياً وضعته أمي في الصريفة يحتوي كل ما يملك، وهي أشياء زهيدة، منها علبه عسل. سطوت على الصندوق وأكلتُ العسل إلى حدّ القَرْف، ومنذ ذلك الوقت وأنا لا أشتهي العسل.

ليست هناك إنارة في ليالي الصيف، حتى في الليالي الحالكة الظلمة، حين يُفتقد القمر، ذلك أنّ أي مصدر للنور في العراء تنهافت عليه الحشرات من فراشات وغيرها، فنُضطر للاختباء في الظلام للتخلص منها. في الشتاء هناك وسيلة محلّية للإنارة، هي قارورة زجاجية؛ «بطل» مملوء بالنفط الأبيض، تمتد من فتحته إلى أسفل عمودياً، في داخله، بردية مقشرة تُثبت من الأعلى في فتحته بعجين أو ثمرة تمر. عندما نشعل الطرف الأعلى الظاهر للبردية، تنبعث إضاءة مصحوبة بخيط غليظ من دخان يتواصل ما دامت تشتعل، مما يفضي إلى تغليف الجدران الداخلية للصريفة بطبقات كثيفة من الكربون الفاحم. سرعان ما ينضب النفط، مع أن البردية لا تمكث مضيئة أكثر من ثلاث ساعات، حتى نطفئها وننام.

عند النوم، الفراش والغطاء والوسادة، كل شيء من الصوف الخشن، الذي لم يُعالج ويُنظف جيداً، ولم يُنسج بماكنات الحياكة الحديثة. يؤخذ وهو خامٌ، ويُغزل ويُنسج بآلات حياكة بدائية يدوية. لا تتسع الصريفة لفراشٍ مستقل لكل واحد من العائلة، ولا يتوافر فيها ما يكفي من الأفرشة والأغطية، مما يضطر الأم والأبناء لاستعمال الفراش والغطاء معاً.

في الليالي الممطرة يخترق المطر الصريفة، تتساقط قطراته باستمرار طيلة الليل، ممتزجةً بما يغلفها من الدخان الفاحم. لا يقينا الغطاء — «الإزار الصوفي» المحاك بطريقة هشة مهلهلة — من القطرات المتساقطة من سقف الصريفة. لا أنسى فزعي واستفاقتي فجأةً من النوم، وأنا أرتعش وتصطك أسناني، إثر تبلل الغطاء، أشعر بالبرد ينهش عظامي.

كنت أشعر في مرحلة طفولتي بجزعٍ وسأمٍ وقرفٍ، وبصراحة حياتي كانت أقسى، لكنني تكتمتُ على جروحها الأعمق، لعلِّي أتسلحُ بشجاعةٍ أكثر يوماً ما، لأبوح بشيء من أنماط عنف الاضطهاد في العائلة الريفية، وازدواجية المعايير وتضاد الأحكام في المجتمع القروي.

لا ذاكرة مكان في وجداني؛ ذلك أن حياتي تَشَرَّدُ مزمناً منذ عمر ١٢ عاماً، حتى الأماكن التي عشتُ فيها المحطة الأطول والأثرى في تكويني، ولعلها الأجدى والأهم في حياتي، لا أجد وشيجة عضوية تربطني بها، وليس في مشاعري انشداد إليها. أظن جروح ذاكرة الطفولة لا تَفْتَأُ تنهش أيَّ نمط من تراكم ذاكرة المكان في المحطات اللاحقة من حياتي.

المكان الأول ليس شيئاً ميتاً صامتاً، إنه بصمة الهوية الأبدية، إنه صوت الكائن اللامسموع، إنه صورته اللامرئية. المكان الجميل، هو الوطن في صورته البهية، إنه نداء الكينونة، لحن تجارب الكائن البشري الموحية، إنه الاحتفاء بالإنسان، إنه صوت أنشودة الحياة.

المكان الشقي، هو الوطن اللاوطن، إنه التعبير البشع لقبح العالم، إنه شكل من سجن الرُّوح والقلب والعقل والضمير، إنه المحل المسكون بضجيج العنف والموت بأشنع تعبيراته، إنه المكان اللامكان، الذي لا يعرف الأمن، ويهرب منه على الدوام السلام. لعل ذلك هو ما يملئ عليّ ويقودني لأن أكون في الحاضر لا الماضي، أفتش عن كل ما يحزرنني من سطوة الماضي، ويضعني دائماً على أعتاب المستقبل عساني أعثر فيه على دروب الخلاص.

(٦) طفل بلا طفولة

في حالة تعرُّض شخص منا لمرض، تلجأ أمي لأساليب تَلَقَّتْهَا من الموروث الشعبي والفلكلور المحلي، واهتمتُ بتطويرها في ضوء معلوماتها المحدودة ووعيتها المبسط عن الكون والإنسان والطبيعة، خاصة أمراض الأطفال شبه المتوطنة. كثيراً ما يقع الصغار ضحية لهذه الطرق البدائية في المعالجة، مثلاً حينما يُصاب بالحمى، أو الإسهال، أو الرمد أحدُ الأطفال، تأتي به والدته إلى أمي، لتتولَّى تطيبه. عيني اليمنى تمزقت فيها الشبكية في صغري، إثر إصابتي بالرمد، فعملت أمي على تمريرها بطريقته الخاصة، إذ قامت بحكها، بوسائل غير معقمة، وحاولتُ أن تزيل التقرحات والاحتقان من الجفون؛ بذلكها

حتى نزلت. إنها تخال الدم المسفوح من العين فاسداً، وما لم يُستخرج هذا الدم تبقى العين مريضة. الشفاء في المفهوم الشعبي يعني طرد ما هو فاسد من البدن. الحكايات والتفسيرات الغريبة شائعة في حياة الناس في قريتنا، يحترفها نساء ورجال أكثر نباهة وحضوراً مجتمعياً، يمثلون مرجعيات لسواهم. تعتمد التفسيرات الغريبة على ملاحم وقصص خيالية وخرافات، تتحدث عن عصور تبدو كأنها عصور ما قبل التاريخ، وكيف كانت البدايات والنهايات فيها، وكيف تتكرر المآلات والنتائج، وما تُفضي إليه الحوادث الطبيعية، والظواهر والمواقف الاجتماعية. كأن هذا النمط من تفسير التاريخ يحاكي «العود الأبدى»، كل شيء ينتهي إلى قدره الحتمي، ليعود فينتكر مجدداً، بغض النظر عن الصياغات المعروفة لمفهوم العود الأبدى. علماً أن أهل القرية لا يعرفون شيئاً عن ذلك التفسير.

تمتلك أُمي خبرة جيدة في رواية الحكايات والملاحم، وتحاول تطبيقها على ما يسود حياة مجتمع القرية المحدود. أستمع إليها أحياناً، وهي تتحدث بإسهاب مع صديقاتها: «لوية، بلعوطه، رمانه، عذبية، نجبية، ...». يصغين باهتمام لما تتحدث به من حكايات عتيقة، وقصص غابرة، وتهتم بمقارنتها بما يسود حياة مجتمعنا الصغير. حين أعود إلى بعض الحكايات التي لم تسقط من ذاكرتي، أجدها غنية بالرموز والعلامات والإشارات، ذات كثافة دلالية. تأويلها يتيح لنا التعرف على الأنساق العميقة المتحكم في الثقافة الشعبية، ويكشف لنا عن طبقات المعنى المحورية الخفية في البنى التحتية العميقة للمجتمع الريفي. البنية الرمزية تشي بالمغزى والمعنى والدوافع اللاشعورية لأفعال وسلوكيات الناس في المجتمع الريفي، وتتيح لنا فهم وتحليل ما لا تقوله مباشرة تلك الحكايات.

أمضيتُ طفولتي في القرية، كانت طفولةً مفرغةً من كل طفولة، طفولة مُجيت فيها صورةُ الطفل، ونُفي من مرحلته العمرية، كأنَّ الطفل فيها ميّت، طفولة لم تعرف لعباً وعباً. لم أجد فيها حتى الأشياء البسيطة للعب الأطفال، وما تتطلبه مرحلتهم العمرية من أشياء يراها أهلنا تافهةً. يظنون أن الطفل يعبت بها، وهم لا يعلمون أن لكل مرحلة من عمر الإنسان ألعابها. هذا الذي يروونه عبثاً ضروري جداً لإيقاظ قدرات الطفل على الخلق والابتكار والإبداع، وتنمية فضاء التخيل في ذهنه. كنا أحياناً بغفلة من أهلنا نلعب في الطين نصنع منه تماثيل صغيرة أو بنايات أو نغيّر صورة وجوهنا به، فيطاردنا أهلونا لو أدركونا، وهم لا يدركون أن الأشياء البسيطة المصنوعة من هذا الطين بداية صحيحة لانبعاث مواهبنا، وبناء تفكيرنا، واتساع متخيلنا.

كان أهلي يحسبون أنني أنضجُ عقلًا وأكثرَ رشدًا من أن أنخرط في لعب وعبث ونزق الصبيان. وتلك واحدة من الأخطاء التربوية الخطيرة، ما زال يرتكبها آباء وأمها ومربون، وعادة ما يدفع الأطفالُ فاتورتها مع تقدم عمرهم مستقبلاً. هذا نوع من الاضطهاد يرسخ قناعات زائفة عند الناشئة، عبر خداعهم بأنهم أكبر دائماً من مرحلتهم العمرية، ويعمل على ترويضهم باستمرار على فكرة أن سلوك جيلهم هو عبث وطيش صبية صغار، لا يليق بعقلهم ومكانتهم وشخصيتهم الرشيدة. ويجد ذلك تعبيره بوضوح في: حرمانهم من اللعب، ومنعهم من العبث البريء في طفولتهم مع أقرانهم، وإنهاكهم بحملهم على التلبس بدور أجيال أخرى تفوق أعمارهم بكثير.

ربما يعود موقف الأبوين هذا إلى شغفهم في رؤية صورتهم الكاملة في الابن، هكذا كنت ألاحظ ما ينشده أبوي لي. لا أعرف كيف، ومن أي منبع ينبعث كل ذلك. تساءلت: لماذا كل هذا الحب والشغف اللامفهوم بالأبناء، وأبناء الأبناء؟ حبُّ الأبناء والشغف بهم حبٌّ نرجسي لأنفسنا، أظنه يعود إلى أن الإنسان لا يكفُّ عن التوق للخلود، وفي الأبناء ما ينبئ بديمومة حياته، عبر امتداده هو في حياتهم ومن يليهم، وهكذا. الأطفال حلم جميل، إنهم مرآة لصورة الكائن البشري يوم كان صغيراً، كأنهم يستأنفون للكبار مرحلة طفولتهم، وكل ما تحفل به ذاكرة الطفولة من براءة وتدفق الحيوية والجمال. كلُّ إنسان في شوق مزمّن لتأييد الطفولة، كلما تقدم عمر الإنسان هاج هذا الشوق، الكلُّ يعيشون أن تتكرر طفولتهم، ليعيشوها مرة أخرى. الأبناء يُشبعون حاجة الكائن البشري العميقة للكمال، فكلُّ ما فشل الآباء في إنجازه أمس، يحلمون بأن يُحقِّقه الأبناء غداً. وهكذا يمكن أن يُشبعوا ولع الإنسان الذي لا يخبو للاعتراف، بوصفه الحافز الأعمق للإنجاز، وعادة ما يحلم الآباء بأن ما خسروه من اعتراف الغير بمواهبهم ومنجزهم، يمكنهم استيفاء هذا الدَّين باعتراف الغير بمنجز الأبناء. لا يعرف الكثير من الآباء أنه لن يتكرر الآباء في الأبناء، عندما يختلف سياق التكوين والمحيط والزمان يختلف الإنسان. الابن ربما لديه شيء من أبيه، لكنهما مختلفان في كينونة كل منهما الوجودية وسياقات صيرورتها.

(٧) الأفق الرحب: مدرسة المتنبّي

في قرية مجاورة أكملت الابتدائية، كنت وأبناء جيلي من الفتیان محظوظين، بتأسيس مدرسة ابتدائية في العام الدراسي ١٩٥٩-١٩٦٠م في قرية تقع على بعد ٥ كم تقريباً،

شمال شرق قريننا، سجّلني أهلي في الصف الأول الابتدائي، انخرطت مع الدفعة الجديدة، مطلع العام الدراسي الثاني لافتتاح المدرسة.

«المتنبي» اسم مدرستي، هذا الاسم محفور في أعماق ذاكرتي، لولا «المتنبي» لمكثت راعياً، ثم فلّاحاً أُمّياً، وأخيراً جندياً مُكرّهاً في حروب صدام العبيّة المزمّنة لاحقاً. «المتنبي» أول اسم للمشاهير أسمع به، بعد أسماء الشخصيات المقدسة للأنبياء والأئمة والأولياء ومراجع الدين، لا سيما السيد أبو الحسن الاصفهاني (المرجع الشيعي الأعلى في النجف، توفي عام ١٩٤٦م)، الذي ظل أبي يتحدث عنه حتى آخر يوم من حياته، بوصفه مرجعاً عظيماً «اهتزت الأرض لحظة وفاته»، حسب اعتقاد الناس في قريننا.

ما لبث «المتنبي» يعني لي أكثر من كونه «حكيم الشعراء وشاعر الحكماء». إنه صديق فُتوّتي، ما زالت لاسمه نكهة وحساسية بالغة في مشاعري. حين يردّ اسمه في كتاب، أو يذكره أحد، أشعر بقرابة وعلاقة حميمة خاصة تربطني به، إنها بمثابة علاقتي بأهلي.

مدرسة المتنبي صريفتان، داخل فناء جدار طيني مغلق، ندخله من باب صغير، تشتمل على صفّين دراسيين، في الثاني الابتدائي مجموعة من الأولاد من محور قرى «البحمزة»، الذي تقع في محيطه قريننا «آل حواس». في الأول الابتدائي كنا مجموعة فتيان في مرحلة عمرية واحدة، أصغرنا لا يقلّ عمره عنا سوى سنة واحدة. من قريننا: كاطع نجمان، عبد الحسن جباد، عطشان حيدور، عبد الخضر ذياب، قاسم شمخي، مجيد رسن، كاظم هدهود، قاسم خليف، فضالة مطير ... وغيرهم.

«كاظم نجمان» ابن أختي وصديق العمر، وُلدنا في الصريفة ذاتها، كما تحدثني أمي، يكبرني بأربعين يوماً. كنا معاً حتى السنة الأخيرة في الابتدائية. نستيقظ في الصباح الباكر، يتجمّع الفتيان في محلّ محدّد من القرية، نبادر للذهاب يومياً في رحلة جماعية تستغرق ما يقارب الساعة. نمشي حفاة، لا نرتدي سوى ثوبٍ، يعبث فيه الهواء البارد، ربما كوّرت العواصف أذياله على أكتافنا، في مشهد يتعرّى فيه الجزء الأسفل من أجسادنا.

يضاعف معاناتنا اليومية عدم وجود قنطرة على جدول «كريمة»، الذي نضطر لعبوره في الذهاب والمجيء، فمدرستنا تقع في ضفته المقابلة. مع أن متطلبات القنطرة لا تتجاوز عمودين من الخشب، إلا إن فاقة الأهالي، وضعف رُوح المبادرة والمسئولية لدى بعضهم، أقعدتهم عن الإسراع بالتعاون في إنجازها. حتى بعد إنشائها ربما تعرضت للانهيّار أكثر من مرة، فنلبث عدة شهور نكابد الخوض بالماء القارص البرودة عند

العبور. تتطوع بعض الأمهات لحملنا من هذه الضفة لجدول «كريمة» إلى ضفة المدرسة. أختي «أم كاطع» تنوب عن أمي بمرافقة الأمهات في تنفيذ المهمة، لتخوض في مياه النهر، وقاية لنا «أنا وابنها». لا يقتصر دور المرأة في الريف على إدارة المنزل، وتدبير الحيوانات بعد العودة من المراعي، بل تنأط بها المهام الصعبة كافة، ويُزجُّ بها في الأعمال البالغة القساوة.

لم تتوافر في السنة الأولى رحلات أو كراسي في صريفة الصف المدرسي، كنا نجلس على أرض مفروشة بالبواري (حصران القصب). في أيام المطر تتحول أرضية الصف إلى بركة، تغرق البواري في الماء، فنحتشد بتوجيه المعلم لتفريغها وتجفيفها.

للمرة الأولى أرى زياً مغايراً لنمط الزي المألوف في الأرياف، الدشداشة والسُترَة واليَشماغ، أو الغُترَة والعِقال والعباءة، الذي يرتديه الرجال. في المدرسة معلمان يرتديان الزي الإفرنجي «البنطلون والقميص والسترة»، شكله مختلف، ألوانه زاهية جذابة، لا ينقشع للأعلى أو يلتف وينطوي على الأجساد، بالرياح العاتية والعواصف، مثل أثوابنا. لهجتهم لا تتطابق مع لهجتنا، كلانا يتحدث العربية باللهجة العراقية، غير أن أهل المدن، قبل تريفيف المدينة العراقية، توارثوا لهجة مشتقة من ثقافتهم ومجتمعهم المدني، لغة غريبة علينا بأصواتها ونطقها ومخارج حروفها، وبعض ألفاظها. تجذرت لدينا عقدة الشعور بالنقص، بسبب تفوق معلمينا بلغتهم وملابسهم. ولم يرحمنا بعض المعلمين، الذين أمعنوا بخطرسة باحتقارنا لغوياً ورمزياً وترسيخ شعورنا بالدونية.

في لهجتنا نلفظ أحياناً «الياء» بدلاً عن «الجيـم»، فنقول: «دياية، ريّال، يابر، يبار، يبير، يوعان...»، بدلاً من: «دجاجة، رجّال، جابر، جبّار، يجبر، جوعان...» إن نُطقنا هذا يعود إلى لهجة عربية لبعض القبائل، في عصر تشكّل اللغة. من الطريف أن «فرحان جازع»، وهو أحد زملائنا من أبناء القرية، لفرط دهشته مما سمعه من لهجة المعلم، قاس على ذلك، فاستنبط قاعدة يقلب فيها كل «ياء» إلى «جيـم»، فخاطب والده: «بُوجَه جازع جَوعان» بدلاً من تلفّظها في لهجتنا: «بُويَه يازع يَوعان».

ما يطبع لهجة أرياف المنطقة الجنوبية في العراق جذورٌ تعود بها إلى لهجات القبائل العربية القديمة المستوطنة في شبه الجزيرة العربية، تنسبها المصادر العربية إلى قبيلة بني تميم، وهي جزء من ظاهرة لهجية أوسع، ربما يميل بها البدوي إلى التشديد والتفخيم والغلظة الصوتية، بإبدال الأصوات الشديدة الغليظة بتلك الرخوة التي تقاربها في المخرج أو العكس؛ أي إبدال الأصوات الرخوة بدل تلك الشديدة، إذ يبدل التميمي الجيم ياءً،

ورغم أن الصوتين شجريان، ومخرجهما من وسط الحنك مع وسط اللسان، إلا إن الجيم أشد من الياء. يروي القالي في أماليه عن أم الهيثم المنقرية التميمية:

إذا لم يكن فيك زِلْ ولا جَنَى فابعدك الله من شيرات^٥

أي: شَجَرَات، يقول أبو الهيثم: ليس بين الأَزم والأَزمج إلا تحويلة الجيم ياءً، وهي لغة في تميم.

أما العكس، وهي طُرْفَة «فرحان جازع» في إبدال الياء جيمًا، فهي لهجة عربية قديمة أيضًا، تُنسب إلى قبيلة قضاة، ويُصطلح عليها في الدرس اللغوي بـ «العجعة»، فيقولون: تَمِيمُج بدل تَمِيمِي، وأبو عَلِج بدل أبو عَلِيٍّ، والعَشِجُ بدل العَشِيٍّ.^٦

تعرفت في المدرسة على أشياء أخرى: «السَّبورَة، الطباشير، القلم الذي يكتب بالأزرق والأحمر معًا، دفاتر للكتابة أو الرسم، كتب مطبوعة بصور وحروف ملونة، دراجة هوائية». كم هي ضيقة آفاق عالمي الخاص في قريتي، أية معرفة بالحياة يتيحها لي ذلك الأفق الصغير جدًا بأشياءه، المغلق بمكوناته، بنحو تغدو «لوحة الكتابة، وغيرها»، البسيطة المتواضعة أشياء جديدة، أكتشفها لأول مرة في المدرسة. أفكار كل بيئة تشبهها. في البيئة الفقيرة عقليًا، تسود الأفكار المبسطة الهشة. في البيئة الغنية عقليًا، تزدهر الأفكار العميقة المركبة.

مجتمع قريتي فقير بأشياءه، يمتلك رؤيته الخاصة للعالم، ومفهوماته ومقولاته المشتقة من حياته، إلا إنها تبدو مُسَطَّحةً، لا تعرف العُمُق والتركيب غالبًا، إلا حين نتوغل في التنقيب فيما يحتجب في طبقاتها التحتية، ونحلل الطاقة الدلالية لرموزها، وهو ما لا يدركه أهلها.

^٥ حكاة القالي في أماليه، ج ٢، ص ٢١٤، اعتنى بوضعه وترتيبه: محمد عبد الجواد الأصمعي، دار الكتب المصرية، ط ٢، سنة ١٩٢٦م.

^٦ السيوطي، جلال الدين: المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، شرح وضبط وتعليق وعنونة محمد أحمد جاد المولى وآخرون، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د. ت.، ج ١، ص ٢٢٢. وأيضًا: ابن جني، أبو الفتح عثمان: سر صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق حسن الهنداوي، دمشق، دار القلم، ط ١، ١٤٥٠هـ/١٩٨٥م، ج ١: ص ١٧٥، وج ٢: ص ٧٦٤.

لا أستطيع المقارنة بين عالمي وعالم وَلَدِي عَلِيٍّ مثلاً اليوم، ومهاراته المبكّرة، وإطلاعه على الكثير من مبتكرات العصر، المكتظ بكل ما وهبته تكنولوجيا المعلومات ووسائل الاتصال الراهنة، ودورها في نشر وتعميم المعرفة بكافة ألوان العلوم والفنون والآداب، وما راكمته الاكتشافات والتجارب البشرية. عَلِيٌّ منذ فُتُوته يشاهد يومياً ما لا يقلُّ عن ٤ ساعات أفلام هوليوود السينمائية.

«مدرسة المتنبي» نقلتني إلى أفق رحب في الحياة مقارنة بأفق قريتي، حين أتاحت لي نافذة صغيرة، وإن كانت ضيقة، لكنّها مدهشة مضيئة، إنها سياحة الاكتشاف الأولى في حياتي، سياحة انتقلت بي فأرنتني أفقاً أوسع وأشمل وأغنى من أفق مجتمعي الريفي، ومفهوماته عن الكون والحياة.

(٨) المعلم المُعَنَّف يُمسي مُعَنَّفًا

يتنبه المعلم للمتميزين في اللقاء الأول غالباً، ويحظى التلامذة الأذكياء باهتمام المعلم وثنائه وتمجيده أمام زملائه وأهله وأولياء أمره، ويقدر ما يؤكّد التلامذة ذاتهم بهذا التبريل والتفوق، فإن ذلك يفتح عليهم نوافذ متاعب وإزعاجات في دراستهم، لأنه يثير حَنَقَ زملائهم، بل إن بعض هؤلاء يحترقون حسداً وغيرةً، ويغدو المتميز المتفوق عرضةً للسهام الطائشة.

ليست الغيرة والحَنَقُ والحزن من تفوق الشريك ونجاحه في المهنة والحرفة والعمل والدراسة ظاهرةً استثنائيةً أو شاذةً، بل تلك طبائع البشر، وهو يحدث لاشعورياً عادة؛ ذلك أنه ينبعث مما هو غاطس في شخصياتهم، ويلزم الكائن البشري منذ فترة مبكرة في حياته. ذلك ضرورة لنشأة وتوالّد التدافع والصراع، الذي لولاه لصمتت الحياة وتعطلت. الأديان والثقافات تسعى لخفض وتيرة عنف هذا التدافع، وإدارة الصراعات بلا حروب، وفُضّ النزاعات سلمياً.

في الصف الأول الابتدائي كان تسلسلي الأول على الطلاب الناجحين، وهكذا في الصف الثاني وما يليه، إلى الصف السادس والنهائي. مما خلق لي مجموعة من الساخطين والأعداء المتطوعين، إذ كان تفوقي المتلاحق يضايقهم ويستفزهم ويثير أحقادهم. أتذكّر في الامتحانات النهائية للابتدائية «الكلوريا»، أخذتنا إدارة المدرسة إلى مدينة قلعة سكر لإجراء الامتحان الوزاري هناك، وأسكنونا مدة الامتحانات في مدرسة. ولفرط تراكم الحقد في صدور بعض زملائي، كنت كلما خرجت وجدت فراشي وكتبي مبعثرة،

وفي اليوم الأخير تعرضت كل كتبي ودفاتري إلى مجزرة ألفتها جميعاً، الفاعل مجهول حتى هذه اللحظة.

لا أريد هنا أن أتحدث عن السخرية والازدراء، والحجارة وبقايا الطماطم والبيض الفاسد، الذي كان يطرنا به أبناء المدينة، ونحن نتكتل في مجموعات مذعورة، خشية أن يتعرض أحدنا للمطاردة والضرب لو تجوّل منفرداً. حين كنا نسير، يثير فضولنا، وربما دهشتنا، كل شيء نراه أثناء تجوالنا في أزقة قلعة سكر وشوارعها وسوقها.

تكوين معلمينا هش، غير أننا كنا نحتفي بهم، وننظر إليهم بهيبة، نشعر بهالة تحيطهم، توحى لنا بتفوقهم ومعرفتهم بكل شيء. رغم أن معلمينا كانوا بسطاء، لم يدركوا أن التربية والتعليم العلمية هي التربية والتعليم التي توقظ عقل التلميذ، وتدرجه على التفكير المستقل. التربية والتعليم ينبغي أن تكشف للتلميذ المساحات الشاسعة لجهله، وتحرره باستمرار من جهله بجهله. ليست مهمة التربية والتعليم حشو الرأس بأكداس المعلومات المشتتة. تربيتنا وتعليمنا تبدأ بالتلقين وتنتهي بالتلقين. لا يُنتج التلقين إلا تعطيل العقل، والكف عن التفكير، والانقياد الأعمى.

لا يدري معلمونا أن التربية والتعليم الحديث تهتم بحماية الناشئة من الإصابة بداء الكلام والثرثرة المبلى به زعمائنا، والمتفشي في مجتمعنا، وإعادة الاعتبار للصمت والتأمل والتفكير.

بعض المعلمين كان جافاً خشناً قاسياً، مثل معلمنا في المرحلة الثانية الابتدائية: «عبد الرحيم» الذي اعتمد أسلوباً متوحشاً لتمكين مشاعر العداء من افتراسنا. خلق عبد الرحيم محيطاً عدائياً في داخل الفصل الدراسي، يرسخ الكراهية، ويغذي نزعة العنف لدينا. كان يدعو تلميذاً لحل مسألة أو تمرين أو كتابة على اللوحة (السبورة)، حين يفشل ببقية واقفاً، ويطلب من تلميذ آخر التصدي لحل ذلك، إذا نجح الثاني في الاختبار يدعوه لضرب زميله الواقف بجواره الذي أخفق في الجواب. كثيراً ما وقعت ضحية هذا الامتحان الهمجي، بإكراهي على الامتحان المتوحش لزملائي، حين أمتنع عن ضربهم يوبخني بشدة «أستاذ عبد الرحيم»، وربما يضربني، فأضطر أحياناً للتمثيل وإيهامه بأنني نفذت ما يريد، رغم أنني أمقت العنف واستعداء البشر بعضهم على بعض منذ صغري.

كان معلمنا مولعاً بخلق هذا المحيط العدائي، يتلذذ بهذا النوع من الإهانة والتنكيل بنا، عندما يحرض بعضنا ضد بعض، ليشاهد الشناعات التي تجرح أرواحنا. يحرص

عبد الرحيم على اغتيال براءة طفولتنا بتجذير عدوانية مقيتة، كأنه محترف بإنتاج هذا اللون من العنف البائس الذي يجرح أرواحنا، لم أجده يوماً يحرص على غرس قيم المحبة والتضامن الإنساني بيننا.

الخلطة السحرية لمعادلة التربية والتعليم تغذيها العواطف قبل العقل. متى ازدادت العواطف ازداد تحفيز المواهب وإثراء المهارات وإيقاظ الوعي. الاعتراف بمنجز التلميذ والإعجاب بجهوده وتشجيعه إكسير التربية والتعليم. التاريخ البشري صنعتها العواطف مثلما صنعه العقل.

أظن معلمنا يستوفي ديوناً متراكمة، اضطراراً تعرض له في طفولته من الأبوين وغيرهما في العائلة، أو في بيئته الأولى، أو في مدرسته، أو في كل ذلك، فيسقط علينا كل ما يختزنه اللاوعي من تعذيب وتنكيل وقمع فاشي تلقاه في حياته، سواء من أبويه وعائلته، أو من السلطة والمجتمع.

المقموع يمسي قامعاً، والمُعنف يصير مُعنفًا. هكذا هم المعلمون المقموعون، ممن يتعرضون لتربية عنيفة، وتضطهدهم سلطة فاشية، ويعيشون في مجتمعات مغلقة. مشكلة مجتمعاتنا أن منظومة الثقافة المغلقة لدينا تعيد إنتاج نفسها، فيتحول المقموع قامعاً، والمظلوم ظالمًا، والسجين سجينًا، والضحية جلدًا، والمناضل بعد ظفره بالسلطة دكتاتورًا، ولصًا محترقًا، وخائنًا لله والإنسان والأوطان.

أحسب أن هذه الوحشية المتفشية في مدارسنا هي أحد المنابع الأساسية، التي شكّلت النسيج المعقد للعنف والنزعات العدوانية في مجتمعنا. هي البنية الراسخة للعنف الذي ساق وطننا لحروب مجنونة منذ أربعين عامًا، قطعت أوصال مجتمعنا، وقتلت أعلامنا الجميلة.

يولد المرء مُستعدًا للحرب والسلام. المجتمع العنيف يصيره عدوانيًّا، حين يغذيه بتعصباته القبلية، وعدوانياته الإثنية، وكرهياته الطائفية، ومعتقداته المغلقة.

الإنسان أئمن رأسمال، وأثرى أنماط الاستثمار الاستثمار في بناء الإنسان، رأس المال البشري لا يضاهيه أي رأسمال، لا رأسمال يتفوق عليه أبدًا. ما لم يصبح هذا النمط من الاستثمار مقدمة ومادة لكل استثمار، لن تُنجز أية تنمية ما تنشده من وعود في بناء الأوطان. مأزق أوطاننا هو فشل الاستثمار في الإنسان. لا يمكن إنجاز هذا الاستثمار إلا ببناء تربوي وتكوين تعليمي يواكب ما يستجد من علوم وخبرات وتطورات تربوية تعليمية في آفاق العصر وريثاناته، ومن دون ذلك لن نخرج من تخلفنا ومأزقنا المزمن.

لم ننتبه حتى اليوم إلى أنه سيلبث الأبناء في متاهاتٍ ما دامت التربيةُ الروحيةُ والأخلاقيةُ والجماليةُ والذوقيةُ غائبةً عن المقررات الدراسية. هناك ضرورة عاجلة لتبني مقرر دراسي حديث في كافة مراحل التعليم الأساسي للناشئة في بلادنا، يستقي من الموروث الروحي والأخلاقي والجمالي لديننا وتراثنا، ومما هو مشترك إنساني في ميراث الأديان والثقافات البشرية، وفلسفات الدين والأخلاق والجمال الحديثة.

لم يلبث معلمونا أكثر من سنتين في مدرستنا النائية، لينتقلوا إلى مدارس في المدينة أو أقرب إليها، قلما مكث في «المتنبي» معلمون سنواتٍ عديدة. توافد معلمين جُددٍ فرصةً ثمينة لنا؛ ذلك أنهم يصدرّون عن مرجعياتٍ أيديولوجية وثقافية مختلفة، ولا يعبرون عن تكوينٍ مدرسيٍّ أو لونٍ سياسي وثقافي واحد. يجيئون من البصرة وكربلاء والناصرية وقلعة سكر ... وغيرها. بعضهم منخرطون في حركات يسارية، أو قومية، أو إسلامية. كل منهم يسعى لتوجيهنا بهدوء نحو معتقداته ورؤيته. لأول مرة نواجه تنوعاً في الآراء، وإن كان ضحلاً، إلا إنه وضع عقولنا في أفق يختلف عن الأفق الأحادي المغلق في القرية. رفدنا معلمونا بأسماءٍ خلفاءٍ وسلاطين وعلماءٍ وأدباءٍ وشعراءٍ وكتّابٍ، وأماكنٍ ومدنٍ ودولٍ وشعوب ... وغير ذلك.

أول كتاب ندرسه هو «القراءة الخلدونية». نتعرف على مؤلفه: أبو خلدون «ساطع الحصري». علمتُ فيما بعد أن «أبو خلدون» هو الذي صاغ ووجّه استراتيجيات التربية والتعليم في بلدنا، بعد تشكيل الدولة العراقية، وهو الذي اختزل الوطن والاختلاف الإثني والتنوع الديني والمذهبي للمجتمع العراقي برؤية أيديولوجية قومية عروبية، لا تخلو من بصمة طائفية وعنصرية، يصبح فيها العربي هو المنتمي للأقلية السنية، بينما تُصنّف الأكثرية الشيعية على العجم. قومية تتمحور على نفي الوطن من أجل الأمة «العربية»، ونفي متطلبات وهموم وآمال المواطن في شعارات رومانسية ومقولات زائفة، تستبعد مشكلاتنا وأماننا وأحلامنا الحقيقية.

أفضت البنية التربوية والتعليمية والثقافية التي أشادها الحصري في بلدنا إلى بناء الأرضيات اللازمة لهيمنة أدبيات ميشيل عفلق وأفكار حزب البعث وصدام حسين، على السلطة والدولة والمجتمع.

في الصف الثاني الابتدائي، وفي طريق عودتنا من المدرسة، كنت بمعية زميلي «قاسم شمخي»، الذي تميز بطول قامته بين الطلاب، وعندما أردنا عبور جدول «كريمة» لم نجد القنطرة، لأنها سرعان ما تنهار لأي طارئ، لفرط هشاشة بنائها، فاضطّررنا

للخوض في الماء، كان الجدولُ يجري بتيار يتطلب التماسكَ والثباتَ أثناء العبور، فتقدم زميلي حاملاً كتبي وكتبه، وعبر إلى الضفة الثانية، ثم اقتفيت أثره، وبعد خطوات جرفني التيار، فغطستُ في الماء وغرقتُ. كان «قاسم شمخي» يراقبني بحذر، لحظة غرقِي وثب إلى النهر بثيابه، وأمسكني بشدة من شعر رأسي وأنجاني. تلاشتُ قُوأي، ارتجف جسدي، سقطت على الأرض، من فرط الإعياء ورهبة الذعر، لبثتُ فترةً مستلقياً مضطرباً، حتى استعدتُ طاقتي بالتدريج.

ما برحنا نكابد معاناة طريق الذهاب والإياب إلى المدرسة، ففي الخريف والشتاء والربيع، تُروى المزارع التي يخترقها طريق مشينا، مما يضطرننا للخوض في برك الأماكن المنخفضة في الطريق حفاة في الطين والوحل. لكن في المدرسة ينبغي أن نغسل كلَّ أثر للطين أو الوحل، وننظف ما تلطخت به ثيابنا.

نخضع في المدرسة لتفتيش صباحي يتفقد ثيابنا، وأيدينا، وأظافرنا، وكتبنا. في حالة اكتشاف المدير لما يعتقد أنه مخالفة لتقاليد الانضباط المدرسي، يسوقنا لعقاب قاس، بضرب العصا على أكفنا، أحياناً يضربنا بحافة المسطرة الحادة على ظهر كفينا. المؤلم أن أكثرنا يجف ظهرُ كفه ويتقلص، فيتشقق وينضح دمًا بسبب البرد. مع ذلك يتعرض لهذا العقاب الأليم، من دون أن تأخذ المدير أو المعلم رافةً أو رحمة، كأنهم يتهجون بوليمة عذاب الأطفال الصباحية وبكائهم ولهعهم.

صورة المعلم في وجداننا تساوي الجلاء، تشي بالغلظة والفظاظة والذعر، نادراً ما يشذ أحد منهم عن هذه القاعدة. المعلمون شباب، في مطلع العقد الثالث من أعمارهم، تخرجوا حديثاً من «دار المعلمين الابتدائية»، ثقافتهم متواضعة، بلا خبرات طويلة متراكمة، ينحدرون من مدن صغيرة، بعيدة عن العاصمة، يتصرّفون بما يحلو لهم، بلا تفتيش أو محاسبة تراقبهم في مدرستنا النائية، لذلك تتفجر كلُّ عاهاتهم وتشوهاتهم وخشونتهم أثناء تعليمهم لنا. أكثرهم خبراء في الذم واللوم والتقريع والتوبيخ والهزاء. يلاحقوننا بالهزاء، بنعتنا بـ «القرويين، المعدان، المتخلفين، الوسخين، الأغبياء...». يوصف كلُّ قرويٍّ من منظورهم تافهاً متخلفاً همجياً. لا يدركون قيمة الرعاية والدعم النفسي والتشجيع في تحفيز الناشئة وتنمية مواهبهم. لم يدرك معلمونا أن الكلمات المريضة تمرض الرُّوح، الكلمات الجارحة تجرح الرُّوح، الكلمات الميتة تميت الرُّوح، الكلمات الحية تحيي الرُّوح، الكلمات المضيئة تضيء الرُّوح، الكلمات المبتسمة نكهة الرُّوح، الكلمات الجميلة جمال الرُّوح.

يجهل معلومونا علم النفس التربوي، وعلم نفس الطفولة، كأنهم يتضامنون مع حكامنا الجلادين على ترويضنا منذ الصغر على الخضوع والخنوع والمسكنة. يكرسون جهودهم لتربيتنا على ذهنية القطيع، وغرس نفسية العبيد لدينا، يحرصون على كسر شخصياتنا، وتدريبنا على استمراء الذل والهوان في الحياة. لا يمكن أن ينهض مجتمع مُهانٌ مستلب مستباح مدجّن على الرضوخ والانقياد. لا يدري معلومونا أن حق الخطأ ضرورة تربوية في المجتمعات الحية. لا يمكن أن ننهض إذا كان المعلمُ يُدجّنُ طفولتنا ويُنمطُها، بنحوٍ نغدو كأننا نسخة واحدة يتشابه فيها كل شيء، بينما يتجاهل حق الاختلاف، الذي يفضي غيابه إلى سُبّات المجتمع، وتحول البشر إلى كائنات محنطة بلا ملامح شخصية.

(٩) الولوج بالطوابع وصور المشاهير

في المرحلة المتوسطة التحقت بمتوسطة قلعة سكر، وبدأت أتعرف على المراسلات البريدية وطوابع البريد، وبعض الكتب في هذه المدينة. حرصت على نزع الطوابع البريدية من أغلفة الرسائل التي تصلني من أخي الذي كان يعمل في الكويت، وما أعثر عليه من طوابع رسائل ممزقة ومهملة أغلفتها في مكب النفايات.

طابع البريد هو أول رصيد بدأ يتراكم لأرشيقي البدائي البسيط، كان طابع البريد نافذة ضوء تمدني صورها بشيء من معرفة مناسبات وأعلام ورموز بلدي، بل كان نافذة اكتشاف لبعض البلدان التي لم أكن من قبل أعرف حتى اسمها. وبمرور الأيام تملكنتني رغبة الاحتفاظ بما يصلني من رسائل، وبعض صور المفكرين والفلاسفة المنشورة في الصحافة. أتذكر في ذلك الوقت أنني قمت بإلصاق صور فلاسفة ومفكرين غربيين، اقتطعتها بمرور الأيام من صحف قديمة، على «كارتونة» أصبحت لوحة، وعلقتها في غرفة الطين بمنزلنا الريفي. طالما أثارت هذه اللوحة فضول الفلاحين في القرية الذين يزوروننا، فيتساءلون بدهشة واستغراب: من هؤلاء؟! خاصة وأن صورًا لأمثال هيغل وماركس وكانط وشوبنهاور ونيتشة وغيرهم من الفلاسفة لم تكن ملامحهم مألوفة في مجتمع صغير مغلق كقريتنا، مجتمع شفاهي صلاته مع ما حوله هامشية ومحدودة جدًّا، لا يرى من الألوان سوى ألوان السماء والمحاصيل الزراعية والحيوانات. كانت تثير الفلاحين نظرات أعين الفلاسفة الحادة، شعورهم الطويلة، وجوههم الصارمة، لا توحى وجوههم بهدوء وابتسامة واسترخاء ودعة وراحة ودفع. أضطر أحيانًا إلى التحدث

للفلاحين عن أن هؤلاء رجال كبار، وأحاول أن أقارن بينهم وما يختبئ في ذاكرتهم من رجال مقدسين وفرسان وزعماء تاريخيين، نسج لهم متخيّلهم الجماعي صوراً شديدة الإثارة، عابرة للزمان والمكان. رسمها ذلك المتخيّل الذي أضحى منبعاً يصوغ رؤيتهم لله والمقدس والإنسان والعالم، ويحدد مفهومهم للحقيقة، وكيفية إدراكها.

كانوا يعربون عن دهشتهم من هذه اللوحة النابئة في غرفة طين، غريب كل شيء فيها على ما تتحدث به صورها، إذ لا ديكور أو أثاث أو ترتيب متسق فيها. إنها صور لا معنى تبوح به إليهم، إلا ما يحيل إلى متخيّلهم الميثولوجي للمقدس، المفارق للصور الدنيوية الحسية. أكثر من مرة ازدرى بعضهم أصحاب هذه الصور، فوصفهم بالجنون أو الهبل، وأسمعوني عبثية هذه اللوحة الغرائبية التي صنعتها لمخلوقات تشير الاشمئزاز والقرق، بوصفها لا تشبه مفهومهم للكائن البشري. مفهوم البشر في قريتي هو الفلاح والراعي ابن الأرض، المألوف والمعروف، وكل إنسان غيره من الصعب منحه صفة الآدمية لدى هؤلاء الناس الذين لا يعرفون إلا أساطير عن الأجناس البشرية خارج محيطهم.

(١٠) السأم السريع من تدوين اليوميات

في مرحلة دراستي الثانوية في مدينة الشُّطرة جنوب العراق بدأت بتدوين يوميات في صفحات مفكرة صغيرة جداً، أكتب كل يومٍ مساءً عدّة جمل، تشير إلى أهم الحوادث والمواقف الشخصية في ذلك اليوم. وهي عدوى استبدت بي من بعض زملائي في الإعدادية التي درست فيها، إذ كان التلامذة من جيلي يُغزَمون بهوايات متنوعة، منها كتابة الشعر الشعبي العراقي في دفاتر صغيرة، والحرص على استظهاره وإنشاده وغنائه عند سهراتهم ليالي العطّل في السكن الطلابي، ومنها الشغف بصور المطربات ونجوم الفن، التي يتصيدونها من مجلات الفن اللبنانية والمصرية. وجدت نفسي خارج غواياتهم وهواياتهم، ما خلا تدوين يوميات قبيل النوم كل ليلة، وهي تسجيل رديء لحوادث شخصية رتيبة، لا تشي برؤيا لما تبوح به تلك المواقف والحوادث. لم تتواصل هذه العملية طويلاً، إذ سرعان ما شعرت بتفاهة ما أقوم به وعدم أهميته، لذلك أعرضت عن ذلك، وأهملت تلك اليوميات. ربما لو استمرت كتابتي لليوميات مدة طويلة لتطورت عمودياً وأفقيّاً عبر انفتاحها بمرور الزمن على فضاء بديل، يمنحها طاقة تجدد حيويتها وتكرس ديمومتها. حتى اليوم أعجز عن أن تصير الكتابة مهنتي اليومية.

اكتشفت لاحقاً أن مزاجي الشخصي لا يُطبق الرتبة، وسرعان ما يسقط في السأم والضجر. لحظة يكرر اليوم صورة الغد، وينسخها كما هي بكل تفاصيلها وألوانها، أشعرُ بكوابيس مرّة. في التكرار يتوقف الزمن الشخصي الباطني، لذلك لا أطيعه. لعل ذلك هو سر أسفاري وهجراتي في عوالم المدن والبلدان والكتب والأفكار والأشخاص والأشياء. لا تغويني هوايات وموضات جيلى، وحتى لو هرولت بُغية محاكاتهم سرعان ما أهرب، كي أسكن لما تسكن إليه رُوحى.

(١١) الصورة الأولى في الكاميرا الشمسية

أول صورة فوتوغرافية طلبتها منى المدرسة الابتدائية، كي يلصقوها على صفحتي في سجل تلامذة المدرسة، هي صورة شمسية التقطها مصور بكاميرته الخشبية في مدينة الرفاعي. لا أتذكر صورة سبقتها. أدهشتني العبقرية الفذة لمخترع الكاميرا الشمسية، ففي زيارة لمعرض الفنان والمخترع ليوناردو دافنشي (١٤٥٢-١٥١٩م) في مدينة فلورنسا الإيطالية عام ٢٠٠٧م، شاهدت نموذجاً خشبياً ابتكره للكاميرا التي كان يحلم بصناعتها، بموازة ما أنجزه من اختراعاته الكثيرة، أو ما اقترح فكرته ورسم خارطة لصناعته تترقب من ينتجها في زمان لاحق. أدركت أن عقل الإنسان يمكنه أن ينجز الكثير من وعوده وأحلامه، وإن كانت تبدو للوهلة الأولى وكأنها مستحيلة.

لاحظت أن الصورة تنطبع ابتداءً بشكل مقلوب على رقاقة بلاستيكية تسمى «جامة»، ربما لأنها شفافة كالزجاج الذي نسميه باللهجة العراقية «الجام». «الجامة» صورة لا تشي إلا بملامح باهتة، كأنها ملامح موتى. ثم يقوم المصور بعد ذلك بغسلها بمحلول كيميائي داخل صندوق أسود، وبعد أن تجف يصورها من جديد، لينتج عدة صور منها.

عثرت في صورتى على شبح يحاكي بعض تعبيرات وجهي، ابتهجت كثيراً حين شاهدت صورتى للمرة الأولى في حياتي، وكأنني عثرت في صورتى على شيء من ذاتي، وكل ذات عاشقة بطبيعتها لذاتها. لا نمتلك في بيتنا «مرأة» نرى فيها وجوهاً صباحاً ومساءً، إلا امرأة صغيرة جداً يستعملها المرحوم أبي فقط عند حلاقة ذقنه، وبعد أن يفرغ من الحلاقة يحتفظ بها في صندوق صغير مع ماكينة الحلاقة. المرأة أول نافذة ضوء للكائن البشري يكتشف فيها صورة وجهه وبعض ثيمات جسده، وتُبدد شيئاً من عتمة الطبقات المبهمة لعوالم الذات.

كم أسعدني هذا المنجز البشري الذي منح الإنسان فرصة لرسم صورته بلا ريشة رسام وألوان، وكأن الكاميرا تحمل بُشرى يشرق من نافذتها ضوء على دنيا الغد. أثارني شكل الكاميرا الشمسية وصندوقها المغطى بقماش كثيف أسود، وكيف يُدخل المصور رأسه فيه لإنتاج الصورة عبر سلسلة عمليات بطيئة رتيبة.

كلما رأيت اختراعاً ومنجزاً جديداً للعلم أفرح، لبثت هذه الحالة معي إلى اليوم، وإن بتوتر أخف. كثيراً ما أشعر أن كل اختراع يزف بُشرى للعيش في غد أجمل، يهديها أولئك المخترعون الأفيان لكل إنسان في الأرض، وإن كان ذلك الإنسان لا يعرف قيمة منجز العلم، أو يناهضه كما هي الجماعات المتوحشة عدوة العلم والمعرفة والتكنولوجيا، غير أنها لا تنني توظيفها في إدارة وإنتاج فاشيتها الدموية.

مكاسب العلم عندي هي مرايا الغد التي تصوّر أحلام البشر وما يرتسم فيها على الدوام من انتصارات عقله على توحش الطبيعة، وتحطيم قسوتها، وقدرته على ترويضها، وظفره باستثمار ثرواتها، من أجل أن تصير حياته أسهل وأجمل. هكذا كان شعوري مع أول سيارة ركبتها، تنتمي صناعتها إلى خمسينيات القرن الماضي، هيكلها مصنوع من الخشب، ما خلا محركها الذي كان يعمل بالنفط الأبيض «الكروسين»، ولا يدور إلا بـ «الهندر».

لا أتذكر التقاط صور أخرى لي بعد هذه الصورة، إلا بضع صور لمعاملات إصدار الجنسية ودفتر الخدمة العسكرية ووثيقة التخرج من الابتدائية، نهاية الستينيات من القرن الماضي.

(١٢) الشُّطرة مدينة السياسة والثقافة

بعد تخرجي من المدرسة المتوسطة في مدينة «قلعة سكر» جنوب العراق، انتقلت إلى مدينة الشُّطرة، التي أقمت فيها ثلاث سنوات، حتى تخرجت من الدراسة الثانوية. تمتلك الشُّطرة منذ أكثر من نصف قرن شخصية مدينة، لا تخلو من فرادة في محيطها الإقليمي. مدينة تشهد عروضاً سينمائية ليلية، فيها استوديو حديث للتصوير أسسه رجل محترف، ومكتبة عامة ثرية قرأت فيها الجزء الأول من كتاب «لمحات اجتماعية في تاريخ العراق الحديث» لعلي الوردي، وكتبت تعليقات على حواشي صفحاته، لا أعرف مدى أهميتها، وإن كنت أتمنى أن أعثر عليها الآن، كي أكتشف منطق التفكير الذي

تملك عقلي ذلك الحين. الافتقار للأرشيف الشخصي افتقار لأهم أداة نكتشف فيها تاريخ تطور الوعي الشخصي ومحطات عملية التفكير، والمنعطقات التي عبرها العقل. مطلع سبعينيات القرن الماضي كانت «الشرطة» أكثر تحضرًا من المدن الصغيرة بجوارها، تنفرد هذه المدينة بوجود مكتبة لبيع الصحف والمجلات، المعروف عن صاحبها الكهل وقتئذٍ أنه يساري، لذلك كان يعرض للبيع مجلات العربي الكويتية وغيرها والصحف العراقية. في الشرطة مطاعم تقدم أكلات شهية لم أذقها من قبل. وصالة لعرض الأفلام السينمائية، فيها دخلت لأول مرة السينما، وشُغِفْتُ برومانسية الأفلام الهندية، كنت أغرق في انفعالات حارة، عندما يتصاعد التمثيل ليصل إلى ذروة المواقف العاطفية التراجيدية، والكلمات الحارقة. أكثر من مرة تباغتني دموعي لحظة الغرق في مشاهدا بحزن وألم. الأفلام الهندية تتحدث بكلمات وتعرض مشاهد عن بؤساء الهند، تحكي شيئاً من مرارات ومواجع وجروح طفولتي وفتوتي.

بعد أقل من عامين امتنعت عن دخول السينما، وهجرت مشاهدة أي فيلم، كذلك هربت من استماع أية موسيقى، ولم أعد أذوق فتنة ألوان الصور الجذابة، حدث ذلك بعد أن طالعت كتاب «معالم في الطريق» لسيد قطب في الصف الخامس الثانوي. جرحْتُ رُوحِي غوايةً شعاراته وأناشيده، مثلما استنزفتُ مشاعري النصوص الأخرى لأدبيات الجماعات الدينية. إنها نصوص كلما غرقت في مطالعتها، أسجل غياباً إضافياً عن عوالم الفنون الجميلة، بل إن مطالعتي للمزيد من تلك النصوص تغيبني عن تذوق صور الله الجميلة، وتجليات جماله في الوجود.

في هذه المدينة شباب يهتمون بمطالعة الكتب والصحف والمجلات، يحاولون الانفتاح على عصرهم، ومواكبة كل ما هو جديد بحدود إمكاناتهم الضيقة. تتردد في كلماتهم أسماء بعض الفلاسفة والمفكرين والأدباء والكتّاب، ويؤشرون لبعض مؤلفاتهم المعربة في أحاديثهم. وصف البعض «الشرطة» وقتئذٍ بـ «موسكو الصغرى»، لأن الحزب الشيوعي العراقي يمتلك قاعدة شبابية واسعة فيها.

في الشرطة بدأت تتراكم الصور في أرشيفي الشخصي، إذ كان بعض زملائي يمتلكون كاميرات تصوير عادية، مضافاً إلى وجود مصور يحتكر هذه الحرفة في المدينة، ولا يكفُّ عن التفتن في تلوين الصور وتجميلها. بالتدريج اجتمعت لدي مجموعة صور شكّلت أول ألبوم اقتنيته مطلع سبعينيات القرن الماضي وأنا بعمر ١٦ عاماً، ثم أضفت له ألبوماً آخر بعد مضي عدة سنوات.

بعد عودتي من المنفى الذي أمضيت فيه ربع قرن تقريباً، زرت هذه المدينة وذهبت إلى محل ذلك المصور فوجدت أحد أبنائه، وحدثته عن أنني كنت زبوناً لأبيه، وأتمنى أن أحصل على نماذج من صوري القديمة لديهم التي لا أمتلك أياً منها اليوم. لم أعثر من صوري في السبعينيات إلا على ثلاث صور: الأولى تعود للعام الدراسي ١٩٧١م. والثانية مع زميلي في الثانوية ابن الفهود جبار هزل في الشطرة عام ١٩٧٢م، هو قدمها لي بعد عودتي للوطن. وثالثة مع صديق العمر المرحوم صالح هادي عودة السعيد، عندما زرته في الموصل، حين كان جندياً مكلفاً خريف عام ١٩٧٣م.

(١٣) انطفاء لهيب الشغف بالذاكرة

رغم حاجتي العميقة لأرشفة وتوثيق ذاكرتي، كما هي حاجة كل إنسان الأبدية لتخليد ذاكرته، لكن انخراطي في الجماعات الدينية في مرحلة مبكرة من حياتي أطفاً لهيب الشغف بالذاكرة، إثر تدجين متواصل، لا ينشد إلا تنميط الذات عبر إذابتها في الجماعة، والتنكر لحاجات جسد الإنسان ومشاعره، وتجاهل ظمأ رُوحه، وإطفاء منابع الفرح والمرح في شخصيته. في هذه المرحلة لم تعد للصور وكل وثيقة تتصل بالأرشفة الشخصي أهمية عندي؛ ذلك أن لدي مهمة «رسولية» أعظم وأسمى من كل هذه الهويات الرخيصة. كما تشدد على ذلك رؤيتي الجديدة للعالم، المستقاة من أدبيات هذه الجماعات.

طالما عشت صراعاً عنيفاً في مشاعري وحواسي الظاهرة والباطنة التوافقة لكل ما هو جميل، وبين ما تمليه عليّ مفاهيم وتقاليد الانتماء لهذه الجماعات، التي تقول تعاليمها إن كل شيء جميل في حياتك مؤجل، أي إنك سوف تستوفيه نسيئةً غداً، لا نقداً هذا اليوم. وكأن ما في الحياة من ضوء ومسرات كله لا يليق بمن يؤمن بالله ورسوله الكريم «ص». الغريب أن أدبيات هذه الجماعات لا تكثر بالاستفهام الإنكاري للقرآن، وإشارته في أكثر من آية لعدم تحريم زينة الله والطيبات، مثل: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ (الأعراف: ٣٢). ما أفهمه أن «زينة الله والطيبات» تؤثر لجماليات الوجود، وكل ما يضيء ظلام العالم ويبدد عتمة أيامه.

تشدد تلك الأدبيات على أن مهمتها في هذا العالم هي التمهيد لإقامة دولة دينية، حتى لو تطلب ذلك الموت، لأن «الموت — وليس الحياة — هو أسمى أمانيتها»، كما يشدد شعار «الإخوان المسلمون». في سياق التثقيف على هذه المقولات لم تعد لأية صورة أو وثيقة شخصية أهمية تذكر لدي مهما كانت قيمتها.

ذبل اهتمامي بالصور والطوابع، ومسودات تمارين كتاباتي الأولى، وغيرها من أوراق وأشياء الخاصة. حتى في زواجي سنة ١٩٧٧م، ومن قبله عقد القران، أهملت عمداً تصوير هذه المناسبة، إلا إن زوجتي وعائلتها كانوا حريصين على التقاط بعض الصور. مع العلم أن إخوتها لم يكونوا بعيدين عن ثقافة هذه الجماعات، لكن تربيتهن المدنية احتفظت بشيء من الحس الجمالي، لذلك فشلت تقاليد هذه الجماعات بإطفاء ذلك الحس، بخلاف تربيتي الريفية وتقاليد القرية التي شكلت أرضية خصبة للتشبث بتقاليد الجماعات الدينية.

في آذار/مارس عام ١٩٨٠م أصدرت مديرية الأمن العامة ببغداد أوامر مشددة بمطاردتي وإلقاء القبض عليّ عاجلاً، بسبب اعترافات انتزعت تحت التعذيب لبعض الشباب من رفاقي، وأصدرت عليّ — فيما بعد — «محكمة الثورة» حكماً غيابياً بالإعدام حتى الموت عام ١٩٨١م. اختنقت يومذاك، بعد أن ضاقت عليّ جغرافيا وطني العراق الواسعة، بادرت إلى جملة تدابير وقائية، أولها التخلص من كل أرشيف الصور الشخصية والعائلية، فأحرقتها كلها. وقتها رغبت زوجتي أن تحتفظ ببعض صور العقد والزواج، لكنني مزقتها، وأحالتها محرقتي جميعاً إلى رماد. كذلك عمدت لإحراق كل ما في خزانتي من مقالات الجريدة السرية لحزب الدعوة الإسلامية، الذي كنت منتظماً فيه، ولم أحتفظ إلا بمقالة مخطوطة مطولة، كتبها مسئول في الحزب المرحوم الشيخ حسين معن، بعنوان: «فقه الدعوة»، كانت خلاصة نقاش بيننا حول المشروعية الفقهية للحزب، ومصادر الإلزام والتكليف الفقهي لطاعة وانضباط الأعضاء المنخرطين فيه بما يصدر لهم من أوامر. لم أجد أفضل من ساحة المنزل الصغير المتداعي، الذي أسكنه على حافة «بحر النجف»، في حزام البؤس والحرمان، كي أضع هذا النص في عدة أكياس بلاستيكية محكمة وأدفنها بعمق أكثر من متر، لا أدري ساعتها أن دفني لهذا النص سيغييه عن عالمنا إلى الأبد، مثلما يُغيب الدفن الموتى في مقبرة النجف إلى الأبد.

(١٤) فوبيا الكاميرا

بعد هجرتي من العراق استبدت بي رغبة التخلص من كل ورقة أو صورة أو أي أثر مادي يحيل الشرطة السرية إلى نشاطاتي واجتماعاتي، لذلك لم أهتم بالصور أو الأوراق الخاصة، وأتخاشى على الدوام التصوير مع الشباب المنتمين إلى حلقاتي الحزبية، بل أمتنع من التصوير مع من يحضر دروسي غير المعلنة أيضاً التي أقدمها لتلامذة جامعيين في بيوت أصدقاء.

لبثت في الكويت أربع سنوات، لم أشعر يوماً فيها بالأمان، رغم أنني وجماعتي التي أنتمي إليها لم نكن نستهدف تغيير نظام الحكم في هذه الدولة، ولم نشكل تهديداً للأمن فيها، لأن جهودنا مكرسة لمقاومة نظام صدام الفاشي فقط. كنت مستعداً في أية لحظة لمداهمة الشرطة السرية والاعتقال، لذلك أُمزق وأحرق كل ما يمكن أن يُظن أنه رأس خيط يدل جهاز الأمن على شبكات علاقاتي، ونسيج تنظيماتي، وحلقاتي المتعددة، إذ كنت كل أسبوع أدير ٢٤ من الحلقات التنظيمية، والدروس والندوات الدينية والتثقيفية. في ديسمبر عام ١٩٨٣م باغتتنا سلسلة تفجيرات في الكويت، لا نعرف من نفذها ذلك اليوم، حدثت إثرها سلسلة اعتقالات ومطاردات، اضطُرت بعدها بأسبوع لمغادرة الكويت، بعد أن عرفتُ بوشاية كاذبة للمباحث من أحد الأشخاص المعتقلين المتورطين في التفجيرات ضدي. وكموقف احترازي اعتقلت المباحث صاحب الشقة التي كنت أستأجرها، بوشاية كاذبة أيضاً لشخص عابث، ثم أطلقوا سراحه بعد أيام قليلة. من المفارقات أن هذا الرجل الطيب صاحب الشقة رحمه الله (توفي قبل سنوات قريبة)، غرق في هلع وكوابيس مزقته بعد اعتقاله، ولفرط رعبه قام بنقل مكتبتي إلى الصحراء، وأحرق كل الكتب فيها، حتى تفاسير القرآن. وهي مكتبة تضم كتباً ليست محظورة، إذ اشتريتها كلها من مكتبات الكويت، تجاوز ثمنها بمجموعها ٢٠٠٠ دولار.

قبل مغادرتي الكويت اتخذت إجراءً وقائياً أحرقتُ فيه ما اجتمع لدي من صور، ادخرتها كذكرى عطرة من رحلات أداء مناسك الحج والعمرة، خشية تسربها للمباحث، وكى لا يتهم بعض الأشخاص الأبرياء من الأصدقاء بتهم باطلة فيقع ضحية، كما يحدث في كل موجات الاعتقال في بلادنا. هكذا بعد أربع سنوات يجل وعد المجزرة الثانية لبقايا ذاكرتي الموشومة، وبقايا أرشيفي الصغير جداً.

باتت هذه الحالة من عاداتي المزمنة، إذ طالما سارعت بتمزيق وحرق رسائل أو أوراق، حيثما كنت وكانت. وأحياناً بعد مضي سنوات في مناسبة ما أتذكر قضية هامة وأوردتها رسالة من صديق، أو بعض الأوراق التي تتضمن موضوعاً يهمني اليوم، وأحتاج الاستناد إليها كوثيقة، فأفتش عنها لكن دون جدوى. يبدو أن أرشيفي كان وما زال ضحية كوابيس مدفونة في أعماقي، يعلنها صوتٌ خائفٌ مخيف، كأنه يخبرني: «بين أن أعدمَ أو أن أعدمَ أرشيفي.»

بعد هذه المجزرة لبثت سنوات طويلة في المنفى أمتنع عن التصوير. ذاكرتي الجريحة تنزف حينما يدعوني أي شخص للتصوير، لا أبالغ إن قلت إنني مكثت عدة

سنوات تنتابني حالة يمكن أن أنعتها بـ «فوبيا الكاميرا»، حتى انتقلت حياتي رغماً عني إلى طورها الجديد تبعاً للطور الوجودي الجديد للعالم، الذي أنجزه الإنترنت وتكنولوجيا المعلومات وغيرها، وإنتاج هذه التكنولوجيا لعالم بديل، انهارت معه الكثير من الخصوصيات الشخصية، وأمست أكثر الأسرار سريةً مفضوحةً شئنا أم أبينا، ولم يعد منطق الحدود الحسية المادية فاعلاً، وإن ولدتْ في سياق عالمنا البديل حدود تشبهه، هي حدود رمزية لا مادية، ربما هي أقصى من الحدود المادية.

الفصل الثالث

نسيان الإنسان (٢) مرايا الذات

(١) أولد كل يوم عبر أخطائي

يُبهرني الحماسُ والتدفُّقُ والمثابرةُ والتألُّقُ عند الشباب. لا شك أن الشباب أثنى رأسمال بشري في كافة المجتمعات، يحلمون بما لا نحلم به، يغامرون بما لا نغامر به، يكتشفون ما لا نعلم به، يقتحمون ما لا نفكر فيه، بل يجازفون في اقتحام ما هو محظور التفكير فيه. نموذجهم المستقبل لا الماضي، رؤيتهم تتحرر على الدوام من كوابح الموروث، وتجازف بمغادرة الراهن. يَنشدون عالمًا جميلًا، لا ترهقه أغلال المفاهيم الميتة، ولا تفتك فيه سموم المقولات القاتلة.

يلد الأبناء الآباء، كما يلد الآباء الأبناء. ما يتعلمه الآباء من الأبناء اليوم، أشمل وأغنى وأكثر مما تعلمه الأبناء من الآباء أمس. تعلمت من أبنائي أكثر من آبائي، ومن تلامذتي أكثر من أساتذتي، ومن الشباب أكثر من الشيوخ، ومن اليوم أكثر من أمس، ومن الحاضر أكثر من الماضي، ومن أخطائي أكثر من صوابي، ومن البؤساء أكثر من السعداء، ومن الفقراء أكثر من الأغنياء، ومن المهمشين أكثر من الأسوياء.

تعرفت عبر تلامذتي وأبنائي على شيء من: آراء فلاسفة حطموا أصنام الذهن التي لم يتنبه لها المتفلسفون إلا بعد عشرات السنين، ومفاهيم مفكرين مغمورين لم يهتم بهم كثيرون، ومنجز أدباء مجهولين لم تتداول نصوصهم شلُّ المهرجين، ورؤيا فنانيين منسيين مدهشين لم يدرك إبداعهم المعاصرون.

أوصلني أبنائي وتلامذتي معهم إلى قارات عميقة، كثيفة، متنوعة، خصبة، لم أكتشفها من قبل، بالرغم من أنني أنفقت عمري بالمطالعة قبل كل شيء، منذ المرحلة الابتدائية لم أبرح الكتاب والورقة والقلم، في حضر أو سفر، في صحة أو مرض، في فراغ أو زحمة أعمال.

أدركتُ مبكرًا أن الأفكار كائناتٌ حيّة، تظل تنمو وتتجدد ما دام الإنسان يقرأ بتأمل، ويفكر بهدوء، ويتعلم من نقد القراء الأذكياء، ويمتلك شجاعة الاعتراف بخطأ شيء من أفكاره السابقة، ولا يراها حقائقَ نهائية.

وُلدتُ ولاداتٍ عديدة في حياتي، وما زلتُ أولدُ كلَّ يوم من جديد. أولدُ كل يوم من جديد عبر أخطائي، أولدُ كل يوم من جديد عبر تجاربي، أولدُ كل يوم من جديد عبر مطالعاتي، أولدُ كل يوم من جديد عبر مجازفتي باستئناف النظر في أفكارِي، أولدُ كل يوم من جديد عبر تهوُّري في عبور ما هو قارٌّ ومغلق في هويتي، أولدُ كل يوم من جديد عبر مقدرتي على تجاوز ذاتي، أولدُ كل يوم من جديد عبر إدراكي لتناقضاتي، أولدُ كل يوم من جديد عبر اكتشافِي لعجزِي وجهلي وضعفي، أولدُ كل يوم من جديد عبر توطُّني التراث وتشبُّعي بمناخاته أكثر من خمسة وأربعين عامًا، أولدُ كل يوم من جديد عبر قراءاتي وهرولي المزمّنة وراء كل فكرة ومفكر وكتاب ومقال جديد، أولدُ كل يوم من جديد عبر أسفاري الرُّوحية القلبية العقلية، أولدُ كل يوم من جديد عبر تنوع وتعدد صداقاتي مع المختلفين عقائديًا وثقافيًا وأيديولوجيًا، أولدُ كل يوم من جديد عبر رحلاتي بين البلدان. الولادة الأثْرى تتجلى في أنني أولدُ كل يوم من جديد عبر تلامذتي وأبنائي، بعد أن حررتهم من كافة أنماط التبعية والعبوديات، ومنها: العبودية لي؛ فحرروني هم فيما بعد من عبودياتي. أصبحتُ أستفيق كل يوم، وأنا ألح أفقًا ييوح بالهموم الحارقة والرؤى المشتعلة، لحظة صارت عقولهم تقصّصني بأسئلة مشاغبة مثيرة على الدوام، أرى ضمائرهم تكتوي بالغيرة على الضحايا، وقلوبهم تتطلع إلى كل ما هو جميل في هذا العالم، وأرواحهم تشتعل بجذوة أبدية لا تنطفئ، تنشد الخير والسلام في العالم. وهم يزعمون الأساسات، وينتهكون ما أدمنتُ عليه، بوصفه أخلاقًا، فيثيرون فيَّ الرعب والفرع، غير أنني أستفيق وأهدأ لحظةً أستحضر الوصية التربوية الفائقة الأهمية، المنسوبة للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «لا تُكروهوا أولادكم على أخلاقكم، فإنهم خُلِقوا لزمان غير زمانكم.»^١

^١ «لا تُكروهوا أولادكم على أخلاقكم، فإنهم خُلِقوا لزمان غير زمانكم»، منسوبة للإمام علي. لم أعثر عليها بعد بحث في المصادر الروائية، يبدو أنها حكمة منسوبة لأكثر من واحد، فقد نسبها الشهرستاني في

(٢) الأقدار ترسم خارطة الحياة ومصائرهما

التاريخُ يصنعُ الإنسانَ أكثرَ مما يصنعُ الإنسانُ التاريخَ. أقدارُ كل واحد من البشر، والمحطاتُ التي تمر فيها مسيرة حياة كل فرد، هي ما يصنعُ شخصيته ويرسم ويلوّن صورته. ما ينتجه الإنسانُ يعود ليمتلك الإنسانُ؛ التقنيةُ أنتجها الإنسانُ فعدت لتمتلكه، حتى ما لم يكن مادياً من أفكار ومعتقدات وأيديولوجيات تعود لتمتلك الإنسان.

عشتُ طفولتي وفتوتي في القرية، ثم تنقلتُ منذ شبابي في مدن وبلدان عديدة. انخرطتُ في التعليم الحديث، الابتدائية والمتوسطة والثانوية والجامعة، وانتقلتُ إلى الحوزة في النجف ثم حوزة قُم. أكثرُ البلاد التي عشتُ فيها سنوات طويلة لم أذهب إليها باختيار وتخطيط مسبق، فجأة أجد نفسي في أماكن قادتني إليها أقداري. اضطررتُ للفرار من وطني العراق إلى الكويت نهاية شهر مارس سنة ١٩٨٠م. في ديسمبر ١٩٨٣م اضطررتُ للفرار مجدداً من الكويت إلى سوريا، ثم منها إلى إيران، بعد أن مكثتُ في دمشق ثلاثة أشهر. في إيران كانت حوزة قُم هي المقام الذي أمضيت فيه أطول مدة في حياتي.

انتميت لحزب الدعوة الإسلامية في النصف الثاني من سبعينيات القرن الماضي، في ظروف هي الأشرس والأعنف في ملاحقة البعث الصدامي للدعاة، نهضت بمسئولية الحزب في مدينة الرفاعي وقتئذٍ، ثم أصبحت عضواً في اللجنة المركزية للحزب بالكويت

الملل والنحل إلى سقراط، وذكرها بالنص التالي: «لا تُكروهوا أولادكم على آثاركُم، فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم.» الملل والنحل للشهرستاني، مؤسسة الحلبي، ج ٢، ص ٨٧. لاحظتُ أن أول من أوردها عن الإمام علي هو ابن أبي الحديد، بالنص التالي: «لا تَقسروا أولادكم على آدابكم، فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم.» ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، قُم، مكتبة المرعشي النجفي، ط ١، ١٤٠٤هـ، ج ٢٠، الحكم المنسوبة، ص ٢٦٧، رقم ١٠٢. وعنه، كما يبدو، نقلها جورج جرداق في كتابه: روائع نهج البلاغة، وأورد نسبته إلى نهج البلاغة (بدل أن ينسبها إلى شرح نهج البلاغة)، واستبدل بكلمة «آدابكم» كلمة «أخلاقكم». كما أن محمد جواد مغنية يرويها كما يلي، من دون ذكر سند: «لا تُكروهوا أولادكم على أخلاقكم، فإنهم خلُقوا لزمان غير زمانكم.» محمد جواد مغنية، في ظلال نهج البلاغة، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٣، ج ٢، ص ٤٨١.

ينظر أيضاً: إغاثة اللفهان من مصايد الشيطان لابن القيم، تحقيق محمد حامد الفقي، الرياض، مكتبة المعارف، ج ٢، ص ٢٦٥. وأيضاً: الكشكول للبهائي، تحقيق: محمد عبد الكريم النمري، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ج ٢، ص ١٦٠.

مدة إقامتي هناك، إلى مغادرتي الكويت نهاية سنة ١٩٨٣م، ثم أصبحت عضواً في لجنة الدعوة في سوريا حتى مغادرتها، للالتحاق بالحوزة مجدداً في قم، سنة ١٩٨٤م. ابتعدت تدريجياً عن التنظيم، إلى أن أعلنت انقطاعي التام عن الحزب بداية سنة ١٩٨٥م، حين بدأت أدلجة الدين والتراث تضمحل في وعيي، من دون الدخول في صراع أو معارك، أو انشقاق يفتش عما هو أصيل، ويندد بما هو دخيل، مثلما فعل بعض رفاقي، وبالتدريج نأيت عن العمل السياسي، وانصرفت للمشاكل الفكرية. كان زال يهمني الاحتفاظ بما هو إنساني في علاقاتي الاجتماعية وصداقاتي التاريخية مع أولئك الناس الذين أمضيت معهم تجربة من أخصب تجارب حياتي.

أحاول في عمل لاحق التحدث بإسهاب عن محطة حياتي المثيرة هذه، وهي محطة بالغة الأهمية، أضافت لحياتي الكثير، وأغنتها بنمط آخر من العلاقات الاجتماعية، وتفكير وفهم مختلف لرسالة الدين ووظيفته في الحياة، لا يتطابق مع مضمون الدين الذي ارتضعته من أمي، وبيئتي الريفية الإيمانية الفطرية البسيطة. إنه فهم تعبوي أيديولوجي تحريضي، يطغى فيه الخطاب المناهض للظلم والاستبداد السياسي، ويتقن إيقاد العاطفة والمشاعر على حساب متطلبات الروح.

تدربت على العمل السياسي السري، والترويض على الطاعة والانقياد والولاء، والتعاطي مع الأدبيات الحزبية كنصوص جزمية يقينية، لا يمكن التفكير بنقدها فضلاً عن نقضها ورفضها. وهي أدبيات معظمها: وعظية، تبجيلية، تعاليمها مبسطة، بمستوى لا يتفوق على مستوى تلامذة الإعدادية، لا تتضمن رؤية فسيحة للحياة، ولا تغور في عوالم الكائن البشري الجوانية الغاطسة، ولا تشي بفهم دقيق للحقوق والحريات والمواطنة والدولة الحديثة. الكثير منها كتابات يُنهكها فائض لفظي، لا تخلو من طوباوية خيالية في تفسير الواقع، تستغرق في الحديث عن أحلام تبلغ حد أوهام، تغذي خيال الضحايا المعذبين، وأشواق أرواحهم للأمن والعدالة والسلام والسعادة المتخيلة في وطن يحكمه صدام، وطن يضج بالعنف والظلم والاضطهاد.

في العمل الحزبي افتقدت ذاتي، كنت أرى بعض رفاقي كما أنا، كلنا تائهون، لم يعبأ أحد منا بذاته، وحياته الروحية الأخلاقية، كأننا في سكرة يتعذر علينا الاستفاقة منها. التربية في الأحزاب والجماعات تتمحور عادة على تنميط الذات، وتحويل كل الأعضاء إلى نسخ متماثلة، رؤيتهم للعالم واحدة، آراؤهم واحدة، مفاهيمهم واحدة، مواقفهم

واحدة، أحلامهم واحدة، مشاعرهم واحدة، حساسياتهم واحدة، مزاجهم واحد. بنحوٍ تضيع معه لديهم كافة الملامح والسمات الشخصية للذات. الموهوبون الشجعان سرعان ما يحطمون الأغلال، فيتمردون على ضياع الذات. لكن الخائفين يلبثون داخل الأسوار، لذلك نجدهم يتهافتون على كل صوت يتكلم نيابة عن جروحهم العميقة الدفينة، ويبوح بأنينهم الصامت.

لم أعثرُ على ذاتي، وأرَّ ضوءًا يكشف لي الأشواك في دروب حياتي، وأعشَّ سلامًا تبتهج به رُوحِي، إلا بعد مغادرة السياسة، والابتعاد عن العمل في هذه الجماعات، والخلاص من مسالكها الوعرة المتعرجة الموحشة.

أعود لهذه المحطة في كتابات لاحقة، لتحليل خطاب أدبياتٍ سرقَتْ سنوات الحيوية والتوقد من حياتي، وأغرقتني بأوهام متخيَّلة، كنت أحسبها حقائق نهائية، وكرستُ لدي نرجسية طاغية، غدَّتني والشباب مثلي بتنزيه الذات والشعور الزائف بالاصطفاء والتفوق على غيري. أحاول الإشارة إلى شيء من خفايا الحياة الداخلية للحزب التي عشتها، وما ظل مترسخًا منها لدي من سرية وتكتم.

امتدَّت صداقاتي مع مختلف الناس. كان وما زال هاجسي في بناء العلاقة التقارب في المشاعر، واحترام الخصوصية، من دون اشتراط وحدة الرؤية للعالم، أو المعتقد، أو المفاهيم. العدالة بمفهومها الفقهي ليست شرطًا في صداقاتي، التدبُّن ليس شرطًا، الإيمان ليس شرطًا. ربما انجذبت بشدة لمن يختلف معي أكثر ممن يشبهني، تعلمت من المختلف الذي طالما استفز عقلي، وحرَّضني على التفكير، وإعادة النظر في بداياتي وجزمياتي ومسلمَّاتي. أحاول ألا أعامل الناس كما هم أو مثلما يعاملونني، لأنني لو عاملتهم كذلك ستجتمع في شخصيتي كل صفاتهم المتضادة، أحرص أن أعاملهم بما أحب أن يعاملونني به.

احتجت إلى التضحية بسنوات طويلة من عمري، وتجاربٍ مريرة، وتمارين موجهة، ومراجعات نقدية متواصلة لسلوكي، حتى شُفيت من كثير من أخطائي وتشوهاتِي وعاهاتي. ذلك ما يدعوني لتفهم مواقف الناس وردود أفعالهم وسلوكهم المزعج، أحاول التماس الأعذار للغير، والبحث عن الدوافع الكامنة لمواقفه وسلوكه، لأتفهم بواعث ما يصدر عنه من سلوك شرير، قبل إدانته والحكم عليه وتجريمه. وإن كنت لا أمنحه شهادة براءة على جرائمه، وانتهاكاته لحقوق البشر، وعدوانه عليهم، مهتديًا بما ورد في

نهج البلاغة عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «لا تقتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحق فأخطأه، كمن طلب الباطل فأدركه.»^٢

أنا قارئ قبل أي شيء آخر، الكتب التي تُغويني وأستمتع بمطالعتها من ذلك النوع الذي يحدث مفرقات وانفجارات في ذهني، أشد الكتب إغواءً أشد الكتب إثارة. سرقتني المطالعة من الحياة، حرمتني من ملاعب الطفولة والصبا، غيبتني عن الرياضة وانخرط الناشئة والشباب في ملاعب كرة القدم ومسابقاتها. لا أعرف حتى هذه اللحظة التعاطي مع أية لعبة رياضية، لم أنفق أي وقت للكرة، حينما كان يلح عليّ زملائي في المدرسة مشاركتهم اللعب، كنت أفشل أكثر من مرة في مسك الكرة باحتراف واللعب بها، هكذا كنت مع كرة: السلة، الطائرة، المنضدة، فضلاً عن كرة القدم. أنا أُمِّي في ثقافتني الرياضية، أجهل بدايات الرياضة وفنونها، وطالما كنت مورداً للتهكم من أبنائي، حين أستفهم عن تلك البدايات.

(٣) ملكتني الحوزة مفاتيح التراث

الحوزة هي المحطة الثالثة، أعتز بهذه التجربة، التي بدأت عام ١٩٧٨م وما زالت متواصلة، على مدى أكثر من أربعين عاماً. تلمذتُ على يد علماء وفقهاء معروفين، وتتلّمذ على يدي المئات من طلاب الحوزة. وبموازاة ذلك واصلت تعليمي الأكاديمي، حتى ناقشت الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية سنة ٢٠٠٥م. اكتشفت في الحوزة مسالك التراث ودروبه المتشعبة، وتذوقت فيها لذة النصوص الفلسفية والعرفانية، وغموض وتلغيز بعض مدونات أصول الفقه والفقه الاستدلالي ... وغيرها.

نمتلك في الحوزة مفاتيح التعاطي مع المعارف التراثية، في مراحل ثلاث، هي: المقدمات، السطوح، البحث الخارج. تستوعب هذه المراحل دراسة النحو والصرف والبلاغة، والفقه والأصول، وعلوم الحديث والتفسير، والمنطق والفلسفة، والعرفان، وعلم الكلام.

ندرس كلاسيكيات النصوص، ونتمرن سنوات طويلة على تفسيرها، وتفكيك ألغازها، وإعادة ضمائرنا إلى ما تشير إليه؛ ربما يعود الضمير فيها إلى صفحة أو أكثر تقدمت،

^٢ نهج البلاغة، شرح محمد عبده، الخطبة ٥٨.

ونغور فيما تحيل إليه من مضمرات ومعان حافلة يتسع لها فضاءها الدلالي. عادة ما نعود إلى الحواشي والتعليقات والشروح كي نفهم المتن. ظلت أكثر تلك الحواشي والتعليقات والشروح مرسومة بأشكال هندسية بارعة، على حافات صفحات الكتب المطبوعة على الحجر، منذ بداية ظهور الطباعة في بلادنا حتى منتصف القرن العشرين. الحوزة بنية عميقة لاهوتياً وروحياً ومعرفياً وثقافياً واجتماعياً واقتصادياً، تتشكل فيها سلطة ذاتية، تضبط إيقاع وانسجام مكوناتها، وتردع كل مسعى يهدد هذه البنية أو يتحرش بها.

في الحوزة سلسلة من البيوتات والعوائل الدينية، تتشابك في نسيج قرابات منذ عشرات السنين، وبعضها منذ مئات السنين، يضاف لها على الدوام روابط جديدة، عبر زواجات ومصاهرات بين الأجيال الجديدة لتلك العوائل. تمتلك هذه العائلات الرصيد الأغنى لرأسمال الحوزة الرمزي.

أغنت الحوزة حياتي بتجارب ثرية متميزة، في مجتمع نسيجه متشابك، تُصنع فيه الألقاب الدينية، وتُمنح فيه المراتب العلمية، وتُخلع فيه العناوين الدينية، في سياق تقاليد ترتبط عضوياً برأسمال رمزي، ومخزون ثقافي رُوحى متراكم منذ مئات السنين. لاحظت أن من كتبوا عن الحوزة من خارجها فشل أكثرهم في التوغل في بنيتها التحتية الراسخة، ليكتشفوا نسيج العوامل الراقدة فيها، التي تساهم في توليد ما يحكمها من قيم وتقاليد متجذرة، ونوع الروافد التي تستقي وتتغذى منها استمراريتها.

لم يكن سهلاً على ابن فلاح مثلي، جاء من تقاليد مجتمع القرية البسيط، ومن طبقة فقيرة مهمشة، أن يندمج في نسيج الحوزة، لينتزع اعترافاً، ويصبح عنصرًا فاعلاً مؤثراً في هذا المحيط العميق، خاصة وأن الإنسان مشدود في اللاشعور لبيئته الأولى. الحوزة بيئة مجتمعية لا تشبه في تقاليد حياتي الماضية الأخرى في القرية، أو التعليم الحديث الذي تدرجت في مراحل، أو العمل الحزبي السري الذي استنزف سنوات العنفوان والحيوية في شبابي.

دراستي في الحوزة أضاءت آفاق رؤيتي للماضي والحاضر والمستقبل. طالما اشتكى بعض تلامذتي، من أبناء عمال وفلاحين وموظفين فقراء مثلي، إثر صدمتهم ببعض ما يتفاجئون به في الحوزة، ودهشتهم من غرابة مواقف وممارسات بعض أساتذتهم، وبعض زملائهم من أبناء الأسر الدينية، التي تتوارث المقامات فيها والألقاب. كنت أشدد على ضرورة مكوثهم واستمرارهم في التعليم الديني، من أجل مستقبل أهلنا في العراق ومجتمعنا، الذي لا يصغي وينقاد إلا لرجل الدين أو شيخ العشيرة.

الوفاء للموروث والارتهاؤ في مداراته، بكلّ ما يكتنفه ويحتويه، هو السمة الطاغية في كلّ ما تهتم به الحوزة، وما يسود مشاغلها. إنها تحرص على صيانة وحراسة التراث، وتناهض المساعي للتفلّت من شباكه، والتحرر من مداراته المغلقة. معاهد التعليم الديني والحواضر العلمية الأخرى كالأزهر تتحكّم فيها تقاليد الوفاء للموروث ذاتها المعروفة في الحوزة، تطلق أحكاماً قاسية، قد تصل للاتهام بالإلحاد، على الاجتهادات الشجاعة الخارجة على ما ورثته. يتذكّر الشيخ مصطفى عبد الرازق موقف الأزهر من دروس أستاذه الشيخ محمد عبده، فيقول: «كنت طالباً من صغار الطلاب أيام جاء الشيخ محمد عبده إلى الأزهر، وكان أساتذتنا — عفا الله عنهم — لا يفتنون يذمون لنا الشيخ، ويمثلونه خطراً على الدين دائماً، فتأثر بذلك عقولنا الطفلة، وكنت أفرّ بديني من أن ألقى الأستاذ، أو أستمع إلى دروسه، مع أنه صديق لوالدي، وحضرت درسه مرة، لأشهد كيف تشبه دروس الملحدين، وتشبه معها عقولهم وقلوبهم، فلما رأيت الرجل بالرواق العباسي، وسمعتة يفسّر كتاب الله، قلت منذ ذلك اليوم: اللهم إن كان هذا إلحاداً فأنا أول الملحدين»^٣ من يجتهد في تعريف الدين ويقرأ نصوصه خارج ما هو مكرّر في التراث، يُتهم بما كانوا يتهمون به الشيخ محمد عبده في الأزهر، وإن كان من أظهر الناس وأصدقهم إيماناً.

تحذر الحوزة وتقلق من توظيف المعارف والعلوم الحديثة في نقد وغربة وتشريح التراث، أو استخدام مناهجها ومفاهيمها في قراءة النصوص الدينية، ذلك أن هذا النمط من المناهج والمفاهيم ينتج مفاهيم ومقولات وآراء، لا تتطابق مع ما تقود إليه المناهج والمفاهيم التراثية، في: علوم القرآن والتفسير، والحديث، وعلم الكلام، وأصول الفقه، والفقه، والفلسفة، والتصوف، والعرفان.

الفكر لا يغيّره إلا فكر من الخميرة ذاتها، تجديد علوم الدين يعتمد على استكشاف المنطق الذاتي لها واستيعابه، غير أن هذا الاستيعاب لا يعني الغرق في أنفاقه، بل العمل على الالتحاق بالعصر، والسعي لعبور التراث وتخطيه، وذلك لا يتحقق إلا باستيعاب الخبرات والمكاسب الراهنة للعقل البشري، وما أنجزته المعارف والعلوم الحديثة، والإفادة منها في فهم وتفسير النصوص، وإعادة بناء المعرفة الدينية، في سياق متطلبات العصر وورثاته.

^٣ أمين، عثمان، تاريخ الإمام محمد عبده، ١٩٤٤م، دار إحياء الكتب العلمية، القاهرة.

المعرفة الدينية حقل من حقول المعرفة، تخضع لشروط الإنتاج العامة المولدة للمعرفة البشرية، وتحكمها القوانين والمشروطية التاريخية واللغوية نفسها، وليست هي الاستثناء الوحيد في عملية التفكير وإنتاج المعرفة. تشملها مناهج البحث في سياق المعارف البشرية كافة، ولا يصح علمياً أن نَعُدَّها الاستثناء الوحيد الذي لا يخضع لأية مناهج ومفاهيم يكتشفها ويطورها الإنسان باستمرار. علوم الدين في الإسلام؛ من تفسير وعلوم قرآن، وعلوم حديث، وأصول فقه وفقه، وعلم كلام، وفلسفة وتصوف، ولِدَتْ وتطوَّرت في فضاء المعارف البشرية السائدة في عصرها، حتى أضحت قواعد المنطق الأرسطي قوالب يصاغ فيها العقل الديني، وتتحد في سياق هذه القواعد وجهته، ويرتسم فيها اتجاه بوصلته، وما زالت علوم الدين مرتبهة لقواعده وطرق استدلاله وبرهانه حتى اليوم. أحاول أن أحدث عن هذه المحطة بتفصيل أوسع، يشي بما أضافته لي الحوزة، مثلاً يشي بمعاناتي وجيلي في سنوات مكوثنا فيها، تلامذة وأساتذة. أترك ذلك للمستقبل، عساني أتجراً على تضمين مذكراتي اعترافات شجاعة يوماً ما. لو لم أمض كل هذه السنوات في فضاء تلك التجارب لا يمكن أن أتححر من سطوة التراث وسلطته وقيوده، ومقاومته الشديدة لأي فعل للتغيير.

(٤) حياتي الروحية والأخلاقية

مشكلة مجتمعنا أن من يتشبثون بالماضي من أتباع الجماعات الدينية لم يعرفوا أنفاق التراث، ولم يكتشفوا مسالكه الوعرة. رؤيتهم صاغت أديبات الكثير منها: رومانسية، لا تقول معنى، بقدر ما تُنشد شعراً يثير المشاعر ويحرضها، يطرب له الحالمون بعالم متخيّل سعيد، و«جيل قرآني فريد»، حسب تعبير سيد قطب.

خلاصي من سطوة التراث ليس بمعنى الخروج على الدين، أو الخروج من الدين، أو التحلل من الدين، والتبجح الزائف بما يجرح الضمير الديني للناس، مثلاً يفعل بعض المتنطعين المراهقين.

تعلمت من الإنسان والتاريخ والواقع أن الدين أبدي في الحياة البشرية. الإنسان كائن متدين، وإن اختلفت تجليات الدين، وتباينت التعبيرات الدينية في حياته، تبعاً للزمان والمكان والثقافة، وتنوع البشر واختلافهم. الحياة لا تطاق من دون إيمان وحياة رُوحية. الدين كما أعيشه يمثل لديّ ظمأً أنطولوجياً لا يروى إلا من خلال التواصل مع الحق تعالى.

حياتي الروحية الأخلاقية هي أثنى رصيد أمتلكه، يمكنني التفريط بكل شيء إلا بالإيمان، والأخلاق، والإنسانية، إنها ثوابت شخصيتي الأبدية. تفكيري، بل كل شيء في حياتي يخضع للتحويل والتغيير، ذلك أن عقلي لا يكف عن التساؤل والمراجعة والنقد والتقويض والغربة، لكن ضميري الديني يتمثل في هذه العناصر الثلاثة المتضامنة: «الإيمان، والأخلاق، والإنسانية»، انطفأ أي منها يعني انطفاءها بتمامها.

في حياتي لا إيمان بلا أخلاق، ولا أخلاق بلا إنسانية. لا أزعم ألا إنسانية وأخلاقاً خارج إطار الإيمان لدى البشر، فقد عشت مع أخلاقيين وإنسانيين نبلاء خارج إطار الأديان، لكن في شخصيتي: الإيمان، والأخلاق، والإنسانية كلُّ مترابط. الأخلاق والإنسانية في حياتي تجد دلالتها في أن: الأخلاق تعني تحمُّل المسؤولية تجاه الإنسان الآخر، والإيمان تحمُّل المسؤولية تجاه الله. هذا ما أعنيه بـ «الإنسانية الإيمانية» بوصفها تحمُّل المسؤولية تجاه الإنسان والله. هذا ما أفهمه من الاستخلاف الإلهي للإنسان في الأرض. خلصتُ من كلِّ تجارب حياتي إلى أن الإنسان الوحيد الذي يمكن أن أراهن عليه في كلِّ شيء في الحياة هو مَنْ يملك ضميراً أخلاقياً يقظاً، بغض النظر عن دينه ومعتقده وقوميته وموطنه وثقافته وهويته. إنسانية الإنسان تتجلى في الأخلاق، وإيمان الإنسان يتجلى في الأخلاق، ودين الإنسان يتجلى في الأخلاق.

كلما اتسعت خبرتي بالنصوص الدينية أشرق إيماني، وتنامى حسي الأخلاقي، وتعمقت نزعتي الإنسانية. بالرغم من احترامي لأصحاب الحياة الروحية كافة، غير أنني لا أذوق حلاوة الإيمان، ولا تضيء التجربة الدينية رُوحِي، من دون أداء الصلاة والتمسك بالتقليد العبادي المستمد من الإسلام وشريعة نبيه الكريم «ص». الصلاة والعبادات التي أؤديها هي معراج وصالي مع الحق، وهي جسر عبوري إليه في مدارج التسامي والصعود. وحسب تعبير المتصوفة والعرفاء: الشريعة توصلنا إلى الطريقة، والطريقة تقودنا إلى الحقيقة، فحين نتخلّى عن الشريعة لا ننال الطريقة، وبالتالي لا نذوق الحقيقة.

(٥) التحلي بشيء من الغفران

تجربة حياتي تُختصر في أن السلام الروحي الذي أعيشه إنما تحقق لحظة أصبحت حياتي صوت غفران، يتحدث إلى ضوضاء عالمٍ يضجُّ بكل هذا القبح والعداء والتعصب والدم المسفوح. قلبي يمحو كلَّ غلٍّ وحقد، كي لا يتسمم فيموت. أخلاقي يغذيها على

الدوام العفو والعبور والتغافل، ويكرّسها مداواة الإساءة بالإحسان. أحرص باستمرار على تطهير ضميري مما يلوثه من أحقاد. تحدثت لأحد أولادي عن رسائل غاضبة لا تخلو من هجاء تصلني أحياناً، فقال: هذه وثائق مهمة أريد الاطلاع عليها. قلت له: اتخذت قراراً صعباً على نفسي، منذ أكثر من ٣٠ سنة، أن أمزّق الرسائل الورقية حين كانت تصلني سابقاً، وأن أمحو كلّ ما يزعجني من رسائل إلكترونية. كلّ شيء يمكن أن يورث كراهية أخلص منه عاجلاً، كي أحمي قلبي وأطهره من الأدران. القلب حسّاس جداً تُمرّضه الأحقاد.

أبادر للصفح على الدوام، وإن كان الصفح لدي غير النسيان؛ لا أنسى مواقف البشر، لذلك لا أضعهم كلهم في سلة واحدة. أحرص أن أراهم كما هم، المحسن محسن، والمسيء مسيء، تمرّنت أن أرى ما هو مضيء قبل ما هو مظلم فيهم، ما هو جميل قبل ما هو قبيح، ما هو إيجابي قبل ما هو سلبي، ما هو مريح قبل ما هو مزعج، كي أحاول رسم صوري لنفسي عنهم، تسمح لي بقبولهم والتعامل معهم كما هم، بلا معاناة وألم من عاهاتهم، أو نفور وقطيعة من عقدهم.

الصفح غير النسيان، النسيان لا إرادي، الصفح قرارٌ يتخذه الإنسان. كلّ جرح عميق وشم للذاكرة لن يموت أو يُنسى. الصفح يعني امتلاك القدرة على تجاوز الأثر الذي تحدثه الإساءة، والتحرر من دائرة ردّ الفعل التي يبقى الإنسان في الغالب أسيرها وعياً وسلوكاً. إلا إن خلاصاً كهذا لا يمحو ذاكرة الإنسان، ولا يقوم على محو الأثر الذي لا يُمحى. إن ذاكرة كهذه حين تنعدم تُفقد الإنسان القدرة على التمييز، وتُعجزه عن بناء وعيه الاجتماعي. أن أعرف الناس شيء، وأن أصفح عنهم شيء آخر. الصفح ليس سهلاً، وإن كان ضرورة للعيش المشترك، لأنه صوت غفران. الصفح أصعب من الثأر، لأن ما ليس من نوع الفعل أصعب مما هو من نوعه. الصفح فعل لا يشبه الفعل العدواني، الثأر رد فعل من نوع الفعل العدواني.

مساواة الصفح بالنسيان، أو إقامة علاقة شرطية بينهما، كما يرى البعض، يعود إلى أنهم يساوون: بين الأنا العقلي والأنا العاطفي، بين ذاكرة العقل وذاكرة العاطفة، بين منطق العقل ومنطق العاطفة، إذ يحسبون النسيان يعني انمحاء الأثر النفسي المترتب على الإساءة. يمكن تبريد رد الفعل العاطفي المشتعل بمرور الزمن، إلا إن النسيان غير ممكن. النسيان يعني فقدان الذاكرة، وفقدان الذاكرة يحوّل فاقدها إلى جاهل.

مثلما تتأسس المعرفة العلمية على التمييز والتشخيص والتصنيف ومراكمة المعلومات، هكذا تتأسس المعرفة اللازمة للحياة الاجتماعية. هكذا يقوم عقلنا بعمليات متكررة ودائمة من: التصنيف والتمييز، ومراكمة الخبرات الحياتية، لنكون قادرين على أن نحيا اجتماعياً حياةً سليمةً نحتمي فيها من الشر الأخلاقي.

أعيش سلاماً روحياً، لم أظفر به إلا بمشقةً بالغة ومعاناة مريرة من جروح الأعداء المتطوعين، ومراجعة نقدية قاسية لتجاربي ومواقفي وأفكاري، أعانني على بناء هذا السلام تربيتي لذاتي على: الاعتراف بعجزِي، والبوح بضعفي وهشاشتي، والجهر بفضح أخطائي، والإعلان عن تناقضات ومفارقات سلوكي.

علّمتني تجاربُ الحياة أن الاعتراف بالفشل، والتحري عن أسبابه هو بوابة النجاح، أدركتُ أنَّ الفشل الأخطر هو العجز عن اكتشاف الفشل، أو التنكر له. الاعتراف بالفشل يخلّصنا من تكرار الطرق الخاطئة بغية الوصول إلى أهدافنا، وبلوغ أحلامنا. يقال: جرّب المخترع توماس إديسون آلاف التجارب كي يضيء المصباح الكهربائي إلا إنه فشل. أصر وواصل تجاربه، لم يفتّر، لم ينهزم أمام اليأس، لم يتكاسل أو يغرق في الإحباط، ويشعر بعدم جدوى تكرار هذا العدد المذهل من التجارب. ظل على حماسه حتى أخرج البشرية من ظلام الليل، لينجز أحد أعظم أحلام الإنسان. يقول إديسون: «أنا لم أفلح، أنا اكتشفت عشرة آلاف طريقة فاشلة، لا يمكن للمصباح العمل بها». عبر إرادته الفولاذية وكدحه الأبدي، أصبح «إديسون رابع مخترع أكثر إنتاجاً في التاريخ، يمتلك ٢٤٣ براءة اختراع أمريكية تحمل اسمه، فضلاً عن العديد من براءات الاختراع في فرنسا وألمانيا. كان له الفضل في العديد من الاختراعات، التي ساهمت في وسائل الاتصال الجماهيري، وفي مجال الاتصالات على وجه الخصوص. شملت تلك الاختراعات مُسجِّل الاقتراع الآلي، والبطارية الكهربائية للسيارة، والطاقة الكهربائية، ومسجل الموسيقى، والصور المتحركة.»^٤

أدركتُ أنَّ العلم والمعرفة والحكمة والخبرة لا تحتكرها جماعة أو جنس بشري، أو يمتلكها شخص واحد، بل هي ماثوثة بين كل الناس، لكل منهم نصيب فيها على شاكلته، وحسب مسعاه ومثابرته، واستعداداته وقدراته.

^٤ ويكيبيديا، الموسوعة الحرة.

علمت أن التعلُّم لا ينجز وعوده من دون الشغف بالتعلُّم المستمر، والإصغاء لكل معلِّم، مختص في مهنته، متقن حرفته، مهتم بمراكمة خبراته. كنت وما زلت أنشد الحكمة، وأسعى ما أمكنني كي ألتقط الخبرة، ولو كانت ومضة تشرق بها أذهان أميين، أو حكمة تصدر من أفواه مجانين.

احتجت إلى التضحية بسنوات طويلة من عمري وتجاربٍ مريرة وتمارين موجعة حتى شُفيتُ من كثير من تشوّهاتي وعاهاتي وولعي بتنزيه ذاتي. قبل أكثر من ثلاثين عامًا دخلتُ حياتي فضاءً جديدًا، تحررت فيه من بقايا ما ترسب في ضميري من السلبية والتعصب والعدوان حيال الآخر المختلف. لم أمتلك ذلك إلا بعد مراجعات ومكابدات ومعاناة شاقة، عملت فيها، أولًا: على تحرير صورة الله في داخلي من الكدر الذي شوَّهها، والظلام الذي حجب نورها. وثانيًا: تطهير حياتي من بقايا سموم الكراهية وآثارها المريرة، حتى استطعت أن أحمي قلبي من ارتداداتها الفتاكة. ما سهَّل عليَّ هذا العبور الشاق، هو اكتشافي أن الحياة مليئة بالشر، وأن الإنسان كائن تمتلئ ذاته بالدوافع المختلفة، والرغبات المتضادة، وأن حياة الإنسان حلبة تدافع وصراع، لا يكف فيها عن توظيف مختلف الوسائل بُغية بلوغ أهدافه، وغالبًا ما يتلفَّع ذلك الصراع بغطاء يخفي كل قبح فيه، وتختبئ بخبث تحته الشناعات الممارسات المتوحشة.

أفهم أن الاغتراب والعدمية والغثيان احتجاج باطني على قبح العالم، غير أن الدين بوسعه أن يخفِّض ذلك، ويؤمِّن للإنسان سلامًا للروح، عبر إرواء الظمأ الأنطولوجي للمقدس — مثلما يمكن أن تؤمِّن له الفنون والآداب حاجته لتذوق الجمال، مضافًا إلى ما تهبه له العلوم والمعارف والتجارب من حلول لمشاكل حياته — وما يقدمه له من سعادةٍ تفانيه في إسعاد الإنسان، وحرصه المزمّن على تبديد الظلام في العالم.

الحياة شبكة مصالح متبادلة. المصالحُ البشرية أعمُّ من المعنوية والمادية. عاشرتُ أناسًا متغترسين، لا يطبقون التعاملَ إلا مع مَنْ يدور في فلكهم، ولا يكف عن التصفيق لهم. يحترفون الذمَّ والهجاء والشتيمة، لو لم يعثروا على شخص مختبئ في ذاكرتهم يشتمون أنفسهم، لا يتفوقون على سواهم إلا في تضييع الأصدقاء وصناعة الأعداء. يحسبون الله خلق البشر عبيدًا لهم، يريدون من الناس كلَّ شيء، من دون أن يقدموا لأحد أيَّ شيء.

لقد علمتني الحياة أن للبخل طبائع شتى، فمنه: بخل اللسان، وهو ما واجهني به أقرب الخلان، إذ طالما ظل يتحدث بعضهم عن مناقبه ومثالب غيره، لكنه يبخل على

الدوام بكلمة ثناء على منجز جادٍ ينجزه صديق له، بل ربما يزدريه، مثلما رأيت بعضهم يفعل ذلك أكثر من مرة، وهو لا يتوقف عن إعلان تفوق منجزه على كل منجز. ومنه: البخل بالمعروف والبر بالإنسان، وهو ما رأيته من كثير ممن عشت معهم محطات حياتي. ومنه: البخل بمساعدة المحتاجين، وتجاهل حضور صورة الله في جراحهم ولوعتهم. أدركتُ أن امتلاك المال في حياة كل بخيل غاية لا تفوقها غاية، واكتنازه لذة لا تفوقها لذة. خلافًا للكريم الذي لا يشعر بامتلاكه المال وحضوره في حياته واستمتاعه به، إلا لحظة العطاء. الكريم يشعر بقوة العطاء، به تتحقق سعادته وتتكامل شخصيته. وَفَرَّتْ عَلَيَّ مواقف الغدر والكيد والتآمر، من بعض مَنْ كنت أحسبهم أقرب الأصدقاء، الكثير من الجهود في اكتشاف النزعات العدوانية الغاطسة في النفس البشرية، كما نهني علم النفس الحديث إلى الدوافع المتضادة في النفس، وكيف تفضحها الهفوات والكلمات العابرة والنسيان وفلتات اللسان.

كل ذلك وغيره هتك شيئًا من طبقات الأقنعة الزائفة التي كانت تحجب عني الصورة الحقيقية للإنسان، ووفّر لي القدرة على التعامل مع كل شخص بما يشبهه وينشده، لا بما يشبهني وأنشده. لا بمعنى النفاق في موافقي أو تغييب شخصيتي، وإنما احترامًا لكرامته، وحذرًا من انتهاك خصوصيته. لم أحرص على أن يكون صديقي أو تلميذي أو ولدي نسخة محاكية لي، كما حرصت على الدوام ألا أكون نسخة لأبائي ولعلمي وأصدقائي، دائمًا تبقى مسافة لن تتلاشى بيني وبينهم، هم هم، وأنا أنا. كل ذلك في إطار حياتي الروحية الأخلاقية، ومعايير القيم الإلهية الرحمانية التي أدين بها.

(٦) المحبة والإيمان

أدركتُ أنه لا يلذ العيش إلا بالخلاص من الفهم التبسيطي للواقع. وأن رؤية الوجود بعين واحدة تحجب جماليات الوجود، وأن الحياة لا تطاق من دون تذوق هذه الجماليات. علّمتني الحياة أن الإنسان تنضب طاقته الإيجابية، وتذبل حياته، من دون تربية الرُّوح على استكشاف بؤر الضوء، وإن كانت شمعة في لجج الظلام. كذلك تعلّمت ألا جمال كجمال القلب، جمال القلب يختصر كل جمال، جمال القلب يخلع على كل شيء صورة جميلة، جمال القلب يكشف لنا ما هو مختبئ من جماليات الوجود. لا تطاق الحياة بصحبة من يفقد القلب، القلب مرآة العاشق، مَنْ يظفر بقلب عاشق يظفر بذاته. ذات العاشق مضيئة، لغة العاشق مضيئة، تضيء للحياة معناها

وتبوح بأجذب أسرارها، تمنح الحياة نكهتها. فاقدو القلب محنطون، نتخيل أنهم أحياء لكنهم ميتون.

اكتشفت أن العلاج بالكلمات المضیئة الجميلة الصادقة، يشفي شيئاً من أمراض الرُّوح والقلب والأخلاق. هذا الجنس من الكلمات يختصر المسافات الشاسعة البُعد بين البشر، ويداوي الأرواح المعذبة. مَنْ كان صادقاً مع نفسه، صادقاً مع الناس، صادقاً مع الله، تتذوق الأرواح الصافية المحبة الإلهية في كلماته.

أخصب دروس حياتي تتلخص في معرفة الأشياء بأضدادها، من حروب الأديان تعلمت أن الله ليس عدوَّ الإنسان، وأن الدينَ صوتٌ صفح وإحسان، وأن الإيمان صوت غفران.

نواميس الأخلاق الكونية علمتني: أن الكراهية لا تُنتج في علاقتي بالآخر إلا كراهية مضاعفة، تُمرض القلب، وتُسَمِّم الرُّوح، وأن الحبَّ لا يُنتج في علاقتي بالآخر إلا حباً مضاعفاً، يشفي الرُّوح، ويُبهِج القلب.

رأيت كلَّ إنسانٍ ما أحبُّ، كل إنسان هو ما كره. يصير الكائن البشري صورةً ما أحبُّ، وصورةً ما كره. مثلما المرض عدوى، الحب أيضاً عدوى، الكراهية عدوى.

تعلمت أنه ليس بوسعي الاحتماء من الاغتراب، الذي يجتاح حياة كل الإنسان، والشعور بالأمان إلا بالمحبة والإيمان. رأيتُ أن لا شيء يكتفي بذاته كالمحبة، فإنها لا تحتاج إلى ما يثريها، إنها الوطن الذي يمنحني في اللحظات الكئيبة السكينة، وفي لحظات الخوف الأمان.

لا تُمتلك المحبة وتتكرس إلا بالتدريب على حب المحبة. حب المحبة يغذيه العمل المزمّن على منح المحبة للغير، ذلك أن ماهية المحبة هي العطاء، بالعطاء المتواصل يتحول جوهر الذات يوماً ما إلى محبة، وذلك مقام لا يصله إلا الأفذاذ من ذوي الحياة الرُّوحية الأخلاقية الثرية.

(٧) القلب/العقل، مساران

الدين الذي أعتنقه هو الإسلام الرحمانى الأخلاقى، الدين فيه هو الحُبُّ والحُبُّ هو الدين. «المحبة أصل الموجودات» ° كما يقول ابن عربى. يكتب أبو العلا عفيفى شارحاً مفهوم

° فصوص الحِكم ١: ٢١٤.

المحبة لدى صاحب الفصوص: «الحُبُّ موجود على الدوام متبادل بين الحق والخلق. والشوق والحنين واللقاء موجود على الدوام أيضًا، لأن الحق دائم الظهور في صور الخلق، يدفعه إلى ذلك الحُبُّ الكامن فيه نحو ذلك الظهور. والخلق دائم الفناء، يدفعه إلى ذلك الحُبُّ الكامن فيه نحو التحلل من الصور والرجوع إلى الأصل»^٦

إن الشفقة والعطف على الناس تتقدم على الغيرة على الله، يكتب محيي الدين بن عربي: «اعلم أن الشفقة على عباد الله أحقُّ بالرعاية من الغيرة على الله. أراد داود بنيان بيت المقدس فبناه مرارًا، فكلما فرغ منه تهذَّب، فشكا إلى الله، فأوحى الله إليه: إن بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء، فقال داود: يا رب؛ ألم يكن ذلك في سبيلك؟ فقال: بلى، ولكنهم أليسوا عبادي؟ والغرض من هذه الحكاية مراعاة النشأة الإنسانية، وأن إقامتها أولى من هدمها»^٧

يتساءل بعض الزملاء: كيف تسنى لك المحافظة على تدينك، وتنمية إيمانك على الدوام، مع أنك تطرح أسئلة لاهوتية تتصدع معها أسيجة المعتقدات، وتمارس نمطاً من التفكير الديني العابر للطوائف والتعصبات المذهبية؟

مسار القلب لديّ لا يتطابق مع مسار العقل؛ أي إن وجهته بموازاة العقل، إن كان للعقل وجهة أو مسار. قلقٌ عقلي وأسئلته المتنوعة المتواصلة لم يزعزعُ إيماني، أو يُطحُ بتديني، أو يهزمُ أخلاقي، أو يبددُ نزعتي الإنسانية. إيماني حالة وجودية لا أستطيع الإطاحة بها، حتى لو قررت التخلي عنها. إنها نحوُ من الإشراق الرُّوحي الذي لا يمكنني توصيفه بوضوح، لأنه مما يوجد، لا مما يُدرَك، وكما نصطلح في المنطق هو نوع من الحضور الوجودي الذي يتوطن القلب، وليس من جنس العلم والتصور والفهم المرتسم في الذهن. إنه نمط من المحبة أو العشق الذي يعيش فيه قلبي. لا يستطيع العاشقُ توصيفَ حالته بدقة لنا، ليس بوسعه التخلص من الوجد والهيام، لو قدّم له عقله عشرات الحُجج على خطأ عشقه وغيوب معشوقه — حسب كيركيغورد — فإن: الإيمان لا يفوق العقل فقط، بل يختلف عنه، لأنه حقيقة نفسية ليست آفاقية. يكتب كيركيغورد

^٦ فصوص الحكيم ٢: ٣٢٧.

^٧ فصوص الحكيم، الفصل ١٨: فص الحكمة النفسية في الكلمة اليونانية، ص ١٦٧.

في بيان كيف أن البراهين الآفاقية لا تنتج الإيمان: «إن الإيمان في غنى عن إقامة البرهان، أجل ينبغي للإيمان أن يعتبر البرهان خصمه للدود».^٨

لو كان الإيمان أمراً عقلياً يتصدع وينهار بالتساؤلات الحائرة، والأفكار القلقة، لانهار إيمان أعلام كبار من المتصوفة والعرفاء والفلاسفة. ففي تراثهم نعث على إعلاء لقيمة «الشك»، وبيان لأثره البناء في الوصول للبصيرة والإيمان الراسخ. يقول الغزالي: «ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث، لتنتدب للطلب، فناهيك به نفعاً، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر، بقي في العمى والضلال».^٩

ورد في ميراث التصوف المعرفي ما يؤشر إلى تبجيل الحائرين وتمجيد «الحيرة»، وإن كان معناها لديهم يشير إلى الانفتاح على عوالم الملكوت، ويحيل إلى الجمال والكمال في الأسماء الإلهية، واغتراف السالك من ذلك الجمال والكمال غير المحدود. فقد أوردوا حديثاً منسوباً إلى رسول الله «ص» قال فيه: «اللهم زدني فيك تحيراً».^{١٠} لو حاولنا

^٨ سورين كيركيغورد، أنفسي بودن حقيقت است، ترجمة: مصطفى ملكيان، مجلة نقد ونظر، العدد ٣ و٤، عام ١٩٩٦م، ص ٦٨.

^٩ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ميزان العمل، حققه وقدم له د. سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ط ١، ١٩٦٤م، ص ٤٠٩.

^{١٠} تنقسم الحيرة عند المتصوفة والعرفاء، ممن يسكرون بالعشق الإلهي، إلى:

- (١) حيرة مذمومة: هي الارتباك، والالتباس، والتردد، والتيه، والضياغ، والغموض.
- (٢) حيرة محمودة: هي ما يقع للسالك في السفر الثاني من الأسفار الأربعة، وهو «السفر من الحق إلى الحق بالحق». «وهو عالم الأسماء الإلهية، فلا يرى المسافر من الحق إليه وبه إلا هذه الأسماء، وهي كلها كمال وجمال، هنا يختار ما الذي يغترف، وما الذي يدع». التحرير المحمود لديهم منشؤه سعة دائرة الكمالات والأسماء الإلهية. فهو بمثابة من تقدم أمامه مائدة شهية، فيها كل ألوان الطعام، وهو جائع، فيتخير أيها يأكل، وأيها يدع. وكأن الحيرة هنا تنول إلى لون من الامتداء والبصيرة. كتب محيي الدين بن عربي: «فالسكر الطبيعي سكر المؤمنين، والسكر العقلي سكر العارفين، وبقي سكر الكمل من الرجال، وهو السكر الإلهي، الذي قال فيه رسول الله «ص»: «اللهم زدني فيك تحيراً». والسكران حيران، فالسكر الإلهي ابتهاج وسرور بالكمال» (الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، طبعة الميمنية الأولى، ج ٢، ص ٥٤٥). كما كتب محيي الدين بن عربي: «في الحيرة تاه الواقفون، وفيها تحقق الوارثون، وإليها عمل السالكون، وعليها اعتكف العابدون، وبها نطق الصديقون، وهي مبعث المرسلين، ومرتقى هم

أن نقارب مضمون الحديث من منظور لا يتطابق مع رؤية المتصوفة والعرفاء للعالم، ولوحاتهم المرسومة بعناية لمشاهد الربوبية وعوالم الملكوت، نجد في الحديث ما يرشد إلى أن الحيرة ليست كما نفهمها فهمًا مبسطًا، يراها تيّها وضلالاً وعمى، الحيرة في رأيهم شعلة عقلية رُوحية عاطفية ملتهبة، تنشد إيقاظ الذات من غفوتها الطويلة، ويتجلى فيها نزوعها المزمّن للكمال وإشراق البصيرة.

الإيمان كما أعيشه جذوة مشتعلة لا تنطفئ، بصيرة لا تخبو، نور باطني يضيء الرُوح، حقيقة ملهمة لا تشع إلا من القلوب التي تسكنها، مَنْ يفتقدُها لا يتذوق نكهتها. اتَّفَهم أن الاغتراب احتجاج على ما يجده الإنسان من الشر، لكن خبرة حياتي ومطالعاتي، تقول: إن الحبّ والإيمان يحميان الإنسان من السأم والغثيان والشعور بقبح العالم. اتَّفَهم أن الفنون والآداب تؤمّن له حاجته لتذوق الجمال، مضافًا إلى ما تهبه له

النيبين، ولقد أفلح من حار» (مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار البهية، ص ٦٤). وانظر أيضًا: شرح مشاهد الأسرار القدسية، وهو من تأليف: ست العجم البغدادية: متصوفة من القرن الثامن، كانت حية عام ٦٧٦هـ، ولم تكن تعرف القراءة والكتابة، ولم تدرس عند أحد، ومع ذلك ألّفت ثلاثة كتب أو أكثر من الكتب المتميزة في التصوف، وكانت تملي على زوجها — وهو ابن خالتها أيضًا — ما يرد عليها في شرح الأفكار الصوفية. وورد نص محيي الدين بن عربي في كتابها هذا، الذي هو شرح لكتابه المشاهد، نجد شرح هذه الفقرات في المشهد العاشر من الكتاب. ويقول ابن الفارض:

زِدْنِي بِقَرَطِ الْحُبِّ فَيْكَ تَحْيَرًا	وَارْحَمْ حَشَى بَلْطَى هَوَاكَ تَسْعَرًا
وَإِذَا سَأَلْتُكَ أَنْ أَرَاكَ حَقِيقَةً	فَاسْمَحْ وَلَا تَجْعَلْ جَوَابِي لَنْ تَرَى
يَا قَلْبُ أَنْتَ وَعَدْتَنِي فِي حُبِّهِمْ	صَبْرًا فَحَازِرْ أَنْ تَضِيقَ وَتَضْجِرَا
إِنَّ الْغَرَامَ هُوَ الْحَيَاةُ فَمُتْ بِهِ	صَبًّا فَحَقُّكَ أَنْ تَمُوتَ وَتُعْذِرَا
قُلْ لِلَّذِينَ تَقْدَمُوا قَبْلِي وَمَنْ	بَعْدِي وَمَنْ أَضْحَى لِأَشْجَانِي يَرَى
عَنِي خَذُوا وَبِي أَقْتَدُوا وَلِي اسْمَعُوا	وَتَحَدَّثُوا بِصَبَابَتِي بَيْنَ الْوَرَى
وَلَقَدْ خَلَوْتُ مَعَ الْحَبِيبِ وَبَيَّنَّا	سِرًّا أَرْقُ مِنْ النِّسِيمِ إِذَا سَرَى
وَأَبَاحَ طَرَفِي نَظْرَةً أَمْلَتْهَا	فَعَدَوْتُ مَعْرُوفًا وَكُنْتُ مُنْكَرًا
فَذَهَشْتُ بَيْنَ جَمَالِهِ وَجَلَالِهِ	وَعَدَا لِسَانُ الْحَالِ عَنِّي مُخْبِرًا
فَأَبْرَزَ لِحَاظَكَ فِي مُحَاسِنِ وَجْهِهِ	تَلَقَّى جَمِيعَ الْحُسْنِ فِيهِ مَصَوِّرًا
لَوْ أَنَّ كُلَّ الْحُسْنِ يَكْمُلُ صُورَةً	وَرَأَاهُ كَانَ مُهْلَلًا وَمُكَبَّرًا

العلوم والمعارف والتجارب والخبرات من حلول لمشاكل حياته، وما تقدمه له جهوده في إسعاد الناس من غبطة، وما يهبه حرصه المزمّن على تبديد الظلام لحياته من ضوء. لكنها كلها لن تكون بديلاً عما يمنحه الدين الذي يحمي الإنسان من الشعور بالاغتراب والغثيان، ويشبع حاجته المتجذرة للتكامل، وتوقه الأبدي لتأبيد وجوده وخلود حياته، وتمتلى به رُوحه بالسّلام. رغم ما يجتاح عالمنا من حزن، ويتجرعه من مرارة، ويغرق فيه من ظلام، غير أن في الحياة بؤر ضوء يبحث عنها الناس، كي يستلهموا الحلم بغدٍ أجمل، ويتذوقوا ألوان صور خرائط الوجود المدهشة. بؤر الضوء هذه شخصيات رُوحية أخلاقية ملهمة، متفائلة، مفعمة بحب الله والإنسان والعالم. عبر هذه الشخصيات الرُوحية الأخلاقية الملهمة يتحسس الإنسان وجود الله، كما يطمئن الإنسان أن للعالم إلهاً لا تغيب رحمته، ولا ينقطع لطفه، ولا ينضب معين عنايته. ويشعر أنه يمتلك معنى للحياة، وسبباً للبقاء، ولديه ما يوصله بالسماء، ويحميه في الأرض. الثقة بالله وحب الله هما جسر العبور من الأرض إلى السماء، بهما يستطيع الإنسان مقاومةً مواجع الحياة، ويقوى على تحقيق ذاته، وأن يكون هو.

الثقة بالله تبديد اليأس، تشفي المرء من الاكتئاب، تضيء ما هو مظلم في عالمه الجوّاني، تبعث لديه التفاؤل، وتمنحه القدرة على عبور ما تمتلى به دروب الحياة من أشواك. ليس هناك من وجع إلا ويمنح الله المرء القدرة على احتوائه وتحمله. الأحلام الجميلة نرسمها لتعود ترسم لنا الألوان الجميلة لصورتنا. من جنس أحلامنا تصاغ حياتنا، وتتشكل رؤيتنا، وتتوالد مشاعرنا. اليأس والتشاؤم تمزقُ ننتجها نحن ليعود فيمزقنا. فاقداً الأمل يفقد كل شيء. المتشاؤم أعمى لا يرى في الحياة إلا الظلام، ولو تمكن من الإبصار يوماً ما فلا يرى إلا التشوّهات والعاهات.

يرى المرء في الأشياء ما يريد أن يراه. المتشاؤمون مولعون بالظلام، يلتقطون كل شيء في العالم يوقد مواجعهم، ويجرح أرواحهم. لا يغادر حياتهم نكدٌ إلا إلى نكدٍ آخر، ينجذبون إلى من يتحدث عن الظلام واليأس والبكاء والحزن. لا يكفون عن هجاء قبح العالم، ولوم الكل، والتنديد بمن يختلف عنهم، الذي لا يبيكي مثلاً ليكون، ولا يمقت العالم كما يمقتونه. يضجرون من أي حديث عن المحبة والضوء والجمال والتفاؤل والابتسامة والغبطة. المتفاؤلون مولعون بالضوء، بصيرتهم ترى الألوان المرسومة بها خرائط العالم نوراً، يفضح ضوء قلوبهم قبح العالم.

كن عقلًا ترى العالم عقلًا، كن رُوحًا ترى العالم رُوحًا، كن قلبًا ترى العالم قلبًا،
كن جمالًا ترى العالم جمالًا، كن حبًا ترى العالم حبًا، كن عشقًا ترى العالم عشقًا، لو
كنتَ عاشقًا يصبح العالم في قلبك كله من المعشوق.

(٨) اكتشاف صورة الله في الإنسان

لاحظتُ أن انهيار التدين لدى بعض الشباب يرتد إلى غياب المثال المجسّد للتدين
الرُّوحاني الأخلاقي. ناقشتُ بعضَهم ساعات طويلة، لماذا يمضي إلى مَدَيَات قصِصَةٍ في
مواقفه السلبية من الدين، لم يعلن أحدٌ منهم أمامي إحداه بالله، ولم يحاجّني بنفي
براهين المتكلمين على وجوده تعالى، وإنما اتفقوا جميعًا على أنهم يقرءون عن حياة
رُوحية، ويسمعون حديثًا مكرّرًا عن مفاهيم أخلاقية، ومواقف إنسانية، غير أنهم قلما
يعثرون على أمثلة تعبر عنها في مواقفها وسلوكها. إنهم يفقدونها فيمن ينادون بها،
ولا يرون ملامح صورتها في سلوكهم، ويندر أن يعثروا على من يهتدون بسيرته العملية،
في المحيط الذي يدرسون ويعيشون فيه.

تنبّهت إلى أن البواعث العميقة للتدين ترتبط عضوياً بحساسيات ومشاعر الإنسان
وعواطفه، وأن الإنسان بطبيعته لا يهتدي إلا بالقُدوة العملية الملهمة، تسقيه تلك القدوة
الارتواء الرُّوحِيَّ، وتمنحه السلامَ النفسيَّ، لحظة تغمره بالرأفة والشفقة، يشعر بالحماية
والأمن في الحياة.

الناس كي يؤمنوا يفتشون دائماً عن نموذج بشري مُجسّد للإيمان المتصل عضوياً
بالحُب، والحُب المتصل عضوياً بالإيمان. يحتاجون إلى مَنْ يُشعرهم بوجود الله وحضوره
في حياتهم، لا من يثبت لهم وجوده كفكرة مجردة لا صلة لها بحياتهم، مثلما يدلل
عليه المتكلمون واللاهوتيون. يحتاجون إلى من يوقظ أرواحهم، ويوصلهم وجودياً بالله،
بوصفه المنبع الحقيقي للطاقة الحيوية الإيجابية، التي يتغلبون بها على ذلك الوجد
الأسود المتفشي في العالم، والذي لا تطيقه قدرُ الإنسان من دون صلة بالله.

يشكو بعض الأصدقاء من هروب بعض الموهوبين في المعاهد الدينية إلى خارج
الدين. أظن يقولون السبب يعود إلى ندرة عثورهم على إيمان مُجسّد بإنسان، والإنسان
المجسّد للإيمان. يُرسل الله دائماً وحِيَه لرسول من البشر. الإنسان هو الناطق بالوحي

قولاً وفعلًا. النبي الكريم «ص»: «كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ»^{١١} لا يؤمن الإنسان بكتاب من دون مثال حسي يهديه ويزكيه ويربيه بسلوكه وأفعاله ومواقفه الحسية. آمن الناس بالنبي الذي كانت أفعاله وسلوكه الحسي «رحمةً للعالمين»، ثم بعد ذلك قبلوا الكتاب الذي جاء به. تجديد الصلة بالله يبدأ بتجديد الصلة بالإنسان. السبيل إلى الله يمر عبر رعاية عيال الله: «الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِيَالُ اللَّهِ، وَأَحَبُّ الْخَلْقِ إِلَيْهِ أَنْفَعُهُمْ لِعِيَالِهِ»^{١٢}.

تتجلى صورة الله لكل شخص من خلال جراحه. الفقير يرى الله في رغيغ خبزّه، المريض يرى الله في دوائه، السجين يرى الله في حريته، المعذب يرى الله في نجاته، الغريق يرى الله في نجاته ... وهكذا.

الإنسان لا يمكنه الشعور بالله خارج إطار العلاقة بالإنسان. ما يلهم الإنسان الإيمان هو اكتشافه صورة الله في الإنسان. الإنسان يريد إيماناً حياً يمشي في الأرض، يعيش مثلما يعيشون، يتحسس أوجاعهم، يسقيهم مطر الرحمة الإلهية بما تُفيضه نفحات رُوحه عليهم. يتضامن معهم في كل ما يُنهك أرواحهم، ويجتاحهم من عذابات، ويسود عالمهم من آلام. الناس لا يستطيعون العيش من دون عطف وشفقة وتراحم وحنان.

الأخلاقيون في كافة الأديان والفرق والطوائف دافئون جذابون، لأنهم يتدفقون شفقة وحناناً على الإنسان، يمنحون حياته المعنى الذي تفتقر له. ذلك ما تجسده حياة نبينا «ص» وأخلاقيات سيرته وسلوكه الكريم، الذي يطبعه الرفق بالناس والعطف عليهم، والرحمة بهم. كانت سيرته مرآة ترتسم فيها القيم والأخلاق الربانية، كما تحدثت عنها الآيات القرآنية، فهو رحمة للعالمين: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^{١٣}، ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾^{١٤}. وهو مثال

^{١١} مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، وإشراف د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ج ٤١، ص ١٤٨، الحديث رقم ٢٤٦٠١.

^{١٢} هذا الحديث أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير»، وأبو يعلى الموصلي في «مسنده»، كما جاء أيضاً في «مسند الشهاب» للقضاي.

^{١٣} الأنبياء: ١٠٧.

^{١٤} آل عمران: ١٥٩.

أخلاقى مجسّد: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾.^{١٥} وإن هدف رسالته يتلخص في بناء الحياة الأخلاقية: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ».^{١٦}

(٩) حياتي عبور متواصل

ضَجَّتْ حياتي بمُشاكسةِ الأيام، والمواقف المتنوعة، والظروف المتغيرة، كنت وما زلت أقاوم قسوة الأيام بالإصرار على المضي حتى النهاية، مهما كانت الأشواك في دروب أحلامي. لم أهزم أشباح الموت إلا بالتشبث بإرادة الحياة. لم أتغلب على كلمات اليأس إلا بأناشيد الأمل. لا أغادر العمل إلا لعمل آخر، لا أتوقف أو أتعطلُ مهما كانت الصعوبات. أدركت مبكراً أنه مهما تخلَّق الإنسانُ وتهذَّبَ ينبغي أن تظل تربيته لذاته عمليةً يوميةً متواصلةً، لأن الإنسانَ كائنٌ لا يستطيع الخلاصَ بسهولة من الشر القابع في داخله، أو يتغلب على هشاشته، أو يتحرر من ضعفه. تربية الذات وتهذيبها لن تبلغ غاياتها القصوى أو تنتهي إلى مدياتها النهائية مهما امتد عمر الإنسان. سُلِّمَ تكامل الإنسان لا نهاية له.

تعلَّمتُ أن الحياةَ عبورٌ متواصلٌ. الشك هو الذي أعبرُ منه إلى اليقين، الخطأ هو الذي أعبرُ منه إلى الصواب، الجهلُ هو الذي أعبرُ منه إلى العلم، الظلامُ هو الذي أعبرُ منه إلى النور، الغموض هو الذي أعبرُ منه إلى الوضوح، التردد هو الذي أعبرُ منه إلى الإقدام، القُبْحُ هو الذي أعبرُ منه إلى الجَمال، الطَّيْشُ هو الذي أعبرُ منه إلى الوقار، الحُمَقُ هو الذي أعبرُ منه إلى الجلم، سوءُ الخُلُقِ هو الذي أعبرُ منه إلى حسن الخُلُقِ، البَغْضاء هي التي أعبرُ منها إلى الأُلْفَة، الخِصامُ هو الذي أعبرُ منه إلى الانسجام، الغفلة هي التي أعبرُ منها إلى اليقظة، فائضُ الكلام هو الذي أعبرُ منه إلى الصَّمْت، الفشل هو الذي أعبرُ منه إلى النجاح، الضعف هو الذي أعبرُ منه إلى القوة، العَجْز هو الذي أعبرُ منه إلى القُدرة، الهَشاشَةُ هي التي أعبرُ منها إلى الصَّلابة، الوَهْنُ هو الذي أعبرُ منه إلى الحَماس، الكَسَلُ هو الذي أعبرُ منه إلى الكُنْح، الحُمُودُ هو الذي أعبرُ منه إلى التَّوَقُّد، السُّكُونُ هو الذي أعبرُ منه إلى الوَثْبَة، الماضي هو الذي أعبرُ منه إلى الحاضر.

^{١٥} القلم: ٤.

^{١٦} رواه البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، ج ١٠، ص ٣٢٣، الحديث رقم ٢٠٥٧١.

لا أتهيب المغامرة مهما كانت شاقة، ولو افتقدت أية وسيلة أستعين بأظفاري للحفر بين الصخور، والعض بأسناني لتفتيتها، كما هي عادتي، منذ مغادرتي بيت أهلي بعمر اثني عشر عاماً، واستقلالي في إدارة شئون حياتي، وتجرُّع مرارات أيامي. تنبّهت مبكراً إلى أن النجاح ليس ثمرة الموهبة وحدها، لأنه «لا شيء يأتي بلا جهد إلا الفقر». الموهبة بلا مثابرة بمثابة الألباس الغاطس في طبقات قَصِيَّة من الأرض، لا يتكشف إلا بالحفر العميق جداً. الحفر الذي تتكشف فيه الموهبة هو الجدية والمثابرة. بلا مثابرة لا تسمح ذاكرة الأيام أن تحمل بصمتنا. التاريخ لا يسمح أن يُخلد أي اسم لا يحفر توقيعه على الصخر بأظفاره، ولا ينحت صورته على الحجر بأسنانه.

من مهنة أبي في فلاحه الأرض، التي لن يبرح صاحبها الحقل إلى الليل كل يوم، ليعود إليه في الصباح الباكر كل يوم، تدربت من فلاحه الأرض حين أكتب لا أبرح الكتابة إلا للكتابة مجدداً، حين أقرأ لا أنتهي من قراءة نص إلا وأبدأ من جديد قراءة نص آخر، حين أعمل لا أنتهي من عمل إلا وأبدأ من جديد في العمل الذي يليه.

يسرقني عن التواصل مع الناس الإدمان على العمل. حاولت أن ألوذ بالكتابة، التي أجد فيها أحياناً دواءً لشيء من جراح الرُّوح وشناعات العالم. كنت أعمل كل يوم نحو ١٢ ساعة، مشغولاً بتحرير النصوص والكتابة والقراءة. وبعد فراغي من كل نص أبدأ بتحرير نص آخر، وهكذا. لدي برنامج يغطي كل ما تبقى من أيامي.

كل معلومة ورؤية تضمنها هذا النص، تشي بما تحفل به ذاكرتي، وتبوح بشيء من سيرتي الفكرية والروحية والأخلاقية، متمنياً أن تمنحني الأيام فرصة العودة إلى ما كتبه هنا، كي أعززه بما نسجته دروب أحلامي، ورسمته خرائط أيامي، وخطوات أقدامي الحافية التي لم يرهقها تراب الأزقة.

الفصل الرابع

التجربة الدينية والظماً الأنطولوجي

(١) التجربة الدينية

التجربة الدينية تعني مواجهة الله وانكشافه، وتذوق المثل في حضرته، وتحسس هذا الحضور رُوحياً. إنها نحو تجلٍّ وجودي للإلهي في البشري. وتعبير العارف الهندوسي رادها كرشنان: «أقوى برهان على وجود الله هو إمكان تجربته وإدراك حضوره. الله معطى تجريبي، ومضمون محسوس للتجربة، وحالة رُوحانية.»^١

التجارب الدينية متنوعة، تشمل: تجربة الانجذاب والهيبة، تجربة الاعتماد، تجربة الأمل، تجربة الحب، وغيرها. الإيمان يركز على هذه التجارب، وأعمق وأشدُّ وأثري هذه التجارب ما عاشها الأنبياء والأولياء والعرفاء والقديسون، إذ كانت لهم حياة رُوحية متسامية، يسافرون عبرها للحق. التجارب الدينية أعمق تجليات الأديان، بوصفها النواة المركزية لروح كل دين.

فلسفة الدين وكذلك علم نفس الأعماق يهتمان بتفسير هذه التجارب وتصنيفها، والكشف عن الحقيقي والزائف منها، وكيفية تمييزها عن: الحيل، والشعوذات، والهلوسات، والاضطرابات، والتشوهات، والعقد، والجروح النفسية، والأمراض العقلية، والانهيارات العصبيّة.

في ميراث التصوف المعرفي أو العرفان النظري نعثر على شروح وتفسيرات، تضيء لنا: حقيقة التجارب الدينية، وطبيعتها، وحدودها، وأنماطها، ووسائل تحققها، وآثارها

^١ C. F. Taliaferro, Charles, Contemporary Philosophy of Religion, Oxford, Blackwell, 1998,

في بناء الحياة الرُّوحية، وبيان العلاقة العضوية لهذه التجارب بإرواء الظلم الأنطولوجي للمقدس.

«الظلم الأنطولوجي للمقدس» يعني افتقار الإنسان إلى ما يُثري وجوده، ويكرّس كينونته، ويمنحه وقوداً لحياته. حياة هذا الكائن تفتقر إلى طاقة داخلية تحركها، وتُشبع حاجته لما تمتلئ به كينونته ويثري وجودها، وما يكشف للكائن البشري السر في وجوده، ويبوح له بتفسير الغموض الذي يكتنف مصيره، بالمستوى الذي يجعله قادراً على التغلب على القلق الوجودي الذي يجتاح حياة كل إنسان، بوصف هذا الكائن يتعطش للامتلاء بالوجود، كي يتخلص من الهشاشة، ويجعل حياته ممكنة في عالم غارق بالآلام، ويتسلح بطاقة وجودية تجعله قادراً على العيش بأقل ما يمكن من المرات والمواجع، ليخرج من القلق إلى السكينة، ومن اللامعنى إلى المعنى، ومن الظلام إلى النور.

التجارب الدينية، بمختلف مستوياتها وأنماطها، تختلف باختلاف البشر، وتجلي الإلهي في البشري، كل إنسان يرتوي منها حسب استيعاب ظرف وعائه، وقدرته على المثول في حضرة الله.

الحياة الرُّوحية للعرفاء تمثل البعد الأنطولوجي في الدين، وعمقه وباطنه. التجربة الدينية جوانية، غاطسة في الذات، متماهية معها، لا يمكن بلوغها بأدوات ووسائل حسية. ربما لا تشير إليها ظواهر التدنُّن الخارجية، أو قد تشي بعكسها أحياناً، كما لدى بعض رجال الدين، الذين يؤشر خطأً، ما يمارسونه من عبادات وصلوات وقُدَّاسات وشعائر في المعابد، إلى عمق تجاربهم الدينية، على الرغم من أن عالمهم الباطن مظلّم لا صلة له بالله. بعض كتابات محيي الدين والعرفاء فاضت بها لغة القلب، لغة القلب واحدة في الأديان. العرفان يتحدث لغة واحدة، جوهر الأديان يتكلم لغة مشتركة تغذيها الحياة الرُّوحية. الكتابة بلغة العرفان ناطقة بأسرار القلوب، عندما يتكلم القلب تصمت كل اللغات. تكمن أهمية لغة الحلاج والنفري ومحيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي وأمثالهم من العرفاء في أنهم يتكلمون لغة الإيمان الحر، هذه اللغة عابرة لكل المعتقدات. الإيمان الحر يتكلم لغة واحدة يتجلى فيها المضمون المشترك للأديان. المعتقدات تتكلم لغات متعارضة وأحياناً متهافئة.

يستمد كل إنسان فهمه من ذاته ووجوده الخاص، وأحكامه المسبقة، وأفق انتظاره. يتلون الفهم على الدوام بفضاء الذات وخبراتها. لا يفهم الإيمان إلا في فضاء الإيمان، ولا تفهم الحياة الرُّوحية إلا في فضاء الحياة الرُّوحية، فما لم يتحقق الإنسان بهذه الحياة

ليس بوسعهم تقديم فهم لها. مثلما لا يفهم طبيعة الحب إلا من يتذوق الحب، لا يفهم البهجة إلا من تشرق نفسه ابتهاجاً بالنور، ولا يفهم القلق إلا من يمزقه القلق. تفشل الكلمة في الإخبار عن ذاتها، فكيف تُخبر عن أشواق الروح. يستمد العشاق أشواق الروح من الحق، تضيء قلوبهم أنوار الحق، تمتلئ أرواحهم بوجود الحق، يغيبون في حضرته، يحضرون في غيبته، تصير غيبتهم عن رؤيته رؤية، ورؤيتهم غيبته غيبة. كلُّ محبوب سواه هو، وكل ما تحسبه العين ليس هو، ببصيرة أنواره يراه القلب هو، وإن تمثّل بوجود سواه. يرتوي ظمأ العشاق، فيفيضون على سواهم، حيث يخط الحق الأسرار على قلوبهم، تتحوّل عناصر وجودهم إلى صفات الحق، لتكون بها هي. يفتقر سواهم لكل ذلك، فيغرقون في الوهم، ويتهافتون على كل ما هو زائف، بغية إرواء ظمئهم الأنطولوجي، الذي لن يرويه الغير أبداً.

من يعيش حالات الروح النورانية وإشراقاتها البهيجة يجد العبارات تختنق في التعبير عن الحالات. الكلمة لا تبوح بمضمونها، فكيف تشي بحالات الروح وتساميتها. يتسامى أحياناً بعض أصحاب التجارب الروحية إلى حالات نور بهيج في باطنهم، بنحو يتمسكون فيه أنه كلما أمعن يقينهم في أن يكون يقيناً، رأوا ببصيرتهم أن ما يحدث لهم هو الارتواء من حوض النور الذي لا ينضب. كأنهم اغتسلوا بالنور، وأبصروا بالنور، وعشقوا بالنور، بل صاروا نوراً، تلك هي رحلة العاشق إلى الحق. هكذا يتذوقون مراحل نمو صيورتهم وتخلّقهم، تبسم لهم حنايا الكون كلما تأملوها. يشعروهم وجود الحق بفرحة قدومهم للارتواء من النور، تدلّهم بصيرتهم على البؤر المضيئة في الإنسان، وتجليات جمال الوجود. يرون الظلام، لكنهم قادرون على أن يُشيعوا عنه نظرهم. ذلك النور هو منجم الصبر والصمت، وهو منبع السلام في أرواحهم والطمأنينة في قلوبهم. يرون الوجود مشرقاً بهيجاً، تترسخ ألقتهم له وتذوقهم لتجلياته كلما اتسعت بصيرتهم. تداوي تجلياته أحزانهم، وتخفف وحشتهم وغربتهم في الأزمات والصراعات والحروب والأوبئة.

(٢) الدين عبادة مشتقة من اعتقاد

الدين مكّون أنطولوجي للكائن البشري. يرثه المرء من أمه وأبيه، مثلما يرث لون بشرته، وصفاته الجسدية وجيناته الوراثية. التحول من دين إلى آخر، يجعل الشخص يقبل الدين الجديد في أنساق دينه الأصلي، كأن المسيحي الذي يصبح مسلماً، يُعلّب الإسلام بأوعية مسيحية، وهكذا الهندوسي الذي يصبح مسيحياً يُعلّب الهندوسية بأوعية مسيحية.

هذه إشارة تضيء هذه القضية نراها في اللغة، نحن عندما نتعلم لغةً أخرى، ونقرأ نصاً يعود لها، فإن ذلك النص يمر عبر نظام العلامات والدلالات للغتنا الأم، المترسبة في ذاكرتنا البعيدة، لذلك نحول مضمون النص إلى المفهوم المتعارف في لغتنا الأم، أي أننا نقرأ في النص باللغة الثانية التي تعلمناها ما يحيل إلى لغتنا الأم، وما تشبعت به وتشبع بها من رؤيتنا الخاصة للعالم، وشبكة المفهومات المترسخة في ثقافتنا.

نرى الفلسفة الغربية الحديثة تختلف وتتباين تفسيراؤها وتأويلاتها في الشرق تبعاً للغة من يترجمها. الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر يجري تأويله بالفارسية عبر تراث العرفان والثقافة والحضارة الإيرانية، أي أن هيدغر يتحدث للإيرانيين في إيران بالفارسية، وهو ما نقرؤه بوضوح في تأويل أحمد فرديد لفلسفة هيدغر.^٢ هكذا ميشيل فوكو بترجمات العرب يتحدث بالعربية، وبترجمات التركية يتحدث للأتراك بالتركية. معظم الفكر الغربي في ثقافتنا، بدلاً من أن يصبح حلاً تحول إلى أزمة، ذلك أننا ترجمناه وقرأناه وتمثلناه في إطار أنساق مُسلّماتنا الراسخة ورؤيتنا للعالم.

لكل دين عباداته وطقوسه وشعائره المشتقة منه، المتسقة مع الحياة الروحية التي ينشدها. لا يتكرس الاعتقاد وينتج الإيمان اليقظ، من دون العبادة الخاصة بهذا الدين. ليس هناك اعتقاد وإيمان منبثق عنه من دون تقليد محدد للعبادة. لا إيمان بلا عبادات وشعائر مرسومة. لا إيمان إسلامي بلا صلاة إسلامية. لا إيمان مسيحي بلا قدّاس، وهكذا لا إيمان يختص بكل دين بلا عباداته المتناغمة معه. لا أفهم معنى الإيمان الحر الذي يدعو له «الربوبيون»، الإيمان حالة وجودية يعيشها المؤمن، لا تخرج عن كيفية رؤيته لله والإنسان والعالم، وألوان صورة الله التي يرسمها معتقده الغاطس في اللاشعور. كل حالة وجودية لا تشبه غيرها ولا يشبهها غيرها، في الحالة الوجودية لا معنى للإيمان الحر الذي يدعو إليه هؤلاء.

كل الأديان تتشابه عباداتها وطقوسها وشعائرها مع عقائدها. محاولات الترقيع والالتقاط في العبادات والطقوس والشعائر تمحو صورة الدين، وتمحق الإيمان المتولد عنه. أما القول: «إن لكل شخص طقسه الخاص» فهذه واحدة من الخدع؛ ذلك أن تاريخ الأديان ينبئنا بأن ميزة الطقوس الثابتة إنما هي في اشتراكها بين أتباع الدين الواحد، ولم يصادف أن نجد ديناً أتاح لمعتنقيه أن يختاروا طقوسهم كيفما يشاءون. هناك

^٢ الرفاعي، عبد الجبار، «أحمد فرديد فيلسوف ضد الفلسفة»، مجلة الكوفة، س٢، ع٣، صيف ٢٠١٣م.

استثناءات في العبادات والطقوس العامة، لكنها تعبر عن حالات خاصة، وعن تشريعات لوضع خاص، كما في حالات السفر والمرض وغيرها. الطقوس تتغير هنا، ولكن لا بسبب أن هناك طقساً خاصاً، وإنما لأن هناك اختلافاً في أحد الشروط أو الظروف التي يجب أخذها في الطقس، فسمحت بالانتقال إلى طقس من نوع آخر، ففي العبادات في الإسلام هناك: قصر، أو ترك صيام، أو غيرهما، في ظروف خاصة.

لكل شخص حياته الروحية الخاصة، غير أنها تتغذى من العبادات المشتركة في الديانة التي ينتمي إليها الإنسان، صلاة الحلاج والنفري وابن عربي وجلال الدين الرومي، هي صلاة الإسلام ذاتها، غير أنهم تميزوا وتفوقوا بأنماط حياتهم الروحية الخصة المهمة الفوارة.

الإيمان والحياة الروحية الأصلية يمكن أن تتحقق في سياق ديانة ذات إطار اعتقادي عبادي محدد، ذلك أنها تتطلب أن تستقي على الدوام من التقليد العبادي الخاص بها، الذي هو من نسخها. لو رغبنا عليها تقليداً عبادياً بديلاً يفسدها، كما لو أن مسلماً يمارس تقليداً طقوسياً هندوسياً أو العكس، ينتهي ذلك إلى التناثر بين التكريس الشعائري الطقوسي والمعتقد والحياة الروحية المنبثقة عنه، ذلك أن لكل معتقد طقساً خاصاً من جنسه، بمعنى أنه مشتق من كيفية فهمه لله والإنسان والعالم. وهذا ما تدلُّ عليه الحياة الدينية لمختلف المجتمعات؛ ففي المجتمعات الغربية، التي يُمنح الأشخاص فيها حرية دينية واسعة، لا تسودها ظواهر مثل: مسلم يصلي في معبد هندوسي، أو مسيحي يؤدي قُدَّاسه في كنيس يهودي، أو هندوسي يؤدي طقسه في المسجد. الأشخاص الذين يدمنون الانتقال من دين إلى دين في رحلة متواصلة بين الأديان وطقوسها من أجل إرواء ظمئهم الأنطولوجي، يعيشون ضياعاً وقلقاً واضطراباً وتمزقاً، ذلك أنهم كشارب ماء البحر كلما شرب منه اشتدَّ ظمؤه.

اشتهر بين العرفاء والمتصوفة تشديدهم على: أن الشريعة توصلنا إلى الطريقة، والطريقة توصلنا إلى الحقيقة. لا طريقة بلا شريعة، ولا حقيقة بلا طريقة. الشريعة غطاء الطريقة، والطريقة غطاء الحقيقة. وذلك ما يفصح عنه ما هو منسوب للنبي الكريم «ص»: «الشريعة أقوالي، والطريقة أفعالي، والحقيقة أحوالي».^٢

^٢ ورد الحديث المنسوب للنبي محمد «ص» (الشريعة أقوالي، والطريقة أفعالي، والحقيقة أحوالي) في مصادر عرفانية مختلفة، وفي المصادر الحديثية أورده ابن أبي جهمور الأحسائي، في عوالي اللآلي، قم،

حسب فهمي الذي استقيته من مطالعاتي المتنوعة، وتجربتي الدينية، وخبرة حياتي الروحية، انتهيت إلى ما يلي: لا يُمَتِّك الإيمان ويتكرَّس بلا مواظبة وإدمان على الصلاة. تكرار الصلاة يسقي الإيمان بماء الحياة، ويُرسِّخه ويُجذِّره. الإيمان شعور حي يقظ فوّار، إنه من جنس الحالات، وكل ما هو من الحالات هو أمر وجودي تكويني، لا يتحقق ويرتوي من دون روافد يستقي بها وجوده، وتتجدد حياته. الإيمان جذوة متقدة، هذه الجذوة بلا صلاة تظل تذوي شيئاً فشيئاً حتى تنطفئ. ما لم تتكرر الصلاة في سياق تقليدٍ عباديٍّ مرسومٍ، يذبل الإيمان ويصير حطاماً. الإيمان بمثابة حديقة الأزهار، ما لم نواظب على سقيها تذبل وتموت. الصلاة كأنها ينابيع مياه عذبة صافية تسقي حديقة الإيمان، لولاها لاندثر وأصبح هشيماً تذروه الرياح.

العبادات والطقوس هي: إطار لتقليدٍ عباديٍّ، في سياق قيودٍ وشروطٍ وحدودٍ، لو تمت شخصنتها؛ بمعنى جعلها فردية تختلف باختلاف الأشخاص، تكون نسبية سائبة، بل فوضوية، مما يفضي إلى ذوبانها، وتلاشي مضمونها، إذ تنتفي ماهيتها بانتفاء حدودها وشروطها.

(٣) تصوّف استعباد

ليس كلّ متصوّف صاحبَ تجربةٍ دينية، كما أن ليس كل صاحب تجربة دينية متصوفاً، فقد يكون المتصوّف خاوياً رُوحياً، هُشّاً أخلاقياً، جائعاً للمال والجاه والسلطة، غارقاً بكلِّ ما هو شكليٌّ زائف، لا يملك أيَّ ثراءٍ رُوحِيٍّ، ويفتقر للمثول الحقيقي في حضرة الله، مثلاً هو شأن طيف عريض ممن يمتنون ذلك، وهم أقرب للمشعوذين منهم إلى ذوي الحياة الروحية الدافئة. يغرقون في أوراد وأذكار وصلوات بُغية نيلِ سُلْطَةٍ على الغَيْرِ، ومكانة اجتماعية، ومصالح حياتية. خاصة في مجتمعات تمنح مثل هؤلاء ألقاباً دينية، وصفات قدسية، وتهبهم مكاسب ماديّة، وفرص عيش مجانية. هذا ضرب من التصوّف الذي تجفُّ معه منابعُ المعنى في الحياة، فيُمت الإنسان داخل الإنسان، وهو على الضد من التصوّف الذي يفجرُّ منابع المعنى في الحياة، ويوقظ الإنسانَ داخل الإنسان.

سيد الشهداء، ١٤٠٣هـ، ج٤، ص١٢٤، لكنه لم يذكر أي سند له. كذلك ذكره السبزواري، مُلاً هادي، شرح الأسماء الحسنى، قُم، مكتبة بصيرتي، ج١: ص٢٣٣، وج٢: ص٣٢. وورد في عدة مراجع متأخرة.

ليس بالضرورة أن يكون بناء الخانقاهات والزوايا والتكايا لدى المتصوفة بدوافع رُوحية تربوية. دوافع أكثرهم تشبه بناء المساجد عند أكثر السلاطين والحكام ليست رُوحية ولا أخلاقية ولا إنسانية. كلُّ سلطة تفتقر للمشروعية في الأرض تسعى لاستعارتها من السماء، هذا ما كان يفعله المتوحش الفاشي صدام حسين في بناء المساجد العملاقة آخر سنوات حكمه.

تصوّف الاستعباد أعني به تصوّف العُزلة والخروج من العالم، الذي يفضي غالباً إلى خسران الذات، لأن المتصوّف يرضخ لعبودية طوعية لشيوخ الطرق الصوفية، تنتهي هذه العبودية إلى تَبَلُّد الإنسان، وربما مَوْتُ الإنسان داخل الإنسان. يترعرع هذا النمط من التصوّف في أقبية الطُرُق الصوفيّة وزواياها، ويظهر في حياة الدّراويش القابعين في الخانقاهات والزّوایا والتّكايا. في تصوّف العزلة كثيراً ما يخسر المتصوف ذاته، عندما يتحوّل التصوّف إلى ضربٍ من الرّهبة المُبتذلة.

هذا النمط من التصوّف مرآة لتشوهات المسلمين في عصور الانحطاط، إذ ترتسم فيه صورة تخلف المسلمين وجهلهم، وأمراض التجربة التاريخية لأزمة تراجع المسلمين، تنفّش فيه عاهات تقاليد الاسترقاق ومسالك الاستعباد، مثل: التربية على نفسية العبيد، والتربية على التلقين، والرضوخ والطاعة العمياء لمشايخ الطرق الصوفية، والهيام الذي يصل حد العبادة للشيوخ والأقطاب والمشاهير منهم، وتقليدهم في كل شيء، إلى درجة السعي للذوبان فيهم. والهروب من الحياة، والتنكيل بمتطلبات الجسد، والتضحية بالغرائز والحاجات الطبيعية للإنسان.

يتعامل المريدون مع شيخ طريقة التصوّف بوصفه صنماً، لذلك تنطفئ شعلة أرواحهم، ويُمسّون رقيقاً لا يمتلكون شيئاً من ذاتهم، ينتهك مشايخهم كرامتهم أحياناً، ويصادرون حرياتهم، بعد عمليات تدجين ذكية يتولاها شيوخ الطرق، لذلك يتنازلون لهؤلاء الشيوخ عن حرياتهم طوعاً، وعن كلِّ شيء في حياتهم. هنا تنقلب وظيفة التصوّف، فبدلاً من كونه امتلاكاً للذات، عبر وصالها بالحق، والاستغناء عن كلِّ شيء سواه، يتحول إلى انسحاق مُهين للكرامة أمام مشايخ الطرق الصوفية.

نرى ذلك لدى كثير من الدراويش المولوية من مريدي جلال الدين الرومي، ممن يَسْكُر عقْلهم فينام، حين يتماهون مع سيرة وسلوك جلال الدين الرومي بشكل زائف. المشكلة العميقة في تصوّف الدراويش أنه يبرع في نحت الأصنام البشرية. تحوّل جلال الدين الرومي في وجدان الكثير من أتباعه إلى وَثْن، وهنا انقلبت وظيفة التربية في

التصوّف، فأضحت تنتج عبّادًا لأوثان بشرية. الله يدعونا إلى التوحيد، وألا نتخذ أحدًا من دون الله إلهاً، ولن نعبد سواه أبداً: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾.^٤

صار جلال الدين الرومي معبودهم، بل انصاعوا لسلسلة الملوّية من أحفاده وذريته، ممن أضحى بعضهم لا ينتمي لجلال الدين إلا بالدم. بعد أن تَفَشَّى هذا المرضُ الرُّوحي والأخلاقي في حياة المريدين، أظن يتعذر شفاء أكثرهم منه؛ ذلك أنَّ من أشقُّ الأشياء تحرير العبيد من الشعور بالحاجة للعبودية، وشغفهم بتبجيل أغلالها، وخوفهم من الحرية، وعجزهم عن قبول الحياة بمسئولية شخصية.

لا نتمنى أن يستبيح مجتمعاتنا دراويش فوضويون، يتسكعون في الأسواق والشوارع بين الناس، بهيئة ولباس غريب، من أسمالٍ بالية، أو قطعٍ مزركشة بألوان متناشزة. ما قيمة أن يقتبس الناس صورة جلال الدين الرومي وشكله، فيلبسون كما يلبس، ويمشون كما يمشي، ويرقصون كما يرقص، لو صحَّ ما يُنقل عنه أنه كان يفعل ذلك. يكتب شمس الدين الأفلاكي: «أصبح مولانا يُنشد المثنوي في كل حال، في: السماع، الاستحمام، جالساً، واقفاً، وأحياناً من أول الليل حتى طلوع الفجر، بشكل متواصل. وحسام الدين الشلبي يحرر ما يُنشده، وكان يعيد قراءة كلِّ ما كتبه على الرومي بصوت مرتفع وجميل...^٥ كان يرقص في الطرقات، ويخلع كلَّ ما يرتديه على الحكواتيين، حتى أضحى يرقص عارياً.»^٦ وإن كنا نستبعد أن تصل الحالُ بجلال الدين الرومي إلى العُري التام، حسب رواية الأفلاكي.

^٤ الأعراف: ١٩٤.

^٥ الأفلاكي، شمس الدين، مناقب العارفين، باهتمام تحسين يازيجي، طهران، دنيائي كتاب، ج ٢، ص ٧٤٢. (شمس الدين أحمد الأفلاكي كان تلميذاً لجلال الدين الشلبي حفيد جلال الدين الرومي، وكتابه «مناقب العارفين» يعد أقدم مصدر عن الرومي). إبراهيم الدسوقي شتا، يشير في مج ١، ص ٢٥، في ترجمته للمثنوي، إلى قصة رقصة الرومي الأولى في سوق صاغة الذهب، ويؤكد في ص ٣٦٠ أنه كان يُصدر حتى فتاواه أثناء الرقص. ينبغي دراسة كتاب الأفلاكي في سياق منطق التفكير وطبيعة الحياة الدينية والثقافة السائدة في عصره، ذلك أنه يتضمن أخباراً غريبة، تتطلب المزيد من الفحص والغربة والتمحيص قبل قبولها.

^٦ المصدر السابق، ج ١، ص ٤٨٩.

(٤) جلال الدين الرومي الميثولوجي/ التاريخي

جلال الدين الرومي كأَيِّ شخصية دينية استثنائية، تخرق عصرها بروحها المتوهجة، وأخلاقها السامية، تختطف الأضواء، تدهش المجتمع، فينجذب الناس إليها، لما يشعرونه تجاهها بـ «مديونية المعنى» حسب تعبير مارسيل غوشيه. لا يكفي عشاق مثل هذه الشخصيات الروحية ومريدوها بالاهتداء بملكاتاتها الاستثنائية، وتوقّد تجربتها الدينية، ومواهبها الروحية، ولا يتوقفون عند صفاتها البشرية، بل عادة ما يبالغون فيها، فيصوغون لها صورة متخيّلة تُعَلِّي من مكانتها بشكل مذهل، حتى تُخرجها من طبيعتها الإنسانية، وهذه حالة يكرّرها الأتباع مع كلّ شخصية استثنائية تظهر في التاريخ. تنسج هذه الصورة المتخيّلة أحلامهم الرومانسية، وتغذّيها رغباتهم المثالية، وتعزّزها آفاق انتظارهم غير الواقعية، وتضخّمها نزعتهم المتجذرة لطلب الكمال لأنفسهم، لذلك يُسَقِطُونَ هذا الكمال، الذي يفتقرون إليه، على شخصية معشوقهم.

نراهم دائماً يُبالغون في إضفاء السموّ والفرادة والكمال على شخصية ملهمهم ونموذجهم الروحي. تظل تلك الصورة المتخيّلة لنموذجهم تتسع وتتضخم باستمرار، بسبب مراكمة الفضائل والمناقب عليها عبر الأزمنة، وما يخلعه عليها هؤلاء الأتباع، جيلاً بعد جيل، من مختلف أشكال الصفات الخارقة للعادة والكرامات والكمالات، إلى أن تتحوّل إلى شخصية «ميثولوجية»، ليست أرضية، تعلو على كلّ زمان ومكان، لا تشبه تجربتها وسلوكها في زمانها الذي عاشت فيه، ولا تشبه حياة كل الناس، وتتعالى على مشروطيات وظروف ووقائع الحياة الأرضية. عندما يُخرج الأتباع هذه الشخصية من طبيعتها الإنسانية تفقد أثرها الملهم للروح والموقف للضمير الأخلاقي.

هذه ظاهرة متفشية لدى أتباع كل الأديان والمذاهب والأيديولوجيات والثقافات، لا تختص بثقافة أو أيديولوجية أو ديانة أو مذهب، لكنها تبلغ مدياتها القصوى في غرام أتباع الأديان وذهولهم حيال شخصياتهم، إذ يبلغ غرامهم حدّاً يجعلهم أحياناً لا يقبلون لها أن تنتمي لطرائق العيش المتعارفة في الحياة، ومشروطيات الاجتماع والزمان والمكان البشري، يصنعون لها تاريخاً خاصاً مقدّساً تنتمي إليه هي دون سواها، وهو تاريخ يقع خارج التاريخ، لا ينتمي لزمان الإنسان الأرضي.

ذلك ما حدث لشخصية جلال الدين الرومي، لأن ما يسكن اليوم مخيلة المتصوفة المولوية والمريدين هو الرومي «الميثولوجي»، وهو غير الرومي التاريخي، الذي عاش حياته الروحية والأخلاقية والفنية الخاصة في القرن السابع الهجري في قونيا، وتنقل

في عدة محطات من حياته، كان أعمقها أثرًا في كيانه الروحي، لقاءه شمس الدين التبريزي،^٧ الذي سقاه كأس العشق الإلهي، فكان منعطفًا استثنائيًا، أحدث تحولًا في كيمياء رُوحه، اشتعلت معه بالعشق الإلهي.

صورة مضيئة لله يرسمها جلال الدين الرومي

ما نحتاجه هو توظيف رؤية جلال الدين الرومي الجميلة لله، وطريقته في تفسير القرآن الكريم، وفهمه لسيرة النبي الكريم وسُنَّته. هذا هو الرومي الذي كان يعيش في الأرض داخل التاريخ، وليس ذلك الرومي «الميثولوجي»، القابع في مخيلة أتباعه خارج التاريخ. نحن بأمس الحاجة اليوم إلى رؤية الرومي المضيئة لله والإنسان والعالم، وإشراقاته الروحية والأخلاقية والجمالية، وتأملاته ومفاهيمه وقيمه الإنسانية الكونية. وبصيرته الثاقبة في استنطاق آيات القرآن الكريم، وموهبته في التعامل المباشر مع القرآن، وهتك أستار كل تلك الحجب والأقنعة المظلمة المتركمة عبر القرون في التفاسير والشروح والتأويلات، التي أهدرت المضامين القيمة السامية للدين، بما استبدَّ بها من تعصبات ومظالم وانتهاكات باسم الله للكرامة البشرية.

تفصح لنا مفاهيم الرومي الإنسانية الكونية كيف جرى طمسُ الصورة الجميلة لله، وكيف تم تشويه هذه الصورة، بنحو استبدلت فيه بصورة مخيفة متوحشة ضد الإنسان، وتم توظيفها الزائف فيما يضح به عالمنا من حروب الأديان ومذابحها، فذبحت خليفة الله بذريعة الدفاع عن الله.

ينبغي أن نستقي من جلال الدين تدفُّق قلبه بالعشق الإلهي، وما يصوره بيانه من لوحات متلائة بالمحبة والجمال والتراحم والسلام، وكل معنى إنساني بهيج، كي يستفيق إيماننا كدينامية إيمانه اليقظة المتوثبة المضيئة، وتتسامى أرواحنا بتسامي

^٧ يكتنف وجود ودور شمس الدين التبريزي (٥٨٢-٦٤٥هـ)، وما نُسب إليه من كيمياء روحية، الكثير من الغموض. لا يمكن الجزم بموطنه ونشأته وشيوخه وطبيعة وفاته أو مقتله ومحل دفنه. وما نُسب للتبريزي لا يمكن التحقق من أنه بقلمه أو أنه من كلامه. وذلك يدعونا للشك في وجوده، وترجيح كونه شخصية نسجتْها مخيلة جلال الدين الرومي الشعرية، ورسختْها في التاريخ مخيلة أتباعه المولوية، ممن يسكرون في رقصاتهم، ويكسل عقولهم عن أي تفكير وتساؤل عميق يتخطى ما هو مألوف في التفكير.

رؤياه الفسيحة وكونيتها. ترك لنا الرومي منظومة غنيّة، تنفتح على حقول متنوّعة في المعارف الدينية، نحن بأمس الحاجة إليها، في عصر تغلّب فيه فهم مُغلّق للنصوص، انتهى إلى صياغة لاهوت يضجّ بالعدوانية والتعصّب.

ميراث جلال الدين الرومي يلهمنا مفاهيم وقيماً ورؤى: تنشد احترام كرامة الكائن البشري، ترسخ النزعة الإنسانية في الدين، تُشبع حياتنا بالمعنى، تخلع على دنيانا صورتها الأجمل، تهينا أفقاً رحباً للتواصل مع مختلف أتباع الأديان والفرق والمذاهب، فلا تضيق مجتمعاتنا وتتفجر بمكوناتها التاريخية العقائدية والإثنية.

يغرس الرومي بذوراً لما يمكن تسميته: لاهوت الإيمان، لاهوت الشفقة، لاهوت الرحمة، لاهوت المحبة، لاهوت العشق، لاهوت الجمال، لاهوت الفرح، لاهوت السلام، لاهوت الإنسانية، لاهوت الحياة، لاهوت الأمل، لاهوت الاختلاف، لاهوت التنوع، لاهوت التعددية. وبموازاة ذلك يحذّرنا من: لاهوت الكراهية، لاهوت إهانة الآخر، لاهوت الحرب، لاهوت الموت، لاهوت الحزن، لاهوت البكاء، لاهوت اليأس، لاهوت التشاؤم، لاهوت الفرقة الناجية.^٨

(٥) تصوّف حرية

أعني بتصوّف الحرية التصوّف المعرفي أو التصوّف الفلسفي، الذي هو تصوّف عقلي خرج على الأنساق المغلقة الحرفية لقراءة النصوص الدينية، وأنتج قراءة لها خارج إطار مقولات المتكلمين الاعتقادية وأصول الفقه ومناهج وأدوات القراءة والفهم الموروثة، التي صاغ قواعدها ومقولاتها مؤسّسو الفرق الكلامية، ومؤسّسو أصول الفقه، ثم نُسجت داخل أسوارها قواعد ومقولات مختلف أعلام الفرق والمذاهب، وترسّخت بمرور الزمن، حتى ارتقت إلى مرتبة المقدس، واحتلّت مكانة النصوص المقدسة التي تفسّرها هذه الأدوات.

التصوّف المعرفي منح المسلم أفقاً رحباً في التأويل، وإنتاج قراءات تتوالد منها على الدوام اجتهادات تواكب مستجدات الحياة، وتنفتح على فضاء يلهم الحياة الروحية والأخلاقية والجمالية للمسلم. كذلك استطاع هذا النمط من التصوّف الخلاص من توثين الحروف وإهدار المقاصد، والتحرّر من التمسك بالأشكال ونسيان المضامين، والغفلة عن

^٨ الرفاعي، عبد الجبار، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ص ٣٥، ٢٠١٣م، مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، ودار التنوير ببيروت.

الحالات والغرق في الصفات. كما أعاد التصوُّف المعرفي الاعتبار للذات المستَلَبَة، والعالم الجَوَّاني المطموس للكائن البشري، وعَبَّدَ دروبَ القلب في رحلته الأبدية نحو الحقِّ، وانشغل بإرواء ظمأ الرُّوح للمقدس. التصوُّف المعرفي يُوقِظُ الإنسانَ داخل الإنسان.

الرؤية للصِّلة بالله في التصوُّف المعرفي أفقية، الصِّلة بالله هي وصال حبيبين. الرؤية للصِّلة بالله لدى المتكلمين عَمُودِيَّة، الصِّلة بالله من منظورهم لا تخلو من استرقاق وعبودية. يجد التصوُّر العموديُّ لدى المتكلمين تعبيره الاجتماعيَّ بتأسيس شبكةٍ من مقولات الطاعة والخضوع والتركيع، وبناء نسيج سلطة في المجتمع يكرِّس العلاقات المبنية على الانسحاق والإذلال والإهانة، بعد أن يتخذ تصور العلاقة بين الله والإنسان نمطاً عمودياً، يكون فيه الإنسان خانعاً مُهاناً ذليلاً، بينما يبدو الإله متسلطاً منتقمًا، لا يصدر عنه سوى العقاب والبطش والامتهان والتنكيل.

يجد التصوُّر الأفقيُّ للصِّلة بالله، الذي يرسمه التصوُّف المعرفي، تعبيره في حياة الإنسان بالتشديد على تكريمه بوصفه خليفة الله الوحيد في الأرض، يظهر الله في هذا النوع من الصِّلة بوصفه الرحمن الرحيم، وينكشف بوصفه مَنْ ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾^٩ الذي يصف رحمته بقوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾^{١٠}، والذي لَخَّصَ الهدف من رسالة النبي محمد «ص» بقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^{١١}، فهو رحمة مُهداة لكلِّ العالمين، وليس لفئة أو جماعة أو طبقة أو طائفة أو فرقة أو مذهب أو شعب مختار.

التصوُّف المعرفي يكرِّس حرية التفكير والتعبير، وإن كان قد يختفي أحياناً خلف الإشارة، لئلا توقعه صراحة العبارة في فخِّ السلطات الدينية والسياسية، وتقوده لخسارة حياته. التصوُّف المعرفي يوقِظ الإنسان داخل الإنسان، لأنه يُبَدِّدُ كُلَّ أشكال العبودية. التصوُّف المعرفي بلور مفهوماً للفرد يقوم على الحقِّ في تعدُّد الطرق إلى الله، لكن التصوُّف الطرقيَّ نقض هذا المفهوم بتشديده على التماثل والتكرار وإنتاج النسخة الواحدة المقلَّدة للشيخ بكل شيء، إلى حدِّ التطابق معه.

^٩ الأنعام: ١٢.

^{١٠} الأعراف: ١٥٦.

^{١١} الأنبياء: ١٠٧.

تمنعنا معظم الجماعات الدينية، ووعاظُ السلاطين، وبعضُ من يزعمون أنهم مُوقَّعونَ نيابةً عن رب العالمين، ومن يتخذون الدينَ وسيلةً للارتزاق، فيتكلمون باسم الدين، من رؤيةٍ الكثيرِ من النساءِ المغمورات، اللائي يحملن مصباحِ النورِ الإلهي، الذي لا ينضبُ زيتُهُ ولا ينطفئُ أبدًا، من العاملاتِ والفلاحاتِ والأمهاتِ، اللائي يتسامى بعضهنَّ إلى مقامِ القديسات، ممن يَنذرن أنفسهنَ لرسمِ ابتسامَةٍ على القلوبِ الباكية، وتبديدِ ظلامِ الأرواحِ الكئيبة، وإيقاظِ النُّورِ في الأنفسِ الحزينة. ومن رؤيةٍ الكثيرِ من الرجالِ المغمورين، ممن ظلت حياتُهم الرُّوحيةُ والأخلاقيةُ مَنهلاً يتدفَّقُ بالمعنى الذي يُثري حياةَ النَّاسِ على الدَّوام، بالأملِ والحلمِ والتفاؤلِ والطموح، ويكون حافزاً أساسياً للإبداع والإنتاج والعطاء.

التصوُّف المعرفي، الذي أشرنا إلى شيء من ملامحه وعناصره الحية، هو اجتهاد بشري، وكلُّ اجتهاد لا يعني غلقَ بابِ الاجتهاد في حقله، لذلك تشتدُّ الحاجةُ اليومَ لاستئنافِ النظرِ في تراثِ هذا التصوُّفِ والتوَعُّلِ في طبقاته المتراكمةِ وغربلتها وتمحيصها، لأنه تراثٌ ينتمي لعصره، ولم يتحرَّرَ كلياً من إكراهاته وملابساته ورهاناته ومشكلاته، فقد تجد أحياناً في آثارِ عُرَفَاءِ كبارِ كمحيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي وغيرهما مقولاتٍ ومفاهيمٍ ومواقفَ متضادةً، يحيل شيءٌ منها إلى مواقف كلامية وفقهية مُغلَّقة متشدِّدة، بموازاة المساحة الشاسعة والعميقة لمقولات ومفاهيم ومواقف التصوُّف الفلسفي الرحيمة، الحرة، المفتحة.

وبُغيةِ اصطفاء ما يصلح كمنطلقات أساسية لبناء رؤية اعتقادية تتحرَّر من إكراهاتِ التاريخ وتناقضاته، رؤية تواكب التحوُّلات العُظمى في نمط حضورِ الإنسانِ في العالمِ اليوم، تنبغي الإفادةُ من تراثِ التصوُّفِ المعرفي، لكن لا بمعنى الضياع في مداراته الشَّاسعة، بل بتوظيف ما هو حيٌّ من مقولاته ومفاهيمه، والتَّعاطي معها بوصفها مصباحاً يَنيرُ الطريقَ لاجتهاد ينشد صياغةَ رؤيةٍ توحيديةٍ، يتبصَّر بها المسلمُ طريقَ خلاصه من المتاهات، ويهتدي لحضورِ فاعل مؤثِّر في العالمِ الذي يعيش فيه.

وتظلُّ الرؤيةُ التوحيديةُ للتصوُّفِ المعرفيِّ اجتهاداً في فهمِ التَّوحيد، وتصوُّراً لنمط الصِّلَةِ بالله، وكلُّ اجتهاد لا ينفي اجتهاداً مغايراً ينبثق في عصر لاحق. ففهمُ محيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي وغيرهما من العرفاء مرآةً للعصر الذي عاشوا فيه، ولا يمكن أن يتحرر كلُّ فهمٍ للدين ونصوصه من الأفق التاريخي الذي ينبثق فيه.

لذلك ينبغي على المجتهد في هذا المضمار ألا يقلد ابنَ عربي أو غيره، ولا يستنسخه كما هو، بل عليه أن يقدم فهمًا للتوحيد يوظف ما انتهت إليه رؤيته في سياق الواقع الذي يعيشه المسلم اليوم، وما يواجه وجوده من اغتراب، وحياته الروحية والأخلاقية من أسئلة وتحديات ومشكلات مُستجدة.^{١٢}

(٦) حضور الدين في حياة الفرد والمجتمع

أحدث هنا حول ما هو أبعد في الدين، ما يشي بمضمونه العميق، هذا المضمون هو الذي يدعو الإنسان للتدين، وهو ما يمنح حياته معناها. ولا أظن أن هناك منبعا يستقي منه الإنسان المعنى ويروي ظمأه للمقدس ويثري حياته الروحية أخصب من الدين. طبائع الإنسان، ومسيرة حياته منذ عصر الكهوف، تبرهن على أن: الدين، والفن، والميثولوجيا، ثوابت أبدية في حياة الفرد والمجتمع، لا تختفي، وإن كانت تتنوع وتتحول وتتجلى بصور مختلفة، تبعاً لاختلاف: الزمان والمكان، ونمط الثقافة والتمدن، ما يعني أنها حاجات للإنسان ثابتة.

ذلك هو البعد الأنطولوجي في الدين، الذي يعبر عنه: الإيمان، والحياة الروحية، والأخلاقية، والجمالية. للدين تمثلاته الأفقية الاجتماعية الواسعة، وله تمثلاته الفردية في كيان الإنسان.

لا يُنكر أن تمثلات الدين الأرضية وحضوره في حياة الفرد والمجتمع طالما كانت منبعا للتمويه والخداع والتزوير والاستغلال والظلم والتعسف والتنويم. يطغى الدين لأول وهلة في الاجتماع البشري كأنه مسخ، ينفي العقل، يثير الرعب، يهدر الكرامة، يستلب الروح، يميت الضمير، يخرب التمدن، يصادر الحريات، يهدر الحقوق، يمزق المجتمعات. كما هي مآلاته في ولائم الدم المسفوح، وحفلات الرقص على أشلاء الضحايا. مما يشوه صورة الدين هو اختلاط الدين بكل شيء، إذ يختلط الدين بالعلم والعلم بالدين، يختلط الدين بالفلسفة والفلسفة بالدين، يختلط الدين بالأدب والأدب بالدين، يختلط الدين بالشعر والشعر بالدين، يختلط الدين بالفن والفن بالدين، يختلط الدين

^{١٢} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والاغتراب الميتافيزيقي، ص ٢٢٩-٢٣٠، ط ٢، ٢٠١٨م، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ودار التنوير، بيروت.

بالقبيلة والقبيلة بالدين، يختلط الدين بالعبادات والأعراف والتقاليد وهي تختلط بالدين ... وهكذا. إن كانت هذه حالة الدين في أي مجتمع، فلن يعود الدين ديناً، ولا العلم علماً، ولا الفلسفة فلسفةً، ولا الأدب أدباً، ولا الشعر شعراً، ولا الفن فناً.

يمكن أن يكون الدين منبعاً للمعاني الجميلة، حين يعود الإنسان لبعده الأنطولوجي، ليرى آثاره الحيوية بالشكل الذي يتحول فيه أثره: من موت إلى حياة، من داء إلى دواء، من سم إلى ترياق، من هيروين إلى فيتامين، من ظلام إلى نور، من حزن إلى فرح، من شقاء إلى سعادة، من ضعف إلى قوة، من هدم إلى بناء. ويتحقق ذلك بإعادة الدين إلى حقله الإيجابي البناء، ومن دون ذلك يُنْهَك ما هو ديني، ويتبدد ما هو دنيوي. الدين لا يتسع لكل شيء في الدنيا، الدين لا ينقصه شيء يرتبط بأهدافه وغاياته في الهداية وبناء الذات ورفدها بما تفتقر إليه. أما ما يؤمّنه العقل، وما تنجزه الخبرة البشرية، فلا ضرورة لإقحامه في الدين أو إقحام الدين فيه.

إدراك البعد الأنطولوجي للدين، من شأنه أن يضع الدين في حقله الذي يكفل بناء الحياة الروحية والأخلاقية والجمالية في حياة الفرد والمجتمع.

(٧) الإيمان والعقل

الحياة الروحية تتحقق بالإيمان، الإيمان تتسامى فيه الروح، الإيمان مما يُندَوَّق، لا مما يُعْلَم ويُتَصَوَّر ويُدرَك ذهنياً. يذهب البعض إلى أن الإيمان بوصفه حالة فلا ضرورة لاستفتاء العقل في تفسيره، وبيانه، وتحليله، وفهم بواعثه، وأنماطه، وصيرورته، وتجلياته. من البدايات أن كل ما نحكيه هنا يصدر عن العقل، العقل وحده بوسعه أن يمنحنا فهماً صحيحاً لما يتصل بالعقل والروح والقلب والجسد. لحظة يتعطل العقل يتعذر بلوغ أية معرفة بالعالم والإنسان والحياة.

المنهج الذي يتبعه محيي الدين بن عربي والعرفاء لا يرفض العقل في المستويات كافة، بل يقوم على التمييز بين مقامين، وهما: «الثبوت والإثبات»، إذ كثيراً ما يقع الخلط في مناهج المعرفة عند الإسلاميين بين مرحلة مصدر المعرفة وإدراك الحقائق، وهو ما يُصطلح عليه بـ «مقام الثبوت»، ومرحلة بيان ذلك الإدراك، والتعبير عنه، وإيصاله إلى الغير، وهو ما يُصطلح عليه بـ «مقام الإثبات». في المقام الأول لا يختلف المحدثون عن المتكلمين، كلاهما يعتمد النقل، ويستند إليه مصدراً لرؤيته للعالم ومعارفه الدينية، غير أن المتكلم في المقام الثاني «الإثبات» يتمسك بالعقل، ويستدل على مسلماته ومعتقداته

بمختلف الحجج، في حين يقتصر المحدث في هذا المقام على النقل، يتمسك بالروايات والأخبار عند بيانه لمعتقداته والتعريف بها.

أما الفلاسفة المشاءون، فيتطابق لديهم المقامان، فهم يعتمدون العقل ثبوتاً وإثباتاً، وإن كان شيخ الإشراق السُّهُرَوَردي، ومُلاً صَدْرًا الشيرازي يحاولان أن يستندا إلى العقل والشهود، وربما النقل في مقام الثبوت، غير أنهما يعودان إلى العقل في مقام الإثبات. أما تمركز المعرفة لدى العرفاء حول القلب والذوق والشهود، فإن ذلك يختص بمقام الثبوت، واكتشاف الحقيقة، بينما في مقام الإثبات وإيصال الحقيقة والتعريف بمشاهداتهم وأحوالهم ومقاماتهم وبياناتها للغير، فيوظفون العقل، ويسعون لخلق غطاء فلسفي منطقي على أفكارهم، منذ عصر محيي الدين بن عربي، ومن جاء من بعده.

لا يتطابق مفهوم العقل وحدوده لدى الجميع، ففي مفهوم العرفاء يتميز عنه في مفهوم الفلاسفة، وهكذا يتميز المتكلمون عنهما في حدود العقل، إلا إنهم يشتركون في المسلّمات والبداهات والمقولات والحجج المعروفة في المنطق الأرسطي.

(٨) ترحيل الدين من الأنطولوجيا إلى الأيديولوجيا

يتمحور هدف الدين في إرواء ظمأ الإنسان للمقدس، وذلك ما يمنح حياة الإنسان وجوده معنى. حين يرتوي الظمأ الأنطولوجي للإنسان، يكف الدين عن أن يكون أداة للصراع على الثروة والقوة والسلطة. وتتركس وقتئذ الحياة الروحية والأخلاقية والجمالية، فيُضبط إيقاع سلوكه الحياتي في المجتمع، في إطار منظوماته القيمية وحقوقه وحرياته وقوانينه، من دون أن يتمدد الدين، فيهدر الدنيا عبر الاستيلاء على ما هو دنيوي، خارج عوالم الروح والذات، مثلما تفعل الجماعات الدينية التي سرقت الدنيا باسم الآخرة، والأرض باسم السماء، والإنسان باسم الله.

إن عدم إدراك الوظيفة العظمى للدين، ينشأ من غموض الطبقة التحتية الغاطسة له، وظهور ما يطفو فوقها من تشوّهات وكراهيات وتعضّبات، تتلوّن وتتلّغ بالدين وإن كانت تنقض أهدافه. أحياناً تصطبغ بأنهار من دماء مسفوحة، تختنق البشرية فيها. وما ارتكبته من إهدار للكرامة الإنسانية، وإكراه الإنسان على معتقدات وطقوس وشعائر وأوامر، تنفر منها طبيعته وجسده وروحه وضميره وقلبه وعقله.

كما يصنع الإنسان تدينه يصنع التدين الإنسان. التمثّلات الأرضية لكل ديانة تشبه بيئتها، كل ديانة تتكلم لغة أتباعها، الحدود الرمزية للمجتمع ترسمها ديانتها.

تمنع رؤية الجماعات الدينية، ووعاظ السلاطين، ومن يتخذون الدين وسيلة للارتزاق، فيتكلمون باسم الدين، من الانتباه إلى كثير من النساء المغمورات، اللاتي يحملن المصباح، الذي لا ينضبُ زيتُهُ ولا ينطفئُ أبداً، من العاملات والفلاحات والأمهات والقدسيات. ومن الانتباه إلى كثير من الرجال المغمورين، ممن ظلت حياتهم الروحية والأخلاقية منهلاً يُثري حياة الإنسان على الدوام، بالأمل والحلم والتفاؤل والطموح، ويراكمُ الإبداع والمكاسب والعطاء المتنوع.

ترحيلُ الدين من الأنطولوجيا إلى الأيديولوجيا، جعلَ الإنسان ضحيةً فهم للدين، يُخرج الدينَ من حقله الخاص، ويقحمه في مخاضاتٍ ومغامرات، تصادر ذات الإنسان، وتوهمه بوعودٍ دنيويةٍ خلاصية، لا صلةً للدين بها. ذلك ما تجلّى بوضوح في أدبيات الجماعات الدينية، التي هي أدبياتٌ جنائزية تقود إلى القبر. لا نعثر في تلك الأدبيات على ما يؤشر إلى أن مهمة الدين في حياة الإنسان هي إرواء ما لم يرتو من سواه، ونعني حاجات الإنسان الباطنية، المتمثلة بتلهف كينونة هذا الكائن للارتواء من الوجود، وقدرة الدين على إشباعها، بنحو لا سبيلَ معه إلى إشباعها من منبع آخر.

عملية تغيير الذات جدلية بين الباطن والخارج «الروح والجسد»، ما لم يتغير الخارج لن يتغير الباطن، ما لم يتغير الباطن لن يتغير الخارج. ثقافتنا تهمل الجسد ومتطلباته وحاجاته المتنوعة في عملية التحول والتكامل الروحي والأخلاقي، مثلما تهمل ثقافتنا البعد الأنطولوجي ومتطلباته العميقة، فيضيع الإنسان ويتخبط في متاهات.

يجهل معظم البشر منابع إرواء الظمأ للمقدس في حياتهم، فيتهافتون على أوهام، تضاعف ظمأهم، ويُمسسون معها كشارب ماء البحر، كلما اغترف منه ذبلت روحه، وتخشب جسده. إنه زيغ البصيرة، الذي يسببه عدم احترام كينونة الإنسان، وتجاهل التربية لاحترامه جسداً وروحاً. تبقى مواطنُ الرغبات المكبوتة مراجلَ تغلي، تُعمي عيون البصر والبصيرة. تحرق وجود الذات، وتدفع باتجاه البرك الآسنة، التي تتبدد فيها الطاقات يوماً بعد آخر، حتى يُمسي الإنسان هشيماً تذروه الرياح.

أشرنا غير مرة إلى أن معنى كون الدين يشغل على إرواء الظمأ الأنطولوجي، هو أنه يُشبع حاجات لا يمكن أن يُشبعها العقل والخبرة البشرية، إنه يهتم بأزمة المعنى وسبل معالجتها، ويتكفل كيفية إنتاج هذا المعنى. أية محاولة لنسيان مهمته في بناء الذات، وإقحامه في مجالات أخرى، يتحول معها إلى وحش مفترس، وسم زعاف يُفسد كل شيء.

ما نريده من «دين الأنطولوجيا» يختلف عن «دين الأيديولوجيا»، وماهية الرؤية الدينية لكل واحد منهما لا تطابق الآخر. ويمكن التعرف على ذلك من النظر في الفرق بين ما ينتجه المتكلم وما ينتجه العارف من فهم ورؤية للعالم. إنَّ المتكلم فيلسوف دين الأيديولوجيا، إنه يصوغ رؤيةً لله والإنسان والعالم، وفهماً للدين، تُبنى وتُشاد عليه مرتكزات الأيديولوجيا. أدبيات الجماعات الدينية تنسج شباكها في سياق رؤية المتكلم لله والإنسان والعالم، وشيء من مدونة الفقه، ولا تقترب من أعمال الفيلسوف والعارف. العارف فيلسوف دين الأنطولوجيا، فهمه للدين يتمحور حول باطن الإنسان، وينشغل بتفسير نمط وجوده، والكشف عن مسالك تواصل كينونته وأسفار رُوحه في عوالم خارج حدود العالم المحسوس المادي.

دين الأيديولوجيا يستخدم الإنسان، يسخر حياته وطاقاته ومواهبه لتخدمه، ويفرض عليه حدوده وإطاره وأسيجته، إن تخطاها فإنه يصادر عليك دنياه. دين الأنطولوجيا يخدم الإنسان، يمنح عقله حرية التفكير، ولا يفرض عليه اقتباس صورة لا تمثله، أو أن يعيش حياته نيابةً عن غيره، أو تكرر نماذج بشرية تطمس ذاته. إنه دين يمحو الكراهيات من القلب، ويظهر الروح من الخطايا، ويقدم للإنسان مصباحاً يضيء دروب وصاله مع الله، وتواصله مع الإنسان الآخر، ويروي رُوحه لما تتعطش إليه من ظمأً للامتلاء بنور الحق.

دين الأنطولوجيا هدف ينشده الإنسان، تنبعث وتتجدد به الحياة، بوصفه تفاعلاً وانعتاقاً وانفتاحاً للعقل والقلب والروح، على الله والإنسان والعالم. دين الأيديولوجيا يستهدف الإنسان، يستنزف الروح، يعطل الحياة، يستحوذ عليها، بوصفه انغلاقاً وانصياعاً ورضوخاً واستعباداً للعقل والقلب والروح.

دين الأيديولوجيا يفشل في بناء حياة رُوحية وأخلاقية وجمالية أصيلة، يطمس الأبعاد الإنسانية في الدين، ويميت الروح والقلب والعقل والضمير. لا إنسانية بلا ضمير، لا ضمير بلا مصدر إلزام ذاتي، ولا مصدر إلزام ذاتي بلا أخلاق، ولا أخلاق بلا روح، ولا روح بلا حياة رُوحية، ولا حياة رُوحية من دون وصال بالحق.

من كان بلا حياة رُوحية وأخلاقية وجمالية يُفسد قبل أن يُصلح. من كانت رُوحه ممثلة أنطولوجياً، فإن حياته الرُوحية والأخلاقية والجمالية مشبعة بالمعنى، لذلك يستطيع أن يمنح العالم أفقاً مضيئاً، وتغتنى حياة من حوله بالهدوء والأمن والسكينة والسلام.

الفقير أنطولوجيًا يفشل في منح مَنْ يتعاطى معه زادًا لروحه وقلبه، بل يُفقره ويُنهكه، فيُقعده ويُحيل وجوده إلى هشيم. مَنْ كان جائعًا للمعنى، يمزغ اللامعنى يحسبه معنًى، فيمسي كمن يهرول وراء السراب، يتهافُت عليه يحسبه ماء، ليفقد في خاتمة المطاف طاقته ويذوي، ويصير رميمًا.

تُفضي أدلجة الدين إلى تخريب المعنى الذي يقدمه الدين لحياة الإنسان، وتبديد وعوده ببناء الحياة الروحية والأخلاقية والجمالية، وما ينشده من ترسيخ مرتكزات التضامن الاجتماعي، وتعزيز أراضيات السلام والعيش المشترك في حياة الإنسان.

(٩) معرفة الله غير حب الله

لحظة يمتلك الإيمان القلب، يصير هو الأمن وهو السكينة. الأمن هو الإيمان، الإيمان هو الأمن. الإيمان مثلما يتذوقه أصحاب الحياة الروحية هو إيمان أنطولوجي متوحد بكيوناتهم. صلتهم بالله وجودية أفقية لا عمودية. صلة جوهرها الحب والحرية، لا تتضمن: استرقاقًا وقهرًا وانتهاكًا لكرامتي واضطهادًا.

حقيقة الحب عند العرفاء هي الصلة بالحق، أو من يوصل بالحق. الحبيب هو من يذكرك بالله. لا يضيء الروح إلا ذكر الله، لا يطمئن القلب إلا بذكر الله. ما أرق ما يصوره لنا جلال الدين الرومي: «هو الذي توطن مدينة القلب، فأين أسافر؟ هو الذي سكن حدقة العين فلألم أنظر؟» حيث يكون القلب وطنًا للحق، لا اغتراب وجودي. حيث تمتلئ الروح بالمعنى، لا حزن أو وجع. حيث يرتوي القلب بالحب الإلهي، لا خوف ولا قلق ولا وجل، ليس ثمة إلا المحبة والأمن والسكينة والطمأنينة والسلام. ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^{١٣}. يقول القديس أوغسطينوس: «خلقنا لأجلك، وقلوبنا لا سكينة لها حتى تسكن إليك»^{١٤}.

^{١٣} الرعد: ٢٨.

^{١٤} اعترافات القديس أوغسطينوس ١: ١: ١. وفي ترجمة الأسقف الخوري يوحنا الحلو (بيروت، دار المشرق، ٨، ٢٠٠٧م، ص ٧) أورد تعريبًا آخر للنص بهذه الصيغة: «خلقنا لأجلك، ولن يهدأ قلب لنا حتى يستقر فيك».

حين يكون القلب مضيئاً بنور الحق تعالى، يرى العالم مكتوباً بحروف من نور. وما أجمل بيان جلال الدين الرومي لهذه الحقيقة، إذ يقول: «النور الخارجي (يجيء) من الشمس، وأما النور الباطني فهو من انعكاس الأنوار العلى ... النور الذي في العين ليس إلا نور القلب، فأنوار العيون حاصلة من أنوار القلوب ... وأما النور الذي في القلب فهو نور الله. إنه نورٌ خالص من نور العقل والحس، منفصل عنهما.»^{١٥} وحده عشق الحق يُري العاشقَ ما هو لا مرئي، بالقلب يمكن تذوق نكهة وصال الحق.

معرفة الله غير حب الله. حبُّ الله سعي القلب وسفره إلى الله، حين يكون القلب وطناً لله. معرفة الله هي تدبُّر العقل وتأمله وتفكيره في خلق الله وآياته، واعتقاده بوجوده. المتكلمون واللاهوتيون يعرفوننا على أدلة وجود الله وصفاته، لكن لا يوصلنا إلى الله إلا ذو الحياة الروحية. ولا تتكرس الحياة الروحية الأصيلة من دون حب الله ووصاله. لا يرتوي الظلم الأنطولوجي للمقدس بمعرفة الله، وإنما يرتوي هذا الظلم بحب الله ووصاله. مثلما لا يتكرس الإيمان بمعرفة الله، وإنما يتكرس بحب الله. لا يتحقق السفر إلى الله إلا بحب الله، وليس بمعرفة الله. لا يكون الدين دواءً وشفاءً إلا بحب الله، ولا تكفي لذلك معرفة الله. القلب الذي خُطت عليه أسرار الحب الإلهي هو القلب الذي لا يكفُّ عن إنشاد ترانيم حب الله والإنسان والعالم.

ما تخزنه الحياة من شرور وآلام، وما هو مترسخ فيها من كراهيات، وما يتفشى فيها من تعصبات، وما تضح به من عنف واحتراب، تضيق بها طاقة الإنسان المحدودة. ليس هناك من وسيلة للخلاص، سوى أن يتلمس السبل المختلفة التي تقوده إلى حب الله والإنسان والعالم. بالسعي وراء الحب يشرق القلب، وتسمو الروح إلى مرتبة تغدو فيها لا وطن لها إلا الحب. حيثما يكون الحب يكون الوطن.

عبر الحب الإلهي يرتوي ظمأ الروح أنطولوجياً، حين يرتوي هذا الظمأ يصبح القلب منبعاً للحب، بل يكون الحب هو وهو الحب. يقول نجم الدين كُبرى: «والاستهلاك أثمر المحبة، فأول المحبة طلب المحبوب للنفس، ثم بذل النفس له، ثم نسيان الاثنينية، ثم الفناء في الوجدانية ... وقد يفنى العاشق في العشق، فيكون العاشق هو العشق، ثم

^{١٥} جلال الدين الرومي، «مثنوي»، ترجمة محمد عبد السلام كفاي، بيروت، المكتبة العصرية، ط١،

١٩٦٦م، الكتاب الأول، ص ١٨٠.

يفنى العشق في المعشوق.^{١٦} يصير الحُبُّ: مرآة كلِّ مرآة، مادة كلِّ مادة، صورة كلِّ صورة، لون كلِّ لون، موضوع كلِّ موضوع.

الحُبُّ هو مَنْ يوجِّه بوصلة الدين، وليس الدين هو مَنْ يوجِّه بوصلة الحُبِّ. يتجلَّى للمرء أنه حيثما يوجد الحُبُّ يتحقق الدين. ويكتشف أن مَنْ لا يحبُّ الإنسان لا يحبُّ الله. ويتذوق كيف أن «الحُبُّ» هو وقود الحياة، حين تفتقر الحياة لوقود يحركها. وأنَّ العجز عن الحُبِّ إنما هو عجز عن الحياة. جاء في الخبر المروي عن الإمام محمد الباقر: «الدين هو الحُبُّ، والحُبُّ هو الدين».^{١٧}

ب «قوة الحُبِّ» يمكن الخلاص من «حب القوة». ب «الحُبِّ» تكفُّ «الكراهية» عن الفتك بمجتمعاتنا. ب «الحُبِّ» تنجو مجتمعاتنا من العنف الذي يفترسها. ب «الحُبِّ» تتخلَّص مجتمعاتنا من الخوف الذي يسكنها. حياة الحُبِّ تنقذنا من عدم حبِّ الحياة. «الحُبُّ» قيثار الحياة. «الحُبُّ» أنشودة الحياة. «الحُبُّ» سرُّ الحياة. «الحُبُّ» إكسير الحياة. «الحُبُّ» أجمل معنى في الحياة. «الرُّوح التي ليس شعارها الحُبُّ من الخير ألا توجد، فليس وجودها سوى عار! كن ثَمَلًا بالحُبِّ، فإن الوجود كله محبة» كما يقول جلال الدين الرومي.^{١٨} تبعًا لما يراه محيي الدين بن عربي من أن «المحبة أصل الموجودات».^{١٩}

إن كثرة كلام مَنْ يحسبون أنهم الموقَّعون نيابة عن رب العالمين، لا يكرِّس الحياة الرُّوحية، ولا يثري الحياة الأخلاقية. كأن أولئك لا يعرفون أن التجربة الرُّوحية من الحالات، وكل ما هو من جنس الحالات تفشل في الإخبار عنه الكلمات. ما تتذوقه الرُّوح تخون اللغة نفسها في التعبير عنه، ذلك أنها لا تتسع لاستيعابه، ولا تطيق حملَه، وتفشل في اكتشاف مدياته، وتعجز عن إبلاغه.

^{١٦} كُبرى، نجم الدين، فوائح الجمال وفوائح الجلال، دراسة وتحقيق يوسف زيدان، ط١، ٢٠١٨م، دار نون، ص ١٨٠-١٨٢.

^{١٧} البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٣٠ش = ١٩٥١م، «باب الحب والبلغض في الله، حديث ٣٢٧»، ص ٢٦٢.

^{١٨} مثنوي، مولانا جلال الدين الرومي، ترجمة محمد عبد السلام كفافي، الكتاب الأول، ص ٣١.

^{١٩} الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تعليقات د. أبو العلا عفيفي، طهران، انتشارات الزهراء، ١٣٦٦هـ/١٩٨٧م، ج ١، ص ٢١٤.

مثلاً تُفسد التدينَ كثرةُ الناطقين باسم الدين، كذلك تنطفئ جذوةُ الإيمان بالإكراه على الإيمان، وتموت الحياةُ الأخلاقيةُ لحظة تكون حياةُ معلِّمي الأخلاق خارج الأخلاق. لا مُعلِّم للأخلاق كالإصغاء لصوت الضمير. الصمتُ لغة حيثُ تتعطلُ اللغة. الصمتُ مُعلِّم الأخلاق. الصمت لا يخذل أو يورط صاحبه.

(١٠) تدينٌ مُفرَّغ من الحياة الروحية والأخلاقية

معظم الشباب المنخرطين في الجماعات الدينية أرواحهم منطفئة، لم يُضئها الإيمان، قلوبهم ظامئة لم ترتو بحبِّ الله والإنسان والعالم. سلوكهم لا يخلو من ازدواجية، تنتهك الأخلاق في السر، وإن كانت تتظاهر بها في العلن. إنهم يفتقرون لمثال إنسانيٍّ رُوحِيٍّ وأخلاقيٍّ مجسَّد في محيطهم، سلوكه مرآة لأخلاقه، وروحه تفيض بالإيمان، ويضيء قلبه سُبُل الأسفار إلى الحق.

قلما نعثِر في هذه الجماعات على نموذج مشبعةٍ حياته بالمعنى، يمتلك كيمياءً رُوحية، تمنح هؤلاء الشباب القدرة على استعادة كينونتهم الوجودية المفتقدة، وتُشبع حاجتهم للاختلاف والتميز، وتساهم في تعزيز قدرتهم على إثراء حياتهم أنطولوجياً، وتساعدهم على أن تكون حياتهم أجملَ، في عالم يتشياً فيه كلُّ شيء، ويتنمط فيه كلُّ شيء، ويكاد يتشابه فيه كلُّ شيء، ويتكرر فيه كلُّ شيء.

أدبياتهم تفتقر إلى ما يقودهم إلى السماء، ولا تكفُّ عن وضعهم في مواجهة كل الناس، وزجَّهم للخوض في صراعات السلطة والمال. بدلاً من أن يكون النصُّ الديني في أدبياتهم: منتجاً للإيمان، ومنبعاً لتكريس الحياة الروحية، ومنهلاً لإثراء الحياة الأخلاقية، يجري توظيفه كغطاءٍ للاستحواذ على السلطة والقوة والمال.

تتلفح هذه الأدبيات بغطاء، يُصاغ عبر شعارات استنهاض واستغاثة، تثير المشاعر، وتوقد العواطف، وتحرِّض على الانخراط في حروب باسم الله، في مواجهة العالم كله، بذريعة الغيرة على الله، من دون أن يعلموا أن الشفقة على الإنسان، والرحمة بخلق الله، هما المضمون العميق للغيرة على الله.

التدين المفرغ من الرُّوح أنك أرواحنا، واستنزف قلوبنا. حين يتخلَّص دعاة الأديان والمبشِّرون من الوَلع برسم صورة مفزعة لله، تتحرر الحياة من الغرق في اليأس والقلق. ليست المهمة الأصيلية للأديان رسم صورة مرعبة لرب العالمين، وتحويل صورة العالمين؛

الدنيا والآخرة، إلى سجون أبدية، ووضع الكائن البشري في قلق متواصل، وزرع الخوف في قلب الإنسان من مصيره في القبر وعذابه، وجحيم العالم الآخر. الإنسان الخائف يتمزق، يُصاب بالشلل، يعجز عن مقاومة أية قوة تسعى لاستعباده. ففي كل مجتمع خائف يتوالد الاستبداد على الدوام. الخوف منبع الاستبداد، هناك علاقة جدلية مزمنة بين الخوف والاستبداد. حيثما يوجد الخوف يولد الاستبداد، حيثما يوجد الاستبداد يولد الخوف، المجتمع الذي يسكنه الخوف يسكنه الاستبداد. حين تختنق الحياة بالخوف، ينسحق الكائن البشري، ويمسي مستعداً للرضوخ والانصياع لمن يمتلك أداة سطوة وعنف.

الخائف لا يمتلك القدرة على إبداء رأي لا يتطابق مع ما يفرضه خطاب العنف، لا يستطيع الخائف أن يفكر بما هو خارج ما تفرضه أداة العنف. المحيط المشبع بمختلف أنماط العنف الجسدي والرمزي يُنتج شخصية مستلبة. لا خلاص إلا بتنمية الحياة الروحية والأخلاقية والجمالية والعقلية، وذلك لا يتحقق إلا بالانتقال، من «دين الأيديولوجيا» إلى «دين الأنطولوجيا»، ومن لاهوت الاسترقاق إلى لاهوت الانعتاق، ومن لاهوت الكراهية إلى لاهوت المحبة، ومن لاهوت الحرب إلى لاهوت السلام، ومن لاهوت الموت إلى لاهوت الحياة، ومن لاهوت التحرير إلى لاهوت الحرية، ومن لاهوت الثورة إلى لاهوت الحياة الروحية والأخلاقية، ومن لاهوت توثين الحروف وإهدار المقاصد إلى لاهوت المقاصد الروحية والأخلاقية، ومن لاهوت اليأس إلى لاهوت الرجاء، ومن لاهوت التشاؤم إلى لاهوت الأمل، ومن لاهوت الحزن إلى لاهوت الفرح، ومن لاهوت الهلاك إلى لاهوت النجاة، ومن لاهوت الفرقة الناجية إلى لاهوت التعددية.

المثقف الرسوليُّ علي شريعتي

ترحيل الدين من الأنطولوجيا إلى الأيديولوجيا

(١) اتجاهات الفكر الديني الحديثة في إيران

بُغية التعرف على موقع شريعتي في خارطة الفكر الديني الإيراني الحديث ووجهة تفكيره، نشير بإيجازٍ إلى الاتجاهات العامة للفكر الديني في إيران، ونتدرّج في عرضها في سياق مرحلتها التاريخية. وهو تصنيفٌ يشي بمراحل صيرورة المثقف الديني الجديد في إيران، ونمط الرؤية إلى العالم التي يصدر عنها في فهمه للدين والنص الديني والتراث، في كل محطة من تاريخ إيران القريب، ومحاكاته للنموذج المعرفي المهيمن في كل فترة. وبقدر ما يتضمّن هذا التصنيف من بيانٍ يوضّح أين يقع كلّ مفكر وطبيعة منجزه المعرفي، إلا إنه يلتبس بهجرة غير واحدٍ من المفكرين من رؤيةٍ إلى أخرى، واختلاف رؤاهم، تبعاً لمراحل حياتهم، وطبيعة المتغيرات والتحولات التي تحرّك عبرها الاجتماع الإيراني، وتراكم خبرات ووعي المفكر، وحساسياته الروحية والعاطفية، وجسارته العقلية في المراجعة والنقد الذاتي، ومغامرته في العبور إلى فضاءاتٍ أرحب.^١

تتلخص اتجاهات الفكر الديني المعاصرة في إيران بما يلي:

^١ الرفاعي، عبد الجبار، «الفيلسوف المغفور داريوش شايفان...»، مجلة الكوفة، س٢، ع١٤، ٢٠١٣م. تحدثت في هذه المقالة عن ثلاث مراحل فكرية لشايفان. وهكذا عبّر عبد الكريم سُروش، ومحمد مجتهد شَبْسْتَرِي، أكثر من محطة في رحلتهم، في حين انتهى مصطفى مَلِكِيان — أصغرهم سناً — حتى اليوم، إلى المرحلة الخامسة. وهذه ظاهرة في التفكير الديني في إيران تؤشر إلى تصالح الاجتماع الإيراني مع

(أ) **اتجاه موروث «تقليدي»:** هذا الاتجاه امتداداً للتقاليد العريقة في الدراسات الدينية في الحوزة.^٢ ما زال هذا الاتجاه مهيمناً في الحوزة القُمية وغيرها من الحوزات في إيران. ويعبر عن تراكم خبرة واسعة لقرون عديدة في تعليم ودراسة الإلهيات والمعارف الإسلامية، والفقه وأصوله، والمنطق الأرسطي والفلسفة والعرفان. ويتَّسم بالتوغل العميق في التراث ومسالكه المتنوعة، خاصّة الفقه وأصول الفقه، واستيعابه لأسئلته ومقولاته ومفاهيمه، ومحاولات وصلها بالعصر، والحرص على تمثّلها.

(ب) **اتجاه إحيائي:** يتمثل هذا الاتجاه في تيارين:

(١) **تيار فلسفي عرفاني:** سعى هذا الاتجاه لمواكبة العصر، وحاول أن يقدم تفسيراً يستلهم الميراث العقلي والعرفاني في التراث، ويتوكأ على آثار ملاً صدرا الشيرازي ومدوّنته في الحكمة المتعالية، ومرجعياته في آثار محيي الدين بن عربي. وتُمثّل هذا الاتجاه «حلقة قُم الفلسفية» التي أسَّسها السيد محمد حسين الطباطبائي، بمعِية مجموعة من تلامذته في الحوزة العلمية بقُم. التَّأَمَّت هذه الحلقة عام ١٩٥١م بعقد ندوة نقاش فلسفيّ ليلتين كلّ أسبوع، اتسعت لمجموعة متميّزة من تلامذته، مثل: مرتضى مطهري، حسين علي منتظري، محمد حسين بهشتي، مهدي حائري، جعفر سبحاني، موسى الصدر ... وغيرهم. كان هدفُ الطباطبائي إنتاج نصّ فلسفيّ مكثّف، يستعيد مقولات الفلاسفة المسلمين، وينفتح على شيءٍ من آفاق الفلسفة الغربية الحديثة، خاصّة فيما لم يبحثه مستقلاً الفلاسفة المسلمون، مثل نظرية المعرفة ومباحثها.^٣ لكنّ اطلاع هذه الحلقة على الفلسفة الغربية ظلّ يعتمد على ترجمات وكتابات مبكرة بالفارسية

المعارف ومعطيات العلوم الإنسانية واللاهوت الغربي وفلسفة الدين الجديدة، وشجاعته في الاستعارة والاقتباس والتركيب والدمج بين المفاهيم المنتمية إلى أنساق معرفيّة وشبكاتٍ مفاهيميّة متغايرة، خلافاً لما هو سائدٌ في المحيط العربي. وهذه الظاهرة تتطلب نظراً مستأنفاً.

^٢ أشارت بعض الصحف الإيرانية، الصادرة في ٢/٩/٢٠١٤م، إلى أن مجموع التلامذة والمدرسين في إيران في الحوزات في قُم وغيرها يقارب المائة وخمسين ألفاً.

^٣ تحدثت عن حلقة قُم الفلسفية في كتاب: «تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية»، بغداد، دار المدى، ٢٠١٠م، ص ٢٢٦-٢٢٨.

مطلع القرن الماضي، لا تخلو من تبسيط في التعريف بهذه الفلسفة وفهم آراء فلاسفتها، ومطالعتها في سياق موروث فلسفي عرفاني إيراني.^٤

(٢) **المدرسة التفكيكية:** وهي حركةٌ تتمحورُ حولَ الأخبار وتحاول أن تتخذها مرجعية في كل شيء يتصل بالدين، وتقرأ الروايات في المصنفات الحديثية قراءةً حرفية، وتناهضُ الفكرَ العقلاني في الإسلام. دشَّنَ المدرسةَ التفكيكية جماعةٌ من مدرِّسي الحوزة في مشهد، في النصف الأول من القرن العشرين، من أبرزهم: مهدي الأصفهاني (١٣٠٣-١٣٦٥هـ)، مجتبی القزويني (١٣١٦-١٣٨٦هـ)، موسى زَرَّابادي (١٢٩٤-١٣٥٣هـ)، وغيرهم. وأعاد تكوينها محمد رضا حكيمي (١٣٥٤-١٤٤٣هـ) الذي أشاع في كتاباته تسميتها بالمدرسة التفكيكية. تدَّعي هذه المدرسة أنها تنشُدُ غربلةً وتفكيك ميراث الوحي والنبوة الذي عبَّرت عنه مدرسة أهل البيت، من العناصر الوافدة من أثينا والإسكندرية وفارس القديمة.

«التفكيك» دعوةٌ نظرية لم تنعكس بوضوح في كتابات حكيمي، لأن القطعَ الجذري الذي يبشِّرُ به لم يتمكن هو من تحقيقه ولا غيره. حكيمي، ومن قبله أساتذته، يفترضون عمليةَ التفكير عملية حسابية ميكانيكية كمية، يستطيع الإنسان فيها أن يتخذ قرارًا يفرضه على عقله لحجب المنطق الأرسطي والفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه وكل معارف التراث التي تشبَّع وعيه ولاوعيه فيها في دراسته الحوزوية، ويُصغي عقله لحديث أهل البيت بلا أية مؤثرات من تربيته وتكوينه التعليمي وبيئته وثقافته ومختلف الظروف والمتغيرات المتنوعة في الواقع الذي يعيش فيه. التفكيرُ عمليةٌ ديناميكية لا ميكانيكية، تتوالد من عناصر واعية تشمل مختلف العناصر المشار إليها وغيرها، بموازاة عناصر لاواعية تنبع من البنى اللاشعورية الراسخة في أعماقه.

^٤ «سير حكمت در اروپا» لمحمد علي فُروغي هو أول كتاب بالفارسية يتناول الفلسفة الأوروبية منذ عصر ما قبل سقراط في اليونان إلى العصر الحديث. وهو كتاب يتسم عرضه لهذه الفلسفة بتلخيص وتبسيط ساذج أحياناً. صدرت أجزاء هذا الكتاب في السنوات التالية، على التوالي: ج ١: ١٩٣١م، ج ٢: ١٩٣٩م، ج ٣: ١٩٤١م. فُروغي مثقف وسياسي إيراني معروف، توفي ١٩٤٢م. ورغم أن هذا الكتاب يفتقر لخبرة المتخصص الشاملة العميقة، لكنَّه أضفى مرجعاً أساسياً للكثير من دارسي الفلسفة في إيران، وهم كثير، خاصة أولئك الذين لم يتكونوا في سياق أكاديمي حديث في هذا المجال، ولم يتعلموا اللغات الغربية، إلى أن ظهرت فيما بعد ترجمات وكتابات جادة بالفارسية لمتخصصين أصابوا تكويناً أكاديمياً جيداً، ودرس بعضهم تلك الفلسفة بلغاتها الأم.

هناك تقارب بين رؤية حكيمي وإسلامية المعرفة، كلاهما أراد أن يُصادر العقل ومكاسب العلوم والمعارف والخبرة البشرية. كلاهما خذلهما الواقع الذي يستبعد كلَّ رؤية لواقعية عن الحضور فيه. كلاهما استبعدهما التاريخ من أن يكونا عاملاً فاعلاً في حركته، وتحولات الوعي والفكر والمجتمع في صيرورته.

لبثت دعوة محمد رضا حكيمي أمنيةً أخفقت حتى كتاباته في تمثّلها. عندما نقرأ هذه الكتابات نراها لم تتخلص من تأثره اللافت بالاشتراكية، وتغلغل الفهم والتفسير الطبقي للمجتمع المعروف في الكتابات الماركسية في آثاره، كما في أعمال شريعتي. كان حكيمي انتقائياً في تعامله مع معارف الوحي، ينتقي ما يدعم موقفه منها ويدع غيره. لم يتردد حكيمي في توظيف المنطق الأرسطي اليوناني وميراث المعقول في التدليل على موقفه وتبريره من حيث لا يشعر. أراد أن يغادر التراث اليوناني فغرق فيه، وكان يريد أن يصغي للأخبار والأحاديث الشريفة بمعزل عن كل خلفية سابقة، لكنَّ عقله خذله عندما اعتمد على التفسير الطبقي، وظلَّت أحلامه الرومانسية بمجتمع لاطبقي يتنكر لها الواقع.

التفكيكية صياغةً بديلةً للحركة الأخبارية. وكأنها تجترح الحُكَالَ فيما تطمح إليه، إذ تحلُمُ بنمطٍ من الفكر الديني يتعالى على أيِّ مشروطياتٍ أرضيةٍ بشريةٍ، اجتماعيةٍ، اقتصاديةٍ، سياسيةٍ، إثنيةٍ، ثقافيةٍ، لغويةٍ، وغيرها. وكأنها تعمل على إلغاء صيرورةٍ تاريخيةٍ يتعذَّرُ أنْ تلغى، وتنشد نفي ما يتراكم على النصوص الدينية من شروحٍ وتفسيراتٍ وآراء يفرضها التغيير الاجتماعيُّ، وتحولات المجتمعات الإسلامية عبر العصور، وما تتول إليه حركة الواقع وِرهاناته وتطوراته التي لا تتوقف أو تتعطل.

(ج) **اتجاه تجديدي:** نشأ وتطوّر هذا الاتجاه خارج الحوزة، وكان رواده مجموعةً من المُفكِّرين، ممَّن ظفروا بتكوينٍ أكاديميٍّ حديث، وتكوينٍ لغويٍّ متعدد، كذلك كانوا على صلةٍ عضويةٍ بأساتذة كبارٍ في حوزة قم، فأصاب معظمهم تكويناً موروثاً في الفلسفة والعرفان.

يعود تشكُّل النواة الجنينية لهذا الاتجاه إلى عصر «الثورة الدستورية»، ثم تنامى بمرور الزمن.

عبر مسيرة هذا الاتجاه سادَ كلُّ مرحلةٍ تيارٌ فكريٌّ، قدّم تفسيراً محدّداً للدين والتراث، نوجزها في الآتي:

(١) **تيار التفسير العلمي:** كان المهندس مهدي بازركان (أول رئيس وزراء للحكومة المؤقتة بعد الثورة الإسلامية) رائدًا للتفسير العلمي للقرآن والنصوص الدينية، وهو توجهٌ نشأ منذ القرن التاسع عشر، وشاع في النصف الأول من القرن العشرين بين الكثير من المثقفين المسلمين، خاصةً في البلاد العربية. فكانت جهود بازركان نموذجًا لذلك، إذ تكثفت جهوده في تفسير القرآن على المقارنات والمقاربات مع معطيات العلوم والاكتشافات الحديثة. وهكذا نعثِر على هذه النَّزعة في آثار «شريعتي الأب» محمد تقي، وبصورة أقلّ لدى «شريعتي الابن»، ويد الله سحابي، والسيد محمود الطالقاني ... إلخ. نشأ هذا التيار في الأربعينيات والخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، وازدهر بالتدريج في السبعينيات. ولم يعد له ممثلون معروفون اليوم.^٥

(٢) **تيار الهوية «الذاتية»:** أحمد فرّيد، الفيلسوف الشّفاهي، أو «الفيلسوف ضد الفلسفة»، كما عنوانتُ مقالتي عنه، المنشورة في مجلّة الكوفة الأكاديمية^٦، هو أبرز رائد للهوية والذاتية. يجترح فرديد مصطلح «غربزدكي» بمعنى «الإصابة بالغرب»، فالغرب بمثابة وباءٍ أصاب اليونان القديمة، منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو، ومنها تفشّى، فتسمّم به العالم. «الإصابة بالغرب» عنده عبارةٌ عن حقيقة «الإصابة باليونان». لا يتردد فرديد في نعت الغرب، منذ الحضارة اليونانية حتى اليوم بالوباء المنفّشي في العالم زمانياً وجغرافياً. فيعمم هذا الوباء — كما يسمّيه — على تاريخ الإسلام، الذي يرى أنه «مشحونٌ بآراء وعقائد الإصابة بوباء الغرب». ويحلو له أن يصنّف «الإصابة بالغرب» إلى: «مضاعفة وغير مضاعفة، بسيطة ومركّبة، إيجابية وسلبية». يتخذ فرديد من «الإصابة بالغرب» معياراً يُصدر من خلاله أحكامه القدحيّة حيال الفلاسفة والمتصوفة والعرفاء وغيرهم.

يصوغ فرديد رؤيته استناداً إلى علم الأسماء الإلهية عند ابن عربيّ، وفلسفة هيدغر، واللسانيات وعلم اللغة المقارن والفيلولوجيا، منقّباً عن جذور الألفاظ والكلمات وأنسابها. ويلفّق أنظمتهم معرفيةً متباينة، ويخلط بينها بشكل لا يخلو من التباسٍ

^٥ انتهى المرحوم مهدي بازركان في السنوات الأخيرة من حياته إلى أن هدف رسالة الأنبياء إنما هو معرفة الله والآخرة. إذ ألقى بازركان محاضرةً في الاتحاد الإسلامي للمهندسين في طهران عام ١٩٩٢م، بعنوان «الآخرة والله فقط برنامج بعثة الأنبياء»، بازركان، مهدي، مجموعه ى آثار، تهران، بنياد فرهنگي، مهندس مهدي بازركان، ١٣٨٨هـ/ ٢٠٠٩م؛ آخرت وخدا، هدف بعثت انبياء، ص ٢٦٥-٤٨٠.

^٦ الرفاعي، عبد الجبّار، «أحمد فرّيد فيلسوفٌ ضد الفلسفة»، مجلّة الكوفة، س٢، ع٣، ٢٠١٣م.

وغموض واضطراب، بتركيب مقولات ومفاهيم متنافرة، لا تنتمي إلى السياق ذاته، في إطار بناء مقولاته، فيوحّد بين ابن عربي وهيدغر، والفيلولوجيا وفلسفة التاريخ، في مزيج غير متجانس، تختلط فيه عناصر مختلفة، ويعمل على صياغة مقولات يجترح لها تسميات خاصة.^٧

نعثر في آثار شريعتي على بصمات واضحة لمفاهيم هذا التيار، مثل دعوات الحماسية للعودة إلى: الأصالة، والهوية الحضارية، والذاتية، حتى إنه خصّص للأخيرة كتاباً كاملاً، أسماه «العودة إلى الذات»، وعالجها في موارد مختلفة من أعماله. طغت في هذه المرحلة مفاهيم الهوية، والذاتية، والخصوصية الحضارية، والسياقات الاجتماعية والثقافية والدينية المحلية للاجتماع الإيراني، في خطابات وآثار أبرز المثقفين الإيرانيين.

مضافاً إلى فرديد وشريعتي كان حسين نصر من أبرز دعاة «الذاتية»، وإن كان مفهوم الذاتية والهوية لديه أنطولوجياً ملتبساً غامضاً، يحيل إلى «الحكمة الخالدة».^٨ ورغم أن هذا المفهوم أنطولوجي وملتبس أيضاً لدى فرديد، لكن تفسيره يختلف عن تفسير نصر للهوية.

يملك حسين نصر خبرة جيدة بالحادثة الغربية ومناهجها وأدواتها النقدية، ومعرفة بجرأتها في تفكيك وغرلة مقولاتها ومواقفها. حتى إن المراجعات النقدية الجادة التي كتبها هو وجماعة «السنة» للمفاهيم المفتاحية للحادثة والتنوير، كالعقل والتقدم والعلم والتكنولوجيا والحرية الفردية، تأثرت بالنزعة النقدية للحادثة، ووظف فيها ما تعلّمه من تلك المراجعات النقدية. لكن المعروف عن حسين نصر عدم اكتراثه بالنقد، ووثوقيته ووفاءه لآرائه، وإصراره عليها، وتكرارها منذ كتاباته الأولى إلى اليوم؛ فلم أعثر في آثاره بمختلف سنوات تدوينها على مراجعة، أو تقويم، أو نقد، أو اعترافٍ بخطأ، أو تصويب رأي غير صحيح كان يتبناه، كأن مفاهيمه كافة ولدت ناجزةً مكتملة.

لا يكفّ حسين نصر عن تبجيل الماضي، والثناء على التاريخ، وتنزيه مسيرة الأديان في المجتمعات البشرية، من دون أية إشارة لما يضحّ به التاريخ من حروب دينية، تواصلت

^٧ الرفاعي، عبد الجبار، «أحمد فرديد فيلسوف ضد الفلسفة»، مجلّة الكوفة، س٢، ع٣، ٢٠١٣م.

^٨ الرفاعي، عبد الجبار، «حسين نصر: الجسد للغرب - الروح للشرق»، مجلّة الكوفة، س٣، ع١،

٢٠١٤م.

عشرات أو مئات السنين، كالحروب الصليبية التي استمرت لقرنين، كما لا يتحدث عن اضطهاد وقمع وتعذيب وإعدام محاكم التفتيش الدينية في العصور الوسطى لأعداد كبيرة من العلماء والأحرار، كذلك لا يذكر نصرُ صلبِ الحُلاج، وإعدام شيخ الإشراق السُّهُرُوردي، وشمس الدين محمد بن مكيِّ العاملي (الشهيد الأول)، وزين الدين بن عليٍّ (الشهيد الثاني) وغيرهم، ويتجاهل فتاوى تكفير محيي الدين بن عربيٍّ، وجلال الدين الرومي، وعمر الخيام، وما يتضمَّنه كلام الفرق وفقه المذاهب من تكفير لغير المسلم وأحياناً للمسلم. إن حسين نصر وجماعته يتنكَّرون للأُطر الاجتماعية للمعرفة، ويتعاطون مع معارف ووقائع وأفكار الماضي، باعتبارها متعاليةً على الواقع، عابرةً للزمان والمكان.^٩ أما علي شريعتي فإنه لا يقارب مفهوم الذاتية والهوية من منظورٍ أنطولوجيٍّ، وإنما يقدم تفسيراً اجتماعياً ثقافياً ثورياً لـ «العودة إلى الذات». وبذلك لا يتطابق مفهوم الذات والهوية في تفسير كل واحدٍ من هؤلاء المفكرين الثلاثة.

(٣) تيار الماركسية الإسلامية: تنوُّع التأثير الماركسية والحركات الاشتراكية في عالم الإسلام، فظهرت مؤلفاتٌ عديدةٌ تخلع على بعض صحابة النبي «ص» رداءً اشتراكياً، وحاولت كتاباتٌ أخرى أن تقدِّم تفسيراً ماركسياً لحركات الخوارج والقرامطة والزنج في العصرين الأموي والعباسي.^{١٠} واتسعت موضحةً تلوين الإسلام بالماركسية وتلوين الماركسية بالإسلام في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، لحظة غرام النُخب بوعود الاشتراكية وأحلام الشيوعية.

وتفشَّت عدوى التفسير الماركسي والاشتراكي إلى الفكر الديني الإيراني أيضاً، وتخطَّت العدوى في إيران الفكرَ النظريَّ، عندما تحولت إلى بناء أحزابٍ ومنظماتٍ تُبَنِّي أيديولوجيتها على تلفيقٍ مشوَّهٍ يخلط الإسلام بالماركسية. وتُمثِّل منظمة مجاهدي الشعب (سازمان مجاهدين خلق ايران) أبرز نموذج لهذا الخلط والتركييب للمقولات المتضادة في إيران. تأسست هذه المنظمة عام ١٩٦٥م، أسَّسها: محمد حنيف نجاد، وسعيد محسن،

^٩ الرفاعي، عبد الجبار، «حسين نصر: الجسد للغرب - الرُّوح للشرق»، مجلَّة الكوفة، س ٣، ع ١٤، ٢٠١٤م.

^{١٠} يمكن العثور على نماذج لهذا التفسير في آثار: مصطفى السباعي، أحمد عباس صالح، حسين مروة، هادي العلوي ... وغيرهم.

وعبد الرضا عبيدي. كان اسمها في بداية نشأتها منظمة المجاهدين (سازمان مجاهدين)، ثم أضحت لاحقاً باسم «منظمة مجاهدي الشعب»، وهي حزبٌ سياسيٌّ معارضٌ لنظام الشاه محمد رضا، ولاحقاً للجمهورية الإسلامية الإيرانية، يعتمد أيديولوجيا ثوريةً تلفيقيةً، بصياغةٍ مبتذلةٍ لماركسيةٍ إسلاميةٍ.^{١١}

كان المثقف والسياسي الإيراني محمد نخشب (١٩٢٣-١٩٧٦م)، أول من صاغ رؤيةً أيديولوجيةً تخلط الاشتراكية بالدين والتراث. أسس محمد نخشب بمعية حسين راضي «نهضة التوحيديين الاشتراكيين»،^{١٢} وهم جماعةٌ من الشباب المتدينين ذوي نزعةٍ اشتراكيةٍ. انصبَّ اهتمامُ نخشب وجماعتهُ على الأبعاد الأخلاقية والإنسانية في الدين، وعمل على إنتاج قراءةٍ إسقاطيةٍ على النص الديني والماضي والتراث، فخلع عليه صورةً اشتراكية، وكان يحسب أن الاشتراكية الإنسانية العملية تجسدت في صدر الإسلام، أما الاشتراكية الأوروبية فهي اشتراكيةٌ خياليةٌ. تأثّر بأفكاره ومنحاه الاشتراكي في تأويل الإسلام علي شريعتي في بداية حياته، فترجم كتاب «أبو ذرّ الغفاري» لعبد الحميد جودة السحار، تحت عنوان «أبو ذرّ التوحيدي الاشتراكي» (أبو ذر، خدابرست سوساليست).^{١٣}

(٤) تيار معرفي عابر للأيديولوجيا: يتوكأ هذا التيار في تفسير الدين وتجلياته في حياة الفرد والمجتمع على فلسفة العلم والألسنيات وعلوم التأويل والهرمنيوطيقا وفلسفة الدين والإلهيات الجديدة في الغرب، كما يوظف علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس والعلوم الإنسانية في دراسة وتحليل الظواهر الدينية.

يهتم هذا التيارُ بنصوص الأديان الآسيوية الشرقية وتجاربها الروحية، كما يشدّد اهتمامه بالمووروث الصوفي المتأخّر في الإسلام؛ أعني آثار محيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي، وغيرهما. وعادةً ما يحيل إلى تلك النصوص، سواء كانت نثرًا أو شعرًا.

^{١١} جعفریان، رسول، جریانها وسازمانهای مذهبی سیاسی ایران، ۱۳۲۰-۱۳۵۷هـ، تهران، نشر علم، ۱۳۹۱هـ/۲۰۱۳م، ص ۵۴۳-۵۴۹.

^{١٢} نهضت خدابرستان سوسالیست.

^{١٣} لا يتسع المقام في هذه التوطئة للحديث عن أحزاب ومنظمات هذا التيار، وهي منظماتٌ تورط بعضها بأعمال عنفٍ واغتيالات. مثل منظمة «فرقان»، وهي منظمةٌ أسَّسها أحدُ رجال الدين الشباب «أكبر گودرزی»، وتورطت باغتيال المرحوم الشيخ مرتضى مطهری وغيره من الشخصيات المعروفة. انظر: جعفریان، رسول، المصدر السابق، ص ۷۷۴-۷۹۰.

وكأن هذا النمط من الفكر الديني يريد أن ينتقل من الأيديولوجيا إلى الأنطولوجيا، وبتعبير المتصوفة: ينشد الارتقاء والصعود من الشريعة إلى الطريقة ثم الحقيقة. يشدد هذا التيار على التمييز بين: الوحي والتجربة النبوية والقراءة النبوية للعالم، الدين والمعرفة الدينية، الدين والتدين، الدين والأيديولوجيا، إسلام الحقيقة وإسلام الهوية، إسلام التحقيق وإسلام التقليد، إسلام التأسيس وإسلام التثبيت، إسلام التاريخ وإسلام الرسالة ... إلخ. وأبرز رؤاد هذا التيار اليوم هم: داريوش شايعان، عبد الكريم سروش، محمد مجتهد شبستري، ومصطفى ملكيان.

بدأت هذه الأفكار بالظهور الأولي، في مجلّة الفكر الإسلامي (انديشه إسلامي)، وهي دوريةٌ شهريةٌ أصدرها محمد مجتهد شبستري في العام الثاني للثورة الإسلامية، واختفت قبل أن تُكمل عامها الأول. ومنذ ذلك الحين بدأت مفاهيم هذا التيار بالتدفق، فبعد مُضيّ أربع سنواتٍ من عُمر الثورة الإسلامية كتب عبد الكريم سروش سلسلة مقالاتٍ نشرتها مجلّة العالم الثقافي (كيهان فرهنگي)؛ تناولت الاختلاف بين الدين بوصفه ثابتاً، والمعرفة الدينية؛ أي فهم الدين بوصفه متغيراً. ثم صدرت في كتاب «قبض وبسط نظرية الشريعة».^{١٤}

كان نشر تلك المقالات، وجمعها لاحقاً في كتاب، إيذاناً بتدشين مسارٍ مختلفٍ للتفكير الديني في إيران، إذ كان صدور كتاب «قبض وبسط نظرية الشريعة» بمثابة المنعطف، بل الجرح النرجسي للتفكير الديني التقليدي.

وتواترت فيما بعد كتاباتٌ للمؤلّف نفسه ولمفكرين آخرين في السياق ذاته، تعلن رؤى مغايرةً للسائد، وتبوح بانبثاق سؤالٍ ميتافيزيقيٍّ جديد، وتقترح حقولاً لم يغامر الفكر الديني في إيران بالتوغّل فيها من قبل، وتقترح مقولاتٍ لاهوتيةً بديلة.

(٢) ولادة علي شريعتي ونشأته وتعليمه

في ٢٣ / ١١ / ١٩٣٣م وُلد علي شريعتي، في قريةٍ على تخوم الصحراء تدعى «مَزينان»، وهي تابعةٌ لمدينة «سبزوار» في إقليم «خراسان» في إيران، وتُوفي في لندن بتاريخ ٢١ / ٧ / ١٩٧٧م. نشأ في عائلةٍ متدينةٍ، ينحدر فيها الأبوان من سلسلة آباءٍ هم رجال

^{١٤} قبض وبسط تئوريك شريعت.

دين ودعاة ومدرّسون للمعارف الإسلامية. تلقى والده محمد تقي شريعتي تعليمه الديني في الحوزة العلمية في مشهد، ومارس وظيفته فيما بعد معلّمًا في المدارس الثانوية. كان يدرّس من بداية عام ١٩٣٠م الدراسي في ثانوية ابن يمين في مشهد، وبعد فترة أصبح مديرًا للثانوية. وكان أحيانًا في السنوات بعدها يدرّس في ثانوية الشاه رضا وثانوية فردوسي بضع ساعات. ثم أسّس في فترة لاحقةً منتدًى ثقافيًا إسلاميًا دعاه «مركز ترويج الحقائق الإسلامية»،^{١٥} لتربية وإعداد الشباب وتوجيههم إسلاميًا.

كان شريعتي الأب معلّمه الأول، وواصل الابن تعليمه، حتى حصل على ليسانس «الأدب الفارسي» من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمشهد سنة ١٩٥٨م، ثم التحق بجامعة السوربون في باريس سنة ١٩٦٠م لدراسة الدكتوراه، وفي عام ١٩٦٤م ناقش أطروحته في التاريخ، التي تناولت ترجمة وتحقيق كتاب «فضائل بلخ»، لصفي الدين البلخي، بإشراف: جيلبرت لازارد.^{١٦}

لم يقتصر شريعتي على الدراسة في الجامعة، بل — كما يقول هو — انخرط في تلمذة خارج إطار الدكتوراه، على يد مجموعة من الأساتذة الكبار في باريس وقتئذٍ، مثل: لويس ماسينيون، وجورج غورفيج، وجاك بيرك، وجان بول سارتر،^{١٧} فواظب على

^{١٥} كانون نشر حقايق إسلامي.

^{١٦} الشائع أن المرحوم د. علي شريعتي متخصص في علم الاجتماع والأديان. راجعت كلّ الكتابات التي دوّنها باحثون إيرانيون متخصصون عنه، واعتمدوا على شهادات معاصرين له في الجامعة، وعلى وثائقه الشخصية. كذلك اطّلت على مصوّرات ووثائق خاصّة به، فلم أعثر فيها على ما يشير إلى أنه متخصص في علم الاجتماع والأديان. آثار شريعتي وردت فيها عبارات تؤشّر إلى تخصصات متعدّدة له؛ مثلًا يقول: «دراستي في علم الاجتماع»، مجموعه آثار، ج ٣١، ص ٣١٦. «دراستي وتخصّصي في تاريخ علم الاجتماع»، مجموعه آثار، ج ٢٨، ص ٥٧. «دراستي في علم اجتماع الدين»، مجموعه آثار، ج ٢٨، ص ٧١. «دراستي وتدريسي في تاريخ الأديان»، مجموعه آثار، ج ٢٦، ص ١٥. «بوصف تخصّصي العلمي هو في علم الاجتماع الديني، وهذا التخصص منسجم مع عملي، فإني أسعى لتدوين نوع من علم الاجتماع المرتكز على الإسلام والمصطلحات المستوحاة من القرآن والحديث»، إسلامشناسي، ص ٢٣.

انظر: متيني، جلال، إيرانشناسي، ص ٥، ع ٤، ص ٨٣٥-٨٩٩. س ٦، ع ٢، ص ٣٧٧-٤٤١. رهنما، علي، مسلماني در جستجوی ناکجا آباد، ص ٢٣٥-٢٣٨. هاشمي، محمد منصور، دين اندیشان متجدد: روشنفکري ديني از سروش تا ملکيان، ١١٥. جعفریان، رسول، مصدر سابق، ص ٧١٢.

^{١٧} كتب الصحفي الإيراني مصطفى خلجي في مقالته، بمناسبة وفاة عالم الاجتماع الإيراني إحسان نراقي، في صحيفة الشرق الأوسط الصادرة في لندن، يوم الأحد ١٦/١٢/٢٠١٢م، قائلًا: «لم يكتفِ

الإصغاء لهم، والتواصل معهم، ولفرط تعلُّقه بهم وشغفه برؤيتهم، وصفهم في بعض كتاباته المتأخِّرة بـ «معبوداتي».^{١٨} تحمَّس شريعتي للهموم النضالية لحركات التحرير، خاصَّةً «جبهة التحرير الجزائرية»، وتوثَّقت صداقته مع المناضل المعروف فرانز فانون، واهتمَّ شريعتي مع أحد زملائه بترجمة كتاب فانون «معذبو الأرض» إلى الفارسية، ونشره لاحقاً في إيران. وَصَفَ شريعتي نفسه بأنَّه «معلِّم جيل الشباب»^{١٩}، بينما وصفه مريدوه بـ «المعلِّم الشهيد»^{٢٠} و«المعلِّم الكبير»، و«الدكتور»^{٢١}. وعرفوه بـ «منظرَّ أيدولوجيا الثورة»، ذلك أنَّه حرص على صياغة تفسيرٍ ثوريٍّ للدين، وسعى إلى وصل

نراقي بعدم الاعتراف بشريعتي كعالم اجتماعٍ فحسب، بل أكَّد أيضاً أنَّه مجرد شخصٍ ضحل التعليم، يكتب ويُلقِي خُطَباً لتضليل الشباب. كما وصف أيضاً ادِّعاء شريعتي بمعرفته الشخصية لجان بول سارتر ولويس ماسينيون، بأنها خدعة، مشيراً إلى أنَّه قد تحقَّق من كلِّ هذه الادِّعاءات في باريس، وتبيَّن أنَّها مجرد هراء.

^{١٨} شريعتي، علي، كوير، طهران، انتشارات جابخش، ط٢، ١٣٧٩هـ/٢٠٠٠م، ص٥٢.

^{١٩} شريعتي، علي، مجموعه آثار، طهران، انتشارات جابخش، ط٢، ١٣٧٩هـ/٢٠٠٠م، ج٣١، ص٢٥٦.

^{٢٠} اضطرَّ علي شريعتي للهجرة إلى لندن، وتوَّفَّى هناك في السادس من حزيران ١٩٧٧م، بعد فترة وجيزة من وصوله، وأحاطت بموته ظروفٌ مبهمَةٌ غامضة، تنوعت تفسيراتها، ودفعت أنصاره ومريديه للقول بتدبير السافاك (المخابرات الإيرانية وقتئذٍ) مؤامرةً لقتله. عشيةً وفاته كان عبد الكريم سروش مقيماً في لندن، وترابطهما علاقةً ودِّيَّةً، حضر سروش مباشرةً صبيحة وفاته إلى مستشفى جامعة ساوث هَمْبُن، الذي كانت فيه جثة شريعتي، فكتب يقول: «المرحوم شريعتي كان يتمتع بصحةٍ جيدة، غير أنَّه كان مدخَّناً. لم يكن يأكل تقريباً، بل كان يدخن ويشرب الشاي فقط. حين غادر إيران كان تحت ضغطٍ عصبي ونفسي شديدين جدًّا. بعد وصوله بريطانيا، كان يترقب التحاق ابنتيه به، تلقَّى اتصالاً هاتفياً يشير إلى مغادرتهما المطار في طريقهما إلى لندن. لبث في المطار فترةً طويلة، من دون أن يصل. إثر ذلك انتابته موجة قلق وحزن شديدين، حتى وصلنا. مثل هذه التوترات النفسية، وكذلك مكوثه في الحبس الانفرادي عشرين شهراً. وقبل السجن عاش متخفياً أو شبه متخفٍّ عن المجتمع. كلُّ ذلك جعل قلبه ضحيةً لضغوط وتوترات حادة، فكان من الممكن إصابته بالسكتة القلبية. وقتئذٍ حدث وفاته المؤسفة. وكما ورد في تقرير مستشفى جامعة ساوث هَمْبُن: فإنه لم يُعثَر على دليلٍ يشير إلى قتله، وعليه يمكن اعتبار وفاته طبيعية.» سروش، عبد الكريم. إز شريعتي، تهران، مؤسسهي فرهنگي صراط، ١٣٨٤هـ/١٩٩٥م، ص٢٩-٣٠.

^{٢١} مجموعه آثار، ج٣١، ص ب.

العقيدة بالثورة، وبناء رؤية ثورية للنص الديني والتراث والتاريخ، فالمجتمع الإسلامي كما يرى يحتاج «ناراً فكرية ثورية».^{٢٢} شريعتي يعتقد بأنه هو من قام بإضرام شعلة هذه النار، التي ينبغي أن تبدأ بـ «بسم الله المالك القاهر المنتقم».^{٢٣} كما ذهب إلى أن بعثة النبي «ص» ودعوته إنما هي حركة ثورية،^{٢٤} وقرأ ظهور الإسلام بوصفه «ثورة إسلامية»،^{٢٥} ورأى أن «الإسلام الثوري» انطلق مع الإمام علي بن أبي طالب.^{٢٦} يشدد شريعتي في موارد عديدة من آثاره على المضمون الثوري للإسلام، ويعدّ الإسلام الثوري مناهضاً للإسلام الإصلاحي، بنحوٍ ينفي أن يكون جمال الدين الأفغاني ومحمد إقبال ممثلين للإسلام الإصلاحي، فهو يجيب بالنفي عن تساؤل فيما إذا كانا يمثلان «التطور التدريجي والإصلاح الظاهري للمجتمع»، فيقول: «كلّا، بتعبير آخر إنهما يدعوان إلى ثورة جذرية عميقة، ثورة في التفكير والنظر والشعور، ثورة أيديولوجية، ثورة ثقافية».^{٢٧}

حاول شريعتي أن يصوغ تفسيراً للثورة الدينية، يتلخص في أن: «الثورة عبارة عن قيام أشخاص من قبيلة الله في كل جيل بُغية الانتقام الثأري من قبيلة الطاغوت».^{٢٨} أمّا كيف يتحول الدين إلى ثورة أبدية، فيصرح: «في العقيدة الإسلامية بالتوكُّؤ على ثلاثة مرتكزات، يمكن إنجاز ثورة دائمية: (١) الاجتهاد ... (٢) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ... (٣) الهجرة ...»^{٢٩} لذلك تصبح: «مسئولية رجل الدين إيجاد ثورة شيعية في نمط فهم الدين في عصرنا».^{٣٠}

^{٢٢} مجموعه آثار، ج ٢١، ص ١١٨.

^{٢٣} مجموعه آثار، ج ١٩، ص ١٠٩.

^{٢٤} مجموعه آثار، ج ٢٦، ص ١٨٨.

^{٢٥} مجموعه آثار، ج ٣، ص ٢٥.

^{٢٦} مجموعه آثار، ج ٢٣، ص ١٠٥.

^{٢٧} مجموعه آثار، ج ٥، ص ٤٢.

^{٢٨} مجموعه آثار، ج ١٩، ص ١٠.

^{٢٩} مجموعه آثار، ج ١٧، ص ٦٥-٦٧.

^{٣٠} مجموعه آثار، ج ٧، ص ٢٦٤.

(٣) أدلجة الدين^{٣١}

أدرك شريعتي أن تفسيره الثوري للدين يتطلب قراءةً أيديولوجيةً للدين. الموروث كما يرى يفتقر إلى مثل هذه القراءة، فعكف على إنجازها، إذ يقول: «سألني أحد رفاق الدرب: ما هو برأيك أهمُّ حدثٍ وأسمى إنجازٍ استطعنا تحقيقه خلال السنوات الماضية؟ فأجبت: بكلمةٍ واحدةٍ، هو تحويل الإسلام من ثقافةٍ إلى أيديولوجيا.»^{٣٢} يعتقد شريعتي بعدم إمكان الاستغناء عن الأدلجة في إعادة بناء المجتمع، ويشدّد على أنه: «لا بدّ من أيديولوجيا.»^{٣٣}

تستوعب الأيديولوجيا في رأيه أهمُّ أسباب النهضة والتطور والتنمية. «الأيديولوجيا هي نحوٌ من الإيمان المرتكز على مفاهيم: الوعي، الهداية، السعادة، الكمال، القيم، الحلم، المسؤولية ... الفلسفة والعلم يفسّران القيم، الأيديولوجيا تمحو قيماً وتنتج قيماً بديلة. الفلسفة والعلم يتولّيان الكشف والتشريح، الأيديولوجيا تخلق من جديد. الفلسفة والعلم يصنعان الفيلسوف والعالم، الأيديولوجيا تصنع المستنير المجاهد.»^{٣٤} الأدلجة غايةٌ لإنسانية الإنسان لدى شريعتي، فمن لم يكن مستنيراً مسلماً فلا بدّ أن يكون ماركسياً من أجل أن يحتفظ بآدميته، فـ «الآدميُّ إن لم يكن مسلماً مستنيراً، لكي يكون آدمياً يجب أن يكون ماركسياً.»^{٣٥}

^{٣١} لا أعني بأدلجة الدين في هذا الكتاب وغيره، حيثما وردت في كتاباتي، «علم الأفكار»؛ أي دراسة الأفكار دراسةً علمية، وهو المعنى الذي وُضِعَ له المصطلح بعد الثورة الفرنسية أنطوان ديستو دو تراسي (١٧٤٥-١٨٣٦م). نابليون استعمل مصطلح الأيديولوجيا بعد ذلك بمعنى سياسي يزدري مفاهيم التنوير. وفي كتاب «الأيديولوجيا الألمانية» استعمل هذا المصطلح أنجلز وماركس ١٨٤٥م بمعنى الإدراك المقلوب والوعي الزائف للواقع، وتغلّب هذا المفهوم في استعماله لاحقاً. خرج مصطلح الأيديولوجيا عن معناه الأول «علم الأفكار» الذي صاغه أنطوان ديستو دو تراسي وانتقل إلى معنى آخر مغاير له.

أعني بالأيديولوجيا نظاماً لتوليد المعنى يُنتجُ وعياً زائفاً بالواقع، ويصنعُ نسجاً سلطة متشعبة وفقاً لأحلام مسكونة بعالم طوباوي متخيّل. الأيديولوجيا تحتكر نظام توليد المعنى، بُغية إنتاج وعي يطمس مختلف أبعاد الواقع، ويبتكر صورةً متخيّلة له.

^{٣٢} مجموعه آثار، ج١، ص٢٠٩.

^{٣٣} مجموعه آثار، ج٢٨، ص٢٢٩.

^{٣٤} مجموعه آثار، ج٧، ص٩٣-٩٤.

^{٣٥} مجموعه آثار، ج٢٣، ص٢٩١-٢٩٢.

يغالي شريعتي بوظيفة الأيديولوجيا، فترتقي لديه إلى مرتبة أن تصير وصفة تعالج كل تشوهات وأمراض المجتمع، وتمنحه مجموعة أحلامه صفقة واحدة، فهو لا يني يشدد على أخلاقية الأيديولوجيا، وابتكارها لقيم جديدة، وأثرها السحري في المحو والإثبات، وصياغة مجتمع مثالي.

لا يتنبه شريعتي إلى أن تفشي الأيديولوجيات اليسارية والقومية والسلفية في مجتمعاتنا، أنتج عقلاً ديمagogياً مغلقاً متحجراً، يفسر كل شيء بشيء واحد، ويبث وعوداً وأحلاماً رومانسيةً خلاصيةً، منقطعة الصلة بالواقع، ويعمل على إنشاء فضاء أيديولوجي مسيح بأسوار مقفلة، وكأنها سجون يؤلد ويترعز في داخلها أتباع لا يطيقون العيش خارج أسوارها، بعد أن تُمسي الأيديولوجيا مادةً لأذهانهم ومشاعرهم، ويُمسون هم مادةً لها.

الأيديولوجيا نسق مغلق، يغذي الرأس بمنظومة معتقدات ومفاهيم ومقولات نهائية، تعلن الحرب على أية فكرة لا تشبهها، تنتهي إلى إنتاج نسخ متشابهة في الظاهر من البشر، وتجييش الجمهور على رأي واحد، وموقف واحد، وكأنها تتمثل قول فرعون: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ غافر: ٢٩.

يتبنى الأيديولوجي نموذجاً تفسيريّاً مسطحاً أحادياً، يمنحه شعوراً مزوراً بأنه قادر على الفهم الدقيق والتحليل العميق لكل شيء، وأن أفكاره مبتكرة فريدة، ويوحى له ذلك التفسير بنزعة رسولية خلاصية، وشخصية نبوية إنقاذية. ويلبث غارقاً لا يستفيق من عبوديته للأيديولوجيا، حتى كأن سعادته في عبوديته هذه.

إن الأيديولوجيا تعطل التفكير التساؤلي الحر المغامر، الذي يتخطى ترسيماتها وحدودها. إذ تعمل الأيديولوجيا على إشاعة تقاليد تُقدّم فيها الأفكار كحقائق جزمية نهائية، وترتاب وتقلق من إثارة الأسئلة. تشدد على القول: ليس من الصحيح أن نثير أسئلة، أو أن نتحدث بإشكالات تزعزع ثقة الناس بقضية معينة. الأيديولوجيا تتنكر لحق الاختلاف والتنوع، وتشدد على ضرورة تبني المجتمع لمعتقد واحد، ورؤية مشتركة، وتفسير موحد تنجزه هي، وترفض أية محاولة لتفسير لا يتطابق معه. تحذر من الأسئلة التي تزعزع مرتكزاتها وتفسيراتها، مع أن بناء وتطور المجتمعات يبدأ بانبثاق الأسئلة غير المكررة، الأسئلة الجريئة، الأسئلة العميقة، الأسئلة الصعبة، الأسئلة الكبرى. يتجلى

العقلُ بالسؤال أكثر من الجواب، الأسئلة الهشّة تفضح العقولَ الهشّة، الأسئلة العميقة تتجلى فيها العقولُ العميقة.

لا يتطور المجتمع ما لم يكن تفكيره تساؤلياً على الدوام، التفكير التساؤلي هو الذي يمكننا من الوصول إلى ما هو ممنوعُ التفكير فيه، والفضاء الذي لم تقتحمه الأسئلة أصلاً. التفكير لا يكون محايداً، إمّا أن يكون تفكيراً تساؤلياً بحرية، وهو التفكير الذي ينطلق بالعقل بمغامرةٍ جسورةٍ فيحطم أغلاله، أو يكون مقيداً مشلولاً يقود إلى العبودية. النقد والتساؤل عمليّتان مهمّتان، هما شرطُ كلّ إعادةٍ بناءٍ للعقل، ومركّزٌ لكلّ عمليّة تجديد من شأنها تحقيق تنميةٍ شاملةٍ في أي بلدٍ من البلدان.

يتعطل التفكير حين تُغلّق الأسئلة المفتوحة، الأيديولوجيا تقوّضها الأسئلة المفتوحة، لذلك لا يبقى في فضائها أيُّ سؤالٍ مفتوح، وتحرص أن تقدّم إجاباتٍ جاهزة لكلّ سؤالٍ مهما كان.

لا توجد خطورةٌ أو مشكلةٌ من إثارة الأسئلة. هناك منطقٌ تبسّطيّ يسود التفكير الأيديولوجي، يذهب إلى أن السؤال الذي يُثار ينبغي أن يكون جوابه جاهزاً، من أجل ألاّ نثير حالة من الارتباك والشك، وكأنه يفترض أن لكلّ سؤالٍ جواباً مسبقاً، ولا بدّ من أن يكون هذا الجواب نهائياً، وهو لا يدري أن هناك أسئلةٌ ظهرت في الحياة البشرية منذ فجر الوعي البشري، وما زالت هذه الأسئلة تتكرّر، وإجاباتها أيضاً يعاد تكوينها، كما تنبثق لها إجاباتٌ جديدةٌ على الدوام، من دون أن يكفّ العقل فيها عن التفكير، وتبلغ كمالها. الأيديولوجيا جزميّة، همّها تنميط وتدجين ونمذجة الشخص البشري، لذلك تقدّم جواباً واضحاً لكلّ سؤالٍ، وكأنها لا تدري أن أسئلةً كبرى — كأسئلة المبدأ والمصير — ما لبثت منذ آلاف السنين مفتوحة. في ضوء ذلك يمكننا تفسير اتساع فضاء التيارات والمدارس الفلسفية واللاهوتية، وتنوّع الآراء والمقولات والاجتهادات لديها على مرّ التاريخ. موضوع منح معنى للحياة، وكيف أن الإنسان مسكونٌ بمنح معنى لوجوده، هذا أحد الأسئلة الكبرى في الوعي البشري. أفاضت الفلسفات، وأيضاً اللاهوت، بتقديم أجوبةٍ متنوّعةٍ عن هذا السؤال، غير أن هذا السؤال لن يكفّ عن طلب تفسيراتٍ فلسفيةٍ ولاهوتيةٍ جديدةٍ، تحلّل وتشرح معنى الحياة والوجود.

وظيفة الأسئلة وظيفةٌ أساسيةٌ، إنها تفتح أفقَ النّقد والمراجعة، وتدعو العقل لفضح الأخطاء، تلك الأخطاء التي كانت لزمينٍ طويلٍ تُعدّ من الحقائق واليقينيات النهائية. تاريخ العلوم ينطوي على سلسلة من التّكذيبات، كأنه مقبرةٌ للنظريات العلمية. التشكيك

والتساؤلُ يسمحان لنا باستئناف النظر في طائفةٍ من الجزميات والمسلمات والبدهات. قيمة الفكر الحديث أنه يستأنف النظر بالمسلمات، وعلى حدّ تعبير إدغار موران: «اللايقين يقتل المعرفة البسيطة، لكنّه يُحيي المعرفة المركّبة».

حين نعود إلى اللحظات الحاسمة في نشوء وتطور الحضارات العظمى، نجد أنها انبثقت عن أسئلةٍ مصيريةٍ عميقة. إن تاريخ الحضارات الكبرى هو تاريخ الأسئلة الكبرى. وهكذا الحال في إنتاج النظريات وابتكار الآراء الجديدة في الفكر الديني، لا تتوالد الآراء الجديدة إلا في فضاء التساؤلات، ولا تنبثق إلا من خلال مواقف العقل الارتبابية. يقول هيدغر: «السؤال رحمة الفكر».

(٤) الدين يهدف لتحقيق العدالة

الدين يتمحور هدفه العميق حول تأمين ما يفشل العقل والخبرة البشرية في تأمينه للحياة. الإنسان كائنٌ لا يشبه إلا الإنسان، وهو الكائن الذي يفتقر إلى ما هو خارج عالمه المادّي الحسيّ، خلافاً للحيوان الذي لا تتجاوز احتياجاته عالمه المادّي. الإنسان في توقٍّ ووجدٍ أبديّين إلى ما يفقده في هذا العالم، وذلك ما تدلّل عليه مسيرة هذا الكائن منذ فجر تاريخه إلى الآن. هذه الحاجة مزمنة، تستمرّ حتى آخر شخصٍ يعيش في هذا العالم. وهو ما يعبر عنه «الظلم الأنطولوجي للمقدّس» في حياة الكائن البشري.

الدين يهدف لتحقيق العدالة، والطريق إلى العدالة لا يمرّ من خلال «أدلجة الدين»، «الأدلجة» تفسد الدين. تنشذ القراءة الأيديولوجية للدين عند شريعتي ما تنشده سواها من القراءات الأيديولوجية، وتشترك معها في المفاهيم والمصطلحات والتطلّعات، فتتحدّث عن: «الطبقة، الوعي الطبقي، الرأسمالية، المحرومين، المستضعفين، الجماهير، الصراع، المجتمع اللاتبقي». القراءات الأيديولوجية تحلم بـ «العدالة الاجتماعية»، بينما تهتمّش فيها الحرية، ولا تتحمس لحقوق الإنسان وما يرتبط بها، بوصفها ملتبسةً بالرأسمالية والاستعمار.^{٣٦}

مع أن قراءة شريعتي الأيديولوجية تلتقي أحياناً بالماركسية، غير أنه عمل على تلوينها دينياً، فعمد إلى تفسير وتأويل النصوص، والرموز، والمواقف، والأحداث، وسلوك

^{٣٦} مجموعه آثار، ج ١٠: ص ١٠٨-١٠٩، ج ٢٦: ص ٤٦٦، ٤٧٦.

الشخصيات الكبيرة في الإسلام، في ضوء ما يتناغم مع مطمحه في أدلجة الدين. شخصياتٌ مثل: عليّ بن أبي طالب، والحسين، وزينب، وأبي ذرّ، هي نماذج: «ثورية، نقدية، توعوية، تغييرية». مفاهيم: «الجهاد، الشهادة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، هي إطار «المجتمع اللاتبقي التوحيدي» الذي يقوم بـ «القسط، العدل، الناس». ^{٣٧}

يحيل شريعتي فهم الإسلام إلى استيعاب وتحليل طبيعة دعوة النبي إبراهيم عليه السلام، ويعتقد أن مدلول تحطيم إبراهيم للأوثان لا يقتصر على نبذ الشرك وعبادة الأوثان، بل يتجاوز ذلك إلى أنها أول نهضة ضدّ مجتمع طبقيّ قوميّ مشرّك، فالشرك علامةٌ على المجتمع الطبقي الذي كان يضجُّ بالتمييز، وكلُّ وثن يرمز إلى طبقةٍ أو قوميةٍ أو مرحلة اجتماعية خاصة. وإن رجال الدين المرائين عبر التاريخ لا يعنيه انعدام العدالة والوضع الطبقيّ للمجتمع، بل إن هؤلاء — حسب شريعتي — هم المشركون الحقيقيون. الشرك كما يرى هو بمثابة «نظام اجتماعي-اقتصادي يُبتنى على الاستغلال الطبقي، والتوحيد هو نظامٌ اجتماعي-اقتصاديّ يُبتنى على مجتمعٍ لاتبقي». ^{٣٨} وعلى هذا فإن «الإنسان الاشتراكيّ قبل أن يكون إنساناً إلهياً يرتقي إلى مرتبة الإيثار». ^{٣٩}

في هذا السياق يعمد شريعتي إلى نسج تفسيرٍ للنصوص يستند إلى منح الاقتصاد دوراً محورياً في التاريخ. فـ «الدين الإسلامي بنيته التحتية ترتكز على الاقتصاد والدينية ... الدنيا في الإسلام متقدّمة على الآخرة في كلّ مورد. الآخرة لا شيء سوى أنها عبارة عن الاستمرار المنطقي والعليّ والمعلوليّ للعالم». ^{٤٠} ويصرّح في موضع آخر بأن «الاقتصاد هو الأصل». ^{٤١} ويرى في أبي ذرّ نموذجاً للاشتراكيّ التوحيدي، «أبو ذرّ يريد تنمية الاشتراكية الاقتصادية السياسية للإسلام». ^{٤٢}

^{٣٧} عباس كاظمي، جامعه شناسي روشنفكري ديني در ايران، تهران، طرح نو، ١٣٨٣هـ/١٩٩٤م، ص ١٢٨-١٢٩.

^{٣٨} مجموعه آثار، ج ٢٩: ٨، ١٦، ١٩، ٢٧.

^{٣٩} مجموعه آثار، ج ٢، ص ١٤٨.

^{٤٠} مجموعه آثار، ج ٣١، ص ٢٩، ١١٤.

^{٤١} مجموعه آثار، ج ٥، ص ٩٩.

^{٤٢} مجموعه آثار، ج ٣، ص ١٨.

(٥) الحساسيّة السياسية والحساسيّة الفلسفية

قادت هذه الرؤية شريعتي إلى التسامي بأبي ذرٍّ، وجعل سلوكه معيارًا يُختَبَرُ على أساسه نمطُ التدبُّنِ والأثر الإيجابي له في حياة الفرد والمجتمع، أبو ذرٍّ يمتلك «حساسيّةً سياسيّةً»، ورؤيةً طبقيّةً منحازةً إلى المجتمع، بينما يمتلك ابنُ سينا وأمثاله «حساسيّةً فلسفيّةً»، ويفتقرون إلى رؤية أبي ذرٍّ.

يُقلقُ شريعتي العقلُ الفلسفيُّ؛ ذلك أن الفلسفةَ تهشّمُ أسوارَ العقلِ المغلقِ، فتستأنفُ النظرَ في البدايات، وتفكّكُ اليقينيّات، وتعيد صياغةَ الأسئلةِ العميقة. الفلسفةُ لا تكفُّ عن توليدِ الأسئلة، وتُفكّكُ الأطرَ الأيديولوجيّةِ المغلقة. يعملُ العقلُ الفلسفيُّ على حذفِ الأخطاءِ المتراكمةِ في تفسيرِ الحقيقة، وتصويب فهمِ الوجودِ، وابتكار رؤيةٍ عقليةٍ للعالم، وصياغة معنىٍ للإنسان يكتشف طبيعته ورتبته الوجودية. إنها مسعىٌ لإشباع شغف العقل بالمعنى.

حين يصمت العقلُ الفلسفيُّ تدخل عمليةُ التفكير في سباتٍ، ويتعطل توليدُ المعارف والعلوم. إن صمت العقل الفلسفي ينتهي إلى غرق المجتمع بالجهل، وشيوع العقلية المبسطة، وتفشي أحكام الغرائز والمشاعر والعواطف والانفعالات والانطباعات والتصورات اللاعقلانيّة، واتساع البلاهة. حين تنسى الفلسفة تنساك أعيادُ التاريخ.

يُقلقُ الإسلامُ السياسيُّ التفكيرَ الفلسفيُّ في الدين، لأنه يُفوّضُ الأيديولوجيا، ويفتح فيه الوعي على آفاقٍ رحبةٍ لوظيفة الدين ووعوده في حياة الإنسان. تشترك الجماعات الدينية في موقفها المناهض للتفكير الفلسفي في الإسلام، ويتخذ مفكرو الإسلام السياسي الموقف ذاته من هذا اللون من التفكير، وهو موقف متوارث من الغزالي وأمثاله حتى سيّد قطب ومن اقتفى أثرهم إلى اليوم.

يمكن ملاحظة ذلك بوضوحٍ في أدبيات الجماعات الدينية السُّنيّة والشيعية في بلادنا العربية. وهو ما أفصح عنه شريعتي في المقارنة التبخيضية بين «الحساسيّة السياسية، والحساسيّة الفلسفية»، إذ لم يتردد في هجاء الفلسفة والفلاسفة،^{٤٣} بنحوٍ يصبح حسب

^{٤٣} الدولة الإسلامية في العراق والشام، المعروفة بـ «داعش»، حرّمت تدريس الفلسفة في مدارس المناطق الخاضعة لها. صحيفة الخليج الإماراتية، ١٤ سبتمبر ٢٠١٤م. صحيفة القدس العربي «لندن»، ١٦ سبتمبر ٢٠١٤م.

قوله: «خمسائة [رجل من أمثال] ابن سينا لا تأثير لهم في المجتمع، ما خلا تشكيل حلقات من حولهم لتعلم الفلسفة. وهكذا لو اجتمع آلاف من نموذج الحلاج، فسيتحول

وسيد قطب قبل علي شريعتي يُبدي رأيه المناهض بشدة للفلسفة والفلسفة. ويصف محاولاتهم بأطفالٍ يخبطون ويخوضون. ويحكم على منجزاتهم بأنها: عبثٌ، وخطأٌ، وخوضٌ ... حين يكتب: «إن سائر التصورات — حتى لكبار الفلاسفة الذين يعتز بهم تاريخ الفكر الإنساني — تبدو محاولات أطفالٍ يخبطون ويخوضون في سبيل الوصول إلى الحقيقة ... وطالما عجبت وأنا أطلع تصورات كبار الفلاسفة، وألاحظ العناء القاتل الذي يزاولونه، وهم يحاولون تفسير هذا الوجود وارتباطاته، كما يحاول الطفل الصغير حلَّ معادلةٍ رياضيةٍ هائلةٍ ... أما تصورات الفلاسفة فهي محاولاتٌ أجزاءٍ صغيرةٍ من هذا الوجود لتفسير الوجود كله. والعاقبة معروفةٌ لمثل هذه المحاولات البائسة! إنه عبثٌ وخطأٌ وخوضٌ حين يقاس إلى الصورة المكتملة الناضجة المطابقة التي يعرضها القرآن على الناس، فيدعها بعضهم إلى تلك المحاولات المتخبطة الناقصة، المستحيلة الاكتمال والنضوج! وإن الأمور لتظلُّ مضطربةً في حسِّ الإنسان وتصوره، متأثرةً بالتصورات المنحرفة، وبالمحاولات البشرية الناقصة.» سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط ١٧، ١٤١٢ هـ، (٦/ ٣٣٩٤-٣٣٩٥).

وفي محلٍّ آخر يكتب سيد قطب: «هناك جفوةٌ أصيلةٌ بين منهج الفلسفة ومنهج العقيدة، وبين أسلوب الفلسفة وأسلوب العقيدة، وبين الحقائق الإيمانية الإسلامية وتلك المحاولات الصغيرة المضطربة المفتعلة التي تتضمَّنُها الفلسفات والمباحث اللاهوتية البشرية ... فقد بدت — «الفلسفة الإسلامية» كما سميت — نشازاً كاملاً في لحن العقيدة المتناسق! ونشأ من هذه المحاولات تخليطٌ كثيرٌ شاب صفاء التصور الإسلامي، وصَفَر مساحته، وأصابه بالسطحية ... إن عملية التوفيق بين شروح الفلسفة الإغريقية والتصور الإسلامي كانت تنمُّ عن سذاجةٍ كبيرةٍ، وجهلٍ بطبيعة الفلسفة الإغريقية، وعناصرها الوثنية العميقة، وعدم استقامتها على نظامٍ فكريٍّ واحدٍ، وأساسٍ منهجيٍّ واحدٍ. مما يخالف النظرة الإسلامية ومنابعها الأصيلة ... فالفلسفة الإغريقية، نشأت في وسطٍ وثنيٍّ مشحونٍ بالأساطير، واستمدت جذورها من هذه الوثنية ومن هذه الأساطير، ولم تخل من العناصر الوثنية الأسطورية قط. فمن السذاجة والعبث — كان — محاولة التوفيق بينها وبين التصور الإسلامي القائم على أساس «التوحيد» المطلق العميق التجريد ... ولكنَّ المشتغلين بالفلسفة والجدل من المسلمين، فهموا — خطأً — تحت تأثير ما نُقل إليهم من الشروح المتأخرة المتأثرة بالمسيحية أن «الحكماء» — وهم فلاسفة الإغريق — لا يمكن أن يكونوا وثنيين، ولا يمكن أن يحيدوا عن التوحيد! ومن ثَمَّ التزموا عملية توفيقٍ متعسفةٍ بين كلام «الحكماء» وبين العقيدة الإسلامية، ومن هذه المحاولة كان ما يسمَّى «الفلسفة الإسلامية»! سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص ٨-٩.

وبعد سيد قطب وعلي شريعتي نشر راشد الغنوشي مقالاً بعنوان «برامج الفلسفة وجيل الضياع»، في تونس سنة ١٩٧٣م، شَنَّ فيه حملة على الفلسفة، إذ قال: «إن درس الفلسفة ليغدو، إذا لم نُحدِّد انتماءنا

المجتمع إلى دار مجانين، لكنَّ واحدًا من نمط أبي ذرٍّ يكفي لإحداث تحوُّلٍ في قرنٍ كاملٍ»^{٤٤} يرفض شريعتي سلوك الحلاج وغيره من المتصوفة المعروفين، من ذوي الحياة الرُّوحية في الإسلام، ويحلّو له أن يتهكّم على الذروة الرُّوحية المشتعلة بالإيمان التي تسامت إليها رُوح الحلاج.

ومع أن موقف شريعتي هذا ليس غريبًا على أدبيّات الجماعات الدينية، غير أنه يختلف عن الكثير منهم؛ ذلك أن بعض نصوصه تبوح برؤيا محلّقة لشاعرٍ مرهف الحسّاسيّة، يتحوّل كلّ شيءٍ يلامسه شعراً، كذلك لا تخلو أعمال شريعتي من ومضاتٍ رُوحية مشرقة، يمكن تصنيفها بوصفها نثرًا فارسياً فاتناً، كأنها من حيث جنسها، قصيدة نثرٍ حديثة، تُضيئها رؤيا مشرقة. كانت بعض كتاباته نصّاً ثرياً، مكثّفاً، فنيّاً، رمزيّاً، مضيئاً، تتسع فيه رؤيا شريعتي وحسّاسيّته الجمالية، بنحوٍ ينقض أعمال شريعتي الأيديولوجيّة، إذ نجده يبجل الفنّ والجمال، ويثني على رسالته العظمى في الحياة.^{٤٥} ولا يخاف أو يخجل من أن يديلي باعترافاتٍ عن عالمه الجوّاني وهواجسه الشخصية، مما يستهجنها العرف والثقافة المحليّة. يعترف شريعتي بطيشه، وبتبرّمه من الناس، وضعفه، وحزنه، وحيرته، وقلقه، ويأسه، وهزيمته، وسوداويته.^{٤٦} وهو ما

الثقافي، ليس عديم الفائدة في علاج ما نُعانيه من مشكلات فحسب، بل عنصر تخريب وتدمير وتشتيت في ميدان النفس والمجتمع.» الغنوشي، راشد، مقالات، منشورات حركة الاتجاه الإسلامي، ١٩٨٤م، ص ١٢. كما يقول الغنوشي: «وكنّت قد كتبت مقالاً اشتهر في حينه، نشرته أهم صحيفة يومية في تونس، ثم نُشر بعد ذلك في أكثر من كتاب. وكان المقال بعنوان «برامج الفلسفة وجيل الضياع»، اعتبرت فيه منهاج الفلسفة مسئولاً عن جيل الضياع الموجود في تونس، ووجهت انتقادات عميقة للمنهاج، وطرحت بديلاً له. شعرت أنه لا بد للفكرة الإسلامية لكي تجد طريقها إلى الشباب من نقد عميق لبرنامج الفلسفة، فكنت أقوم بذلك سواء في دروسي، أو في الندوات التي كنت أنظمها خارج المدرسة أو في داخلها، وفي مقالاتي ومحاضراتي التي غطت، خلال عشرة السبعينيات، معظم المعاهد الثانوية والكليات، فضلاً عن المساجد والنادي. كان هذا هو العمل الرئيسي الذي ركزت عليه وإخواني مشرونا الإصلاح للبلاد». ورد النص في: من تجربة الحركة الإسلامية في تونس، نسخة منشورة على موقع: المركز المغربي للبحوث والترجمة.

^{٤٤} مجموعه آثار، ج ٢٧، ص ٢١-٢٢.

^{٤٥} شريعتي، علي، هنر براي موعود، ص ٦-١٠.

^{٤٦} شريعتي، علي، گفتگوهای تنهایی، ص ١٤٩، ١٩٣، ٢٢٥-٢٦٠، ٢٣٢-٢٣٣، ٦٢١، ٧٣٩، ١٠٨٠، وصفحات أخرى في هذا الكتاب. الترجمة الحرفية للعنوان هي: «حوارات التَّوَحُّد».

يسود كتابه «حوارات الذات»،^{٤٧} أو «منولوج الأنا»، الذي هو نحو منولوج داخل الذات، أو حوار للمرحوم شريعتي مع الأنا.

يمكن ملاحظة جرأته باليوح الصريح والاعتراف، في سيرته الذاتية الفكرية الروحية القلبية، التي دونها بنثرٍ فارسيٍّ رؤيويٍّ، لا يفتقر إلى بوح الذات، ووجدها وفقدتها، وأملها وألمها، وأحلامها وكوابيسها، ونجاحاتها وخيباتها، ونشرها بعنوان «كوير»، أي «الصحراء». بعض النصوص تتعذر أو تصعب ترجمتها جداً، كتاب «كوير» من أوضح الأمثلة لهذه النصوص، إنه من نصوص النثر الفارسي المشبعة بأشواق المتصوفة ووجدهم، وشطحات عشقهم، واعترافات المثقفين، وجسارة المتمردين. في بعض آثار شريعتي نعر على شخصية عاشق، تتسامى أشواق رُوحه، وتشتعل لوعة قلبه، ويكتوي بآلام الفراق، ولا يخبو صوته عن مواجيد وصال معشوقه.^{٤٨}

تتجل في شخصية شريعتي أبعادٌ متنوعة، وكأنه ملتقى للأضداد التي تتمثل في: المثقف الرسولي، الداعية النبوي، الأخلاقي، المؤمن، الإنسان، النبيل، الغيور، الشهم، الشاعر، الفنان، الرؤيوي، الأديب، الناقد، العاطفي، العاشق، المتمرد، القلق، المتبرم، الحالم، الثائر ... تتداخل في تفكيره ومشاعره وأحاسيسه: عقلية الناقد، مُخيِّلة الفنان، حساسيات الشاعر، مشاعرُ العاشق، غيرةُ المؤمن، ذوقُ المتصوف، أشواقُ العارف، بوحُ الشجاع، جسارَةُ المتمرد، تهورُ المغامر. هذه صفاتٌ تبدو متنافرةً متضادةً؛ ذلك أنها عادةً لا تجتمع كلها وتتوحد في شخصيةٍ واحدةٍ، بإيقاعٍ كأنه متناسقٌ، إلا في حالاتٍ نادرة.

الترجماتُ العربية لأعمال شريعتي أخفَقَ أكثرُها في تمثُل اللغة الشعرية لشيء من شذرات شريعتي وشعاراته المُنقَّدة.

(٦) بروتستانتية إسلامية

انتهى تشديدُ شريعتي على الأبعاد الدنيوية للدين إلى تركز مفهومه للدين على العناصر التي وصلها عضويًّا بأدلجة الدين، وأهمل التوغُّل في جوهر الدين، ولم يتنبه لاكتشاف

^{٤٧} گفتگوهای تنهایی.

^{٤٨} المصدر السابق، ص ١١١، ٥٧٤، ٨٦٦.

مضمونه الأصيل ومهمته في إرواء الظلم للمقدس. نلتقي في فهمه للدين مختلف الأبعاد: الحضارية، الثقافية، الزمانية، المكانية، الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية. كما نلاحظ اهتمامه بـ «نزع السحر» عن رموز الدين ومقدساته، وإفكاره ميتافيزيقيًا، مثلما فعلت البروتستانتية في المسيحية.

قدّم شريعتي تفسيرًا تاريخيًا للبعثة والدعوة والسيرة النبوية وسيرة أهل البيت والصحابة، تفسيرًا يهتم بدراسة العناصر والعوامل والظروف البشرية المتنوعة، ويخفّض حضور ما هو غيبي، ويحاول أن يفكك بين ما هو تاريخي وما هو ميتافيزيقي، وقد تمحور اهتمامه بما هو تاريخي وأهم ما هو ميتافيزيقي. وهو ما نقرؤه في أعمال حسن حنفي من المفكرين العرب.

سعى شريعتي لبناء رؤية دنيوية للدين، اصطلاح عليها «البروتستانتية الإسلامية»، محاكيًا البروتستانتية المسيحية، عبر تحويل كل ما هو دنيوي إلى ديني، وكل ما هو ديني إلى دنيوي. يقول شريعتي: «منطلق مهمة المستنير ومسئوليته في إحياء وخلص مجتمعه تتمثل في تأسيس بروتستانتية إسلامية».^{٤٩} وظيفة المستنير الديني في نظره تتلخص في: «انتخاب وغرلة الكنوز الثقافية الهامة، وبث الوعي الاجتماعي والطبقي، وأن يتحول إلى جسر بين النخبة والشعب، وانتزاع سلاح الدين من الكذابين والمخادعين ... وأخيرًا إيجاد نهضة بروتستانتية إسلامية، خاصة لدى الشيعة، تستبدل رُوح الاجتهاد والافتحام والاحتجاج والنقد بروح التخدير والتقليد والخمول».^{٥٠} يرى شريعتي أن «ما هو متداول من الدين باسم الإسلام منذ الغزو المغولي، ليس سوى نمط من الدين الكاثوليكي».^{٥١} ولا يتوقف عند تصنيف الإسلام إلى: كاثوليكي وبروتستانت، بل يمضي إلى مدى أبعد من ذلك عندما يصنف التشيع إلى: علويّ وصفويّ، ويمثله التسنن في انقسامه عنده إلى: محمديّ وأمويّ. التسنن الأمويّ يعادل التشيع الصفويّ، والتسنن المحمديّ يعادل التشيع العلويّ.^{٥٢}

^{٤٩} مجموعه آثار، ج ٢٠، ص ٢٩٤-٢٩٥.

^{٥٠} مجموعه آثار، ج ٢٠، ص ٢٩٥-٢٩٦.

^{٥١} مجموعه آثار، ج ٣١، ص ١١٠.

^{٥٢} مجموعه آثار، ج ٧، ص ١٤٥-١٤٦.

البروتستانتية هي حركة الإصلاح الديني في الكاثوليكية، التي أطلقها مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦م). البروتستانتية الإسلامية هي «حركة أدلجة الدين والتراث في الإسلام الحديث والمعاصر»، ويمكن أن نوَّرخ لها بولادة الإخوان المسلمين. البروتستانتية المسيحية والإسلامية كلتاهما تشتركان بإنهاك الدين، وإفقاره ميتافيزيقياً، وخفض طاقته الروحية، وإهمال قيمه المعنوية والأخلاقية، والتشديد على مضمونه الأرضي. البروتستانتية الإسلامية مختلفة عن المسيحية، فالبروتستانتية المسيحية حرَّرت الدولة من الدين، والبروتستانتية الإسلامية أفضلت الدولة بالدين، وأنهكت الدين بالدولة.

ما تهدف إليه البروتستانتية في المسيحية هو التشديد على الدنيا، كذلك ينشد شريعتي في بروتستانتية الدنيا أيضاً، في المسيحية أنجزت البروتستانتية تحرير الدنيا والمعارف والعلوم من سطوة الكنيسة، والإطاحة بالبابوية والكهنوت، بوصفها المؤسسة المسؤولة عن التفسير الرسمي للدين. إلا إن ما أفضت إليه الجماعات الدينية التي تمثل أديباتها البروتستانتية الإسلامية هو توسيع حدود الدين، وتمديدتها لتستوعب الدنيا بتمامها، فقد أزاحت هذه البروتستانتية الدينَ خارج مجاله، واغتصبت به كلّ ما هو دنيوي، كما عملت على ترحيل الدين من حقله الطبيعي ووظيفته الأنطولوجية العميقة في إشباع الحاجة للمقدس، وتحويله إلى أيديولوجيا، تغدو هذه الأيديولوجيا وقوداً لعجلة السلطة، وإقحامه في: الدولة، والمجتمع، والعلوم والمعارف، والفنون والآداب. وهو ما تمثله المساعي الحثيثة المتواصلة للجماعات الدينية، وجهودها المضنية في محاولات بناء دولة دينية، وعلوم ومعارف وفنون وآداب دينية، الذي تبلور في لافتات: البنوك الإسلامية، أسلمة المعرفة، أسلمة الفن، أسلمة الأدب. وكأن أسلمة المعرفة وغيرها تمثل عملية تعويض نفسي للمسلم في العالم المعاصر، الذي لم يساهم في مكتشفاته واختراعاته ومكاسبه العلمية والمعرفية، فيتوهم عبر ذلك أنه ممن أنجزوا العلم الحديث، وساهموا في إنتاج المعارف والتكنولوجيا اليوم.^{٥٣}

تأثّر شريعتي بمناخات الهوية والخصوصية الحضارية والمقاومة والثورة، المتفشية وسط المثقفين والطلاب المبتعثين في باريس من العالم الثالث، وأعجب بخطاب «المعذبون

^{٥٣} الرفاعي، عبد الجبار، لاحظ فصل: «إسلامية المعرفة: قضية أيديولوجية من دون مضمون معرفي»، في كتابنا: إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين ودار التنوير، ٢٠١٣م، ص ١٥٩-١٧٢.

في الأرض» لفرانز فانون، وسعى لمحاكاته في بعض كتاباته، لكنه تجاوز خطاب فانون الذي تمحور حول الخصوصيات العرقية والسياقات التاريخية والثقافية للعالم الثالث، عبر تشديد شريعتي على إحياء الجذور الإسلامية، فهو يعلن ما يريده بدعوته للعودة للذات، قائلاً: «حينما نتحدث عن العودة لجذورنا، نتحدث في الواقع عن العودة إلى جذورنا الثقافية ... إن العودة لا تعني إعادة اكتشاف إيران ما قبل الإسلام، وإنما تعني العودة إلى جذورنا الإسلامية»^{٥٤}

تتكرر في آثار شريعتي — كما تقدمت الإشارة لذلك — مفاهيم الأصالة، والخصوصية، والهوية الحضارية، والذاتية، حتى إنه خصص لـ «العودة إلى الذات» أحد كتبه، وعالجها في موارد مختلفة من آثاره. وطغت في هذه المرحلة لدى المثقفين الإيرانيين فكرة «الذاتية»، والعمل على اكتشاف السياقات الاجتماعية والثقافية والدينية للخصوصية والهوية الإيرانية.

بصمة الهوية والذاتية والخصوصية تسود أعمال شريعتي، هذه البصمة جذابة للقراء الشباب، خاصة وأن شريعتي بارع في صياغتها على شكل شعارات فاتنة توقظ حنين الهوية، وتثير المشاعر والعواطف، وتوقد الانفعالات. ليس بوسع الناس العيش بلا آباء، شريعتي هو الأب الرومانسي، الساحر بشعاراته الملهبة. هذه الشعارات هي التي ساهمت بصياغة نمط رؤية الشباب للعالم، ورسمت صور أحلامهم، ونسجت أوهامهم، وما يتمنونه للإنسان والأوطان.

(٧) التناشز الأنطولوجي بين الرؤى المتنوعة للعالم

يخلط شريعتي بين أنساق غربية وشرقية — إيرانية خاصة — تنتمي إلى رؤى حضارية متنوعة للعالم، وشبكات مفاهيمية مختلفة، بل متضادة أحياناً، فيعمل على تركيب شكلي لها، من دون أن يتنبه إلى التنافر الأنطولوجي بين الرؤى المتنوعة للعالم في كل حضارة. لذلك استغرق في تحليلات شتى، تفضي إلى نتائج متناقضة أحياناً، قد لا يلتفت إليها القارئ في نظرة سريعة خاطفة، أو ملاحظة عامة ساذجة.^{٥٥}

^{٥٤} مهرداد بروجردي، روشنفكران ایرانیان و غرب، تهران، فرزان، ۱۳۷۷هـ/ ۱۹۹۸م، ص ۱۷۰.

^{٥٥} الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، ۲۰۰۵م، ص ۳۰۷.

تعاطى شريعتي بحرِّيَّة واسعة مع انتقاء المناهج والمقولات والأفكار، ووظفها في بناء رؤيته الكونية ومفاهيمه وآرائه، حيال الله، والميتافيزيقا، والطبيعة والعالم، والإنسان والمجتمع، والتراث والواقع. تفسيراته وتحليلاته لفلسفة التاريخ، والتقدم والتخلف، والمنعطفات والحوادث الهامة في مسيرة المجتمعات عبر الزمان، تحيل إلى: هيغل، ماركس، سارتر ... وغيرهم. يقترب من هيغل في رؤيته للعالم، ومن ماركس في تفسيره للتاريخ والتغيير الاجتماعي، ويستلهم وجودية سارتر في تفسيره الفلسفي للإنسان. ترد في أعماله إشارات وإحالات متعددة لطائفة من الفلاسفة والمفكرين والأدباء الغربيين، لكن تلك الإحالات والتطبيقات لآراء أولئك المفكرين، لا تخلو من تبسيط وتعمُّس أحياناً.

إنه يحرص على توظيف كل ما يعرفه من معطيات العلوم الإنسانية الحديثة، من أجل تكريس قراءته الأيديولوجية، فهو متحيزٌ سلفاً لمواقفه وآرائه الجاهزة، يحشد كلَّ ما يتوافر لديه من عُدَّة معرفية للتدليل عليها، ومحاجَّة الآخرين الذين يرفضونها. يكتفي شريعتي بقراءة سريعة وانطباعات عاجلة لمعطيات المعرفة الحديثة، يتوقف فيها عند السطح في دراساته ومطالعاته للفكر الغربي، ولم يشأ اكتشاف البنية العميقة لهذا الفكر، وأساسه الفلسفية، وأفاهه ومذباته الواسعة، ومجالاته المتنوعة، والتباساته وتناقضاته وثمراته. ربما يكتفي بانطباع أوَّلِي، وتعاطٍ شعاراتي، مع نسيج المقولات والمفاهيم والأنساق المتشابكة للفكر الحديث.

(٨) أجوبة جاهزة

التكوين التراثي لشريعتي سطحيٌّ، فهو لم يتعمق في علوم الدين العقلية والنقلية، وهو ما تحكيه آثاره العديدة عندما يطالعها الخبير المتخصِّص، وهي في معظمها محاضراته بتحرير سريع، من دون أن يتحول فيها الشَّفاهيُّ إلى مكتوب.^{٥٦} وحسب رأي داريوش شايعان، فإن: «شريعتي يكتب لنا وصفات طبية، ويعطينا إياها قبل تشخيص

^{٥٦} الرفاعي، عبد الجبار، «اختزال الدين في الأيديولوجيا: لاهوت التحرير عند شريعتي وحسن حنفي»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع ٤٩ و ٥٠، (شتاء وربيع ٢٠١٢م).

المرض.^{٥٧} ويكتب مرتضى مُطَهَّرِي هامشاً على حاشية كتاب شريعتي «معرفة الإسلام»: «في رأيي، هذه الملزمة ليست معرفةً بالإسلام، غاية ما نستطيع قوله أنها تتغنى بالإسلام، أو كحدٍّ أقصى هي إسلام شاعري، أو أنها نشيد الإسلام (يصبح الإسلام نشيداً فيها). نعني أن الإسلام أصبح موضوعاً لنوع من الشعر أو التخيل، تَمَّت صياغته نثرًا، والحق أنه أصبح نشيداً جيِّداً وجميلاً، ولكن هذا النشيد تلقى من مصادر تتألف من: الاشتراكية والشيوعية والمادية التاريخية والوجودية، أكثر مما تلقى من الإسلام.»^{٥٨}

تنتهي الأدلجة التي أنجزها شريعتي إلى «دنيوية الدين»، بمعنى إهدار الطاقة الروحية في الشعائر والعبادات والطقوس والممارسات الدينية، ومن ثمَّ إنهاك الدين وتفريغُه من محتواه الأنطولوجي ومضمونه المعنوي. إن «المفاهيم الدينية في غاية الدقة، وإذا ما خرجت عن حدودها الخاصة، فقدت قابلياتها وإمكاناتها. مثال ذلك أن نعتبر الوضوء ممارسةً تهدف إلى النظافة والصحة! قد يكون للوضوء أثرٌ صحيٌّ، ولكنه أولاً أثرٌ ضئيلٌ المساحة جدًّا لدى المسلمين، وثانيًا الوضوء ممارسة دينية صرفة. إنه ليس فعلًا صحيًّا، وإنما هو فعل رمزي. وبمجرد أن نجعله صحيًّا، نكون قد أسقطنا عنه طابعه الرمزي الديني.»^{٥٩}

استلهم شريعتي القواعدَ الأساسيةَ للماركسية، وأقام عليها بناءً إسلاميًّا. أولياته ومبادئه ماركسية، لا يمكن العثور لديه على رؤية إسلامية عميقة، فهو يؤكد ما هو تحتيٌّ وعلويٌّ، لكن متى وأين كان للإسلام بناء تحتي وبناء علوي؟ بل أين نجد في الإسلام مفهومًا للتاريخ بالنحو الذي تكلم عنه؟ إن من العسير مزج كل هذه المفاهيم مع بعضها في مُركَّب متجانس.^{٦٠}

^{٥٧} شايغان، داريوش، «هنوز اسطوره اي فكر مي كنيم»، حوار مع صحيفة «شرق»، الصادرة في طهران ٥/٥/٢٠١٢م.

^{٥٨} حاشيه هاي استاد مطهري بر آثار شريعتي، تهران، انتشارات صدرا، ١٣٩٣ش/٢٠١٤م، ج ١، ص ٩٩.

^{٥٩} شايغان، داريوش، «دين ودين پژوهی در روزگار ما در گفتگو با دکتر داريوش شايغان»، هفت آسمان، ع ٥، «ربيع ٢٠٠٠م».

^{٦٠} شايغان، داريوش، «دين ودين پژوهی در روزگار ما در گفتگو با دکتر داريوش شايغان». هفت آسمان، ع ٥ (ربيع ٢٠٠٠م).

شريعتي يمتلك أجوبة جاهزة لكل الأسئلة. إنه يضرب لنا المثل الصارخ عن رؤية ضيقة. وكل شيء يفسر عنده ببنى تحتية وفوقية، برؤية ثنائية للتاريخ، وبشلال من التماهيات المسلسلة. إن فكر شريعتي خليط من الجذرين اللذين يتقيا أحدهما الآخر. «لأن خلط هيجل المجرد من كل الجهاز المفهومي لمنظومة العقل وظهورية الرُّوح، مع ماركس مجرداً من النظرية، من الفعل على إطلاقه (Praxis)، مع إسلام مبتور من قطبيه، المبدأ (Origine) والمعاد (Retour)، فإننا نحصل على حساء دسم، تبدو فيه جميع العناصر المجمعّة منزوعةً ومجردةً من كل مضمونها الوجودي، نظرًا لأنها فصلت عن القاعدة التي تكونها وتسوّغ علة وجودها. إن فكرًا كهذا لا يمكنه أن يكون سوى فكر بلا موضوع، وبالتالي، فكر بلا مكان»^{٦١}

إن شريعتي لم يستوعب المضمون الفلسفي لـ «ديالكتيك» هيجل، وهكذا لم يتوغل في اكتشاف البنية المفهومية لفكر ماركس، ولم تسعفه رؤيته أن يتخطى مقولاته الاقتصادية والاجتماعية. كان شريعتي يستعيد معظم المقولات الماركسية، ويعطيها معاني جديدة، يقولها على وفق البنى التي ينكرها، «الفكرة القائلة إن الرؤية التوحيدية (الإسلامية) للعالم تتحقق عبر الإنسان والتاريخ والمجتمع في الأيديولوجيا الإسلامية، لتفضي إلى المجتمع المثالي، هي نوع من هيجلية مشوّهة، مفصولة عن نظام العقل، وعن كل الجهاز المفهومي للجدل. ومثلما اختزل شريعتي «الرُّوح المطلق» إلى مفهوم توحيدي غائم، فقد ردّ أيضًا كلّ الماركسية إلى المقولات الاجتماعية والاقتصادية، من دون أي اعتبار للمعنى الفلسفي للبراكسيس. إن هذه الماركسية الغائمة المتفشية في فكره تتكشف في استعماله، كيفما اتَّفَق، مصطلحات البنية التحتية والبنية الفوقية والحتمية التاريخية (المسماة أيضًا «علمية»)، والعلاقات الجدلية والمشاعية البدائية ... إلخ. وباختصار كل الرطانة توجد هنا ... إسلام شريعتي المؤدلج، مهما تكن دوافعه الدينية والعاطفية، يَشْفُ عن مقولات اجتماعية-اقتصادية مسطحة. إنه وهو يخفض البعد المقدس للإسلام إلى مستوى التاريخ، يعلمنه وينهكه من الدفع المتواصل للصيرورة التاريخية»^{٦٢}

^{٦١} شايفان، داريوش، النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا، بيروت، دار الساقى، ١٩٩١م، ص ٧١.

^{٦٢} شايفان، داريوش، ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، ترجمة وتقديم د. محمد الرحموني، مراجعة د. مروان الدايب، بيروت، المؤسسة العربية للتحديث الفكري ودار الساقى، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ٢٧٢-٢٧٣.

يشدّد شريعتي على تأويل مسار التشيّع وميراثه بطريقة معيارية، لا تميز بين الأسطورة والتاريخ، مثلاً لا تميز بين ما ينتمي إلى العالم الأرضي، وما ينتمي إلى عوالم غيبية. يهدف شريعتي إلى وصل مآلات التشيع ومصائرهم ومستقبله وراهنه بال لحظة التدشينية العلوية، وإعادتها باستمرار إلى تلك اللحظة، من دون رؤية للبنية العميقة لمسارات التشيع وسياقاته، أو حسّ تاريخي يستوعب صيرورة التاريخ وتحولاته الأبدية. وكأنّ العقائد والرؤى والقيم والأحكام الدينية متعالية على الواقع، عابرة للزمان والمكان، وكأنّها لا تلامس بنية المجتمعات وتكوينها، وطبيعة التمثّلات الاجتماعية وعلاقتها بالمحيط والمعطيات المتغيرة في التاريخ.^{٦٣}

علي شريعتي نموذجٌ للمفكر الأيديولوجي الذي يبرع في تحويل التاريخ إلى أسطورة، ثم يعيد إدراج الأسطورة بالتاريخ ويوحّدهما، إلى درجة تطمس الحدود الفاصلة بينهما. خلط شريعتي، بأسلوب شعري أخذ، بين التاريخ والأسطورة، فقام بترحيل الحياة الواقعية لشخصيات دينية عاشت في زمان ومكان وبيئة ومحيط تاريخي، وواقع اقتصادي وسياسي وديني وثقافي، كما يعيشها أي إنسان آخر ينتمي إلى ذلك الواقع، ويعيش نمط العيش في ذلك العصر؛ رحّلها إلى المخيال، ثم اقتبس صورة هذه الشخصيات من المخيال المتضخم عبر العصور، وأعاد توطينها في التاريخ الأرضي، وتحدث عنها وكأنّ هذه الصورة المتخيّلة كانت متحققة في الواقع بالفعل. ولم يتنبه إلى أنّ الهويات والأحلام والنجسيات الجمعية والمطامح الدينية تعمل على الدوام على توليد الخيال وتغذيته وتمديده وتوسيعه أفقياً وعمودياً، وإعادة إنتاج صور الشخصيات التاريخية فيه إلى درجة تبتعد فيها كثيراً عن واقعها، بل تصير بالتدريج مفارقة لذلك الواقع التاريخي.

(٩) يوتوبيا شريعتي

تميّز شريعتي ببراعة في مخاطبة الوجدان الشعبي، من خلال محاضراته الجريئة في حسينية «إرشاد» في طهران، بنحو كان يهيمن على مشاعر المستمعين، ويغرقهم في أحلام رومانسية، إذ يصوغ لهم يوتوبيا دنيوية فاتنة، ينسجها من عناصر ومفردات وأفكار موروثة وحديثة، تخفق لها الأفئدة، وتشغف بها الأذهان. يعزز قبولها صدقه

^{٦٣} الرفاعي، عبد الجبّار، «الفيلسوف المغفور داريوش شايفان»، مجلة الكوفة.

وجرأته، والإيقاع الخاص لنبرات كلامه، وطبقاته الصوتية الحزينة، المشبعة بأنغام استغاثة ولوعة وشجى وتراجيديا، ولا تتردد في اقتحام الممنوع، والمجازفة في عبور محرمات السلطة والمجتمع والمؤسسة الدينية. يتذوق فيها المثقفي إيمانَ المرحوم شريعتي، وغيرته، وإخلاصه، ومشاعره وعواطفه المتقدة، وقلبه الفوّار بعشق الناس، والتضامن مع المهمشين والمحرومين والضحايا.

عادة ما تكتظ حسينية «إرشاد» والأماكن التي يحاضر فيها بالمستمعين من الشباب. طالما خرج في حديثه عن المعارف والمألوف، يتحدث بنبرة غاضبة، ويستعمل مصطلحات وشعارات مثيرة مستفزة. تمرد في مقولاته وأفكاره على القراءات المتداولة للدين والتراث والواقع، مما أثار حنق الكثير من رجال الدين عليه، فدخلوا معه في سجالات ومناظرات مفتوحة، من دون أن يفضي ذلك إلى توافق وانسجام، حتى بلغت المنازعات بينه وبينهم نقطة اللاعودة، فصدرت فتاوى عدة من مجموعة من الفقهاء في إيران تصفه بالمرقوق والابتداع، وتصف آثاره بأنها «كتب ضالّة» تحرم مطالعتها وبيعها وشراؤها.^{٦٤}

بالرغم من الحملة الواسعة المنظمة، التي قام بها جماعة من رجال الدين، لتعبئة وتحشيد الرأي العام في إيران ضد شريعتي، إلا إن ذلك لم يفقده الكثير من المريدين والأنباع والمؤيدين في المجتمع، لا سيما وسط النخبة والمثقفين والثوار وقتئذٍ، ممن تداولوا كتاباته وطبعوها ووزعوها على نطاق واسع، وتبنّوها كأدبيات للمقاومة والثورة. وأضحى فكرُ شريعتي وآراؤه وأقواله وشعاراته من أبرز عناوين الضجة في إيران قبل الثورة، غير أن الاهتمام به تراجع، بعد مرور عقد على قيام الجمهورية الإسلامية، وانشغال الفكر الديني في إيران بأسئلة بديلة متنوعة، توالدت في فضاء تجربة أسلمة الدولة والمجتمع وتطبيق الشريعة.

أضحى فكرُ المرحوم شريعتي اليوم في ذاكرة التاريخ في إيران، بعد أن اضمحل حضورُ كتبه، ولم يعد إلا رمزاً للمثقف الداعية الرسولي في ذاكرة الثورة الإسلامية، بعد أن تخطت النخبة الإيرانية الإشكاليات والمفاهيم والشعارات المتداولة في آثاره، وانشغلت

^{٦٤} مجموعه آثار، ج ٩: ص ٧٣، ج ١٨: ص ١٧٧-١٧٨، ج ١٤: ص ٣٠٩-٣١٠. اسناد انقلاب اسلامي، ج ١: ص ١٨٠، ٤٥٨، ٤٨١، ج ٢: ص ٢١١، ٢١٤، ٢١٥، ٢٥٠. دعايي، مجله حوزة، ع ٤٥، ١٣٧٠هـ/ ١٩٩١م. رهنما، علي: زندگينامه‌ی سياسی علي شريعتی، ترجمه: كيومرث قرقلو، تهران، گام نو، ١٣٨١هـ/ ٢٠٠٢م، ص ٣٨١-٣٩٦.

بما لم يفكر به ويتحدث عنه شريعتي. لكن شريعتي ما زال يتنامى حضوره بالعربية، وتغرق مکتباتنا بمؤلفاته باستمرار،^{٦٥} وينتشر تأثيره في ثقافة الشباب الدينية، ويترنم بشعاراته الناشئة في ديارنا، وترسم له صورة ميثولوجية في مخيلة الجيل. غربل المثقفون الإيرانيون فكر شريعتي، وكتبوا في نقده آلاف الصفحات، من كتب ورسائل جامعية ومقالات، فضلاً عن الندوات والحلقات النقاشية، حتى استطاعوا عبوره، ووضعوه خلف ظهورهم منذ سنوات طويلة. لكننا بالعربية مسكونون بمضغ الكتابات التعبوية، ومغممون بما يغذي غضب الشباب بالكتابات المبسطة والشعارات التحريضية، وما يؤجج لوعتهم بحكايات المتخيل التاريخي، وما يملأ أذهانهم بالمفاهيم الهشة، وما يشعل مشاعرهم بالأناشيد الغاضبة، وما يجرح ضمائرهم بالتراجيديات الدموية، وما يغرق مخيلاتهم بالأحلام الرومانسية. تلك الكتابات تفتت في لغتنا العربية، عبر كراسات الجماعات القومية واليسارية والدينية، والتلذذ بالوصفات العاجلة الساذجة لتفسير المشكلات وعلاجها. أما المؤلفات العميقة للفلاسفة، والكتابات الجادة للمفكرين، فهي غريبة عنا ونحن غرباء عنها.

حين ينحط العقل يفشل في بلوغ عتبة التفكير الفلسفي العميق. كسل أذهاننا، وهشاشة تفكيرنا، وحنيننا للماضي، وشغفنا بالثرثرة، ساقطنا إلى أن: نحتفي بكون ولسن وننسى إيمانويل كانط، نحتفي بالغزالي وننسى ابن رشد، نحتفي بابن تيمية وننسى ابن عربي، نحتفي بالمودودي وننسى محمد إقبال. العقول الصغيرة لا تستوعب إلا الأفكار المبسطة الصغيرة. العقول الكبيرة تتسع للأفكار العميقة الكبيرة.

مرجعي في الكتابة عن فكر علي شريعتي أعماله الفارسية. لغة شريعتي شعرية في شيء من نصوصه، وشعاراتية في نصوص أخرى. أصداء فكره الشديدة بالعربية تنشأ من ذائقة المثقف العربي الشعرية، وذائقة عامة الناس الشعاراتية. قراءة شريعتي العربية في الغالب سطحية لا تغور لأعماق كلماته ولا ترى ما تتوحد فيه كتاباته. يرى الباحث الذكي الصبور بوضوح ما تشترك فيه كتابات شريعتي مع الكتابات الأيديولوجية ليسار الأممي والقومي، وما تنشده أدبيات الإسلام السياسي في أوطاننا.

^{٦٥} معظم الترجمات العربية لأثار شريعتي ملتبسة، لا تتمثل لغته وبيانه الساحر، ولا تحاكي نثره المضيء.

(١٠) تحرير الذات من عبودياتها

خطيئةُ الجماعات الدينية تظهر في حرصها على إحياء إسلام التاريخ ونسيان إسلام النبوة. والسعي لإحياء التمثُّلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية للدين والتراث. وتجاهلت إحياء الإيمان، وبعث الحياة الروحية، والحياة الأخلاقية. لحظة تنهار الحياة الروحية ينطفئ الإيمان، وتتزلزل الحياة الأخلاقية، وأخيراً يتلاشى الدين ويندر، وتتفشى بدلاً عن ذلك صورٌ خادعة للتدين، وتسود مظاهر زائفة في المجتمعات تتنقع بأفئدة دينية، غير أنها يمكن أن تُصنَّف على أي شيء، ما عدا أن نصنفها إيماناً وتديناً رُوحياً أخلاقياً أصيلاً.

الأيديولوجيا تستعبد الإنسان. لم يدرك شريعتي أن أدلجة الدين تُغيب الإنسان عن ذاته، تُنسيه نفسه وتشغله بغيره، من دون أن ينتبه إلى أن تغيير العالم يبدأ بتغيير الذات. مضافاً إلى أن مشكلة شريعتي وغيره تتمثل في أنهم لا يبصرون سوى ما يطفو على السطح من تمثُّلات الدين في التاريخ. لا يبتعدون عن قشرة الدين، لا يتوغلون إلى طبقاته العميقة. هذه القشرة تحجب عنهم استبصار جوهر الدين وأبعاده الروحية والأخلاقية العميقة.

إدراك البعد الأنطولوجي للدين، من شأنه أن يضع الدين في حقله الخاص. استبصار البعد الأنطولوجي ومهمة الدين في تلبية الحاجة للمقدس يتطلب تأملاً وتوغلًا في أعماق الذات. الحياة الروحية تتحقق بتذوق تَسامي الروح وتبصُّراتها وإشراقاتها ومكاشفاتها. لم تتعمق كتابات وخطابات المرحوم شريعتي باكتشاف طبقات الدين، ولم تتناول ما هو رؤيوي منها، توقفت غالباً نقاشاته وحواراته وهمومه في الطبقات السطحية، ولم تدرك تلك الطبقة الأعمق بوصفها روح الدين وحقيقته. ولا يتحقق إدراكها إلا من خلال العبور إلى الوعي الأنطولوجي للدين.

لا أدعو لدينٍ خاصٍّ بالفلاسفة والمفكرين، بل أذهب إلى أن تلك الطبقة العميقة للدين تتذوقها العجوز الفلاحة الأمية، مثلما يتذوقها الراعي الأمي، الذي استهجن النبي موسى دعوته الساذجة لربه ووبخه، لحظة رآه موسى يتحدث مع الله بلهجته غير المحترمة، وكأن الله صديق قريب جداً للراعي، يمتهن معه الرعي أيضاً، بنحو كان الراعي يلحُّ على الله أن يقدم له تعالى احتياجاته حسب فهمه الساذج، مثل: «ذبح شاة وشيهاً، وتقديمها له مع الأرز، غسل قدميه، تنظيف أذنيه، تخليصه من القمل ...» غير أن الله

عاتب موسى على موقفه المستهجن لحديث الراعي، ونَبَّهه إلى غبطته بصدقه وعفويته وبراءته.^{٦٦}

الإسلام الذي كان متعارفًا عليه بين المسلمين هو ما يمكن أن نطلق عليه إسلام الأغلبية، وأعني بإسلام الأغلبية: الإسلام العامّ مقابل الإسلام الخاص، أو إسلام الجماهير، الإسلام الشعبي، إسلام الناس، كل هؤلاء الناس في المجتمعات المسلمة، الذين هم مسلمون محكوم بإسلامهم، يولدون مسلمين، ويموتون مسلمين، ويدفنون في مقابر المسلمين.

هذا الإسلام كان غنيًا بالأبعاد الروحية والأخلاقية والرمزية والجمالية. ما حصل في المرحلة الحديثة من تاريخنا، هو ترحيل لوظيفة الدين ونقله من مجاله الأنطولوجي الرمزي الروحي الأخلاقي الجمالي، الذي هو مجاله الطبيعي، إلى مجال آخر، وأصبح الدين أيديولوجيا سياسية صراعية، أيديولوجيا أهدرت قيمته الأنطولوجية.^{٦٧}

كان شريعتي مسكونًا بإصلاح المجتمع، والتنمية الشاملة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، وكان يرى أن ذلك كفيلاً بتبديل نمط حياة المجتمع والارتقاء به، وتبعًا لذلك يتحول نمط التدوين وفهم النص الديني. غير أنه لم يهتم بضرورة التحول في أصول ومبادئ ومناهج وقواعد فهم الدين والنص الديني. لأنه ما لم يحدث منعطف في مناهج فهمنا للدين وتفسير النص الديني، فلن تحدث تنمية وإصلاح وتحول في المجتمع. إن أنماط التدوين السلفي المتفشي، إنما هي نتاج فهم حرفي تبسيطي للنص الديني، صاغه الشافعي منذ القرن الثاني للهجرة، في مدونة أصول الفقه (الرسالة)، ومن نسج على منواله لاحقًا، ووضع له الأشعري وغيره أرضيته اللاهوتية، وترسخ بمرور الأيام وتحجر وانغلق. وما برح يتصلّب، طبقًا لعلاقة جدلية بين أصول الفقه وعلم الكلام، كل منهما يعيد إنتاج الآخر، في قوالب تُنمطُ العقل المسلم، يتحدد فيها فهم النص وترتهنه حلقة تكرارية، تبدأ حيث تنتهي وتنتهي حيث تبدأ.

لا يكفُ شريعتي عن ترديد الشعارات التعبوية التجيشية، التي تثير مشاعر الشباب وتشعل ضمائرهم، ويشدد دائمًا على تثوير كل شيء في المجتمع. حتى الفكر ما

^{٦٦} أورد هذه الحكاية بالتفصيل مولانا جلال الدين الرومي في المثنوي، الكتاب الثاني، بعنوان: «كيف أنكر موسى — عليه السلام — مناجاة الراعي»، ترجمة محمد عبد السلام كفاي، صيدا-بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٦٧م، ص ١٧٨-١٨٥.

^{٦٧} الرفاعي، عبد الجبار، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ص ٢٢-٢٣.

لم يكن ثوريًّا وحلوله ثورية لا قيمة له في نظره. لم يتنبه شريعتي إلى أنه ليست هناك حلول ثورية في الفكر، وأن مسيرة الفكر تراكمية تدريجية، لا تتحول إلى موج اجتماعي إلا بعد بناء أرضيات مجتمعية لها. من دون أن يقارن بين واقعنا وكيفية تشكيل العقل الحديث، فإن أرضيات بناء العقل الحديث تخلّقت وتشكّلت في الغرب منذ عصر النهضة قبل أكثر من أربعة قرون، بشروطها وسياقاتها الخاصة، لكنها لم تتشكّل لدينا حتى اليوم.

ينظر شريعتي إلى مهمة المثقف بوصفها مهمة نبوية رسولية إنقاذية. ويتعاطى مع المفكر بوصفه منقذًا، وشخصية خلاصيّة منجية، بلا تدبر في عملية التغيير الاجتماعي، وعواملها المختلفة، وتركيباتها المتنوعة، وكيف أنها ترتدُّ إلى نسيجٍ معقّدٍ من العوامل المتنوعة الظاهرة والمستترة، وليس المفكر وفكره إلا واحدًا من عناصرها.

يُبتنئ فهم شريعتي للوظيفة النبوية الرسولية الإنقاذية للمثقف، على التعاطي مع الفرد وكأنه بمثابة مجتمع، والمجتمع وكأنه بمثابة فرد، فيطلب من الفرد ما ينبغي أن ينجزه المجتمع، ويطلب من المجتمع ما ينبغي أن ينجزه الفرد. يروي لنا شريعتي مأساة عشرات الآلاف من العمال الذين تهشمت ضلوعهم تحت حجارة الأهرامات،^{٦٨} بينما لم ينبهنا إلى ضلوعنا المهشّمة، وإلى ما يجتاحنا نحن البشر، من: القلق، اليأس، الاغتراب، الضجر، السأم، الألم، الحزن، الغثيان، فقدان المعنى، ذبول الرّوح، انطفاء القلب، الجنون ... إنه كمن يضع بأيدينا مصابيح شديدة الإنارة، ليكشف لنا بؤس العالم، لكن عالمنا الجوّانيّ الباطن يظلّ مظلّمًا مجهولًا مهملاً. لم يتنبه شريعتي إلى أنه لا ينبغي لنا أن نطارد ظلام العالم بينما نحن نجهل ظلام أنفسنا، ونتضور لجوع العالم ونحن لا نشعر بجوع أنفسنا، ونحترق لظماً العالم ونحن لا نتحسّس الظماً الأنطولوجي للمقدس في ذواتنا.

شريعتي غالبًا ما ينسى الذات، فيقفز للتفكير في المجتمع، يفتش مباشرةً عن رسالة الدين في المجتمع، بل يريد أن يرى أثرًا إيجابيًا للدين هناك، يرحّل الدين مباشرةً إلى المجتمع، من دون أن يمرّ بصناعة الذات. الدين لا تتحقق مهمته في المجتمع، إلا من

^{٦٨} في محاضرة للمرحوم شريعتي تناول فيها بناء الأهرامات بأسلوب تراجمي، معربة بعنوان: «أجل، هكذا كان يا أخي».

خلال إعادة بناء الذات بالمعنى الأنطولوجي. بمعنى أن إفقار الذات إفقار للمجتمع، إعادة بناء المجتمع تبدأ بإعادة بناء الذات.

تتكرر في آثاره الدعوة إلى أنه ينشد تصحيح الخطأ في فهم رسالة الدين، كي يصبح الدين من أجل الإنسان، وليس الإنسان من أجل الدين، وأن الآخرة لا بد من أن تكون موصولةً بالدين، بمعنى أن شقاء الدنيا يُمسي شقاءً للآخرة.^{٦٩} غير أن وعود شريعتي هذه لم تُنجز، بل انتهت إلى نتائج عكسية. إذ إن ما أفضت إليه أدلة الدين هي عبودية الإنسان للأيدولوجيا، واستلاب الأيدولوجيا لروحه وقلبه وعقله، وإقحامه في أحلام رومانسية ووعود خلاصية موهومة. الإنسان ينسى في غمرة الأيدولوجيا ذاته، وتنطمس كينونته، وتغيب متطلبات رُوحه وقلبه وعقله، فيمسي شبحاً يتلاشى وسط الجموع، ويذوب في ضجيج القطيع. بعد أن تذبل أشواق رُوحه، وتنطفئ جذوة قلبه، ويتبدل عقله، وفي نهاية المطاف تختفي ذاته.

لا شك في أن الإنسان هو المادة الأساسية للتنمية الشاملة بكل أشكالها، به تتحقق وتُنجز إن كان إيجابياً سويًا، وبه تُخفق وتنحط إن كان سلبياً ليس سويًا. مضافاً إلى أن نمط العلاقات الاجتماعية في العائلة والمجتمع ينمو ويزدهر فيه التضامن، وتسود النزعة الخيرية، إن كان الفاعل الاجتماعي صاحب حياة دينية حقاً؛ ذلك أن سعادته لا تكتمل في علاقاته بالناس إلا إذا كانت سعادته هي أن يُسعد الآخرين.

إن هذه الرؤية الأنطولوجية لمهمة الدين ووظيفته العميقة في بناء الذات، لا تدعي أن الدين ليس مؤثراً في المجتمع، وإنما هي تؤشر بوضوح لأفق الانتظار من الدين، ونمط المهام الكبرى التي يعدُّ بها. فإذا عمل الدين في حقله الحقيقي، وأنجز وعوده التي يقدمها للإنسان، آنذاك يُشبع الإنسان حاجته لخلع المعنى على ما لا معنى له، ويرتوي تعطشه للوجود، وظمؤه الأنطولوجي للمقدس، فيصبح ممتلئاً متوازنًا إيجابياً سويًا، لا ينهكه القلق، وفقدان معنى الحياة. حين يرتوي ظمأ الذات للمقدس تخمد نزعات الشر والعدوان في شخصية الكائن البشري، وتصبح شخصيته أكثر قدرة على المساهمة الفاعلة في البناء الاجتماعي، والعمل الإيجابي المؤثر في إنجاز التنمية بمخلف حقولها.

^{٦٩} مجموعه آثار، ج ١٦، ص ١٠٨.

التدينُ السلفي يُفقِرُ الحياةَ الروحيةَ والأخلاقيةَ والعقليةَ^١

(١) تكفير المختلف في المعتقد

بعد إحصار «إسلام داعش»، وتهديده للسلم العالمي، ودعوته وممارسته لإحياء ما نسخه التاريخ من الأحكام، مثل ممارسته «إحياء الرُّقِّ قبل قيام الساعة»، حسبما أعلن عنه على غلاف عدد أكتوبر ٢٠١٤م من نشرته «دابق»، وما فعلته داعش من سبي واسترقاق لنساء الإيزيديين في سنجار؛ مبرراً ذلك بأنه يحرص على تطبيق أحكام الفقهاء الخاصة بالمشركين، كما جاء في بيانه: «بعد الاستيلاء على سنجار، كُلِّفَ طلبةُ العلم الشرعي في الدولة الإسلامية بالقيام بالبحث في أمر الإيزيديين ليتم تحديد هل يجب معاملتهم كطائفةٍ شركية في الأصل أم أنها جماعةٌ من المسلمين الذين ارتدُّوا، فتبين أنَّ الأصلَ الواضح لهذا الدين وُجد في المجوسية في بلاد فارس القديمة، لكن دخلت فيه معتقداتٌ من الصَّابئة، واليهودية، والمسيحية. ووفقاً لذلك، تعاملت الدولة الإسلامية مع هذه الطائفة، كما بيَّن أغلبُ الفقهاء، كتعاملها مع المشركين»^٢.

^١ ورقة مقدمة في «المؤتمر الدولي حول الأديان والقيم السياسية»، الذي نظمته «مؤسسة أديان، بالشراكة مع مؤسسة الأديان للسلام، ومؤسسة كونراد أدياور للدراسات»، في جبيل-لبنان، بتاريخ ٢٦-٢٨ تشرين الثاني ٢٠١٤م.

^٢ عبد الله، حميد، السبي في العراق من بابل إلى سنجار. جريدة المشرق «بغداد» الصادرة في ١٩/١١/٢٠١٤م. لاحظ تشديد داعش في تبرير الاسترقاق على أنهم يستندون في مواقفهم إلى المدونة الفقهية، فإن التعامل كما يقولون: «مع هذه الطائفة، كما بيَّن أغلب الفقهاء، كتعاملها مع المشركين».

أصدر تنظيم داعش كراسةً بعنوان: «سؤال وجواب في السَّبْي والرقاب»، ووزَّعَه على مقاتليه، من إعداد ديوان البحوث والإفتاء التابع للتنظيم، يتضمن إجاباتٍ عن ٣٢ سؤالاً تُشَرِّعُ السَّبْي والاسترقاقَ لغير المسلمين، والتسرِّي بنسائهم المُسَبَّيات ونكاحهنَّ، بوصفهنَّ إماءً.^٢

لم يعد هذا السلوك شيئاً مستوراً، بعد تكرار مشاهد ولائم الذبح، وحفلات الرقص على أشلاء الضحايا، في الفضائيات كلَّ يوم. والتَّسابق على الانخراط في وحشية عبثية تتلذَّذُ بالدم المسفوح، وتتهافُ على مغامرات مهووسة في العمليات الانتحارية.

إننا جميعاً نهرب من تسمية الأشياء بأسمائها، ونلجأ لحيل مفضوحة، نتكَّم على ما تتضمنه المدونة الكلامية والفقهية من أحكام: الكفار، المشركين، أهل الذمة، الرق، الجزية، الردة، وغيرها. وتكفير الفلاسفة وذوي التفكير الحر، وأتباع الفرق والمذاهب. فقد كَفَّر ابنُ تيمية مثلاً من المسلمين: الفلاسفة، والمتصوفة، والجهمية، والباطنية، والإسماعيلية، والنُّصيرية، والإمامية الاثني عشرية، والقدرية.^٣ لم ينفرد ابنُ تيمية بذلك، بل نعثر على غير واحد من الفقهاء ممن يفتي بكفر هؤلاء، وربما غيرهم، خاصة تلامذة مدرسته، ومن ترسَّموا منهجه في التفكير. ولا تخلو من التكفير مدونة علم الكلام والاعتقادات لدى مختلف الفرق، كما أن المدونة الفقهية لكلِّ المذاهب لا تخلو من مثل هذه الأحكام والفتاوى.

لم يزل تراثُ ابن تيمية وسواه حاضراً فاعلاً مؤثراً، عبر دراسته وتدريسه، وتبني آثاره في البحث والكتابة والمناظرة، واتخاذه مرجعية للتقليد في التدين والسلوك والتعامل مع الآخر.

لا تغيب آثاره عن الكثير من المدارس والمعاهد والكليات المتخصصة بالشريعة والدراسات الإسلامية، سواء كانت تقليدية أو حديثة. وتخصَّصت عشرات القنوات الفضائية بتقديم فتاواه ومقولاته، مضافاً إلى حضوره المكثَّف في خطب الجمعة التي

^٢ لاحظ عرضاً للكراسة في صحيفة الشرق الأوسط، الصادرة في لندن، يوم ١٥/١٢/٢٠١٤م.

^٣ المشعبي، د. عبد المجيد بن سالم بن عبد الله، منهج ابن تيمية في مسألة التكفير، الرياض، مكتبة أصول السلف، ١٩٩٧م، ص ٣٤٩-٤٦٥. كرر ابن تيمية ذكر هذه الجملة: «فإن تاب وإلا قُتِل» في آثاره كثيراً، فقد وردت في كتابه «مجموع الفتاوى» فقط ٦٧ مرة. لم أعثر على فتوى بالقتل في تراث الفارابي وابن سينا وابن رشد ومُلاً صَدْرًا وغيرهم من فلاسفة الإسلام، كذلك لم أعثر على فتوى بالقتل في تراث ابن سبعين وأبي يزيد البسطامي وابن عربي وجلال الدين الرومي وغيرهم من المتصوفة والعُرَفَاء.

تذاع من عشرات الآلاف من المنابر في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وتمخّور جهود مراكز بحوث ودوريات ودور نشر عديدة على نشر مفاهيمه والتبشير بفتاواه والدعوة إلى معتقده.

ولم يجرؤ معظم الباحثين في الإسلام المعاصر على الإشارة إلى ما ينبعث من آثاره من تكفير المختلف عقائدياً وفكرياً، والتنبيه إلى أنّ تراثه هو منجمٌ معظم ما تشبعت به أدبيات الجماعات الدينية، بوصفه متكلماً وفقهياً بارعاً ظهر في تاريخ الإسلام. أية محاولة تقفز على ابن تيمية أو تتخطاه، تغامر بفقدانها لدعم المجتمع والمؤسسات الدينية المتنوعة، واتهامها بأنها لا تمثل الأمة وغريبة عن الإسلام وحضارته. نجد مؤسسات ومراكز أبحاث خلعت على نفسها شعار التجديد و«أسلمة المعرفة»،^٥ تهتم بنشر مؤلفات ورسائل جامعية وأبحاث تعمل على إنشاء مفاهيم لتجديد الفكر الديني في الإسلام تتخذ مقولاته مرجعية لها. وتتكتّم ولا تعلن تلك المرتكزات والمقولات التي تصدر عنها وتنبتق منها الكثير من فتاوى الذبح والاسترقاق والسبي لداعش وشقيقاتها المعلنات والمضمرات. أتحدث عن ابن تيمية ليس بوصفه منفرداً في ذلك، فإن مدونة علم الكلام والفقه في الإسلام لدى كافة الفرق والمذاهب لا تخلو من تلك المعتقدات والفتاوى — كما أشرت قبل قليل — غير أن ابن تيمية تميز بغزارة منجزه، وسعة وتنوع آثاره، وصرامة كتاباته، وتفكيره السجالي الخصب، والكثافة الدلالية للغة، وشدّتها وعنفها أحياناً. كذلك تميز بحضوره اللافت، وتبني آثاره بجزمية وثقة نهائية في أدبيات الجماعات السلفية المقاتلة، وشيوع ميراثه المتنوع الغني الواسع في عالم الإسلام اليوم، وتمسك المؤسسة الدينية السلفية بفقهه وفتاواه، وحذر السلطات في هذه البلدان وخشيتها من أيّ استفزاز للشبكات الواسعة المعقدة لهذه المؤسسة، واحتمال تورطها في تجييش شبكاتها لمناهضة السلطة والتحريض عليها.

^٥ أشكر تلميذي الأستاذ علي المدن الذي نبهني إلى أن أول من أشار إلى «أسلمة المعارف» هو الشيخ أبو عبد الله محمد بن قوام الباسي (٦٥٠-٧١٨هـ)، الذي وصف بها جهود ابن تيمية العلمية. نقل الحكاية عنه: ابن رجب البغدادي الحنبلي (ت. ٧٩٥هـ)، في كتابه «ذيل طبقات الحنابلة»، حيث قال في (ج٤، ص ٥٠٤): «ويحكى عنه أنّه كَانَ يَقُول: مَا أَسْلَمْتُ مَعَارِفُنَا إِلَّا عَلَى يَدِ ابْنِ تَيْمِيَّةَ». محمد بن قوام الباسي معاصر لابن تيمية، انظر: ذيل طبقات الحنابلة، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَّلَامِي، البغدادي، ثمّ الدمشقي، الحنبلي (المتوفى ٧٩٥هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، نشر: مكتبة العبيكان-الرياض، ط الأولى، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م، ج٤، ص ٥٠٤.

وكان هناك ميثاقاً غير معلن، تتواطأ فيه السلطة السياسية مع المؤسسة الدينية السلفية، فمن جهة لا تشجّع السلطة أية محاولة لنقده، أو تنبيه الناس لتأثير مقولاته العقائدية وفتاواه الفقهية الشديدة التأثير والفاعلية في تعبئة الشباب، وإقائهم كوقود في محرقة العمليات الانتحارية، ومن جهة أخرى تُهادن المؤسسة السلفية السلطة وتغضّ النظر عنها.

سيدرك الجميع متأخرين أنّ هذه المقولات الاعتقادية والفتاوى الفقهية، التي تشبعت بها عقول عدة أجيال في هذه البلاد، وتفشّت في المقررات الدراسية في كافة المراحل، وطلعت في دعوة وسلوك الدعاة السلفيين، أنها ستلتهم الجميع، لتجعلهم رماداً في محرقتها خاتمة المطاف، لو لم يبادروا لمراجعتها نقدياً، وتفكيكها وغربلتها.

من المؤسف أن تلك السلطات تدعم مراكز دراسات ومؤتمرات وحلقات نقاشية ودوريات وصحفاً تعتمد سياسةً ذرائعية انتقائية، تدعو للدولة الوطنية الحديثة، والحوار والتسامح والعيش المشترك، ومكافحة الإرهاب، لكنها لا تريد أن تفتح الجراح العميقة، وتكشف عن مخزون العنف والكراهية، وكل ما هو ضدّ للحوار والتعايش والتسامح في آثار ابن تيمية وتلامذة مدرسته في الماضي والحاضر، وغيرهم.

لم أعر على كتاب أو بحث أو مقال، كتبه شخص ينتمي للمؤسسة الدينية السلفية، أو باحث أكاديمي متخصص في الشريعة والدراسات الإسلامية، أو إعلامي، أو مثقف، تناول فيه شيئاً من آثار ابن تيمية ومدرسته، بالمراجعة والتحليل والنقد، بل كل ما عثرت عليه من كتابات على وفرتها، تتمحور حول التبجيل والتناء، والشرح والتلخيص والتنظيم لأفكاره. ولو وجدنا بعض الكتابات النقدية، فإنها تنطلق من مواقف دفاعية مذهبية، تقتصر على بيان ونقد مواقفه حيال ذلك المذهب أو تلك الطائفة، من دون أن تهتمّ بالكشف عن أصول التكفير في تفكيره، وأثر ذلك في تشييد مدرسة عقائدية فقهية راسخة، شديدة التأثير في الإسلام المعاصر، استطاعت أن تتمدّد ويتكرّس حضورها، وتهيمن على الفكر الديني، وحياة مجتمعات عديدة في عالم الإسلام اليوم.

ما دام تراث ابن تيمية ومدرسته يشكل مرجعيةً في مقررات التربية والتعليم، ترضيةً للمؤسسة الدينية السلفية، فإن الانتحاريين في مناهج التربية والتعليم يختبئون، ومن آثاره وتلامذته يولدون.

ليس دفاعاً عن التراث الآخر، لكن تراث ابن تيمية ومدرسته هو ما يحتل المرجعية المحورية الأساسية لكافة الجماعات التي تمتن إبادته الحرث والنسل. يمكن العودة إلى

أدبياتهم، وهي لا تشير إلى أي فقيه، كأبي حنيفة وغيره، أو متكلم كالنظام أو الماتريدي أو القاضي عبد الجبار وغيرهم، أو مفسر كمحيي الدين بن عربي وغيره. ابن تيمية ومدرسته لا غير هو المرجعية لكل ما يتصل بالدين والدنيا. أخشى أن يتم تفسير ما أقول تفسيراً طائفيًا، وأودّ التوضيح أنني عندما تحدثت عن ابن تيمية، لا أريد سوى الإشارة إلى الأثر الفتاك لميراثه، ومحورية مرجعيته وسطوته على الإسلام السلفي، الذي هو الأوسع حضورًا، والأشدُّ تأثيرًا، والأخطر اجتياحًا لعالم الإسلام اليوم.

اختزلت السلفية التراث الإسلامي في ابن تيمية ومدرسته وتلامذته، بنحو أمسي فقه ابن تيمية فوق كل فقه وفقهه، وتفسيره فوق كل تفسير ومفسر، وشرحه للحديث فوق كل شرح ومحدث، ورأيه في الفلسفة فوق كل فلسفة وفيلسوف، وموقفه المناهض للتصوف والحياة الروحية فوق كل تصوف وحياة روحية ... وهكذا. لم يعد لفقيه، أو مفسر، أو محدث، أو متكلم، أو فيلسوف، أو متصوف، أي حضور لديهم بجوار تراث ابن تيمية وتلامذته.

لم أعر على أية مراجعة تقويمية، أو رسالة نقدية، أو بحث يتجاوز آثار ابن تيمية في الجامعات السلفية. هذه الجامعات لم توقر أحدًا من الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمين والفقهاء في دنيا الإسلام، في الهجوم العاصف والهجاء. لا يمكن إيقاظ العقل في الإسلام من دون الفلسفة والتفكير النقدي.

(٢) تدينُ يُفقرُ الحياةَ الروحية والأخلاقية والجمالية والعقلية

التدينُ السلفي يُفقرُ الحياةَ الروحية، ويستنزف الحياةَ الأخلاقية، ويكره الحياةَ الجمالية، ويميت الحياةَ العقلية. مؤسسات التربية والتعليم في بعض البلدان الإسلامية هي من تساهم في إنتاج هذا النمط من التدين؛ ذلك أن مناهجها في الدين والتاريخ تستقي من التراث السلفي، ويجري التبشير بهذا التراث في وسائل التواصل الاجتماعي، ووسائل الإعلام، ومنابر المساجد، بنحو يتفشى في حياة الناس، ويتحول إلى ثقافة، تسود العلاقات الاجتماعية، واللغة، والأزياء، وطريقة حلاقة الذقن والشارب والرأس، حتى تغطي كل حياة المجتمع، وتفضي إلى ذبول الحياة الروحية والأخلاقية، وهشاشة الحياة العقلية، فكلما اتسعت مساحة التدين السلفي ضاق فضاء الروح، واختنق القلب، ونُبت الفن، وسُجن العقل.

إن سيادة هذا النمط من التدنُّن يقوِّض دولةَ المواطنة الحديثة، وينفي مشروعية أصولها الدستورية، ويهشم برامجها التنموية، بوصف وظيفة دولة الخلافة في المنطق السلفي هي خدمة الله وليس خدمة الإنسان، ورعاية حقوق الله لا حقوق الإنسان، علماً أن حقوق الله لديهم تترتب على التضحية بحقوق الإنسان وحرياته. مفهوم الدولة الحديثة يتأسس على أن وظيفتها تتمحور على خدمة الإنسان، وتأمين حقوقه وحرياته، وتوفير كافة متطلبات حياته المادية وغيرها.

مع تفشي ثقافة التكفير في حياتنا، وتشبُّع وعي الناشئة بها، وترسُّبها في طبقات اللاوعي العميقة، لا يمكننا أبداً صياغة ميثاق يكون النَّصَابُ فيه هو الانتماء للوطن، والمساواة في الحقوق والواجبات. لا ميثاق للمواطنة بلا اعتماد سياسة الاعتراف المتبادل بين مختلف المكونات والإثنيات والأديان والفرق والمذاهب ممن يعيشون على أرض واحدة. كيف ينسجم مفهوم المواطنة مع مقولات وفتاوى مترسِّبة في تكويننا منذ الطفولة، تنصُّ على أنَّ الشركاء في الوطن، ليسوا سوى مشركين وأهل ذمة، أو كفاراً، مثل الإيزيديين في العراق، ممن لا خيار أمامهم إلا الإسلام أو السبي أو القتل.

السلفية تخلط الدينَ بالتراث والتاريخ، الدين بفتاوى وأحكام استنبطها الفقهاء، وتدبيرات زمانية تعود إلى عصرٍ انقضى وواقع مضى. يقول الأصوليون: إن الحكم يدور مدار موضوعه، فحيث لا موضوع لا حكم. الزمان بوصفه ماضياً، أي وقت صياغة هذه الفتاوى، كان عنصراً في وجود موضوع الحكم، وكل عنصر في الموضوع جزء منه، وحيث ينتفي جزء الموضوع ينتفي كلُّه. مُضي زمان الفتوى والحكم يعني انتفاء أحد عناصر الموضوع، وبذلك ينتفي الموضوع، وتبعاً لانتفائه فلا حكم. لا يمكننا إنصاف الإسلام ما لم نقرأ أحكام: الكفار والمشركين والرق والإماء وأهل الذمة والجزية والردة، في سياقها التاريخيِّ الزمانيِّ المكاني.

(٣) أزمة رُوحية وأخلاقية وعقلية مضاعفة

أزمتنا الرُّوحية والأخلاقية والعقلية مُضَاعَفَةٌ، لأنها أزمة ذات أقنعة دينية زائفة، إنها ممتدة أفقياً وعمودياً، فهي أفقياً تغطِّي كافة مجالات حياتنا الدينية والثقافية والتربوية والسياسية والاقتصادية. وهي عمودياً تتجذَّر في معارفنا الدينية المتوارثة، التي نلغي التجربة التاريخية في تعاطينا معها، ولا نتحرى تشكُّلها في سياقات زمنيةِّ مكانية ثقافية مُعَايِرة لما هو عليه حالنا اليوم.

نجد بعض تعبيرات هذه الأزمة بإنهاك الدين، وإفقاره ميتافيزيقياً، وخفض طاقته الروحية، وإهمال قيمه الأخلاقية. والتشديد على القراءة القشرية الحرفية لنصوصه، وإهدار حقله الرمزي، وتعطيله في حدود الأبعاد الدنيوية. كل ذلك أفضى إلى ذبول الحياة الروحية، وانطفاء الحياة الأخلاقية، إذ كيف تُستنبط الحياة الروحية وتنمو وتزدهر في سياق الكراهية والتعصب ونفي المختلف في المعتقد وإهدار كرامته؟ وكيف تتشكل منظومات القيم الأخلاقية في هذه المناخات المختنقة؟ وهل نستطيع بناء دولة مواطنة حديثة من دون حياة روحية وأخلاقية أصيلة، لا تفتك بها السموم؟

لا ندعو لإقصاء الدين، أو نزع أن تشكيل دولة المواطنة الحديثة يساوي وضع الدين في حدود المسجد في مجتمعاتنا، لأن ذلك فضلاً عن أنه مُتَعَدِّرٌ عملياً، يشي بعدم الوعي الحقيقي لرسالة الدين الأساسية في بناء الحياة الروحية، وتطهير الحياة الأخلاقية للإنسان، وحماية هذا الكائن من الاغتراب والقلق الوجودي، والعبثية واللامعنى. قوة الدين في التغلب على هشاشة الإنسان، عبر تعزيز روح التفاؤل والأمل والخلاص والرجاء. ما يهمننا هو الكشف عن جذور مأزق الفكر الديني. مأزق هذا الفكر لا يكمن في هذه الفتوى أو تلك المقولة الاعتقادية، كي نبادر للخلاص من ذلك عبر انتقاء مجموعة آيات كريمة وأحاديث شريفة، نتحدث عن: الرحمة، والعفو، والسلام، ونفي الإكراه في الدين. المأزق أعمق من ذلك. كذلك لا أريد اختزال المأزق الراهن لمجتمعاتنا في ابن تيمية وآثاره العقائدية وفقهه، أو في آثار سواه من السلف خاصة، لأن المأزق أبعد مدى من ذلك. وإن كانت آثار ابن تيمية، كما أشرت، تشكل المرجعية الأغنى والأشمل للسلفية بكل ألوانها وتعبيراتها.

البنية التحتية المنتجة للفكر الديني

المأزق يكمن في البنية التحتية المنتجة لهذه الآثار العقائدية والفقهية. إنه يتمثل في الأسس ومناهج التفكير والنظر والأدوات المتوارثة المنتجة للفكر الديني في الإسلام، من: المنطق الأسطوي، وعلم الكلام، وأصول الفقه، وقواعد الفقه، وعلوم القرآن، وأصول التفسير، وقواعد الحديث وعلم الرجال، وعلوم اللغة. بوصفها المادة الأساس لتشكيل الرؤية للعالم، وبناء العقائد، وتفسير القرآن، واستنباط الفقه، والمعارف الإسلامية. يكرّر العقل الإسلامي ذاته باستمرار، ولا يني يستنسخ ما قاله الأوائل من أئمة الفرق والمذاهب،

ويستأنف قواعدهم ويرسخ عباراتهم ومصطلحاتهم وآراءهم كما هي. ولم يخرج من نسج على منوالهم واقتفى آثارهم عن تلك الأصول والقواعد والمقولات في الغالب، إلا بحدود بيان القاعدة وشرح العبارة، وشرح شرحها، والحواشي والتعليق عليها، وتوضيح المراد واستخلاص المضمون. ذلك «أن الأول لم يترك للأخّر شيئاً»، حسب القول الذي سمعناه وقرأناه كثيراً، وأضحى قيّداً يقيد تفكيرنا، فلا يسمح لنا أن نفكر كما فكروا، ونتأمل مثلما تأملوا، ونصوغ قواعد بديلة لتفكيرنا الديني في سياق عصرنا ورهاناته، والمعارف والعلوم والفنون المستجدة فيه، كما صاغ السلف قواعدهم، التي أمست مناهج مزمنة وجّهت نمط فهمهم، وتوجّه فهم من جاء بعدهم، وتهيمن على فهمنا اليوم للدين، دون أن نراجع لندرك أن تلك القواعد انبثقت في سياق الماضي الذي عاشوه، وأنها مشتقة من طبيعة المعارف والعلوم والفنون المتعارفة لديهم. لم يكن عقل الشافعي (ت. ٢٠٤هـ) خارج عصره، حين قعد أصول الفقه، بعد قرنين من عصر البعثة تقريباً، ولم يتعرّف عقل الأشعري (ت. ٣٢٤هـ) على غير المنطق الأرسطي، عندما صاغ مقولاته الاعتقادية «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»، وهكذا لم يخرج أيّ متكلم أو فقيه أو مفسر غيرهم عن عصره، فلم يكن الواحدي (ت. ٤٦٨هـ) عابراً للزمان والمكان حين وضع «أسباب النزول»، أو الزركشي (ت. ٧٩٤هـ) الذي حدّد في «البرهان» قواعد التفسير وعلوم القرآن، وكذلك السيوطي (ت. ٩١١هـ) الذي قنّن في «الإتقان» قوانين التفسير وعلوم القرآن، وغيرهم. تشكلت هذه المعارف بالتدريج في مرحلة بعيدة زمانياً عن عصر البعثة الشريفة، واستقت من المعطيات السائدة في عصرها، ولم يتخطّ أفق انتظارها من الدين المشروطية اللغوية والسياسية والاجتماعية والنظام المعرفي والرؤية للعالم المهيمنة فترة انبثاقها. مضافاً إلى أن أصحابها لم يخشوا توظيف مختلف المقولات والمناهج وأسس التفكير المترجمة، المستعارة من أثينا والإسكندرية وفارس والهند القديمة. ولم يشعروا بالاستغناء عن الغير، والاكتفاء بما لديهم من مناهج وأسس وأدوات للتفكير، ولم يحذروا من الحكم عليهم بممالأة الكفار والإفادة من علومهم وفنونهم المنحرفة الضالة، أو تبخيسها بوصفها: «حلولاً مستوردة جئت على أمتنا».^٦

^٦ أصدر الشيخ يوسف القرضاوي سلسلة كتب قبل أكثر من أربعين عاماً، تحت عنوان: «الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا». أوضحت من أهم الأدبيات المتداولة في تربية وتنقيف الجماعات الإسلامية. وقد نسج القرضاوي على ما كتبه سيد قطب قبل ذلك، الذي ألهمته أفكاره معظم هذه

ينبغي ألا نفتقر للحس التاريخي في دراسة التراث، ولا نتردد في اكتشاف مواطن قصوره وثغراته المتنوعة، وعجزه عن الوفاء بمتطلبات رُوح وقلب وعقل وجسد المسلم اليوم. فضلاً عن ضرورة أن نتعرّف على آفاق الحاضر، ونستبصر مديات المستقبل. كذلك لا بد من الخروج عن المناهج والأسس وأدوات النظر الموروثة للتفكير الديني، بوصفها أنساقاً عميقة وحدوداً نهائية، يعاد إنتاج الأسئلة والأجوبة ذاتها من خلالها كل مرة. إنها تُعطّل العقل، وتسجن عملية التفكير في مداراتها المغلقة، ولا تكف عن التكرار والاجترار، تبدأ من حيث تنتهي، وتنتهي من حيث تبدأ. تبدأ من أصول الشافعي ولاهوت الأشعري لتنتهي بهما، وتنتهي بهما لتبدأ منهما ... وهكذا.

(٤) يتلوّن النص تبعاً للأوعية التي يحلُّ فيها

تمنع الأنساق المضمرة والنماذج المعيارية الراسخة المتصلبة في التراث انبثاق أسئلة عميقة، تستأنف النظر في مُسَلَّماتِ هذا التراث وبداهاته، كي تمنح العقل المسلم آفاقاً فسيحة للتفكير خارج مداراتها. إن تلك الأنساق والنماذج المعيارية تمارس نوعاً من الإكراه، إذ تصر على تكرار الأجوبة ذاتها، حرصاً على المطابقة معها، ونبدأ لأيّ شكّل من الاختلاف عنها، لذلك تفتش دائماً عن الأشباه والنظائر، كي تعيد مماثلتها ومشاكلتها مع كل ما هو جديد. وإن تبدى لنا شيء من الاختلاف، فهو لا يعدو أن يكون سوى أسماء جديدة، وكلمات بديلة، للأنساق والنماذج الموروثة ذاتها. وكأن مهمتنا التاريخية، ليست التناغم مع إيقاع التاريخ، والإصغاء لصيورته، ومواكبة حركته الأبدية، وإنما تتمثل هذه المهمة في حماية تلك الأنساق والنماذج المعيارية، وحراستها على الدوام من التصدّع والانهيـار.

الجماعات من بعده. يقول سيد قطب: «إن المجتمعات القائمة كلها مجتمعات جاهلية وغير إسلامية، وإنه لينبغي التصريح بلا وجل أن الإسلام لا علاقة له بما يجري في الأرض كلها، لأن الحاكمية ليست له، والبدل هو أولاً قيام مجتمع إسلامي يتخذ الإسلام شريعة له، ولا تكون له شريعة سواه.» «العالم كله يعيش جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها ... هذه الجاهلية تقوم على الاعتداء على سلطان الله في الأرض، على أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية. إنها تستمد الحاكمية من البشر.» ويكتب في موضع آخر: «كل ما حولنا جاهلية: تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، مواد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيراً إسلامياً، هو كذلك من صنع الجاهلية.»

نطمح بمرافعةٍ من نوعٍ مُغايرٍ لمُحاجَجاتِ المتكلمين القدماء، لا تهدف هذه المرافعة إلى تدوين ميثاقٍ اعتقاديٍّ جديدٍ، وإنما تنشد إزاحةً أدواتِ النَّظَرِ وآلياتِ الفهمِ الراسخة، التي أُمسَتْ بداهاتٍ لا يجرؤ أحدٌ على استئنافِ النظرِ فيها، ومحاكمة أداؤها وقدرتها على الوفاء بوعود الدين اليوم، وتتطلع لخلاصنا من شباك عقلِ الأسلاف، ومداراتِ تفكيرهم المحدودةٍ بالفضاء المعرفي والمجال الدلالي لعصرهم.

من الضروري مُساءلة المُسَلَّماتِ الموروثةِ الرَّاسخةِ في: علم الكلام القديم وأصول الفقه وعلوم القرآن والتفسير، وغيرها، وكل تلك الأسس والمرتكزات الرائدة في الطبقة التحتية لبنية المعارف الإسلامية، والمولدة للتفكير الديني في الإسلام، عبر اشتغالها على توجيه دلالات النصوص، في سياق منطقها الذي يُفْضِي إلى معنىٍ محدد، يغدو هو الشريعة وأحكامها، ويعني رفضه رفضاً للشريعة الإلهية. وهي لا تني تكرر هذا المعنى، وتعيد صياغته بعبارات متنوعة، لكنَّ المضمون يمتكث على الدوام كما هو، مهما تقدّم الزمان.

يتلون مدلول النص تبعاً للون الأوعية التي يحل فيها، وكأنها بمثابة قوالب ثابتة يتشكّل مدلول النص تبعاً لها، فكما يأخذ الماء عادةً شكلَ ولونِ الوعاء الذي يكون فيه، ولا يختلف لونٌ وشكلُ الماء عن لون وشكل الإناء، هكذا النصوص تُوجّه دلائلها على الدوام أدواتٍ ومناهجُ النظر التي تُستنبطُ بها الأحكام، أي أننا مهما كررنا استعمال تلك القوالب، سننتهي إلى نتائج متفقة مضموناً وكيفاً، وإن اختلفت في صياغاتها وتفصيلها وأسلوب التعبير عنها، والتي تبدو لنا أحياناً وكأنها مختلفة نوعياً عن النتائج السابقة. حتى أولئك الذين يشددون على أنهم مجددون، ويتحدثون لنا عن مواقف فقهية أو اعتقادية، لا تكرر الموروث أحياناً، فإنهم حين يغامرون أحياناً بتعطيل تلك القواعد والأسس المتداولة في الاستنباط، ويتذرعون بما يصطلحون عليه أهدافاً ومقاصد ومصالح للشريعة، فإنهم لا يبتكرون آفاقاً جديدةً للتفكير الديني. إنهم حتى وإن غلبوا تلك المقاصد في بعض الموارد المحدودة، لكن ليس بوسعهم التمسكُ بها كمنهج بديل لأصول الفقه وقواعد النظر والاستنباط المعروفة.

مع العلم أن الاجتهاد في مقاصد الشريعة توقّف عند الشاطبي قبل عدة قرون، حتى أخيراً، مع محمد الطاهر بن عاشور، لم يبلغ الاجتهادُ في المقاصد مديات تسمح له وللفقهاء أن يعتمدوا عليه في الاستنباط الفقهي، ويستغنوا بها عن أصول الفقه والقواعد الفقهية الموروثة.

كل ما يُطبع من كتابات في هذا الموضوع، وما يتحدث عنه البعض، من أن تفعيل المقاصد سيفضي إلى إنتاج فقه مواكب للحياة، إنما هو مجرد مزاعم، وشروح ومُسْتَخْلَصَات لمقاصد الشاطبيّ ليس إلا، بدون أن يمارس فقيهه إنتاج فقه يستقي من تلك المقاصد خاصة، ويستند إليها كمؤشرات محورية في التعاطي مع النصوص.

وأود التنبيه إلى أن هناك مبالغة في التعويل على مقاصد الشاطبي، واعتبار البعض لها خشبة خلاص لمأزق الفكر الديني، من دون وعي بأن تلك المقاصد تحكي طبيعة الرؤية للعالم والمعرفة الدينية السائدة في عصر الشاطبي، كما تشي بأحكامه المسبقة، وأفق انتظاره، وما يترقبه هو وعصره من الشريعة. ومما لا شك فيه أن أفق انتظاره لا يتسع لأفق انتظارنا، وأحكامه المسبقة لا تتطابق مع أحكامنا المسبقة، ورؤيته للعالم مستوحاة من عصره لا عصرنا، لذلك فإن مقاصده يمكن أن توظف كمؤشرات ومعالٍم كلية في بناء رؤى جديدة للتعاطي مع النصوص الدينية، والتعرّف على مشكلات المسلم، وطبيعة ملابسات الواقع هذا اليوم.

أشير هنا أيضاً إلى أن التجديد لا ينجز وعوده من دون إعادة النظر بالدرس اللغوي والأساليب والمناهج المتداولة فيه، بُغية إعداد المختصين بالشريعة والدراسات الإسلامية. الكثير من هؤلاء المختصين يرى اللغة بوصفها ثابتة قارّة، لا تجري عليها نواميس التطور والتحول، بل يذهب بعضهم إلى اتهام أية محاولة لتجديد أساليب ومفردات اللغة، وهو لا يدري أن ذلك ضرب من توثين الحروف ونسيان المقاصد.

اللغة كائن حي، اللغة كائن تاريخي، اللغة تنتمي للبشر، تنقرض اللغة إن لم تتكلم رُوح العصر. اللغة كائن راهن ومستقبلي، اللغة ليست ما وضعه البدوي خاصة فعّقت ولم تتوالد، اللغة ليست ما فرضته سياقات دينية وسياسية وثقافية، فتسيّدت منذ تدوينها ثم استبدّت. اللغة كلمات تولد وأخرى تموت، كل عصر يضيف للغة كلماته ويحذف أخرى لا تشبهه، اللغة أساليب بيان منسوخة وأخرى ناسخة. تحرير اللغة من أغلالها تحرير للعقل من أغلاله.

(٥) نسخ «لا إكراه في الدين» في ضوء تراث التفسير

أود أن أشير هنا إلى مثال قرآني، طالما تحدثنا عنه واستندنا إليه كدليل لتبرير حرية الاعتقاد في الإسلام، ونفي إكراه أي إنسان على أي دين أو معتقد خاص. وهو الآية

الكريمة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾.^٧ لكننا حين نعود لمدونة التفسير، نلاحظ أن معظم المفسرين لا يؤسسون لمبدأ حرية المعتقد استناداً لهذه الآية، كما نفعل نحن اليوم، ذلك أن تمسك المفسرين بقواعد التفسير وعلوم القرآن المتوارثة، انتهت بالكثير منهم إلى القول بنسخها، وتعطيل دلالتها، لأن نسخ الآية يعني نسخ حكمها ونفيه، كما هو مبدأ النسخ والمنسوخ.

فقد جاء في تفسير الطبري (٢٢٤-٣١٠هـ): «ثم إنه نسخ: لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ فأمر بقتال أهل الكتاب في سورة براءة».^٨ وفي مجمع البيان للطبرسي (٤٦٠-٥٤٨هـ): «أنه في جميع الكفار ثم نُسخ كما تقدم ذكره عن السدي وغيره».^٩ وقال الفخر الرازي (٥٤٤-٦٠٦هـ)، في سياق حديثه عن تفسير الآية ﴿وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيفًا﴾، «وهو كقوله: لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ، ثم نُسخ هذا بعده بأية الجهاد».^{١٠} وذكر القرطبي (المتوفى ٦٧١هـ): «قيل هي منسوخة، لأن النبي «ص» قد أكره العرب على دين الإسلام وقاتلهم، ولم يرخص منهم إلا الإسلام، قاله سليمان بن موسى، قال: نسختها آية ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾، وروى هذا عن ابن مسعود، وكثير من المفسرين».^{١١} وفي الدر المنثور للسيوطي (٨٤٩-٩١١هـ): «ثم نُسخ بعد ذلك لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ وأمر بقتال أهل الكتاب في سورة براءة».^{١٢} وقال الألوسي في رُوح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: «وأما قوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] وقوله

^٧ البقرة: ٢٥٦.

^٨ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٢هـ، ج ٣، ص ١١.

^٩ الطبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، طهران، انتشارات ناصر خسرو، ١٣٧٣هـ/ ١٩٩٤م، ج ٢، ص ٦٣١.

^{١٠} الفخر الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ، ج ١٠، ص ١٥٠.

^{١١} القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن قُرح، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦م، ج ٤، ص ٢٨٠.

^{١٢} السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، قم، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ، ج ١، ص ٣٣٠.

سبحانه: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩] فقد كان قبل الأمر بالقتال ثم نسخ به.^{١٣}

هذه نماذج لمواقف أعلام المفسرين ممن عاشوا في عصور متعددة؛ يذهبون إلى نسخ الآية، وهي تشير إلى آراء الكثير من المفسرين غيرهم، حسب قول القرطبي. وذلك يعني أننا نسلك طريقاً خاطئاً، في محاولتنا الاستدلال بآية منسوخة على حرية الاعتقاد؛ ذلك أن الناسخ يعطل دلالة المنسوخ، ولا يتيح لنا توظيفه في بناء نظرية أو رؤية أو مبدأ أو مفهوم أو حكم شرعي.

أوقعنا قواعد التفسير المتوارثة في التباس، بعد أن أكرهنا على التخلي عن دلالة آية «لا إكراه»، مع أنها نص قرآني هو الأكثر صراحةً ووضوحاً في بيان حرية الاعتقاد، لأننا تمسكنا بمعيارية المبادئ التي جرى تقعيدها بعد عصر النص القرآني، واعتمادها مرجعية في توجيه دلالة هذا النص في سياق بوصلتها. تحوّلَت تلك المبادئ بمرور الزمن إلى سلطة مطلقة تتحكم بعقل المفسر وفهمه، بل ارتقت هي ذاتها لتصبح من المسلّمات التي قلّما نعثر على أحد يتساءل بشأن إمكانية الاستغناء عن شيء منها، أو التفتيش عن قواعد بديلة لبعضها.

منطلق التجديد هو التفتيش في البنية التحتية المولدة للمقولات الاعتقادية في عقل المتكلم، وما يوجّه عقل الفقيه في الفتوى واستنباط الأحكام، فإن نمط فهم النصوص يرتبط بالأحكام المسبقة للإنسان، وأفق انتظاره، ورؤيته للعالم، ومفهومه للدين. لا يمكن أن نقدم قراءة تواكب الحياة للنص القرآني، ما لم نستأنف النظر في قواعد التفسير وعلوم القرآن الموروثة، التي تشكّلت استناداً إلى مسلّمات لاهوتية مستقاة من منطق التفكير والنظام المعرفي المهيمن في عصر الأسلاف. وهذا يعني أن عقل المفسر ما زال مرتبهاً لتلك المسلّمات، ولا يمكنه استبصار المستقبل واكتشاف الواقع من دون عبور منطق التفكير والنظام المعرفي المهيمن في عصر الأسلاف.

(٦) تحرير صورة الله

إنّ هذا النمط من قراءة النص الديني المرتبهاً لمقولات المتكلمين وأصول الفقه والتفسير الموروثة، أفضى لدى بعض الجماعات المتطرفة اليوم، إلى إنتاج فهم للإسلام، مُفرّغ من

^{١٣} الآلوسي، محمود، رُوح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، ج ١، ص ٢٧٠.

الرحمة والتراحم والمحبة؛ تتحول فيه صورة الله إلى وحش يفترس كلَّ حياة وجمال ورحمة ومحبة في هذا العالم. هذا إسلام تتبناه وتبشّر به وتحميه المؤسساتُ الدينيةُ السلفيةُ، ومعظم الجماعات المتضامنة معها. وإن لجأ بعضها إلى مواقف تكتيكية تتذرع بالديمقراطية، بوصفها تعبيراً عن الشورى كما تدّعي.

تستبعد هذه القراءة للنصوص الدينية ما يشي بالسلام والتراحم والمحبة والأمل والحلم والتفاؤل، بعد أن تخلع على النصوص أفعنةً تحجب مقاصدها الأخلاقية، ومضامينها الروحية، ومؤشرات الإنسانية.

لا يمكن بناء حياةٍ رُوحيةٍ وأخلاقيةٍ في مجتمع تتفتّى فيه هذه الثقافة الدينية، ولا يستطيع قلبٌ يمتلئ بكرهية الإنسان المختلف، وروحٌ لا تشعر بالانتماء للعالم، وعقلٌ مريضٌ يُنهكه التشاؤمُ والاعتراِبُ، أنْ يؤسّسَ لحياةٍ رُوحيةٍ أخلاقيةٍ حقيقيةٍ أصيلةٍ، تشفق على المعذبين، وتتضامن مع الضحايا، بغضّ النّظر عن أديانهم ومعتقداتهم، وتتصالح مع العقل وقيم الخير والسلام والجمال في الحياة.

المؤسّساتُ الدينيةُ السلفيةُ وما يرتبطُ بها من جماعاتٍ دينيةٍ تقود مجتمعاتنا إلى معارك مفتوحةٍ مع العصر، لا نفرغ من معركةٍ إلا ونغرق في أخرى، وهكذا، حتى سقطنا في ربع القرن الأخير في حفلاتٍ قتلٍ عبثيٍّ للأبرياء لا يتوقف.

إنها تُحذّر وتحترّم وتحظر التعاطي مع أي تأويل وفهم للنص الديني لا يكرّر فهمها. فهم محيي الدين بن عربي للقرآن، وتأويله للحياة الروحية في الإسلام، من المحظورات جدًّا لديها، يُلعنُ من يتداول آثاره، ويُطرّد من الملة من يعتنق أفكاره. وهو موقف تلتقي فيه السلفيةُ مع معظم الجماعات الدينية، باختلافٍ في درجة الرّفص، فصرامة المؤسّسة السلفية جازمة، بخلاف هذه الجماعات الأقل تشدّدًا وصرامةً، وإن كانت تُهمل ذلك التراث الغنيّ لابن عربي وغيره. وكأن هناك تحالفًا بين المؤسسات الدينية السلفية وهذه الجماعات، على إقصاء أيّ تفسير للنص الديني تُستلهم منه: الرحمة والرفق والشفقة والسّلام والمحبة، ويكشف عن صورة الله، يتجلّى الله فيها: إلهاً للجمال، إلهاً للرحمة، إلهاً للمحبة، إلهاً للشفقة، إلهاً للسلام، إلهاً للسكينة، إلهاً للتراحم. هذه التجلّيات لصورة الله يغتنى بها ميراثٌ محيي الدين ومن سبقه ولحقه من العرفاء. ويمكن لهذه الصورة أن تشكّل منبعًا لإلهام سلسلة من المبادئ والمفاهيم المفيدة لبناء فهمٍ بديلٍ للدين ونصوصه، وتنتج نموذجًا لتديّنٍ يقترن فيه الإيمانُ بالمحبة والتراحم والعطف على البشر. يمكن أن يستقي الفكرُ الدينيُّ في الإسلام اليوم شيئًا من مادّته

للعبور نحو آفاق نتخطى بها الانسداد الذي بات مستحكما في دنيا الإسلام، كي نحرر الإسلام من مأزق استحالة بناء حياة رُوحية وأخلاقية وجمالية، وننقذه من السقوط المريع في مستنقع الدم المسفوح، ونخلصه من الصراع الأبدي مع الحاضر والمستقبل. أشير إلى مثال من ميراث محيي الدين، بُغية اكتشاف ملامح صورة الله في تأويلاته، والمنجم الروحي الأخلاقي في آثاره. يكتب ابن عربي في الفص الزكرياوي من «فصوص الحكمة»: «والرحمة على الحقيقة نسبة من الرأحم، وهي الموجبة للحكم، وهي الراحمة. والذي أوجدَها في المرحوم ما أوجدَها ليرحمَ بها، وإنما أوجدَها ليرحمَ بها من قامت به». وهو بمعنى أن الحق سبحانه إذا رحم عبداً أوجدَ فيه الرحمة، أو جعل الرحمة تقوم به، بحيث يصبح قادراً على أن يرحم غيره من المخلوقات، وبذلك يصبح المرحوم راحماً. فالحق لا يُوجدُ الرحمة في المرحوم ليرحمَ بها، بل ليُكسِبَه الصفة الإلهية التي بها يرحمُ غيره، وهذا لا يكون إلا للكاملين من العارفين. ومع ذلك فالحق هو الراحم على الإطلاق، أي هو مصدر كل رحمة، ولا تكون له هذه الصفة إلا على معنى أن رحمته عين ذاته.

في شرح القيصري لهذه المسألة في الفصوص، وهو من أوضح الشروح فيها، قال: «وإنما أوجدَها ليرحمَ بها من قامت به، أي الحق الذي أوجدَ الرحمة في هذا المرحوم، الذي هو من أهل الكشف، ما أوجدَها ليرحمَ بها فيكون مرحوماً، وإنما أوجدَها فيه ليكون راحماً، لأنه بمجرد ما وجد أولاً صار مرحوماً بالرحمة الرحمانية، وعند الوصول إلى كمال يليق بحاله صار مرحوماً بالرحمة الرحيمية. فإيجاد الرحمة فيه وإعطاء هذه الصفة له بعد الوجود والوصول إلى الكمال، إنما هو ليكون العبد موصوفاً بصفة ربه، فيكون راحماً بعد أن كان مرحوماً. وإنما كان كذلك لأن الصفات الفعلية (أي صفات الأفعال) إذا ظهرت فيمن ظهرت تقتضي ظهور الفعل منه.»^{١٤}

لا أرى الخلاص والشفاء في ميراث ابن عربي وأمثاله فقط، كما لا أريد القول أن ميراثه يتخطى المشروطيات التاريخية للزمان والمكان واللغة والثقافة، لكنني أحسبه يتضمن رؤى ومفاهيم يمكن أن تكون منطلقاً يضيء لنا خارطة عبور لاهوت التكفير وفقه الكراهية، في زمن تفسى هذا اللاهوت وسيادة هذا النمط من الفقه. ويمنحنا إمكانية

^{١٤} المصدر نفسه، عن: شرح القيصري على الفصوص، ص ٢٣٧.

استبصار المعنى الدينيّ الإنساني، في زمن انطفاء الأبعاد الإنسانية في الدين. إنه يضعنا في مسار الانطلاق، بُغية تخطي وعبور مناهج وآليات النظر المنتجة للمعرفة الدينية التقليدية، والعمل على إعادة بناء مناهج وآليات نظر بديلة، تنتج معرفةً دينيةً، تنبثق من لاهوتٍ تتجلّى فيه صورةُ الله، بوصفه: إلهًا للجمال، إلهًا للرحمة، إلهًا للمحبة، إلهًا للشفقة، إلهًا للسلام، إلهًا للحياة، إلهًا للسكينة.

الفصل السابع

احتكار الأيديولوجيا لإنتاج المعنى الديني^١

حوار مع: د. عبد الجبار الرفاعي

(١) الأيديولوجيا ضد العقلانية النقدية

(١) ناقشت «اختزال الدين في الأيديولوجيا»، وهذا ما أسهبت الحديث عنه في كتابك «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين»، وقدّمت كلاً من علي شريعتي وحسن حنفي كنموذجين لتحويل الدين من ثقافة إلى أيديولوجيا. ترفض أن يُختزل الدين في الأيديولوجيا، ولكن إذا تحدثنا عن الإسلام، فهو ينطوي في فكره وتراثه على تحقيق العدالة، أي إنه دين في جوهره يحمل عقيدةً تغييريةً، فكيف يمكن أن يكون خالصاً من التمثّلات الأيديولوجية؟

جواب: متى بزغت الأيديولوجيا تعطلّ العقل النقدي والتفكير الحر، الأيديولوجيا ضد العقلانية النقدية، الأيديولوجيا ضد وظيفة الدين في إرواء الظمأ للمقدس. طالما كان العقل ضحيةً ما يُجهض عقلانيته، ففي مراحل ماضية كانت الأسطورة عائقاً يُجهض العقلانية، ثم تجددت عوائق أخرى. في كل مرحلة تتوالد عوائق مشابهة لنمط التفكير المهيمن عليها تُعطلّ العقل.

العقل ليس مستقلاً عن الواقع، وليس خارجاً على التاريخ، كما تدل الدراسات الإبستمولوجية اليوم. العقل ليس ناجزاً نهائياً ساكناً، إنه في حالة تفاعل متواصلة مع البيئة المحيطة، ومع كافّة أشكال المعقولة السائدة في عصره.

^١ حاورته رحيل دندش. نُشر هذا الحوار في عدة صحف ورقية وإلكترونية عديدة، منها: تاتو «بغداد»، مؤمنون «المغرب»، المثقف «سدني»، المركز الإسلامي المعاصر «بيروت».

الأيديولوجيا هي الأشد إعاقة للعقل، وهي الأكثر حضوراً وتأثيراً في حياة مختلف المجتمعات، وهي عادة ما تبدل أسماءها كل مرة، وتتخذ أقنعة تتلون حسب نوع المعطيات الفكرية والدينية والسياسية السائدة في المجتمع. الأيديولوجيا بارعة في حجب الواقع، وتزوير الحقيقة؛ تعمل على إنتاج صورة متخيَّلة للحقيقة والواقع تماثل الحقيقة والواقع، وتظهرهما كأنهما هي.

تحرص على تجييش الجمهور على رأي واحد، تنشغل بتعطيل العقل، وإشاعة البلاهة. توظّف الأجهزة الأيديولوجية اليوم لذلك وسائل التواصل والفضائيات، بوصفها ذات مفعول سحري، لا لأنها تعمل على تغليف الواقع ودفنه فقط، بل لأنها تعمل على خلق واقع متخيَّل بديل بموازاة الواقع، تُصنع فيه: المعتقدات، والمفاهيم، والآراء، والسياسات، والرّغبات، والمواقف، والأحلام. الأيديولوجيا تهتم بإيقاظ ما يخزنه المجتمع من: مكبوتات تاريخية، وجروح موجعة، وإثارة مشاعر مقموعة محبطة، تُوظّف كوقود لتحريض الغرائز، وإنتاج بيئة متوترة مشبعة بالحساسيات والانفعالات الدفينة، بُغية إقحام المجتمع فيما ترمي إليه.

تعمل الأيديولوجيا على احتكار نظام إنتاج المعنى، وتسعى لامتلاك أدوات تسويق الأفكار الجاهزة، وتلقينها باستمرار للمجتمع. الإنسان الذي يفتقر للعقل النقدي يُصدّق ما يُلقن، وإن كان وهمًا، حين يتكرر آلاف المرات بصيغ متنوعة، حتى يبلغ مرتبة تصير فيها تلك الأفكار الجاهزة لازمة تكوينية للذات. عادة ما يُصدّق الأتباع المعتقدات مهما كانت خرقاء، لو كرّرتها باحتراف الأجهزة الأيديولوجية للسلطة، والرّغبات التي تخلع على صورتها هالة دينية، ولديها خبرة في التنويم الاجتماعي، ومهارة تعميم العدوى العاطفية بين الأتباع.

لم يكن المرحوم علي شريعتي أو الصديق حسن حنفي وحيدَين في دعوتهما الأيديولوجية وجهودهما لاختزال الدين في الأيديولوجيا، بل إن الإسلام السياسي منذ ولادته في بلادنا العربية على يد حسن البنا يناضل من أجل احتكار نظام إنتاج المعنى الديني. الخبيرُ بأدبيات الجماعات الدينية يعرف جيدًا أن هذه الأدبيات مسكونة بأحلام خلاصية. وهي تعرف أن مثل هذه الأحلام الكبيرة لن ينجزها سوى «أدلجة الدين والتراث».

ما زلتُ أدرك أن الدين يهدف لتحقيق العدالة، لكن الطريق إلى العدالة لا يمرُّ من خلال احتكار نظام إنتاج المعنى الديني أو أدلجة الدين. أدلجة الدين تُفسد وظيفة الدين، الدين يتمحور هدفه العميق حول تأمين ما يفشل العقل والخبرة البشرية في تأمينه للحياة.

أدلجة الدين ضرب من تمديد المقدس وتوسعته، ليستوعب كل ما هو دنيوي. المقدس عادة يتخذ أقنعةً يتلَفَع بها على الدوام، وهو لا يكفُّ عن النفوذ والتمدُّد والانتِاساع، بنحو يلتهم كلَّ ما هو دنيويُّ فيحوِّله مقدسًا. وحين يتسيّد المقدسُ يضمحل الدنيويُّ، ويختنق فضاء الحرية، ويكفُّ العقلُ عن أن يكون عقلًا.

تحويل الدين إلى شيء يتسع لكل شيء

(٢) في اللحظة الراهنة كيف يمكنُ الانفتاح على الدين، بما يملك من خصوبة للخلاص من الطغيان والفساد، خاصة وأنتم تعلمون أن فكرة الدولة الوطنية الحديثة في العالم العربي غير ناضجة، فما نسميه بالدول عندنا أقرب ما تكون لمؤسسة لبناء السلطة؟

جواب: مأزق المسلمين اليوم يتمثل في ضمور الحياة الرُّوحية والأخلاقية والجمالية والعقلية، وهو ما أفضى إلى ما نعيشه من انهيار للدول وتصدع للمجتمعات. تحوّل الدين في حياتنا إلى شيء يلتهم كلَّ الأشياء، بما فيها الإنسان، عندما تعلو قيمة الأشياء تنحط قيمة الإنسان. هذا هو المآل الطبيعي لما انتهت إليه جهود الإسلام السياسي. لا خلاص إلا بالخلاص من «تدين الدنيوي»، وإعادة الدين إلى وظيفته الأصلية في إرواء الظمأ للمقدس. ومن دون ذلك ننْهك ما هو ديني، ونبدّد ما هو دنيوي.

من دون شجاعة، وضريبة ربما تكون موجهة، ليس بوسعنا تحرير العقل بعد سُبَّاته، وإيقاظ الإرادة بعد نومها.

إن مجتمعاتنا مسكونة بنحت الأصنام البشرية، فالزعيم السياسي أو غيره، سرعان ما يتحول في الوجدان الشعبي إلى أسطورة خارقة للطبيعة البشرية، فيصاب هو بجنون العظمة، ويصدّق أنه أضْحى أسطورة، وأنه «الرجل الضرورة»! أخطر أنماط الأصنام البشرية هي التي تولّد في حقل الفكر، حين يتحول المفكّر إلى صنم، وقتئذٍ يكفُّ العقلُ عن التفكير.

تتنافس الأجهزة الأيديولوجية في مجتمعنا على تكديس الألقاب القبلية والدينية والسياسية، بل حتى الأكاديمية الزائفة، وهذا التنافس ينشد الاستحواذ على أنظمة إنتاج المعنى، ومن ثم الهيمنة على السلطة، ذلك أن كل من يحتكر أنظمة إنتاج المعنى يحتكر السلطة، ومن يحتكر السلطة يحتكر أنظمة إنتاج المعنى.

(٢) عندما تتفشى ثقافة الموت تختنق الحياة

(٣) تشدّد كتاباتك على ضرورة نقد ثقافة الموت وترسيخ ثقافة الحياة. هل تؤسّر بذلك إلى الأثر التعطيلي لهذه الثقافة على التنمية الشاملة، وبناء الأوطان؟

جواب: أشير هنا إلى مثال من الماضي، فبعد مراجعتي مدونات التاريخ، لاحظت أن لا موضع للأمل والحلم والتفاؤل في خطب الجمعة في العصر العباسي مثلاً؛ ذلك أن الخطباء كانوا يكرسون الخطب لثقافة الموت، ونهاية العالم، والترهيب من القيامة، وعذاب القبر. تلك هي المادة المحوريّة لخطب الجمعة في القرن: الثالث والرابع والخامس، وهو العصر المعروف بازدهار الحضارة الإسلامية. كذلك لاحظت أنه قلّما يشير الخطيب إلى الجنة والنعيم والغفران والسلام والرحمة. ونادراً ما يتعرّض خطيب الجمعة في خطبته إلى: بناء الإنسان، وإعمار الأرض، وتنمية الأقاليم، والسعادة الدنيوية. هذا مثال للرؤاسب المختبئة في تراثنا، التي أغرقت مجتمعاتنا بالصراعات المزمّنة، مضافاً إلى أنها لبثت مُعطّلةً لنهوضنا، وأقعدتنا عن المساهمة بإنجاز المكاسب الكبرى للعلوم والمعارف والتكنولوجيا في العصور الحديثة.

الأحزاب القوميّة واليساريّة والجماعات الدينيّة بارعة في تعبئة الوجدان وإيقاد المشاعر بكل ما يرسّخ نزعة الموت، وهو ما يتفشّى في أدبياتها وتربيتها وشعاراتها. «بالزّوج، بالدم نفديك يا زعيم»، هو الصوت الموحد المكرر الصاخب في كل التظاهرات والاحتجاجات الجماهيرية في البلاد العربية، وعود الشعارات لا تُختتم عادة إلا بجملة: «... حتى الموت».

كلما اتسعت ثقافة الموت اختنقت الحياة، وتقلص حضور الأحياء في استثمار طاقاتهم في البناء والتنمية. الأموات في حياتنا أشدّ حياة من الأحياء. مستقبلنا وحاضرنا وتاريخنا يمتلكه ويكتبه الأموات أكثر مما نمتلكه ونكتبه نحن. بورصة الموت والاستثمار في أسهمها هي الأعلى ربّحاً في مجتمعاتنا، أغنى رأسمال تمتلكه الأحزاب والجماعات في بلادنا هو مجموع ما تمتلك من أسهم في هذه البورصة.

الساحات والشوارع والجدران في مدننا تغطيها تماثيل وصور وشعارات وإعلانات الموت. لا أريد أن أستغرق في استقراء كل ما يشي بذلك في مقرّرات التربية والتعليم والأدب والفن والصحافة ووسائل الإعلام، فلو ألقينا نظرة سريعة على شيء من ذلك سنصاب بالغثيان. كل شيء يحتفي بالموت، كل شيء لا يكون إلا بالموت. لا أتذكّر أنني

رأيتُ أو سمعتُ شعارًا تغذي فيه هذه الأحزاب والجماعاتُ ضميرَ الناس، بما يتضمن تبجيلًا واحتفاء ودعوة للحياة، أي تكون تقفيته: «... حتى الحياة».

أعرف بعض المبدعين من المثقفين والأدباء والفنانين حين يهرمون يهملون، ويتخلَّى عنهم الجميع، فيكابدون وحدهم مراراتِ المرض والجوع والغربة في عزلتهم ووحشتهم، لكنهم لحظة يموتون يحتشد الجميع للإعلان عن علاقة استثنائية بهم، وتضج الصحافة ووسائل الإعلام بمقالات ومرثيات، تؤشر كلها إلى وثوق علاقة مَنْ يرثيهم بهم، وتتحدث عن روابطهم التاريخية العريقة معهم. وكيف أن فلاناً كان تلميذاً لهذا المبدع سنوات طويلة، وأن فلاناً تمتد صداقته معه العمر كله، مذ كانا معاً في المدرسة الابتدائية، وأن فلاناً يدين له بكل ما أنجزه في حياته، وهكذا. غير أن كل هؤلاء لم يعرفوا عنه شيئاً منذ: آخر معرض فني أقامه، أو آخر قصيدة أنشدها، أو آخر مقال كتبه، أو آخر محاضرة قدّمها، قبل أن يدركه الهرم، ويُقعده المرض، في السنوات العشر الأخيرة من حياته حتى باغتهم التلفزيون بنبأ رحيله.

من أطرف ما قرأت بشأن الاحتفاء بالموت والأموات وإهمال الحياة والأحياء، ما أورده الأديب العراقي جعفر الخليلي في أحد أجزاء كتابه: «هكذا عرفتهم»، إذ يروي أن أحد مشاهير الأدباء في النجف أبدى رغبته لأصدقائه من الشعراء بكتابة قصائد رثاء له، كي يُصغي لما سيقولونه عنه في حياته، فعملوا مجلس رثاء، مددوه وسط مجلسهم، ودثّروه بغطاء الموتى، وتنافسوا في رثائه، وهو كلما أنشد زميلٌ له قصيدة ابتهج وانتشت رُوحه. هكذا لم يجد هذا الأديب الجميل طريقاً للاحتفاء والاعتراف به سوى نافذة الموت. تلك مشاهد من الاحتفاء بالموت في ثقافتنا، وشيء من أثرها في انطفاء جذوة الحياة في مشاعرنا، وكيف تعمل هذه الثقافة على إماتة تطلع الروح للغد. ومعلوم أن كل من لم يعبأ بالحياة ينسحب من تغيير العالم وبنائه وتطويره.

(٣) تنزيه الذات

(٤) تشددون في كتاباتكم على مراجعة الماضي، ونقد التراث، والتحرر من سطوة السلف هل تحسبون ذلك منطلقاً للتجديد؟

جواب: تبرئة الذات وتنزيهها عامل حاسم في عجز الإنسان عن عبور الماضي. وتعود منابع ذلك إلى لاهوت الفرقة الناجية، والتربية على عدم الاعتراف بالخطأ. تربيتنا على نموذج الإنسان الكامل، وترسبها في لاشعورنا، جعلنا حاملين ببشر عابرين لطبيعتهم

الإنسانية، مجردين من ضعفهم البشري. كأننا كائنات كاملة لحظة ولادتها، كأن كل شخص في مجتمعاتنا هو إنسان استثنائي، ويلبث استثنائياً حتى الموت. الاغتراب عن المحيط الذي نعيش فيه، وعن العالم، ينشأ حين نبحث عن الكمال في البشر دائماً، إما أن يكون الشخص كاملاً فنقبله، وإلا فنرفضه بشدة ونمقته.

تعليمنا التلقيني لمنطق البرهان واليقين الأرسطي، وتفضييه في كل ما تعلمناه من معارف موروثه، هو الذي يصير كل شيء قطعياً، فكل وجهة نظر أو رأي أو مفهوم نفكر به أو موقف نتبناه جزمي نهائي.

الفلسفة الحديثة، وفلسفة العلم، والفيزياء الاحتمالية جميعها أشادت المعرفة والعلم على الاحتمال، حتى أضحي تاريخ العلم تاريخ الأخطاء كما يقول باشلار. ذلك هو الأساس المنطقي لما شاع في الفكر السياسي الحديث من مرتكزات للعيش المشترك والديمقراطية، وتأسس على: حق الاختلاف، وحق الخطأ، وحق الحياة الخاصة، وحرية التفكير والتعبير.

لم تكفل ثقافتنا «حق الخطأ» للشخص البشري. الخطأ فضيحة في حياتنا، لذلك يحرجننا، بل نرتبك ويغمرنا الخجل والوجل لو اعترفنا به. حتى أطفالنا لا نمنحهم حق الخطأ، بينما لا تنجز التربية والتعليم وعودها إلا بمنح الإنسان الحرية في ارتكاب الأخطاء.

لقد انتهى ذلك إلى أن بغدو تراثنا كله صواباً، وماضينا كله مشرقاً، وتاريخنا كله مجيداً، ورموزنا كلها مقدسة. من يفشل في صناعة التاريخ يعشق تمجيده وأسطرته وتخليده. ربما لا توجد ثقافة غارقة بالثناء والتبجيل للتراث ورجاله كثقافتنا. ربما لا توجد لغة مشبعة بالمناقب والمديح للماضي ورموزه كلغتنا. وربما لا يوجد متخيل رومانسي لماضٍ كماضينا، إذ يعيد ماضينا نفسه بإعادة إنتاج نصوصه ذاتها اليوم، ففي السياقات ذاتها تتكرر النصوص الماضية بكلمات بديلة وصياغات جديدة.

تجلت الآثار التربوية لذلك في استخدام المرء في مجتمعاتنا لشخصية مستعارة، يرتدي من خلالها قناعاً في كل موقف نيابةً عن غيره، كما تجلّت هذه الآثار في عجز المرء عن أن يكون ذاته، لا كما تريد له التقاليد والأعراف الاجتماعية أن يكون.

وظهرت هذه الآثار في تفتيش الشخص البشري على الدوام عن عوامل خارجية لفشله، والتنكر لأي سبب للفشل داخله. التلميذ يعتذر مثلاً عن سبب رسوبه بأن: «المعلم عدوه»، وليس كسله وإهماله هو ما تسبب برسوبه. عندما يتأخر الشخص عن السفر يعتذر بأن «الطائرة غادرت وتركتته»، وليس هو من تأخر عن موعدها.

وتبعاً لذلك ترسّخت ظاهرة تبرير كلّ تخلف في مجتمعاتنا، بوصفه مؤامرات كونية تستهدفنا على الدوام. الآخر سبب تخلفنا، الآخر سبب فشلنا، الآخر سبب هزيمتنا في معاركنا، الآخر سبب ظهور الجماعات المتطرفة الإرهابية في مجتمعاتنا، الآخر سبب صراعاتنا الطائفية، الآخر سبب كل ما لا سبب له.

الآخر سبب يغذي نرجسيتنا المزمّنة. نرجسيتنا تملي علينا أن نعتذر عن كلّ ما تصرّح به مدونات التاريخ، من تعسف واضطهاد وطفغان الخلفاء والسلطين، رغم أنه لم يكن في الرعيّة إنسان حرّ غيرهم، أما بقية أفراد المجتمع فظلّوا على الدوام عبيداً لهم. نرجسيتنا تدعونا للتنگر لموجات الحروب الطائفية المرعبة في بغداد مثلاً في العصر العثماني، والادعاء أن الطائفية مخلوق غريب لا يعرفه تاريخ العراق، وإنما ظهر بعد سقوط صدام حسين ونظامه!

من صور تبرئة الذات أننا لا نعثر على مذكرات تسجّل مسيرة تجارب الأعلام والمشاهير في تراثنا، لئلا تبوح بضعفهم البشري، ما خلا حالات نادرة، مثل كتاب «الاعتبار» الذي ألفه أسامة بن منقذ المتوفى ٥٨٤هـ، ودوّن فيه سيرته الذاتية، غير أنه لم يكتبه إلا بعد مضيّ ثمانين عاماً من حياته. لم أعثر إلا على حالات محدودة لرجال دين دَوّنوا تجارب تعليمهم الديني في الأزهر وتجربة دراستهم في أروقتهم، بكل ما تحفل به. وهكذا الحال في الحوزة، ما خلا ما كتبه حسن النجفي القوجاني في كتابه المثير والمُهل: «سياحة في الشرق»، الذي يتحدث عن الحياة الداخلية لتلامذة الحوزة، وتقاليدها الخاصة، وما يسودها من تنافس وصراعات في عصر المشروطة، مطلع القرن العشرين. حتى أولئك الأدباء والمثقفين والسياسيين الذين ينشرون مذكراتهم، فإنهم في الغالب قلّما يتحدّثون عن الأحداث التي توشّر لتطوّر منحنى شخصياتهم ومنعطفاتهم، وضعفهم البشري، وما اكتنف حياتهم من: ألم وأمل، نجاح وفشل، ضعف وقوة، قلق وطمأنينة، وإيمان وحيرة. وعادة ما يلوّنون ماضيهم الشخصي بألوان جذابة، تتغافل عن الكثير من الأخطاء والهشاشة والعجز في شخصياتهم ومنعطفات حياتهم.

قبل سنوات طالعتُ مذكرات الشاعرة نازك الملائكة، بتحرير حياة شرارة، فكانت كأنها قصيدة غزل تنغني فيها بشخصيتها وعائلتها. شعرتُ بالغثيان، لفرط نرجسيتها وشعورها بالتفوق، وعجزها عن إعلان شيء من صوت الشاعر المتوهج القلق المتمرد في ذاتها، وهواجس وخلجات وأحلام وأوهام الرائي في وجدانها، وتكتمها على العجز الطبيعي في شخصية كل كائن بشري.

ربما نجد من يشذُّ عن هذه الحالة، مثل الروائي سليم مطر كامل الذي كتب سيرة تفصح «ثقافة العيب»، وتعلن عن «اعترافات رجل لا يستحي» حسب تسميته، تصرخ حياته فيها بعنفوان وضجيج، وتتكشف شخصيته عن منحني تمزقها وهبوطها وصعودها، وانقباضها وتذبذبها بشكل صادم لوعي القارئ في مجتمعاتنا.

تراث التصوّف مرآة للواقع

(٥) تدعو لإحياء واستلهاام ميراث الفلاسفة والمتصوفة والعرفاء كمحيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي وغيرهما، كعلاج للشفاء من أدبيات الكراهية ومناهضة الآخر. كيف تفسّرون هذه العودة للتصوّف اليوم؟ هل يمكن فعلاً أن يشكّل شفاءً للآلام التي نعاني منها، علماً أنه يؤخّذ على التصوف عموماً الاعتناء بالخلاص الفردي؟

جواب: لا أقدّس شيئاً من المتصوفة، ولا أتماهى مع أيّ قطب من أقطابهم، ولا أحاكي سلوك أي أحد منهم أو أقلده أبداً. شخصيتي تنفر من أي شكل من أشكال الرهبة وقمع الجسد وتعذيبه. إهدار الجسد والبطش به يفضي إلى إهدار الرُّوح وتمزُّقها. تأبى شخصيتي الانصياع والخضوع والعبودية الطوعية والطاعة العمياء لأيّ شخص. لا أعيش حياتي نيابةً عن الآخر، أو أكرّر نماذج بشرية في حياتي، أو أقتبس صورةً غيري. لا تغويني صورة المتصوفة أو سواهم لأطمس صورتني فيها، أو أتماهى معهم. أرفض تصوف الخلاص الفردي، تصوف الهروب من الحياة، تصوف العزلة، تصوف الغياب عن الحياة والانطواء على الذات.

آثار المتصوفة عنصر من العناصر المكونة لتراثنا. ينبغي أن ندرس التصوف بألوانه المتنوعة، وتجاربهم بتجلياتها كافة، في إطار سياقاتها الدينية والاجتماعية والسياسية والثقافية، ولا نتعاطى مع ميراثهم بوصفه متعالياً على التاريخ والزمان والمكان.

أشرتُ غير مرة إلى أن الالتباس ينشأ من الخلط بين التصوف الطُرقي تصوف الاستعباد، والتصوف المعرفي تصوف الحرية. التصوف الطُرقي «الاجتماعي» هو تصوف الدروشة والخانقاهات والتكايا والزوايا. هذا النمط من التصوف مرآة لتشوهات التاريخ العميقة، ترتسم فيه صورة تلك التشوهات لعصور انحطاط المسلمين وتخلّفهم وجهلهم.

يمكن اليوم توظيف بعض رؤى التصوف المعرفي. ولا ضرورة لمحاكاته، أو اقتباس صورتنا عنه.

ما يهمني هو التقاطُ بعض الدرر واللائي في رؤيَاهم المضيئة الرحبة، مما يتصل بقيم: الإيمان والمحبة والرحمة، وعدم نسيان الذات، والاحتراف بالجمال والفنون، واحترام كرامة الكائن البشري، والارتقاء بمكانته، والتَّسامي بمقامه، والتعددية الدينية، والخلاص والنجاة والرجاء، وغيرها من قيم تدبُّن المحبة والتراحم والسلام.

(٤) إصلاح الحوزة لا يتحقق إلا بالحوزة

(٦) أريد أن أستفيد من هذا اللقاء لتناول موضوع الحوزة. وقد ذكرتم مراراً أن إصلاح نظام التعليم في الحوزة لا يتمُّ إلا عندما ينطلق من الحوزة، وليس من خارجها، وذلك كي لا يفتقر الإصلاح للمشروعية. أنت كأستاذ في الحوزة، إلى أي مدى لمستَ تغييرات وقيام إصلاحاتٍ جديَّة فيما يتعلق بتغيير المناهج والأدوات والمفاهيم، ومن ثم قيام رؤى جديدة في التعاطي مع قضايا الراهن والتجديد والحفريات في المعرفة الدينية، بالاستعانة بفلسفة العلم والعلوم الإنسانية الحديثة؟

جواب: الحوزة واحدة من مؤسسات المجتمع، تطوُّرها لا ينفصل عن الاجتماع البشري المتنوع الواسع، فهي ليست خارج الزمان والمكان الأرضيين، وليست عابرة للتاريخ الإنساني. تغيير المجتمعات البشرية لم يعد محكوماً بالأساليب والوسائل الموروثة، بل تجاوزت المجتمعات النمط الذي ظل فيه التاريخ تصوغه الأفكار والدعوات والمفكرون والأبطال، بعد انزياح عالمنا لصالح العالم الافتراضي، وسطوة تكنولوجيا المعلومات على ما يتصل بتدبير الشأن الديني، وإعادة تشكيل الاجتماع البشري في سياق مختلف. وما تباغتنا فيه تقنيات الجينات من نتائج، ربما تتخلل فيها الشُّفَرَاتُ الوراثية للنوع الإنساني، فضلاً عن غيره من الأحياء. إنها ترسم صورة بديلة لنموذج من بني آدم، قد تبتعد بالتدريج عن الخصائص المألوفة لدينا، حسبما أنبأنا اكتشافُ الخارطة الجينية، والقدرة على التحكم بالـ «DNA»، وما سيفضي إليه من تنميط للنوع البشري. مضافاً إلى ما تعدُّ به تكنولوجيا المعلومات، وغيرها من آفاق متنوعة للتكنولوجيا. ولا تبدو الوتيرة المتسارعة للتحوُّلات المناخية، وما ينجم عنها من كوارث طبيعية غير متوقعة، أقل أثراً في تفكيك بنية المجتمعات وتحوُّلاتها.

أما المشكلة الديموغرافية واختناق وطننا العراق بتكاثر عشوائى للسكان، والعجز عن توفير الحد المناسب للعيش الكريم لهم، فإنه يضعنا في مأزق مصيري، تتعطل معه المجتمعات وتتهشم مرتكزاتها وعناصر بقائها وديمومتها. كل ذلك يعيد ترتيب العناصر الفاعلة في بناء المجتمعات، ويخضع العوامل الأساسية التقليدية في حركة المجتمع إلى تسلسل مغاير، تضحل أو تختفي معه بعض العوامل المؤثرة، بينما يتعاظم تأثير عوامل ثانوية أو جديدة، وتنظم الأولويات في نسق بديل، بعد المتغيرات النوعية الجديدة، وما تفرضه من آثار وحقائق غير معروفة.

نحن جزء من موكب البشرية الزاحف. العقل والتجارب الكونية مشتركة لدى الكل. لسنا استثناء من البشر، هل يمكن أن يتغير ويتحول كل البشر، بينما نظل مختبئين، ويظل كل شيء في حياتنا عصياً على التحول والتغيير. لا تغيير في عقلنا وطرائق تفكيرنا وفهمنا، لا منعطفات في مسيرة تاريخنا، لا صيرورة وتحول في هويتنا، ولا تأثر وتطور في معرفتنا وثقافتنا.

العالم يتبدل من حولنا. العالم يتغير من حولنا. العالم يتطور من حولنا. الصمت لا يعزلنا عن العالم. لا يسمح لنا منطق التاريخ أن نبقي متفرجين في عالم يتغير فيه كل شيء. لا خيار لنا سوى مواكبة متغيرات العالم، والاستجابة للإيقاع العاجل لوتيرة التغيير. ماضينا يتخفى في حاضرننا لكن قاطرة التاريخ الهائلة تسحبنا في مسيرتها. ففي «دراسة حكومية أميركية أجريت مؤخراً تبين أن ٦٥ في المائة من الطلاب في مرحلة رياض الأطفال، سيعملون في وظائف غير موجودة حالياً، بل سيتم استحداثها. وفي دراسة لجامعة أكسفورد تبين أن ٤٧ في المائة من الوظائف الحالية في جميع المجالات الرئيسية ستختفي بسبب التقدم التقني والتكنولوجي، إذ تحل الأجهزة محل البشر، وذلك خلال عقد من الآن فقط ... وأن أكبر ٥٠٠ شركة عالمية قبل ٤٠ عاماً، كانت أصولها المرئية تمثل ٨٠ في المائة من إجمالي الأصول، لكن اليوم أصبحت الأصول غير المرئية، كالأبحاث والدراسات والاختراعات، تمثل أكثر من ٨٠ في المائة من إجمالي الأصول في قائمة الشركات الـ ٥٠٠ الأولى عالمياً»^٢ هذا ضوء يكشف صورة عالم الغد، نحن ننتمي لهذا العالم، وهو عالم يتغير فيه كل شيء، وليس بوسعنا أن نلبث نكرر أنفسنا فيه.

^٢ صحيفة الشرق الأوسط ٢٠١٥/٢/٤م.

عالم الغد تعد به التقنيات الجينية، وتكنولوجيا المعلومات، وتكنولوجيا النانو، أكثر مما تعد به الحروبُ العِثية والسياسات. الإنسان مثلاً يكتشف التكنولوجيا ويصنعها، هي أيضاً تعيد اكتشافه، وتصنع له نمط حياته الجديد، المشابه لها، والمنسجم معها. سيصارع كثيرون وجهة بوصلة التاريخ، لكن مكر التاريخ سيهزمهم كما هزم بالأمس أسلافهم، كما يقول هيجل.

تتكرر دائماً خساراتٌ مَنْ لا يتعلم من خسارته. نحن مولعون بالتجريب، عاجزون عن المراكمة، نمنع بالتجريب على الدوام، ولا نراكم ما جربناه، فلا نغادر خطأً إلى صواب، ولا نضيف صواباً إلى صواب.

(٧) بوصفك أستاذاً في الحوزة، ما موقفك من النظام التعليمي في الحوزة،

والمرجعية التقليدية؟

جواب: كنت قبل أكثر من ثلاثين عاماً ممن ينتقدون النظام التعليمي في الحوزة، والمرجعية التقليدية، لكن بعد تجربةٍ تواصلت في الحوزة منذ ١٩٧٨م، وعلاقة عضوية بالدراسة والتدريس فيها، أدركتُ أنَّ عملية إصلاح النظام التعليمي غرقتُ بالشكل وأهملت المضمون، أعني: جرى توطين نظام التعليم الجامعي في الحوزة بأسلوب تبسّطي، يفتقد العمق والتكثيف والرصانة الأكاديمية.

أُطر التكوين الموروثة الراسخة في الحوزة تتضمن عيوباً متعددة، وتُهدّر فيها سنوات طويلة من أعمارنا، غير أنها تتكفل بتكوين عموديٍّ وأفقٍ واسع في المنقول والمعقول، يمنحنا أهلية استثنائية للتوغل في التراث، واستكشاف مسالكه ومدياته المتشعبة القصية. أما المرجعية الدينية التقليدية، فقد تحوّل موقفها حيالها منذ أكثر من ربع قرن، بعد أن تفهّمتُ أنَّ حضورها ضرورة تفرضها متطلبات اجتماعنا اليوم؛ ذلك أن مجتمعاتنا ما زالت في «مرحلة ما قبل الحداثة»، بل يمكن توصيف بعضها بأنها «مجتمعات ما قبل الدولة الحديثة». والمرجعية التقليدية في مجتمع كهذا، أي مجتمع ينتمي إلى الماضي بكل ما فيه، هي أهم عمود ارتكاز في العواصف والمنعطفات العظمية التي تعصف به، مثلاً نشاهد دورها في المجتمع العراقي منذ الاحتلال الأمريكي. ولك أن تراجع مواقف مرجعية السيد علي السيستاني في هذه الحقبة، ودورها الحاسم والمحوري منذ ٢٠٠٣م إلى سقوط الموصل وغيرها بيد داعش ٢٠١٤م. فلولا مواقف المرجعية الحكيمة لغرقنا أعمق مما نحن فيه اليوم في الفوضى والحرائق المزمنة.

المرجعيات مؤسسات مشتقة من الاجتماع الإسلامي

(٨) تقدم نقدًا للسلفية والجماعات الإسلامية، ومهادنة أو مجاملة للمرجعية في المقابل. هل يعود ذلك للسياقات والظروف الخاصة في العراق وإيران، وما تتمتع به المرجعية من سطوة على أرواح الأتباع؟

جواب: عندما أتحدث عن السلفية ولا أخصصها بسلفية قتالية أو غيرها، فأعني بها ما يشمل كل قراءة سلفية للنصوص الدينية، وكل محاولة استدعاء للماضي وإقحامه في الحاضر كما هو. مهما كانت الفرقة أو المذهب الذي يدعو لها ويتبناها. أما مرجعيات النجف وقم والزيتونة والقرويين فليست هي السبب للمأزق الذي نغرق فيه اليوم؛ ذلك أنها مؤسسات دينية مشتقة من الاجتماع الإسلامي نفسه، وهي تتحرك وتنمو وتتطور في ضوء المنطق الذاتي لهذا الاجتماع وسياقاته الخاصة، ولا تمثل تمرّدًا وانشقاقًا عليه.

مأزقنا يتمثل في الانشقاق على الاجتماع الإسلامي الراسخ، الذي يعمل على نحر هذا الاجتماع وتمزيقه. وهو ما قام به الإسلام السياسي، وما انتهى إليه في ولاءم الذبح، وحفلات الرقص على أشلاء الضحايا.

طوال تاريخ الإسلام لبثت المرجعيات الدينية في الإسلام فاعلة ومتفاعلة. ولم ينقل لنا تاريخنا القديم أو الحديث أنها مثّلت في مرحلة ما مأزقًا للأمة. مرجعية النجف قاتلت الإنجليز سنة ١٩١٤م حين دخلوا العراق محتلين، دفاعًا عن دولة السلطنة العثمانية، بوصفها تحمل راية الإسلام، بالرغم من أن دولة السلطنة هذه ظلت تضطهد الشيعة وتهدر حقوقهم في العراق قرونًا عديدة.

(٥) أنا مسلم وكفى

(٩) هل تتفق مع من يقدم طرحًا علمانيًا للدين من داخل الدين، أو ما يسمى بـ «العلمانية المؤمنة». وهل تقبل هذا التوصيف لك؟

جواب: من مشكلاتنا الفكرية هذا الخلط العشوائي، نخلط كل شيء بكل شيء، يختلط العقل مع اللاعقل، العاطفة مع اللاعاطفة، الدين مع اللادين، الثقافة مع اللاتقافة، الاقتصاد مع اللااقتصاد، الدولة مع اللادولة، السياسة مع اللالسياسة ... وهكذا. هذا

خلط شاع في مرحلة ماضية، بل هي موضة تفتشت في أدبيات الإسلام السياسي منذ منتصف القرن الماضي. وما زالت بقايا صدّى منها تتردد في مصطلح «علمانية مؤمنة»، وهو تعبير يستخدمه بعض الأصدقاء، أو «يسار إسلامي» كما تحلو التسمية لصديقنا د. حسن حنفي.

أرفض توصيف «علماني» لي، ذلك أنه يشي بحكم قذحي. أنا مسلم وكفى، الناس مرضى بالتصنيف ووضع اللافئات. لا أقبل أن أصنف نفسي تبعاً لهذه الخلطة الهجينة، مثل: يسار إسلامي، يمين إسلامي، ليبرالي إسلامي، ديمقراطي إسلامي، اشتراكي إسلامي، علماني إسلامي، علماني مؤمن.

يتفشى فهم تبسّطيّ لدى بعض المراهقين، ممن يتشبهون بالمتقفين، يتلخص في: امتناع اجتماع الإيمان مع العقل، أي أن تكون مؤمناً — في مفهومهم — فأنت غير عاقل، أن تكون عاقلاً فأنت غير مؤمن. أما أن يجتمع فيك العقل والإيمان، مثل: ابن سينا وابن رشد وابن عربي، وديكارت وكانط وكيركيغورد، فهذا تهافت.

كررت أكثر من مرة: أنا مسلم مؤمن، متيم بحب الله والإنسان والعالم. أومن بالله ونبيه وكتابه الكريم، وما جاء به النبي «ص». وأؤدي الصلاة والفرائض، طبقاً لما نصت عليه الشريعة. أمضيت حياتي في دراسة وتدريس علوم الدين ومعارفه، لا أحتاج إلى من يعلمني ما الإسلام وما رسالته. لست ناطقاً باسم الله، ولا باسم أحد. أحترم معتقدات الآخر، متمنياً أن يحترمني الآخر. كل ما أكتبه أشدّ فيه على بيان مفهوم الدين، وأدعو لبناء تدين يثري الحياة الروحية والأخلاقية والجمالية. يؤذيني من يجرح الضمير الديني للآخر، ومن يزدري الدين، ويتهكّم على الإسلام، ويسخر من التدين والحياة الروحية الأخلاقية الأصيلة.

هنا أود الإشارة في سياق شرح مصطلح «علماني مؤمن»، إلى أن الكلمات ليست بريئة أو محايدة. الكلمات لا تخلو من أحكام، لذلك تتطلب براعة وخبرة في تعاطيها واستعمالها كي لا يتبدد أو يتشوّه معناها. الكلمات مشبعة بروية للعالم، مشتقة من أنساق بيئتها، ونمط الفضاء اللغوي الخاص بها، إنها مرآة للثقافة التي تنتمي إليها. الكلمات حساسة. نهذر المعنى ونبدده لو عبثنا بمواضعاتها واستعملناها خارج سياقاتها، وحاولنا تبيز المعنى في تركيبها مع كلمات لا تنتمي إلى مجالها التداولي، واستعملناها في عبارات وجمل لا تشبهها.

توصيف «علماني مؤمن» أو «مؤمن علماني»، يجمع مفهومي متنافرين، لا ينتميان إلى سياق واحد، فالعلمانية كما تُستعمل قديماً اليوم بإسرافٍ في أدبيات الإسلام السياسي، تنصرف في فهمهم إلى شبكة مفاهيم ومواقف مناهضة للدين، أن يوصف بها شخص فهو يعني أنه «غير مؤمن»، بل هي شتيمة تطلق على كلِّ مَنْ لا يتبنى رؤاهم ومواقفهم. ولعلها تؤثر في مضمون تلك الأدبيات إلى الحكم بإخراج المسلم الموصوف بها من الملة.

أرفض توصيف «العلماني المؤمن»

(١٠) لماذا لا يصح أن يكون أحدنا علمانياً مؤمناً، فهو مؤمن بالله ورسوله وكتابه الكريم؟

جواب: أنت حددت إيمانه بقولك: «هو مؤمن بالله ورسوله وكتابه الكريم»، ومعنى ذلك، أنه ليس مخيراً في تبني أية صيغة للعبادة والطقس الذي يوصله إلى الله. ففي كل رسالة هناك تقليد خاص للطقس والعبادة، مشتقٌّ منها ومتسقٌ مع نمط الإيمان والاعتقاد الخاص بها. كما أشرتُ إلى ذلك من قبل. بتعبير أوضح: مثلما أن للإيمان والتجارب الدينية أنماطاً، وهذه الأنماط تتنوع وتتعدد بتعدد الرسالات، فإن الطقوس والعبادات تتنوع تبعاً لها. مع احترامي لأتباع الأديان، لكلِّ دين تقليده العبادي وصلاته وطقسه الخاص في وصال الحق، الذي ينهل منه نمطُ إيمان أتباعه. فلا يصح أن تكون مسلماً، وبدلاً من الصلاة تؤدّي القدّاس مع المسيحيين، تبعاً لتقليد الطقس الكنسي. أو أن تكون مسيحياً، وبدلاً من القداس في الكنيسة تؤدي الصلاة في المسجد، تبعاً لتقليد العبادة الإسلامي.

(٦) عقلانية المعتزلة هي عقلانية زمانها

(١١) ما رأيك بمن يذهب إلى ضرورة تبني عقلانية المعتزلة وابن رشد والفلاسفة في عصرنا، فإنه لا خيار لانبعاث العقل اليوم سوى استحضار تراثهم العقلاني؟

جواب: لم تُكرّر عقلانية عصر النهضة عقلانية التراث اليوناني، فعقلانية ديكرت ليست عقلانية أرسطو، وعقلانية تنوير كانط ليس عقلانية سبينوزا ... وهكذا. عقلانية المعتزلة وابن رشد والفلاسفة، هي عقلانية زمانها، وأية محاولة لاستنساخها في عصرنا

تفضي إلى تعطيل عقولنا؛ ذلك أن معقولات العقل كائنات تاريخية. لحظة يكرر العقل نفسه لم يعد عقلاً، بمعنى من يُكرر العقل يقلده، ولا عقل مع التقليد. إما أن يكون العقل حراً بلا سجون وأسوار، أو يكفّ العقل أن يكون عقلاً.

الاستيعاب النقدي للتراث، وتأويله تأويلاً جديداً، ضرورة يفرضها وضع التراث في سياقه التاريخي الزمني والمكاني والثقافي. التراث يحمل بصمة عصره، ونمط الرؤية للعالم الحاكمة فيه، ومشروطياته اللغوية والدينية والثقافية والسياسية والاجتماعية. يمكن أن نوظف شيئاً من مؤشرات الحياة العقلية لعصرهم، أي ينبغي أن نقارن اليوم بين: انفتاحهم وانغلاقنا، حريتهم الفكرية النسبية وعبوديتنا الفكرية، جسارة عقولهم وخوف عقولنا، قدرتهم على نقد وتجاوز أساتذتهم وتقليدنا لأساتذتنا، وأسئلة عصرهم المشتعلة وانطفاء الأسئلة في عصرنا، وغير ذلك.

أود الإشارة إلى أن الحنين إلى حدّ الشغف بالماضي يجهض التفكير الفلسفي، لأنّ الحنين نمط من الانقياد والرضوخ يتعطل معه العقل. منطق الانقياد والاتباع يجهض التفكير النقدي.

إن الفهم الخاطئ لآراء الفلاسفة يجهض التفكير الفلسفي. إذ تردّد ندرة الإبداع الفلسفي بالعربية إلى الاحتفاء بفلاسفتنا القدماء، وتحويل بعضهم إلى أصنام. كلّ فيلسوف أو مفكر لا ينجب فكره إلا تلامذة هم نسخة مكررة عنه يموت. لا يتكون أيّ فيلسوف أو مفكر حقيقي إلا بعد أن يكون خلاصة نقدية لسلالات من المفكرين ممن يوافقهم أو يختلف معهم.

كذلك تلقينا بعض نصوص الفلسفة الحديثة والمعاصرة خطأ، ذلك أن ترجماتنا الأخيرة للفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة أحياناً تبدو مضطربة مشوشة. علماً أن الترجمات الفلسفية المبكرة للعربية في القرن العشرين كان معظمها جيداً.

ينبغي أن يتخلص الباحثون والدارسون والتلامذة في الفلسفة والمعقول من الاكتفاء بالمستخلصات والشروح والتعليقات والهوامش، ذلك أن خبرتي في دراسة وتدريس الفلسفة تقول: الهوامش تطمس الأصول، فلا يمكن معرفة الفارابي إلا بقراءة الفارابي، لا يمكن معرفة ابن سينا إلا بقراءة ابن سينا، لا يمكن معرفة ابن رشد إلا بقراءة ابن رشد، لا يمكن معرفة ابن عربي إلا بقراءة ابن عربي. لا يمكن معرفة كانط إلا بقراءة كانط، لا يمكن معرفة هيغل إلا بقراءة هيغل، لا يمكن معرفة هيدغر إلا بقراءة هيدغر، لا يمكن معرفة غادامير إلا بقراءة غادامير ... وهكذا.

(٧) تجديد الفكر الديني

(١٢) كيف تُلخّصُ رؤيتك لتجديد الفكر الديني؟

جواب: لا يمكن تخطّي القراءة الموروثة للنصوص، وإنتاج قراءة تواكب العصر، ما لم نستأنف النظر في البنية التحتية لتفسير النصوص، ونتخطى آليات النظر والمناهج الموروثة. أية بداية لتحديث التفكير الديني لا تبدأ بعلم الكلام، ومسلّماته وقبلياته المنطقية والفلسفية، فإنها تقفز إلى النتائج دون المرور بالمقدمات. تجديد الفقه ينبغي على تجديد علم الكلام، ذلك أنّ مفروضات وقبليّات الفقه مسلمات ومقولات تحددها الرؤية للعالم، والحقل الذي يصنع هذه الرؤية هو علم الكلام.

هنا لا بد من الإشارة إلى ضرورة التفكير جدياً بتحديث اللغة في الدراسات الدينية. ذلك أن «حدود لغتي تعني حدود عالمي» كما يقول لودفيغ فيتغنشتاين. اللغة مرآة حياة المجتمع في كل عصر. البيئة الفقيرة لغوياً فقيرة عقلياً، خصوبة اللغة وثراؤها بقدر ما تقتل التفكير السطحي، فإنها تُحيي التفكير العميق. حين تشيخ اللغة ويصيبها الوهن تنضب فيها طاقة الأسئلة الكبرى، وتتفشى فيها كلمات واهنة، وعبارات هشة، تقول كلّ شيء، من دون أن تقول شيئاً له معنى. التحليل اللغوي يتيح لنا اكتشاف أنماط المعتقدات والقيم والمفاهيم والحوافز العميقة الموجهة لحياة المجتمع في ذلك العصر.

البحث اللغوي عند الأصوليين والفقهاء بلغ سقفاً توقّف عنده، وما يقال فيه ليس قولاً جديداً، وإنما هو شروح للشروح، وتفاصيل في التشعبات، وتفرّيعات داخل الفروع. ما يعدنا بأفق جديد هو استيعاب المعطيات الراهنة في الألسنيات والهرمنيوطيقا وعلوم الدلالة والرموز، وتوظيفها في الدراسات الدينية.

هذه المعطيات ترشدنا إلى أنّ للكلمة طبقاتٍ تتراكم عبر العصور حول نواة المعنى الأول. تتناسب هذه الطبقات وعمر الكلمة، ونمط تراكم دلالاتها، وتنوع استعمالاتها في كل عصر. التأوليّون يكتشفون الطبقات المتراكمة التي تطمر نواة المعنى، مثلاً يحدّدون نسب وجذر انتماء كلّ طبقة أُضيفت للمعنى في الزمّن الذي تولدت فيه، من خلال اكتشافهم لطبيعة الظروف الاجتماعية لكلّ حقبة زمنيّة، وصلتها بكيفية تشكّل معناها في تلك الحقبة، في ضوء: أفق انتظار المتلقّي، ورؤيته للعالم، وأحكامه المسبقة.

قضايا إسلامية معاصرة والسؤال اللاهوتي الجديد

(١٣) هل أنجزت شيئاً من وعودك عبر المَجلة التي أصدرتها (قضايا إسلامية معاصرة)، منذ عشرين عاماً تقريباً، وما أصدره «مركز دراسات فلسفة الدين».. المركز الذي أعلنت عن ولادته ببغداد سنة ٢٠٠٣م بعد عودتك من المنفى إلى وطنك؟

جواب: بؤرة الضوء مهما كانت صغيرة تفضح الظلام. سيظل ضوء الأفكار الجادة المنفتحة على الحاضر والمستقبل يفضح الظلام الذي يستبدُّ بعالمنا. أدركتُ مَجلة «قضايا إسلامية معاصرة» لحظة صدورها أن الفكر الديني في دنيا العرب تحتكره المؤسسات الدينية من جهة، والجماعات الدينية من جهة أخرى. المؤسسات الدينية تواصل ترسيخ التقليد والبناء على ما كان، لا ما ينبغي أن يكون، وتلك الجماعات لا تنتمي للتقليد رُوحاً بقدر ما تنتمي إليه شكلاً وصورة وشعاراً؛ ذلك أنَّ مؤسَّسيها وكتَّابها لم يتركسوا بتكوين تراثي، ولم يتسلحوا بأدوات تمكَّنهم من الخوض في حقول التراث الواسعة المتنوعة. لا يعرفون شيئاً في الغالب عن المعارف العقلية كالمنطق والفلسفة وعلم الكلام، ولم يتوغَّلوا في أصول الفقه ومسالك الفقهاء المتشعبة في الاستنباط الفقهي. أما خبرتهم بالتفسير، فإنها مبسَّطة، لا تعدو سوى محفوظات يجري تلقيُّها في أدبياتهم. وكلُّ ما يتصل بالعرفان والتصوف وميراث الحياة الروحية يخاصمونه تبعاً لمنظريهم، بلا اطلاع على مضامينه الخِصبة. ويتفنَّنون في ابتكار شعارات تبسيطية تعبوية حاملة؛ ذات تأثير سحري في تجييش المراهقين والشباب.

جاء صدور هذه المَجلة إيداناً بتدشين مسار جديد للتَّجديد، يستلهمُ أفقاً يضيء لنا ما ينبغي أن يكون، بدل أن نلبث إلى ما لا نهاية فيما كان. هذا الأفق لا يدعو لإقصاء الدين، بل يشدُّ على أن الدين هو منطلق أية عملية للنهوض والتنمية والتحديث في مجتمعاتنا، يكون رأسمائها ومادَّتها المحورية الشخص البشري، وكيفية تربيته وتأهيله رُوحياً وأخلاقياً، وأن الدين هو المنبع الأساس في بناء حياته الروحية، وتطهير حياته الأخلاقية، وحمايته من الاغتراب الكوني، والقلق الوجودي، والعبثية، واللامعنى، بإرواء ضمئه الأنطولوجي للمقدس.

انطلقت مَجلة «قضايا إسلامية معاصرة» من رؤية تُبتنى على أنه في الأسئلة ليس هناك سؤال آخر. في الفلسفة ليس هناك مفهوم آخر. في الفكر ليس هناك رأي آخر. في العلم ليس هناك نظرية أخيرة. في الدين ليس هناك اجتهاد آخر. كلُّ عصر يفرض تفسيره الخاص للنص الديني، مهما كانت ممانعة التفسير الماضي وتجذره.

لهذه المَجلة مقاربَتُها الخاصة لمأزق الفكر الديني في عالمنا المعاصر، والتي سعت من خلالها لتجاوز التبسيط، والقطيعة مع حالة الغرق في الماضي وأسيجته المنيعة، فغامرت باجتراح تفسير لا يخشى توظيف مُعطيات العلوم الإنسانية والمعارف الجديدة في قراءة النصوص الدينية، ولا يمتنع من الإفادة من خبرة فلسفة الدين الحديثة في الكشف عن البعد الأنطولوجي للدين، ونمط التجارب الدينية. انتقلتُ بدراسة وتحليل ما يرتبط بالدين وتعبيراته في الحياة من رؤية أيديولوجية إلى رؤية معرفية، فلم تدرس الدين بعقلية لاهوتية، ولم تنقد علم الكلام بعقلية كلامية. اهتمتُ بالكشف عن المهمة المحورية للدين في إرواء ظمأ الكائن البشري للمقدس، وحرصتُ على ضرورة عودة الدين إلى حقله الأنطولوجي، بعد أن رحّلتَه الجماعاتُ الدينية إلى الأيديولوجيا، وحولته إلى وقود يحترق في عربة السياسة، وزجّته في الدولة، فأفشلت الدولة، وأمّرضت الدين، وأفسدت رسالته. ذلك ما دعا «المعهد البابوي في روما» التابع للفاثيكان إلى أن يخصّص كتابه السنوي لموادَّ منتقاة من مَجلة «قضايا إسلامية معاصرة»، والذي صدر في ديسمبر ٢٠١٢م، اعترافاً بالمهمة التي نهضتُ بها في تجديد الفكر الديني في ربع القرن الأخير، وبوصفها حسب تصنيف المعهد البابوي الدوريّة الأهم المتخصصة في الأديان باللغة العربية، الرائدة في اقتحام الحقول الممنوعة في التفكير الديني، واجتراح سؤال لاهوتي جديد، والعمل على كشف قصور مناهج النظر والمقولات الموروثة في ذلك التفكير اليوم، وتدشين مناهج للنظر وأدوات بديلة فيه، تاكب إيقاع الحياة الشديدة الغنى والتحوّل والتطور والتركيب.

أما «مركز دراسات فلسفة الدين» فقد تأسس في المنفى، ودُشّنت جهوده في البحث والطباعة والنشر قبل عشرين عاماً تقريباً، لكنَّ إشهاره تأخّر حتى عودتي من المنفى للوطن. منذ ذلك التاريخ أصدر المركزُ مضافاً إلى مَجلته الفصلية «قضايا إسلامية معاصرة» سلاسل كتب عديدة، تجاوز عدُّ ما صدر فيها ٢٠٠ كتاب، تناولت القضايا الإشكالية في التفكير الديني. وبدأ المركز العام الماضي (٢٠١٤م) بإصدار «موسوعة فلسفة الدين»، التي صدر عام ٢٠١٤م مجلّدها الأول في ٥٠٠ صفحة، والمجلد الثاني ٢٠١٥م في ٥٥٠ صفحة. كما صدر المجلد الثالث ٢٠١٦م في ٥٥٠ صفحة. ونأمل أن تواصلَ بقية المجلدات الصدورَ تباعاً في هذه الموسوعة، حيثما يتم تحريرها. ونخطّط أن تستوعبَ كلَّ مسائل فلسفة الدين، في عشر مجلدات. وهي تضم مساهماتٍ لفلاسفة دين وباحثين عن الألمانية والإنجليزية والفرنسية والفارسية، بموازاة النصوص العربية، بالرغم من شحّة الأخيرة.

مع العلم أن مركزنا هو أول مركز أبحاث يتخصص بفلسفة الدين في المجال العربي، وقد أمضيتُ ما يزيد على خمسة وعشرين عامًا من الاهتمام بهذا الموضوع، عبر إصدار مجلة «قضايا إسلامية» عام ١٩٩٤م وتوقفها، ثم إصدار «قضايا إسلامية معاصرة» عام ١٩٩٧م، والتي صدر منها حتى اليوم ٧٦ عددًا متخصصًا، يتناول كلُّ عدد واحدةً من مسائل فلسفة الدين، أو ما يتصل بها. علمًا أننا حتى اليوم قلما نعثر على كتاباتٍ عربية جادة في هذا الموضوع البالغ الخصوبة والحيوية، والضروري لفتح آفاق بديلة لتجديد الفكر الديني، وبناء الحياة الروحية والأخلاقية الأصيلة.

الإصرار على ضرورة تدشين هذا الأفق الحيوي «فلسفة الدين» في الدراسات الدينية بالعربية ينبع من قناعتني بأنه حين يموت التفكيرُ الفلسفي تموت العلوم والمعارف. كذلك تتعطلُّ الدراسات الدينية عن الإبداع حينما يموت التفكير الفلسفي فيها، ولا يمكنها الخلاصُ من التكرار والاتباع. تعطلت العلوم والمعارف في عالم الإسلام لحظة تعطل التفكير الفلسفي.

بعد عدة سنوات من جهود مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد وإصداراته المتنوعة، وحضور مجلته «قضايا إسلامية معاصرة» بكثافة في العراق، قرَّرت وزارة التعليم العالي والبحث العلمي قبل فترة إدراج «فلسفة الدين» في المقررات التعليمية لأقسام الفلسفة في الجامعات العراقية. كذلك تناولت مجموعة رسائل ماجستير ودكتوراه هذا الموضوع ومسائله المتنوعة في السنوات الأخيرة. فضلًا عن تبني بعض أقسام الفلسفة في الجامعات العربية لتعليم فلسفة الدين في مختلف مراحل التعليم العالي، والاتجاه الجديد لطلاب الدراسات العليا بالبحث والكتابة في هذا الموضوع. كذلك تنبّهت أخيرًا بعضُ مراكز الدراسات والدوريات الدينية لذلك، فوجَّهت الباحثين والمترجمين للبحث والترجمة في فلسفة الدين، واهتمت بنشر دراساتٍ ونصوص عربية ومُعَرَّبة في هذا الحقل. ولو لم تفتح مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» وإصدارات «مركز دراسات فلسفة الدين» إلا نافذة الضوء هذه في الدراسات الدينية فهو أمر ليس بالقليل.

الفصل الثامن

تجديد الفكر الديني^١

حوار مع: د. عبد الجبار الرفاعي

(١) أنا قارئ قبل أي شيء آخر

سؤال: نرجو أن تقدّم شخصكم الكريم للقارئ في العالم الإسلامي؟

جواب: أنا قارئ قبل أي شيء آخر، سرقنتني المطالعة من الواقع، حرمتني من ملاعب الطفولة والصبا، غيّبتني عن الرياضة، وانخرط الناشئة والشباب في ملاعب كرة القدم ومسابقاتها، وغيرها من الألعاب الرياضية. بدأت المطالعة في فترة مبكرة من حياتي منذ الصف الخامس الابتدائي، وبمرور الزمن تحولت إلى إدمان مزمن، كلما تقدم عمري تنامي شغفي بالكتاب المثير، وازداد لُهاثي وراء النصوص المشتعلة.

لا شيء سوى المطالعة يلزمني في: سَفَرِي وحضري، صحتي ومرضي، حزني وفرحي، تعبتي وراحتي، بل لا أتذكر أنني نمتُ دون أن يكون الكتابُ آخر رفيقٍ أودّعه، وأحياناً لا أودّعه إلا حين يغلبني النومُ. وحين أكونُ في مناسبات اجتماعية، أو لقاء أصدقاء أو أصدقاء، أظلُّ مشدوداً للحظة الانصراف عنهم، كي أعود لللاذني في المطالعة.

بالرغم من مطالعتي للصحافة منذ المرحلة نهاية المتوسطة يومياً، حيثما كنت، وحتى هذه اللحظة أنفق كل يوم ما يقارب الساعتين للنظر في الصحافة، بوصفها

^١ حاوره: د. مولاي أحمد صابر، مجلة يتفكرون، العدد الثاني، «خريف ٢٠١٣م».

«زاد الفلاسفة» حسب تعبير هيجل، غير أن الصفحات الميتة لديّ في الصُحف هي الصفحات الرياضية. بعد أن أدركتُ الأهميّة الفائلة للرياضة في عصرنا، وآثارها الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية والتربوية والفنية وحتى السياسية، حرصتُ على التعرّف على شيءٍ من فنونها وآثارها المتنوعة، من خلال أبنائي، الذين أقحموا الصحافة والأفلام والملابس والأدوات الرياضية المنزل، وكأن الرياضة تنتقم من موقف المعاند لها، لتستولي اليوم على فضاء بيتي، وتغطّي أشياءها معظمَ الغرف والصالات والممرات.

حزين على غيابي عن الحياة وعكوفي الأبدّي بين الأوراق، حزين على حرمانني من المتع البريئة، حزين على هذا النمط من السجن الذي غيّبني على الدوام عن الفئة العمرية التي أنتمي إليها، وأجهل أحلامها وتطلعاتها ومشاعلها وجدّها وعبئها. لو استقبلتُ من حياتي ما استدبرتُ منها، ربما أنخرط بتجريب ما في هذا العالم، ربما أذوق شيئاً من متع الحياة وممراتها الشديدة الغنى والتنوع.

ما زلتُ أفنقر إلى خبرة الكثير من تجارب العيش وفنونه العمليّة خارج فضاء الورق، الآن أخرج بالتدريج من الورق، حيث أدخل فضاء العالم الافتراضي، وأغرق في عوالم الإنترنت ووسائل التواصل وتطبيقاتها.

ربما لا أستطيع التحكم في مسار حياتي، حتى لو استأنفْتُها؛ ذلك أني بطبيعتي كائن مسكون بمتعة الاكتشاف، والبحث عن كل ما يثير الدهشة التي تنبعث عن كل ما هو غريب، مما تتكتم عليه الجماعات والطوائف والأديان والثقافات.

أنا مُولع بالهرولة وراء كل ما هو جديد، لا أكفُّ عن سياحتي ورحلتي العقلية والروحية، نموذجي على الدوام في المستقبل. وربما كان لنزوع السير والسلوك الفكري المتواصل في شخصيتي تأثير بالغ على شغفي بالمطالعة وصحبة الورق، ذلك أن الكتاب يبوحن لي بما يتكتم عليه المجتمع، ويفضحون ما تمنع التصريح به العادات والتقاليد والمعتقدات ومختلف أنواع السلطات.

المطالعة مهنتي الأبدية، إنها محطة استراحتي، إنها ما يمنحني الرضا، ويحررني من نمطية الواقع وتكراره الرتيب الممل، هي ما يفيض عليّ الهدوء، ويثري لحظات يومي بسعادة غامرة.

أما الكتابة، فأهرب منها، لا أتكلّفها، ولا أخوض فيها إلا بعناء؛ حين أخضع لفروض تلميها عليّ مهماتي في البحث العلمي والتعليم والتواصل مع تلامذتي وقرائ. منذ بدأت الكتابة ما زلت أتهيئها، ففي كل مرة أقرر فيها أن أكتب أحاول الهروب،

وَأَلْتَمَسَ غَالِبًا الْأَعْذَارَ بَانْشَغَالِي، وَنَدْرَةَ مَا يَتَوَافَرُ لَدَيَّ مِنْ وَقْتٍ فَائِضٍ أَخْصَصَهُ لِلْكِتَابَةِ، وَرَبَّمَا هَرَبْتُ إِلَى حِيلِ نَفْسِيَةِ تَنْقِذْنِي مِنْ هَلَعِ الْكِتَابَةِ. كُنْتُ أَحْسِبُ أَنِّي مُصَابٌ بِشَلْلٍ الْإِرَادَةِ، وَأَنِّي أَنْفَرْتُ بِذَلِكَ، غَيْرَ أَنِّي اكْتَشَفْتُ أَنَّ مَعْظَمَ الْكُتَّابِ الْجَادِّينَ يَعْانُونَ مِنْ ذَلِكَ، وَلَعَلَّ مِنْ أَعْنَفِ تَوْصِيفَاتِ وَجَعِ الْكِتَابَةِ مَا تَحْدَثُ عَنْهُ الْأَدِيبَةُ آيِي إِيرَنُو، بِأَنَّ «الْكِتَابَةَ كَخَنْجَرٍ»، أَوْ قَوْلِ إِرْنَسْتِ هَمَنْغَوَايِ عِنْدَمَا سُئِلَ عَنْ أَفْضَلِ تَدْرِيبٍ فِكْرِي لِمَنْ يَرِيدُ أَنْ يَصِيحَ كَاتِبًا فَأَجَابَ: «إِنْ عَلَيْهِ أَنْ يَذْهَبَ وَيَشْنُقَ نَفْسَهُ، لِأَنَّهُ سَيَجِدُ أَنَّ الْكِتَابَةَ صَعْبَةً إِلَى دَرَجَةِ الْإِسْتِحَالَةِ. ثُمَّ يَنْزِلُ عَنِ الْمَشْنَقَةِ، وَيَفْرِضُ هُوَ عَلَى نَفْسِهِ أَنْ يَكْتُبَ عَلَى أَفْضَلِ مَا يَسْتَطِيعُ لِلْبَقِيَةِ الْبَاقِيَةِ مِنْ عَمْرِهِ. عِنْدَهَا سَيَكُونُ لَدَيْهِ قِصَّةُ شَنْقِهِ كِبَادِيَةِ.»

يَبْدُو أَنَّ هَرُوبِي وَغَيْرِي مِنَ الْكِتَابَةِ يَكْشِفُ عَنْ شَعُورٍ غَاطَسَ فِي الْوُجْدَانِ مِنْ خَشْيَةِ الْفَشَلِ فِي إِنْتَاجِ نَصِّ يُرْضِي الْقُرَّاءَ، وَيَمْنَحُونَهُ اعْتِرَافَهُمْ، مِثْلَمَا يَخْشَى الْفَشَلُ كُلُّ شَخْصٍ يَبَاسِرُ عَمَلًا نَوْعِيًّا فِي حَيَاتِهِ، فَيَحْتَرِزُ وَيَحْذَرُ كَثِيرًا، قَبْلَ أَنْ يُقَدِّمَ عَلَى أَيَّْةِ خُطْوَةٍ فِي إِنْجَازِهِ.

لَا شَكَّ أَنَّ طَلِبَ الْكَمَالِ، وَالرَّغْبَةَ بِالظَّفَرِ بِمَنْجَزِ فَائِقِ الْجُودَةِ، وَالْمُبَالَغَةَ فِي التَّهْيِيبِ مِنَ الْوُقُوعِ فِي مَغَامَرَةِ الْأَفْعَالِ الْبَالِغَةِ الصَّعُوبَةِ، يَصْبِحُ أحيانًا عَائِقًا يَمْنَعُنَا مِنَ الْإِنْجَازِ، وَيَقْعِدُنَا عَنِ الْمُبَاسَرَةِ بِالْعَمَلِ، أَوْ يَعْطِلُنَا فِي مَنْتَصَفِ الطَّرِيقِ عَنِ الْإِصْرَارِ عَلَى الْمُضِيِّ فِيهِ حَتَّى جَنِي الثَّمَرَةِ.

فِي حَالَةِ كَهْذِهِ لَا يَنْجَحُ إِلَّا أَوْلَئِكَ الْمَغَامِرُونَ، مِمَّنْ لَا يَتَهَيَّبُونَ الْإِقْتِحَامَ، وَلَا يَتَرَدَّدُونَ فِي الْإِقْدَامِ عَلَى أَيْ عَمَلٍ، مَهْمَا كَانَ شَاقًّا وَخَطِيرًا، فَإِنَّ الْأَعْمَالَ الْخَطِيرَةَ لَا تَنْجِزُهَا إِلَّا الْهَمُّ وَالْعَزَائِمُ الْكَبِيرَةُ.

فِي زِيَارَتِي لِأَيَّةِ مَدِينَةٍ، الْأَمَاكِنِ الْأَشَدَّ إِغْوَاءَ لِي هِيَ الْمَكْتَبَاتُ، وَطَالَمَا عَبَّرَ بَعْضُ رِفَاقِ السَّفَرِ عَنْ تَذَمُّرِهِمْ مِنْ تَسْكَعِي فِي أَسْوَاقِ الْكِتَابِ، وَضِيَاعِ وَقْتِهِمْ فِي أَمَاكِنَ لَا تَعْنِيهِمْ وَلَا تَهْمُهُمْ، وَأحيانًا يَعْرَبُونَ عَنِ اسْتِغْرَابِهِمْ، مِنْ تَكَالِيفِ الْوِزْنِ الْإِضَافِيِّ الَّتِي أَضْطَرَّ لِدَفْعِهَا لَشَرَكَاتِ الطَّيْرَانِ غَالِبًا لِتَجَاوُزِ كَمِيَةِ الْكُتُبِ الْوِزْنَ الْمَعْفُوقَ عَنْهُ لِكُلِّ مَسَافِرٍ.

لَعَلَّ فَضِيلَتِي الْمُمَيِّزَةَ تَكْمُنُ فِي أَنِّي أَعْرِفُ أَنَّ فِضَاءَ مَا أَجْهَلُهُ لَا حَدُودَ لَهَا، وَذَلِكَ مَا يَحْتُنِّي عَلَى الدَّوَامِ لِلْهَرُولَةِ وَرَاءَ كُلِّ كِتَابٍ وَكَاتِبٍ جَدِيدٍ، عَسَانِي أَضَيِّقُ مَسَاحَاتٍ جَهْلِي الشَّاسِعَةِ الَّتِي تَوَرَّقَنِي بِاسْتِمْرَارٍ.

أتساءل مع نفسي: لماذا أفتقر لأية ثقافة سينمائية، مما يضطرني للإفادة من ثقافة ولدي عليّ في هذا الحقل شديد الأهمية والراهنية؟ لماذا أفتقر لأية ثقافة في مختلف أنواع الفنون؟ لماذا...؟!

(٢) سؤال التجديد

سؤال: يُحسب لكم جهُذكم الكبير في العمل على الدفع بسؤال التجديد والتغيير الثقافي في العالم الإسلامي من خلال كتاباتكم العلمية وإسهاماتكم الفكرية. ما هو تقييُكم لما عليه الفكرُ الإسلاميُّ اليوم؟ هل تخطى هذا الفكر لحظة المقارنات والموافقات مع الفكر الغربي إلى لحظة الخلق والإبداع الكوني المعاصر؟

جواب: أية هوية قارّة ساكنة، وأي عقل مغلق، في ممانعة زممنة للحضور في العصر. يجد المراقبُ الخبير بواقع الفكر الديني في مجتمعاتنا، وكلُّ من يتفحص منجزاتنا المعرفية ومكاسبنا الفكرية، أنّ الأعم الأغلب مما ألّفناه وكتبناه لا يتخطى هواجس الهوية، والحنين إلى الأصول. منذ جمال الدين الأفغاني، لما تزل أدبياتنا تنشد مديحاً وتبجيلاً للموروث، تُنتج تسمياتٍ وتُنشئ مقولاتٍ هي بمثابة الشعر المفرغ من أية رؤية مضيئة ومضمون معرفي، إنشاءً يتكرر بأساليب وصور شتى، تارة بعنوان «الرسالة الخالدة» حسب مصطلح مؤسس حزب البعث ميشيل عفلق، وهي تسمية ملتبسة مضللة تآطرت بأيدولوجيا عروبية أيديولوجية، أفضت لإنتاج أشنع نموذج للنظم الاستبدادية في النصف الثاني من القرن العشرين، وتارة أخرى بعنوان «جيل قرآني فريد» حسب تعبير سيد قطب، الذي كنت أنا — في مرحلة مبكرة من حياتي — أحد ضحايا أناشيده الحماسية التعبويّة، وبالأحرى ضحية لما نُسج على نهجه وإنشائه، من نصوص لا تقول شيئاً، سوى أنها تخلق تخيلاتٍ وأوهاماً تنوّم الشباب، وتغرقهم في أحلام مُخدّرة، تكفُّ معها عقولُهم عن التفكير، وتلبث في إجازات طويلة، تعجز فيها عن إدراك ما يحفل به الواقعُ اليوميُّ من تعقيدٍ وتركيب عميق، ولا تستطيع الإصغاء لما يحفل به العصر من فتوحات مدهشة للعقل، وما يراكمه من إضافات نوعية للمعارف البشرية.

ما زلنا حتى هذه اللحظة نعيد صياغة عفلق وقطب، وكلّ تلك الشعارات المضللة المسكّرة، ونسقيها لأبنائنا، عبر منابرنا وفضائياتنا وحتى جامعاتنا. ما زال بعض أساتذة الشريعة والدراسات الإنسانية وربما الفلسفة في بلادنا يكررون ذلك، فيخدعوننا

بحيل اصطلاحية، وشقشقات لغوية، ومنحوتات لفظية موهمة، يسوقون فيها عقولنا إلى مقصلة نغدو فيها مخلوقات مشوهة غير قادرة على الحضور في زمانها الخاص.

هذا مصير الفكر الديني في مجتمعاتنا، لا نعثر على مراجعات نقدية جادة في أدبيات الإسلاميين، وأي مسعى للنقد يُتهم صاحبه ويُصنّف بوصفه مناهضاً لأُمجاد الأمة وماضيها المشرق، وأخيراً يعمد أكثر أتباع الأحزاب القومية والجماعات الدينية لتوصيف مثل هذه المحاولات بأنها جلدٌ للذات كما هو متداول في مقالاتهم ومؤلفاتهم.

منذ حسن البنا غرق الفكر الديني في بلادنا في مسار خاطئ، حين عمد الإخوان المسلمون ومن اقتفى أثرهم، وترسّم خطواتهم، وتبنى مفاهيمهم وآراءهم، فدمج ما هو مقدّس بما يتقدس، فيظهر أنه مقدس. وخط ما هو ثابت بما هو متغير، ما هو تراثي بما هو ديني، ما هو زماني بما هو ميتافيزيقي، ما هو غيبي بما هو مادي، ما هو أرضي بما هو سماوي، ما هو رؤيوي بما هو محسوس، ما هو رمزي بما هو حرفي، ما هو أخلاقي بما هو فقهي، ما هو قانوني بما هو رُوحاني، ما هو عقلي بما هو قلبي، ما هو دنيوي بما هو ديني، ما هو إلهي بما هو بشري. وهكذا التبس الاعتقادُ بالله تعالى بصُورِ الإنسان المتنوعة عن الله، وغير ذلك. وهو ما انتهى إلى إنتاج الإسلام السياسي، الذي عبّرت عنه كتاباتُ أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب، وتبعاً لهما كرّرت أدبياتُ الجماعات الدينية مقولاتهما.

لا أريد القول إن الفكر الديني لدينا دخل منطقة استحالة وعُقم، أعتقد أنه في حالة ممانعة متصلبة ترفض بعناد أية محاولة جادة لتجاوز ما هو نمطيّ وساكن. ولا أظن خبيراً يزعم بأن عقلنا وتفكيرنا في لحظة «خلق وإبداع كوني معاصر» حسب تعبيركم. ففي بلادنا: السياسي مشغول بغير السياسة، المثقّف مشغول بغير الثقافة، الأديب مشغول بغير الأدب، الفنان مشغول بغير الفن، العالم مشغول بغير العلم، الطبيب مشغول بغير الطب، المهندس مشغول بغير الهندسة، المتديّن مشغول بغير الدين.

مُعْطَيَاتُ الواقع تدلُّ على أنَّ التنمية العلميّة والإنتاج الفكري في البلاد العربية ليس في حالة صحّة. تحدّثنا المعلومات عن أنَّ إنفاقَ العرب على البحث والتطوير يؤشّر إلى أرقام متدنية جدّاً؛ ذلك أن «كل الدول العربية، باستثناء تونس، تنفق أقل من ١٪ من الناتج المحلي الإجمالي على البحث والتطوير، مقابل ٢,٧٩٪ تنفقها أميركا، و٣,٤١٪ تنفقها السويد، و٢,٢٦٪ تنفقها فرنسا. أما الصين فتنفق ١٠ أضعاف ما تنفقه الدول العربية على الأبحاث والتطوير. وتبلغ حصة العرب من مقالات المجلات

العلمية ٠,٥٪ فقط، فمتوسط عدد المقالات والبحوث لكل مليون نسمة في المنطقة العربية هو ٤١ مقالة، بينما المتوسط العالمي هو ١٤٧ مقالة. بالإضافة إلى ذلك، بلغ عدد براءات الاختراع في المنطقة العربية ٨٣٦ براءة اختراع حتى عام ٢٠١٠م، بينما بلغ عدد براءات الاختراع في كوريا الجنوبية ٨٤,٨٤٠^٢. انهيار التعليم في بلادنا أفضى إلى تفشي الجهل والامية والتخلف، وهي بدورها أوجدت المناخات وشروط البيئة المناسبة لولادة الجماعات المتوحشة.

كم أتألم وأنا أرى كل هذا العبث الغرائبي المتفشّي في العالم العربي. في بلادنا سياسيون بلا سياسة، اقتصاديون بلا اقتصاد، مفكرون بلا تفكير، مثقفون بلا ثقافة، أدباء بلا أدب، لغويون بلا لغة، كتّاب بلا كتابة، حقيقيون بلا قانون، قضاة بلا ضمير، خطباء بلا بيان، أخلاقيون بلا أخلاق، متدينون بلا دين، مفسرون بلا تفسير، فقهاء بلا فقه، فلاسفة بلا فلسفة، متكلمون بلا علم كلام، متصوفون بلا تصوف.

البداية الصحيحة تبدأ بالتربية والتعليم، ما لم يتم إصلاح التربية في بلادنا منذ الروضة، والتعليم بكل حقوله وتخصّصاته، لا يمكن أن نبدأ بدايةً صحيحة. لا يصنع مستقبلًا متطورًا آمنًا لحياتنا إلا التربية والتعليم النوعي الحديث اليوم لأبنائنا. أعرف بعض وزراء التربية والتعليم في بلادنا العربية من الأميين ثقافيًا، ممن لا صلة لهم بالتربية والتعليم، ولا يعرفون شيئًا عن عالم اليوم.

الخبراء يعرفون ما لوسائل التواصل والفضائيات اليوم من مفعول سحري، لا لأنها تعمل على تغليف الواقع ودفنه فقط، بل لأنها تعمل على خلق واقع بديل بموازاة الواقع، تُصنع فيه: معتقداتنا، مفاهيمنا، آراؤنا، سياساتنا، زعاماتنا، مواقفنا، أحلامنا.

أمل أن نستفيق من غفوتنا المزمّنة، أن ننتفض على أولئك المحترفين من الخطباء والوعاظ والكتّاب الذين يسقوننا الأوهام، ويخوفوننا من العودة للعقل، ويخدعوننا كل يوم. أن نتأمل واقعنا، أن نتفحص مصيرنا. هل نجرؤ على طرح تساؤلات كبيرة على أنفسنا، مثل: ما إضافاتنا للمعرفة البشرية منذ أكثر من خمسة قرون؟ ما إسهام أكثر من مليار وثلاثمائة مليون إنسان مسلم في تحولات التاريخ الحديثة؟ ما فتوحاتهم في حقل الاكتشافات والاختراعات ومخلف العلوم؟ ما منجزاتهم في الفلسفة والعلوم الإنسانية؟ كم عدد المسلمين ممن حازوا على جائزة نوبل والجوائز المماثلة سنويًا؟

^٢ جريدة الشرق الأوسط، ٢٢/٨/٢٠١٥م.

(٣) الخوف من الفلسفة والعلوم الإنسانية

سؤال: تبعاً لمطلب التجديد، ألا يقتضي في نظركم الواقع اليومي وأسئلته، أكثر من أي وقت مضى، نوعاً من التأسيس للفكر الإسلامي يأخذ بآليات المعرفة الحديثة والمعاصرة، ويستفيد من مختلف التجارب الإنسانية في التعاطي مع مرجعية الفكر الإسلامي، بغية النظر إلى العلوم بشكل متكامل بدل تجزيئها إلى علوم شرعية وعلوم عقلية؟

جواب: إحدى المشكلات المعقدة في بنية تفكيرنا عمومًا وتفكيرنا الديني خاصة، هي «الفوبيا» من العلوم الحديثة والفلسفة والعلوم الإنسانية خاصة. إنَّ ما كُتِبَ إلى اليوم في رفض العلوم الغربية الحديثة كمَّ هائل من المؤلفات والمقالات. الأصوات الصاخبة في المؤتمرات والندوات والحلقات النقاشية هي أصوات الذين لا يكفون عن توبيخ وهجاء كل من يدعو إلى مواكبة فتوحات هذه العلوم، ويهتم بتعليمها في المدارس والجامعات. لقد استثمرت مبالغ طائلة في الخمسين سنة الأخيرة في دعوات أيديولوجية لا صلة لها بالعلم والمعرفة، دعوات لا تكفُّ عن تجنيس المعرفة وتصنيفها هُويّاتياً: دينياً وجغرافياً وإثنياً، مثل: «إسلامية المعرفة»، و«التأصيل الإسلامي للعلوم»، و«العلوم الإنسانية العربية»، و«العلوم والمعارف القومية»، وغيرها، مما نُسج على منوال ما حاكته الماركسية في النصف الأول من القرن العشرين وكتاباتهما عن «الرُّوح الحزبية في العلوم». آفاق الدراسات الإسلامية مُغلَّقة في الجامعات ومراكز البحوث والحواضر العلمية التقليدية في عالمنا. مشاغل تلامذة هذه المؤسسات وأساتذتها، تتمحور في محفوظات وهوامش وشروح ولشروح، الكل يدور في آفاق رؤية السلف، حتى الدرس الفلسفي في الحوزات يختزل الفلسفة في مُلَّا صَدْرًا الشيرازي، ولا يتعاطى مع آثاره نقدياً.

غزارة التراث وتنوعه تحوّل إلى عبءٍ يُجهض أيّة محاولة لنقده وغربلته، ويعطّل أيّ مسعى للاجتهاد والخلق والابتكار والإبداع. الحجم الهائل لتراثنا، يعطّل تفكيرنا، ويشلّ وعينا، حين يُغرِقنا في مسالكة ودروبه، التي لا تقودنا إلا إلى أين! أي مسعى للاجتهاد والتجديد لا يمنح لنفسه مشروعية تراثية يُقاوم بضراوة ويُنفى. الدعوة للاجتهاد في الفقه تتوكأ اليوم على «مقاصد الشاطبي»، وتستدعيها كما هي، من دون أن تجرؤ على منحها رُوحَ العالم الجديد، وأحلام وتطلعات المسلم. إنها لا تتجاوز تقليد الشاطبي، فتستغرق في شرحه، وأحياناً تمعن في تغييب نزوع تلك

المقاصد ومسعاها لبناء أصول بديلة لأصول فقه الشافعي، ومن رَسَخ نهجه. كيف يمكننا تجديد الفكر الديني في الإسلام مع انسداد آفاق هذا التفكير، والرُّكُون إلى رؤى السلف واسترجاعها والتعاطي معها كنصوصٍ عابرةٍ للزَّمان والمكان والاجتماع الإسلامي، ومناهضة مُعْطَيَات العلوم والمعارف البشرية؟

المعرفة الدينية إحدى تجليات المعرفة البشرية، وافترض أنها استثناء ولا تنتمي للمعرفة البشرية ناجم عن الجهل بفلسفة العلوم، والمنطق الحاكم في صيرورة تغير وتطور المعارف والعلوم.

لا سبيل لتجديد الفكر الديني إلا بالانخراط في مخاضات المعارف البشرية والتعرف على مكاسبها، ووعي فلسفة تغيُّرها وتحولها. لا نصل لذلك إلا بالاستيعاب النقدي للتراث، وتوظيف المعطيات الجديدة للمعرفة البشرية في تشريحه، وإعادة بناء الفكر الديني في الإسلام ضمن سياق المنهجيات والمفاهيم والرؤى والمعطيات الجديدة للمعارف والعلوم.

(٤) المشاريع الفكرية العربية

سؤال: ظهرت منذ سبعينيات القرن العشرين مجموعة من المشاريع الفكرية في العالم العربي، عملت إجمالاً على التَّعاطي مع الموروث الثقافي بشكل نقدي، وكانت تهدف إلى العمل على بسط رسالة التنوير والرَّفع من شأن الفكر العقلاني في التعاطي مع قضايا الدين والدولة والمجتمع. وفي السنوات الأخيرة، رحل بعض من رجال هذه المشاريع مثل: محمد أركون ومحمد أبو القاسم حاج حمد ومحمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد، وغيرهم. في نظركم هل وجدَ جهدٌ هؤلاء انعكاساً على أرض الواقع اليوم؟ أم أنَّ جهدهم العلمي بقي محصوراً بين طَيَّات الكتب؟ مع العلم أنَّ الفكر التقليدي الذي يُغَيِّب العقل ما زال مهيمناً في الوقت الحاضر بشكل مجمل على مختلف أنماط التدين.

جواب: أود التنويه بجهود مهمة لمفكرين آخرين، مثل: عبد الله العروي، جورج طرابيشي، فؤاد زكريا، عبد الكبير الخطيبي، حسن حنفي، أدونيس، طيب تيزيني، محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالي ... وغيرهم. في الدراسات الدينية، ينبغي الاهتمام بالمنجز الرائد في بلادنا العربية للصديق عبد المجيد الشرفي، وتلميذات مدرسته وتلامذتها الجادين في تونس.

لا شك أنَّ الإنتاجَ الفكريَّ لهؤلاء المفكرين ذو راهنية وأهمية فائقة، ولو تم استيعابه وتصنيفه وتقييمه وتوظيفه لتجاوز العقلُ في بلادنا المكررات الموروثة، وانتقل إلى آفاق تتسع لأسئلة عميقة، وتسعى لصياغة مفاهيم بديلة، تحاول توظيف مناهج حديثة، لم يعرفها باحثو ودارسو التراث من قبل، فتعمل على تفكيك التراث وغربلته والتوغل في طبقاته المتراكمة، وما لا تكشف عنه المناهج والأدوات التقليدية.

للمرة الأولى، تحيلنا تلك المناهج إلى تجاوز الأسلوب التقليدي في دراسة المدونة الفقهية، وترشدنا إلى ما يتخطى فهمنا السائد، فنبحث عن مرجعيات مستترة توجه عقل الفقيه، وتعمل على تبنيه لموقف فقهي معين ورفض ما سواه.

كنا في الدرس الشرعي حين نسعى للإفتاء في مسألة معينة، نعمل على تطبيق أصول الفقه والقواعد الفقهية وعلوم الدراية ودراسة أسانيد الحديث وأدوات اللغة ومعاجمها؛ لنستعين بها في فهم نصوص الكتاب الكريم والسُّنة الشريفة، وفي حالة فقدان النصوص نعود للمقاصد والمصلحة والإجماع والاستحسان والقياس، وغير ذلك، تبعاً لتنوع الموقف الاجتهادي للمذاهب في أصول الفقه وطرائق الاستنباط. أتاحت لنا المناهج الجديدة في: الهرمنيوطيقا والألسنيات وفلسفة العلم وعلوم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا، أن نكتشف ما لم تُبَحْ به مناهجنا التقليدية، فنبهتنا إلى وجود منابع مضمرة تسهم في توليد فتاوى ومواقف الفقهاء، لم تنتبه لها من خلال المناهج وأدوات النظر والمفاهيم الموروثة. مثلاً الرؤية للعالم التي يتبناها الفقيه، ونمط معتقده، تعمل على فرض موقف عليه ينسجم مع معتقده، فلو كان معتزلياً أو إمامياً أو أشعرياً أو ماتريدياً أو إباضياً، يبدو له معنى النص على وفق رؤيته الاعتقادية. وهكذا اكتشفنا عبر المناهج الجديدة أن سياقات إنتاج الفقه ترتبط بأحكام الفقيه المسبقة، ونمط تربيته، وعصره، وبلاده، وبيئته، ومجتمعه، وإثنيته، وثقافته، وخبراته الحياتية المتنوعة. بل إن معاجم اللغة خضعت في اختيارات معاني الكلمات وترجيح أحد المعاني دون سواه للرؤية اللاهوتية لمؤلف المعجم اللغوي. كل هذه العوامل وما يماثلها لها تأثير مباشر في طبيعة فهم الفقيه واستنباطه. كذلك ترتبط فتاوى الفقيه بفهمه لحدود الدين ومدياته ومجالاته في الحياة، وأيضاً ترتبط بأفق انتظاره، وما يترقبه من الدين في الحياة، وتوقعاته، وتطلعاته، ومطامحه.

الهرمنيوطيقيون جيولوجيون؛ يكتشفون الطبقات المتراكمة، التي تتكدس لتحجب عناً بؤرة المعنى، كما يحدّدون الأنساب والجذور الزمنية لانتماء كل طبقة ظهرت على

المعنى الأول، ويتعرفون على عمرها، وطبيعة العصر الذي توالدت فيه، كذلك يضيئون زمانها، وكيفية تشكُّل معناها في كل عصر، في سياق أفق انتظار المتلقي وتطلعاته وأحكامه المسبقة، ونمط معتقده وثقافته وبيئته، وطبيعة الإكراهات المتنوعة، التي وجَّهَتْ عملية بناء الدلالة، وصاغت كيفية فهم المعنى.

في ضوء هذه المعطيات، نستطيع أن نتعاطى مع المدونة الفقهية الموروثة، وما يفتي به الفقهاء في كل عصر، بوصفها معرفة بشرية مشتقة من تلك المنابع المشار إليها وما يماثلها. ما يعني أن كل عصر ينتج مدونته وأحكامه الفقهية الخاصة، وهي مدونة لا تتسع أحكامها للعصور كافة، ولا تستوعب مختلف الأزمان، وحسب تعبير أصول الفقه: إنها أحكام ليس لها «إطلاق أزمني وأحوالي»، أي أن فتاوى الفقهاء لا تمتد زمانياً خارج زمانها، ولا تتسع لحالات خارج سياق موضوعاتها.

هذا نموذج فقط للإمكانات الفائقة الأهمية التي تمنحها لنا المناهج والأدوات والمفاهيم المعروفة في الفلسفة والعلوم الإنسانية وعلوم التأويل الجديدة للقيام بحفريات عميقة في المدونة الفقهية، والكشف عن بنيتها التحتية والمنابع التي تستقي منها. كذلك يمكننا الاستفادة من تلك الإمكانات واستخدامها في دراسة مدونات التفسير والحديث وعلم الكلام والفلسفة والمنطق والتصوف والعرفان، وكل ما هو موروث.

بيد أن جهود هؤلاء المفكرين لم تحقِّق وعودها في الدراسات الدينية عندنا، ولبثت المقررات والمساقات التعليمية في الجامعات وكليات الشريعة والدراسات الإسلامية، والرسائل الجامعية، ومراكز البحوث والدوريات والمؤلفات حبيسة المناهج القديمة ولا تكثرث بالمناهج الجديدة، وفي الحالات المحدودة التي يهتم بها الباحثون والمدرسون فإنهم لا يدرسونها بغير التعرّف عليها وفهمها، وحتى لا يقاربونها نقدياً، وإنما يتعاملون معها بوصفها «شبهات»، و«بدعاً»، و«معتقدات باطلة»، و«ضلالات»، و«مغالطات»، و«هرطقات»، هدفها تضليل المسلم واختراق عقيدته.

أسأتُف ما تحدثت عنه في مناسبة سابقة، قبل عدة سنوات، حول ضرورة تجديد الفكر الديني في الإسلام من داخل المؤسسة الدينية، وضعف تأثير المفكرين والدارسين والباحثين خارج هذه المؤسسة، بالرغم من أهمية منجزهم وريادته، ففي مراجعة عاجلة لحركات تجديد الفكر الديني الفاعلة والمؤثرة في تاريخ الأديان، والتي امتدت وترسخت عبر الزمان، نجد الحركات المشتقة من المؤسسة الدينية، والمتولدة من الخميرة ذاتها، كحركة الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوتر داخل الكنيسة هي ما أحدث منعطفاً

وتحوُّلاً حاسماً في تقاليد ونظام المؤسسة الدينية، ويظل على الدوام صوئها مسموعاً ومؤثراً في المؤسسة.

إصلاح المسجد لا يتحقق إلا حين ينبثق من داخل المسجد، وإصلاح التعليم الديني في الحوزة لا يتم إلا عندما ينطلق من الحوزة، لكيلا يفتقر الإصلاح للمشروعية، وتبعاً لذلك كي يتوافر له حامل اجتماعي. بينما لا تجد الدعوات والكتابات في الإصلاح من خارج المؤسسة الدينية حاملاً اجتماعياً يعتنقها ويتبناها ويتفاعل معها داخل المؤسسة، ويستخدم الإمكانات التي يتيحها له انتماؤه للمؤسسة الدينية، كالمنابر والشعائر والمواكب ودور العبادة في التثقيف على المفاهيم والمقولات والرؤى والأفكار التي تدعو إليها. لا أعني بـ «المشروعية» هنا المفهوم الميتافيزيقي أو الغيبي أو الفقهي، بل أعني المفهوم السوسيولوجي والأنثروبولوجي، أي إن خطيباً على منبر بوسعه تعبئة وتحريض المستمعين على اعتناق آرائه مهما كانت، تبعاً لما يمنحه المقام الذي يصدر عنه حديثه من مكانة وقيمة ومشروعية. بينما لا يمتلك المفكر والباحث خارج المؤسسة الدينية ما يمنح آرائه هذه القيمة الرمزية والمشروعية.

قد لا تكون هذه الفكرة محببة لدى بعض المنشغلين بدراسة ونقد الفكر الديني، المنحدرين في تكوينهم الفكري من خارج المؤسسة الدينية، ولعلّ بعضهم يرى فيها تقليلاً من دورهم، إلا إنني أرى أنّ الواقع التاريخي لمسيرة الإصلاح يناهز لصالح هذه الفكرة.

في النهاية، تبدو هذه الملاحظة سديدة إذا بقيت مجتمعاتنا في بنيتها الاجتماعية، وفي مصادر تكوينها العلمي والثقافي على ما هي عليه الآن. نعم، في ظل نظام تعليمي جديد، ولا سيما الجامعي منه، أكثر حداثة وتنوعاً وعمقاً مما نجده اليوم، من الممكن توقُّع دور للنخب العلمية المشار إليها أكبر وأوسع.

(٥) المؤسسة الدينية التقليدية

سؤال: في نظركم ألا تشكل المؤسسة الدينية في نمطها التقليدي جزءاً لا يتجزأ من تحويل الدين إلى نسق أيديولوجي تراثي مغلق، ينتصر فيه أصحابه للمؤسسة الدينية التي ينتمون إليها على حساب المشترك الإنساني؟

جواب: أشرت إلى أن تحويل الدين إلى نسق أيديولوجي تراثي مغلق، خطيئة الإسلام السياسي. لو طالعت أدبيات الجماعات الدينية تخلص إلى أن مضمونها المشترك يتلخص في اختزال الدين في الأيديولوجيا، وتحويل تراثنا إلى أيديولوجيا. الأيديولوجيا ضيقة مغلقة، الدين عابر للأيديولوجيا. تحويل الدين إلى أيديولوجيا، يعني اختزال الدين في بعد واحد، واستيعابه لكل ما هو دنيوي خارج مجاله. حين يتحول الديني إلى دنيوي يمسي لاهوتاً للتحريض والمقاومة، وتختلط الحدود بين ما هو ديني وما هو غير ديني، فيجري تدين الدنيوي، وتعميم الفهم الديني لكافة حقول المعارف البشرية، وتدين المعرفة في خاتمة المطاف يفضي إلى التضحية بالعقل والخبرة البشرية المستقلة عما هو ديني.

ليس من الصواب اتهام المؤسسة الدينية التقليدية وتوريثها فيما انتهى إليه حالنا اليوم. وقائع تاريخ الإسلام الحديث والمعاصر تدل على براءة هذه المؤسسة من «تحويل الإسلام من ثقافة إلى أيديولوجيا» كما يدعو علي شريعتي. الإسلام السياسي هو من فعل ذلك.

الوثيقة الصادرة عن الأزهر في يونيو ٢٠١١م، لا تدعو إلى أي شكل من أشكال «الدولة الدينية»، تحدثت بصراحة عن: «دعم تأسيس الدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة، التي تعتمد على دستور ترتضيه الأمة، يفصل بين سلطات الدولة ومؤسساتها القانونية الحاكمة. ويحدد إطار الحكم، ويضمن الحقوق والواجبات لكل أفرادها على قدم المساواة، حيث تكون سلطة التشريع فيها لنواب الشعب ...» وهكذا أعلنت المرجعية الدينية للشريعة في النجف أنها تدعو لدولة غير دينية، تستند المشروعية فيها إلى الشعب، كما ورد ذلك بوضوح في نص مدون لآية الله السيستاني في حوزة النجف، والذي جاء فيه: إن «شكل العراق الجديد يحده الشعب العراقي، بجميع قومياته ومذاهبه، وآلية ذلك هي الانتخابات الحرة المباشرة ... وأما تشكيل حكومة دينية على أساس فكرة ولاية الفقيه المطلقة فليس وارداً مطلقاً»^٢ وفي معرض بيانه لمهمة رجال الدين في هذا العصر، يذهب إلى أنه «لا يصح أن يُزجَّ برجال الدين في الجوانب

^٢ الخفاف، حامد، النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية، بيروت، دار المؤرخ العربي، ٢٠٠٧م، ص ١٩٢، ٢٢٩-٢٣٠.

الإدارية والتنفيذية، بل ينبغي أن يقتصر دورهم على التوجيه والإرشاد والإشراف على اللجان التي تتشكل لإدارة أمور المدينة وتوفير الأمن والخدمات العامة للأهالي.^٤ لم تنبثق الجماعات الدينية عن المؤسسة الدينية التقليدية. جماعة الإخوان المسلمين لم يؤسسها أحد من رجال الأزهر، لم تولد الحركة في أروقة هذه المؤسسة العريقة، وإنما أسسها حسن البنا في الإسماعيلية، وهو لم يتخرج في الأزهر. وحتى اليوم، لم يتقلد منصب «المرشد العام» أزهرى. أما المرشدون الذين تعاقبوا بعد حسن البنا حتى اليوم: «حسن الهضيبي، عمر التلمساني، محمد حامد أبو النصر، مصطفى مشهور، محمد مأمون الهضيبي، محمد مهدي عاكف، محمد بديع»، فليس فيهم أحد تخرج من الأزهر، أو كان متخصصاً في الشريعة والدراسات الدينية.

وهذا هو حال الجماعات الأخرى، حزب التحرير أسسه تقي الدين النبهاني في القدس، والنبهاني لم يتعلم في المؤسسة الدينية التقليدية. الجماعة الإسلامية في باكستان أسسها أبو الأعلى المودودي، وهو أيضاً لم يتخرج في المؤسسة الدينية التقليدية. جماعة النهضة التونسية أسسها راشد الغنوشي، وهو أيضاً لم يتخرج في الزيتونة، ولم يتخصص في الدراسات الدينية. وهكذا لم يتخرج في المؤسسة الدينية معظم الرجال المؤسسين للجماعات الإسلامية الأخرى، سواء كانت شيعية أو سنية. وحتى لو عثرنا في مرحلة التأسيس على بعض الفقهاء المعروفين، كما في بعض الحركات الإسلامية الشيعية، فسرعان ما يغادرونها بعد مدة قصيرة، فيتولى قيادتها وتوجيهها مهندسون وأطباء، ومتخصصون في العلوم الطبيعية غالباً، لا علاقة لتكوينهم بالدراسات الدينية ودراسة الشريعة. وحتى اليوم يقود «القاعدة» الطبيب أيمن الظواهري. أما المرشد الحالي للإخوان المسلمين فهو الطبيب البيطري محمد بديع.

ولو راجعنا تكوين زعامات هذه الجماعات فلن نعثر على فقيه مكرس أو رجل دين مشهور اليوم في قياداتها. معظم القيادات تخرجوا في تخصصات الطب والهندسة والعلوم الطبيعية، والعلوم والمعارف التي لا صلة لها بدراسة وفهم الدين والشريعة والتراث.

ومن الطريف أن أتباع هذه الجماعات كأنهم يتنبهون إلى هشاشة الثقافة الدينية والفقهية للمؤسسين والمرشدين، فيعملون على تغطية ذلك بإضفاء لقب «شيخ» على

^٤ الخفاف، حامد، المصدر السابق، ص ٣٠٧-٣١٠.

هؤلاء عند ذكرهم وتداول أسمائهم، فيصفونهم هكذا: «الشيخ البنا، الشيخ المودودي، الشيخ الغنوشي ... إلخ». لقب الشيخ بمثابة قناع يستغفل الناشئة، ويغطي على هشاشة الثقافة الدينية والفقهية لأولئك المؤسسين والمرشدين.

أدق تفسير عثرتُ عليه لهذه الظاهرة هو ما قاله الفيلسوف الشهير مارتن هيدغر: «العلم لا يُفكر»، بمعنى أن العلوم الطبيعية ليست علومًا للتساؤل والتشكيك والتأمل والتفكير والتحليل والتأويل والفهم، لأن القوانين الطبيعية تُكتشف وتطبق، وهي جزمية لدى دارسيها، فلا تتدرب أذهانهم على الظن والتخمين والتشكيك والتساؤل، خلافاً للفلسفة والعلوم الإنسانية.

(٦) إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين

سؤال: صدر لكم كتاب بعنوان «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين» ماذا عن هذا الكتاب؟ وماذا تعنون بالنزعة الإنسانية؟ هل المقصود بالإنسانية التصور الغربي؟

جواب: يتناول هذا الكتاب الحدود بين المقدس والديني، وينقد عمليات إفراغ الدين من مضمونه وتحريف هدفه، عبر اختزال الدين بالأيديولوجيا. ويشدد على أن وظيفة الدين هي إنتاج المعنى، كما أن نمط إنتاج الآلات ووسائل الإنتاج المادية مادي، فإن نمط إنتاج الدين يرتبط بالمعنى، أي إنه يخلع المعنى على ما لا يمكن أن تمنحه الوسائل والأدوات الأخرى التي يمتلكها الإنسان معنًى. ويتنوع هذا المعنى حسب تنوع الظروف والأحوال، واستعداد الأشخاص الروحي، ومستوى اطلاعهم على الفكر الديني، ووعيهم الحياتي وثقافتهم. بعبارة أخرى: إن المعنى الذي يخلعه الدين على الحياة، حياتنا نحن البشر، يتوقف في تفسيره وأبعاده وشموله ومجالاته على رؤيتنا للوجود البشري ومعناه وحدوده وإمكاناته، فقد يُعظم ويُبجل هذا الوجود ويُحتفى به، حتى يُجعل منه غنيًا في «كل شيء» عن «كل شيء» ما عداه، فينتهي إلى موقف إلحاديٍّ فيما يتعلق بالدين. في المقابل قد يحط من قدره، فيُعتبر تافهًا وضحلًا، فتبدو له حتى عبادة الأوثان شيئًا مهمًا وخيرًا، بل وضروريًا. وقد تتشكل نظرة متوازنة — بحسب المؤمنين بالديانات — بشأن هذا الوجود، فيعود للدين وظيفة ومعنى يشغله في تفسيره أو توجيهه.

النزعة الإنسانية في الدين في أعمالٍ هي الإنسانية الإيمانية، مفهوم الدين فيها غير الدين المستلبة فيه إنسانية الإنسان. ما أعنيه بـ «الإنسانية في الدين» في عنوان هذا الكتاب:

الخلاص والتحرر من «نسيان الإنسان» في أدبيات الجماعات الدينية، والاعتراف ببشريته ومكانته في الأرض، وتصحيح نمط علاقته بربه، وتحويلها من صراع مسكون بالخوف والرعب والقلق، إلى علاقة تتكلم لغة المحبة، وتبتهج بالوصال مع معشوق جميل. أشرتُ إلى أنَّ هذا الكتاب لا يَعُدُّ بأجوبة، وإنما يهتم بطرح الأسئلة، حتى عبَّر عنه أحد الباحثين ممن نشر مراجعةً نقديةً له بأنه: «كتاب في التساؤل».^٥ إن هذا الكتاب يحرص على تنمية رُوح التفكير النقدي، الذي يفضي بدوره، وبنحو متواصل للتساؤل المستمر، وتدريب التفكير على عدم الكفِّ عن التحري وفحص المسلّمات. ولا يتجاوز ذلك إلا بمقترحات وافتراضات وآراء، يعرضها للنقاش والحوار والتفكير. إنه محاولة للتفكير خارج الأسيجة التقليدية، ودعوة لمغادرة القطيعات واليقينيات والجزميات، وتكرار المكررات وشروح الشروح التي عطلت التفكير الديني.

التراحم والمحبة والسلام أسمى أهداف الدين

سؤال: يُنظر للدين أحياناً على أنه مصدر للتصادم الاجتماعي، فهل هذا صحيح؟
أليس من غايات الدين تكريس قيم العفو والرحمة والمحبة؟

جواب: نفي المختلف وعدم احترامه ليس غريباً في تراث ولاهوت الأديان، مقولات «شعب الله المختار ... لا خلاص إلا بالكنيسة ... الفرقة الناجية»، وما يماثلها في تراث الأديان الإبراهيمية، أغرقت أتباع الأديان في علاقات صراعية مأزومة. «الفاتيكان الثاني ١٩٦٢-١٩٦٥م» استطاع أن يتحرر من لاهوت القرون الوسطى، ويعترف بـ «خلاص خارج الكنيسة».

علم الكلام، والفقه المنبثق من المقولات الاعتقادية الموروثة، يتضمن مجموعة من المقولات والأحكام المشهورة التي تحدد نمط التعامل مع المختلف في المعتقدات والآراء، كما في «أحكام الارتداد، أحكام أهل الذمة، أحكام أتباع الأديان غير السماوية»، وغير ذلك، مما يجعل أتباع الديانات في مرتبة أدنى من المسلم في أوطاننا.

معظم المنخرطين في الجماعات الدينية يفتقرون للخبرة بعلوم الدين، فيكثرون عبارات يُلَقِّنونها من أدبياتهم المبسطة تشي بافتقارهم للتكوين العميق بالتراث، ويقولون

^٥ إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين: كتاب في التساؤل، إسماعيل شاكر الرفاعي، قضايا إسلامية معاصرة،

كلاً في منابرهم ومقالاتهم وأحاديثهم، يشدد على مفهوم فقهيٍّ للحرية الدينية، يحاكي مفاهيم الحريات الليبرالية، ومفهوماً للحقوق يستنسخ «الميثاق العالمي لحقوق الإنسان» الذي ينص على تساوي البشر بقطع النظر عن معتقداتهم وأجناسهم. مَنْ يعرف الفقه جيداً يلاحظ أن الأحكام الفقهية لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي تنفي ذلك.

مثلاً يكون الدين منبعاً للتراحم والمغفرة والعفو والمحبة، هو أيضاً منبع للصراع والعنف والإرهاب والقتل، ففي اللحظة التي أكتب فيها يسقط في وطني العراق اليوم ٤٠٠ قتيل وجريح تقريباً. اليوم هو عيد الفطر لسنة ٢٠١٣م، وهو مناسبة دينية احتفالية اجتماعية إنسانية ثقافية، يبتهج فيها المسلمون ويمرحون ويفرحون، غير أن بعض الجماعات الدينية تسقي سموم مفاهيمها وفتاواها ووعودها للشباب، ليمسي كل منهم انتحارياً، يطمح بلقب «شهيد»، هذا اللقب المشبّع بمضمون قيمي رُوحِي غيبي رمزي، يحقق للانتحاري الخلاص النهائي حين يظفر به. هكذا، يسقط أبناؤنا في شراك هذه الجماعات، وينحرون أنفسهم بتفجير المساجد وبيوت العبادة والأسواق والمؤسسات المجتمعية، ابتغاء وجه الله، والفوز برضوانه، والظفر بالنعيم الأبدي، والخلود في الجنة! نحن على الدوام نحاسب الانتحاري المباشر، وننسى السبب، ننسى ذلك الفكر الذي عمل على غسيل مخّه وتجنيد، الذي نعثر على مثاله القبيح فيما تغرقنا فيه بربواغندا بعض القنوات الفضائية الطائفية، والذي يفضي بطبيعته إلى إنتاج خيال مغلول أيديولوجياً، يشعر معه المرء بأنه هو فقط دون غيره، الذي يكون الله دائماً معه، لا مع غيره من المبتدعة والزنادقة والهرطقة. ذلك أنه يرى نفسه: الأخلاقي، صاحب الضمير اليقظ، البريء، المنصف، العادل، النبيل، المتفوق في معتقده. هذه الوثوقيات هي ما تسمي رُوحَه، بمختلف أنماط: التعصب العنيد، الكراهية المتصلبة، الفتك البشع، وتجرده من أي شعور بالذنب، حيال انتهاكاته لكرامة الناس — خارج قبيلته وحزبه وطائفته — واستهتاره بحقوقهم، وعدوانه عليهم.

الدين هو الدواء وهو الداء، هو المرض وهو الشفاء، هو السم وهو الترياق. هكذا كان وما زال أثر الدين في مجتمعاتنا، لم يتراجع دور الدين منذ عصر البعثة حتى اليوم، ولا نعرف في تاريخنا مرحلة أضحى تأثير الدين فيها هامشياً وضعيفاً.

الخروج من نفق التخلف شرطه الأول والأهم هو إعادة بناء فهم للدين، وتفسير بديل للنصوص الدينية يتوگأ على المناهج والمعطيات الراهنة للعلوم الإنسانية. السلام بين الأديان مقدمة للسلام بين المجتمعات، ولا يتحقق السلام بين الأديان من دون التحرر من تلك المقولات والأحكام الموروثة، وأية محاولة أخرى هي مجرد طلاء براق، سرعان

ما يتلاشى ويذوب. نحن بحاجة ماسة إلى قبول البشر كما هم، والاعتراف بهم كما هم، واحترامهم كما هم، ما دامت المواطنة هي الإطار المشترك الجامع بين أفراد المجتمع. التفكير العقلاني منبعه الفلسفة، والتجربة الروحية منبع إلهامها العرفان. ميراث الفلسفة والعرفان مكثف رؤيوي، لكن الجماعات الدينية تناهض الفلسفة والعرفان، وتشن حرباً بلا هوادة عليهما، وتحظر على أتباعها دراستهما ومطالعتهما والتعرف عليهما، بينما توجههم للموروث السلفي النصوصي المتشدد، وتهتم بتلقيهنهم مقولات مبسطة، ومفاهيم محببة، وشعارات تحث على الموت والهروب من الحياة. يقول شعارهم: «الموت أسمى أمانينا»، ويشدد على الابتعاد عن المجتمع بما يدعو له سيد قطب وما يسميه: «العزلة الشعورية»، وغير ذلك من شعارات تستفز الغرائز وتوقدها. يسكر الشباب والناشئة بهذه المقولات والشعارات، فتتعطل إرادتهم، وتُشل عقولهم، ويتعرضون إلى هشاشة أخلاقية، وشيزوفرينيا تجاه المختلف في المعتقد، وتنفجر معها مشاعرهم وعواطفهم وأحاسيسهم بمقت العالم والحنق على الآخر.

(٧) آفاق الاجتهاد والتجديد في قضايا إسلامية معاصرة

سؤال: كان لكم الفضل في إصدار مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» منذ سنة ١٩٩٧م حتى الوقت الحاضر، وهي مجلة رائدة فريدة من نوعها، من حيث القضايا والملفات التي عالجتها. فماذا عن هذه التجربة منذ نشأتها وحتى الوقت الحاضر؟ وما الرسالة التي يهدف إليها هذا المشروع؟ بصيغة أخرى، ما تقييكم للدور الذي لعبته مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» منذ إصدارها في تعميق سؤال تنوير التجديد الفكري؟

جواب: قضايا إسلامية معاصرة مجلة فكرية مستقلة، تُعنى بدراسة فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، والاستيعاب النقدي للتراث وللمناهج الحديثة في الفلسفة والعلوم الإنسانية، ومواكبة مختلف المعطيات الجديدة للمعارف البشرية، وتوظيفها في بناء فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، وفتح الاجتهاد في كل علوم الدين. تصدر اليوم في بغداد وبيروت عن مركز دراسات فلسفة الدين. صدرت المجلة سنة ١٩٩٧م، وأكملت حتى اليوم ٧٦ عددًا متخصصًا، كل عدد أو مجموعة أعداد تبحث أحد المحاور الأساسية لما تهدف إليه قضايا إسلامية معاصرة ببناء فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد. صدرت قضايا إسلامية معاصرة خارج العراق، تعبيرًا عن أحلام وتطلعات بتجديد واجتهاد

وإعادة بناء الفكر الديني، بما يواكب متطلبات العصر ووتيرة التغيير المتسارعة في عالمنا، بعد أن لبثت تلك الأحلام عَقْدًا من السنين، يتداولها في حلقات نقاشية نخبة من الدارسين العراقيين في الحوزة العلمية في قم، وسبققتها سنة ١٩٩٤م مجلة نصف سنوية باسم «قضايا إسلامية»، أصدرتها بتمويل الصديق المرحوم الشيخ مهدي العطار، ثم توقفت بعد ثلاث سنين، فكان توقفها إيذانًا بانطلاق «قضايا إسلامية معاصرة»، بموازة مجموعة سلاسل كتب، طُبِعَ منها مائتا كتاب تقريبًا. وأعلنت عن تأسيس «مركز دراسات فلسفة الدين» مطلع الألفية الجديدة في بغداد.

أدركت هذه الدورية أن مهمتها تتلخص في: الانتقال من القول إلى الفعل، والكف عن الاستغراق في الكلام، وترديد الشعارات، من دون أية مبادرة جادة لتحريك ما هو ساكن، فتمحورت جهودها حول الإشكاليات الراهنة للفكر الديني، والآفاق المعاصرة والمستقبلية للاجتهاد الشامل في مختلف حقول المعرفة الدينية، بنشر كتابات الباحثين والمفكرين المتخصصين في ذلك، سواء كانت باللغة العربية، أو عبر ترجمتها من لغات أخرى.

وقد رفضت استثناء عالم الإسلام من توظيف مناهج العلوم الإنسانية الحديثة في دراسة وتحليل الظواهر الدينية والاجتماعية، فاقتحمت حقلاً يحذر بعض المهتمين بالدراسات الإسلامية من التعاطي معه، بينما ينظر إليه آخرون بارتياح وخشية. تخصصت بدراسة فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، وحرصت على المراجعات النقدية والحوارات والنقاشات لمختلف المقولات والمفاهيم والروى المتداولة في المعرفة الدينية، ولم تتحيز لباحث أو مفكر وتدعو لمقولاته، وعادةً ما أردفت نشر أية رؤية خلافية بما ينقدها ويدل على رفضها؛ ذلك أنها تنشأ الاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة، وتحسب أن المصالحة مع التاريخ والجغرافيا يكفلها وعي الماضي والحاضر والمحيط الذي نعيش في فضائه.

خطاب هذه المَجلة تخصصي منذ عدها الأول، مضافاً إلى أن الدعاية لها والإعلان عنها ضئيل، ما منعها من التواصل مع طيف واسع من القراء، وكأنها أضحت محدودة التداول؛ ما ضيق مجال توزيعها وحضورها، والتعرف إليها، والكتابة عنها، حتى الإحالات المرجعية في البحوث والمؤلفات والأطروحات الجامعية إليها لا تتناسب مع ما تضمه صفحاتها من دراسات ومساهمات وآراء متنوعة.

يتساءل جماعة من المهتمين بقضايا إسلامية معاصرة عن كيفية تحريرها ومكتبتها وعدد المحررين العاملين فيها، وميزانيتها السنوية وحجم نفقاتها ومنابع دعمها

وتمويلها، وما تمتلكه من إمكانيات ووسائل تتيح لها التواصل مع أبرز المتخصصين في الفكر الديني واستكتابهم وإثراء ملفاتها بدراساتهم، ومبلغ المكافآت المدفوعة لما يُنشر فيها، بينما يُبدي آخرون دهشَهم من سقف الحرية الواسع في موضوعاتها، واتساعها لاستيعاب مختلف المواقف التحديثية والمحافظة، مما تضيق به الدوريات الإسلامية الأخرى، وقدرتها على تخطي «الطائفية الثقافية» والانفتاح على مختلف الأقلام، في عصر يطغى فيه الاستقطاب الطائفي، ويتعاضم الصراع المذهبي، بنحو يتورط فيه ليبراليون وإسلاميون في الدفاع عن هذه «الطائفية»، ولا يغيظهم تجاهلها للحريات والحقوق.

مَجلة «قضايا إسلامية معاصرة» فضلاً عن افتقارها إلى مكتب ومبنى، فإنها لا تتوافر لديها ميزانية، أو ممتلكات وأوقاف خاصة بها، ومساهمات الكُتّاب فيها تطوعية، ولا تتم عملية التحرير فيها في مكان واحد، فتحريرها وطباعتها وتوزيعها يجري في أكثر من بلد، وفريق تحريرها يتألف من «عائلة»، تتولى فيها الأم انتزال الجبوري سكرتارية التحرير منذ العدد الأول، بينما يتولى الابن د. محمد حسين الرفاعي الإخراج والتنظيم، ويشرف الأب على التواصل مع الكُتّاب، واقتراح محاور وموضوعات كل عدد، وإدارة عملية التحرير، وإجراء الندوات والحوارات، غير أن ذلك لم يمنعها من الاستمرار لمدة ربع قرن وما زالت تصدر، بالنهج الذي اختطّته، وبكفاءة فكرية عرفها بها المتابعون لها.

يتفق جماعة من المتابعين لهذه الدورية، من باحثين ودارسين ومهتمين بدراسة الاجتماع الإسلامي، وما يسوده من ظواهر دينية وثقافية، على أنها تغلبت على التفكير داخل إطار المفاهيم والآراء الموروثة، واشتقت لنفسها نهجاً لا يتطابق مع ما هو متعارف عليه في الأدبيات الدينية المتداولة، واخترت مجالات غير مُفكّر فيها، وأحياناً ممنوع التفكير فيها.

تغلب على نمط الكتابة فيها استفهامات تتناسل منها استفهامات فرعية، خرجت من الدوائر القارّة الساكنة في التفكير الديني، وحاولت أن تتخلص من الجزمية، وتصوغ رؤية تقدمها للنقد والنقاش، من دون أن تبشر بها، أو تدعو إلى قبولها والاعتقاد بها وتبنيها.

التقليد الذي أرسّته «قضايا إسلامية معاصرة» عملت على محاكاته بعضُ الدوريات الإسلامية، فأضحت الـ «معاصرة» عنواناً توشّحت به أكثرُ من مجلة فصلية صدرت فيما بعد، ولاحقت تلك المجلات الإشكاليات ذاتها، وانفتحت على نصوص ظلت منفية تحذر بعضُ المطبوعات من التعاطي معها.

ملحق ١: نقاشات^١

^١ أهم المقالات النقدية لكتاب الدين والظمأ الأنطولوجي، يتلو كل مقالة منها جواب المؤلف.

منهجية عبد الجبار الرفاعي

فالح مهدي^١

لقد كُتِبَ الكثيرُ عن عبد الجبار الرفاعي، وهو يستحق دون ريب عبارات الثناء والتقدير التي وردت في كل تلك الكتابات. لم تكن تلك الكتاباتُ بدافع الإطراء والمديح لذلك الرجل دمث الأخلاق، المفكر الذي ينزع إلى أنسنة الدين، وإنما كانت تتلاقى مع أطروحات الكتاب.

في قراءتي هذه سأغرد منفردًا، اعتمادًا على منهجي الذي يدرس الظاهرة الدينية في ضوء المكان. من المؤكد هو أنني لم أقرأ كلَّ ما كُتِبَ عن عبد الجبار الرفاعي، إنما، وفي ضوء ما كتبه عنه أصدقاؤه وتلامذته ومريده، وفي ضوء ما قرأتُ من نقدٍ ومراجعاتٍ لعمله، يضعنا عبد الجبار الرفاعي من البداية ودون مواردٍ أمام إشكالية الكتاب الأساسية، والمتمثلة بالفقر الوجودي لعالم لا دين فيه. ففي الصفحة ٦ يذهب إلى الآتي: «الفقر الوجودي حقيقة يتفق عليها الكثير من الفلاسفة والمتصوفة والعرفاء، لكن ربما يقال: لماذا الدين هو سُلَّم الكمال لا غيره؟» ويستمر في طرح الأسئلة. وفي تلك الفقرة نفسها يتساءل عن دور الفنون والآداب في الحدِّ من ذلك الظمأ، ويشير إلى أن المعرفة والشوق إلى الإبداع ذات أهمية قصوى لكي يحسَّ الكائن الحي أن لوجوده معنى.

^١ أكاديمي وباحث عراقي مقيم في باريس. جريدة المدى «بغداد»، ١٧/٧/٢٠١٦م.

في ضوء ثقافته وسعة أفقه لم ينكر أن لكل ذلك أثرًا في إغناء الوجود الإنساني، إنما وفي تلك الصفحة نفسها يؤكد: «لكن ذلك كله أيضًا لا يغنيه عن الحاجة إلى الدين، ولا يكون بديلًا عن الدين، وإن قدّم له شيئًا مهمًا يهبه الدين ...».

كما أشرت ليس من أخلاق عبد الجبار الرفاعي المخاتلة واللعب بالكلمات، فهو أمين أشد الأمانة إلى ما يعتقد أنه صحيح. لذا فإن جوهر كتابه مع تعدّد مقالاته يصبّ في الدفاع عن الفكرة القائلة: ليس هناك من حياة تستحق العيش دون إيمان ودون دين. تلك المقولة تجد صداها وجوهر وجودها في الحيز العمودي، ذلك أن الدين بوصفه مفهومًا وفهمًا للكون، تفسيرًا وتأويلًا وأيديولوجيًا، طقوسًا ومعابد، من نتاج ذلك الحيز. أما الحيز الأفقي فهو فقير في إنتاج عقائد ماورائية، فالموجود من عقائد وأديان في العالم المعاصر من بنات الحيز العمودي.

عبر الكاتب بأمانة عن ثقافة ذلك الحيز الذي هو جزء منه. لذا فإننا لن نجد صعوبة في فهم عبارة: الدين سلّم الكمال، ولا يمكننا أن نتخيل أمرًا آخر في ضوء ثقافة المكان التي أنتجت الدين.

ثقافة عبد الجبار الرفاعي الواسعة والمنفتحة على كلّ النواذ، لم تمنعه عند الكلام عن الإنسان، من اللجوء إلى التعميم، إذ نجد في الصفحة ٨ ما يلي: «الإنسان يبحث عما يتجاوز الوقوف عند سطوح الأشياء والاكتفاء بظواهرها ... إنه يفتش على الدوام عما هو أبعد مدًى ... إنه في توقّ لاكتشاف «معنى المعنى» ...»

عن أي إنسان يتحدث عبد الجبار الرفاعي هنا؟ فهو لم يأت إلى هذه الدنيا يوم أمس، بل إن تجربته في الحياة، وفقر حال والديه وَضَعَه أمام سكتين، إما أن ينتقم من ذلك الماضي، ويتحول إلى كائن رخيص، أو أن يترفع عن كل ذلك. ودون تردّد اختار السير في السكة الثانية، حيث تجد في سلوكه حبه للإنسانية، ترفّعه، موضوعيته، قدرته الهائلة على التسامح والتسامي. إنه على دراية من أن عبارة إنسان تضم تحت جناحيها مشارب واتجاهات، ميولًا ومواقف، أذواقًا وحساسيات ... إلخ، بيد أنه لم يتوان عن استخدامها بمعناها المطلق.

عندما تلتقي به يُذهلك حكمه على من يعرفهم، دون أن يتخلّى ولو لِهَنِيْهَةٍ عن موضوعيته وِرْقَتِهِ، فيقول: إن فلانًا متمكن بَيْد أنه وعرف في سلوكه، وإن فلانًا مع أن الدنيا فتحت له أبوابها إنما بقي يعاني من عقدة نقص الأقليات ... إلخ.

استعماله لمفردة «إنسان»، وعلى ذلك النحو، غير دقيقة في تقديري، لا اجتماعياً ولا أنثروبولوجياً، ولا ثقافياً ولا نفسياً. عبد الجبار الرفاعي على دراية بأن الناس مشارب واتجاهات، وليسوا سواسية كأسنان المشط، لا في سلوكياتهم، ولا في ردود أفعالهم، واندفاعاتهم، ورهافة حسهم، وتألق ضمائرهم، واستعدادهم لبيع أنفسهم ... إلخ.

لم يكتفِ بذلك، بل ذهب إلى مقولة متمثلة بشوق ذلك الإنسان إلى البحث عن معنى المعنى! لا أعرف ماذا يعني الرفاعي بمعنى المعنى؛ ذلك أن البحث عن المعنى وحده أمر شاق من الناحية المنهجية، فما بالك بمعنى المعنى؟

منهج ذاك أدى به إلى إيجاد مصطلح أطلق عليه «الأنا الخاصة»، إذ يبدأ القسم الأول من كتابه بتعريف تلك الذات، وفي ضوء منطق وعقلانيته، يقوم بتعريفها على النحو الآتي: «وإنما نريد بها الذات الفردية والهوية الشخصية والتي هي قوام الحياة الباطنية للكائن البشري. فمن دونها يفتقد كل إنسان ذاته ويصير نسخة مكررة متطابقة مع نموذج محدد مصاغ سلفاً ...»

في تقديري أن الذات والتي بطبيعتها شخصية ليست الهوية التي أطلق عليها الرفاعي «شخصية»، ذلك أن مفهوم الإنسان عن نفسه يبدأ وينمو ويتفاعل وينضج في ضوء تجاربه ومراراته وخيبات أمله، أو إحساسه المرضي والنجسي المتمثل بتضخم تلك الذات. هذا الشعور ينبع من إدراك الفرد لوجوده وكيونته. البعض يعرف الذات بوصفها إناءً يستقر فيه الوعي أو الشعور والاستجابات لخبرات وتجارب تنطوي على ألم وسرور. عملية التفاعل تبدأ عندما يقوم المرء بوعي تلك الذات كموضوع، أي إدراكه لنفسه بنفسه وتقييمه لها، أو الفكرة التي يكونها الفرد عن نفسه.

أما الهوية، فهي كموضوع مستقلة عن الذات ومرتبطة بالثقافة والمكان، التاريخ والجغرافيا، التقاليد والعادات. وتعرف بوصفها مجموعة القيم والمثل والمبادئ التي تقوم عليها الشخصية الفردية والجماعية. فبدون هوية لا يستقيم أمر الذات، إذ إن هناك علاقة دياكتيكية بين المفهومين ولا يقوم أحدهما دون الآخر. هوية الفرد هي لغته وثقافته وتاريخه. الهوية مرتبطة على نحو لا فكاك منه بمفهوم الثقافة.

ولا يغفل الكاتب هذا المفهوم، فيبذل جهداً واضحاً لتطويره، فنجده يقول: «لا تبدأ الحياة الإنسانية الحقيقية إلا عندما تتحقق وتوجد الذات الشخصية، وهذه الذات لا تتحقق من دون فعل ... الذات البشرية وجودها وصيرورتها الحرية، وحيث لا حرية تنطفئ الذات ...»

وقبل الحديث عن الحرية، تنبغي الإشارةُ إلى أن الذاتَ البشرية لا تتحقق دون أن يكون لها وجود، لذا فالأصوب هو أن الحياةَ الإنسانيةَ لا تبدأ إلا عند وجود تلك الذات أولاً وتحققها ثانياً.

لا يكتفي عبد الجبار الرفاعي بذلك، بل ربط ما بين الذات والحرية وتوصل إلى نتيجة مفادها «وحيث لا حرية تنطفئ تلك الذات». إذا أخذنا تلك المقولة العميقة على نحوٍ مطلق، نجد أنها سليمة. بيد أننا أمام كاتب مؤمن، وهو يعلم قبل غيره أن الإيمان والدين، لا سيما في الأديان التي لم تخرج من ماضيها ولم تقم بقراءة جادة ونقدية لكثير من الطقوس والمفاهيم، يحدُّ من تلك الحرية.

الكاتب يصر على مسألة الشعائر والطقوس، إذ يذهب إلى الآتي: «لا يتكرس الاعتقاد، وينتج الإيمان، من دون العبادة والطقس الخاص بهذا الدين. ليس هناك اعتقاد، وإيمان منبثق عنه، من دون تقليد محدد للعبادة. لا إيمان بلا حدود وعبادات وشعائر وسنن مرسومة. لا إيمان إسلامياً بلا صلاة إسلامية ...»

في هذه النقطة بالذات، اختلف كلياً مع عبد الجبار الرفاعي، في قناعاتي أن الدين منتج من المنتجات الأساسية للحيز الدائري. الطقس فعل أيديولوجي، فرضته العقلية الدائرية، قائم على المقايضة «أعطني لأعطيك». ولو نظرنا إلى ثقافة عصر الصيد والعصر الزراعي والذي لا يزال قائماً، نجد أن مفهوم المقايضة جليٌّ ومن الأسس الجوهرية لمفهوم الدين والإيمان، ففي كتابي القادم: «البحث عن جذور الإله الواحد، نقد الأيديولوجية الدينية» دراسة عن هذا المفهوم.

عبر مفاهيم الطقوس والصلوات يقوم عبد الجبار الرفاعي بإعادة بناء الإله الدائري. إله الكون لا يحتاج إلى طقوس وعبادات.

الرفاعي على علم بأن التفكير يتوقف عن ممارسة نشاطه عندما تغلق الأسئلة المفتوحة، وهو على يقين من انهيار الأيديولوجيا أمام تلك الأسئلة، إلا إنه لا يعتبر الطقوس والصلوات فعلاً أيديولوجياً، بل يراها من ماهية الدين وجوهره.

ولإثبات وجهة نظره يخصّص صفحات معظم هذا الكتاب للتفريق بين الدين والأيديولوجيا، ففي الفصل المخصّص لنقد شريعتي نجده يقول: «إن ما أفضت إليه أدلجة الدين هي عبودية الإنسان للأيديولوجيا، واستلاب الأيديولوجيا لروحه وقلبه وعقله، وإقحامه في أحلام رومانسية ووعود خلاصية موهومة». لو كان الكلام متعلقاً بالأيديولوجيات فحسب لأعلنت إعجابي بذلك الفهم المتميز، إلا إن الرفاعي يفرق بينها

وبين الدين. في حين لا يستقيم أمر أي عقيدة في تقديري دون أدلجة وطقوس وعبادات في مجال الدين، مسيرات ودعايات، إعلام وثقافة، كبش فداء «الطقس ديني إلا إن الفاشية والنازية والستالينية حوّلته إلى طقس علماني، وذلك بإيجاد أعداء وتشخيصهم ومن ثم تصفيتهم، وقد استخدم صدام حسين هذا السلاح على نحو مفرط.»

لقد أصاب الرفاعي الهدفَ بتفكيك فكر شريعتي ونقد ما جاء فيه؛ ذلك أن شريعتي يفرق بين التشييع العلوي والتشييع الصفوي وهو مُصيب في ذلك، بيد أن تشييعه لا يمكن له أن يقف على قدميه دون أيديولوجيا. كل ما كُتب باسم هذا الرجل هو أيديولوجيا لا غير. وأكاد أكون على يقين من اتفاق الرفاعي معي في هذه النقطة بالذات.

الدين دون أيديولوجيا لا يمكنه أن يستمرّ على قيد الحياة. الدين كما يؤكد الرفاعي نفسه إيمان ومعتقدات وطقوس وعبادات، وهذا يعني الخضوع لمشيئة رب أو أرباب تحيكيها المخيلة الدينية.

الدين يؤلّد أيديولوجيًا، فهناك عقيدة «تتحول إلى كتاب»، وهناك رب مهمته الأولى إنقاذ من يؤمن به. في كل العقائد (توحيدية أم تعددية) يقوم الدين بصناعة أحلام رومانسية (ينسبها الرفاعي إلى الأيديولوجيا)، ويقوم بنشر وعود خلاصية موهومة، إذ تنشأ تلك الأحلام والوعد من لحظة قيام ذلك الدين، أي لحظة التأسيس. البناء الأيديولوجي لا يبنى صروحَه من دون لحظة التأسيس تلك.

كما أن الرفاعي يقيم علاقةً بين الدين والأخلاق، مستندًا في ذلك إلى نفي الفيلسوف إيمانويل كانط «الاعتقاد النظري بالله، لكنه رأى الاعتقاد الأخلاقي به راسخًا لا يتزعزع»، ومن ثم يؤكد، وفي تلك الصفحة نفسها، أن «الأخلاق إنما تقود على نحو لا بدّ منه إلى الدين ... الإنسان لا يتحلّى بالأخلاق لأنه متدين، إنما يتدينّ لأنه أخلاقي»، حسب ما يرى كانط.

لا أعلم كيف توصل الرفاعي إلى تلك الأحكام المطلقة! من أين جاءه اليقين من أنّ الإنسان يتدينّ لأنه أخلاقي؟

عند التأمل ودراسة ما قام به عدد من أهم الباحثين في موضوع فلسفة القانون، توصّلنا إلى قناعة بأن وجود الأخلاق أملتّه ضرورات العيش المشترك. وبما أن الإنسان كائن اجتماعي، لذلك أوجد عاداتٍ وتقاليِدَ أصبحت ملزمةً بمرور الزّمن، كاحترام الآخر، رعاية اليتيم، مساعدة الفقير، احترام الأبوين ... إلخ. هذه القواعد وغيرها كثير لم تنشأ بفضل الدين بل اقتضتها الضرورات الاجتماعية والعيش المشترك.

كل ما فعله الدين هو أنه احتضنَ تلك المبادئ السامية. لو عُدنا إلى قانون حمورابي مثلاً، بوصفه الأكثر كمالاً في قوانين العالم القديم، فسنجد أنَّ حمورابي أوجدَ قانونَه لأنَّ ربَّه شَمَشَ طلب منه ذلك، لكن عند التدقيق نجد أنَّ حمورابي قام بتقنين ما وجد في قوانين السومريين قبله بمئات السنين. بل إن السومريين أنفسهم قاموا بصياغة ما اعتاد عليه القومُ في تلك اللحظات من التاريخ الإنساني.

لا أدري إذا كان يعلم الصديقُ عبد الجبار الرفاعي من أنَّ أكثر من ثمانين بالمائة من السويديين لا يؤمنون بوجود إله خالق، ولا يؤمنون بأي دين، بيد أنهم من أكثر شعوب الأرض خُلُقاً!

اللحظة الأنطولوجية أو الوجودية، تلك التي تتساءل عن جوهر الحياة الإنسانية وعن أصل الوجود، ولمَ نحن هنا، وإلى أين سنذهب مثلاً، لا علاقة لها بالأخلاق البتَّة، بل بحساسية الإنسان ورهافة حسِّه، وإلى بيئته الثقافيَّة، وإلى حيِّزه الذي وُلِدَ وترعرع فيه. قبل أنْ أنهى ملاحظاتي هذه بودي الإشارة إلى أحد فصول الكتاب، الذي يأخذ بتلابيب النفس نتيجة صدقه وعفويته وعمقه، وأقصد بذلك الفصل الثاني. فتحتُ عنوان «نسيان الإنسان»، دعانا الرفاعي لتلك الرحلة الممتعة في ماضيه، في طفولته، في عذاباته، في فقر أهله، في موت أبيه المبكر. هذا الفصل يصلح أن يكون عملاً روائياً مستقلاً، فهو ممتع للغاية.

وختاماً لم يبقَ أمام الرفاعي في تقديري سوى هدم الأسوار التي بناها بين الدين والأيدولوجيا، ليرى بأَمِّ عينيه أنَّ ذلك التفريق هو الوهم بعينه.

استغلال الأيديولوجيا للدين

عبد الجبار الرفاعي

كتب الصديق د. فالح مهدي مراجعةً نقديةً لكتابي «الدين والظلم الأنطولوجي» من منظور مختلف عن المنظور الذي أتبناه في كتابي هذا. فكتبت له: كتابتك أعتزُّ بها؛ ذلك أنها كانت أقرب للمنهج الغربي الحديث في البحث والنقد العلمي، وهو منهج يفتقر إليه الكثير من الكتابات في شرقنا العربي، التي تبتعد عن النص، وتنشغل بالكاتب أحياناً، وتنزع للمدح والثناء أو الذمّ والهجاء. كل كتابة تكشف لي ثغرات كتابتي، وتحيل إلى مرجعيّات غير مرجعيّاتي، وتحاكم أفكاري من منظور مختلف، تمنحني فرصةً لمراجعة مرجعيّاتي، وفحص أفكاري، وترشدني لنقد وثوقيّاتي وقناعاتي في التفكير والتعبير. فالح مهدي حرّض عقلي على التفكير في الإيمان خارج الإيمان، والتفكير في الدين خارج الدين، والتفكير في التدين خارج التدين، والتفكير في التراث خارج التراث، والتفكير في أفكاري خارج أفكاري.

لا أزعم أنني نجحت في التحرر من ذاتي، ليس هناك تفكير خارج الذات، كل تفكير مرآة للذات. تداخل تفكيرنا بذواتنا حتمي، يصعب عليّ عليك الفرار من أحكامنا المسبقة القابعة في أعماق عقلينا، ويتعذر علينا فهم العالم خارج رؤيتنا للعالم التي تشكّلت في سياق تربيتنا وبيئتنا وثقافتنا وديانتنا، ويشق التفكير بأفكار خارج الأفكار المترسبة في الذهن والمولودة في فضاء الدراسة والتدريس والمطالعات وخبرات الحياة، ويصعب على كل مَنْ يُفكّر عبور آفاق انتظاره.

هذه هوامش مختصرة لتوضيح أفكارى:

(١) كتاب «الدين والظلم الأنطولوجي» يشدو لحنه الخاص، خطيئته أنه لم يكرّر الأصوات المكررة في أدبيات الجماعات أو غيرها من أدبيات الجماعات اليسارية والقومية، التي يَغْرِقُ الفضاء السياسي، منذ أكثر من قرن، في مجتمعاتنا، بشعاراتها ومقولاتها ودعواتها وأحلامها وأوهامها.

«غيرُ الإسلاميين» من بعض القراء أزعجهم دفاعي الشديد عن الإيمان والدين والوحي والنبي الكريم «ص»، ودعوتي لتدينُ ينشدُ إغناءَ الرُّوح والأخلاق وتذوق الجمال. كذلك أزعج بعضهم اكتشافهم أنني كائن رُوحاني أخلاقي ميتافيزيقي مؤمن، وامتعض البعض الآخرُ من تمسُّكي بالصلاة والفرائض العبادية وتديُّني التقليدي، إذ فوجئوا بأنني ما زلت حتى اليوم، وسأبقى، ألجأً لصلاةٍ وعبادات أمِّي ونمط تديُّنها. كما أن «معظمَ الإسلاميين» أزعجهم إيماني وتفكيري الحر، ونقدي لإحراقهم الدين في قاطرة الأيديولوجيا، والصراعات على السلطة والمال والنفوذ.

لا أستطيع حين أكتب أن أزيّف تفكيري، أو أكذب، أو أتملق أحدًا. لا قيمةً لكتابة تتملّق القُرّاء. ما قيمة صوتي حين يصبح صدًى ببغاء تكررُ أصواتًا لا تفقهها. الكتابة هي الكاتب، كلُّ كاتب أصيل يكتب ذاته، وينسج من ألوان حروفه لوحةً تحيل إلى: مسبقاته ومعتقداته وفكره وأفق انتظاره وأحلامه.

(٢) الدين في مفهومي يمكن أن تستغلّه الأيديولوجيا فينقلب إلى سُمٍّ يدمر الحياة، ويحطّم الحضارة والتمدّن البشري، مثلما تستثمره بعضُ الجماعات الدينيّة اليوم. ويمكن أن يكون الدينُ مفارقًا للأيديولوجيا، كما هو دين الأمهات والآباء، ودين محبي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي وإيكهارت ... وغيرهم. يكون الدينُ عذبًا خلّاقًا، يمنحُ الحياةَ معناها، وطاقتها الحيوية الإيجابية، عبر تكريس الحياة الرُّوحية، وإثراء الحياة الأخلاقية والجمالية. لا يستطيع غيرُ المؤمن تذوّق حالاتِ الرُّوح، ويصعب عليه إدراك فضاء إشراقها وتجربة تساميتها؛ عبر وصالها بالحقّ خارج سياق الأيديولوجيا؛ ذلك أن تذوّق الحالات طريقه القلب، وما كان طريقه القلب لا يتذوقه العقل.

إن اختزال الكائن البشريّ في العقل ينطوي على تبسيط تكذّبه علومُ الإنسان والمجتمع الحديثة. نعرف المواقف النقدية الجذرية لعلم النفس التحليلي، وفلاسفة ومفكري «معهد العلوم الاجتماعية في فرانكفورت»، وغيرهم لمنطق العقل الوضعي،

وفضحهم العقل الأداتي، الذي يتجاهل اللاشعور والمتخيل والأسطورة والرمز، ويتعاطى مع الإنسان بوصفه كائنًا يسيرُه العقل فقط.

(٣) تحدث الفلاسفة والمفكرون في القرن العشرين أنَّ كارل ماركس وفريدريك إنجلز فَصَحَا تزييفَ الأيديولوجيا للوعي البشري في كتاب «الأيديولوجيا الألمانية»، وإن كانت كتاباتُ ماركس لم تتحرَّر من بصمة أيديولوجية، بل أضحت آثاره لاحقًا ضحية استغلالٍ أيديولوجيٍّ أيضًا، وَكَبْنَا بعضَ تطبيقاتها المتعسِّفة بل المتوحشة على المجتمعات البشرية في سنوات طويلة من القرن العشرين، كما فعل جوزيف ستالين، وجماعة «الثورة الثقافية» في الصين، وبول بوت في كمبوديا، الذين برَّروا في إطار المنطق الأيديولوجي الماركسيَّ كلَّ انتهاكاتِ الكرامة البشرية، والمجازر الشنيعة التي ارتكبوها.

ليس من الصواب تعميمُ منطق «الأيديولوجيا» على النبوءات والأديان قبل العصر الحديث، الذي وُلِدَ فيه هذا المفهوم، كما أشرتُ لذلك في مقدمة الطبعة الثانية لهذا الكتاب، فقد تَمَّتْ صياغةُ مصطلح «الأيديولوجيا» متأخرًا بالفرنسية، وكان استعماله لأول مرة بمعنى «علم الأفكار»، وهو المعنى الذي وضعَ له المصطلح بعد الثورة الفرنسية أنطوان ديستو دو تراسي، لكنَّ نابليون سكبهُ في قالب دلاليٍّ آخر، فجري ترحيلُ معناه منذ ذلك الحين، واستعمله بعض الفلاسفة والمفكرين والباحثين من بعده بمعنى الإدراك المقلوب والزائف للواقع. أوضحتُ أن ما أقصده بـ «الأيديولوجيا» في كتابي هذا هو نظامُ لإنتاج المعنى يصنع نسيجَ سلطة متشعِّبة لإنتاج حقيقةٍ متخيَّلة، تبعًا لأحلام تخيُّليةٍ مسكونة بعالم طوباوي موهوم. إنها عملية تزييف للحقيقة وطمس لمعناها عبر حجب الواقع، واحتكار نظام إنتاج المعنى.

(٤) لو بطل التعميمُ تبطل العلوم، العلوم تنشد التعميمَ والارتقاء من الجزئيِّ إلى الكليِّ، ومن الجزء إلى الكلِّ، ومن الخاصِّ إلى العام. لو بطل التعميمُ لاندثر التقدمُ في كلِّ معارف وفنون وخبرات ومهارات البشر، ولم تتطورْ ويهتدي الإنسان من خلالها كلُّ يوم لاكتشاف القوانين العامة للطبيعة ومعادلات النفس والمجتمع. حين يتعطل منطق التعميم لا تتعطل علوم الطبيعة فحسب، بل علوم النفس والمجتمع. في ضوء هذا يصح حديثي عن الدين وتعبيراته، بوصفه ظاهرة أصيلة عامة كلية مشتركة في الحياة البشرية. (٥) الإشارة إلى عدم تمييز الكتاب بين «الذات الفردية» و«الهوية المجتمعية»، والذي ورد في سياق تعليق على حديثي عن «الأنا الشخصية»، وبيان أنني أعني بها: «الذات الفردية والهوية الشخصية، والتي هي قوام الحياة الباطنية للكائن البشري. فمن

دونها يفقد كل إنسان ذاته، ويصير نسخة مكررة متطابقة مع نموذج محدد مصاغ سلفاً.

من الواضح أن «الهوية» لا تترادف «الذات». سياق الحديث يدل على أنني استعملتُ الهوية هنا وفي هذا المورد فقط بمعناها اللغوي لا الاصطلاحي، لذلك خصصتها بالقول بأنني أعني بها «الذات الفردية والهوية الشخصية» بغية تفسير ما أقصده. ما ورد في الفصل الأول من الكتاب يؤثر بوضوح في عباراتي للتمييز الذي أقمته بين الذات الخاصة «الأنا»، وال «هوية» المجتمعية المشتركة، كما تنشي بذلك هذه النماذج من عبارتي: «فائض هويتي يسجن ذاتي، ويصادرُ حريتي.. أنا لست أنا، يفرض عليّ انتمائي لهويتي ألا أكون أنا؛ كي تتطابق صورتني مع ما تنشده هويتي..»

(٦) نقدكم لكتاب «الدين والظلم الأنطولوجي» يستقي من رؤيتكم للعالم، وللدين؛ بوصف الدين الإسلامي كما ترون منتجاً بشرياً، وهي رؤية لا أتبناها. لا أنكر أن فهم وتأويلات وتمثيلات الدين بشرية. رؤيتكم للعالم والدين من الطبيعي أن تختلف عن رؤيتي للعالم وللدين، رؤية المؤمن يشرق بها قلبه بحب الله وتجليات جماله. أذوق تجليات جمال الله في كل شيء، أذوقها عبر تديني وإيماني. هذه الرؤية خلاصة عمر تجاوز الستين عاماً، تركز في دراسة الدين وعلومه والفلسفة والعلوم الإنسانية، وحياة أعيشتها بنمط إيمان وتدينٍ اقترن بسياحة وأسفار مزمرة لإنسان لن يكفَّ شغفه الأبدي عن متعة أسفار الروح والقلب والعقل. متعة الطريق لدى هذا الإنسان على الدوام تُنسيه متعة الوصول، إنه لن يبلغ محطةً إلا ليرحل منها إلى ما هو أسمى وأثرى منها. إنها أسفار لن تبلغ مدياتها النهائية مهما امتدَّ به العمر؛ ذلك أنها مسكونةٌ بغبطة السير التي تشغلها عن الوصول.

هذه هي خلاصة شديدة لتجربة دينية أعيشتها، ورؤية للعالم أدركها، وفهم للإيمان والدين يضيء بصيرتي. لا أريد فرضها على أي أحد في هذا العالم، ولا أحسب أنها خشبة الخلاص الحصرية لكل البشر.

(٧) كان عبد القاهر الجرجاني «ت ٤٧١هـ» أول من استعمل مصطلح «معنى المعنى» في كتابه «دلائل الإعجاز»^١. يقول الجرجاني: ««المعنى»، و«معنى المعنى»، تعني

^١ الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المدني، ط ٣، ١٩٩٢م، ص ٢٦٣-٢٦٤.

بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تَصِلُ إليه بغير واسطة، و«بمعنى المعنى» أن تَعْقِلَ من اللفظ معنًى، ثم يُفْضِي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر، كالذي فَسَّرْتُ لك.. فاعلم أنهم يضعون كلامًا قد أعطاك المتكلم أغراضه فيه مِنْ طريق معنى المعنى، فكُنْ وعَرِّضْ، ومثَّلْ واستعارَ.» كما ورد هذا المصطلح من بعده في أكثر من كتاب، مثل «دستور العلماء». ما يقصده الجرجاني والبلاغيون وصاحب «دستور العلماء» من «معنى المعنى» هو: المجاز والكناية والاستعارة والتمثيل، كما أوضح ذلك الجرجاني الذي دسَّن تداول المصطلح. وشرحه أحد الباحثين بقوله: «معنى المعنى باب جليل في بيان العربية ... [وهو] أظهر ما يظهر في الكناية، ثم هو قائم في الاستعارة والتمثيل قيامه في الكناية، ولكن من وجه خفي؛ وذلك لأن قولك «رأيتُ غيثًا»، وأنت تريد «الجَوَادَّ»، إنما دَلَّ لفظُ «الغيث» فيه على معناه الموضوع له في اللغة؛ وهو «ماء السماء»؛ وهذا المعنى يدُلُّك على مراد القائل الذي هو «الجَوْدُ»، والدَّلالات هنا من بنات الفكر الذي يتلبَّس بالسياق، والقرائن، ويتيقَّظ للمعاني والمقاصد، لأنه لا معنى لإطلاق لفظ «الغيث» الذي هو «ماء السماء» على فلان، إلا إذا أُريدَ من الغيث معنًى من معانيه؛ يقترب من المُشَبَّه مثل الوفرة، وأنه غامرٌ لكلِّ ما حوله لا يخصُّ أحدًا، وأن عطاءه حياة ونضارة، وأنه يعيش الناس به ... باب التشبيه والاستعارة وهما أخوان يتفقان مع الكناية في أن الدلالة فيهما من باب معنى المعنى»^٢.

ما أقصده في سياق هذا الكتاب من «معنى المعنى» هو: ذروة المعنى، أو كثافة المعنى، أو فائض المعنى، أو ما وراء المعنى، أو ما هو أبعد مدًى من المعنى، أو ما هو أعمق منه. يمكن أن نتعرف على «معنى المعنى» في آثار الكثير من الفلاسفة واللاهوتيين والمتصوفة والعرفاء الذين تناولوا دلالات المعنى في اللغة والدلالة والعلامة والإشارة والرمز، وتجلياته في العقل والرُّوح والعاطفة. في مطالعة كتابات شلايرماخر ودلتاي ونييتشه وهوسرل وهيدغر وغادامير وبولتمان وتيليش وريكور ورولان بارت وأمبرتو

قال عبد النبي بن عبد الرسول الأحمَد نكري (ق١٢هـ): «معنى المُعْنَى إذا كان ظاهرًا كان كالمعنى الَّذِي هُوَ فِي بطن اللَّفْظ.» دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون. عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص. بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، ج٢، ص٣.

^٢ محمد محمد أبو موسى، مدخل إلى كِتَابِي عبد القاهر الجرجاني، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨م، ص٧٤.

إيكون وغيرهم ما يضيء ذلك. كذلك يمكننا اكتشاف مضمون «معنى المعنى» في آثار فلاسفة الإشراق والحكمة المتعالية، ونصوص التصوف والعرفان في الإسلام.

بغداد، ٢٦ / ٧ / ٢٠١٦ م

فحص العلاقة المتبسة بين الإنسان والدين من منظور ذاتي

ناظم عودة^١

الدكتور عبد الجبار الرفاعي مفكر عراقيّ متخصص في الدّراسات الدينية والفكر الديني، وهو شخصية تتمتع بطراز رفيع من السلوك الإنساني. ومؤلفاته لا غنى عنها لكل من يريد أن يدرس فلسفة الدين، فكتبه توفّر مقارنة لا بدّ منها لكلّ طالب وباحث في مسألة تجديد الفكر الديني. وقد أراد أن يكون كتابه: «الدين والظمأ الأنطولوجي»، ضمن محاولات التجديد، تعيد فحص العلاقة المتبسة بين الإنسان والدين من منظور ذاتيّ صرف. فهذه الطريقة تحاول تكوين مقارنة للعالم والإنسان انطلاقاً من الذات. أراد الرفاعي، في هذا الكتاب، أن ينظر إلى مسألة الدين والإيمان وإصلاح العلاقة بين الفرد والدين نظرةً ذاتية. وهذا مقرب يعبر عن طريقة الرفاعي في معالجة المسائل المتعلقة في الفكر الدينيّ الحديث. الكتاب يجمع بين التأمّلات المصوغة صياغة الشذرات المضمومة إلى بعضها، وبين السيرة الذاتية، والبحث الأكاديمي، والحوار الشخصي. من أجل تغليب نظريته المثالية للدين، فإن إرواء الظمأ الوجودي لا يتحقق عنده إلا من خلال الدين نفسه، مُغيّباً، في تلك، المنابع الأخرى للإرواء كالفن والأدب وغيرها من الممارسات الرّوحية. فهو يعتقد أن الدين وحده القادر على رسم «صورة ممتدة رحبة للحياة. إذ إن تمديد الحياة وتخليدها، وإشباع توق البشر للتكامل والأبدية، كلها خارج حدود

^١ باحث وناقد عراقي مقيم في السويد. نُشر في العالم الجديد «بغداد» ١٤ / ٤ / ٢٠١٦ م.

الفن، فهي ليست من وعوده.» وإذا أردنا أن نَعْقِدَ مقارنة بين رسم الدين ورسم الفن، فإن الفارق يتكشف من خلال صورتين مختلفتين تمامًا، فرسم الدين إنما هو رسم قسري وإجباري، وشكلي ومثالي، وهو يمنح الدين قوة التأثير الأيديولوجي، فيتلاعب بالخطابات على نحو يؤثر تأثيرًا حاسمًا في الأفراد وأنماط حياتهم. بخلاف رسم الفن الذي يرسم أنماط الحياة وصُورَها وأشكالها، انطلاقًا من العصب الحيوي المتحرك في لحظة تؤثر الحياة والفرد، فيرسم الجوهر الإنساني متماهيًا بالجوهر الجمالي. يرسم الحياة في صورها الواقعية التي قد ينفر منها الدين نفورًا متعاليًا.

اعتقد غير واحد من المنظرين والفلاسفة أن الفن الحقيقي هو الذي يلتزم بتصوير هذا الواقع، ويقف مع إنسان هذا الواقع، ويعبر عن لغته ومواقفه وقيمه. لكن للدين قيم بعيدة جدًا عن هذا الواقع، وهي ترفع عنه على النحو الذي يوسع الفجوة بينه وبين الإنسان. لقد نشأ الدين والثقافة من منبع واحد في حياة الإنسان. وهما نشاطان من أنشطة الإنسان في طريق الوصول إلى الحقيقة. ففي الوقت الذي اتجه فيه الدين إلى تكوين معارفه استنادًا إلى الحدس، فإن الثقافة اتجهت إلى تكوين معارفها استنادًا إلى العقل. والمعنى الأعمق للدين أوسع من أن يُحدَّ بالأديان المعروفة ذات الرسائل النبوية، وإنما هو مفهوم يستوعب كل النشاطات والطقوس والشعائر، سواء أكانت فردية أو جماعية، والتي تنحو منحىً ميتافيزيقيًا. وقد التقى الدين والثقافة في أنهما يعبران عن نشاطات رُوحية مشحونة بالمعاني الوجدانية. لقد أرادت الثقافة أن تكون سجلًا للنشاطات الروحية الجمالية في الحياة الواقعية للإنسان، على حين اضطلع الدين بمهمة الإجابة عن الأسئلة الميتافيزيقية التي بقيت مجهولة بالنسبة للعقل الإنساني. لكن تلك الإجابات افتقرت إلى المنطق العقلاني وإلى الاختبار العلمي، واستندت في الإجابة إلى التفسيرات الميتافيزيقية، وإلى ما يُسمَّى لدى المتصوفة: العلم اللدني، فمصادر العلم في الدين لم تكن مصادر مستقلة عن الغيب، بخلاف الثقافة التي يجري التثبت من مصادر العلم عندها واقعيًا. واتخذ الدين في مراحل متأخرة؛ بسبب المحن التي مرَّت بها البشرية، مخلصًا للإنسان من هذا العناء الأبدي. الدين مقوم من مقومات الكينونة وضرورة رُوحية من ضرورات الوجود، أو ما يسميه عبد الجبار الرفاعي: الظلم الأنطولوجي. لكن هذا يصدق على نوع معين من المجتمعات، حدّد علماء الاجتماع والفلاسفة خصائصها بدقة متناهية، ولم يكن بشكل مطلق لدى جميع المجتمعات. وقد طرح الدين أسئلة معقدة أمام الفكر البشري ساهمت في تحفيز العقل الإنساني على إنتاج الأفكار والنظريات. نعم،

الدين أكبر طارح للأسئلة، لكنَّ إجاباته ساذجة، ولا تُقارَن بما أنتجه العقل والعلم من إجابات عميقة، وأكثر واقعية من مسائل الإنسان المعقدة. وإذا ما كان الإنسان قد دخل في مواجهة مع القيم الدينية، فإنه كان أكثر انسجامًا مع الثقافة، لأن الدين كان يسلك طريق الفرض والقسوة، ومعارضة الحياة الدنيا التي انغمس فيها الإنسان، ومعارضة انغماسه في الملذات، على حين كانت الثقافة أكثر صداقة للإنسان لأنها ساعدته على تمثُّل التجربة الجمالية في الحياة والفن، وكانت وسيلته في الدفاع عن وجوده وحياته وملذاته وحرية الفكرية والسلوكية.

لقد أراد الدين أن ينظِّم التجربة الأخلاقية، فالأخلاق ليست نسبية في مفهوم الدين، وليست مكتسبة اجتماعيًا، بل هي مجموعة من القيم المثالية المطلقة المفروضة. وبسبب الغلو في هذه المثالية، حدث التصادم بين الدين والإنسان. إنه التصادم بين قيم متعالية ومطلقة معلقة بحبال قوِّية إلى السماء، وقيم واقعية مشدودة بحبال قوِّية إلى الأرض. لم يستطع الدين، عبر تاريخه، أن يتغلَّب على المعضلة العقلية، وظلَّ يتصادم بشكل مستمر مع العقل والعلم؛ لأنه يعتقد بأن العقل والعلم لكي يصلا إلى غايتيهما لا بدَّ أن يتجاوزا بعض القيم الدينية، وهذا من المحظورات التي لا تقتضي حتى الحل الوسط. فتفسير الدين للعالم، لا يختلف في شيء عن التفسير الشعري للعالم، مع اختلاف أن الشعر لا يقتضي الاعتقاد الصَّارم، لكنَّ الدين لا يتنازل عن مطلب الاعتقاد. جوهر الشعر هو جوهر جمالي صرف وليس جوهرًا غائيًا، بمعنى أن الجمال هو طريق الخير، على حين أن جوهر الدين هو جوهر غائي؛ يتخذ من الإلزام طريقًا للحقيقة المطلقة. من هنا، فإن فكرة الرفاعي بأن الدين يفسر لنا «الغاز هذا العالم الذي تسوده الألغاز، وكل ما هو غير مفهوم. فما هو غير مفهوم يجعله الدين مفهومًا، وما لا معنى له يجترح الدين له معنى» هي فكرة تبدو ممكنة في نطاق التفسير الميتافيزيقي والتفسير اللدني. هذا التفسير ممكن في حدود اللامعقول، كما في نظريات النشوء، فهذه التفسيرات تتعارض مقدماتها ونتائجها كليًا مع الفرضيات العلمية. ويبقى التفسير الديني للعالم مجرد توهامات صادرة من عقول غير متحررة من هيمنة القوى الميتافيزيقية. وهو ما يجعل تفسيرات الدين تتعارض مع الواقع.

يرى الدكتور الرفاعي أيضًا أن: «الإنسان يبحث عما يتجاوز الوقوف عند سطوح الأشياء، والاكتفاء بظواهرها، ومفهوم أعراضها الحسية، هو يفتش على الدوام عما هو أبعد مدًى من المعنى البسيط. إنه في توق لاكتشاف «معنى المعنى». في رحلته مع الدين

وبالدين يمكنه بلوغ «معنى المعنى»، ذلك أن الدين يمتلك جهازاً تفسيريًا يسمح بتعدد التأويلات وتوالدها، فكما أن الوجود لا متناهٍ، فإن الكائن البشري بطبيعته لا يكفُّ عن ملاحقة التفسيرات والتأويلات اللامتناهية أيضًا، كي يعزّز ذلك شعوره بأنه ليس متناهيًا». إن معنى المعنى الذي يكتشفه الدين، هو مجرد تأويلات حدسية مسرفة في ذاتيتها، ولو قارئاً الاكتشاف الذي يقوم به العلم والتجربة والوسائل المادية الأخرى التي هتكت أسرار العالم وبلغت معنى معناه، لوضعنا أيدينا على درجة التباين الهائلة بين الاثنين. فالدين ينطلق من مبدأ تقديم الإيمان على العقل، وعمل الإيمان قطعي الاعتقاد كما هو معروف، بخلاف العلم والعقل اللذين لا يؤمنان بالمعتقدات القطعية، وينطلقان من إثبات الحقائق من خلال إخضاع الظواهر للتجربة والملاحظة والاختبار المحسوس. إن الاختلاف، يكمن في طريقة التفسير وتحديد «معنى المعنى»، فما يقرّره الدين بالتأويل والتفسير، ينطلق من قبلّيات تؤدّي بالضرورة إلى تطابق المقدمات والنتائج. الدين فسر، مثلاً، النشأة والتكوين (الخلق) فقرر ما كان يرغب في تقريره هو لا كما تقرره الحقيقة. في مقابل ذلك، فسر العلم النشأة والتكوين فتوصل إلى حقائق جرى التثبت منها مادياً وحسيّاً. الفرق يكمن، إذن، في أن العلم يعتبر المادة جزءاً من حقيقة هذا الكون، بخلاف الدين الذي يتجاهل ذلك فلا يؤمن بالحقائق الفيزيقية. وهذا اختلاف كبير في الرؤية التي ينطلق منها الدين والعلم. يقول الدكتور الرفاعي: «يتكرر التساؤل لدى الباحثين والمهتمين: ما الذي يسوق الشباب في الغرب وغيره، ممن هم في كفاية معيشية، وبعضهم يعيش ترفاً مادياً، للهجرة إلى ولائم الذبح، وحفلات الرقص على أشلاء الضحايا في بلادنا. والتسابق على الانخراط في وحشية عبثية، تتلذذ بالدم المسفوح، وتتهافت على مغامرات مهووسة في العمليات الانتحارية؟ الشباب يتساقطون في ولائم الذبح، ويتلذذون بالدم المسفوح ... بسبب ما يعانون من ظمأ أنطولوجي للمقدس». إن هذا السلوك الإجرامي لعدد من الشباب، يكشف عن مجموعة من العوامل المادية التي دفعتهم لهذا السلوك، منها البطالة والفقر وعدم الحصول على التعليم، والشعور بالذنب الذي تكرسه نصوص التحريم وفتاواه، هذا بالنسبة للشباب في البلدان العربية والإسلامية، أما الشباب الذين يعيشون في أوروبا فإن الشعور بالنقص والغيرة الحضارية من الأوروبي المنسجم مع ذاته وتقاليده وقيمه، والبطالة تدفع هؤلاء الشباب للانخراط في هذه الجماعات الكريمة في المال ووعود الخلاص من الذنوب، فأكثر هؤلاء المنخرطين كانوا قد مارسوا الرذائل قبل انخراطهم. ويؤكد هذا الانضمام الأعمى للحركات الإرهابية، طبيعة الخطاب

الديني القادر على إغواء النفوس وتعطيل العقول من خلال استثارة الجوانب الوجدانية في النفس. وعبرة الرفاعي التي جعلت «الظماً الأنطولوجي» هو السبب وراء انضمام الشباب للمنظمات الإرهابية، تصحُّ لو كان هؤلاء من القديسين صادقي الإيمان وطاهري النية. لكنهم، في الحقيقة، مجرد مرضى مهووسين بالإجرام. الظماً الأنطولوجي للدين كان عبر التاريخ يتمثل في شخصيات ذابت محبةً في الله، وأظماها الشوقُ إليه، كما نجد لدى الأنبياء والمنتصوفة والقديسين. ويبدو أن تحويل الدين من قيمة أنطولوجية صرفة إلى قيمة أيديولوجية، هو السبب الذي خفَّض الطاقة المقدسة في الدين. وهذا التحويل، هو الذي أوجد الهوس الديني واستثماره من قبل الجماعات المتطرفة.

لكل من الدين والفن والعلم حقيقته

عبد الجبار الرفاعي

الصديق العزيز د. ناظم عودة ... خالص امتناني لمبادرتك بنقد كتابي: «الدين والظمأ الأنطولوجي». تسعدني كتابةً تختلف معي، هكذا تتكامل وتُصَوِّب الأفكار. الكتابة الحقيقية هي تلك التي تثير أسئلة قبل أن تقدم أجوبة، وتعرِّض للمراجعة نفيًا قبل الإثبات، وتثير الاختلاف أكثر من التشابه، كل تشابه تكرر. أنا مسكون بالبحث عن الذين يختلفون معي، بل أصدادي. هكذا هم أصدقائي في كل مراحل عمري، بفضلهم يستفيق عقلي، ويترسخ إيماني، وتنبثق تجربتي الروحية، وتتكسر قناعاتي في أنه بالرغم من تعدد الطرق إلى الله وتنوعها، لكن لا أجمل وأخصب وأثري من عشق الحق طريقًا إليه. مع الملحد ينمو إيماني، مع العدميين تتحفز جديتي، مع العبثيين تتجلى أهدافي، مع الشاكرين يشتد التزامي، مع من يجرحون ضميري الديني يزداد احترامي لمعتقدات الآخر المعاندة لمعتقداتي. ممتنٌ لمن يختلف معي؛ ذلك أنني أتعلم منه أكثر مما أتعلم ممن يتفق معي، أتعلم منه «نفي النفي» فيتجذر إيماني.

تنطلق أنت من وجود منهج واحد تخضع له العلوم الطبيعية والدين وكل شيء، بمعنى أن تعبيرات ووجوه الحقيقة واحدة في كل شيء. أنا أنطلق في فهمي للدين، من أن لكل من الدين والفن والعلم تجليات وتعبيرات حقيقته على شاكلته وبحسبه. في ضوء ذلك يكون فهم الدين من داخله، وإن كانت تمثلاته وتعبيراته في الحياة البشرية تُفهم من خارجه؛ ذلك أن للدين حقيقته وتجلياته وتعبيراته، مثلما أن للعلم حقيقته وتعبيراته، وهكذا للفن حقيقته وتجلياته. الحياة الروحية والأخلاقية والجمالية هي الأفق الذي يتحقق فيه الدين، وهي لا تتطابق مع الأفق المادي الذي تتحقق وتنكشف فيه العلوم وقوانينها.

الفهم البشري سواء أكانَ في حقل الدين أو الفنّ تحضر فيه الذات، بوصف هذا الفهم يمثل طورًا من أطوار وجودها، كما شرح ذلك غادامير تبعًا لأستاذه هيدغر. في فهم الدين تتحقق الذات بما يتّسق مع الدين. وكذلك تتحقق الذات في الفن بما يتسق مع الفن. الدين والفن كل منهما يمثل شكلًا من أشكال تجربة الحقيقة.

الإنسان ليس حجرًا، حتى في العلوم فإنّ مناهج العلوم الطبيعية لا تتطابق دائمًا مع مناهج العلوم الاجتماعية، كما أوضح ذلك فيلهلم ديلتاي في بيانه للفرق بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الإنسانية، بوصف الأولى تخضع للتجريب، بينما لا تدرك التجربة المحتوى العميق للإنسان. للعلوم الطبيعية حقيقتها وموضوعها وتعبيراتها، وللعلوم الاجتماعية حقيقتها وموضوعها وتعبيراتها. لا معنى للعلوم الاجتماعية إن كانت تتوقّف عند عتبة ما هو مادي محسوس، من دون أن تنبصر الحياة الباطنية للطبيعة الإنسانية، ومن دون أن تتوغل فيها هذه العلوم إلى داخل هذه الطبيعة، كي تكتشف عالمها الجوّاني. سياق العلاقات وموضوعاتها في العلوم الاجتماعية لا يتطابق دائمًا مع العلوم الطبيعية، وإن كانت أحيانًا الموضوعات والوقائع ذاتها؛ ذلك أنّ الأولى ينبغي أن تتوغل في الحياة الباطنية للكائن البشري ولا تتوقف عند المحسوس الماديّ فقط، خلافًا للعلوم الطبيعية التي مجالها ما هو ماديّ صرف.

الدين حياة في أفق المعنى، تفرضه حاجة الإنسان الوجودية لإنتاج معنى روحيّ وأخلاقيّ وجماليّ لحياته الفردية والمجتمعيّة. هذا هو تعريف الدين، وفي ضوء تعريفه هذا للدين يمكن أن تتميز عدّة أنماط يتحقق فيها الدين بأشكال مختلفة في الحياة الفردية والاجتماعية، مثل: التدين الشعبي، الذي هو تدين عفويّ بريء بسيط ساذج، لكنّه طالما وقع ضحية للجهل وافتراسته الخرافة. والتدين الشعبي، وهو تدين تتشوه فيه الرُّوح، ولا تتجلّى فيه عفوية وبراءة التدين الشعبي. إنه ضرب من غياب العقل وحضور الجهل المقدس. لا يخلو هذا التدين من افتعال يتولّاه دجالون يضلّلون الناس لغايات رخيصة. في هذا النمط من التدين يلتبس مفهوم المقدس، فيجري تقديس غير المقدس ونسيان المقدس الحقيقي. إنه تدين كثيرًا ما تفتريه الوثنية، وهو أشبه بالشعوذة منه بالتدين. وتدين الجماعات الدينية، وهو تدين يقترن عادة بالسعي للاستحواذ على السلطة والنفوذ والثروة. ما أحدث عنه هو التدين العقلاني الروحاني الأخلاقي، وهو تدين يتجلّى فيه العقل بموازاة تكريس الرُّوح والأخلاق. إنه تدين نراه في ضوء دراسة الدين بوصفه ظاهرة لها حقيقة تقع داخل أفق الدين، وهي حقيقة لا تدرك العلوم كلّ

لكل من الدين والفن والعلم حقيقته

مداراتها وآفاقها وأعماقها وجوهرها. هذا التدين أقل الأصناف حضوراً في الحياة الفردية والاجتماعية.

عادة ما تصدر الأحكام السلبية على الدين والتدين بوصفه الأنماط الأولى للتدين في الحياة البشرية لا سواها. أما الدين الذي يعبر عن تعريفي للدين عملياً فهو النمط الأخير خاصة، وهو الذي أعمل على أن يتجلى في تديني، أي إني أحرص على ألا يتوَكَّأ الإيمان في حياتي على الخرافة، وأحاول ألا أكون مهووساً بالاستحواذ على المال والسلطة، وألا ينفصل في تديني القانون عن المعنى الروحي والأخلاقي والجمالي.

هذا هو التدين العقلاني الروحاني الأخلاقي الذي أنشده في حياتي الشخصية. إنه تدين إنساني يرادف الإيمان فيه الكرامة والحرية. تدين يسعى حثيثاً إلى الكشف عن منابع المعنى في الدين، وإنقاذ النزعة الإنسانية فيه، والكشف عن حدود كل من المقدس والدنيوي، بتحرير ما هو دنيوي مما هو ديني، وما هو ديني مما هو دنيوي، والتوغل في عوالم الروح وإشراقاتها، لاستبصار تدوُّقها لمعنى الوصال مع الحق في تجاربها الروحية وخبراتها الدينية. أنسنة الدين التي أدعو لها هي نمط حضور لـ «الإله الروحي الأخلاقي» في حياة الإنسان. أنسنة الدين عندي بمعنى «إنسانية إيمانية، وإيمانية إنسانية»، وهي لا تتطابق و«الإنسانية غير الإيمانية» التي يتحدث عنها بعض المفكرين في الغرب والشرق، وتتمحور على مركزية الإنسان، وتنتهي إلى نسيان الله وتأليه الإنسان.

مفهوم التدين في «الإنسانية الإيمانية» غير التدين المستلبة فيه إنسانية الإنسان. ما أعنيه بالإيمان بـ «الإنسانية الإيمانية» هو الإيمان الحر، الذي يقترن فيه الإيمان والتدين دائماً بالحرية وليس بالاسترقاق والعبودية. في «الإنسانية الإيمانية» يكون إيماني حيث تكون حريتي، أي أن الصلة بالله هنا صلة عضوية لا تتأسس على الرضوخ والانسحاق وإهدار الكرامة البشرية، بل تتأسس على الحريات والحقوق البشرية. الإنسانية الإيمانية تعني أيضاً أن «الله واحد والإنسان واحد»، من هنا يكتسب الإنسان حقوقه الطبيعية من كونه إنساناً لا غير. وعلى هذا الأساس يُبتنى مفهوم المواطنة التي ينبثق عنها استحقاق كل مواطن لحقوقه المدنية والسياسية.

الأسئلة المشاكسة

محمد جمعة عباس^١

كتاب «الدين والظلم الأنطولوجي» للمفكر العراقي الدكتور عبد الجبار الرفاعي مجموعة من النصوص أراد من خلالها الرفاعي الإجابة عن تساؤلات أصدقائه وتلامذته حول ما يعنيه بـ «الظلم الأنطولوجي»، المصطلح الذي بدأ الرفاعي باستخدامه في سنواته الأخيرة. ورغم أن دافع الرفاعي هو توضيح مصطلح يحاول القبض على ما هو جوهري وفردى في التجربة الدينية، إلا إن الكتاب يقدم قراءة بل دعوة إلى إعادة فهم وظيفة الدين الأوسع. هذه القراءة سوف تصطدم بالفهم الذي أصبح شائعاً للدين، الفهم الذي يترك المجال الفردي والنفسى إلى غزو مجالات الحياة المختلفة، وإلى ما يسميه «تدين الديوى». أعتقد أن الإشكاليات الكبرى التي يواجهها الإسلام بحاجة ماسة إلى محاولات من هذا النوع، وإلى هذا الاصطدام الذي ينتجه الكتاب. اصطدام ربما يفرض، فيما لو تم اقتناص الطاقة الناتجة منه، إلى «إنقاذ النزعة الإنسانية للدين»؛ الهدف الذي يحدّد مسار الرفاعي الفكرى. النزعة الإنسانية التي قلّصها الإسلام السياسى الذي تنتهجه الجماعات الدينية بطوائفها المتعددة، والتي اعتمدت صياغة أيديولوجية للدين؛ يعتقد الرفاعي أنها خفضت من طاقة الدين المقدسة، وساهمت في إنتاج فهم تعبوى أيديولوجى، حيث تُفهم النصوص فهماً «جزمياً يقينياً ومبسّطاً»، فهماً يتجاهل الثروة الفلسفية والعرفانية كما

^١ طبيب نفساني عراقي مقيم في لندن. استشارى الطب النفسى في جامعة لندن. نُشر هذا النقد على صفحته في الفيسبوك، في شبّاط «فبراير» ٢٠١٦م.

يرى الرفاعي. في محاولة نشر هذا الفهم يتم «تنميط الكائن» في عملية «صهر للذات في المجموع». هذا التنميط وهذا الصهر هو ما يرفضه الرفاعي الذي يدعو إلى إعادة الاعتبار للذات الفردية. يقول الرفاعي في محاولة السيرة الذاتية التي احتواها أحد فصول الكتاب: إنه افتقد ذاته في تجربته مع حزب الدعوة الإسلامية التي ابتدأت في النصف الثاني من السبعينيات وانتهت في منتصف الثمانينيات. هذا الخروج من الإسلام الأيديولوجي ليس بغريب على شخص يؤمن بمحورية السؤال، ولا يقدم أجوبة مكررة جاهزة للأسئلة المعرفية. شخص يقول عن نفسه: إنه تعلم من أبنائه أكثر مما تعلم من آبائه، وأنه ولد ولادات عديدة ما زالت مستمرة.

يُعرّف الرفاعي الظلم الأنطولوجي بأنه: «افتقار الشخص البشري إلى ما يثري وجوده ويكرس كينونته، ويمنحه وقودًا لحياته» ويقترح: «أن الدين، والدين وحده، هو القادر على إغناء هذا الافتقار وسد هذه الحاجة الروحية. ورغم أنه يعترف أن للآداب والفنون والمعارف أدوارًا ربما تكون متشابهة بعض الشيء، إلا إنه يعتقد أنها غير قادرة على إرضاء هذه الحاجة؛ ذلك أن الدين هو «الجواب الوحيد لتحدي الموت»، القادر على تقديم التفسير الأخضر لمعنى الحياة والموت». هذا الإطلاق في الحكم غريب نوعًا ما حين يأتي من الرفاعي الذي يدعو دائمًا إلى آفاق مفتوحة للتساؤل. أعتقد أن هذا الإطلاق، كما ناقشته معه في لقاء مباشر في جامعة الكوفة، إذ التقيته هناك أول مرة بشكل شخصي، في أثناء إحدى زيارتي للعراق للمشاركة في برامج أكاديمية. لعل هذا الإطلاق نتاج لشخصية كان للدين في تشكّلها دورٌ محوري لا يمكن تحييده، حتى لو توسّع إطارُ الفهم أو المقاربة. هل كان الرفاعي سيؤمن بهذه الفكرة لو هيأت الأقدار له ولادةً مختلفة وتاريخًا مختلفًا؟ لا أعتقد. لذلك تبدو مقولة الرفاعي بأن «الإنسان كائن متدين» فيها إطلاق آخر، ربما لن يوافق عليه الإنسان الغربي الحالي، الذي يصنع تاريخه ويصنعه التاريخ بعيدًا عن الدين وقريبًا من العلم بشكل يكبر يومًا بعد آخر، إذ إن هناك الكثير من الأشخاص الذين لا يمثل الدين محورًا أساسيًا في تكوينهم وحياتهم ولكنهم مع ذلك يمتلكون حياةً غنيّة بالمعنى، وإجابات مختلفة لأسئلة الموت.

يقول الرفاعي: إن «الدين هو سُلّم الكمال»، وإن هذا السلم المفضي إلى ارتواء الظلم الأنطولوجي هو سُلّم من الطقوس. يقول الرفاعي: إنه لا يتلذذ حلاوة الإيمان دون التمسك بتدين يلتزم بالصلاة والعبادة، مستعيرًا المقولة العرفانية: «الشرعية توصلنا إلى الطريقة، والطريقة توصلنا إلى الحقيقة». بل إن الرفاعي يدعو إلى الالتزام

بالتعبير التقليدي للطقوس وألا تتم «شخصنتها بمعنى جعلها فردية تختلف باختلاف الأشخاص.» هذا الرفض أجده غريباً بعض الشيء، بل وربما متناقضاً مع دعوة الرفاعي الواضحة إلى إعادة الاعتبار للذات الفردية ورفضه لتنميط الأشخاص الذي ينتجه الفهم الأيديولوجي للدين. ربما يكون أحد أسباب موقف الرفاعي هذا هو أن للدين وظيفة رئيسية وكبرى لم يعالجها الرفاعي في كتابه هذا إلا بشكل غير مباشر، وهي الوظيفة الاجتماعية. الدين هو إحدى الطرق التي تمكن الإنسان من الانتماء إلى جماعة، هذا الانتماء إلى جماعة هو ضرورة نفسية مشفرة في جينات الكائن البشري، وعبرها يتم إرضاء جزء كبير من الحاجة النفسية؛ ذلك أن الهوية الاجتماعية ضرورية جداً للهوية الذاتية. وإحدى الطرق التي يتم من خلالها تعزيز هذه الهوية الاجتماعية هي الطقوس، ومنها الطقوس الدينية التي يشترك فيها أعضاء الجماعة، وفي أحيان كثيرة يؤدونها بشكل جماعي. لذلك أفهم حين يتحدث الرفاعي عن أن شخصية الطقوس سيؤدي إلى تحولها إلى نسبية وفوضوية.

المهم في كتاب الرفاعي هو تلك النفحة من الهواء المنعش في جو الإسلام المختنق، بسبب الأبواب المغلقة التي تزداد يوماً بعد آخر نتيجة الفهم الأيديولوجي الشائع. هذه النفحة هي ما يحتاجه المشهد الإسلامي الملتبس، نفحة ينتجها «فهم مختلف للدين، وتأويل مختلف للنصوص»، كما يدعو الرفاعي، وكما يفعل عبر مشروعه المعرفي الضخم. نفحة إن قيض لها أن تكبر وتفتح الأبواب المغلقة، فإنها ستُحيل القبح إلى جمال عبر إعادة الدين إلى حقله الأنطولوجي الأساسي؛ ذلك «ألا جمال كجمال القلب»، القلب الذي يقول الرفاعي إن مساره لديه لا يتطابق بالضرورة مع مسار العقل، مما حرر عقله من سطوة قلبه، فتمكن من أن يُطلق أجراً الأسئلة غير المتداولة في الدراسات التقليدية للدين. أعتقد أنها محاولة محورية وشجاعة وضرورية، لكني لا أعتقد أنه قدّم إجابة كاملة وواضحة؛ ذلك أن الرفاعي شخص «لا يعد بأجوبة» كما يقول هو عن نفسه، بل يهيمه «طرح الأسئلة» حتى «ضجّت حياته بمشاكسة الأيام».

سؤال الدين^١

عبد الجبار الرفاعي

الدين ظاهرة تتصل عضوياً بالروح والقلب والعقل والجسد، الدين ظاهرة مركبة متنوعة الأبعاد والتعبيرات، أي فهم يختزل الدين ببعد واحد هو فهم تبسيطي ساذج، الكائن البشري كينونته متعددة الأبعاد، وتبعاً لذلك تتعدد أبعاد دين هذا الكائن بتعدد أبعاد كينونته. الدين من جهة هو فهم لما هو الإله، ومحاولة تأويل وتفسير لحقيقة الإلهي، وما يتصف به من صفات لا تُكرَّر ما هو بشري، ونمط الصلة الأنطولوجية للبشري بالإلهي، وكيفية تمثّل البشري للإلهي، وحضور المطلق الكامل الغني — الذي لا يحده شيء، ولا يشبهه شيء، ولا ينقصه شيء، ولا يفتقر لشيء — في وجود وحيّة الكائن البشري، هذا الكائن الفقير المحدود غير الكامل بطبيعته. الدين من جهة أخرى إدراك لمتطلبات روح وقلب الإنسان، والمعايير والقيم التي تنتظم في سياقها تلك المتطلبات، بما تنشده حياته من قيم الإيمان والحب والجمال، وما ينجز فيها من الخير والحق والعدل. أزمت الإنسان تعود إلى أنّ العلم الحديث ينتج إنساناً ذا بعد واحد، في حين أنّ الإنسان كائن مركب متعدد الأبعاد. اختصاره في الجسد يفضي إلى قلق وجودي يمزق الروح، ويحرق القلب، كما أنّ اختصاره في الروح أو القلب يفضي إلى إنتاج كائن يعيش خارج الواقع. كذلك يفضي اختصار هذا الكائن في العقل إلى إهدار طاقات الروح، وإطفاء

^١ مؤمنون بلا حدود ٢٢/٢/٢٠١٦م. تحية إلى الصديق محمد جمعة عباس، الذي حفزني لكتابة هذا المقال جواباً عن مقالته حول كتابي.

ما يفيضه القلب، وتبديد قدرات الجسد. وقتئذٍ لا يعود هذا الكائن أرضياً بشرياً، بل يصير موجوداً يمكن أن يشبه كل شيء إلا الإنسان، بعد شطب أبعاد وجوده الأخرى المقومة لكيونته؛ ذلك أنَّ محو أيِّ بُعد من أبعاد وجوده يحو معه عنصراً محورياً في طبيعته، ويخلق إعاقةً وانكساراً يمزقان عالمه الجواني.

الدين يسعى لتأمين توازنٍ لحاجات الروح والقلب والعقل والجسد، كلُّ بحسبه، وطبقاً لحدود إمكاناته وسعته الوجودية. أشرت في الكتاب إلى أن تمثلات الأديان لبثت تحكي رواية أنماط الاجتماع البشري، وطرائق عيش الإنسان، وما يسود في الأرض من مختلف مواطن ضعفه وقوته، وحربه وسلمه، وهزيمته وانتصاره، وحزنه وفرحه، وفشله ونجاحه، وقبحه وجماله، وشره وخيره، وشقائه وسعادته، وجهله وعلمه. أمسى الدين قناعاً يخلعه الإنسان على قراراته ومواقفه المتضادة، إذ يمكن أن يكون تبريراً للحرب، في الوقت الذي يكون فيه تبريراً للسلم، وهكذا يمكن أن يكون تبريراً للفرح، في الوقت الذي يكون فيه تبريراً للحزن ... إلخ. تبعاً لمطامح الاستحواذ على المال والسلطة، أو حاجة الإنسان للأمن والسلام والطمأنينة والسعادة.

محور الكتاب ليس حضور الدين في مؤسسات المجتمع، والتوكؤ عليه في الاستحواذ على الثروة والسلطة، بل محاولة اكتشاف الفاعليات الجوانية للدين، أي الدين بوصفه تجربةً باطنية معيشة، وآثاره في بناء كينونة الإنسان، وكيف يرتقي هذا الكائن بالإيمان فيتحقق بطور وجوديٍّ أغنى، يثري كينونته، ويكرس وجوده، وكأن كينونته تتوالد عبر سلسلة ولادات، تتطور فيها طبقاً لتطور إيمانه وتكامله.

أما الإلحاد فهو ضرب من ضياع الروح وتعطش القلب واضطراب العقل، إنه كدح شاق في الظلام يُنهك رُوح الملاحد، ويستنزف قلبه، ويستهلك عقله. إنه تجلُّ لقلق وجودي يحتاج كينونة الإنسان للعقول التي لا تكفُّ عن البحث عن الإله وعوالم الغيب، غير أنها لا تصل إلى ما ترمي إليه؛ ذلك أنها تخطئ الطريق، ومن يخطئ الطريق لن يصل، إذ إنها تسافر كل مرة إليه بما لا يوصلها إليه، إنها كمن يحاول السفر إلى مدينة وسط الصحراء عبر سفينة. لا يشفي داء الروح إلا دواء من جنس الداء. الإلحاد محاولة سفر للحق على غير الطريق، وتجلُّ لقلق وجوديٍّ عميق، يمزق الروح، ويبعث بالقلب. لا طريق للحق إلا الحق تعالى، الحق هو الطريق. لا طريق للقلب إلا القلب، القلب هو الطريق. لا طريق للإيمان إلا الإيمان، الإيمان هو الطريق.

أفهم سحر الأديان، وسطوتها على رُوح الإنسان. من هنا تجيء النبوات لتحمي الإنسان من الضياع في التشوهات الحادة للأديان، وإنقاذه من عبثها بحياته، ووضع الشخصيات الدينية البشرية في سياقها الواقعي وزمانها الأرضي. التمثلات البشرية للأديان لا تقتصر على التعاطي مع تلك الشخصيات في إطار بشري تاريخي، بل تحاول أن تتخطى ذلك لتخرجها من عالمها الأرضي، وخصائصها البشرية، كما يفعل بعض مريدي المتصوفة الذين يغالون بشيوخهم فيخرجونهم من الزمان البشري الأرضي إلى زمان مقدس خارج حياة البشر.

إن خطورة أي شخصية دينية تكمن في عبورها من الواقعي إلى الميثولوجي، بل انقلابها من كونها حقيقة إلى متخيل محض، لا حضور له في الواقع. وقتئذ يصير الرمز منومًا بعد أن كان ملهمًا، مُخدّرًا بعد أن كان مُوقظًا، فتقلب الأديان وتهرب إلى عالم غير عالمها تخسر فيه رسالتها. في كل ديانة غطاءً ميثولوجي، لكن حين يستهلك الغطاء المضمون، تخسر الأديان مقاصدها وأهدافها.

ينشغل الدينُ بسؤالين محوريين هما سؤالاً الأسئلة، عنهما تتفرع، وإليهما ترتدّ الأسئلة الكبرى في الوعي البشري. سؤالان كانا وما زالا وسيلبثان يغذيان وعي الإنسان، ويوقدان عقله على الدوام، حيثما وأنّى كان. سؤالان جائعان لا يكفان عن التلهّف للإجابات، ولا يرتويان من النقاش، ولا يتوقفان عند تخوم إجابات العقل الأداتي، ويستفزّهما العلم الوضعي الذي لا يتخطى أسرار المحسوس، وينحبس في عوالمه، ويختنق في مجالاته الضيقة. ذلك العلم الذي يتسبّد فيه العقل، ويجري فيه توثيقه بالمعنى الوضعي المادي، ومحو ما سواه، من: رُوح وقلب وشعور ولاشعور ومخيلة ورمز. لا يمكن اختزال الإنسان في العقل. الإنسان كائن حقيقته مركبة من: الرُوح والقلب والعقل والجسد، محو أي عنصر منها يفضي إلى انشطار الكائن البشري وتمزقه. سؤال الدين يتكرّسان ويتطورّان بتكرّس وتراكم وتطور وعي الإنسان، وتراكم تجاربه الروحية، وتعزيز خبراته العاطفية، وتوهّج مشاعره وانفعالاته وأحاسيسه وأشواقه. سؤال الدين كانا وما زالا وسيلبثان سؤالي الأسئلة في وعي الإنسان، حتى آخر كائن بشري يمتلك وعيًا يعيش في الأرض. سؤال الدين أولان منذ آدم الأول، أخيران مع آدم الأخير. سؤال الدين، هما:

أولاً: سؤال «ما الإله»، ما حقيقته، ما المبدأ، وكيف، ولماذا، وأين، ومتى؟

ثانيًا: سؤال «ما الإنسان»، ما حياته، ما معناها، ولماذا ... ما موته، ولماذا، ما مصيره، ولماذا ... ما الذي يحيط به، ما طبيعة صلته بما حوله، كيف يتمكن من تطبيع علاقته بما يحيط به، ما حقيقة الصلة بين الإله والإنسان من جهة، والإنسان والعالم من جهة أخرى؟

هذان السؤالان تنبثق عنهما، وتتفرع منهما، وتعود إليهما أسئلة الإنسان في: العلوم والمعارف، سواء في مجال اللاهوت والميتافيزيقا، أو الأخلاق، أو العلوم الإنسانية. بل حتى العلوم الطبيعية تتمحور حول سؤال «ما الإنسان واحتياجاته»، وما يتفرع عنه. ذلك أن العلوم الطبيعية ليست سوى إجابات عن أسئلة تنشأ اكتشاف ما هو مجهول من أبعاد حسيّة، في الإنسان أولاً، وما يحيط به ثانيًا، وتأمين احتياجاته.

الإنسان بطبيعته كائن مسكون بتفسير وفهم ذاته، وكل شيء فيما حوله، من أجل الخلاص من قلقه الناجم عن غموض وخفاء ما حوله. الغموض والخفاء ينتج الخوف، المعرفة ضرب من الأمن. بالمعرفة واكتشاف قوانين الطبيعة يستطيع الإنسان تطبيع صلته بالطبيعة، والخلاص من الوجع والقلق الذي تثيره طبقاتها الخفية، وعوالمها المجهولة. مضافاً إلى أن اكتشافه للمزيد من القوانين المتحركة في الطبيعة يمنحه إمكانيات واسعة للتحكم فيها وتسخيرها، بدلاً من أن تكون هي متحكّمة فيه، وهو عاجز حيالها. «الدين والظلم الأنطولوجي» كما أشرت في المقدمة «رسالة في الإيمان»، وليس كتاباً أكاديمياً علمياً، مقطوع الصلة بالروح والقلب والشعور. ميزة رسالة الإيمان أنها خطاب للروح والقلب والشعور من خلال العقل. إنها ليست نصّاً متخشباً بارداً، وإنما هي بمثابة الشّعور الذي يتحول معه كلُّ شيء يمسه شعراً.

المهم أن تصل هذه الرسالة للكل، يتفاعل معها الكلُّ، يتذوقها الكلُّ، نفياً أو إثباتاً، النقاش والنقد فيما أثارته من آراء؛ يعني أن «الدين والظلم الأنطولوجي» أنجز شيئاً من وعوده في تجديد الحوار الحرّ في أعماق وأهمّ سؤالين في الوعي البشري، سؤال الإله وسؤال الإنسان، السؤالان اللذان يتمحور هذا الكتاب حول التماس أجوبة ليست مبتذلة لهما عبر التشديد على بيان وظيفة الدين، التي يمكن تلخيصها بما يلي:

(١) الإجابة عن أسئلة المبدأ والمصير.

(٢) إنتاج معنى لما لا معنى له.

(٣) إرواء الظلم الأنطولوجي للمقدس.

(٤) إنتاج وتكريس القيم الروحية.

(٥) إغناء وتكريس القيم الأخلاقية.

(٦) إغناء وتكريس القيم الجمالية.

«الدين والظلم الأنطولوجي» مرافعة للدفاع عن الدين، مثلما أفهمه وأعيشه، ومحاولة بناء الحياة الروحية والأخلاقية والجمالية والعقلية، ونقد تحليلي لأدبيات الجماعات الدينية. رسالتي تتلخص في إحياء الحياة الروحية والأخلاقية والجمالية والعقلية؛ عبر تكريس حب الله والإنسان، وبناء قيم الحق والخير والعدل والجمال والثقة والسلام. لا طريق لنجاة مجتمعاتنا إلا بإحياء صورة الله المقترنة بالحب والحرية والحق والجمال والخير والعدالة والسلام. اقتران صورة الله بالكراهية والإكراه والقبح والتمييز والقتل عند التدنُّن السلفي، هو ما يغذي كل أشكال التدين القاتل في مجتمعاتنا.

تحرير صورة الله يبدأ بتحرير الإنسان. تمجيد الله وحمده والثناء عليه لا يساوي تبخيس مكانة الإنسان، والحق من كرامته وإهانتته. مقاصد دين الله تنشد تحرير الإنسان من كافة عبودياته القاتلة. أسقط الإنسان عبودياته على صورة الله، كي يخلع مشروعية مقدسة على تسلطه واستبداده وعدوانه وعبودياته في الأرض.

وهذا ما تشدد عليه أدبيات الجماعات السلفية الجهادية التي ترسم صورة متوحشة لله تفتقر لمنطق المحبة والرحمة الإلهية. يتجلى الله في أية مناسبة ليمطر الناس برحمته، ويعلن أنه يحبهم قبل أن يحبوه. الشباب الذين يُلقنون تلك الأدبيات فينصبون أنفسهم بوليساً إلهياً، وأوصياء على البشرية، يراقبون حركات الناس وسكناتهم، وينتهكون خصوصياتهم، ويستبيحون دماءهم، وكأنهم لا يعلمون أن ﴿اللَّهُ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾، وليس فقيراً أو عاجزاً كي يمنحوه احتياجاته. المحزن أن هؤلاء الشباب لا يعلمون أن صوت الله لا نسمعه إلا بصوت الإنسان، فلو مات صوت الله في ضمير الإنسان، لن نسمع صوته في آياته التكوينية والتدوينية، وأن الطريق إلى الله لا يمر إلا عبر الإنسان، ورحمة الله لا تتجلى إلا في الرحمة بالإنسان، ونور الله لا نقتبسه إلا بإشراقه في قلب الإنسان، وكرم الله لا يظهر إلا بيد الإنسان. حين نلتقي عاشقاً لله فإنه أجمل عاشق للإنسان.

الناس قلقون من فقدان إيمانهم. إنهم يبحثون عن خارطة طريق تنقذ حياتهم من القلق والاضطراب واللامعنى، وتهبهم الخلاص، وترشدتهم إلى دروب النجاة. وحين تغيب الكتابات الإيمانية المضيفة يضيعون في كتابات لا يعثرون فيها على إيمانهم، وقتنذ

يتفاقم اغترابهم. الإيمان أثنى الممتلكات القدسيّة للإنسان، الناس يبحثون عن كتابات لا يخسرون معها طاقةً أرواحهم ومنابع أخلاقهم. كتابات ترسم لهم خارطة طريق تنجيهم من ضياعهم.

ملحق ٢: مقالات^١

^١ نُشِرت أكثر من ٢٠٠ مقالة حول كتاب: «الدين والظمأ الأنطولوجي»، حتى سنة ٢٠٢٤ م وهذه نماذج مختارة منها.

لاهوتي يتكلم لغة الإيمان والحب والرجاء^١

الكاردينال الدكتور لويس ساكو^٢

لقد قرأتُ بتمعُن وشغف كتاب د. عبد الجبار الرفاعي: «الدين والظلم الأنطولوجي» ط ٢، والذي صدر عن مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد ودار التنوير ببغروت ٢٠١٧م. بدأت بقراءة مقدمته، لكنني لم أتمكن من التوقف، فأنجذبتُ إلى قراءة الكتاب بالكامل. إنه سفرٌ مشوّق يحمل بين طياته قلبًا وجدانيًا مفعّمًا بالحب والإيمان، وفكرًا ناضجًا عميقًا، نيرًا صادقًا. كلماته تعبر عن ذاته لذاته وللآخرين. إنها خبرة حياة وإيمان بكل معنى الكلمة، وليست اجترارًا للسلف، ولا ترديدًا لطقوس جامدة، ولا تديّنًا زائفًا.

كتاب أتمنى أن يقرأه كل رجل دين مسلم ومسيحي، وكل إنسان مؤمن، لأنه في النهاية باعتقادي، سيقوده إلى أن يعبد الله «بالروح والحق»، كما يقول السيد المسيح (إنجيل يوحنا ٤/١٣). لأن من يقرؤه سيزداد معرفة وتنويرًا وحقًا وحبًا لله ... أقول ومن دون مجاملة وجدتُ الكتاب سفرًا غير معتاد من مسلم، يتحدثُ الجمود «الإكليروساني-الإسلامي» عن معرفة وخُبر، فجاء مبدعًا ومحرّكًا. عبد الجبار الرفاعي «ابن الحوزة العلمية»، يتكلم عن خبرة ذاتية، وعن علاقة شخصية بالله، ويتكلم عنه

^١ نُشر المقال في صحيفة العالم الجديد «بغداد»، الصادرة في ٢١ كانون الثاني ٢٠١٧م.

^٢ مار لويس روفائيل الأول ساكو، بَطْرِيَرُكَ الكَلْدَانِ الكاثوليك منذ شُباط ٢٠١٣م. حصل على شهادة الدكتوراه من الجامعة البابوية في روما عام ١٩٨٣م، وماجستير في الفقه الإسلامي سنة ١٩٨٤م، كما حاز لاحقًا على شهادة دكتوراه من جامعة السوربون سنة ١٩٨٦م. أُلّف ونشر ما يزيد عن ٢٠٠ مقال، و ٢٠ كتابًا في مجالات اللاهوت والدين.

بمنطق الإيمان وليس بأسلوب فلسفي-ميتافيزيقي، أو بكلام الصالونات، أو باجترار للسلف، بلا تاريخ، «عود أبدي»، كما يسميه عندما يروي سيرته الشخصية في الفصل المخصّص عن سيرته والمعنون «نسيان الإنسان». استمتعتُ بسيرته الذاتية جدًّا، والتي أتمنى أن تتحوّل إلى فيلم أو مسلسل يُعلّم الجيلَ الجديدَ كيف يكون عصاميًّا بجهد شخصي «بعرق الجبين»، وليس بطريقة أخرى سهلة!

الكاتب لا يريد أن يعيش على الحدود، ويرفض البكاء على الأطلال، أو التغني بالأمجاد كما يفعل العرب عمومًا، بل يريد الإبحار إلى العمق إلى الجوهر؛ ليكشف ما فيه من جديدِ الله في جديدِ الإنسان، وجديدِ الزمن، كما يروي في الفصل المخصّص عن سيرته.

ما يشدُّ في الكتاب أنه يحكي ببساطة عن خبرة حياة إيمانية، عن إنسان يقيم علاقة شخصية معمقة مع الله، فيتكلم بشجاعة الأنبياء عن أن الإيمان ثورة حب، ووجدان، وغفران، وروح يقظة، وليس ممارسات جوفاء. يتكلم عن إنسانية الدين ويعطي الطمأنينة والأمان. يتكلم عن خبرات الإنسان، وتساؤلاته، وأوجاعه، وقلقه، وأحزانه، وأفراحه الصغيرة، وأماله الكبيرة، وخيباته، وإمكاناته، وطاقاته التي من خلالها يظهر الإنسان بكلِّ جماله.

القيامة في الحياة والحياة في القيامة، الحياة مشوار إلى القيامة. مَنْ ليس قائمًا منذ اليوم، لا يقوم إلى الأبد! القيامة هي الحياة الحقة التي لا تولد، بل تبدع كما سطرت. الإيمان «وليس التدين»، الفكر، الحب، خدمة الإنسان هي الخلود.

إنه يتواصل مع البدايات الممتازة، مع ينباع الأصيلية من أجل «الأصالة والمعاصرة»، وألا تتخشب المعطيات فلا تقول شيئًا ذا معنى لإنسان اليوم، كما فعل المسيح مع الفريسيين علماء الشريعة والذين سماهم: «القبور المكّسة» (متى، ٢٣/٢٧).

يشدد الرفاعي على أهمية الدراسة المقارنة للأديان، التي يتجلى فيها الجوهر الرُّوحاني العميق لها، فيكتب: «الدراسة المقارنة للأديان والفرق والمذاهب ضرورة تفرضها النزاعات الدينية في مجتمعاتنا. المنهج العلمي في دراسة أية ديانة لا يصح إلا بالعودة إلى نصوصها المقدسة، ومدوناتها الحافلة بهذه النصوص. ما لم يتسع حقل مقارنة الأديان والفرق والمذاهب بين الدارسين والباحثين في المعارف الدينية، لا يمكن تصويب سوء الفهم والأحكام المسبقة، وحذف الكثير من الأخطاء المتراكمة في فهم أتباع ديانة أو مذهب لمقولات أتباع ديانة أو مذهب آخر. سوء الفهم والأحكام المسبقة تتوالد

منها أحكام أحادية إقصائية حيال الآخر، وتتحول إلى منبع تستقي منه حالات التعالي، وازدراء الآخر، واحتقار ديانتته وتراثه. وسيجد الباحث عبر المقارنة الموضوعية للأديان أنها تنشد تكريس وإثراء الجوهر الروحاني للإنسان.»

استفهم بشأن: «احتكار الأيديولوجيا لنظام إنتاج المعنى الديني»، وأوضح الرفاعي أن الأسئلة العظمى للدين تتلخص في: «معنى الوجود والخلود والأخلاق والطقوس...» ويسعى بشجاعة لتجديد الفكر الديني في الإسلام وخطابه، ولربما هنا جواب غير مباشر على من يفكر بلا منطقية الدين، أو يخطف للتحريض على الإكراه والقتل والدمار. الدين خلق وإبداع وليس جمودًا وتحنيطًا، سفرٌ دائم إلى الآفاق البعيدة، لاكتشاف معنى الأحداث والأشياء، وإيجاد أبجدية جديدة تنطق وتشحن وتحرك وتغير. الدين يدعو إلى تخطي عالم الكلمات إلى عالم المعاني.

كتاب عبد الجبار الرفاعي يتكلم عن عبور متواصل، قادر على الحضور في زماننا، من خلال تجديد يومي في الحياة، واحتفاء دائم بسر الوجود، وصلة حية بالله، كي نولد في قلب الله ... أليس هذا هو الإيمان؟

لا يدعو الرفاعي للحب بأسلوب مبسط، وإنما يحاول أن يتعمق في تفسيره، ليشرح جذوة الحب الملهمة، بوصفه حالة تحققها الذات وتحقق بها، ويكشف عن شيء من طبائع الشخصية البشرية. يكتب الرفاعي: «الإنسان كائن مسكون بطلب الحب. الحب من أصعب اختبارات المرء في الأرض، وأغناها عطاء. حب الناس من أشق المهمات في حياة الإنسان؛ ذلك أن الكائن البشري كثيرًا ما يتعذر عليه أن يحب غيره. الحب لا يتخذ كقرار، وإنما هو حالة تتحقق وتوجد في الذات، وتتحقق وتوجد بها الذات في طور أجمل. الحب لا يملك إلا بعد تربية طويلة، وتزود بخبرات الشفاء من الكراهيات الغاطسة في الذات، ومقدرة الإنسان على مراجعة سلوكه مع غيره وكيفية تعامله مع الناس، وشجاعة نقد وتقويم الذات، وبصيرة تمكّنه من اختبار سلوكه مع الناس بمقارنته بما ينفره من مواقفهم معه، فكل ما يزجه منهم يزعجهم أيضًا لو صدر منه. الإنسان أعمى عن أخطائه، لأنها مألوفة لديه، ولفرط تكرارها أضحى مدمنًا عليها بشكل يمنعه من رؤيتها أخطاء، وعادة فإن ما يصبح مألوفًا في حياته يتعذر عليه أن يراه قبيحًا. الإنسان ليس كائنًا آليًا، بل هو بطبيعته أسير ضعفه البشري، لذلك لا تجف منابع الغيرة في أحاسيسه، ولا تموت نزعات الشر في أعماقه، ولا يكف عن الصراع مع غيره، ولا يتوانى عن اللجوء للعنف مع خصومه. تلتقي في نفس الإنسان الكثير من الدوافع والرغبات المتضادة، المنبعثة من مكبوتات متنوعة مترسبة في ذاته.»

أتمنى أن يقرأ هذا الكتاب كلُّ رجل دين مسلم ومسيحي، حتى تكون له شجاعة الأنبياء في تبليغ الناس رسالة الإيمان. هذا الكتاب صرخة موجهة أمام الواقع المرير، إنه نداء يتوجه إلى ضمير كل مؤمن مسلم ومسيحي. ويتمنى هو، وأتمنى أنا أيضًا: أن يجد صدِّي ما في حياتنا.

أتمنى ألا يستمر صوت د. الرفاعي وحده حتى النهاية، بل أترقب أن يكون حوله مدرسة من طلاب فكر وإيمان ونور ومحبة وخير، فيعيد إلى الدين جوهره وصفاءه ممن خطفوه وشوهوه!

الدِّينُ فِي رَدَاءِ رَحْمَانِي

الانهمام بالإنسان في فكر عبد الجبار الرفاعي

عبد العاطي طلبه^١

(١) ضياع الرُّوح

انتقلتُ شابًّا حَدَثًا إلى القاهرة مُفَعَّمًا بطاقةِ التعلُّم، ممتلئًا عن آخري بإرادة واحدة؛ وهي أن أتعلَّم علومَ الإسلام، وبالفعل لم تكد تُلامَسُ قدماي حيَّ الدِّرَاسَةِ بالقاهرة القديمة إلَّا والتمستُ سَكَنًا لي بجانب الجامع الأزهر، وصار برنامجي اليوميَّ رتيبًا بعض الشيء إلى أن تخرجتُ في الجامعة؛ أصحو قبيل الفجر وأذهبُ للصلاة في جامع الإمام الحسين، وأقرأ وردي اليوميَّ من القرآن، ثم أذهب إلى الجامعة الأزهرية، ومن ثم أعود لأدرك ما يمكن إدراكه من دروس الجامع الأزهر في الفقه وأصوله، والكلام والمنطق، وعلوم اللغة من نحو وصرف وأدب وبلاغة.

وقع الكلامُ في عقلي موقعًا، وتلبَّستُ بحالةٍ كبريائيةٍ منه، إذ عكفتُ على دراسة الكلام والمنطق وحضور دروسهما عكوفًا جعلني أهجر ما عداهما، وأعدُّهما العلمَ لا غير.

^١ كاتب ومترجم مصري، ومعلِّم لغةٍ عربيَّةٍ للناطقين بغيرها. له ترجمات ومقالات منشورة في بعض الصُّحف والمجلات. تخرج في جامعة الأزهر، كلية الدعوة الإسلامية عام ٢٠١٤م، ثم التحق بجامعة القاهرة، وتخرج في كلية الآداب، قسم الفلسفة عام ٢٠١٨م. نُشر هذا المقال في مجلة حكمة، حُزيران «يونيو» ٢٠٢٢م.

درستُ الكلامَ على المذهب الأشعريِّ مع ميلٍ إلى الماتريديَّة بعد حين، ونزوع شديد نحو الاعتزال نهاية الأمر. أورتنتني دراسةُ العقيدة على طريقة المتكلمين نوعاً من الجفاف الروحي الذي جعلتُ أعانيه مدَّة ليست بالقليلة. وأصابني ضمورٌ روحيٌّ وضياغٌ أفقدني طلاوة الإيمان، فكنتُ أقف في صلاتي أستدعي الخشوع، فلا تأتيني إلا العبرة بعد العبرة على ما وصلتُ إليه نفسي.

وما زاد في الأمر من سوءٍ ما أثقلتني به كتبُ الكلام والفرق من حسدٍ وبُغضٍ اندفن في قيعاني تجاه كل ما يخالفني؛ إلى أن صار الله في عالمي إلهاً نستملكه، ونتحاسد لأجله، ونتباغض في سبيله. حاولتُ الهروبَ بقلبي المتعب، وروحي الضائعة إلى علوم العربية، وحاولتُ فيها مع نفسي أجمع شتاتها، فوقفتُ عليها في اللغة، وجعلتُ روحي تتظاهر حتى بدتُ منطوقةً بلسان غير اللسان. اقتحمتُ هذه العلوم فراراً من أخرى نكفُر فيها أو نبتدع إن أخطأنا^٢ أو خالفنا إجماع مَنْ أجمع. وهكذا ولجتُ بابَ الأدب والشعر هرباً من الفكرة والرأي، ومدافعةً لكلِّ جدلٍ أو إرادةٍ جدل.

تكشفتُ نفسي في ابتعادي عما أرهقها لكنها ظلتُ في فقرها الروحي غير مؤتلفة، عطشى تعاني مما أسماه الرفاعي بالظلم الأنطولوجي للمقدس، «الحنين إلى الوجود ... ظمأ الكينونة البشرية»^٣، وما أمعن في إضنائها أكثر، ما نعيشه في عالم استهلاكيٍّ من الطراز الأول؛ تتكاثر فيه حاجاتُ الإنسان دون تناهٍ، فنعيش بسببها آلاماً متواترة تنتهبُ وجودنا، ولا يستطيع معها أحدنا مهما بلغتُ به النعمة من رخاء ماديٍّ تحصيل هذه الحاجات جميعها لعدم تناهيها، فنحن ودون إرادة منا نعيش عالماً «ديدنه توهينُ المنظومة الروحيَّة ... والمغالاة في شأن المنظومة الماديَّة»^٤ عالماً يعيش فيه الإنسان «وكان

^٢ إشارة إلى ما ورد في «طبقات الشافعية»: «قال أبو إبراهيم المزني رحمه الله: كنت يوماً عند الشافعي أسأله عن مسائل بلسان أهل الكلام، قال: فجعل يسمع مني وينظر إليَّ ثم يجيبني عنها بأحضر جواب، فلما اكتفيت، قال لي: يا بني ... هذا علم إن أنت أصبت فيه لم تُؤجر وإن أخطأت فيه كفرت.» ينظر: السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٢، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة: فيصل عيسى البابي الحلبي، الطبعة ١٩٦٥م)، ص ٩٨.

^٣ الرفاعي، عبد الجبار، الدين والظلم الأنطولوجي، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨م)، ص ١٧.

^٤ جينو، رينيه، الشرق والغرب (بتصرف يسير)، ترجمة وتقديم وتعليق: أسامة شفيع السيد، (القاهرة، دار مدارات، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م)، ص ١١٥.

التَّغْيِيرُ والتَّغْلِبُ طَبْعُهُ وديَدْنُهُ، فكأنه منذور للحركة التي لا تتوقف، وللاضطراب الذي لا قرار معه.^٥

وبذلك، انطفأ وجداني أو قارب، وأصاب رُوحِي عطشٌ، واحتلَّ الظمأُ نفسي تحت هذه الظلال، وعشتُ متألِّماً، أطلب الرِّيَّ في غير الله؛ في القراءة والموسيقى والأسفار الأرضية، وأخيراً طلبته في الحبِّ الأرضي الذي علَّمني معنى الحبِّ في عذوبته، ومعنى أن أعرف نفسي وأحبها، بل وأوصلني إلى حبِّ الله، وأخذتُ عنه أن الحقيقة الإلهية الباطنة في الأشياء «لا يمكن أن يظفر بها أحدٌ بطريق مباشر ووقتيٍّ إلا هؤلاء الذين اختاروا أن يخضعوا لشروطٍ خاصّة؛ أن يحملوا أنفسهم على الحب، وأن يكونوا أنقياء القلب، مساكين بالروح»^٦ فالعشق (درجة عالية من درجات الحب) هو ذلك الأسطرلاب الذي يكشف الأسرار كما يرى جلال الدين الرومي.^٧

(٢) ذاك هو أنت، أو غسق الأنا

لم تفارق نفسي مُلاحقةَ الإلهيِّ في كل شيءٍ، فطلبتُ الله في كُلِّ، ولم أنزع أبداً — على تقلُّبي بين المذاهب — إلى جُودٍ به. طلبته في مدونات الكلام والفرق، فألفيته إلهاً عقلياً جافاً وجامداً تتنازعه الفرقُ وتتناحر عليه، فما قبلته، وقلتُ: لا أحبُّ الجامدين. وطلبتُه في مدونات الفقه، فظهر ربّاً ماسخاً يريد التسلُّط على كلِّ شيءٍ في حياتي وحياة الناس، فأشحتُ عنه وقلتُ: لا أحبُّ المتسلِّطين. وطلبتُه في مدونات التصوُّف الطُّرُقِيِّ، فوجدتُ أصحابه يُلْزَمُونَ السَّالِكَ مَسالِكَ، ويُلبَسُونَهُ مَلابِسَ، ويقمعونه مقامَ، فما أسلمتُ قيادي، وانطردتُ لَمَّا اعترضتُ، وقلتُ: لستُ أحبُّ الخرافة. وطلبتُه في أدبيات الإسلام السياسي، فوجدتُ إلهاً شائهاً؛ مَلِكاً تَوَاقفاً إلى السُّلطة، والاستبداد بالحكم، والتحكُّم في رقاب الناس،

^٥ جينو، رينيه، الشرق والغرب (بتصرف يسير)، ترجمة وتقديم وتعليق: أسامة شفيع السيد، (القاهرة، دار مدارات، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م)، ص ١٥١.

^٦ هكسلي Huxley، ألدوس Aldous، الحكمة الخالدة، ترجمة: عبد العاطي طلبة، (مجلة حكمة، ٢ أكتوبر ٢٠٢٠م).

^٧ إيفا دوفيتري Eva de Vitray، ميروفيتش Meyerovitch، الرومي والتصوُّف، ترجمة: عائشة موماد، (موقع طواسين).

فقلت: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾ (النمل: ٣٤). طلبته في الأشياء من حولي، وطفقت عنه مسحاً بالآثار، فما كاد يظهر إليّ إلا بالقدر الذي يتخفى فيه؛ وعرفت أنّ الإيمان الذي يتوصل إليه بغيره ليس إيماناً، وعرفت أنّ الإنكار الذي يكون بالآثار ليس إنكاراً، بل هو إيمان، فكيف يطمئن إيمانٌ بالأسباب شديدة الخفاء، وكيف يستقيم إنكارٌ من شدة الظهور؟! من شدة الظهور؟!

ما وجدت الله إلا في نفسي، وما رأيته حقاً إلا عندما رأيته حقاً، فالدليل عليه هو، والطريق به إليه، ومن استعان به أعانه، ومن طلبه دون وساطة تجلّى عليه وإليه. عندما نتصل به بهذه الصورة في أنفسنا؛ ندرك عن طريق تجربته واختباره أنه إله العالمين حقاً وصدقاً، وأنه رحمان تتسع رحمته لكل شيء في الدنيا والآخرة؛ بل ولعلها تتسع للمنكر قبل المؤمن، وللجاحد والمعادن قبل المذعن، ونعرف أن كلّ تصوير له حدّ، وكلّ عقيدة فيه تحييز، وكلّ مذهب إليه مقطوع الصلة، فهو لا يُحدّ، ولا يحويه مذهب أو اعتقاد. إدراك الله الرحمان في الذات يذوّب النفس ويضهرها في رافة، ويجعلها تقف موقفاً منغمساً في الرحمة تجاه الخلق المتكاثر بالله، فال مخلوقات على تنوعها وتدرجها وترتيبها تظهر لعارف الله في نفسه على أنها آثارُ الله الإلهية المباشرة، وعلى أنها كلمات الله وأنفاسه في العالم. إن الله — في مفهوم المتصوفة — هو الكنز المخفي الذي ظهر للعالم في العالم بالعالم. استلهم مفهوم الكنز المخفي من حديث قديسي يقول: «كنت كنزاً لم أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق، وتعرفت إليهم فعرفوني».^٨ تكاثر الوجود الواحد في مخلوقاته العديدة إذن، وعمت أنفاسه التجديدية المتصلة الكون كله. ورغم أنّ الصوفية يرون الطُّرُق إلى الله على عدد أنفاس الخلائق كما يجري على ألسنتهم، إلا إنّ من أقصر طرقه إليه وأشدها لصوقاً بالإنسان استبطان الذات ومعرفة الله كامناً فيها، يداخلها فيخارجها، يباطنها ويظاهرها، ويفترق عنها إذ يتصل بها.

وجدت الرفاعي يرمي إلى ذلك في مشروعه الفكري؛ أن يجد الإنسان نفسه، وأن يعرف الله فيها، وأن يسلك بالله سلوكاً رحمانياً في العالم، ولا يتحقق هذا إلا بفهم

^٨ ورغم ضعف هذا الحديث سنداً إلا أن الصوفية يصحّحونه كشفاً ومعنى. يقول ابن عربي: «ورد في الحديث الصحيح كشفاً، غير الثابت نقلاً عن رسول الله «ص» عن ربه ما هذا معناه: «كنت كنزاً لم أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق، وتعرفت إليهم فعرفوني». يُنظر: ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج ٢، (مصر: دار الكتب العربية الكبرى، ١٩١١م)، ص ٣٩٩، السطر ٢٨.

بديل عن الدين حاول إبرازَ معالمه، ووضع أيدينا على مفهوم الرَّحمة كمفهوم مركزيّ لفهم الدين، ومفهوم مفتاحيٍّ لمعالجة القرآن والتَّعاطي معه. يقول: «رأيتُ الرحمةَ تمثُلُ مفتاحَ فهمِ المنطق الداخلي للقرآن، فقد اتخذتُ الرحمةَ فضاءً واسعاً في القرآن الكريم لم تتخذه في الكتاب المقدَّس وغيره من نصوص الأديان، إذ وردت بصيغٍ متنوّعة في القرآن تصرّح بشمولها كلّ شيءٍ وعدم خروج أي شيءٍ عنها، وهو ما تحدّثت به آياتٌ متعددة».^٩ بل وإن احتُسبت البسملةُ آيةً في كلّ سورة من سور القرآن كما يرى جماعةٌ من المفسّرين، فهذا يعني أنّها «تبوح بلغة الرحمة التي يتأطّر بها المضمون الكليّ [لسور القرآن]، و[أن] معناها يتنوّع بتنوّع مقاصد السور وما ترمي إليه مفاهيمها ... إنها حاكمة على كلّ المفاهيم التي تتحدّث عنها آياتُ [أي سورة] ... إن افتتاح كلّ سورة بالبسملة يعني أن الرحمة الناطقة بها البسملة مهيمنة على المدلول العام للسورة».^{١٠}

يؤسّس الرفاعي فهمه للدين إذن على «إعادة تعريف الإنسان، وإعادة تعريف الدين، وإعادة قراءة نصوصه في أفق العصر، وإعادة تحديد وظيفته في الحياة، والكشف عمّا يمكن أن يقدمه الدين للإنسان من احتياجاتٍ رُوحيةٍ وأخلاقيةٍ وجمالية، وما يترقبه الإنسان من عواطفٍ ورفقٍ وشفقةٍ ورحمةٍ يمنحها الدين للحياة، وما يُلهمه للروح من سَكينة، وللقلب من طمأنينة» وفي ضوء ذلك يعيد تعريفه الخاص للدين «بوصفه حياةً في أفق المعنى؛ تفرضه حاجة الإنسان الوجودية لإنتاج معنىٍ رُوحِيٍّ وأخلاقيٍّ وجماليٍّ لحياته الفردية والمجتمعية».^{١١}

^٩ الرفاعي، عبد الجبار، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثانية، ٢٠١٩م)، ص ٢٥.

^{١٠} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثانية، ٢٠١٩م)، ص ٢٧. يتمثّل الرفاعي في هذا الفهم الرحمانِي ما ورد على ابن عربي من قوله: «فليس في أم الكتاب آية غضب، بل كلّها رحمة، وهي الحاكمة على كلّ آية في الكتاب، لأنها الأم، فَسَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ»، يُنظَرُ: ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج ٣، (مصر، دار الكتب العربية الكبرى، ١٩١١م)، ص ٥٥١، السّطر ٦.

^{١١} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والكرامة الإنسانية، (بيروت: دار الرافدين، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثانية «مزيدة ومنقّحة»، ٢٠٢٢م)، ص ١١-١٢.

(٣) عرفان التحرير

حضرت معرض القاهرة الدولي للكتاب عام ٢٠١٤م كما اعتدت ألا يمرّ عام إلا وأشارك فيه زائرًا، وكانت أولى مصافحات عيني لاسم عبد الجبار الرفاعي، إذ وقعت على كتابه الذي كان بعنوان: «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين»،^{١٢} فتساءلت: أي نزعة إنسانية تلك يريد هذا الكاتب إنقاذها؟ طالعت فهرس الكتاب، فأخذتني فصوله وأسرتني أسماؤها، ولم يمرّ كثيرٌ وقت إلا وطالعت الكتاب كله، وخرجت بانطباع عام عن شخصية هذا الكاتب، وعرفته حينئذٍ مهمومًا بالإنسان، مأخوذًا بقول ابن عربي الذي صدّر به كتابه: «واعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة على الله»^{١٣} يعني الرفاعي بالإنسانية في الدين التحرر؛ التحرر من نسيان الإنسان في اللاهوت، التحرر من الأيديولوجيا التي أنهكت الإنسان والدين، التحرر من تراثنا العنيف واستلهاً تجاربه الإنسانية في رحمانيتها؛ يعني بها أن يكون الإيمان منبعًا من منابع الرحمة، ومعينًا لا ينضب بمعانيها في عوالم الإنسان الباطنة والخارجة.

انحرف اسم الرفاعي في عقلي منذ ذلك الحين مفكرًا لامعًا، يفكر داخل سياق الدين لا خارجه، وجعلت أتتبع مقالاته هنا وهناك في بعض الصحف والدوريات والمواقع الإلكترونية، وأتابع إصداراته من الكتب التي كان يختار عناوينها بذاتقة مدهشة تنم عن امتلاكه قريحة الأديب والشاعر. مرّ الزمان عليّ وأنا واقع — بسببه هو وغيره من ملابسات وشخوص — تحت سطوة ما يسميه بالتصوف المعرفي الذي يسعى إلى أن تكون له مقولة معرفية عبر مزج الذوق بالنظر العقلي؛ كتصوف الحلاج والنفري وابن عربي وعبد الحق بن سبعين والسهروردي وجلال الدين الرومي وغيرهم. يُعرف الرفاعي هذا النوع من التصوف بأنه: «تصوف عقلي، خرج على الأنساق المغلقة الحرفية لقراءة النصوص الدينية، وأنتج قراءة لها خارج إطار مناهج وأدوات القراءة والفهم والنظر الموروثة»^{١٤}.

^{١٢} تغير اسم الكتاب بعد ذلك إلى «الدين والنزعة الإنسانية».

^{١٣} ابن عربي، محيي الدين، فصوص الجكم، تعليق أبو العلا عفيفي، (بيروت، دار الكتاب العربي)، ص ١٦٨.

^{١٤} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والظلم الأنطولوجي، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨م)، ص ١٣٦.

كان اهتمامي بهذا النوع من التصوُّف بالنسبة إليَّ تحريراً من الأنساق المغلقة التي وقعتُ فيها بواسطة لاهوت المتكلمين ومدوّنات الفقهاء، ففي لاهوت التصوُّف المعرفي نجد الإنسانَ واقعاً في المركز منه، بل وعليه يكون مدارُّ الدِّين كُلِّهِ، لأنه مَجَلٌّ من مجالي الحق، ولأن فيه من رُوح الله؛ وبذلك تفتتح هذه المدرسة على التأويل، وتدور في أنساق معرفيّة متعددة لا تعرف الانغلاق، ولا تُكفّر الآخر — أيّاً كان — ولا تنفيه ولا تنبذه، لأنها ترى الله في كلِّ، ولأنها حرّرت نفسها بصورة تامّة من المقولات المنطقيّة والفلسفيّة واللاهوتيّة واستدلالاتها التي استهوت المتكلّمة والفقهاء فوقعوا في دوائرها المغلقة. يقول: «تحرّر تفكيرُ التصوُّف الفلسفيّ من القوالب الصّارمة»^{١٥} فتغلّب عليها، وصار يفكر خارجها بحرية لا تسمح بها قواعدُ هذا المنطق، ومقولاته، ومحاججاته، وأدواته. وانفردت كتاباتُ محيي الدين بن عربي وأمثاله في أنها فتحت آفاقاً للتأويل تتخطى الفهم الحرفي المغلق للنصوص الدينيّة»^{١٦}

عن طريق الرفاعي تخفّفت من أعباء هذه السّطوة المعرفيّة أيضاً، فإنه وإن كان يرى ضرورة إحياء هذا الجانب التراثي وبنّاه في النَّاس، وتداوله بين المتخصّصين دراسةً واستكشافاً، إلا إنّه لا يرى الانغلاق في مداراته التي لا تنتهي أيضاً، إذ يرى وجوب مناقشته والتعامل معه بأدوات نقدية تُثري وجوده. يقول: «التصوُّف الفلسفيّ في تراثنا مَنجَمٌ ثمين للمعنى الميتافيزيقيّ والرُّوحيّ والأخلاقيّ والجمالي، غير أن اكتشاف ما تزرع به طبقات هذا المنجم يتطلّب وجود مُكتشفٍ بارع يغوص في تلك الطبقات، فيصطاد الجواهر الغاطسة في رُكّام أقوال وعبارات وشروح العُرَفَاءِ المملّة، ويغربلها من ترويض تصوُّف الاستعباد»^{١٧}

ورغم ما يُنسب إلى مشروع الرفاعي من كونه تصوُّفاً مُقنَّعاً إلا إنه لا يُسلّم قيادته للتصوف، بل ولا يُسلّم قيادته لشيء أبداً، فهو صاحب عقلٍ نقديّ حرّ ينتقي ما

^{١٥} كقوالب المنطق الأرسطي، والفلسفة اليونانية، وإلهيات أفلوطين ومدرسة الإسكندرية التي هيمنت — ولا تزال بصورة من الصور — على العقل المسلم الكلامي والفقه قديماً وحديثاً.

^{١٦} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثانية، ٢٠١٩م)، ص ٣٥.

^{١٧} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، (بيروت: دار الرافدين، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثالثة، ٢٠٢٢م)، ص ٨٥-٨٦.

يناسبه من مسلك في فهمه الرحمانيّ لله والدين والإنسان والعالم، وما كان من أمرٍ إلا أن التقي في مسار فكره مع هذا النمط من التفكير والرأي، إذ الرفاعي من أنصار التصوّف الذي ينبسط على الوجود ويجعله أكثر رحابةً، ويرى العرفان «كنز الأديان، وعصارة معناها الرُّوحي والأخلاقي والجمالي، لذلك يحرصُ الكلام الجديد^{١٨} على توضيف رؤية العرفاء لنمط الصلة بالله، المؤسسة على المحبة المتبادلة بين الله وعباده، ويستأنف مقولاتهم في النجاة والخلّاص، ليكسر احتكار الرحمة الإلهية، والادعاء باختصاص النجاة والخلّاص بديانة أو فرقة أو طائفة دون سواها.»^{١٩} ويقف موقفًا مضادًا من التصوّف الذي يكتفي باستبطان الذات فحسب، أو ذلك الذي يُؤخّذ فيه المريد بممارسات قاسية من التقشف والزهد وتعذيب البدن واعتزال الحياة، فالتصوّف لديه سلاح ذو حدين، «وذلك يفرض على الباحث أن يتنبه للثغرات في كتب المتصوفة والوهن الذي يتغلغل في طياتها، وأن يتعاطى بيقظة مع آثارهم، فهي اجتهادات بشرية وليست نُصوصًا مقدّسة.»^{٢٠}

(٤) إنسانٌ مُعذّب

كان أول تواصل بيني وبين الرفاعي مستهلّ عام ٢٠٢٠م، إذ أرسلت إليه رسائل يائس من الجواب؛ أطلب فيها مساعدةً في أمر ما، وكان ليأسي المذكور أسباب منها؛ أنه لا يجمعني به سابق معرفة من قريب أو بعيد، ولست بالنسبة إليه إلا واحدًا من قُرّائه ومتابعيه، وأيضًا ما استقرّ في نفسي — لتجارب سبقت — من ترفع كثير من الأكاديميين العرب وإحجامهم عن التواصل الإلكتروني؛ إما لكبر يُلمُّ بهم، أو لأنهم لا يُلقون لهذا النوع من التواصل بالألّا من الأساس.

^{١٨} يأتي الكلام عنه لاحقًا.

^{١٩} الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد، (الخرطوم، دار المصورات، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص ١٩.

^{٢٠} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والاغتراب الميتافيزيقي، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثانية، ٢٠١٩م)، ص ٢٥٤.

باغتني الرفاعيُّ برُدِّ سريعٍ يمتلئ بالودِّ الغامر، ثُمَّ كانَ أَنْ أُرسلْتُ إليه بعضَ المقالات التي أكتبها في بعضِ المواقع، فكانَ يخصُّني بالنُّصح، يستحسنُ منها ما يستحسن، ويُعقِّبُ على بعضها بتؤدَّةٍ وحبٍّ وأناةٍ طريفة، فوقفْتُ به على بعضِ مواطنِ قصوري وضعفي. توطَّدتُ بيننا العلاقةُ سريعاً وتواترتُ بيننا المكالماتُ والرسائلُ وتسلَّستُ، حتى دعاني إلى المشاركة بالترجمة في مَجَلَّتِه الرَّائدة في تجديد الفكر الديني (قضايا إسلامية معاصرة) إثر مطالعته بعضَ ترجماتي، وكانَ من ثمارِ هذا التعاونِ أَنْ شاركتُ في عدديَّها السابقَيْنِ^{٢١} يتناولان موضوعَ مشكلة الشرِّ ببعض التَّرجماتِ^{٢٢} التي وقعتُ منه موقعاً حسنًا، وما كانَ لها أَنْ تتخلَّقَ إلا بتشجيعه المستمر، وإمداده إيَّاي بالمدد المعنويِّ والرُّوحيِّ اللازم.

خلال هذين العامَيْن، عرفتُ الرفاعيَّ مُعلِّماً ومُربِّياً وصديقاً وأباً عطوفاً، واستحكمتُ بيننا أواصرُ المحبَّة واشتدَّتْ حلقاتُها، فكانَ أَنْ طلبَ مِنِّي العملَ على مراجعة مشروعه الفكريِّ لغويًّا حول فلسفته في الدين؛ وهو ما تَجَلَّى في كتبه: «الدين والظلمُ الأنطولوجي»، «الدين والاعتراب الميتافيزيقي»، «الدين وإنقاذ النزعة الإنسانية»، «الدين والكرامة الإنسانية»، «مقدِّمة في علم الكلام الجديد»، إذ كانَ بصدد إصدارها في طبعة جديدة، وفي حُلَّةٍ حديثة مزيَّدة ومُنقَّحة.

^{٢١} تُنظَرُ الأعداد: ٧٣-٧٤، و٧٥-٧٦ لِسَنَتَي ٢٠٢٠م، و٢٠٢١م.

^{٢٢} يُنظَرُ:

هكسلي Huxley، ألدوس Aldous، الحكمة الخالدة، ترجمة: عبد العاطي طلبه، (مَجَلَّةُ حكمة، ٢ أكتوبر ٢٠٢٠م).

بلانتينجا Plantinga، ألفين Alvin، مشكلة الشرِّ ودفاع حرية الإرادة، ترجمة: عبد العاطي طلبه، مَجَلَّةُ قضايا إسلامية معاصرة، العددان: ٧٣ و٧٤، (بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠٢٠م)، ص٢٠٩-٢٣٦.

شوان Schuon، فريتيوف Frithjof، مسألة التيوديسيَّات وضرورة الشرِّ في العالم، ترجمة: عبد العاطي طلبه، مَجَلَّةُ قضايا إسلامية معاصرة، العددان: ٧٥ و٧٦، (بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠٢١م)، ص٤-١٨.

كوجا Koca، أوزجور Ozgur، مشكلة الشرِّ بين ابن عربي والرومي، ترجمة: عبد العاطي طلبه، مَجَلَّةُ قضايا إسلامية معاصرة، العددان: ٧٥ و٧٦، (بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠٢١م)، ص٣٩-٧٤.

بدأنا رحلةً مراجعة فصول هذه الكتب فصلاً فصلاً؛ يقوم هو على مراجعة كل فصل بنفسه فيزيد ويُقص، ويقدم ويؤخر. وما فاجأني أنه كان يطلب مني الرأي فيما يكتب، وفيما ينقح ويُعدّل، وفي تنسيق فصوله وأجزائها، مستمعاً إليّ بإنصات تامٍّ وكأنه أُنْ: يقبل مني ما يقبل، ويردُّ عليّ ما يردُّ؛ مُناقِشاً إِيَّاي، ومُعْتَبِرني ندّاً له ولسْتُ بِند. لا ينفكُّ الرفاعي عن محاولات التعرف على نفسه بكل طريقة وفي كل شيء، وهو لا يكتفي بولادة واحدة، وإنما يستزيد ولاداته في ديمومة لابثة، وأن يولد بتلامذته، وأن يُفَعِّم حيواته بهم، نَحْو من هذا الضرب، وسلوك خاص تُجاه التجديد الرُّوحي. انظر إليه يقول: «وُلِدْتُ ولاداتٍ عديدة في حياتي، وما زِلْتُ أُولَدُ كلَّ يوم من جديد؛ أُولَدُ كل يوم من جديد عبر أخطائي، أُولَدُ كل يوم من جديد عبر تجاربي، أُولَدُ كل يوم من جديد عبر مطالعاتي، أُولَدُ كل يوم من جديد عبر مجازفتي باستئناف النظر في أفكارِي، أُولَدُ كل يوم من جديد عبر تهوُّري في عبور ما هو قارٌّ ومغلق في هويتي، أُولَدُ كل يوم من جديد عبر مقدرتي على تجاوز ذاتي، أُولَدُ كل يوم من جديد عبر إدراكي لتناقضاتي، أُولَدُ كل يوم من جديد عبر اكتشافِي لعجزي وجهلي وضعفي، أُولَدُ كل يوم من جديد عبر توطُّني التراث وتشبُّعي بمناخاته أكثر من خمسة وأربعين عاماً، أُولَدُ كل يوم من جديد عبر قراءتي وهرولتي المزمنة وراء كل فكرة ومفكر وكتاب ومقال جديد، أُولَدُ كل يوم من جديد عبر أسفاري الرُّوحية القلبية العقلية، أُولَدُ كل يوم من جديد عبر تنوع وتعدد صداقاتي مع المختلفين عقائدياً وثقافياً وأيديولوجياً، أُولَدُ كل يوم من جديد عبر رحلاتي بين البلدان. الولادة الأثْرى تتجلى في أني أُولَدُ كل يوم من جديد عبر تلامذتي وأبنائي، بعد أن حررتهم من كافة أنماط التبعية والعبوديات، ومنها العبودية لي؛ فحرروني هم فيما بعد من عبودياتي».^{٢٣}

بعد أن انتهينا من مجموع كتبه، قررت كتابة هذه الشهادة، التي استثقلتُها بداية الأمر لما أُلْفِيتُ فيها من مسئولية أتقاصر عنها، إلى جانب تَهْيِيي شيطانَ الكتابة، إلا إنه كعادته أضرَمَ داخلي جذوةً من ناره الخَلْقة مرة أخرى. يكتب الرفاعي شذراته

^{٢٣} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والظلم الأنطولوجي، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨م)، ص ٣٦.

الإيمانية وصورة الإله الرحماني لا تغيب عن ناظره لحظة، يكتب وانهمامه بالإنسان المعدب في الأرض لا تنطوي في لاهوته. إن الفكرة الرئيسيّة التي رأيتها تسكن كيان هذا الرجل وتسري فيه سريان الدم من العروق؛ هي السعي نحو الخلاص الإنساني أرضياً؛ عن طريق تفعّل الدين خالصاً مُخلّصاً في نطاق حياته الفردية الخاصة. إنه ينطلق من فكرة أنّ الإنسان — أي إنسان — يُعاني فقرًا وجوديًا مُلَازِمًا له طول حياته، إذ يفتقر «في وجوده المتناهي المحدود إلى اتصال بوجود غنيٍّ، لا نهائيٍّ، لا محدود.»^{٢٤} ومن أجل ذلك يسعى إلى إثراء ذاته وإغنائها بكل طريق وطريقة، فيقطع في ذلك مسالك شتى، ويهوي مهاوي! وهو في هذا القطع إنّ جانب سبيله إلى المقدّس، بقي في لُجّة عاذبه عائماً ما دام يرجو إرواء وجوده بغيره.

لذا فالمقدّس لدى كاتبنا ضرورة وجودية لا تنمحي، وحاجة إنسانية تدهم الإنسانية، ولذلك يتحقّق الوفاء بها، والتحقّق فيها. يقول: «الظمأ الأنطولوجي للمقدّس يجتاح حياة كلّ إنسان، بوصف هذا الكائن يتعطش للامتلاء بالوجود، كي يتخلّص من الهشاشة، ويجعل حياته ممكنة في عالم غارق بالآلام، ويتسلّح بطاقة وجودية تجعله قادراً على العيش بأقل ما يمكن من المراتب والمواجه، ليخرج من القلق إلى السكينة، ومن اللامعنى إلى المعنى، ومن الظلام إلى النور.»^{٢٥} لا يمكن للإنسان إذن إرواء ذاته، وملؤها بالمعنى بغير هذا المقدّس. وليس استبداد القلق الوجودي بالإنسان وتشظّيه في العالم إلا مظهرًا من مظاهر ابتعاده عن مصدر الإرواء الحقيقي الذي لا ينضب معينه ولا ينتهي إمداده، وما اغترابه في هذا العالم إلا حالة لازمة لابتعاده عن هذا النوع من الإرواء الحقيقي غير المُزَيَّف.

يُولد الإنسان وهو في حالة اغتراب حقيقي، إذ يفقد دفء أمّه وغذاء رجمها في انفصاله عنها بعدما كانا كلاً، ويؤمن اغترابه في التوحّش والإقفار ما دام منفصلاً عن الله مغترّباً عنه؛ وهو إن أراد نفي إملاقه الرُّوحي، وتشظّيه الميتافيزيقي، وخلوّ ذاته عن

^{٢٤} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والاغتراب الميتافيزيقي، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثانية، ٢٠١٩م)، ص ٢٥.

^{٢٥} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والظمأ الأنطولوجي، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨م)، ص ١٣٤.

المعنى في المعنى، فلا سبيل له إلا عن طريق ائتلافه واجتماعه بالإلهي في نفسه واتصاله به، وإذا لم «يتحقق له مثل هذا الاتصال الوجودي يسقط في الاغتراب الميتافيزيقي، [الذي] يعني أن وجود الذات البشرية وكمالها لا يتحققان ما دامت مغتربة في منفى عن أصلها الذي هو الوجود الإلهي».^{٢٦} وينبغي الانتباه هنا إلى أن الرفاعي لا يعني بالاغتراب الميتافيزيقي تفسير فيورباخ الذي يرى أن «خيال الإنسان هو من اخترع فكرة الإله وأسقط عليها كل كمالاته، فأصبح الإنسان مُستلباً، عندما صير الإله كل شيء في حين سلب من ذاته كل شيء. الإله في مفهوم فيورباخ مجرد أحلام الإنسان بالكمال».^{٢٧} وإنما يعني به الرفاعي: اغترابه عن وجود إلهي له حقيقة في الخارج يتشتت عنها الإنسان وينفصل.

(٥) تحرير اللاهوت من لاهوت التحرير

لا يتجاهل الرفاعي الشر الديني الكائن في العالم، فهو مهموم به انهماكه بالإنسان ذاته في مأساته الخاصة، لذا فإنه يدرك أن المقدس قد يكون مصدراً جامحاً للشر الأخلاقي، فيقول: «من يريد أن يعلم الناس الحياة يمكنه استثمار الدين، كما يمكن استغلال الدين ممن يريد أن يعلم الناس الموت، وهو ما تفعله الجماعات المتشددة العنيفة في كل الأديان ... يمكن أن يكون التدوين عنيفاً، حين لا يفهم الدين إلا بوصفه رسالة للموت، ولا تُقرأ نصوصه إلا قراءة مغلقة عنيفة، ويتمثله الأفراد والجماعات على أنه إعلان لحرب لا تنقضي على كل مختلف في المعتقد».^{٢٨} ومن أجل ذلك عمل على تجفيف تلك المنابع التي يمكن من خلالها أن يتفشى هذا النوع من الشر المعتمد في وجوده أساساً على الدين وفكرة المقدس؛ ومن هنا جاء تعبيره «إنقاذ الإنسانية في الدين».

^{٢٦} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والاغتراب الميتافيزيقي، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثانية، ٢٠١٩م)، ص ٢٦٩.

^{٢٧} الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد، (الخرطوم، دار المصورات، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص ١١٦.

^{٢٨} الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد، (الخرطوم، دار المصورات، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص ١٤.

يبحث الرفاعي في الكراهية والمصادر التي تشتقُّ منها مفاهيمها الخاصة، ويرى التراث الإسلاميَّ الكلاميَّ والفقهِيَّ منبعًا تستقي منه، لذا دعا إلى ضرورة التحرُّر من أسرِه العنيف عن طريق التعامل معه بوصفه استجابةً لمرحلة زمنية بعينها؛ لا يمكن تمريرها وتسليط منطقها الخاصَّ على جميع الأزمنة الإنسانية الأخرى، إذ ليس التراثُ إلا «مجموعة الممارسات الدينيَّة والعقائد والمفاهيم السَّائدة في حقبة مُعيَّنة من حياة المسلمين، وهو مفهوم ثقافيٌّ أنثروبولوجي، لذا فالمجال مفتوح أمام المُتألَّهين المسلمين في كل زمان لنقد ذلك التراث وتفكيكه، إذ بوسعهم غربلة ونقد المسلَّات والمسبقات والميول، ومقدِّمات فهم الكتاب والسنة، والتطلعات الدينية الموروثة من عصور سالفة»^{٢٩} وللمحافظة على جذوة الإيمان متقدِّمة، فإنه يدعو إلى إيمان نقدي يمتلك قدرة تَجَاوَزِ الكمِّ التراكميِّ من الشروح والتأويلات المتولِّدة عن مُجريات التاريخ وأحداثه.

كما يدعو الرفاعيُّ إلى وجوب تطهير اللغة من عنف ألفاظها المتراكمة عبر التاريخ، والتي يستعملها آحادنا في أحاديثه اليومية دون دراية؛ يقول: «تطهير اللغة من الكلمات والمصطلحات القدحِيَّة المشبعة بالتشهير بالآخر ضرورةٌ يفرضها عنفُ الواقع، الذي يضجُّ بالاحتراب والصِّراع الدينيَّ والطائفي، وينبغي أن تتَّسع عملية تطهير اللغة من العنف لتشمل المقررات الدراسية في سائر مراحل التعليم»^{٣٠} ليس الأمرُ تطهيرَ اللغة مما تراكم فيها من تراكم وأسايب تتوسَّل التعبير في العنف الكامن فيها فحسب، لكن لا بدَّ من التجديد فيها أيضًا، والانتقال عنها إلى غيرها، إذ يتحتَّم علينا الانتقال بها من لغة الفقهاء والمتكلِّمين القديمة إلى لغة أخرى حديثة تبتعد عن ألغاز القديمة ومُعْميَّاتها، إلى لغةٍ «تستقي من المكاسب الجديدة للمعارف والعلوم والفنون والآداب، وتعبِّر عن الفهم الجديد للطبيعة الإنسانية، وحقوق وحرّيات الإنسان»^{٣١}.

^{٢٩} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والنزعة الإنسانية، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨م)، ص ١٧٤.

^{٣٠} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والنزعة الإنسانية، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨م)، ص ١٧٥.

^{٣١} الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد، (الخرطوم، دار المصورات، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص ٧٦.

ولم يقف كاتبنا عند محاولاته الصَّارمة تجفيفِ منابع الصريحة التي يستقي منها الشرُّ الدينيُّ مفاهيمه ومقولاته، لكنَّه عمل أيضًا على رفض المحاولات المُضَمَّرة التي من خلالها يُستَرَقُّ الدِّينُ؛ كمحاولات أسلمة المعرفة،^{٢٢} والتجاوز بالدين عن حدوده الأنطولوجية في أي نسق؛ دينيًا كان أم فلسفيًا. من الأفكار التي أولاهما الرفاعيُّ اهتمامًا بالغًا ونحن في هذا الصَّدَد موضوع ترحيل الدين عن نطاقه الأنطولوجي الرَّحْب إلى سياقات أخرى وظيفية، تعمل على سلبه وتكريسه لخدمة أهدافٍ ضيقة تُمِيتُ رحمانيته ورحابته الأنطولوجية، فتجعله أكثر عنفًا وانغلاقًا ونبذًا للآخر. ومن هنا جاء نقده لـعلي شريعتي^{٢٣} وحسن حنفي^{٢٤} اللَّذَيْن حاولَا بما يملكان من أدواتٍ معرفيةٍ ومهاراتيةٍ اختزَالَ الدين، وتحويله من ثقافةٍ إلى أيديولوجيا عن طريق تثويره، واستلاب رسالته الأصلية، واستنطاق اليسار فيه، لذا يرفض ما سُمِّيَ «لاهوت التحرير»، وانتقد محاولات شريعتي العشوائية لأدلجة الدين، ومحاولات حنفي تخفيض أبعاده الميتافيزيقية على حساب الدنيوية منها.

لا يترك الرفاعيُّ مفهومه عن «الأيديولوجيا» عائمًا غائمًا لا يمكن الوقوف عليه، لكنَّه يؤكِّد على أنه لا يعني بها — في أي كتاب من كتبه — «علم الأفكار، أي دراسة الأفكار

^{٢٢} كان للرفاعيُّ اهتمام بموضوع أسلمة المعرفة، فأشرف على إصدار العدد ٢٣ من مجلة «قضايا إسلامية معاصرة»، عام ٢٠٠٣م، وكان موضوع العدد بعنوان: «إشكاليات أسلمة العلوم: التمرکز والتحيز في المعرفة»، كما عالجه في كتابه «الدين والنزعة الإنسانية» في الفصل المُعَنَّن بـ «إسلامية المعرفة أيديولوجيا وليست معرفة»، يُنظَر: الرفاعي، عبد الجبار، الدين والنزعة الإنسانية، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨م)، ص ١٥٥-١٧٠.

^{٢٣} أفرد الرفاعيُّ فصلًا لنقد علي شريعتي تحت عنوان: «المثقف الرسولي علي شريعتي: ترحيل الدين من الأنطولوجيا إلى الأيديولوجيا»، واعتمد فيه على آثار شريعتي بلغتها الأصلية (الفارسية). يُنظَر: الرفاعي، عبد الجبار، الدين والظلم الأنطولوجي، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨م)، ص ٩٥-١٣٠.

^{٢٤} يعود الرفاعي إلى مناقشة موضوع «اختزال الدين في الأيديولوجيا» في كتابه «الدين والنزعة الإنسانية»، وفي هذه المرة يتناول حسن حنفي بجانب علي شريعتي مرة أخرى. يُنظَر: الرفاعي، عبد الجبار، الدين والنزعة الإنسانية، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨م)، ص ٧٣-٩٣.

دراسة علمية ... [وإنما يعني بها] نظاماً لإنتاج المعنى السياسي، يصنع نسيج سلطة متشعبة لإنتاج حقيقة متخيَّلة، وفقاً لأحلام مسكونة بعالم طوباويٍّ موهم، [وهي بهذا المعنى] تزييف للحقيقة وطمس لمعناها عبر حجب الواقع،^{٣٥} فـ «الأيدولوجيُّ يُزيّف اللغة؛ يُحدِّث انقطاعاً بين الدالِّ والمذلول، بين القول وبين الواقع الذي يتكلم عليه».^{٣٦} ومن هنا تأتي خطورتها بشتى أنواعها وأنماطها وتجلياتها — في نظر الرفاعي — من أنها «نسق مغلق، يُغذّي الذهنَ بمجموعةٍ معتقداتٍ ومفاهيمٍ ومقولاتٍ نهائيّة، تعلنُ الحرب على أية فكرةٍ لا تشبهها، فتنتهي إلى إنتاج نُسخٍ متشابهةٍ في الظاهر من البشر، وتجيش الجمهور على رأيٍ واحدٍ، وموقفٍ واحدٍ»،^{٣٧} وفيها «يفتقدُ الدينُ رسالته، بوصفه حياةً في أفق المعنى، عندما ينزلُ فيهجر مجاله الرُّوحيَّ والأخلاقيَّ والجماليَّ ويسقطُ في فخِّ الأيدولوجيا. يتحوّل الدينُ الذي تفرسه الأيدولوجيا إلى أداةٍ للصراع على السُّلطة والمال والثروة، وينتهي مصيره إلى البؤس الذي انتهت إليه الأيدولوجيات اليسارية والقومية والأصولية في بلادنا».^{٣٨}

تحت ظلال تعريفه الأثير للدين من أنه «حياةٌ في أفق المعنى»، يُعَمِّل الرفاعيِّ مَعاولَ هَدْمِهِ ويُلَاحِق كُلَّ فكرةٍ تتجاوز بالدين طبيعته وغاياته الموضوعية له من كونه «نظاماً لإنتاج معنى رُوحِيٍّ وأخلاقيٍّ وجماليٍّ للحياة، تفرضه حاجةُ الكائنِ البشريِّ الأبدية للمعنى في حياته الفردية والمجتمعيّة».^{٣٩} ومن ذلك محاولاتُ استراقه واستلابه

^{٣٥} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والكرامة الإنسانية، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص ١٠٢.

^{٣٦} حيدر، أحمد، من الأيدولوجيا إلى الفلسفة والدين، (اللاذقية، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م)، ص ٣٠.

^{٣٧} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والظماً الأنطولوجي، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨م)، ص ١٣٤.

^{٣٨} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والكرامة الإنسانية، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص ١٠٣.

^{٣٩} الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد، (الخرطوم، دار المصوّرات، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص ١٧٨.

عن طريق أدلجته لدى علي شريعتي، أو تثويره فيما سُمِّي «لاهوت التحرير» لدى حسن حنفي وغيره. يشرح الرفاعي «لاهوت التحرير»، فيقول إنه «مصطلح تداوله الباحثون في الستينيات من القرن الماضي، وإن كان مدلوله يواكب الأديان في مُخْتَلَفِ العُصُور، فالأديان تسعى إلى مناهضة الظلم والتسلط والاستبداد والطغيان ... وفي السبعينيات من القرن العشرين اهتَمَّت مجموعة من المفكرين بصوغ رؤية للمقاومة، تتخطى الفقه، وتعمل على الاستناد إلى العقيدة كمنطلقٍ للثورة، بتحليل المدلول الاجتماعي لأصول الدين، واستلهاً الثورة من العقيدة».^{٤٠}

يُحدِّثنا الرفاعي عن علاقته بحسن حنفي وما أُطْلِقَ عليه «اليسار الإسلامي»، ومن ثَمَّ يَحُلُّ أفكارَ مشروعه الأساسية ومنطلقاته الفكرية؛ منتهياً إلى نقدها. يقول: «لاهوت التحرير عند حنفي وشريعتي يختزل الدين في أيديولوجيا المقاومة والثورة، ويطمس الوظيفة المحورية للدين. الدين أعمق من الأيديولوجيا. الأيديولوجيا مظهر وتعبير اجتماعيان للدين. تحويل الدين إلى أيديولوجيا يعني: اختزال الإنسان في بُعد واحد، واختزال الروح في القانون، والعقيدة في الثورة، والله في الإنسان، والإلهي في البشري، والسماء في الأرض، والغيب في الشهادة، والميتافيزيقا في الطبيعة، والآخرة في الدنيا ... وحين يتحول الديني إلى دنيوي تختلط الحدود بينهما، فيجري تعميم الفهم الديني لكافة حقول المعارف البشرية، وتدين المعرفة في خاتمة المطاف يُفضي إلى التضيحية بالعقل والخبرة البشرية المستقلة عما هو ديني».^{٤١}

ورغم ما وجَّهه الرفاعي إلى شريعتي من نقد قد يبدو عنيفاً إلا إنه لم يُخَفِ إعجابه بروحه وإيمانه وحسّه الفني، وكان يدرك أنه ينتقد فيه هذا البُعد الأصيل من فكره، والخيال الممتد في أعماله من ترحيل للدين من سعة الأنطولوجيا إلى ضيق الأيديولوجيا، وأنَّ له أبعاداً أخرى كثيرة قد يقبلها ولا يرفضها. يقول الرفاعي: «تتجلّى في شخصية

^{٤٠} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والنزعة الإنسانية (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨م)، ص ٧٥.

^{٤١} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والنزعة الإنسانية (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨م)، ص ٩٠-٩١.

علي شريعتي أبعادٌ عديدة؛ تتمثّل في: المثقف الرسولي، الداعية النبوي، الأخلاقي، المؤمن، الإنسان، النبيل، الغيور، الشهم، الشاعر، الفنان، الرؤيوي، الأديب، الناقد، العاطفي، العاشق، المتمرد، القلق، المُتبرِّم، الحالم، الثائر، الفدائي ... تتداخل في تفكيرٍ ومشاعرٍ وأحاسيسٍ شريعتي عقليةُ الفنّان، حساسيّات الشاعر، مشاعر العاشق، غيرة المؤمن، ذوق المتصوف، ذوق العارف، أشواق العارف، بوح الشجاع، جسارة المتمرد، تهوُّر المغامر. وهي أبعاد تبدو متنافرة؛ ذلك لأنّها عادةً لا تجتمع كلّها وتتوحّد في شخصيّة واحدة بإيقاع كأنّه متناسق، إلا في حالات نادرة.^{٤٢}

يُسَدُّ الرفاعيُّ سهامه أيضاً إلى فكرةٍ تراها جماعاتٌ دينية كثيرة أصلاً محورياً من أصول الديانة، نبع عنها كثيرٌ من العنف الديني في شتى أنحاء العالم، ما وضع الدِّين في مأزق، وجعله محلّ اتهام دائم؛ ألا وهي فكرة الخلافة والدولة الدينية، فيرى القائلين بها أسرى الماضي البعيد، ولا يملكون قدرةً تخطّي حدود التراث الفقهيّ والعقديّ المرهون بالتاريخ في هذه المسألة، إذ لا يستطيعون فهم «المواطنة» فهمًا يتناغم والعصر الحديث، ولا يعرفون فكرة العقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم، إلى غير ذلك من وهم طوباوي، واستدعاء للماضي في الحاضر، وكأنّ الزمان لديهم مفهومٌ جامد قد توقّف هناك منذ قرون بعيدة دون أن يجري.

يرى الرفاعيُّ محاولاتٍ تدين السياسة وخلع أنماط دينية على السُّلطة السياسيّة توظيفاً للدين وإظلاماً له، إذ يعني حضورُ الدينيّ في السياسيّ — لدى نظامه الفكري — دولةً دينيّةً تنتمي إلى «ما قبل الدولة الحديثة؛ دولةٌ يَعتَمِدُ تدوينُ دستورِها ومختلفُ تشريعاتها وقوانينها وبرامجها على علم الكلام والفقه وفتاوى الفقهاء»^{٤٣} ما يؤدّي إلى استخدام «مُختلف الوسائل المشروعة كالانتخابات، أو غير المشروعة كالعنف المسلح، بُغيةً بناء هذه الدولة، وإغراق حياة المسلمين بأوهام الوعود الخلاصيّة، والزَّجُّ بأعداد

^{٤٢} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والظمأ الأنطولوجي، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨م)، ص ١١٦-١١٧.

^{٤٣} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، (بيروت: دار الرافدين، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثالثة، ٢٠٢٢م)، ص ٩٥.

غفيرة من الشباب إلى التضحية بمستقبلهم ومصائرهم.^{٤٤} وَيَلْفَتُ الرفاعيُ النظر إلى: «أَنَّ الْإِنْسَانَ الَّذِي هُوَ مَوْضُوعُ دَوْلَةِ الْمُسْلِمِينَ أَمْسَ هُوَ الْإِنْسَانُ بِوصفه مسلماً بالمعنى الكلامي والفقه، أَمَّا الْإِنْسَانُ الَّذِي هُوَ مَوْضُوعُ الدَّوْلَةِ الْحَدِيثَةِ فَهُوَ الْإِنْسَانُ بِوصفه مواطناً. الْإِنْسَانُ بِوصفه مسلماً هُوَ الَّذِي كَانَ يَحْدُدُ هُويَّةَ الدَّوْلَةِ، وَيَتَحَكَّمُ تَعْرِيفُهُ بِتوصيف هويتها. كُلُّ تَشْرِيعٍ وَقَرَارٍ وَمَوْقِفٍ يُتَّخَذُ فِي إِطَارِ تَوْصِيفِ مُسْلِمٍ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ مَعْيَارُهُ الْإِنْتِمَاءَ لِلْإِسْلَامِ، وَكُلُّ مَا لَا يَنْتَمِي إِلَى الْإِسْلَامِ يُفْتَرَضُ أَلَّا يَكُونَ مَكُونًا لِمَاهِيَةِ هَذِهِ الدَّوْلَةِ.»^{٤٥}

(٦) غَيْهَبُ الْفَقْهِ وَالْكَلَامِ الْغَابِرِ

نستقي مما سبق أَنَّ الْحَاجَةَ أَصْبَحَتْ مُلِحَّةً إِذْنِ — كَمَا يَرَى الْرفَاعِيُّ — إِلَى تَفْعِيلِ «فلسفة الفقه»، وإلى «علم كلام جديد»، وإلى شجاعة استخدام مناهج حديثة كـ «الهرمنيوطيقا» في تفسير النصوص وفهمها. تأتي محاولات الكاتب هنا استئنفاً للمسألة الدينية التي تَوَرَّقَ تفكيره. نعم، يحتاج الإنسان إلى الدين، لكنَّ الدينَ يعيشُ أزمَةً بما نَتَلَقَّاهُ فِي مجتمعاتنا بمناهجه القديمة، وأفكاره الزمانية المتجاوزة، ودوائره التأويلية الجامدة؛ ما يُحْتَمُّ عَلَيْنَا الْبَحْثَ عَنْ أدواتٍ جديدةٍ للفهم، ومن ثَمَّ محاولة ابتناء مناهج فكرية أخرى تضع الإنسانَ المسلمَ وغيرَ المسلمَ ومصالحه وحاجاته نُصَبَ عَيْنِهَا. ولهذا جاءت محاولاتُ الرفاعيِّ فِي مساهماتٍ تجديدية غير واهمة، لا تتنكر للإنسان ولا آلامه وآماله، ولا للدين في أزمته المعاصرة، ولا للعالم الواقع ومشكلاته المتكاثرة. ومن هنا انْبَعَثَتْ دَعَوَاتُهُ التَّجْدِيدِيَّةُ صَوْبَ أُبْنِيَةِ الْفَقْهِ وَالْكَلَامِ الْقَدِيمَةِ الْمُوشِكَةِ عَلَى الانهيار وتدمير بني آدم، وما افتعلاه من مناهج في تأويل الدين وفهم العالم.

يُمَيِّزُ كَاتِبُنَا بَيْنَ الْفَقْهِ وَفَلْسَفَتِهِ، فَيَرَى الْفَقْهَ «يَتَنَاوَلُ — كَمَا هُوَ مَعْرُوفٌ — الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ لَعْمَلِ الْمُكَلَّفِ، أَيَّ أَنَّهُ عِلْمٌ اسْتِنْبَاطُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَتَحْدِيدُ الْمَوْقِفِ

^{٤٤} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، (بيروت: دار الرافدين، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثالثة، ٢٠٢٢م)، ص ١٠٠.

^{٤٥} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، (بيروت: دار الرافدين، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثالثة، ٢٠٢٢م)، ص ٩٦.

العملي تجاه الشريعة بنحوٍ مستدل، بالتَّوَكُّؤُ على أدواتٍ وقواعد يجري تنقيحُها في أصول الفقه، بينما لا تبحث فلسفةُ الفقه أسلوبَ الاستنباط، ولا علاقة له ببيان الموقف العملي تجاه الشريعة، وإنما يتجاوز ذلك إلى ميدانٍ آخر يتناول فيه تشريحَ ماهية الفقه، واكتشاف طبيعة نسيجه الداخلي ومكوناته، وكيفية نشأته وتطوره، وتفاعله مع المؤثرات الزمانية والمكانية والبيئة الجغرافية، والتأثير المتبادل بينه وبين الأعراف والعادات والتقاليد، والعصر الذي أُنتجَ في فضائه الثقافي ومحيطه الجغرافي، مضافاً إلى دراسة اصطباغ الفقه بمسبقات الفقيه وخلفياته ومنظوره الذاتي، ولون ثقافته، وميوله، وبيئته الخاصة».^{٤٦}

حاز الفقهاء سلطةً واسعةً بوصفهم ناطقين عن الشارع، مُؤَقِّعين عنه كما يُعبّر ابنُ القيم،^{٤٧} ولم تُعتبر نتاجاتهم البشرية بشريةً، وسعوا هم على مرِّ التاريخ أن تكون لهم مقولةٌ في كل شيء يخصُّ الإنسانَ من مناحي الحياة وضروبها، «واستحوذ الفقه على الدين الإسلامي بالتدريج، إلى أن احتكره بشكل شبه تام»،^{٤٨} فلا نكاد نجد أمراً وإن كان مُغرِقاً في الدنيوية إلّا وللفقيه قول مسموع فيه، فجرى تقديسهم عبر الزَّمان على ما حازوا من سلطان على الناس وحيواتهم باسم الكلام الإلهي، وصار الناس في حاجة دائمة إليهم ما دامت لا تستقيم حياتهم في الدنيا والآخرة إلا بوجودهم. يرى الرفاعي دارس الفقه القديم لا يلبث «يغرق ... في تفاصيل مدوّنته التي تضخّمت بالتدريج، وانحسرت — تبعاً لتضخُّمها — معظمُ آفاق التفكير الديني الأخرى، وفرضت حضورها الصَّارم على كلّ ما يتصلُّ بأقوال وأفعال المسلم، وأخضعت كلّ حياته لمعاييرها. وذلك يفرض تدشين علم 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 توالد المعرفة وتشعُّبها ونموها؛ وهذه مهمة تتكفلها «فلسفة الفقه»،

^{٤٦} الرفاعي، عبد الجبار، فلسفة الفقه: إشكالية النشأة والوظيفة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة (بغداد،

مركز دراسات فلسفة الدين، ١٩٩٩م)، ص ٥.

^{٤٧} لابن القيم كتاب بعنوان: «إِعلامُ المُؤَقِّعينَ عَن رَّبِّ العالمين».

^{٤٨} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والكرامة الإنسانية، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة

الدين، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص ٢٢٩.

وهي علم لا يعتمد العُدَّة المنهجية والمفاهيمية المعروفة في أصول الفقه أو الفقه، وإنما ينفتح على فلسفة العلم، والعلوم الإنسانية والاجتماعية المختلفة، ويتوَكَّل على مناهجها ومفاهيمها.^{٤٩}

يحاول الرفاعيُ تفعيلَ فلسفته الفقهية وجعلها قَيْدَ التطبيق، وهو يدرس الخلاف المُتجدَّد كل عام حول «الهلal»،^{٥٠} واضعاً بها أنموذجاً تطبيقياً للفلسفة الفقهية، إذ يقوم بالحفر عميقاً في البنية الفقهية وهي تتناول هذا الموضوع، منتهياً إلى أَنَّ الخلافَ في حقيقته ليس إلا «محاولة استملاكه رمزيّاً، واحتكاره بُغية إثراء رأس المال المقدَّس ... [وَأَنَّ] الخلاف هو على هلالين وليس على هلال واحد، فهلال الفقهاء غير هلال الفلكيين؛ هلال [الفقهاء] مؤطَّر بمعنى ديني، في حين أن هلال الفلكيين هلال مادي مجرد من المضمون الديني؛ بوصفه ظاهرةً كونية.»^{٥١}

ننتقل الآن إلى ميدان الرفاعيِّ الأثير الذي يراه مُنطلقاً لأي تجديد حقيقي في الدين، أعني «علم الكلام الجديد». للرفاعيِّ قدم السَّبق فيه، فكان له اهتمام خاصٌّ بمسألة تجديد البحث الكلامي، بل ويراها أصلاً لأي عملية تجديدية للفكر الإسلامي، ولا يمكن لفكر إسلاميٍّ جديد يريد النهوض بنفسه أن تكون له قائمة حقيقية ونجوعٌ دون التَّحرُّر من أسر الكلام القديم، ومحاولة ابتناء علم للكلام جديد يقع الإنسانُ منه موقعَ الأصل والمركز. إنَّ «آية بداية تجديد التفكير الديني في الإسلام لا تبدأ بعلم الكلام ومسلّماته ومقدّماته المنطقية والفلسفية فإنها تقفز إلى النتائج من دون المرور بالمقدّمات، لأنَّ علم الكلام يمثل نظرية المعرفة في الإسلام، وهو الذي ينتج منطق التفكير الديني، ومنطق كل عملية تفكير هو الذي يُحدِّد طريقة التفكير ونوع مقدّماته ونتائج.»^{٥٢}

^{٤٩} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثانية، ٢٠١٩م)، ص ١٦٨.

^{٥٠} تناول الرفاعي الخلاف حول «الهلal» في فصل تحت عنوان «الاستملاك الرمزي للهلal»؛ يُنظَر: الرفاعي، عبد الجبار، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثانية، ٢٠١٩م)، ص ١٥٥-١٦٩.

^{٥١} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثانية، ٢٠١٩م)، ص ١٦٩.

^{٥٢} الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد، (الخرطوم، دار المصورات، ٢٠٢١م)، ص ٢٠.

صدرتْ مَجَلَّةُ «قضايا إسلامية معاصرة» — أسسها ويديرها الرفاعيُّ — مهمومةً بالتجديد، وتناولتْ في خمسة أعداد منها موضوعَ الكلام الجديد.^{٥٣} وصدر للرفاعي حديثاً كتاب بعنوان «مقدمة في علم الكلام الجديد»، يقول فيه: «انشغلتْ سنواتٌ طويلة في علم الكلام الجديد، وقرأتُ وسمعتُ البلبلةَ والغموضَ والتشوشَ والالتباسَ في تعريفه، وتحديد موضوعه وأركانه ومرتكزاته، فأدركتُ الحاجةَ الماسَّةَ لتأليفِ مقدِّمة تحدّد الإطار العام لهذا العلم، وتضع المعيارَ الذي يمكن اعتماده في تصنيف هوية المتكلم والكلام الجديد، وتوفّر للباحثين والدارسين في علم الكلام وفلسفة الدين خارطةً طريق ترسم المعالم الأساسيَّة لعلم الكلام الجديد.»^{٥٤} تكمن أهمية التجديد في علم الكلام لدى الرفاعيِّ «في إطلاق حرية التفكير في العقيدة، وتعدُّد وتنوُّع الآراء والمواقف والمقولات الكلامية. ويعبّر اختلافُ المقولات ووفرتهَا عن تجسُّد اجتهادات ووجهات نظر متنوعة أفضى إليها التفكيرُ الكلاميُّ، مضافاً إلى أنَّها علامة فارقة على منح كلِّ مسلم الحق في اختيار عقيدته، بل وحرمة تقليد غيره في المعتقد.»^{٥٥}

يرفض الرفاعي في علم الكلام الجديد أن تكون هناك أجوبة نهائية باتَّة للأسئلة الميتافيزيقية، فيقول: «ما قاله مؤسِّسو الفرق ومؤلِّفو المقولات الكلامية بخصوص رؤيتهم لله، وصفاته وأفعاله، والوحي والنبوة، وما فهموه من النصوص الدينية، ليس إلا إجابات مرحلية تعبر عن زمانهم وبيئاتهم وثقافتهم، وما اكتنف حياتهم الشخصية، وما عاشوه من ظروف مختلفة، عبَّرت عنها الصراعاتُ على السلطة والثروة في عصرهم ... في

^{٥٣} وهي الأعداد ١٤ و ١٥ و ١٦ و ١٧ و ١٨، لِسَنَتَي ٢٠٠١م و ٢٠٠٢م، تحت عنوان: «الاتجاهات الجديدة في علم الكلام».

^{٥٤} الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص ٢٠. صدر عن هذا الكتاب طبعة ثانية جديدة مزيدة ومنقَّحة عن دار الشئون الثقافية عام ٢٠٢١م، في بغداد، وازداد حجمُ الكتاب في هذه الطبعة أكثر من ٥٠ صفحة، وهي أجود وأغنى. تبنَّت جامعات ومؤسَّسات علمية هذا الكتاب مُقرِّراً دراسياً في علم الكلام الجديد داخل العراق وخارجها، كما يُعمَل على ترجمته إلى عدَّة لغات (الفارسية، التركية، الإندونيسية).

^{٥٥} الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد، (الخرطوم، دار المصورات، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص ٤٠.

علم الكلام الجديد يُعاد بناءً مفاهيم الذات والصفات، والإيمان والكفر، والقضاء والقدر ... كذلك يُعاد إنقاذُ صورة الله التي تشكَّلت في فضاء النزاعات والحروب والاستبداد وتَفشَّى العبوديات ورسمُ صورة تليق بـعدالته ورحمته وجماله.^{٥٦} علم الكلام القديم الذي وُلِدَ في عصوره المختلفة إذن لم يكن إلا «مرآة لحياة المجتمعات الإسلامية، ارتسمت فيها الأسئلة والتحديات والهموم المتداولة في تلك المجتمعات آنذاك، وتم لاحقاً تعميم الآراء والمقولات الكلامية التي تبلورت في فضاء تلك الأسئلة والتحديات. وهي مقولات وآراء لا تعرف أسئلة حياتنا الراهنة،»^{٥٧} ما يدعو إلى ضرورة العمل على ابتناء كلام جديد يناسب راهن العصر وأسئلته وتحدياته، ويتساق مع الإنسان ولا يتناساه؛ مُلبِّياً حاجاته الرُّوحية والمادية في الدنيا قبل الآخرة.

ينبغي التجديد في علم الكلام على أصول فصلها الرفاعي في كتابه؛ منها: إعادة تعريف الإنسان، والكشف عما يمكن أن يُقدِّمه الدينُ إليه من معنى رُوحِيٍّ وجماليٍّ، والإقبال على التراث دراسة واستكشافاً، واستلهام جوانبه العقلية والرُّوحية منه والتقاط ما هو حيٌّ ومُحيٍّ منه وترك ما هو ميتٌ ومُمتٍّ فيه، والإقبال على العلوم والمعارف الحديثة ومحاولة استيعابها، ولا سيما العلوم الإنسانية، ومحاولة استخدام المناهج والأدوات الحديثة في فهم النصوص وتفسيرها، ودراسة الأديان ومقارنتها، والكشف عن أنماط التدين والإيمان عبر التاريخ، وضرورة التحرُّر من التفسيرات الحرفية المغلقة للنصوص الدينية، وعدم الانغلاق في التراث ومحاولة استحداث أفكارٍ جديدة تخدم الإنسان دون الخروج عن النسق الميتافيزيقي للدين؛ أفكارٍ تفسِّر الوحي تفسيراً ديناميكياً لا يكون فيه النبي منفعلاً بصورة سلبية، بل متفاعلاً بصورة إيجابية، وتبني الصِّلة بين الله وعبده على أساس من المحبة لا على القهر والاستعباد، وتوقظ المعنى الرُّوحِيَّ وتُعزِّزه في النفس الإنسانية لتجد هناءها في هذا العالم؛ أفكارٍ تتسامح وتعددية تأويل النص القرآني، وتنتفتح على الأفهام والأطروحات الجديدة.

^{٥٦} الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص١٥، وص١٨.

^{٥٧} الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد، (الخرطوم، دار المصورات، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص٤٧.

إنه مع تكاثر دعوات التجديد والإصلاح في علم الكلام، وتوالد الأطروحات التي تتبنَّى اسم التجديد، فإن الرفاعي يطرح معياراً يمكن على أساسه تصنيف فكر ما بأنه كلام جديد، أو مفكّر ما على أنه متكلم جديد؛ «ويتمثل هذا المعيار في كيفية تعريف المتكلم للوحي، فإن كان التعريف خارج سياق مفهوم الوحي في علم الكلام القديم، يمكن تصنيف قوله كلاماً جديداً، لأنَّ طريقة فهم الوحي هي المفهوم المحوري الذي تتفرّع عنه مختلف المسائل الكلامية».^{٥٨} ولا يعني الرفاعي بالتجديد في فهم الوحي إهدار مضمونه الميتافيزيقي بأي معنى، بل يرى أي محاولة تنأى بالوحي عن طبيعته الإلهية لا تدخل في نطاق الكلام الجديد، إذ الوحي — في نظره — ذو بعدين؛ «بعد إلهي، وبعد بشري، فهو من حيث تعبيره عن الله إلهي، وهو من حيث تعبيره عن الإنسان بشري».^{٥٩} ولذلك على المتكلم الجديد أن «يفكّك بين الوحي من حيث هو، أي حقيقة الوحي، ومن حيث تمثّلاته المتنوّعة في الحياة الفردية والاجتماعية في مختلف العصور، و[أن] يحرص على تحرير معنى الوحي من إكراهات التاريخ وصراعات البشر وحروبهم».^{٦٠}

جاءت تبيين الرفاعي للدور الذي قام به أمين الخولي في السياق العربي من الدعوة إلى استخدام «الهرمنيوطيقا» أداة في فهم النصوص الدينية، من جهة كونه من أوائل من دعا إلى استخدام أدوات منهجية جديدة في الفهم والتأويل، بل وكان أول من حاول أن يجد للهرمنيوطيقا مكاناً في السياق العربي والإسلامي. يرفض الخولي انحصار الدعوة إلى الاجتهاد الفقهي دون الاجتهاد الكلامي، ويرى التطور سنة شاملة تُلَبِّس جميع المعارف الإنسانية بأنواعها، وهي تشمل العقائد بدورها كذلك. يجب على العقائد — مثلها مثل الأحكام الفقهية — مواكبة مجريات الأحداث والأزمان لتظل موائمة لحاجات الإنسان الروحية والمعنوية، ملبّية إياها، لذا يرفض الخولي أي قراءة لاتاريخية للتراث،

^{٥٨} الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد، (الخرطوم، دار المصورات، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص ١٨.

^{٥٩} الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد، (الخرطوم، دار المصورات، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص ١٣٤.

^{٦٠} الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد، (الخرطوم، دار المصورات، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص ١٣٢.

فالتراث بشتى أنواعه وضروبه لم يكن إلا ناطقاً عن ظروف عصره الذي ظهر وتشكّل فيه، مُستجيباً لراهن زمانه، ومعالجاً مشكلاته التي كان يعاني منها. وقد تناول الرفاعي أمين الخولي بوصفه أوّل هرمنيوطيقيّ في الإسلام^{٦١} قبل تلميذه محمد أحمد خلف الله،^{٦٢} وقبل نصر حامد أبو زيد في أعماله الهرمنيوطيقية،^{٦٣} يقول: «فراةُ الشيخ أمين الخولي تظهر في محاولته الرائدة لتوطيّن الهرمنيوطيقا والمناهج الجديدة في تفسير النصوص في مجال الدراسات الدينية بالعربية. بعد استقرارٍ وتتبع يمكن القول إنّ الخولي هو أوّل هرمنيوطيقي بالعربية، وربما في عالم الإسلام. إذ لا أعرف أحداً سبقه إلى ذلك، حتى في بلاد الإسلام غير العربية.»^{٦٤} ورغم أنّ الرفاعي يرى كلّ مَنْ يرى رأياً جديداً في الوحي — داخل إطار الديني لا خارجاً عنه — صاحب رؤية كلامية تجديدية، إلا إنه تعرّض في الوقوف على رأي للخولي في ذلك؛ ما يحمله على القول بأنّه لم يمارس التجديد في البحث الكلامي، ولكنّه قضى حياته لابثاً في الدعوة إلى التجديد فحسب، مهموماً بإقحام الهرمنيوطيقا داخل سياق التفكير الديني لدى الباحث المسلم. ولنعرّج قليلاً على «الهرمنيوطيقا» ومعناها. صدرت عن «قضايا إسلامية معاصرة» خمسة أعداد تتناولها.^{٦٥} تعني الهرمنيوطيقا (نظرية التأويل) باختزال: «المبحث الخاص بدراسة عمليات الفهم؛ وخاصة فيما يتعلق بتأويل النصوص»،^{٦٦} وهي — حسب تعبير

^{٦١} في كتابه «الدين والاعتراب الميتافيزيقي»، في الفصل المُعنون «أمين الخولي والدرس الهرمنيوطيقي»، وفي مواضع أخرى؛ يُنظر: الرفاعي، عبد الجبار، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثانية، ٢٠١٩م)، ص ١٧١-١٩٢.

^{٦٢} أثار جدلاً واسعاً بأطروحته: «الفن القصصي في القرآن»، والتي رفضت جامعة القاهرة مناقشتها.

^{٦٣} ولا سيما دراسته الرائدة: «مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن».

^{٦٤} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثانية، ٢٠١٩م)، ص ١٨٢.

^{٦٥} وهي الأعداد ٥٣-٥٤ (شتاء وربيع ٢٠١٣م)، ٥٧-٥٨ (شتاء وربيع ٢٠١٤م)، ٥٩-٦٠ (صيف وخريف ٢٠١٤م)، ٦١-٦٢ (شتاء وربيع ٢٠١٥م)، ٦٣-٦٤ (صيف وشتاء ٢٠١٥م)، تحت عنوان «الهرمنيوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية».

^{٦٦} مصطفى، عادل، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا - نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، (القاهرة، دار رؤية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م)، ص ١٢.

رودولف بولتمان Rudolf Bultmann: «فُنْ فهم تعبيرات الحياة المكتوبة.»^{٦٧} «تأتي كلمة هرمنيوطيقا من الفعل اليوناني Hermeneuein، ويعني «يُفسَّر»، والاسم Hermeneia، ويعني «تفسير». ويبدو أن كليهما يتعلق لغويًا بالإله هرمس Hermes رسول آلهة الأولمب^{٦٨} الرشيح الخطو، الذي كان بحكم وظيفته يُنقِّن لغة الآلهة، ويفهم ما يجول بخاطر هذه الآلهة الخالدة، ثم يُترجم مقاصدها وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر ... ومهما تكن شكوكنا حول صحة الصلة الإتيولوجية^{٦٩} بين الهرمنيوطيقا وهرمس، فإن الصلة بين خصائص الهرمنيوطيقا، وخصائص الإله هرمس هي صواب مؤكّد.»^{٧٠}

وقبل الانتقال عن علم الكلام الجديد ينبغي الإتيان على مقابلة الرفاعي بين محمد إقبال ومحمد عبده^{٧١} والتي بدت صادمة لدى البعض، إذ انتهى إلى زيف ما يُسند إلى محمد عبده من تجديد، مُتمنًا الدور الذي لعبه محمد إقبال الذي لو لم ينغمس في السياسة ودروبها لأخرج لنا منهجًا كلاميًا متكامل البنیان. لم يتعدَّ التجديد المنسوب إلى محمد عبده نطاق إطلاق بعض الفتاوى الجديدة مع الإبقاء على أصول الفقه والكلام راسخًا في أصل مقالاته الدينية؛ وتجريد علم الكلام من أثقاله الخلافية، وتطعيمه ببعض الآراء والرؤى العقلانية. ورغم كل ما نُسب إلى محمد عبده من إصلاح ديني وتجديد إلا إنَّه كان مسكونًا بالماضي، بل ولم يغادره قيد أنملة؛ و«بناءً على ذلك لا يمكننا وضع جهود محمد عبده وأمثاله في خانة الكلام الجديد، لأنه كان يفكر بذهنية كلامية قديمة،

^{٦٧} بولتمان Bultmann، رودولف Rudolf، مسألة الهرمنيوطيقا، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، (بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، العددان ٥٩-٦٠، صيف وخريف ٢٠١٤م)، ص ١٠٨.

^{٦٨} الأولمبيون الاثنا عشر هم الآلهة الرئيسة في مجموعة الآلهة الإغريقية.

^{٦٩} علم أصول الكلمات.

^{٧٠} مصطفى، عادل، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا - نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، (القاهرة، دار رؤية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م)، ص ٢٤.

^{٧١} قام الرفاعي بهذه المقابلة في فصل حمل عنوان: «محمد عبده ومحمد إقبال: رؤية في الإصلاح ورؤية في التجديد»، يُنظر: الرفاعي، عبد الجبار، الدين والنزعة الإنسانية، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨م)، ص ٢٠٧-٢٢٤. وهذا الفصل هو الورقة التي قدّمها عبد الجبار الرفاعي في الندوة الدولية بمناسبة الذكرى المئوية لرحيل الإمام محمد عبده، «المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، حلب»، ٩-١٠ نوفمبر ٢٠٠٥م.

ويفتقر للحس التاريخي، ولم يجتهد في بناء مفهوم للوحي خارج الذهنية التقليدية. علم التوحيد لديه هو الكلام التقليدي ذاته.^{٧٢}

ما بدا صادمًا في رأي الرفاعي نجد صداه حتى لدى من يتناولون محمد عبده تناوُلًا تبجيليًا — إن صحَّ القول — ويرونه مُجدِّدًا كلاميًا، فلأحمد الطيّب^{٧٣} مثلًا بحث صغير بعنوان «الإمام محمد عبده متكلمًا»، يقول فيه: «وتعدُّ «رسالة التوحيد» للإمام محمد عبده النصَّ الوحيد المؤثَّق، الذي يُبحث فيه عن فلسفة الإمام الكلامية، ورؤيته التجديدية ومدى تحرُّره من علم الكلام التقليدي أو تأثره به.»^{٧٤} يرى الطيّب أنه رغم تحرُّر محمد عبده من المذهبية الكلامية، ودورانه مع الفلاسفة تارة، ومع المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة تارة أخرى، إلا إنه لم يأت في الحقيقة برأي جديد لم يكن موجودًا في التراث الفلسفي أو الكلامي من قبل، وأنه إن أردنا الوقوف على مظاهر التجديد في رسالته تلك فإنها لن تخرج عن كونه لا يتقيَّد بمذهب عقديٍّ بعينه، ولا تتجاوز اعتداده الشديد بالعقل مرجعيةً يضع لها حدودها، ولا تتعدَّى تجديده في أساليب البرهنة بما يُلامس فلسفات عصره ومعارفها.^{٧٥} وهذا ما نراه أيضًا في تناوُل حسن الشافعي^{٧٦} لمحمد عبده إلا إنه يزيد في ذلك حُسْنَ ترتيبه للمسائل الكلامية من حيث وزنها وأهميتها في نظر الفكر المعاصر، ووقفه موقفًا معتدلًا بين الكلام والتصوف، وبين متقدِّمي المتكلمين ومتأخِّريهم.^{٧٧}

^{٧٢} الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد، (الخرطوم، دار المصورات، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص ١٢١-١٢٢.

^{٧٣} شيخ الأزهر الحالي، تولى المشيخة عام ٢٠١٠م خلفًا للشيخ محمد سيد طنطاوي.

^{٧٤} نُشر مُلحقًا بكتاب «توضيح رسالة التوحيد»؛ يُنظر: عيش، عثمان عبد المنعم، توضيح رسالة التوحيد (أبو ظبي، مجلس حكماء المسلمين، الطبعة الثانية، ٢٠٢٠م)، ص ٢٥.

^{٧٥} يُنظر: عيش، عثمان عبد المنعم، توضيح رسالة التوحيد (أبو ظبي، مجلس حكماء المسلمين، الطبعة الثانية، ٢٠٢٠م)، ص ٣٠٦-٣٠٧.

^{٧٦} أستاذ العقيدة والفلسفة بكلية دار العلوم، ورئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة، وعضو هيئة كبار العلماء بالأزهر.

^{٧٧} يُنظر: الشافعي، حسن، قول في التجديد، (القاهرة، ذخائر الوراقين، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م)، ص ٨٥-٨٦.

أما محمد إقبال فقد كان على خلاف ذلك، إذ «سعى إلى زحزحة علم الكلام القديم، وتمحورت جهوده حول بناء فلسفة بديلة للدين، ليست مكتفية بذاتها، وإنما اغتنت بما استوعبته، وتمثلته في معارف الآخر»^{٧٨} كما رأى الرفاعي. فمع إقبال يدخل الكلام الجديد مساراً مختلفاً توضع فيه لبنات أساسية يُبتنى عليها، ولا تُكرّر الماضي ولا تنحو نحوه، وخلافاً لمحمد عبده الذي لم يرَ رأياً في الوحي جديداً غير الرأي القديم الذي أعاده وكرّره بلغة مدرسيّة، فإن محمد إقبال قد ناقش مسألة الوحي نقاشاً جديداً يجعله من واضعي لبنات هذا العلم الناشئ. يقول الرفاعي: «كتب محمد إقبال «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، وهو أول نصّ في فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد ... عالج فيه التجربة الدينية، وصاغ مفهوماً للوحي يتمحور حول هذه التجربة، وميّز بين تجربة الأنبياء وتجربة العرفاء؛ ذلك أنّ الثانية يبقى صاحبها حبيساً فيها ولا يخرج من فضائها، بينما يتخطى النبي تجربته الشخصية، لأنها تمنح شخصيته إرادة تغيير العالم، وجعل إقبال الحاجة لوعي الرسالة الإلهية تختصّ بمرحلة من مراحل الوعي البشري، فإذا بلغ العقل رشده اعتمد على نفسه، ولم يعد بحاجة إلى ما هو خارج عنه كي يتطوّر ويتكامل»^{٧٩}.

وبمراعاة ما سبق ذكره من أمر هذه المقارنة، يرجو الرفاعي «الباحثين والمهتمين بالشيخ محمد عبده العودة إلى تراثه وغربلته، وتقييمه ونقده، والخلاص من الأحكام التبجيلية، ومنطق الثناء، والمديح الزائف ... [التي تمنع من التمييز] بين المعرفة البسيطة في آثار محمد عبده، والمعرفة المركبة في آثار محمد إقبال»^{٨٠}. فالأزمة الحقيقية — كما يرى — في المحاولات التجديدية رغم جرأتها أنها «لم تغادر المناهج التقليدية الموروثة، إذ كان أصحابها ينطلقون من مناهج ومفاهيم وأدوات التراث نفسه في فهمه ونقده،

^{٧٨} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والنزعة الإنسانية، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨م)، ص ٢١٧.

^{٧٩} الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد، (الخرطوم، دار المصورات، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص ١٦٣.

^{٨٠} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والنزعة الإنسانية، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨م)، ص ٢٢٣.

وقلّما حاول بعضهم توظيفَ مناهج ومفاهيم وأدوات جديدة من الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع الحديثة في فهم الدين ونَقْدِ التُّراث.^{٨١}

(٧) الإيمان لغةً للحب

يرنو الرفاعيُّ إلى الانتقال بالدين من ضيق الأيديولوجيا إلى سعة الأنطولوجيا، ومن أطلال الفقه السَّليط إلى رُبُوّة الفلسفة، ومن ركام الكلام الغابر إلى آخَرِ إنسانيٍّ جديد، وإلى أنسنة الديني بديلاً عن تدين الدنيوي، وإلى لاهوت الحرية بديلاً عن لاهوت الاسترقاق، وإلى لغة تراخمية بدلاً من لغة اضطراعية. ويذهب — في أعماله كلّها — إلى تطهير ساحة الدين من دَنَس السياسة وافتقارها الرُّوحي، وإلى تحرير اللاهوت بديلاً عن لاهوت التحرير، وإلى مفارقة عنف الأسماء إلى أنفاس الرحمان، وإلى عبادة الله عن حب ورغبة لا عن خوف ورهبة، وإلى الارتحال بالدين من فضاء المعتقد والمذهب إلى رحابة الإيمان حيث تتحدّث الأديانُ لغةً واحدة، وحيث يستوحي المؤمنون «إيمانهم من منبع مشترك هو الحق، وإن تجلّى لكلّ منهم في صورة، تتنوّع صورُ الحق بتنوّع دياناتهم، وبصمة نواتهم وبيئاتهم»^{٨٢} وحيث يتكشف «الإيمان حقيقةً يتجلّى فيها جوهرُ الأديان، وأرضية تتوحد في فضائها، ومنبعاً مُلهماً للحياة الدينية فيها»^{٨٣}

ليس تعدّد الصور الإلهية في العالم إلا لتعدّد الأفهام واختلاف الأنظار؛ يقول الرفاعي: «صورةُ الله هي أول ممارسة تأويلية مارسها البشر، إذ اشتقَّ أول البشر على صورتهم صورةً لله، ثم استمرَّ بنو آدم يصوِّرون الله على صورهم المتنوعة، المنتزعة من عوالمهم المتنوعة. بنو آدم لا صورة نهائية يصلون إليها، لذا فإن الله لا صورة نهائية له.

^{٨١} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والاعتراق الميتافيزيقي، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الثانية، ٢٠١٩م)، ص ١٧٤.

^{٨٢} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والكرامة الإنسانية، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص ١٤.

^{٨٣} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والكرامة الإنسانية، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص ١٤.

اللاتناهي للصور هنا هو لاتناهي وعي بني آدم وتأويلهم.^{٨٤} لعلَّ ما يذهب إليه الرفاعيُّ من تنوُّع صُورِ الله في أذهان البشر تبعاً لتعدُّد تأويلاتهم الخاصة استدعاءً لما يذهب إليه ابنُ عربي من أن تعدُّد الأديان والآلهة في العالم راجع إلى ظهورات أسماءِ الله وتقيدُها بصورةِ الحقِّ في أذهان البشر؛ انظر إليه يقول: «والدُّوقُ مُخْتَلَفٌ، ولَمَّا ذُقْنَا هذا الأَمْرَ كان التَّنَزُّلُ فُرْقَانِيًّا، فقلنا هذا حلال، وهذا حرام، وهذا مباح، وَتَنَوَّعَتِ الْمَشَارِبُ، واختلفت المذاهبُ، وتميَّزَتِ المراتبُ، وظهرتِ الأسماءُ الإلهيَّةُ والآثارُ الكونيَّةُ، وكثُرَتِ الأسماءُ والآلهةُ في العالم.»^{٨٥}

ورغم هذه الرؤية المنفتحة للرفاعيِّ في التعدُّدية الدينية إلا إنه يرى أن الإيمان لا يمكن تحقُّقه إلا في صورة اتِّباع دين من الأديان، وتلمُّس منطقة الخاص في العبادات، فعلى كل مؤمن ممارسة دينه بانحصارٍ في منطقها الشعائري، إذ الإيمان: «جَذْوَةٌ مُشْتَعِلَةٌ؛ وهذه الجذوة بلا صلاة وطقوس تظلُّ تذوي شيئاً فشيئاً حتى تنطفئ. ما لم تتكرَّر الطقوسُ والصلاة في سياق عباديٍّ مرسوم، يذبل الإيمانُ، ويذوي حتى يصير حطاماً ... القولُ بأن لكل شخصٍ عبادته وصلاته الخاصة كلام غريب على منطق الأديان ... وأغرب منه محاولاتُ بعض الناس ترقيع والتقاط عناصر متضاربة من أديان مختلفة ... وممارستها بشكل يمحى الدِّين، وينتحل حالةً زائفةً للإيمان.»^{٨٦} وبذلك لا يرى الرفاعيُّ خلاصاً للإنسان إلا في الإيمان المُعزَّزَ بدين خاصٍّ له منطق الشعائري، وعلى هذا الدِّين أن يكون رحمانياً يتوسل صفات الله في العفو والصَّفح؛ يتخلق بها ويمثلها في سلوكه تُجاه العالم ... هكذا يعيش الإنسانُ تلتزمه كرامته وحرِيَّتُهُ قيمَتَيْنِ ثابتَتَيْنِ في كينونة نفسه، ويحيا عين إنسانيته، فهو مصنوع في أصله على عين الله؛ نفخ فيه من رُوحه، وعَلَّمَه، وظهر من خلاله في هذا العالم الكبير.

^{٨٤} الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد، (الخرطوم، دار المصورات، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص ٦٠-٦١.

^{٨٥} ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج ٣، (مصر، دار الكتب العربية الكبرى، ١٩١١م)، ص ٩٤، السُّطر ١٦.

^{٨٦} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والكرامة الإنسانية، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص ٤٧.

يصير الإنسان هكذا إنساناً متجانساً بالألوهية الكامنة فيه؛ يسلك في عالمه سلوكاً إيمانياً متوسلاً رحمة الإله، متخلّفاً بأخلاقه عفواً وصفحاً، وبذلك ينطوي الشرّ الديني في العالم منظمساً بتألف الأديان في طيّات الفضاء الإيماني، ومساقاته المنبسطة بالحب. يقول فلاسفة اليونان إن الإنسان حيوان ناطق، والنطق فيه علامة على وجود العقل الذي يمتاز به عن سائر الحيوان، ويقول الرفاعي إن الإنسان حيوان كريم؛ حيوان بما أُودعت فيه من حياة هي نفخة إلهية مخصوصة، وكريم بالمنح والفضل الإلهي السّاري في وجوده؛ ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠). تتخذ الكرامة في سياقها القرآني قيمة عليا تُبتنى عليها وتُشتق منها قيم الدين ومقاصده عند الرفاعي. يتحدث عن هدف كتابه الأخير «الدين والكرامة الإنسانية» بقوله: «هذا كتابٌ ينطلق من الإنسان إلى الدين، مفتاح فهمه للدين ونصوصه هو الكرامة الإنسانية بوصفها مقصد مقاصد الدين. الإنسان يولد مُكرّماً، لا يكتسب الإنسان الكرامة بعد ولادته، الكرامة توجد بوجود الإنسان وتلبث معه أبداً حيثما كان. الكرامة رديفة الاستخلاف، خليفة الله في الأرض جعله الله قِيماً وحافظاً ووكيلاً ونائباً عنه في الأرض».^{٨٧}

من مهامّ الدين الرحمانيّ — الذي أراده الله، والذي يفتقر إليه الإنسان لنفي اغترابه في انفصاله عن الله — أن يحافظ على كرامة الإنسان، وأن يُرسّخ وجودها في العالم، ف «التكريم هنا تكريم عام يتسع لكل بني آدم، وهو مقامٌ وجودي، أي أنه مكوّن ذاتي للكينونة الوجودية للإنسان مطلقاً، بغض النظر عن جنسه ولونه ومعتقدده، وغير ذلك مما هو خارج كينونته الوجودية».^{٨٨}

(٨) خِتَامُ رَاجٍ

عانقني أوراق الإيمان تلك فعانقته، وتحسّست بها شغاف قلبي، ومواطن الحب داخلي، فكنت أقرأ نصوصها، فلا تمكث تقرأني وتصوّبني، ترميني وتتلّقني، منهمرةً عليّ دون

^{٨٧} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والكرامة الإنسانية، (بيروت، ط ٢ مزيدة ومنقحة، ٢٠٢٢م، دار الرافدين ومركز دراسات فلسفة الدين، بغداد)، ص ١١-١٢.

^{٨٨} الرفاعي، عبد الجبار، الدين والكرامة الإنسانية، (بيروت: دار التنوير، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص ١٨٧.

إمساك، مناسبة عليّ نهرًا يروي الظامئ وما وَرَدَ، مناجيةً إِيَّايَ نجوى حبيب انشَقَّ
الفؤادُ عنه. بصدق أقولُ إِنَّنِي خرجتُ عنها إِلَيْها في طور وجوديَّ آخر، وشأن من شئون
الله، خرجتُ عنها مبهور العقل، آمِن القلب، وديع الرُّوح، مُتَمَتِّلًا غاية الرفاعيِّ في قوله:
«غرضُ كتاباتي سَكِينَةُ الرُّوح، وطمأنينةُ القلب، وإيقاظُ العقل».^{٨٩}

طالعتُ هذه المجموعة وطالعتني، قرأتها وقرأتني، وما خرجتُ عنها يوم خرجتُ
إِلَّا إِلَيْها، أَتَظَاهَرُ بها عليها. إنها رحلة إيمانية لمن أراد الإيمان، ودفاتر نقدية لمن رام
العقل، وأفكار مثيرة لمن أراد الجدل.

وكما تظهر الأسماءُ الإلهية في العالم وتتكشف وتتجلى في محالِّها، فإنه ما عاينتُ
اسمًا ظاهرًا في منطوقها، أو كامنًا بين ألفاظها وسطورها كاسم الله الرحمن الرحيم
الذي لم يغب عني لحظةٌ مدَّةً إقامتي بجنباتها، ونزولي عليها، ونزولها عليّ. ويكفيها
حسنًا وجمالًا ما أَلْبَسَتْ من رداءِ رحمانِي، ولا أحسبُ يخلو قَرَأُها عن أربع؛ متفاعل
معها بالقبول والإثبات في عصر يعتريه الشكُّ والريبة، أو معترٍ إياها نصًّا مؤسَّسًا يُحْشِي
عليه شرًا ونقدًا، أو مستضيءٍ بها أمورًا وأبوابًا لم يطرُقها قبل، أو مُناهضٍ للمقدَّس
تَحِيدَ بها إن قرأها دون استبدادٍ مِنْ تَحِيْزٍ.

وأنتهي إلى قول ورجاء: تمتاز هذه المجموعة في أجزائها وثناياها التي تناقش ما
يتعلق بالدين، بطريقة مازجة بين العقل والرُّوح والأسلوب الأدبي بأنها الأفضل والأكثر
نجوعًا وتأثيرًا في رأيي،^{٩٠} وما زلتُ أرجو الرفاعي كتابة سيرته الذاتية بأسلوبه الأدبي
الفلسفي، وألَّا يحرمنا تدوين رواية أو قصة تحكي فلسفته الإيمانية — على الطريقة
الحديثة — يحشد فيها آراءه الدينية بطريقته التي يَغْشَى فيها الرُّوحُ العقل، والعقلُ
الرُّوحَ، فتنفذ إذا ما كان النفاذُ بسلطان.

^{٨٩} الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد، (الخرطوم، دار المصورات، الطبعة الأولى،
٢٠٢١م)، ص ١٠.

^{٩٠} انظر مثلًا: «نسيان الإنسان» من كتاب «الدين والظلم الأنطولوجي»، و«في حضرة مولانا، سياحة
في عالم المعنى» من كتاب «الدين والنزعة الإنسانية»، و«الحب والأضداد في الطبيعة البشرية» من كتاب
«الدين والكرامة الإنسانية».

عبد الجبار الرفاعي: للمدرسة بابٌ آخر^١

الشيخ مهند الساعدي^٢

إذ اختار أبو حامد الغزالي الهروبَ من المدرسة النظامية في بغداد، قرَّر مُعاصِرِي عبد الجبار الرفاعي أن يمكثَ في بغداد ويصبرَ على المدرسة، ويفتحَ لها باباً آخر! لذلك قلت له: أنا فرح بك مرتين؛ الأولى: بما تكتب، والثانية: أنك عدتَ تكتب وتنشر من بغداد؛ عاصمة العباسيين التي هرب منها الغزاليُّ.

(١) أن تهرب من المدرسة، وأن تفتح لها باباً آخر

خياران لا يقف عليهما إلا من أدرك بعمق حقيقة المسافة المصيرية بين الدين التاريخاني الرسمي، والدين الرُّوحي من خلال تجربة الإنسان الذاتية في التدين. هذا ما أنكره الغزالي على المؤسسات البغدادية واغترب عنه، وما تحدَّث عنه «روسو» في رسالته عن عقيدة قديس سافوا. إن خطر هروب الرسائل إلى الأمام لا يقلُّ عن خطر هروبها إلى الوراء، والمكوث في المدرسة والصبر على هشاشتها الرسمية، وتردُّدها العلمي، لا يقلُّ — إن لم يزد فضيلة — عن الهروب، والمغاضبة، طلباً لعافية الدين والدنيا، أو السقوط مضمحاً بالإخلاص على طريق الحقيقة العلمية الشاقة.

^١ نُشر هذا المقال في صحيفة الصباح «بغداد» الصادرة في ٢٥/١٢/٢٠١٧ م.

^٢ كاتب ورجل دين عراقي مقيم في ألمانيا.

وهنا سأحتفي بالرفاعي من خلال تسجيل رؤية مركبة الأبعاد، تحصّلت لي في ربع القرن الأخير من متابعاتي للرجل، وهو يزرع نوى التمر ويتطلع إلى فيئته! في المائة صفحة الأولى من كتاب «الدين والظلم الأنطولوجي» تتبّعُ سيرةً غيرَ مفصّلة، أجمَلَ فيها صاحبها رؤيته الكلية لأخيه الإنسان، ودوّن فيها مشاهداتٍ ومعايشات ليست اعتباطية، أو غير مهمة إطلاقاً، في محاولة شجاعة لرجل جاء من خلفية لا تعترف أو تبوح بجوانبها بسهولة، من خلال ثقافة كتابة المذكرات، والسير الذاتية.

أن تكون لك ذاكرةً مكان فهذا يعني أنك كنتَ فيه، وأن تسردَ تجاربك مع الإنسان فإنك تحكي تجربةَ الإنسان الذي هو أنت، وأن تعيد ترتيبَ وتسلسلَ الأحداث بطريقةً غائبةً، الهدف منها تتبّع مراحل بناء الذات، وملاحظة بيئات تكوينها، يعني أنك تؤثر للآخر من خلال الذات: دلالات، ومثابات، وعبر.

وفي اللحظة التي يَحْتَطِفُ فيها الخطابُ الديني، وتُغْتَصَبُ قيمه، وتتعرض مؤسساته للاختراق من أحباره، ورهبانه، وشيوخه، وتتعرض رسالة الدين إلى التشويه، فتُعاد كتابةُ شروحه بالأنفهام المغلوطة، والشروحات المغلوطة، والخطابات المغلوطة، لا يبقى أمام التجربة الدينية سوى العودة للذات، والتحصّن بها، وتجاوز التعريفات الإشكالية للدين.

حين يتعذّر الخطابُ الدينيُّ مع المجتمع، وفي السياسة، أو الاقتصاد، فعلى الرّوح أن تتجنّب العقبة الكأداء، وتريح نفسها إن قُدّر لها أن تخسر العالم.

(٢) لم يكن متصوّفاً على المسطرة

في «الدين والظلم الأنطولوجي» لاحظتُ أن الرجلَ لم يغفل عن نقد التصوّف، فسجل ملاحظاته الذكية على محتوى التصوف وصيوره التاريخية، ومُنظّماته الاجتماعية، ومواقفه السياسية، ومآلاته الأخيرة، وكيف تحول إلى استعباد. توقف عند تفخيم الألفاظ، والمصطلحات الصوفية، وإحاطة الأولياء بهالات القداسة، وإسباغ الألقاب التي تتحوّل معها رموزُ التصوف إلى أصنام جديدة، تعيد الإنسانَ المتدين إلى الحفرة ذاتها التي هرب منها، حين يعاد تمثيلُ الدين من خلال الفرد، أو المؤسسة، التي قد تكون الخلافة في الحكم، أو الطريقة في التصوف، وفي جميع الحالات، فإن التجربة الذاتية تفقد تجرّدها أيضاً.

(٣) وجدته إنساناً خُلق كما يشاء

لك أن تحتفظ في كل من تعرفت عليهم بحقّ قياس المسافة والفارق بين ما يفكر به، وما يكتبه، وما يقوله، وما يعمل به، حتى تلتقي عبدَ الجبار الرفاعي، لتكتشف أنه رجل يفكر ويتكلم ويكتب ويعيش بطريقة واحدة.

وطالما قلت له: يا أبا محمد، أنت نسخة مريحة من بني آدم.

ذلك أنَّ الصداقة والتعامل مع النمط سهل التركيب بين القول والعمل هي غير الصداقة والتعامل مع النمط الآخر؛ المعقد أو الغامض أو مشوّه التركيب، بين القول والعمل، والذي قد يفكر، ويكتب، ويقول في مجرّة، ويعمل، ويشغل، ويعيش في مجرّة أخرى، وبينهما ما شاء الله من السنوات الضوئية.

لقد ربط هذا الإنسان الإنسان، بين الحقول المعرفية والعلمية التي اشتغل عليها؛ وبين تكوينه الأخلاقي وسيرته الاجتماعية ومناقبه السلوكية، فتراه ينسجم سريعاً مع معطيات العلم، ولا يخلع قديماً من الرأي إلا ليلبس جديداً غيره، ولا يغادر قناعاته الأمس، وانتفاء الأمس، وعقيدة الأمس، ونمط تدبّر الأمس، إلا لصالح قناعة وانتفاء ونمط اليوم، وهو لعمري معنى الحياة، ومعنى أن تكون كائنًا مهجوسًا بها.

(٤) لا غضاضة في مديح صاحبي ما دام بعيداً عن السلطة

صاحبي رجل شُغف بالكتاب والمكتبة بقدر شغفه بالجديد والعميق والشجاع من الأفكار، فكان يصفُ الكتب في مكتبته صفًا، وينفق عليها كما ينفق المؤمن الذي يبغي الحجّ على الزاد والراحلة، أو كما ينفق الجائع على طعامه، أو الظمآن على شرابه. كان أول ما أهده لي الرفاعي في تاريخ صداقتنا هو كتاب، كما أنَّ آخر ما أهده لي هو كتاب أيضًا، وكان العلاقة مع الرجل، في أبهى، وأنصح، وأنفع صورها هي علاقة ما بين كتابين.

سمّى كتابه الأخير: «الدين والظلم الأنطولوجي». «الدين والظلم الأنطولوجي» كان آخر كتب الرفاعي وهداياه الثمينة. الكتاب الهدية الأولى كان عن الأسرة وتربية الأطفال في الإسلام، أهده لي مشكورًا بمناسبة زواجي من أم أولادي الثلاثة، أيام كنا نسكن في شارع واحد من شوارع مدينة قُم، هو «شارع سمية»، حيث لا أتكلف لزيارته، ولا يتكلف لزيارتي، غير المشي المريح لخمس دقائق، يتأبط فيها هذين المجلدين الجميلين،

وعبارات التهنية، وابتسامته التي لا تنفك ولا تغادر محيَّاه الطلق، وبعضاً من حكاياته، ونظراته، وأسفاره، ونصائحه، وتجاربته، وطُرْفَه التي لا يعدمها جليسه.

يتابع صاحبنا حركة الفكر والفلسفة العربية والإسلامية، وهو كما يشرف على التاريخ، ويتتبع نبض المدونات الأولى وبيئات تدوينها، كذلك يدقق النظر في مآلات هذه المدونة، وبثها الطويل الذي يحيط بواقع الفكر المعاصر، وينتج خطاب المستقبل ضمن مدياتها المتاحة. وهو في كل ذلك متلبس ومنتج للقلق المعرفي، ساعياً إلى وضع يده على الحقيقة التي تنأى بمقدار الاقتراب منها.

يُعدُّ الرفاعي من أندر المفكرين المشتغلين على حقولهم المعرفية، الذي يدير منتجَه وإسهامَه بنجاح، كما يكتبه بنجاح. تحتاج المواهب والطاقات إلى إدارة نفسها إدارة ناجحة، بعد فراغها من الإسهامات الناجحة، بل تُعدُّ إدارة المشروع الفكري جزءاً مكملًا للمشروع ذاته. لذلك تجد الدكتور عبد الجبار يتابع بنفسه مراجعة نصوصه، وتحمل مشقة الكتابة، وتقويم النصوص، وطباعتها. وكان يعبر عن مجلته الأولى «قضايا إسلامية»، فيقول: أنا محررها، وأنا عامل الخدمة فيها. وقد نسج صاحبنا منظومة طويلة مما يمكن أن نسميه «العلاقات الفكرية العامة» مع أصحاب المشاريع الفكرية المهمة، في: العراق، وإيران، ولبنان، ومصر، والخليج، ودول المغرب، التي ارتبط الرفاعي مع جامعاتها، ومؤسساتها، ومعاهدها، ومفكرها، وإصداراتها، بعلاقة لم تتخ عراقياً آخر على الإطلاق، وربما لمشرقيّ عربي آخر. وهذا يعود بالأساس للمثابرة التي عُرف بها، وولاهه بملاحقة كل جديد، والاتصال والتواصل مع كل جديد، ورغبته بالتواصل والتلاحق الذي صيَّره مفكراً فاعلاً في «التواصل» على حد الاستعارة والتصرف عن هابرماس.

نامت محاولاتي للكتابة عن الرفاعي طويلاً، حتى أحييتها جائزة الدوحة الأخيرة،^٢ وهي جائزة في عنوانها ودلالاتها، وسيرة صاحبها، ما يبشر بمرحلة استعادة بغداد لعقلها الفلسفي والعرفاني الغائب أو «المغيَّب»، حيث عكفت مجموعة من النخب المهتمة لإعادة الاعتبار لدرس الفلسفة والمنطق والأخلاق في المنهاج الدراسي العام.

^٢ مُنح عبد الجبار الرفاعي في الدوحة بقطر، بتاريخ ١٤ ديسمبر ٢٠١٧م، جائزة الإنجاز الأولى للشيخ حمد في التفاهم الدولي، على منجزه الفكري الرائد، وأثَّره في: تأصيل ثقافة المعرفة والحوار، وترسيخ القيم السامية للتنوع والتعددية والعيش المشترك.

لا يمكن أن تتحول الفلسفة إلى حقلٍ عام في متناول الجميع، لكن زراعتها في البيئة العلمية والأكاديمية، تُوسّع من آفاق النخب، وتثمر عقلاً مقارناً، يلحظ النسبيّة، وينتهج الاعتدالَ، ويهرب من فخاخ الأحادية، واليقينية المطلقة، التي تحجب الرؤية وتوقف التفكير.

لقد عمل الدكتور الرفاعي بجدٍّ، على وصل النتاج الفلسفي والفكري الفارسي المعاصر بنظيره العربي، كما كان همزة وصلٍ لافتة بين المشرق والمغرب العربي، وجسراً علمياً بين الحوزة والجامعة، ومحضراً خيراً بين السياسيين والمثقفين، وما ذهبتُ إلى دولة في شمال أفريقيا إلا وسألوني عنه، حتى بات الرجلُ قمرًا من فلك الأزوار مطلعته. للرفاعي، ولجائزته، ولبغداد، وأمسهها، وغدها، أكتبُ كلماتي والأمل يملأ القلب بغدٍ جميل تأخذ فيه الأفكارُ والفلسفات الصائبة مكانها في حياة العراقيين.

مرافعة عن جوهر الدين ألقاها محام بارع في محكمة الضمير

أحمد عبد الحسين^١

الآن أكملتُ قراءة كتاب أستاذي وصديقي المفكر د. عبد الجبار الرفاعي «الدين والظماً الأنطولوجي»، وأردت أن أشارككم هذا التأمل فيه. منذ عنوان الكتاب «الدين والظماً الأنطولوجي» يربط المفكر عبد الجبار الرفاعي بين ما يراه احتياجاً لاستكناه الغيب وتشوّفاً للمجهول وعطشاً إلى ينبوع الوجود من جهة، وبين الدين من جهة أخرى، باسطاً على صفحات الكتاب رؤى ناصّة على أن هذا الظماً الراكز في جبلة الإنسان ليس له رواء إلا بالدين. لكن الالتباس واقع في الاثنين معاً، في عبارة «الظماً الوجودي» ذات التركيب الشعريّ والموحية بجذر عرفاني، كما في لفظ الدين، بل أزعّم أن الأخير أشدُّ التباساً وأبعد عن أن يكون له معنى واحد في الأفهام يناظر واحدته في الأسماع. فما الدين؟ أهو الجملة المكونة من الشرائع: عبادات ومعاملات، ومن العقائد والأعراف ونمط العيش؟ أهو النصوص الأولى فقط أم يمكن أن يستوعب النصوص الدائرة في فلكهما؟ هل الدين هو الاسم الآخر للتدين من عبادات وطقوس، أم هو محض الإيمان قبل ترجمته على هيئة مخصوصة؟ هل تدخل المؤسسة الدينية في ملاك ما يمكن أن يسمى ديناً؟ معلوم عند كل متأمل ذي بصيرة أن تأريخ فكرة ما هو عينه تأريخ من تعاقبوا

^١ شاعر وناقد عراقي. نُشر المقال في جريدة العالم الصادرة ببغداد ١٠/١/٢٠١٦م.

على الاستيلاء على هذه الفكرة، تبنيًا وإشهارًا أو صرفًا واستثمارًا. وبحديثنا عن الدين فنحن لا يمكننا إغفال الآثار العميقة التي خلّفتها فيه باطنًا وظاهرًا صنوف الحركات السياسية والمدارس الكلامية والفقهية والفلسفية، إلى حدٍّ أن الدين في بُعده التاريخي ليس شيئًا آخر سوى هذه الآثار التي وسَّعت رقعة انتشار الدين أفقيًّا، في الوقت الذي عمقت مَوَاطِنَ التَّنَاحُرِ فيما بين معتنقيه على ما نرى من شيوع للطائفية والمذهبية، وتناحر يبدأ من الدرس الدينيّ الصرف وينتهي إلى مقابر ومستشفيات. لكنَّ هذه الآثار هي ما يتوجَّه إليه الدكتور الرفاعي، مزيلاً طبقاتها شيئًا فشيئًا، كأنما يعمد في قرارة نفسه إلى ترسُّم هذه العبارة المضيئة: «تردُّدي في الآثار يُوجِبُ بُعدَ المَزَارِ» المنسوبة طورًا إلى الإمام الحسين بن علي، وطورًا إلى ابن عطاء الله السكندري. وقد اتَّضح جليًّا أنَّ عمل الباحث محض قبول كنائيٍّ لعمل العارف الذي لا بدَّ أن يبدأ أولًا بالتخلِّي (أي بإزالة العوالق والشوائب) وصولًا إلى التحلِّي فالتجليّ، فهو يقرُّ بعطش الإنسان إلى ينبوع الغيب لكنَّه يرى بأن هذا ينبوع مردومٍ اليوم بأحجارٍ وأقذارٍ تُعيقُ الوصولَ إليه، ومهمته تتحدد بإزالة كل ذلك وصولًا إلى ما يسميه تارةً بالجوهر وتارةً بالمعنى وأخرى بالدين الأنطولوجي تفريقًا له عن الدين الأيديولوجي. لا يغالط الباحث نفسه ولا يخدع أحدًا، فهو يقرُّ منذ البدء أنَّه منشغل بالدين انشغالًا عميقًا استغرق حياته بأكملها (سيرته التي رواها في الكتاب بأسلوبٍ أخَّاذٍ شاهد على ذلك)، ليس لحياته معنى من دون هذا الانشغال الديني الذي باشره منذ طفولته وجَدًا وشغفًا، ثم عبادةً وانخراطًا في الإسلام السياسي، ثم بحثًا ودرسًا معمقًا، وصولًا إلى ما هو عليه الآن من مهمة عسيرة تتمثل في الدلالة على جوهر ديني يراه منسيًّا، ومعنى لا يكاد يلتفتُ إليه أحد. أكثر من أي وقت مضى، فإن الباحث الديني المستنير اليوم، ينخرط بوضع هو أقرب إلى حالة الطوارئ منه إلى استرخاء البحث الأكاديمي؛ ذلك أنَّ ما يستجرُّه الدين الآن من كوارث وحروب أهلية وإشاعةٍ للبغضاء والتفرقة لم يعد خافيًا على أحد، فنحن جميعًا شهوده وشهادؤه، وأنَّ تجنُّب بقاء الدين مولدًا للكارثة غير ممكن إلا بالالتفات إلى الدين نفسه ومساءلته ومحاولة التعرُّف إلى الغريب فيه، إلى جرثومة الخلل التي جعلته موطن البغضاء والتَّنَاحُرِ ومحرصًا على كراهية الإنسان للإنسان. البحث حالة طوارئ يراود منها إنقاذ الدين، جوهره أو معناه، وليس صدفةً أن الكتاب هذا يأتي بعد كتاب آخر للرفاعي عنوانه «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين». وكما أنَّ عنوان «الدين والظلم الأنطولوجي» يتستر على مُصادَرَةِ مؤدَّاها أن هناك ظمًا وجوديًا لا يرويه إلا الدين، فإن في عنوان

الكتاب الآخر مصادرةً بيّنة ذات ثلاث شُعب؛ أولها: أن هناك نزعة إنسانية في الدين. والثانية: أن هذه النزعة في خطر. والأخيرة: أن هذه النزعة الإنسانية يمكن إنقاذها. وأحسب أن هذه المصادرة الثلاثية تهيمن على كتاب «الدين والظلم الأنطولوجي» برمته. لكن هل يمكن لنا مؤاخذه الباحث على ارتكابه مصادرة كهذه؟ المسألة باعتقادي أعمق وأعقد من أن نباشرها بتخطئة أو تصويب منطقي، فكلما كان مدار الحديث عن الغيب وتجلياته في النفس كان الأمر متعلقًا بتجربة رُوحية ذوقية لا سبيل إلى البرهنة عليها أو التثبت منها بحثيًا، وتتأكد الحيرة إذا ما عرّفنا أن هذه التجربة استغرقت عمرًا بأكمله؛ بحيث باتت هي الإنسان ذاته. وأنا أمام حيرة أستاذنا الرفاعي أتذكر حيرة الفيلسوف المعاصر آلان باديو في حديثه عن الحب، وإقراره أكثر من مرة أن في حديث الفيلسوف عن الحب لا مفر له من أن يجرّ وراءه سلسلة مُصادرات. مشروع الرفاعي يبلغ مع هذا الكتاب مدى بعيدًا في تنزيه الجوهر الإنساني الذي تنطوي عليه الصناعة الإلهية (الدين)، فمع أن مشروعًا كهذا يجد له في العرفاء والمتصوفة آباءً مؤسسين، إلا إنه في الوقت عينه ينأى بنفسه عن تصوف الانعزال والتطير من الناس. نبهني الكتاب إلى إفادة قلما فكرت بها مليًا قبل قراءته، تتعلّق ببراءة المؤسسات الدينية كالحوزة والأزهر مثلًا من الحركات المسماة «إسلامية»، فالمؤلف يستقصي أسماء قادة هذه الحركات العنفية وأبرز ممثليها، لنجد معه ألا أحد منهم قد تخرّج من هذه المؤسسات، وهي نقطة غاية في الأهمية لم أكن ملتفتًا إليها. الكتاب باختصارٍ مرافعةٌ عن جوهر الدين ألقاها محامٍ بارعٌ في محكمة الضمير.

من تغيير العالم إلى تفسيره

هاجر القحطاني^١

خلافًا لكثير من أبناء جيله، يكتب الرفاعي في قضايا الدين مسكونًا بتفسير العالم لا تغييره، إذ لا تختزل كتاباته المفاهيم المركبة بفهم وعظمي بسيط، بل تحفر في طبقات المجتمع وخفايا النفس البشرية، تتقصى مدياتها وأغوارها، وترصد الدين وتجلياته المختلفة في حياة البشر، وتستكشف أنماط التدبُّن والعوامل المتعددة المنتجة له في ضوء الوقائع المجتمعية المتنوعة، وكيفية ولادة تلك الأنماط وتعبيراتها وتحولاتها وتطوراتها، في سياق دراية واستيعاب ورصد ماثرب منه للمعطيات المتجددة للعلوم الإنسانية وغيرها من المعارف الحديثة ذات الصلة.

يتحدث الرفاعي عن الدين، ويدافع عن أصالته ومكانته المحورية في حياة الكائن البشري، لكنه يناهز بنفسه عن «التبشير» ولا يدعي «الرسولية». فلا نعثر في كتابه هذا على توصيات مباشرة أو صيغ جاهزة، وشعارات مبتذلة. حتى عنوان الكتاب «الظمأ الأنطولوجي» هو عنوان متفرد يحوّل العدسة عن الدين وقضاياها، كأنه شأن متعال عن الإنسان ومكابداته نحو حاجة الإنسان من الدين واشتباكه الطويل مع حضوره المتواصل في حياته وعوالمه وقلقه الوجودي.

^١ كاتبة عراقية، والمدير التنفيذي للمنبر الدولي للحوار الإسلامي في لندن. مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع ٥٣ و ٥٤ صيف وخريف ٢٠١٥م.

يرى الرفاعي مهمة الدين المركزية متمثلة في إرواء الظلم للمقدس، فحيثما كان إنسان كان هذا الظلم، وحيثما كان الظلم للمقدس لا بد أن يحضر الدين. كذلك يرى الرفاعي أن الدين يقدم تفسيراً وتبريراً لتأبيد الحياة، واستمرار وجود هذا الكائن وخلوده، هكذا يغدو الموت مجرد تحول من طور وجودي إلى طور وجودي آخر، أو تبدل من نمط وجود إلى نمط آخر، أو من نشأة إلى نشأة أخرى. يقول: «صحيح أن الطور الثاني يكتنفه إبهام وغموض، غير أن الدين يقدمه كمعطى نهائي ناجز لا نقاش فيه، ويصوره بنحو يتبدى فيه مقنعاً لمعتنقيه، بوصفه شكلاً من التطور والصعود والتجرد والتسامي في رحلة تكامل الكائن البشري». ولعل أجمل ما يعبر عن هذه الفكرة قول جلال الدين الرومي:

مَتَّ من الجماد وصرت نامياً،

ومتَّ من النما فصرت حيواناً.

مَتَّ من الحيوان وصرت آدمياً،

فلم الخوف؟ متى أنقص الموت مني شيئاً؟^٢

لا تقتصر مهمة الدين على ذلك، حسبما يعتقد الرفاعي، بل إن الدين يمنح الإنسان معنى لما لا معنى له، ذلك أن: «الإنسان يبحث عما يتجاوز الوقوف عند سطوح الأشياء، والاكتفاء بظواهرها، ومفهوم أعراضها الحسية، فهو يفتش على الدوام عما هو أبعد مدى من المعنى البسيط. إنه في توق لاكتشاف «معنى المعنى». في رحلته مع الدين وبالدين يمكنه بلوغ «معنى المعنى»، ذلك أن الدين يمتلك جهازاً تفسيرياً يسمح بتعدد التأويلات وتوالدها، فكما أن الوجود لا متناه، فإن الكائن البشري بطبيعته لا يكف عن ملاحقة التفسيرات والتأويلات اللامتناهية أيضاً، كي يعزز ذلك شعوره بأنه ليس متناهياً».

أهمية الدين عند الرفاعي تنشأ من أهمية الإنسان، وهو إذ يدافع عن حضوره فإنه يدافع في الواقع عما يتصوره حاجة الإنسان العميقة له، إذ لا وجود للدين خارج مكابدات الإنسان وأشواقه وقلقه وهشاشته. التعريف نفسه يعكس محاولة الرفاعي الجادة في إعادة ترحيل الدين من المجال الأيديولوجي والعودة إلى المجال الأنطولوجي؛

^٢ المثنوي المعنوي، الكتاب الثالث.

الرحلة التي لم تكن فكرية فقط، بل هي مسيرة الرفاعي الإنسان خلال الأربعين سنة الماضية.

في مدخل الكتاب شرح الرفاعي مضمونَ العنوان: «الدين والظمأ الأنطولوجي»، ووضعنا في صورة ما ترمي إليه فصوله، مشدداً على أَنَّ هدف الكتاب يتلخَّص في اكتشاف مهمة الدين ومجاليه في حياة الإنسان، معرِّجاً على ترحيل الإسلام السياسي للدين إلى فضاءٍ تحوَّل معه الدينُ إلى وقودٍ يحترق في صراعات الهيمنة والاستحواذ على المال والقوة والسلطة. يعالج الرفاعي ما أسماه «نسيان الذات»، مستحضراً نشأته الحركية في الإسلام السياسي، وكيف يشوّه هذا الضرب من النسيان صلة الإنسان بنفسه والعالم، كما يعالجُ في فصل آخر «نسيان الإنسان»، منوهاً إلى إهمال هذا البعد في غالب ما ينتجه التدوين السياسي من أدبيات وأفكار في الشأن الديني.

في «نسيان الذات» ذكرنا الرفاعي ببداية نكاد ننساها وهي أن «الإنسان يولد بمفرده، ويحيا بمفرده، ويموت بمفرده، ويتألم بمفرده، ويشعر بالخطيئة بمفرده، ويستفيق ضميره بمفرده، ويؤمن بمفرده، ويلحد بمفرده. ويجتاحه بمفرده أيضاً: القلق، واليأس، والاغتراب، والضجر، والسأم، والألم، والحزن، والغثيان، وفقدان المعنى، وذبول الروح، وانطفاء القلب، والهشاشة، والعدمية، والجنون ... إلخ. وهكذا فإن عودة المرء لذاته تبدأ بالخلاص من عبودياته، واسترداد حرياته، ونَبْه إلى أَنَّ: أخطر أنماط العبودية عبودية العقل، إنها هي التي تُفْضي إلى عبودية الروح والعواطف والضمير. الجبانُ عقله مشلولٌ، لا طاقةً لديه للتفكير، ذلك أن التفكير شجاعةٌ، وأحياناً تكون ضريبته موجعةً، وفي بلادنا من يفكر بحرية لا بد أن يكون مُستعداً للتضحية بمقامه وماله وانتمائيه لجماعته، بل ربما حياته.»

احتل الفصل الثاني «نسيان الإنسان» المساحة الأوسع من الكتاب، وهو كما وصفه المؤلف «محاولة أولية لكتابة سيرة ذاتية». أشار الرفاعي في أول فقرة من هذا الفصل إلى «صعوبة الاعتراف»، بل اعترف بتعذر الحياد والموضوعية في «كتابة الذات عن الذات، ورواية الذات لسيرة الذات»، إذ صرَّح بأنه أمضى أربعة عقود من حياته في الحوزة العلمية، وانخرط في عمر مبكر في الجماعات الدينية، مضافاً إلى ولادته ونشأته في قرية جنوبية لا تنتمي إلى العالم الحديث. كل هذه المحطّات يسودها التكتّم وقلة البوح والاعتراف. لكنه مع ذلك اعترف بصراحة «لا أزعم أنني أمتلك ما يكفي من رُوح المجازفة والمغامرة والشجاعة، لتدوين ما يخدش الحياء، أو ينتهك التابوات المتجذرة في عالمنا،

خاصة وأني ما زلت منتمياً للحوزة، ومتساکناً مع الإسلاميين بألوانهم واتجاهاتهم كافة، وحريصاً على حماية ذاكرتي المشتركة معهم، وعدم التضحية بعلاقاتي التاريخية، بل أعمل على تعزيزها، وعجزي عن الانفصال والخروج والانشقاق على المحيط الاجتماعي؛ ذلك أن من يعترف بخطئه في مجتمعاتنا يغامر بفقدان هويته، ويكون الطرد والنفي واللعن مصير كل من ينتقد قبيلته وطائفته وحزبه.» رغم ذلك لم يبخل ببوح شجاع عن محطات رئيسة في حياته، يحكي الوقائع والظروف والأوجاع والبؤس والحرمان الذي كابده في طفولته، وتجربة انخراطه في بداية شبابه في حزب الدعوة الإسلامية، ودراسته وتدريسه في الحوزة التي بدأت سنة ١٩٧٨م واستمرت إلى اليوم. وهو لم يمر على تلك المواقف مروراً عابراً، وإنما قدّم في سياق كل موقف تأويلات، ورؤى فلسفية، وتأملات نقدية عميقة أثارت تلك الأحداث حتى أضحت وقائع حياته هامشاً محدوداً حيال ما ألهمته من مفاهيم وآراء واستنتاجات. ختم الرفاعي هذه السيرة بقوله «تعلمت أن الحياة عبور متواصل ... لا أتهيب المغامرة مهما كانت شاقة، ولو افتقدت أية وسيلة أستعين بأظفاري للحفر بين الصخور، والعض بأسناني لتفتيتها، كما هي عادتي، منذ مغادرتي بيت أهلي بعمر اثني عشر عاماً، واستقلالي في إدارة شؤون حياتي، وتجرع مرارة أيامي.»

إنها سيرة ملونة لطفل ريفي، انضم كفتى إلى حزب الدعوة ثم غادره ١٩٨٥م، وكشاب انخرط في الحوزة ١٩٧٨م وبقي يواصل انشغالاته التدريسية والفكرية في فضائها حتى الآن، اختار الرفاعي ألا يستغرق في هذه السيرة باليومي والعاور، إلا بقدر توظيفه لتشكيل رؤيته للعالم، وبناء فهم للحياة، واكتشاف ألوانها المركبة. ما أجدر أن يقرأ شباب الحركات الإسلامية اليوم هذه السيرة قبل غيرهم، ذلك أن أحلامهم وأوهامهم اليوم هي أحلام وأوهام الرفاعي أمس، ودروبه دروبهم، وأن مآل الرفاعي اليوم قد يدلهم على ما يبحثون عنه، في: إيمانه، وتدينه، وأخلاقه، وحياته الروحية والأخلاقية والفكرية، وإن افترقت طريقه عن الدروب التي تخيلها كتاب أدبياتهم أو سار عليها الكثير من رجالهم.

يحفظ الرفاعي للبشر حقهم في التمايز بتجاربهم الدينية، إذ جاء في الفصل الثالث (التجربة الدينية والظلم الأنطولوجي للمقدس): «أن التجارب الدينية بمختلف مستوياتها وأنماطها هي منهل ارتواء الظلم للمقدس. ومع أنها تختلف باختلاف البشر، وتمثلهم للإلهي في البشري، لكن كل شخص يرتوي منها حسب استيعاب ظرف وعائه،

وقدرته على المثول في حضرة الله. التجربة الدينية تمثل البعد الأنطولوجي في الدين، وجوهره وذاته وروحه وباطنه العميق. التجربة الدينية جوائية، غاطسة في الذات، بل متماهية معها، لا يمكن بلوغها بأدوات ووسائل حسية، وربما لا تشير إليها ظواهر الدين الخارجية، أو قد تشي بعكسها أحياناً، كما لدى بعض رجال الدين، الذين ربما يؤثّر خطأ ما يمارسونه من طقوس وشعائر، إلى عمق تجاربهم الدينية، رغم أن عالمهم الباطن بعيد عن الله.»

تحدث الرفاعي في الفصل الرابع من كتابه عن «المثقف الرسولي علي شريعتي»، وعنى بالمثقف الرسولي هنا ذلك المثقف الذي يرى نفسه بمثابة النبي المرسل إلى أمته لهدايتهم. وأردف الرفاعي عنوان الفصل بتوضيح ينص على أن ما قام به شريعتي هو «ترحيل الدين من الأنطولوجيا إلى الأيديولوجيا»، فشرح كيف عمل شريعتي على «أدلجة الدين والتراث». اتّسمت هذه الكتابة عن فكر شريعتي بالتحليل النقدي، وشرحت مرجعيات أفكاره، وأحالاته إلى الروافد التي تغذّى منها، وحাকمت آراءه، بالاعتماد على نصوصه الفارسية. يصح القول إن هذا الفصل مرافعة نقدية مباشرة لأدبيات الجماعات الدينية، عبر اختيار مؤلفات شريعتي نموذجاً؛ كونها ظلت ملهمة لأكثر من جيل من الشباب، وما زالت حتى اليوم واسعة الانتشار في البلاد العربية، بعد ترجمة معظمها مؤخراً.

يرى الرفاعي أن أعمال شريعتي لا تبوح بمحتواها الأيديولوجي إلا للخبير الذي يقوم بحفريات ذكية لآرائه، ويذهب إلى أن هذا الجهد النقدي لمشروع علي شريعتي تزداد أهميته وراهنيته لكون قراءاته التي تتم اليوم في العالم العربي تأتي منقطعة عن سياقه التاريخي والمعرفي، ناقلة إياه إلى عصر مختلف باجتزاء مخل، فيه الكثير من التباس المفاهيم والقفز على سياقات التفكير السوسيولوجية، خاصة أن لغة الدكتور شريعتي هي لغة تحفيزية وتحريضية في أغلبها، تخاطب الوجدان وتتسرب مباشرة إلى الفعل على الأرض. وهذه أول مراجعة شاملة تغربل أفكاره بالعربية.

اقترح الرفاعي على الباحثين والدارسين للجماعات الدينية: «أن تغدو قراءة ومراجعة آثار وتجربة المرحوم شريعتي، هي النموذج الذي يحسب أنه ينبغي أن نقرأ ونراجع في سياقه أدبيات هذه الجماعات سنية وشيعية. وأشار إلى أن ما يفعله بعض كتّاب هذه الأدبيات، من: الازدراء، والتوبيخ الشخصي، والغرق في تفاصيل رثة، هو بمثابة استثمار في الضغينة والكراهية، لأنها لم تتحرر من الكراهيات التي تتفجر من مكبوت أحقاد

وثأر شخصي متراكم. سلوك ومواقف الإسلاميين في العراق وعالمنا العربي، وإفشالهم للدولة، وفشلهم في بناء الحياة الروحية والعقلية والأخلاقية، تشي بما استقوه من هذه الأدبيات.»

غير أنه عاد وذكّرنا بصعوبة هذا النوع من النقد والتمحيص؛ لأنه: «ليس بوسع الناس العيش بلا آباء، شريعتي هو الأب الرومانسي الجميل لحنين الهوية، وأن تلك الأدبيات هي التي ساهمت بصياغة نمط رؤيتهم للعالم، وأحلامهم، وأوهامهم، وما ينشدونه من صورة المجتمعات والإنسان والأوطان. يؤسفني أنه لم يفكر الكثير منّا بمحاكمتها.» ويضيف: «حاولت إنصاف شريعتي، لذلك عدت للمجموعة الكاملة لآثاره وكتاباتهِ ومَن كتب عنه من الإيرانيين بالفارسية، وتجنبت ما هو مترجم بشكل سيئ بالعربية.» وينبّه بقوله: «اعتاد الإسلاميون على المديح والثناء أو اللعن والهجاء. ليست هناك مراجعات نقدية جدية للأدبيات الدينية التي تربينا وتثقفنا عليها. كتابات المرحوم شريعتي هي نموذج لطيف مؤثر من تلك الأدبيات.»

اللافت أن الرفاعي في كتابه هذا لم ينقد القراءة الأيديولوجية للدين فقط، بل نقد القراءة السلفية لأي فرقة أو مذهب تنتمي إليه، والمثير هو نقده التصوف والمتصوفة، مع اهتمامه بنصوصهم واستشهاد به في موارد متعددة من «الدين والظلم الأنطولوجي». لكنه شرح موقفه هذا بأنه حين يستشهد بأبن عربي وجلال الدين الرومي والنفري فإنه لم يقلّدهم، ولم يصبح صوفيّاً؛ بل إنّه يستفيد من: «التصوف المعرفي، تصوف الحياة الروحية والأخلاقية والجمالية، والبهجة العقلية في وصال الحق» ويرفض التصوف الطرقي، تصوف الدروشة، وتعذيب الجسد، والانطواء، والغياب عن العالم. فهو «يقبل من جلال الدين الرومي معظم نصوصه، وتجربته الروحية البهيجة، لكنه يرفض رقصه في الأسواق، وعبودية المريدين المولوية له. يحترمه، لكن لا يحاكيه، أو يكون نسخة منه.» وأكّد على «أنّه يتعاطى مع جلال الدين التاريخي، ويرفض جلال الدين الميثولوجي المتخيّل، المفارق للزمان والمكان والواقع، الذي نَحَتَّ صورته مخيّلة المتصوفة، فتحول إلى صنم يعبدونه، لا شخصية روحية ملهمة يستلهمون ما هو جميل منها.» ويحذّر من تجاهل أن موروث التصوف كأبي موروث إسلامي آخر، لا يصح تحويل نصوصه إلى مطلقات تُعمّم لكلّ عصر، كونه — كما هي كل معرفة وتجربة إنسانية — خاضعاً لمشروطيّات وظروف عصره كافة، من ثقافة، ولغة، وسياسة، واقتصاد، وحروب، وانتصارات، وهزائم ... وغيرها.

في الفصل الخامس عالج المؤلف «تكفير المختلف في المعتقد» بوصفه مقدمةً لقتله، وكيف «أننا جميعاً نهرب من تسمية الأشياء بأسمائها، ونلجأ لحيل مفضوحة، نتكتم على ما تتضمنه المدونة الكلامية والفقهية، من أحكام: المشركين، أهل الذمة، الرق، الجزية ... إلخ. وتكفير الفلاسفة وذوي التفكير الحر، وأتباع الفرق والمذاهب، فقد كفر ابن تيمية مثلاً من المسلمين: الفلاسفة، والمتصوفة، والجهمية، والباطنية، والإسماعيلية، والنصيرية، والإمامية الاثني عشرية، والقدرية.»

يرى الرفاعي أن مأزقنا يتلخص في أن العقل الإسلامي يكرّر ذاته باستمرار، ولا يني يستنسخ ما قاله الأوائل، ويستأنف قواعدهم وعباراتهم ومصطلحاتهم وآراءهم كما هي. «ولم يخرج من نسج على منوالهم واقتفى آثارهم عن تلك القواعد والآراء في الغالب، إلا بحدود بيان القاعدة وشرح العبارة، وشرح شرحها، والحواشي والتعليق عليها، وتوضيح المراد واستخلاص المضمون؛ ذلك «أن الأول لم يترك للآخر شيئاً» حسب القول الموروث، الذي سمعناه وقرأناه كثيراً، وأضحى قيداً على تفكيرنا، لا يسمح لنا أن نفكر كما فكروا، ونتأمل مثلما تأملوا، ونصوغ قواعد بديلة لتفكيرنا الديني في سياق عصرنا ورهاناته، والمعارف والعلوم والفنون المستجدة فيه، كما صاغ السلف قواعدهم، وتشكلت معارفهم بالتدرج في مرحلة بعيدة زمانياً عن عصر البعثة الشريفة، واستقت من المعطيات السائدة في عصرها.»

هذه إشارات لبعض فصول هذا الكتاب، وهو كتاب نجح في تخطي ما هو مكرّر في الكتابات الإسلامية الماثلة؛ من حيث عنوانه، أو مضامينه، أو عناوين مباحثه، أو جرأته على قول الجديد المفارق، أو تبنيّه لحدود واضحة لحقل فاعليات الدين وآثاره الإيجابية البناءة، وإدانته لإقحام الدين في حقول أخرى تنقلب فيها وظيفته إلى الضد، فيصير أداة للهدم لا للبناء، وتنضب كل فاعلياته وآثاره الإيجابية، مستشهداً بصورته المتوحشة اليوم في تدين داعش والسلفية الجهادية، ومستدلاً بفشل وفساد تجربة إسلامي السلطة في البلاد العربية.

الرفاعي ينبّهنا إلى أن: «لا حل نهائياً ولا جواب نهائياً. ففي الأسئلة ليس هناك سؤال أخير. في الفلسفة ليس هناك مفهوم أخير. في الدين ليس هناك اجتهد أخير. في الفكر ليس هناك رأي أخير. في العلم ليس هناك نظرية أخيرة ... بعض ما كان بدعة أمس أضحي سنة اليوم. بعض ما كان هرطقة أمس أضحي ديناً اليوم. بعض ما كان كفراً أمس أضحي إيماناً اليوم. الناس يفتشون عن الذي ينوّمهم، من يوقظهم يدفع ضريبة موجعة، ذلك أن يقظة العقل شقاء، ونوم العقل هدوء ودعة.»

ولعل أفضل إيجاز لما ينشده كتاب «الدين والظلم الأنطولوجي» هو قول المؤلف «نحن بحاجة لأن يعيد التفكير الديني تأسيس ذاته من أجلنا، أو نتحمل نحن مهمة ضريبة إعادة تأسيسه لاستعيد امتلاكه، وامتلاك حاضرننا ومستقبلنا، ونظفر بذواتنا.» ذلك ما يجازف كتاب «الدين والظلم الأنطولوجي» بالإبحار باتجاهه. ولو كان لهذا الجهد أن يلخص بعبارة، فإنه مشروع إعادة تأسيس الخطاب: خطاب الإنسان/الله ... خطاب الإنسان/ذاته ... خطاب الإنسان/ الآخر ... الخطاب بوصفه فهمًا، ومعنى، ولغة.

في الحاجة إلى سقراط

عماد الرفاعي^١

لا أرى نفسي أهلاً لتقييم المشروع الفريد الذي تصدّى العلامة عبد الجبار الرفاعي للاشتغال عليه، لكنني أتحدث كمتلقٍ ضمن طبقة المثقف الديني، وأنقل انطباعاتي وتفاعلي وأحاسيسي العفوية المباشرة عند مطالعاتي لما يكتبه الرفاعي أكثر من مرة. أخذ مشروع الرفاعي على عاتقه تصحيح المسار لرسالة الدين في الحياة بعد أن ضاعت مقاصده، وتلاشت رُوحيته، وأغرقته السياسة في ثرائها ودهاليزها المظلمة، وأفرغته من الرُّوح والمعنى.

كان المتدين يعيش الرعب من صورةٍ نمطيّة رسمتها الأفكارُ السائدة عن الإله، لتجعل صورته الوحيدة صورة لحاكم قاهر يبطش، يبحث عن الزلة لعباده كي يصيبهم بعقابه، لا منبعاً للحب والرحمة والسلام، وصارت العلاقة معه في الفهم الديني الشائع علاقة توجس وقلق وخوف فقط، ولم نفهم أن هناك علاقات أخرى مع الله أهمها علاقة الحب والرحمة والشفقة. غابت علاقة الحب والرحمة والشفقة عن سلوكياتنا رغم أن النصوص تزر بها.

ونتيجة لتوهم العيش في هذا الكون «البوليسي» المفترض، بدءاً من الإله فما دون، سادت ثقافة القهر والبطش، وشاعت أخلاقية القسوة، وصار المتدين في العادة لا يتعامل

^١ شاعر وكاتب عراقي، وطبيب مختص بجراحة الوجه والفكين. نُشر المقال في صحيفة إسلام مغربي ١٢/٧/٢٠١٦م.

مع الواقع إلا بمنطق العقاب والوعيد، وحين رأى تمرد الآخرين، إما لعدم قناعة أو لضعف إرادة، على ما ألزم نفسه به، صار هاجسه ترقب ساعة التشفي بهؤلاء، كي يحصل على ما يراه مكافأة على جلده لذاته، ولفرضه أنواعاً من الحرمان على نفسه. ظل المتدين يبحث عن الساعة التي يناله فيها التكريم والثواب، وتنال الآخرين العقوبة والعذاب، فماتت مشاعره تجاه معاناة الآخرين، واندثرت نزعة الإنسانية.

لذا فقد كانت بنا حاجة إلى كتاب ينقذ النزعة الإنسانية في الدين. وكنا «ظامئين» فعلاً لكتاب ينبهنا إلى «ظمننا» الأنطولوجي. كنا نبحث عن الروح التي أسرها جمود الاستدلالات المعتادة، والقوالب الفكرية العتيقة، وعن المقاصدية التي ضيعها الانهماك في التفاصيل الهامشية وغير الجوهرية، ونعاني من تضخم المطالب التي قد تملأ عقل الإنسان، لكنها لا تملأ روحه بالنور. كنا متحيرين فيما يرفضه الوجدان بينما يبرره زائف البرهان، في جو من السفسطة المعاصرة، ونشعر بوجود خلل ما في منظومتنا الدينية، لكن تشخيص ذلك الخلل كان عسيراً، بسبب حجب المصادر العديدة التي نادراً ما تخضع للتحليل أو يجرؤ أحد على المساس بها. كنا بحاجة ماسة إلى «سقراط جديد»، يؤسس طريقة جديدة في التفكير، ويؤشر لنا بهدوء إلى مواضع الخلل. المهمة الأولى كما يعلمنا سقراط هي أن تعود الذات لذاتها لتكتشف عواملها، ذلك أن مفتاح الفلسفة حسب رأيه هو: «اعرف نفسك». لا بداية عند سقراط إلا باكتشاف عوالم الذات. مع عبد الجبار الرفاعي نصغي لصوت سقراط جديد، فقد بدأ كتابه: «الدين والظلم الأنطولوجي» بفصل يتحدث فيه عما اصطلح عليه: «نسيان الذات»، في ثقافتنا وتربيتنا. شرح في هذا الفصل كيف أن التربية والتعليم والتثقيف في العائلة والجماعات والأحزاب والمنظمات لا تنشد إلا محو الذات، إذ تشدد على صهر الفرد في بوتقة الجماعة، وطمس هويته الشخصية.

استهل الرفاعي فصل نسيان الذات قائلاً: «يولد الإنسان بمفرده، ويحيا بمفرده، ويموت بمفرده، ويتألم بمفرده، ويشعر بالخطيئة بمفرده، ويستفيق ضميره بمفرده، ويؤمن بمفرده، ويلحد بمفرده. ويجتاحه بمفرده أيضاً: القلق، اليأس، والاغتراب، والضجر، والسأم، والألم، والحزن، والغثيان، وفقدان المعنى، وذبول الروح، وانطفاء القلب، والعدمية، والجنون ... إلخ. 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، وحيث

لا حرية تنطفئ الذات. الحرية ليست أمرًا ناجزًا قبل أن نشرع بتحقيقها، وجود الحرية يعني ممارستها. الحرية لا تتحقق بعيدًا عن مسئولية الفرد تجاه ذاته. لحظة تنتفي الحرية تنتفي الذات، إذ لا تغتني الذات وتتسع وتتكامل إلا بالحرية.»

لقد أعمت الأدلجة عقولنا عن اكتشاف الذات، والانفتاح على الآخر ومعرفة نقاط قوته، وعن مراجعة أفكارنا ومسلّماتنا. كنا بحاجة إلى من ينقذنا من التفكير المؤدلج، الذي أفرزته الأدبيات الأصولية، التي تربى عليها أغلب أبناء الأجيال المتدينة، منذ زمن ما يُعرف بالصحوّة الإسلامية إلى الآن، وأن نسعى إلى تفسير العالم قبل التفكير في تغييره على حد قول الدكتور الرفاعي.

في مثل هذا الجو المتوتر، كنا نرى الاختلاف المذهبي ضلّالًا، والتصوف انحرافًا، والعقلانية تجديفًا، والاحتكام إلى العلم هرطقةً، والانفتاح على بقية الأديان شبه ارتداد. كأننا لا نزال نعيش في زمن محاكم التفتيش وصكوك الغفران.

كل فئة تنكفي على نفسها محاولة الحفاظ على كيائها من الانشقاق والنشطي، متفقة على أبلسة الآخر والقطيعة معه، وتغليب منطق المؤامرات والنوايا السيئة، فضاعت بذلك فرص الانفتاح والتلاقح والتواصل.

كنا نتمنى استعادة واستلهاام جمال النصوص الأولى التي أهدرت كرامتها النصوص الثانية، وقيدتها تعسف التأويلات والشروح والحواشي، الصادرة في إطار تاريخي معيّن، وبقينا نجترها ونكررها، ونحن نحسبها نهاية العلم وخاتمة المعارف.

كنا وما زلنا نعيش صراعًا مع العصر وثقافته، وغربة عن العالم المعاصر، بسبب التقديس المطلق لكل مفردات التراث والاستغراق في الماضي. لبث سقف المسلّمات شديدًا جدًّا، وكان عددها كبيرًا جدًّا، لا يُسمح للتفكير أن يتجاوزها أو أن ينفذ لأعمق منها.

نعم، كنا مع المصلحين أحيانًا، لكن بشرط أن يكون إصلاحهم حركة تنتمي إلى الماضي الذي لا يُقلق أحدًا، أو أن يكون ضمن حدود مرسومة تحددها المؤسسة التقليدية، أما الالتحاق بمُصلح لا يزال يعمل فقد أمسى محاصرًا بكثير من هواجس الشك، ودعوات التضليل والإقصاء والتسخيف، والتهم الجاهزة، حتى يسارنا كان يمينًا في واقعه، بعد أن تحول اليسار القديم إلى يمين بمقاييس عصرنا، وتجمّد الإصلاح عند لحظة تاريخية محددة.

باختصار، لقد أفلسنا رُوحياً وأخلاقياً، وأخرجنا عقلياً، وكنا بحاجة إلى من يُضرم فينا جذوة العشق، ويعيد للروح حيويتها وبراءتها وغفويتها، ويُرجع للدين رسالته وألّقه، ويعطي للعقل دوره المنشود في النقد والتساؤل والغربة.

يضع الرفاعي في مشروعه خارطة طريق لحلّ الكثير من هذه المشكلات، ويقدم محاولة واعدة لتجديد الفكر الديني في الإسلام. كتابه الجديد «الدين والظلم الأنطولوجي» نصّ رؤيوي مكثف، نثر مكتوب بكلمات الشعر. يحتاج إلى شروحات عديدة لا تسعها عدّة مقالات، لكنه مع ذلك مكتوب بلغة سهلة ممتنعة، الكلمة حساسة، والعبارة في الكثير من مقاطع الكتاب تحيل إلى شذرات كشذرات الحكماء والعرفاء. يتطلب هذا الكتاب أن نتذوقه، لا أن نتعقله فقط. نصّ الرفاعي يختصر بطرحه مفاهيم وقواعد جديدة للتفكير، والبناء الروحي والأخلاقي والعقلي، لكن ما ينبثق من تطبيقها على المصاديق سيكون كثيرًا وثريًا. أفكاره مبتكرة عميقة، وتعبيره أدبية رشيقة. لعلّي لا أبالغ لو قلت إن كتاب «الدين والظلم الأنطولوجي»، هو بمثابة مانفستو Manifesto لتحديث التفكير الديني في الإسلام، إن كُنِبَ لهذا النصّ النجاح والاستمرار، ربما يصلح أن يصبح منعطفًا يؤثّر لولادة نبط آخر في قراءة وتفسير النصوص الدينية، وكأنه يبشّر بولادة مرحلة جديدة في التدنّين وفهم الدين.

لقد أنهك أرواحنا دينٌ يحترق بما كينة الإله المحارب، أنهك أرواحنا دين يبدو فيه الله عدوًّا للحب والجمال والفرح والسلام، أنهك أرواحنا دين يضعنا في معارك مزمنة مع خالقنا، أنهكت أرواحنا صورة الإله المحارب الدموي. ببراغة، يحررنا الرفاعي من هذه الصور المخيفة لله، ويرسم لنا صورةً كلها حب وخير ورحمة وجمال وفرح وسلام.

هذا الكتاب الذي هو «رسالة في الإيمان» حسب تعبير مؤلفه، يشدّد على أنه: «لا يعدّ بإجابات نهائية، إنما يعنى بإثارة الأسئلة واستفزاز العقل»، وكما يحدثنا التاريخ، فقد انتعشت الفلسفة قديمًا عندما بدأ سقراط يثير المشكلات، رغم أنه — كما يقول أرسطو — لم يضع لها الحلول، لذا فإن ثقافة التساؤل أعظم نفعا من ثقافة الحلول الجاهزة. رغم أن الرفاعي قدّم في أكثر من موضع أجوبته لإشكاليات معينة، إلا إنه نجح أيضًا في الترويج للتساؤل كقيمة مهمة ومحترمة بل وضرورية، وتخليصه من وصمة الاستخفاف التي يصمه بها الدوغمائيون. لذلك يشدّد على رعاية حق الاختلاف، وفتح باب مراجعة المسلّمات وعدم التوقف عن طرح الأسئلة، وعلى التخلي عن المنطق الوثوقي الذي يستهدف قسر الآخر وإكراهه على إيمان معين، ويوضح أن الإيمان والتجربة الروحية هما ما يعيشهما الإنسان فعلاً لا ما يلقنه تلقينًا.

يعترض المؤلف على ما يسميه لاهوت الفرقة الناجية الذي يُنتج نزعة الاستعلاء والتفوق على الآخر، ويرى أن لا خلاص إلا بالتخلي عن هذه المقولة، والتأسيس للاهوت

جديد هو لاهوت التعددية، الذي سيكفل إمكانية التعايش السلمي بين مختلف الأديان والمذاهب والفرق والاتجاهات الفكرية. لاهوت الفرقة الناجية يجعل الطريق إلى الحق طريقًا واحدًا يرثه المرء من أبويه ومجتمعه، ولا يفكر أن يحيد عنه، فيحاول أن يراكم ما يؤيده، ويتجاهل ما يعارضه. هذا اللاهوت لن يسمح لمعتنقيه في الغالب بمراجعة الأفكار وغربلة المواقف والبحث المجرد عن الحقيقة ومعرفة أبعادها ووجوهها المتنوعة. هذا اللاهوت حجاب يحول دون اكتشاف المنجز المعرفي للآخر، أو التفكير في أن لديه منجزًا، بل سيقطع الطريق منذ البداية على كل محاولة من هذا النوع ملوّنًا العالم بلونين لا ثالث لهما. ويقدم دائمًا أجوبة جاهزة وتصنيفًا نهائيًا، تحددتهما رؤية واحدة للعالم، ووجهة نظر منفردة وضيقة في فهمه وتفسيره.

في الكتاب يقدم المؤلف قراءة نقدية لما يسميه شريعتي بـ «البروتستانتية الإسلامية» التي عملت على تدين الدينوي، ويركز على دور المرحوم الدكتور علي شريعتي في ذلك، وقد نقده بصورة قد تكون قاسية نوعًا ما، حيث يرى أن له الأثر الكبير في «ترحيل وظيفة الدين من الأنطولوجيا إلى الأيديولوجيا». يناقش الرفاعي شريعتي بوصفه مثالاً مهمًا ومؤثرًا لأدلجة الدين.

قام الرفاعي أيضًا بتحليل ما يفعله الانتماء الأيديولوجي من «تنميط» للكائن البشري، وما يؤدي إليه ذلك من ضياع لهويته الشخصية، وخلق ما أسماه بالشخصية المستعارة، مضافًا إلى تفشي التعصب لفكر الجماعة، وقتل القدرة على الإبداع لدى الفرد، بسبب ما تمارسه الجماعات الأصولية من محاولة إنتاج نسخ مكررة بلا ملامح للمنتمين لها.

عندما تتحول الثقافة والمعتقدات إلى أيديولوجيا، تُختزل وظيفة الدماغ في الدفاع عن الدوغمات، ويتمش الطلب الموضوعي للحقيقة، وتتركس الاصطفافات على حساب حيادية البحث، وتسود الحلول الترقيعية للمشاكل الفكرية، والتي تستهدف الحفاظ على الكيان الأيديولوجي بالكامل على حساب الحلول الجذرية، بل تُخفى بعض الحقائق بسبب هواجس الخوف على الهوية، ويصير الإنسان عند تقييمه لفكر معين أمام واحد من طريقتين فقط؛ إما القبول المطلق، أو الرفض المطلق، من دون أن يرى منطقة وسطى بينهما، ويصير الاستدلال تابعًا للإيمان لا العكس.

ربما كان للتفكير الأيديولوجي مبرراته في زمن صراع الحضارات، بسبب ما يؤديه من دور تعبوي تفرضه طبيعة هذا الصراع، لكننا نأمل أن يكون عصر الأيديولوجيا قد

ولّى، بعد أن أتيحت الفرصة لأغلب هذه الاتجاهات، يسارًا أو يمينًا، لأن تأخذ فرصتها في إدارة الحياة واصطدمت بالواقع عند التطبيق، وواجهت إشكالات ليست بسيطة أبدًا. يختصر المؤلف تشخيصه لواحد من أهم أسباب شيوع الفهم السلفي للدين، وإنتاج خطاب العنف والتحجر، وغياب النزعة الإنسانية في الخطاب الديني المعاصر، في مفهومين يعبر عنهما بـ «توثين الحروف، وإهدار المقاصد»، على اختلاف درجاتهما شدةً وضعفًا بين المذاهب المختلفة، ويضيف لذلك سببًا آخر: هو الجمود على ما خلفه السلف، والخضوع الكامل لأدوات ومناهج الفهم المتوارثة، التي يرى أنها بحكم إنتاجها وصيرورتها في سياق إطار زمني غابر لم تعد مناسبة لعصرنا، ويؤكد على مسألة بالغة الأهمية هي أنّ تجديد المعرفة الدينية يتطلب إعادة النظر في البنى التحتية العميقة المولدة لهذه المعرفة، والموجهة لدلالات النصوص، والتي تكونت في ظل ظروفها الخاصة التي تختلف عن ظروفنا بالتأكيد، فليس التجديد في نظره مجرد بضعة فتاوى تصدر هنا أو هناك لتُخالف مشهور الفقهاء، بل التجديد يقتضي إعادة النظر في مناهج التفكير والبحث والنظر والدراسة للنصوص الدينية، والاستعانة في سبيل ذلك بإنجازات العلوم والمعارف الإنسانية الحديثة المختلفة وفتوحاتها، ويشير إلى أن علماء المسلمين قد مارسوا ذلك في الماضي، فاستعانوا بالإنجازات الفكرية والفلسفية للأمم السابقة عليهم، حتى أدخلوها في بنية علوم الدين، ولم يخشوا من الاتهام والحكم عليهم بممالة الكفار بسبب ذلك، رغم حدوث معارك فكرية بين الحين والآخر، كهجمة الغزالي على الفلاسفة وردّهم عليه، وذلك على عكس الحال السائدة الآن في دراسة وتدريس الدين، حيث يسود التوجس من كل ما ينتمي للفلسفة والعلوم الحديثة، إلى أن وصل الحال إلى نتائج العلوم التجريبية، التي شُنَّ عليها بعض رجال الدين حملات شعواء، مفتشين فقط عن نقاط الضعف ومحاولين ما استطاعوا التقليل من أهميتها ومنجزها الهائل، حتى صار ذلك قاعدةً للتعامل معها عند الكثير من قواعدهم الشعبية.

يخلص الرفاعي إلى ضرورة تقديم قراءة جديدة للفقه، عن طريق الأخذ بعين الاعتبار السياق الزمني والمكاني التاريخي للأحكام، وعلى أن تغير الزمان يفضي لتغير الحكم، ويضرب أمثلة على هذه الأحكام، كالرق والإماء وأهل الذمة والجزية والردة. وهذه المنهجية الجديدة لو طُبِّقَتْ فإنها سوف تغير الكثير من فهمنا للدين، وتجعله أكثر اتصالًا مع متطلّبات العصر والضرورات التي يفرضها تطور العلوم والمعارف البشرية. رغم أنّ الرفاعي مفكر ديني وُلِدَ من رحم المؤسسة الدينية الرسمية (الحوزة)، وخلافًا للنظرة الشائعة السلبية لمعظم رجال هذه المؤسسة عن الفن، لكنه يصرّح بأن

الفن يصنع معنى للحياة كما يفعل الدين، وإن كان لكل منهما مجاله ودوره المستقل. بل إن للفن دوراً في إحياء البعد الروحي في الإنسان وإثرائه.

يبادر المؤلف بالرد على شبهة قد ترد على ذهن القارئ بأنه يدعو لدين لا يناله إلا خواص الناس كالمتصوفة والعرفاء، فيوضح أن تلك الطبقة العميقة للدين — الدين الأنطولوجي لا الأيديولوجي — تتذوقها حتى العجوز الفلاحة الأمية، وقد سرد هو في الصفحات التي كتبها عن سيرته الذاتية كيف أن: «تدين أمه الفطري العفوي البريء الشفيف غرس الإيمان في روحه، وإليه يعود الفضل في ترسخ إيمانه وتجذره» ويستشهد لذلك بقصة جميلة من قصص المثنوي، حول أحد الرعاة الذي كان يناجي الله بعفوية وبراءة وصدق ملهم، لدرجة أن النبي موسى عليه السلام رأى في كلمات مناجاته سوء أدب مع الخالق فوبخه لذلك، قبل أن يبين الوحي لموسى أن تلك المناجاة مقبولة عنده تعالى، بل ويعاتبه على توبيخه ذلك الراعي المسكين بسبب كلماته العفوية تلك.

في ضوء ذلك يمكننا كذلك التمييز بين نوعين من التشيع مثلاً، التشيع الفطري المرتكز في الوجدان الشعبي الذي توارثه الناس البسطاء جيلاً بعد جيل، والتشيع الغنوصي الباطني المتأثر بظاهرة الغلو، والذي يستعير الكثير من مقولاتها ويروج لطريقة باطنية في التفكير، تربط كل شيء بأسرار مزعومة لا يعلمها إلا الخواص، والذي انتشر مؤخرًا عن طريق رجال من المؤسسة الدينية والمحسوبين عليها، والذي يثقف أيضًا على الطائفية بحماس شديد، بدعوى الخوف على الهوية التي هي أكبر أولوياته الفكرية. في الوقت ذاته يشدد المؤلف على أن الحاجة للدين والارتباط بالمطلق أصيلة وضرورية، ومن دونها يصاب الإنسان بالجذب والإفلاس الروحي، وتُسحق إنسانيته، ويتحول مجتمعه إلى مجتمع ميكانيكي لا يحسب حساباً للإنسان بقدر ما يراعي متطلبات الآلة، ويفلسف الرفاعي هذه الحاجة إلى الدين بقوله: «الدين يؤبد الحياة، بعد أن يُنتج تفسيراً للموت بوصفه طوراً وجودياً آخر للحياة». والدين أيضاً يقدم تفسيراً لمشكلة الشرور ويجيب عن سؤال: «إن كان هناك إله، فلم يحدث هذا؟»، ربما على طريقة «كانط» في الاستدلال على وجود الله، الذي رغم أنه لم يستدل على وجوده بالعقل النظري، إلا أنه يؤمن به من خلال العقل العملي، فالعقل يحكم بضرورة إثباته من يعمل الخير ومعاقبة من يفعل الشر، وبما أن الطبيعة لا تقوم بذلك، فلا بد من وجود موجود عادل فوق الطبيعة سيقوم بذلك.

باختصار، إن رسالة الكاتب تهدف إلى قبول التعددية، وتفعيل التفكير النقدي، وتخليص العقل من الأدلجة، وإحياء البعد الروحي والأخلاقي والجمالي في التدين.

مشروع الرفاعي أثار العديد من النقاشات، وأثار الكثير من الأسئلة والانتقادات التي تنتظر البحث والدراسة والإجابة من مختلف الاتجاهات الفكرية الراهنة في عالم الإسلام، ووفّر لها فرصة نادرة للقاء والتعرف على بعضها البعض، والوقوف على أرض مشتركة رغم الاستقطاب الذي يسود حياتنا الفكرية منذ زمن طويل.

مفكرون إسلاميون من طراز الرفاعي هم العملة الأندر في عالمنا الثقافي اليوم، ويحس المثقف المتدين أكثر من غيره بقيمتهم الحقيقية، ففيهم يجد هذا المثقف التجسير المنشود للهوة الكبيرة بين التراث الديني والفكر المعاصر، والتفاعل بين هذين العالمين بطريقة التلاقح والانفتاح والتكامل وتبادل الخبرات، لا طريقة الصراع والتضادّ والتناشز والبحث عن الزلّات، ذلك التجسير الذي حاوله سابقاً مفكرون من خارج المؤسسة الدينية مثل الدكتور زكي نجيب محمود والدكتور فؤاد زكريا والدكتور علي الوردي في قراءتهم للتراث، لكنهم لم يحققوا أهدافهم كاملة في ذلك، إما بسبب اتهامهم بالتطفل الفكري، أو لعدم اطلاعهم المعمق على هذا التراث بصورة مقنعة للمنتمين إليه، لكن الأمل واعد بهؤلاء الذين وُلدوا من رحم المؤسسة الدينية التقليدية، وقد قرءوا التراث بعمق أكثر من غيرهم، وبمقدورهم غربلته واستلهم مساحاته المضيئة، وتخليصه مما علق به من قباحتات يمجّها الوجدان.

المراجع

(١) الكتب

- (١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، قم، مكتبة المرعشي النجفي، ط ١، ١٤٠٤هـ.
- (٢) ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق: محمد حامد الفقي، الرياض، مكتبة المعارف.
- (٣) ابن جني، أبو الفتح عثمان، سر صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق: حسن الهنداوي، دمشق: دار القلم، ط ١، ١٤٥٠هـ/١٩٨٥م.
- (٤) ابن عربي، تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك، تحقيق: طه عبد الباقي وزكي عطية، بيروت، دار الفكر العربي، ط ١، ١٩٦١م.
- (٥) ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، تعليقات د. أبو العلا عفيفي، طهران، انتشارات الزهراء، ١٩٨٧م.
- (٦) أوغسطينوس القديس، اعترافات، ترجمة الخور أسقف يوحنا الحلو، بيروت، دار المشرق، ط ٨، ٢٠٠٧م.
- (٧) الألوسي، محمود، رُوح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م.
- (٨) أمين عثمان، تاريخ الإمام محمد عبده، القاهرة، دار إحياء الكتب العلمية، ١٩٤٤م.
- (٩) بازرگان، مهدي، مجموعه ى آثار تهران بنياد فرهنگي، مهندس مهدي بازرگان، ١٣٨٨هـ/٢٠٠٩م، آخرت وخدا، هدف بعثت أنبياء، ص ٢٦٥-٤٨٠.

- (١٠) البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٣٠ش/١٩٥١م.
- (١١) بروجردى مهرداد، روشنفكران ایرانیان وغرب تهران فرزانه، ١٣٧٧ش/١٩٩٨م.
- (١٢) البسطامي، أبو الفضل محمد بن علي، النور من كلمات أبي طيفور، في شطحات الصوفية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٨م.
- (١٣) ابن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، وإشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- (١٤) البهائي، الكشكول، تحقيق: محمد عبد الكريم النمري، بيروت، دار الكتب العلمية.
- (١٥) بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتى، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٥م.
- (١٦) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٩٦٥م.
- (١٧) جعفریان رسول، جریانه‌ها وسازمانه‌های مذهبی سیاسی ایران ١٣٢٠-١٣٥٧هـ، تهران، نشر علم، ١٣٩١هـ/٢٠١٣م.
- (١٨) الخفاف، حامد، النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية، بيروت، دار المؤرخ العربي، ٢٠٠٧م.
- (١٩) الرفاعي، عبد الجبار، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، ودار التنوير ببغداد، ٢٠١٣م.
- (٢٠) الرفاعي، عبد الجبار، تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية، بغداد، دار المدى، ٢٠١٠م.
- (٢١) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، ٢٠٠٥م.
- (٢٢) رهنما، علي، زندگینامه‌ی سیاسی علی شریعتی، ترجمه: کیومرث قرقلو، تهران، گام نو، ١٣٨١هـ/٢٠٠٢م.
- (٢٣) الرومي، جلال الدين، مثنوي، ترجمة: محمد عبد السلام كفاي، بيروت، المكتبة العصرية، ط١، ١٩٦٦م.

- (٢٤) ست العجم البغدادية، شرح مشاهد الأسرار القدسية، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م.
- (٢٥) سروش، عبد الكريم، از شریعتی تهران مؤسسهی فرهنگی صراط، ١٣٨٤هـ/ ١٩٩٥م.
- (٢٦) السلامي البغدادي الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، ذیل طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الرياض، مكتبة العبيكان، ط ١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.
- (٢٧) السُّهْرُوردي شيخ الإشراق، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، طهران، ط ٢، ١٩٩٣م.
- (٢٨) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، قُم، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ.
- (٢٩) السيوطي، جلال الدين، الحاوي للفتاوي، القول الأشبه في حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ٢٠٠٤م.
- (٣٠) السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرح وضبط وتعليق وعنونة محمد أحمد جاد المولى وآخرون، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية.
- (٣١) شايغان، داريوش، النفس المبتورة هاجس الغرب في مجتمعاتنا، بيروت، دار الساقى، ١٩٩١م.
- (٣٢) شايغان، داريوش، ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، ترجمة وتقديم محمد الرحموني، مراجعة مروان الدايه، بيروت، المؤسسة العربية للتحديث الفكري ودار الساقى، ط ١، ٢٠٠٤م.
- (٣٣) شريعتي، علي، مجموعه آثار، تهران، انتشارات چابخش، ط ٢، ١٣٧٩ش/ ٢٠٠٠م.
- (٣٤) شريعتي، علي، كوير، تهران، انتشارات چابخش، ط ٢، ١٣٧٩ش/ ٢٠٠٠م.
- (٣٥) الشيرازي، صدر الدين، الأسفار الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٨١م.
- (٣٦) الطبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، طهران، انتشارات ناصر خسرو، ١٣٧٣ش/ ١٩٩٤م.
- (٣٧) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٢هـ.

- (٣٨) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ميزان العمل، حققه وقدم له: سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ط١، ١٩٦٤م.
- (٣٩) الغنوشي، راشد، مقالات، منشورات حركة الاتجاه الإسلامي، ١٩٨٤م.
- (٤٠) الفخر الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ.
- (٤١) القالي، أبو علي، الأمالي، اعتنى بوضعه وترتيبه محمد عبد الجواد الأصمعي، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط٢، سنة ١٩٢٦م.
- (٤٢) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦م.
- (٤٣) قطب، سيد، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، القاهرة، دار الشروق.
- (٤٤) قطب، سيد، في ظلال القرآن، القاهرة، دار الشروق، ط١٧، ١٤١٢هـ.
- (٤٥) القلقشندي، أحمد بن عبد الله، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط٢.
- (٤٦) كاظمي، عباس، جامعه شناسي روشنفكري ديني در ايران، تهران، طرح نو، ١٣٨٣هـ ش/ ١٩٩٤م.
- (٤٧) كبرى، نجم الدين، فوائح الجمال وفوائح الجلال، دراسة وتحقيق: يوسف زيدان، القاهرة، دار نون، ط١، ٢٠١٨م.
- (٤٨) الشعبي، عبد المجيد بن سالم بن عبد الله، منهج ابن تيمية في مسألة التكفير، الرياض، مكتبة أصول السلف، ١٩٩٧م.
- (٤٩) مطهري، مرتضى، حاشيه هاى استاد مطهرى بر آثار شريعتى، تهران، انتشارات صدرا، ١٣٩٣ش/ ٢٠١٤م.
- (٥٠) ميخائيل، فوزية أسعد، سورين كيركيغورد: أبو الوجودية، تقديم أنور مغيث، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط٢، ٢٠٠٩م.

(٢) الدوريات والصحف

- (١) خلاجي، مصطفى، وفاة عالم الاجتماع الإيراني إحسان نراقى، صحيفة الشرق الأوسط، الصادرة في لندن، يوم الأحد ١٦/ ١٢/ ٢٠١٢م.

- (٢) الرفاعي، عبد الجبار، اختزال الدين في الأيديولوجيا: لاهوت التحرير عند شريعتي وحسن حنفي، مَجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع٤٩-٥٠، «شتاء وربيع ٢٠١٢م».
- (٣) الرفاعي، عبد الجبار، «أحمد فرديد فيلسوف ضد الفلسفة»، مَجلة الكوفة، س٢، ع٣، «صيف ٢٠١٣م».
- (٤) الرفاعي، عبد الجبار، الفيلسوف المغمور داريوش شايفان، مَجلة الكوفة، س٢، ع١، «٢٠١٣م».
- (٥) الرفاعي، عبد الجبار، حسين نصر: الجسد للغرب - الرُّوح للشرق»، مَجلة الكوفة، س٣، ع١، «٢٠١٤م».
- (٦) سورين كيركيغورد، أنفسي بون حقيقت است، ترجمة: مصطفى ملكيان، مَجلة نقد ونظر، العدد ٣ و٤، عام ١٩٩٦م.
- (٧) شايفان، داريوش، «دين ودينبثروهي در روزگار مادر كفت وكوبا دكتر داريوش شايفان»، هفت آسمان، ع٥، «ربيع ٢٠٠٠م».
- (٨) شايفان، داريوش، «هنوز اسطوره اي فكر مي كنيم»، حوار مع صحيفة «شرق»، الصادرة في طهران ٥/٥/٢٠١٢م.
- (٩) عبد الله، حميد، السبي في العراق من بابل إلى سنجار، جريدة المشرق «بغداد» الصادرة في ١٩/١١/٢٠١٤م.

