

د. عبد الجبار الرفاعي

الدين والنزعة الإنسانية

الكتاب: الدين والنزعة الإنسانية
المؤلف: عبد الجبار الرفاعي

عدد الصفحات: 304 صفحة

الترقيم الدولي: 978-9953-582-24-5

الطبعة الثالثة، معدلة ومزودة ومنقحة: 2018

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف والناشر مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد

الناشر:



مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد
Philosophy of Religion Study Center

بغداد - شارع المتنبي

email: qahtanee@gmail.com



لبنان - بيروت / الحمراء

تلفون: +961 1 345683 / +961 1 541980

بغداد - العراق / شارع المتنبي عمارة الكاهجي

تلفون: 07830070045 / 07810001005

✉ daralrafidain@yahoo.com

✉ info@daralrafidain.com

🌐 www.daralrafidain.com

📌 dar alrafidain

📷 Dar.alrafidain

📱 @daralrafidain_1 دارالرافدين

دار التنوير للطباعة والنشر

لبنان - بيروت - بئر حسن - سارة بنما

هاتف: 009611843340

بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com

مصر: القاهرة 2 - شارع السرايا الكبرى - جاردن سيتي

هاتف: 002022795557

بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com

تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس

هاتف وفاكس: 0021670315690

بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

د. عبد الجبار الرفاعي

الدين والنزعة الإنسانية

الطبعة الثالثة
معدلة ومزيدة ومنقّحة

مقدمة الطبعة الثالثة

صدرت الطبعة الأولى والثانية لهذا الكتاب بعنوان: «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين»، وقد نفذتا من الأسواق منذ بضعة سنوات. وقبل صدور هذه الطبعة أُجريت مراجعة شاملة لكل موضوعاته، فرأيتُ أن أحرره من جديد بإضافات وحدثها مكملّة لموضوعاته، مثل إدراج زيارتي الثانية لجلال الدين الرومي في سياق الفصل الأول من الكتاب، وحذف كلماتٍ وعباراتٍ من مختلف فصوله واستبدالها بغيرها.

ولما كانت أعمالي في العقد الأخير تهتمّ بدراسة ماهية الدين وفهم حقيقته، وتحديد مديات وظيفته وما يمكن أن يقدمه للكائن البشري، والتعرّف على مختلف آثاره وتجلياته المتنوعة في حياة الفرد والمجتمع، فقد ارتأيتُ أن يبدأ العنوان المشترك لهذه الأعمال بكلمة: «الدين»، يتلوها الموضوع المحوري الذي تبحثه فصول الكتاب وتدرس تنويعاته المتعدّدة، وهو ما دعاني لانتخاب عنوان: «الدين والنزعة الإنسانية» لهذه الطبعة التي تتزامن مع صدور الطبعة الثالثة لكتابي: «الدين والظمأ الأنطولوجي»، والطبعة الأولى لكتابي الجديد: «الدين والاغتراب الميتافيزيقي».

أما ما أعنيه بـ «النزعة الإنسانية» في عنوان الكتاب فهي لا ترادف هذا المصطلح الذي ظهر في العصر الحديث تمامًا، وإن كانت تلتقي معه في أكثر دلالته، كالتشديد على مرجعية العقل، وإعادة الاعتبار للآداب والعلوم والمعارف البشرية ومهمّتها العظمى في بناء الحياة وتطورها.

وكان مصطلح «الإنسانية» قد نشأ في العصر الحديث اثر احتكار الكنيسة للعلوم والمعارف ورفضها للعقل ودوره في اكتشاف الطبيعة والتعرّف على العالم، وموقفها السلبي من توظيف الخبرة التي راكمتها البشرية في مختلف مجالات الحياة. فدعا

ذلك بعضُ الأدباء والمفكرين الغربيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر للعودة إلى تعلّم لغات المجتمعات القديمة والإفادة منها في التنقيب عن آداب وثقافات تلك المجتمعات، وكسر احتكار الكنيسة والخروج على موقفها المتمثل في رفض الاعتراف بكلّ علم ومعرفة ينتجها الإنسان خارج إطار النصوص الدينية وتفكير رجال الدين ورؤيتهم المغلقة.

أعلن الإنسانون موقفهم الواضح الذي أعاد الثقة بقدرة العقل والاهتمام بدوره البناء في حياة الإنسان وتكوين معارفه وخبراته المتنوعة، وقد اتسع مفهوم «الإنسانية» بمرور الوقت فلم يقتصر على التخصص في لغات المجتمعات القديمة ودراسة آدابها وعلومها ومعارفها، بل استوعب بالتدريج المعاني الأخلاقية، والحقوق البشرية التي يستحقها كل إنسان بوصفه إنساناً من دون نظر لجنسه أو معتقده أو هويته العرقية.

وكما يؤكد أندريه لالاند فإن مصطلح «الإنسانية» لم يولد في العصر الحديث إلا في مطلع القرن التاسع عشر سنة 1806، عندما نحتة أحد المفكرين الألمان في ذلك التاريخ. أما في العربية فقد تداوله بعض الكتاب في أعمالهم متأخراً، وعبروا عنه بتسميات متعدّدة، مثل: «النزعة الإنسانية، الإنسانية، الإنسنة، الإنسيّة، الإنسانية».

وقد اعتمدت تسمية «النزعة الإنسانية» في عنوان هذا الكتاب، لأنه أضحي أكثر تداولاً بالعربية، ولأنه أقرب وأكثر تعبيراً عما أرمي إليه من دلالات يحيل إليها استعماله له في مختلف كتاباتي، وبوصفه يتضمن الإعلاء من منزلة العقل واعتماده مرجعية في فهم الوحي وتفسير نصوصه، فضلاً عن دوره الأساسي في تكوين العلوم والمعارف المختلفة، وما يشي به استعماله أخيراً من مضمون أخلاقي، وما يؤشر إليه التداول العام لـ «الإنسانية» من معاني الرحمة والرفقة والعطف.

لم تشغل موضوعات هذا الكتاب بدراسة مصطلح «الإنسانية» وتاريخه وتطور دلالاته وما واکبها من تحولات حتى اليوم، لأن كثيراً من الكتابات درسته في أبعاده المتنوعة، بل حاول الكتاب أن يتناول الدين ومديات تأثيره في المجال الشخصي والمجتمعي، والإفصاح عن القيم الإنسانية التي يمكن أن يمنحها لحياة الكائن البشري، ونوع الاحتياجات الروحية والأخلاقية والجمالية التي يليها لهذا الكائن.

كما اهتمت موضوعات الكتاب بالتدليل على أن الدين لا يمثل مرحلة من مراحل

(1) أندريه لالاند. موسوعة الفلسفة. ج 2: ص 1102 – 1103.

تطور الوعي البشري، لأنه كان موجوداً بوجود الإنسان الأول وسيلبث حتى الإنسان الأخير. وشدد الكتاب، على وفق المفهوم الذي شرحه لإنسانية الدين، على ضرورة العمل بالعقل واعتماده مرجعية في كل شيء، واستعماله في تفسير مختلف الظواهر، والبرهنة على كل قضية مهما كانت إثباتاً أو نفيًا، والثقة بالعقل في فهم الدين ورسم خارطة تحدد المجال الذي يشغله في الحياة ويحقق فيه وعوده، والكيفية التي يتجلى فيه أثر الدين الفاعل في بناء الحياة الروحية وإثراء المسؤولية الأخلاقية وإيقاظ الضمير الإنساني، والكشف عن أن تجاوز الدين لحدوده لا يفقده وظيفته البناءة فقط، بل يمسي معها أداة لتعطيل العقل، وإغراق حياة الفرد والمجتمع بمشكلات تتوالد عنها على الدوام مشكلات لا حصر لها.

وشرحت موضوعات الكتاب المتنوعة كيف تمكّن الإنسان من تحديث مناهج فهمه للدين، وتجديد أدوات تفسير نصوصه، والأهمية الكبيرة لتوظيف تلك المناهج والأدوات في الدراسات الدينية اليوم. وحثت على ضرورة التمسك بالتفكير النقدي لاختبار قيمة كل فكرة سواء كانت تتصل بفهم الدين وتفسير نصوصه أو غير ذلك، والكشف عما هو حقيقي وتمييزه عما هو زائف. وأوضحت موضوعات الكتاب أن النقد ضرب من الاختلاف وليس المحاكاة، وأن النقد العلمي للأفكار احتفاءً بها وتكريماً ل كاتبها. وأن النقد ضرورة يفرضها تجديد حياة الدين وإثراء حضوره الحيوي في الحياة الروحية والأخلاقية والجمالية. وأن النقد هو الأداة العقلية الوحيدة لتصويب الأفكار وإنصاحها. وأن الفكر الديني الذي لا يُنقد يُنسى ويخرج أخيراً عن التداول.

يتساءل بعض قراء هذا الكتاب وشقيقه: «الدين والظماً الأنطولوجي» و«الدين والاغتراب الميتافيزيقي» عن الإحالات المتكررة على نصوص التصوف الفلسفي في مواضع متنوعة من كتاباتي المتأخرة. ولتوضيح ذلك أودّ التذكير بأني باحث حرّ أتوكأ على العقل النقدي. أنا لست متصوّفاً، وإن كنت أتفاعل مع شيء من مقولات التصوف الفلسفي، وأوظف في كتاباتي بعض الآراء الحية للمتصوّفة.

أنا ناقدٌ لتراث المتصوّفة كما أنقد غيره من حقول التراث، وقد أعلنت موقفني بصراحة أكثر من مرة في سلوك المتصوّفة، وشرحت رأيي بقيمة آثارهم، وشددت على أنها تعبّر عن اجتهادات بشرية وليست نصوصاً مقدّسة، لكن يمكننا الاستفادة مما هو حيّ ويتطلبه زماننا منها.

وأشير هنا بإيجاز إلى أنني ضدَّ كلِّ أشكال توثين المعتقدات، والأفكار، والأشخاص مهما كانوا، سواء فعل ذلك التوثين المتصوِّفة أو غيرهم، فأية فكرة تستمدُّ قيمتها من تعبيرها عن الحقيقة، وأية شخصية تستمدُّ مكانتها من تمسُّكها بالحق وانحيازها للإنسان ودفاعها عن كرامته وحقوقه وحرياته. إن المتصوِّفة بشرٌ تورَّط أكثرهم في توثين شيوخمهم وأقطابهم، وتمادى «المريد» منهم في سجن نفسه بعبودية طوعية لشيخه، وتعالى تعاليمُ الشيخ في وجدانهم فصارت مقدَّسة يرضخُ لها الأتباع حدَّ الاستعباد، بنحو تكبُّلهم وتشلُّ حركتهم.

كما أن تراث المتصوِّفة لا يمكن استثنائه كما هو في عالمنا اليوم، لأنه كأيِّ تراث آخر ينتمي للأفق التاريخي الذي وُلد فيه، وهو مرآة للعصر الذي تكوَّن فيه، إذ ترسمُ في هذا التراث ملامحُ ذلك العصر ومختلفُ ملبساته. وهو تراثٌ يتضمن كثيراً من المقولات المناهضة للعقل، والمفاهيم التي تعطلُّ إرادة الإنسان وتشلُّ فاعليته، وتسلبه الحرية في العودة إلى عقله واستعمال تفكيره النقدي. وإن بعض أنماط التربية الروحية التي يعتمدها التصوُّف العملي تسرفُ في ترويض الجسد وتتنكَّر للطبيعة البشرية، باعتماد أشكالٍ من الارتياض يكون الجسد فيها ضحية الجوع والسهر والبكاء والعزلة والصمت، لأن هذه الأساليب من أهمِّ أركان تربية السالك لديهم. ومثل هذا الارتياض العنيف غالباً ما يفرضُ على المتصوِّف الانسحاب من المجتمع والانطواء على الذات، وقد يفضي أيضاً إلى أمراض نفسية وحتى أخلاقية.

لكن بموازاة ذلك وجدتُ بعض آثارِ التصوِّف الفلسفي تغتني بما هو شحيحٌ في آثار علم الكلام وغيره. فقد أعادَ هذا النمط من تراث التصوِّف بناء الصلة بالله فجعلها تتكلَّم لغة المحبة وتبتهج بالوصال مع معشوق جميل. وفاضت مدوَّنته بمعاني الرحمة والمحبة والشفقة والرأفة والعطف والتضامن مع البؤساء والمنكوبين، ويُعلي بعض المتصوِّفة من هذه المعاني بالشكل الذي تصبح فيه مقصداً محورياً للدين برأيهم. مضافاً إلى أن أعلاماً للتصوِّف الفلسفي لا يرفضون العقل، بل يعتمدونه ويتمسكون ببراهينه في بناء نظامهم المعرفي ورسم رؤيتهم للعالم. وهذا ما نجده في أعمال محيي الدين بن عربي وبعض العرفاء الذين يتكرون طريقتهم العقلية في الاستدلال على مقولاتهم ونقض حجج خصومهم.

كما يسودُّ آثار بعض أعلام التصوِّف كجلال الدين الرومي تبجيلٌ للعشق الإلهي، ونظرة متفائلة للحياة، واحتفاءً بالفن، وكشفٌ عن تجليات جمال الوجود، ودعوة

للفرح، وجعلُ المحبة مادة الدين، بحيث صار تطهيرُ القلب من الحقد مفتاحًا لطهارة الإنسان، كما ينص على ذلك جلالُ الدين الرومي بقوله: «توضأ بالمحبة قبل الماء، فإن الصلاة بقلب حاقِد لا تجوز». وتمكّن بعضهم من صياغة سلسلة مفاهيم تعمل على تحرير الإنسان من اغترابه الوجودي، وإرشاده لتعاليم تحثّه على التصالح مع العالم الذي يعيش فيه.

ونعثر في آثارهم على فهم للدين وتفسيرٍ لنصوصه يذهب للتعامل مع الآخر المختلف بوصفه إنسانًا بغضّ النظر عن معتقده. لذلك تخلو أكثرُ آثار المتصوّفة من الأحكام السلبيّة حيال المختلف في الدين التي نجدها في آثارٍ أخرى، ولا نجد لدى أعلامهم مفاهيمَ تغرسُ كراهيةَ الأديان الأخرى، وتحظر التعاملَ مع أتباعها، وترسخ النفورَ منهم. وبعضُ أعلامهم ينفردون في مقولات تكسر احتكارَ الرحمة الإلهية وتوسّع دائرة الخلاص، وتصوغ فهمًا للنجاة في الآخرة لا يجعلها حقًا حصريًا لمن يعتنق معتقدًا خاصًا.

عبدالجبار الرفاعي

بغداد 22-7-2018

مقدمة الطبعة الثانية

حين صدر هذا الكتاب قبل مدة أبدى بعض المثقفين تحفظه بشأن عنوانه، فقال متسائلاً: وهل هناك «إنسانية في الدين» كي ينبغي أن نبادر إلى «إنقاذها»؟ وأضاف غيره: إن مهمتنا هي إنقاذ الإنسانية «من» الدين؟ ولم يكتثر بما أوضحته له من أن فكرة الكتاب تتمحور حول التدليل على: أن الدين ظلّ على الدوام أحد أهم منابع إلهام قيم المحبة والتراحم والتعاطف والشفقة واحترام كرامة الكائن البشري، لكنه شدد على ما تنوء به مجتمعاتنا من تعصّبات وكراهيات ونزاعات، وما يستتبعها من انقسامات وحروب مزمنة تغذيها على الدوام الجماعات الدينية السلفية، وبعض رجال الدين. وراح يتحدث عن نماذج متنوعة مما تبثه الفضائيات والمواقع والصحف الإلكترونية، والمنابر، وأدبيات السلفية الجهادية وغيرها من تلك الجماعات، وعدوانها الواسع على السلم الأهلي، ودعواتها التحريضية لتفتيت مجتمعاتنا.

ليس من أهداف هذا الكتاب التغاضي عن ذلك، ولا التقليل من أهميته، ولا الدعوة إلى تجاهله. بل إن من يطالع صفحاته يجد أن صميم رسالته الاحتجاج على كل هذا الواقع المأسوي للدين، ونقد كل هذا الزيف الموهول الذي يوضع من قبل أطراف من الإسلاميين على اسمه.

لا يمكن تجاهل أثر تلك الخطابات المُشار إليها في تلوّث المجال الاجتماعي العام، وتهشيم مرتكزات العيش المشترك في مجتمعاتنا، مثلما لا يصح إنكار الحضور الكثيف والفاعل والمؤثر لها، ودورها في تفشي أنماط همجية متوحشة من العنف الديني. وقد تكرّس أثر هذه الجماعات، وأُتيحت لها فرصة تاريخية مهمات مهمة في الاستيلاء على المجال العام بعد هيمنة الإسلاميين على السلطة، الذي انتهى إليه

ما يسمى ثورات الربيع العربي في بعض البلدان، واحتكارهم لتمثيل المجتمعات، واختزالهم التنوع الإثني والديني والمذهبي بأيديولوجياتهم الخاصة، وتوظيفهم الديمقراطية والانتخابات كسَلْم يُستخدم لمرة واحدة، حتى إذا تحقّق الغرض منه طُرِح جانباً! من دون وعي بفلسفة الديمقراطية، ومضمونها الحقيقي من الحريات والحقوق، والتداول السلمي للسلطة. مضافاً إلى تفجر الطائفية، والتعصّبات الموروثة كافة بصورة لم يسبق لها مثيل في شرق المتوسط، بنحو أضحى الاحتماء بأمراء الطوائف الوسيلة الوحيدة في بعض البلدان لضمان الحياة، في مجتمعات تقوّضت فيها واضمحلت معظمُ بنى الدولة الحديثة.

في مثل هذه المناخات يبدو المتحدّث عن «النزعة الإنسانية في الدين»، كمن يحكي لنا عن ماضٍ مضى ولن يُستعاد، أو من يحلم بعالمٍ رومانيٍّ مثاليٍّ، لا صلة له بمجتمعاتنا اليوم.

لا يدافع هذا الكتاب عن فشل الإسلاميين في إدارة السلطة، كما لا يتجاهل ما يبدو من حقيقة أن السلطة قد تكون مقبرتهم، بسبب عجزهم وقصورهم عن إدراك الجذور العميقة للدولة الحديثة، وافتقار الكثير من المسؤولين إلى أي تكوين أكاديمي أو معرفي أو فكري يؤهلهم لإعداد نظم وبرامج وخطط اقتصادية وإدارية وتربوية وعلمية وثقافية معاصرة، فضلاً عن عدم توفرهم على تدريب وخبرة عمليين في إدارة الدولة وبناء مؤسسات السلطة. إنهم يفكرون في مرحلة ما قبل الدولة، لذلك يحرصون على استدعاء القبيلة وقيمها وتشكيلاتها العتيقة، ويغرقون في كهوف الماضي، ويفرطون في استهلاك التاريخ، كأنهم لا يعيشون في عالمنا إلا بأبدانهم، في حين تلبث عقولهم وأرواحهم مع الموتى.

الرؤية المشتركة بين موضوعات هذا الكتاب تدعو إلى فهم آخر للدين، وتأويل مختلف للنصوص الدينية عبر قراءة شاملة لهذه النصوص تستلهم نظامها الرمزي، وما تختزنه من معانٍ ومداليل، لا تبوح بها إلا من خلال عبور المنظومة المغلقة للفهم التقليدي لها، وتوظيف منهجيات ومفاهيم وأدوات ومعطيات المعرفة البشرية والعلوم الإنسانية الراهنة لتفسيرها في ضوء متطلبات العصر ورهاناته. إنه تفسير لا يخنزل الدين في المدونة الفقهية فقط، ولا يقوم بترجيئه من حقله الروحي المعنوي القيمي والأخلاقي إلى حقل آخر يتغلّب فيه القانون على الروح، ويصبح الدين أيديولوجية سياسية صراعية، أيديولوجيا تهدر طاقاته الرمزية والجمالية والروحية والمعنوية.

يسعى هذا التفسير إلى اكتشاف وظيفة الدين الأصلية في إنتاج معنى لحياة الإنسان. وهي وظيفة عجزت معظم الجماعات الإسلامية اليوم عن إدراكها، وأغرقت نفسها والمجتمعات في نزاعات ومعارك يتجلى فيها كل شيء سوى الأخلاق وقيم التراحم والمحبة في الدين.

أعني بـ«الإنسانية في الدين» في عنوان هذا الكتاب: الخلاص والتحرر من «نسيان الإنسان» في الكثير من أدبيات الجماعات الإسلامية، والاعتراف ببشريته ومكانته في الأرض، وتصحيح نمط علاقته بربه، وتحويلها من صراع مسكون بالخوف والرعب والقلق إلى علاقة تتكلم لغة المحبة، وتتهجج بالوصال مع معشوق جميل.

أعني بـ«الإنسانية في الدين»: عدم التنكيل بالجسد، والتضحية بمتطلباته الضرورية وحاجاته الغريزية لحساب الأيديولوجيا، والفهم المبسط للتربية الروحية الذي يفضي إلى تجاهل طبيعة جسد الإنسان وقمعه وتعذيبه، بمحاربة الغرائز والعمل على اجتثاثها.

أعني بـ«الإنسانية في الدين»: الدعوة للسلام واحترام كرامة الكائن البشري، وإشاعة السلام بين المجتمعات البشرية عبر دراسة الأديان ومقارنتها، والغوص في أعماقها لاكتشاف جوهرها المشترك ومنابع السلام الكامنة في نصوصها وتراثها الديني، والحوار بين الخبراء والمختصين فيها خارج إطار المجاملات وعبارات التبجيل والعلاقات العامة، إذ «لا سلام بين الشعوب ما لم يكن هناك سلام بين الأديان. ليس هناك سلام بين الأديان من دون حوار بينها. ولن يكون هناك حوار بينها من دون وجود نظام أخلاقي كوني، ولن يستمر الكون من دون نظام أخلاقي كوني يدعمه المتديّنون وغير المتديّنين على حد سواء». بحسب تعبير اللاهوتي الألماني هانز كونغ.

أعني بـ«الإنسانية في الدين»: استلهام الميراث الروحي المعنوي الأخلاقي العميق، واستدعاء التجارب الروحية التطهيرية التنزيهية السامية في التاريخ، وبناء إلهيات عقلانية مستنيرة تحررنا من التفسيرات التعسفية القمعية للنصوص. وتحديث الإلهيات يتطلب الخروج من السياقات الكلاسيكية للتفكير الديني، وعدم التوقف عن طرح تساؤلات بديلة، والتوكؤ على منهجيات ومفاهيم مستوحاة من المكاسب الجديدة لفلسفة الدين وعلوم التأويل وفتوحات المعارف البشرية، ما يفضي إلى التحرر من الصورة النمطية للإله التي شكّلت في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعي إلى ترسيخ صورة رحمانية للإله تستلهم ما يتحلى به من صفاته الجمالية، وأسمائه الحسنی، ورحمته التي وسعت كل شيء.

أعني بـ«الإنسانية في الدين»: إنجاز مُصالَحة بين المتدينِّين ومحيطه والعصر الذي يعيش فيه، والإصغاء لإيقاع الحياة المتسارعة التغير، ووتيرة العلوم والتكنولوجيا التي لا تكفُّ عن مفاجأتنا كلَّ يوم بجديد تتبدَّل معه صورةُ العالم، وتختلف تبعاً لها أساليبُ تعاطينا مع الواقع، إذ تتيح لنا وسائلُ الاتصال الجديدة وتكنولوجيا المعلومات والنانو والهندسة الجينية مغامرات وعي توقظ عقولنا وتخرجها من الحالة السكونية، وتقدِّم لنا سلسلة معطيات ومعارف وأدوات تصوِّغ لنا تصورات وأفكاراً تتبدَّل معها رؤيتنا للكون والحياة.

لا يعدُّ هذا الكتاب بأجوبة، وإنما يهتم بطرح الأسئلة، ويحرص على تنمية روح التفكير النقدي الذي يفضي بدوره، وبنحو متواصل للتساؤل المستمر، إلى تدريب التفكير على عدم الكفِّ عن التحريِّ وفحص المُسلِّمات ومناقشة القناعات. ولا يتجاوز ذلك إلا بمقترحات وافتراضات وآراء يعرضها للنقاش والحوار والتفكير. إنه محاولةٌ للتفكير خارج السجون التقليدية، ودعوةٌ لمغادرة القطيعات واليقينيات والجزميات وكلِّ ما هو غير مؤسَّس على منطق سليم، وعبور تكرار المكررات وشروح الشروح التي عطَّلت التفكير الديني.

ميزة هذه الطبعة من الكتاب أنها مزيدةٌ ومنقَّحة، فقد تطوَّع مشكوراً صديقي وتلميذي الأستاذ علي المदन بمطالعة الطبعة الأولى، فأضاء النصَّ ببصيرته النافذة، وصوَّب ما ورد فيه من أخطاء، وأثراه برواه الدقيقة، ورفده بتوضيحاته المهمة.

وهكذا تمَّت إعادة ترتيب موضوعات الكتاب على نحو ترحّلت معه معظمُ المواد عن ترتيبها في الطبعة الأولى. وأضيف فصلٌ جديد تناول «فلسفة الدين وتحديات الربيع العربي».

وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلتُ وإليه أنيب.

عبدالجبار الرفاعي

بغداد - 1 / 3 / 2013

مقدمة الطبعة الأولى

تبدّى الرموز، والإشارات، والعلامات، والشمات، والتعبيرات المقدّسة، والمشاعر والأحاسيس، والمعتقدات، والمفاهيم، والرؤى الدينية، في مجالات حياتنا بأسرها، ولا يفلت منها أي حقل ثقافي، أو معرفي، أو فني، أو أدبي، أو سياسي، أو اجتماعي، أو اقتصادي، فهي تمتزج بكل شيء، وتتجلى في الأزياء واللباس، والطعام والشراب، ومختلف أنماط العلاقات البشرية، واللغة والنصوص الشفوية والمدوّنة. وحتى لو تعمّد شخص استبعادها فإنها تبقى مضمرة ولا تختفي، بل يستبطنها قلمه أو لسانه، عبر استبدالها بألفاظ لا تحيل الى تلك المضامين مباشرة، لكنها تظلّ كامنة مستترة فيها.

كما أن المجتمعات الغربية، التي عملت منذ فترة طويلة على نفي الدين وتعبيراته من عالمها، لم تستطع اجتثاث رموزه المكتظة بها القلائد، والحلي، والألبسة، والتماثيل، واللوحات الفنية، والأشكال والرسوم المعمارية للمباني. وما زال الشعر والنثر والفلسفة وغيرها من المعارف الإنسانية تستخدم مصطلحات ميتافيزيقية، وألفاظاً تحيل إلى ميثولوجيا وأفكار مقدّسة. وربما لا نعثر على فيلسوف، أو مفكر، أو أديب، أو فنان، أو مصلح في التاريخ القريب للغرب لم يشتغل على تأويل النصوص المقدّسة واستنطاقها إثباتاً أو نفيّاً. ومن النادر أن نجد إنتاجاً معرفياً أو إبداعياً لم يقارب موضوعه الميتافيزيقيا وما تشي به من تأويلات ومقولات، أو يقف منها موقفاً محايداً، من دون أن يغور في مدياتها، ويسعى لتفسيرها وتبريرها، أو تفكيكها وتقويضها. بل إن أشهر المفكرين المناهضين للدين، اتخذوا الظواهر الدينية مساحة مهمّة من كتاباتهم، وشدّدوا على أن تحرير الأرض يبدأ من تحرير السماء.

ولا يتطلّب التدليل على ما سبق سوى إلقاء نظرة عاجلة على الفكر الغربي الحديث

والمعاصر، ليتّضح مدى انشغاله بكل ما يرتبط بالظواهر الدينية، والاستغراق في تفسيرها وتأويلها وفهمها من مداخل متنوعة، فتارة تُجرى مقاربتها انثروبولوجياً في انثروبولوجيا الدين، وأخرى سوسولوجياً في علم اجتماع الدين، وثالثة سيكولوجياً في علم نفس الدين، ورابعة لسانياً ودلالياً في الهرمنيوطيقا والسمنطيقا الدينية، وغير ذلك. ولا تكف العلوم الإنسانية الراهنة عن اجترار قنوات ومسالك جديدة لدراسة تمثّلات المقدس في الوعي والسلوك، وما يفيض به ويضمّره اللاوعي الجمعي والفردى من الإلهام، والانكشاف، والإشراق، والشهود، والاتحاد، والوحدة، والجذبة، والعرشة، والسكر، والنشوة، والصحو، وغيرها من الحالات والتجارب الروحية. أما بحث وتحليل أثر الدين كعامل فعّال في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فهو أحد أهم مشاغل ورش البحث ومختبرات العلوم الاجتماعية.

إن ميزة الفكر الغربي منذ انطلاق عصر النهضة، هي كسر احتكار المعرفة الدينية، وتحريرها من دائرة الكهنوت الكنسي، وإتاحتها للجميع من تلامذة ودارسين وباحثين. باستطاعة كل باحث ودارس بحثها ودراستها، بوصفها شأنًا عامًا يتغلغل في المجال الشخصي والاجتماعي للبشر، وتظهر آثاره في حياة الفرد والأسرة والمجتمع والدولة. ومنذ ذلك الحين تفتّحت الاستفهامات الحائرة، وخضعت الظواهر الدينية للتساؤل، وأعلن بعض المفكرين أن حقيقتي الإنسان والكون إنما تشرحهما قوانين الطبيعة وسنن النفس والمجتمع، وليستا كامينتين في النص المقدس. وغاص العقل في عذابات الأسئلة، ومتاهات الشك، وزحزح الجزميات واليقينيات المتوارثة، وخرج بالتدريج إلى فضاءات رحبة، تخطّت تكرار المواقف والأفكار، وانفتحت على مالم يفكر فيه، بل تمادت إلى اقتحام ونش المحظور التفكير فيه.

وتجاوز التفكير الديني للمرة الأولى الترسيمات المغلقة التي فرضتها الكنيسة، وكشف عن ان «الكتاب المقدس والتلمود» تمثّلا في تجسيدات تاريخية عدة، وأن تفسيراتهما وتأويلاتهما تنوّعت بتنوع الجماعات والفرق الدينية. فليس هناك تدين صحيح وآخر خاطئ، وانما هناك تجليات مختلفة للنص ذاته في المجتمع والتاريخ، ولا يمكن فصل فهم النص وتأويله عن نمط التمدن السائد في المجتمع، ومستوى تطوّر العلوم والمعارف البشرية، وان ألفاظ النص لا تفيض بذاتها بالمعاني، من دون أفق انتظار المتلقّي، وتطلعاته، وآماله، وأحلامه، ورؤيته الكونية، وخلفياته، ومرجعياته، ومسبقاته الذهنية. كل ذلك تصوغه درجة تطوّر العلوم والمعارف

البشرية، وبكلمة موجزة إن منحني فهم الدين يتشكّل في إطار فهم الطبيعة وتقدّم العلوم والمعارف الإنسانية.

هكذا استفاق التفكير الديني، وباستفاقة دخلت البشرية عهداً جديداً تحرّر فيه العقل من قيوده، وانطلقت المعرفة لتخوض في كل شيء بلا كوابح أو محرّكات، وانخرطت كل مشاغل التفكير في مجالات التساؤل والاعتراض، وتخلّص الإنسان من عبء الذاكرة، الذي يعطلّه عن الاعتماد على فهمه الخاص في التعرف على نفسه والعالم من حوله.

لقد استطاعت الإلهيات الجديدة أن ترسم حدود المقدس والديوي، وعرفّتنا على الأقنعة، التي تُخلع على مساحة شاسعة مما هو دنيوي لتجعله مقدساً، مثلما شدّت على أن حاجة الإنسان للمقدس أبدية، وأن تفجّرات القدسي في العالم لا تتوقف أو تجف، وكما لا تطاق الحياة من دون مقدس، كذلك لا تطاق حينما تتّسع حدود المقدس فتبتلع كل ما هو غير مقدس، وتخلع على كل ما هو دنيوي لباساً دينياً، ولا تترك للعقل والخبرة البشرية مجالاً تتجلى فيه إبداعاته واكتشافاته ومكاسبه المتنوّعة في مختلف حقول الحياة.

يضم هذا الكتاب مجموعة أوراق قدّمتها في ندوات ومؤتمرات وحلقات دراسية، أو حوارات مع مطبوعات، في السنوات الأخيرة، ولذلك قد يعثر القارئ فيها على شيء من تكرار بعض الأفكار أو العبارات أو الإحالات من نص إلى آخر، كلها تتناول الحدود بين المقدس والديوي، والإشارة إلى المحاولات التي تجترح المستحيل في اختزال الدين بالأيديولوجيا. وما كنت أعترم جمعها في كتاب لولا دعوة كريمة من بعض القراء، الذين يطالبوني بالتواصل معهم، والاستمرار في النقاش الحرّ والمفتوح في إشكاليات التفكير الديني، وهموم تحديثه، وإعادة بنائه في ضوء رهانات العصر واستفهاماته، لا سيما في بلدنا العراق الذي يحذر معظم المثقفين والأدباء والفنانين والباحثين والدارسين فيه من الحديث، أو الكتابة، أو الخوض في كل شيء يتّصل بالدين، وتعبيراته في السياسة والاقتصاد والثقافة والعلاقات الاجتماعية، ويحسبون ذلك شأنًا خاصاً بسواهم، من دون أن يتنبّهوا إلى أن التفكير هو النقد، ونقد المعرفة الدينية مقدّمة لكل نقد، ولا تنطلق عجلة الإصلاح الديني إلا من خلال مراجعة وتقويم وغرلة الموروث، والجرأة في استبعاد كافة المفاهيم والمقولات والعناصر المعيقة والمعطّلة للتحديث والبناء والتنمية الشاملة.

وأود الإشارة الى أن هاجسي في ما أكتب هو إثارة الأسئلة، وتكرار طرحها بلا وجل، أو خشية من أحد، ذلك إن المعرفة تبدأ دائماً بالسؤال، ويقودنا السؤال للتوغل في ما هو مسكوت عنه، أو مجهول، أو ممنوع التفكير فيه، وأي محاولة للتحديث والإصلاح لا تنبثق من أسئلة عميقة ومحورية سرعان ما تضمحل وتتلاشى. كما أن الاستفهامات العميقة تستدعي القلق المعرفي، الذي يمنح عملية التفكير الشرط الضروري للإبداع والديمومة والديناميكية، والتفكير لا ينمو ويتطور من دون تلك الاستفهامات، والفكر الحي هو الذي لا يكف عن اجترار الأسئلة، ويتحرر من الأجوبة المتكررة التي يغيب عنها القلق. إن السؤال المحوري الذي يتخطى ما هو ساكن، ويقتحم مجالات مهمة أو مجهولة أو ممنوعة، من شأنه أن يقودنا الى نمط مغاير للتفكير، ووجهة أخرى للمعرفة، تحررنا من التفكير الامتثالي.

تأخر نشر هذا الكتاب لسنتين، وترددت في طباعته هذه السنة، ذلك أني عندما أبعد عن لحظة تدوين النصوص أتهيب نشرها، ومتى حاولت طباعتها أعود اليها مجدداً فأمحو وأحذف وأضيف وأصحح، وكأنني أزج نفسي في حلقة مفرغة، أعود فيها كل مرة من حيث أبدأ. يشجّعني على النشر قول الأديب الشهير خورخي لويس بورخيس: «كل ما نشرته كان يتطلب مني عشرًا إلى عشرين مسودة قبل صياغته النهائية، فأنا لا أستطيع أن أكتب من 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 نبقي طوال حياتنا نُصحح المسودات».

وما توفيقى الا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

عبدالجبار الرفاعي

بغداد - 1 نيسان 2010

– 1 –

في حضرة مولانا
سياحة في عالم المعنى
(1)

أمضيت الأيام السابقة في إسطنبول للمشاركة في ندوة تناولت أثر «الإصلاح الديني في التنمية السياسية». اسطنبول مدينة موحية، تتجلى فيها هبة وشموخ وعزة الإسلام، تضم أكثر من ألفي مسجد، معظمها يعود الى العصر العثماني. تلك المساجد مدهشة، تنطوي على فريدة وابتكار وإبداع في نمط عمارتها. أروع ما تفصح شخصية المكان وهوية هذه المدينة أنها مرآة الشرق في الغرب ومرآة الغرب في الشرق. مناخاتها الإسلامية الفوّاحة فجّرت المكبوت من أشواق الروح وذكرياتهما، فطلبت من صديقي مراد ولي، وهو دليل سياحي تركي، وخبير بتاريخ الدولة العثمانية، أن يدلّني على خانقاه المتصوّفة المولوية في إسطنبول. وسألته هل عاد المولوية الى مجالس الذكر الخاصة بهم، بعد أن أغلقها أتاتورك، هذه المجالس المصحوبة بالموسيقى، والابتهالات، والرقص الصوفي على أنغام الناي؟ فهاتف مراد أحد زملائه الذي أخبره بوجود ملتقى للمولوية في معظم أيام الأسبوع، يجري فيه كل ذلك. وحدد العنوان في منطقة (سرکه جي) القريبة من جامع السلطان أحمد وآيا صوفيا.

الأسفار الأربعة تتجلّى روحياً وجمالياً في السلامات الأربعة:

ذهبت في الليلة التالية الى خانقاه المولوية، المبنى أثري يعود للعصور الوسطى، حافظوا على نمطه التقليدي، توافد عليه عشرات الناس، معظمهم من الشباب، أناثاً وذكوراً، ينتمون الى إثنيات متعدّدة، ما خلا العرب. بدأ المشهد الساعة السابعة والنصف مساءً، بموسيقى دينية، تعزفها فرقة ترتدي لباساً مميزاً يتناغم وإيقاع الموسيقى. ضمت الفرقة عازفتين من بين مجموعة رجال، تناغمت مع أوتار العازفين ألحان أذكّارهم، بالتركية تارة والعربية تارة أخرى، ثم خرج من الباب الخلفي عدد من الشباب يمشون بخطى واثقة، يكلّلهم صمت هادئ، يبوح بلغة لا نفهمها، تبعث

الخشوع والطمأنينة في النفس. جلست في ما يشبه المسرح المحاط بحلقات دائرية للحاضرين، الأنوار خافتة، بدا المشهد رؤيويًا يفوح بالمعنى، يتداخل فيه الجمال بالجلال. اصطف الدراويش على شكل هلال، أدوا حركات تجسّد صورة مدهشة لمسرح الجسد الروحي، حركات تحاكي الركوع والسجود والصلوات. تحدّث فتاة مسؤولة عن تنظيم وإدارة المكان قبل العرض باللغة الإنجليزية، فقالت: ينبغي أن يلتزم الحاضرون الصمت، ويكفّوا عن أي محاولة للتصوير، أو التصفيق، أو الضوضاء. وكأنها تنبهنا إلى أننا في مجلس للذكر، وأن هذه الجماعة تمارس طقساً صوفياً مشبعاً بالمعنى، وتدعونا لفهم لغتهم وتعبيراتهم، والتأمل في وسائلهم للتواصل مع عوالم الغيب، وتساميتهم وتجرّدهم من دنيا المحسوس إلى الشهود والكشف الملكوتي، وارتواء ظمأهم الأنطولوجي للمعنى، في عالم تفتقر فيه حياتنا لما يخلع عليها معنى.

بعد سلسلة من الإيماءات والحركات الموحية استغرقت خمس عشرة دقيقة تقريباً، عادت المجموعة من حيث أتت، وخرجوا علينا مرتدين ثياباً بيضاً، واسعة فضفاضة من أسفلها، أطلّوا علينا وكأنهم ملائكة الرحمة، تعالت أنغام فرقة العزف وابتهالاتها، بالحنّ تتناغم مع المشهد المضيء للدراويش، الذين انخرطوا واحداً تلو الآخر في حركات دائرية تتسارع بالتدرّج، تشرع فيها الأيدي نحو السماء، في ضراعات مستسلمة للحق، وطامحة للاغتراف من معينه الذي لا ينضب. إنهم بمثابة ما رسمه مايكل أنجلو وليوناردو دافنشي ورفائيلو من صور لملائكة تطير نحو الملكوت الأعلى. تابعت الرقصات في أربع جولات، كل واحدة منها ترمز لسلام. الرقصة الأولى ترمز إلى السلام الأول، وهو يعبر عن إدراك الإنسان لعبادته لله تعالى. فيما تعني التي تليها السلام الثاني، أي الشعور العميق بعظمة الحق وجلاله. أما الرقصة الثالثة فتشير إلى السلام الثالث، وهو شهود جمال الحق وتذوّق وصاله. إنها سياحة من نوع الهيام والوجد في جماله. الجولة الرابعة من الرقص تعني السلام الرابع، وهي تفضي إلى انقياد العاشق التام لمعشوقه، بمعنى عودة الإنسان إلى وظيفته الكامنة في خلقه باستسلامه للحق. استمر المولوية لمدة ساعة بجولاتهم ورقصاتهم المدهشة، وسكراتهم الروحية.

ساد مكان العرض الخشوع، حين تناغمت ألحان وأذكار وموشّحات الفرقة الموسيقية، فاتصل إيقاعها مع السلامات الأربعة أو الرقصات الأربع للمولوية، وأكاد من فرط انفعالي وتأثري حتى هذه اللحظة، كلما تداعى إليّ المشهد يتتابني انشراح وابتهاج وتسام.

تسمى الحركة الدائرية للمولوية: «رقصة السماح»، ولعلها تحريف للسمع

الذي يقترن عادة بها، أي يستمع الأذكار والمواجيد، يستسلم فيها المولوية بضراعة وخشوع للحق، باسطين أيديهم. ترمز اليد الأولى في إشارتها للسماء الى الجنة، فيما ترمز الثانية في انخفاضها نسبياً عنها إلى الدنيا. و«السماح» ارتياض خاص يهدف لاكتشاف خلود الروح، والسعي إلى تحويلها الى روح عاشقة للحق، عبر الاستغراق بالذكر والموسيقى والرقص، وخلق فضاء جميل تهيمن عليه كيمياء معنوية، تعمل على تسامي الروح وإشراقها، بنحو تصبح مرآة يتجلى فيها العالم بتمامه، فإن «العالم عندما خلقه الله كان شبحاً لا روح فيه، فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرأة، وروح تلك الصورة»، بحسب ما يقول محيي الدين بن عربي.

جوهر العرفان والتصوف واحد، وإن تغايرت لغاته، وتعددت رموزه، واختلفت رسومه، فما شاهدته في السلامات الأربعة يتماهى مع رؤية الشيخ محيي الدين بن عربي للأسفار الأربعة، عندما يرحل السالك فيها من العالم السفلي الى العالم العلوي، فيسافر في قوس الصعود من عالم المادة لتنتهي رحلته الى الحق تعالى، وهي رحلة روحية ارتقائية تكاملية، يطوي فيها السالك الى الحق أربعة أسفار في مدارج تكامله المعنوي، يمر عبرها بعدة منازل، ويرتقي من مرحلة الى أخرى. يتسامى من الدنيا الى ما هو أسمى وأكمل من السابقة، وهكذا حتى يصل الى غايته التي هي منتهى كل غاية، وهو الحق سبحانه.

هذه الأسفار نسج في إطارها الفيلسوف صدر المتألهين الشيرازي المعروف بملا صدرا ترتيب كتابه (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة)، طبقاً لمراحل السير السلوكي والآثار العملية للعرفاء، لذلك عمل على تقسيم الكتاب الى أربعة أقسام. كل قسم يمثل سيراً علمياً نظرياً يوازي السير العملي للعارف. السفر الأول (من الخلق الى الحق)، أما السفر الثاني فهو (من الحق إلى الحق بالحق)، فيما يكون السفر الثالث (من الحق الى الخلق بالحق)، وتختتم الأسفار بالسفر الرابع (من الخلق إلى الخلق بالحق).

يخيّل لي بعد ان رأيت الطقوس الروحية للمتصوّفة المولوية، أنهم يجسدون في طقسهم الصياغة النظرية لهذه الأسفار حركياً وشعائرياً، من خلال السلامات الأربعة، إذ تتوهج أرواحهم وتشتعل أحاسيسهم حتى تصل إلى حالة السكر. فالسلامات الأربعة للمولوية، وهكذا الأسفار الأربعة لملا صدرا، كلها تصدر عن مرجعية واحدة، تحيل الى محيي الدين ابن عربي، وميراثه الروحاني الرؤيوي المعرفي الرحب.

الحركات الدائرية في السلامات الأربعة تحاكي الحركات الدائرية الفلكية. المولوية فيها يحاكون إيقاع تسبيح كائنات الطبيعة، ويتناغمون مع وجهتها، بغية التواصل الحي والالتحام العضوي بما حولهم، وبالتالي الارتقاء في مدارج الصعود الى العالم الربوبي، وشهود الحق.

مولانا جلال الدين الرومي:

ذاكرة إسطنبول الإسلامية، وآثار التصوّف ومناخاته الشائعة في تركيا، وحضور مجلس المولوية، وموسيقاهم ورقصاتهم الموحية. هذا الطقس البهيج غريب عليّ، ذلك أن كثيراً من الطقوس التي شهدتها في حياتي اقترنت بالتراجيديا والحزن والدموع، وحظر كافة التعبيرات الجمالية. كل ذلك أوقد أمنية قديمة طالما هاجت في نفسي كلما تذكرت «قونيه»، وهي زيارة مرقد جلال الدين الرومي، الذي يسميه مريدوه الأتراك «مولانا»، ويسمى في بلاد فارس «مولوي»، ويعرف أيضاً في أفغانستان بـ«البلخي»، وفي أوروبا والغرب بـ«الرومي». والرومي نسبة الى بلاد الروم، حيث عاش معظم حياته في «قونيه» عاصمة سلاجقة الروم.

ولد مولانا جلال الدين محمد بن بهاء الدين محمد بن حسين الحسيني الخطيبي البكري في بلخ، المقاطعة التابعة الآن لأفغانستان، يوم 6 ربيع الأول 604هـ. الموافق 30 سبتمبر 1207م. وغادرها بمعية أبيه بعمر يقارب الثلاث سنوات، هرباً من الغزو المغولي، واستقرت عائلته في بداية الأمر بنيشابور، وفيها تعرّف الرومي، كما يقال على الشاعر الفارسي فريد الدين العطار، الذي أهداه ديوانه (أسرار نامه)، ولعله أثر في تغذية نزعة الصوفية باكراً، وغوصه في التأمل الروحي، ودفعه للاستغراق في المتخيّل الشعري الوجداني. غادر بمعية أبيه وعائلته نيشابور إلى بغداد، ومكث أبوه في المدرسة المستنصرية، لكنه لم يستقر طويلاً، فغادر الى مكة، وهناك لقب بـ(جلال الدين)، ومنها إلى الشام، التي أمضى فيها سبع سنوات، وفيها توفيت والدته، وأخيراً وفد الى قونيه، بمعية والده، حين دعا الحاكم السلجوقي للأناضول علاء الدين كيقيباذ والده لإدارة مدرستها، سنة 1228م.

مضافاً إلى تعلّم مولانا على يد أبيه، درس التصوّف والمعارف الإسلامية لمدة 9 سنوات عند سيد برهان الدين محقق، وبعد وفاة الأخير في عام 1240م، توجه الى دمشق ومكث فيها أربع سنوات؛ ينهل من أعلامها، ويغذي تأملاته الوجدانية

في حواضرها العلمية، ومجالاتها التأويلية الخصبة، المشبعة بما أفاضه الشيخ محيي الدين بن عربي في ذلك العصر، من رؤية لاهوتية معنوية، وآفاق روحية ثرية للمعنى. وبعد أن نضجت تجارب الرومي، وتراكت خبراته، وغاص في عوالم المعنى، عاد ليمضي ما تبقى من حياته في قونيه، ومكث فيها حتى وفاته في 5 جمادى الآخرة العام 672 هـ.. الموافق 17 ديسمبر 1273 م..

المنعطف الأهم في المسار الروحي لمولانا هو لحظة لقائه بالمتصوّف المتدروش المتجوّل شمس الدين التبريزي، وارتباطهما بعلاقة حميمة، فأضحى بعد فترة وجيزة متّميماً بشمس؛ فتسارع اشتعال فؤاده بالعشق، وسطع وجدانه بمشاعر رقيقة، تدفّقت بها عواطفه، وأضاءت عالمه الجواني الباطني، دفن أشواقه بشعره، فصاغ أرق أناشيد وألحان العشق والوجد والهيّام على مر العصور. بعد أربع سنوات وقعت فتنة في «قونيه»، راح ضحيتها علاء الدين بن جلال الدين، كذلك قُتل شمس الدين التبريزي⁽¹⁾ في ظروف غامضة - كما يقال - فاشتد حزن مولانا واحترق وجدانه. ووقع ما أفاضه من شعر بعد ذلك باسم «شمس تبريز»، وظل شمس ملهمه الأبدى حتى نهاية حياته. نظم تخليداً لذكراه 36023 بيتاً، و1760 رباعية، ضمّها ديوانه الضخم، المعروف بـ(ديوان شمس تبريز).

كما نظم «المثنوي المعنوي» في 25649 بيتاً، ويعبر عنه أحياناً بـ«صيقل الروح». وهو عمل مكثّف لامع، من أغزر منابع إلهام إنتاج المعنى في الميراث البشري. يضم المثنوي ستة دفاتر، هي بمجموعها دائرة معارف غنية، تشتمل على: رؤى عرفانية، مفاهيم أخلاقية، قيم جمالية، مقولات إنسانية، أناشيد للحب والوجد والهيّام، سمفونيات عاشقين، مسالك وأساليب للارتياض الروحي، لوحات لابتسامة الله ورأفته ورحمته، تأويلات للقرآن والحديث... وغيرها. كل ذلك أفاضته المخيلة الشعرية لمولانا، بتعبير ميسّر، لكنه رؤيوي، وأسلوب سهل لكنه ممتنع، يلامس وجدان وضمير كافة البشر، ولا يقتصر على النخب أو أتباع ديانة معينة. إنه مدوّنة للعشق الإلهي تتسم بفرادة، تعمل على تأويل مختلف النصوص المقدّسة، عبر استلهاها وتمثلها روحياً، وسكبها في تجربة روحية عميقة، والتحدّث عن هذه

(1) يكتنف شخصية شمس الدين التبريزي الكثير من الغموض، في ميلاده وموطنه ودراسته وتجربته الروحية وأسفاره ومصيره، حتى ظن بعض الباحثين أنه ربما كان شخصية انتحلها المخيلة الشعرية لجلال الدين الرومي.

التجربة بموسيقى شعرية فاتنة، تستلهم كلمات وأمثالاً وحكايات، مستقاة من حياة الناس. المثنوي كتاب في التفسير والتأويل على غير الأنساق المتداولة في ذلك، ذلك أنه يعيد صوغ استشراف آفاق جديدة للدين ونصوصه، تنتج للحياة البشرية معنى، تفتقده المصنّفات الأخرى في هذه المجالات، وتفيض على الإنسان وعياً إيجابياً وأحلاماً متفائلة، تنقذه من ضيق تفسيرات النصوص وفهمها حرفياً. من هنا ينشد الجامي، وهو من أبرز شعراء العرفان بالفارسية، في توصيف مولانا وكتابه المثنوي، ما ترجمته:

هو ملك عالم المعنى

برهان ذاته المثنوي

لا أستطيع وصف ذلك العظيم

ليس نبياً، غير انه صاحب كتاب

اخترق مولانا الزمان والمكان، وخلّده عشاق عوالم الملكوت وما وراء المادة، وارتبطت به أجيال من مختلف المذاهب والفرق والأديان والإثنيات، وذوي التجارب الدينية بكافة ألوانها وتعبيراتها، والمتصوفة خارج إطار الأديان. مما دعا منظمة اليونيسكو إلى اعتبار العام 2007 عاماً دولياً للاحتفال بمناسبة مرور 800 سنة على ولادته. وورد في بيانها بهذه المناسبة وصفها لجلال الدين: «إنه كان ولا يزال أحد المفكرين والعلماء الكبار الذين أثروا الحضارة الإسلامية. هو شاعر عالمي، إذ تعتبره الشعوب في كل من أفغانستان وجمهورية إيران الإسلامية وتركيا شاعرها. كان في شعره يخاطب البشرية جمعاء».

في حضرة مولانا

في الثامنة صباح الأحد 5 - 12 - 2010 وصلت مطار «قونية» قادماً من إسطنبول. كانت صورة رقصة الدراويش المولوية هي رمز يرتسم حيثما ذهبت في هذه المدينة، إنها بصمة وشعار «قونية»، رافقت على متن الطائرة زواراً من جنسيات وبلدان وأعراق متنوعة، ذهب معظمنا الى ضريح مولانا، لافتات صور المتصوف المولوي الراقص تواكب مسارنا على طول الطريق الممتد من المطار إلى ضريح مولانا، وجدت نفسي للمرة الأولى أمام نموذج مختلف للطقس، لا يكرّر ما تعلّمته في الدرس الفقهي، وحالة تدبّر أخرى تتصاعد فيها أشواق الروح، لتتناغم مع إيقاع تسبيح أوتار

المخلوقات جميعاً. لمحت قبة خضراء تحاكي القبة الخضراء في المدينة المنورة على قبر رسول الله (ص)، غير أن لهذه القبة طرازاً يجمع بين المنارة والقبة، لم أر مثلاً من قبل، دخلت الصحن الذي يحيط بضريح مولانا من باب خلفي، في المحل الذي توقفت فيه السيارة، كان الباب مغلقاً، فوقفت برهة متسائلاً عن بوابة الدخول، بادرت سيدة متوسطة العمر عليها سيماء الصالحين، وجهها يتهلل بالتفاؤل ويشرق بالنور، مبتسمة للحياة، لم يشغلها الذكر والتسبيح عن مساعدتي، فسارعت لفتح الباب. لم تطلب مني الدخول من الباب الآخر الخاص بالزائرين لبعده، ثم انصرفت، تدعولي بعبارة دافئة رقيقة، تستلهم ضراعات ومواجيد وأذكار المتراضين. دخلت الضريح مع جمهور غفير من النساء والرجال، شباباً وشيوخاً، حُطَّت على بابه أبيات بالفارسية، تقول: «أنت هنا في كعبة العشاق، وما يهب الناقصين كمالهم». كأني أقرأ مصطلح (كعبة العشاق) للمرة الأولى في حياتي، بالرغم من شغفي بالموروث العرفاني والصوفي وعودتي إليه باستمرار، إلا أنني أحسست بصوت يستفيق في داخلي، يحدثني عن أي في هذه اللحظة اكتشف تلك القراءة للدين وتجسيده العملي الذي تفتقر إليه مجتمعاتنا، فهم جميل للدين يتسامى به إلى تجربة روحية مضيئة، يصبح فيها الإيمان ضرباً من الحب، والتدين ضرباً من التراحم. طالما اطلعت على أمثلة لذلك في التاريخ، كلما قرأت الحلاج وأبو اليزيد البسطامي ومحبي الدين بن عربي وغيرهم، في هذه اللحظة أعر على مواطن العاشقين، وأتلمس آثارهم، وأتحسس مواجيدهم، واستمع إلى أنغامهم وألحانهم، وأشم عبيهم، واقرب من مائدتهم، وأنزل ديارهم.

كل شيء في داخل الضريح يحافظ على طابعه القديم، وبساطته وتجريده، قبر مولانا يكلله غطاء تتعاقب فيه مجموعة ألوان، تحيلنا إلى الألوان المتداولة لدى المتصوفة، تعلوه قلنسوة، تُماثل ما كان يعتمره في حياته، وتحيطه مجموعة قبور صغيرة، لأبنائه وبعض مريديه وتلامذته. كُتب على ضريحه بيت من الشعر بالفارسية، يقول:

يا من تبحث عن مرقدا بعد شدّ الرحال

قبرنا يا هذا في صدور العارفين من الرجال

كلما تقدّمت خطوة نحو ضريحه خنقتني العبرة، وحين وقفت أقرأ له الفاتحة أجهشت بالبكاء، لا أعرف لماذا؟

شعرت بأن هذا البكاء ليس حزناً، لا سيما أن مولانا يوصينا بالابتعاد عن الحزن، فإن: «من يستبد به الحزن لا ينال مائدة الحق».

فضاء المرقد رؤيوي ملهم، نغم الناي المتواصل فيه يملأ محيطه بسحر تضيق العبارات عن توصيفه. استفاق الكائن الميتافيزيقي في أعماقي، ادركني خشوع أضواء روحي، كأني شربت كأساً أشبعت ظمأي الى عالم المعنى، لم ينتجها التدنّين الشائع في المجتمع الذي انتسبت إليه، مع أنني طالما تعطّشت إلى أمثالها في بحر التدنّين الذي يغرق فيه مجتمعي، لكن من دون جدوى، حتى كدت افتقد روحي، لارتيابي في أن صورة التدنّين التي افتش عنها حلم بعيد المنال.

ضريح مولانا وهبني أملاً وحلماً وثقة بأن ما كنت أفتش عنه هو حقيقة وليس وهماً، وجدت صورة الحق الجميل، المعشوق، الرحمن الرحيم، الذي أكرم خلقه بمائة رحمة، «واحدة منحها لنا في الدنيا، فيما ادخر ما تبقى للأخرة»، بحسب ما يروي لنا العرفاء عن النبي الأكرم (ص).

المتحف المجاور لضريح مولانا عُرضت فيه نسخ مخطوطة عدة من «المثنوي»، والديوان الكبير «ديوان شمس تبريز» لمولانا، ومصاحف، وأدوات ووسائل زهيدة يستخدمها المولوية في تدبير عيشهم وحياتهم، تعود إلى فترات مختلفة، قرأت بتأمل شيئاً من صفحات مخطوطة المثنوي المعروضة وراء الزجاج، وكأني أقرأها للمرة الأولى في حياتي، لاحظت تكرار كلمات: عشق، عاشق، معشوق، ومرادفاتهما، وما يفضي إليها من مداليل، مثل: حب، حبيب، محبوب، وصال... وأمثالها. رحت بعد عودتي من «قونه» أتفحص «المثنوي» وديوان «شمس تبريز»، فبهمني حضور هذه المفردات بشكل ملفت، رأيت مثلاً كلمة عشق تتوارد في بعض الأبيات مرات عدة، وربما في شطر أو عجز البيت تكررت أكثر من مرة، (تكرر ذكرها ثلاث مرات في شطر البيت 32210 من الديوان الكبير). حينئذ أدركت لماذا اعتبر سعدي الشيرازي جلال الدين الرومي أهم شاعر غزل بالفارسية، وصنّفه النقاد الخبراء بالأدب بأنه «شاعر الشعراء».

إن جلال الدين الرومي اشتق مذهباً جديداً في تأويل الدين ونصوصه، يمكن تسميته بـ (مذهب العشق). مذهب تتغلّب فيه الروح على القانون، ماهيته التراحم والمحبة، تتسع مدياته الإنسانية، بنحو يحرّر البشرية من العدوان والتعصب، ويفتح آفاق التواصل والتفاهم بين مختلف المجتمعات. إنه عابر للأديان والثقافات، ليس نفيّاً للأديان أو مناهضة لها، وإنما هو تعبير عن المضمون العميق للأديان، إنه مرتبة

متعالية من المعنوية والروحانية، تستوعب جوهر الأديان، وكأنه يحاكي ما يذهب إليه الشيخ محيي الدين بن عربي، عندما يعبر عن ذلك بوضوح:

أدين بدين الحب أنى توجّهت ركائبه أرسلت ديني وإيماني

دين يتأسس على الحب والعشق والفن، ينشد الجمال، تبدو تمثالاته في الرقص والموسيقى والسماع، ويسكبها في قوالب الطقوس والعبادات، فتغدو سلماً للوصال مع الحق، والمعروف لديهم أن «مدارج السالكين إليه بعدد أنفاس الخلائق». ينأى هذا التدين عن كل ما من شأنه أن يقود إلى القتل والموت، ويسمّ الحياة بالحزن، ويلوّث عوالم المعنى بالدم المسفوح، لذلك لا نعثر على دعوات للكرهية هنا، قد نجد من يشير إلى كراهية الخطيئة، بيد أنهم لا يكرهون الخاطيء، بل يشفقون عليه. ذلك أن معتقدهم ينبثق عن (لاهوت الشفقة). لم يتحدث جلال الدين الرومي عن القتل، لم يطلب منا إعلان الحرب على الخطاة، ومن يختلفون معنا في المعتقد.

تمحورت رؤية مولانا للدين بالحب والعشق، أصبح العشق لديه القوة المحركة للحياة الروحية، والكيمياء السحرية التي تتحوّل بواسطتها مادة العناصر الخسيسة إلى مادة نفيسة نادرة، ينشد مولانا في المثنوي:

بالمحبة تصير الأشياء المرّة حلوة.

بالمحبة تصير الأشياء النحاسية ذهبية الصفات.

بالمحبة تصير الأشياء العكرة صافية.

بالمحبة تصير الآلام شفاء.

وبالمحبة يحيا الميت.

ويستعيد مولانا الروح الإنسانية الفياضة لبعض المتصوّفة، مثل رابعة العدوية، ولكن بأحاسيس أبعد مدى، عندما ينظر إلى الشيطان بمشاعر عاشق، ويصف الأثر السحري للعشق وكيمياته في تحويل عناصر الأشياء ليتبدّل قبحها جمالاً، إذ يقول:

لو صار الشيطان عاشقاً لاختطف كُرّة السبق،

ولصار مثل جبريل وماتت فيه تلك الصفات الشيطانية⁽¹⁾.

(1) آنا ماري شيميل. الشمس المنتصرة. ص 545 - 546.

كل عام يحتفل مريدو مولانا بما يسمى عليه (ليلة العرس) وهي ليلة وفاته، فقد اجترحوا تقاليد بديلة للجزاء للاحتفال بهذه الذكرى سنوياً، واعتبروها بمثابة ليلة العيد، تبعاً لما صرح به مولانا، من «ان ليلة وفاته هي ليلة عرسه». لأنها ليلة الوصال، ولقاء الحبيب بحبيبه. يتوافد عشرات الآلاف من أتباع مولانا إلى «قونية» في مثل هذه الليلة من شتى البلدان، يستمر الاحتفال لمدة ثلاث ساعات في مسرح واسع، تحضره شخصيات مهمة. في 17 - 12 - 2010 من هذا العام حضر الحفل وتحدث فيه: رئيس الوزراء رجب طيب أردوغان، ووزير ثقافته، ورئيس الشؤون الدينية، ورئيس حزب الشعب المعارض، وغيرهم من الشخصيات التركية. بدأ الحفل بالإنشاد الديني، تلاه العزف الصوفي على الناي، ثم النعت الشريف، أي المديح المعروف في مجالس الصوفية للنبي الكريم (ص) بإنشادهم، وقدم عدد غفير من المولوية عرضاً للرقصات المعبرة عن السلامة الأربعة، وأخيراً تلاوة الكتاب والفتحة والتكبير.

ما أدهشني وآلمني أثناء زيارتي لمولانا، وكذلك في رحلتي إلى «قونية» ذهاباً وإياباً من اسطنبول، أنني لم ألتق بأحد من أهلي «أبناء يعرب»، مع أنني التقيت زواراً من جنوب شرقي آسيا، إيران، أوروبا، تركيا، وسواها من البلاد غير العربية. قلت لنفسني: لعلها «الفروسية والخيال والليل والبيداء والرمح والسيف»، ألهمهم عن أي فهم للدين يتجاوز ذلك، ولا أدري إن كان ذلك سبباً لانحدار معظم أصحاب الاتجاهات الصوفية والعرفانية والإشراقية في الإسلام من مواطن بعيدة عن الصحراء والجزيرة العربية، مثل: «سهرورد» قرية شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، «مرسيه» في الأندلس مدينة محبي الدين بن عربي، «بلخ» مسقط رأس جلال الدين الرومي، «شيراز» مدينة حافظ وسعدي، «نیشابور» مدينة العطار، و«قونية» موطن صدر الدين القونوي، ومثوى الرومي وعدد من الأولياء الصالحين.

ترك لنا مولانا الرومي منظومة غنية، تفتتح على حقول متنوعة في المعارف الدينية، نحن بأمس الحاجة إليها في عصر تغلب فيه فهم حرفي قشري مغلق للنصوص، أفضى لصوغ لاهوت يضج بمقولات الكراهية والتعصب والعدوان.

ميراث جلال الدين الرومي يلهمنا مفاهيم ومقولات ورؤى تنشد احترام كرامة الكائن البشري، ترسخ النزعة الإنسانية في الدين، تشبع حياتنا بالمعنى، تخلع على دينانا صورة أجمل، تهبنا أفقاً بديلاً للتواصل مع مختلف أتباع الأديان والفرق والمذاهب، فلا تضيق مجتمعاتنا وتنفجر بمكوناتها التاريخية العقائدية والإثنية،

ويتأسس ما يمكن تسميته بـ (لاهوت الشفقة، الرحمة، المحبة، العشق، الجمال، الفرح، الحياة، الابتسامة، الأمل، الاختلاف، التنوع، التعددية، اللاهوت الإنساني)، الذي يكمن فيه سبيلنا للخلاص من (لاهوت الكراهية، نفى الآخر، الموت، الحزن، البكاء، والتشاؤم).

مولانا قصيدة الله الغزلية، حيث نشد هذه القصيدة تنقذ نوراً يتلأأ عشقاً، يعانق الجمال والجلال الالهي ويضيء دروب الحياة للإنسان. مولانا سمفونية تعزف ألحان الكون وصدى أرواح العشاق، وأنشودة التراحم. كتابه المثنوي قيثاره العشق، أشعاره تخاطب القلب وتأسره، تنفذ إلى الوجدان، وتصطاد الروح، من دون المرور بالعقل، تصدح فيها أنغام الناي، وتعزف ألحاناً تتجاوب مع إيقاع الكون، تجعلك تتغير بسرعة، يشتعل فؤادك بمحبة الحق، فتتسع هذه المحبة لتستوعب كل الخلق، يتبدل اغترابك عن محيطك إلى ألفة وانسجام وتناغم، تصير مثل طفل لا يشبع من الدمى، ولا يكف عن المرح، يبتسم للحياة، فيبتسم له الله، يتعطش للمعرفة واكتشاف العالم، يبتهج لما يراه، ففي الارتواء بعد العطش ذروة النشوة.

بغداد، 20 ديسمبر 2010

– 1 –

في حضرة مولانا
سياحة في عالم المعنى
(2)

الذاكرةُ المُلهمة

بعد مضي سبع سنوات تقريباً على زيارتي السابقة، زرتُ اسطنبول مرةً أخرى، ومكثتُ فيها مدةً تقارب عشرة أيام. أول ما أنعشني فيها الطقسُ الذي يبلغ التفاوتُ بينه ولهبِ القِيط ببغداد ما يزيد على عشرين درجة. لا تتخطى درجة الحرارة الثلاثين نهائياً في هذه المدينة، وتلبثُ في حدود العشرين ليلاً، هواءٌ لذيذٌ، مشبعٌ برطوبة ليست خانقةً كما هو حال معظم المدن الساحلية والمناطق المشاطئة للمساحات المائية الواسعة.

كلّ مرة أُلح في هذه المدينة العريقة في ماضيها، آفاقاً تضيء الذاكرةَ بالفنون البيزنطية والإسلامية، وتتردّد فيها أصداؤه آلاف المنائر المهيبة للمساجد، وفراة أنماط عمارتها، وكيف يتناغم فيها إيقاعُ فنون بيزنطة المسيحية بموازاة الفنون التركية الإسلامية.

اسطنبول من أجمل المدن التي رأيتُ، أقرأ في وجوها لغة الشرق تتحدّث للغرب، ولغة الغرب تتحدّث للشرق. وأستمع إلى صوتها وهو ينشد ماضي الشرق في الغرب وحاضر الغرب في الشرق. إنها مدينةٌ عنيدةٌ صمدتُ في وجه أعاصير عاتية وحروب مهولة، وظلتُ على الدوام تنتفضُ من رماد حروبها وزلازلها ومواجعها، لا تربكها ذاكرتها الحزينة، ولا تغرقها بالأسى دموعُ جراحها. كلّ مرة أزورها أجدها مدينةً مولعةً بالبناء، وتجديد حياتها، وإضاءة دروب تقدّمها.

اسطنبول مدينةٌ تحتفي بجمال طبيعتها، وتشرق بالإيقاع الموسيقي المتناغم لأنماط عمارتها، وتشمخُ بجلال جوامعها، وكأنّ منائر هذه الجوامع تروي حكاية ضمير اسطنبول وقصة صمودها عبر التاريخ، إذ تهيمن الجوامعُ ومنائرُها على اسطنبول، وهي تجلس على قمم تلالها السبع.

لو غضضنا النظر عن استبداد كمال أتاتورك، على الرغم من أنني أمقت الاستبداد، وأعمل على مقاومته بكل أشكاله وأقنعتة وتعبيراته الدينية والسياسية والاجتماعية التي يختبئ خلفها، لكن لولاه لما استطاع حكام تركيا من بعده بناء أي شيء، إذ بيتني كل بناء على بنية تحتية، وقد استطاع أتاتورك خلق بنية عميقة صلبة لدولة حديثة على أشلاء الامبراطورية العثمانية العتيقة المريضة المتفسخة.

في زيارتي للبلدان الحديثة أجدها مولعة بالذاكرة الملهمة، وتحرص على محو بقايا الذاكرة القاتلة، في حين نحن مولعون بالذاكرة القاتلة، ونهمل الذاكرة الملهمة. كلما غبت عن بلد عدة سنوات وجدته يتقدم إلا بلدي الذي غبت عنه ربع قرن فوجدته قد خرج من العصر، وارتد لعصور الانحطاط، ومرحلة ما قبل الدولة، وما زال ينوء بأثقاله وأغلاله التي ورثها من الصحراء. ولعله سيلبث طويلاً لا يشغله إلا إعادة تكوين قبائله، من دون أن يدرك حاضره أو يغادر ماضيه إلى مستقبله. لم تؤسس البلدان دولها الحديثة إلا بعد أن أدركت أن الدولة ظاهرة مجتمعية تعبر عن مرحلة متقدمة من تطور الوعي البشري، وأنها خلاصة تجليات العقل، وعصارة خبرات الإنسان في تاريخه الطويل.

الدولة الحديثة لا يبنها إلا الخبراء. مادام الخبراء ببناء الدولة خارج إدارة الدولة في بلادنا، والمسؤوليات الكبرى في الوظائف التخصصية تُعهد لغير ذوي الاختصاص، فلن نستطيع الشروع بالخطوة الأولى نحو الدولة.

أقمت في منطقة سلطان أحمد في إسطنبول، على مسافة 300 م عن الجامع الكبير الذي يحمل اسم هذا السلطان العثماني، والرابض على مسافة قريبة جداً مقابل كنيسة أيا صوفيا، وهي كنيسة بدأ الإمبراطور جوستنيان ببنائها عام 532م، واستغرق بناؤها حوالي خمس سنوات، حيث تم افتتاحها رسمياً عام 537م.

تجذبني في كل مدينة أزورها المتاحف والمكتبات والمناطق الأثرية والمساجد والكنائس والمعابد القديمة، وعادة ما تتجدد زيارتي لها كلما زرت المدينة مجدداً، وغالباً ما يضجر من يرافقني من هذه العادات التي تأكل الوقت كله، ولا تدع فائضاً منه للاستجمام والتسوق.

زرت من قبل كنيسة أيا صوفيا والجامع الأزرق «جامع السلطان أحمد»، ثم كررت زيارة هذه الكنيسة والجامع هذه المرة، ومن الغريب أنني كلما زرت أماكن عبادة عظيمة، بناها أباطرة أو سلاطين أو ملوك، تملكنتي مشاعر متناقضة، فتارة أتفاعل

مع جمالها وجلالها وبراعة المعمار الذي أشاد بناءها وابتكر طرازها الفريد، وربما استحضّر شيئاً من حالات الروح لمن أدام الارتياض الروحي والصلاة والتهجد فيها، وتارة أشعر بالألم والحسرة الموحجة، لحظة أتذكر آلاف العمال البؤساء، ممن سخرهم الحكّام بالإكراه لبناء بيوت العبادة هذه. ترتسم أمامي صورٌ مفزعة لكيفية طحن ضلوع بعضهم، ودفن جماجمهم تحت كتل حجارتها المهولة، وكأنني أصغي لزفراتهم وأنينهم حين نقلوا تلك الحجارة بطرق بدائية قبل اكتشاف الآلات الحديثة لنقل الكتل الثقيلة.

تحضرني في مثل هذه المواقف الفتوى الأخلاقية المنسوبة لبعض متصوفة المعتزلة، ممن قالوا ببطلان الصلاة في مدينة بغداد، بعد أن أسسها أبو جعفر المنصور، بوصف الصلاة باطلة في كل أرض مغصوبة، وكان المنصور، كما يقال، قد اغتصب هذه الأرض من مالكيها من دون أن يعوّضهم بشيء.

وما زلنا حتى اليوم نصلي في جوامع بناها ملوكٌ وحكّامٌ غاشمون، ونحن لا ندري كيف تمّ بناؤها، ومن هو مالك أرضها قبل أن يغتصبها الحاكم، وما مصدر الأموال الوفيرة لتشبيدها، وهل بناء جامع أهم من إطعام جائع، وهل يجوز اختطاف لقمة من فم جائع لبناء جامع، مثلما كان يفعل صدام حسين أيام الحصار المريع في تسعينيات القرن الماضي، ففي لحظة بناء جوامعه العملاقة وقصوره الباذخة كان يسقط عراقيون صرعى من الجوع والمرض بجوارهما، ويغرق كثيرٌ منهم في البؤس والفاقة؟!!

كم في حياتنا من خداع تمارسه سلطاتٌ مختلفة، تحترف التمويه، وتبرع في التزوير. كثيرٌ من السلطات في بلادنا لو أرادت تمرير فعل يرفضه الناس عملت على إلباسه رداءً مضاداً لمضمونه، فطالما ارتدت صورة المقدّس بغية إخفاء المبدّس، والتقوى بغية إخفاء الخديعة، والورع بغية إخفاء اللصوصية، والقانون بغية إخفاء الفوضى، والعدالة بغية إخفاء الظلم، والدولة بغية إخفاء القبيلة، والوطن بغية إخفاء العائلة.

وفي صراع الحكومات والجماعات الدينية على احتكار المال والثروة والسلطة خرج كثيرٌ من المساجد والأضرحة والمقامات والطقوس والشعائر من وظيفته الدينية، وتم توظيف العديد منها سياسياً، فأصبح مادةً أساسيةً في استراتيجيات الهيمنة والسلطة. كذلك صارت أكثر هذه الأماكن مثابة للسياحة، وأضحّت تؤدي وظيفة اقتصادية تتحكّم فيها معادلات المال والسوق.

هوية المكان

الأماكن المشبعة بالمعنى عميقة متعددة الطبقات بطبيعتها، يحتاج التعرف عليها إلى منقب ماهر، لا يملّ من الحفر في طبقاتها، لذلك لا تكفي زيارة واحدة لاكتشاف مديّاتها، ففي كلّ زيارة تتحدّث طبقة فيها لم تتحدّث من قبل، وقد تتكرّر اكتشافاتها كلّما تكرّرت زياراتها.

المكان نصّ، فكما يكون بعض النصوص هشاً متشظياً باهتا لا يدلي بدلالات متعددة، يكون بعضها مكثفاً رؤيويًا مضيئاً، كذلك الأماكن، بعضها هشّ مسطح باهت بلا ملامح، وبعضها الآخر يغمرك بحضوره الطاعني، إنها كالشلال الذي لا يكفّ عن التدفق، ولا تنضب طاقته المتجدّدة لتوالد المعنى، ولا تستنفد التفسيرات مدلولاته، مهما برع المفسّرون في تأويله والغوص في طبقاته.

الأماكن ليست أشياء ميتة أو جامدة أو محايدة أو صامتة، إنها تتحدّث إلينا بلغتها الخاصة، لكلّ مكان شفرأته وأسرار لغته، فلو أنقن الزائر قراءة شفرات لغة المكان لأمكنه فتح خزائن أسرارهِ. إنها بمثابة القيثارة الصامتة التي لا تبوح بأنغامها إلّا للخبير الذي يجيد العزف على أوتارها.

الزيارات الهامشية للأماكن لا تهبّ الإنسان شيئاً، الأماكن تحتاج منا أن نتوغّل في أغوارها كي نعطيها وتعطينا، وتودعنا شيئاً من معانيها ونودعها شيئاً من أنفسنا، وننتمي إليها بقدر ما تنتمي هي إلينا. الأماكن نحيتها فتحينا، نسكنها فتسكننا، نلهمها فتلهمنا. للمكان روحٌ يمنح بعضاً منها لكلّ إنسان على شاكلته، مثلما يمنح كلّ إنسان الأماكن بعضاً من روحه على شاكلتها.

اللقاء المباشر بالأماكن، والتعرّف الشخصي عليها، يُمكن الإنسان من اكتشاف أسرارها، ويمنحه متعة الاحتفاء بها. فقد يستمع الإنسان في مكان ما إلى لحن ينشد أشواق روحه، عندما يجد ذلك المكان يتحدّث إليه بلغته. لا يحتفي المكان بقاء الإنسان إلّا حين يشعر بأنه هو أيضاً يحتفي بقاءه.

حين يقرأ الإنسان ما تكتنزه الأماكن من دلالات، وبرع في تفسيرها، يجدها تستحثّ ذاكرته، وكأنها مرايا يعكس عليها شيءٌ من ملامح صورته، أو لعله يتحمّس فيها تمثلاً رمزيًا يروي له شيئاً من حكايات سيرته، وربما يجد بعض محطات سيرته تحكي حكاياتها.

ومع أن هذه الأماكن تبدو بنظرة سطحية صامتة، لكن لو تبصّرناها بنظرة متريثة نراها تقول لنا ما لا يُقال في الأوراق والكتب. وذلك ضربٌ من القول لا نمتلكه بالقراءة أو بتلقين وإملاء.

بعض الأماكن، كضريح جلال الدين الرومي، صارت بمرور الزمان موطناً للمعنى، فما أن تُدفن في مكان ما شخصيةٌ روحيةٌ مُلهمةٌ حتى تهفو إليه أرواحُ المريدين فتَهبط في فنائها وتتخذهُ موطناً، توقاً لأن يسقي الروحَ شراؤها الذي تهفو إليه، ويفيض عليها شرابٌ سكينته وطمأنينته وسلامه. مثل هذه الأماكن يتكرّس رصيدها على الدوام بالمعنى بفضل شخصيات مُلهمة تتخذها أرواحها وطناً، فتسمو بالمكان وتثريه بإلهامات الروح وجذوتها التي لا نجدها في أماكن أخرى.

مَنْ يَسْتَبْدُ بِهِ الْحَزَنُ لَا يَلِيْقُ بِمَائِدَةِ الْحَقِّ

لم أكن متأكداً من زيارة ضريح جلال الدين الرومي مجدداً، بعد زيارتي له في ديسمبر 2010، لكنني أدتوقُ معاني في بعض الأماكن وأصغي لنبرة صوت إلهي لا أجدها في سواها. تجربتي الماضية «في حضرة مولانا»⁽¹⁾ وضعتني عند أحد أغنى منابع إرواء ظمأ الروح وأثرها.

أدركت لحظةً وصولي اسطنبول أن صوتَ مولانا يناديني، ولا يكفّ عن الحضور العميق في وجداني، وكأن هاتفاً يهتف بي أن اسرّع للقاء صديق الروح جلال الدين الرومي بقونيه، وكأنني ألتقط من نبرة صوته ما هو مضمّرٌ من عتب رقيق خفي، أن كيف أكون على مقربة منه ولا أسعى للقائه.

شعرتُ بأنني إن لم أذهب سأخسر معنى روحياً كبيراً قلما أظفر به في أماكن أخرى. جلال الدين الرومي وزملاؤه كأبي يزيد البسطامي والحلاج والنفري ومحيي الدين بن عربي حرّروا الدينَ من مضايق أفق دين المتكلمين الذي وضع عقل المسلم داخل أسوار مقفلة، ودين الفقهاء الذي وضع كل قول وفعل في حياة المسلم تحت وصايتهم داخل دائرة مغلقة، وجعل الروحَ تخنق فتستغيث من أعباء تحريمات لا

(1) كتبتُ انطباعاتي عن زيارتي الأولى بعنوان: «في حضرة مولانا: سياحةٌ في عالم المعنى». وهي ما تقدّم في القسم الأول من هذا الفصل، وقد كانت زيارتي الأولى إلى «قونيه» قادماً من اسطنبول يوم الأحد 5 - 12 - 2010. وكتبتُ هذا النص في زيارتي الثانية إلى «قونيه» قادماً من اسطنبول يوم الأربعاء 9 - 8 - 2017.

تعبّر عن روح الشريعة، مثل تحريم أكثر أشكال الفنون الجميلة. وعلى الرغم من أن تلك التحريمات لم تردّ في آيات القرآن الكريم أو في أدلة أخرى معتبرة، لكنها تصدر على الإنسان الاستمتاع بكل ألوان التعبيرات الجمالية في العالم، التي هي من الحاجات الأساسية لكل كائن بشري، فهو يحتاجها كما يحتاج الخبز والماء. حاجة الإنسان للجمال كحاجته للأمن والحب والاعتراف، لذلك قاد الموقف التحريمي من الجمال وأشكال الفنون كافة كثيراً من الناس للهروب من الدين.

زيارة جلال الدين حسب خبرتي السابقة ضرب من السياحة في عوالم المعنى، واقتباس لضوء يشرق على روح حزينه، قلما يشرق عليها في أماكن أخرى. أنا كائن يباغتني حزن وقلق وجودي، لا أعرف منابعهما، ربما ينبعان من جروح طفولتي، وتشردني في فتوتي، ربما ينبعان من انطفاء أوهامي، وتبدد أغلب أحلامي ووثوقياتي التي كنت أخالها حقائق نهائية في مراهقتي.

لم يخفف حزني وقلقي الوجودي وبيد ظلام روحي سوى وصالي مع الحق وزياراتي لبيت الله والمشاهد المقدسة، فقد حضرت 16 مرة مواسم البيت الحرام في مكة حاجاً ومعتماً، وإن كان الإيقاع الروحي لهذا الحضور ظل يتراجع ويخبو في روحي بالتدريج عاماً بعد عام، ربما أثر غرقي بتطبيق تفاصيل فتاوى تشدد على ضرورة الالتزام بالشكل حرفياً في مدونة فقه الحج، وتهمل المعنى الذي تبوح به المناسك، فقد أطفأت تلك التفاصيل الفقهية الجزئية الدقيقة جذوة الحج، وأفرغت مناسكه من أثرها الفاعل في إيقاظ الروح. وربما أثر محو الصور الأثرية التاريخية لبيت الحرام والمعالم العتيقة، وطمس كل ما ينتمي للنبي المقدس في مشاعر الحج بعث البناء الحديث وكتل الخرسانة الميتة، فلم تعد هناك ثيمة روحية موحية تنتمي لذاكرة الحج الموعلة في الماضي، بسبب العمل بفتاوى متشددة ترى في كل احتفاء بأثر مادي ينتمي لماضي الرسالة ضرباً من الوثنية، مضافاً إلى جشع رأس المال وتوحشه الذي لا يعبأ باحتياجات الروح ولا يحتفي بأي شيء آخر سوى الريح المادي. وربما لأننا نرهب الأماكن بمتطلبات يتعذر عليها الوفاء بها، بعد أن نتلاعب بهويتها الروحية، فنخترلها في مكاسبها الاقتصادية فقط. وربما لأن الاكتشاف يحدث مرة واحدة، ونحن دائماً نفتش عن الجديد في طبقة المكان ذاتها من دون أن نسعى لاكتشاف طبقات أعمق. وربما لأن المكان بات غريباً علينا ونحن غرباء عليه، فلم يعد يتحدث إلينا بلغة نلتقط إشاراتنا، ولم نعد نحن نتحدث إليه بلغة يلتقط هو إشاراتنا.

ألهمتني زيارتي السابقة لجلال الدين الرومي الكثير من الثقة بقدرة الدين على

إرواء الظمأ الأنطولوجي للمقدّس، والذي لم تعد معظم دراساتي وممارساتي الماضية تفي بها. فقد اكتشفتُ في مفهوم الدين لدى مولانا الرومي ما كنتُ أبحث عنه من منابع إلهام الروح لكنني لم أعثر إلا على ملامح باهتة له في مدونتي المتكلمين والفقهاء، حتى ظننتُ أن الدينَ ضنينٌ بذلك.

وجدتُ في مفهومه ديناً لا يكره الحياة، ديناً لا يخافُ الفنَّ، ديناً لا يزدري الفرحَ. دينٌ جلال الدين هو دينُ التضامن ضدَّ الدعوة للموت بكلِّ أشكالها، دينٌ ليس على الضدِّ من الطبيعة البشرية، دينٌ يدعو للابتهاج، دينٌ يحتفي بالمسرات، دينٌ مادتهُ المحبة، دينٌ يهّمه تطهيرُ القلب من الحقد وجعله مفتاحاً لطهارة الإنسان، دينٌ يرسم بوصلتهُ جلالُ الدين الرومي بقوله: «توضأ بالمحبة قبل الماء، فإن الصلاة بقلب حاقِد لا تجوز».

أظن أن حضورَ الميراث الروحي للرومي هزم الفهمَ العنيفَ لدين البادية السلفي المولع بالموت، ولم يجد الفهمُ الآخر المسكون بالحزن فضاءً له يتنفس فيه في «حضرة مولانا»، حيث تملأ روحَ الزائر أنغامُ صوت الناي الموحية التي لا تكف عن التدفق. جلالُ الدين الرومي يوصي زائريه: «أي أخي؛ عندما تأتي لزيارة قبري، سيظهرُ لك قبري المسقوفُ راقصاً، لا تأتِ لقبري من دونِ دفٍّ، لأنَّ مَنْ يستبد به الحزنُ لا يليقُ بمائدةِ الحق».

بعد هذا الحديث ربما يظنُّ بعضُ القراء أن جلالَ الدين الرومي وغيره من العرفاء ينظرون للكائن البشري نظرةً رومانسيةً حالميةً، لا تعرفُ شيئاً عن طبيعة هذا الكائن فتحسب كلَّ إنسان يعيش حالةً طهرٍ ملائكية، لكن من يقرأ آثارهم بتدبرٍ يرى أنهم كما كانوا خبراء بحالات الروح ومكاشفتها كانوا خبراء بحالات النفس وأنفعالاتها أيضاً، ففي نصوصهم ما يشي بتحليل عميق لطبيعة النفس البشرية، وبصيرة نافذة لما يختبئ فيها من آلام ومواجع وعُقد، لذلك كان جلالُ الدين وأسلافه العرفاء يعترفون بأن الخطيئة من طبيعة الإنسان، إذ مادام الإنسان يعيش في الأرض فهو ينوءُ بأثقالها، ويتعذّرُ عليه أن يتعالى على أطيائها، لكنهم مع كلِّ ذلك كانوا يثقون برحمة الله ثقةً لا حدود لها، ويرون أنها تتسع لأولئك الخاطئين الذين يعفو الله عنهم لو ساروا إليه في أي وقت يشاؤون، لذلك يوصي جلالُ الدين كلَّ إنسان بأن يسافر إلى الله مهما كانت خطاياهم، لأنه كما يرى: «لَمْ يَكُنْ أبداً من شروط السير إلى الله أن تكون في حالة طهرٍ ملائكية. سر إليه بأثقالِ طينك، فهو يحبُّ قدمك عليه ولو حَبواً».

قونيه يوم الأربعاء 9 - 8 - 2017

– 2 –

الدّين هو الذي يمنح الكائن البشري معنىً لحياته ❖

❖ صحيفة الصباح (بغداد)، الصادرة في «27 / 1 / 2010». حاوره: علي السومري.

سؤال 1: ما المقدس؟

مفهوم الدين والمقدس

جواب: يتسع مفهوم المقدس للكثير من المعاني، وتتنوع تعريفاته على نحو يعسر الإمساك بمعنى واحد له، ذلك أن هذا المفهوم يدخل في شبكة واسعة من العلاقات المفاهيمية، ويتغلغل في نظام معقد من المراجع والإحالات المكوّنة من أحكام قيمة. فقد يُعرّف المقدس بأنه كل ما هو في مقابل الدنيوي، أو يعرف بأنه كل ما هو في مقابل المدنّس. أو يُعرّف المقدس بأنه كل شيء متعالٍ، أو هو ما يحن إليه الإنسان، وينشغل به وينجذب إليه بالحدّ الأقصى. أو يُعرّف بأنه كل ما يرتبط بالدين ورموزه وتعبيراته. وقد يقال في تعريفه إنه مقابل اليومي، أو العادي، أو المملّ، أو الرجس، أو الخبيث. العلاقة بين المقدس والدنيوي مرنة، ديناميكية، متحرّكة، وربما يستوعب المقدس شيئاً من فضاء الدنيوي، حين يتمدد في لحظة ما فيضم مساحات أخرى من الدنيوي إليه.

سؤال 2: هل المقدس يساوي الديني أو لا يساويه؟

جواب: لا شك في أن مجال المقدس مرتبط بما هو ديني في الكثير من نماذجه وحقوله، لكنّ أحياناً للمقدس مجال خارج الدين بمفهومه المتداول والمتعارف، لأنه يرتبط أيضاً بطبيعة المجتمعات وحدوده فيها. يمكننا القول: إن كل شيء نمنحه بُعداً قيمياً يتجاوز وجودنا كبشر فهو «مقدس» بنحو من الأنحاء، فالإنسان يصنع مقدّساته ولا يعثر عليها صدفة. ولست أعني بكون الإنسان «يصنع مقدّساته» أنه يخلّقه ويلفّقها، بل بمعنى أن تكوين أي فكرة عن ما هو «مقدس» إنما يخضع لفهم

الإنسان ونظريته بشأن وجوده ووجود العالم الذي يحيا فيه. من هنا نجد أن أشكال المقدّس وتمثّلاته قد تنوّعت وتعدّدت لدى الإنسان تبعاً لثقافته، حتى تخرج عن المسألة الدينية التي قد تبدو للوهلة الأولى أنها الميدان الحصري له فقط.

إن فضاء المقدّس مفتوح وليس مغلقاً، ومداراته غير متناهية الأبعاد، فهي تنوّعت بتنوّع الثقافات والأزمنة، وتعدّدت بتعدّد الجغرافيا البشرية، فكل شيء سواء أكان إنساناً، أو كائناً حياً آخر، أو زماناً، أو مكاناً، يمكن أن يغدو مقدّساً في إطار مشروطة معيّنة. من خلال إنثروبولوجيا الدين، وعلم اجتماع الدين، وعلم نفس الدين، وعلوم الدلالة والهرمنيوطيقا، بوسعنا أن نتعرّف على تجلّيات المقدّس وتعبيراته وطبقاته ونفوذه وامتداداته وعوالمه ومجالاته. المقدّس ظاهرة أبدية موجودة حيث توجد الحياة البشرية، وإحدى البنى العميقة في الوعي واللاوعي البشري، فحتى المجتمعات شديدة العلمنة لا يمكن أن تغادر المقدّس، لأنه موجود في بنيتها العميقة، ونجد دائماً تعبيراته في حياتها.

ففي المجتمعات الغربية، التي نظن بأن الدين اختفى من حياتها، الدين ما زال حاضراً لديها، لكن طبيعة حضوره في هذه المجتمعات مختلفة عنها في مجتمعات أخرى. كنت قبل أشهر في مدينة أثينا، مما لفت نظري هناك أن معظم الناس الذين شاهدتهم في وسائل النقل العام، الشباب والشيوخ، من النساء والرجال، كانوا يلبسون الصلبان، أو تظهر على ملابسهم رموز دينية. معنى ذلك أن الدين ما زال مترسباً في البنية العميقة للمجتمع. صحيح أن الدين لا يتجلّى بوضوح في الحياة الاجتماعية أو المدنية الغربية، أو ينعكس على الإدارة والعلاقات والشأن العام بشكل مباشر، لكنه ما زال لا يثأ في لا وعيهم، ولم يرحل تماماً عن وعيهم، بمعنى أن الدين ليس غائباً ولم يندثر أو يختفي، وإن كان مجال حضوره لديهم غير مجال حضوره في الجزيرة العربية مثلاً.

الدين ظاهرة مستمرة ومتواصلة، وحاجة بشرية لا يستغني عنها الإنسان، غير أن تعبيراته وتمثّلاته وطبيعة حضوره مختلفة من مجتمع لآخر. حينما تزور أيّ مدينة غربية، وتدخل المتاحف أو الكنائس، أو الكاتدرائيات، أو المباني القديمة، تشاهد الكثير من الرسوم والصور واللوحات الفنية والتماثيل، من مختلف عصور التاريخ الأوروبي، خاصّة العصور الحديثة، تجد أن معظم الآثار الفنية ترسم فيها الأيقونات والشمات والإشارات والإيماءات الدينية، ومن يجهل اللاهوت والميراث الديني

المسيحي والكتاب المقدس يتعذر عليه فهم عدد كبير من هذه الآثار. يقول إمبريتو إيكو: «من الصعوبة بمكان فهم ثلاثة أرباع الفن الغربي تقريباً إذا ما كنت تجهل حوادث العهدين القديم والجديد، إضافة إلى قصص القديسين».

للدين صلة عضوية بكافة الثقافات البشرية. ليست هناك ثقافة عابرة للدين والمقدس، حتى في المجتمعات التي فرض عليها الإلحاد، مثل ألبانيا في عصر أنور خوجة، احتجب المقدس وتوارى الدين لكنه لم يمت، إذ سرعان ما انتقم الدين لنفسه، فانبعث من مخابئه بعد انهيار نظام أنور خوجة. منتجات الثقافات البشرية لا تخلو من رموز وإحالات على معاني دينية.

المقدس هو موضوع الدين في مبحث العلوم الاجتماعية، وفي علم اجتماع الدين تحديداً. وقد ركّز السوسيولوجيون الأوائل، أمثال: أوغست كونت، وجيمس فريزر، والمتأخرون عنهم أمثال: دوركهيم، وماكس فيبر، على أن الدين يبحث في ما هو مقدس، ويحتكر هذا المفهوم، في الوقت الذي تنفتح فيه العلوم الاجتماعية الأخرى على تخوم المعرفة من دون احتراز. فالعلم، بحسب علماء الاجتماع، لا ينكص عن الولوج إلى عوالم ما قد يُعد مدنساً بحسب المقولات الدينية. على أن هذا الموقف قد سبق الفصل الحاسم بين ما هو ديني وما هو دنيوي، إذ إن هذا الفصل ارتكز في مفاهيمه لاحقاً على الربط بين الدين وبين موضوعه الحتمي وهو المقدس. وقد أصبح هذا الموقف المفاهيمي منذ النصف الثاني من القرن العشرين مثار جدل وبحث عميقين ومستمرين لدى اللاهوتيين ولدى علماء الاجتماع على السواء.

سؤال 3: ما هي الحاجة لحضور الدين؟

الحاجة إلى الدين

جواب: عطفاً على كلامنا عن بيان مفهوم الدين، أود أن أتحدث عن تعريف للدين عبر وظيفته، كيما تتضح الحاجة إلى الدين. من المعلوم أن قضية التعريف من القضايا التي يدور حولها كلام واسع في المنطق، يقسمون التعريف إلى: حد ورسم، والحد إلى: حد تام وحد ناقص، والرسم إلى: رسم تام ورسم ناقص، إلى آخره. لا أريد الدخول في هذه التفاصيل المعروفة في المنطق الأرسطي. ومثلما يمكن أن نعرّف على الشيء عبر أضداده مثلاً، كما عرّفنا المقدس بأنه يقابل المدنس، يمكن أن نعرّف الشيء بوظيفته. وظيفة الدين هي إنتاج المعنى، الدين يضفي ما هو مظلم في حياتنا،

ويكشف عن تجليات الجمال والجلال في العالم، بل إن الدين لا يقتصر على كشف جمال العالم، وإنما غالباً ما يراها المتدينّ شفيفة رقيقة، متناسقة مع عناصر الكون ونظامه، لترسم كل عناصرها في لوحة مضيئة. وهكذا يغدو العمل في حياة المتدينّ أيسر وأقل مشقة، إذ تمنحه رؤية العالم بهذه الصورة قدرات إضافية على مواصلة الكدح والجلد والمثابرة.

وكما أن نمط إنتاج الآت ووسائل الإنتاج المادية مادي، فإن نمط إنتاج الدين معنوي، أي إنه يخلع معنى على ما لا يمكن أن تمنحه الوسائل والأدوات الأخرى التي يمتلكها الإنسان، ويتنوع هذا المعنى بحسب تنوع الظروف والأحوال، واستعداد الأشخاص الروحي، ومستوى اطلاعهم ووعيهم الحياتي وثقافتهم.

المعنى الذي يخلعه الدين على حياتنا نحن البشر، يتوقّف في تفسيره وأبعاده وشموله ومجالاته على رؤيتنا للوجود البشري ومعناه وحدوده وإمكاناته، فقد يُعظّم ويُجَلّ هذا الوجود ويُحتفى به، حتى يُجعل منه غنياً في «كل شيء» عن «كل شيء» ما عداه، فينتهي إلى موقف إلحادي في ما يتعلّق بالدين. في المقابل، قد يُحطّ من قدره، فيعتبر تافهاً ضحلاً، فتبدو له حتى عبادة الأوثان شيئاً مهماً وخيراً، بل وضرورياً. وقد تتشكّل نظرة متوازنة - بحسب المؤمنين بالديانات - بشأن هذا الوجود، فيعود للدين وظيفة ومعنى يشغله في تفسيره أو توجيّهه. يستعرض أنتوني غيدنز، في كتابه المدرسي «علم الاجتماع» وكذلك علماء اجتماع آخرون، بعض المقتربات لتعريف الدين. منها المقرب الوظيفي، والمقرب الجوهرى أو الوجودي، والمقرب الشكلي. المقرب الوظيفي هو امتداد للباراداييم الوظيفي الذي أسسه داروين، وحمله الباراداييم البنيوي إلى مدى أبعد، كما بدت بواكيره في أعمال إيميل دوركهايم، وكلود ليفي شتراوس لاحقاً. ويركز دوركهايم على دور الدين الاجتماعي في حفظ علائق الأفراد، وتعزيز أواصر التضامن الجمعي. فالدين، كما يراه دوركهايم هو نتاج العقل الجمعي، وصنو المجتمع، بل هو نتاج المجتمع. وعلى الرغم من أن الدين يُعد نظاماً سيميائياً كبيراً ومعقداً، إلا أن المعاني التي ينتجها هذا النظام تشتغل على المستوى الرمزي بأعلى طاقاتها، ثم تتحوّل إلى مستوى الفعل في العالم الخارجي / الموضوعي.

ومثلما ينتج الدين معنى للحياة، ينتج أيضاً القيم الروحية ويغذيها على الدوام بما تتطلبه من عبادات وطقوس وشعائر، كي تظل جذوتها مشتعلة ولا تنطفئ في روح الإنسان.

وللدين وظيفة عظمى في إثراء القيم الأخلاقية. هذه القيم يستقل العقل العملي في إدراكها، لكن الدين يعمل على تكريسها وتقنينها في سياق إنساني.

كذلك يعمل الدين على إرواء الظمأ الأنطولوجي للمقدّس. وهذا الظمأ يعيشه كل كائن بشري، وإن كان أسلوب إروائه يختلف باختلاف الإنسان، ويتنوع بتنوع الثقافة والزمان والمكان.

وقبل كل ذلك يمنح الدين الكائن البشري إجابات واضحة عن أسئلة المبدأ والمصير. وهي الأسئلة الأبدية في حياة هذا الكائن حيث وأنّى كان.

سؤال 4: طيّب ما هي الحاجة إلى المعنى؟

الحاجة إلى المعنى

جواب: لغز الحياة: «معنى الحياة». سؤال «معنى الحياة» يختصر أسئلة الكائن البشري. تقول إحصائية إن (550) ألف شخص شهرياً يفتشون عن معنى الحياة، إذ يسألون «google»: «ما هو معنى الحياة؟». يصف مارتن هايدغر الإنسان بأنه: «الكائن المسكون بمشكلة منح معنى لوجوده». عندما تعود إلى الميراث الفلسفي واللاهوتي، تجد أحد أهم الأسئلة وأعمقها، والذي ما زال حتى الآن يكرّر نفسه، هو التساؤل عن معنى الحياة. أبرز التيارات الفلسفية، خاصّة الفلسفة الوجودية، التي ظهرت في التأريخ القريب للبشرية، تتمحور مهمتها حول البحث عن معنى لحياة الإنسان، ومعنى وجوده في هذا العالم. من هنا تصبح مهمّة الدين من أخطر المهمات في الحياة، وفي العالم الذي نعيش فيه.

لا يرتوي المرء من الحياة ما دام لا يكف عن إنتاج معنى للحياة. رغم ما يتفشّى من ضجيج الكثيرين الذين يتحدثون عن ضرورة المعاني الأخلاقية والقيم السلوكية، ومع أن حياتنا لا نفتقر إلى من ينتج نصوصاً تشي بشيء من المعنى، لكننا نفتقر إلى أمثلة بشرية ملهمة يمنح سلوكها ومواقفها الناس معنى لحياتهم. تجربة إنتاج المعنى أجمل قصيدة يكتبها ويعيشها الكائن البشري في حياته. الكل يسعى إليها، الكل يحاول تعلّمها، الكل يعمل على تكرار تجربتها، كي يمتلكها. الكثير من البشر يكتبها فتضيع، ثم يكتبها فتضيع، وهكذا. الإنسان الأصيل هو من يكتبها ويعيشها، ولن تبدّد أو تهرب أو تضيع بعد أن يمتلكها، بل إنه يفيضها على غيره، كالشمس التي تضيء كل

ظلام. الشخصية الأصيلة مولعة بإنتاج المعنى، إذ تتسامى حياتها الروحية، وتتكسّر مواقفها الأخلاقية، فتصبح كالأعمال الفنية الخالدة التي لا تخبو جذوتها ولا تندثر ثيماتها مهما امتد بها الزمن.

الدين يقدم جهازاً تفسيرياً وتأويل، وهو على ما يبدو النظام العلاماتي الوحيد الذي لا يكفّ عن توليد المعنى، ولا يكفّ أيضاً عن تفسيره وتأويله. على عكس الأنظمة الأخرى التي تترك «للمستلم/المتلقي/المستمع/القارئ» حرية فهم المعنى، وتحليله، وتفسيره، وتأويله.

كذلك يخترق الدين مجال الخيال، فيشكّله ويصوغه ويعيد تكوينه. المسيحية مثلاً استطاعت صوغ هذا المجال، من خلال اللوحات الفنية والتماثيل والأيقونات والصُلبان، وأنماط عمارة الكاتدرائيات والكنائس والأديرة، فضلاً عن السينما والمسرح. ويذهب بعض المفكرين إلى أن معركة المستقبل يحسمها من يستطيع السيطرة على مجال الخيال.

سؤال 5: هل من طريقة برأيك لإنتاج المعنى؟

الرمز الديني وسيلة لإنتاج المعنى

جواب: يستوعب هذا العالم أشياء لا حصر لها، لا ندرك معناها. الدين كما أشرنا يمعن ذلك، يفكّ الألغاز، أو تغدو الألغاز من منظور المتدين ذات مضمون، يفرض بمعانٍ يستقيها من رؤيته الدينية. الدين يخلق معنى على ما لا معنى له. أما كيفية إنتاج المعنى ووسائل الدين في ذلك، فتتحقق عبر نظام دلالي واسع يستوعب الكثير من الأدوات والوسائل والدوال. واحدة من أهمها هي الرموز. الإنسان بطبيعته كائن رمزي أو حيوان رمزي، كما هو معروف عند السيميائيين. حياة الإنسان تغنيها الرموز، كل شيء رمز، وكل شيء علامة، ولكل علامة ورمز معنى. تنتشر الرموز انتشاراً واسعاً في المجتمعات البشرية، لا يخلو مجتمع من الرموز والإشارات والعلامات. دراسة الأنساق الرمزية والأنظمة السيميائية مدخل مهم لدراسة الثقافات، وتفسير أنماط السلوك الجمعي، وتحليل الظواهر الاجتماعية. «تعد الرموز بالفعل أدوات جيدة وصالحة للتفكير»، بحسب كلود ليفي شتراوس.

متى اتسع مجال الرموز في الدين كان أثرى وأخصب، بمعنى أن الشخص المتدين

بذلك الدين المشبع بالرموز ترفده بسيل لا ينضب من المعاني. الدين يهتم باللباس، والطعام، والمكان، والزمان، وبكثير من الأشياء، فعندما يكتسي اللباس بشفرات وإشارات قدسيّة خاصّة، وقتئذ يتحوّل إلى رمز، يخرج فيه من مجاله الدنيوي إلى مجال المقدّس. الكفن مثلاً، هو نمط من اللباس الذي يُلبس للميت، قبل غسل الميت وإجراء عملية التكفين كان الكفن قماشاً عادياً، لا يحمل أي مفهوم ديني ولا يوحى بمعنى يتصل بالمقدس، غير أنه بعد إجراء طقوس التكفين، يتحول إلى لباس مختلف، أي أصبح كفنًا، يمتلك مفهوماً دينياً. إنه محترم، مصون، يفيض معنى جديداً لم يتضمّنه قبل أن يغدو كفنًا، إذ يشير إلى مفهوم ديني، ويصير منتجاً لمعنى آخر. وهكذا الأمر في لباس الإحرام الذي يرتديه الحاج في الحج، فإنه ينتقل من كونه قماشاً عادياً إلى لباس مقدّس، بمجرد أن يرتدي الحاج هذا اللباس ينتقل إلى فضاء بديل، يصير بحالة جديدة، يصبح فيه نوع من التحوّل بعد دخوله ذلك الطقس، وارتدائه لباساً لتأدية شعيرة الحج أو العمرة. لهذا اللباس وظيفة روحية، انتجت سلسلة من المعاني.

وهكذا الأمر عندما يُتخذ زمان معين عيداً، أو مناسبة دينية، أو يُتخذ مبنى أو مكاناً معبداً، فإن ذلك يعني أن الدين منح هذا الزمان أو المكان رمزية خاصّة، أضاف إليه دلالة تُلَمَح إلى أنه صار مقدّساً. إذ يمسي هذا الزمان مختلفاً عن الزمان الآخر، إنه غير الزمان العادي الرتيب الممل. الدين عندما يعتبر زماناً ما عيداً مثلاً، فإنه يرتقي ويتسامى به ويمنحه وظيفة أخرى، وكأنه أعاد الزمان إلى فجره، ذلك الزمان الذي لم يتلوّث، لم يستعمل بعد، إنه زمان طاهر غير مدنس. العيد مناسبة لأن يجدد فيها الإنسان الزمان، ويتخلّص من رتابته وتكراره، ينتقل به من زمان يفقد معناه إلى آخر يفيض بالمعنى.

ما أريد أن أخلص إليه هو أن الدين منتج للمعنى، ما يصنعه الدين من أنساق رمزية من أهم الدلالات التي يعتمد عليها هذا النوع من الإنتاج. كذلك يوظف الدين الطقوس لإنتاج المعنى، أي إن العبادات أيضاً يجري توظيفها في ذلك.

من المؤسف أن الاتجاهات السلفية، والنزعة الدنيوية الحديثة في التفكير الديني، أو ما يصطلح عليه «البروتستانتية الإسلامية»، أهدرت معظم الأبعاد المعنوية والرمزية والجمالية والروحية في الدين، عندما اختصرت وظيفة الدين في بناء دولة دينية، فتلاعبت بمهمّته، وجعلته وقوداً لعربة السياسة، وطمست وظائفه الأصلية في الحياة الإنسانية.

سؤال 6: طيّب دكتور، كيف جرى التلاعب بوظيفة الدين في مجتمعاتنا الإسلامية؟

التلاعب بوظيفة الدين

جواب: عندما يتحوّل الدين إلى مؤسسة، أي يتمأسس، يتحوّل إلى واحدة من المؤسسات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، فإن هذه المؤسسات ترتبط عضوياً بكل ما يعيشه المجتمع من مصالح وملايسات وتناقضات. الأيديولوجيات والمؤسسات في المجتمع مشتقة منه، ومعبرة عن كل ما يضج فيه من اختلافات، وصدامات، ومصالح، وغير ذلك. الجمعيات والأحزاب والمؤسسات محكومة بذلك، وهكذا القبائل والعشائر والتجمّعات والنقابات المهنية. الدين عندما يتمأسس، فيصبح إحدى المؤسسات الأيديولوجية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، وقتئذ ينخرط في هذه التناقضات والملايسات.

حين نعود إلى تاريخ الإسلام كديانة، نرى الإسلام الذي كان متعارفاً عليه بين المسلمين هو ما يمكن أن نطلق عليه إسلام الأكثرية، وأعني بإسلام الأكثرية، الإسلام العام مقابل الإسلام الخاص، أو إسلام الجماهير، الإسلام الشعبي، إسلام الناس، إسلام أمي وأمك، وأبي وأبيك، وكل هؤلاء الناس، الذين هم مسلمون، محكوم بإسلامهم، يولدون مسلمين، ويموتون مسلمين، ويدفنون في مقابر المسلمين، هذا الإسلام كان غنياً بالأبعاد الروحية والمعنوية والأخلاقية والرمزية والجمالية.

ما حصل في المرحلة الحديثة من تاريخنا، إنما هو ترحيل لوظيفة الدين، فأصبحت وظيفته سياسية نضالية كفاحية، وبذلك جرى نقله من مجاله الرمزي المعنوي الروحي الأخلاقي الجمالي، الذي هو مجاله الطبيعي إلى مجال آخر، وهنا تغلب فيه القانون على الروح، وأصبح الدين أيديولوجيا سياسية صراعية، أيديولوجيا أهدرت أبعاده الرمزية والجمالية والروحية والمعنوية والأخلاقية.

في تاريخ الدين الإسلامي مثلاً يميّز الباحثون بين تجربتين لنبي الإسلام (ص)، هما: المرحلة المكّية من الدعوة، والمرحلة المدنيّة. يعرف المختصون طبيعة وخصائص كل مرحلة في العقيدة والتشريع، فلا حاجة لنا في وصفهما. الخطير في تعاطينا مع المرحلتين - مما له علاقة بالجواب عن سؤالكم - هو تغليب المرحلة الثانية على الأولى، بمعنى قراءة وتفسير التجربة النبوية، والإسلامية برمتها، في ضوء مناخات وملايسات المرحلة الأخيرة، حتى لتكاد أن تكون هي المرجع الوحيد

والنهائي الذي يختزل كل ما يمكن أن يقال عن الإسلام. المؤسف في الأمر أن رحيل نبي الإسلام سريعاً بعد عودته إلى مكة وفتحها، ترك باب التوتّر في فهم دور كل من المرحلتين في استيعاب ما هو صميمي من الإسلام مفتوحاً. في نظري، إن أي محاولة للتنظير عن مهمّة الإسلام في حياتنا المعاصرة تنطلق من مركزية المرحلة النبوية الثانية (المرحلة المدنية)، في إقصاء أو تهميش للمرحلة المكية، فهي محاولة تخفي وراءها أغراضاً مصلحية أكثر من كونها دينية. إنها تكريس لما هو تاريخي على حساب ما هو جوهري في الدين.

سؤال 7: لماذا هذا الصراع بين القانون والروح، ألا توجد طريقة يتوحد فيها الطريقان ليفضيا إلى صوغ المعنى الواحد؟

الصراع بين القانون والروح

جواب: لأضرب لك مثلاً في مجتمع من المجتمعات الحديثة، وهو المجتمع الفيتنامي، فقد استمر هذا المجتمع طوال نصف قرن يقاوم الاستعمار الفرنسي ثم الأميركي، وتعرض للتدمير والإبادة، ثم تحرّرت فيتنام وانتهت المقاومة، ووجد المجتمع الفيتنامي نفسه خارج منطقة الحرب، فانشغل بإعادة البناء والتنمية، ولم ينشغل بإعادة إنتاج الكراهية للمجتمعات الغربية، والنفور من العلوم والمعارف والمنجزات التكنولوجية الحديثة. مقاومتهم وقتالهم لم يكونا منبعاً لكراهية المجتمعات الغربية، وإنما وجد نفسه بكل سهولة يمكن أن يتعاطى مع العلم الغربي والمجتمعات الغربية، من دون عقدة أو مشكلة، واستمرّت حياته في البناء والتنمية بشكل طبيعي.

سؤال 8: ما هو السبب؟ وكيف لم تتمكن مجتمعاتنا من التعامل مع «المستعمر» بهذه الروحية؟

جواب: هذه مشكلة ليس من اليسير حسم القول فيها. لكي نتخلّص فيها من الأحكام السريعة المبسّرة، ذات الهجاء العرقي أو الثقافي أو الديني لذاتنا، نحتاج إلى تصافر عدة دراسات تاريخية وثقافية واجتماعية ونفسية لتلك المرحلة وما تلاها. يمكن القول، وأنا أطرح ذلك كفضية، إن اقتران بداية التحديث الجدي في مجتمعاتنا بدخول الاستعمار ولّد لدينا قناعة بأن كل ما هو «حديث» فهو على علاقة

بالخارج، يخدم أغراضه ويحقق مصالحه! وهذا ما أفضى بمجتمعاتنا إلى الارتكاس في مواقف الماضي وثقافته وقيمه ومعاييره. في حين أن المجتمعات الأخرى التي خلت من هذا الوضع التاريخي المتأزم صاغت تجربتها مع ثقافة المستعمر وعلومه ومعارفة ومنتجاته بنحو مختلف عنا.

لست بحاجة للقول إنني مناهض للاستعمار، ولأي شكل من أشكال الإمبريالية، إلا أن المؤسف في القضية أن مجتمعاتنا خاضت هذه الحروب، وتحرّرت من الاستعمار، لكنّها ظلّت تعيش عقدة تكمن في عدم القدرة على التعاطي مع العلم والمعرفة والمكاسب والمنجزات الحديثة بشكل حرّ، من دون أن ترى فيها الصورة البشعة للإمبريالية والاستعمار، وبقيت هذه العقدة متحكّمة وغارقة في اللاوعي الجمعي، وأضحت منبعاً لسلسلة من متاهات الشباب والشيوخ في عالمنا، ورصيداً هائلاً تعبث به وتستغلّه الجماعات السلفية، والقومية، وكافة الاتجاهات والتيارات والأيديولوجيات، التي كرّست حالة الانحطاط والتخلّف بنحو مزمن، من خلال خديعة الناس بهومات وغوايات مصطنعة، عطّلتهم عن بناء بلدانهم والمساهمة في نميتها وتطويرها. لقد كان صدام حسين وشعاراته ومعاركه أبرز نموذج لذلك، إذ كان يستثمر رصيد الكراهية العميق، ويوظّفه ببراعة مثلما يريد ويهوى، وبحسب ما تحركه غرائزه ونزواته.

إن الحركات القومية والسلفية المتّحدة في رؤيتها ومنطلقاتها أهدرت الروح وتمسكت بالأيديولوجيا، إذ تمحورت أدبياتها وأساليبها في الثقيف والتربية، على تجذير نزعة الكراهية للآخر، والدفع بها إلى أقصى المديات. أذكر لك مثلاً آخر هو جنوب أفريقيا، فقد عاش شعبها فترة طويلة من تاريخه القريب في ظل سياسة تمييز عنصري بغیضة، عطّلت حياتهم، وصادرت حقوقهم، وكان نيلسون مانديلا أحد ضحايا سياسة التمييز، إذ لبث في السجن أكثر من ثلاثين عاماً، لكن بعد ذلك استطاعت جنوب أفريقيا تجاوز حالة التمييز العنصري بقيادة مانديلا وسياسات التسامح والغفران التي انتهجها، وانتقلت هذه الدولة من حالة الأحقاد والضغائن إلى الصفاء، لأن ثقافتها مكّنتها من اعتماد هذا النمط من السياسة، وانطلق هذا المجتمع من جديد في رحلة العيش معاً في فضاء التنوع والاختلاف، وبدأ يعتمد سياسة تنمية شاملة، تجلّى أثرها في كل مجالات الحياة.

مجتمعاتنا ما زالت مكبّلة تعاني من جراحاتها المختبئة منذ سنوات طويلة. نحن

بحاجة ماسة إلى إعادة النظر في هذه الثقافة، وتفكيكها، والخلاص مما حرصت الأيديولوجيا القومية والسلفية على تكريسه. هناك تحالف غير معلن بين السلفية الدينية والأيديولوجيا القومية والقيم والمفاهيم التعصبية القبلية، كلها تشد بقاء ما كان كما كان.

ينبغي ألا نغفل فعل وتأثير العقل القبلي المتأصل والمستحكم في ميراثنا الاجتماعي والديني والسياسي، وأنساقه الثقافية العميقة. لقد عمل الدين الإسلامي على تحطيم أغالال العصبية القبلية، وقوّض مفاهيم القبيلة، ومعاييرها وأحكامها القيمة، الغارقة في كل ما هو مادي وأرضي، وفتح آفاق العقل على عوالم التجريد والتأمل، غير أن ما يحدث اليوم هو استدراج الدين إلى منطقة القبيلة ومنطقها وقيمها، واسقاط القيم الراسخة في أنساقها الثقافية على فهم الدين وتفسير نصوصه، وطمس أبعاده الإنسانية والروحية والأخلاقية والجمالية.

سؤال 9: كيف ترى أهمية النقد وحاجتنا إليه، خصوصاً بعد أن ظهرت أفكار غريبة متطرفة في المجتمعات الإسلامية؟

لا توجد منطقة محرّمة في التفكير

جواب: تكمن أهمية النقد في أنه أهم أداة يعتمدها العقل البشري في التطور في مختلف المجالات، لأن عملية التفكير تعتمد بشكل أساسي على التأمل والغربة والتمحيص والتقويم، ما لم يكن هناك نقد وغربة وتمحيص لا يمكن أن نفكر بجدية. النقد علامة التفكير بحرية، إما أن نفكر بحرية أو لا نفكر أبداً، هذا هو التفكير الذي يضعنا في عصر جديد، وينقلنا إلى عوالم مختلفة.

يلخّص الفيلسوف الألماني الشهير عمانوئيل كانط، شعار الأنوار في جملة واحدة، وهي: «اجرأ على استخدام فهمك الخاص». المشكلة التي نعيشها، هي قلما تجد شخصاً يعتمد على فهمه الخاص، في الغالب العقل في إجازة، يعتمد الناس على فهم غيرهم، يتوكّون على فهم الآباء، أياً كان مثل أولئك الآباء. عندما يجرؤ الإنسان على العودة إلى عقله واستخدام فهمه الخاص، ويدرب عقله على ذلك عبر تمارين بالتفكير الجريء المغاير لما هو سائد ومستحكم، من شأنه أن يصل إلى نتائج مهمّة. «كانط» نفسه يقول: «العقل هو النقد»، ولذلك تُعرف فلسفة كانط بـ«الفلسفة النقدية»، لأن كتبه الأساسيّة تبدأ بكلمة نقد: «نقد العقل المحض، نقد العقل العملي،

نقد ملكة الحكم». في الفكر الحديث والمعاصر لا يستقل الفكر عن النقد، وإنما الفكر هو النقد، يعني العملية النقدية هي ذاتها عملية التفكير.

ربما يقال: ليس من الصحيح أن نثير أسئلة، أن نتحدث بإشكالات تزعزع ثقة الناس وإيمانهم بمعتقد حتى لو كان خرافياً. لكنني أرى من الضروري أن نثير أسئلة حائرة، أسئلة جريئة، أسئلة صعبة، أسئلة كبرى. ينبغي أن يكون تفكيرنا تساؤلياً على الدوام، لأن التفكير التساؤلي هو الذي يمكّننا من الوصول إلى ما هو ممنوع التفكير فيه، وكل ما هو مهممل ومنسي في التفكير. التفكير لا يكون محايداً، فأما أن يكون تفكيراً تساؤلياً بحرية، وهو التفكير الذي ينطلق به العقل بجراً فيحطم كافة أغلاله، أو يكون مقيداً مشلولاً يقودنا إلى العبودية. النقد والغربة عملتان مهمتان، وهما شرط كل تطور فكري، ومرتكز لكل عملية تحديث من شأنها تحقيق تنمية شاملة في أي بلد من البلدان.

سؤال 10: إذاً لا ضرر من إثارة الأسئلة التي تخص الوجود والدين ونشوءهما؟

جواب: لا توجد خطورة أو مشكلة من إثارة الأسئلة، هناك فهم تبسيطي يذهب إلى أن هذا السؤال الذي يثار ينبغي أن يكون جوابه جاهزاً، من أجل ألا نثير حالة من الارتباك والشك، وكأن هذا الفهم يفترض أن لكل سؤال جواباً، ولا بد أن يكون هذا الجواب جازماً ونهائياً، بينما هناك أسئلة ظهرت في الحياة البشرية منذ فجر الوعي البشري لكنها ما زالت تتكرر حتى اليوم، وإجاباتها أيضاً يعاد تكوينها، وتنبثق لها إجابات جديدة باستمرار.

من هنا يمكننا تفسير اتساع دائرة المذاهب والمدارس الفلسفية واللاهوتية، وتنوع الآراء والمقولات والاجتهادات لديها على مر التاريخ. فمثلاً ذكرنا موضوع معنة الحياة، وكيف أن الإنسان مسكون بمنح معنى لوجوده وحياته، هذا أحد الأسئلة الكبرى في الوعي البشري، أفاضت الفلسفات وأيضاً اللاهوت بتقديم أجوبة متنوعة عن هذا السؤال.

وظيفة الأسئلة وظيفية أساسية في تطوّر الوعي البشري، وعبور الكثير من الأوهام والأخطاء والخرافات. الأسئلة هي التي تسمح لنا بأن نقدر وأن نمحص الأفكار والمعتقدات والمقولات. وأن يدحض العقل ويكذب شيئاً مما كان لزم من طویل يعد من الحقائق الأزلية واليقينيات الأبدية. طب جالينوس وفلك بطليموس وغير ذلك من علوم الأوائل ظلت لعشرات القرون مسلمات، غير أن العلم الحديث

نسخها. تاريخ العلوم ينطوي على سلسلة من التكذيبات. إن تاريخ العلوم بمثابة مقبرة للنظريات العلمية. التساؤل والشك يسمحان لنا باستئناف النظر في طائفة من الجزميات، والقطعيات، والمسلّمات، والبداهات. قيمة الفكر الحديث والمعاصر أنه يستأنف النظر بالمسلّمات، وعلى حدّ تعبير إدغار موران: «اللايقين يقتل المعرفة البسيطة لكنه يحيي المعرفة المركّبة». وقد كان للمتكلم الفخر الرازي المعروف بإمام المشكّكين وغيره من المجتهدين في علم الكلام والفلسفة أثر بالغ في تطوير التفكير الديني في الإسلام. وحين نعود إلى اللحظات الحاسمة في إنتاج رؤى واجتهادات وأفكار وابتكار آراء جديدة في التفكير الديني نجدها تتوالد باستمرار في فضاء التساؤلات وتنبثق من خلال المواقف العقلية الارتياحية.

سؤال 11: تقصد أنه لا توجد منطقة محرّمة في التفكير؟

جواب: في ديارنا المحرّم التفكير فيه أكثر من المباح. النقد يركّز على: أن لا شيء ممنوعاً من النقد. ما لا يمكن نقده هو فقط الممنوع التفكير فيه. لا شيء مما يخص الإنسان - أي بإمكانه منطقياً أن يكون موضوعاً لتفكيره به - يتمتع التفكير فيه عليه، وما يطاله المنع منه يفترض أن يكون خارجاً عن عالمنا وعقولنا كأدبيين، أي أن يكون المنع عنه عائداً في الحقيقة إلى كونه مستعصياً على قدراتنا المعرفية العقلية، وبالتالي فإن هذا الوضع يقضي أن تكون القضية «الممنوع التفكير فيها» مساوقةً لكونها «فارغة المضمون» بالنسبة إلينا.

سؤال 12: هل ترى أن مجتمعنا قادر على النظر إلى مفهوم تحديث التفكير الديني من دون ريبة، أم إنه سينظر له بوصفه مساساً بالمقدس واليقيني لديهم؟

الفكر مرتبط بالتحوّلات الاجتماعية

جواب: كل المفاهيم الجديدة، والأسئلة الجديدة، والأفكار الجديدة، والمقولات الجديدة مزعجة، وربما بعضها يمثل فضيحة لصاحبه في وقتها. ستثير هذه المقولات إعصاراً أحياناً لأنها تعاكس الريح، ومن شأن هذا الإعصار أن يترك أثره، وتاريخ التفكير الديني في المجتمعات البشرية عموماً تأريخ متحرك وليس ساكناً، فقد ظل يتحرّك، ويتطور، وينمو، ويتخصّب على امتداد التاريخ. صحيح أنه في بعض الفترات شهد حالة تراجع وخمول، لكن سرعان ما تعود له الحياة ويتجدد، بعد أن يستعيد أدواته النقدية. مفهوم الاجتهاد بحسب تعبير محمد إقبال يمثل «مبدأ الحركة في

الإسلام». عندما بدأ الاجتهاد في الفقه، تنوعت وتعددت المذاهب الفقهية، وأصبح في كل مذهب من المذاهب أكثر من موقف، وأكثر من مسلِك اجتهادي. وهكذا، حينما بدأ الاجتهاد في مجال علم الكلام، ظهرت فرق: المعتزلة، والشيعة، والأشاعرة، والماتريدية، ولكل منها ميراث واسع، يشتمل على مواقف متنوّعة، وفيه أكثر من تيار، فالميراث الكلامي للمعتزلة، ميراث في داخله أكثر من تيار، وهكذا الميراث الكلامي للشيعة، ميراث فيه أكثر من اجتهاد، وأيضاً ميراث الأشاعرة يضم مجموعة مواقف.

الفكر مرتبط بالتحوّلات الاجتماعية، ونحن لا نستطيع الوقوف أمام تطور المجتمعات، بعبارة أخرى: إن دين اليوم هو دين معارف وعلوم اليوم، ودين الأمس هو دين معارف وعلوم الأمس، لكل عصر بديهيّاته ومفروضاته التي ينطلق منها، وفهم الدين غير منفصل عن فهم العالم والطبيعة. «وسائل الاتصال، تكنولوجيا المعلومات، تكنولوجيا النانو، هندسة الجينات»، والآفاق الراهنة والمستقبلية للعلوم والمعارف البشرية لها أثر مباشر في فهم الدين.

مجتمعنا كحال الكثير من المجتمعات الحيّة الأخرى، حتى لو كانت هناك أسيجة مغلقة متعدّدة من حوله، إلا أن تكنولوجيا المعلومات، والتطوّر الهائل في وسائل الاتصال، وتكنولوجيا النانوية، والهندسة الجينية، والعولمة الثقافية والإعلامية والاقتصادية، ستفضي إلى انهيار الكثير من أسيجته، وينخرط بالتدرّج في الاحتفال بأعياد التاريخ.

عادة ما تبدو الأفكار والمفاهيم الجديدة مثيرة وربما منفرة ومقلقة، ولكن بعد ذلك ستثير نقاشاً وجدلاً وحراكاً عقلياً إثباتاً ونفيّاً، ويؤول ذلك إلى فتح نوافذ جديدة للتساؤلات، وإلى ابتكار مفاهيم جديدة، وبلوغ وجوه جديدة للحقيقة لم تتجّل من قبل.

سؤال 13: أفهم من طروحاتك أنك تطالب بمثقف نقدي، مثقف لا يركن لأيديولوجية معينة، سواء أكانت دينية أم حزبية؟

تفسير العالم مقدمة لتغييره

أنا أُميّز بين نمطين من المثقف: نمط يعبر عنه بالمثقف الثوروي، أو المثقف العضوي كما يقول لنا «غرامشي». هذا هو المثقف المهموم بتغيير العالم، وهو مفهوم لمثقف يتناغم والأيديولوجيات النضالية خاصّة اليسارية، التي اختزلت مفهوم المثقف، فأصبح مبشراً وداعية ومناضلاً في إطار منظور أيديولوجيا محدّدة للعالم، لا يحدّ عنها.

المثقف ليس شرطياً أو قاضياً أو مفتش عقائد. أنا لا أتبني مفهوم المثقف، الداعية، المبرشر، المناضل. ما يهمني هو النمط الآخر، أي المثقف النقدي، الذي ينشغل بتفسير العالم، ويتغلب على سجون الأيديولوجيات، ويتحرر من رؤية العالم بمنظور أحادي، ويجرؤ على الاحتجاج والإدانة والنقد.

قد تقول: إن المثقف حين ينشغل بالنقد، ويجرؤ على الاحتجاج والإدانة، فإنه يساهم في تغيير العالم. نعم سيفضي موقفه إلى تغيير العالم، بيد أن مهمته المحورية هي التنوير. مثل هذا المثقف لا أسميه مثقفاً عضوياً أو ثورياً، وإنما هو مثقف نقدي، مهمته الأساسية ممارسة النقد، وتصويب عملية التفكير ووضعها في سياقها العقلي الموضوعي، وإعلان التفسير والمفهوم والرأي الصحيح بوضوح.

كلما اتسعت مساحة النقد كلما تحرر العقل من مختلف الوصايات، وإذا حررنا العقل وفتحنا منافذه على الاختلافات والتنوعات، حققنا واحدة من الوعود الكبرى للوعي البشري، واستطعنا حينها من وضع العقل على سكة الإبداع والتطور والابتكار. سكة خلق وإنتاج رؤى ومفاهيم جديدة. هذا هو المثقف الذي سيكون له دور مهم في تقويض الأيديولوجيات المغلقة وتحرير العقل من سجنونه، غير أن حضور هذا النمط من المثقف في مجتمعنا محدود وهامشي.

ومن الطريف أن مفهوم «مثقف نقدي» ربما ينصرف في محيطنا الثقافي، المشبع بمركزية الشعر والأدب، إلى النقد الأدبي، وأنا أعني بالنقد هنا المثقف النقدي، الذي مهمته نقد الواقع، والموروث، والكشف عن كافة التمثلات، والتعبيرات، والتجليات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للدين، والسياسة، والفن، والأدب، وكل ما تعيشه مجتمعاتنا، وفضح جميع الأفتنة والحجب والممنوعات التي تطمس الحقيقة وتسترها وتخفيها.

إن مفهوم المثقف في حضارتنا كما في فكرنا الحالي هو مفهوم مبتسر وغائم. يمكننا القول: إن مثقفنا كان وما زال إلى حد قريب مثقف البعد الواحد. مفهوم المثقف الذي طوره الفكر الغربي، هو المثقف متعدد الأبعاد، ومنها البعد السياسي، هذا البعد إن لم يكن معطلاً في الكثير من نواحي ثقافتنا فهو مرتبك ومشوش، فالرؤية السياسية والعمل السياسي وعلاقة المثقف بالسلطة، جميعها مناطق رخوة وضبابية إلى حد كبير. إن الفكر والنقد لا ينفكان كما قلنا، وإن من أهم أدوات الفعل السياسي هي سلطة النقد وحرية التعبير.

– 3 –

جدل العلاقة بين الاستبداد والعبودية الطوعية*

❖ الندوة السنوية التاسعة عشرة للجمعية الفلسفية المصرية، عن «سلطة الثقافة»، الأحد - الثلاثاء 9 - 11 ديسمبر 2007، قسم الفلسفة - كلية الآداب، جامعة قناة السويس، «الإسماعيلية - مصر».

مفهوم المستبد والاستبداد

ظهر مصطلح المستبد في القرن الخامس قبل الميلاد إبان الحرب الفارسية - الهيلينية، وكانت كلمة المستبد «المشتقة من الكلمة اليونانية despot depotes» مستعملة بمعنى رب الأسرة، أو سيد المنزل، أو السيد على عبيده، ثم خرجت إلى المجال السياسي، ليوصف بها نمط من الحكم المطلق، الذي تكون فيه سلطة الملك على رعاياه بمثابة سلطة الأب على أبنائه في الأسرة، أو السيد على عبيده⁽¹⁾.

وفي القرن الثامن عشر جعل مونتسكيو (1689 - 1755) الاستبداد أحد الأشكال الأساسية للحكم بموازاة الحكومتين الملكية والجمهورية، فبينما تسود المساواة في الحقوق بين الجميع في النظام الجمهوري الديمقراطي تتفشى في الاستبداد مساواة من نوع آخر كما يقول مونتسكيو، إذ «يتمتع جميع الناس هنا بالمساواة، لا لأنهم كل شيء، كما هو الحال في الديمقراطية، بل لأنهم لا شيء». إنه إزالة المراتب بواسطة التسوية العامة⁽²⁾. ويتمتع الحاكم في الاستبداد بحرية مطلقة، تتيح له التصرف بلا حدود أو قوانين أو قواعد، فيما تسري على كافة أفراد الشعب عبودية تسلبهم أبسط الحقوق البشرية، ويخضع كل شيء في حياتهم لنزوات وأهواء ورغبات المستبد، ذلك أن الدولة تختصر في شخصه، إنه الدولة كلها.

إن الحكم أو النظام الاستبدادي يمثل شكلاً من أشكال الاحتلال الكامل للشخص، والاستعمار الداخلي للمجتمع، بنحو يستقل فيه فرد طاغية في التسلط

(1) د. إمام عبد الفتاح إمام. الطاغية: دراسة فلسفية لصورة الاستبداد السياسي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994، ص 52 - 57.

(2) لوي ألتوسير. مونتسكيو: السياسة والتاريخ. ترجمة: نادر ذكرى. بيروت، دار الفارابي - دار التنوير، 2006 - ص 77.

على بقية أفراد الشعب، من دون أن يخضع لقانون، ويتحكّم في حياة المواطنين، ويحرص على صوغ وعيهم، وتكييف مشاعرهم، وتلوين أحلامهم، بما يكرّس سلطته ويمدّدها على كل شيء، من دون أن يستثني حقلاً في البلد من هيمنته.

تطغى في فضاء الاستبداد غلبة الفرد على المجتمع، وغلبة القوة على الإجماع، وغلبة الأيديولوجيا على الواقع، وغلبة الكاريزما على المسار الموضوعي للتاريخ، وغلبة الواجب على الحق، وغلبة الحكومي على الاجتماعي، واتساع مفهوم السلطة واضمحلال مفهوم الحرية. وبكلمة موجزة يفضي الاستبداد إلى اختزال الفرد في المجتمع، واختزال المجتمع في الدولة، واختزال الدولة في السلطة، واختزال السلطة في شخص الحاكم.

يتغلغل الاستبداد في المجتمع، وفي العائلة، والجماعات والأحزاب، والمجتمعات، والدول، وأن الخلاص من الاستبداد لا يتحقّق إلا عبر تفكيك نسيجه الكامن في بنية العائلة، وفي كافة التنظيمات السياسية والنقابية والمهنية.

كما يتطلّب التحرّر من الاستبداد اكتشاف أنماطه في: السياسة، والاقتصاد، والدين، والفكر، فالاستبداد السياسي وإن كان أبشع ألوانه، لكنه يتوكأ على الاستبداد الديني والاقتصادي والثقافي، فلا خلاص من الاستبداد إلا بالخلاص من ثقافة الاستبداد، والمعتقدات والمقولات والمفاهيم، ومجموع الروافد المعرفية التي يستقي منها، وتكمن في الإلهيات الموروثة أبرز روافد ثقافة الاستبداد.

وتعود الظواهر السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تنفّش في الاجتماع الاستبدادي إلى بنى نفسية واجتماعية كامنة وعميقة في حياة الناس، وهي تشكّل مرتكزات وأسس هذا النمط من الحكم، وبحسب تعبير الكواكبي «المستبدون يتولاهم مستبد، والأحرار يتولاهم حر، وهذا صريح معنى: كما تكونوا يولّ عليكم»⁽¹⁾.

ارتباط الاستبداد بالعبودية الطوعية

يرتبط الاستبداد ارتباطاً عضوياً بالعبودية الطوعية، واستعداد الناس للانصياع للطاغية، وتمجيده، وتبجيله، ورغبتهم في الخضوع له، واستعارة أسماء وصفات الله وخلعها على المستبد، وبحسب ما يراه المختصون في سيكولوجيا السلطة، فإن الجماهير هي التي ترضخ للاضطهاد وتطلب السيطرة عليها، وإن الذي يقودها إلى

(1) عبد الرحمن الكواكبي. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. بغداد، دار المدى، 2004، ص 28.

ذلك هو متعة الخضوع، ولذة الانقياد الراسخة في النفس البشرية، أي إن الناس هم الذين يندرون أنفسهم للخدمة والعبودية الطوعية.

ويشدد الكثيرون من الباحثين والدارسين على أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني، وأنه ما من مستبد سياسي إلا ويتخذ له صفة قدسية يشارك بها الله، أو تعطيه مقاماً ذا علاقة مع الله. ويحكمون بأن بين الاستبدادين السياسي والديني مقارنة لا تنفك، متى وجد أحدهما في أمة جر الآخر إليه، أو متى زال انتفى رفيقه. ويبرهنون على أن الدين أقوى تأثيراً من السياسة إصلاحاً وإفساداً، وأن ما من أمة أو عائلة أو شخص تنطع في الدين، أي تشدد فيه، إلا واختل نظام دنياه، وخسر أولاه وعقباه⁽¹⁾. ويؤكد مونتسكيو وجود بديل عن القانون الأساس في النظام الاستبدادي، وهو الدين، وأنه بالفعل السلطة الوحيدة التي تقف فوق السلطة. وأن «الدين في الاستبدادية هو بحد ذاته استبدادي، إنه خوف مضاف إلى الخوف»⁽²⁾.

وطالما جرى استخدام التأويل السلطوي للنصوص الدينية في تبرير ذلك النمط من العلاقات بين السلطان ورعيته، «فكانت السلطة، عبر العصور، تحاول دائماً استخدام الدين لتسويغ التصرفات السلطانية تجاه المجتمع. قال الأمويون: إنهم من قدر الله، أو من أمر الله. وقال العباسيون: إنهم أقرباء الرسول، وسيحفظون بالتالي دين الرسول أكثر إن وصلوا للسلطة. وقال السلاجقة: إنهم ما حاولوا الوصول للسلطة إلا من أجل نصرة مذهب أهل الحق. وقال المماليك: إنهم ما جاؤوا للسلطة إلا ليردوا عبّاد الصليب والمغول عن بيت المقدس والحرمين»⁽³⁾.

إن رؤية العالم في الإلهيات الموروثة المبنية على مفاهيم العبودية تغذي التصوّر الرأسي للعالم، الذي يحوكم نسيج مقولات الاستبداد، ويكرس التسلط في المجتمع. فقد ورثنا تصوراً رأسياً للعالم، يتصوّر العلاقة بين الطرفين علاقة الأعلى بالأدنى. ولما كان الأعلى أكثر قيمة من الأدنى، وأعلى رتبة وشفراً، فعلى الأدنى طاعة الأعلى، وعلى الأعلى أمر الأدنى. الأعلى هو الأكثر علماً، إلهاماً وكسباً، والأدنى أقل علماً، ولا إلهام له، وتحصيله محدود بالمهنة والحرفة. الأعلى معصوم من الخطأ، على صواب مطلق، في حين أن الأدنى يخطئ، ويحتاج إلى الهداية والرشاد، الأعلى

(1) المصدر السابق، ص 29 - 31.

(2) لوي ألتوسير. مصدر سابق. ص 76.

(3) د. رضوان السيد. الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال العربي الإسلامي، بيروت، دار الكتاب العربي، 1997. ص 384.

مهمته النظر والتفكير والتخطيط والقرار، والأدنى مهمته العمل والتنفيذ والتحقيق والإجراء. الأعلى بالطبيعة والكسب، بالهبة والتعليم، بالاختيار الإلهي، الفوري أو التاريخي، والأدنى أيضاً فرضته الطبيعة، فكل ميسر لما خلق له. ومنذ خلقت الدنيا، الناس إمام ومأموم، أمر ومأمور، قائد ومقود. نموذجها علاقة الله بالعالم كما تصورها المتكلمون، وعلاقة النفس بالبدن، كما تصورها الفلاسفة⁽¹⁾.

إن العلاقات في هذا النوع من المجتمع هي علاقات عمودية وليست أفقية، بمعنى أن تصور العلاقة بين الله والإنسان دائماً يتخذ نمطاً عبودياً، يكون فيه الإنسان خائفاً ذليلاً، فيما يبدو الإله قهاراً جباراً متكبراً، لا تحضر في هذه العلاقة صورة الله الرحمن الرحيم، الذي كتب على نفسه الرحمة، ووسعت رحمته كل شيء، وسبقت رحمته غضبه، وإنما صورة السيد المتعالي، المتمرس في البطش والتنكيل والعقاب والعذاب. ويجد هذا النمط العمودي للعلاقة بين الإله والعبد مدلوله الاجتماعي في مختلف أشكال العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية في المجتمع، فالحاكم غير المحكوم، الحاكم يأمر بما يشاء، وليس للمحكوم إلا السمع والطاعة، من حق الحاكم أن يفعل ما يريد في رعيته، إرادته إرادة مطلقة لا يضبطها قانون أو تقيدها تشريعات، هو في القمة والرعية في القاعدة، لا يرتقي شخص إلى مقامه السامي، إلا حينما يفيض عليه بمننه وعطاياه، فيدنيه من قرب، ويمنحه من مكرماته. ذلك أن كافة رعاياه هم ممتلكاته يتصرف بهم بما يحلو له. أما العلاقة بين الأب والابن، والمعلم والتلميذ، والضابط والجندي، والتاجر والعامل، والإقطاعي والفلاح، والرجل والمرأة، فهي دائماً علاقة تبعية وخضوع، علاقة امتلاك، الأعلى يمتلك الأدنى، يدرّبه باستمرار على الانصياع والانقياد، ويتفنن في تربيته على الامثال، ويتوسل بمختلف الأساليب من أجل تدجينه على التنازل عن حريته.

التلقين ثقافة الاستبداد

في فضاء الاستبداد يسود أسلوب التلقين في التربية والتعليم، ويجري التعامل مع الطفل في الأسرة، وهكذا التلميذ في المدرسة، باعتباره وعاءً نملأه بمصفوفة نصوص وشعارات، ونحرص على أن يستظهر هذه النصوص ويحفظ تلك الشعارات، من دون أن يبذل أي مجهود عقلي بتدبر أو فهم مضمونها. حتى التربية تتحول إلى تدجين متواصل، والتعليم يتحول إلى تنميط وخلق نسخ متشابهة، والعلم هو الحفظ

(1) د. حسن حنفي. جذور التسلط وآفاق الحرية. القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2005، ص 13.

والتكرار. ويفضي أسلوب التلقين إلى ترويض المجتمع، فتتخذ العلاقات فيه شكلاً عمودياً، يمارس فيها الأعلى الاستبداد على من هو أدنى منه، ويغيب الشكل الأفقي للعلاقات الذي يُبنى على المساواة والحرية.

تختنق الحياة السياسية بالاستبداد، بنحو يصبح فيه الكل إما مستبداً يمارس الاستبداد، أو ضحية يقع عليه الاستبداد، ويصير الكل ممارساً للاستبداد على من هو أدنى منه، الزعيم السياسي على مرؤوسيه من وزراء وغيرهم، وهؤلاء يسقطون الاستبداد على من يليهم في مراتبهم الوظيفية، بنحو يُمسي التسلط نسيجاً متفشياً في كافة طبقات المجتمع ومؤسساته، فالتسلط تنتجه السلطة المستبدة، وتصوغ شخصية رعايا وأتباع مجردين من كل إرادة في الاختيار، إلا إرادة التسلط التي يسقطونها على من هم دونهم، كما أن هؤلاء الأفراد الذين أنتجتهم السلطة المستبدة يمدون هذه السلطة على الدوام بحياتها وكيانها، الذي يفتقر وجودها واستمرارها عليه. فلو لم تصنع السلطة هذا النمط من الرعايا لما تواصل بقاؤها، بمعنى أن الأتباع تشكل شخصياتهم في فضاء الاستبداد والتسلط، وهم أثر من آثار السلطة ونتيجة لها، مثلما هم المادة الأولى التي يشتق منها تسلط المستبد، وتتركس سطوته، ذلك أن السلطة تشكل بنية عامة شاملة، يتشبع بها المجتمع بأسره، ويعاد تكوينها باستمرار، في إطار المتغيرات السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية. وبحسب تعبير فوكو فإن «السلطة ليست في مكان واحد، إنها في الحارس الذي يراقب السجن بحرص شديد، في صاحب الفران الذي يبيع الخبز للسجن، ويشعر بالفرح لأن السجن موجود».

ويسري التسلط من الحياة السياسية إلى العائلة، فتتغلغل مفاهيمه في القيم الأبوية وعلاقات القربى، وبين الزوج وزوجته، وبين الأب وأبنائه، ويتفنن رب الأسرة في مهارات ترويض أفراد أسرته وإخضاعهم، حتى يمسخ شخصية الطفل، ويميت تدفق تعبيراته عن نفسه بتلقائية وعفوية، ويقضي على روح التساؤل الفطري، والنزوع النقدي في تفكيره، ويستأصل إمكانات الإبداع والابتكار في عقله، وتتواصل عملية الترويض والتلقين متوسلة بشتى الأساليب، وطالما تتوكل على العنف الجسدي، والعنف اللفظي، ومختلف ألوان العنف الرمزي، ويستحيل الناشئة إلى وعاء معبأ بمقولات الخضوع والاستسلام، ورفض كل ما له صلة بالحرية، وتبني أيديولوجيا الاستبداد المناهضة للحرية والتثقيف عليها والدفاع عنها.

تشيع في فضاء الاستبداد شبكة مفاهيم تنفي كل ما لا يتطابق معها، ويمثل نسخة مكررة عنها، وتشكل هذه الشبكة نظاماً ذهنياً، يتجلى في عقلية ونمط تفكير أحادي

اختزالي، كما تتكرّس في ظل الاستبداد بنية نفسية معوّقة، تستسيغ الخنوع والانسحاق، والنهرب من أي مسؤولية، إنها نفسية عبيد، أبرز سماتها الشعور بالدونية والحقارة، والتبعية وعدم الاستقلال في التفكير، والعجز عن اتخاذ أي رأي، وغياب المبادرة والموقف الشخصي، وتعيش نفسية العبيد حياة نياية مستعارة، وكأن صاحبها يمثل دوراً لشخص آخر في حياته، لا يعبر فيه عن شخصيته، ولا يمثل ملكاته وإمكاناته، وما أودعته الطبيعة البشرية فيه، وإنما يعيش على غرار ما يريده المستبد، وما جرى تدجينه عليه في الأسرة، ثم المدرسة والمجتمع. في الاستبداد يضمحلّ حضور الكرامة البشرية، وإذا ترسّخ شعور الإنسان بأنه بلا كرامة، وأنه شخصية تافهة، فإنه يعجز عن المساهمة بأي عملية بناء، أو الاضطلاع بمهمة مميزة في الحياة، كما ينطفئ كل ما يمكن أن يحلم به، وتذبل كل أمنية وأمل يستشرف من خلاله المستقبل، والإنسان كائن لا يمكنه العيش والمشاركة في صوغ العالم مالم يحلم بمستقبل أجمل، ويتطلّع إلى غد بديل، ترتسم فيه صورة مغايرة لواقعه الراهن. وكما يقول إيريك فروم: «لا شيء أكثر تأثيراً وفاعلية في سحق معنويات الفرد من إقناعه بأنه تافه ورديء».

يحرص الطاغية على تكريس ثقافة استبداد تكبل المجتمع، وتشل فاعليته، وتميت قدرات الخلق والإبداع لديه. وتتفشى هذه الثقافة في مقرّرات التربية والتعليم، ووسائل الإعلام، والخطاب السياسي، والهيكل الإدارية في المؤسسات، والآداب، والفنون، واللغة، وكافة الرموز والعلامات المستعملة في المجال التداولي. يبنى الاستبداد نظاماً سيمائياً خاصاً، ويعمل على الهيمنة على مجال المتخيل، ويشدّد على تحويل كل ذلك إلى بنية راسخة في وعي المجتمع ولا وعيه.

وتسود معظم كتب مرايا الأمراء أو نصائح الملوك والأحكام السلطانية، صورة مخيفة للسلطان. «السلطان عندهم - بل السلطة - أداة قهر، وقهر فقط. ولذلك كان رمزها الأسد والنمر والذئب، لما يتميزون به من قدرة على البطش، والإقدام غير المتردّد...»⁽¹⁾.

الاستبداد مسكون بالآخر

الخوف هو العلامة الفارقة لثقافة الاستبداد، الخوف من الحرية، الخوف من الفردية، الخوف من التفكير النقدي، الخوف من التفكير العقلاني، الخوف من الحداثة، الخوف من الاختلاف، الخوف من الخطأ، ذلك أن الاستبداد يبحث دائماً

(1) د. رضوان السيد. مصدر سابق، ص 159.

عن الإجماع الشعبي، ويخشى التمايزات والاختلاف والمغايرة، يكتب أمبيرتو إيكو: «في الثقافة الحديثة تطري التجمعات العلمية الاختلاف، وتعدّه طريقة لتطوير المعرفة، بالنسبة إلى الاستبداد، الاختلاف خيانة. الاستبداد ينمو ويبحث عن إجماع عن طريق استغلال مشاعر الناس، وتكريس خوفهم الطبيعي من الاختلاف».

الاستبداد مسكون بالآخر، الآخر هو مصدر الرعب الأبدي، حيثما كان آخر لا يهدأ ولا يقرّ له قرار، الآخر هو الشرّ، هو السرّ، هو الظلام والموت. لا تولد هوية، ولا تتشكّل خصوصية للأمة ما لم يكن هناك عدو، الوحيدون الذين باستطاعتهم أن يمدّوا الأمة بهويتها هم أعداؤها، من هنا يغدو التفسير التأمري هو الأسلوب الوحيد لفهم كافة الخطابات والحوادث والمواقف والقرارات الصادرة من الغير، ولا يقتصر هذا التفسير على ما يتبدّى من الأجانب خارج حدود البلد، وإنما يعمّم لكل ما يحدث في المجتمع المحلي، ويصنّف كل قول أو سلوك لا يروق للمستبد داخل البلد بأنه مؤامرة، لا سبيل للتهاون أو المهادنة حيالها، يظل المواطن محاصراً بتهمة المؤامرة، في يقظته ومنامه، وترتد تلك التهمة في نفسه إلى حساسية فائقة وحصار أبدي على الذات، حذراً من المس بشيء يعود للطاغية أو يرتبط به، مع أن كل شيء في الحياة الاجتماعية والفردية متصل ومرتبطة به عضوياً، عبر نسيج معقد، متوغّل في السياسة والإدارة، والتربية والتعليم، والإعلام، والاقتصاد، والثقافة، والأسرة.

إفقار الاستبداد للغة وغرامه بالصور والتمثيل

يهتم الاستبداد باللغة اهتماماً بالغاً، ويحرص على إفقارها، وتحويرها وتشويهها، ويغرقها بفائض معانٍ، ويمدها بقاموس مفردات، وعبارات، وجمل، وشعارات، تشوّه اللغة وتهشّم تراكيبها وصياغاتها وبنيتها. لغة الاستبداد تغذّي كراهية الآخر باستمرار، وتشير الأشمئزاز والفرع منه، وتعطل الوعي النقدي، وتسد أفق الرؤيا المتفائلة للكون والوجود، وتغرق الذهن بكوابيس مرعبة لأعداء مفتعلين، متربّصين به كل حين، ويعمّم مسخ اللغة وتشويهها إلى المقرّرات الدراسية، فإن «كل الكتب المدرسية للفاشية والنازية استخدمت طريقة في الإفقار اللغوي، وإفقار القدرة الابتدائية على بناء الجمل بطريقة صحيحة، هادفة من ذلك إلى تحديد أدوات التفكير المعقّد والانتقادي»، بحسب تعبير أمبيرتو إيكو.

البيئة الفقيرة لغوياً فقيرة عقلياً، خصوصية اللغة وثراؤها بقدر ما تقتل التفكير الساذج البسيط فإنها تحيي وتنمّي التفكير المركّب، ولا يمكن الوثوق بولادة أفكار تنفتح على ما يعاندها إلا حين تغتني اللغة بمعجم يرفدها باستمرار بألفاظ ومفردات، تنفتح

على فضاء عقلي يتسع باستمرار لاستيعاب وتمثّل كل ما هو جديد في العلوم والفنون والآداب، ويواكب حركة التطوّر والإبداع في مختلف مجالات المعرفة، ويساهم في رفدها على الدوام.

تطغى في قاموس الاستبداد ألقاب التعظيم، وعبارات التبجيل والتمجيد، وتتضخم الألقاب وتكبر، ولا تتوقّف عند حد، ولا تقتصر على كلمات خاصّة، وإنما تواصل زحفها فتبتلع أسماء الله وصفاته، ذلك أن المستبد يتطلّع دائماً إلى السماء، ويتوق إلى انتزاع مكانة الإله والاستئثار بها، لأنه باللغة المشبعة بأسماء الله يصطنع لنفسه عالماً يضاهي العالم الربوبي، ويوحى له عالمه اللغوي البديل بأنه ارتقى إلى مقام إلهي متسام، وتعاطم قناعاته كل يوم بأنه تجاوز حالته البشرية، وانخرط في مقام الإله المتعالي، الذي لن يصل إليه أحد سواه، ومن الطريف أن أحد الطغاة في عصرنا «صدام حسين» أسبغ على نفسه تسعة وتسعين اسماً، مثلما هي الأسماء الحسنى لله تعالى.

وإثر حرمان الفقهاء من السلطة السياسية، استعار بعض الفقهاء ألقاب الخلفاء والسلاطين، بعد إعادة صياغتها في أفق ديني، واستبدال شيء من كلماتها بألفاظ تشي بدلالات مقدّسة، فخلعوا على أنفسهم غطاء لغوياً لا هوئياً، يرقى بهم إلى مقامات ملكوتية عليا، تلحقهم بمراتب السلاطين، أو تتيح لهم تجاوزها، والعبور إلى مكانة لا يرتقي إليها إلا ملك مقرب أو نبي مرسل.

ويغرم الاستبداد بالصور والتماثيل، والنصب التذكارية، والموسيقى والغناء، والشعارات والملصقات الجدارية، وكافة الرموز الفنية، فيعمل على توظيفها ببراعة ودهاء، فلا تجد ساحة عامة، أو حديقة، أو شاطئاً يرتاده الناس، إلا وزحفت عليه تماثيل وصور الطاغية، وهي تحكي بقسوة صرامته، وبشاعته، وفتكه، وفاشيته الدموية، فتارة يتقلد سيفاً، وأخرى يحمل بندقية، وثالثة يتمنطق بمسدس، وربما يجمع بينها، مضافاً إلى أنه على الدوام يرتدي بدلة القتال، وتصطف على صدره مجموعة الإشارات والعلامات والشعارات، الدالة على التأهب للحرب، والقدرة على البطش بخصومه ومعارضيه.

إن المستبد ينشد حضوراً مستفزاً، يثير الفزع والرهبة باستمرار لدى الجماهير، ويطمح بأن تنوب عنه صورته وتماثيله في الأماكن الغائب عنها، فترسل باستمرار خطاباته ورسائله للشعب، كيما يتحسّس الناس وجوده الأبدي بينهم، ويستشعرون سطوته الجاثمة على أرواحهم، ولا ينفك الناس عن الخشية منه، هو معهم حيثما كانوا وأينما وجدوا، في النهار والليل، في محل العمل، والمنزل، في الشارع،

والسوق، والمقهى، في المتنزهات، والمتنجات، وأماكن الاستجمام. توحى صورته وتمثيله بتعدد حضوره وشهوده وإطلاعه على الجميع، لا تترك شخصاً من دون أن تداهمه وتهالجه، وتغرق ذهنه في ضجيج وصخب متواصل، يغيب وعيه، ويحيل نفسه إلى نفس معوّقة. أطياف المستبد وأشباهه لا تبرح مناسبة أو وقتاً من دون أن تطارد المواطن، وتزعجه بكوابيس لا تنتهي ولا تتوقف، فتشعره بأن الطاغية كما الإله لا يغيب عنه شيء، ولا يخفى عليه شيء، وكأنه بمثابة من يعلم السر وأخفى.

يترك المستبد كلّ شيء حطاماً بعد هلاكه، ويفشل أي نظام بديل - مهما كانت نزاهته وإخلاصه - في الانطلاق بعملية بناء جديدة؛ مالم يهتم بمعالجة التشوهات الحادة والرضوض العميقة في شخصية الفرد والمجتمع، وهو ما نراه ماثلاً في الأنظمة البديلة في العراق وبلدان ما يسمى «الربيع العربي». بل إن كل ما يجري من انهيار مريع في أشباه الدول في تلك البلدان، وما صار يمارسه النظام البديل من فوضى وفساد، إنما هو امتداد لتركة النظام الماضي، ولتلك البنية الراسخة للاستبداد؛ التي لا يتوالد منها سوى الفشل والفوضى والعجز المزمن، أي إن الأمطار السوداء اليوم إنما هي من غيوم استبداد الأمس.

يترك المستبد كلّ شيء حطاماً بعد هلاكه

بعد ربع قرن تقريباً من العيش في المنفى، عدت إلى وطني العراق أواخر حزيران 2003، فوجئت بحجم الخراب الذي أنهك بلدي، لم أعثر على العراق الذي ولدت ونشأت وأمضيت طفولتي وفتوتي ومراهقتي وبدايه شبابي فيه. كل شيء جميل اختفى، كل شيء مميز تلاشى، كل شيء مضى انطفأ، كل شيء منظم تبعثر، كل عميق تسطح، كل شيء عقلاني أمسى لا عقلانياً، كل شيء إنساني لم يعد إنسانياً. الفكر لم يعد فكراً، الشعر لم يعد شعراً، الأدب لم يعد أدباً، الفن لم يعد فناً، الثقافة لم تعد ثقافة، الاقتصاد لم يعد اقتصاداً، السياسة لم تعد سياسة. لكن ما أذهلني وأحزنني: أن التدين لم يعد تديناً؛ مكرساً بالإيمان، ومُلهماً لقيم المحبة والتراحم والجمال، والأخلاق لم تعد أخلاقاً، تنتج فضاءً سليماً للأمن والسلام في حياة البيت والمجتمع، يحمي الكرامة الشخصية، ويعزز مكانة الكائن البشري، ويؤطر العلاقات في العائلة بالسكينة والمودة، ويبني الأساس العادل للعيش المشترك في المجتمع. وقتئذ أدركت شيئاً من خطايا الاستبداد، والآثار التدميرية الفتاكة للأنظمة السلطوية الشمولية، وتخريبها لبنى الحياة الروحية والأخلاقية والعقلية. وكيف عمل صدام حسين على تشويه كل شيء في العراق وإفساده، من أجل أن يضمن ديمومة بقائه في السلطة.

لقد عمل صدام - كما هو كل طاغية مستبد - على إنتاج شبكة مفاهيم تنفي كل ما لا يتطابق معها، ويمثل نسخة مكررة عنها، وتشكل هذه الشبكة نظاماً ذهنياً، يتجلى في عقلية ونمط تفكير أحادي اختزالي، تركزت في ظلّه بنية نفسية معوّقة، تستسيغ الخنوع والانسحاق، والتهرب من أي مسؤولية.

لقد واصل اللاهوت التقليدي تأمين الرؤية للعالم الملائمة لإنتاج الاستبداد، وإعادة إنتاجه باستمرار. كما عمل الاستبداد أيضاً على صوغ قراءة للنص الديني والتراث والماضي، تنفّس فيها ثقافته ومفهوماته، وتشكل نسيجاً متشابكاً؛ تُشاد في سياقه الحياة الدينية للفرد والمجتمع، ولا يفلت من شباكه أحد، إلا بمشقة بالغة، ومن ينفلت منه يصبح عرضة للنفي والملاحقة والتشرد.

يصنع الاستبداد نمطه الخاص للتدين، ويصوغ نموذجاً يضمن بقاءه للحياة الدينية، وهو نموذج يمثل الضد للتدين والحياة الروحية والأخلاقية الصحية السليمة. تدين مسموح؛ يشبه كل شيء إلا التدين الحقيقي الأصيل. تدين مسموم يفتك بالحياة الروحية والأخلاقية للفرد والمجتمع، ويكون بيئة مكبوتة يتوالد فيها على الدوام التطرف والتعصب والإرهاب؛ بغطاء وقناع يخلع عليه شكلاً دينياً. تدين يفرّج من الاختلاف والتعددية، ويشدّد على نفي الآخر واستبعاده. تدين لا يعرف أي حق وحرية للإنسان ولا يكثرث باحترام كرامة الكائن البشري. تدين مسكون بطمس الذات وتفريغها من كينونتها الوجودية. تدين فقير؛ لا صلة له بوظيفة الدين العميقة في حياة الشخص البشري، ورسالة الدين في منح الحياة معنى، وإرواء الظمأ الأنطولوجي للمقدس.

اختزال الدين في الأيديولوجيا لاهوت التحرير عند علي شريعتي وحسن حنفي*

* ندوة الجمعية الفلسفية المصرية، مساء الأحد 16 يناير 2011. حضرها جمع من المثقفين والباحثين والأكاديميين، أدارها: أ. د. حسن حنفي، وناقش فيها (الرفاعي) عدداً من أعضاء الجمعية وأساتذة الفلسفة بكلية الآداب في جامعة القاهرة، بينهم «أ. د. علي مبروك، أ. د. أميرة حلمي مطر، وأ. د. يمني طريف الخولي، وأ. د. أحمد عبدالحليم عطية، وأ. د. السيد رزق الحजर، ود. أحمد الأنصاري، وأ. د. جوزيبي سكاتولين (إيطالي)، ود. محمد محق (أفغاني)».

لاهوت التحرير

«لاهوت التحرير» مصطلح تداوله الباحثون في الستينات من القرن الماضي، وإن كان مدلوله يواكب الأدیان في مختلف العصور، فالأديان تسعى إلى مناهضة الظلم والتسلط والاستبداد والطغيان، وعبر عن لاهوت التحرير في القرن العشرين جماعة من رجال الدين والكنائس في أمريكا اللاتينية، بعد أن حاولوا اكتشاف المضمون الاجتماعي الثوري للعقيدة، وتوظيفها في مقاومة الاستعمار، واعتمادها كمرجعية في النضال والتحرير. انخرط الراهب كاميو توريز ورهبان شباب آخرون في المقاومة الوطنية، بدوافع إيمانية، وفهم ديني للثورة، «فنشأ لاهوت التحرير كأيدولوجية ثورية تحررية شعبية للجماهير، تربط بين الدين والثورة، والإيمان والعدالة، والله والشعب، والعقائد والمطالب الاجتماعية، والوحي من ناحية والحرية والإخاء والمساواة من ناحية أخرى»⁽¹⁾. ومنذ القرن التاسع عشر كان الإسلام وميراثه منبع إلهام محوري استقت منه حركات المقاومة في بلادنا، واستلهم الثوار من فقه الجهاد مشروعية كفاحهم، ومن مفاهيم التضحية والشهادة وقودهم وشعاراتهم النضالية.

وفي السبعينات من القرن العشرين اهتمت مجموعة من المفكرين بصوغ رؤية للمقاومة، تتخطى الفقه، وتعمل على الاستناد إلى العقيدة كمنطلق للثورة، بتحليل المدلول الاجتماعي لأصول الدين، واستلهم الثورة من العقيدة. وأبرز ممثلي هذا الاتجاه الدكتور حسن حنفي، من مصر، من خلال كتابه: «من العقيدة إلى الثورة»، والدكتور علي شريعتي من إيران «ت 1977»، من خلال: «بناء الذات الثورية»

(1) حنفي، د. حسن. لاهوت التحرير بين علم العقائد والتحرير الاجتماعي. مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ع 15 «2006» ص 269 - 270.

بتحويل الدين إلى أيديولوجيا للثورة، والسيد محمد باقر الصدر من العراق(ت 1980)، عبر اكتشاف «المدلول الاجتماعي لأصول الدين»، والتعرّف على أثر العقيدة في مسار التاريخ البشري⁽¹⁾.

هنا سنقصر الحديث بإيجاز عن الملامح الأساسية لرؤية علي شريعتي وحسن حنفي لتحويل الدين الى أيديولوجيا واختزاله في لاهوت التحرير.

علي شريعتي: الدين أيديولوجيا الثورة (1945 - 1979):

كان انتهاء الحرب العالمية الثانية إيذاناً بتدشين محطة مهمة في مسار حركة التحديث في إيران، تنامت فيها فاعلية الأفكار والتيارات السياسية والاتجاهات الأيديولوجية المتنوعة، ونشطت الحلقات النقاشية، وتطوّر الحراك الثقافي، وانبعثت طائفة من التساؤلات اللاهوتية والرؤى الدينية التي تخطّت التفكير التقليدي. في هذه المرحلة واصل محمد رضا شاه جلوسه على العرش خلفاً لوالده (1941 - 1979)، حتى خروجه من إيران. لم يتحرّر محمد رضا من النهج الشمولي الاستبدادي، الذي اختطّه سلفه، ولم يتمكّن من تشييد نظام سياسي مرن ومنفتح، تتّسع فيه مساحة مشاركة المجتمع في السلطة، وبالرغم من الترقّيعات التحديثية الاقتصادية، خاصة مشروع الإصلاح الزراعي الذي أطلقه مطلع الستينات من القرن العشرين، غير أنه فشل في كسب ود النخبة، فضلاً عن الجماهير، التي كانت تُدين بالولاء والطاعة للمرجعيّات الدينية. اهتم الشاه بالتشير بأيديولوجيا قومية، تُبنى على مركزية إيرانية، تبشّر باسترداد الماضي السحيق للأخمينيين وغيرهم من الأقوام الأوائل، ممن أشادوا التمدن الإيراني، وبذل جهوداً واسعة من أجل إحياء الرموز والميثولوجيا الفهلوية العتيقة. واتسم نظامه بطابع استعلائي غارق بالمحاكاة الشكلية للغرب، وحالة نرجسية حادة منكفئة على ذاتها، واضطهاد وقمع جهاز الأمن «السافاك» المعارضين له، وخنق الأصوات الحرّة الجريئة في المجتمع، مضافاً إلى استبعاد محمد رضا لرئيس الوزراء محمد مصدّق، المعروف بتبنيّه للقضايا الوطنية. كل ذلك عمل على منع المواطنين من المشاركة السياسية، ولم يذكّ شعورهم بالحماسة لأي مبادرة من قبل السلطة، فانعزل النظام بالتدريج، واتسعت الهوة، بين النظام والمجتمع بمرور

(1) حنفي، د. حسن. لاهوت التحرير بين علم العقائد والتحرير الاجتماعي. مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ع 15 «2006» ص 269 - 270.

الزمن، وأفضت إلى أن يجد الشاه محمد رضا نفسه ونظامه غريبين في بلده، بعد طغيان الغضب الجماهيري، وتفجّر الثورة الإسلامية، واضطراره للخروج قبيل انتصارها⁽¹⁾. إنّ تعسّف رضا شاه ومن ثم خلفه ولده محمد رضا في فرض النموذج الشكلائي الغربي قسراً على المجتمع الإيراني، ولجؤه إلى العنف أحياناً في ذلك، كما في خلع زيّ رجال الدين، وإكراه النساء على عدم ارتداء الحجاب، كل ذلك في عصر الأب. تدابر الابن والأب مع الميراث الإسلامي لإيران، واصراً على استدعاء الذاكرة الغارقة في التاريخ، ومختلف المفاهيم والإشارات والرموز والعناصر المكوّنة لها، بغية القطع مع السياقات الإسلامية والماضي القريب للمجتمع الإيراني. نجم عن هذا السلوك تكريس الشعور بالانتماء إلى الإسلام، وكشف المكاسب الهائلة التي أنجزها الإيرانيون بعد اعتناقهم لهذه الديانة. وبموازاة ذلك انخرط بعض المثقّفين في دعوة لتأصيل «الهوية» و«الذاتية»، أو «العودة إلى الذات»، ونقد كافة صور التغريب في الحياة الإيرانية، وبلغ النقد حد الاتهام بالخيانة للمثقّفين المتأثرين بالغرب، المنادين بضرورة استعارة ثقافته ونمط تمدّنه. وظهرت في هذه الحقبة مجموعة من الحركات السياسية، تركز مرجعيتها على قراءة أيديولوجية نضالية للإسلام، وتستلهم مشروعية الاحتجاج والثورة على النظام القائم من العقيدة والشرعية. وأسرف بعض الحركات في تأويلها للنص فاخترته في لافتات وشعارات للتعبئة الجماهيرية والكفاح والمقاومة.

أسس الدكتور محمد نخشب (1923 - 1976)، وهو مثقف ومناضل اشتراكي إيراني، بمعية حسين راضي: «نهضة الموحّدين الاشتراكيين»⁽²⁾، وهم جماعة من الشباب المتديّنين ذوي نزعة اشتراكية، وانصب اهتمام نخشب وجماعته على الأبعاد الأخلاقية والإنسانية في الدين، وعمل على إنتاج قراءة إسقاطية للنص والماضي والتراث، فخلع عليه صورة اشتراكية، وكان يحسب الاشتراكية الإنسانية العملية تجسّدت في صدر الإسلام، أما الاشتراكية الأوروبية فهي اشتراكية خيالية. أنجز نخشب آثاراً عدة، منها: الإنسان المادي، صراع الكنيسة والمادية، ما هو الحزب؟ قاموس المصطلحات الاجتماعية، إيران على أعتاب تحوّل كبير،

(1) د. مهرزاد. المستشرقون الإيرانيون والغرب. ترجمة: حيدر نجف. مراجعة: د. عبدالجبار الرفاعي. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، 2007، ص 58 - 63.

(2) «نهضت خدابستان سوسياليست».

ونشرها في الأربعينات والخمسينات. وكان يقيم اجتماعاً أسبوعياً في منزله، يحضره الكثيرون من الشباب، الذين أصبحوا من الفاعلين الناشطين سياسياً وثقافياً واجتماعياً في ما بعد، منهم الدكتور إبراهيم يزدي «1931-2017»، وزير الخارجية في أول حكومة بعد الثورة. تعرّضت هذه الجماعة إلى انشقاقات عدة واندماجات بأحزاب ومجموعات أخرى، وارتبط بها بعض رجال الدين الشباب. لجأت نتيجة للصراعات الداخلية وضغوطات السلطة إلى تغيير اسمها إلى: «جمعية حرية الشعب الإيراني»⁽¹⁾، وأصدرت نشرة تحت عنوان: «الشعب الإيراني»⁽²⁾، وأسس كاظم سامي وعلي شريعتي في مشهد فرعاً للجمعية. دافعت عن محمد مصدق ومواقفه الوطنية، وانضمت إلى «نهضة المقاومة الوطنية»⁽³⁾ بعد الانقلاب عليه، واستبدلت اسمها إلى «حزب شعب إيران»⁽⁴⁾ بقيادة نخشب الذي سجن، ثم سافر إلى الولايات المتحدة، وعمل هناك في الأمم المتحدة، وأصبح رئيساً لفرع «نهضة الحرية»⁽⁵⁾ في أمريكا، وظل يدافع عن أفكاره الدينية. توفى في الولايات المتحدة عام 1976م.

تأثر بأفكار نخشب ومنحاه الاشتراكي في تأويل الإسلام علي شريعتي (1923 - 1977) في بداية حياته، فترجم كتاب «أبو ذر الغفاري لعبد الحميد جودة السحار»، تحت عنوان «أبو ذر الموحد الاشتراكي»⁽⁶⁾. كان شريعتي من أبرز دعاة القراءة الأيديولوجية النضالية للإسلام، ذلك انه عاش في عصر طغى فيه صوت مقاومة الاستعمار، والثورة على الأنظمة التابعة له، وتسابق المثقفون لتأييد ومساندة الانتفاضات والحركات الثورية، ومنذ بداية حياته أغواه بريق الشعارات، وشغف بفعل الاحتجاج والاعتراض، فتضامن مع استغاثات الكادحين، ولوعة المحرومين، وأنين المعذّبين. وانصب اهتمامه وتمحورت جهوده على تأويل النص والتراث الشيعي تأويلاً ثورويّاً، وملاحقة والتقاط مواقف المعارضين والثوار في التاريخ الإسلامي، وتمجيد ذكراهم، والإشادة بشعاراتهم، واعتبارهم الممثلين الحقيقيين

(1) «جمعية آزادی مردم ایران».

(2) «مردم ایران».

(3) «نهضت مقاومت ملي».

(4) «حزب مردم ایران».

(5) «نهضت آزادی».

(6) «أبو ذر، خدابرست سوسیالیست».

للدين والإنسان في الإسلام، والتهكم على سواهم، أو الانتقاص من نتاجاتهم، مهما كان عطاؤهم. فمثلاً يكرر أن مكانة أبي ذر الغفاري أهم، وأثره أعظم في تاريخ الإسلام من الفيلسوف ابن سينا⁽¹⁾.

يكتفي شريعتي بقراءة سريعة وانطباعات عاجلة لمعطيات المعرفة الحديثة، يتوقف فيها عند السطح في دراسته ومطالعاته للفكر الغربي، ولم يشأ اكتشاف البنية العميقة لهذا الفكر، وأسس الفلسفية، وآفاقه ومدياته الواسعة، ومجالاته المتنوعة، والتباساته وتناقضاته وثغراته، واكتفى بفهم مبسط، وتعاطٍ شعارتي أحياناً مع المقولات والمفاهيم والأنساق المتشابكة للفكر الحديث. مضافاً إلى ضعف تكوين شريعتي في الدين ومعارفه ومختلف علوم التراث العقلية والنقلية. وهو ما تحكيه آثاره الكثيرة عندما يطالعها الخبير المتخصص، التي هي في معظمها محاضراته نفسها، مع تحرير سريع، من دون أن يتحوّل فيها الشفوي إلى مكتوب. وبحسب رأي داريوش شايجان، فإن «شريعتي يكتب لنا وصفات طبية، ويعطينا إياها قبل تشخيص المرض»⁽²⁾.

لكن شريعتي تميّز ببراعة في إثارة وتعبئة الوجدان الشعبي من خلال محاضراته الجريئة في حسينية «إرشاد» في طهران، بنحو كان يهيمن على مشاعر المستمعين، ويغرقهم في أحلام رومانسية، ويصوغ لهم يوتوبيا دنيوية فاتنة، ينسجها من عناصر ومفردات وأفكار موروثية وحديثة متنافرة، تخفق لها الأفتدة، وتشغف بها الأذهان. يعزز قبولها الإيقاع الخاص لنبرات حديثه، وطبقاته الصوتية الحزينة، المشبعة بالشغف لدنيا ودولة القسط والعدل والحرية، والمباشرة في تعبيرها عن الاستغاثة واللوعة والشجى والتراجيديا، والشجاعة في عدم التردد في اقتحام الممنوع، والمجازفة في عبور محرّمات السلطة والمجتمع والمؤسسة الدينية.

تلاحم في شخصية شريعتي المثقف والداعية والمناضل، وذابت الحدود في وجدانه بين النموذجين، بل أمسى الوجه الحقيقي للمثقف في وعيه هو الداعية، وتحوّلت الثقافة إلى أيديولوجيا، وظل أبرز مشاغله «أدلجة الدين والمجتمع». يقول شريعتي: «سألني أحد رفاق الدرب: ما هو برأيك أهم حدث وأسمى إنجاز استطعنا

(1) شريعتي، د. علي. مجموعه آثار. طهران، ج 7، ص 134.

(2) شايجان، داريوش. «هنوز اسطوره اي فكر ميكنيم». حوار مع صحيفة «شرق». الصادرة في طهران في 5/5/2012..

تحقيقه خلال السنوات الماضية؟ فأجبت: بجملة واحدة، وهي: تحويل الإسلام من ثقافة إلى أيديولوجيا⁽¹⁾.

ما الذي يقصده بالأيديولوجيا؟ وهل يستطيع أن يحتفظ بموقفه المعرفي كباحث ومثقف، في الوقت نفسه الذي يوسّع دائرة الأيديولوجيا، لتشمل الدين والثقافة والمجتمع؟ قبل الإشارة إلى ذلك نقتبس نصّاً مطوّلاً من آثاره، يضيء هذا المفهوم، ويحدّد ملامحه كما يفسّره هو. يكتب شريعتي: (الأيديولوجيا عبارة عن عقيدة ومعرفة عقيدة. وهي بالمعنى الاصطلاحي رؤية ووعي خاصان يتوفّر عليهما الإنسان في ما يتّصل بنفسه، ومكانته الطبقية، ومنزلته الاجتماعية، وواقعه الوطني، وقدره العالمي والتاريخي، وفئته الاجتماعية التي ينتمي إليها. وهي المسوّغة لهذه الأمور، والتي ترسم له مسؤولياته، وحلوله، وتوجّهاته، ومواقفه، ومبادئه، وأحكامه، وتدفعه بالتالي إلى الإيمان بأخلاق وسلوك ومنظومة قيم خاصّة، فعلى أساس رؤيتك الكونية، وابتناءً على نمط «علم الاجتماع» و«علم الإنسان» و«فلسفة التاريخ» الذي تحمله، يمكن تحديد ما هي عقيدتك في الحياة، وفي علاقتك بنفسك، وبالأخرين، وبالعالم؟ كيف ينبغي العيش، وما الذي يجب فعله؟ أي مجتمع يتعيّن بناؤه، وكيف يتوجّب تغيير نظام اجتماعي بشكل نموذجي، وما هي مسؤولية كل فرد حيال المجموع؟ وما هي صراعاته، وأواصره، وأشواقه، ومثله العليا، وحاجاته، ومركزاته العقيدية، وقيمه الإيجابية والسلبية، وسلوكه الاجتماعي، ومعايير الخير والشر لديه، وبالتالي ما هي طبيعة الإنسان وهويته الاجتماعية؟ وعلى هذا فالأيديولوجيا هي عقيدة تحدّد الاتجاه الاجتماعي والوطني والطبقي للإنسان، وتفسّر نظامه القيمي والاجتماعي، وشكل الحياة، والوضع المثالي للفرد والمجتمع، والحياة الإنسانية بكل أبعادها، وتجيّب عن الأسئلة: «كيف تكون؟»، و«ماذا تفعل؟»، و«ماذا ينبغي فعله»، و«كيف يجب أن نكون؟»⁽²⁾. ما هي حدود الأيديولوجيا؟ وما هي علاقتها بالعلوم والمعرفة التقنية؟ يجيب شريعتي: (الأيديولوجيا تهدّي للإنسان ما تمنحه له الإمكانيات التقنية تماماً. ما التقنية إلا مجموعة الجهود الإنسانية الرامية إلى توظيف الطبيعة لتحطيم هيمنتها وجبرها، وفرض احتياجاتنا عليها. الأيديولوجيا تقنية يستعين الإنسان بها

(1) جعفریان، رسول. جریان ها و سازمان های مذهبی - سیاسی ایران «از روی کار آمدن محمد رضا شاه تا بیروزی انقلاب اسلامی»، قم، ط6، 1385ش. ص 75 - 81.

(2) شریعتی، د. علی. مجموعه آثار. ج 16، ص 51 - 52.

وبالمعرفة لتوظيف التاريخ والمجتمع بحسب ما يشاء⁽¹⁾. ويتداخل مفهوم التقنية والأيدولوجيا لديه، بنحو تصبح (التقنية عبارة عن فرض إرادة الإنسان على قوانين الطبيعة، أو هي استخدام العلم من قبل الإرادة الإنسانية الواعية، للوصول إلى مبتغاه. العلم هو مسعى إنساني لفهم الطبيعة واكتشاف ما فيها، والتقنية هي سعيه لتطوير الطبيعة واستخدامها، واصطناع ما ليس فيها. وفقاً لهذا التعريف تكون الأيدولوجيا بالمعنى الأخص للكلمة، تقنية بالمعنى الأعم للكلمة⁽²⁾. ويبدو أن الهموم النضالية لشريعتي، ومحاولاته الواسعة لأنسنة الدين، والتشديد على المضامين الاجتماعية للإسلام، هي الباعث لمسعاه في تحويل الإسلام «من ثقافة إلى أيدولوجيا». وربما تأثر شريعتي بأطروحات جماعة لاهوت التحرير، ودعواتهم لتحويل الدين إلى أيدولوجيا لمناهضة الاستعمار، وتحرير الأرض، وتنمية المجتمع، بعيداً عن مشاغل الفكر الديني التقليدي.

إن هيمنة الأيدولوجيا على وعي الباحث والمثقف، تحول بينه وبين الوصول إلى نتائج علمية، أكثر موضوعية وحياداً في تفكيره وبحثه. ذلك أن الأيدولوجيا تقود أي عملية تفكير وتوجهها الوجهة التي تنشدها، وتضاعف التحيزات والمسلمات اللامسلمة في ذهن الباحث، وتسوقه دائماً إلى مواقف ونتائج محدّدة سلفاً، باعتبار الوعي الأيدولوجي يسعى إلى تغيير العالم لا تفسيره. بحسب شريعتي تتحوّل الأيدولوجيا إلى أداة «يستعين الإنسان بها وبالمعرفة لتوظيف التاريخ والمجتمع بحسب ما يشاء». وينشغل انصار الأيدولوجيا في سكب المجتمع في قوالبها ورؤيتها الخاصة، ولذلك يندّدون بالتعددية، ويكرهون الناس على تفسير رسمي للمعتقدات الدينية والاجتماعية والسياسية، ويخنقون الأسئلة الكبرى، ويعملون على ترسيخ الجزمية واليقين، وأخيراً بناء نظام للتفكير مغلق.

ومع ذلك نعثر في كتابات شريعتي، الذي أعلن عن مطمحه في الانتقال بالإسلام «من ثقافة إلى أيدولوجيا»، على نزعة تفكير حرة وناقدة، ترفض المجتمع المغلق، وتدعو إلى إصلاح عملية التفكير، والانفتاح على مختلف الأديان والثقافات. وتحكي آثاره ذائقة فنان، وروح شاعر، وحاسة ناقد، ونزعة متمرّد. ومثل هذه السمات في الشخصية يتعذّر على الأيدولوجيا الانسجام والتوافق معها. والمفروض أن مثقفاً

(1) المصدر السابق. ج 16، ص 62.

(2) المصدر السابق. ج 4، ص 383.

كشريعتي يدرك مثل هذا التهافت، ويعي الالتباس بين الشخصية الأيديولوجية للداعية، وشخصية المثقف، والشاعر، والفنان، والناقد، لكن موقفه ظل ملتبساً بين شفافية الفنان الرومانسي، وبين أحلام وتطلّعات المناضل⁽¹⁾، فتاه في تناقضات ومفاهيم غائمة، صاغها بقوالب شعارات ثورية، هي تعبير شعبي عن أحلام مجتمع غارق بالوعود الخلاصية.

وتورّط شريعتي بتفسير ماركسي لبعض الآيات، فأسقط المادية التاريخية على القصص القرآني، وحاول أن يقدّم أحياناً تأويلاً وجودياً ملتبساً للإسلام، فمثلاً صاغ تحليلاً يبتني على الصراع الطبقي في قصة ابني آدم بين هابيل وقايل، فاعتبر «قايل ممثلاً للنظام الزراعي والملكية الخاصة والفردية، بينما هابيل يمثل العصر الرعوي والاشتراكية الأولية قبل الملكية»⁽²⁾. وهكذا فسّر الكثيرون من الصراعات الاعتقادية والثقافية والسياسية والاجتماعية تفسيراً طبقياً ماركسياً، فهو يرى أن «الثورة الحتمية المستقبلية تعتمد على التناقض الديالكتيكي، الذي بدأ بالمعركة بين هابيل وقايل، وهي تجري على الدوام في كافة المجتمعات بين النظام الحاكم والمحكوم، وانتصار العدالة والقسط والحقيقة هو المصير الحتمي للتاريخ». وخلص إلى أن كافة العقائد و«الأديان الحاكمة في التاريخ، إنما هي دائماً وبلا استثناء تمثل الطبقة الحاكمة»⁽³⁾. وتحيل الظواهر الاجتماعية لدى شريعتي إلى مفاهيم عقائدية، فالوحدة الاجتماعية والسياسية، والشرك والصراع الاجتماعي والسياسي، يعبران عن التوحيد والشرك الاعتقادي «والوحدة الحقيقية بين الجماعات والطبقات، هي تعبير عن التوحيد». وهكذا «الشرك الاجتماعي إنما هو انعكاس للشرك الإلهي»⁽⁴⁾.

استلهم شريعتي القواعد الأساسية للماركسية، وأقام عليها بناءً إسلامياً. أولياته ماركسية، يصعب العثور لديه على رؤية إسلامية عميقة. متى وأين كان للإسلام بناء تحتي وبناء علوي؟ بل أين نجد في الإسلام مفهوماً للتاريخ بالنحو الذي تكلم عنه؟

(1) شريعتي، د. علي. مصدر سابق. ج 11، ص 136.

(2) المصدر السابق. ج 14، ص 319.

(3) بروجدي، د. مهرزاد. مصدر سابق. ص 171 - 172.

(4) الرفاعي، د. عبد الجبار. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد. بيروت - مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، ط 2، 2008، ص 271 - 274.

إن من العسير مزج كل هذه المفاهيم مع بعضها في مركب متجانس⁽¹⁾. شريعتي يملك أجوبة جاهزة لكل الأسئلة. إنه يضرب لنا المثل الصارخ عن رؤية ضيقة. وكل شيء يمكن أن يُفسّر عنده بنى تحتية وفوقية، برؤية ثنائية للتاريخ، وبشلال من التماهيات المسلسلة. إن فكر شريعتي خليط من الجذرين، اللذين يتقياً أحدهما الآخر. يعتقد داريوش شايفان بأن شريعتي: «لئن خلط هيغل المجرد من كل الجهاز المفهومي لمنظومة العقل وظهورية الروح، مع ماركس مجرد من النظرية، من الفعل على إطلاقه Praxis»، مع إسلام مبتور من قطبيه، المبدأ «Origine» والمُعاد «Retour»، فإننا نحصل على حساء دسم، تبدو فيه جميع العناصر المجمعة، منزوعة ومجردة من كل مضمونها الوجودي، نظراً لأنها فصلت عن القاعدة التي تكوّنها وتسوغ علة وجودها، إن فكراً كهذا لا يمكنه أن يكون سوى فكر بلا موضوع، وبالتالي، فكر بلا مكان⁽²⁾. إن شريعتي لم يستوعب المضمون الفلسفي لـ«ديالكتيك» هيغل، وهكذا لم يتوغّل في اكتشاف البنية المفهومية لفكر ماركس، ولم تسعفه رؤياه أن يتخطّى مقولاته الاقتصادية والاجتماعية. كان شريعتي يستعيد معظم المقولات الماركسية، ويعطيها معاني جديدة، «يقولها وفق البنى التي ينكرها. فالفكرة القائلة إن الرؤية التوحيدية (الإسلامية) للعالم تتحقّق عبر الإنسان والتاريخ والمجتمع في الأيديولوجيا الإسلامية، لتفضي إلى المجتمع المثالي، هي نوع من هيغلية مشوّهة، مفصولة عن نظام العقل، وعن كل الجهاز المفهومي للجدل. ومثلما اختزل شريعتي (الروح المطلق) إلى مفهوم توحيدي غائم، فقد ردّ أيضاً كل الماركسية إلى المقولات الاجتماعية والاقتصادية، من دون أي اعتبار للمعنى الفلسفي للبراكسيس. إن هذه الماركسية الغائمة المتفشية في فكره تتكشف في استعماله، كيفما اتفق، مصطلحات البنية التحتية والبنية الفوقية والحتمية التاريخية (المسمّاة أيضاً «علمية») والعلاقات الجدليّة والمشاعية البدائية... إلخ. وباختصار، كل الرطانة توجد هنا. بحيث إن شريعتي يلتهم الماركسية في الوقت الذي يدّعي مناهضتها. إن إسلام شريعتي المؤدلج - مهما تكن دوافعه الدينية والعاطفية - يشف عن مقولات اجتماعية -

(1) شايفان، داريوش. «دين ودین پژوهی در روزگار ما در گفت وگو با دکتر داریوش شايفان». مجلة هفت آسمان، ع 5 «ربيع 2000».

(2) شايفان، داريوش. النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا. بيروت - دار الساقى، 1991، ص 71.

اقتصادية مسطحة... أنه وهو يخفض البعد المقدس للإسلام إلى مستوى التاريخ، يعلمنه وينهكه من الدفق المتواصل للصيرورة التاريخية»⁽¹⁾.

حذر شريعتي من المثقف الانهزامي المنقطع عن جذوره، المقتلع من عالمه، وذهب إلى أن المثقف المستنير، هو من يعمل على تغيير الواقع، وتوعية المجتمع بذاته الحضارية وميراثه. وشبه المستنيرين بالأنبياء، باعتبار طبيعة المهمة العظمى والمسؤولية الاستثنائية المناطة بهم، والتي تتركز حول إيقاظ شعور الناس بذاتهم. ووفق يدين المثقفين المسلمين المعجبين بنماذج التنمية الغربية، ويصفهم بالاغتراب عن الذات، وخسران الهوية، وزعم أن ما بعد القومية، والنزعة الإنسانية العالمية، أكاذيب كبرى، ينشد من خلالها الغرب محو الهوية الثقافية للشرق.

تأثر شريعتي بمناخات المقاومة والعودة إلى الذات، وسط المثقفين والطلاب المبتعثين في باريس من العالم الثالث، وأعجب بخطاب «المعذبين في الأرض»، لفرانز فانون، وسعى إلى محاكاته في كتابه «العودة إلى الذات». لكنه تجاوز خطاب فانون الذي تمحور حول الخصوصيات العرقية والسياقات التاريخية والثقافية للعالم الثالث، وأكد على تكريس الجذور الإسلامية. يكتب شريعتي: «حينما نتحدث عن العودة إلى جذورنا، نتحدث في الواقع عن العودة إلى جذورنا الثقافية... إن العودة لا تعني إعادة اكتشاف إيران ما قبل الإسلام، وإنما تعني العودة إلى جذورنا الإسلامية»⁽²⁾. وتتكرر في آثار شريعتي مفهومات الأصالة، والهوية الحضارية، والذاتية، حتى إنه خصص للـ«العودة إلى الذات» أحد أهم كتبه، وعالجها في موارد مختلفة من أعماله. وطغت في هذه المرحلة فكرة الذاتية والسياقات الاجتماعية والثقافية والدينية للاجتماع الإيراني في خطابه وآثاره.

حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة

يمكن القول إن مشروع التراث والتجديد للدكتور حسن حنفي من أكثر الكتابات الفكرية بالعربية شعارات ووعداً، وأضعفها إبداعاً وبناءً وتركيباً منطقياً. إنها محاولة تتكلم كثيراً عن إعادة بناء العلوم الإسلامية من دون أن تعيد بناء أي علم منها.

(1) شايعان، داريو ش. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. ترجمة وتقديم: د. محمد الرحموني. مراجعة: د. مروان الداية. بيروت - المؤسسة العربية للتحديث الفكري ودار الساقى، ط1، 2004، ص272 - 273.

(2) شريعتي، د. علي. مصدر سابق. ج11، ص135.

حسن حنفي مسكون بالكم والتكديس، وليس من المبالغة أن يصنّف بوصفه يمثل الحلقة الأخيرة لنمط من الموسوعيين المسكونين بتصنيف موسوعات كبيرة، ممن انبسط آثارهم على مختلف حقول المعارف المتداولة في عصورهم. إنه من أغزر المفكرين العرب المعاصرين إنتاجاً، لكنه من أشدهم تهاقفاً والتباساً في التعبير عن وعوده. إنه يكتب في التراث والحداثة، والإسلام والعصر، والمعقول والمنقول، والماضي والحاضر، والفكر الغربي، والاجتماع والاقتصاد والسياسة. لكنه يكرّر نفسه على الدوام، وتحشد كتاباته المتواصلة بمواقف متضادة، وآراء متهاقفة، ومعالجات مبتذلة للقضية ذاتها، بنحو تكذب آراؤه بعضها بعضاً.

يعطي حنفي لمشروعه عنواناً عاماً، هو «التراث والتجديد»، ويقسمه إلى أقسام ثلاثة: الأول يحدد: «موقفنا من التراث القديم»، ويشمل ثمانية أجزاء، كل جزء منها يختص، كما يقول، بإعادة بناء أحد العلوم الموروثة، فالجزء الأول مثلاً، الذي هو محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، يعطيه عنواناً بديلاً لعلم الكلام أو أصول الدين أو العقائد أو الفقه الأكبر، بحسب تسمياته الموروثة، فيعبر عنه «من العقيدة إلى الثورة». ويلخص ما يهدف إليه من ذلك بقوله: «هو العلم الذي يمكن بواسطته سدّ النقص النظري في واقعنا المعاصر، والذي يمكنه أن يمدّنا بأيديولوجية عصرية، تشتمل على لاهوت الثورة، ولاهوت الأرض، ولاهوت التحرر، ولاهوت التنمية، ولاهوت التقدم»⁽¹⁾. ومنذ ثلاثة عقود يتواصل صدور أجزاء هذا القسم، فقد اطلعت على صدور خمسة أجزاء من القسم الأول، منها: «من العقيدة إلى الثورة»، في خمسة مجلدات؛ و«من النقل إلى العقل»، في تسعة أجزاء... إلخ. وهو في كل ذلك يكدّس مستخلصات مبتسرة للكتب المؤلفة في علم الكلام وأصول الدين والعقيدة والمعقول، ويعطيها عناوين بديلة، تشي هذه العناوين غالباً بما هو أرضي ونهضوي ونضالي، وتفرغها من مضمونها الميتافيزيقي، لكنها مجرد عملية شكلية لا تتخطى العناوين إلى عمل حفريات عميقة في البنية التحتية وتفكيك عناصرها، وإعادة تركيبها بشكل يستجيب لما تنشده وعوده التي حكاها في خطة عمله.

والقسم الثاني من مشروع التراث والتجديد يحدّد «موقفنا من التراث الغربي»، ويشمل خمسة أجزاء، كل جزء يختص بفترة للحضارة الغربية. وقد أصدر حنفي:

(1) حنفي، د. حسن. التراث والتجديد. بيروت - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط5، 2002، ص 177.

«مقدمة في علم الاستغراب» قبل عقدين تقريباً تمهيداً وإيجازاً لـ «موقفنا من التراث الغربي». أما القسم الثالث فيصوغ «نظرية التفسير» ويشمل ثلاثة أجزاء، طبقاً لوضع الوحي في التاريخ. وصدر قبل سنوات في مجلدين، تناول فيهما «ظاهريات التفسير»، و«تفسير الظاهريات». وهما إعادة تدوين وترجمة لإطروحته للدكتوراه في السوربون بالفرنسية، قبل خمسة وأربعين عاماً.

ما يهمنا الحديث عنه هو منجزه في الجزء الأول من القسم الأول «من العقيدة إلى الثورة»، الذي يتمحور حول «لاهوت التحرير»، والذي يسرد فيه رؤيته لإعادة بناء علم الكلام. ولا أظن أن حديثي عن الصديق حسن حنفي يضيف شيئاً، لأنه معروف لدى المهتمين. غير أنني سأشير إلى علاقتي بحنفي: متى بدأت، كيف تطورت، ومآلاتها في الاجتماع الشيعي، والتفكير الديني في إيران. عساني أُشير إلى راهن العلاقة الثقافية بين جناحي العالم الإسلامي، وطبيعة حضور فكر حنفي في الجناح الآخر.

في عام 1982 التقيت للمرة الأولى بحنفي على صفحات جريدة الوطن الكويتية، في سلسلة مقالات نشرها عن «الأصولية الإسلامية» بمناسبة محاكمة المتهمين باغتيال الرئيس المصري أنور السادات. لفت نظري تدفق السرد في كتابته، وحساسية المفردة اللغوية المستعملة في عباراته، وحماسة الجمل وشعلتها، كنت اتفاعل مع نصّه، وكأني أحضر دراما حيّة، بل أحياناً أكتوي بلهيب شعاراته، أعاد لي حالة الاحتراق التي أوقعتني فيها مطالعتي لكتاب: «معالم في الطريق» قبل هذا التاريخ بعشر سنوات، عندما اضطربت وأجهشت بالبكاء مرات عدة، شوقاً وفرقاً على «جيل قرآني فريد»، الذي صاغته مخيلة سيد قطب، كنت مع «معالم في الطريق» كمن يتلع جمرأ. لكن مع حسن حنفي كان الموقف أقل حماسة، إذ يتسرّب خطابه للعقل أيضاً، ولا يقتصر على المشاعر والأحاسيس والعواطف، مثلما تفعل نصوص سيد قطب، التي هي بمثابة أناشيد للفداء والاستشهاد. أخرجني حسن حنفي من حالة اليقين إلى التساؤل، وحرّمني من سجن «معالم في الطريق»، لكنني دخلت معه سجنًا جديداً، هو سجن «الأيديولوجيا»، كما أدركت في ما بعد، لكنني لن أنسى أثر حسن حنفي في إيقاظي من الاستغراق في أحلام رومانسية، حين فتح لي نافذة على العصر، وشدّني بقوة إلى الحاضر، فحرّمني من شيء من لوعة الاشتياق للماضي، والمكوث في كهوفه، واستعارة مفاهيم السلف وأحكامهم ومعاييرهم في كل ما يواجهني في

حياتي، ذلك أن نصوص حنفي شديدة التأثير على الشباب، تراها لأول وهلة كأنها نسيج ينهل من منابع متنوعة، تحيل إلى الموروث بحقوله الواسعة، والفلسفة والفكر الحديث بمذاهبه وتياراته واتجاهاته المختلفة. لا تفتقر إلى مراجعة جريئة للماضي والحاضر، مسكونة بالواقع ورهاناته. لا تكف عن مساءلة الماضي، ونقد التراث، والتوغل في مساراته، وربط الفكر بحياة الناس ومتطلباتهم وشجونهم وهمومهم، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية. كتاباته هاجسها تغيير الواقع، لا تتعطل في تفسيره، كما هي الآثار الغارقة في الجدل والتفكير المجرد. تنحاز للحرية، والعدالة، وتعلن عن أنها صوت المهمشين والمحرومين، وكل أولئك المعذّبين في الأرض الذين يتجرعون العلقم. يرى في الدين رسالة نهوض وانعتاق ومقاومة، يستدعي ميراث الثوار في تاريخ الإسلام ويمجّده، ويرى فيه النهج المضيء في الإسلام. لا يكثرث بالوظيفة المحورية للدين في إثراء الحياة الروحية والأخلاقية، ولا يشير إلى أبعاده الميتافيزيقية، بل يحيل كل ما هو سماوي إلى أرضي، ويفسّر ما هو ميتافيزيقي بالديني، ويظن كل ما هو أنطولوجي في الدين أيديولوجي، وكل ما هو فردي مجتمعي. لا يرى في الدين تجربة تتحقق فيها الذات بطور وجودي تتسامى فيه، لذلك لا يحضر الله والغيب في فهمه للدين إلا بوصفه يرمز للإنسان ونضاله في عالمه الأرضي.

طفقت أفشّ عن حسن حنفي وألاحق كتاباته في الدوريات، وما صدر له من مؤلفات وترجمات وتحقيقات، كنت أقرأ باستمتاع ما يقع تحت يدي من آثاره، وأعرف به بين زملائي في الحوزة العلمية، أفاعل معه، أتوهج عاطفياً، وربما أسكر عقلياً، مثلما سكرت من قبل بالتهام أدبيات سيد قطب. بدأت أبحث عن أسلوب للتواصل معه، وقتئذ لم يكن هناك شبكة أنترنت تتيح لنا العثور على أصدقائنا ومن نود أن نتواصل معهم، كما هو الفيس بوك اليوم وغيره. اكتشفت أنه يعمل استاذاً في قسم الفلسفة بكلية الآداب في جامعة القاهرة، حاولت أن أجرب حظي في إرسال رسالة من «قم» - حيث كنت مقيماً هناك، ومشغولاً في الدراسة في الحوزة، مشرداً من بلدي - على عنوان جامعة القاهرة، ونسيت الرسالة بعد عدة أشهر، غير أنني فوجئت بوصول رزمة صغيرة عليها طابع مصر، لفت نظري إلى أن المرسل هو الدكتور حسن حنفي، ففتحتها لحظة استلامها، وجدتها تحتوي: العدد الأول من مجلة اليسار الإسلامي، وكتابي الإمام الخميني: «الحكومة الإسلامية، والجهاد الأكبر»، كل واحد منهما يشتمل على مقدمة موسّعة لحنفي، بطبعة مصرية. انصرفت

لقراءة اليسار الإسلامي، كل شيء فيها مختلف، اسم المجلة، تبدى لي بمثابة تركيب بين متضادين «يسار، وإسلام»، كلمة التحرير الشاملة تحت عنوان: «ماذا يعني اليسار الإسلامي؟»، فوجدتها تحتوي على سلة مفاهيم ملتقطة من التراث، يجمعها الاشتراك في العقلانية والحرية والعدالة والثورة، وإن كانت تختلف في مرجعياتها وربما تمتزج فيها مقولات تخلط بين الخوارج والشيعة والمعتزلة والأشاعرة، فقد اشتملت على إشارات لعقلانية المعتزلة، وعدل المعتزلة والشيعة، والثورات في تاريخ الإسلام، ومعارضة الخوارج، وصولاً إلى معارضة الصحابي أبي ذر. تجلّت هذه العناصر كمصفوفة يؤر تبدو مضيئة وإن كانت متضادة. لم يسלט الضوء في مقدمة حسن حنفي المسهبة لمجلته اليسار الإسلامي على ما واكب الفتوحات من مظالم، وما خلفته من تفاقم تجارة الرقيق، وشيوع الجواري والإماء في قصور الخلفاء والحياة الإسلامية، وما اجتاحت الاجتماع الإسلامي من صراعات وحروب أهلية، ونكبات، قتل فيها الثوار، وشيوع ذهنية التحريم لدى فقهاء القصور السلطانية وغيرهم، وفتاواهم في ذبح المفكرين الأحرار كغيلان الدمشقي، والحلاج، وشيخ الإشراف السهروردي، وما تعرّض له المعتزلة من اضطهاد وملاحقة، وتحريم التفكير الاعترالي بحسب وثيقة «الاعتقاد القادري» الشهيرة.

قرأت افتتاحية المجلة مرات عدّة، محاولاً القبض على مفهوم واضح لـ«اليسار الإسلامي»، ومن أجل الحصول على إجابة محدّدة لسلسلة من الاستفهامات الحائرة في ذهني، من نوع: هل اليسار الإسلامي علم كلام جديد، أو لاهوت تحرير، أو فرقة كلامية تستوعب ميراث المعتزلة العقلي، ونزوع الشيعة والخوارج الثوروي المعارض، أو هو مسعى لفتح باب الاجتهاد في جميع حقول التراث الإسلامي، أو دعوة للاجتهاد في أصول الفقه تغلب المصلحة على النص، والعقل على النقل، والحاضر على الماضي، أو مذهب فقهي يتصالح فيه المسلم مع الواقع، وتستجيب فتاواه لرهانات العصر، وتواكب إيقاع الحياة المتغيّر، ولا تتجمّد في لحظة زمانية تاريخية معينة، أو أن «اليسار الإسلامي» كل ذلك وغيره، بنحو يتّسع لـ«موقفنا من الماضي، موقفنا من الآخر، موقفنا من الواقع»، وما يحكيه عنه من بيانات نظرية متوالية، بحسب تعبير حنفي. وما ورد من تفاصيل أضحت معروفة لدى الباحثين، بعد صدور مؤلفات عدة في كل واحد من هذه الأقسام. وبحسب حسن حنفي يستوعب اليسار الإسلامي: «الإسلام المستنير، الإسلام العقلاني، الإسلام العلمي، الإسلام الإنساني، الإسلام التقدمي، الإسلام الليبرالي، الإسلام الديمقراطي،

الإسلام البراغماتي، الإسلام الإصلاحي، الإسلام الاشتراكي، الإسلام الوطني، الإسلام القومي، الإسلام الأممي، الإسلام العلماني...». وهذا مزيج غريب لعناصر متضادة، تسعى إلى دمج تمثيلات الإسلام في الزمان والمكان والتاريخ، بطريقة ليست مفهومة، بنحو يصير الإسلام كأن كل شيء في الوقت الذي يكون فيه لا شيء محدّد الملامح والهوية. وهكذا يبدو لنا اليسار الإسلامي بمثابة «سوبر ماركت للإسلام»، يضحج بتهجين المفاهيم، وتناقضات التراث والحداثة، ويتّسع لكل شيء؟⁽¹⁾

لم تنبثق هذه التساؤلات بمجموعها في ذهني ساعة مطالعة مقالة «ماذا يعني اليسار الإسلامي؟»، لوقوعي تحت تأثير حساسية الكلمة وشحنة العبارة في ما يكتبه حنفي، بيد أنها توالدت بالتدريج في كل مرة أعود فيها للنص. وكلما طالعت جديداً له، أصاب بالدهشة من فرط اجترار الكلمات والعبارات نفسها، وإصراره على سكب أفكاره في شعارات مبتذلة، تفتقر لرؤيا الباحث المتمرس، وتستعجل إطلاق أحكام قيّمة، بلا تحليل عميق أو تأمل، يكشف عن جذور الأفكار وصيرورتها، والحبلى السري الذي تنتظم في سياقها نشأتها وتطورها.

كنا جماعة من طلاب الدراسات العليا والمدرّسين في الحوزة نرتبط بحلقات نقاشية عفوية، تضيق بشخصين أحياناً، فيما تتمدّد إلى خمسة أو ستة أشخاص، بحسب وقتنا الفائض، وبرامج كل واحد منا، تشكّلت في الثمانينات من القرن الماضي، إثر لقائنا اليومي على هامش حلقات الدراسة والتدريس، نراجع فيها باستمرار أدبيات وتجارب الحركة الإسلامية، وأسباب ونتائج غياب الرؤية النقدية لديها، لا سيما ونحن جميعاً كنا من الأعضاء فيها، وأفضت المراجعة النقدية إلى تخليّنا بمرور الزمن عن الحركة الإسلامية. ثم انتقلنا في مرحلة لاحقة إلى مراجعة النظام التعليمي في الحوزة، وسبل تحديثه. وأخيراً في مطلع التسعينات انتقلنا إلى مراجعة التراث، وعمل حفريات في المعرفة الدينية، بالاستعانة بفلسفة العلم والعلوم الإنسانية الحديثة والمعاصرة. وهنا اقترحت على ثلاثة من الزملاء أن نصدر مطبوعة باسم «الرأي الآخر» نكثرها بإمكاناتنا المحدودة، ناطقة بهمومنا وتطلعاتنا في تحديث التفكير الديني في الإسلام، فصدر العدد الأول موشحاً بـ«ماذا يعني اليسار الإسلامي؟»، ودراسات أخرى. دهشنا من اهتمام القراء بـ«الرأي الآخر»،

(1) حنفي، د. حسن. الوحي والواقع: تحليل المضمون. دمشق، مركز الناقد الثقافي، 2010، ص 29.

وتساؤلاتهم عن اليسار الإسلامي وحسن حنفي، نفذت النسخ وكررت الطباعة، في العدد الثالث توقفت «الرأي الآخر»، فأصدرت دورية نصف سنوية، في حدود 600 صفحة، تُعنى بالدعوة للاجتهاد الشامل في كافة مجالات المعرفة الإسلامية، وتهدف لتحديث التفكير الديني، سميتها «قضايا إسلامية». في هذه الفترة تطوّرت مراسلاتي ومهاتفتي مع الصديق حسن حنفي، وبعثت له بأسئلة حوار متنوعة حول الاجتهاد والتجديد عبر الفاكس، فبعث لي بعد مدة قصيرة بإجاباته المفصلة عن أسئلتي، وعنونها هكذا: «قم تسأل والقاهرة تجيب»، حوار عبد الجبار الرفاعي مع حسن حنفي». انزعج بعض القراء من صراحة حنفي ومغامراته في التفكير الديني ورؤاه، ولم يقتصر ذلك على المضمون بل تعداه إلى عنوان الحوار، مما اضطرني إلى تبديله بعنوان آخر لما ضمّمته لكتابي المطبوع بعد سنوات «الفكر الإسلامي المعاصر: مراجعات تقويمية». بعد توقّف «قضايا إسلامية» في العدد السادس، أصدرت دورية، سميتها «قضايا إسلامية معاصرة» سنة 1997، كان حضور أفكار حسن حنفي كثيفاً في أول سنتين، تارة من خلال حوارات المجلة معه، وأخرى بالتطوع بتزويدها بدراساته، بحسب ما ينسجم مع محاورها المتنوّعة. عبر مجلة قضايا إسلامية معاصرة تعرّف الكثيرون من الباحثين والدارسين على فكر حسن حنفي، في إيران والعراق ولبنان والخليج والجزيرة العربية والمغرب، وعوتبت المجلة وصاحبها على ترويجها لهذا النمط من التفكير غير المؤلف، الذي لا ينسجم مع المنطق التقليدي الموروث، خاصّة وأن قضايا إسلامية معاصرة أمست قناة تسرّب منها فكر حسن حنفي للمجال الشيعي. ذلك أن مطبوعاتنا عادة ما يطغى عليها لون واحد من التفكير، وتفرع من الاختلاف ووجهات النظر المغايرة، وكأنّ اجترار مطبوعة لنمط متنوّع من التفكير، يصغي لمختلف الأصوات، ولا يخشى الأفكار مهما كانت تقليدية أو تجديدية، وينشر بجوار رأي متحيّز للحدث رأياً آخر متعصباً للتراث، ويفتح على ما يعانده من معتقدات وأفكار، كأنّ إنتهاج مثل هذه الطريقة يجسّد عصياناً للعقل السكوني، وخروجاً على مشروعية التفكير المحتركة والمؤمّمة مسبقاً.

مراجعة نقدية للاهوت التحرير:

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 بعد 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، والروح في الجسد، والرمز في الحرف، والرؤيا في المحسوس، والمعاد في المعاش، والعبادة في الجسد، والديني في الدنيوي. وحين يتحوّل الديني إلى دنيوي تختلط الحدود بينهما، فيجري تعميم الفهم الديني لكافة حقول المعارف البشرية، وتدين المعرفة في خاتمة المطاف يفضي إلى التضحية بالعقل والخبرة البشرية المستقلة عمّ هو ديني.

كل دين يتجسّد في تمثّلات اجتماعية تعبّر عن بنية المجتمع، وتتلوّن بما يحفل به من ثقافة وتقاليد وأعراف وأنماط سلوك، ولا يمكن أن يكون الدين خالصاً وبريئاً من التمثّلات البشرية المتنوعة.

الدين يتشكّل في إطار البنية الاجتماعية، فإن كانت تسلطية قمعية يأخذ شكلاً تسلطياً قمعياً، وإن كانت تعددية حوارية يأخذ شكلاً تعددياً حوارياً، بيد أن الدعوة لاختزاله بأيديولوجيا للثورة، وتوظيف طاقته الروحية، وشبكته المفاهيمية، ورؤياه الجمالية، وجغرافيته الرؤيوية، ونظامه الرمزي، في الثورة، يفضي إلى إهدار مهمّة الدين في إرواء الظمأ الأنطولوجي البشري للمعنى المقدّس، وطمس أثر المقدس في إلهام المتدينّين الخبرة الروحية، وتوليد الحياة الروحية وإخصابها.

الانتحاري الأصولي الذي ينحر نفسه، ويتلذذ بالدم المسفوح، حينما يفجّر نفسه بمصلّين في مسجد أو حسينية أو كنيسة، أو أبرياء في الأسواق والشوارع والمباني، هو ضحية فهمه الخاص للدين، الفهم الذي يختزل فيه الدين في أيديولوجيا نضالية كفاحية، وتوقّفه عند ذلك، وعدم قدرته على استلهام أي مضمون آخر في الدين، وعجزه عن استبصار واستلهام الكيمياء الروحية، والدلالات الرمزية، والتعبيرات الجمالية للدين. لا يستطيع هذا الانتحاري التعرّف على صورة الإله الذي «وسعت رحمته كل شيء»، وليس بوسعه أن يتحسّس محتوى رسالة نبيّ الكريم المبعوث «رحمة للعالمين».

إن البيئة الاجتماعية القمعية تنتج تصوراً للإله قمعياً، فيما تنتج البيئة الاجتماعية الإنسانية تصوراً للإله رحيماً، وتتحوّل إلى حاضنة مثالية لنشأة وتطور «لاهوت الشفقة». وما أحوج مجتمعاتنا لـ«لاهوت الشفقة» في عصر تضج فيه بلادنا بدعوات الكراهية وإبادة شركائنا في الوطن، ويجند فيه طليعة فتيانها وشبابها من أجل الموت

وليس الحياة، لأن «الموت أسمى أمانينا»، كما يشدد شعار الإخوان المسلمين، فيغدو القتل والقتال مهنة تفوق كل مهنة للشباب في أوطاننا.

مرجعيات لاهوت التحرير:

مرجعيات شريعتي وحنفي في تحويل الدين إلى أيديولوجيا للثورة متعددة مختلفة، بل متباينة ومتنافرة، تارة تتوكل على معطيات العلوم الإنسانية الحديثة، وأخرى تحيل إلى التراث لتنتقي منه ما تشاء، وثالثة تستعين بالفولكلور والثقافة الشعبيين، ورابعة تستقي من الميثولوجيا القابعة في طبقات التاريخ. المرجعيات المتعددة المتنافرة تقود إلى نتائج متعددة متنافرة. إنها مرجعيات حرة براغماتية تشد تبرير الثورة، والتدليل على ضرورتها وديمومتها بأي ذريعة. تتشابك فيها سياقات ثقافية تاريخية متنوعة، وتختلط فيها أنساق فكرية متباينة، تقفز من منظومة معرفية إلى أخرى على الضد منها. من التوحيد إلى المادية التاريخية، من المعتزلة إلى عقلانية الحداثة، من هايدغر إلى شيخ الإشراق السهروردي، من الإمام الحسين بن علي إلى غيفارا... وهكذا. بأسلوب يجري فيه بناء توليفة غرائبية، تعمل على دمج عناصر متناشزة، مقتطعة من أجهزة مفاهيمية متنوعة، وتركب منها خلطة مبتذلة مشوهة. فمثلاً، يستعين حسن حنفي بظاهريات هوسرل، ولا يكف عن الإشارة إلى مقولات وآراء معظم الفلاسفة والمفكرين الغربيين، لا سيما في العصور الحديثة، مثلما يتحدث عن المتكلمين والفقهاء والفلاسفة والتمصوفة، ويخلع على رؤاهم وأفكارهم ألقاب مستعارة من ديكاوت وكانط وهيغل وماركس وهوسرل وسارتر... وهكذا، ويلونها كيفما يشاء، بغية توظيفها كشعارات في النهضة والمقاومة.

وهكذا يفعل شريعتي، عندما يجول تفكيره في فضاءات من عاصره من المفكرين الأوروبيين في الستينات من القرن العشرين، حينما كان طالباً في باريس، مثل سارتر وغيره من الفلاسفة والمفكرين الغربيين. فيخلط مقولاتهم مع مقولات مسلوخة من الموروث الشيعي، ويخلع على تلك المقولات رداءً منتزعا من منظومات الفكر الغربي، ويلونها بحسب ما يحلو له، من أجل إنشاء مواقف تبرر أحلامه ورغباته الثورية. يشدد شريعتي على تأويل مسار التشيع وميراثه بطريقة معيارية، لا تميز بين الأسطورة والتاريخ، مثلما لا تميز بين ما ينتمي إلى العالم الأرضي، وما ينتمي إلى عوالم ميتافيزيقية علوية. ويهدف شريعتي إلى وصل مآلات ومصائر التشيع باللحظة التدشينية العلوية، وإعادتها باستمرار إلى تلك اللحظة، من دون رؤية للبنية العميقة

للاجتماع الشيعي، أو حس تاريخي يستوعب صيرورة التاريخ وتحولاته الأبدية. وكأن العقائد والقيم والأحكام متعالية على الواقع، كأنها عابرة للزمان والمكان، لا تلامس بنية المجتمعات وتكوينها، وطبيعة التمثلات الاجتماعية وعلاقتها بالمحيط والمعطيات المتغيرة في التاريخ. «إن اسلام شريعتي المؤدلج، مهما تكن دوافعه الدينية والعاطفية، يشفّ عن مقولات - اجتماعية - اقتصادية مسطحة. إنه، وهو يخفض البعد المقدّس للإسلام إلى مستوى التاريخ، يعلمنه وينهكه من الدفق المتواصل للصيرورة التاريخية»⁽¹⁾.

تنتهي الأدلجة التي أنجزها شريعتي وحنفي إلى: «دنيوية الدين»، بمعنى إهدار الطاقة الروحية في الشعائر الدينية، وبالتالي إنهاك الدين وتفريغه من محتواه المعنوي. إن المفاهيم الدينية في غاية الدقة، وإذا ما خرجت عن حدودها الخاصة، فقدت قابلياتها وإمكاناتها. مثال ذلك أن نعتبر الموضوع ممارسة تهدف إلى النظافة والصحة! قد يكون للموضوع أثر صحي، لكنه أولاً: أثر ضئيل المساحة جداً لدى المسلمين؛ وثانياً: الموضوع ممارسة دينية صرفة. إنه ليس فعلاً صحياً، وإنما هو فعل رمزي. وبمجرد أن نجعله صحياً، نكون قد أسقطنا عنه طابعه الرمزي الديني⁽²⁾.

(1) شايعان، داريوش. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. ص 272 - 273.

(2) شايعان، داريوش. «دين ودين پژوهي در روزگار ما در گفت وگو با دکتر داريوش شايعان». مجله هفت آسمان ع5، «ربيع 2000».

– 5 –

المرجعيات الكلامية للفقهاء وأثرها في توجيه عملية الاستنباط*

* ندوة «تطور العلوم الفقهية: التقنين والتجديد في الفقه الإسلامي الحديث والمعاصر». مسقط، عمان، 5-8 نيسان 2008.

تغلغل الرؤية الكلامية في أصول الفقه

تغلغت الرؤية العقائدية في مختلف العلوم الإسلامية، وظلت المفاهيم العقائدية التي تبلورت في مقولات المتكلمين في ما بعد، أحد أبرز مرجعيات ومسلمات المفسرين والأصوليين والفقهاء في صوغ آرائهم، واستند الكثير من الاختلافات في اجتهاداتهم إلى تنوع مواقفهم الاعتقادية ومقولاتهم الكلامية. وتخطى أثر المقولات الكلامية هذه المجالات، وامتد ليحسم اختيارات اللغويين لمعاني الألفاظ في مدوناتهم أحياناً، فقد يرجح أحد اللغويين معنى محدداً للفظ من عدة معاني متداولة له، حين يكون ذلك المعنى قريباً من رؤيته الكلامية، فيما يستبعد كل ما لا يقترب من شبكة آرائه العقائدية.

وبالرغم مما ناله المتكلمون من تبجيل واحترام في القرون الأولى، خاصة عند الخليفة المأمون في العصر العباسي، غير أن الاشتغال بعلم الكلام أضحي مغامرة بعد المحنة، فانحسر نفوذ المتكلمين في البلاط العباسي، وانصرف الدارسون إلى الفقه، باعتبار الاختلاف في الفتاوى والاجتهادات الفقهية، لا يفضي إلى المقاضاة، أو الخروج على «الاعتقاد القادري»، الذي جرى بموجبه تسييج المعتقد في إطار مغلق، لا يصح تجاوزه أو التفكير خارج مداراته¹.

وقد تغلغت أفكار التيار المناهض للكلام في وعي عامة المسلمين، فبدأ الكثيرون منهم ينظر بارتياح إلى الفكر الكلامي، بل تنامت هذه الحالة، وصارت العلوم العقلية برمتها يُنظر إليها بتوجس وريبة، وأشيع مناخ مشبع بالتهمة حول هذه العلوم، حتى اضطر ذلك بعض المهتمين بها للتمسك بالتيقن والتكتم على معارفه، خشية إثارة حنق العامة، خاصة وأن بعض خصوم الكلام عمدوا إلى صوغ خطاب تحريضي ضد

علم الكلام ومن يتعاطاه، وهذا ما ظهر في أسماء كتبهم. فمثلاً كتب أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي (481هـ) كتاباً بعنوان «ذم الكلام وأهله»، وكتب الغزالي (505هـ) كتاب «إلجام العوام عن علم الكلام»، وكتب موفق الدين بن قدامة المقدسي (620هـ) كتاب «تحريم النظر في كتب أهل الكلام»⁽¹⁾.

ومع ذلك بقي علم الكلام حيّاً، وواصل نموه وتطوّره، وتكرّست انساقه المعروفة بعد المحنة، فالنسق المعتزلي عرف كبار متكلميّه، ودوّنت أهم مصنّفاتّه في الفترة اللاحقة على المحنة، وهي الفترة التي تكاملت وتبلورت فيها المنظومة الكلامية للاعتزال على يد أبي الحسين الخياط (ت300هـ/913م)، وأبي علي الجبائي (ت303هـ/915م)، وابنه أبي هاشم (ت321هـ/933م)، وأبي القاسم البلخي (ت319هـ/931م)، وأبي بكر بن أخشيد (ت326هـ/938م)، وأبي عبد الله البصري (ت369هـ/980م)، وأبي إسحاق بن عياش (ت386هـ/996م)، وأبي رشيد النيسابوري (ت400هـ/1009م)، والقاضي عبد الجبار بن أحمد (ت415هـ/1025م)، وأبي الحسين البصري (ت436هـ/1044م)، وأبي محمد الحسن بن متويه (ت469هـ/1076م)... وغيرهم.

كما أنتج التشيع الإمامي أبرز متكلميّه في هذه الفترة، مثل أبي سهل النوبختي (ت311هـ/924م)، والشيخ المفيد (ت413هـ/1022م)، والشريف المرتضى (ت436هـ/1045م)، والشيخ الطوسي (ت460هـ/1067م)، والقاضي أبي الفتح محمد بن علي الكراچكي (ت449هـ/1057م)، ونصير الدين الطوسي (ت672هـ/1252م)، والعلامة الحلّي (ت726هـ/1306م).

وعرف التشيع الزيدي كبار متكلميّه زمن المحنة وبعدها، مثل القاسم بن إبراهيم الرسي (ت246هـ/860م)، والحسن بن زيد (ت270هـ/884م)،، ويحيى بن الحسين الهادي إلى الحق (ت298هـ/911م)،

أما التسنن فقد ظهرت فرقه الكلامية وأبرز متكلميّه يومذاك، كأبي الحسن الأشعري (ت324هـ/935م)، وأبي منصور الماتريدي (ت333هـ/944م)، وأبي بكر الباقلاني (ت403هـ/1012م)، وأبي بكر بن فورك (ت406هـ/1015م)، وأبي

(1) ابن الجوزي. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. بيروت، دار صادر، ج7، ص287، ج8، ص 109 - 110، ج9، ص124.

المعالي الجويني (ت478هـ/1085م)، وفخر الدين الرازي (ت606هـ/1209م)،
وعضد الدين الإيجي (ت756هـ/1355م)⁽¹⁾.

لقد توارى المتكلمون عن الحضور في بلاطات السلاطين وأروقة قصور
الخلفاء، واستأثر جماعة من الفقهاء والمحدثين بامتيازات، وحظوة عالية في تلك
الأماكن، وانصرف معظم الدارسين لتعلم الفقه والاستغراق في مذاهبه، والتعرف
على مواطن الخلاف بين الفقهاء، وتعلم أساليب استدلالهم ومناهج الاستنباط
المتعارفة لديهم، ومقدماتها من العلوم، حتى أمسى الفقه ملاذاً آمناً لمن يروم التفرغ
للدراستات الشرعية.

إلا أن المقولات الكلامية واصلت حضورها في التفكير الفقهي، وترسّخت
بالتدريج كإطار مرجعي يوجّه هذا التفكير، بعد استعارة أصول الفقه لهذه المقولات،
وتشكيل قواعد استنباط الأحكام الشرعية في ضوئها. وواصلت مفاهيم علم الكلام
نفوذها على الدوام في التفكير الأصولي، واستمرت مهيمنة على مسارات هذا التفكير
وموجّهة له، وإن كانت لا تتبدى بوضوح في مساحات عريضة منه، لكننا نثر عليها
مسترة خلف أصول الفقه.

فمثلاً، نلاحظ في كتاب «الرسالة» للإمام للشافعي، وهو الكتاب الأول الذي
وصلنا في أصول الفقه، والأهم في صوغه لمبادئ ومنطلقات ومقولات هذا الفن، إن
المباحث التي بنى على أساسها قواعده وترسيماته هي مركّزات عقائدية، كالبحث
في مفهوم الحكم، وتصور الله سيّداً ونحن عبّيده، وافتراض وجود أحكام وأوامر
ونواهٍ صادرة عن الله إلى عبّيده، وأن الإنسان إذا علم بأمر صادر عن الله تجب عليه
طاعته، باعتبار الله سيّداً والإنسان عبداً، والسيد هو من تجب طاعته على العبد، أي
إن الدافع الذي يجعل الإنسان يطيع الأمر هو الإقرار لله بالسيادة، والإقرار بالسيادة
قضية كلامية. فعندما يقرر الأصوليون قاعدة: «إن الأمر يدل على الوجوب»، تبتني
هذه القاعدة على حكم العقل بلزوم امتثال الأمر، إن كان صادراً عن ذروة وجهة
عليا، أي من مولى مثلما يصطلح القدماء، ومضمون كون جهة ما مولى هو أنه واجب
الطاعة، مضمون المولوية وجوب الطاعة والانقياد والامتثال، فافتراض المولوية
يعني افتراض حق الطاعة، وافتراض وجوب الامتثال، واستحقاق العقاب على

(1) محمد بو هلال. إسلام المتكلمين. بيروت، دار الطليعة، 2006، ص 20 - 22.

المخالفة. بمعنى أن مجرد علمنا بصدور الأمر عن الله بوصفه المولى تعالى يعني أن هذا الأمر حجة، والحجة هي وجوب الامتثال، فبمجرد افتراض صدور الأمر عن مولى يعني وجوب الامتثال في رتبة سابقة، وهذه مسلّمة اعتقادية مفروضة في رتبة سابقة، تستقي منها صيغة الأمر الدلالة على الوجوب⁽¹⁾.

وكان أبرز أعلام أصول الفقه كالقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري والشريف المرتضى والشيخ الطوسي وأبي المعالي الجويني وأبي حامد الغزالي والفخر الرازي من أشهر أعلام علم الكلام وأهم المصنّفين فيه، بل يمكن إرجاع أسباب تميّز أبحاثهم في علم الأصول وذيوخ وصفهم بالإبداع والتجديد فيه إلى تخصّصهم بمباحث علم الكلام وانشغالهم بمناقشاته، وتمكّنهم من آلياته ومفاهيمه واصطلاحاته. إن آراء المتكلّمين ومنحاهم في دراسة المسائل الأصولية وإن تحولت لاحقاً إلى أسلوب خاص بهم عرف بـ «طريقة المتكلمين». إلا أن بداية حضورهم التي رافقت تشكيل علم أصول الفقه كانت تدرج في مؤلفات الأصول المبكرة تحت عنوان: «قول المتكلمين في المسألة»⁽²⁾.

وفي مراجعة للكتابات المتأخرة في الأصول عند الامامية نلاحظ كثافة الاستناد الى القواعد الكلامية، واشتقاق القضايا والمفاهيم الاصولية منها. فمثلاً، صارت مجموعة من المقولات والقواعد الكلامية مرتكزات محورية في بناء فرضيات وقواعد ومواقف الاصوليين، مثل: قاعدة (اللطيف)، و(الحسن والقبح العقليين)، و(قبح العقاب بلا بيان)، و(حق الطاعة)، و(عدم التكليف بما لا يطاق)، و(عدم صدور القبيح عن الحكيم)⁽³⁾.

(1) عبد الجبار الرفاعي. محاضرات في أصول الفقه، ج1، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ط4، 2007، ص 55 - 56.

(2) المصدر السابق. ص346.

(3) الطوسي. العدة في أصول الفقه. قم، مؤسسة البعثة، 1417، ص 194.

- المحقق الحلي. معارج الأصول. تحقيق: محمد حسين الرضوي. قم، مؤسسة آل البيت، 1403، ص112.

- العلامة الحلي. منتهى المطلب. تبريز، 1333هـ، ج1، ص148.

- الفاضل التوحي. الوافية. تحقيق: محمد حسين الرضوي. قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1412، ص88.

- محمد باقر الصدر. بحوث في علم الأصول. تقارير: محمود الهاشمي. قم، مج4، ص28 - 29.

كما استلهم الاصوليون مفاهيمهم من قواعد اخرى، مثل: (الارادة التكوينية للواجب لا تكون منافية لاختيارية افعال الإنسان)⁽¹⁾، و(ارادة الواجب علمه بالمصلحة والنظام الاحسن)⁽²⁾، و(تخلف مراد الواجب عن ارادته التكوينية محال لا التشريعية)⁽³⁾، و(حدوث الممكن بلا علة محال)⁽⁴⁾، و(صفات الواجب متغايرة مفهوماً ومتحدة مصداقاً)⁽⁵⁾، و(ما يلزم العجز والجهل في حق الواجب محال)⁽⁶⁾، و(ما ينتهي الى ما لا يكون بالاختيار فهو غير اختياري)⁽⁷⁾، و(وجوب دفع الضرر)⁽⁸⁾.

الإنتاج الفقهي هو الأثرى والأوسع من بين كافة أنماط الإنتاج المعرفي للمسلمين، فهو المعرفة التي انخرط فيها معظم المهتمين بالدراسات الإسلامية في العصور الأخيرة، إذ تسبّدت على غيرها من معارف الدين، وصارت سلطة معرفية لكل من يتخصّص بدراساتها، بها يمتلك تفويضاً لإضفاء المشروعية على أي معرفة أخرى أو نفيها، وتضعه في مقام من يحتكر حق الإذن للغير لدراسة الحقول الأخرى للمعرفة الدينية.

مضافاً إلى ما يحصل عليه المشتغلون في الفقه من امتيازات ومكاسب من الأوقاف والفرائض المالية. لذلك تراجعت دراسة علوم القرآن والتفسير، وازمحت دراسة المعقول في القرون الأخيرة، ولم يتفرغ التلامذة لدراسة المنطق والفلسفة وعلم الكلام، فضلاً عن العرفان النظري، واضطر المهتمون بهذه المعارف إلى الاختباء والتكتم في تعلمها أحياناً، أو دراستها على هامش دراستهم للفقه وأصوله، في بعض الحواضر المعروفة، التي عادة ما تغض النظر عن التعاطي معها.

(1) محمد كاظم الخراساني. كفاية الأصول. قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1415هـ، ص 89.

- محمد حسين الأصفهاني. نهاية الدراية. قم، مؤسسة آل البيت، ج 1، ص 167.

(2) محمد كاظم الخراساني. مصدر سابق. ص 319 - 320.

(3) المصدر السابق. ص 88.

- نهاية الدراية. ج 1، ص 165.

(4) المصدر السابق. ص 145.

(5) المصدر السابق. ص 76 - 78.

المصدر السابق. ص 342، 91.

(6) المصدر السابق. ص 342، 91.

(7) المصدر السابق. ص 88 - 90 و 300.

(8) الشريف المرتضى. الذخيرة في علم الكلام. تحقيق: السيد أحمد الحسيني. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ص 223.

إثر ذلك تراكمت المدونة الفقهية واتسعت أفقياً، بعد أن تم تأليف الكثير من المتون الفقهية في كل مذهب، وتوالى الشروح والحواشي والتعليقات على كل متن، حتى تجاوزت أحياناً عشرين ألف صفحة تقع في أكثر من أربعين مجلداً. وكان الفقه يترهل وتستبد به مشكلات مزمنة، يعيد تكوينها على الدوام، وتتكرس أدواته وأساليبه المتوارثة في الاستنباط، ويكرر ذاته باستمرار، من دون أن يفتح على فضاءات أخرى، تمنحه القدرة على مواكبة الحياة، والإصغاء لإيقاع المتغيرات الشديدة التنوع.

وعلى الرغم من أن دعوات إعادة فتح باب الاجتهاد، وإعادة بناء المدونة الفقهية انطلقت منذ أكثر من قرنين، بيد أن معظم هذه الدعوات تفتقر إلى تشخيص المأزق الحقيقي لانسداد الآفاق، الذي انتهى إليه الفقه، وما زالت تفسيراتها تبسّطية، تشدد على بعث أصول الفقه وتوظيف العناصر التقليدية في الاستدلال الفقهي. وما خلا الاتجاه الذي اهتم بإحياء مقاصد الشريعة، لا نعثر على محاولات جادة لتشخيص الانسداد الفقهي، واكتشاف مديات بديلة للاجتهاد، بل إن الاتجاه المقاصدي الحديث ما انفك يكرر كلام الشاطبي، من دون أن يعمل على توظيف مقاصده في اجتهاد مواكب للعصر، بل عجز عن الإفلات من تقليد أعلام الفقهاء واجترار ما قالوه. ويمكن استثناء جهود الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في دروسه التي ألقاها على طلبة جامع الزيتونة، ثم نشرها في كتابه الموسوم «مقاصد الشريعة الإسلامية» عام 1947، بوصفها من أفضل المحاولات جدية في التفكير المقاصدي الحديث، ومع ذلك فإنها تقف عند حدود التغيير الشكلي في أسلوب الممارسة التشريعية، كما أنها رهينة الأطر المعرفية الكلاسيكية، والقيم السائدة ضمنها⁽¹⁾.

لا معنى لتجديد الفقه من دون تجديد مجموعة المعارف المنتجة له:

إن إشكالية الفقه مندرجة في إشكالية التراث بأسره، من هنا ينبغي أن يعاد النظر في نسيج المعارف الموروثة المولدة للفقه، وتجري غربلتها واختبار صلاحيتها، ومعرفة إمكاناتها وقدرتها على عبور سياقاتها الزمانية والمكانية، واستجابتها للوفاء بالمتطلبات التشريعية في هذا العصر. ولا يصح أن نستثني القواعد الأصولية من كونها معرفة أنتجها عقل ينتمي إلى أفقه التاريخي الخاص، وإنما يجب أن نتعامل معها في

(1) نور الدين بو ثوري. مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد. بيروت، دار الطليعة، 2000، ص 36.

ضوء ذلك الأفق، أي إنها معرفة تاريخية، لا تتوافر على إمكانات استثنائية تتعالى بها على الواقع المنتجة في داخله، ونمط التفكير الذي صاغها، ومشاكل العصر المنبثقة منه ومفاهيمه ورؤاه.

لا يمكن تجديد الفقه ما لم نستأنف النظر في نمط المناهج المتوارثة في دراستنا للدين، وللظواهر والمعارف المرتبطة به، وتجليات الدين في الحياة، فبدلاً من أن يكون الدين هو المفسر الشامل للأشياء والكون والعالم، لا بد أن يغدو ظاهرة تخضع لما تخضع له أي ظاهرة تخضع للتفسير، من حيث إمكان فهمها، وتحليلها، واكتشاف مدياتها، ومنابع إلهامها، ومعرفة آليات اشتغالها⁽¹⁾، أي إن الدين بدلاً من أن يكون مفسراً لا بد أن يكون مفسراً.

إن الدراسات الحديثة للدين ليست بصدد بحث معياري له، أو الحديث عن الصدق والكذب، أو الصحة والبطلان بشأنه، وإنما تعنى بتفسير الدين وتعبيراته الروحية والأخلاقية والنفسية والاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية، عبر تطبيق الباحث لمناهج ومعطيات العلوم الإنسانية والمعارف الراهنة، على النصوص والموروث الديني وتجليات الدين في الواقع. إن وصف الظواهر الدينية وتفسيرها من أهم أهداف البحث في الرؤية الجديدة للدراسات الدينية. في حين نجد في الرؤية التقليدية أن البحث الديني يستهدف فهم العالم عبر تعاليم الدين وتفسيرها، وتبريرها، والبرهنة على صدقها⁽²⁾.

وليس هدف هذه الرؤية جحود الدين، أو إنكار وظائفه الروحية والمعنوية والأخلاقية والنفسية والجمالية والرمزية والاجتماعية، وإنما هدفها توظيف المكاسب الراهنة للعلوم في دراسة وتحليل ومساءلة التجليات والتعبيرات الدينية في حياة الفرد والمجتمع، واكتشاف منابعها وحدودها وآثارها ومعطياتها.

إن تحليل طبيعة المعرفة الدينية، وتشخيص مصادر تشكيلها، وكيفية تكوّنها، والعلاقة بينها وبين مختلف المعارف العلمية والإنسانية، وكيف أن تطور العلوم الطبيعية والإنسانية يقود إلى تحولات مهمة في المعرفة الدينية، ويفضي إلى نمو وتطور التفكير الفقهي، فإن فهم الدين ليس مستقلاً عن فهم الطبيعة، بمعنى أن للفهم

(1) محمد حمزة. إسلام المجددين. بيروت، دار الطليعة، 2007، ص 46.

(2) أحد فرامرز قراملكي. مناهج البحث في الدراسات الدينية. ترجمة: سرمد الطائي. بيروت، معهد المعارف الحكمية، 2004، ص 85.

في كل عصر هندسة خاصة، والفهم الديني ابن عصره، وأن إضافة ضلع أو إنقاص ضلع من هندسة المعرفة البشرية المتعددة الأضلاع، يغيّر شكل هذه المعرفة. ذلك أن العلوم الجديدة حين تحتاج عالمنا لا تترك معارفنا السابقة على حالها، وإنما تتصرّف في مضمونها، بحيث تسلّحنا بمنظار بديل يعطيها صورة جديدة، إنها بمثابة عدسات بديلة لمعاينة العالم واكتشافه من جديد.

إن المعرفة الدينية كأى معرفة أخرى، هي حصيلة جهد البشر وتأملاتهم، وهي دائماً مزيج من الآراء الظنية واليقينية، والصواب والخطأ، ولا شك في أن الوعي البشري كلما تنامى واعتمد على مقدمات وأدوات علمية صحيحة، اتسعت لديه مساحة الصواب وتقلّص الخطأ. وهذا لا يعني أن الوحي الذي أتى به الأنبياء يكمله البشر، وإنما يعني أن فهم البشر لمضامين الوحي وكلماته يتطوّر تبعاً لتطور العلوم والمعارف البشرية، أي إن المقدّس والكمال هو الوحي، أما الفهم البشري له فإنه ليس كاملاً ولا مقدساً⁽¹⁾.

إن ما يفهمه البشر من الدين في مختلف البيئات الثقافية والاجتماعية ليس كاملاً مهما كان. والقراءة المتأنّية العميقة للميراث الفقهي والأصولي ترينا أن ما تراكم من قواعد أصولية وفقهية وفتاوى إنما هي معطيات معرفية منجزة في سياقات تاريخية وثقافية واجتماعية خاصة، ولا يمكن تجريبها من بصمات العصر المنبثقة فيه، مثلما لا يصح فصلها عن المشروطة الزمانية والمكانية والثقافية لمن أنتجها، فهي منخرطة في تاريخ أصحابها وتحمل توافيق فهمهم وبصمة تفكيرهم، ولا يصح التعاطي معها بوصفها حقائق أو جواهر مثالية تتخطّى الواقع الذي ولدت فيه. إنها ليست عابرة للمحدّدات والظروف والمحيط الذي تبلورت في داخله، فهي مرتبهة بالفضاء الخاص ومسلّمات الفقيه والأصولي الذي صاغها ودوّنها، ذلك أن (المسبقات الفكرية لكل فقيه، ونمط معرفته بالعالم الخارجي المحيط به، تؤثر في فتاواه، بحيث إن فتوى العربي تفوح منها رائحة العرب، وفتوى الأعجمي رائحة العجم، وفتوى القروي رائحة القرية، وفتوى المدني رائحة المدينة)⁽²⁾ بحسب تعبير الشيخ مرتضى

(1) عبدالكريم سروش. القبض والبسط في الشريعة. ترجمة د. دلال عباس. بيروت، دار الجديد، 2002، ص 96 و 102 و 119 و 124.

(2) مرتضى المطهري. الاجتهاد في الإسلام. ترجمة: جعفر صادق الخليلي. طهران، مؤسسة البعثة، ص 27.

المطهري. إن الفقيه والأصولي يصدران في النتائج التي يخلص إليهما عن النظام المعرفي السائد في عصرهما، وعن الحاجات والضرورات والمصالح التي كانت تفرض نفسها في ذلك العصر⁽¹⁾. فإنسان اليوم هو إنسان نظريات ومتطلبات وظروف اليوم، وإنسان الأمس هو إنسان نظريات ومتطلبات وظروف الأمس، وليس بوسع الإنسان أن يتجرّد منها أو يفكر خارجها، بل يتأثر بها بدرجة ما.

الرؤية الكلامية وأثرها في فتوى الفقيه:

الرؤية الكلامية هي التي تحدّد نظرة الإنسان للعالم، وتصوغ موقفه حيال إلهه، فالمواقف عند المتكلمين والفلاسفة والمتصوّفة والعرفاء وغيرهم حيال الألوهية ليست واحدة، وهكذا مفهومهم للإنسان ونمط علاقته بالله يختلف تبعاً لذلك، فهو يتشكّل في فضاء رؤيتهم الكونية. فمثلاً، من يستند إلى مباني أرسطو في إثبات وجود الله، لا يستطيع أن يفهم الله في القرآن بنحو لا ينسجم مع تلك المباني⁽²⁾، وهكذا من يتوكأ على منظور العرفاء في إثبات وجود الله وعلاقة الإنسان به، لا يمكن أن يفهم النص بشكل مغاير لذلك المنظور. هكذا يستقي فهم النصوص وتأويلها منظوراته من الرؤية الكونية، ويتحدّد في فضائها، ويمد علم الكلام الفقه وأصوله بالرؤى والمسلمات، اللتين تشكلان وجهة نظره حيال مجالات الفقه وحدوده، وإمكانات الامتداد بالأحكام الشرعية زمانياً، وفي مختلف الظروف والمناسبات، أو ما يصطلح عليه بالإطلاق الأزماني والأحوالي للأحكام.

ويشدّد أصول الفقه على أن إطلاق الأحكام وشمولها لكافة العصور، ومختلف الظروف، والحالات، مستفاد من الأدلة اللفظية الواردة في الكتاب والسنة، إذ إن عدم تقييد الأدلة وتخصيصها يدل على استيعابها وعمومها، بناءً على ما يعرف لدى الأصوليين في هذا العصر بـ«قرينة الحكمة»، وهي قرينة عامة يفصح عنها حال المتكلم، في أن كل متكلم في مقام بيان تمام مراده بخطابه، فما لم يقله لم يرده، ولما لم يقيد ما نطق به، إذاً هو لا يريد المقيّد، وإنما مراده المطلق، بمعنى أن الظهور الحالي الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة مفاده هو ألا يكون هناك قيد من القيود دخليلاً

(1) محمد عابد الجابري. وجهة نظر نحو إعادة بناء الفكر العربي المعاصر. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1992، ص 66.

(2) عبدالكريم سروش. مصدر سابق. ص 198 - 199 و 203 - 204.

في المراد الجدي للمتكلم إلا ويبيّنه ويذكره في خطابه، ذلك أن ظاهر حال المتكلم هو أنه في مقام بيان تمام مراده الجدّي بكلامه، فالمعاني التي يريدّها يفصح عنها في حديثه، بينما ما لا يقوله في حديثه لا يريدّه، أي إن كل ما يكون قيداً في مقصوده عادة ما يقوله في الألفاظ الصادرة عنه، فإن لم يقله فهو ليس قيداً في مقصوده. وهكذا يثبت الاستيعاب والشمول من خلال نفي القيد بقريضة الحكمة، فنفي القيد يعني إثبات الطبيعة المجردة لموضوعات الأحكام، التي تكون صالحة للانطباق على أي حالة من حالاتها، أو فرد من أفرادها، في كل زمان ومكان. وبتعبير أصول الفقه تكون موضوعات الأحكام مأخوذة بنحو القضايا الحقيقية الشاملة، فمتى توافرت تلك الحقيقة في أي زمان أو أي حالة يثبت لها الحكم، وليست الموضوعات مأخوذة بنحو القضايا الخارجية الخاصة بزمان معيّن، وبذلك يستدلون على أبدية الأحكام وعمومها لكافة الأزمان والأحوال⁽¹⁾.

لكن هذا التصوّر غير مكتمل، ذلك أن ما يقرر شمول الأحكام وإطلاقها الأزماني والأحوالي أبعد مدى مما تكشف عنه الأدلة اللفظية، فانه يحيل إلى أن بنية ذهنية الفقيه مشبعة بمجموعة مسلمات، تشكّل بأسرها مسبقات لا واعية، لم يلتفت إليها الفقيه حينما يمارس عملية الاستنباط، فهو لا يستخلص فتاواه وآراءه من تلك النصوص المتاحة له، بل إن ضيق وسعة معاني ومضامين النصوص، واستيعابها أو اقتصارها على موارد محدّدة، تنتج عدة مقولات كلامية يعتبرها مسلمّات، وتؤطر فهمه للانسان وطبيعة علاقته بالله، والوحي والنبوة وختم النبوة، والأحكام الشرعية. فأبدية الأحكام وامتدادها تصدر عن المواقف الكلامية، وإن كانت بالنظرة الأولية تبدو أنها مستقاة من الأدلة اللفظية.

فعندما يفترض محمد إقبال مثلاً، مفهوماً معيناً عن النبوة وختمها، يقوده ذلك المفهوم إلى نتيجة مغايرة في إطلاق وأبدية الأحكام لكل العصور. ففي ومضة سريعة يوجز إقبال رؤيته لختم النبوة، بصيغة لا تكرر المفهوم المتداول في علم الكلام، قائلاً: «إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً الى الأبد على مقود يقاد منه. وإن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يترك ليعتمد

(1) عبد الجبار الرفاعي. محاضرات في أصول الفقه. مصدر سابق. ج 1 ص 207 - 210.

في النهاية على وسائله هو»⁽¹⁾. إن هذا المفهوم لختم النبوة يفترض أن الحاجة للنبوة تختص بمرحلة الطفولة البشرية، قبل نضوج العقل، وتفتتح ملكة النقد لديه، وهو مفهوم يرتكز على (فهم ختم النبوة انها ختم من الخارج، أي إن هذا الختم يضع حداً نهائياً لضرورة اعتماد الإنسان على مصدر في المعرفة، ومقياس في السلوك، مستمدين من غير مؤهلاته الذاتية. إنه إيذان بانفتاح عهد جديد في وجه البشرية قاطبة، انه تدشين لمرحلة جديدة في التاريخ، لا يحتاج فيها الإنسان، وقد بلغ سن الرشد، الى من يقوده، والى من يتكئ عليه في كل صغيرة وكبيرة. وتكون وظيفة نبي الإسلام في هذه الحالة ارشاد الإنسان الى مسؤوليته الجديدة، وتحمله تبعات اختياراته، مثله اذاً مثل من أغلق باب بيته - الذي هو بالنسبة اليه بيت النبوة، بيت جميع الأنبياء - وختمه من الخارج، فلم يبق سجيناً له، وساح في أرض الله الواسعة)⁽²⁾.

تستقي رؤية محمد إقبال لتطبيق الشريعة على الاجيال اللاحقة من تصوره هذا للوحي والخاتمية، فهو يحلل طريقة النبي (ص) وأسلوبه في تطبيق الأحكام على الأمة في عصر البعثة، واعتبارها مثلاً نموذجياً لما يأتي، فالمقصود كما يرى ليس هو تطبيق الأحكام، وانما ما يمكن استخلاصه من مؤشرات قيمية عامة، ورغد وتنمية المشاعر المتسامية والخبرة والتجربة الروحية. يكتب إقبال: «إن القرآن ليس مدونة في القانون، فغرضه الرئيسي هو ان يبعث في نفس الإنسان اسمى مراتب الشعور بما بينه وبين الله وبينه وبين الكون من صلوات. والطريقة التي يتبعها النبي، هي ان يعلم أمة معينة، ويتخذ منها نواة لبناء شريعة عالمية. وهو في هذه الحالة يؤكد المبادئ التي تنهض عليها الحياة الاجتماعية للبشر جميعاً، ويطبّقها على حالات معينة في ضوء العادات المميزة للأمة التي هو فيها. وأحكام الشريعة الناتجة عن هذا التطبيق - كالأحكام الخاصة بعقوبات الجرائم - هي أحكام يمكن أن يقال عنها إنها تخص هذه الأمة. ولما كانت هذه الأحكام ليست مقصودة لذاتها فلا يمكن أن تفرض بحرفيتها على الأجيال المقبلة»⁽³⁾.

ويشدّد محمد إقبال على التجربة الدينية الباطنية، ويعتبرها احد مصادر المعرفة

(1) محمد إقبال. تجديد التفكير الديني في الإسلام. ترجمة: محمود عباس. القاهرة، 1955، ص144.

(2) عبدالمجيد الشرفي. الإسلام بين الرسالة والتاريخ. بيروت، دار الطليعة، 2001، ص91.

(3) محمد إقبال. مصدر سابق. ص 197، 190.

الثلاثة، بموازاة الطبيعة والتاريخ، ويشير الى استغناء البشرية في العصر الحديث عن الحاجة المباشرة الى تعاليم الأنبياء، وكأن الإنسان يستغني بالتدريج عن النبي (ص)، كما يستغني المريض عن الطبيب، والطفل عن حضانة الأبوين. فالإنسانية تتكامل تدريجاً، وتجتاز مرحلة عقيب أخرى، كيما تنتهي الى مرحلة لا تحتاج معها تعاليم الانبياء. ذلك ان الانبياء بشّروا بتعاليمهم ونشروها بين الناس، وأضحت متاحة كالماء والهواء في متناول الجميع، فانتشرت وترسّخت تلك التعاليم بنحو صارت حياة الإنسان مهتدية بهدي الأنبياء، إنها بمثابة المؤشرات والمنطلقات العامة، التي أنضجت الوعي، فبلغ العقل من خلالها مرتبة الرشد، وتحرّرت معها ارادة الإنسان⁽¹⁾.

من هنا يتجلّى أن القول بأبدية الأحكام وشمولها لكافة العصور، يرتكز على مسلّمات الفقيه الذمينة المضمرة، بمعنى ان المضممرات الكلامية للفقيه او ايدولوجيته ورؤيته للعالم، ونظرته للإنسان، والفضاء الثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي المنخرط فيه، كل ذلك يساهم في تحديد خياراته في الفتوى، ويدعوه لتبني وانتخاب أحد المواقف من دون سواه.

ويرتبط نمط فهم النصوص بتطلعات الإنسان وأفق انتظاره من الدين، فالإنسان الذي يتوقّع من النص استيعابه للنظم الاجتماعية والمعارف والعلوم الطبيعية والإنسانية، نراه ينشد انتزاع كافة النظم والمعارف والعلوم من الكتاب والسنة، خلافاً لمن لا يترقب ذلك، ويفترض ان النص يستوعب ما يرتبط بهداية الإنسان وسعادته الاخروية فقط، وان الدين ليس بديلاً عن العقل، أو التجربة البشرية، وأن العقل وما يتراكم من خبرات عبر التاريخ، هو ما يتكفل بإدارة وتدبير وتنمية الحياة البشرية، الثابت هو القيم التي يحتاجها الإنسان بوصفه انساناً في كل زمان ومكان، أما (ما) يتضمنه الكتاب والسنة بشأن العلاقات العائلية والحكومية والقضاء والعقوبات والمعاملات، وما اليها من إمضاءات بحثة أو تهذيبات وتوجيهات، فلم يكن الهدف منها تقنين العلاقات العائلية أو الاجتماعية أو ما يتعلق بشؤون الدولة، بقوانين ثابتة لا تتغير. فالثابت والخالد في هذه الامضاءات هو القيم، انها هي المقصودة والمستهدفة من عملية التعديل التي تمت عبر الكتاب والسنة. وهي المعيار والملمح لاجراءات من هذا القبيل. إن هذه القيم ليست أموراً مستقلة، بل هي منبثقة من ضرورات السلوك التوحيدي، فتفسر بجوارها، وتكتسب قيمتها منها⁽²⁾.

(1) عبدالكريم سروش. مدارا ومديريت. طهران، صراط، 408 - 412.

(2) محمد مجتهد شبستري. هر مونتک، کتاب وسنت. طهران، طرح نو، ص 87.

لم ينزل القرآن ليشطب على الحضارات والثقافات الإنسانية، وإنما جاء ليضفي على ما هو موجود طابعاً جديداً يسير به صوب التوحيد، كما أن الهداية الإلهية لا تبلغ للانسان عن طريق الانبياء وحسب، وإنما الحلول الإنسانية لمعضلات الحياة وترتيب شؤونها هي الأخرى هداية إلهية. ولم يكن الانتشار السريع للإسلام، وتغطيته لرقعة واسعة تمتد من الاندلس الى الصين، بعد اقل من قرن على ظهوره، الا بسبب اعترافه بالتعبيرات الثقافية المتنوعة للمجتمعات، وقبوله الأساليب المتفاوتة للحياة الإنسانية لدى الشعوب. وعدم إصراره على طمسها او مناهضتها، والاقتصار على ترشيدها وتقويمها بالقدر الذي يضمن عدم تنافيتها مع قيم الإسلام وعقيدة التوحيد⁽¹⁾. فقد استطاع الإسلام ان يستوعب ويهضم أشكال التمدن والتنظيمات والتدبيرات والمعارف والآداب والفنون السائدة في تلك المجتمعات، ويسكبها في إطار واحد، ويصوغ منها نموذجاً عالمياً للتحضر.

وهكذا نخلص إلى أن الاستنباط الفقهي يستند إلى القواعد الأصولية التي تمهد لهذه العملية، وتشكل المقدمات والأدوات اللازمة لصوغ الفتاوى، فلا استنباط للأحكام الشرعية من دون الاعتماد على الأصول، وقواعد اصول الفقه تصدر عن مسلّمات وآراء اعتقادية تشكل في حقل التفكير الكلامي. وبكلمة موجزة: إن الاجتهاد الفقهي يعتمد على الاجتهاد الاصولي، ولا اجتهاد في أصول الفقه ما لم يتجدد علم الكلام، أي لا معنى لتحديث الفقه من دون تحديث مرجعياته الكلامية.

إن هذه الورقة لا تتحدّث عن تاريخ نشأة الفقه، أو أصول الفقه، أو علم الكلام، ولا تؤرخ لولادة أيّ من هذه المعارف، أو تبحث فيمن هو سابق أو لاحق في تدوينه على سواه، وإنما هي محاولة للكشف عن شيء من عناصر البنية العميقة والمضمرات والمسلّمات والمرجعيات الاعتقادية الثابتة والمستترة في الذهنية الفقهية عند الاستنباط، والتي تتحدّد في سياق الرؤية الكلامية للفقيه.

(1) محمد مجتهد شبستري. المصدر السابق. ص 210 - 215.

– 6 –

مفهوم الدولة في مدرسة النجف

سياقات المفهوم وتحولاته في التاريخ القريب
من النائيني إلى السيستاني

مدرسة النجف والتحوّل في مفهوم الدولة

أعني بالتحوّل في مفهوم الدولة حضوره وطريقة التعاطي معه في التفكير الفقهي لمدرسة النجف. أما التاريخ القريب؛ فينبسط على مدى القرن العشرين، ليستوعب شيئاً من التاريخ الحديث وكل الزمن المعاصر، بدءاً من 1906، أي منذ «حركة المشروطة» وتبلور اتجاه يتبنّى الدعوة للدستور يقوده الشيخ محمد كاظم الخراساني (ت 1911م)، واتجاه آخر مناهض للمشروطة يقوده السيد محمد كاظم اليزدي.

وأعني بـ«مدرسة النجف» المضمون الديني والمعرفي والفقهي للحاضرة العلمية التي نشأت بعد هجرة الشيخ محمد بن الحسن الطوسي من بغداد إلى النجف سنة 448هـ، وهي وإن اضمحلّت في بعض العصور، غير أنها تواصلت في القرون الثلاثة الأخيرة.

نحاول هنا التعرف على آفاق التفكير الفقهي في الدولة، وكيف نشأ التفكير في مفهوم الدولة منذ مطلع القرن العشرين حتى نهاية هذا القرن، فقد بدأ في المرحلة الأولى خارج المدونة الفقهية. أما في المرحلة الثانية التي تبدأ منذ منتصف القرن العشرين تقريباً فتوغّل التفكير في الدولة داخل المدونة الفقهية، منذ أن كتب الشيخ محمد مهدي شمس الدين «نظام الحكم والإدارة في الإسلام» في العام 1954، وصدر في بيروت العام 1955، ويهدف الكتاب كما يصرح المؤلف للتدليل على أننا (في الإسلام) نملك نظاماً للحكم والإدارة، هو نظام محكم في ظل سلطة دينية وزمنية معاً. وهو يفكر داخل المدونة الفقهية يرفض شمس الدين في هذا الكتاب الديمقراطية، إذ يقول: «... فلا مشروعية للأسلوب الديمقراطي في اختيار الحاكم وشرعيته». لكنه عاد فتبنّاها في مرحلة لاحقة من حياته، عندما أصبح يفكر بدولة خارج المدونة الفقهية.

وفي العامين 1958 و1959 كتب السيد محمد باقر الصدر تصورات أولية لما سماه «الأسس»، وهي تسعة أسس صاغ فيها رؤية أولية للدولة الإسلامية، أورد في الأول

منها تعريفاً لغوياً واصطلاحياً للإسلام، وفي الثاني تقسيماً للمسلم، وفي الثالث بياناً لمفهوم: «الوطن الإسلامي»، وفي الرابع عالج: «مفهوم الدولة الإسلامية»، وأي نوع هي من الدول، بعد أن صنّف الدول إلى ثلاثة أنواع، وفي الخامس دَلَّل على أن الدولة الإسلامية دولة فكرية، وفي السادس شرح: «شكل الحكم في الإسلام»، وفي السابع تناول: «تطبيق الشورى كشكل للحكم في ظروف الأمة الحاضرة»، ثم أوضح: «الفرق بين أحكام الشريعة والتعاليم» في الأساس الثامن، وانتهى في الأساس التاسع إلى: «مهمّة بيان أحكام الشريعة وتعيين القضية».

في هذا النص الموجز الذي كتبه الصدر يتكرّر مصطلح «الدولة الإسلامية» بشكل ملفت للنظر، مثلما نلاحظ في الأساس الثالث نجد فيه تكراراً لهذا المصطلح بين سطر وآخر أحياناً. مضافاً إلى تكرار مصطلح «الحكومة الإسلامية». ونص «الأسس» بالرغم من انه لا يتجاوز 15 صفحة، لكنه مدوّن بأسلوب مدرسي منظّم وميسّر، يتعد عن الغموض والمجاز والكنائيات، ويعبّر عن محتواه بنحو لا لبس فيه.

في هذه المرحلة دخل التفكير بمفهوم الدولة المدوّنة الفقهية، فصار يتحدّد الموقف من كل شيء تُبنى عليه الدولة ويشكّل نظمها في أفق رؤية الفقيه للعالم وفتاواه والأحكام المودعة في المدونة الفقهية.

انبثقت عن التفكير في الدولة في فضاء المدوّنة الفقهية، الدعوة لتوظيف الفقه في بناء النظم في مجالات الدولة المختلفة (السياسي، الإداري، الاقتصادي، المالي، المصرفي، الحقوقي، الجنائي،... إلخ)، فصدرت مجموعة من المؤلّفات تتناول (نظام الحكم والإدارة في الإسلام، النظام المالي وتداول الثروة في الإسلام، اقتصادنا، البنك اللاربوي في الإسلام... وغير ذلك).

وبعد مضي ثلاثة عقود تدخل مدرسة النجف بالتدريج المرحلة الثالثة، عبر اجترّاح مسار للتفكير بالدولة ونظمها يتجاوز المدوّنة الفقهية، فتصبح (الديمقراطية هي الحل الوحيد للمجتمعات الإسلامية) بحسب تعبير محمد مهدي شمس الدين.

التفكير السياسي لدى المسلمين يتشكّل في فضاء الاستبداد:

إنّ شيوع الاستبداد وترسخه في مؤسسة الحكم، هو الذي قاد الكثير من المؤلّفين لتسويغ جور الحاكم، وشرعنة طاعة الطاغوت، وتبرير جرائمه وموبقاته مهما كانت، إلى أن بلغ الحال بالبعض للقول بعدم جواز الخروج على الطاغية يزيد بن معاوية، مع اعترافه بأنّه كان إماماً فاسقاً، لأنّ (الإمام إذا فسق لا يُعزل بمجرد فسقه على أصح

قولي العلماء، بل لا يجوز الخروج عليه، لما في ذلك من إثارة الفتنة، ووقوع الهرج، وسفك الدماء الحرام، ونهب الأموال، و...⁽¹⁾.

ويمكن القول إن الاستبداد ظلّ على الدوام أشدّ العوامل تأثيراً في تفكير المسلمين السياسي، فما أنجزه هذا التفكير من أحكام وأفكار، كانت تصاغ في آفاق رؤية المستبد، وتتخذ من آراء المستبد وقناعاته مرجعية لها.

في ضوء ذلك نستطيع أن نكتشف جذور الانقطاع، والتوقّف، والانشطار، والتشوّه، الذي اكتنف مسار الفكر السياسي الإسلامي، فإن هذا الفكر لم يطرق أبواب عدة موضوعات، أو أنه تجمّد عند الخطوة الأولى، ولم يواصل تنمية البحث في موضوعات أخرى، مثلما نلاحظ في الفلسفة السياسية، فمنذ آثار الفارابي (المتوفى سنة 339 هـ)، لا نعرثر على مساهمات جادة في حقل الفلسفة السياسية. فإنه بالرغم من وفرة إنتاج الفلاسفة الإسلاميين، ممن جاؤوا بعد الفارابي، غير أنهم لم يستأنفوا ما بدأه الفارابي، ولم يعملوا على إغناء وتطوير هذا الحقل في الفكر السياسي، ذلك أن الفيلسوف طالما كان على الضد من إرادة السلطان، فكان لا بد أن يتّقيه، ولا يتعرّض مباشرة لبيان طبيعة الدولة باعتبارها تنظيمًا لجماعة، والتعرّف على نموذج للحكم بديل للاستبداد، يصلح كمعيار في تنظيم علاقة الحاكم بالمحكومين؛ لأن الفيلسوف يقوده منهجه في البحث بطبيعة الحال للجري وراء الحقيقة، بحسب أداء أدواته وأفكاره ومنهجه التي يستعين بها في البحث، ولذلك قد يتعذّر عليه ممالة الطاغوت إذا ولج الفلسفة السياسية في بحثه، مما يدعوه إلى ترك الخوض في هذا المضمار، كي لا يسخط السلطان.

ولم يقتصر أثر الاستبداد على انقطاع الفلسفة السياسية وتوقّفها منذ الفارابي، وإنما أدّى شيوع الاستبداد في الحياة السياسية إلى ضمور أو اندثار بعض الحقول الأساسية في الفكر السياسي الإسلامي. فمثلاً حين نراجع بواكير التراث السياسي نجد بداية حركة التصنيف فيه تتمحور حول مسألة الإمامة وما في سياقها، ومحاججات الفرق ومساجلاتها الواسعة بشأنها، مضافاً إلى التصنيف في الخراج وتنظيم المنابع المالية للدولة، وما يرتبط بتدبير الملك والسياسة، وعدم تدخّل الجيش في الشؤون السلطانية، وكيفية الحفاظ على السلطان، وغير ذلك مما يتّصل بالآداب السلطانية، ورسوم ومراسم وبروتوكولات دار السلطنة، وإدارة البيت السلطاني.

(1) ابن كثير: البداية والنهاية. مج 4، ج 8، ص 226.

أما الفقه السياسي الذي يتناول شؤون الناس وحقوق الرعية، والأمن السياسي والاجتماعي، ونصيحة الحكام ومحاسبتهم، وأحكام المعارضة السياسية، فلا نعر عليه إلا متخفياً في مساحة هامشية داخل تراثنا السياسي.

ويبدو تأثير الاستبداد بوضوح في صوغ وتوجيه الفكر السياسي الإسلامي عند مراجعة وتقويم مشاغل هذا الفكر واهتماماته، وما غيَّبه وتناساه. فقد لبثت قضية العدالة منسية في المصنفات السياسية عدّة قرون، ولم يُصنّف فيها بنحو مستقلّ حتى مطلع القرن الخامس الهجري، إذ كتب الخطيب الإسكافي (المتوفى سنة 420هـ.) رسالة صغيرة في ماهية العدالة⁽¹⁾. وفي الحقبة التالية لم تأخذ قضية العدالة مكانتها المناسبة في التأليف، ولم يجرّ تعميقها وتطوير البحث فيها، مع ما لها من أهمية بالغة - كمعيار قيمي - في إرساء بنية الحكم في الإسلام على أساس متين. وبالرغم من أن الإسلام اعتبر العدل معياراً لا يعلو عليه ولا يضاهيه معيار آخر، بحيث قال النبي الأكرم في وصف العدل: «إن عدل ساعة خير من عبادة سبعين سنة، قيام ليلها وصيام نهارها»⁽²⁾. وعد الإمام علي (ملاك السياسة العدل)⁽³⁾. كما أنه قرن بين العمران والتقدّم والعدل، فحينما يعدل السلطان تبلغ الأمة أهدافها وتزدهر مرافق حياتها، فيما (لا يكون العمران حيث يجور السلطان)⁽⁴⁾. جعل القرآن القسط والعدل روحاً كليةً منبئةً في سائر الأحكام والتشريعات «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ»⁽⁵⁾، مما يعني أن تجريد أي حكم أو توجيه في الإسلام من ذلك يساوي تفريغه من مضمونه ومحتواه، وإحالته إلى قشور واهية تتقنّع بقناع الإسلام ولكنها لا تمثلّه؛ لأن روح الإسلام هي القسط والعدل، وأن العدل حاكم على كل تشريع أو قيمة دينية. أي إن العدل ليس تابعاً ومعلولاً وإنما يكون العدل متبوعاً وعلّة، فحينما تحقق العدل وجد الإسلام، وبحسب تعبير الشيخ مرتضى مطهري تقع العدالة في سياق سلسلة علل الأحكام، لا في سلسلة المعلولات، فليس ما يقوله الدين هو العدل، بل حينما يكون العدل ينطق به الدين. وهذا معنى كون العدالة معياراً للدين⁽⁶⁾.

(1). نشر هذه الرسالة: محمد خان. ليدن_ أبريل، 1964، ص38.

(2). بحار الأنوار، 75: 352.

(3). غرر الحكم ودرر الكلم، 350.

(4). غرر الحكم ودرر الكلم، 315.

(5). الأعراف، 7: 29.

(6). بررسي إجمالي مباني اقتصاد إسلامي، ص 14.

لكن التجربة السياسية في الحياة الإسلامية ارتكست في الظلم والجور، وشاعت في القصور السلطانية رسوماً وبروتوكولات تسبغ على السلطان منزلة متعالية لا يُسأل فيها عمّ يفعل، ويتعامل مع الجماهير وكأنها قطيع من الأغنام. واصطبغت ثقافة المسلمين بمنطق الطاعة والاستسلام حيال الحاكم، وكل من هو في موقع سلطة مهما كانت.

أعاق استبداد السلطان الفكر السياسي الإسلامي من التطور، وتسبب في إحجام المؤلفين عن معالجة غير واحدة من قضايا الأساسية، وابتعادهم عن حقوق الناس، وتأكيدهم على حق السلطان في السمع والطاعة، وإن تعدى حدود الله، وتجاوز ذلك إلى الشعراء والأدباء والفقهاء، فابتلي الكثيرون منهم بالرياء والتزلف للخليفة والسلطان، وطبع الفكر والأدب رغبات الحاكم ونزواته ومختلف مواقفه، حقاً كانت أم باطلاً. يكتب أحد مؤرخي الأدب: «إن الأدب اتجه معظمه في العصر العباسي إلى مشايعة رغبات القصر، يذم الشعراء من ذمهم الخلفاء، ويمدحون من رضوا عنه، فإذا خرج محمد بن عبدالله على المنصور، هجاه ابن هرمة، وإذا رضي المعتصم عن الأفشين، فقصائد أبي تمام تترى في مدحه، وإذا غضب عليه صلبه، فقصائد أبي تمام أيضاً تقال في ذمه وكفره. ويرضى الرشيد عن البرامكة فهم معدن الفضل، ويقتلهم فهم أهل الزندقة والشرك. وهكذا وقف الأدب أو أكثره يخدم الشهوات والأغراض»⁽¹⁾. لكن هذا لا يعني عدم وجود نقاط مضيئة في تراث المسلمين السياسي، إلا أن تجذر الاستبداد واستمراره منع تلك النقاط من أن تشع وتوسع، فتنسبط على مساحات كبيرة، وتطبع الفكر السياسي برمته بخصائصها.

أما المفاهيم والمقولات والآراء والأفكار السياسية وما يحيل إلى التراث السياسي الإسلامي، فتارة نعر عليه في مؤلفات الفلاسفة عند بحثهم الحكمة العملية وما تشعب إليه من تدابير المجتمع وسياسة المدن، وأخرى نجده في مؤلفات المتكلمين مندرجاً ضمن مباحث الإمامة، وثالثة نراه في ثانيا تاريخ الإسلام السياسي، لا سيما في مواقف العلماء مع السلاطين والحكام. بيد أن الحقل الأهم الذي انتظمت في إطاره تلك المباحث - ولعله الشكل الأقدم لنمط التأليف السياسي الإسلامي - هو مدونات الحديث والفقه، ككتب الفتن والأحكام والإمارة وغيرها، أو أبواب الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وصلاة الجمعة، والخمس، والقضاء والحدود

(1). أحمد أمين. ضحى الإسلام. ج 2، ص 35.

ونحوها، وما أُلّف بموازاة ذلك من أعمال مستقلة تمحورت حول النظام السياسي أو النظام المالي للدولة الإسلامية، مثلما نلاحظ في مسألة الخراج -، فقد أُلّف القاضي أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم (المتوفى سنة 192هـ.)، كتاباً بعنوان «الخراج»، يُعتبر أقدم المدونات الواصلة إلينا في هذا الموضوع، تعرّض فيه لفقه أموال الدولة، وإلى جانب موضوعه الأساسي تحدّث عن: الجنايات والعقاب عليها، والحكم على المرتد، وقتال أهل الشرك والبغي، وأرزاق القضاة والعمال. وكان موضوع «الخراج» عنواناً لكتاب آخر، أنجزه فقيه عاصر القاضي أبا يوسف، هو يحيى بن آدم القرشي (المتوفى سنة 204هـ.). وفي الحقبة نفسها كتب أبو عبيد القاسم بن سلام (المتوفى سنة 224هـ.) كتابه المعروف بـ«الأموال».

وكان الفقيه محمد بن الحسن الشيباني (المتوفى سنة 189هـ.)، قد أفرد مؤلفاً للعلاقات الدولية ونظام الحرب في الإسلام بعنوان «السير الكبير»، الذي شرحه الفقيه الحنفي السرخسي، وردّ عليه القاضي أبو يوسف في مؤلف بعنوان «الرد على سير الأوزاعي».

وبعد قرنين من هذا التاريخ تطور البحث الفقهي في مسائل الإمامة والسياسة، وجرى توسُّع في مؤلفات عولجت فيها تلك المسائل بشمول، فظهر أكثر من كتاب بعنوان «الأحكام السلطانية»، أحدها للقاضي أبي الحسن الماوردي (المتوفى سنة 450هـ.)، والآخر للقاضي أبي يعلى محمد ابن الحسين الفراء (المتوفى سنة 458هـ.).

الفقه السياسي عند الشيعة الإمامية

تلك إشارة موجزة لقصة ولادة الفقه السياسي السنيّ، أما عند الشيعة الإمامية فقد تأخر ظهور الفقه السياسي قروناً عدة، بل إن التدوين المستقل في ذلك لم يتبلور إلا في فترة متأخرة، وإن توفرت بعض المصنفات الفقهية السابقة على أبواب وفصول لأحكام متناثرة في الفقه السياسي، مثلما نرى في كتاب «المبسوط» للشيخ الطوسي (المتوفى سنة 460هـ.)، الذي أفرد أبواباً مستقلة لأحكام البغاة والمرتدين، وأهل الذمة والجزية. كذلك دُرست مسألة الإمامة على نطاق واسع لدى متكلّمي الإمامية منذ عدة قرون. إلا أنه بسبب الرؤية الكلامية التي حصرت شكل الدولة الشرعية في «عقيدة الإمامة»، وتكريسها لجهودها الفكرية في خصوص التنظير لمواصفات «الإمام المنصوص عليه»، مضافاً للظروف السياسية والاجتماعية الخاصة التي عاشها فقهاء الإمامية، وما تعرضوا له من إقصاء عن مواقع الحكم والإدارة، انخفض

حضور الفقه السياسي والاجتماعي في مدونات الفقه الجعفري، وهيمنت النزعة الفردية التي تُعنى بمعالجة قضايا السلوك الخاص على هذا الفقه حتى القرن العاشر الهجري. وبعد هذا التاريخ أي منذ قيام الدولة الصفوية في إيران، وتفاعل بعض الفقهاء مع مؤسسة السلطنة الصفوية وقتئذ، جرى إسناد بعض شؤون الدولة لهم، واعتمادهم كمستشارين للسلطان أحياناً، من هنا طرحت عليهم بالتدريج أسئلة سياسية واجتماعية أفرزها حضورهم في داخل مؤسسة الحكم، فكتبوا بعض الرسائل المستقلة في «الخراج» و«صلاة الجمعة»، كما ظهرت لديهم في ما بعد، أي في القرن الثالث عشر بعض الرسائل في «الجهاد».

ويعود تاريخ النواة الجينية الأولى للقول بولاية الفقيه لهذا العصر، حين كان المحقق الكركي (المتوفى سنة 940هـ). أول من صرح بأن الفقيه منصوب من قبل الأئمة في عصر الغيبة، نائب عنهم في جميع ما للنيابة فيه من مدخل، بالاستناد إلى مقولة عمر بن حنظلة. فقد ذكر: «إن الفقيه العدل، الإمامي الجامع لشرائط الفتوى، المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية، نائب من قبل أئمة الهدى في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه من مدخل وربما استثنى الأصحاب القتل والحدود مطلقاً. فيجب التحاكم إليه والانقياد إلى حكمه، وله أن يبيع مال الممتنع عن أداء الحق إن احتيج إليه، ويولي أموال الغيابة والأطفال والسفهاء والمفلسين، ويتصرف على المحجور عليهم، إلى آخر ما يثبت للحاكم المنصوب من قبل الإمام. والأصل فيه ما رواه الشيخ في التهذيب بإسناد إلى عمر بن حنظلة، عن مولانا الصادق جعفر بن محمد أنه قال: «انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فارضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا ولم يقبله منه، فإنما بحكم الله استخف، وعلينا رد، وهو راد على الله، وهو على حد الشرك بالله. وإذا اختلفا، فالحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما». وفي معناه أحاديث كثيرة. والمقصود من هذا الحديث هنا: أن الفقيه الموصوف بالأوصاف المعينة، منصوب من قبل أئمتنا، نائب عنهم في جميع ما للنيابة فيه من مدخل بمقتضى قوله: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً» وهذه استنباطة على وجه كلي⁽¹⁾.

كذلك أشار المحقق الكركي إلى أن الفقيه المستجمع لشرائط الفتوى والحكم

(1). المحقق الكركي، الشيخ علي بن الحسين. رسالة صلاة الجمعة. في: رسائل المحقق الكركي. تحقيق: الشيخ محمد الحسون. قم: مكتبة السيد المرعشي، 1409هـ، 1: 142-143.

هو النائب العام للإمام في عصر الغيبة، في كتابه «جامع المقاصد» عند الحديث عن الوصية بالولاية، قائلاً: «لا يُخفى أن الولاية بالأصالة على الطفل ثابتة لأبيه ثم لجده الأدنى، ثم من يليه وهكذا. ولا ولاية للأبعد مع وجود الأقرب، فمع عدم الأب والجد فوصي الأب، فإن فقد فوصي الجد، ومع عدم الجميع فالحاكم. والمراد به الإمام المعصوم أو نائبه الخاص، وفي زمان الغيبة النائب العام، وهو المستجمع لشرائط الفتوى والحكم. وانما سُمِّي نائباً عاماً لأنه منصوب على وجه كلي بقولهم: «انظروا الى من كان منكم»، الحديث... ولا يُخفى ان الحاكم حيث أطلق لا يراد به إلا الفقيه الجامع للشرائط»⁽¹⁾.

ولم تكن الدولة الإسلامية أو الحكومة الإسلامية مفكراً فيها عند الفقيه الكركي، كما يفكر فيها الإسلاميون منذ النصف الثاني من القرن العشرين؛ وانما كان بصدد إسباغ المشروعية على السلطنة الصفوية، وتسويغ سلوك الشاه طهماسب (ت 984هـ/ 1576م)، وإمضائه، باعتبار أن الكركي يعتقد في نفسه بأنه يمتلك الحق الإلهي الممنوح له للنيابة عن الإمام؛ فيفيض هذا الحق على السلطان وينصبه حاكماً. وهو موقف رفضه أبرز فقهاء عصره كالشيخ إبراهيم القطيفي، الذي وجّه نقداً صريحاً للكركي، وعاب عليه قبوله لهدايا السلاطين الصفويين، مما اضطر الأخير للرد عليه برسالة الموسومة «قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج»، دَلَّ فيها على صحة سلوكه، فرد عليه القطيفي برسالة سماها «السراج الوهاج في دفع قاطعة اللجاج». ودعم بعض الفقهاء المعاصرين له موقف القطيفي؛ فكتب المقدس الأردبيلي رسالة في هذا الموضوع، وكذلك الشيباني، واشتهرت هذه المجموعة من الرسائل بـ«الخراجيات»⁽²⁾.

وكان الشيخ جعفر الجناحي (1154 - 1228هـ) والذي اشتهر في ما بعد بكاشف الغطاء - نسبة الى كتابه المعروف «كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء» - من أبرز الفقهاء الذين أسسوا للمرجعية الدينية في النجف، وفي سياق حديثه عن الجهاد عندما تعرضت إيران للغزو الروسي في العهد القاجاري، وطلب منه الشاه القاجاري سنة 1223هـ تأييده في مقاومة الروس، ففوض المجتهدين القيام بالجهاد الدفاعي في حالة غيبة الإمام، ونص على وجوب (طاعة الناس لهم، من خلفهم فقد خالف إمامهم). وذهب إلى (ان الفقيه الجامع للشرائط قائم - حقيقة - مقام الامام، ليس

(1). المحقق الكركي. جامع المقاصد. تحقيق: مؤسسة آل البيت، 1411هـ، 11: 266-267.

(2). صدرت الرسائل الأربع في قم عن مركز الشرع التابع لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية.

في الشرعيات والامور الحسبية فقط، بل في سائر الأمور، من ادارة البلاد والعباد الى الحرب والجهاد، الى الولاية على المال العام، وبالتالي فإنه يتحدث هنا عن الفقيه باعتباره الوالي بالأصل، وان السلطان تالٍ له، ومستمد شرعيته من إذنه⁽¹⁾.

ثم جاء من بعده أحمد النراقي (المتوفى سنة 1245هـ.)؛ فأفرد بحثاً مستوعباً في كتابه «عوائد الأيام»، بعنوان: (في بيان ولاية الحاكم وما له فيه الولاية على ما جاء في الأخبار)⁽²⁾، وكان هذا الفقيه هو أول من صاغ رؤية نظرية تمنح الفقيه تفويضاً سياسياً لإدارة السلطة والحكم في عصر الغيبة.

وهنا ننبه إلى الترادف، الذي عثرنا عليه لدى بعض الفقهاء، بين القول بـ«الولاية» بمعناها المعروف في العرفان النظري، والقول بـ«الولاية» بمعناها الفقهي، وكيف تم توظيف المفهوم ونقله من مجاله المعنوي الذي يعتبر «الولاية باطن النبوة»، ويخصّها بالأئمة الاثني عشر، إلى المجال السياسي، ومنح الفقيه تفويضاً في إدارة الحكم والسلطة وكل ما يتصل بالشأن السياسي. فالنراقي وغيره ممن تبنا القول بـ«الولاية» بمعناها الفقهي، هو وغيره ممن يقولون بالولاية بمعناها العرفاني. وفي السياق ذاته نجد ترادفاً لدى هؤلاء الفقهاء بين القول بنظرية «الإنسان الكامل» بمعناها في العرفان النظري، و«الولاية» بمعناها الفقهي، فمن قال من الفقهاء بولاية الفقيه يقول بنظرية «الإنسان الكامل».

منذ عصر الشيخ مرتضى الأنصاري (المتوفى سنة 1281هـ.) دأب فقهاء الإمامية على بحث مسألة الولاية العامة للفقهاء في باب البيع من مؤلفاتهم الفقهية، ومكث الفقهاء عقوداً متوالية يبحثون هذه المسألة من منظور فردي لا يفكر بإدارة الدولة ومؤسساتها، لذلك لا نلاحظ فقيهاً في تلك الفترة حاول أن يقدم صوغ نظرية تكشف عن الأبعاد السياسية والاجتماعية لولاية الفقيه في عصر الغيبة، وظل بحثهم يجول في مدارات الإشكالات والردود، من دون أن يتخطى ذلك ويتسلح برؤية ينبثق عنها صوغ فقهي لإدارة الفقيه للدولة واشتقاق نظمها من المدونة الفقهية. كما ظل القول بولاية الفقيه يقتصر على فقهاء معدودين، ولم يتسع القول بالولاية، وتمسك مشهور الفقهاء بنقد أدلتها وعدم التسليم بها.

(1). السيف، توفيق. نظرية السلطة في الفقه الشيعي. بيروت، المركز الثقافي العربي، 2002، ص 150 - 151.

(2). النراقي، الشيخ أحمد. عوائد الأيام. قم، مكتبة بصيرتي، ص 185 - 206.

في القرن الثالث عشر الهجري تناول الشيخ مرتضى الأنصاري «مناصب الفقيه» في كتابه «المكاسب» في سياق بحثه لمسألة «أولياء التصرف في مال من لا يستقل بالتصرف في ماله». وأوضح أن للفقيه الجامع للشرائط مناصب ثلاثة، هي: الإفتاء، والحكومة أي القضاء، وولايته بالتصرف في الأموال والأنفس. وبعد أن استعرض وناقش مجموعة من آيات القرآن والروايات المنقولة عن النبي وأهل البيت التي يستدل بها في المقام، خلص في خاتمة البحث الى القول: «وبالجملة؛ إقامة الدليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام - إلا ما خرج بالدليل - دونه خبط القنادل⁽¹⁾. وفي تعليقاته على هذه المسألة من كتاب المكاسب يشدد الشيخ محمد كاظم الخراساني (1255-1329هـ.) على أن ثبوت الولاية للفقيه في عصر الغيبة محل إشكال، ويناقش أبرز الأدلة على ثبوت الولاية للفقيه فلا يقبل أيًا منها، وينتهي إلى ما انتهى إليه الأنصاري في نفي الولاية المطلقة للفقيه⁽²⁾.

ويعود هذا الموقف إلى ترسخ مفهوم في الذهنية الفقهية منذ بداية عصر الغيبة، يُبنى على انعدام الدليل على تكليف الفقهاء بالولاية والإمامة. يكتب الشريف المرتضى، وهو من أعلام القرن الخامس الهجري: «ليس علينا إقامة الأمراء، إذا كان الإمام مغلوباً، كما لا يجب علينا إقامة الإمام في الأصل... ليس إقامة الإمام واختياره من فروضنا فيلزمنا إقامته، ولا نحن مخاطبون بإقامة الحدود فيلزمنا الذم بتضييعها⁽³⁾. وعلى طول التاريخ لا نلتقي بجهود تهدف الى إسقاط السلاطين ودولهم، أو تدعو لذلك من الفقهاء، من أجل بناء دولة تقوم على الشريعة وتطبق أحكامها، بالرغم من إجماع الفقهاء على غصبية إمارة التغلب.

وحتى نهاية القرن التاسع عشر، لا نعثر على أية دعوة أو محاولة لإقامة دولة إسلامية بديلة للملكية القاجارية؛ ففي 28 رجب 1308هـ (مارس 1891)، وقع الشاه ناصر الدين امتياز احتكار تجارة التبغ الإيراني لمدة خمسين عاماً، مع شركة الميجر تالبوت، مقابل 25 ألف جنيه تدفع للشاه، و15 ألفاً للصدر الأعظم أمين السلطان، إضافة الى رسم سنوي يبلغ 15 ألف جنيه، وحصّة من أرباح الشركة تصل إلى 25

(1). كديور، محسن. سياست نامه خراساني. طهران، انتشارات كوير، ط1، 1385ش، ص 63.

(2). المصدر السابق. ص 60 - 63.

(3). الشريف المرتضى، علي بن الحسين. الشافي في الإمامة. تحقيق: السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب. طهران، 1410هـ، ج1، ص112.

بالمائة. وإثر تدشين الشركة لعملها في إيران، فرضت هيمنتها على كل ما يتصل بزراعة وتجارة التبوغ، وتعسّفت في فرض أسعار متدنية جدًّا، ما أدى إلى اندلاع انتفاضة قادها بعض رجال الدين في شیراز وأصفهان وطهران، وحدثت مواجهات حادة بين المنتفضين وقوات الشاه؛ وإثر ذلك لجأ رجال الدين للمرجع الميرزا محمد حسن الشيرازي في سامراء واستغاثوا به؛ فأصدر فتواه الشهيرة: «اليوم استعمال التبغ والتمباك، بأي نحو كان، في حكم محاربة إمام الزمان صلوات الله وسلامه عليه. حرره الأقل: محمد حسن الحسيني». وقد وُزِعَ من الرسالة 100 ألف نسخة في العاصمة طهران وغيرها، في أوائل جمادى الثانية 1308 هـ (أوائل ديسمبر 1891م). وأدت الفتوى إلى انهيار امتياز الشركة البريطانية وانسحابها من إيران⁽¹⁾.

ما أود أن أخلص له، أن المرجعية لم ترفع شعارًا للقضاء على السلطنة القاجارية، ولم تنطلق أية دعوة لاستبعاد الشاه أو استبداله بسواه، بل إن رسائل المرجع محمد حسن الشيرازي إلى ناصر الدين قبل صدور فتواه، التي تضمّنت معارضته والعلماء لامتيار شركة التبغ، لم تغفل عبارات الثناء والمجاملة، ولم تشر إلى اعتزامهم خلعه عن العرش. وتوضح الرسائل بأن الشيرازي كان يفضّل أن يستجيب الشاه ويلغي امتياز الشركة، كيما لا يضطر لإصدار فتواه⁽²⁾. ولم تستثمر هذه الفتوى ويستغل الفقهاء آثارها السياسية والاجتماعية في المضي لإقامة حكومة أخرى غير السلطنة القاجارية، مع أن الشاه كان في حالة استسلام وضعف وانحياز شامل لكل سلطاته. وهذا يشير بوضوح إلى أن الفقهاء لم يفكروا بإقامة دولة دينية في عصر الغيبة. وهكذا اقتصرت الدعوة في مرحلة لاحقة على وضع دستور، وتقييد سلطة الشاه المطلقة، في حركة المشروطة مطلع القرن العشرين، من دون أن تتجاوز ذلك إلى إلغاء السلطنة، وإشادة دولة تتأسس على مرجعية الفقه.

وتكشف رسائل وجهها آية الله محمد الطباطبائي أبرز قادة المشروطة في بداياتها، عن أن الدستوريين لا ينشدون القضاء على الدولة، كتب إلى الشاه مظفر الدين: «يستحيل أن نكون من مريدي السوء للحكومة، ليس من المعقول أن يكون الداعي بالخير ساكتاً عن هذه الأخطار، وساعياً لتدمير الدولة». وجاء في رسالة أخرى له: «إصلاح جميع المفاسد منحصر بتأسيس المجلس، واتحاد الأمة مع الدولة، ورجال

(1). السيف، توفيق. ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة. بيروت، المركز الثقافي العربي، 1999م، ص 46 - 51.

(2). فتواي تحريم تنباكو وبيآمد هاي آن. مجلة حوزة: ع 50 (خرداد 1371 ش).

الحكم مع العلماء... الإصلاح آتٍ عما قريب، لكننا نريده على يد ملكنا وزعيمنا، لا على يد الروس والعثمانيين والإنجليز»⁽¹⁾.

مفهوم الدولة في مدرسة النجف

من أجل التعرف على مفهوم الدولة وتحولاته في مدرسة النجف، نتحدث بإيجاز عن مراحل ثلاث تحرّك فيها، وهي:

المرحلة الأولى: الدعوة للدستور في مدرسة النجف

تحوّل التفكير في المفاهيم يرتبط عضوياً بالسياقات الدينية، والثقافية، والاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية السائدة في كل مجتمع من المجتمعات البشرية، ومدرسة النجف ظلّت وما زالت أهم حاضنة للفقه الشيعي، وعادة ما كان الشيعة خارج مؤسسة السلطة في دولة الخلافة الأموية والعباسية والسلطنة العثمانية، وطالما تعرض فقهاؤهم للمراقبة والاضطهاد والقمع، خشية ثوراتهم ومعارضتهم للخلفاء والسلاطين، ففرض عليهم ذلك الابتعاد عن التفكير الفقهي بالدولة ونظمها. وانتظم الفقه في الحوزات في المجال الفردي الشخصي، ولم يتجاوزهُ إلى مجال الحكومة والسلطة وتنظيمات الدولة. وبموازاة ذلك تبلور موقف فقهي يسلب المشروعية عن أية دولة في عصر غيبة الإمام المهدي وهو الإمام الثاني عشر، ويصفها بـ (دولة الضلال).

إن عدم فصل فقهاء المذهب الإمامي بين مفهوم الدولة بمعناه السياسي كتّظيم بشري، ومفهومها الكلامي العقائدي كنظام خلافة، دفعهم نحو سلب الشرعية عن كل أشكال الدولة، ووصفهم جميع الحكّام بكونهم «أئمة جور»، وهو ما صرف جهودهم للتفكير بالدولة كـ «تنظيم» للجماعة المؤمنة، وليس كـ «نظام» يسوس الأتباع - ولا أقول المواطنين - إذ طالما كانت الدولة تعني الخراج والقضاء والجهاد، فقد حل الموضوعان الأول والثاني بالعودة للفقيه، أما الثالث فسوّغ في الحالات المصرية التي يتعرض فيها الإسلام لخطر يخشى منه عليه. وهكذا تراجع التفكير بالدولة وحسّمت إشكالياتها لانتفاء الحاجة إليها.

(1). حائري، مهدي. تشيع ومشروطيت. طهران: امير كبير، 1363ش، ص 104 - 105. والسيف، توفيق. مصدر سابق، ص 26 - 27.

لم تقتل المسافة بين بعض الفقهاء والسلطان إلا في العصر الصفوي، حينما احتاج السلطان إلى الفقيه ليخلع المشروعية على دولته. لكن مدرسة النجف مكثت بمنأى عن ذلك. وفي العصور التالية ابتعد نادر شاه عن الفقهاء، لكن مع السلطنة القاجارية حرص بعض ملوكهم على تجسير العلاقة مع المرجعية الدينية، والحصول على دعمها، خاصة في صراعهم المستمر مع الروس، وحاجتهم الماسة إلى تعبئة الشعب وحثه على القتال، عبر فتاوى الجهاد.

في منتصف القرن التاسع عشر ظهرت الدعوة إلى الدستور للمرة الأولى في الدولة العثمانية، عندما (سعى مدحت باشا، مع جماعة من زملائه المفكرين إلى تحقيق هذه الفكرة، واستطاع - في آخر الأمر - أن يحمل السلطان عبدالحميد الثاني على إصدار القانون الأساسي، عقب توليه العرش، بعد خلع السلطان عبدالعزيز، والسلطان مراد⁽¹⁾)؛ فصدر الدستور سنة 1876م، وتأسس البرلمان الذي عرف بمجلس المبعوثان) غير أن السلطان عبدالحميد لم يسمح له بالاستمرار في دورته الثانية؛ فأصدر في 13 شباط 1878م فرماناً بحل المجلس، وإلغاء الدستور. وفي اليوم الثاني أمر بإخراج النواب البارزين من إسطنبول، وإعادتهم إلى ولاياتهم، ومنذ ذلك الحين أخذ عبدالحميد يحكم الدولة على طريقته الاستبدادية، التي اشتهر بها واشتهرت به⁽²⁾. وأقفل مجلس المبعوثان أبوابه لمدة ثلاثين عاماً؛ فمُنذ تعطيله سنة 1878 لم يفتح ثانية إلا في العام 1908.

تسرّب الوعي الدستوري إلى بعض النخب في ولايات الدولة العثمانية، وكانت حوزة النجف تتجاوب مع المنعطفات السياسية الكبرى، ويتفاعل بعض تلامذتها وفقهائها مع الأصوات المنادية بالإصلاح السياسي، خاصة بعد وفاة الميرزا محمد حسن الشيرازي في سامراء في العام 1312هـ / 1895م، عندما عاد طلابه إلى النجف ثانية، ذلك أن الحوزة فيها لم تفتقد مركزيتها بهجرة الشيرازي إلى سامراء، فقد تصدّى للمرجعية اثنان من تلامذته بعد غيابه، هما: محمد كاظم المعروف بالآخوند الخراساني (ت 1329هـ / 1911م)، ومحمد كاظم اليزدي (ت 1337هـ / 1919م).

(1). الحصري، ساطع. الدولة العثمانية والبلاد العربية. بيروت، دار العلم للملايين، 1960م، ص 97 - 98. والخيون، رشيد. المشروطة والمستبدة. بيروت، معهد الدراسات الإستراتيجية، 2006م، ص 132 - 135.

(2). الورد، علي. لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث. بغداد، مطبعة الرشاد، ج 3: ص 18، والخيون. المصدر السابق. ص 134.

وقد ازدهرت حوزة النجف في هذه الفترة بتوافد الطلاب الشيعة إليها من إيران والهند وأفغانستان ولبنان وسوريا⁽¹⁾.

كان للمناخات الفكرية في عصر المشروطة (1906 - 1911) تأثير حاسم على التفكير في مدرسة النجف في قضايا الدستور، والبرلمان، والاستبداد، وتداول السلطة، والانتخابات، المشروعية السياسية للسلطة، وحدود تدخل الفقيه في الدولة، ونمط الدولة في عصر الغيبة، وحقل الفقه في الدولة، وهل الدولة مقولة دينوية أم دنيوية؟ وغير ذلك من الاستفهامات الحائرة، والأسئلة القلقة، التي أوقدت التفكير في هذه القضايا، وقادته للانخراط في مجال لم يتسع البحث فيه من قبل في الحوزة، بنحو هيمنت تلك الاستفهامات على الفضاء المعرفي في النجف، وتعاطى الفقهاء وتلامذتهم الحديث والنقاش في ذلك.

وطالما طغت الجداليات السياسية والفكرية في إيران على مشاغل الطلاب واهتماماتهم، لوثوق العلاقة بين المرجعية الدينية في النجف والمجتمع الإيراني، والارتباط العضوي للمقلدين الإيرانيين بفقهاء النجف، وتجاوب هؤلاء الفقهاء مع التطورات السياسية والاجتماعية في إيران.

استفاق وعي النخبة الإيرانية في هذه المرحلة على أن غياب القانون وشيوع الاستبداد والملكية المطلقة غير المقيّدة بدستور، هو منبع التخلف والانحطاط الذي يزرع في أغلاله المجتمع الإيراني. وسادت كتابات الإيرانيين في هذه المرحلة مصطلحات: الحكومة القانونية أو الدستورية «حكومة قانوني»، والحرية «حرية»، والنظام البرلماني «نظام برلماني»، و«دار الشورى» «مشورت خانه»، وانعكست أصداء هذه الكتابات على لسان الوعاظ وخطباء المنابر، ممن يواظبون على تحريض مستمعيهم، وتعبئتهم لمناهضة الاستبداد، عبر المناداة بدولة القانون، ورفع الشعارات المطالبة بالدستور، وتكرارها في كل مناسبة. ويمكننا ملاحظة مدى الإصرار على

(1). تقدّر بعض التخمينات عدد تلامذة العلوم الدينية قبل الاحتلال الانجليزي للعراق بعشرة آلاف تلميذ من مختلف الجنسيات. وإذا ما قارنا هذا الرقم بعدد سكان النجف وقتئذ، وفرص العيش المتاحة فيها، والامكانات المادية للمرجعية ونفقاتها على التلامذة، نجد ان هذا الرقم لا يخلو من مبالغة، لا سيما لو قارناه بعدد سكان العراق وسكان النجف وقتئذ، وكذلك لو قسناه بمجموع التلامذة في شهر ديسمبر 1957، البالغ 1954، بحسب ما ورد في مقالة د. فاضل الجمالي، ترجمة: د. جودت القزويني، والمنشورة في مجلة الموسم، ع18 (1994) بعنوان: «جامعة النجف الدينية».

هذه المسألة والتأكيد عليها، حين نطلع على نموذج لهذه الخطابات الموجهة من على المنبر للجمهور. فمثلاً، يدعو جمال الدين الاصفهاني، أحد الخطباء المعروفين في ذلك الزمان، الناس بقوله: «أيها الناس: ليس بوسعنا بناء بلدنا من دون التمسك بالقانون، ومن دون التعرف على القانون، ومن دون حفظ القانون، ومن دون احترام القانون، ومن دون تنفيذ القانون، القانون ثم القانون. لا بد من تعليم القانون للأطفال في الكتاتيب والمدارس منذ الصغر، ويجب تفهيمهم أن ليس هناك معصية في الدين والشرعية أعظم من مخالفة القانون»⁽¹⁾.

استوعب الوعي الدستوري الإيراني مجموعة تشريعات وقوانين ولوائح حقوقية فرنسية وعثمانية وعربية، واهتم بنقلها من لغاتها الأصلية إلى الفارسية، كما لاحق الكتابات الجادة في تشريح الاستبداد وتفكيكه، وترجمها وروّج لها، مثل كتاب عبدالرحمن الكواكبي: «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، بعد مدة وجيزة من صدوره، ومن قبله ترجم مستشار الدولة لائحة حقوق الإنسان من الفرنسية، وترجم ميرزا حسين خان سبها سالار دستور مدحت باشا العثماني إلى الفارسية أيضاً⁽²⁾.

عملت أنشطة ومساع وكتابات النخبة الفاعلة على إيجاد أرضية واسعة للوعي الدستوري في المجتمع الإيراني، بعد أن جعلت مناهضة الاستبداد وتدوين الدستور من أهم أولوياتها، وكرست مختلف الجهود لإشاعة هذه الثقافة وتعميمها، بنحو لم تعد ثقافة خاصة بالنخبة، وإنما امتلكها الوعي الشعبي، وصارت القضية المطالبة الأولى في حياة المواطن الإيراني. ووجد جماعة من الفقهاء أن الظروف الاجتماعية والسياسية مهددة لإرغام الملكية المستبدة على تحديد سلطاتها وتقييدها في إطار قانون أساسي، يستمد مشروعيته من الشعب، ويخضع بموجبه الملك لإرادة الأمة، ولا يختصر كل شيء بشخصه. تتألف هذه الجماعة من ثلاثة مجتهدين معروفين من طهران، وهم: محمد الطباطبائي، وعبد الله البهبهاني، وفضل الله النوري (1835 - 1909)، الذي قضى في ما بعد مصلوباً، بعد أن تحوّل إلى موقع مناهض لهذه الحركة، لاعتقاده بأن المشروطة على الضد من الشريعة الإسلامية.

أما في حوزة النجف فجرى اصطفاف آخر، إذ انشطر موقف المرجعية؛ فتنبّى

(1). همايون، د. ناصر تكميل (اعداد). مشروطه خواهي ايرانيان. طهران، مركز بازشناسي اسلام وایران، 1383 - 2004، ص 19 - 20. عن: سيد جمال الدين أصفهاني، ش 35 (26 ربيع الثاني 1326هـ).

(2). د. جمشيد بهنام. ايرانيان وانديشه تجدد. طهران، فرزانه، 1375 / 1996، ص 77.

محمد كاظم الخراساني، وتبعاً له تلميذه محمد حسين النائيني، وغيرهما، موقفاً مؤيداً وداعماً للمشروطة، فيما ذهب محمد كاظم اليزدي إلى تأييد فضل الله النوري ومن اصطف معه في مناهضة المشروطة. وتضاربت الآراء والفتاوى في الموقف من المشروطة، ففي الوقت الذي ينص أحد الفقهاء في فتواه، على أن (المشروطة كفر، والمطالب بالمشروطة كافر. ماله مباح، ودمه مهدور)⁽¹⁾. يكتب الآخوند الخراساني، وعبد الله المازندراني، والميرزا حسين ابن الميرزا خليل في فتواهم: «نعلن حكم الله إلى كافة الشعب الإيراني، إن بذل الجهد هذا اليوم لإقرار المشروطة، هو بمثابة الجهاد تحت راية صاحب الزمان (أرواحنا فداه). وأدنى معارضة أو تهاون في ذلك إنما هو كمحاربتة وخذلانه. أعاذ الله المسلمين من ذلك، إن شاء الله»⁽²⁾.

تؤشّر لحظة المشروطة إلى منعطف حاد في تحديث التفكير السياسي عند الشيعة الإمامية، وتبلور مرتكزات محورية لمفهوم الدولة، عبر توظيف شيء من المكتسبات الحديثة في الحريات والحقوق والتداول السلمي للسلطة.

وقاد التكفير المتبادل بين الفريقين إلى استثمار جميع مكونات الذاكرة الدينية والقومية للمجتمع الإيراني في تعبئة الجمهور، ومحاولات اجترار تفسيرات وتبريرات تستند إلى الكتاب والسنة والسيرة والتراث، من أجل تشكيل رؤية واضحة لموقف كل فريق.

ومثلما هيمنت الدعوة لتقنين عمل السلطة على وعي معظم النخبة، تسرب التثقيف عليها إلى عامة الشعب، وانقسم الناس تبعاً للانقسام في مواقف الفقهاء حيال المشروطة سنة 1906، وباتت قضية المشروطة هاجساً نخبياً وجماهيرياً شاملاً، انخرطت النخبة المدنية والدينية في الكتابة والخطابة والحديث عنه، إثباتاً أو نفياً. وصدر الكثير من المنشورات والرسائل والمقالات والكتب والمطبوعات المتنوعة لمعالجة هذه القضية.

«تنبيه الأمة وتنزيه الملة» للنائيني:

يمكن القول إن أهم رسالتين صدرتا خلال هذه الضجة، وعبرتا بوضوح لا لبس فيه عن الموقف الرفض، والموقف المؤيد للمشروطة، هما: «تذكرة الغافل وإرشاد

(1). زركري نجاد، غلام حسين. رسائل مشروطيت. طهران، كوير، 1374 - 1995، ص 15.

(2). المصدر السابق نفسه.

الجاهل» المنسوبة لفضل الله النوري، المطبوعة سنة 1908، أي قبل إعدامه بسنة⁽¹⁾، ورسالة «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، التي ألفها الشيخ محمد حسين الغروي النائيني، بالفارسية، وطبعت سنة 1327 / 1909 بالنجف⁽²⁾.

يبدو من عنوان هذه الرسالة «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» أنها تشير إلى عنوان الرسالة الأخرى، وتنفي حكمها على دعاة المشروطة ومؤيديها، باعتبارهم «جاهلين... غافلين». تشدد الرسالة المنسوبة إلى النوري على رفض الدعوة للمساواة بين المواطنين، وتستخدم لغة حادة، مشبعة بالاتهام، والأحكام القاسية، في توصيفاتها للآخر. فمثلاً تقول: «يا عديم الشرف، يا عديم الضمير! صاحب الشريعة منحك شرفاً وامتيازاً، لأنك انتحلت الإسلام، وأنت تسلب هذه الميزة عن نفسك، وتقول: يجب أن نكون متساوين، مع المجوس والأرمن واليهود، ألا لعنة الله على من لا يعرف قدره»⁽³⁾. ولم تنتشر بنحو واسع رسالة «تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل»، ولم يمتد حضورها خارج زمانها، بينما اشتهرت رسالة النائيني «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» وتنوّعت الإحالات المرجعية عليها، وأصبحت من أهم النصوص المؤسّسة في الفكر السياسي الإسلامي الشيعي الحديث.

ولد محمد حسين الغروي النائيني في نائين⁽⁴⁾ في العام 1277 / 1860، وكان والده

(1). نسبها آغا بزرگ الطهراني في «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» 4/ 42، إلى الشيخ فضل الله النوري، بينما ذهب فريدون آدميت في: «إيديولوجي نهضت مشروطيت، هامش ص 160» إلى أن مؤلفها هو السيد أحمد بن السيد كاظم. ورأى السيد شهاب الدين النجفي المرعشي، «كما ورد في هامش ص 227 من كتاب عبد الهادي حائري: تشيع ومشروطيت»، إنها من آثار الشيخ عبد الله النوري. ومهما يكن مؤلفها فإنها تعبر بوضوح عن المواقف الفقهية والسياسية لمناهضي المشروطة.

(2). طبعت الكتاب: الأولى في النجف 1327 / 1909، الثانية في طهران 1328 / 1910، الثالثة «بعد خمسة وأربعين عاماً» في طهران 1374 / 1955، وتمتاز الطبعة الأخيرة بتقديم وتعليقات وخلاصة، أعدها: السيد محمود الطالقاني.

(3). النصوص منقولة من ترجمة: الدكتور مشتاق الحلو للرسالة المنسوبة للنوري، «تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل». وهي مطبوعة ملحقة بترجمته: لـ «تنبيه الأمة وتنزيه الملة».

ملاحظة: ما يرد في هذه الورقة من نصوص النائيني منقول عن هذه الترجمة، التي تتميز بدقتها ومطابقتها للنص الفارسي.

(4). نائين: مدينة إيرانية قرب أصفهان. والغروي؛ نسبة إلى الغري وهي النجف، التي هاجر إليها النائيني ومكث فيها إلى آخر حياته.

وهكذا جدّه من رجال الدين، تلقّى تعليمه الأولي في مدينته. سنة 1295/1877 انخرط في الحوزة العلمية في أصفهان، وفي سنة 1303/1885 هاجر الى النجف لمواصلة دراسته، ثم غادرها إلى سامراء بعد فترة وجيزة، بعد أن توطّنت الحوزة فيها قبله بسنوات، حينما قرّر نقلها إلى هناك الميرزا محمد حسن الشيرازي، (المتوفى سنة 1314/1896م). تابع النائيني دراسته عند الميرزا الشيرازي، وأضحى في فترة لاحقة مقرباً منه، وكاتبه الخاص. وبعد وفاة أستاذه غادر سامراء إلى كربلاء، بمعية أستاذه الآخر السيد حسن الصدر، ومكث فيها عامين، وأخيراً عاد إلى النجف سنة 1316/1898، منضمّاً الى أستاذه الملا محمد كاظم الخراساني، المعروف بـ«الأخوند الخراساني»، (المتوفى 1329/1911). وأمسى النائيني من أقرب تلامذته ومستشاره الخاص لحظة المشروطة. ولعله هو من كتب بيانات مراجع المشروطة «الأخوند الخراساني، الشيخ عبدالله المازندراني، الميرزا حسين خليل الطهراني».

النائيني فقيه وأصولي ومرجع شيعي بارز، وأستاذ لجيل من الفقهاء والأساتذة المعروفين في حوزة النجف، ممن أضحوا مراجع للشيعة في مرحلة لاحقة، مثل السيد أبو القاسم الخوئي وغيره. اشتهر النائيني باجتهادات مهمة في أصول الفقه، كما تميّز بتجديده للفقه السياسي، لكن منجزه الأخير حجب إبداعاته في أصول الفقه، واختزل النائيني لدى الباحثين والدارسين خارج الحوزة بفقهه السياسي، بل برسالته «تنبيه الأمة وتنزيه الملة». وهذه الرسالة - كما سبق وقلنا - إحدى أهم رسالتين صدرتا خلال المشروطة، وعبرتا بوضوح لا لبس فيه عن الموقف الراض والموقف المؤيد لتدوين الدستور الحديث وبناء وإدارة الدولة على أساسه.

ألّف النائيني رسالته استجابة إلى نقاشات وجدالات وتساؤلات ومعارك فكرية، وفتاوى فقهية متعارضة، بين أنصار المشروطة ودعاتها، وبين مناهضيها، ممن يعبر عنهم: أنصار «المستبدة»، في ما يسمّون هم أنفسهم «المشروعة».

تشبّعت المناخات السياسية والثقافية والفقهية والإعلامية في هذه الحقبة بالحديث والكتابة عن: الاستبداد، والحرية، والقانون، والدستور، والبرلمان، والملكية المستبدّة، والملكية المشروطة، وما يتصل بذلك. وكتب فقهاء ورجال دين مؤلّفات ورسائل عدّة، لتبرير المواقف المتنوّعة حيال تلك المسائل، وكانت رسالة «تنبيه الأمة» للنائيني، و«اللائئى المربوطة في وجوب المشروطة» للشيخ محمد اسماعيل المحلاتي، أهم نصين للتدليل على المشروعية الفقهية للدستور، وتشكيل

البرلمان. اما رسالة «تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل»، فإنها تتبنّى موقفاً جذرياً رافضاً للدستور والبرلمان.

يتلخّص مفهوم المشروطة في تشكيل الحكومة على أساس دستور، ونظام برلماني، وتقييد سلطات الحاكم في إطار القانون. وكان الكاتب العثماني نامق كمال من أوائل من استخدم تعبيرات: الدولة المشروطة «دولت مشروطه»، والإدارة المشروطة «إداره مشروطه»، في كتاباته في القرن التاسع عشر، وهو يعني بذلك الحكومة الدستورية غير المستبدّة. وكانت مثل هذه الحكومة توصف لدى الكتّاب العثمانيين في ذلك العصر بتوصيفات من قبيل: «مقيّدة» و«معتدلة» و«محدودة». والقيّد بمعنى الشرط، والمحدود هو المؤطّر بحدود، أو مشروط بشروط. ويعتقد عبد الهادي الحائري بأن هذه الكلمة وفدت من التركية، وأول من استخدم مصطلح المشروطة باللغة الفارسية، هو ميرزا حسين خان سيهسالار سنة 1868 حين كان سفيراً لإيران في الأمبراطورية العثمانية، إذ وردت هذه الكلمة في بعض التقارير التي أعدها ساعتئذ⁽¹⁾.

«تنبيه الأمة وتنزيه الملة» هو النص الوحيد من كل تلك الكتابات الذي اخترق الزمان، وتحوّل في ما بعد إلى نموذج إرشادي، ومنبع إلهام للكتابات والرؤى والآراء اللاحقة في الفقه السياسي الشيعي. ويمكننا ملاحظة تأثيره في «دستور» جمهورية إيران الإسلامية، وبعض الآراء في الفقه السياسي للسيد محمود الطالقاني، والشيخ مرتضى المطهري، والسيد محمد باقر الصدر، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والشيخ حسين علي المنتظري، وأخيراً السيد علي السيستاني.

كتبت عن «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» وتداولتها مجموعة من الباحثين والدارسين بالفارسية والعربية وغيرهما. وربما يعود ذلك إلى الأسلوب الاستدلالي الذي انتهجه النائي في بيان آرائه، ومناقشة الآراء التي يختلف معها، وابتعاده عن الأحكام المتسرّعة والقاسية حيال الآخرين، واستيعابه للثقافة الدستورية لعصره، وإطلاعه على ما يتّصل بأثر الاستبداد والحكومات الشمولية في انحطاط البلدان، ورؤيته الحديثة للدولة، وقيام نظمها وإدارتها على ما راكمته الخبرة البشرية، وتفكيره خارج المدوّنة الفقهية في قضايا الدستور، ووعيه لضرورة وجود برلمان، وانتخابات يجرى

(1). حائري، د. عبد الهادي. تشيع ومشروطيت در ايران ونقش ايرانيان مقيم عراق. طهران، امير كبير، 1364 - 1985، ص 252.

فيها اختيار الأعضاء، وبيان مهمات البرلمان في صوغ القوانين، وحماية الحريات والحقوق، والمساواة، والعدل.

نظراً للمكانة الفقهية والأصولية المرموقة لمؤلفه، تعرّض «تنبيه الأمة» لقراءات وتأويلات شتى منذ صدوره، ولعل أشد تلك التأويلات تحريفاً هو ترجمة صالح الجعفري للمرة الأولى لهذا النص، ونشره على حلقات في مجلة العرفان اللبنانية عام 1935، التي أعادت نشرها مجلة الموسم، في عددها الخامس سنة 1990. إذ التبست مصطلحات ومفاهيم وآراء النائني في هذه الترجمة، بنحو أصبح النص مشحوناً برؤية ديمقراطية، فقد تكرّر هذا المصطلح لدى الجعفري في موارد متعدّدة من النصّ المُعرّب، في الوقت الذي لم يستخدمه النائني أبداً في «تنبيه الأمة»، بل إن مفهوم الديمقراطية بفلسفتها المعروفة في الفكر السياسي الحديث، ونمط الحريات السياسية والاقتصادية والعقائدية والشخصية، والفردية ومركزية الشخص البشري في العالم، لم يكن مُفكراً فيه وقتئذ في حوزة النجف.

لم يهتم النائني بتلفيق الإسلام مع الديمقراطية، أو إنجاز مصالحة بينهما، مثلما يفعل إسلاميو السلطة، ممن لا يتنبّهون إلى أن مرجعيات الديمقراطية تنتمي إلى شبكة مفاهيمية لا تتطابق مع شبكة المفاهيم المشتقة من الموروث. وهذا ما يُفسّر الوصول إلى طريق مسدود في نموذج السلطة الذي ينشده الإخوان المسلمون وغيرهم في مجتمعاتنا. وتوظيفهم للديمقراطية في الانتخابات فقط، وكأنها بمثابة سلّم يستخدم للمرة واحدة.

ما زالت ترجمة الجعفري مرجعاً للكتابات العربية عن النائني وفكره السياسي، وإسقاط مفاهيم ومقولات ديمقراطية على تفكيره، وكأنه فقيه ليبرالي، من دون وعي للسياقات الاجتماعية والسياسية التي كُتبت فيها هذه الرسالة، ومنطق الفقه وأصوله وأفق الانتظار الذي كان النائني يغوص في مدياته.

لا نود أن ننفي وعود هذا النص وتطلّعاته وراهنيته لحظة المشروطة، ومغامرته في تبني ودعم شعارات دعاة المشروطة، وقدرته على مقاربتها وتبريرها، وتأمين غطاء فقهي لها، يمنح أنصارها مشروعية دينية، وينقذهم من فتاوى الارتداد وإهدار الدم والقتل، ويعمل على تعبئة الشعب الإيراني ويشير حماسته من أجل تبني المشروطة والتمسك بشعاراتها. وذلك يحثنا على قراءة النص بلغته الأم واكتشاف آفاقه ومداراته وما أنجزه.

للمرة الأولى يُحلّل فقيه أصولي متمرس في مدرسة النجف مفهوم «الاستبداد»، ويتوغّل في الكشف عن جذوره والروافد المغذية له، وأشكاله وتجلياته الدينية والسياسية والثقافية والاجتماعية والطبقية. فمنذ الغيبة الصغرى لم يقترب معظم الفقهاء الشيعة من الكتابة والتأليف في هذه القضية، وربما أسبغ بعضهم مشروعية على شيء من ممارسات سلاطين وملوك مستبدين في عصرهم، كما نلاحظ في العصرين الصفوي والقاجاري.

مع «تنبيه الأمة» نلتقي للمرة الأولى بفقيه لا يتردّد في التفكير بموضوع «الدستور»، بالرغم من أن هذا الموضوع لم يعالجه أو يتحدّث عنه أي فقيه من قبله. ومع أن «الدستور» مقولة وافدة من الفكر السياسي الغربي الحديث، غير أن ذلك لم يمنع النائيني من استدعائه من مجاله الفكري وتوطينه في فضاء التفكير الحوزوي، والإصرار على أهميته وضرورته بل وجوبه بالمعنى الفقهي، واعتباره ركناً أساسياً يتوقف عليه بناء أية دولة حديثة، وحماية المجتمع من تغوّل السلطة وجورها وتعسفها. تتضمن رسالة النائيني ثلاث قضايا محورية، هي: «الاستبداد، الدستور، السلطة». تجاوز النائيني الفتاوى ومعالجاتها للوقائع الجزئية التفصيلية، فكتب رؤية نظرية، تفكّك مضامين وأنماط وبواعث وآثار الاستبداد، وما يفضي إليه من خنق التفكير والتعبير، والشلل في الاجتماع البشري. ورأى أن الدستور هو الضمانة الأساسية للتغلب على الاستبداد، وأن بناء الدولة يتوقّف على الدستور.

اهتم النائيني بتشريح مفهوم الاستبداد، حتى إنه تكرّر في كتابه 65 مرة، ولعلها المرة الأولى التي نجد فيها فقيهاً مسلماً يحذّر من آثار «الاستبداد الديني»، ويعتبره أسوأ ألوان الاستبداد. فقد ورد الحديث عن هذا النوع من الاستبداد في 13 موضعاً في كتابه. وتبعاً للكواكبي في «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، ينسج «تنبيه الأمة» مفهومه للاستبداد فيصنّفه إلى نوعين، إذ يكتب: «تظهر هنا صحة استنتاج بعض أساطين الفن، حين قسّموا الاستبداد إلى صنفين: سياسي وديني، واعتبرا كلاهما متوقفاً على الآخر، وداعماً له. ويتضح أيضاً أنّ اجتثاث هذه الشجرة الخبيثة والخلاص من هذه العبودية الدنيئة، التي لا تتحقّق إلا من خلال وعي الشعب، تكون أبسط في القسم الأول، وغاية في الصعوبة في القسم الثاني، وتتعرقل عملية الخلاص لارتباطهما الوثيق ببعضهما». ويفضح النائيني التلبس والخداع اللذين يخلط بينهما بعض رجال الدين الحق بالباطل، ويصف «حملة راية الاستبداد الديني، بجميع

الصفات التي وردت حول علماء السوء، الذين يسطون على الدين المبين، ويضلّون الضعفاء من المسلمين».

وذهب النائبني إلى أن «حملة راية الاستبداد الديني، بلغ دعمهم للظالمين القمّة، وعدّوا سلبهم حق فعل ما يشاؤون، وحكمهم بما يريدون، وملكهم للرقاب، وعدم مسؤوليتهم عما يفعلون، منافياً للإسلام والقرآن، فقد ابتدعوا مذهباً جديداً يلبي مطالبهم الاستبدادية في معاضدة الجائرين، وسّمّوه الإسلام، وجعلوا أساسه مشاركة الطواغيت في الصفات المذكورة لذات الأحد تقدّست أسماؤه!».

وشدّد على أن الاستبداد الديني، باعتباره يوفر غطاءً مقدساً للمستبدّين، يتنافى مع التوحيد، فإن رجال الدين من وعّاظ السلاطين يدجّنون المجتمع على طاعتهم والانقياد لأوامرهم وتوجيهاتهم، ويغالون بمقام السلطان والخليفة، فيضعونه حيث مقام الخالق المالك لكل شيء، وأخيراً ينتهي ذلك إلى الوثنية والشرك بالله. يقول النائبني إن «من يرتدي زي رجال الدين يفرضون على الشعب الجاهل بعقيدته ودينه أتباعهم. وإن هذه التبعية والطاعة، تعدّان من مراتب الشرك بذات الأحد، لعدم استنادها لحكم إلهي، وذلك بنص الآية الكريمة: «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ»⁽¹⁾، والأخبار التي وردت بشأن هذه الآية، وفسرتها بعبادة الأخبار والرهبان. وأن الجبابة والطواغيت يفعلون ما يشاؤون، ويحكمون بما يريدون، وهم قاهرون فوق الشعب، ولا يُسألون عمّا يفعلون، وشركهم بالباري ليس مما يمكن إضفاء صبغة المشروعية عليه في أي دين أو مذهب، فضلاً عن الدين الإسلامي القويم، وخاصة مذهب الإمامية، ولا يمكن تأويل العون على هذه الوثنية».

ويرى النائبني أن «علاج الاستبداد الديني أصعب وأكثر تعقيداً من سائر العناصر، بل قد يكون ممتنعاً... فلا وجود لمانع أو رادع عن ممارسة الاستبداد، واستعباد الناس باسم الدين». ويعتقد بأن علاجه أصعب من الجهل، بل «يكاد أن يكون مستحيلاً، لرسوخه في قلوب الناس، وتصوّره من لوازم التدين». وقد خصّص الفصل الرابع لمناقشة مواقفهم، وبيان ما تؤول إليه من «حفظ شجرة الاستبداد الخبيثة واسترقاق عباد الله واستعبادهم». وفي تحليلة لجذور الاستبداد يذهب إلى أن الاستبداد الديني، هو الرافد الأهم بعد الجهل الذي يستقي منه الاستبداد ويترسّخ.

(1). التوبة/ 9: 31.

ويخلص النائبني إلى أن الدستور هو وحده الكفيل بتحرير المجتمعات الإسلامية من الاستبداد. فقد ذكر الدستور في تنبيه الأمة في 28 موضعاً، وساق مختلف الحجج والأدلة على أنه خشبة الخلاص من الاستبداد، ومن دونه لا يمكن بناء الدولة وتطور المجتمعات.

في تناوله للدولة لا يتحدث النائبني عن دولة دينية، بالمعنى الذي تتداوله أدبيات الجماعات الدينية، أي إن مفهوم الدولة لديه لا يعني قيام نظام الحكم والإدارة في ضوء المدونة الفقهية، فلم يتحدث عن نظام حكم، أو نظام اقتصاد، أو نظامين مالي ومصرفي، أو نظام إداري مشتق من الفقه. كما نلاحظ في كتابات أبي الأعلى المودودي، وتقي الدين النبهاني، وسيد قطب، ومحمد باقر الصدر... وغيرهم. كذلك لا نعثر على أية إشارة في نصه تدعو إلى أسلمة المجتمع، أو العلوم والمعارف الحديثة، كما لا يفضي منهجه ومنطق تفكيره في «تنبيه الأمة» إلى ما يوحي بذلك أو يدل عليه، مثلما يتحمس الإسلاميون في العقود الأخيرة في التشديد على صوغ علوم إنسانية إسلامية، تسمي بديلاً عن مكاسب وخبرات العقل الحديث ومكاسب المعرفة البشرية في هذا الحقل، بذريعة تحصين مجتمعاتنا من الاختراق الثقافي، والحفاظ على هويتها نقية، في عصر يتعذر فيه بقاء الهوية على حالتها.

لكن، هل كان نموذج النائبني في التفكير بالدولة هو الدولة الحديثة، بكل ما تنطوي عليه من بنية مركبة عميقة؟ وهل كان يطمح بدولة ديمقراطية، بالمعنى الذي تمثله الدولة الحديثة؟ وهل كان نموذج مثل هذه الدولة مفكراً فيه في النجف وقتئذ؟

لا يحيل «تنبيه الأمة» إلى مثل هذه الدولة، بمعنى أن محاولة النائبني لا تنزع إلى مدى أبعد من مناهضة الاستبداد، وصوغ دستور يتضمّن تفويضاً محدوداً للمجتمع بحق التشريع، وتحديد السلطة المطلقة للملكية. ولا نعثر على تصور واضح المعالم للدولة الحديثة في مؤلفه، بل لا يتحدث النص عن الدولة ومؤسساتها، وعندما يشير أحياناً إلى ذلك، فإنه يقارب الموضوع من منظور يستمد مفهوماته من التراث.

أما المشروع الشعبية في التفكير السياسي للنائبني فهي منقوصة أو مقيدة، بمعنى أن البرلمان إنما تستمد تشريعاته للقوانين مشروعاتها من وجود فقهاء ضمن أعضائه المصوّتين على تلك التشريعات، مضافاً إلى ضرورة إمضاء جماعة رقابية مشرفة مؤلفة من عدة فقهاء للقوانين، ومن حق هذه الجماعة الطعن في القوانين ورفضها.

وكما أن الدستور يُقيد الحكومة ويجعلها مشروطة وليست مطلقة، كذلك تكون

الحكومة عند النائبني مشروطة بإذن الفقهاء وإشرافهم ورقابتهم، أي إن فلسفة السلطة لديه تنبثق من الولاية والتنصيب الإلهي. وبتعبيره إن «حقيقة الحكم هي الولاية على أمر نظم البلاد وحفظه، وهي بمثابة رعاية الرعية. ويتوقف ذلك على التنصيب الإلهي عز اسمه، فهو المالك الحقيقي، والولي بالذات، ومعطي الولايات». ومفهوم الولاية لدى النائبني ليس مطلقاً، وإنما يخصّ الأمور الحسبية، ويستدل على ذلك بأن «من الأمور القطعية في مذهبنا الإمامي وجود مصالح عامة في عصر الغيبة (على معييه السلام)، لا يأذن الشارع المقدّس بتعطيلها، وهي التي تسمّى الأمور الحسبية. وولاية فقهاء عصر الغيبة ثابتة ومتيقّنة في الأمور الحسبية، حتى وإن لم تثبت نيابتهم العامة في جميع المناصب، وبما أنّ الشارع المقدس لا يرضى باختلال النظام وذهاب بيضة الإسلام، وكون رجحان أهمية التكليف العائدة لحفظ البلاد الإسلامية ونظمها على جميع الأمور الحسبية من أوضح القطعيات، لذلك فإن ثبوت نيابة الفقهاء والنواب العامّين في عصر الغيبة في إقامة الوظائف المذكورة من ضروريات المذهب». غير أن الأمور الحسبية بحسب تفسيره لا تقتصر على ما هو متعارف عند الفقهاء، من الولاية على اليتامى والسفهاء والمجانين، بل تتسع لتستوعب المجال العام، بنحو «تكون الانتخابات، وتدخل المنتخبين في الأمور العامة، قدر الإمكان، بإذن المجتهد المبسوط اليد، أو حضور عدد من المجتهدين العظام في الهيئة المنتخبة بشكل رسمي، لترشيد الآراء الصادرة عنهم وتنفيذها».

مضافاً إلى أنه يمنح هيئة الفقهاء المشرفين على البرلمان حق الفيتو في نقض القوانين، وإن كان تشريعها قد تم بأكثرية الأصوات فيه، يكتب النائبني: «طرحنا شرط كون المجتهدين العظام في الهيئة المشرفة من الطراز الأول، تحكيماً لأساس الاستبداد، وزرع بذور الفتنة والفساد، عالين بأنّ تعيين مصداق لعنوان كهذا يكون محل نزاع وشجار ومخاصمة واختلاف. ولم نكتف بذلك، بل طرحنا وجوب عدم عضوية الفقهاء المشرفين في المجلس، ولزوم كونهم من خارجه، إبطالاً لمشروعية مجلس الشورى الوطني، وللتشكيك في مصداقيته، متغافلين الفصل الذي يتناول بيان دور الهيئة المشرفة ومهامها في الدستور، حيث يصرّح بأنّ رأي هيئة المجتهدين، مقدّم على رأي الأكثرية، في تأييد صلاحية المواد القانونية المطروحة في المجلس، من حيث موافقتها للشريعة أو رفضها، لكونها مخالفة للشريعة. ويكون رأيهم نافذاً، ومطاعاً من قبل الآخرين».

هذه نصوص النائبني تتحدّث بوضوح عن نموذج لدستور وسلطة مشروطة بإشراف الفقهاء، فأى قانون لا يكتسب مشروعيته من تصويت ممثلي الشعب عليه فقط، وإن كان التصويت بالأكثرية، بل يستمدّه من قبول هيئة الفقهاء وإمضائهم. ولا أظن من يعرف شيئاً من مبادئ الديمقراطية يحسب أن ذلك يتطابق مع التفسير الديمقراطي للدستور والسلطة.

المشروعية السياسية في سياق هذه الرؤية مزدوجة، فهي من جهة تستند إلى الشعب، في إطار برلمان منتخب، يعبر أعضاؤه عن إرادة المواطنين، ومن جهة أخرى لا تمضي تلك الإرادة من دون مشاركة فقهاء في التعبير عنها، أو إشراف هيئة فقهاء للنظر في مدى مطابقتها أو عدم مخالفتها للشريعة. ويمكن توصيف هذا النمط من السلطة بأنها ذات مشروعية «إلهية شعبية»، فهي ليست إلهية فقط، كما في ولاية الفقيه المطلقة، وليست شعبية فقط، كما في النظم الديمقراطية.

وجدت هذه الرؤية صوغاً جديداً لها بعد سبعين عاماً، في أطروحة السيد محمد باقر الصدر «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»، الصادرة في بيروت، كحلقة في سلسلة «الإسلام يقود الحياة»، سنة 1979. ويسمي الصدر الدولة المؤسسة على هذه الأطروحة «جمهورية إسلامية»، ذلك أنها تُبنى على الانتخاب والإرادة الشعبية، فهي «جمهورية» من هذه الجهة، كما أنها تلتزم بتطبيق الشريعة في مختلف مجالات الحياة، فهي «إسلامية» من جهة أخرى.

ومع أن هناك مصدرين للمشروعية، أحدهما إلهي والآخر بشري، في كلتا الرؤيتين للنائبني والصدر، لكن النائبني لم يفكر في تطبيق الشريعة في كافة مؤسسات الدولة والمجتمع، وبناء نظم «اقتصادية ومالية ومصرفية وإدارية... إلخ»، مستنبطة من الفقه، مثلما كان يفكر الصدر، الذي كان يعتقد بنموذج للدولة مشتق من المدونة الفقهية. من هنا اهتم ببناء بعض أنظمتها السياسية والاقتصادية والمصرفية، في «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»، و«اقتصادنا»، و«البنك اللاربوي في الإسلام».

وهذا النمط من التفكير بالدولة خارج المدونة الفقهية هو الذي طبع مدرسة النجف، منذ عصر المشروطة مطلع القرن العشرين، حتى منتصف ذلك القرن. لكن العقد السادس من القرن العشرين شهد ولادة مفهوم «الدولة الإسلامية»، وبكلمة

أخرى «الدولة الدينية»⁽¹⁾، التي ينبغي أن يهيمن الفقه فيها على كافة مجالات الحياة. وهو ما عبّرت عنه الكتابات المبكرة للشيخ محمد مهدي شمس الدين، والسيد محمد باقر الصدر وغيرهما وقتئذ.

ثم غادرت مدرسة النجف مرة أخرى التفكير بهذا النمط للدولة، وبدأ ذلك بالشيخ محمد جواد مغنية، في كتابه «الخميني والدولة الإسلامية»، الصادر في بيروت سنة 1979، مروراً بالمرحلة الثانية من الفقه السياسي للشيخ محمد مهدي شمس الدين، في مقولته «ولاية الأمة على نفسها»، التي تحدّث عنها في كتاباته المتأخّرة، وأخيراً المرجع السيد علي السيستاني، في بياناته واستفتاءاته. كما سنشير إلى ذلك في ما بعد.

يبقى نص «تنبيه الأمة» وثيقة رائدة في الفقه السياسي الشيعي، تخطت مواقف وآراء فقهاء معروفين في عصرها، فكانت رائدة في فضح الاستبداد، والدعوة لصوغ الدستور وانتخاب البرلمان واحترام إرادة الشعب. ذلك هو موقف النائب في الوقت الذي كان فقهاء معاصرون له يصفون مجلس الشورى الوطني بـ«دار الكفر»⁽²⁾، كما يعتبرون الحرية والمساواة والدستور مفاهيم إلحادية⁽³⁾.

يوظّف النائب النقل والعقل في بيان آرائه والدفاع عنها في استدلالاته، ويستفيد من بنية عقله الأصولية الفقهية في «تنبيه الأمة»، لذلك يبدو النص للقارئ غير المحترف في بعض مواضعه مُلغزاً ومبهماً. فمثلاً، عندما يصوغ النائب تفسيراً للمساواة، يستقيه من نصوص الكتاب والسنة، ويرى أن «لا دخل ولا صلة له بالتكاليف التعبدية والتوصيلية، وأحكام المعاملات والمناكحات، وسائر أبواب العقود والإيقاعات، والمواريث، والقصاص، والديّات، ونحو ذلك مما يكون المرجع فيه الرسائل العملية وفتاوى المجتهدين، والتي يكون التمسك والعمل بها مرهوناً بتدبير المسلمين، وخارجاً عن وظائف الحاكمين ونواب الشعب».

يتحدّث غير الخبراء عن النائب بوصفه داعية لدولة ديمقراطية حديثة، من دون أن يقرأوا بدقة ما ورد في ثنايا «تنبيه الأمة»، كما في كلامه السابق مثلاً، الذي يشير إلى

(1). لم أعر على مصطلح «الدولة الدينية» في كتابات الفقه السياسي المكتوبة في تلك الفترة. ولم يكن هذا المصطلح متداولاً آنذاك، وما تم تداوله بشكل واسع في أدبيات الجماعات الدينية بعد منتصف القرن العشرين، هو «الدولة الإسلامية»، و«الحكومة الإسلامية».

(2). تذكّرة الغافل وإرشاد الجاهل، ص 33 - 34.

(3). ملك زاده. إنقلاب مشروطيت. ج 4: ص 209 - 220، 222 - 224.

تبنّي الحدود والعقوبات المنصوص عليها في الرسائل العملية وفتاوى المجتهدين في نموذج الدولة الذي يدعو إليه. كما أن مفهوم النائيين للمساواة يختلف عن مبدأ المساواة المنبثق عن فلسفة الحقوق الطبيعية في الفكر السياسي والحقوقية الحديثة، الذي يُبنى على مساواة البشر منذ ولادتهم بشكل طبيعي، لا ميزة حقوقية إضافية ولا تفوق لبعضهم على البعض الآخر. كذلك يُقدّم النائيين فهماً للحرية يحيل إلى الكتاب والسنة والفقه، الذي تكون فيه الحرية مقابل العبودية والاسترقاق. وهذا لا يتطابق مع مفهومها الحديث، الذي تجد الحرية فيه تحقّقها في المجالين الاجتماعي والسياسي، ويمنح بموجبها كل شخص الحرية في التفكير والاعتقاد والسلوك والتعبير.

يتمسك النائيين بأدواته ومنهجه الأصولي، في مناقشاته للفقهاء الذين يرفضون تخويل مجلس الشورى بتشريع القوانين وإقرارها، ويعتبرون ذلك بدعة، وتفويضاً للبشر بحق مختص بالله. فيكشف عن تأويل لمفهوم البدعة يخرج من إطاره تخويل مجلس الشورى بتشريع القوانين وإقرارها. ذلك أن البدعة إنما تكون في حالة «أن يطرح غير المجعول الشرعي، سواء أكان حكماً جزئياً شخصياً، أو عنواناً عاماً، أو كراساً للدستور العام، أو أي شيء آخر، ويُذاع ويُفرض ويُلتزم به بعنوان أنه مجعول شرعي وحكم إلهي عز اسمه. وإلا فمع عدم الاقتران بالعنوان المذكور، لا يكون أي نوع من الالتزام والالتزام بدعة وليس تشريعاً». هنا يخرج من عنوان البدعة كل أمر أو عرف أو قانون لا يعتبر الناس أن المشرّع فيه يجعل ويُشرع حكماً إلهياً. والبرلمان لا يعتبر تشريعاته مجعولات أو أحكاماً إلهية.

كذلك يوظف النائيين القاعدة الأصولية «وجوب مقدّمة الواجب» في تبريره لتدوين الدستور، باعتبار التخلص من استبداد وظلم وجور السلطة المطلقة واجباً، وهو يتوقّف على وجود الدستور الذي يحدّد السلطة وينظّمها، ويمنح المواطنين الحق في مراقبتها ومحاسبتها، وما يتوقّف عليه الواجب فهو واجب. فيكون تدوين الدستور واجباً، لأنه مقدّمة لواجب ومقدّمة الواجب واجبة.

لا يمكن أن يتبنّى النائيين هذه المواقف والأفكار والفتاوى، من دون رؤية توحيدية تحدّد مكانة الإنسان في العالم ونمط صلته بالله، لا تكرر بالضرورة رؤية غيره من الفقهاء الذين رفضوا الدستور، واعتبروه بدعة. وبعبارة أخرى، إن النائيين اهتموا باكتشاف المضمون الاجتماعي للتوحيد والعدل الإلهي، فالسلطة المطلقة في رأيه نمط من أنماط الشرك بالله، لأن الملوك والسلاطين يخلعون على أنفسهم مقامات

وصفات الله. والعدل الإلهي ينبغي أن يجد مدلولاته في الحياة الاجتماعية، من خلال مناهضة الظلم والجور والتعسف والاستبداد، والدفاع عن العدالة والمساواة والحرية.

بغية بناء تفسير موضوعي للفكر السياسي للنائني، ينبغي اكتشاف طبيعة السياقات الثقافية والدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، التي تبلورت فيها رؤية النائني وتجلّت فيها جهوده في تفكيك الاستبداد، وشرعنة الدستور، والبرلمان، والدفاع عن إرادة الشعب.

ويمكن اكتشاف بعض مرجعيات النائني، عندما نعود الى آراء ومواقف أستاذه الآخوند الخراساني، المرجع الديني للمشروطة، وأحد أعمق الأصوليين الإمامية في القرن الماضي، الذي ما زال كتابه «كفاية الأصول» المقرر الأبرز لدراسة أصول الفقه في الحوزة في المئة عام الأخيرة. فعند مطالعة رسائل وبيانات وفتاوى الآخوند الخراساني في المشروطة، نجد تلميذه في «تنبيه الأمة» يستند الى آرائه وفتاواه، ويستدل عليها، ويفرّع الجزئيات على الكلّيات، والصغريات على الكبرى، والفروع على الأصول، والتطبيقات على القواعد. فمثلاً يحدد الآخوند الخراساني وظيفة المسلمين في عصره قائلاً: «تكليف جميع المسلمين اليوم يتمثل في ترك مسلك الاستبداد الخبيث، ولكي يتحقّق ذلك المشروع المقدّس لا بد من تأسيس مجلس الشورى الوطني، وإجراء قانون المساواة القرآني»⁽¹⁾. ويشير إلى نتائج ومكاسب تأسيس مجلس الشورى الوطني بقوله: «تأسيس المجلس الذي سيفضي إلى رفع الظلم وإغاثة المظلوم وإعانة الملهوف، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتعزيز مكانة الأمة والدولة، ورفاه الرعية، وحفظ بيضة الإسلام، قطعاً هو راجح، بل واجب بنظر العقل والشرع والعرف. وإن مخالفة ذلك ومعاذته هي مخالفة للشريعة، ومجادلة مع صاحب الشريعة»⁽²⁾.

في تصنيفه لأنواع الحكومة في عصر الغيبة يرى الخراساني أن هناك شكلين للحكومة. الأوّل، هي حكومة المعصوم، التي يصفها بـ«المشروعة»؛ والثاني هي حكومة غير «مشروعة» عادلة، وهي المشروطة. ولا يشترط إذن الفقهاء أو إمضاؤهم لتشكيل هذا النمط من الحكومة. إذ يكتب الخراساني: «ثبوت اختيارات الإمام للفقهاء محل إشكال وبحث»⁽³⁾.

(1). كديور، محسن. سياست نامه خراساني. ص 216 - 217.

(2). كديور، محسن. المصدر السابق. ص 172.

(3). كديور، محسن. المصدر السابق. ص 60. عن: تعليقات المكاسب، التعليقة 10.

لكن تلميذه النائيني يذهب الى أن الحكومات ثلاث، وهي: حكومة المعصوم، ولاية الفقهاء العدول في حالة بسط اليد، والحكومة العادلة المشروطة مع إذن الفقهاء العدول. كما تقدّمت الإشارة الى رأيه في ذلك.

نتمنى على باحثي ودارسي الفقه السياسي للنائيني، التعرف على تأثير تفكير أستاذه الآخوند الخراساني في «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، والمقارنة بين آرائهما، وكيف استوعب التلميذ آراء الأستاذ في نصّه. والدعم الذي تلقاه منه في تدوينه ونشره هذه الرسالة، فقد تصدّر الصفحة الأولى منها التقريظ التالي للخراساني: «إنّ رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة، وهي من بيانات صاحب السماحة، صفوة الفقهاء والمجتهدين، ثقة الإسلام والمسلمين، العالم العامل الميرزا محمد حسين النائيني الغروي دام رفته، أجلّ من كلّ مدح، وسيتضح (إن شاء الله) من خلال مدارستها واستيعابها أنّ أصول حركة المشروطة قد استنبطت من الشريعة الحقّة، وسيستنّى لنا إدراك حقيقة العبارة المباركة القائلة: «بموالاتكم علّمنا الله معالم ديننا، وأصلح ما كان قد فسد من دنيانا، إدراكاً لعين اليقين».

وربما كانت وفاة أستاذه وفقدانه لمؤازرته، سبباً في انصرافه عن السياسة ومشاغفها في منتصف العقد الثالث من القرن العشرين، وملاحظته لما تبقى من نسخ «تنبيه الأمة» في المكتبات، وشرائها وإخفائها أو إتلافها كما يقال.

وهكذا ترشدنا النصوص والفتاوى والرسائل المعاصرة للنائيني الى طبيعة مناخات هذا النوع من التفكير بنمط الدولة في الحوزة يومذاك. فمثلاً، يذهب الشيخ محمد اسماعيل المحلاتي المعاصر للنائيني الى ان حكم الفقيه لم يكن مطروحاً للنقاش، فلم يسأل أحد عن ذلك، ولم يتحدّث فقيه عنه، ما كان مورداً للسؤال هو الاستبداد، ومشروعية تحديد السلطة وتقييدها بدستور يحدّ منها، ويعطي الشعب حقّاً في الرقابة عليها⁽¹⁾.

الشيخ محمد حسين الغروي الاصفهاني (ت 1361هـ)، وهو من أبرز الفقهاء والاصوليين وأساتذة الفلسفة في حوزة النجف في النصف الأول من القرن العشرين، ينفي ان تمنح درجة الاجتهاد والتفقه في الشريعة تأهيلاً خاصاً يفوّض صاحبها القيادة

(1). المحلاتي، محمد اسماعيل. اللآلئ المربوطة في وجوب المشروطة. في: زركرى نجاد. رسائل مشروطية، ص 525.

والرئاسة وتنظيم البلاد وإدارتها، ذلك ان (الفقيه بما هو فقيه، أهل النظر في مرحلة الاستنباط، من دون الامور المتعلقة بتنظيم البلاد، وحفظ الثغور وتدير شؤون الدفاع والجهد، وأمثال ذلك، فلا معنى لإيكال هذه الامور للفقيه بما هو فقيه، وانما فوض أمرها الى الامام عليه السلام، لأنه عندنا أعلم الناس بجميع السياسات والأحكام، فلا يقاس بغيره ممن ليس كذلك)⁽¹⁾.

ناقش الفقهاء في هذه المرحلة مشروعية الدستور نفيًا وإثباتًا، من دون ان يؤطروا الدولة تأطيرًا فقهيًا. انه تفكير بالدولة خارج الفقه، وليس تفكيرًا بالدولة داخل الفقه، بمعنى ان الاطلاع على الآراء والمحاججات والمفاهيم المبثوثة في تلك الكتابات تحيل الى ان الدولة مفهوم بشري عقلائي عرفي، أو قل وضعي وليس إلهي، شريطة الا يتنافى مع الشريعة في ما هو منصوص عليه، بمعنى ان المرتكز في الذهنية الفقهية هو التمييز بين القضايا الدينية الشرعية، والقضايا السياسية، التي هي من الامور العرفية العقلانية، خارج مجال الفقه وحدوده.

لم يقتصر «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» في استدلاله على المقاربة الفقهية الخاصة، بل توكأ أيضًا على استدلالات عقلانية وعرفية واجتماعية وسياسية، ولعل ذلك هو سبب إعراض الفقهاء عن التعاطي مع رسالته هذه كنص فقهي، بمن فيهم تلامذته.

المرحلة الثانية: التفكير بالدولة داخل المدونة الفقهية

في النصف الثاني من القرن العشرين، مع الشيخ محمد الخالصي والشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد محمد باقر الصدر وغيرهم، ينتقل التفكير بالدولة الى المدونة الفقهية، ولا يقتصر التبرير الفقهي على مشروعية تدوين الدستور، وانما يتمدد ويتسع، بنحو لا تكتسب معه الدولة مشروعيتها الا اذا أصبحت «دولة اسلامية»، أي مستقاة من المدونة الفقهية شكلاً ومضموناً، بمعنى ان نظام الحكم والإدارة فيها ينبغي ان يكون منبثقاً من الميراث الفقهي، وهكذا يكون نمط النظام الاقتصادي، وتداول الثروة، والنظام المصرفي، والنقدي، والتربوي، وكافة ما يتصل ببناء الدولة وترسيخها، من نظم وتشريعات وقوانين، ومؤسسات ومجالات متنوعة، ينبغي ان تستلهم الاحكام الشرعية التي تغتني بها المصنفات الفقهية، ويستنبط ما يستجد منها في إطار الاصول والأدلة المقررة في الاستدلال الفقهي. لذلك ظهرت

(1). الاصفهاني، محمد حسين. حاشية المكاسب. ج 1: ص 215.

طائفة من الكتابات تعالج هذه القضايا، وتتحدث عناوينها عن: «نظام الحكم والإدارة في الإسلام، واقتصادنا، ونظام العمل وحقوق العامل في الإسلام، والنظام المالي وتداول الثروة في الإسلام، والبنك اللاربوي في الإسلام... الخ».

ومما مهّد الأرضية لهذا التفكير، طغيان المقولات والشعارات اليسارية وغيرها الداعية للاقلاع عن الماضي، وتجاوز الموروث، وإعادة النظر في الهوية، والحرص على تخطي الثقافة الدينية، والانفتاح على العصر، واستعارة الحداثة ومعطياتها كما هي، من دون الاهتمام بالحساسيات الاعتقادية والقيمية والعاطفية والنفسية الراسخة في المجتمع.

في مقاومة ذلك تفجّر مخزون عميق لرموز الهوية ومكوناتها، وسعى بعض فقهاء مدرسة النجف للاحتماء بالموروث واستدعاء الذاكرة، والحرص على اكتشاف صيغة بديلة لتنظيم الدولة وتسيير الحياة وإدارة المجتمع، تستلهم الثروة الفقهية الواسعة، وتسعى لإعادة بناء مكوناتها، وإغنائها برؤى تسعى لمواكبة العصر والاستجابة لرهاناته.

مضافاً الى تشبّع الفضاء الإسلامي في الخمسينات من القرن العشرين بمفاهيم وآراء وشعارات الإخوان المسلمين، والجماعة الإسلامية في باكستان، وحزب التحرير، وشيوع أدبيات هذه الجماعات، وتداول مؤلفات أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب، وتقي الدين النبهاني، المشبعة برؤى تتمحور حول (الحاكمية الإلهية، والدولة الإسلامية، والحكومة الإسلامية، والنظم الإسلامية)، وتحكم على المجتمعات المعاصرة بالجاهلية، بما فيها المجتمعات الإسلامية، وتحاول ان تستعين بكل ما يعزز أفكارها وشعاراتها من أحكام مبثوثة في مصنفات الفقهاء، وتشدد على ان الدولة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة مجتمعية، وهي الخيار والحل الوحيد المتاح للمسلمين للخروج من نفق التخلف، وان كافة «الحلول المستوردة»⁽¹⁾ تجني على أمتنا، ومن أجل أسلمة المجتمع لا سبيل لنا سوى أسلمة الدولة، ونظمها: السياسية والادارية والاقتصادية والمالية والمصرفية والتربوية وغير ذلك.

كان الشيخ محمد الخالصي من أوائل الفقهاء الذين كتبوا عن (الحكومة في الإسلام) في مؤلف له يحمل هذا العنوان، وحاول صوغ تكييف فقهي لنمط حكومة

(1). «الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا»، عنوان كتاب شهير ألفه الشيخ يوسف القرضاوي.

تكون الأولوية فيها للفقهاء، بحسب تعبيره، ففي كتابه: (الإسلام سبيل السعادة والسلام)، الذي فرغ من تأليفه عام 1372 هـ، كما ورد في نهاية الكتاب، تحدث في الباب الحادي عشر، الذي عقده تحت عنوان (في الولاية والقضاء) في القسم الأول من هذا الباب، والذي خصّصه للولاية، وتحديدًا في الفصل الثاني منه (الولي في زمن الغيبة)، تحدث عن «أولوية الفقيه»، ولم يقل ولاية الفقيه، في إدارة شؤون الحكم، فإن تعذر له ذلك قام به غيره من عدول المؤمنين. حيث كتب: «وإنما صار الأعلم بأحكام الإسلام أولى بالحكم، لأن أحكامه هي الصالحة لإدارة البشر لا غير، وما سواها حيفٌ وجورٌ وشقاءٌ على البشرية، وقد أثبتت الأحكام الوضعية في هذا الزمان عجزها عن الإدارة وإقامة العدل وإفشاء المعروف، ولا يصلح الناس ولا يربحون ما لم يطبقوا أحكام الإسلام... إذا لم يتمكن المجتهد «الجامع للشرائط» من الحكم العام، والقيام بأمر الأمة، صارت الولاية من الأمور الحسبية التي تجب على عدول المؤمنين، فإن لم يكونوا فعلى كل من قام بها، وإن كان فاسقاً، يجب تأييده وتحرم مخالفته، فيما لم يستلزم ظلماً أو خياناً أو إذعاناً لسلطان ملحد أو مشرك؛ لأن حفظ النظام العام الذي هو من أهم الأمور الحسبية متوقف على الولاية العامة»⁽¹⁾.

هنا يستخدم الخالصي مصطلح «الأحكام الوضعية» مقابل الأحكام الشرعية التي يشتمل عليها الفقه، فكل تشريع أو قانون أو حكم غير فقهي كما يرى عاجز عن إدارة المجتمع وتنظيم الحياة، وهو منحى في التفكير بالدولة يرفض أية مقارنة لمفهوم الدولة ونظمها ومؤسساتها خارج المدونة الفقهية. وفي أدبيات الإسلاميين يحيل مصطلح (التشريع الوضعي) إلى التشريعات والقوانين والنظم التي وضعها الإنسان، بتوظيف عقله وجميع ما راكمته الخبرة البشرية، فيما يحيل مصطلح (التشريع الإلهي) إلى ما هو مستقى من الفقه فقط.

وفي سنة 1954 كتب الشيخ محمد مهدي شمس الدين (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، وصدر ببيروت في العام 1955، يتمحور الكتاب حول التدليل على أن الإسلام دين ودولة، وأن الحكومة جزء من التشريع الإسلامي، وهي إنما تتحقق بالنص وليس بانتخاب أو اختيار البشر، فيقول: «نحن في الإسلام نملك نظاماً للحكم والإدارة هو نظام محكم في ظل سلطة دينية وزمنية معاً». وفي هذا الكتاب يصرح بنفي المشروعية عن الديمقراطية، في سياق رفضه لما سماه بعض الكتاب

(1). الخالصي، محمد. الإسلام سبيل السعادة والسلام. ص 246 - 247.

(الديمقراطية الإسلامية)، فيكتب: «فلا مشروعية للأسلوب الديمقراطي في اختيار الحاكم وشرعيته»، كذلك يرفض التعددية السياسية، ويهجو مهمة الأحزاب السياسية، ويرى أنها تمزق المجتمع وتقوده الى التشتت والفرقة، ويذهب إلى أن ذلك مرفوض دينياً وإسلامياً، فالأحزاب (توغر الصدور، وتحول دون ان تكون الأمة على معنى واحد، فالمطلوب الاعتصام بحبل الله، لا التفرق).

واستمر موقف شمس الدين هذا في المناداة بحكومة اسلامية، وتطبيق الشريعة، ومناهضة التعددية السياسية، لثلاثة عقود، كما سنشير لاحقاً. وحاولنا استكشاف مدى توظيفه للمصطلح الفقهي السياسي في مؤلفه الأول «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، من خلال استقراء الكتاب في طبعته الثانية، الصادرة عن المؤسسة الدولية للدراسات والنشر والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، في بيروت، سنة 1411هـ / 1991م. فعثرنا في هذه الطبعة على مقدمتين للكتاب، الثانية منهما كتبت عام 1990، تبدأ من الصفحة (11) وتنتهي في الصفحة (15). كما أن الكتاب أضيف إليه بحثان: الأول جديد، والثاني كتب في العام 1954، ولكن لم ينشر مع الكتاب في طبعته الأولى. أما البحث الأول (كُتب في العام 1990)، فيقع ما بين الصفحتين (319 - 420). وإنما أشير إلى هذه الملاحظة من أجل الدقة في تأريخ ظهور هذه الاصطلاحات. ثم إن ما يرد بعد أرقام الصفحات بين قوسين إنما يشير إلى عدد المرات التي تكرر فيها هذا الاصطلاح داخل تلك الصفحة.

دولة إسلامية: ص 46 - 135 (3) - 229 (2) - 231 - 235 (2) - 236 - 240 - 241 - 244 - 252 (2) - 263 - 281 - 390 - 391 (3) - 392 (3) - 393 (2) - 395 - 396 (3) - 397 - 407 (2) - 408 (2) - 411 (4) - 412 (3) - 413 (3) - 414 (2) - 415 (2) - 416 - 417 - 418 - 419 - 425 (2) - 450 - 451 (2) - 455 - 467 (2) - 469 - 470 - 471 - 475 - 477 - 478 - 479 - 480 - 486 - 488 - 490 (2) - 492 (3) - 493 (3) - 494 - 495 - 499 - 502 (3) - 503 (3) - 504 (2) - 511 - 528 - 536 - 539 (6) - 542 - 544 (2) - 545 (3) - 555 (2) - 567 - 577 - 584.

حكومة إسلامية: ص 35 (2) - 37 - 40 (3) - 41 - 42 (2) - 138 - 217 - 227 - 249 - 252 - 261 - 263 (3) - 264 (2) - 280 - 285 - 305 - 307 - 391 - 393 - 407 - 411 - 417 - 418 - 447 (2) - 451 - 455 - 460

- 468 - 477 - 480 - 492 - 499(2) - 501(3) - 505 - 511 - 547.

حكم إسلامي: ص 41 - 47 - 50(2) - 51 - 76 - 390 - 391 - 402 - 407 - 408.

حكومة إلهية: ص 263(2) - 281.

دولة إلهية: ص 204 - 280.

حكومة نبوية: ص 35 - 305.

سلطة دينية: ص 40(2) - 455.

دولة سلطانية: ص 402.

حكومة دينية: ص 41.

يؤشّر الحضور المكثف للغة الفقه السياسي وشيوع استخدام مصطلحاته الى تشبع المجال التداولي في النجف بالمفاهيم السياسية، وتغلغل فكرة الدولة في فضاء التفكير الفقهي وقتئذ، لدى شمس الدين وزملائه، في حلقات الدرس الفقهي في حوزة النجف. وبوسع الدارسين استخلاص عدة معطيات تُضيء لنا منطق التفكير السائد في النجف، لو سعوا للحفر والتنقيب في نشأة وتطور استخدام المفردات السياسية في المدونة الفقهية النجفية.

وفي العام 1959 كتب السيد محمد باقر الصدر نصّاً محدود التداول، أتاحه لأعضاء حزب الدعوة الإسلامية، وكأنه بمثابة مصدر إلهام للدستور الإسلامي، وهو يتضمّن تسعة أسس، يتحدّث في الأول منها عن المعنى اللغوي والاصطلاحي لـ (الإسلام)، والثاني عن أقسام (المسلم)، والثالث عن مفهوم (الوطن الإسلامي)، والرابع عن أنواع (الدولة الإسلامية)، والخامس عن ماهيتها وحقيقتها، وكون (الدولة الإسلامية دولة فكرية)، والسادس عن (شكل الحكم في الإسلام)، والسابع حول (تطبيق الشكل الشوروي للحكم في ظروف الأمة الحاضرة)، والثامن حول (الفرق بين أحكام الشريعة والتعاليم)، والتاسع هو توضيح ان (مهمّة بيان أحكام الشريعة وتعيين القضاة ليستا من مهمات الحكم). وهذا النص بالرغم من أنه لا يتجاوز خمس عشرة صفحة، غير انه وثيقة بالغة الأهمية، لتعبيره الصريح عن رؤية الصدر لمفاهيم الدولة الإسلامية، والتشديد على الصلة العضوية بين هذه المفاهيم والكتاب والسنة

والموروث الفقهي، ولعلّها أول محاولة واضحة للبحث عن مناشئ دينية لمشروع الدولة ومؤسساتها، وتوطينها في الفقه الجعفري، ولا يتطلب التذليل على ذلك سوى مراجعة تلك الأسس، وملاحظة الحضور الدلالي الغزير لمصطلحات (الدولة الإسلامية، الحكومة الإسلامية، الوطن الإسلامي)، فقد تكررت 12 مرة في صفحة واحدة، ضمت الأساس الثالث⁽¹⁾.

واهتم الصدر بصوغ رؤية نظرية فقهية، حيال الاقتصاد في الجزء الثاني من كتابه الذائع الصيت (اقتصادنا) الصادر سنتي 1959 - 1960 في النجف، كما حاول ان يبلور موقفاً فقهياً نظرياً تجاه المعاملات المالية والنظام المصرفي وايداع النقود وتداولها، في كتابه (البنك اللاروي في الإسلام) الصادر مطلع السبعينات من القرن الماضي، مضافاً الى اهتمامه بالنظرية السياسية في الإسلام، والأطر الدستورية الفقهية للدولة الإسلامية، في سلسلة تتكوّن من ستة كراسات، صدرت العام 1979 مقارنة لانتصار الثورة الإسلامية في إيران، عالج فيها المرتكزات الفقهية لدستور الدولة الإسلامية، وتناول من منظور قرآني فقهي شكل الحكومة الإسلامية، في (لمحة فقهية تمهيدية عن دستور الجمهورية الإسلامية، وخلافة الإنسان وشهادة الأنبياء). هنا عالج المشروع السياسية، باستدعاء نظريته الأولى في (الأسس)، التي تستند الى الشورى، ونظريته اللاحقة، التي أشار إليها في سنتي 1974 - 1975 في تعليقه على كتاب (منهاج الصالحين) قسم العبادات، ذيل المسألة 25، وفي رسالته العملية (الفتاوى الواضحة)، التي تقول بولاية الفقيه التعيينية. فقد عمل على تركيب وإعادة تكوين نظريته المشار اليهما، فجمع بين مبدأ الخلافة الإلهية للإنسان، ومبدأ إشراف الفقهاء الصالحين في نصّه اللاحق (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء).

كما حرص الصدر على استجلاء المدلول الاجتماعي للنصوص، وإضاءة الطريق نحو فهم مقاصدي، لا يكف عن التفتيش عن روح الشريعة وأهدافها وقيمها العليا، كذلك سعى للارتقاء بالبحث الفقهي الى فقه النظرية، وحاول ان يستبطن الحالة النفسية للفقيه، ويكشف عن أثر الخلفيات والمسبقات في الاستنباط الفقهي⁽²⁾.

(1). الملاط، شبلي. تجديد الفقه الاسلامي: محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم. بيروت: دار النهار للنشر، 1998م، ص 33 - 48.

(2). الملاط، شبلي. تجديد الفقه الاسلامي: محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم. بيروت: دار النهار للنشر، 1998م، ص 45.

بقي الصدر وفيًا لمنهجه في التفكير بمشروع الدولة، وأنظمتها، ومجالات عملها، وحقوقها، ومهماتها ووظائفها، في فضاء الفقه ومداراته، ورأى الدولة بوصفها (ظاهرة نبوية) بحسب تعبيره⁽¹⁾، وقد أطلق الصدر وجهة نظره هذه من دون أن يبرهن عليها من مسيرة النبوات، أو وقائع الحضارات والدول القديمة.

إن فكرة كون الدولة «ظاهرة نبوية» لا تؤكدها الوثائق التاريخية، إذ هي تجمع على أن نشوء الدولة سببه تعقيد الحياة الاجتماعية، وصراعات القوة والنفوذ بين البشر، وحاجاتهم إلى أسلوب للتنظيم والإدارة، ولا علاقة لذلك بالأنبياء. وبعبارة أخرى: إن البشر لم يتعرفوا على الدولة من خلال الأنبياء، كما هو الحال مثلاً مع مفهوم التوحيد، وإنما ظهر الأنبياء في داخل الدولة وضمنها. وسياق الآيات القرآنية واضح بشأن هذه القضية؛ إذ طالما أعلن الأنبياء دعواتهم داخل التجمعات الحضرية، بعد أن عرفت الدولة وعاشت في ظل الأنظمة السياسية.

المرحلة الثالثة: التفكير بالدولة من جديد خارج المدونة الفقهية

كان الشيخ محمد جواد مغنية، أحد الفقهاء الذين تخرّجوا في النجف، وعرفوا بغزارة الإنتاج الفكري، قد أصدر أيام الثورة الإسلامية في إيران العام 1979 كتاباً عرض فيه تصورات الفقهية بشأن الدولة الإسلامية، أوضح فيه: أن مهمات الدولة لا تنحصر في الأحكام الدينية، ولا نص في كثير من القوانين الاجتماعية، مما يدل على تفويضها للعرف والعقلاء. وفي هذا المجال يمكن الاستفادة من التجارب الإنسانية، ما دامت لا تحلّل حراماً، ولا تحرّم حلالاً. ورأى مغنية أن ينتخب رئيس الدولة الإسلامية بواسطة الشعب، ما دامت المصلحة العامة في انتخاب كهذا، وأنه لا عصيان فيه لأوامر الله ونواهيهِ. أن الإسلام يؤيّد حرية الناس، ونحن لا نعرف طريقاً سوى الرجوع إلى آراء الناس⁽²⁾.

ومنذ منتصف الثمانينات من القرن الماضي صدرت آراء شفهوية وتصريحات للشيخ محمد مهدي شمس الدين تؤشّر إلى أنه أضحي يفكر بدولة خارج المدونة

(1). يكتب الصدر: (نؤمن بأن الدولة ظاهرة نبوية، وهي تصعيد للعمل النبوي، بدأت في مرحلة معينة من حياة البشرية). انظر: الإسلام يقود الحياة، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، ط 1، 1421 هـ، ص 25.

(2). مغنية، محمد جواد. الخميني والدولة الإسلامية. بيروت: دار العلم للملايين، 1979، ص 65 - 68.

الفقهية، لقد تجلّى بوضوح التحول لديه والإقلاع عن موقفه السابق في كتابه (نظام الحكم والإدارة في الإسلام) بعد صدور الطبعة الثانية الموسعة المنقحة من هذا الكتاب العام 1990، إذ استبعد ما لا ينسجم مع تفكيره الجديد، وعززه بمباحث كشف فيها عن موقف آخر، يختلف مع رؤيته السابقة، وأشار بوضوح الى عدم توفر دليل في الإسلام يحدّد شكل نظام الحكم، فصرح: (ليس في جميع ما استدل به الشيعة ما يتضمن تحديداً لنظام الحكم بعد النبي محمد وانما تُعيّن النصوص «الامام / الخليفة» بعد النبي)⁽¹⁾.

في العقدين الأخيرين لمدرسة النجف تمثّل كتابات شمس الدين في الفكر السياسي رؤية اجتهادية مواكبة لمتطلبات الاجتماع السياسي الإسلامي الشديدة التعقيد والتنوع، وتخلص رؤيته الى ابتكار مفهوم سياسي يحاكي الديمقراطية، وينسج على نموذجها في الحكم، فيستوعب ما يتصل بالإرادة الشعبية والانتخابات والتداول السلمي للسلطة، وما ينطوي عليه النظام الديمقراطي من حقوق وحريات، ويسمي شمس الدين ذلك «ولاية الأمة على نفسها».

ولكي لا يبتعد عن مناخات التفكير الإسلامي، يستعير شمس الدين مفهوم الشورى، ويحاول مطابقته مع ولاية الأمة على نفسها، كما يحيل ما فهمه الى مرجعياته في الكتاب والسنة، ويحصر مصدر مشروعية السلطة بالمجتمع، فالمشروعية شعبية لا يخلعها شخص على السلطة سوى إرادة الناهبين، مهما كانت مكانته الدينية ورتبته الفقهية ومقامه العلمي. يكتب لبيان رأيه: (أما نظرية الشورى في رأينا الفقهي «مبدأ ولاية الامّة على نفسها»، فلا دور فيها للفقيه، «بمعنى انه يحكم، وانه مصدر للشرعية». ودور الفقيه فيها هو دور المستشار والمفتي. إنه يتمتّع بموقع تشريعي، وليس مصدر الشرعية. ومصدر الشرعية بالنسبة للسلطة، وبالنسبة الى شرعية القوانين في دائرة التنظيم هو للامة، التي تمارس السلطة والتشريع خارج الحقل الذي تحكمه احكام الشريعة، بواسطة وكلائها وممثليها، واما في الحقل الذي تشغله احكام الشريعة، والذي يحتاج الى تشريع فقهي اسلامي، فهذا الامر هو من شأن مجامع الفقهاء، فالفقهاء في نظريتنا لهم دور تشريعي وتقنيني، وليس لهم دور سلطوي، وليسوا مصدرًا للشرعية... إن نظريتنا الفقهية السياسية تقوم على نظرية «ولاية الامّة على نفسها»⁽²⁾.

(1). شمس الدين، محمد مهدي. نظام الحكم والإدارة في الاسلام. بيروت: ط2، ص 208 - 209.

(2). شمس الدين، محمد مهدي. الاجتماع السياسي الإسلامي. بيروت: 1999، ص 351.

تسمية الشيخ شمس الدين لنظريته «ولاية الأمة على نفسها»، لا تخلو من التباس وتداخل بين سياقين لا يتكلمان اللغة ذاتها، لأن مفهوم «الولاية» يحيل الى علم الكلام والعرفان والفقه، بينما يحيل كون «الأمة» هي مصدر الشرعية الى «الديمقراطية». ومفهوم «الولاية» يفهم العالم عبر شبكة مفهومية تنتمي الى الموروث، ومفهوم «الديمقراطية» يفهم العالم عبر شبكة مفهومية تنتمي الى الفكر السياسي الحديث. مضافاً إلى أن مفهوم «الأمة» في النصوص الدينية والتراث يحيل إلى الجماعة التي تنتمي إلى ديانة وتتوحد في عقيدة واحدة. وهو يختلف عن مفهوم «الأمة» الذي يعرفه الفكر السياسي الحديث.

وعادة ما ينتهي الخلط بين مفاهيم مشتقة من سياقات مختلفة الى «تهجين المفاهيم». وهذه واحدة من أهم إشكاليات الفكر الإسلامي الحديث، إذ إن الكثير من محاولاته التجديدية تعاني من أزمة تجاهل السياقات الفكرية والسياسية والاقتصادية التي ولدت فيها المفاهيم الغربية، التي يتم استعارتها ودمجها في المنظومة الفكرية الإسلامية، وهو ما يولّد بدوره مجموعة من المفاهيم الملتبسة التي يصعب - إن لم يكن يتعذر - أن تسهم بنحو مثمر في تطوير الفكر الإسلامي، ويمكن إدراج مفهوم ولاية «الأمة على نفسها» ضمن هذه الحالة، فإنّ مفهوم الأمة في سياقه السياسي الغربي مختلف كلياً عن سياقه الإسلامي، إذ بينما يشير الأول إلى فكرة القومية ومبدأ المواطنة والجغرافية السياسية. يقتصر الثاني على معنى الجماعة العقائدية فقط. وهذا ما يجعله أجنبياً عن الأول.

ولقد سبق أن وقع الشيخ شمس الدين بمفارقة من هذا القبيل حين تحدّث عن مفهوم «الطبقة» في شرحه لعهد الإمام علي لواليه على مصر مالك بن الحارث الأشتر النخعي، وما أوقعه في ذلك هو الاشتراك اللفظي بين المصطلح الحديث والكلمة القديمة «طبقات» الواردة في العهد المشار إليه. وهذا له نظائر عدة، كما هو الحال في مصطلح «الجدل» في كتابات بعض الإسلاميين، عندما يجعلونه مرادفاً لـ «الديالكتيك»، متجاهلاً شمس الدين ان مفهوم الطبقة في الفكر الماركسي إنما هو وليد التطور في وسائل الإنتاج، والصراع الناشب عن ذلك حول «فائض القيمة». وهذا ما لا علاقة له إطلاقاً بمفهوم الطبقة، كما في «العهد» المذكور الذي لا يعدو معناه اللغوي فيه «شريحة من الناس تناسب منزلتها الاجتماعية بحسب طبيعة شغلها».

تجلّت بمرور الأيام مفاهيم شمس الدين، وأضحى يتحدّث بصراحة عن

الديمقراطية، باعتبارها الخيار الوحيد للمجتمعات الإسلامية، ولم يعد هناك ما هو ديني أو مقدّس في الدولة، بمعنى انه يقدم تفسيراً مغايراً لمفهوم الدولة، لا يرتبط بالسماء، وبالتالي تنتقل مشروعية السلطة في نظره، من السماء الى الأرض، فهو يعتقد ان (في الإسلام مشروع الدولة كله، مشروعاً غير مقدس، ليس لأنه مشروع مرفوض، ولكنه مشروع ناشئ من طبيعة الوظائف التي تقوم بها الدولة، وهي ليست مقدّسة في ذاتها في الفكر وفي الفقه الإسلاميين. وانما المطلق والمقدّس والأساس من وضع له الشرع والشرعية، أي الأمة والدولة بالشأن التنظيمي العام للمجتمع. الأمة هي مقدس بالمعنى الذي ذكرناه، والدولة هي مؤسسة ذات وظيفة من مؤسسات الأمة⁽¹⁾). هنا عمل شمس الدين على ترحيل مفهوم الدولة من حقل الفقه فأخرجها مما هو ديني، وخلع عليها تفسيراً يحيلها الى مكوناتها البشرية، ووظائفها الدنيوية غير المقدسة، وهنا يسير عكس ما بدأ به في الخمسينيات، عندما ساهم بتوطين مشروع الدولة داخل الفقه. وتصاعدت مواقفه بالتدرّج بمرور الأيام، وذهبت آراؤه الى مديات لا ترتبط بالتفكير داخل المدونة الفقهية بالدولة، عندما أفضى موقفه الى إمكانية تولي غير المسلم من مواطني المجتمع الإسلامي السلطة، ومناصب الدولة السياسية والإدارية⁽²⁾.

وبعد الاحتلال الأمريكي للعراق، عاد للنجف من جديد ألقها، وأصبحت محجة للسياسيين، وحرص رجال الحكم على التواصل مع المرجع السيد علي السيستاني، وحسم آرائهم في القضايا البالغة الأهمية، بالاعتماد على ما يقوله هو أو يحرره مكتبه، مثل تدوين الدستور، فقد قررت سلطات الاحتلال تشكيل مجلس لصوغ الدستور، وتعيين أعضاء هذا المجلس، بالتشاور مع الجهات السياسية في العراق، ثم طرح الدستور بعد صياغته لاستفتاء شعبي، لكن السيستاني رفض ذلك، وشدد على (ان تلك السلطات لا تتمتع بأية صلاحية في تعيين أعضاء مجلس كتابة الدستور... فالمشروع المذكور غير مقبول من أساسه، ولا بد أولاً من إجراء انتخابات عامة، لكي يختار كل عراقي مؤهل للانتخاب من يمثله في مجلس تأسيس لكتابة الدستور، ثم يجري التصويت العام على الدستور، الذي يقرّه هذا المجلس⁽³⁾).

ويكشف السيد السيستاني عن ان مرتكزات وأسس ومنطلقات النظام السياسي

(1). شمس الدين، محمد مهدي. الامة والدولة والحركة الاسلامية. بيروت: 1994م، ص 22.

(2). شمس الدين، محمد مهدي. مجلة المنهاج (بيروت) س 5: ع 18 (صيف 2001)، ص 79.

(3). الخفاف، حامد. النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية. بيروت: دار المؤرخ العربي، 2007، ص 222.

الجديد للعراق تقوم على (مبدأ الشورى والتعددية والتداول السلمي للسلطة، في جنب مبدأ العدالة والمساواة بين أبناء البلد في الحقوق والواجبات، وحيث إن أكثرية الشعب العراقي من المسلمين فمن المؤكد أنهم سيختارون نظاماً يحترم ثوابت الشريعة الإسلامية، مع حماية حقوق الأقليات الدينية)⁽¹⁾. وتكرّر في نصوص متعددة تشديده على ضرورة الانتخابات، ورفضه لأية محاولة تسعى لبناء صيغة لنظام الحكم بعيداً عن إرادة واختيار الشعب العراقي، وعبر عن ذلك بوضوح قائلاً: «شكل العراق الجديد يحدده الشعب العراقي، بجميع قومياته ومذاهبه، وآلية ذلك هي الانتخابات الحرة المباشرة»⁽²⁾.

وبعد مراجعة شاملة للفتاوى والبيانات والمقابلات المدونة الصادرة عن مكتب السيستاني، في ما يرتبط بالشأن العراقي الراهن، لاحظت ان مشروعية السلطة في نظره تستند الى الشعب، وما يقرّره من رأي عبر صناديق الاقتراع، أي ان المشروعية بحسب ما يرى شعبية. وانه لا يفكر بحكومة دينية، ويتحدث بوضوح لا لبس فيه عن ذلك قائلاً: «وأما تشكيل حكومة دينية على أساس فكرة ولاية الفقيه المطلقة فليس وارداً مطلقاً»⁽³⁾. وفي معرض بيانه لمهمة رجال الدين في هذا العصر، يذهب الى انه (لا يصح ان يزج برجال الدين في الجوانب الإدارية والتنفيذية، بل ينبغي ان يقتصر دورهم على التوجيه والإرشاد والإشراف على اللجان التي تتشكّل لإدارة أمور المدينة وتوفير الأمن والخدمات العامة للأهالي)⁽⁴⁾.

بشكل لافت يستعمل السيد السيستاني مصطلح «حكومة دينية»، ويردّفه بمصطلح «رجال الدين»، وكلا المصطلحين يختلفان من أدبيات الإسلام السياسي، فبدلاً من الأول يستخدم لديهم تعبير «حكومة إسلامية»، مثلما يتداولون «دولة إسلامية» ولا يذكرون «دولة دينية». وهكذا يستعملون في كتاباتهم ويشيرون في أحاديثهم إلى «علماء دين»، وليس «رجال دين».

منذ ثلاثة عقود بدأ التفكير بالدولة في مدرسة النجف يغادر المدونة الفقهية

(1). الخفاف، حامد. المصدر السابق، ص 98.

(2). الخفاف، حامد. المصدر السابق، ص 192. وص 10، 18، 26، 53، 72، 96، 85، 127، 144، 201.

(3). الخفاف، حامد. المصدر السابق، ص 229 – 230.

(4). الخفاف، حامد. المصدر السابق، ص 307 – 310.

بالتدريج، حتى اني لم أعثر في العقد الأخير على أية كتابات جادة، دونتها المراجع والفقهاء في حوزة النجف، ترسم اطاراً مشتقاً من الفقه للسلطة والحكم والدولة ومؤسساتها، يتواصل مع الرؤية الفقهية لمحمد باقر الصدر، ومحاولاته الأثيرة، التي بدأت بـ«اقتصادنا»، واستمرت حتى الفترة الأخيرة من حياته في سلسلة «الإسلام يقود الحياة»، من أجل اكتشاف الدولة ونظمها السياسية والاقتصادية والمالية والمصرفية في سياق فقهي.

هكذا عبر مفهوم الدولة ونظمها ثلاث محطات في النجف، تحوّل فيها من خارج المدونة الفقهية الى داخلها، ثم خرج عنها أخيراً. ويبدو ان جهود الصدر وسواه من فقهاء مدرسة النجف، الذين عملوا على ترسيخ التفكير الفقهي بالدولة، منذ النصف الثاني من القرن العشرين وتواصلها ثلاثة عقود، لم يكتب لها التغلب على نزعة التفكير بالدولة خارج الفقه في حوزة النجف، فعاد التفكير بالدولة مفارقاً للفقه، يجول في مداراته الموروثة، ولم تفلح تلك الجهود في انتزاعه من بنيته الراسخة العميقة في الوعي والوجدان الشيعي في عصر الغيبة.

على أن هناك فرقاً مهماً بين التفكير الموروث بالدولة والتفكير الحديث بها لدى الإسلاميين، فالأول لا يتدخل في الدولة؛ لأنه يحصرها في الإمام المنصوص عليه، ويعتبر الدولة الخارجة عن هذا الإطار دولة ظالمة، وحكّامها حكام جور. في حين أن التفكير الحديث في الدولة يميّز بين مقارنة الدولة بمفهومها الكلامي، ومقاربتها بمفهومها الفقهي. فالأول معترف به كحق إلهي حصري للإمام، لا تناقش تفاصيله طالما كان غائباً. أما الثاني فإننا نراه في المرحلة الثالثة امتداداً وتطوراً للمرحلة الأولى؛ إذ إن رواد هذه المرحلة - كالسيد السيستاني - يحيلون تحديد نمط الحكم للأمة، ويعتقدون بأن من حقها أن تختار الحاكم وطبيعة التشريع الملائم لها، وهي بنفسها تتولّى مراقبة تطبيق كل ذلك، وصاحبة الكلمة الفصل في جميع شؤونها.

لم يكن تحقيقنا لنمط التفكير بالدولة وحقولها ونظمها في مدرسة النجف في ثلاث مراحل، يعبر عن استقرار شامل للمدونة النجفية الفقهية الواسعة في القرن الأخير، وانما اقتصر على تقديم أبرز النماذج السائدة في كل مرحلة، وكيفية مقاربتها لمفهوم الدولة وما يرتبط بها. كما لا نعني بسيادة نمط من التفكير بالدولة في مرحلة زمنية معينة في مدرسة النجف إجماع الفقهاء والباحثين والدارسين في الحوزة على قول واحد، ذلك ان الاجتهاد بطبيعته يفضي الى تنوع الآراء وتعدّد النظر الفقهي في

الموضوع الواحد، تبعاً لتنوع أدلة الاستنباط الفقهي، والاختلاف في فهم هذه الأدلة، غير ان التحقيب الذي نقرحه للتفكير بالدولة، يؤشر على الاتجاه الغالب في كل مرحلة، لدى فقهاء تعاطوا البحث في قضايا الدين والدولة، وما له صلة بالفكر والفقه السياسي في الإسلام. ولم نتحدث عن الذين لا يتداولون تلك الموضوعات، وممن يصنفونها خارج مديات التفكير الفقهي في عصر الغيبة، ولا يتعاطون بحثها أو إبداء وجهات نظر مستدلة حيالها نفيًا أو إثباتًا، وهم جماعة من أبرز الفقهاء والمراجع في التاريخ القريب لمدرسة النجف، لأن الحديث اقتصر على الصنف الأول.

إسلامية المعرفة أيديولوجيا وليست معرفة*

❖ مادة أفكار هذه الورقة الأولى قدمتها في ندوة «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» في اسطنبول، بمناسبة مرور خمسة وعشرين عاماً على تأسيس المعهد «22 - 24 ديسمبر 2006». ثم نقحتها وأعدت تحريرها. وكان الصديق د. عبدالحميد أبو سليمان حاضراً في الندوة، والصديق المرحوم الشيخ طه جابر العلواني، وهما من مؤسسي المعهد. وقد تحمس العلواني لنقد إسلامية المعرفة، وحث على تحرير هذه الورقة ونشرها.

اكتشاف هوية دينية وأيديولوجية للعلم والمعرفة أحد الأحلام الكبيرة للجماعات الدينية في عالم الإسلام. وقد ظهرت الدعوة لذلك قبل أكثر من نصف قرن في كتابات أبي الأعلى المودودي، وتقي الدين النبهاني، وغيرهما، ممن حاول أن يخلع غطاءً دينياً على علم الاقتصاد الحديث وعلوم الإنسان والمجتمع الحديثة.

وانخرط بهذه الدعوة جماعة من المفكرين المسلمين في البلاد العربية وإيران وباكستان وماليزيا واندونيسيا وتركيا والولايات المتحدة، وأخذت عدة مؤسسات على عاتقها النهوض بهذه المهمة، وعقدت عشرات الندوات والمؤتمرات والحلقات النقاشية، لدراستها. وحسب رصدنا للمشهد الثقافي في العالم العربي وإيران والإنتاج الفكري الإسلامي بالعربية والفارسية في السنوات 1980 - 2000، وجدنا أن جماعة «إسلامية المعرفة» في العالم العربي يمثلون أبرز جماعة تعمل على خلق هوية دينية وأيديولوجية للعلم والمعرفة، وكانت خلاصة جهودهم تأسيس «المعهد العالمي لإسلامية المعرفة» سنة 1981، وتكفل المعهد بإقامة الكثير من الحلقات النقاشية والندوات والمؤتمرات، وأصدر عدة دوريات، وعددا وفيرا من الكتب في مجالات المعرفة البشرية المختلفة مع دمجها بصفة الإسلامية.

المعرفة في التفكير الفلسفي

منذ ظهور التفكير الفلسفي تمحورت جهود الفلاسفة والباحثين في الفلسفة حول قضايا المعرفة والوجود والقيم. وقد سبق نضوج الوعي الفلسفي ظهور الحركة السوفسطائية التي أشاعت نوعاً من الاستدلال المخاتل، الذي يبتني على «ان المعرفة نسبية وليست مطلقة، وان لكل قضية جانبيين يناقض أحدهما الآخر، ولا شيء أصدق من شيء، لكنه قد يكون أفضل منه بالقياس الى منظور الفرد» كما يقول بروتاغوراس وهو أحد أعلامها. فكانت المشكلة المركزية لها مشكلة معرفية، ويعود

الفضل للفيلسوف الاثيني سقراط ثم تلميذه افلاطون ومن بعدهما أرسطو في تحرير العقل اليوناني من سطوة هذه الحركة، التي أشاعت الاضطراب في الرؤية والشك والارتياب في التفكير. وفي العصر الوسيط نقض القديس أوغسطين دعاوى الشكاك الذين ذهبوا الى عدم قدرة العقل للوصول الى حقيقة مطلقة، فدل على أن هناك حقيقة مطلقة لا يرقى إليها الشك.

وكانت قضية المعرفة من أبرز القضايا التي واكبت الفلسفة منذ مطلع التفكير الفلسفي، وظلت على الدوام واحدة من المشاغل المركزية للعقل الفلسفي، كما نلاحظ في التراث الفلسفي للعصر الهيلنستي، والمدارس التي سادت فيه، (المدرسة الابيقورية، المدرسة الرواقية، مدرسة الاسكندرية)، والعصر الوسيط مع (آباء الكنيسة) و(الفلسفة المدرسية) و(الاسمية).

ومنذ بداية عصر النهضة طغت مسألة المعرفة في التفكير الفلسفي الغربي على غيرها من مشاغل الفلسفة، وأصبحت هي القضية الأساسية، وما سواها من قضايا تتفرع عليها، ذلك أن المقولات والأفكار والمؤلفات المهمة في هذا العصر وما تلاه اهتمت بالدرجة الأولى بالمعرفة وقواعد التفكير المنطقي السليم، كما نلاحظ في (الاورغانون الجديد) لفرنسيس بيكون، الذي يتناول أسس الاستقراء والمنطق التجريبي، و(الكوجيتو) الذي عرضه ديكارت في كتابه (مقال في المنهج).

وفي عصر التنوير واصل الفلاسفة في مؤلفاتهم الاهتمام بمسألة المعرفة وعدّها المسألة الأهم، مثلما نجد في كتاب جون لوك (محاولة في الإدراك الإنساني)، والعمل الرائد (نقد العقل المحض) للفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط، ثم الاتجاهات الفلسفية في القرن التاسع عشر، الى المدارس والحلقات الفلسفية في القرن العشرين، وأشهرها (حلقة فينا)، التي أرسى (الوضعية المنطقية) وبشرت بـ (التصور العلمي للعالم) من خلال مجلتها (المعرفة)، وسادت مقولاتها عالمياً في النصف الأول من القرن العشرين، ولم تزل رؤاها مصدر إلهام لفلسفة العلم ومناهجها المتنوعة حتى عصرنا الراهن.

المعرفة عند الإسلاميين

على الرغم من أن المحور المركزي للبحث والتفكير في الفلسفة الإسلامية هو (الوجود)، لأن الحكمة الالهية كما وسموها هي (علم يبحث فيه عن أحوال الموجود

بما هو موجود)، غير إن الفلاسفة المسلمين عالجوا حقيقة العلم والمعرفة، وأنواعها ومراتبها، ومصادرها، وحكايتها عن الواقع وقيمتها، وغير ذلك في مباحث (النفس، والعقل والعقل والمعقول، والمقولات، والكلبي، والوجود الذهني)، وإن لم يفردوا باباً خاصاً بمباحث المعرفة في مؤلفاتهم.

وهكذا اهتم بقضية المعرفة علماء الكلام والمتصوفة والعرفاء، كل على وفق مسلماته وآلياته. ففي حين عدّ المتصوفة المعرفة حالة ذاتية، ذوقية ووجدانية، مصدرها الإلهام أو الفيض الإلهي، وأدواتها القلب والإرادة من خلال تصفية النفس والرياضات الروحية، اتجه المتكلمون نحو تفسير موضوعي للمعرفة عماده الاستدلال بقياس المماثلة (قياس الغائب على الشاهد)، وآلتي السبر والتقسيم والدوران، منطلقين في استدلالاتهم من جملة من المفاهيم والقضايا الصادقة في نظرهم، جلّها جاء القاضي عبد الجبار على ذكرها في الأجزاء المخصّصة للنظر في موسوعته «المغني»، والتي سترسم جميع تركتهم الفكرية في حقول المعرفة الإسلامية كلها من اللغة والنحو والبلاغة، مروراً بالفقه وأصوله، وانتهاءً بعلوم القرآن وأساليبهم في تفسيره.

المعرفة عند الإسلاميين في العصر الحديث

كان الشيخ محمد عبده من أوائل الذين أشاروا الى طبيعة المعرفة في الإسلام ومصادرها، وتلاه الشيخ مصطفى عبدالرازق في كتابه المعروف (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)، ومن بعده تلميذه علي سامي النشار في (مناهج البحث عند مفكري الإسلام) و(نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام)، لكن الجهد المميز في هذا المضمار هو جهد محمد إقبال في (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، الذي درس بعمق طبيعة المعرفة الدينية، وتجليات الرياضة الروحية، والحيز الذي تحتله المعرفة الذوقية الشهودية في المعرفة الدينية.

وكان كتاب (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، الذي ألفه السيد محمد حسين الطباطبائي، وكتب تلميذه الشيخ مرتضى المطهري تعليقه موسعة عليه، هو أول كتاب في الفلسفة الإسلامية الحديثة يخصّص مساحة واسعة لبحث (المعرفة). فبعد أن فرغ الطباطبائي في المقالتين الأولى والثانية من بيان (معنى الفلسفة وحدودها، والعلاقة بينها وبين العلوم الطبيعية والرياضية) افتتح بحث نظرية المعرفة، وأولاها

أهمية خاصة، حيث جعلها تتصدّر مسائل الفلسفة الأخرى، وعمل على ترتيب البحث فيها على ثلاثة محاور متسلسلة منطقياً، تبدأ بـ (قيمة المعرفة)، يليها (مصدر المعرفة)، وتنتهي بـ (حدود المعرفة)، مضافاً إلى تقديم البحث في (نظرية المعرفة) وما يتصل بها من المسائل مثل (الادراكات) على غيرها، فإنها استوعبت حيزاً كبيراً من كتاب (أصول الفلسفة)، إذ انبسطت على معظم صفحات الجزء الأول، واحتلت صفحات الجزء الثاني بتمامها، فيما اشتملت الأجزاء الثلاثة التالية من الكتاب على المسائل الفلسفية الأخرى، وبذلك يغدو (أصول الفلسفة) أول مؤلف في الفلسفة الإسلامية الحديثة يعالج مسألة المعرفة بهذه الكيفية، ويخصّها بعناوين ومباحث مستقلة مفصلة، وتنبور فيه الصيغة النظرية لها، ويوليها هذا القدر من البحث والتحليل.

كما تناول السيد محمد باقر الصدر قضية المعرفة في كتاب (فلسفتنا) في الفصل الأول، فبحث (المصدر الأساسي للمعرفة) وأشهر النظريات في تفسير المعرفة التصورية والتصديقية، ثم أوضح موقف الفلاسفة المسلمين حيال ذلك، وفي الفصل الثاني درس (قيمة المعرفة) واستعرض بشكل نقدي مسار الموقف الفلسفي الغربي إزاء قيمة المعرفة وإمكان كشفها عن الحقيقة، منذ النزعات الارتيازية المبكرة في الفكر الغربي إلى العصر الحديث. وفي مرحلة لاحقة عالج الصدر الأساس المنطقي للاستدلال الاستقرائي الذي تقوم عليه جُلّ المعارف البشرية، دارساً ذلك - تحليلاً ونقداً - من خلال معالجة مشكلة التعميم الاستقرائية لدى كل من المدرسة الأرسطية ومصادراتها العقلية، ونظريات المنطق الحديث وتفسيراته لنظرية الاحتمال، فكشف في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) محدودية نظرية البرهان الأرسطية في تشكيل المعرفة، وخطأ الفكر الغربي في تفسيره لنظرية الاحتمال، مقدماً اتجاهاً جديداً في نظرية المعرفة يفسر الجزء الأكبر منها تفسيراً استقرائياً من خلال محاولة بديلة في تفسير حساب الاحتمال، شكّلت أساساً لفهم آخر لنظرية المعرفة بكل تفاصيلها، اصطلاح عليها (المذهب الذاتي للمعرفة).

المعرفة عند الإسلاميين في الربع الأخير للقرن العشرين

لا يشك أحد في أن العقدين الأخيرين من القرن العشرين كانا من أشدّ سنوات ذلك القرن في المخاضات والإرهاصات السياسية والاجتماعية والثقافية في عالمنا، والمتابع لحركة الفكر الإسلامي في هذه الحقبة يستطيع أن يرصد عدّة تحولات

ومنعطفات مهمة في مسائل: (فلسفة الدين، وعلم الكلام، والتأويل، وقراءة النص، وفلسفة الفقه، ومقاصد الشريعة، والنظام المعرفي).

ففيما يتعلق بقضية المعرفة ظهرت جماعة إسلامية أشهرت مشروعها من خلال معهد أبحاث، وعبرت عن نفسها بـ (إسلامية المعرفة) ومعهدا بـ (المعهد العالمي للفكر الإسلامي) الذي تأسس سنة 1981، وهي ترى أن العلوم الانسانية والاجتماعية الغربية علومٌ متحيّزة، اضطبغت بلون المحيط الذي نشأت وتطورت فيه، وما يحفل به ذلك المحيط من ملابسات، وقيم ثقافية، ومعايير منهجية، تستند الى قراءة أحادية هي (قراءة الكون) فقط، وهذه القراءة تجسّد حالة فصام حادّ، لأنها تستبعد قراءة الوحي التي تتكامل بها قراءة الكون، من خلال منهج (الجمع بين القراءتين). كذلك تعتقد جماعة (إسلامية المعرفة) بأن فلسفة (العلوم الطبيعية) و(العلوم البحتة) هي فلسفةٌ وضعيّة قاصرة، افضت الى منهج وضعي مادي، يفسّر ما يجري في العالم على أساس الجدل بين الإنسان والطبيعة، من دون وعي لدور الله في العالم، وباستبعاد دور الله يُختزل الإنسان والعالم الى مجموعة موجودات وأشياء مادية لا غير.

وتتلّخص المرتكزات المنهجية لإسلامية المعرفة، كما يرى دعاؤها، بما يلي:

- 1 - صياغة النظام المعرفي الإسلامي.
 - 2 - اكتشاف المنهجية القرآنية.
 - ولكي يتحقّق ذلك، تعمل على:
 - 3 - بناء منهج للتعامل مع القرآن الكريم.
 - 4 - بناء منهج للتعامل مع السنّة النبوية.
 - 5 - بناء منهج للتعامل مع التراث الإسلامي.
 - 6 - بناء منهج للتعامل مع التراث الغربي والتراث الإنساني.
- وقد توسلت جماعة (إسلامية المعرفة) لبلوغ هدفها بعقد حلقات نقاشية وندوات ومؤتمرات، وإصدار دوريات، وكتابة دراسات وكتب، وتأسيس مراكز بحوث، ومؤسسات أكاديمية.

وبموازاة هذه الجماعة كانت هناك جماعة أخرى تتشكّل في إيران، وتعمل على تقديم صياغة مختلفة لفهم يفسّر طبيعة المعرفة الدينية، ويشرح آلية فهم الدين

وكيفيته، والتأشير على خصائص المعرفة الدينية بالمقارنة مع سائر المعارف البشرية، ودراسة أبعاد العلاقة بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية الأخرى، والكشف عن أسباب تحوّل وثبات المعرفة الدينية على امتداد التاريخ.

وكان الدكتور عبدالكريم سروش، قد درس ذلك في كتابه (القبض والبسط النظري للشريعة) وعبر عنه بـ (نظرية تكامل المعرفة الدينية). وتستند نظرية تكامل المعرفة الدينية الى الاركان الآتية:

- 1 - الدين والمعرفة الدينية أمران متغايران (وليسا متعارضين أو متضادين).
- 2 - الدين ثابت، ولا يطرأ عليه أي تغيير أو تحوّل.
- 3 - المعرفة الدينية إحدى أنواع المعارف البشرية.
- 4 - المعارف البشرية مترابطة ومتداخلة مع بعضها.
- 5 - المعارف البشرية متحوّلة ومتغيرة.
- 6 - تحولات المعارف البشرية تكاملية، وليست تراجعية وسلبية.

واستنادا الى رصدنا للمشهد الثقافي في العالم العربي وإيران والإنتاج الفكري الإسلامي بالعربية والفارسية في السنوات 1980 - 2000، وجدنا أن اتجاه (إسلامية المعرفة) في العالم العربي أبرز اتجاه يسعى لصياغة نظام معرفي من خلال كتابات عديدة، وهكذا لاحظنا اتجاه (تكامل المعرفة الدينية) في إيران يقف في الجهة الأخرى المقابلة لـ (إسلامية المعرفة)، وهو الأبرز والأشدُّ إثارة، فما زالت النقاشات التي تجاوز بعضها حدود الحوار العلمي مستمرة، حول أفكار هذا الاتجاه، خاصة وان صاحبها يؤجج السجال ويغذيه، من خلال تلاحق أطروحاته في (التعددية الدينية) و(البسط في التجربة النبوية).

التحيز والتمركز في المعرفة

إن إسلامية المعرفة واحدة من الموضوعات المحورية في الفكر الإسلامي المعاصر، وبرز تباين حاد في مواقف الرافضين لها ودعاتها، بحيث طغت في بعض الكتابات حالة تشهير غير علمية، وأضحى كل واحد يتهم الآخر بما يحلو له، وأسرف بعض الكتّاب في اتهام جماعة إسلامية المعرفة، فعدوها تعبيرا مقنعا للحالة السلفية، وجردوها من أية أهلية للبحث العلمي، وتعاملوا مع الإنتاج الفكري الوفير

والمتنوع في هذا الموضوع من منظور واحد، وحكموا عليه بجملته بالأحكام ذاتها، ولم يميزوا بين مستوياته المختلفة.

وبغية التعرّف على موقف علمي يتجاوز الأحكام العاجلة، ويختبر إسلامية المعرفة بمنطق يتحلّى بالإنصاف والموضوعية، ينبغي دراسة الموضوع من إبعاده المختلفة، ومحاولة الكشف عن منطلقاته في التراث والمعرفة الحديثة، والبحث في مرجعياته ومداخله المتعدّدة. ففي استقراء عاجل نجد أكثر من موقف حيال إسلامية المعرفة، ففي الوقت الذي يشدّد فيه عدّة باحثين على ضرورتها الحضارية والمنهجية، ويعتقدون بأنها سيبلنا الوحيد لبناء علوم خاصة بنا، تتناسب مع موروثنا وهويتنا وعقيدتنا، وتظهر من الرؤية الوضعية للعلوم الغربية، ترفض مواقف أخرى هذا الفهم، وتحسبه تفسيراً مبسطاً للمعرفة الحديثة، ووسيلة من وسائل التعبئة الايديولوجية المقنعة بقناع معرفي.

وتحاول أن تجد الدعوة الى إسلامية المعرفة مبرّرها في أن العلوم الإنسانية لا يمكن سلخها عن محيطها الحضاري الذي ولدت في فضاءه الخاص، كما انه ليس بوسعنا نفياً تأثير العوامل الايديولوجية والثقافية والتاريخية والجغرافية في صيورتها وتشكلها. ومن ثم تصطبغ هذه العلوم بصبغة معينة، تغدو فيها متحيّزة وليست محايدة، ذلك أنها تتلون بلون المحيط، وما يسودّه من رؤية كونية، وفهم وضعي للكون والانسان والحياة. وكما يرى الدكتور عبد الوهاب المسيري، فإن علمانية العلوم التي ظهرت في القرن السابع عشر عملت على فصل العلوم عن المنظومة القيمية، ونزع القداسة عن كلّ شيء، وسحب الأشياء من عالم الإنسان، ووضعها في عالم الأشياء، ثم انتهت بسحب الإنسان من عالم الإنسان ووضعه في عالم الأشياء، وبذلك يسود منطق الأشياء. ويحدّر الدكتور حسين نصر من شيوع الطابع العرفي اللاتقديسي في دنيانا، ويدعو الى الاهتمام بالعلم المقدّس، والمزاوجة بين المعرفة والأمر القدسي. لكن دعوة نصر الى ما يسمى بالعلم المقدّس يكتنفها الإبهام، ولا تخلو من هجاء ونفي لكل ما هو غربي، ويتمدّد فيها مدلول المقدّس، فيستوعب التراث، والتمثيلات المتنوعة للاجتماع الإسلامي، وهو مدلول يستقي مرجعيته من آثار المتصوّفة والعرفاء، وشيء من نقد تيارات ما بعد الحداثة للعقل والعقلانية في الغرب.

أما محاولة تحرير المعرفة من التحيزات والرؤية الوضعية، فإنها بمقدار محاولتها

الكشف عن الأطر الاجتماعية للمعارف الغربية الحديثة وأثر العوامل المادية في المعرفة، تنورط في تحييز من نوع آخر، عندما تتحول المقولات التراثية النسبية لديها الى مقولات مطلقة وإطار مرجعي للتفكير والبحث وإصدار الأحكام المختلفة.

ان التعاطي النقدي مع المعرفة الحديثة، والذي طالما اضحى موقفا هجائيا، يتوارى خلفه موقف تبجيلي يغيب فيه النقد إزاء التراث، فلا نعثر على دراسات نقدية جادة للتراث لدى الإسلاميين، في حين تتراكم الكتابات في نقد الغرب وهجاء حضارته وقيمه وعلومه، بلا تمييز بين وجوه الغرب «الحضاري، والمعرفي، والعلمي، والتقني، والثقافي، والتاريخي، والسياسي، والاستعماري». وربما كانت وحشية الغرب الاستعماري، والتاريخ المتوحش للامبريالية في التعامل مع عالمنا، وكذلك ظهور النزعات المادية والعنيفة في الاتجاهات الفلسفية والأدبية والفنية، هو الذي أسبغ على العلوم الحديثة الصورة الاستعمارية، وأدى الى عدم التفكيك بين العلم والوجه الامبريالي العنصري للغرب.

وتظل المعطيات الحديثة في العلوم الإنسانية، والعلوم الطبيعية، والعلوم البحتة، أهم مكاسب العصر، وكل ما أنجزه الغرب من تقدم ورفاهية إنما هو ثمرة لامتلاكه العلم الحديث، ومثابرتة المتواصلة على تنميته ومراجعته وتصويب أخطائه وتطويره. في حين يقبع في نفق التخلف من يفتقد العلم، ويبقى على هامش حركة التاريخ، مستهلكا لما ينجزه غيره. وليس هناك من سبيل للخروج من نفق التخلف إلا بمواكبة أداء العلم، وملاحقة الإبداع البشري المستمر في حقول المعرفة كافة، والتخلص من حالة الوجل والحساسية في التعاطي مع المعارف الراهنة، تلك الحالة التي ترسخ كل يوم في مجتمعاتنا، بسبب الشعارات التعبوية والسياسية التحشيدية، والتباس مفاهيم «الغرب، والتغريب، والغزو الثقافي، والاختراق الثقافي، والغزو الفكري، والتبعية الفكرية، وغيرها»، والتندر بالفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع، وعدم إدراك أهميتها، ودورها في دراسة المشكلات الاجتماعية، وقدرتها على تفسير الكثير من الظواهر، واكتشاف النسيج المعقد للأزمات، ومعرفة العوامل المؤلدة لها.

إن ضرورة استيعاب المعارف الحديثة واحدة من البدايات التي لا جدال فيها، لكن تحقق ذلك منوط بدراسة تحليلية نقدية، وهذا النمط من الدراسة يفضي الى استيعاب المعارف استيعابا نقديا، وهو شرط لازم لبناء أرضية الإبداع الذاتي، والمساهمة في إنتاج المعرفة.

كما تجب دراسة التراث، والتوغل في مداراته، وغرلةً مكوناته، والعمل على فهمه وتمثله، من دون الوقوع في أسره، والحدُر من الانخراط في رؤيته أي؛ محاولة استيعابه استيعاباً نقدياً، وهذا هو الشرط الثاني للإسهام في إنتاج المعرفة. أما التعامل مع التراث بأسلوب يفتقر الى نقده وتفكيك عناصره، فإنه سيقودنا للهروب الى الماضي، والدخول في متاهات تبعنا عن العصر، كلما توغلنا في عوالم التراث.

إن غياب الموقف النقدي من التراث، وشيوع الوفاء التاريخي، وطغيان الحالة التبجيلية عند الجماعات السلفية لكل ما يمت الى الماضي من سلاطين، وصراعات، وفنون، وآداب، وعلوم، ومعارف، ورموز، وعدم القدرة على إدراك التشوهات، والعاهات، والثغرات، والانتكاسات، في الموروث، نجم عنه انسداد الآفاق النقدية، وإحضار الماضي كما هو، وسطوته على الوعي، وإعاقة التفكير، من ثم العجز عن مواكبة متغيرات الحياة.

إن الاحتماء بالتراث، واتخاذ ملاذاً أبدياً، واللجوء إليه في كل واقعة من وقائع الحياة، كفيل بأن يحول التراث من ملاذ الى سجن، ومن كهف الى نفق، أو بئر، يحجب من يحتمي به عن الحياة، ويغيبه عن العالم، ويمنعه عن المشاركة في صناعة التاريخ.

إسلامية المعرفة قضية فلسفية من دون مضمون فلسفي

لما كانت إسلامية المعرفة تجد مبرراتها في تحييز وتمركز المعرفة وتنوعها، تبعاً للتعدد والتنوع في المعتقدات والأديان والهويات، فإن هذه الدعوة تثير سلسلة من الإشكالات والاستفهامات التي يمكننا إيجازها بالآتي:

1 - الوثوقية والإطلاق في إسلامية المعرفة تنتج تهافتاً في منطلقاتها، ففي حين تشدد إسلامية المعرفة على أنها تركز على تحرير المعرفة من التحيزات والتمركزات والرؤى والمواقف الاعتقادية النسبية، تتورط هي في تبني رؤية اعتقادية للمعرفة تفضي إلى نسبية من نوع آخر، لأن المعرفة عندها تصطبغ بهوية دينية وأيديولوجية، فبدلاً من معرفة لادين لها، يغدو للمعرفة دين، وبدلاً من معرفة بلا أيديولوجيا، يغدو للمعرفة أيديولوجيا، وبدلاً من معرفة بلا تحييز وتمركز، تغدو المعرفة متحيزة ومتمركزة، وبدلاً من معرفة ليست نسبية، تغدو المعرفة نسبية. حتى تنتهي إسلامية المعرفة إلى نفي للمعرفة.

2 - لماذا يتجاهل مشروع إسلامية المعرفة الأطر الاجتماعية للمعرفة التراثية بالخصوص، ويعمل على تعميم الأفكار والمفاهيم التراثية المنتجة في البيئة الإسلامية، وتأييدها للعصور والأزمان كافة، وعلى الرغم من أنها معرفة بشرية مشتقة من فضاء حضاري، وثقافي، وسياسي، واجتماعي، واقتصادي خاص بها، في حين يذهب الى تحييز ونسبية ومحدودية المعارف والعلوم البشرية المنتجة في بيئات أخرى، ويشدد على عدم إمكان سلعها عن محيطها الحضاري الذي ولدت في فضائه؟ أين هي المراجعة النقدية للتراث التي تحررنا من الاستسلام لرؤيته للعالم ومناهجه ومنطقه، ومشاغله ومداراته، وقضاياها وهمومه؟ ولمن يتنصر دعاء أسلمة المعرفة حين يسرفون في تبجيل التراث ومديح أعلامه في ظل الهجاء المتواصل للعلوم والمعارف الحديثة؟ إن كان للزمن تأثيره في تاريخية الفكر الإنساني وتحديد البيئة والحاجات التي أفرزته، فلماذا التهاون، بل إغفال النظرة التاريخية في دراسة التراث وتحليله؟ إن «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» لم يخفق في ذلك فقط، بل وعجز حتى عن مراجعة أفكاره وبرامجه التي طرحها بنفسه؟

3 - ألا يفضي تجريد العلوم الاجتماعية الغربية الحديثة من مناهجها وأدواتها ولغتها ومعاجمها الاصطلاحية ومرتكزاتها، الى نفيها وتفريغها من محتواها، ومن ثم ستنتهي عملية أسلمتها الى تناقض منطقي، استنادا الى أن ماهية العلم تعني موضوعه، وإن تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها كما قرّر المناطق من قبل، فإذا جرى تغيير موضوع العلم وأدواته ومناهجه يتغير محتوى العلم ويتنفي، وإن اسميناها بالاسم السابق نفسه؟

4 - حين يصرح دعاء إسلامية المعرفة بأن العلوم والمعارف لا تنطبق إلا على حالة معينة وجغرافيا بشرية وثقافية محددة، وهوية خاصة، فانهم يجردون المعرفة من طبيعتها العامة الشاملة، أي إن المعارف والعلوم تتعدد وتنوع لديهم تبعاً لتنوع الهويات والمعتقدات والأديان والخصوصيات الحضارية، لكنهم لا يتنبهون الى أن هذه المقولة تستبطن نفي ذاتها، إذ كيف تكون المعارف كافة محلية نسبية منبثقة من بيئتها، ما خلا «إسلامية المعرفة» التي تستثني نفسها من ذلك، أي إنهم عندما يرفضون شمول المعرفة وعمومها، ويتكبرون الى أن المعرفة بحد ذاتها، حتى في العلوم الاجتماعية، لا هوية لها، فإنهم يفترضون

أن معرفتهم ومقولاتهم فقط كونية عامة شاملة، لا موطن لها. ألا تنطوي هذه الدعوة على مفارقة وتناقض؟

5 - إن العلوم الحديثة تنبثق عن رؤية للعالم جديدة، وهناك فارقٌ شاسعٌ بين الرؤية القديمة والرؤية الجديدة، بنحو لا يمكن القول معه إن العلم الحديث يمثل تواصلًا للإرث العلمي القديم، فقد انبثق العلم الحديث من رؤية الإنسان البديلة للطبيعة، والإنسان، والحياة، وهي رؤية انبثقت في فضاءها مكاسب العلم ومنجزاته. فقد تجلّت الطبيعة للعلماء في العصر الحديث بشكل مختلف، فأصبحوا يجدونها مدونةً بلغةٍ جديدةٍ لا تشبه اللغة التي قرأ بها القدماء الطبيعة. يقول غاليلو: «الإله دوّن هذه الطبيعة بلغة الرياضيات»، ولا يمكن لغير العارف بها أن يطالع كتاب الطبيعة. إن الباحث الحديث اكتشف طبيعةً أخرى، كُتبت بلغة ثانية، فعمد إلى إتيان تلك اللغة، واستطاع قراءتها، وحقق مانراه من اكتشافات ومكاسب متنوعة. كان الإنسان يرى هذه الطبيعة نفسها، لكنها كانت تتجلّى له بلغة ميتافيزيقية. الطبيعة واحدة لكن كلا الطرفين حاولا اكتشافها، وتجلّت لكل منهما بصورة خاصة، والتحول الذي طال الرؤية إلى العالم هو الذي أدّى إلى ظهور العلم الحديث، وقد تجسّدت العقلانية الغربية بالمضمون ذاته، فحققت نتائج علمية هامة. إذاً، كيف نستطيع بناءً منظور علمي حديث للعالم والإنسان والطبيعة، مادمنّا نهمل من الرؤية التراثية التقليدية التي يريد جماعة إسلامية المعرفة تكرارها بأسلوب مبتذل، بذريعة الهوية والأصالة والخصوصية، والتشديد على نفي كل ما هو كوني في المعارف والعلوم الحديثة؟

6 - ربما تمثل إسلامية المعرفة عملية تعويضٍ نفسي للمسلم الضائع الذي لم يحقق ذاته في العالم اليوم. المسلم لم يسهم في مكتشفات واختراعات ومكاسب العلم والمعرفة الحديثة بإسهام كبير، لذلك يحتاج أن يعوّض ذلك بتوهم أنه ممن أنجزوا العلم، وأسهموا في إنتاج المعارف الحديثة، وممن يسهمون في صناعة العلوم والمعارف.

7 - لماذا تُتخذ آثار ابن تيمية مرجعيةً شاملةً لجماعة إسلامية المعرفة، على الرغم من أن آراء ابن تيمية في العقيدة والتفسير وعلوم القرآن والفقه وغيرها، على عمق بعضها، آراءٌ تنتمي للأفق التاريخي الذي عاش فيه صاحبها، مضافاً إلى

أنها آراء خلافية، وقف منها كثيرٌ من العلماء في عصره والعصور اللاحقة موقفاً ناقداً، فهي فضلاً عن تاريخيتها وتعبيرها عن عصرها، لم تكن مورداً للقبول العام، بل إن الجماعات السلفية المتفشية في مجتمعاتنا تستقي مشروعيتها من ميراث ابن تيمية وتلامذته، وتستند إلى آثاره كمرجعية في تكوينها وثقيفها ودعوتها، وتستلهم فتاواه في مذابحها الشنيعة؟

8 - أليست دعوة «إسلامية المعرفة» في مضمونها قضيةً فلسفيةً ترتبط بتفسير ماهية المعرفة ومصادرها وحدودها وقيمتها في المرتبة الأولى، كما ترتبط عضويًا بمباحث فلسفة العلم، غير أن الدراسات التي يكتبها دعاة هذه القضية لم تقاربها من منظور فلسفي، مضافاً إلى عدم استيعابهم النقدي لآثار الفلاسفة والمتصوفة والعرفاء والمتكلمين والمناطق، مع أن ميراثهم يشمل على آراء تتسم بالتنوع في تفسير طبيعة المعرفة، ومصادرها، وقيمتها. وربما كان الاستسلام للموقف التراثي السلبي من الحكماء والمتكلمين والمتصوفة والعرفاء هو الذي حال بين دعاة إسلامية المعرفة وصياغة رؤية حيال هذه المسألة البالغة الأهمية. فهل إسلامية المعرفة قضية فلسفية من دون مضمون فلسفي، وقضية معرفية من دون مضمون معرفي؟

9 - تبدو إسلامية المعرفة وكأنها ضربٌ من موقف تسلطي، يهدف إلى هيمنة الإسلاميين على ما تبقى من معطيات العقل والخبرة البشرية، بعد هيمنتهم على معظم الحياة الدنيا، فضلاً عن الاستئثار بالآخرة، بمعنى أن إسلامية المعرفة تظهر وكأنها حيلة فكرية للجماعات الدينية، بغية احتكار الحياة العلمية والفكرية والثقافية، واستبعاد الآخر من الميادين كافة؟

10 - لماذا لم تشكل حتى اليوم النواة الجينية لعلم اجتماع إسلامي، أو علم نفس إسلامي، أو علم اقتصاد إسلامي... الخ، بالرغم من مضي أكثر من ربع قرن على هذه الدعوة، ومعظم الكتابات لم تتبلور فيها رؤية نظرية واضحة حيال هذه العلوم، فضلاً عن عدم إنجاز أية محاولة جادة لصياغة وبناء أي علم بصيغة إسلامية؟

11 - على الرغم من وجود إنتاج فكري في الحوزات في النجف وقم وغيرهما، وعلى الرغم من تنوع الأفكار الخلافية التي يزخر بها راهن التفكير الديني في الحوزات، غير أن «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» لم يزل بعيداً عن ذلك،

مع أن فكرة «إسلامية المعارف والعلوم» واحدة من أبرز المسائل إثارة وأكثرها مناقشة، حيث يدافع المحافظون عنها، ويعملون على صياغة تصورات ورؤى وتبريرات بشأنها، من خلال مؤسسات متخصصة في ذلك، في حين لا يقبلها المفكرون الإصلاحيون ويذهبون إلى أنها تستبطن تهاوتا وتناقضا منطقيا.

12 - على الرغم من أن الملاحظات التي أوردتها تشمل على كل محاولات إسلامية المعرفة بتسمياتها وعناوينها المختلفة عند المفكرين المسلمين السنة والشيعية عل اختلاف مواطنهم، لكنني كنت أتمنى أن يتواصل المعهد العالمي للفكر الإسلامي مع المحاولات المبكرة لأسلمة المعرفة في أعمال السيد محمد باقر الصدر، والسيد محمد حسين الطباطبائي، وتلميذه الشيخ مرتضى المطهري، ود. محمد نقيب العطاس، ود. حسين نصر، ومحمد أبو القاسم حاج حمد... وغيرهم. مثلما كنت أمل أن يتسع صدر القائمين على المعهد العالمي للفكر الإسلامي للاستيعاب النقدي لبعض آثار أولئك المفكرين ممن أسسوا هذا المعهد، فلم أعثر حتى اليوم على أية محاولة نقدية علمية لكتابات المؤسسين من تلامذتهم أو غيرهم من دعاة إسلامية المعرفة.

13 - لماذا تُهمل في مشروع إسلامية المعرفة مباحث فلسفة الدين، التي تعالج ماهية الدين وحقيقته، وجوهر الدين، ومجالات الدين وحدوده، وآفاق انتظار الإنسان من الدين، وماهية التجربة الدينية... وغيرها.

ولماذا لا تهتم إسلامية المعرفة بالاتجاهات التأويلية الجديدة في قراءة النص الديني، وما موقفها من طبيعة اللغة الدينية وكيفية التعااطي معها؟

14 - هل يمكن تحديث التفكير الديني من دون السعي لتحديث علم الكلام، وفتح باب الاجتهاد في أصول الدين، والسعي لصياغة ثيولوجيا تتحرر من بعض مقولات الإلهيات التقليدية، التي كرست صورةً مرعبةً للإله، مشتقة من نموذج الطغاة والخلفاء والسلاطين الجبابرة، والعمل على بناء «علم كلام جديد»، يصوغ لنا صورةً رحيمةً للإله، تخلصنا من العلاقة الصراعية المأزومة بين الله والإنسان، وتنقلنا إلى نمط علاقة حميمي شفيف دافئ، يقوم على المودة والشفقة، ويستقي من روح المحبة، لأن الإنسان بطبيعته لا يستطيع أن يؤدّ إلها مرعباً؟

15 - إن أي حديث عن إسلامية المعرفة دون أن يسبقه تحليل لطبيعة الوعي البشري

وكيفية تكوين المعرفة، ثم تحديد ما هو بديهيّ منها والذي تبني وتشتقّ منه المعارفُ الإنسانية، هو حديث يكشف عن التباس في استيعاب أساليب التفكير السليم منطقياً، في زمن عاد الوضوح المنهجي الشرطَ الضروري لكلّ تمييز بين الكلام العلمي الجادّ وبين التخليط.

– 8 –

من أين تشتق الكراهية مفاهيمها؟*

* ندوة التحولات المجتمعية وجدلية الثقافة والقيم - قطر، 22 - 25 يناير 2007.

ربما لا توجد مجتمعات بشرية مسكونة بهاجس التراث كالمجتمعات الإسلامية، فهي تعيش حينئذ إلى الماضي لا حدود له، وتخلع عليه ما يحلو لها من المعاني والصور المثالية، وتتعاطى معه باعتباره ناجزاً ومكتملاً ومطلقاً وفريداً، وتحشد كل أحلامها وأمانها وتطلعاتها في استرداده كما هو، بنحو أمسى ذلك التراث قيذاً يكبل حاضرها ويلغي مستقبلها، ذلك انها تسعى لأن يصير زمانها زماناً تكرارياً، لا ينتهي الا من حيث بدأ، ولا يبدأ الا من حيث انتهى. وأفضى حينها وتمجيدها لتراثها مصدراً لطائفة من الالتباسات والخلط في الرؤية، بشكل يتعذر فيه التمييز بين الدين بوصفه تسامياً للروح وتجسيداً للقيم النبيلة، والتراث بوصفه إنتاجاً بشرياً، يرتبط عضوياً بمختلف الظروف والعوامل الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية المتغيرة، مثلما تعذر التمييز بين الواقعة التاريخية والشخص التاريخي، والواقعة الرمزية والشخص الرمزي، الذي صاغه المخيال الايماني، وكرسه في الذاكرة الجماعية، واعتبره متعالياً على الارض، ومتجاوزاً لمعطيات الواقع. وكأن حركة التاريخ لم تكن تحوُّلاً من النقص الى الكمال، ومن الحسن الى الأحسن، وانما تختزل بتمامها في رؤيا ومواقف السلف، الذين توقف التاريخ عندهم، حتى أصبحت أية محاولة لمساءلة التاريخ، ونزع القناع عن التراث تنعت بالعدوان على أمجاد الأمة وماضيها المشرق، ويجري التشهير بكل باحث يعتمد الى الكشف عن عمليات حذف واقضاء الحوادث والوقائع والمعتقدات التي لا تتسجم مع الأيديولوجيا التبجيلية المهيمنة، أو يسعى للإعلان عن المهمش والمسكوت عنه، وفضح السائد والمتغلب في التراث.

وتشتد سطوة التراث عبر حضور فكر الاموات ومقولاتهم، بل يغدو الاموات هم مصدر الالهام للكثير من المعاني في حياتنا، وتعلي مجتمعاتنا من مقاماتهم عندما تنصبهم حكماً على الأحياء، وتعود اليهم في ما تواجهه من تحديات، وتستعير آراءهم في اكثر القضايا والمستجدات.

اننا نعيش تحت وطأة التراث، خاصة في ما يسود مجتمعاتنا من نزعات تعصب وكرامية ونفي للآخر، وسنبقى قابعين في هذا السجن، ولا نستطيع الافلات منه، مالم ندرك ان التراث يتمثل في مجموعة معانٍ، وان هناك شروطاً لغوية وثقافية وسياسية واقتصادية واجتماعية لإنتاج كل معنى، ومن الضروري تحليل تلك الشروط، ورصد صيورتها التاريخية والأنساق التي تحركت فيها، ودراسة السياقات الاجتماعية للمعرفة، والأبعاد السوسولوجية والأنثروبولوجية والسيمائية والسيكولوجية لتشكّل الخطابات المتنوعة المنبثقة من هذه المعاني. وكما يقول الأب بولس نويّا: «ان التراث هو بمثابة الأب، ونحن نعلم منذ فرويد ان الابن لا يستطيع ان يكتسب حريته ويحقق شخصيته الا اذا قتل أباه. على الإنسان العربي ان يميز تراث الماضي في صورة الأب، لكي يستعيده في صورة الابن»⁽¹⁾.

ويحسب انصار التراث ان الانتماء للإسلام لا ينفك عن الاستسلام للتراث واستدعائه بكافة عناصره في حاضرنّا، غير ان الايمان والمعتقد لا يرتكز على التراث، والركون الى فهم السلف. الايمان والانتماء للإسلام يعني بناء صلة حيوية فعالة مع الله في العصر الذي يعيش فيه الإنسان، تستقي هذه الصلة مادتها من فهم الشخص للوحي، وتجربته الروحية الخاصة، ولا تستقيها من التراث.

التراث بمعنى مجموعة الممارسات الدينية والعقائد والمفاهيم السائدة في حقبة معينة من حياة المسلمين، هو مفهوم ثقافي انثروبولوجي، وان المجال مفتوح امام المتألهين المسلمين في كل زمان لنقد ذلك التراث وتفكيكه، اذ يوسعهم غربة ونقد المسلمات والمسبقات والامول، ومقدمات فهم الكتاب والسنة، والتطلعات الدينية الموروثة من عصور سالفة.

ولكي تبقى جذوة الايمان متقدة في الأرواح ينبغي ان يتجاوز الايمان ما تراكم من شروح وتأويلات عبر التاريخ، ويكون ايماناً نقدياً، فالايان النقدي هو الذي يتيح لصاحبه مواكبة إيقاع الحياة، والاصغاء الى الواقع، وما يوضح به العالم من استفهامات لا حدود لها⁽²⁾، وهو الذي يكسر النرجسية الدينية، والمنطق العقائدي الاحادي. الايمان النقدي كفيل بتجاوز احتكار مفهوم النجاة والمشروعية الحصرية، فليس

(1) ادونيس. الثابت والمتحوّل: بحث في الابداع والاتباع عند العرب. بيروت: دار الساقي، ط8، 2002، ج1: ص46.

(2) محمد مجتهد شبستري. ايمان وآزادي. طهران: طرح نو، ط4، 1382ش، ص104 - 106.

هناك أحد يمتلك الايمان الحق، ويمنح لنفسه أو غيره النجاة، فيما يهلك الآخرون الذين لا يتطابق نمط اعتقادهم مع معتقده. ومقتضى ذلك التخلص من أساليب التعبئة الايديولوجية، وترك استخدام كل الكلمات والمصطلحات الدينية المشبعة بهجاء الآخر، المتوارثة من صراعات الطوائف والفرق، والحروب بين اتباع الأديان في العصور الوسطى. اللغة ليست بريئة، اللغة مشحونة بأحكام مسبقة، وبحسب جاك دريدا: «ان اللغة ليست أداة نستعملها، بل هي المادة التي نحن مصنوعون منها»⁽¹⁾. ويشدد بيير بورديو على «ان الكلمات تصنع الأشياء الى حد كبير، وان تغيير الكلمات، وتغيير التمثيلات، بوجه اعم التمثيلات التصويرية... هو بالفعل طريقة لتغيير الأشياء. والسياسة جوهرها هي مسألة كلمات»⁽²⁾.

لقد صارت الكلمات والعبارات في أحاديثنا وكتاباتنا بمثابة أدوات قتال نترشق بها، وتعمل على بث التشنّج، واشاعة التوتر، حيال أية قضية نتحدّث عنها، وأمسى الاصغاء للآخر، وتفهم ما يرمي اليه مستحيلاً، اثر عنف اللغة، وقسوة مداليل الالفاظ المتداولة بين المتخاطبين وصخبها، حتى صار المجال التداولي للغة المستعملة في حياتنا احد ابرز منابع الكراهية، وتزوير صورة الآخر.

ان تطهير اللغة من الكلمات والمصطلحات القذحية المشبعة بالتشهير بالآخر ضرورة يفرضها عنف الواقع، الذي يضج بالاحتراب والصراع الديني والطائفي، وينبغي ان تتسع عملية تطهير اللغة من العنف لتشمل المقررات الدراسية في سائر مراحل التعليم، ويجري تأهيل لغوي للمربين والمعلمين والمدرسين، مضافاً الى الصحفيين والاعلاميين، ويعمد الى تثقيفهم وتنبههم الى خطورة تداول الكلمات والأساليب التعبيرية ذات الحمولة السلبية، وما يمكن ان ينجم عنها من تشويه لصورة الشركاء معنا في الإنسانية، فضلاً عن شركائنا في المواطنة.

ويستمد معجم هذه اللغة مادته ومفرداته من الرؤية الصراطية وميراثها الكلامي والفقهية الممتد في جميع الفرق والمذاهب الإسلامية، لا سيما في تمثلاته السلفية المناهضة للعقل، والتي دوّنته في فضاء سجالي يضج بالخصومات، ويتوكأ هذا النوع من الميراث على تفسير فظ ساذج للنص، معبأ بسلسلة من الاسقاطات والتحريفات،

(1) جان جاك لوسر كل. عنف اللغة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005، ص 15.

(2) بيير بورديو. بعبارة أخرى: محاولات باتجاه سوسيولوجيا انعكاسية. ترجمة: احمد حسان. القاهرة: ميريت للنشر. 2002، ص 97.

ويرفض أية محاولة تسعى لتأويل النص، واستكناه أبعاده الرمزية، والنظر اليه باعتباره نصًا مكتنزًا بالإشارة والكناية والمجاز والايحاء والتلميح وضرب الامثال، ومنبعًا لتأويلات وقراءات متنوّعة، تنبثق من الأفق المعرفي للقارئ، وأفق انتظاره ورؤيته للعالم، والفضاء الثقافي ونمط المعطيات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية السائدة في عصره.

ان التفسير اللفظ الساذج يفترض وجود فهم واحد للنص، هو الفهم الذي قالت به الجماعة الاولى من المسلمين، ولا يحتمل النص أي تأويل أو تفسير يخرج على ذلك الفهم، ويعلن عن رؤية مغايرة له، ذلك ان مواقف وفهم السلف تمثل المشروعية، اما المواقف والتأويلات اللاحقة فانها مشروعة بوصفها معبرة عن رؤية السلف ومستنسخة لها، وهي هرطقة وبدعة حينما تجتهد في بلورة رؤية مختلفة، تغور الى اللامرئي في النص، وتتحرّر من الأصول والترسيمات الصارمة والمغلقة للتعاطي مع النص، منذ ان دوّن الشافعي هذه الأصول، وتكرست بمرور الزمان، وصارت ترسيمات أبدية، تحتكر فهم النص، وتسبغ الشرعية على كل تفسير مشتق منها، وترفض كل اجتهاد ينزع الى التفكير خارج مداراتها، وصوغ مفاهيم لا ترد اليها، كما نلاحظ في الميراث الغزير للمتصوفة والعرفاء والفلاسفة، الذين حرصوا على استلهاهم العناصر الروحية والإنسانية والجمالية والعقلانية في النص، وادركوا ان النص القرآني إشاري المقاصد، غزير المعاني، رمزي البنية، وتخطوا القراءة الاختزالية التبسيطية، وما أفضت اليه من افقار للنص، واطهاره بصورة عارية من كل مضمون مكثّف، غني بالمداليل والمعاني المكتنزة.

وعادة ما تشيع القراءة السلفية التبسيطية للنص في حالة الانحطاط والتراجع الحضاري، بينما يزدهر التأويل الصوفي والفلسفي للنص في حالة النهوض الحضاري، وقد ألمح إلى ذلك الشيخ مصطفى عبد الرازق عندما كتب: «يلاحظ أن الرأي السائد بين المسلمين في أمر الوحي يميل في الركود النظري الى مذاهب المتكلمين، ويتأثر برأي الفلاسفة في عصور النهوض»⁽¹⁾.

تسود القراءة التبسيطية للنص اليوم الادبيات الإسلامية، ويتشكل في ضوئها وعي قطاعات عريضة من المنخرطين في الجماعات الاصولية، ويجري تجنيدهم

(1) مصطفى عبد الرازق. الدين والوحي والاسلام. القاهرة: 1945، ص 80.

في معارك تستنزف طاقات مجتمعاتنا وتهدر امكاناتها. وتصر هذه القراءة على القطيعة مع الميراث الإنساني في تاريخنا، وتحارب بضراوة التفكير الفلسفي، وتعتبر تراث الحكماء غريباً عن المحيط الإسلامي، اما التجارب الروحية الخصبة للعرفاء، وما أنجزوه من آثار فائقة الأهمية، متنوعة المضامين، عميقة المعاني، فانها تصنف شطحات وهرطقات أجنبية على الإسلام. ذلك ان الجماعات الأصولية تشدد تديناً مجوفاً، يفتقر الى استيعاب المضمون التنزيهي المفعم بالمعنى للتدين، وتستفزه التأمّلات العميقة التي تقارب النص بفكر مركّب ووعي يضئ المضامين الكامنة الخفية فيه.

ويفتقر التدين الحرفي، الأصولي الى التعاطي المتفائل المفعم بالأمل مع الحياة، والانفتاح على العالم، واستبصار ما يحفل به من ثراء وجمال وتنوّع. ويعجز هذا التدين السلبي عن ادراك ان الله وهب الحياة للإنسان، فصارت مناط الاستخلاف والأمانة، وبالتالي المسؤولية، وارتكزت عليها وانبثقت منها كل مكاسب البشرية وابداعاتها وتعبيراتها. وتحرص الأديان عادة على احترام الحياة، وربما تقديسها، وتتطلّع الرسائل السماوية الى تطهير الحياة من القلق، وبث الطمأنينة والسكينة في روع الإنسان، عبر ترسيخ النزعة الروحية والأخلاقية، وتكريس المضمون المعنوي للعالم، والكشف عن مظاهر الانسجام والاتساق بين الإنسان وما حوله، وتحريره من الاغتراب الكوني، ومن كل ما من شأنه ان يسلخه وينفيه من هذا الوجود.

غير ان الحياة تغدو لعنة، وأية محاولة للتشبث بها، والسعي لعمارتها، والتنعم بطبيعتها، تصبح منافية للفهم السلفي للدين، ذلك الفهم الذي يتمحور خطابه على هجاء الحياة، وتمجيد الموت، ولعن المباهج، وأسباب الفرح والغبطة والمسرة، بل مسخ الذوق الفني، وتجاهل الأبعاد الجمالية في الكون، والإعراض عن الجسد ونسيان متطلباته الغريزية، وما يحيط به من فضاء حسي، وما يجسده من جمال، والتعامل معه باعتباره عدواً، لاسبيل للتدين الحق الا بتجاوز رغباته وحاجاته. وان الاحتشام والعفة لا تتحققان الا بالتخلص من المشاعر الحسية، ورفض الحب، واعتباره تهتكاً وابتذالاً. وان النجاة في اليوم الآخر ترتبط بالفرار من حب الحياة وكل شيء ينتمي اليها، وبالتالي انطفاء الذوق الفني، والعجز عن تذوق الجمال، والافادة منه كلغة مشتركة في الحياة، ووسيلة رائعة للتواصل بين الشعوب، وقناة عابرة للتاريخ والثقافات.

ان التعامل مع الحياة بهذا المنطق، هو مصدر الشعور بالاحباط والفشل، وهو الذي يقود الى العنف، والرغبة في تدمير الحياة، وتحطيم كل شيء ينتمي اليها. حين تهيمن ثقافة الموت على وجدان الإنسان، تنطفئ جذوة الحياة في نفسه، ويفتقد القدرة على المساهمة في البناء، ولا يتقن أية حرفة سوى تقديس الحزن، وصناعة الحقد والبغضاء، فتندثر طاقاته، وتتعطل قابلياته، وتتبدد امكاناته ومواهبه بأسرها.

وليس هناك درب يقودنا الى الحياة، ويعيد قطاعات واسعة من الشباب الى العالم الذي افتقدتهم، سوى اشاعة فهم عقلاني جريء للدين يخترق الأديبات الجنائزية في تراثنا، التي تكثف حضورها في الخطاب السلفي اليوم، كما يخترق ما راكمته تجربة الاجتماع الإسلامي من اكرهات ومظالم وصراعات مختلفة، عملت على تبلور مفهومات وفتاوى مشبعة بتلوينات تلك التجربة ومشبعة بإكراهاتها.

لقد باتت الحاجة ملحة الى دراسة وتحليل منابع اللاتسامح، وبواعث العنف والكرهية في مجتمعاتنا، والاعتراف بأن الكثير منها يكمن في الفهم الحرفي المغلق للنصوص الدينية، والجهود الحثيثة للسلفية في تعميم هذا الفهم وتعزيزه عبر خطاباتها المتنوعة. من الضروري عدم التوقف عند دراسة مضمون الخطاب، وانما يجب تحليل خطاب الجماعات الأصولية، ودراسة الآليات الخطابية التي تنتج العنف، وتمتدح العداوة، ذلك ان اللغة ليست أداة محايدة في بيان المعاني، بل اللغة في حراكها التواصلية والاجتماعية، كما تجسدها النصوص، هي فضاء من الفضاءات الاجتماعية يخضع لحركية خاصة، ينبغي ان تحلل من داخلها⁽¹⁾. وعلى حد تعبير نيتشه، فإن «كل كلمة هي حكم مسبق».

يطغى في خطاب تلك الجماعات تبجيل العنف، والاعلاء من قيمته، والتشديد على أثره الحاسم في الدعوة، وتصير على انه السبيل الوحيد للخلاص من الظلم والاضطهاد في الدنيا، والفوز بالفردوس في يوم القيامة، بينما تتجاهل الأساليب اللاعنفية في دعوات الأنبياء، كذلك تهمل بعهد أبرز حركتي لا عنف في القرن العشرين، وهما المقاومة السلمية الواسعة في الهند بقيادة المهاتما غاندي، مضافاً الى المقاومة السلمية في جنوب أفريقيا بزعامة نيلسون مانديلا، وما تحقّق في المسعى السلمي لهما من مكاسب مهمّة، وما قطفتاه من ثمار في تحرير الهند وجنوب أفريقيا.

(1) محمد الحداد. حفریات تأويلية في الخطاب الاصلاحی العربي. بيروت: دار الطليعة، ص5.

ان مراجعة عاجلة للأدبيات السلفية، ترينا بوضوح كيف ان هذه الأدبيات بقدر ما تتحدّث عن مناهضة الآخر، وانحصار أسلوب التعاطي معه بالقتل والإبادة، فانها تتكتم على مساحة شاسعة في النص، تتحدّث عن الرأفة والرفق والعفو والغفران والرحمة. حتى يخيّل لمن يستمع الى منابر هذه الجماعات، أو يقرأ بياناتها، انها تتحدّث عن دين خاص تنحته، وتعيد تشكيله في اطار وعيها، ومسمياتها ومسبقاتها الذهنية، ولا علاقة له بالنص المؤسس. انه دين مشبع بالاكراهات، ينفي الروح التطهّرية للدين، ويمسح ما يختزنه من معانٍ سامية، ويفرغه من محتواه الروحي والأخلاقي والعقلاني، ويحيله الى مجموعة من المقولات والشعارات المغلقة، التي تستنزف الطاقة الحيوية الإبداعية لرسالة الدين، وتفقره، وتمسخه، وتستبدله بمفاهيم وافكار مقطوعة الجذور عن روح الدين وجوهره، وتصيره عبثاً ينوء الناس بحمله، ويعطل دينامية التطوّر في الاجتماع البشري، ويستدعي القيم الرديئة للبداءة فيبعثها من جديد، ويتبناها ويدافع عنها، ويسقط عليها قناعاً اسلامياً، بوصفها تمثل الهوية والأصالة، فيما هي في الحقيقة ليست الا تمثّلات وتعبيرات وتقاليد بيئة محلية صحراوية قاسية غليظة، رفضها القرآن ونعتها بتسميات قذية، وجعلها النقيض لروح الدين ومقاصده الأخلاقية، وأهدافه الإنسانية⁽¹⁾.

ينظر السلفيون للإسلام باعتباره شيئاً مطلقاً ولا نهائياً في التاريخ، من دون ان يتنبهوا الى ان الإسلام دين مثل بقية الأديان، تتنوّع تمثّلاته وتجلّيات حضوره في الواقع. والدين بمعنى الظاهرة الانثروبولوجية التاريخية، كما أنه يساهم في تشكيل التاريخ كذلك يتشكل طبقاً للتاريخ، ويتخذ في صيرورته شكل الزمان والمكان الذي يتحقّق فيه. ومثلما يهدف الدين الى بناء وتغيير الإنسان، فان الإنسان أيضاً يبني مفاهيمه الخاصة عن الدين، ويعمل على صوغ تصوّره عن الدين في فضاء رؤيته للعالم وأنماط حياته المختلفة. ومن الوهم النظر الى الإسلام والمسلمين كأمرين قاريّن ساكنين، لا يتحوّلان ولا يتبدّلان، يؤثّران في كل شيء ولا يتأثّران على مر الزمان. الإسلام والمسلمون يخضعان للمشروطة التاريخية، والعوامل الزمانية والمكانية المتغيرة. لذلك كانت الإلهيات المتوارثة لدى المسلمين مشتقة من طبيعة حياتهم، وشكل النظام السياسي الحاكم في دولهم، والنظام المعرفي المهيمن على تفكيرهم.

(1) عبد الجبار الرفاعي. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، 2005، ص 98 - 99.

ترتكز الإلهيات الموروثة على بنية تستبعد الآخر، وتكرّس مركزية مطلقة، تجد مثالها الأرضي في الخليفة أو السلطان، وحكومته الشمولية المستبدة. إن حقلًا عريضًا من هذه الإلهيات لا محل فيه للحرية الدينية، أو إفساح المجال لصاحب الدين المختلف، ومساواته بسواه من الرعايا على أساس مفهوم المواطنة.

ويتمدد مفهوم الإله في هذه الإلهيات ليغطي كافة المجالات الدنيوية، وهو ما يصطلح عليه بعض المفكرين الغربيين «إله الحد الأقصى». ويذهب فريق من المفكرين ومؤرخي العقائد في الغرب إلى أن ظهور «إله الحد الأقصى» في القرون الوسطى أدى إلى خروج الإله تدريجيًا من ساحة الحياة. والمقصود بهذا التصور للإله، هو أنه الإله غير الملزم بأية موازين أخلاقية، أو منطقية، أو عقلية، أو فلسفية، والمتمتع بحرية مطلقة، حتى قيل إن بوسعه ارتكاب المحاللات العقلية والمنطقية. أي إن «إله الحد الأقصى» فتح الباب على مصراعيه لإلغاء الإله الروحي والأخلاقي.

وبغية تجاوز الإلهيات الاستيعادية، لا بد من تحرير صورة الإله مما تراكم عليها عبر الزمان من رؤية السلف للعالم، وما تعرضت إليه حياتهم من كراهية واكراهات.

وبوسعنا اليوم الاستعانة بمعطيات العلوم والمعارف الحديثة، والتفكير بواسطة كل ما هو متاح في عصرنا، للتحدث عن الإله، فكما اتاحت لنا هذه المعطيات معرفة الإنسان، واكتشاف الكثير من الأبعاد المجهولة في شخصيته الفردية والاجتماعية، من خلال الاستعانة بعلم النفس والانثروبولوجيا والاجتماع واللسانيات والسيميائيات وغيرها، يمكن أن تمنحنا هذه العلوم أدوات ومناهج جديدة لدراسة الدين كظاهرة أبدية في الاجتماع البشري، والتعرف على مساراته عبر التاريخ، وبالتالي اكتشاف ما هو مرتبط بالمعطيات الظرفية والثابتة منه، وكذلك التعرف على ما يتعلق بصورة الإله وأنماط تشكّلها عبر التاريخ، وصلة هذه الصورة بالملابسات والظروف المتنوعة.

وتظل المعطيات الراهنة للعلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية والعلوم البحتة، من أهم مكاسب العصر، وكل ما أنجزه الغرب من تقدم ورفاهية إنما هو ثمرة لامتلاكه العلم الحديث، ومثابرتة المتواصلة على تنميته وتطويره، بينما يقبع في نفق التخلف من يفتقد العلم، ويبقى على هامش حركة التاريخ مستهلكًا لما ينجزه غيره.

ولا سبيل إلى تحديث التفكير الديني، وتجاوز الإلهيات التقليدية، إلا بتوظيف المعطيات الراهنة للعلوم والمعارف البشرية في دراسة التراث الديني، والتوغل في مداراته، وغربله مكوناته، وتفكيك عناصره، والحذر من الانخراط في رؤيته. أما غياب

الموقف النقدي من التراث، وشيوع الوفاء التاريخي، وطغيان الحالة التبجيلية، لكل ما يمت الى الماضي، وعدم القدرة على ادراك العاهات، والتشوّهات، والثغرات، والانتكاسات، والاكراهات، في الموروث، فقد نجم عنه انسداد الآفاق النقدية، واحضار الماضي كما هو، وسطوته على الوعي، وإعاقته للتفكير، والعجز عن مواكبة متغيرات الحياة⁽¹⁾. أي «انه ليس من الصعب فقط استدعاء نموذج انتجته سجلات العصور الوسطى، وفرضه وتعميمه على الحاضر، انما المستحيل تطبيق فهم مختزل وهامشي للإسلام، انتجته العصور المتأخرة، فهم يقوم على التمايز المذهبي، والتعارض الطائفي، والانغلاق على الذات، وتبجيل السلطة، وتسويغ طاعتها، والتكفير، وبذ الاجتهاد، وتجهيل الناس بحقيقة أحوالهم الاجتماعية. كل هذا ضمن نمط من الحياة والتفاعل، والمصالح، والعلاقات الاجتماعية، التي تكاد تختلف كلياً عما كان شائعاً إبّان تلك الحقبة، التي يفترض ان النموذج المطلوب ظهر فيها»⁽²⁾.

تنبعث من حين لآخر في مجتمعاتنا أصوات تدعو الى تعزيز الهوية والخصوصية والأصالة والقومية، وترتعد خوفاً من ذوبان الهوية واضمحلالها، وكافة هذه الاصوات تتفق على جعل الآخر مصدرًا لكل المشكلات والآثام. وكأن الهوية معطى جوهري ثابت ونهائي، وانها خالدة ومستمرة، لا تتغير ولا يطرأ عليها أي تحوّل. وتساهم هذه المزاعم في تضليل الرأي العام، وتجييش قطاعات عريضة من الناشئة في معارك موهومة مع الآخر. ولم يتنبه هؤلاء الى ان الهوية الساكنة ليست موجودة الا في احلامهم، وان الهوية ليست في ما يثبت بل في ما يتغير. الهوية معنى لا صورة له، أو هي، بشكل أدق، معنى في صورة متحركة دائماً، وانها ليست مجرد الوعي، انما هي ايضاً اللاوعي، ليست المعلن وحده، وانما هي كذلك المكبوت، ليست المتحقق وحده، وانما هي كذلك المشروع، الأخذ في التحقق أو الفشل، وليست المتواصل وحده، بل المتقطع كذلك⁽³⁾.

ان هواجس الهوية تحجب رؤية الآخر، وتكرس الانغلاق على الذات، وتفضي افتعال صورة زائفة للذات والآخر، لا توجد الا في المخيلة. يحلل إدغار موران ما

(1) عبد الجبار الرفاعي. مصدر سابق. ص 134 - 135.

(2) عبدالله ابراهيم. المركزية الاسلامية: صورة الآخر في المخيال الاسلامي خلال القرون الوسطى. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2001، ص 17.

(3) ادونيس. مصدر سابق. ج 1: ص 26 - 27.

ينجم عن ذلك بقوله: «تؤدي نزعة التمركز حول الذات الى الكذب على الذات، وبالتالي الى خداعها، وهذا شيء ناجم عن اللجوء الى التبرير الذاتي، والى تركية الذات، والميل نحو جعل الغير مصدر كل الشرور، سواء أكان هذا الغير عبارة عن غريب أو قريب لنا... ان عدم فهم الذات هو مصدر هام جدًا لعدم فهم الغير، فنحن نخفي عن ذواتنا عيوبنا ونقاط ضعفنا، الشيء الذي يجعلنا غير متسامحين مع عيوب ونقاط ضعف الغير... تؤدي نزعة التمركز حول العرق، ونزعة التمركز حول المجتمع، الى انواع مختلفة من كره الأجانب، ومن النزعات العنصرية، والتي يمكن ان تصل الى حدود نزعة صفة الإنسان عن الأجنبي»⁽¹⁾.

تتغلب في مجتمعاتنا نزعات التعصب والتشهير الدائم بالآخر، وكأننا في عالم لا يعيش فيه معنا سوى الأعداء، وكأن المجتمعات الوحيدة التي تعرّضت للاستعمار هي نحن، فكل امراضنا ومشكلاتنا وعاهاتنا نعلّقها على هذا المشجب، ونغذي باستمرار روح الانتقام والكراهية للآخر، في صحفنا وقنواتنا الفضائية ووسائل اعلامنا المختلفة. وبالرغم من ان الاستعمار شمل في القرون الماضية معظم الكرة الأرضية، وتوطّن في أكثر بلاد العالم عشرات السنين، لكن تحررت هذه البلاد، وتجاوزت ماضيها، والتحقت العديد منها بالغرب، بل تقدّم بعضها عليه صناعياً واقتصادياً، وما زلنا في رهانات الهوية والخصوصية والأصالة.

طالما لجأ السلفيون الى تفسير قمعي للنص القرآني، واستندوا الى هذا التفسير كمرجعية تبرر رغبتهم في الانتقام من الآخر، وتسوغ لهم كراهية كل من لا يتعبد بفقههم، ولا يدين بمذهبهم، وربما حكموا عليه بالخروج من الملة والكفر، وبالتالي الموت، وقد احتكروا مفهومهم الخاص للاسلام ومنه توالد مفهومهم للمسلم الذي لا ينطبق إلا على من هو سلفي، مع ان كلمة مسلم بالمفهوم القرآني تعني القبول العفوي، والطوعي، والمتلطف، بل وحتى العاشق، لكل ما تأمر به ارادة الله، وتعلّمنا إياه. وانها لا تعني إطلاقاً الاستسلام لسلطة حتمية، أو الخضوع المؤدي للاكراهات والقيود. وانما هي تلك الاندفاع العفوية، اندفاع الشكر، والعرفان بالجميل تجاه إله رحيم، يدعو الإنسان الى تقليده، والسير على هداه. وان كلمة اسلام في القرآن ليس لها ذلك المعنى العقائدي واللاهوتي والثقافي الذي كان قد فرض نفسه على

(1) إدغار موران. تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل. ترجمة: عزيز لزرق ومير الحوجي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط1، 2002، ص 90 - 91.

مدار تاريخ الامبراطوريتين الأموية والعباسية. ان الإسلام بمفهومه الامبراطوري هو المعبأ بمداليل سلبية، فيما الإسلام بمفهومه القرآني يعني الدين الأولي والشعيرة النقية، والطاعة العاشقة والكلية لله⁽¹⁾.

اما من يحسب انه مفوض بانتهاك كرامة الإنسان، والزامه بمعتقد معين، أو حرمانه من حق الحياة، باعتباره يمتلك الحقيقة، وهو الوصي على الآخرين، فانه يحتكر رحمة الله وينصب نفسه ناطقاً باسمه في الأرض. وهو لا يدري ان حق الحياة من الحقوق المصونة المحترمة لكافة البشر، بقطع النظر عن أجناسهم وثقافتهم ومعتقداتهم، وان عدم الايمان أو الكفر وحده لا يصلح ان يكون موضوعاً للحكم بالاعتداء على شخص أو قتله، وان الأصل هو براءة الكل من العقوبة الدنيوية، واثبات أية عقوبة بحاجة الى دليل. ذلك ان المعتقد امر داخلي باطني، وليس امراً جوارحياً خارجياً، وان تحققه وحصوله ليس باختيار الإنسان، بمعنى ان العالم الجواني الداخلي لا يمكن فرضه بالقسر، ما يمكن القسر والاكراه عليه هو الفعل الخارجي اما الايمان والاعتقاد فهو حالة داخلية خارج مجال القسر والاكراه.

يصرح العلامة محمد حسين الطباطبائي في تفسير: «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي»، ان الآية في مقام بيان «نفي الدين الاجباري، لما ان الدين، وهو سلسلة من المعارف العلمية التي تتبعها اخرى عملية، يجمعها انها اعتقادات، والاعتقاد والايمن من الامور القلبية التي لا يحكم فيها الاكراه والاجبار، فان الاكراه انما يؤثر في الاعمال الظاهرية، والأفعال والحركات البدنية المادية، واما الاعتقاد القلبي فله علل وأسباب اخرى قلبية، من سنخ الاعتقاد والادراك، ومن المحال ان ينتج الجهل علماً، أو تولد المقدمات غير العلمية تصديقاً علمياً، فقلوه: «لا إكراه في الدين» ان كان قضية اخبارية حاكية عن حال التكوين، انتج حكماً دينياً بنفي الاكراه على الدين والاعتقاد، وان كان حكماً انشائياً تشريعياً، كما يشهد ما عقبه تعالى من قوله «قد تبين الرشد من الغي» ان نهياً عن الحمل على الاعتقاد والايمن كرهاً، وهو نهى متك على حقيقة تكوينية، وهي التي مر بيانها. ان الاكراه انما يعمل ويؤثر في مرحلة الافعال البدنية من دون الاعتقادات القلبية... وبعبارة اخرى العقيدة بمعنى حصول ادراك تصديقي ينعقد في ذهن الإنسان ليس عملاً اختيارياً للإنسان حتى

(1) محمد اركون. من فيصل التفرقة الى فصل المقال: اين هو الفكر الاسلامي المعاصر. ترجمة وتعليق: هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ط2، 1995، ص83، 132.

يتعلّق به منع او تجويز او استعباد او تحرير، وانما الذي يقبل الحظر والاباحة هو الالتزام بما تستوحيه العقيدة من الاعمال، كالدعوة الى العقيدة...»⁽¹⁾. ويصف القرآن الايمان بأنه رشد وحق، وان ما سواه زيغ وغي، والرشد هو الأمر الواضح الجلي، الذي لا يجبر عليه الإنسان، ويبدو ان الآية تقرر حقيقة عامة شاملة لكل انسان، ومع كل معتقد، فانه لا يمكن فرضه، مثلما لا يمكن خلعه وسلخه منه. أي «انطلاقاً من الاطلاق الذي تفيدته الآية، لم يقصر القرآن الكريم حرية العقيدة وعدم الاكراه على الدين الإسلامي، بل أعلن عن انتفاء كل اشكال الضغط والاكراه موضوعياً عن كافة الأديان والعقائد والافكار، وذلك بالنظر لالغاء خصوصية المورد، أي ان مثل هذه الحرية المتصلة طبيعياً وذاتياً بماهية البشر، مما لا يمكن وضعه ولا رفعه»⁽²⁾.

وهذا يعني ان المعتقد ما لم ينبثق الايمان به من قناعة وجدانية، واردة قلبية، لا يمكن ان يلامس شغاف القلب. وكل الأنظمة الشمولية، التي تفرض نسقاً أيديولوجياً مغلقاً على مواطنيها، انما تعمل على تفشي ظاهرة النفاق، وهي تحسب انها دمجت كافة المواطنين في النسق الاعتقادي الذي اختارته لهم، ذلك ان المعتقد ليس بمثابة الثوب الذي يلبس ويخلع بسهولة. وفي مثل هذه البلاد تشيع عادة عقيدة ظاهرة، وهي ما تريده السلطة، بينما يخفي الافراد معتقداتهم، التي باتت واحدة من مكونات هويتهم الباطنية.

وفي آيات أخرى يتحدّث القرآن أيضاً عن هذه المسألة، ويجليها بوضوح، كما في قوله تعالى: «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»⁽³⁾. هنا اشارة الى المشيئة الالهية التكوينية الحتمية، التي بموجبها يمكن ان يجعل الله جميع سكان الأرض مؤمنين بالقسر، ولكن الله انكر ذلك مستفهماً، بأن مثل هذه الحالة لا تليق بالإنسان، وكما انه سبحانه لم يلجأ لذلك، فهو ينبّه النبي ان لا يحزن أو يقلق، عندما لا يؤمن بعض الناس، لأن المورد خارج اطار الاكراه. وان الايمان موكل للانسان، فبوسعه اختيار ما ترسو عليه قناعاته، وما يرتضيه قلبه، وما يستسيغه عقله.

(1) محمد حسين الطباطبائي. الميزان في تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلمي، 2:ص347، ج4:ص120.

(2) مهدي حائري يزدي. الاسلام وميثاق حقوق الانسان. حولية «مكتب تشيع»، 1962، 4- ص 67 - 76.

(3) يونس: 99.

في مجموعة آيات يتحدث القرآن عن حرية كل فرد في اختيار السبيل الذي ينشده في الدنيا، كما في قوله تعالى: «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا»⁽¹⁾. تقرر الآية بصراحة ان الايمان والكفر يرتبطان باختيار الإنسان واراادته، من شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر، ولا تشير الى عقاب، أو توبيخ، أو تحقير واهانة دنيوية، بل تقتصر على الاشارة الى الاستحقاق الأخروي للظالمين المعاندين. وهكذا الآية: «قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل»⁽²⁾، والآية: «انا انزلنا عليك الكتاب بالحق فمن اهتدى فلنفسه ومن ضل فانما يضل عليها وما انت عليهم بوكيل»⁽³⁾.

وبالرغم من ان القرآن لا يساوي بين الهدى والضلال، لكنه يمنح الإنسان حرية في الاختيار، ولا يلزمه بأحدهما خاصة، لأن المعاد يترتب على هذه الحرية، وليست هناك مسؤولية وحساب مع سلب الاختيار في الدنيا. وفي طائفة غيرها من الآيات يحدد القرآن نمط دعوة الرسول الآخرين الى الدين، فيصفه بأنه (مذكر، ومبشر، ومنذر، وشاهد، وسراج منير، ورحمة للعالمين، وما عليه الا البلاغ، وليس بمسيطر، وليس بجبار...).

«فذكر انما انت مذكرٌ لست عليهم بمسيطر»⁽⁴⁾.

«نحن اعلّم بما يقولون وما انت عليهم بجبارٍ فذكر بالقرآن من يخاف وعيد»⁽⁵⁾.
«وما ارسلناك الا مبشراً ونذيراً قل ما اسألكم عليه من أجر الا من شاء ان يتخذ الى ربه سبيلاً وتوكل على الحي الذي لا يموت وسبح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيراً»⁽⁶⁾.

«وإنّ ما تُرِيَنَّكَ بعضُ الذي نَعُدُّهُمْ او نَتَوَفِّيَنَّكَ فانما عليك البلاغُ وعلينا الحساب»⁽⁷⁾.

(1) الكهف: 29.

(2) يونس: 108.

(3) الزمر: 41.

(4) الغاشية: 21 - 22.

(5) ق: 45.

(6) الفرقان: 56 - 58.

(7) الرعد: 40.

«ما على الرسولِ الا البلاغُ واللَّهُ يعلمُ ما تبدون وما تكتمون»⁽¹⁾.

«وبالحقِّ أنزلناه وبالحقِّ نزلَ وما أرسلناك الا مبشراً ونذيراً»⁽²⁾.

«وما أرسلناك الا رحمةً للعالمين»⁽³⁾.

«يا ايها النبي انا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً»⁽⁴⁾.

«وما أرسلناك الا كافةً للناس بشيراً ونذيراً»⁽⁵⁾.

«انا ارسلناك بالحقِّ بشيراً ونذيراً»⁽⁶⁾.

«فان أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظاً»⁽⁷⁾.

«انا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً»⁽⁸⁾.

إذاً وظيفة النبي تتلخص في التذكير بالبينات والهدى، وابلاغ الحق، والشهادة، والتبشير بالنعيم، والانذار بالخسران، في حالة الجحود والعناد، وانه سراج يضيء الطريق، ورحمة للعالمين. وبموازاة ذلك ينبهه الله الى انه ليس له سلطان في اكراه الناس على الايمان، فهو «ليس بمسيطر، ولا جبار، وانما رحمة للعالمين». فاذا كان النبي وهو صاحب الرسالة، لم يفوض في اجبار الناس واکراههم، فكيف يفوض غيره بذلك؟! وان كان ذلك ليس من وظائف النبي، فكيف يسوغ لمن يدعون انهم من اتباعه سلب حرية الناس ومصادرة حقهم في اختيار المعتقد؟!⁽⁹⁾.

(1) المائدة: 99.

(2) الاسراء: 105.

(3) الانبياء: 107.

(4) الاحزاب: 45.

(5) سبأ: 28.

(6) فاطر: 24.

(7) الشورى: 48.

(8) الفتح: 8.

(9) عبدالجبار الرفاعي. مصدر سابق. ص 100 - 103.

إنقاذ النزعة الإنسانيّة في الدّين*

❖ مؤتمر «في خلقية المدينة، أين نحن من القيم الإنسانية في زمن التكنولوجيا وعودة الأديان؟»
المركز اللبناني للأبحاث المجتمعية، جامعة سيّدة اللويزة في لبنان، بالتعاون مع كلية العلوم
الإنسانية، المؤتمر العالمي الثاني للعام الجامعي 2005 - 2006. الجمعة والسبت 28 - 29
نيسان 2006.

شحة التأليف في الأخلاق في تراثنا

ظل نصيب التأليف في الأخلاق هو الأقل مقارنة بغيره من المعارف والفنون في تراثنا المدون بالعربية، فحين نراجع كتاب «الفهرست» لابن النديم، وما تلاه من فهرسات ومراجع بليوغرافية، اهتمت باستقراء وتصنيف الكتب، نجد التفسير وعلوم القرآن والحديث والفقه واللغة العربية وآدابها وعلم الكلام والفلسفة والمنطق وغيرها، احتلت حيزاً واسعاً من عناوين المؤلفات المذكورة في تلك المراجع، بينما لا نعثر على مدونات مستقلة تعالج البحث النظري في الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية في الفترة المبكرة من عصر التدوين. وإن انبثقت مفاهيم كلامية تتصل بالأخلاق في فضاء التفكير الكلامي، ترتبط بالتأمل في نصوص الكتاب والسنة، وتنامي الجدل بين الفرق والمذاهب المتنوعة، ثم بدأت تتسرب بالتدريج الآراء الأخلاقية اليونانية والرواقية والاسكندرانية إلى المسلمين، منذ أن تعرفوا على تراث أثينا والاسكندرية من خلال الترجمة. وأفضت تأثيرات هذه الآراء في ما بعد إلى أن يؤلف المؤرخ والفيلسوف المعروف مسكويه في القرن الرابع الهجري كتابه «تهذيب الأخلاق»، الذي دشن أرضية تأسيس علم جديد بموازاة العلوم والمعارف الأخرى في المجال الإسلامي. فقد رفع مسكويه الأخلاق أو البحث فيها إلى مرتبة العلم الكامل (وفرض بذلك في المجال الإسلامي اختصاصاً فكرياً موازياً لذلك الاختصاص الذي فرضه أرسطو في اليونان الكلاسيكية، عندما كتب «رسالة في الأخلاق إلى نيكوماخوس». والواقع أن كتاب «التهذيب» يستعيد جوهر نظرية أرسطو⁽¹⁾. وجرى استدعاء المواضيع الأساسية لكتاب مسكويه في آثار لاحقة، بعد أن تم (دمج الجانب

(1) د. محمد اركون. من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر. ترجمة وتعليق: د. هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ط2، 1995، ص182.

الفلسفي بالجانب الديني والصوفي⁽¹⁾، وخلعت عليها صبغة اسلامية في «ميزان العمل» للغزالي، و«أدب الدنيا والدين» للماوردي، و«الأخلاق والسير» لابن حزم.

اما المحاولات الحديثة في هذا الاتجاه، فلم تزل محدودة وضيئلة مقارنة بالمتطلبات الأخلاقية الملحة لمجتمعاتنا، التي تجتاحها أعاصير وموجات تقوض بناها التقليدية وتسوقها نحو فوضى شاملة ومصائر مجهولة.

ولعل أبرز هذه المحاولات هي رسالة قدمها محمد عبدالله دراز لجامعة السوربون بباريس سنة 1947 بعنوان La morale du Koran «أخلاق القرآن» لنيل شهادة الدكتوراه، وترجمت الى العربية بعنوان «دستور الأخلاق في القرآن». وقد تحكمت في رؤيته لـ«أخلاق القرآن» قضايا مرجعيتها الأخلاق الكانطية، والتي محورها: فكرة «الواجب» أو «الالزام الأخلاقي» أو «القانون الأخلاقي». وبذلك لا تغدو هذه الرسالة سوى مسعى لمعيار القضايا الأخلاقية/الحقوقية المعاصرة للمؤلف في ضوء القرآن، وليست مسعى لصوغ «أخلاق القرآن»⁽²⁾.

وفي سنة 2000 أصدر الدكتور طه عبدالرحمن «سؤال الأخلاق». وهو كما يتحدث عنوانه الشارح «مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية». وبالرغم من استعانة المؤلف بمعطيات الفكر الغربي وتوظيفه لأدواته المنهجية، مثلما يفعل في جميع أعماله، غير انه يتسلح برؤية تستدعي التراث، كما تقرأه وتقدمه بعض التيارات السلفية المعروفة بنزعتها التعصبية ومواقفها الشديدة، الرافضة لكل ما هو مختلف في الدين والمذهب والثقافة. كما تستعير رؤية طه عبدالرحمن خطاب تيارات ما بعد الحدائث المناهضة للعقلانية والتنوير، وتحرص على اصطناع صورة مجتزأة زائفة للحدائث، وتحاول تنزيه الذات، وتبجيل الماضي بتمامه، ورؤية التراث من منظور رومانسي حالم، واعتبار كل شيء فيه جميلاً منزهاً، ومضيئاً ساطعاً.

الإنسان كائن متدين:

الدين ظاهرة واكبت تاريخ البشرية منذ وجودها على سطح الارض، والإنسان

(1) د. ماجد فخري. الفكر الاخلاقي العربي. نصوص اختارها وقدم لها. بيروت: العلمية للنشر والتوزيع، 1978، ج1: ص 12 - 13.

(2) د. محمد عابد الجابري. العقل الاخلاقي العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2001، ص 14 - 15.

كائن متدينّ وان تباينت تعبيراته عن تديّنه، واختلّفت تجليات الدين في حياته. ومع ان طائفة من الفلاسفة والمفكرين تنبأوا بانحسار تأثير الدين كعامل فاعل في الحياة، أو زواله نهائياً بعد دخول الإنسان عصر العلم، واكتشافه للكثير من قوانين الطبيعة، وتفسيره لما كان يحسبه أسراراً وألغازاً تستعصي على العقل، الا اننا نشاهد عودة للمقدس، او انتقام الله لنفسه، وانبعاث العامل الديني، حتى في المجتمعات الصناعية التي دخلت عصر العلم منذ فترة طويلة. كذلك لم يتراجع تأثير الدين في مجتمعاتنا، بل انطلق عاصفاً ليجتاح كافة مجالات الحياة التي لبث شيء منها مدة طويلة بمنأى عنه. وحتى اولئك الذين يعلنون رفضهم واقلعهم من كل فكرة أو شعور ديني، لا يستطيعون الافلات التام من ترسبات الدين الغاطسة في بنية لا وعيهم والموروثة من سلالاتهم العريقة والأسلاف المنحدرين منهم. يكتب مرسيا الياد: «الإنسان غير الديني ينحدر من سلالة الإنسان الديني، وهو صنيعة أيضاً، اراد ذلك أم لم يرد، وقد تكوّن انطلافاً من أوضاع اتخذها اسلافه... ان الإنسان الدنيوي، اراد ذلك أم لم يرد، لم يزل يحتفظ بآثار من سلوك الإنسان الديني، لكنها خالية من المعاني الدينية. مهما فعل فهو وارث، لا يستطيع ان يلغي ماضيه نهائياً ما دام هو نفسه نتاجاً لهذا الماضي... الغالبية العظمى من الذين لا دين لهم ليسوا متحررين تماماً من المسلك الديني، من اللاهوت والميثولوجيا، فهم احياناً مثقلون بكل «لخبطة» سحرية - دينية، لكنها منحنطة الى درجة الكاريكاتور، ولهذا كان من الصعب التعرف عليها»⁽¹⁾.

ان حياة مفرغة من أية مشاعر دينية، أو مستغنية بشكل تام عن المتطلبات المعنوية للانسان، ولا تصبو للمتعالى، ولا تتوق للامتناهى، ولا تسعى لقول ما لا يمكن قوله، او التعبير عن ما لا يمكن التعبير عنه، أو تصور ما لا يمكن تصويره، ان مثل هذه الحياة لا تتسع لها ارضنا، ذلك انه حتى في أحرص المجتمعات على العلمنة، وأشدّها اصراراً على نبذ الرموز الدينية، يمكن لرجل اعمال مثلاً أو سياسي ان يقبل بإخلاص قواعد الحياة العائلية التي يشرعها الدين، بينما يسير اعماله في الوقت نفسه في الدائرة العمومية من دون الرجوع لأية قيم دينية مهما كانت، بل ان انتشار العلمنة وشيوعها في الحياة اليومية، لم يمنع من حضور رموز دينية مرتبطة بمؤسسات الدولة والاسرة، فمثلاً حيث يقبل جميع الناس ان لا يتخطى الدين ابواب الكنيسة، يمكن ان

(1) مرسيا إلياد. المقدس والدنيوي: رمزية الطقس والاسطورة. ترجمة: نهاد خياطة. دمشق: دار العربي، 1987، ص 189.

يقبلوا وبالطريقة نفسها ان لا تخاض حرب ولا يُقدم على زواج من دون اللجوء الى الرموز الدينية التقليدية⁽¹⁾.

ان حاجة الإنسان الى الدين تنبثق من اعماقه، وحتى لو اجتاحت بعض المجتمعات جائحة تناهض الدين وما يتصل به، فانها سرعان ما تضمحل وتعاود الظواهر الدينية حضورها الأبدي من جديد، وربما بفاعلية وضراوة. ففي القرن التاسع عشر تحدث فويرباخ، وماركس، ونيتشه... وغيرهم، عن غياب الاله، أو «موت الله» بحسب تعبير نيتشه، غير ان الله انتقم لنفسه، فعاد الايمان به يتسع بمرور الايام، وتحقق ما قاله اندريه مالرو: (إن القرن الحادي والعشرين سوف يكون روحياً أو دينياً، أو انه لن يكون)⁽²⁾. صحيح انه قد مات نمط التصور القروسطي للإله، وتشكلت صورة بديلة عنه. اما الله تعالى فإنه حي لا يموت، وهو ظاهر ما غاب قط، وان كانت أنحاء تصورات الإنسان عنه تموت وتختفي، لتحل بدلاً عنها تصورات اخرى.

وما دامت حياة الإنسان تفضي الى الموت، والإنسان كائن يتوق للخلود وينشد الابدية بطبيعته، فلا يمكن ان يصل الى اليوم الذي يستغني فيه عن الدين، ذلك (ان كل مجتمع بشري يمثل في نهاية التحليل جمعية أناس يتحالفون معاً تجاه الموت، وتكون قوة الدين رهينة لمصادقية الرايات التي يضعها بين أيدي البشر عندما يواجهون الموت، أو على الأصح بينما يتسابقون نحوه)⁽³⁾.

الدين هو المشروع البشري الذي يخلق كوناً مقدساً، ويجعل الإنسان يتخذ مكانته المناسبة في عالم لا يفتقر للمقدس. ومعنى ان يضع الإنسان نفسه في موضعها الصحيح بالنسبة الى العالم معناه حمايتها من تهديدات الفوضى الكابوسية، وان الخروج من ذلك الموضع يعنى الانزلاق نحو حافة الهاوية. يذهب بيرجر الى (ان الدين أدى دوراً فريداً في مشروع بناء عالم بشري. الدين هو الذي يسمح بفرض دلالاته الخاصة على الواقع بأكثر نجاعة، وعلى الوجه الاكمل. الدين يقتضي ان

(1) بيتر، ل. برجر. القرص المقدس: عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين. تعريب: مجموعة من الأساتذة. قدمه وأشرف عليه: د. عبد المجيد الشرفي. تونس: مركز النشر الجامعي، 2003، ص 227، 234.

(2) هاشم صالح. مدخل الى التنوير الاوروبي. بيروت: دار الطليعة، 2005، ص 246.

(3) بيتر، ل. برجر. مصدر سابق. ص 99.

يسقط النظام البشري على مجموع الكون. وبعبارة أخرى، فالدين هو أجراً محاولة في تصور الكون كله ذات دلالة بشرية⁽¹⁾.

ومعنى ان يعيش الفرد في كنف دين خاص هو افتراض ان يعيش في سياق اجتماعي خاص، يمكن لهذا العالم الديني داخله ان يضمن مصداقيته، وحيث يكون ناموس الحياة الفكرية متماشياً في كثير أو قليل مع هذا العالم الديني، يمثل الانفصال عن هذا العالم تهديداً باللاناموس⁽²⁾.

ان ما يحتاج الحياة البشرية من جراحات وآلام، وما يستبد بها من قلق ولا معنى، وكل ما ينتجه هذا اللامعنى من كوابيس وتوترات واضطراب، ليس بوسع الإنسان الخلاص منه بالوفرة المادية والرفاه وارتفاع المستوى المعاشي، لان كل ذلك لا ينتج طمأنينة انطولوجية، وأملاً مفعماً بالغبطة، وسكينة، واحلاماً متسامية، وانسجاماً مع العالم الذي يعيش فيه البشر. ان الدين بما يخلعه على العالم من نظام رمزي يصير العالم مألوفاً للإنسان، اذ ان النظام الرمزي يمنح القيمة لمختلف المعاني التي تنطوي عليها التجليات المقدسة، فيتخلص فيه الإنسان من اغترابه، إذ يتبدى العالم مشبعاً بالمعنى. وتعزز رمزية العالم من قيمته، عبر تراكم دلالات اضافية، وإنتاج أنظمة سيميائية تفيض بالمعاني من دون ان تنال من قيمته الخاصة. وهكذا تكشف كل فعاليات الإنسان ونشاطاته عن معنى، ولا تعود كثيفة ومرهقة، فيما تبدو الاعمال الفيزيولوجية المجردة عن النظام الرمزي للعالم، عارية من المضمون الروحي، فتغدو كثيفة ومرهقة، وربما ليست ذات جدوى⁽³⁾. ان الدين يحررنا من الاغتراب الميتافيزيقي، باعتباره نافذة إلى المتعالي، ووصالاً دائماً معه، وارتباطاً بوشيجة عضوية وثيقة بكل الوجود.

تدين ضد الدين:

في اللحظات التي أكتب فيها هذه الأسطر، يوم الثلاثاء 24 / 4 / 2006. هاتفني ولدي محمد حسين التلميذ في الجامعة المستنصرية ببغداد، فأخبرني بأن سيارتين مفخختين انفجرتا عند بوابة جامعتهم ظهر هذا اليوم - لحظة دخوله - فغرق وزملاؤه في حالة فرح

(1) المصدر السابق. ص 55 - 59.

(2) المصدر السابق. ص 95 - 96.

(3) مرسيا إلياد. مصدر سابق. ص 158، 162، 196.

وذهل مهولة، بعد ان تناثرت أشلاء رفاقهم عند البوابة، وفاضت ارواحهم البريئة، لترسم دماؤهم على احجار الممرات المؤدية الى الفناء الداخلي لمباني الجامعة بصمة أبدية، تصرخ بما يعتمد التستر عليه ذلك النموذج اللإنساني للتدين.

لقد فجرت أشلاء اولئك الفتية عويلاً واحتجاجاً مدوياً، يخاطب الأجيال الآتية في وطننا، فيحكي لها حكاية فتية كتبوا التاريخ بدمائهم، ويصرخ بشهادة كلها عويل لا يهدأ، يفضح ذلك النمط من التدين الفاشي الهمجي، الذي خدع آلاف الناشئة وأغواهم بوعود خلاصية، وفردوس خلاب، ثمne تفجير أنفسهم، وقتل الآخرين بأساليب بشعة، وحرقت كل شيء لا يكون نسخة مكررة عنهم. وبحسب ما اورده تقارير صحافية قبل أيام، فقد تجاوز عدد السيارات المفخخة التي فجرها انتحاريون في العراق منذ سقوط صدام سبعة آلاف سيارة، مما يعني ان آلاف الانتحاريين جرى اعدادهم وتصنيعهم من خلال غسيل أدمغتهم، وتعبئتهم بمفاهيم دينية، مسخت الروح التطهرية التنزيهية الرقيقة للدين، فاستحال التدين الى اعصار عاصف يجتاح الحياة، ويحطم كافة المكاسب التمديدية والمعرفية والثقافية للبشرية. انه ضرب من سادية مرضية، تتلذذ بقتل الضحية واستباحته، ومازوشية فظيعة تحتفل بتمزيق الذات والقضاء عليها.

وهذه المشاهد ليست غريبة على المجتمعات التي تفشت فيها المعتقدات الفاشية، وهي بالمناسبة ليست شاذة وغريبة في تاريخنا، فقد نثر على أمثلة لها في محطات استبدت فيها سلطات فاشية في مجتمعات عالم الإسلام، وان كان البعض يتنكر لكل ذلك ويحاول أن يخلق صورة مثالية لهذا التاريخ، يقول الدكتور محمد الطالبي: ان تاريخنا (كالتاريخ الإنساني عموماً، مليء بالانزلاقات والخروج عن الروح القرآني، وهو خروج قد يصل أحياناً الى أبشع ما تكون عليه الانحرافات: حروب، وإراقة دماء، وظلم بكل أنواعه، وتعذيب، ورد السيئة لا بالحسنة بل بأسوأ وأشنع منها... ان العنف ونتائج العنف كلها غير مفيدة للإنسان، لأنها مراهنات غير رابحة، ولهذا عادة ما يخرج المؤرخ من دراساته التاريخية منكرًا للعنف، لأنه إجهاض للحضارة الإنسانية. ان العنف هو الذي قتل الحضارة الإسلامية⁽¹⁾.

(1) د. محمد الطالبي، عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين. انجاز: منصف وناس، شكري مبخوت، وحسن بن عثمان. تونس: دار سراس للنشر، 1992، ص 102، 178 - 179.

ان التعصّب والعدوانية والاستغلال ظواهر متفشية في الاجتماع البشري عبر التاريخ، كما ان عنف الإنسان ضد أخيه الإنسان ليس طارئاً في الحياة، بل هو سلوك بيولوجي، وسياسي، واجتماعي، وثقافي وديني، مترسخ في دنيا الإنسان. وان رسالة الأديان ومقاصدها الكلية تتلخص في إشاعة السلم والتراحم والمحبة بين الناس، والسعي لتجفيف منابع العنف والعدوانية والتعصب. ولكن طالما تم طمس تلك المقاصد ونقضها، بنشوء جماعات و فرق لا تقتصر على إعلان انتمائها للدين، وانما تصر على احتكار تمثيله، وتحرص على مخاصمة أية جماعة غيرها تقدم فهمًا مختلفًا للدين وقراءة انسانية للنصوص الدينية. وتهتم تلك الجماعات بتطوير أساليبها الدعوية باستمرار، وتسعى للهيمنة على الدين والدنيا، وتكريس الانغلاق على الذات، ومطاردة أية محاولة تهدف الى نقدها، وإهدار دم الاشخاص الذين يفصحون مفاهيمها، ويفصحون انتهاكاتهما لانسانية الإنسان، وتزييفها لأهداف الدين، وإهدارها للقيم الروحية.

وعادة ما تصدر هذه الجماعات عن قراءة حرفية مغلقة للنصوص المقدسة، لا تكاد تتجاوز المدلول اللغوي الساذج، وتشيع تفسيراً قمعياً للنصوص، تقبع خلفياتها الثقافية في الصحراء والمحيط البدوي المغلق على العالم، كما وتحارب بلا هوادة كافة القراءات التي تتخطى المعنى السطحي، وتغور في الأعماق، مستلهمة المضامين الروحية الغنية في النص، ومستوحية رؤيته الرمزية المعنوية الجمالية، مثلما فعل المتصوفة والعرفاء والفلاسفة الاشرافيون، وغيرهم. مضافاً الى تنكر هذه الجماعات للإسلام الحضاري، وتعبيراته التمديدية، والثقافية، والروحية، والجمالية، واعتبارها هرطقة، وبدعة، وزيف وضلال. اما الإسلام المستقيم الصحيح في نظرهم، فيختزل في اسلام العصر التدشيني، أي اسلام جيل الصحابة خاصة، بينما تخضع المعطيات المتنوعة للإسلام في المراحل اللاحقة لمحو الذاكرة، وكأنها لم تكن موجودة.

كما ان الفنون الجميلة، من رسم ونحت وموسيقى وغيرها، جميعها محرمة، وتعاطيها محظور بأي شكل كان، لا بد من ان ينطفئ الحس الجمالي، ويتبدل الذوق الفني، ويشمل ذلك أيضاً الجسد وتعبيراته الجمالية ولغته والفضاءات الحاقّة به. ويشطب على الميراث الثقافي الهائل الخاص بالسماع والالحان والترانيم والانشاد. والعلامة الفارقة لخطابات هذه الجماعات، هو تشديدها على ضرورة تبني آراء السلف ومواقفهم بتمامها، وهروبها دائماً الى الماضي، وارتبابها من كل ما من شأنه ان

يطل على المستقبل، أو يتعاطى مع الواقع بعقلانية نقدية، وسعيها المتواصل لتبجيل الذات، وعدم الكف عن امتداحها، واصطناع صورة رومانسية مثالية لها، تعلي من شأنها، وتدافع عن أخطائها، ونكساتها، وتتجاهل ما يحفل به تاريخها من ثغرات، واستبداد، ومظالم، وما يسود حاضرها من تخلف وتعصّب وجهل وأمية وفقر... وغيرها. فيما تصطنع صورة للآخر ليست بريئة، يصبح فيها كل ما يمت اليه من معارف ورؤى ومفاهيم وقيم، رجسًا مدنسًا، تجب مناهضته، واعداد التدابير الوقائية اللازمة لاجتياز مساربته وقنواته في مجتمعاتنا. وتتفنن هذه الجماعات في تجييش المهمشين والمحرومين، وتتخذهم مادة لبناء ثقافة خاصة بالانتحار وتمجيد الموت، يكون احد روافدها صورة الآخر المشوّهة، التي تصير منبعًا لكرهه والغضب المتقد عليه.

لقد اتسع نفوذ هذه الجماعات في عصرنا، وحاولت الافادة من تكنولوجيا المعلومات، وتوظيف التقنيات الراهنة في الاتصالات، لنشر افكارها، فتغلّغت مقولاتها في مختلف المناطق، واستقطبت عددًا ليس بالقليل من الشباب والفتيان، وحرصت على صوغ وعيهم في ضوء توجهاتها. واخشى ان يلبث الدين لسنوات عديدة مختطفًا من قبل تلك الجماعات.

النزعة الإنسانية في الدين:

يفرض علينا هذا الواقع الكشف عن منابع النزعة الإنسانية في الدين، واضاءة الحقوق المنسية في النصوص المقدسة، والتنبيه الى الجهل والتجاهل، والاصرار على تغييب مساحة واسعة من تلك النصوص، تغني بالقيم التنزيهية السامية، التي تصطفي الإنسان، وترفع مكانته، وتعتبره أكرم موجود خلقه الله في العالم، بل خلق كل شيء مسخرًا من أجله، وجعل حياته أغلى رأسمال في الوجود، فهي مناط الخلافة، وموطن المسؤولية والأمانة الالهية.

وقد أنكر بعض المفكرين والباحثين والدارسين وجود نزعة انسانية في الدين، بالاعتماد على ما ورد في النصوص، من الأمر بالقتال، والحث على العنف، أو بالعودة الى تمثّلات الدين السلبية والقاسية في الاجتماع البشري، واستثماره في الصراعات الدموية والحروب المقدسة في التاريخ، والاستعانة به للتحريض على الموت، وتعبئة اتباعه في معارك تنتهك كافة الحرمات، وتحيل كل شيء الى رماد.

وتُشدّد طائفة من المفكرين على ان النزعة الإنسانية عادة ما تنشق في سياقات

ثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية محدّدة، تشكّل اطارًا مناسبًا لتبلورها، ولم يتشكّل هذا الاطار الا في القرن الثامن عشر في اوروبا، بعد القطيعة الكاملة مع لاهوت القرون الوسطى. لذلك يعتقد هؤلاء بعدم امكانية انبثاق نزعة انسانية تتمحور حول مركزية الهية، وانما لا تولد هذه النزعة الا بعد التمحور حول الإنسان واحلاله في مركز الإله، وهو ما لم يتحقق في الماضي، وانما تحقق في العصر الحديث.

لكن جماعة من المفكرين برهنوا على تجذر النزعة الإنسانية في الإسلام، امثال: جورج مقدسي⁽¹⁾، ومحمد اركون⁽²⁾، وجويل كريم⁽³⁾، كما دلل جاك ماريان على أولوية العامل الروحي، وشدد على رسوخ النزعة الإنسانية في المسيحية⁽⁴⁾.

ومما لا شك فيه ان الاجتماع الإنساني طالما تعرّض للانتهاك بذرائع دينية مختلفة، والكثير من الجنايات والمظالم والاعتصابات ارتكبت في التاريخ باسم الذود عن الدين، والدفاع عن «شعب الله المختار» أو «الأمة المصطفاة» أو «الفرقة الناجية». وما زالت القراءة الفاشية للنصوص تنتج أعدادًا لا حصر لها من المتطرفين، الذين ينتهكون كرامة البشر، ويقتلونهم بلا سبب، بغية الفوز برضوان الله ودخول الجنة!

غير ان مراجعة نقدية للتاريخ، وقراءة تحليلية للنصوص، وتقويماً للموروث من منظور مختلف، يمكن ان تفتح لنا نافذة على البؤر المضيفة والثراء والتنوع في النصوص، ويمكننا في ضوء هذا النمط من التعاطي مع النص والتراث التعرف على

(1) جورج مقدسي. سيطرة الفلسفة الانسانية في فترة الاسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي. مع ذكر خاص للسكولاستيكية أو المدرسانية التكرارية. مطبوعات جامعة أدنبرة، 1990. The Rule of Humanism in Classical Islam and the Christian West, with special reference to scholasticism. Edinburoh University Press, 1990

(2) عالج الدكتور محمد اركون النزعة الانسانية في الاسلام الكلاسيكي في اطروحته للدكتوراه: نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي. ترجمة: هاشم صالح. بيروت: دار الساقى، 1997. وكتابه الآخر: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الاسلامية. ترجمة: هاشم صالح. بيروت: دار الساقى، 2001.

(3) جويل كريم. دور الفلسفة الانسانية في نهضة الاسلام، الانبعث الثقافي خلال العصر البويهى. ليدن: بريل، 1986. Joel Kramer: Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural. 1986. Revival during the Buyid Age, Leiden, Brill, 1986

(4) جاك ماريان (Jacques MARITAIN) ألف عدة كتب من بينها: في الفلسفة المسيحية (1933)، أو النزعة الانسانية الكاملة (1936) L Humanisme integral، أو مبادئ سياسة انسانية (1944).

تمثّلات الدين المتنوعة في الاجتماع الإسلامي عبر التاريخ، والكشف عن السياقات التي تشكّلت فيها. والوقوف على ما تكتنزه النصوص الدينية، من قيم روحية وأخلاقية وجمالية، وما تشترك فيه من أهداف عامة، ومقاصد كلية، تفصح عن النزعة الإنسانية فيها. والعمل على اكتشاف الأبعاد المطموسة للدين، التي غيّبها ركام الموروث وظلام التاريخ، وفضح التفسيرات المتوحشة للنصوص، التي تحكي اسقاطات أيديولوجيا اقصائية ومعتقدات قمعية. وكيف انه في كل مرة يستغل السلطان المستبد هذا النمط من التفسيرات لتكريس نفوذه، وبسط هيمنته على حياة الناس، ويوظّفها بأساليب بشعة لمراقبة الضمائر وتفتيش العقائد.

ان إحياء النزعة الإنسانية في الدين يسارع في تقويض ثقافة الاستبداد، ويفضح المشروعات الزائفة التي يسوق فيها طغيانه. وهذا يعني انه متى تغيب الحرية تذبل النزعة الإنسانية، ومتى تنبعث الحرية وتسود قيم التعددية وحق الاختلاف، تزدهر النزعة الإنسانية، وتسود قيمها وأخلاقياتها ومفهوماتها التمدينية في المجتمع.

ان بعض مقولات علم الكلام الموروثة لا تسمح بانبعث النزعة الإنسانية في الدين، ذلك ان مثل هذه المقولات تصدر عن رؤية احادية وذهنية مغلقة، لا تسمح باستيعاب القيم الإنسانية المفتوحة. من هنا ينبغي تجاوزها، وبناء إلهيات عقلانية مستنيرة، تفتح على الميراث المعنوي العميق للعرفاء، والتجارب الروحية المضيفة للمتصوّفة، لو أردنا ان نجني ثمرات النزعة الإنسانية في الدين، وحاولنا الخلاص من التفسيرات المتعسّفة القمعية للنصوص. وتحديث الإلهيات يتطلب أن نفتح على كل التساؤلات الجديدة، التي تفضي الى التحرر من الصورة النمطية للإله، وكل ما تشكل في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعي لترسيخ صورة للإله، تستلهم ما يتحلى به من صفاته الجمالية، واسمائه الحسنی «الرحمن، الرحيم، القدوس، السلام، المؤمن، العزيز، الباري، المصور، الغفار، الوهاب، الرزاق، البصير، الحكم، العدل، اللطيف، الحليم، الشكور، الحفيظ، الكريم، المجيب، الواسع، الحكيم، الودود، الحق، المحيي، البر، التواب، العفو، الغفور، الرؤوف، مالك الملك، الغني، النور، الهادي، الرشيد، الصبور... الخ». وانقاذ الأبعاد الجمالية والرمزية والمعنوية للدين⁽¹⁾.

(1) د عبد الجبار الرفاعي. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين، ودار الهادي، 2005، ص 11 - 54.

إحياء التجارب الروحية:

تعرّضت النزعة الإنسانية في الغرب الحديث لمراجعات نقدية جادة ومتواصلة، من قبل الكثير من المفكرين المدافعين عن انسانية الإنسان، لكن مواقف بعضهم حيال الآخر المختلف تتسم بالاهمال والتجاهل، فما تضح به بلادنا من بؤس وشقاء، وانتهاكات شنيعة لكرامة الكائن البشري، واهدار لحقوقه، وبطش بإنسانيته، يرتكبها حكامنا وأجهزتهم القمعية، لا يدعو بعض المؤسسات والمنتديات والاحزاب الغربية للتضامن مع جراحاتنا وشقائنا الدائم، بالرغم من تبني هذه المؤسسات لمبادئ حقوق الإنسان، ودفاعها عما يلحق أي مواطن في بلدانهم من أذى. واثّر ذلك وصف بعض المفكرين الغربيين هذا الشكل من الإنسانية (بالأنسنة الشكلية الأدبية Humanisme formel et litteraire، وهي الأنسنة التي تكتفي بالتلاعب اللفظي في الصالونات الأدبية المنفصلة عن الحياة اليومية للطبقات الكادحة والمهمّشة والمستعبدة، الى الدرجة التي نعرفها في عهد الثورات البروليتارية، ووصل هذا النقد والرفض للأنسنة الشكلانية الى حد الاعلان عن «موت الإنسان». لماذا؟ لانهم اعتبروا ان الأنسنة الشكلانية ليست إلا مفهوما مجرداً أو تجريدياً منفصلاً عن واقع الوجود⁽¹⁾). وكان الفيلسوف ميشيل فوكو قد اعلن في الستينات شعاره الشهير «موت الإنسان» بعد تفشي الممارسات الوحشية الشنيعة للاستعمار، من استباحة ونهب ثروات البلدان المستعمرة، وقتل سكانها، وتدمير ثقافتها، وتمزيقها وتفتيتها جغرافياً. وأثار شعار فوكو عددًا غير قليل من المفكرين الغربيين الذين احتفوا به وكتبوا في سياقه الكثير من الدراسات.

ان البشرية اليوم بأمس الحاجة الى تعزيز النزعة الإنسانية، عبر استيعاب الحياة الروحية الخصبة في الدين، وإحياء التجارب الايمانية، تلك التجارب التي تمنح اصحابها رؤيا، يصبح فيها العالم ساطعاً، شفيفاً، ممتلئاً بالمعنى. يتخلّق فيها الإنسان بأخلاق الله، وتغدو صفات الله مؤشرات وغايات عظمية لمخلوقاته، يجب ان يكدح الجميع للانخراط في مدياتها الرحبة، بل يسعى العرفاء والمتصوفة، الذين تغطي في وجدانهم أشواق الروح، ليكونوا مرآة لها. يكتب تور أندريه⁽²⁾: بأن هذا الاتحاد ليست

(1) د. محمد اركون. معارك من اجل الأنسنة في السياقات الاسلامية. ص 9.

(2) تور أندريه. التصوف الاسلامي. ترجمة: د. عدنان عباس علي. المانيا - كولونيا: منشورات الجمل، 2003، ص 241 - 243.

له علاقة بتحول ميتافيزيقي انما بتحول ديني أخلاقي، فالاتحاد بالله يعني ان مشيئة الله تصير مشيئة الإنسان، وان الإنسان يحل في صورة الله، بالمعنى الأخلاقي، أي انه يتقمص، كما يقال، سجايا الله، فمثلاً «المحبة» تعني كما يقول الجنيد: (دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب)⁽¹⁾. ويخبرنا الداراني عن ماهية هذه الصفات التي يمنحها الله الى أصفياه ويمن بها عليهم، فيقول: «جلساء الرحمن يوم القيامة من جعل فيهم خصلاً باقية: الكرم، والحلم، والعلم، والحكمة، والرحمة، والرأفة، والفصل، والصفح، والاحسان، والعطف، والبر، واللطف»⁽²⁾. لذلك صارت (معاشرة العارف كمعاشرة الله يحتملك ويحلّم عنك تخلقاً بأخلاق الله الجميلة)⁽³⁾. ومعنى هذا ان من تجسّد به هذا المثل الأعلى هو الذي نال الاتحاد بالله. ويطلق التصوف الإسلامي على الحياة الجديدة مع الله التي ستحل مكان الوجود الذاتي الأناني مصطلح البقاء، وبهذا المعنى يكون (الفناء هو التلاشي بالحق، والبقاء هو الحضور مع الحق)⁽⁴⁾.

اما الاسماء الالهية فهي منبع الالهام والتأمل بالنسبة لأصحاب التجارب الروحية السامية، وهي تفهم لديهم بمعنى أخلاقي، فمثلاً الحق سمي نفسه «البصير» ليمنع الإنسان من الذنب، أو «السميع» لكي لا يفتح الإنسان فاهه بكلام معيب ومنفر، وهكذا بقية الاسماء، فهي تعمل في الإنسان بمثابة نماذج للتحذير والتنبيه. فمثلاً عندما يريد الإنسان ان يجتنب غضب الله، عليه أن يتخلّص أولاً من غضبه هو، لأن الإنسان مدعو الى ان (يُخلّق نفسه بأخلاق الله)⁽⁵⁾. ويوضح الحديث المعروف بحديث النوافل، كيف يطوي المخلوق في مدارج السالكين المنازل الى الرحمن، فانه بمجرد ان يتوجّه ويسعى للاقتراب منه تعالى، يقبل عليه الرحمن فيجذبّه الى عالم الملكوت. (عندما يقترب عبدي مني بالنوافل أقترّب منه، فإذا تقدّم شبراً تقدّمت ذراعاً، وإذا أتى ماشياً أتيت جارياً، ثم أصبح اليد التي بها يُمسك، والعين التي بها يرى،

(1) شهاب الدين السهروردي. عواطف المعارف. مطبوع على هامش كتاب «إحياء علوم الدين»، ج4: ص345.

(2) ابو نعيم الاصفهاني. حلية الأولياء. القاهرة: 1351هـ، ج9: ص266.

(3) المصدر السابق. ج9: ص376.

(4) شهاب الدين السهروردي. مصدر سابق. ج4: ص381.

(5) أنيماري شيميل. الشمس المنتصرة: دراسة آثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي. ترجمة: د. عيسى علي العاكوب. طهران: وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، 1421هـ، ص397.

والأذن التي بها يسمع...) (1). وبالتخلص من الخطايا والاخلاق الذميمة (يستطيع الإنسان ان يصل الى الفناء في الارادة الالهية، والفناء أساساً مفهوم أخلاقي) (2).

نجد عدة نصوص تصرح، بأن الله هو «رب العالمين». ولم يسمح ربنا لأي شخص أو جماعة باحتكاره أو تمثيله دون سواها، وهو ليس الهاً خاصاً ببني اسرائيل أو العرب أو العجم، وانما هو إله كل الناس، رحيم بهم جميعاً، و(الناس كلهم عيال الله، وأقربكم الى الله أنفعكم لعياله)، كما ورد في حديث النبي محمد الذي أرسله الله «رحمة للعالمين» (3). وما أرق تعبيره وهو يوضح المرامي والاهداف الإنسانية لبعثته، فقد قيل له: «يا رسول الله، ادع الله تعالى على المشركين. فقال: انما بعثت رحمة، ولم أبعث عذاباً» (4). ويحلوا للمتألهين ان يرسموا صورة للنبي، يكون فيها (الكيمياء من أجل الإنسان)، فيما يصير الناس كالنحاس الرديء، لكن نوره يحولهم الى ذهب. ومن طريف كنايات جلال الدين الرومي توصيفه للنبي، بأنه (مطر الرحمة)، باعتباره المعشوق الذي يعيد الحياة الى الأرض العطشى للأرواح بحلوله (5).

ويقرن ابن عربي في كتابه «فصوص الحکم» اسم سليمان النبي بالحكمة الرحمانية، في عنوان الفصل الخاص به، حينما يضع هذا العنوان «فصل حكمة رحمانية في كلمة سليمان»، ويشير الى ان سليمان (أتى بالرحمتين، رحمة الامتتان، ورحمة الوجوب، اللتين هما الرحمن الرحيم، فامتحن بالرحمن وأوجب بالرحيم. وهذا الوجوب من الامتتان، فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن. فإنه كتب على نفسه الرحمة سبحانه، ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحق من الاعمال التي يأتي بها العبد، حقاً على الله تعالى أوجبه له على نفسه، يستحق بها هذه الرحمة، أعني رحمة الوجوب) (6). الدكتور أبو العلا عفيفي أورد تعليقاً على ذكر ابن عربي للاسمين الالهيين «الرحمن الرحيم» في الفصل السليمانى، يقول فيه: على هذين

(1) المصدر السابق. ص 436.

(2) . المصدر السابق نفسه. ص 436.

(3) د. محمد الطالبي. مصدر سابق. ص 59 - 60، 154.

(4) ابو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري. الرسالة القشيرية. تحقيق: د. عبد الحليم محمود، ود. محمود بن الشريف. القاهرة: دار الشعب، ص 359 (هذا الحديث أخرجه البخاري في التاريخ عن ابي هريرة، ورمز له السيوطي بالحسن).

(5) أنيماري شيمل. مصدر سابق. ص 152، 472.

(6) الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي. فصوص الحکم. تعليق: أبو العلا عفيفي. طهران: الزهراء، 1987، ج 1: ص 151.

الاسمين الالهيين، الرحمن والرحيم، الوارد ذكرهما في كتاب سليمان الى بلقيس، والوارد أيضًا في فاتحة كل سورة من سور القرآن الكريم، بنى ابن عربي فكرة فلسفية من أخصب الأفكار في مذهبه. وليس بين الاسمين من الناحية اللغوية كبير فرق، ولكنهما يستعملان في اصطلاحه الخاص للدلالة على «الحق» باعتبارين مختلفين تمام الاختلاف، فالرحمن هو واهب رحمة الامتنان، والرحيم هو واهب رحمة الوجوب. ورحمة الامتنان هي الرحمة العامة الشاملة لجميع الخلق، وليست إلا منح كل موجود وجوده على النحو الذي هو عليه في غير مقابلة أو عوض، فهي الرحمة التي أشار اليها في قوله: «ورحمتي وسعت كل شيء». هي مرادفة للوجود، أو لمنح الوجود على سبيل المنة، وليس لها أي صلة بمعاني الشفقة أو العطف أو العفو... اما رحمة الوجوب فهي التي أوجبها الحق على نفسه في قوله «كتب ربكم على نفسه الرحمة»... دخل الاسم الرحيم في الاسم الرحمن دخولاً تضمن كما يقول، وكان الاسم الرحمن هو الواهب الرحمة، أي واهب الوجود إطلاقاً، سواء أكان الوجود محض امتنان من الحق للخلق، أو حقاً عليه لهم. ويبدو التخلق بأخلاق الرحمن بنحو أجلى لدى ابن عربي، في موضع آخر عندما يذكر سمة مميزة للربانيين من أهل الكشف، ممن (يسألون رحمة الله ان تقوم بهم بحسب تعبيره)، بمعنى ان يتحققوا بصفة الرحمة التي هي من صفات الله، فيصبحوا راحمين لا مرحومين، أي يصير الشخص ذاته منبعاً لفيض الرحمة، ولا يكون هناك فرق بين الراحم والمرحوم، فالحق سبحانه اذا رحم شخصاً، يعني انه أوجد فيه الرحمة، أو جعل الرحمة تقوم به، بحيث يصبح قادراً على ان يرحم غيره من المخلوقات، وبذلك يصبح المرحوم راحماً. أي ان الحق لا يوجد الرحمة في المرحوم ليرحمه بها، بل ليكسبه الصفة الالهية التي بها يرحم غيره. وهو في نظر ابن عربي لا يتحقق الا للكاملين من العارفين⁽¹⁾.

ومن أجلى مصاديق التخلق بأخلاق الله هو تدريب النفس على حب الآخرين، وتمني الخير لهم، ومحاولة تحرير النفس من النزعات العدوانية، وترويضها على الخلاص من الدوافع الشريرة التي يبتلى بها البشر. ويعتبر الحب منبع الهام الحياة الروحية، ومصدر الانجذاب الى الحق تعالى، فان المتألهين في وجد لا ينقضي لشهود نور جمال الحق، وشوقهم لا ينضب، وظمأهم حارق لا ينطفئ، ولعل في ما ينسب الى أبي يزيد البسطامي إشارة الى ذلك⁽²⁾:

(1) المصدر السابق. ج2: ص 205 - 206، 250 - 254.

(2) أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري. مصدر سابق، ص 146.

شربت الحب كأساً بعد كأس فما نفذ الشراب وما رويت

وقد عبرت رابعة العدوية عن عدم كراهيتها لأي شيء لأن حبها لله شغلها وملاً وجدانها، حتى أضحي صبغة لها، فنزّهاها من كراهية احط مخلوق، وهو الشيطان، حينما قالت: «ان حبي لله قد منعني من الاشتغال بكراهية الشيطان»⁽¹⁾.

والحب كالرحمة عند ابن عربي، فكما يصير المرحوم راحماً، كذلك لا بد ان يتعالى ويتسامى المحب الى محبوبه، اذ يقول: «فالمحب الصادق من انتقل الى صفة المحبوب، لا من انزل المحبوب الى صفته»⁽²⁾.

وبذلك يمكن ان يطهر حب الله الذين يسكرون به من أية روح عدوانية، ويجعلهم يفيضون رافة وعطفاً على جميع الكائنات، لأنهم يتشبهون بصفات من يحبونه، وهو «أرحم الراحمين»، وربما غامروا براحتهم وتحملوا الكثير من المشاق والمتاعب من أجل سعادة الآخرين، وكأنهم يجسدون ما قاله القديس اوغسطين في بيانه لحقيقة السعادة: (السعادة هي ان نسعد الآخرين).

ويتعاضم احساس جلال الدين الرومي بالحب والعشق، فتصبح لديه القوة المحركة للحياة الروحية، وهو الكيمياء السحرية التي تتحول بواسطتها مادة العناصر الخسيسة الى مادة نفيسة ثمينة، ينشد الرومي في المثنوي:

بالمحبة تصير الأشياء المرة حلوة.

وبالمحبة تصير الأشياء النحاسية ذهبية الصفات.

وبالمحبة تصير الأشياء العكرة صافية.

وبالمحبة تصير الآلام شفاء.

بالمحبة يحيا الميت.

ويستعيد مولانا الرومي الروح الإنسانية الشفافة لرابعة العدوية، ولكن بأحاسيس أبعد مدى، عندما ينظر الى الشيطان بمشاعر عاشق، فيقول:

لو صار الشيطان عاشقاً لاختطف كُرة السبق،

(1) تور أندريه. مصدر سابق، ص 179.

(2) ابن عربي. الفتوحات المكية. نشر: عثمان يحيى. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ج 4: ص 104.

ولصار مثل جبريل وماتت فيه تلك الصفات الشيطانية⁽¹⁾.

ويرى المتألهون ان الله والإنسان يتبادلان الحب (يحبهم ويحبونه) المائدة، 54. وان كان حب الله يسبق حب الإنسان.

ولو راجعنا النصوص التأسيسية للأديان نراها تتفق بتوجيه اتباعها نحو حب الخير للغير، مثلما يحبه المرء لنفسه. وفي ما يلي نماذج من نصوص أبرز الأديان في العالم حيال الآخر:

- «هذا مجمل الواجبات: لا تعامل الغير بما إذا عوملت به آلمك». (البراهمانية، مهبهراتا، 5: 1517).

- «لا تؤذ الغير بسلوك تجده أنت بنفسك مؤذياً لو سلك معك». (البوذية، أودانا - فارقا، 5: 18).

- «هذا حقاً مثل المحبة اللطيفة: لا تعامل الغير بما لا تريد ان يعاملوك به». (الكونفوشيوسية، ديوان، 15: 23).

- «الشيء الذي تبغضه، لا تعامل به صحبك، هذا مجمل الناموس، وكل ما تبقى شروح». (اليهودية، التلمود، شباط: 131).

- «سمعتُم أَنَّهُ قِيلَ تُحِبُّ قَرِيبَكَ وَتُبْغِضُ عَدُوَّكَ. وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ أَحْبُّوا أَعْدَاءَكُمْ بَارِكُوا لَاعِنِكُمْ. أَحْسِنُوا إِلَى مُبْغِضِكُمْ. وَصَلُّوا لِأَجْلِ الَّذِينَ يُسَيِّئُونَ إِلَيْكُمْ وَيَطْرُدُونَكُمْ». (انجيل متي، 5: 43).

- «فكل ما تريدون ان يفعل الناس بكم، افعلوا هكذا انتم أيضاً بهم، لأن هذا هو الناموس والأنبياء». (المسيحية، إنجيل متي، 7: 12).

«وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ * وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ». (الإسلام، القرآن، فصلت: 34 - 35).

- «لا يكون المؤمن مؤمناً حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه». (الإسلام، حديث نبوي شهير)⁽²⁾.

(1) أنيماري شيميل. مصدر سابق. ص 545 - 546.

(2) د. محمد الطالبي. مصدر سابق. ص 187.

ان السبيل للتخلق بأخلاق الرحمن انما يتحقق عبر انقاذ النزعة الإنسانية في الدين، وضاءة أبعاده الأخلاقية والمعنوية والرمزية والجمالية، وتطهير التدنّ من كافة اشكال الكراهية والاكراهات.

ولا ريب في ان ذلك لا يعني اختزال الإنسان في مجموعة مفاهيم وقيم مثالية، تتعالى على بشريته، وتصيرّه كائنًا سماويًا مجردًا، منسلخًا عن عالمه الارضي، مثلما تريد بعض الاتجاهات الصوفية والدعوات الرهبانية، بل يعني انقاذ النزعة الإنسانية ايجاد حالة من التوازن والانسجام بين متطلبات جسده من حيث هو كائن بشري، وامكانية غرس وتنمية روح التصالح مع العالم، والتناغم مع ايقاع الكون، وتكريس حالة الانتماء للوجود، والتعاطف مع كافة الكائنات الحية والشفقة عليها، وتعزيز اخلاقية المحبة، وتدريب المشاعر والاحاسيس والعواطف على القيم النبيلة، والسعي لاكتشاف روافد ومنابع الهام الطاقة الحيوية الايجابية في هذا العالم، والتواصل العضوي معها. وهذا يعني التحلي بصفات الله، مثل: الرحمة والمحبة والعفو والمغفرة والسلام.

– 10 –

محمّد عبده ومحمّد إقبال
رؤيتان في تحديث التفكير الديني*

(1) ندوة «حلب» الدولية بمناسبة الذكرى المئوية لرحيل الإمام محمد عبده. «المعهد الفرنسي للشرق الأدنى»، 9 - 10 نوفمبر 2005.

جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده

بدأت محاولات الإصلاح الديني والاجتماعي بأفق جديد في العصر الحديث في مصر مع جهود رفاة رافع الطهطاوي (1801 - 1873)، الذي درس على الشيخ حسن العطار في الأزهر، ثم ابتعث إلى باريس وتعرّف على الغرب مباشرة، وبعد عودته عمل مترجمًا ورئيسًا لمدرسة اللغات الجديدة، ورئيسًا لتحرير الجريدة الرسمية «الوقائع المصرية». غير أن عمله الأهم كان في حقل الترجمة، فضلًا عن مؤلفاته العديدة.

وفي مرحلة لاحقة وفد جمال الدين الأفغاني (1839 - 1897) إلى مصر سنة 1871، وأمضى فيها ثماني سنوات، توصف بأنها من أخصب سنوات حياته، احتضن فيها مجموعة من الشباب الذين تعلّموا على يديه مبادئ علم الكلام والفلسفة والتصوّف والفقه، وكان من أبرزهم السياسي المعروف سعد زغلول، ومحمد عبده (1849 - 1905) الذي اقترن به، واشتركا معًا في عدة أعمال، من أهمها نشر مجلة في باريس، صدر منها ثمانية عشر عددًا باسم «العروة الوثقى»، وكانت كتابات هذه المجلة بصياغة محمد عبده، أما أفكارها فكانت أفكار الأفغاني.

يوصف الأفغاني بأنه «عنيف يستحيل ترويضه، أو على حد تعبير بلنط (عسكري برّي)، وأنه كان خطيبًا يثير الجماهير، غير أنه لم يكن يحب الكتابة، ولم يكتب بالفعل إلا القليل»⁽¹⁾.

تأثر محمد عبده بأستاذه الأفغاني، وتفاعل معه، وحاول أن يترسّم خطاه، ويتمثّل

(1) البرت حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة، 1798 - 1939. ترجمة: كريم عزقول. بيروت: نوفل، 1997، ص 122.

تعاليمه، ويقتبس أفكاره، حتى إن جمال الدين عندما ودّع أصدقاءه وتلاميذه في السويس حين مغادرته لمصر سنة 1879 قال لهم: «لقد تركت لكم الشيخ محمد عبده، وكفى به لمصر عالماً»⁽¹⁾. لكن محمد عبده لم يصاحب الأفغاني حتى النهاية، بعد أن تردّد في اعتبار الإصلاح السياسي بوابة لكل عملية إصلاح، كما يرى أستاذه، وأدرك أن الإصلاح ينبغي أن يبدأ بالإصلاح التربوي والثقافي، كما يقول محمد رشيد رضا، بأن محمد عبده ضعف أمله في الإصلاح السياسي، ووجّه التفاته إلى الإصلاح القومي في التربية والتعليم، فصارح جمال الدين في أوروبا، بأنه يرى أن الوسائل السياسية لن يرحى منها خير، لأن تأسيس حكومة عادلة مصلحة، لا يتوقّف على إزالة الموانع الأجنبية فقط، وأنه خير لهما لو عكفا على تربية أفراد على ما يحبون، في مكان هادئ بعيد، لا سلطان للسياسة فيه، ثم يذهب هؤلاء الرجال بدورهم إلى الأقطار المختلفة لتربية مثلهم على ما ربّوا عليه⁽²⁾.

ولا نريد أن نوّرخ لحياة محمد عبده، ونلاحق سيرته الفكرية والسياسية، والمنعطفات التي مرّت بها، لأن ذلك خارج غرضنا، وإنما أردنا الإشارة إلى أنه سعى إلى الاستقلال عن مشاغل الأفغاني السياسية في المرحلة اللاحقة من حياته، وكثّف جهوده في الحقل العلمي والتربوي والثقافي. غير أنه لم يستطع الانسلاخ عن تبعات الشعارات والمفاهيم التي تلقّاها من أستاذه.

واستأثرت الجهود الإصلاحية الإصلاحية للشيخ محمد عبده وآثاره بالكثير من الدراسات، وطمّغ على معظمها الطابع التبجيلي، بالشكل الذي «أصبح محمد عبده بالنسبة إلى مصر والإسلام، نبي عهد جديد»، حتى وصفه بعض الدارسين بأنه: «أحد مؤسسي الإسلام الحديث»⁽³⁾.

محمد عبده ومحمد إقبال

ومن أجل التعرّف على المكاسب الحقيقية لجهود محمد عبده، ومكانتها في تحديث التفكير الديني، نجد مقارنتها بآثار محمد إقبال معياراً مناسباً لاكتشاف حجم

(1) جرجي زيدان. مشاهير الشرق. القاهرة: ج1، ص281.

(2) المنار. ج8: ص457.

(3) تشارلز آدمس. الإسلام والتجديد في مصر. ترجمة: عباس محمود. القاهرة: لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، ص4.

مساهمات محمد عبده والقيمة المعرفية لآثاره. لأنهما عاشا في محطتين لعصر واحد، واهتم كلاهما بمشاغل إصلاحية متقاربة في منطلقاتها، وإن تنوّعت ما تشده مطامحها ومدياتها وآثارها ومصيرها ومآلاتها. مضافاً إلى أن محمد عبده ينتمي إلى مصر والفضاء الديني والاجتماعي والثقافي العربي، بينما ينتمي محمد إقبال إلى شبه القارة الهندية، وفضائها الديني والاجتماعي والثقافي المختلف.

كان سيد أحمد خان بهادر (1817 - 1898) سلفاً لمحمد إقبال في الهند، وكان أحمد خان واحداً من أبرز رواد الإصلاح هناك، فهو مؤسس جامعة عليكره سنة 1875، التي أراد لها أن تحتضن الاتجاهات الحديثة في الإسلام، وتهتم بإعداد نخبة تكتسب مهارات وخبرات في العلوم الإنسانية الجديدة، وتعمل على توظيف معطياتها في الدراسات الإسلامية.

لكن الدارس لحركة الإصلاح الإسلامي في الهند لا يمكنه تجاهل أفكار ومواقف محمد إقبال (1873 - 1938) الذي ولد لأب ينزع إلى التصوف، وأمّ لفرط ورعها وتدينها كانت تحجم عن أن تأكل مما يكتسبه زوجها، لأنها كانت تشك في أن رئيسه في العمل يتعاطى الرشوة⁽¹⁾. أما «أجداد إقبال فكانوا من البراهمة، وأسلم أحدهم عند اتصاله بصوفي مسلم صادق»⁽²⁾. كما وردت الإشارة إلى ذلك في أحد دواوينه⁽³⁾. دخل إقبال مكتباً لتعليم القرآن في طفولته، وأكمل تعليمه في مدرسة البعثة الإسكوتلندية في سيالكوت، برعاية أستاذ بارع بالأدب الفارسي وملّم بالعربية، هو مير حسين، الذي تنبأ لتلميذه بمستقبل باهر، وظفر التلميذ بجوائز عدة. وفي العام 1895 دخل كلية الحقوق في لاهور، ودرس على أستاذ الفلسفة الإسلامية هناك المستشرق السير توماس آرنولد، الذي كان له تأثير عميق على حياته الفكرية. وواصل إقبال تعليمه في هذه الكلية حتى نال درجة MOA في الفلسفة. وبعد تخرّجه اختير لتدريس التاريخ والفلسفة في الكلية الشرقية بلاهور، ثم تدريس اللغة الإنجليزية في الكلية التي تخرّج فيها. وفي سنة 1905 سافر إقبال إلى أوروبا، وأكمل تعليمه الفلسفي بجامعة

(1) - عطية سلمان أبو عاذرة. مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال: دراسة مقارنة. بيروت: دار الحداثة، 1985، ص 39.

(2) محمد إقبال. تجديد التفكير الديني في الإسلام. ترجمة: عباس محمود. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968، (هامش ص 2).

(3) د. عبد الوهاب عزام. محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره من منظومة اسرار خودي. مطبوعات باكستان، 1954، ص 16.

كمبريدج، وأنهى دراسة الدكتوراه في الفلسفة بجامعة ميونخ. واختاره أستاذه توماس آرنولد ليحل محله في تدريس اللغة العربية في جامعة لندن، بعد توقّفه عن التدريس. وفي العام 1908 عاد إلى موطنه وعمل في المحاماة، ودرس في جامعة لاهور، وصار رئيساً لقسم الفلسفة، وعميداً لكلية الدراسات الشرقية فترة طويلة⁽¹⁾.

ولعل أهم أثر يلخص الرؤية التحديثية لمحمد إقبال هو كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، الذي هو حصيلة ست محاضرات ألقاها في مدرّاس وحيدرآباد وعليكره سنة 1928 - 1929، وهي تعبر عن «إسهامه الكبير في مهمة إيقاظ أبناء دينه في الهند، وإعادة النظر في الإسلام بمفاهيم معاصرة وحيّة، مستمدة بالدرجة الأولى من حصيلة الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر وأوائل العشرين»⁽²⁾. واستلها إقبال بقوله: «أحاول بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديداً، آخذاً في الاعتبار المآثور من فلسفة الإسلام إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطوّر في نواحيها المختلفة»⁽³⁾. وتتميز محاولة إقبال بكفاءتها النظرية، وهندستها التركيبية، وغناها بحشد وفير من معطيات العلوم الإنسانية الحديثة، وبراعتها في توظيف تراث المتصوفة والعرفاء والفلاسفة والمتكلمين والأصوليين والفقهاء. حتى عدّها أحد الدارسين بأنها: «أول محاولة تامة لإعادة بناء اللاهوت الإسلامي على قاعدة استدنائية»⁽⁴⁾. وسنعود إلى هذا الكتاب للتعرف على منطلقات وآفاق رؤية محمد إقبال في تحديث التفكير الديني، لنقارنها بجهود محمد عبده ورؤيته، خاصّة كتابه «رسالة التوحيد» الموازي لكتاب إقبال هذا.

التفكير الديني الحديث في الهند ومصر

يتفق الدارسون على التأثيرات العميقة لمقولات المودودي في شبه القارة

(1) عطية أبو عاذرة. مصدر سابق. ص 40 - 44. ومحمد البهي. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. القاهرة: مكتبة وهبة، 1957، ص 372.

(2) د. ماجد فخري. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة: د. كمال اليازجي. بيروت: الجامعة الأميركية، ص 478.

(3) محمد إقبال. مصدر سابق. ص 2.

(4) جيب. هـ. أ. ر. الاتجاهات الحديثة في الإسلام. ترجمة: هاشم الحسيني. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966، ص 89 (الاستدناء: مصطلح يعني به جيب: التوحيد الذي يؤكّد استدناء الإله من كل مكان في الطبيعة) لاحظ ص 47 من الكتاب.

الهندية على الإسلام السياسي في مصر والبلاد العربية، خاصة مقولات «الحاكمية، والجاهلية...»، التي استقاها سيد قطب من أبي الأعلى المودودي، وصاغ على ضوءها الكثير من مفاهيمه في الدولة، وحدد في إطارها طائفة من أحكامه ومواقفه حيال المجتمع. لكن لم يتجل لنا بوضوح تاريخ التواصل بين الاتجاهات الحديثة في الإسلام الهندي والإسلام في مصر، وربما كان جمال الدين الأفغاني أول حلقة وصل بين هذين الفضاءين الثقافيين، باعتباره من أوائل الذين تعرّفوا على الاتجاهات الجديدة في الهند، بعد أن أُخرج من مصر سنة 1879، فغادر مصر إلى الهند وأقام في حيدرآباد الدكن، وهناك صَنَفَ رسالته الأثيرة في «الرد على الدهريين»، وهي تتضمن مناقشات لما عرف بـ«النيشيين» أو الطبيعيين في الهند، وهم أتباع سيد أحمد خان، ونقلها إلى العربية محمد عبده، بمساعدة عارف أفندي الأفغاني المعروف بأبي تراب، الذي كان ملازمًا لجمال الدين. والنيشيرية حركة عصرية أطلقها أحمد خان بعد زيارة قام بها إلى إنجلترا في السبعينات من القرن التاسع عشر، وهي تدعو إلى فهم جديد للإسلام، أطلق عليه الناس اسم «النيشيرية»، وهو مأخوذ من كلمة نيتشر الإنجليزية nature ومعناها الطبيعة، وفحوى هذه الدعوة: أن القرآن، لا الشريعة، هو جوهر الإسلام، وأن تأويل القرآن يجب أن يتم وفقًا لمبادئ العقل والطبيعة، وأن النظام الخلقي والحقوقى يجب أن يكون قائمًا على الطبيعة⁽¹⁾.

السياقات التاريخية والمحيط الثقافي والفضاء الديني في الهند لا تتطابق مع مصر، ذلك أن مكونات الفضاء الروحي والمعرفي والديموغرافي الهندي زاخرة بالتركيب والتنوع، تبعًا لتعدد الأديان والإثنيات واللغات والتقاليد والثقافات، بينما يفتقر الاجتماع المصري لمثل هذا الفضاء الروحي والمعرفي، وأن التنوع الذي تتألف منه ديانات الهند «ساعد على إيجاد عدة مبادلات بين هذه الديانات وبين الإسلام، وأن دخول الجماعات الهندية أفواجًا في الإسلام قد جرّ في بعض البقاع إلى انتقال الكثير من آرائهم الاجتماعية إلى حياتهم الإسلامية الجديدة»⁽²⁾. وإثر ذلك اتسم المسلم في الهند بالتسامح مع أتباع الديانات في موطنه، وكان أكثر استعدادًا لقبول الآخر والتعايش معه في ذلك العالم، الذي يضحج بالاختلاف والتنوع.

(1) ألبيرت حوراني. مصدر سابق. ص 133 - 134.

(2) إغناسيو غولدتسيهر. العقيدة والشريعة في الإسلام. ترجمة: محمد يوسف موسى وصاحبه. القاهرة: دار الكتاب المصري، 1946، ص 251.

لم يجد محمد إقبال ما يحول بينه وبين الاستفادة من المعارف الإنسانية، بغض النظر عن مصدرها، سواء أكانت غربية أم شرقية، ولم يصدر في مواقفه الفكرية من معايير عقائدية أو أيديولوجيا اصطفاية تنفي الآخر. وهذه ميزة لا تنفرد فيها آثار محمد إقبال، وإنما طبعت الإنتاج الفكري للإسلام الهندي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين⁽¹⁾. بيد أن تأثيرات التيار السلفي الوافد إلى الهند في مرحلة لاحقة جنح بالتفكير الإسلامي هناك لاتخاذ مواقف أحادية إقصائية مغلقة، اتخذت من «ندوة العلماء» في لكهنؤ موطناً لها، وبدأت بانشقاق شبلي النعماني عن سيد أحمد خان، وبلغت ذروة تشددها في آثار أبي الحسن الندوي وأبي الأعلى المودودي، والمودودي هو الأشد في مواقفه والأكثر رفضاً للآخر في أفكاره، فهو يعتقد مثلاً بتحيز العلوم التجريبية، ويعتبر العلوم التي بدأت في الغرب موجّهة لخدمة المفهوم الغربي والفوضى والإلحاد⁽²⁾.

رؤيتان في تحديث التفكير الديني

من أين يبدأ تحديث التفكير الديني؟ وهل هناك أولويات في سلّم المعارف التي ينبغي البدء بها؟ ولماذا أخطأ الكثير من محاولات التحديث طريقتها؟ من أين نبدأ؟ ليس بوسعنا تقديم إجابات صارمة ونهائية على مثل هذه الاستفهامات، لكننا نحسب أن إخفاق الكثير من محاولات التحديث يعود إلى عدم القدرة على إدراك الأولويات، والانخراط في مشاغل فكرية واجتماعية تبتعد عن مرمى التحديث، ولا تلامس مرتكزاته الأساسية، ولم تظفر بصياغة أدوات المنهاجية، ذلك أن بعض رجال الدين يتقنون فن الإثارة، واستفزاز الجمهور، من خلال إطلاق ما يشبه المفرقات التي تصدم وجدان المسلم، وتفزع الدين التقليدي، وعادة ما تقتصر محاولات هؤلاء على إذاعة مجموعة فتاوى فقهية بديلة، في قضايا حياتية حسّاسة يُبتلى بها عامة المسلمين، وتخالف أحياناً إجماع أو مشهور الفقهاء. فيختزل تحديث التفكير الديني في ذلك، ويخلع الناس ابتداء على مثل هذه المحاولات ودعائها عناوين (الانحراف، والتجديف، والتبديع)، وفي ما بعد يصفونها بـ(الإصلاح، والتحديث،

(1) إغناطس غولدتسيهر. مذاهب التفسير الإسلامي. ترجمة: عبدالحليم النجار. بيروت: دار اقرأ، 1992، ص 347-348. وتشارلز آدمس. مصدر سابق. ص 4.

(2) أبو الأعلى المودودي. نحن والحضارة الغربية. بيروت: دار الفكر، ص 13 - 18.

والتجديد)، بالرغم من أن التحديث لا يمكن اختزاله في مجموعة فتاوى، بل إن عملية التحديث تنطلق من موقع آخر، يطاول البنى التحتية والهيكل الأساسية والجذور والمنابع، ومصادر الإلهام التي ترفد الرؤية للعالم، وتتغذى منها المفاهيم الاعتقادية، والأفكار الكلامية، والآراء الأصولية، والأحكام الفقهية. فالفقيه مثلاً لا يستطيع أن يستنبط أحكاماً تستجيب لمتطلبات عصره، إلا إذا تغلب على أساليب الاستنباط الفقهي الموروثة واستبدلها بأساليب أخرى، إذ إن المعرفة الفقهية محصلة لمنطق خاص يتمثل بأصول الفقه، وما لم يتمكن الفقيه من تجديد أصول الفقه والإفلات من منطق الفقه القديم فليس بوسعه تجديد الفقه. وأصول الفقه معرفة تشتق من مرجعيات فلسفية ومنطقية وكلامية ولغوية، وعملية تحديث هذه المعرفة ترتبط بإعادة بناء المعطيات المولدة لها.

إن تشكيل معرفة دينية موائمة للعصر يتوقف على إعادة بناء لاهوت جديد، أو فلسفة دينية تحدّد لنا مكانة الإنسان في العالم، ونمط صلته بالله، وبيان ماهية الدين، وحدوده، ومجالات التدين، وطبيعة الظاهرة الدينية... إلخ. وهذا النوع من الأبحاث يتطلب التحرّر من منطق المعرفة الموروثة، وتوظيف معطيات الفلسفة والعلوم الإنسانية الحديثة في الدراسات الدينية.

ولعل أهم ما يلفت نظر دارسي تراث محمد عبده والمهتمين بتقويم جهوده الإصلاحية هو مجموعة فتاوى جريئة أصدرها في مسائل اجتماعية، أباحت إيداع الأموال في صناديق التوفير وأخذ الفائدة عليها، وحلّية ذبائح أهل الكتاب، وجواز ارتداء ملابسهم...⁽¹⁾، مضافاً إلى انتهاج محمد عبده نهجاً يعتمد على العلوم الطبيعية الحديثة في التفسير، إذ يؤول الجن في القرآن مثلاً بالميكروبات، ويحاول تأويل ما ورد في القرآن عن أصل الإنسان تأويلاً يتوافق مع نظرية داروين، ويرى أن في القرآن محلاً لنظريتي «تنازع البقاء، والبقاء للأصلح»... وغير ذلك⁽²⁾. وقد اقتفى أثره طنطاوي جوهري، الذي كتب تفسيراً موسعاً في ستة وعشرين جزءاً، بدأ بالظهور منذ 1923، وهو تفسير تكّدس فيه كل ما اطلع عليه من معارف عصره، إذ «فسّر فيه القرآن تفسيراً علمياً عصرياً استوعب مختلف المعارف المعاصرة، من علمية وإنسانية

(1) تشارلز آدمس. مصدر سابق. ص 76.

(2) المصدر السابق. ص 130 - 132.

وسياسية - بل وصحافية - بشكل موسوعي تراكمي، وبأسلوب المصنّفات العربية القديمة في السرد والاستطراد...»⁽¹⁾.

يجد الدارس مساهمة محمد عبده في إعادة بناء علم الكلام في كتابه المعروف «رسالة التوحيد»، التي استأثرت باهتمام واسع من دارسي فكره، واعتبرها بعضهم مسعى «في سبك علم التوحيد في قالب أكثر تمثيلاً مع طرائق التفكير الحديث»⁽²⁾. بل وصفها حسن حنفي بأنها محاولة رائدة في تأسيس علم كلام جديد⁽³⁾. لكن قراءة متأنية لهذه الرسالة ترينا أنها تعبر عن موقف من علم الكلام أكثر مما تعبر عن موقف في علم الكلام، وقد وردت المسائل الكلامية فيها بشكل مدرسي، لا يتجاوز صياغة القديم ببيان جديد، فهي تفتقر إلى التجديد في لغة ومصطلحات علم الكلام، كما لا تبتكر منهجاً آخر في البحث الكلامي، أو تعمل على توظيف المكاسب والمناهج الحديثة في العلوم الإنسانية في دراسة وتحليل التراث الكلامي، كما تخفق في بلورة أدوات إجرائية مختلفة، أو تركيب هندسة معرفية جديدة للمباحث الكلامية. وإن كان محمد عبده كفّ عن الخوض في مسائل سيطرت على علم الكلام، كالسؤال عن الصفات وعلاقتها بالذات، وهو موقف مشابه لما فعله الغزالي في «تهافت الفلاسفة». كما نصّ فيها على عدم التعارض بين الوحي والعقل، تبعاً لما قاله ابن رشد وغيره من الفلاسفة، واهتم بطرح بعض آراء المعتزلة في خلق القرآن والحرية والإرادة الإنسانية، وإن كان أسقط «هو أو تلميذه رشيد رضا 1865 - 1935» مسألة خلق القرآن في طبعة تالية، خشية الاحتجاج الذي يمكن أن تثيره هذه المسألة.

وعلى الرغم من أن محمد عبده كان في «رسالة التوحيد» أكثر تعبيراً عن روح علم الكلام الأشعري، لكنه في تعليقاته على شرح الدواني للعقائد العضدية حاول أن يقدم تفسيراً جديداً لمقولة الكسب الأشعرية، اقترب فيه من الحرية، فكان أكثر تعبيراً عن مفهوم المعتزلة الكلامي للحرية والأبعد من مقولة الكسب الأشعرية.

يبدو أن تحديث محمد عبده كان أوضح في المسائل الفقهية والتفسيرية، من دون المساس بشكل جذري بالقضايا الكلامية النظرية الداخلة في نطاق «علم العقائد» أو

(1) د. محمد جابر الأنصاري. الفكر العربي وصراع الأضداد. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999، ص 232.

(2) تشارلز آدمس. مصدر سابق. ص 90.

(3) د. حسن حنفي. من العقيدة إلى الثورة. القاهرة: مدبولي، ج 1 (المقدمة).

«علم الكلام»⁽¹⁾. ومن دون إعادة بناء علم الكلام، بوصفه يمثل البنية التحتية للتفكير الديني في الإسلام، تظل كل محاولة لتحديث البنى الفوقية محدودة الأثر. فالفتاوى الجديدة في الفقه أو الآراء الجديدة في التفسير لا تخترق الطبقات العميقة، ولا تحدث تحديثاً عميقاً في التفكير الديني.

أما محمد إقبال فسعى لزعزعة علم الكلام القديم، وتمحورت جهوده على بناء فلسفة بديلة للدين، ليست مكثفة بذاتها، وإنما اغتنت بما استوعبته وتمثلته من معارف الآخر. وخلافاً لمحمد عبده، الذي نهى عن الخوض في الذات والصفات والقدر، قال محمد إقبال بصراحة: «إنني لا أحب أن أتكلّم في هذا الأمر أكثر من هذا، وإلا لم أكن من الصابرين، ولخضت في أعمال القدر مع الذين خاضوا فيه»⁽²⁾. كذلك نجد إقبال يستهل كتابه بقوله: «إن التفكير الفلسفي ليس له حدٌّ يقف عنده، فكلما تقدّمت المعرفة، وفتحت مسالك للفكر جديدة، أمكن الوصول إلى آراء أخرى»⁽³⁾.

ويبدأ إقبال بحثه في بيان إمكانية استخدام المنهج العقلي الفلسفي في مباحث الدين، وتحليل جوهر الدين، والجذور العميقة للإيمان وما ينطوي عليه. وهذا دعاه إلى الاستعانة بآراء جماعة من الفلاسفة والمفكرين الغربيين في تفسير الدين كظاهرة وجدانية وإيمانية واجتماعية، وبموازاة ذلك حرص على استنطاق التراث، خاصة آراء المتصوفة والعرفاء والفلاسفة.

لقد توفّر هذا الكتاب على بناء إطار منهجي للدراسات اللاهوتية في الإسلام، تتحدّد فيه أولويات البحث، ونقطة البداية، والمنطلقات الأساسية، وأدوات التعاطي مع الفلسفة والعلوم الإنسانية الحديثة، ووسائل اكتشاف البؤر المضيئة في التراث، ومدى الإفادة من عناصره الحية، وتوليفها مع المعارف الحديثة في هندسة معرفية متناغمة الإيقاع.

ففي استقراء سريع لـ«تجديد التفكير الديني في الإسلام» يطالع القارئ آراء فلاسفة ومفكرين غربيين، مثل «لوك، هيوم، هوكنغ، برغسون، فرويد، ديكرت، بركلي، نيوتن، راسل، زينون، دريش، ولدن كار، ماکتاغارت، برود، أوغسطين، منك، ماکدونالد، نومان، برونغ، شوبنهاور، برادلي، بلانك، هيغل، لورد هالدين، رونغير،

(1) د محمد جابر الأنصاري. مصدر سابق. ص 216.

(2) المنار، ج 6: ص 598، 599.

(3) محمد إقبال. مصدر سابق. ص 3.

ألكزاندر، رويس، جون ستيورات مل، روجر بيكون، شبنغلر، هورتن، هيزنبرغ، جورج فوكس، آينشتاين، وليم هاملتون، لايبنتز، يونغ، داروين...⁽¹⁾. وربما لا نجد مفكرًا إسلاميًا يتسع أحد مؤلفاته لاستيعاب آراء هذا العدد الوفير من المفكرين في تلك الفترة. وهذا الحشد للمعارف الغربية يشي بموقف علمي من العلوم الحديثة، ويستند إليها كمرجعية مهمة في تشريح التراث وغربلته، وتأويل النص ومعرفة مجالاته التداولية، والتوغل في دراسة الظاهرة الدينية واستجلاء مدياتها في النفس، وحقلها وحدودها في الاجتماع البشري.

ويحكي لنا هذا الطيف من الأسماء عن تنوع مرجعيات تحديث التفكير الديني عند إقبال، فهو تارة يستلهم مقولات الفلاسفة، وأخرى يتعاطى مع خبرة اللاهوت المسيحي الجديد، وثالثة يستعين بعلماء النفس، أو الاجتماع، ... غيرهم. وهو بذلك يتخلص من حالة الوجل والخوف حيال معطيات اللاهوت والعلوم الإنسانية الحديثة، التي طبعت تفكير الكثير من الإسلاميين اليوم. لكن يؤخذ على محمد إقبال أنه كان يكتفي غالبًا بإشارات لآراء هؤلاء الفلاسفة والمفكرين من دون أن يقف عند آرائهم ويستوعبها نقدًا في سياق بحثه.

تدوين الديني

ساد الحياة الإسلامية عبر التاريخ نمط شعبي للتدين، يسمح للإنسان بممارسة كل فعاليات ونشاطاته الاجتماعية من دون رقابة ووصاية، إذ يستطيع المتدين أن يعبر عن مشاعره وعواطفه بعفوية، ويشبع تطلعاته وأشواقه وأحلامه ورغباته بتلقائية، من غير أن يعيش تناقضًا وجدانيًا بين إيمانه وطقوسه وأحلامه وأشواقه. إلا أن معظم مفكري الإسلام في العصر الحديث اتخذ من المدونة الفقهية مرجعية وحيدة لفهم الدين وتفسيره، فاخترل الدين في أبعاده الدنيوية، وأمسى مفهوم التدين بمثابة مجموعة توصيفات وتعليمات ترتبط بالشأن الديني لحياة الإنسان، وتركزت الجهود على التنقيب عن المضمون العملي الاجتماعي والسياسي للدين، وانشغل الكتاب بتأويل النصوص تأويلًا دنيويًا، بنحو نادى حسن حنفي، بضرورة الانتقال «من السماء إلى

(1) محمد إقبال. مصدر سابق. ص 6، 7، 10، 11، 12، 14، 25، 27، 29، 32، 35، 38، 41، 43، 44، 46، 54، 55، 69، 70، 81، 148، 152، 188، 210، 218.

الأرض، ومن الله إلى الإنسان، ومن الآخرة إلى الدنيا»⁽¹⁾. ونجم عن هذا الفهم تمديد مفهوم الدين وجعله مفهوماً شمولياً يستوعب مجالات الحياة كافة، ويدمج عوالم الذهن والتفكير والواقع والفعاليات الاجتماعية والاقتصادية والعلاقات السياسية والدولية بصبغة دينية. وتزامن مع ذلك تقويض المعاني الرمزية للدين، وتقليص أبعاده الميتافيزيقية، وسلخ التدين عن أحلام وأشواق الروح وتطلّعها للغيب، وذبول الهالة القدسية للعالم لدى المتدين، وتحويل الدين إلى أيديولوجيا تختزله في تفسير رسمي سطحي ضيق.

إن أدلجة الدين والتشديد على دنيويته يفضي إلى تفرغه من مضمونه الروحي، ويستغرقه في مجالات بعيدة عن العوالم الباطنية للإنسان، وبدلاً من أن يعمل الدين على تطهير الباطن، وترسيخ النزعة الإنسانية والمعنوية، وتربية الذوق الفني، ومنح العواطف رقة وشفافية، بدلاً من ذلك يتحوّل الدين إلى وسيلة للكراهية، وأداة للاحتراب والصراع.

وهنا ينبه محمد إقبال إلى غاية الدين وما ينشده بقوله: «فالدين ليس علم الطبيعة أو علم الكيمياء، الذي يبحث عن الطبيعة في قوانين السببية، ولكن غايته الحقيقية هي تفسير ميدان من ميادين التجارب الإنسانية، هو ميدان الرياضة الدينية الذي يختلف عن ميادين العلوم السابقة كل الاختلاف، والذي لا يمكن رد أسسه إلى أسس أي علم آخر»⁽²⁾. ويورد إقبال الحديث عن طبيعة الرياضة الدينية في موارد متعددة من كتابه، كما يتحدّث عن رديفتيها: التجربة الصوفية والتجربة الدينية⁽³⁾، وقيم البرهان الفلسفي على ظهور التجربة الدينية، ويخلص إلى أن الفرق بين الدين والفلسفة، يكمن في «أن الدين يهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق، فالفلسفة نظريات، أما الدين فتجربة حيّة، ومشاركة واتصال وثيق... إن الدين في جوهره تجربة، وإنه لا بد من أن تكون التجربة أساسه وقاعدته...»⁽⁴⁾. ويُشرّح التجربة الصوفية الفريدة للحلاج ولغيره من أعلام التصوّف. ويمكن القول إننا أمام محاولة علمية رائدة لاسترداد

(1) د. حسن حنفي. مصدر سابق.

(2) محمد إقبال. مصدر سابق. ص 33 - 34.

(3) محمد إقبال. مصدر سابق. ص 15، 22، 23، 24، 26، 27، 28، 29، 36، 74، 110، 126، 127، 210.

(4) محمد إقبال. مصدر سابق. ص 74، 210.

المضمون الروحي العميق للدين، وإعادة المضمون التطهري الباطني للدين، وتحريره من التشويه الذي تعرّض له في هذا العصر.

من نتائج مفهوم محمد إقبال للدين، واستيعابه لتراث الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء، وتمثله للتجربة الروحية، وإطلاعه الجيد على الفلسفة والعلوم الإنسانية الحديثة، أنه تحلّى ببراعة في تأويل القرآن، وتعاطى مع لغته بوصفها لغة رمزية خاطب الله بها الإنسان للإشارة إلى معانٍ لا تتسع لها قوالب الألفاظ. وأتاح له هذا الأسلوب أن يغور في مداليل النص الخفية، ويتوغّل في مضمونه الباطني باعتباره رموزاً وإشارات وشفرات لحقائق تضيق عنها العبارات. وهذا ما سمح الله أن يقدم تأويلاً مختلفاً لنماذج من القصص القرآني، فمثلاً يرى «أن قصة هبوط آدم كما جاءت في القرآن، لا صلة لها بظهور الإنسان الأول على هذا الكوكب، وإنما أريد بها بالأحرى بيان ارتقاء الإنسان من بداية الشهوة الغريزية إلى الشعور بأن له نفساً حرة قادرة على الشك والعصيان»⁽¹⁾. وفي السياق ذاته يقدم تأويلاً للجنة والنار لا يتفق مع ما هو معروف في تراث المتكلمين⁽²⁾.

لا ريب أن أية محاولة لتحديث التفكير الديني لا تنفتح على رؤية مختلفة في تحديد مدلول لغة الدين، لا تستطيع أن تخطو أية خطوة جريئة إلى الأمام، تبلور فهمًا بديلاً، يسهم في بناء تصوّر للدين يواكب العصر، وبناء نمط للدين يعبر عن متطلبات زماننا الروحية والأخلاقية.

مصير الرؤيتين

ما هو مصير رؤية كل من محمد إقبال ومحمد عبده في تحديث التفكير الديني، وأين التقى المساران، وأين افترقا؟

امتدت رؤية إقبال في التفكير الديني عبر آراء فضل الرحمن، وهو مفكر باكستاني عمل في الحقل التربوي في باكستان، إلا أنه اضطر للهجرة من بلاده بعد تعرّضه لهجمة شرسة من الجماعات السلفية، فأمضى ما تبقى من حياته أستاذاً للفكر الإسلامي في قسم لغات الشرق الأدنى في جامعة شيكاغو، حتى توفي في العام 1988⁽³⁾.

(1) محمد إقبال. مصدر سابق. ص 99.

(2) محمد إقبال. مصدر سابق. ص 141.

(3) حول حياة فضل الرحمن وتفكيره، راجع مقدمتنا لترجمة حسون السراي لكتاب «الإسلام» لفضل الرحمن، نشر الشبكة العربية للأبحاث في بيروت.

وإثر هيمنة الجماعات السلفية على الحياة الثقافية في الهند وباكستان اضمحل المنحى الفكري لمحمد إقبال. وإن كان التفكير الديني في إيران في النصف الثاني من القرن العشرين أعاد انتاج المقولات المركزية في فكر إقبال، وعمل على تنميتها وتطويرها، لا سيما رأيه في ختم النبوة الذي يتلخص في «أن النبوة لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً على مقود يقاد منه، وأن الإنسان لكي يحصل على كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يُترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو»⁽¹⁾. فقد التقط علي شريعتي وغيره هذا الرأي، وصاغ على ضوئه عدة مفاهيم في فكره. وهكذا استعار مرتضى المطهري رأي إقبال في كون الاجتهاد هو «أس الحركة في الإسلام»⁽²⁾، وقدم على ضوئه تفسيراً موسعاً للثابت والمتغير ودور الاجتهاد في تطور التفكير الديني في الإسلام. كما أفاد مفكرون إيرانيون آخرون من مقولات إقبال، ووظفوها في دعوتهم لتحديث التفكير الديني.

أما محمد عبده فامتد من خلال تلميذه رشيد رضا الذي عمل على إحياء النزعة السلفية وبعثها من التراث، وحرص على الدعوة لها وترويجها عبر مجلته «المنازل» وكتاباته المتنوعة.

وقد كانت آثار الغزالي من أهم مصادر إلهام جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا «فقد تأثر الثلاثة بمصنفات الغزالي تأثراً بعيد الغور. أما جمال الدين فبالرغم من قلة ما وصل إلينا من مؤلفاته، نجد في ذلك القليل الدليل على ما كان لكتب الغزالي من القيمة عنده. ولسنا نخطئ أثر الغزالي في كتابات الشيخ محمد عبده. أما محمد رشيد رضا، فيقرر أن الغزالي كان معلمه الأول العظيم، الذي اهتدى بهداه في باكورة أيامه»⁽³⁾.

اختزلت هذه الحركة الغزالي في مناهضته للمنحى العقلاني الحر في التفكير الديني، وأحكامه الجائرة على جماعة من الحكماء والعرفاء المسلمين، في «تهافت الفلاسفة» وغيره من آثاره. فأسمى الإسلام الفقهي والإسلام الكلامي الأشعري المستلهم من الغزالي وغيره هما المرجعية لديهم، من دون السعي لإحياء إسلام

(1) محمد إقبال. مصدر سابق. ص 144.

(2) محمد إقبال. مصدر سابق. ص 170.

(3) تشارلز آدمس. مصدر سابق. ص 193.

العرفاء والمتصوفة والفلاسفة، أو توظيف الميراث الصوفي للغزالي في بناء رؤية دينية روحية حديثة. بالرغم من أن نشأة عبده الأولى كانت تنزع للتصوّف، و«كان اللاهوت الصوفي أشد استهواء له، فغدا التصوف لمدة طويلة درسه المفضّل، كما كان موضوع أول كتاب نشر له. وعاش لفترة عيشة تقشف، قاطعاً العلائق مع الناس»⁽¹⁾. بل إن بداية حياة عبده كانت موعلة في التصوّف السلوكي، وكانت مشبعة بالزهد، لكنها أخذت تضمحل بالتدرّج، وابتعد في خاتمة المطاف عن هذا الحقل. والمؤسف أن محمد عبده لم يسمح بنشر «الفتوحات المكية» لابن عربي، عندما ترأس، في الفترة الأخيرة من حياته، لجنة تشرف على نشر الروائع الكلاسيكية⁽²⁾.

أما مصدر الإلهام الثاني لهذه الحركة فهو ابن تيمية وابن قيّم الجوزية، فقد أخذ الشيخ محمد عبده والسيد رشيد رضا طريقتهما في الاقتاء من «إعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن قيّم الجوزية. وكان رشيد رضا يعتمد على ابن تيمية. وقد نشر في «المنار» طائفة من مصنّفات هذين العلمين، وأعيد طبع بعضها بواسطة المنار أو برعايته. ويمكن أن نلاحظ بوضوح التشابه القوي بين الآراء التي كان يقول بها دعاة الإصلاح في مصر وبين آراء ابن حنبل وابن تيمية وابن قيّم الجوزية⁽³⁾.

لقد كان استبعاد «رشيد رضا - حسن البنا - سيد قطب» لتراث الفلاسفة والعرفاء والمتصوّفة، ونعته بأنه تراث باطني ضال ومنحرف، ونفي التجربة الروحية عن الإسلام، أحد أهم العوامل لتنامي التيار السلفي، وهيمنته على الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية في دنيا الإسلام اليوم. وعجز التفكير الديني لدى الإسلام السياسي، وقصوره في الانفتاح على ما يعانده من الأفكار.

وبعد أن امتد رشيد رضا في حسن البنا ثم سيد قطب، التقى قطب في تفكيره بأبي الأعلى المودودي، والأخير أبرز داعية للإسلام السياسي في الهند وباكستان، وأفكاره تمثّل في حقل واسع منها النفي الكامل لرؤية إقبال في تحديث التفكير الديني. إذ تبلورت في كتابات المودودي مجموعة رؤى حول الحاكمية الإلهية، والجاهلية... وغيرها، استوحاها من البيئة الهندية، وما تحفل به من احتراب وصراعات بين المسلمين والهندوس، قبل استقلال المسلمين في باكستان، وما

(1) ألبيرت حوراني. مصدر سابق. ص 140.

(2) ألبيرت حوراني. مصدر سابق. ص 158. عن المنار، ع 7 (1904 - 1905)، ص 439.

(3) تشارلز آدمس. مصدر سابق. ص 193 - 195.

اكتوى به المجتمع الإسلامي هناك من جراحات وآلام. فاكتمت هذه الرؤى على يديه صياغة مفاهيمية، بتوظيف النصوص من آيات وروايات، كمستند لتعميم مصطلح «الجاهلية»، وغيره من المصطلحات، مثل: «الحاكمية، الربوبية»، وضخها بمداليل لا تنتمي إلى السياقات الواردة فيها في آيات القرآن، استقاها المودودي من ابن تيمية. ثم تسللت هذه المفاهيم إلى أدبيات الإسلاميين خارج الهند، وتغلغلت في آثار سيد قطب، خاصة كتابه «معالم في الطريق» وتفسيره «في ظلال القرآن». وأمست من المفاهيم المحورية في ثقافة الإسلاميين، واستبدت، إثر القراءة القطبية لمفهوم الجاهلية، ببعض المراهقين رغبة في الخروج على المجتمع وتكفيره.

إن المودودي لم يكن باحثاً معمقاً كمحمد إقبال، غير أنه كان ذا تأثير بالغ في اتباعه عبر كتاباته ومحاضراته، فقد لعب خطابه التبوي دوراً حاسماً في مسار الحركة الإسلامية في شبه القارة الهندية ومصيرها. لكن خطاب المودودي بالرغم من نفاذه إلى وجدان الجماهير، وتجنيداً في اللحظات الحرجة، لم يعمل على إعداد مثقفين جادين في إطار جماعته، ذلك أنه لم يتمكن من التعبير عن أية رؤية فسيحة أو عميقة للدور الذي ينبغي على الإسلام أن يلعبه في العالم، باعتباره كان صحافياً أكثر منه مفكراً جاداً، كان يكتب بسرعة، ويصل إلى نتائج سطحية، وكان يكتب باستمرار، لذلك لم يصبح أي من أتباعه دارساً جاداً للإسلام، لأنهم كانوا يحسبون أن ما يقوله المودودي هو كلمة الإسلام الأخيرة، بحسب توصيف فضل الرحمن⁽¹⁾.

وختاماً، أتمنى على الباحثين والدارسين المهتمين بالشيخ محمد عبده، العودة إلى تراثه وغربلته وتقويمه ونقده، والخلاص من الأحكام التبجيلية ومنطق الثناء والمديح الزائف، الذي يشي بتضخم الذات أكثر مما يشي بالاستناد إلى معايير علمية موضوعية، ولا يميز بين المعرفة البسيطة في آثار محمد عبده، والمعرفة المركبة العميقة في آثار محمد إقبال، التي تتنوع مرجعياتها، وتعبّر عن نسيج من الروافد المنحدرة من منابع ثقافية وحضارية متنوعة.

إن الأحكام العاجلة والمواقف التبجيلية لا تكف عن الارتقاء بطائفة من الكتاب الإحيائيين، والمبشرين بالنهضة، ودعاة الإصلاح، فتجعلهم فلاسفة كباراً ومفكرين عمالقة. وهي عاهة ثقافية شائعة في آرائنا وكتاباتنا المتأخرة، كتعويض عن مأزقنا

(1) فضل الرحمن. الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية. ترجمة: ابراهيم العريس. بيروت: دار الساقي، 1993، ص 175.

الحضاري، وتخلّفنا وعجزنا عن المساهمة في أعياد التاريخ، وإنجاز المعطيات العلمية والمعرفية والمدنية للعصر.

هذه هي قراءتي لرؤية محمد عبده في تحديث التفكير الديني، أو ما أراد لها رشيد رضا أن تُجرى وتتجسّد، ورؤية محمد إقبال. وكل قراءة اجتهد ينبثق من خلفيات القارئ ومسبقاته ومفاهيمه وثقافته وتطلّعاته وآماله. ولا أنفي تحيّزاتي الطبيعية البشرية، ورغباتي في هذه القراءة. وربما ليس هذا هو محمد عبده ولا محمد إقبال، لكن الأكيد أن هذا هو فهمي لهما. وقد يشفع لي أنني استندت في استخلاص هذه القراءة إلى مراجعة تراثنا القريب، لا سيما آثار عبده وإقبال، التي طالعت بعضها أكثر من مرة.

– 11 –

فلسفة الدين ورهانات التفكير الديني ❖

حاوره: عدنان الهلاليّ

❖ صحيفة السفير «بيروت»، 2013/2/1.

كان لمرجعياته الثقافية ومكانته الدينية في الجنوب العراقي، وما يمثله هذا المكان من حاضنة لها جذورها الفكرية الثقافية، ودخوله فضاء البحث العلمي الجاد، ودراسة العلوم الإسلامية في العام 1978، كبير الأثر في توجهه العقلائي عبر مشروعه الثقافي، لإنقاذ ما تبقى في الدين من النزعة الإنسانية، التي تنفتح على فضاءات كثيرة، يطمح لاستثمارها وتكوين رؤية تكامل، تنهض على التسامح والاحتفاء بالآخر، وتتجاوز السياق المحلي.

أتاح له خروجه من بلده، بسبب ما تعرّضت له الحياة السياسية والثقافية أثناء حكومة البعث آنذاك، الاطلاع على تجارب كثيرة، أسهمت في توسيع أفقه التنويري الذي أسّس له. فبدا واضحا عبر مؤلفاته التي تجاوزت أربعين كتابا. أسّس مركز دراسات فلسفة الدين في العاصمة بغداد في العام 2003، بعد عودته إلى وطنه. الذي تصدر عنه مجلة قضايا إسلامية معاصرة، وعدة سلاسل للكتب، قاربت الكتب الصادرة فيها 200 كتاب. ومنها سلسلة كتاب «ثقافة التسامح»، التي أصدرها في بغداد، ووصلت إلى 14 كتابا،... لمؤلفين من دول عدة.

أستاذ دراسات عليا للفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه والفقه. يرأس تحرير مجلة: قضايا إسلامية معاصرة، منذ العام 1997. مستشار تحرير لكثير من الدوريات في بغداد وبيروت. يشارك، ولا يزال في الكثير من المؤتمرات والندوات الفكرية. حصل على العديد من الشهادات الأكاديمية منها: دكتوراه فلسفة إسلامية سنة 2005، وماجستير علم الكلام 1990، وبكالوريوس دراسات إسلامية 1988.

من مؤلفاته المطبوعة: نظرات في تزكية النفس، 1985؛ حركة القومية العربية: دراسة نقدية في بواعثها الأيديولوجية، 1985؛ متابعات ثقافية: مراجعات وقرارات نقدية في الثقافة الإسلامية، 1993؛ موسوعة مصادر النظام الإسلامي / في عشرة مجلدات، 1996؛ مناهج التجديد، 2000؛ علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، 2002؛

مقدّمة في السّؤال اللاهوتي الجديد، 2005؛ تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية، 2010؛ إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، 2012. التقينا بالدكتور عبد الجبار الرفاعي في بغداد، فكان الحوار التالي:

ما الذي يعد به مركزكم في بغداد، وما الفرق بين دراسته للدين والدراسات التقليدية المتعارفة؟

فلسفة الدين تكتشف أنظمة إنتاج المعنى المقدّس

المركز الذي أسّسناه في بغداد «مركز دراسات فلسفة الدين»، هو محاولة لتدشين أسلوب جديد في دراسة الدين، يفتح على أفق واسع، ويتواصل مع المعطيات الحديثة والراهنة للعلوم الإنسانية، ومكاسب العقل والخبرة البشرية، ويوظّفها في تفسير وتأويل النصوص الدينية، ومراجعة التراث وغربلته ونقده، والتعاطي معه باعتباره منجزاً بشرياً، محكوماً بمشروعية زمانية - مكانية خاصّة، وتعبيراً عن واقع «سياسي، اقتصادي، ثقافي، لغوي»، يسود بيئة معيّنة. كما يوظّفها في تحليل واستبطان التجارب الدينية، والخبرات الروحية، والأحاسيس والعواطف والمشاعر المنبثقة من الدين، ونمط المعنى الذي يخلعه الدين على حياتنا، وقيمة وأثر ذلك المعنى في إرواء ظمأنا الأنطولوجي، وإثراء عالمنا الباطني، وبث السكينة والطمأنينة فيه، مضافاً إلى تهذيب سلوكنا. واكتشاف المنابع الدينية لمختلف الظواهر السائدة والمترسّخة في مجتمعاتنا، والتعرّف على آثارها في بناء أو تفتيت هذه المجتمعات.

تنشد فلسفة الدين اكتشاف أنظمة إنتاج المعنى المقدّس، وكيف تتم عملية التلاعب بالمقدّس، فيجري تقديس غير المقدّس، تبعاً لإرادة الهيمنة، ومتطلّبات الاستحواذ على السلطة والثروة، واحتياجات الإنسان المتنوّعة، وشبكات مصالحه المختلفة باختلاف الزمان والمكان.

فلسفة الدين نافذة ضوء للخروج من قراءة النصوص الدينية بمناهج وأدوات نظر تراثية، والتي هي مناهج وأدوات نظر أنتجت سياقات زمانية ومكانية وثقافية مختلفة اختلافاً كبيراً عن سياقات عصرنا. لذلك تعيد هذه المناهج وأدوات النظر إنتاج النتائج ذاتها في تفسير النصوص الدينية، وفهم وتحليل الظواهر الدينية في حياة الإنسان، رغم اختلاف الإنسان وتحولات ثقافته وطرائق عيشه.

فلسفة الدين محاولة لفض الاشتباك بين الديني والدنيوي، عبر اكتشاف المجال الخاص لكل منهما، ورسم حدوده، كي لا يبدّد الدنيوي الديني، ولا يبدّد الديني الدنيوي.

ما تعد به فلسفة الدين يتطلّب الكفّ عن الموقف الارتياحي المسكون بالتوجس من فتوحات واكتشافات عقل الآخر، والشفاء من الفوبيا «الخوف» من كلّ ما هو جديد في العلوم والمعارف البشرية. في «فلسفة الدين» لا نحذر من الإفادة من سلة العلوم الإنسانية، وما انتهى إليه العقل البشري، من دون تجنيس هذا العقل أو تصنيفه: إنثياً، أو جغرافياً، أو لغوياً، أو دينياً، أو ثقافياً.

فلسفة الدين لا يمكن أن تستغني في دراسة النصوص الدينية، والتجارب الدينية، والتراث، عن: اللسانيات الحديثة والمعاصرة، والهرمنيوطيقا وعلوم التأويل، وفلسفة اللغة، وعلم نفس الدين، وعلم اجتماع الدين، وأنثروبولوجيا الدين، ومعطيات الفلسفة وعلوم الإنسان. إنّها مغامرة جسورة في عبور أنفاق الموروث، والانعقاد من تكرار الحواشي والشروح وشروح الشروح.

بعد أكثر من خمسة عشر عاماً من جهود مركز دراسات فلسفة الدين وإصداراته ومجلته «قضايا إسلامية معاصرة» في بغداد، قرّرت وزارة التعليم العالي والبحث العلمي إدراج «فلسفة الدين» في المقررات التعليمية لأقسام الفلسفة في الجامعات العراقية. كذلك تناولت مجموعة رسائل ماجستير ودكتوراه هذا الموضوع ومسائله المتنوعة في السنوات الأخيرة.

تعتقد بأنّ دور الدين هو إعطاء الحياة معنى، ما الخطوات التي تمعن الواقع بواسطة الدين؟ وهل يمكن تحقيق ذلك في بلداننا الإسلامية؟

المعنى الذي يضيفه الدين على الحياة

مما يؤسف له أنّ النموذج الممثل للدين في الحياة السياسية، ووسائل الإعلام وغيرها، في الكثير من المساجد والمنابر المعلن اليوم في بلادنا، يصدر عنه ضجيج واستغاثة ونواح وتعبئة، عادة ما تعبّر عنه جماعات سلفية، عجزت عن إدراك مضمون رسالة الدين في الحياة، وأغرقت أنفسها ومجتمعاتنا في نزاعات ومعارك، يتجلّى فيها كل شيء سوى قيم التراحم والمحبة في الدين. لقد عملت هذه الجماعات على اختزال الدين في المدونة الفقهية فقط، ثم اختزلت هذه المدونة طبقاً لمطامحها

السياسية بأيدولوجيا صراعية نضالية. وقامت بترحيل الدين من حقله المعنوي الروحي الجمالي القيمي الأخلاقي الإنساني إلى حقل آخر، تغلب فيه القانون على الروح. أيدولوجيا أهدرت طاقات الدين وإمكاناته في إنتاج معنى لحياة الإنسان، وإضفاء معنى لما لا معنى له. ولعل في ذلك يكمن السبب لمناهضة تلك الجماعات للتصوّف والعرفان والفنون الجميلة، وافتقار أدبياتها إلى التعرف إلى المضامين القيمة والتجارب الروحية العميقة في الدين.

إنّ الحديث عن المعنى الذي يضيفه الدين على الحياة البشرية لمن يعتقد بأصالته وواقعته، ولا يرجع جذوره لأسباب وضعية من تاريخ أو اقتصاد أو غيرهما، ليس بالأمر الهين، كما يبدو لأول وهلة، كما ليس بوسع شخص ما أن يدعي احتكار معرفته، ليس لأن ذلك مرتهن بمقدار استيعابنا لجميع الأسئلة والمفاهيم والمناهج التي أفرزها الإنسان في مسيرته الطويلة، وهو ما يعقد البت في إشكالية المعنى، بل ولأن الحديث المشار إليه يواجه مشكلات أنطولوجية وإبستمولوجية بشأن علاقة النسبي بالمطلق، وإمكانية استكناه إرادة الذات الإلهية، وطبيعة وقيمة المعرفة البشرية وآلياتها ومناهجها في هذا الحقل. ولكي لا يفسّر موقعي في هذه النقطة وكأنه «تعطيل» للمعرفة، كما كان يصطلح القدماء من مفكرينا في الحضارة الإسلامية، يمكنني الإشارة إلى دور الدين في منح الإنسان «هدفًا» أو «أهدافًا» تتجاوز وجوده البشري المحدود إلى الأبدية المطلقة التي يمثلها «الله»، وما يعنيه ذلك من تحصينات هائلة في مواجهة المشاعر والمواقف العدمية والفوضوية التي يمكن أن يغرق فيها الإنسان. كما بوسعنا الإشارة أيضًا، إلى ما بات يسمى بـ«الأخلاقيات المؤسّسة على الدين»، ودورها في بث التعاون والتراحم، والألفة والمحبة، وأعمال البرّ والإحسان، في واقع البشر.

إن دراسة إشكالية المعنى في الدين قضية تقع في الصميم من معنى الكينونة البشرية، وهي بالإضافة إلى جدّيتها وعمقها وثرائها المعرفي، تنطوي على أبعاد شقّة وخصبة روحياً، لا يكاد يفلت من مداراتها العقل النقدي الشغوف بالحقيقة والمعرفة المتجدّدة.

كيف يمكن تحديث التفكير الديني، ما هي الأولويات في ذلك؟

تحديث التفكير الديني يعني إحياء واستلهام الميراث المعنوي العميق، واستدعاء التجارب الروحية التطهيرية التنزيهية السامية في التاريخ. وبناء إلهيات عقلانية

مستتيرة، تحررنا من التفسيرات التعسفية القمعية للنصوص. وتحديث الإلهيات يتطلب الخروج من السياقات الكلاسيكية للتفكير الديني، وعدم التوقف عن طرح تساؤلات حرّة، والتوكؤ على منهجيات ومفاهيم مستوحاة من المكاسب الجديدة لفلسفة الدين وعلوم التأويل والمعارف البشرية، تفضي إلى التحرر من الصورة النمطية للإله، التي تشكّلت في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعي إلى ترسيخ صورة رحمانية للإله، تستلهم ما يتحلّى به من صفاته الجمالية، وأسمائه الحسنى، ورحمته التي وسعت كل شيء.

وإنجاز مصالحة بين المتدينّ ومحيطه الذي يعيش فيه، والإصغاء لإيقاع الحياة المتسارعة التغير، ووتيرة العلوم والتكنولوجيا التي لا تكفّ عن مفاجأتنا كل يوم بجديد، تتبدّل معه صورة العالم، وتختلف تبعاً لها أساليب تعاطينا مع الواقع، وتتيح لنا وسائل تكنولوجيا المعلومات والنانو والهندسة الجينية مغامرات وعي، توقظ عقولنا وتخرجها من الحالة السكونية، وتقدم لنا سلسلة معطيات ومعارف وأدوات، تصوغ لنا تصورات وإدراكات وأفكاراً، تتبدّل معها رؤيتنا للكون والحياة.

كيف يمكن تأسيس حوار مع الآخر، إذا كنا لا نملك حواراً إسلامياً/إسلامياً جدياً، كما يصرح بذلك بعض الكتاب؟

أولويات تحديث التفكير الديني

لا معنى للحوار مع الآخر من دون معرفته. وأول ما تنطلق منه هذه المعرفة هو دراسة معتقداته، إن لم نقل بتعاطف، فبتفهّم ورغبة باستيعاب الحقيقة، دراسة تمر عبر نصوصه ومدوّياته الخاصّة، وبالعودة المستمرّة للخبراء والمختصين من دارسي تلك المعتقدات، بمن فيهم أتباعها ومعتنقوها. لو أردت دراسة الهندوسية أو البوذية أو الطاوية، لا ينبغي أن تذهب إلى جامعة الأزهر في القاهرة، أو جامعة محمد بن سعود في الرياض، أو الحوزة في النجف، إنما يجب أن تذهب لنصوص مؤسسي تلك الأديان، وتفاسيرها وشروحاتها من قبل رجال الدين والخبراء فيها، لكي تكتشف مقولاتها وما ترمي إليه.

تتأسس لبنات الحوار من المراحل التعليمية التمهيدية والابتدائية، حين يتلقّى الناشئة في مقرراتهم الدراسية صورة أولية عن الأديان والمعتقدات والثقافات، لا تنطوي على زيف وهجاء. عندما نلقن أبناءنا مفاهيم مزورة عن آراء الآخر ومفهوماته

ومعتقداته، فإننا نسقيهم سُماً، يغرس في أذهانهم كراهية الغير والنفور منه، ويوفّر أرضيات خصبة في مشاعرهم لاستنبات وترسيخ كل الأفكار المتحجّرة المتطرفة، التي لا تطيق أي شكل من أشكال التواصل مع المختلف دينياً وثقافياً. أطلع أحياناً رسائل جامعية مقدمة في جامعات سنية عن الشيعة، أو جامعات شيعية عن السنة، فأجدها غارقة بتشويه صورة المسلم المختلف، كذلك لا أستطيع الصبر على برامج الفضائيات الطائفية، وتشويهها لأبناء الملة. وأخشى أن يفضي الاستقطاب الطائفي الحادّ إلى تفتيت ما تبقى من مجتمعاتنا.

ما البضاعة الجديدة التي حملتها تجربة المثقف العراقي الإسلامي المغترب؟ وهل استطاعت أن تؤثر في الواقع؟

لا معنى للحوار مع الآخر من دون معرفته

لا أريد أن أبخس جهود النخبة العراقية الوطنية المرابطة في العراق، ومعاناتها، وألمها، فترة هيمنة فاشية حزب البعث. لكن أود أن أشير إلى أن بطش السلطة وقمعها اضطرتهم للغياب سنوات طويلة. وإن وأن الحصار في التسعينات من القرن الماضي حطّم البنية التحتية للثقافة العراقية، والمؤسسات الثقافية كافة، وغيب عن العراق الإنتاج الفكري الجديد، مع تعطيله حركة الطباعة والنشر، فصمتت الثقافة والمثقف العراقي. بين هالين (أنا لا أتحذّر عن ثقافة ومثقفي صدام حسين، إنما أعني جماعة من المثقفين الأحرار، ممن مكثوا في وطنهم في تلك الظروف البالغة العنف والقساوة).

أما المثقف العراقي الجاد في المنفى، فواصل تجربته الإبداعية، وتراكم بمرور الأيام رصيده وإنتاجه الفكري، وتطوّر تكوينه الأكاديمي والمعرفي واللغوي، بما أتاحه له مهجره، بخاصة في تلك البلاد التي تمنح اللاجئين بعد سنوات قليلة حق اكتساب الجنسية، والتعلّم، والضمان الاجتماعي والصحي، وتوفّر لهم حرية واسعة للتفكير والتعبير والكتابة. لا يمكن أن ننسى مبدعين عراقيين أنجزوا أعمالاً متميّزة في المنفى، تركوا بصمتهم في الثقافة العربية في العقود الثلاثة الأخيرة، وأضحت آثارهم مراجع إلهم للدارسين والباحثين.

هل يمكننا استبعاد آثارهم، وإسقاطها من الذاكرة، واعتبارها ليست عراقية؟! هل يمكن تجاهل ما أبدعه في المنفى: محمد مهدي الجواهري، مصطفى جمال الدين،

عبد الوهاب البياتي، طه جابر العلواني، سركون بولس، سعدي يوسف، فوزي كريم، فاضل العزاوي، هادي العلوي، نجيب المانع، صلاح نيازي، كاظم جهاد، فالح مهدي، شاكر لعيبي، غائب طعمة فرمان، فؤاد التكرلي، عبدالله إبراهيم، عبدالرحمن مجيد الربيعي، شوقي عبدالأمير، فاطمة المحسن، عالية ممدوح، محسن الرملي، صموئيل شمعون، نجم والي، لطفية الدليمي، سميرة المانع، انعام كججي، ميسلون هادي، فالح عبدالجبار، رشيد الخيون، سعيد الغانمي، عمار أبو رغيف، هشام داود، كامل شيع، ضياء العزاوي، جبر علوان، صلاح جواد، فيصل لعيبي، رافع الناصري، عفيفة لعيبي، ستار كاوش، يحيى محمد، إبراهيم الحيدري، حسن العلوي، حسن ناظم، فلاح رحيم، علي حاكم، عبدالجبار الرفاعي، صائب عبدالحميد، غالب الشايندر، جودت القزويني، ماجد الغرباوي، خالد توفيق، إبراهيم العبادي، علي المؤمن... والقائمة طويلة جداً وحافلة بالعلماء والأكاديميين والباحثين والروائيين والشعراء والمترجمين والنقاد والفنانين. يضاف إلى هؤلاء أصحاب المشاريع الثقافية المهمة والناشرون، مثل: فخري كريم «المدى»، خير الدين حسيب «مركز دراسات الوحدة العربية»، خالد المعالي «دار الجمل»... لست بصدد استقراء شامل لجهود المثقفين العراقيين في المنفى، ذكرت نماذج فقط.

إنَّ المنجز الثقافي وما يعده المثقفون في المنفى، يفتقر إليه العراق الآن، من حيث راهنيته، وتنوعه، وكفاءته، وثرائه. العارفون بهذا الإنتاج يدركون قيمته وضرورته في التنمية الثقافية، وإمكاناته في إعادة بناء الأكاديميات والتعليم العالي. أتمنى أن يوثق هذا المنجز الواسع، بتبني وتوجيه وزارة الثقافة في بلدنا، بإعداد بليوغرافيا شاملة تستوعبه، وتتاح على الإنترنت للجميع. وقتئذ سندرك ما قدّمه أولئك المجهولون المضطّحون بمتعهم الحسية، وراحتهم الجسدية، ممن اعتكفوا سنوات طويلة في مكنتاتهم، واستنزفوا عمرهم في جهدٍ مضمّن، من أجل أن ينحتوا لنا صورة بديلة للعراق في منفاهم.

كيف ترى ما حصل في البلدان العربية (ربيع عربي) من وجهة نظر ثقافية؟

الحرية أثمان ما يمكن أن يظفر به الإنسان

أنا منحاز للحرية أبداً. وهي شرط لكل ما هو صحيح وضروري في الاجتماع البشري، لا شيء حقيقياً من دون حرية، حين تغيب الحرية يسود: التمويه، التضييل،

الحيلة، الدجل، النفاق، الازدواجية، ومختلف أنماط التشوّهات النفسية والأخلاقية والسلوكية. لا يمكن شفاء مجتمعاتنا من عاهاتها، وخروجها من نفق التخلف، وعبور مأزقها الحضاري إلا بعد توافر الحرية. السلطات الشمولية في البلدان العربية تسوّغ فاشيتها بتخويفنا من الإرهابيين، والسلفيين، وجميع أعداء الحرية، بل أحياناً ترعى وتدرب وتموّل وتوجّه أجنحة خاصة بها من تلك الجماعات، بغية نفورنا من المستقبل، وإخضاعنا طواعية لعبوديتها، عبر استخدام خطاب سياسي، يشي بسد الذرائع، وتقديم الفاسد على الأفسد، بحسب منطق «التزام» في أصول الفقه.

لا أخاف من أي مسعى لاسترداد كرامتنا المستباحة، وحرّيتنا المغدورة. بدأ الربيع العربي صرخة كرامة وحرية عميقة، تفجّرت بعد عشرات السنين من الفتك والدم المسفوح في أقبية زنزانات الأنظمة العربية، لكن اختطفته الجماعات الدينية المتشدّدة، وأخيراً سقطت ليبيا واليمن وسوريا في فخ العنف المريع، فتحول الربيع إلى ليل بغيص، تفشّت فيه جماعات القاعدة وداعش والمافيات الدموية التي تفتك بكل شيء.

أنا أعرف جيداً قيمة الحرية، فقد عشت سنوات شبابي في معاناة مريرة مع حزب البعث في العراق، خضعت مثل غيري من مواطني إلى أساليب شنيعة من إهدار الكرامة، بذرائع وخدع مأكرة، يلخّصها شعار حزب البعث الصახب، منذ 1968: «كل شيء من أجل المعركة». ورّطنا صدام وحزبه بمعارك وحروب مهولة، لم تكن أية واحدة منها تجسيداً للشعار الخدعة. أتت تلك الحروب على كل شيء في وطني، من دون أن نتوجه إلى المعركة الموعودة/ الذريعة، في فلسطين.

أتفهم جيداً أن الحرية أثنى ما يمكن أن يظفر به الإنسان، فلا يمكن أن توهب الحرية للشعوب بلا أوجاع وآلام. لذلك، فسيواجهنا بعد سقوط الحكام المزيد من العواصف والاختلالات والاضطرابات السياسية والمجتمعية، كل ذلك نتيجة لعشرات السنين من سلطة حزب واحد، ورأي واحد، وشعار واحد، ورجل واحد كرّس كافة ثروات البلد وموارده في إنتاج ثقافة منقوعة بالزعات التعصبية، ومناهج تربية وتعليم تدجّن المواطن على قبول العبودية الطوعية، وتُرسّخ نفسية العبيد في المجتمع.

المؤسف أن مآلات ونتائج هذا الربيع محزنة، ذلك أن النور الذي بدأت تضيئه شعارات «الشعب يريد إسقاط النظام» تبدّد لحظة قفزت الجماعات الدينية على

المسرح، فاخترت الوطن والمواطن والوطنية، بما تمتلكه هذه الجماعات من شبكة هائلة من الخطباء والمنابر والفضائيات ووسائل الاتصال الجديدة، وبمهارتها العالية في تهيج غرائز الجماهير، وإيقاد مشاعرهم، وسلب عقولهم.

لكن، ألا تخشى من مآلات الربيع العربي، وما انتهى إليه في تونس ومصر وليبيا...؟ نعم أخشى ذلك، لأن الجماعات الدينية هي وحدها المنظمة في هذه البلاد، إذ تدير هذه الجماعات شبكات معقدة تهيمن على مجالات مهمة في دنيا العرب. ولديها براعة في تعبئة الناس وتحشيدهم خلف شعاراتها، بواسطة عدد وفير من الدعاة وخطباء المنابر وأئمة الجمعة. لذلك استطاعت هذه الجماعات احتواء الربيع العربي، وقطف مكاسب جهود الشباب الثائرين من أجل الحرية والكرامة.

أتاحت لهذه الجماعات فرصة تاريخية مهمة في الاستيلاء على المجال العام، وقضم السلطة بالتدريج، وابتلاع الدولة. واحتكار تمثيل المجتمعات، واختزال التنوع الإثني والديني والمذهبي بأيديولوجياتها الخاصة، والتوكؤ على الديمقراطية والانتخابات كسلم يستخدم لمرة واحدة، حتى إذا تحقق الغرض منه طرح جانباً. من دون وعي لفلسفة الديمقراطية ومضمونها الحقيقي، من الحريات والحقوق والتداول السلمي للسلطة.

لست متنبئاً، بيد أن كل الوقائع تحدثنا عن فشل الإسلاميين في إدارة السلطة، وجهلهم بتشكيل الدولة. ستمسي السلطة مقبرتهم، وأخشى أن تكون مقبرتنا ومقبرة الوطن كله معهم، بسبب عجزهم وقصورهم في إدراك الجذور العميقة للدولة الحديثة، ذلك أن نموذجهم في الدولة هو دولة الخلافة، أو الدولة السلطانية، وهي نمط ينتمي إلى مرحلة ما قبل الدولة الحديثة.

يفتقر الكثيرون من مسؤوليهم في السلطة، إلى أي تكوين أكاديمي أو معرفي أو فكري، يؤهلهم لإعداد نظم وبرامج وخطط اقتصادية وإدارية وتربوية وعلمية وثقافية معاصرة، فضلاً عن عدم توفرهم على تدريب وخبرة عملية في إدارة السلطة، وصياغة مؤسسات الدولة. إنهم يفكرون في إدارة السلطة وبناء الدولة بفق: «الأحكام السلطانية»، و«الخارج»، و«أحكام أهل الذمة». ويتلهفون إلى استدعاء الأنماط التاريخية في الاجتماع السياسي الإسلامي كما هي، بلا وعي لسياقات الزمان والمكان والثقافة، والأطر الاجتماعية للمعرفة. يحرصون على إحضار كل

ما هو موروث، حتى القبيلة وقيمها وتشكيلاتها العتيقة. إنهم يغرقون في كهوف الماضي، ويفرطون في استهلاك التاريخ، وكأنهم لا يعيشون في عالمنا إلا بأبدانهم، في حين تلبث عقولهم وأرواحهم مع الموتى.

إذا كانت هذه الجماعات لا تكفّ عن الاشتياق للماضي، وتعمل على استرداده بتمامه، كيف تستشفون مصيرهم في السلطة؟

السلطة واختبار بناء الدولة الحديثة مقبرة هذه الجماعات. مضافاً إلى ما أشرنا إليه من افتقارهم للتأهيل والخبرة والتجربة، يضيق صدرهم بالحوار والمناقشة والمراجعة، فضلاً عن عجزهم عن الإصغاء للنقد وفضح الأخطاء. إنهم يتحدثون دائماً باعتبارهم المفوضين من الله تعالى، والناطقين باسمه، والأوصياء على عباده. لو طالعنا أدبيات الإخوان المسلمين منذ تأسيسهم، عام 1928 في الإسماعيلية، على يد المرحوم حسن البناء، حتى اليوم، وهكذا غيرهم، لا نثر على أية مراجعة نقدية لرؤاهم وممارساتهم السياسية والدعوية، ما خلا محاولة المرحوم «حسن الهضيبي» في «دعاة لا قضاة»، التي لم يعبأوا بها، وسرعان ما تنصّلوا منها، وأسقطوها من نصوصهم. لو راجعنا أدبياتهم وخطبهم المنبرية والسياسية ووسائل إعلامهم، فإن الكلمات الأكثر تكراراً، هي: الأعداء، المؤامرة، المتآمرون، الموت أسمى أمانينا، ومرادفات تلك الكلمات أيضاً.

الرئيس محمد مرسي لم يمضِ على رئاسته أكثر من ستة أشهر، لكنه قدّم 24 بلاغاً للقضاء ضد الصحافة والصحافيين، في حين لم يقدّم الرئيس السابق: حسني مبارك سوى 6 بلاغات في ظرف 32 عاماً وهي فترة حكمه. وبحسب فقهاء القانون في مصر، فإن التشريع الذي قدّم بموجبه مرسي بلاغاته صدر قبل مئة عام تقريباً، لاحترام الذات الملكية في العصر الملكي، لكن لم يتقدّم الملوك والرؤساء السابقون لمرسي بمجموعهم في مئة عام بهذا العدد من البلاغات ضد الصحافيين، بينما ضجر هو وجزع من نقد الصحافة لإدارته والإخوان للسلطة! لعل التربية المكثفة على «بيعة المرشد»، و«السمع والطاعة» له، المشهورة في أدبيات الإخوان المسلمين، رسّخت في وجدانهم وضميرهم لزوم انصياع المواطنين وطاعتهم العمياء للرئيس، ذلك أنهم «رعية»، تكليفهم وواجبهم الشرعي «السمع والطاعة».

لم يدرك الرئيس محمد مرسي وغيره من أتباع الجماعات الإسلامية، أن لا بيعة

على «السمع والطاعة» في الديمقراطية، بل إن البيعة تنتمي إلى جغرافيا مفهومية تحيل إلى تراث الفقه السياسي، فيما تنتمي الديمقراطية إلى بنية مفهومية مغايرة مشتقة من الفكر السياسي الحديث، الذي يتناشز ومضمون البيعة وما يترتب عليها.

إنّ جيل تكنولوجيا المعلومات ووسائل الاتصال الجديدة لا معنى لمفهوم البيعة في تفكيره، بمعنى أن البيعة لا تحيل في ذاكرته إلى ما ينشده ويتطلّع إليه من أحلام، في تأسيس نموذج للحياة السياسية يستوعب ما يحفل به المجتمع من تنوع، ويضمن حق الاختلاف والتعددية والتداول السلمي للسلطة. نموذج الشباب السياسي ودولتهم التي هتفوا لها في ساحة التحرير في القاهرة وغيرها ليست في الماضي، إنما نموذجهم ومثالهم الديمقراطية، بكل فلسفتها وحمولاتها ودلالاتها وآفاقها ووعودها في الحريات والحقوق.

وأخيرًا، أود أن أشير إلى شحة تداول أدبيات الجماعات الإسلامية لمصطلحات: «وطن، وطنية، مواطن، تعددية، تنوع، اختلاف، تداول سلمي للسلطة، انتخابات، حريات، حقوق...». مما يعني أن الأفكار التي تحيل إليها تلك المصطلحات، وغيرها من مفاهيم الدولة الديمقراطية، لم تستقر في بنية التفكير السياسي للإسلاميين. فكيف يمكن أن ينجحوا في إشادة دولة ديمقراطية تعددية، نصابها: «الوطن، المواطن، المواطنة، الحقوق، الحريات»، وليس: «الراعي، الرعية، البيعة، السمع والطاعة»؟!

– 12 –

تحديث المؤسسة الدينيّة
واكتشافُ المنطقِ الذاتيّ للموروث*

❖ مجلة الراصد التنويري «لندن»، السنة الثالثة، العددان 10 - 11، شتاء 2011.

سؤال: ما المؤسسة الدينية.. كيف تشكّلت وتطوّرت في الحياة البشرية؟

الإصلاح في المؤسسة الدينية

جواب: الدين أصيل في حياة الانسان، وحيثما وُجد الدين تجسّد في السلوك الشخصي بهيئة شعائر وطقوس وممارسات تستلهم مفاهيمه. ويرتبط عادةً في حياة المجتمعات بأماكن مقدّسة ومعابد لأداء الشعائر والطقوس والتعليم الديني، وتتخذ هذه الأماكن مرجعية لكل ما يتصل بإدارة وتنظيم المقدّس والشأن الديني، وهي نواة تشكّل المؤسسة الدينية.

لا يستغني الإنسان عن الدين والمقدّس، وتتنوع تجليات المقدّس بتنوّع المجتمعات والأديان، ويتغلغل في مجالات الحياة المختلفة، ويظل أثره على الدوام محورياً وليس هامشياً أو زائفاً، بل حاسماً في مراحل ومنعطفات مهمة في التاريخ. ترتبط حركة التاريخ عضويّاً إلى حدّ كبير بتحوّلات المقدّس وطرائق توظيفه في عمليات التغيير الاجتماعي في المسيرة البشرية. يحيل يورغن هابرماس مكاسب الحريات والحقوق في الغرب إلى الدين، بل إنه ينفي ما سوى الدين من عوامل، إذ يكتب: «المسيحية، ولا شيء ما عدا ذلك، المؤسسة النهائية للحرية، والضمير، وحقوق الإنسان، والديمقراطية. إلى يومنا هذا، نحن ليس لدينا خيارات أخرى، نواصل تغذية أنفسنا من هذا المصدر. كل شيء آخر ثرثرة ما بعد الحداثة».

حضور المقدّس وتمثّلاته وتعبيراته وتجليّاته وآثاره المتعدّدة في الحياة ظاهرة أبدية لا تنفك عن الاجتماع البشري، تُحدّثنا عنها المكتشفات الأثرية منذ فجر التاريخ في: حضارات وادي الرافدين، والنيل، والصين، والهند، وفارس، وأثينا، وروما، والمايا، والأزتيك... وغيرها. واكبّت تلك الظاهرة تاريخ الإنسان، وظلّت

على الدوام تمتد عمودياً وأفقيًا في المجتمعات كافة، واستعصت على أية محاولة لطمسها مهما كانت ضراوتها وقسوتها. وأخفقت دعوات ووسائل اجتثاثها بالرغم من استخدامها لأساليب التصفية الجسدية والقتل العشوائي والإبادة الجماعية، كما حدث في الاتحاد السوفيتي السابق، ودول أوروبا الشرقية، خاصة ألبانيا التي فرض عليها أنور خوجة الإلحاد لعشرات السنين، والصين الشعبية في عهد الثورة الثقافية وقيادتها المعروفة بعصاة الأربعة، الذين كانت أبرزهم زوجة ماوتسي تونغ.

حين يتمأسس الدينُ يتحوّل كلُّ شيء يرتبط بالدين إلى مؤسسة تدير: التعليم، والرعاية، والتوجيه، والإرشاد، والدعوة، والتمويل للشأن الديني. وما دام الدين متغلغلًا في المجتمعات، ويتّصل بوشائج عضوية بأنماط حياة المجتمع الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، والمدنية، فإن صيرورة المؤسسة الدينية وتمددها وانكماشها وانفتاحها وانغلاقها وتطورها وتخلّفها يرتبط بالاجتماع البشري وصيرورته. مثلما يتصل تطور المجتمع وتخلّفه بتطور وتخلّف هذه المؤسسة. إنها علاقة جدلية يتبادل فيها المجتمع والمؤسسة الدينية التأثير والتأثر.

سؤال: ما الخطوات الأساسية لإحداث الإصلاح في المؤسسة الدينية؟

جواب: للمؤسسة الدينية مهمات خطيرة، خاصة في المجتمعات التقليدية، لا يحدث تحوّل في مثل هذه المجتمعات ما لم يحدث تحوّل في المؤسسة الدينية، ولا يمكن تحديث المؤسسة الدينية ما لم يتم تحديث تلك المجتمعات، بمعنى أن بين طرفي المعادلة تأثيرًا متبادلًا، إذ لا ينفك أحدهما عن الآخر، إنهما قطبان في معادلة واحدة. في مجتمع أمّي، فقير، متخلّف، تنفّس في الأمراض، وتفترس عقله الخرافات لا يمكن تحديث المؤسسة الدينية، ذلك أن هذه المؤسسة نابعة من المجتمع، هي مرآة له، ترتسم صورته فيها، مثلما أن المجتمع مرآة لها ترتسم صورتها فيه. الطلاب الذين تلقوا تعليمًا أساسيًا جادًا ومتميزًا في المراحل الابتدائية والمتوسطة والاعدادية، عندما ينخرطون في التعليم الديني بعد التخرج من الثانوية العامة، هم أكثر استعدادًا لفهم واستيعاب ودمج معارفهم التراثية التي يدرسونها في المدارس الدينية بالمعارف الحديثة، ووضّل الماضي بالحاضر، والإصغاء لإيقاع العصر ورهاناته واستفهاماته. بينما يعجز المنخرطون في التعليم الديني، من الطلاب الذين لم يشملهم التعليم الأساسي قبل التعليم الديني أو أخفقوا ورسبوا أو تلقوا تعليمًا أساسيًا هشًا عن أن يجسروا العلاقة بين معارفهم الدينية والواقع الذي يعيشون فيه.

مثلما أن التنمية الشاملة تتطلب مساراتٍ مشتركةً تشمل: التربوي، والتعليمي، والثقافي، والاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، فإن تحديث المؤسسة الدينية لا يمكن من دون تحديث للمجتمع يتسع ليشمل ما هو تربوي، وتعليمي، وثقافي، واقتصادي، واجتماعي، وسياسي. في مجتمع بدوي متخلف يسوده نمط تفكير مُغلَق تنبثق مؤسسة دينية سلفية، تقرأ النصّ قراءةً حرفية تبسيطية، وتنتج مفاهيم سطحية تعطيية تمسخ الأبعاد الإنسانية للدين، وتستبعد الميراث الرمزي والجمالي والمعنوي والروحي والأخلاقي والعقلي للدين.

تعمل الأنساق الثقافية الراسخة على تحديد طبيعة فهم النصّ الديني وتفسيره، فإذا كانت تلك الأنساق مدنية متحضرة يسودها التنوع والاختلاف الإيجابي، فإن الاتجاه التأويلي للنصوص الذي يهيمن فيها يتجاوز مدياتها الظاهرية، ويغوص في رؤاها الرمزية، وتنتج كذلك نمطاً متسامحاً للتدين يسوده التنوع كما هي بيئة الأندلس التي أنتجت تصوف محيي الدين بن عربي وابن سبعين، وعقلانية ابن رشد، وظاهرية ابن حزم. وفي بيئات آسيا الوسطى وبلاد فارس وتركيا التي ظهر فيها: الفارابي، وابن سينا، والبيروني، وأبو زكريا الرازي، والقاضي عبد الجبار الهمداني، وجلال الدين الرومي، وملا صدرا الشيرازي.. وغيرهم.

تدلّ المؤشرات التربوية والتعليمية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية على أن بعض المجتمعات المسلمة غير العربية اليوم هي أكثر المجتمعات المسلمة تحديثاً، لذلك توالد فيها نموذج تدين يستوعب التنوع والاختلاف، ويراكم المكاسب والمنجزات باستمرار، ولا يكف عن التواصل مع محيطه الإقليمي بفاعلية وثقة، ويصغي باهتمام لمتطلبات الواقع، ويستجيب للمتغيرات المتنوعة.

سؤال: هل هناك نموذج أو معمارية معينة لهيكله الإصلاح المرجو داخل المؤسسة الدينية؟

التحديث داخل المؤسسة الدينية

جواب: المؤسسة الدينية بالغة الحساسية حيال النماذج المستعارة من بيئات أخرى، وتحرص على حماية نسقها الثقافي الخاص، وأية محاولة للتحديث تتوكل على استنساخ تجربة الإصلاح في جغرافيا دينية مختلفة ثقافاً وتجهّز، حتى لو عمد دعائها إلى توطينها متغلبين على التحديات والعوائق فإنها تولد نماذج ممسوخة،

مشوّهة، هجينة، مغتربة عن الفضاء الخاص بالمؤسسة. التحديث في المؤسسة الدينية لا يجد نموذجاً في محاكاة الغير، وإنما يستند إلى المنطق الذاتي، والسياقات التاريخية الدينية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية لهذه المؤسسة.

إن تعثر وإخفاق محاولات تحديث التفكير الديني خارج سياق المؤسسة الدينية، وعجز مُنجز معرفي غني وواسع عن اختراق هذه المؤسسة، والترسّب في البنية الذهنية العميقة للدارسين يرتدّ إلى أن ذلك المنجز قدّمه مفكرون وأكاديميون وباحثون ومثقفون من خارج المؤسسة، بمعنى أنهم يفتقرون إلى المشروع التي لا تمنحها المؤسسة لأي فرد من خارجها، وهذه المشروعية تُكتسب عبر المكوث سنوات طويلة فيها للدراسة والتدريس، والبحث، والتبليغ والإرشاد والدعوة. وأشير هنا إلى محاولات تحديث التفكير الديني نهض بها مفكرون وباحثون من ذوي التأهيل الأكاديمي الجيد، والتكوين اللغوي المتنوع، مضافاً إلى خبرتهم الواسعة بالعلوم الحديثة، ومعرفتهم بالتراث، وتمحور جهودهم وإنتاجهم الفكري حول كل ما يتصل بالدين وتعبيراته الشخصية والاجتماعية، ومع كل ذلك لم تجد البيئة الملائمة لاستنباتها في هذه المؤسسة.

تعزّزت ممانعة المؤسسة الدينية بمرور الأيام حيال مساعي تحديث التفكير الديني من خارجها، وأضحى من يتعاطاها من التلامذة والمدرّسين في هذه المؤسسة هدفاً للارتباب من أفكاره وسلوكه. ولم تجد لها قنوات إلى وعي الناس وتفكيرهم، فضلاً عن إخفاقها في التأثير على الحركات الاجتماعية والسياسية في المجتمع. خلافاً لمحاولات تحديث انبثقت من داخل المؤسسة الدينية، مثل جهود الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في الزيتونة بتونس، والسيد محمد حسين الطباطبائي في حوزة قم، وهكذا محاولات السيد محمد باقر الصدر في حوزة النجف، إذ تمحورت هذه الجهود حول استكشاف وإعادة بناء المعارف الدينية في الفلسفة والعرفان وعلم الكلام والتفسير ومقاصد الشريعة في سياق الموروث، من دون إهمال شيء من معطيات المعرفة البشرية الجديدة.

لقد وجد المنجز المعرفي للطباطبائي والصدر وبين عاشور وغيرهم صداه داخل المؤسسة الدينية أولاً، من خلال أجيال من التلامذة الذين تشبّعوا بمناخات التراث، واستلهموا رؤاهم التحديثية، ووجّهوا حركة التفكير الديني في ضوء مرتكزاتهم ومنطلقاتهم المنهجية. وهكذا وجدنا هذا النمط من التحديث يتوغّل في التفكير

الديني في الحركات السياسية والاجتماعية، وفي وعي النخب والجماهير، ويسري في التعليم الديني العالي في الجامعات.

عندما تنطلق فكرة التحديث من داخل المؤسسة، ومن خلال الأسماء المكرسة فيها يناهضها البعض، غير أنها تصمد وتنمو وتتجذر في خاتمة المطاف لأنها لا تفتقر إلى المشروع كما هي الفكرة الآتية من خارج أسوارها.

ولا أعني هنا المفهوم الميتافيزيقي أو الفقهي للمشروعية، بل أعني المفهوم الاجتماعي الثقافي، أي إن خطيباً دينياً على منبر بوسعه تعبئة وتحريض المستمعين وتجييش غرائزهم على النحو الذي يعتنقون فيه آراءه مهما كانت، تبعاً لما يمنحه المقام الذي يصدر عنه حديثه من مكانة وقيمة رمزية. في حين لا يمتلك المفكر والباحث والمثقف خارج المؤسسة الدينية ما يمنح آراءه هذه القيمة الرمزية.

سؤال: الإسلام، نظرياً، لا يؤمن بالكهنوتية كالمسيحية، بينما تمثل المؤسسة الدينية تجسداً شاملاً لهذا الدور.. ما رأيك؟

جواب: الإسلام كأديان لا ينفك عن الزمان والمكان والمجتمع البشري الذي يعتنقه. المؤسسة الدينية نمط من التمثيلات الاجتماعية للدين، وهي ظاهرة ملازمة لحضور الدين واستمراره في الحياة البشرية. هذه المؤسسة محكومة بسوسيولوجيا الجماعة ومصائرهما ومطامحها ومتخيلها، وهي لا تنفك عن شبكات المصالح المعلنة والمضمرة في المجتمع.

وليس بوسعنا افتراض أن الإسلام ينفرد عن غيره من الأديان في أنه عابرٌ للتاريخ، ولا يخضع لصيرورات المجتمع وتحولاته حين يتجسد في الحياة الفردية والاجتماعية.

المؤسسة الدينية تمثل الذروة الروحية العليا في المجتمع، مضافاً إلى إدارتها وتديرها للشأن الديني، ومهمتها هذه تتيح لها مديونية طوعية بلا حدود لأتباعها، وهي ما اصطلاح عليها مارسيل غوشي «مديونية المعنى»، ما يمنحها فرصاً وإمكانات وامتيازات ومكاسب لا تظفر بها أي مؤسسة غيرها. أفضل استبعاد استعمال مصطلح «كهنوت» هنا، ذلك أنه مشيع بدلالات قدحية في الوجدان الإسلامي.

سؤال: من يقف ضد الإصلاح داخل المؤسسة الدينية: رجال الدين، السلطات الرسمية، السطحيون، أم العامة؟

جواب: لكل من هؤلاء نصيبه، وهو يتناسب مع حجم الأهمية التي يعلّقها على بقاء الوضع على ما هو عليه. أعداء التحديث الديني كثيرون. السطحيون أعداء للتحديث، ممن يتحدثون عن نموذج مشوّه كاريكاتوري للدين والموروث من دون أن يتعمّقوا في دراسة الدين والتراث، ويستكشفوا مسالكه ودروبه المتشعبة.

المراهقون الراديكاليون أعداء للتحديث أيضًا، ممن يحسبون أن الهتافات والشعارات والعناوين الصاخبة هي السبيل لانخراط المجتمع في تفكير مُغاير، وهم لا يدركون أن عملية التغيير الاجتماعي والتحوّلات العميقة هي عملية بالغة الصعوبة، ترتدّ إلى شبكة معقّدة من العوامل والمؤثّرات المتشابكة.

الذين يجرحون الضمير الديني للغير هم أعداء التحديث كذلك، وهم يّهمون الناس ويهجون مقدساتهم بعبارات قاسية على نحو يفضي إلى خشية الناس منهم على معتقداتهم التي هي ممتلكاتهم الرمزية والروحية الثمينة.

كما أن من يختزلون الدين في بُعد واحد هم أبرز من يقف ضدّ التحديث، أولئك الذين يشدّدون على أن الإسلام لا يساوي سوى المدوّنة الفقهية. هؤلاء يقدّمون قراءة أحادية للدين تستبعد نظامه الرمزي والمعنوي والروحي والجمالي والفني والقيمي والأخلاقي، وتشدّد على مضمونه الديني، بل تسعى لقلب ما هو ديني إلى دينوي، وما هو دينوي إلى ديني. الدين ذو البعد الواحد الذي تنادي به الجماعات السلفية فرغ الدين من محتواه الميتافيزيقي، وأهدر معظم مضامينه الروحية والمعنوية والأخلاقية والإنسانية.

من يؤمن بالأثر الاستثنائي للدين في الحياة البشرية وأبدية الدين على مرّ التاريخ، ويستوعب معارف ذلك الدين، ويمتلك رؤية شاملة للمنجزات العلمية والمعرفية الراهنة يمكنه المساهمة بصياغة رؤية علمية لتحديث التفكير الديني.

في حين لا ينبغي لمن لا يعتقد بذلك، وبحسب أن الدين والشأن الديني هما منبع كلّ تخلف وانحطاط، وينصبّ نفسه متحدثًا باسم تحديث التفكير الديني، ذلك أن هؤلاء لا يفقهون رسالة الدين في الحياة، ويعمل موقفهم على استفزاز المجتمع وتوجّسه من أية دعوة لتحديث التفكير الديني.

سؤال: هل تعتقد بأن تراجع دور العقل وغلبة النقل في بنية العلم داخل المؤسسة الدينية أسهم في تراجعها؟

جواب: الاتجاهات النصوصية الإخبارية تناهض المنحى العقلي في التفكير الديني. في المجتمعات التي تهيمن عليها السلفية يضمحل المنطق والفلسفة وعلم الكلام والعرفان والتصوف، ويتهّم من يتعاطاها بالمروق والكفر والزندقة والابتداع. في الجزيرة العربية تُناهض السلفية العقل والتراث العقلاني، وتحرم تعاطي الكتب المتخصصة بذلك. حتى هذه اللحظة لا نعثر على قسم لتدريس الفلسفة والميراث العقلي في الإسلام في جامعات المملكة العربية السعودية، كما لا نعثر في المنشورات العديدة الصادرة عن دور النشر أو الدوريات والصحف السعودية على كتابات فلسفية إلا نادراً.

التفكير الفلسفي ضرورة لكل عملية تحديث فكري. في الفلسفة غالباً ما تتحوّل الإجابات إلى أسئلة، وتحديث التفكير الديني لا يتحقق من دون توالد الاستفهامات والأسئلة اللاهوتية.

سؤال: ابتعدت المؤسسة الدينية عن معطيات العلوم المعاصرة ونتائجها المثمرة على صعيد الإنسانية جمعاء، وتمسكت بالتراث الماضوي بكل تفاصيله. إلى أي مدى أسهم هذا الفعل بتحجيم تأثيرها داخل الشرائح المتعلّمة والنخب الأكاديمية والفكرية والثقافية الفاعلة؟

جواب: تعود صلتني بالحوزة إلى أكثر من أربعين عاماً، فمنذ سنة 1978 انخرطت في حوزة النجف، وما زلت حتى هذه اللحظة متواصلاً مع الحوزة. واكبّت عدة متغيرات في نظام التعليم الديني تحكي التجاوب مع مقتضيات الزمان، والإصغاء للمستجدات المتنوعة. حدث تحوّل في شيء من أساليب التعليم عبر توظيف وسائل معاصرة، والإفادة من الحاسوب مثلاً، واستخدام الانترنت، وإصدار عدة دوريات بعضها جادة تهتم بدراسة وتحليل المناهج والأدوات والمفاهيم الجديدة في: فلسفة العلم، وعلم النفس، والاجتماع، والانثروبولوجيا، والألسنيات، ومناهج التأويل والقراءة الجديدة للنصوص، وتحليل الظواهر الدينية، واستكشاف وتفسير التجارب الدينية. فمثلاً نلاحظ كتابات وفيرة تتناول: علم الكلام الجديد، وفلسفة الدين، وفلسفة الفقه، والهرمنوطيقا وتوظيفها في قراءة نصوص الكتاب والسنة. وهي تحكي التفاعل بين التفكير الديني ومعطيات العلوم المعاصرة. ويمكن الاطلاع على ستة وستين عدداً من مجلة قضايا إسلامية معاصرة التي صدرت قبل 20 عاماً وغيرها من الدوريات المتخصصة في ذلك للتعرف على ملامح التفاعل في الحوزة بين

مكاسب المعارف البشرية والتعليم الديني. هناك محاولات رائدة خارج المؤسسة الدينية لدراسة وتحليل الظواهر والنصوص الدينية من خلال توظيف المعارف الجديدة، غير أنها ظلت محدودة التأثير، كما أشرتُ في ما سبق.

لا أنكر أن حجمَ ومستوى الاستفادة من المعارف الإنسانية ما زال أقلَّ من مستوى الطموح، ولولا شيوع دراسة الفلسفة والعرفان في الحوزة لحُضِرَ أيُّ شكل من أشكال التعاطي مع المعطيات الحديثة للمعرفة البشرية، مثلما يحدث في الجامعات السلفية.

سؤال: هل بالامكان إحداث الإصلاح في المؤسسة الدينية بعد كلِّ قرون التخلف؟

التفكير الديني ليس ساكناً

جواب: التفكير الديني كأى حقل من حقول التفكير ليس ساكناً. الخبراء في تاريخ ومقارنة الأديان يعرفون جيّداً كيف بدأ التفكير الديني لدى المجتمعات الأولى، وكيف تحوّل وتطوّر بمرور الزمان. التطوّر ناموس اجتماعي، من لا يتطوّر يموت.

التفكير الديني في مجالاته المختلفة يتأثر بما يجري من تحولات في بنية المجتمعات وثقافاتها وأنماط عيشها. فلسفة العلم تدلُّ على الترابط بين المعارف والعلوم الإنسانية، وتكشف عن أن المخترعات والمكتشفات في العلوم الطبيعية والعلوم البحتة تؤثر في العلوم الإنسانية ومعارف الدين، إذ تُحدث تحولات مفصلية ومنعطفات فيها. وهكذا تؤثر النظريات الفلسفية الجديدة على العلوم الطبيعية وغيرها. المعرفة البشرية شبكة ذات نسيج متواشج، والتفكير الديني أحد عناصرها، وافترض أن كلَّ شيء يتغيّر ويتحوّل فيما التفكير الديني ساكن لا يتغير تكذّبه فلسفة العلم اليوم.

ما تشهده المؤسسة الدينية من تطورات وتحولات عادة ما يكون بطيئاً جداً، ذلك أن ديناميكية التغيير فيها تستبطنها بنية تحتية عميقة، وتمرُّ من خلال أنساق تاريخية كثيفة لا تسمح بالعبور من مرحلة إلى أخرى بسهولة. لا يجري التغيير فيها بنحو دفعي آني كفي، مثلما يجري في الانقلابات والثورات، وإنما على نحو تراكمي تدريجي ببطيء، وهذا شأن المعتقدات والأديان في الحياة الاجتماعية. لقد احتاجت المجتمعات الغربية ثلاثة قرون من انبثاق تفكير فلسفي حديث ومكتشفات علمية متواصلة حتى اقتلعت من أذهان الناس فكرة مسؤولية الجنّ والأرواح الشريرة عن

حدوث الجنون. لقد وصف ميشيل فوكو ذلك بنحوٍ عميقٍ وممتعٍ في كتابه «تاريخ الجنون»، فما بالك في قضايا من أمثال فلسفة الدين وتأويل النص وتاريخية الفقه. لا أريد القول إن المهمة مستحيلةٌ، وإن ما نحن فيه سيلبث أبداً، بل أعني أن المسألة تحتاج إلى شعور عميق بالمسؤولية وصبر وجَلَد.

المقدّس مستمر متواصل، غير انه ليس ساكناً أو قارّاً أو ثابتاً، بل هو متحرّك ومتغيّر. إنه موجود دائماً، لكن أشكاله وأنماطه شديدة التنوع. وعادة ما يتعرّض المقدّس للتلاعب من قبل البشر، إذ يجري توظيفه في صراعاتهم، ويُستخدم كقناع وذريعة في الحروب، ويخضع لمختلف أنواع التفسير والتأويل والقراءات المنبثقة عن الفضاء البشري الحاضن له. ولما كان المقدّس يرتبط عضويّاً بالمؤسسة الدينية، فإن كلّ ما يتعرّض له من توظيفات واستخدامات ينعكس عليها بنحو مباشر أو غير مباشر، وتظهر أصداء ذلك في عمليات التحوّل والتغيير داخل المؤسسة.

سؤال: ما المقوّمات الفكرية لتحديث المؤسسة الدينية لتكون منسجمة مع النسيج الاجتماعي والثقافي لمجتمعات اليوم؟

آفاق تحديث المؤسسة الدينية

جواب: تحديث التفكير الديني يعني تحديث المؤسسة الدينية. لتحديث التفكير الديني رافدان يستقي منهما:

الرافد الأول: دراسة وفهم واستيعاب ونقد الموروث الديني، واستكشاف مداراته ومدياته وآفاقه المتنوعة، والاهتمام بالميراث العقلي في المنطق والفلسفة وعلم الكلام، والميراث الرمزي الإشاري الروحي الأخلاقي في التصوّف والعرفان، والتحرّر من المواقف التبسيطية الساذجة في التعاطي مع التراث، والنظر إليه بوصفه كمّاً من النصوص التي يجب استظهارها وحفظها وتكرارها، وتوقّف التفكير عند تنظيمها وترتيبها وتصنيفها بلا تدبّر وتحليل وتأويل ومراجعة وتمحيص.

الرافد الثاني: الاطلاع على العلوم والمعارف البشرية الحديثة، وفلسفة العلم خاصّة، وعلم النفس، والاجتماع، والأنثروبولوجيا، والقانون والحقوق، والعلوم السياسية، والألسنيات، والهرمينيوطيقا، وتوظيفها كأدوات في قراءة

النصّ الديني وتحليله، وتفسير الظواهر الدينية في المجتمع، واكتشاف ومعرفة أنماط التجارب والخبرات الدينية الشخصية.

تحديث التفكير الديني يتطلب دراسة مسارات الدين عبر التاريخ والجغرافيا والاجتماع البشري، واكتشاف طبائع التدين وأشكاله في مختلف المجتمعات، والاهتمام بمقارنة الأديان ونصوصها المقدسة وأنماط مؤسساتها الدينية.

سؤال: هل ثمة مبادرات أو محاولات إصلاحية جادة داخل المؤسسة الدينية؟

جواب: ترتدّ حركة تحديث التفكير الديني في الإسلام الحديث إلى الشاه ولي الله الدهلوي (1703 - 1762) في الهند. أما في العالم العربي فترتدّ إلى مطلع القرن التاسع عشر، إذ دشّنها رفاة رافع الطهطاوي (1801 - 1873) الذي أوفده الشيخ حسن العطار شيخ الأزهر وقتئذ مرشدًا دينيًا لأول بعثة طالبية مصرية إلى باريس، غير أن الطهطاوي كان أبرز المبعوثين الذين اكتشفوا التنوير الأوروبي - وهذه حقيقة لا تخلو من مغزى، ذلك أنها تضيء ما قلّته قبل قليل. عرف الطهطاوي منجزات العقل الحديث، والتنظيمات الجديدة في الغرب، ودوّن ذلك في كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، ثم عكف بعد عودته مباشرة على إنشاء مؤسسة للترجمة، وحاول إصلاح النظام التقليدي للتربية والتعليم.

لم تتوقّف محاولات تحديث التفكير الديني، وإصلاح نظام التعليم الديني منذ ذلك التاريخ. لكن بعض تلك المحاولات أجهضت في وقت مبكر، أو تخبطت وارتبكت وانهارت، لأنها لم تدرك رهانات عصرها بدقة، أو لم تعمّق في دراسة التراث واكتشاف ما تراكم من طبقاته، أو قفرت على الماضي، واستخفت بالتراث فتجاهلته وأهمّله. وظلت مساعي تحديث التفكير الديني خارج المؤسسة الدينية لا تلقى استجابة مناسبة داخل هذه المؤسسة، ولم تُحدث تحولاً أو تطوراً في نمط التفكير السائد، خلافاً لجهود ومساعي المجدّدين من الفقهاء ورجال الدين، الذين اكتشفوا المنطق الداخلي للموروث، واستلهموا روح العصر، فاستدركوا ما يمكنهم استدراكه، واستأنفوا بناء المعارف الإسلامية في ضوء متطلبات المسلم المعاصر وهمومه. ولا تفتقر المؤسسة الدينية على الدوام إلى محاولات شجاعة في تحديث التفكير الديني، وإن كانت تحارب بضراوة من رجال هذه المؤسسة.

في مراجعة عاجلة لحركات الإصلاح الديني الفاعلة والمؤثرة في تاريخ الأديان

التي امتدت وترسخت عبر الزمان نجد الحركات المشتقة من المؤسسة الدينية، والمتولدة منها خاصة كحركة الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوتر من داخل الكنيسة، هي ما أحدث منعطفًا وتحولًا مهمًا في تقاليدنا ونظامها، إذ يظل صوتها على الدوام مسموعًا ومؤثرًا في المؤسسة. تحديث المسجد لا يتحقق إلا حين ينبثق من داخل المسجد، تحديث الحوزة لا يتم إلا عندما ينطلق من الحوزة، تحديث الأزهر والزيتونة وغيرهما من معاهد وحوضر التعليم الديني لا يتم إلا عندما ينطلق منها. لحظة ينبثق التحديث منها لا يفتقر إلى المشروع، وتبعًا لذلك يتوافر له حامل اجتماعي. في حين لا تجد الدعوات والكتابات في الإصلاح من خارج المؤسسة الدينية حاملًا اجتماعيًا يعتنقها ويتبنّاها ويتفاعل معها داخل المؤسسة، ويستخدم الإمكانيات التي يتيحها له انتماؤه للمؤسسة الدينية كالمنابر والشعائر والمواكب ودور العبادة في التثقيف على المفاهيم والمقولات والرؤى والأفكار التي تدعو إليها.

قد لا تكون هذه الفكرة محببة لدى بعض المنشغلين بدراسة ونقد الفكر الديني المنحدريين في تكوينهم من خارج المؤسسة الدينية، ولعل بعضهم يرى فيها قليلًا من دورهم التحديثي، إلا أنني أرى أن الواقع التاريخي لمسيرة التحديث يصب في صالح 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 - لا سيما الجامعي منه - جديد أكثر حداثة وتنوعًا وعمقًا مما نجده اليوم من الممكن توقع دور للنخب العلمية المشار إليها أكبر وأوسع.

– 13 –

أزمة التحديث في إيران*

1800 – 1979

تحقيب أولي

لا تتسع مداخلة محدودة لاستقراء ودراسة وتحليل، تيارات واتجاهات ومدارس ورموز الإصلاح والتّحديث في إيران، ذلك أن تأريخ إيران القريب يحفل بآراء وأفكار ومواقف ومنعطفات متنوعة، عبّرت عنها الأحزاب، والجمعيات، والمنتديات، ومراكز الأبحاث، والمؤسسات المدنية، والجامعات، والصحف والدوريات، مضافاً إلى الحوزات، وشبكة رجال الدين المنتشرين في المدن والقرى والأرياف، ممن لا يغادرون المساجد والحسينيات، ويتّخذون منها منابر للدعوة والإرشاد الديني، واستثمار الطقوس والشعائر المستمرة لتعبئة الجماهير، ودمجها بالشأن العام.

كما أن للبازار دوراً مميزاً في الحياة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية، والدينية، والبازار هو السوق التجارية العريقة في طهران وأصفهان ومشهد وتبريز وشيراز ويزد، وغيرها من المدن الكبيرة، وعادة ما يتمدد البازار ويتكرّس دوره في الاجتماع الإيراني، مع تنامي الدخل وارتفاع المستوى المعاشي، وتطور المعاملات التجارية، ونشاط تداول الثروة، وحركة رؤوس الأموال.

إن هذه الورقة لا تزعم أنها تستوعب كل ذلك، وإنما تحاول مواكبة مسار التّحديث، والإشارة إلى أبرز محطاته ومراحل، واستخلاص أهم اتجاهاته وتياراته، والتعرّف على شيء من قراءاته للنص والتراث، واكتشاف بعض مقارباته للواقع، والتوقّف عند المقولات والمفاهيم والآراء السائدة لدى رموزه، خاصّة ما يتصل منها بتفسيراته للتمظهرات والتعبيرات والتجليات المتنوّعة للدين في المجتمع. ذلك أن أية ظاهرة في الاجتماع الإيراني تحيل إلى الدين والموروث القومي، وعادة ما تتخذ الجداليات والنقاشات والآراء المتضادة في تفسير ظاهرة معيّنة أو تبريرها، من الدين مرجعية لها. وغالباً ما يلوذ المتخاصمون بالأدلة والحجج اللاهوتية، والفتاوى الفقهية في شرعنة مواقفهم.

الشخصية الإيرانية طقوسية، إنها شخصية باطنية غامضة، مركّبة، مسكونة بالأسرار، تغرق بالتأمل، تعشق التجارب الروحية، تدمن الارتياض، وتسم بالصبر والجلد والمثابرة. وربما تعيش في حياتها العملية نمطاً مدنياً حديثاً، بعيداً عن المدوّنة الفقهية، لكنها في المجال الشخصي الخاص مولعة بمآتم كربلاء ومجالس العزاء، وتهتم بزيارات أضرحة الأئمة والأولياء والقبور.

كل ذلك مهّد الأرضية لامتداد نفوذ رجال الدين في مختلف الميادين الاجتماعية، وأتاح للحوزة التوغل في حياة الناس، وتقاليدهم، وعاداتهم، وأعرافهم، وثقافتهم، وتفكيرهم، ومنحها مكانة استثنائية، جعلتها الذروة والمرجعية العليا في المجتمع.

بواكير التحديث

بعد سقوط الدولة الصفوية في العقد الثالث من القرن الثامن عشر الميلادي (في 1732)، ظهرت عدة حكومات محلية من قبيل الحكومة القاجارية، ففي الفترة (1736 - 1747) حكم نادرشاه المعروف بقسوته وغلظته، والإفشاريون في خراسان، وكریم خان زند في شیراز (1751 - 1779). ولم تتمكّن هذه الدويلات من بسط سيطرتها على كافة الولايات الإيرانية. ثم بدأت سيطرة آقا محمد خان (1779 - 1797) مؤسس المملكة القاجارية، على الولايات بالتدريج، والذي تلاه في الحكم أخوه فتح علي شاه (1797 - 1834). وكان ولي عهده عباس ميرزا (1788 - 1833) حاكماً على آذربيجان، ومقيماً في تبريز. وقاد الأخير الجيش الإيراني في معاركه المبررة مع روسيا (1803 - 1827)، والتي انهزمت فيها إيران، واضطرت لتوقيع معاهدة كلستان (1813) بعد نهاية المعركة الأولى، ومعاهدة تركمان شاي (1827) بعد ختام الحرب والفراغ من المعركة الثانية. وأرهقت السلطنة القاجارية بمواثيق وشروط في المعاهدتين، لم تتخلّص منها إيران إلا بعد ثورة أكتوبر في روسيا.

شكّلت الهزيمة جرحاً عميقاً لدى الإيرانيين، وحفّزت ولي العهد وقائد الجيش عباس ميرزا، المعروف بنائب السلطنة، للتفكير بجدية بأسباب انحطاط إيران، والسبل الكفيلة للنهوض بالمجتمع، وإصلاح حال الأمة، وساهم الموقع الجغرافي لتبريز، وارتباطها مع الدولة العثمانية، وروسيا وأوروبا، عبر (خوي - أرضروم - طرابزون) و(أيروان - تفليس)، في تعرّف عباس ميرزا والنخبة المصطفة من حوله، على الأساليب الجديدة في إعداد إعداد الجيوش الروسية والعثمانية، فاستعارها لبناء الجيش الإيراني، وحاول أن يقتبس حتى نمط الملابس العسكرية للجنود والمراتب

في جيشه، بالرغم من ردود الأفعال السلبية، ممن استهجنوا ارتداء المؤمنين لباس الكفار المماثل للجوش غير المسلمة. كما حرص على ابتعاث تلميذين إلى فرنسا أولاً، وبعد قطع العلاقات بين فرنسا وإيران، بادر السفير البريطاني لقبولهما في لندن (1809 - 1810). وعاد حاجي بابا أفشار إلى إيران ليعمل طبيباً لعباس ميرزا، فيما توفي التلميذ الآخر محمد كاظم في لندن.

وبعد ثلاث سنوات أرسل إلى لندن أيضاً خمسة أشخاص، أحدهم هو ميرزا صالح شیرازي، الذي مكث هناك ثلاث سنوات وتسعة أشهر، وكتب رحلته وانطباعاته عن الحياة الغربية، وسجل الكثير من التفاصيل والمفردات عن التقدم الأوروبي ونظام الحكم.

وكان تلميذ آخر من هذه المجموعة قد اقترن بفتاة إنجليزية، ولعل هذا أول زواج رسمي معروف بين رجل إيراني وامرأة أوروبية⁽¹⁾. حاولت السلطنة القاجارية وقتئذ مع محمد علي باشا إرسال خمسين تلميذاً إلى مصر، لكن لم يتحقق ذلك في النهاية.

أشاع المبتعثون العائدون إلى إيران الأفكار والمعارف التي تعلموها في أوروبا، في البلاط وبين النخبة الحاكمة، وتحديثاً عن انطباعاتهم ودهشتهم من المعارف والتمدن الغربي، ووفر لهم ولي العهد فرصة مناسبة لإبداء آرائهم، يكتب أحدهم في رسالة له إلى زميلة إنجليزية: (... نحن في رعاية ولي عهدنا المحبوب عباس ميرزا، يسود بلدنا العزيز العلم والسلام والاستقرار والأمن...)⁽²⁾.

والتمس عباس ميرزا مختلف السبل للانفتاح على المعارف والفنون الأوروبية، فنشر في الصحافة الأوروبية بياناً سنة 1826 يتضمن دعوة لكل من يرغب من (الإفرنج في السكن في آذربيجان وعاصمتها تبريز... وبدلاً من أن يذهب الأوروبيون إلى أفريقيا وقرغيزستان وداغستان، بوسعهم القدوم إلى إيران، والعيش فيها، ليكتشف الإيرانيون من خلالها الحضارة الغربية)⁽³⁾. وتكفلت الحكومة بحمايتهم، ومنحهم حرية دينية في ممارسة شعائرهم، وإعفائهم من الضرائب⁽⁴⁾.

(1) بهنام، د. جمشيد. إيرانيان واندیشه تجدد. طهران: فرزان، 1375=1996، ص 21 - 23.

(2) رايت، دنيس. إيرانيان درميان انكليس ها. ترجمة: منوچهر طاهرنيا. طهران: اشنياني، 1364=1985، ص 156

(3) ناطق، هما. «فرنك وفرنكي مآب». زمان نو (باريس) شماره 12 (شهر يور 1365=1986).

(4) نفيسي، سعيد. تاريخ اجتماعي وسياسي ايران در دوره معاصر. طهران: بنیاد، 1366=1987، ج 2: ص 223

كانت هذه المبادرات عرضة للنقد والتشكيك والسخرية، حتى وصف أحد الكتاب حينذاك الطلاب المبتعثين إلى أوروبا، متهمًا بأنهم (ديوك رومية إيرانية)⁽¹⁾.

ومثلما اهتم عباس ميرزا بتحديث الجيش عمل كذلك على تأسيس مطبعة حجرية في تبريز، وتشجيع الترجمة إلى الفارسية، وإصلاح الإدارة.

ودعمَ النزوعَ التحديثي لعباس ميرزا وزيره الميرزا أبو القاسم عيسى قائم مقام فراهاني (1779 - 1835) الذي حارب الفساد، وحاول تطهير البلاط الملكي، لكنه دفع حياته ثمناً لذلك، فقتل بأمر محمد شاه القاجاري.

وكادت شعلة التحديث أن تنطفئ بوفاة عباس ميرزا ومقتل الوزير قائم مقام فراهاني، لولا جهود الميرزا تقي خان أمير نظام المعروف بأمر كبير (1805 أو 1807 - 1851) الذي أصبح أول رئيس وزراء لناصر الدين شاه القاجاري، وكان أمير كبير قد تعلم في تبريز في بلاط ولي العهد عباس ميرزا على يد مجموعة من الخبراء الأوروبيين، كما اطلع على الإصلاحات و«التنظيمات» الحديثة في اسطنبول، عندما أضحى سفيراً لإيران في الدولة العثمانية، حيث مكث فيها لمدة أربع سنوات، في المدة التي كان فيها رشيد باشا، رائد الإصلاحات والتنظيمات العثمانية، هو الصدر الأعظم⁽²⁾.

وبعد أن تسلّم أمير كبير الوزارة لم يلبث في منصبه سوى ثلاثة أعوام، أصرّ فيها على الإصلاح الإداري والمالي في بلاط الشاه، فقد وضع سلمًا للرواتب، حدّد فيها راتب الملك أولاً، وأنشأ وأنشأ مصحّات عدة، ودائرة للبريد، وتعاقد مع النمسا لإصلاح الجيش، واستورد السلاح من بريطانيا وروسيا، وحارب الفساد.

وأصدر ميرزا صالح شيرازي أول صحيفة في إيران سنة 1839 باسم «كاغد أخبار» وبعد اثنتي عشرة سنة أصدر أمير كبير الجريدة الرسمية لإيران «روزنامه رسمي إيران» والتي تحوّل اسمها إلى «وقايع اتفاقيه» بعد مدة وجيزة، ثم أمسى اسمها في ما بعد «روزنامه دولت عليه إيران» جريدة دولة إيران العلوية، وظلّت تدار هذه الصحف بواسطة فريق من الموظفين الكبار في الحكومة، وفي سنة 1863 اهتمت الصحيفة الأخيرة بترجمة المقالات العلمية، وباتت تصدر بالفارسية والعربية والفرنسية⁽³⁾.

(1) الكاتب هو «مجد الملك» في «رسالة مجدية». انظر: بهنام، د. جمشيد. مصدر سابق.

(2) بهنام، د. جمشيد. المصدر السابق. ص 25.

(3) المصدر السابق. ص 47.

يتلخّص الإنجاز الأهمّ لأمير كبير في تأسيس «دار الفنون» عام 1851، وهي أول مدرسة خارج إطار المدارس الدينية في إيران، وفكرتها مستقاة من «دار الفنون» في اسطنبول، التي أنشئت قبلها بثلاثة أعوام. وتمحور التعليم فيها حول: الطب والتشريح، والهندسة، واللغة الأجنبية، وجاء معظم أساتذتها من بلدان أخرى، مثل: فرنسا، والنمسا... وغيرهما من البلدان الغربية. استوعبت المدرسة 114 تلميذًا في مختلف مراحلها، واصل جماعة منهم تعليمهم العالي في أوروبا.

وبمقتل أمير كبير بعد افتتاح دار الفنون بثلاثة عشر يومًا، غاب مؤسسها وأمست بلا رعاية، وتحوّلت إلى تأهيل كبار الموظفين والعسكريين في الدولة، واقتصرت القبول فيها على ترخيص وزير العلوم، وضاق هامش الحرية فيها، وانحسرت الديمقراطية العلمية والتعليمية، التي أرساها أمير كبير⁽¹⁾.

تراجعت حركة التحديث بعد أن قضى أمير كبير بأمر ناصر الدين شاه، الذي لم يتحمّل مشاريعه ومساعيه الإصلاحية المتنوّعة، بالرغم من أنه كان يتمتع بمكانة مميزة عند ناصر الدين، باعتبار أمير كبير تولّى توجيه وإرشاد وتعليم الأخير في فتوته.

ومنذ مطلع القرن التاسع عشر نلاحظ زيارات متعددة إلى أوروبا، قام بها أشخاص، لم يكن هدفهم الدراسة والتعليم، كما كان يفعل التلامذة المبتعثون إلى هناك. رحل هؤلاء إلى مختلف البلدان الأوروبية، وكان هاجسهم دائمًا اكتشاف عالم بعيد، غريب، يضيّج بما هو جديد ومدهش، واهتموا بتدوين مشاهداتهم، ورصدوا الكثير من الحوادث، وكتبوا عن الحياة الاجتماعية، والتعبيرات الفنية، والنظم السياسية والإدارية والاقتصادية والمالية، وسجّلوا ما تعرفوا عليه من علوم ومعارف وفنون، وأشاروا إلى المفاهيم والأفكار والآراء، وكل ما لفت انتباههم. وغالبًا ما جاءت مذكراتهم بشكل انطباعات وملاحظات عاجلة، تقف عند السطح، ولا تدرك الجذور، والامتدادات والأعماق، والمجالات والفضاءات، والأبعاد المختلفة لتلك الظواهر، ومنابعها وخلفياتها ومرجعياتها، وسياقاتها التاريخية والدينية والثقافية، والعناصر المكونة لها، والنسيج المعقّد للعوامل المتنوّعة المولدة لها.

كما أن تلك الانطباعات غالبًا ما اختزلت الغرب في بعد واحد، وتورّطت في

(1) المصدر السابق. ص 31.

أحكام مبتسرة سريعة، تدعو لقبول الغرب واستعارته كما هو، أو نبذه ومناهضته ورفض كل شيء ينتمي إليه⁽¹⁾.

-
- (1) من أبرز الإيرانيين الذين دونوا مذكراتهم عن رحلتهم إلى أوروبا في القرن التاسع عشر:
- 1 - ميرزا أبو طالب «أبو طالب اللندني» (1753 - 1806): تنقل في أوروبا لمدة خمس سنوات، وكتب رحلته بعنوان «مسير طالبي في بلاد افرنجي».
 - 2 - مير عبد اللطيف الشوشتری (1758 - 1805): سافر إلى الهند وبريطانيا، ودون مشاهداته بعنوان «تحفة العالم».
 - 3 - ميرزا صالح الشيرازي: احد الذين بعثهم عباس ميرزا إلى بريطانيا، تحدث عن حياته فيها في «مجموعة سفرنامه هاي ميرزا صالح شيرازي».
 - 4 - ميرزا أبو الحسن خان الشيرازي: سافر إلى روسيا ولندن سنة (1817)، وكتب مذكراته في السفرتين.
 - 5 - رضا قلي ميرزا: حفيد فتح علي شاه، سافر مع أخويه عام 1837 إلى لندن وتحدث عن مشاهداته وأخويه في «سفرنامه رضا قلي ميرزا نايب الإيالة». ص 347 - 500.
 - 6 - ميرزا فتاح خان: أوفده محمد شاه القاجاري بضمن فريق إلى النمسا وفرنسا وبريطانيا، سنة 1839 فكتب حول رحلته: «سفرنامه ميرزا فتاح خان». ص 804 - 951.
 - 7 - فرخان أمين الدولة: احد العاملين في البلاط القاجاري، أوفد إلى باريس عام 1855 للقيام بمهمة حكومية. كتب مذكراته عبد الله السرابي، وهو أحد مرافقيه، تحت عنوان: «مخزن الوقايع».
 - 8 - محمد علي سياح: كان من رجال الدين، بدأ رحلته سنة 1859 إلى أوروبا، واستغرقت هذه الرحلة ثمانية عشر عاما، وكتب عن تجربته وحياته فيها: «سفرنامه حاج سياح».
 - 9 - محمد علي ميرزاده نائيني المعروف بـ«بيرزاده»: كان متصوفاً من مريدي الحكيم جلوه، سافر إلى أوروبا مرتين، الأولى في 1868، والثانية في 1885. استغرقت سفرته ثلاث سنوات، زار خلالها إيطاليا وفرنسا وبريطانيا، وتحدث عن سفرته بعد عودته، في «سفرنامه حاجي بيرزاده».
 - 10 - ميرزا محمد خان سينكي، مجد الملك (1809 - 1872): كان سفيراً لإيران في روسيا في العصر القاجاري. كتب في عام 1870 «كشف الغرايب أو رسالة مجدية».
 - 11 - ميرزا محمد علي معين السلطنة: سافر عام 1892 إلى روسيا وأوروبا وشيكاغو في الولايات المتحدة، وكتب «سفرنامه شيكاغو».
 - 12 - ابراهيم صحافباشي: سافر سنة 1892 إلى روسيا وألمانيا وبريطانيا وفرنسا ثم الولايات المتحدة. وكتب مذكرات رحلته في «سفرنامه ابراهيم صحافباشي».
- لمعرفة المزيد من التفاصيل حول هذه الرحلات، راجع: مشتاق عبد مناف. «دعاة الإصلاح في إيران». ص 4 - 6.

أزمة التحديث

تخطى مسار التحديث في إيران عدة محطات، منذ انطلاقته في مطلع العقد الثالث من القرن التاسع عشر إلى اليوم، وتبدت سمات يتميز فيها كل زمان من الأزمنة التي تحرك فيها. وبوسعنا تحقيق أزمة التحديث في فترات، تستغرق كل واحدة عدة عقود زمنية، تطول أو تقصر، بحسب طبيعة المتغيرات، والاستجابة والتحدي التاريخي للمجتمع، وأشكال التعاطي مع الماضي، ومع الآخر المختلف. ويمكن إيجاز الحديث عن هذه الأزمنة في ما يلي:

الزمان الأول: الاكتشاف والاقتباس والتقليد (1820 - 1878)

في هذا الزمان اكتشف الإيرانيون الإصلاحات و«التنظيمات» العثمانية، و«إصلاحات» محمد علي باشا في مصر، فعملوا على استعارتها ومحاكاتها. ودشنت هذه المرحلة بإصلاحات ولي العهد عباس ميرزا، ومساعيه في تحديث الجيش، وابتعاث الطلاب إلى أوروبا، وتعاون وزيره قائم مقام فراهاني معه، ثم محاولات أمير كبير البالغة الأهمية في تحديث النظم الإدارية، والمالية، والعسكرية، والتعليمية في الدولة القاجارية، وبلغت المرحلة الأولى ختامها بإقصاء سبهسالار من الوزارة. وكان الميرزا حسين خان القزويني الملقب بمشير الدولة ثم سبهسالار ولد في 1825م وبعد عزله من رئاسة الوزراء أصبح والياً لكيلان، ثم وزيراً للخارجية لفترة قصيرة، وأخيراً والياً على خراسان. إلى وفاته فيها العام 1880م.

وقد دفع المنحى الإصلاحي لدى ناصر الدين شاه أن يبحث عن بديل للأمير كبير، فعثر على سبهسالار الذي كان أبوه من الشخصيات المرتبطة بالبلاط، تقلد الوزارة، وترعرع في جهاز أمير كبير، الذي بعثه سفيراً لإيران في الهند، ثم تفليس.

وسبهسالار من أوائل خريجي دار الفنون، أرسله أبوه بمعية أخيه إلى فرنسا، وعمل لمدة ثلاثة عشر عاماً في تركيا، وتعلم التركية الاسطنبولية، وتأثر كثيراً بأفكار الإصلاحيين الأتراك الذين كانوا من أصدقائه المقربين. وحينما سافر ناصر الدين إلى العتبات المقدسة في العراق 1870، استقبله سبهسالار واستضافه، باعتباره سفيراً لإيران في الدولة العثمانية، فنال رضا الشاه وإعجابه، وجلبه معه إلى طهران، واستوزره للعدل أولاً، ثم الحرب، وخلع عليه لقب سبهسالار، أي «أمير الجيش». وأخيراً تبوأ رئاسة الوزارة في 1871م.

كان سبهسالار تحديثياً، يسعى إلى إحداث إصلاحات شاملة في البلاد، لم يضطهد خصومه، مثلما فعل أمير كبير. ومن فرط إعجابه بالمعارف والآداب والفنون والحريات والحقوق في أوروبا روج الموسيقى الغربية، وأسس «دار الشورى الكبرى». وفسح المجال لصدور الصحافة، وأنشأ معاهد لتعليم المعارف الجديدة، ومنح الصحف الحرية بتقويم الحكومة ونقدها، مما أثار حفيظة رجال البلاط وبعض رجال الدين، فوصف ملا علي كني كلمة الحرية التي يدعو لها سبهسالار بأنها قبيحة.

وبمرور الأيام تزايدت الأصوات المعارضة له، وتكاثر خصومه، من رجال البلاط، الذين فقدوا أهم مخصصاتهم وامتيازاتهم، بعد أن أراد مساواتهم بكافة المواطنين أمام القانون. وكذلك بعض رجال الدين، إثر محاولاته تأسيس محاكم مدنية، والتخلص من العقوبات البدنية، كالجلد وبتر الأعضاء، ودعوته الصريحة للحرية، فأفتى بعضهم بضرورة إقصاء سبهسالار، وهددوا ناصر الدين إن لم يعزله بترك إيران.

تعاقد مع رجل الأعمال الإنجليزي رويتر، كي يؤسس شبكة للسكك الحديد والطرق في البلاد، وغير ذلك من البنى التحتية، غير أنه واجه معارضة شديدة، ولم يدعمه أحد سوى ناصر الدين، واتسعت رقعة معارضيه وضجوا بالشكوى من إصلاحاته، وتحريض ناصر الدين شاه عليه، حتى تحصن رجال البلاط ضده، وهددوا بأنهم لا يتنهبون من تحصنهم ما لم يقصه الشاه. وبلغت مواقف خصوم سبهسالار إلى الحد الذي أفتى أحد رجال الدين بوجوب قتله. فرضخ ناصر الدين في خاتمة المطاف وعزله، بالرغم من أنه لم يلبث في رئاسة الوزراء سوى سنتين⁽¹⁾.

الزمان الثاني: انبعاث الأنا ومناهضة الاستبداد (1878 - 1906)

يستوعب هذا الزمان النصف الثاني من حكم ناصر الدين شاه إلى المشروطة في (1906). سادت فيها الدعوة إلى اشتراع دستور لعمل الدولة، والاهتمام بالتنمية الاقتصادية والثقافية، والدعوة للخروج من نفق التخلف. وشدد مجموعة من الكتاب على استلزام النظام السياسي الحديث في أوروبا، وضرورة الاستناد إلى الشعب كمصدر لمشروعية السلطة، وشجّبوا الاستبداد، وكافة أشكال احتكار السلطات، وعدم الفصل بينها. فقد كتب الميرزا يوسف خان التبريزي، مستشار الدولة (1823

(1) زيبا كلام، د. صادق. سنت ومدنيتها. طهران: روزنه، ص 273 - 337.

(- 1895) أن الشعب هو المصدر الوحيد لمشروعية السلطة، وهو أول إيراني يطالب بتدوين دستور، وملكية دستورية، أو سلطنة مشروطة، بحسب ما يقول فريدون آدميت⁽¹⁾.

وكان مستشار الدولة أحد السياسيين المعروفين في العصر القاجاري، وأصبح وزيراً لفترة، وسفيراً لإيران في روسيا وفرنسا. وقد ترجم إعلان حقوق الإنسان من الفرنسية إلى الفارسية، وسعى إلى دعم تلك الحقوق بما يؤيدها من الكتاب والسنة والسير. كما أصدر رسالة بعنوان كلمة واحدة «يك كلمه»، ويقصد بالكلمة الواحدة القانون، وهو يرى أنه السبيل الوحيد للنهوض والتقدم⁽²⁾.

وكان لنداء جمال الدين الأفغاني (1838 - 1897) ودعوته استجابات واسعة في إيران، فطالما تردّد على إيران، وتواصل مع السلطة والبارز ورجال الدين فيها، ففي مايو 1886 رسا في بوشهر، ولبت هناك إلى آب «أغسطس» 1886م، فبلغ طهران نهاية تلك السنة عبر شیراز وأصفهان، وفي نيسان «إبريل» 1887م غادر طهران، بعد أن ضاق به ناصر الدين شاه ذرعاً، إلى موسكو التي أخلد فيها بضعة أشهر، ومنها ذهب إلى سان بطرسبرج بروسيا، فاستقر هناك من شباط «فبراير» 1888م إلى منتصف عام 1889م، ومنها سافر إلى ميونيخ بألمانيا، ثم عاد إلى روسيا في العام نفسه، وعاد إلى طهران مرة أخرى في أواخر هذا العام، بناءً على دعوة من ناصر الدين شاه، وبعد عدة أشهر تبدّلت الأجواء في طهران وحُدس الأفغاني وقية ناصر الدين به، فتحصّن بمقام شاه عبد العظيم الحسيني في تموز «يوليو» 1890م، ولبت فيه حتى طرد منه في كانون الثاني «يناير» 1891م، وجرى تهجيره بطريقة قاسية إلى العراق مروراً بكرمنشاه، فانتهى إلى بغداد في آذار «مارس» 1891م ومنع من زيارة العتبات المقدسة في العراق، واستقرّ في البصرة إلى صيف 1891م، ومنها شخص إلى لندن التي أقام فيها إلى مطلع صيف 1892م، وجهر بصوته ضد فساد ناصر الدين شاه واستبداده، فسعى ناصر الدين شاه إلى السلطان عبد الحميد كيما يدعوه إلى العاصمة العثمانية، فدعاه عبد الحميد، ورغب إليه أن يساعده في مشروع «الجامعة الإسلامية»، التي هي أحد متركزات مشروع الأفغاني الإحيائي، فنزل على رغبة السلطان ووصل الأستانة

(1) آدميت، فريدون. فكر آزادي ومقدمه نهضت مشروطيت. طهران: سخن، 1340=1961، ص186.

(2) مستشار الدولة. رسالة يك كلمة. طهران - باريس: 1287هـ، 38 - 39.

صيف 1892م، وأقام فيها مرغماً في المحبس «الذهبي» تحت أعين السلطان إلى وفاته في 9 آذار «مارس» 1897م⁽¹⁾.

وحيثما ذهب الأفغاني لا يفتأ عن مناهضة الاستبداد، والدعوة لتقويض مفاهيم وشعارات السلطات الشمولية، وتزييف دعاوى السلاطين والحكام، وطالما ندّد برجال الدين الذين ينفرون الناس من الإسلام، وحثّ على تطوير النظام التعليمي في الحواضر التقليدية، والتخلص من الأساليب العقيمة في الدراسة، وتحديث المقررات التعليمية المتعارفة.

وفي العام 1890 أصدر الميرزا محمد حسن الشيرازي، من سامراء في العراق، فتواه الشهيرة بتحريم التبناك، من أجل إلغاء الامتياز الممنوح من حكومة ناصر الدين شاه إلى شركة ريجي البريطانية، لانحصار كل ما يتعلق بزراعة وصناعة التبوغ فيها، وحرمت ما يقارب المئتي ألف مواطن من أرزاقهم، ممن كانوا يعملون في هذا المجال. وبعد صدور الفتوى مباشرة انهار الامتياز الممنوح للشركة، ورضخ ناصر الدين شاه لسطوة الفتوى، عندما أصاب الشلل فاعلية كل المرافق المتصلة بزراعة وتصنيع التبوغ.

وكانت هذه الفتوى اختباراً مدهشاً لتأثير المرجعية الدينية العليا وتأثيرها على الضمير الديني للمجتمع، والمكانة السامية لكلمتها في حياة الناس، وهيمنتها على مشاعر الأتباع وعواطفهم وأرواحهم وعقولهم. وهي تؤشّر إلى عمق وعي الأنا لذاتها، وقدراتها المخبوءة في مقاومة الاستبداد والاستعمار. ولم تتقوّض مكانة المرجعية الدينية في إيران أو تنداعى وتضمحل في ما بعد، بل تعزّز دورها بمرور الأيام.

الزمان الثالث: المشروطة أو الدستورية (1906 - 1925)

استفاق وعي النخبة الإيرانية في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين؛ على أن غياب القانون، وتفشي الاستبداد والملكية المطلقة غير المقيّدة بدستور، هو منبع التخلف والانحطاط، الذي يزرع في أغلاله المجتمع الإيراني.

وكان للمذكّرات والانطباعات، التي دوّنها المسافرون والرحّالة والطلاب

(1) الرفاعي، د. عبد الجبار. مقدّمة في السّؤال اللاهوتي الجديد. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، ط2، 2008، ص238 - 239.

والبعثات الدبلوماسية الإيرانية إلى أوروبا، تأثير بالغ في إدراك الدور، الذي يلعبه الدستور في الحد من تغوّل السلطة، والتداول السلمي لها، من خلال الفصل بين السلطات الثلاث، والتوكؤ على الشعب كمصدر للمشروعية، ومراقبة تنفيذ القانون.

حين نراجع الكتابات المدوّنة في تلك الفترة، نجدّها تشترك في الدعوة لاشتراع القانون، والالتزام بتطبيقه، وهو ما نطالعه في مقالات الصحف والمجلات، والرسائل والكتب، وأدبيات الرحلات والأسفار، والنصوص المترجمة إلى الفارسية. وسبقت صحيفة «اختر» الإيرانية الصادرة في اسطنبول في القرن التاسع عشر سواها، في طرح مسألة القانون، والتشديد على ضرورة ترويج ثقافة دستورية بين الناس، وتوعيتهم بأن مشكلات حياتهم ناجمة عن عدم وجود دستور، وعدم تنظيم السلطات وحدودها ومجالاتها في قانون. ولما كانت هذه المسألة من أهمّ مشاغل النخبة وقتئذ، أصدر ميرزا ملكم خان ناظم الدولة (1833 - 1908) صحيفة في لندن تحت عنوان: «قانون» تمحور اهتمامه فيها على ضرورة سن القوانين، وأن السبيل الوحيد لنهوض إيران هو القضاء على الاستبداد، وإقامة حكومة تعمل في إطار قانون. واستوحى ملكم خان تصوّراته بشأن القانون من مطالعته لآثار مفكرّي الثورة الفرنسية، وأوغست كونت، والفيلسوف الإنجليزي جون استيوارت مل. وقد شدد في رسالته المعروفة بـ «مكتوبات» على هذه المسألة، واعتبرها السبب الرئيسي لكافة اشكال التخلف⁽¹⁾.

كذلك ربط ميرزا عبد الرحيم طالب أوف التبريزي (1834 - 1911) تخلف إيران بغياب القانون، ففي كتابه (سياسة طالبي) الذي صاغه على شكل حوار بين شخصين «ميرزا عبدالله وميرزا صادق» يرمزان إلى المثقف المستنير في عصره، ويبحثان عن تفسير علمي لانحطاط المجتمع، يتفقان في خاتمة المطاف على رأي واحد، يتلخّص في أن (علة العلل لانحطاط إيران هي كلمة واحدة، وهذه الكلمة ليست سوى القانون)⁽²⁾.

ولا تختلف هذه الرؤية عن رؤية ملكم خان، أو رؤية مستشار الدولة في رسالته «كلمة واحدة» (يك كلمه) الذي كان فيها سباقاً في دعوته لصوغ الدستور، وهكذا في مقالاته في صحيفة «اختر».

(1) بهنام، د. جمشيد. مصدر سابق. ص 74، 77.

(2) المصدر السابق. ص 74.

وسادت كتابات النخبة الإيرانية في هذه المرحلة مصطلحات: الحكومة القانونية أو الدستورية «حكومت قانوني»، والحرية «حريت»، والنظام البرلماني «نظام برلماني»، «دار الشورى» مشورت خانه»، أو «هاوس كومون» house common. وانعكست أصدا هذه الكتابات على لسان الوعاظ وخطباء المنابر، ممن يواظبون على تحريض مستمعيهم وتعبئتهم لمناهضة الاستبداد، عبر المناداة بدولة القانون، ورفع الشعارات المطالبة بالدستور، وتكرارها في كل مناسبة.

استوعب الوعي الدستوري الإيراني مجموعة تشريعات وقوانين دستورية ولوائح حقوقية فرنسية وعثمانية وعربية، واهتم بنقلها من لغاتها الأصلية إلى الفارسية، كما لاحق الكتابات الجادة في تشريح الاستبداد وتفكيكه، وترجمها وروّج لها، مثل كتاب عبدالرحمن الكواكبي: «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، بعد مدة وجيزة من صدوره، ومن قبله ترجم مستشار الدولة لائحة حقوق الإنسان من الفرنسية، وترجم ميرزا حسين خان سبها سالار دستور مدحت باشا العثماني إلى الفارسية أيضًا⁽¹⁾.

ساهمت أنشطة ومساعي وكتابات النخبة الفاعلة بإيجاد أرضية واسعة للوعي الدستوري في المجتمع الإيراني، بعد أن جعلت مناهضة الاستبداد وتدوين الدستور من أهم أولوياتها، وكرّست مختلف الجهود لإشاعة هذه الثقافة وتعميمها، بنحو لم تعد ثقافة خاصّة بالنخبة، وإنما امتلكها الوعي الشعبي، وصارت القضية المطالبية الأولى في حياة المواطن الإيراني. ووجد جماعة من الفقهاء أن الظروف الاجتماعية والسياسية ممهّدة لإرغام الملكية المستبدة على تحديد سلطاتها وتقييدها في إطار قانون أساسي، يستمد مشروعيته من الشعب، ويخضع بموجبه الملك لإرادة الأمة، ولا يختصر كل شيء بشخصه. تتألف هذه الجماعة من ثلاثة مجتهدين معروفين من طهران، وهم: السيد محمد الطباطبائي، والسيد عبدالله البهبهاني، والشيخ فضل الله النوري (1835 - 1909)، الذي نُفِّذ فيه حكم الإعدام، بعد أن تحوّل في ما بعد إلى رافض بشدّة لهذه الحركة، لاعتقاده بأن المشروطة على الضدّ من الشريعة الإسلامية.

أما في حوزة النجف، فجرى اصطفاف آخر، إذ انشطر موقف المرجعية، فتبنى الشيخ محمد كاظم المعروف بالآخوند الخراساني، وتبعاً له تلميذه الميرزا محمد حسين النائيني، وغيرهما، موقفاً مؤيداً وداعماً للمشروطة، فيما ذهب السيد محمد

(1). جمشيد بهنام. مصدر سابق. ص 77.

كاظم اليزدي إلى تأييد الشيخ فضل الله النوري، ومن اصطف معه، في مناهضة المشروطة.

وتضاربت الآراء والفتاوى في الموقف من المشروطة، ففي الوقت الذي ينص أحد الفقهاء في فتواه، على أن (المشروطة كفر، والمطالب بالمشروطة كافر. ماله مباح، ودمه مهدور)⁽¹⁾. يكتب الأخوند الخراساني، وعبدالله المازندراني، والميرزا حسين ابن الميرزا خليل في فتواهم: «نعلن حكم الله إلى كافة الشعب الإيراني، أن بذل الجهد هذا اليوم لإقرار المشروطة، هو بمثابة الجهاد تحت راية صاحب الزمان، أرواحنا فداء. وأدنى معارضة أو تهاون في ذلك، إنما هو كمحاربته وخذلانه. أعاذ الله المسلمين من ذلك، إن شاء الله»⁽²⁾.

وقاد التكفير المتبادل بين الفريقين إلى استثمار جميع مكونات الذاكرة الدينية والقومية للشعب الإيراني في تعبئة الجمهور، ومحاولات اجترار تفسيرات وتسويغات تستند إلى الكتاب والسنة والسيرة والتراث، من أجل تشكيل رؤية واضحة لموقف كل فريق.

وكانت السطوة الروحية للمرجعية في حوزة النجف هو الأقوى، لذلك كانت الحكومات الإيرانية تراقب مواقفها وردود أفعالها بحذر، فعندما نعود إلى التاريخ القريب تواجهنا سلسلة من الاشتباكات بين السلطة السياسية والمرجعية في النجف، وفي كل مرة يكون القول الفصل للمرجعية الدينية، التي تخلخل المعادلات السياسية وتطلق فتاوها موجاً جماهيرياً مدوياً، يعصف بقرارات السلطة، أو يقضي عليها في خاتمة المطاف.

وكان لحوزة النجف والمرجعية الدينية المنبثقة عنها دور حاسم في ذلك؛ كما صارت المرجعيات المولودة في النجف، وإن غادرتها إلى منطقة أخرى، تمتلك رأسماً معنوياً متميزاً، بل إن المرجعيات المهاجرة إليها، تكتسب ذلك أيضاً، من خلال قدرتها على التعبئة الشعبية في مختلف بلدان الشيعة.

وقد تنامت السلطة الروحية للمراجع، وانقادت لهم مختلف طبقات الشيعة، وتجذرت علاقتهم بالأسواق ورجال الأعمال والتجار والإقطاع وملأ الأراضى

(1) زركري نجاد، غلام حسين. رسائل مشروطية. طهران: كوير، 1374=1995، ص 15.

(2) المصدر السابق.

وشيوخ القبائل، مضافاً إلى الحرفيين والعمال والفلاحين، الذين منحوهم ولاءً غير مشروط، وأضحى السلاطين والملوك يراقبون ردود أفعال المراجع، قبل اتخاذ أي قرار أو موقف سياسي، من شأنه أن يحدث ردود أفعال مناهضة، وغالباً ما تلجأ السلطة في بلاد الشيعة لتدابير احترازية قبل أن يصدر عنها أي قرار أو موقف مهم خشية إثارة غضب المرجعية.

الزمان الرابع: محاكاة الغرب (1925 - 1945)

يبدأ هذا الزمان بنهاية العصر القاجاري، وتولي رضا شاه (1925 - 1941) للسلطة، وباستلامه للسلطة انخرطت إيران في حقبة جديدة من تاريخها، واتخذ مسار التحديث فيها نهجاً مغايراً، بعد أن انصب اهتمام رضا شاه على بناء دولة شديدة المركزية، سعى فيها إلى استعارة نموذج التمدن الغربي في الإدارة والتعليم والتصنيع والآداب والفنون، والعمل على تشكيل البنية الاقتصادية التحتية للدولة. وانفتحت إيران في عصره على أوروبا، ثم على الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية، وتعززت علاقة رضا شاه بالجمهورية الجديدة التي أسسها أتاتورك على أنقاض الخلافة العثمانية في تركيا، وكان شديد الإعجاب بأسلوب مصطفى كمال أتاتورك في التحديث، فعمل على تقليده، والاهتمام باقتباس أساليبه ومقرراته وفرضها على المجتمع الإيراني، من قبيل تغيير التقويم من الهجري القمري إلى الهجري الشمسي، الذي وضعه الشاعر عمر الخيام في وقت متأخر، وحظر الحجاب، وخلعه بالقسر والإكراه، وملاحقة رجال الدين، ومنعهم من اعتمار العمامة، واللباس الخاص برجال المؤسسة الدينية، ولم يستثن من ذلك إلا من بلغ درجة الاجتهاد، وحصل على إجازة بذلك من أحد المراجع المعروفين. وبعد تغلغل الدولة وهيمنتها على مرافق الحياة العامة، وتدخلها في ما هو خاص وشخصي، تقلص فضاء الحرية، واختنق الاجتماع الإيراني، وضاق ذرعاً بالمعاناة الشكلية للغرب، واستنساخ تجربة أتاتورك⁽¹⁾.

وظهرت في هذه المرحلة نزعة قومية تعصبية، تدعو للعودة إلى ماضي إيران قبل الإسلام، وتعتبر الإسلام دخيلاً على إيران، وترى في العرب الفاتحين مستعمرين قضوا على حضارة البلاد، ودمروا التمدن الإيراني العريق. وتبدو هذه النزعة بوضوح في آثار أحمد كسروي وصادق هدايت، وغيرهما⁽²⁾. وأحمد كسروي (1890 -

(1). بهنام، جمشيد. مصدر سابق. ص 133 - 134.

(2) المصدر السابق. ص 116.

1945) كان أحد رجال الدين في آذربيجان، وهو كاتب غزير الإنتاج، وكتاباته من أبرز عناوين الضجة في هذه المرحلة، قاد حملة نقد واسعة للمعتقدات الشيعية، واهتم بإحياء ميراث إيران العتيق. أصدر كسروي تسعة وتسعين عددًا من مجلة «بيمان»، وخمسة وعشرين عددًا من «برجم»، وصنّف سبعين كتابًا، نُشر معظمها في عقدي الثلاثينات والأربعينات. تمحورت آثاره حول التاريخ، والأدب الفارسي والآذربيجاني، والحياة الاجتماعية، والمعتقدات الشيعية. كتب «بيرامون إسلام» وادّعى أنه لم يبق من الإسلام شيء في زماننا، وليس هناك سوى الحضارة الغربية في هذا العصر. وألف «شيعيكري» الذي ترجم تحت عنوان «الشيعية والتشيع» العام 1943، نقد فيه المعتقدات الشيعية. وطرح ما سماه «باكديني» أي «الدين الطاهر»، الذي قال إنه جمع فيها مشتركات الأديان، وكان متأثرًا بالنزعة العلمية للقرن التاسع عشر. وقتل في المحكمة على يد (فدائيان الإسلام) سنة 1945، بعد صدور فتاوى بقتله.

وبسبب القسوة البالغة لنظام رضا شاه ومصادرته للحريات، مضافًا إلى آثار الحرب العالمية الثانية على إيران، لا نعثر في هذه المرحلة على مكاسب فكرية أو أدبية أو فنية مميزة، خارج نفوذ الحكومة ومؤسساتها.

اندلاع الحرب العالمية الثانية، قضى على حكومة رضا شاه، التي سعت إلى احتكار كل شيء، وأصرت على فرض نمط للتحديث، تمحور حول اقتباس الأشكال والمظاهر، وعمل على تقليص نفوذ الرموز الدينية في الحياة الإيرانية، في اللباس وغيره. لكن ذلك التّحديث اصطدم بممانعة اجتماعية، ومقاومة ثقافية ودينية، فأفضى في مرحلة لاحقة إلى انبعاث الرموز والشعائر والتقاليد الدينية والثقافية.

وكما هي تركيا مدينة لجهود أتاتورك في تشييد بنية تحتية لدولة حديثة، تظل إيران مدينة لجهود رضا شاه في تشييد بنية تحتية لبناء دولة حديثة، وقد تأسس على هذه البنية كل ما أنجزته الحكومات الإيرانية التي تعاقبت على الحكم من بعده.

الزمان الخامس: الدين كأيديولوجيا للثورة (1945 - 1979)

إن استبداد رضا شاه ومن ثم خلفه ولده محمد رضا في فرض النموذج الغربي على المجتمع الإيراني، ولجوءه إلى العنف أحيانًا في ذلك، كما في خلع زي رجال الدين، وإكراه النساء على عدم ارتداء الحجاب في عصر الأب، وإصرار الابن والأب على إيقاظ الذاكرة الغارقة في التأريخ، واستدعاء مختلف الإشارات

والرموز والعناصر المكوّنة لها، بغية القطع مع السياقات الإسلامية والماضي القريب للمجتمع الإيراني. نجم عن هذا السلوك تكريس الشعور بالانتماء إلى الإسلام، والعمل على الكشف عن المكاسب التمديدية التي أنجزها الإيرانيون بعد اعتناقهم لهذه الديانة⁽¹⁾، وبموازاة ذلك انخرط بعض المثقفين في دعوة لتأصيل «الهوية» و«الذاتية» أو «العودة إلى الذات»، ونقد كافة صور التغريب في الحياة الإيرانية، وبلغ النقد حدّ الاتهام بالخيانة للمثقفين المنبهرين بالغرب، المنادين بضرورة استعادة ثقافته ونمط تمدّنه⁽²⁾. وظهرت في هذه الحقبة مجموعة من الحركات السياسية، تركز مرجعيتها على قراءة أيديولوجية نضالية للإسلام، تستقي مشروعيتها الاحتجاج والثورة على النظام القائم من العقيدة والشريعة. وأسرفت بعض الحركات في تأويلها للنص فاخترلته في لافتات وشعارات للتعبئة الجماهيرية والكفاح والمقاومة.

وكان علي شريعتي من أبرز دعاة القراءة الأيديولوجية النضالية للإسلام، ذلك انه عاش في عصر طغى فيه صوت مقاومة الاستعمار، والثورة على الأنظمة التابعة له، وتسابق المثقفون لتأييد ومساندة الانتفاضات والحركات الثورية، ومنذ بداية حياته أغواه بريق الشعارات، وشغف بفعل الاحتجاج والاعتراض.

وكان أحمد فرديد (1910 - 1994) أحد أبرز المفكرين الذين كرسوا حياتهم لقضية الهوية واستدعاء الموارث الحضارية الذاتية، وعرف عنه تبرّمه وسخطه على كل ما هو وافد إلى البيئة المحلية الإيرانية من الغرب. نحت فرديد مصطلحات تتضمّن توصيفات، ذات دلالات هجائية، مشبعة بأحكام سلبية بالغة الرفض لمحاولات التعاطي مع الفكر الغربي، فهو يعبر عن انفتاح المسلمين على المعارف اليونانية، بتعبير «يونان زدغي» بمعنى الوباء اليوناني، أو الإصابة باليونانية، أو التسمم باليونانية، وهكذا يسمي ما جاء من الغرب وآثاره في عالمنا بـ«غرب زدغي» وهو كالمصطلح السابق يشير إلى: الوباء الغربي، أو الإصابة بالغرب، أو التسمم بالغرب.

ويتعرّض فرديد وتلامذته ومريديه إلى نقدٍ حادٍّ من الإصلاحيين الإيرانيين اليوم،

(1) ألف الشيخ مرتضى مطهري كتاباً مفصلاً، تحدّث فيه عن «الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران». مترجم إلى العربية مطلع ثمانينات القرن الماضي.

(2) ألف جلال آل أحمد كتاباً في جزأين، بالغ في تخوين واتهام المثقفين المستنيرين، بعنوان «المستنبرون بين الخدمة والخيانة». ترجمه إلى العربية: حيدر نجف، وأصدره مركز دراسات فلسفة الدين في سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة.

فهو يوصف بأنه «فيلسوف ضد الفلسفة» بحسب داريوش آشوري، وهو «منظر القراءة الفاشستية للدين»، بحسب عبدالكريم سروش، و«رجل النظام في كل زمان». ففي عصر الشاه محمد رضا، منحه النظام فرصة التعبير عن أفكاره والتبشير بها، عبر المحاضرات والدروس الجامعية والخطابات والحلقات النقاشية، بل اشترك في مؤتمر تدوين أيديولوجيا حزب الشاه رستاخيز «البعث» سنتي 1976 - 1977، فكتب مدخل أيديولوجيا هذا الحزب. وبعد الثورة الإسلامية اتاحت له حرية واسعة للتعبير عن أفكاره ومقولاته حول: خلاص البشرية من كل طاغوت وطاغوتي، والجهاد ضد الطاغوت، والإيمان بالآخرة، وإمام العصر والزمان، لمواجهة الغرب والحادثة، والترويج لرؤيا محيي الدين بن عربي، ومفاهيم هايدغر⁽¹⁾.

استعار جلال آل أحمد (1923 - 1969) مفهوم وباء الغرب «غرب زدكي» من فريد، لكنه صاغه صياغة أيديولوجية، وعبأه بأفكاره، التي استقى شيئاً منها في المرحلة الماركسية من حياته، وهي أفكار تمنح آلات الإنتاج والماكنة دوراً مركزياً في حركة التاريخ، وبناء المجتمعات وفقاً لمعاييرها الخاصة.

ولعل مصدر هذا الفرع هو خيبة الأمل المزدوجة، من الغرب بقناعه الأمريكي، الذي أسقط حكومة الدكتور محمد مصدق، وأطاح بإصلاحاته، التي جسدت بعض أحلام جلال آل أحمد والنخبة الإيرانية، وخبية الأمل من الاتحاد السوفيتي، الذي يرمز للماكنة والسلع الغربية أيضاً، وما يلاحظه آل أحمد من قيم وثقافة وافدة، يفرضها نمط الماكنة والسلعة الآتية من الغرب، وما تمثله الماكنة من مركزية محورية في خلق إشكالية التغريب الحضاري.

نشطت في هذه المرحلة مجموعة حركات سياسية عملت على تأويل الإسلام تأويلاً ماركسياً، أو اشتراكياً، أو ليبرالياً، أو كفاحياً ونضالياً، وامتد تأثيرها في الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية إلى ما بعد انتصار الثورة الإسلامية العام 1979.

بالرغم من اختزال هذه الورقة وإشاراتها العاجلة لمراحل التحديث وأبرز عناوين الضجة في مسار حركة التحديث الإيرانية، لكن تعدّر عليها تناول رموز ومفكرين وفقهاء، كان لهم أثر مميز في تاريخ إيران القريب، لأن مداخلة في مؤتمر ليس بوسعها استيعاب كل ذلك، ونتمنى التحدّث عنهم في مناسبات لاحقة.

(1) الرفاعي، د. عبد الجبار. مصدر سابق. ص 271 - 274.

وتنبغي الإشارة إلى أبرز أولئك الأعلام، وهم: ميرزا فتحعلي آخوندزاده (آخوندف) (1813 - 1878)، ميرزا عبدالحسين آقا خان كرمانی (1853 - 1896)، زين العابدين مراغه اي (1839 - 1911)، عبدالكريم حائري يزدي (1860 - 1936)، حسن المدرّس (1869 - 1937)، محمد علي فروغي ذكاء الملك (1875 - 1942)، ميرزا رضاقلي شريعت سنكجلي (1890 - 1943)، صادق هدايت (1902 - 1951)، معجتي نواب صفوي (1924 - 1955)، نيما يوشج (1895 - 1959)، حسين بروجردي (1875 - 1961)، أبو القاسم كاشاني (1882 - 1961)، محمد مصدق (1882 - 1967)، فخر الدين شادمان (1907 - 1967)، حسن تقی زاده (1878 - 1969)، مرتضى مطهري (1920 - 1979)، محمود طالقاني (1910 - 1979)، علي دشتي (1894 - 1981)، محمد حسين بهشتي (1928 - 1981)، محمد حسين طباطبائي (1902 - 1981)، كاظم شريعتمداري (1903 - 1986)، محمد تقی شريعتي (1907 - 1987)، علي أكبر حكيمي زاده (- 1987)، روح الله الخميني (1902 - 1989)، مهدي بازرگان (1907 - 1994)، محمد يدالله سحابي (1906 - 2002)، حسين علي منتظري (1921 -)، حسين نصر (1933 -)، وداريوش شايدان (1935 -).

– 14 –

راهن التّفكير الدّيني في إيران

رؤية موجزة للسياقات والمرجعيّات والمقولات*

❖ ملّقى «الحدّاثَة وتجديد الفكر الدّيني: الفرص والتّحدّيات». تونس: 10 - 11 / 5 / 2005.

السياقات التاريخية والمرجعيات

ليس في وسعنا تقديم قراءة أقل تحيزاً للتفكير الديني في إيران من دون الإشارة بايجاز إلى السياقات التاريخية والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية للاجتماع الإيراني، فالإنسان ابن بيئته والمحيط الخاص الذي ينشأ ويتموضع فيه، والفكر حصيلة تفاعل الذهن والوجدان والمخيال مع الواقع وملابساته، وما يحفل به من اختلافات وتحولات متعاقبة. وميزة التفكير الديني في إيران أنه ذو جذور راسخة في التاريخ، وينهل من منابع متنوعة، وتغذيّه رواقد غزيرة، وتتعدّد مرجعيّاته التي يستقي منها ويصدر عنها. ونلمح في ما يلي إلى شيء من تلك المرجعيات والمنابع والجذور والخصوصيات:

1 - ظهرت عدة حضارات في عصور سحيقة في العالم. غير أن معظم هذه الحضارات اندثرت وانطفأت ثقافتها، وماتت لغاتها. أما الإشارات والحروف المستخدمة لديها في التدوين، فخرج معظمها من التداول إلى الأبد. ولم تعد للناس في البلاد المتوطّنة فيها تلك الحضارات أية وشيجة تربطهم بها، لانتمائهم إلى ثقافة بديلة هاجرت في ما بعد إلى هذه الديار، ولم تكن قادرة على وراثة الثقافات والحضارات السابقة عليها، إثر انقطاع أية وسيلة للتواصل معها، من لغة، أو خط، أو دين، أو آداب. وافتقر الكثير من الحضارات إلى التواصل مع ما تلاها في الرقعة الجغرافية ذاتها، فلم يكن تاريخها تراكمياً، بل تجلّت فيه القطيعة والانفصال التام عن الماضي البعيد.

لكن شيئاً من التواصل الحضاري، واستيعاب الثقافة اللاحقة لبعض عناصر ومكونات الثقافة السابقة، وتمثّلها، وإعادة إنتاجها، كان علامة فارقة للحضارات الإيرانية المتعاقبة: «الأخمينيون، الاشكانيون، الساسانيون».

وهكذا حال الأقوام الذين خلفوهم في العصور الإسلامية، فقد ورثوا خلاصة ما أنجزوه من أنماط تمدّن، وفنون، وآداب، وفولكلور، وثقافة، ولغة. فأضحى تاريخ هذه البلاد تراكمياً، تتداخل وتتفاعل في أنساقه الثقافات، تتصالح فيه الجغرافيا مع التاريخ، والحاضر مع الماضي، فلا يطمس، أو يجتث، أو ينفيه. أي إن التاريخ هنا لا يبدأ من الصفر دائماً مثلما تفعل بعض المجتمعات غير القادرة على مراكمة خبراتها وتطويرها. كما ظل الدين أحد مكونات الهوية القومية، وتم دمج بسواه من العناصر الأخرى المحلية. حتى اكتسب الإسلام الإيراني خصوصيات القومية الإيرانية، وصار يعبر عن نفسه بملاح الشخصية الإيرانية ويتحدّث ميراثها الخاص.

2 - انفتح الإيرانيون على الثقافات الشرقية والغربية في وقت مبكر من تاريخهم. ففي مدرسة جندي شاپور تمازجت مجموعة مكونات ثقافية وافدة ساهم فيها النساطرة وغيرهم، من مدرسة الرها وأثينا ومدرسة الاسكندرية والهند، وتلقّت الثقافة الإسلامية بعض النصوص الشرقية عبر مرورها بالفارسية، وأمست إيران جسراً لعبور آداب وفنون ومعارف المجتمعات الأخرى، من الشرق إلى الغرب، ومن مشرق البلاد الإسلامية ومغربها إلى آسيا الوسطى وجنوب شرقي آسيا وشبه القارة الهندية. ونشاهد في عدة آثار ما يشي بالدور الذي اضطلعت به المراكز والحوضر العلمية في هذه البلاد، كما في «تحقيق ما للهند من مقولة...» للبيروني.

3 - عمق الحياة الروحية وتنوّعها. فالشخصية الإيرانية مسكونة بالأسرار، تدمن الارتياض، والممارسات الطقوسية، المتمثلة بالأدعية، والمآتم الحسينية، ومجالس الذكر، والزيارات. وكل ما من شأنه تكريس نزعة الاستشراق والمونولوج الجواني، والتأني والصبر والجلد، والتخلّص من الطيش، والتسرّع في اتخاذ المواقف والقرارات.

4 - الفسيفساء الإثنية والفضاء الاجتماعي في إيران مشبع برموز وشفرات وإشارات تهب الإنسان إمكانات واسعة للتأمل والتدبّر وإمعان النظر حين يتعامل مع الغير، وتمنحه براغماتية عملانية، وقدرة على التكيف والانسجام مع الآخر والإصغاء له، والتقاط ما هو مهمّ منه. وكان من نتائج ذلك ان اصطبغ الإنتاج الفكري بمواءمة وتوليف مجموعة عناصر ودمجها وسبكها في مركب تستقي مادته من منابع مختلفة وتغذيه مناهل متعددة.

5 - يمكننا ملاحظة الأبعاد الجمالية بوضوح في الآداب والأناشيد والشعر الصوفي في إيران. مثلما يتجلى الذوق الفني في الرسم والفنون التشكيلية والموسيقى والسينما والمسرح، وتديبر المنزل والعمارة والبناء. وتفيض اللغة الفارسية بالركة، وترفد المشاعر والأحاسيس بالدفء، بما تشتمل عليه من إيقاع صوتي وسلم موسيقي متناغم. وهكذا تحاكي الطبيعة الأبعاد الجمالية في التمدن الإيراني، بتضاريسها الخلابة، واختلاف مناخاتها وتنوع طقسها، بنحو تتجاوز فيه أربعة فصول في وقت واحد.

6 - امتداد الميراث العقلاني، في المنطق، والفلسفة، وعلم الكلام، وأصول الفقه، وما يصنّف على المعارف العقلية في التراث، والاهتمام بدراسته وتدريبه على الدوام، واستدعاء تقاليد المناظرة والمدارسة والمباحثة والجدل بأسلوب (إن قُلْتُ قُلْتُ) في التعليم الديني في الحوزات. وقد كان للحضور الأبدى للمعارف العقلية في الحوزات بالغ الأثر في إطلاق عملية التفكير وتنميتها، وإن كانت تلك المعارف ما انفكت تتحرّك في قوالب المنطق وأشكال القياس الأرسطي، التي ظلّت تعمل على كبح العقل، وعدم تجاوز الترسيمات المعروفة في تشكيل وصوغ المفاهيم، وفي المحاجة والاستدلال. بيد أن آفاق التفكير العقلي لم تنغلق تمامًا، ذلك أن المنهجية التشكيكية، ونمط الأدوات والمفاهيم المتداولة في المعارف العقلية الموروثة أسهمت في إيقاد جذوة التفكير وتأجيجها باستمرار⁽¹⁾.

7 - عراقية المنحى التأويلي في الموروث الشيعي، ونموّه وتكامله عبر الزمن، باقتناص واستلحاق رؤى وأدوات منهجية مختلفة وشيوع دراسة العرفان النظري، خاصة نصوص وتراث المتصوّف المعروف محيي الدين بن عربي، وهي نصوص تفيض بنزعة إنسانية، ومواقف تصالحية مع الأديان والثقافات، وتعمل على اكتشاف المشتركات، حين تتوغّل في جوهر الأديان، وتغوص في عمق التجارب الروحية لأتباع الملل والنحل المختلفة، لترصد تجلياتها وآثارها العامة. وتتميز الشخصية الإيرانية بسعيها المستمر لاستعارة كل ما تظنّه مفيداً من معارف وأفكار وفنون وآداب، وتوليّفه في خلطة، لا يقلقها أن تتكوّن من عناصر مختلفة، وأحياناً متنافرة.

(1) - عبد الجبار الرفاعي. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد. ص 78.

لقد تعامل العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي برفق واحترام مع نصوص ديانات آسيوية. يقول الدكتور داريوش شايغان: «العرفان أول ما يسترعي اهتمامي. أجد انشدادًا قويًا إلى العرفان، أنا من عشاق المذهب الطاوي، واهوى «جوانغ تزو» للغاية. قضينا دورة بأستاذية العلامة الطباطبائي، وكان يبدي رغبة أكيدة في الاطلاع على كتاباتهم، ولأنها لم تكن مترجمة، عكفت أنا والدكتور سيد حسين نصر على ترجمتها. كان يفسر شانكارا كأنه استاذ بالضبط، ويتركنا في حيرة من الأمر، فمثلاً في أحد الاوباشادات عبارة تنطوي على مفارقة «الذي يفهم لا يفهم، والذي لا يفهم يفهم». وقد فسر الطباطبائي هذه العبارة، وأجلى غشاوتها، وحلّل مضمونها، بنحو أدهشني. بعد ذلك ترجمت أنا والدكتور نصر كتيبًا صغيرًا من تأليف لاوتسه، اسمه «داو جينغ» كله مفارقات. نقلناه من النص الانجليزي إلى الفارسية. وحينما قرأه العلامة الطباطبائي قال: «هذه أهم رسالة قرأتها في عمري»، وصار من عشاق «داو جينغ»⁽¹⁾.

إن نصوص العرفاء والمتصوفة تعمل على خلق مناخات رحبة للتأويل وتعدّد القراءات وتنوّع الفهم، وبالتالي تجاوز ظواهر الألفاظ، ومحاولة اقتناص مداليل لا تحكيها الكلمات بصراحة⁽²⁾.

8 - في نصف القرن الأخير حدث انزياح واسع للغة العربية في الحوزة في قم، فأصبحت بالتدرّج لغة ثانية، بعد أن عبرت اللغة الفارسية إلى الحلقات الدراسية والنقاشية، وأصبحت تحتلّ مواقع العربية في المقررات الدراسية والتعليم والتأليف. وتغيّر لغة التعليم الديني يعني تغيّرًا في الرموز الدلالية، وأسلوب بيان المفاهيم، والتعبير عن الرؤى والأفكار. ولا ريب في أن صوغ المفاهيم والرؤى والآراء والمعارف الدينية بشفرة لغوية أخرى، سيفضي إلى تشكيل حقل دلالي بديل، وانبثاق فضاء ثقافي، يستمد مكوناته وعناصره من ميراث هذه اللغة وآدابها، وأساليبها البيانية والتعبيرية، ذلك أن لكل لغة معجمها الخاص، وتراكيبها، وبنيتها، ومواضعاتها، وملابسات نشأتها وتحولاتها.

(1) داريوش شايغان. التعايش بين الأديان والثقافات. مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع 22، (شتاء 2002).

(2) عبد الجبار الرفاعي. مصدر سابق. ص 79.

ومن المعلوم أن نصوص كل دين عندما تنقل من لغة إلى أخرى، يُعاد صوغها في آفاق اللغة الجديدة، وطبيعة ثقافة الشعب الذي يتحدث بها، مما يمنح النص فاعليات وإمكانات مختلفة، لم يمتلك شيئاً منها في عوالم اللغة السابقة.

وبوسعنا ملاحظة تحولات الفكر الديني المسيحي عندما عبرت نصوص هذه الديانة من الآرامية إلى اليونانية، فاللاتينية، وأخيراً اللغات الأوروبية بعد حركة الإصلاح الديني ودعوة مارتن لوتر لترجمة الكتاب المقدس للألمانية والانجليزية والفرنسية⁽¹⁾.

9 - في معظم البلاد العربية والإسلامية تخصص بالدراسات الدينية الحواضر العلمية التقليدية ومدارس وكليات الدراسات الشرعية، ولا يهتم الأكاديميون وعموم المثقفين من غير الدارسين في تلك الحواضر والمدارس والكليات بهذا النوع من الدراسات، وربما يحسب الكثير منهم أن مهمة التفكير في الدين وما يرتبط به من إشكاليات أمر لا يعينهم، باعتباره من مهمات تلك المؤسسات، ولذلك لا نجد تياراً وسط النخبة يصنف على أنه المثقف الديني، الذي يتعاطى مع الموروث والتمثلات الاجتماعية للدين بوعي نقدي، وباستطاعته توظيف المفاهيم والأدوات المنهجية في العلوم الإنسانية الحديثة، حين يتعامل مع تعبيرات وتمثلات الدين في الواقع.

بينما تنخرط معظم النخبة في إيران في التفكير الديني، ويتعذر على الحواضر العلمية الدينية المعروفة بالحوزات احتكار التفكير والدراسة والبحث في قضايا الدين وظواهر التدين، ذلك أن الدارسين والباحثين في الجامعات والمنتديات الفكرية والجمعيات الثقافية يتناولون الشأن الديني وأنماط التدين في حلقاتهم النقاشية ودراساتهم ومحاضراتهم، وتحضر بكثافة مقولات ومناهج المفكرين الغربيين، وآراء رواد تحديث اللاهوت الكنسي في مقارباتهم للشأن الديني.

10 - شمولية التفكير الديني وشيوعه لدى معظم الناس، فكثير منهم ينخرطون في جداليات وسجلات دينية، والكل يتداول الأفكار والمعتقدات الدينية، حتى إن المفكرين والكتاب المعروفين في إيران يتوارثون تقليداً في التواصل

(1) المصدر السابق. ص 82.

مع المجتمع من خلال ندوات ومحاضرات جماهيرية، يحضرها مئات الأشخاص في المساجد والحسينيات والجامعات، وتسجل على أشرطة ضبط الصوت وتطبع في كتب لتوزع بشكل واسع. وهذا التقليد الثقافي في التواصل مع الجمهور يدعو المفكر الديني لبناء خطابه وتنظيم أفكاره بنحو ينسجم مع المشاغل الذهنية للناس، وما يملأ مخيالهم من فولكلور وأمثال وحكايات ورموز وميثولوجيا.

إن جدلية المتحدث والمتلقي تثري الخطاب، وتحرره من تهويماته التجريدية، وتقحمه في مطامح الناس وأحلامهم، وتوجه مساره نحو الهموم العاجلة، وتدعوه للاستجابة للمتطلبات الراهنة للاجتماع البشري.

11 - مشروع الدولة الإسلامية كان أحد أحلام الدارسين في الحوزة منذ مدة طويلة، وقد استطاعت الحوزة في خاتمة المطاف تجييش وتعبئة الجماهير، تحت لافتات وشعارات تطبيق الإسلام، وإشادة حكومة الحق والعدل، من خلال إعادة صوغ الحياة الاجتماعية في ضوء الفتاوى والأحكام الوفيرة في التراث الفقهي، فتحقق الظفر بانتصار الثورة، والإعلان عن الدولة الإسلامية. لكن الكثيرين من المتحمسين لتطبيق الفقه، والاستناد إليه في تنظيم الإدارة، والاقتصاد والمال، والثقافة، والتربية والتعليم، اكتشفوا غربة حقل واسع من الفقه عن الواقع، وغربة الواقع عن هذا الفقه، لأن الفقه لا يعدو إلا أن يكون معرفة تشكّلت في السياقات الثقافية والحضارية للاجتماع الإسلامي عبر التاريخ، وهذه المعرفة مطبوعة بكل ما اكتنف الحياة الإسلامية من اختلالات وظواهر اجتماعية وسياسية وغيرها.

وكان عجز الفقه التقليدي عن الوفاء بمتطلبات الدولة والاجتماع الإسلامي المعاصر، باعثاً لانبثاق طائفة من الأسئلة الحائرة، التي ظلّت غائبة قرونًا طويلة. ومنها: هل الفقه صناعة بشرية أم تشريع إلهي، بل هل هناك تشريع إلهي يحكيه الإنسان، أم إن ما يكتبه الفقهاء هو تعبير عن مكوناتهم الذهنية ومسلماتهم ورؤيتهم للعالم؟ وهل الدين والفقه مسؤولان عن إدارة وتنظيم كل ما يجري في الحياة البشرية؟ وما الذي يقيه الدين والفقه من دور للعقل والخبرة البشرية؟ ألم يكن نظام المعاملات الفقهي إمضاء وتهذيباً للمعاملات والتشريعات السائدة في المجتمع العربي عصر البعثة، وهل تسع تلك الأطر

التشريعية الخاصة بمجتمع رعوي بسيط لمجتمعات تجارية وصناعية تسودها الكثير من المعاملات المعقدة غير المعروفة للإنسان من قبل؟ وهل كمال الدين بمعنى استيعابه وشموله لكل شيء في الدنيا والآخرة، أم إنه بمعنى أن الدين لا يعوزه أو ينقصه شيء في ما يرتبط بأهدافه وغاياته في هداية الإنسان؟ وهكذا تبدت حيرة الفقه التقليدي عن استيعاب تطلّعات الثوار، وإنجاز أحلامهم، وتحقيق وعودهم وآمالهم، فاستفاقت جماعة من النخب لتحاكم التراث الفقهي وتساءل اللاهوت التقليدي، وتغربل مفاهيمهما ومقولاتهما، فلم تعد قناعاتهم الماضية يقينيات، وإنما تحوّل الكثير منها إلى شكوك، وما انفك بعضهم يرزح في ارتياحه ولا يقينه⁽¹⁾.

12 - تنتشر في إيران عشرات الجامعات والحوزات العلمية، والمئات من مراكز البحوث والدراسات، وعدد كبير من دور الطباعة والنشر، وعشرات الصحف والمجلات الأسبوعية والشهرية، والدوريات الفصلية، والكثير منها تهتم بجداوليات التفكير الديني، واستفهاماته القلقة، وطروحاته المتنوعة. ولا يكف الصحفيون والباحثون وسائر الكتّاب، الذين يساهمون في تحرير تلك المطبوعات والنشر فيها عن الحوار والنقاشات الساخنة في المسائل السياسية، والاقتصادية، والثقافية، والاجتماعية، التي تتصل بصورة عضوية بمواقف ورؤى لاهوتية ودينية، تصدر عن مرجعيات تراثية في الفلسفة، والعرفان، وعلم الكلام، والفقه، والتفسير... إلخ، أو مرجعيات جديدة تنتمي إلى مكاسب الدراسات الإنسانية الحديثة.

وربما لا توحى لنا غزارة الإنتاج الفكري بمستوى هذا الإنتاج وممكناته النهضوية، من دون العودة إليه واجراء دراسات استطلاعية لمضامينه واتجاهاته، غير أن ما يمكن رصده بيسر وسهولة هو وفرة الأسئلة، وتعدّد المسائل المطروحة فيه، واختلاف طرائق فهمها ومقاربتها، وكثرة المناظرات على الورق، وتدفّق الردود والأجوبة، حتى إن موضوع «التعددية الدينية» الذي أثاره الدكتور عبد الكريم سروش في مقالة له نشرها في إحدى الدوريات الناطقة بالفارسية في طهران، تحول إلى ما يشبه الموجة الفكرية لمدة تجاوزت

(1) عبد الجبار الرفاعي. مصدر سابق. ص 81 - 82.

العقد من السنين، فكتبت مئات المقالات والبحوث والأطروحات والكتب، مختلفة أو متفقة مع رؤى سروش.

إن المثقف في إيران يظل مسكوناً بهاجس الدين وقضاياه، مهما كان تخصصه أو مجال اهتمامه ونمط همومه المعرفية، ذلك أن الفضاء الثقافي الذي يتموضع فيه ينبض على الدوام بجدل الدين والواقع.

جداليات التفكير الديني قبل الثورة «1905 – 1979»

شغلت مفاهيم الهوية والأصالة والخصوصيات المحلية المفكرين الإيرانيين منذ مطلع القرن العشرين، وكانت الثورة الدستورية المعروفة في تاريخ إيران القريب بـ«المشروطة» لحظة حاسمة بلغ فيها الصراع ذروته بين تيارين، تبلور موقفهما في إطار رؤيتهما للهوية وصيرورتها، ونمط التعاطي مع الآخر، فبينما شدد أحد التيارين على حراسة الهوية، ومنع توظيف مكاسب الفكر السياسي الغربي الحديث، والإفادة من مقولات الحريات والحقوق لديه، بذريعة تحصين الذات وتأصيلها، والحفاظ على نقائها وطهرانيتها، والاقتصار على ما يشتمل عليه التراث من مفهومات تتصل بالاجتماع السياسي، رأى التيار الثاني ضرورة الانفتاح على الآخر، واستدعاء خبراته، واستعارة معطيات فكره وتجارب اجتماعه السياسي، في ما يتعلق بتدوين الدستور، والتمثيل الشعبي، والتداول السلمي للسلطة. وذهب هذا الفريق إلى أن المجتمع المثالي في العصر الحديث هو المجتمع المفتوح، ذلك أن انغلاق المجتمع يفضي إلى تبيد طاقاته، وطمس فاعليته، وبالتالي موته، وانطفاء جذوة الانبعاث فيه.

واستمر السجال الفكري في إيران لعشرات السنين يدور حول طبيعة العلاقة مع الآخر، وكيفية الاحتفاظ بالخصوصيات، والسبيل لأن نكون معاصرين من دون أن نفرط بأصالتنا. أي إن سؤال الهوية كان السؤال المحوري، الذي انبثقت منه كافة الأسئلة الفرعية لسنين طويلة في التفكير الديني، وانخرط في هذا السؤال وما تفرّع عنه أبرز المفكرين إلى قيام الثورة الإسلامية سنة 1979. وكان البحث دائماً لدى الفريق الأول عن التمايزات الجوهرانية بين الشرق والغرب، والتوكيد على استعادة وترسيخ القيم الثقافية المحلية، من خلال استعارة المبادئ الإيستمولوجية للاستشراق، وإعادة توظيفها باتجاه معاكس.

وتصاعدت وتيرة الخطاب التحريضي لهؤلاء الدارسين بعد الحرب العالمية

الثانية، إلا أن بعض المفكرين اتسم خطابه بالنقد المزدوج للأنا والآخر، مثل فخر الدين شادمان (1907 - 1967) الذي كان يتمتع بثقافة تقليدية وحديثة في آن واحد، وعمل أستاذًا للتاريخ في جامعة طهران للفترة (1950 - 1967)، وأصدر عام 1947 أهم مؤلفاته «احتلال الحضارة الغربية»⁽¹⁾، الذي دوّنه بأسلوب تطغى فيه الاستعارة والكنائيات، وترسم فيه التشبيهات العسكرية المتفشية في أسلوب الكتابة وقتئذ، وخلص فيه إلى أن السبيل للتخلص من هيمنة الغرب يكمن في استيعاب مكاسب الحضارة الغربية، يكتب شادمان: «يمكن تشبيه الحضارة الغربية بجيش قوامه مئة مليون جندي، فكل كتاب غربي قيّم نأتي به إلى إيران، وكل ترجمة صحيحة نقدمها للإيرانيين، وكل مشروع وتصميم معمل أو بناية أو ماكينة... نأتي به إلى إيران، ونترجم مكوناته وشروحه وتفاسيره بصورة صحيحة إلى الفارسية، نكون بذلك قد استطعنا أسر أحد جنود هذا الجيش الجرار وتوظيفه لخدمتنا في إيران»⁽²⁾.

لكنّ مفكرين آخرين نهجوا منهجًا مختلفًا في بيان ماهية الغرب، وما ينبغي للمجتمع الإيراني من موقف حياله. وفي طليعة أولئك أحمد فرديد (1910 - 1994) أستاذ تاريخ الفلسفة الحديثة في جامعة طهران، والذي يلقبه تلامذته ومريدوه بـ«الفيلسوف الشفاهي»، باعتباره لم يدون آراءه أو ينشرها بنفسه، ويوصف بأنه مفكر واسع الاطلاع، غير أن بيانه ملتبس، ولغته مبهمّة مضللة. وكان ينهل من آراء الفيلسوف الألماني هايدغر، ويستند إليه كمرجعية في التعرف على ماهية الغرب، واستعار فكرة هايدغر القائلة: «إن كل حقبة من حقب التاريخ تختص بسيادة حقيقة معينة تطغى على بقية الحقائق، وتقذف بما سواها إلى الهامش»⁽³⁾. ويقتفي فرديد أثر هايدغر في القول بروح الحقب التاريخية، وفلسفة الوجود والطبيعة الآسرة للتكنولوجيا الحديثة، فيدعو إلى الانشداد للمعارف المعنوية أو الفلسفة الأخلاقية، التي يشترط فيها ألا تخلو من الباطنية الإلهية، ويؤكد أن للبشر ثلاثة أبعاد، هي: بعد علمي، وثاني فلسفي، وثالث معنوي. وبالرغم من أن الأول والثاني احتلا مساحة واسعة في السنن الفكرية الغربية، بيد أن الثالث ظلّ غائبًا وباهتًا بشكل فاضح. وبالتالي يسعى فرديد للقطع مع الغرب، ونبذ رؤيته للوجود، والفرار من أسلوب حياته. ويعتقد بأن مناهضة الغرب

(1) تسخير تمدن فرنگي.

(2) تسخير تمدن فرنگي: ص 75.

(3) - مهرزاد بروجردي - روشنفكران ایرانی و غرب. ترجمة: جمشيد شيرازي: ص 105 - 106.

تتطلب الغور في كنه الفلسفة والأنطولوجيا الغربية⁽¹⁾. وعلى ضوء مفهومه للغرب صاغ فرديد مصطلحاً حساساً مشبعاً بالتحريض، لتصوير طبيعة العلاقة بالغرب هو «غرب زدغي = داء الغرب، التسمم بالغرب، وباء التغرب، نزعة التغريب». والذي استعاره في ما بعد الأديب والناقد جلال آل أحمد (1923 - 1969) التائق إلى استعادة الذات، فعمل على تعبئته بحمولة أيديولوجية متوهجة، عندما أصدر كتاباً بهذا العنوان سنة 1962. وتميّز آل أحمد بتوجّسه الشديد من كل شيء يرمز للغرب وثقافته، وبالأخص معطيات التكنولوجيا الغربية، فهو يعتقد بأن كل شيء في عالمنا تدنّسه الماكينة و«يتمكنن» وحينها يجري تهشيمه ونسفه. إن كتاب جلال «غرب زدغي = الإصابة بالغرب» نص سجالي مشوب بالإنثارة، والنقد الأيديولوجي للغرب، وهو بمثابة الشعر الملحمي والأناشيد الثورية، التي تعمل على تعبئة الجماهير، وإلهاب حماسها، في مناهضة كل ما هو غربي.

لكن بعد مضي ثلاثين عاماً على صدور كتاب جلال راحت النخبة الإيرانية تنشد لها صورة بديلة للغرب، صورة تحاول أن تكون أكثر حياداً وموضوعية في تقييم المكاسب المعرفية والتكنولوجية للغرب الحديث، صورة تستبعد الرؤية الخطأ التي تحسب تمام مكاسب الغرب ومعارفه ليست سوى ماكينة فقط، وتجاهل العلوم الطبيعية، والعلوم البحتة، والعلوم الإنسانية، والآداب، والفنون، والحقوق. فلا يصح اختزال أية حضارة في بعد واحد، ومن الخطأ عدم التمييز والخلط العشوائي بين العلم والتكنولوجيا والمعارف والفنون والآداب الغربية من جهة، والاستعمار الغربي من جهة أخرى. لا بد من رؤيا نقدية تركيبيّة، والتحرّر من الرؤيا الشمولية الإطلاقيّة غير الموضوعية في التعاطي مع الغرب⁽²⁾.

وفي عقدي الستينات والسبعينات تواصلت الدعوة «للعودة إلى الذات» لدى علي شريعتي (1933 - 1977) الذي استلهم أفكار صديقه فرانتر فانون في «المعذبون في الأرض» واهتم بتغذيتها بروح دينية، واكتشاف جذورها الإسلامية، بدلاً من الخصوصيات العرقية واللغوية والتاريخية للعالم الثالث في كتاب فانون. ويبدو أن الهموم النضالية لشريعتي، وجهوده الحثيثة لأنسنة الدين، والإفصاح عن مدلولاته الاجتماعية، وتقليص أسرارها، وأبعاده الميتافيزيقية، وعوالمه الباطنية، هي الباعث لمسعاها في تحويل الإسلام «من ثقافة إلى أيديولوجيا». ومما لا ريب فيه أنه كان شديد

(1) المصدر السابق: ص 107.

(2) عبد الجبار الرفاعي. مصدر سابق. ص 273 - 274.

التأثر بجماعة لاهوت التحرير، ودعوتهم لتحويل الدين إلى أيديولوجيا لمناهضة الاستعمار، وتكريس لاهوت الأرض، بعيداً عن مدارات اللاهوت الكلاسيكي.

وتتضمن نصوص شريعتي هجاءً لاذعاً للغرب وما اجترحه عبر تاريخه الاستعماري في آسيا وأفريقيا والأمريكتين، بالرغم من أن مرجعيته في تفكيره ودراساته مستقاة من المعارف الغربية، كمن سبقه من الدارسين الذين تبرموا من الغرب وممارساته، في الوقت نفسه الذي استلهموا معارفه ولغاته ورؤاه.

وفي الفترة ذاتها التي شغلت الجامعات والنخب الآراء الإحيائية لشريعتي، وتغلغلت أفكاره في الأوساط الشعبية، برز في إيران مفكر آخر، هو سيد حسين نصر (1933 -) الذي يتحد مع شريعتي في غاياته الإحيائية وأيضاً يدعو للعودة إلى الذات، ويرى أن أعظم خطايا عصرنا تتمثل في «تمرد الإنسان على الله... وانفصال العقل عن نور العقل الهادي... وتراجع الفضيلة»⁽¹⁾. ويوجز رؤيته قائلاً: «إن كنت مضطراً لتلخيص ما يسمى رؤيتي الفلسفية، فأقول: أنا من أتباع العقل الخالد، وكذلك الحكمة الخالدة، أي ذلك العقل السرمدي الذي كان دائماً وسيظل إلى الأبد...»⁽²⁾.

ومثلما كان شريعتي رمزاً لجيل من المستنيرين الدينيين، فإن نصر كان كذلك. غير أن شريعتي يفتقر إلى الخبرة المعمّقة بالتراث ومسالكه، ويعوزه الاطلاع العلمي الشامل على المعارف التقليدية، لأنه لم يصب تعليمًا دينيًا في الحوزات. خلافاً لحسين نصر الخبير المتمرس في الفلسفة والعرفان وبعض المعارف التقليدية، ذلك أنه أصاب تعليمًا متميزاً على يد علماء مشاهير، كالعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي وغيره. ولعل ذلك كان من دواعي تبادل الاتهامات بينهما، إذ يصف حسين نصر شريعتي بأنه «ماركسي غوغائي يحاول التغلغل في التيار الديني». أما شريعتي فيصف نصر بأنه «مستنير رجعي يسكن برجاً عاجياً». وبلغت الأزمة بين الاثنين أوجهاً بحدود سنة 1970 لما استقال سيد حسين نصر من عضوية هيئة حسينية الإرشاد، احتجاجاً على محاضرة لشريعتي قارن فيها بين الإمام الحسين وغيفارا. واشتهر حسين نصر بمواقفه المناهضة للحدثة، وتنديده العنيف بها. وكتاباته عن «أزمة الحدثة... وعيشة التطور وسوء مغبته» بالتوكؤ على آراء المتصوف الفرنسي رينيه غنون⁽³⁾.

(1) مهرزاد بروجردي. مصدر سابق: ص 192 - 193.

(2) المصدر السابق. ص 191.

(3) - المصدر السابق: ص 233.

وكان داريوش شايغان (1935 -) أحد زملاء سيد حسين نصر، ممن جمعت بينهما الحلقة النقاشية للسيد محمد حسين الطباطبائي وهنري كوربان، وانخرطا معاً في هموم فكرية مشتركة، في ما يتصل بالميراث الميتافيزيقي والآفاق المعنوية للتشيع، وإن كان شايغان قد عادل اطلاعه على الفلسفة الغربية باطلاع مماثل على المعتقدات الهندية والفلسفات المتوطنة في آسيا. وأثار كتابه «آسيا مقابل الغرب»، اهتماماً بالغاً، فقد ذهب فيه إلى «أن مسار الفكر الغربي كان باتجاه التقويض التدريجي لجملة معتقدات شكّلت التراث المعنوي للحضارات الآسيوية»⁽¹⁾. ويرتكز رأي شايغان هذا على التفاوت الأنطولوجي بين الشرق «الإسلام، البوذية، الهندوسية» والغرب، فجوهر الفلسفة والعلم في الحضارات الشرقية يختلف عن نظيره الغربي، ذلك أن نمط التفكير الفلسفي الغربي عقلاني، أما الفلسفة الشرقية فترتكز على المكاشفة والإيمان.

إلا أن شايغان قام بمراجعة نقدية لأفكاره في مرحلة لاحقة، واعترف بأنه تحسّر على حضارات تقليدية كانت في طريقها إلى الأفول، في كتابه السابق (آسيا مقابل الغرب). ودعا إلى التحرّر من الرؤية الثنائية للحضارات الشرقية والغربية، والتخلص من النظر إليها بوصفها مختلفة متقابلة جغرافياً وثقافياً. لقد عاد شايغان بعد عقد من الزمان لنقد أفكاره الماضية في كتابه «آسيا مقابل الغرب» في كتاب جديد صدر بالفرنسية سنة 1989 بعنوان «النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا»⁽²⁾.

وميزة شايغان أنه مفكّر يدمج العقل بالروح، والذهن بالقلب، والمشاعر بالأفكار، والبرهان بالحكمة والشعر، ويثري كتاباته بمزيج من مفاهيم متنوعة، تختلف مواطنها، فشيء منها يعود إلى ديانات آسيوية، وشيء آخر إلى العرفان والتصوّف، فيما يعود شيء ثالث إلى تيارات الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الغربي، لكنه يصوغها في توليفة متسقة، ويثريها دائماً بتأويلات ونظرات حاذقة.

جداليات التفكير الديني بعد الثورة «1979 - 2005»

يمكن اعتبار انتصار الثورة وقيام الدولة الإسلامية اللحظة الحاسمة في مسار وتحولات التفكير الديني في إيران، فقد تغيّرت الأولويات الفكرية، وتراجعت طائفة من المسائل، التي ظلّت لعشرات السنين عناوين ضجة في التفكير الديني،

(1) آسيا در برابر غرب.

(2) داريوش شايغان. النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا. بيروت: دار الساقي، 1991.

حين تصدرت مسائل غيرها، لم تكن قبل الثورة من الشواغل الفكرية، بل لم تتعاطَ معها أجيال من المفكرين والباحثين المهتمين بالدراسات الإسلامية. فجأة انبثقت هموم جديدة، وجرى تداول موضوعات خطفت الأضواء عاجلاً، بينما انزوت الموضوعات الساخنة المعروفة قبل ذلك، فلم تعد قضية الهوية والخصوصيات المحلية والعلاقة بالآخر تحتل الصدارة في التفكير والكتابة، وإنما أضحت قضايا الدولة الدينية والدولة المدنية، والمجتمع الديني والمجتمع المدني، ومصدر مشروعية السلطة، وماهية وحقيقة الدين، وأشكال التدين، ومنشأ النزعة الدينية، وبواعث التدين، وتاريخية المعرفة الدينية، والتعددية الدينية، وجوهر وصدق الدين، والذاتي والعرضي في الدين، والدين وتطلعات الإنسان، وأفق انتظار الإنسان من الدين، أو ما الذي يترقبه الإنسان من الدين وما الذي يترقبه الدين من الإنسان، ومجالات الدين وحقوقه وحدوده في الحياة البشرية، وعلاقة الدين بالأيديولوجيا، والدين بالأخلاق، ولغة الدين، وهل هي لغة عرفية أم بيانية أم رمزية، وإمكانية فهم الدين من دون الاعتقاد به، والتجربة الدينية وآفاقها وتجلياتها وأبعادها، وجداليات الدين والعلم، والدين والعقل، وغير ذلك⁽¹⁾.

وسادت عناوين بديلة، وطفى سجال مختلف في الحياة الثقافية، وظهر مفكرون يتسلّحون بمناهج تستند إلى فلسفة العلم، والهرمنيوطيقا وعلوم التأويل الراهنة، ولا يخشون استعارة مفهومات اللاهوت الغربي الحديث، وتطبيقها في دراسة النص والتراث وتحليل أنماط الرياضة الدينية. وتعرّضت المعارف التقليدية إلى مراجعات من منظور نقدي، يغور إلى الجذور، ويبحث عن الخلفيات، ويهتم باكتشاف الأنساق المعرفية، وتفكيك العناصر والأسس وغربلتها. فمثلاً في الحقل الفقهي لم تقتصر الدعوة على تحديث مناهج الاجتهاد، وتوظيف مقاصد الشريعة في الاستنباط، وإنما ولدت محاولات لبناء علم بموازاة أصول الفقه ومقاصد الشريعة، اصطلاح عليه بعض الباحثين فلسفة الفقه. يطمح هذا العلم لبيان الهوية التاريخية والاجتماعية للفقه، واكتشاف العناصر الراقدة خلف عملية الاستنباط، من مسلمات وفرضيات لا واعية، وكيف تتنوّع تجارب الاستنباط، وطبيعة الفضاء المعرفي الذي تتمخّض داخله تلك التجارب. وتسعى فلسفة الفقه لتفكيك نسيج الفقه، والكشف عن طبيعة المعارف الخفية المستترة في بنيته، وتهتم بتشخيص ما يطبع المعرفة الفقهية، وما

(1) عبد الجبار الرفاعي. مصدر سابق. ص 144 - 145.

تتلون به من رؤية الفقيه للعالم وثقافته، ومحيطه الخاص، إنها تغامر باجتراح أسئلة كانت غائبة من قبل.

وتبلور في دراسة اللاهوت اتجاه يدعو إلى تجاوز علم الكلام الكلاسيكي وصوغ علم كلام جديد، يغلب عليه الطابع المعرفي التبييني، ويتحرّر من النزعة الدفاعية، ويفتح على الجغرافيا الراهنة للمعرفة البشرية، ويتعاطى مع نتائجها بلا وجل، ويعيد رسم الهندسة المعرفية للمسائل الكلامية بنحو مغاير لما مضى، ويستوعب طائفة من الموضوعات الجديدة في إطار هذه الهندسة، ويرتكز على سائر معطيات ومناهج العلوم الإنسانية الحديثة، من أجل توظيفها في البحث والدراسة، ويتمرد على أشكال القياس الأرسطي الموروثة.

إلا أن الكثير من الإنتاج الفكري الراهن في إيران يطبعه المنظور النقدي التفكيكي التحليلي، ولم يتسلّح بمنظور بنائي تركيبي. إنه يبرع في عمليات التقويض والهدم، من دون أن ينتقل إلى بناء رؤية أو مرتكزات معرفية أخرى. ولعل ما يبرر ذلك له أن الفكر الحديث بطبيعته فكر نقدي، لا يكف أبداً عن التساؤل، ويهيمه إثارة الاستفهامات قبل البحث عن الأجوبة، والرؤيا دائماً تنبثق في فضاء النقد والتساؤل.

وكنا نود أن نتحدّث عن مجموعة من المفكرين الذين كان لمساهماتهم أثر كبير في إحداث هذه التحوّلات في التفكير الديني في إيران بعد الثورة الإسلامية، مثل الدكتور عبد الكريم سروش والدكتور داريوش شايعان والشيخ محمد مجتهد شبستري والاستاذ مصطفى ملكيان.

مفهوم التحيز والتمركز المعرفي في التفكير الديني الإيراني المعاصر*

❖ مؤتمر «إشكالية التحيز»، القاهرة: 10 - 13 فبراير 2007، تحت رعاية «برنامج حوار الحضارات في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي».

السؤال المعرفي من أشد الأسئلة إلحاحًا وتداولًا في التفكير الديني المعاصر في إيران. وهوية المعرفة والأبعاد المحلية والقومية والإقليمية الملازمة لها، وما يكمن خلف العلم من رؤية ميتافيزيقية خاصة، من أبرز مشاغل المفكرين الإيرانيين اليوم. إذ نجد كتاباتهم تصف العلم بالانحياز، وكيف يتحيز العلم إلى الأقوياء، أو كيف ينحاز إلى اتجاه سياسي أو ديانة معينة، وأن ذلك يعني عدم إمكان تأسيس علم من دون أن يكون محكومًا برؤية ميتافيزيقية محدّدة سلفًا، أي لا يمكن تأسيس علم محايد⁽¹⁾. وأن العلوم الإنسانية لا يمكن سلخها عن محيطها الحضاري الذي نشأت في فضائه الخاص، كما أنه ليس بوسعنا نفي تأثير العوامل الأيديولوجية والثقافية والتاريخية والجغرافية في صيرورتها وتشكّلها، إذ تصطبغ هذه العلوم بصبغة محلية، تكتسب هويتها من محيطها، لذلك تغدو فيها متحيّزة وليست محايدة، ذلك أنها تتلوّن بلون تضاريس البيئة التي ولدت فيها، وتلبّس بما يسودها من رؤية للعالم، وفهم وضعي للكون والإنسان والحياة. وبحسب تعبير الدكتور عبد الوهاب المسيري؛ فإن علمانية العلوم التي ظهرت في القرن السابع عشر، عملت على فصل العلوم عن المنظومة القيمية، ونزع القداسة عن كل شيء، وسحب الأشياء من عالم الإنسان ووضعها في عالم الأشياء، ثم انتهت بسحب الإنسان من عالم الإنسان ووضعها في عالم الأشياء، وبذلك يسود منطق الأشياء.

ليس بوسعنا في هذه العجالة تقديم قراءة شاملة تستوعب آراء المفكرين والباحثين والدارسين الإيرانيين في القرن العشرين، ومواقفهم حيال هذه الإشكالية البالغة التعقيد والتنوع، غير أن ذلك لا يمنعنا من الإشارة بإيجاز إلى مجموعة من

(1) عبد الكريم سروش، العلوم الحديثة في العالم الإسلامي وإشكاليات التنمية العلمية. مجلة قضايا إسلامية معاصرة: ع 23، (ربيع 2003)، ص 61.

المفكرين الذين كشفوا عن تحيزات المعرفة الغربية، ونادوا بضرورة صوغ علوم ومعارف تستلهم روح التراث والعناصر الحيّة في الثقافة المحلية. وسنشير إلى آراء أحمد فرديد وجلال آل أحمد وحسين نصر وعلي شريعتي بوصفهم الأشد حماساً لمنطق التحيز والتمركز في المعارف والعلوم الإنسانية، على اختلاف كل منهم في أسلوب بيان رأيه والتدليل عليه.

يعتبر الدكتور أحمد فرديد (1910 - 1994) في طليعة المحذرين من التمرکز والتحيّز في المعرفة والعلوم الغربية. وكان فرديد شخصية خلافية ملتبسة. وبالرغم من أنه أقل المفكرين الإيرانيين شهرة، وربما لم يسمع به أحد خارج إيران، غير أن الباحث المعروف داريوش آشوري عبّر عنه بأنه «أول فيلسوف في التاريخ الإيراني المعاصر»⁽¹⁾. وقد كان لفرديد دور مميز في تعليم الفلسفة الألمانية في إيران، خاصة آراء مارتن هايدغر، وعمل على تشغيل بعض مصطلحاته ومقولاته في المجال التداولي الفارسي، وعرف عنه تطبيقاته التأويلية الخاصة لآراء هايدغر في دراسة ونقد وتحليل العلم والحضارة الغربية، وآثارها خارج محيطها الخاص، فمثلاً يعتقد هايدغر بأن «كل حقبة من حقبة التاريخ تختص بسيادة حقيقة معيّنة تطغى على بقية الحقائق، فيما تقذف بما سواها إلى الهامش». يرى فرديد بأن «الغربيين أضاعوا الله، واستبدلوه بآله آخر، وهو النفس المادية، أو النفس الأثارة بالسوء». ولذلك يحذّر فرديد من مخاطر شيوع حضارة الغرب في عالمنا ويدعو إلى التحرّر من كافة أشكال التغريب، وتجاوز كل مظاهره، من خلال اكتشاف ذات الغرب، أي أن نكون غربيين، لا بمعنى الاعتبار عن الذات، وإنما بمعنى المعرفة الدقيقة بالغرب، والنفوذ إلى كنه الفلسفة والأنطولوجيا الغربية، لأن معرفة الآخر شرط لازم لمعرفة الذات.

ويقدم فرديد تأويلاً مشبعاً برؤيا عرفانية غامضة للتراث الشرقي، وطالما صرح في محاضراته بأن الله هو الأصل والأساس بالنسبة إليه، ولكنه لا يقصد الله بمعنى واجب الوجود لدى الفلاسفة، بل هو بمعنى الإله الحي، إله الأمس واليوم والغد، إله محمد «ص»، وإله المهدي الموعود، وأن منبع فكرنا يعود إلى تجلّي الله من دون الحجاب الظلماني والنوراني على الذات البشرية. وكان يعتقد بأن الفكر الشرقي الإيراني والهندي والمصري أقرب إلى الحقيقة من الفكر الغربي، لكن مع ذلك كان

(1) د. مهرداد بروجردي، روشنفكران ایرانی و غرب، ترجمة: جمشيد شيرازي، طهران: فرزانه، 1998، ص 104.

فكرًا محبوبًا. وظل فرديد يكرّر بأنه في العصر الحديث تجاهل الإنسان الساحة القدسية، وفقط باكتشاف هذه الساحة يجد الفكر الحقيقي معنى له. وأشار غير مرة إلى غروب الغرب، وأن المستقبل لنا، لأن الله معنا⁽¹⁾.

ويحاول فرديد استعارة مفاهيم هايدغر ويلونّها بطلاء عرفاني ضبابي، فمثلاً يذهب إلى أن التكنولوجيا بمثابة الحجاب الأكبر والأصغر لحقيقة الأمس والغد، وحين يسود الحجاب تختفي الحقيقة الإلهية⁽²⁾. وتبعًا للمتصوفة والعرفاء فقد استأثرت قضية الأسماء والصفات الإلهية باهتمام فرديد، وفي سياقها صاغ ما اصطلاح عليه بـ«علم الأسماء التاريخي» الذي حاول أن يصوغ فلسفة خاصة للتاريخ في ضوءه، فهو يعتقد بأنه مثلما يكون التاريخ في حالة صيرورة وتغيّر وتحول أبدي، كذلك هي الأسماء تتغيّر كما يتغيّر التاريخ، وفي كل مرحلة يتجلّى أحد الأسماء الإلهية، فالثورة مثلاً لا تتحقّق إلا بتجلّي الاسم الإلهي المعبر عنها، وبغيابه تغرب وتختفي. وفي عصرنا الذي طغت فيه الثقافة الغربية، فقد غربت الحقيقة الإلهية، واستحال الاسم الإلهي إلى الطاغوت، وأن الله اختفى وراء الإنسان، بمعنى أن الإنسان طغى واستكبر، وأخذ الطاغوت محل الله، فيما رحل الله عن التاريخ، وهذه هي مرحلة غياب الله أو غروب الحقيقة الإلهية⁽³⁾.

ويحلّو لأحمد فرديد أن يعيد تأويل هايدغر ويحاول أن يصوغ مفاهيمه بصيغة تحاكي مقولات العرفاء والمتصوّفة، ويسقط عليها نزعة غنوصية شرقية لا صلة لها بها. ذلك أن هايدغر لم يتأثر بأفكار هؤلاء العرفاء، ولم يذكر الشرق الإسلامي في آثاره، وهو يعد الأمر المقدّس خارجاً عن الأديان التوحيدية وغيرها، وتمحور اهتمامه بميراث الحضارة الغربية الإغريقي، التي كان المقدّس فيها تمثله آلهة متعدّدة، وليس الله الواحد الأحد في الإسلام، كما يظن فرديد. ويعبر تفكير فرديد عن مزاج في التفكير الإيراني ينزع إلى خلط كل شيء بكل شيء، وتركيب عناصر تنتمي إلى بيئات وعصور وماهيات مختلفة، وعمل مخلوق هجين منها لا يشبه إلا من خلقه.

يندد فرديد بالنزعة الإنسانية الغربية، باعتبار أن مصيرها هو «الإنسان المكتفي

(1) المصدر السابق، ص 108.

(2) د. محمد رجب، سخنرانی دکتر داوری درباره دکتر فرديد. مجلة سوره (بهار 1377)، ص 54 - 51.

(3) مهدي صادق، تفكير مارتن هايدغر وأستاذ أحمد فرديد. نشریه نامه فلسفه، ع 11.

بذاته». ويدعو إلى نمط من العلوم والمعارف المعنوية، التي تسودها الباطنية الإلهية، أما الفلسفة اليونانية فقد اعتبر ظهورها بمثابة بزوغ قمر الواقعية وغروب شمس الحقيقة، فنجم عنها بالتالي اختفاء الشرق، وهو «لباب الكتب السماوية» والوحي الإلهي خلف حجب الغرب⁽¹⁾.

لقد أمست مفاهيم وآراء فرديد الغامضة، والتي لم يدونها وينشرها في حياته، أحد أبرز عناوين الضجة في الفكر الإيراني المعاصر، ففي الوقت الذي يتبناها المحافظون ويحرصون على نشرها وتعميمها والتثقيف عليها والدفاع عن صاحبها، يتهكّم عليها ويسخر منها نخبة من الباحثين من زملاء فرديد وتلامذته، بعد أن اكتشفوا متأخرين عقمها وتعسفها في التقاط شيء من أي شيء وتلفيق شيء لا يشبهه شيء، فوصفوا دعوته إلى ما يصطلح عليه علم الأسماء التاريخي بأنها لا تعدو إلا أن تكون اقتباساً ملفقاً لما أورده محيي الدين بن عربي في كتابه (فصوص الحکم)، من الظهور التاريخي الزماني لأسماء الله في عالم الشهادة، وخلط هذا الاقتباس مع شيء من مفاهيم هيغل في فلسفة التاريخ، ومفهوم الصورة والمادة الأرسطي، فقد أغرم فرديد بخلط وتركيب مفاهيم متناشزة عدة، وصوغها بأسلوب مبهم، مدعيّاً أنها تمثل رؤية جديدة لفلسفة التاريخ.

ويحلل احد الدارسين القريبيين من فرديد دعوته للعودة إلى الثقافة الأصلية الشرقية، وضرورة إيقاظ الروح المعنوية الشرقية، بأنها تستبطن مسعىً سياسياً لتأمين غطاء أيديولوجي للاستبداد والأنظمة الشمولية الشرقية، لا سيما وأنه لم يكن معارضاً لنظام الشاه، وسرعان ما انخرط في دعم النظام الجديد بعد الثورة⁽²⁾.

وبالرغم من كل المراجعات النقدية والطعون في آراء فرديد ومواقفه، غير أن بعض أفكاره والمصطلحات التي نحتها اكتسبت أهمية بعد اشتهاؤها في التفكير الديني المعاصر في إيران، وتشغيلها في المجال التداولي الفارسي. فمثلاً انتخب جلال آل أحمد (1923 - 1969) مصطلح «غرب زدگی» = الإصابة بالغرب» الذي صاغه فرديد، عنواناً لكتابه الذائع الصيت، والذي أضحى من أهم النصوص السجالية المدوّنة بالفارسية في عقد الستينات من القرن الفائت.

والمعروف عن جلال آل أحمد أنه اتسم بمزاج حاد، قلق، مضطرب، متطّرف،

(1) معصومة على أكبری. فرديد، فلسفة آغوش به سیاست. نشرية آفتاب، ع28.

(2) د. مهرزاد بروجردی. مصدر سابق. ص107.

يكتنفه تطلع وطموح متوثّب، وحيوية، وضراوة، وحساسية مرهفة. وطبعت وعيه هواجس أضرابه في عالمنا، هذه الهواجس التي كان يفجرها على الدوام، انشطار وعيهم حيال رهانات الهوية والماضي من جهة، والعصر وتحدياته من جهة أخرى، مضافاً إلى الاستفهامات الملتبسة للنهضة والتّحديث، وجدل التراث والوافد، وسطوة التكنولوجيا الغربية، وتغلغلها في كافة المجالات، وإزاحتها لمكوّنات الاجتماع التقليدي، وقيمه الموروثة، واستبدالها بالتدريج بقيم، تحكي روح الحضارة الغربية، وتجسّد مفاهيم ومقولات تخرق بنية هذه المجتمعات، وتسود في حياتها على شكل ظواهر حضارية وثقافية واجتماعية واقتصادية.

لقد شعر آل أحمد بعمق تلك التحوّلات، ورصد آثارها في الحاضر، وحاول أن يستشرف مآلها ونتائجها، ليدرك أن مجتمعه يحتاجه إعصار، إذا لم تسخر كل الطاقات لمقاومته، فإنه سيعصف بمرتكزات هذا المجتمع، ويطيح بمقوّمات وجوده، ويمسحه فيحيله إلى كائن مشوّه.

وأطلق جلال على عملية الاجتياح هذه «غرب زدغي»، وهو مصطلح مشبع بدلالات سلبية، بل دلالات هجائية لكل ما هو غربي، ويوازيه بالعربية «وباء الغرب»، أو «الإصابة بالغرب»، أو «التسمم بالغرب»، أو «نزعة التغريب»، وغير ذلك.

ويبدو أن الدكتور أحمد فريد هو أول من نحت مصطلح الإصابة بالغرب «غرب زدغي» بالفارسية، وكأن الغرب وباء مرضي يصيب الآخر. وقد استعار جلال آل أحمد هذا المفهوم الفلسفي من فريد، لكنه صاغه صوغاً أيديولوجياً، وعبّأه بأفكاره، التي استقى شيئاً منها في المرحلة الماركسية من حياته، وهي أفكار تمنح آلات الإنتاج والماكنة دوراً مركزياً في حركة التاريخ، وبناء المجتمعات وفقاً لمنطقها ومعاييرها الخاصة.

وكان حظر الشاه رضا خان للحجاب، وإكراه رجال الدين على خلع العمامة، واختصار مكاسب الغرب في أزياء النساء، أو قبعة الرجال، اختزن في وجدان آل أحمد وغيره من مواطنيه عداً كامناً للغرب، ما لبث أن انفجر في نزعات نفى وإقصاء حادة، تلفظ كل ما هو غربي.

وعرض آل أحمد آراءه هذه في دراسة كتبها كتقرير إلى مجلس أهداف الثقافة الإيرانية في وزارة التربية، سنة 1962، تحت عنوان «غرب زدغي» (وباء الغرب) أو «الإصابة بالغرب». وكان المجلس الذي يضمّ في عضويته عشرة أشخاص، من ضمنهم أحمد

فريد، قد تداول إمكانية نشر دراسة آل أحمد، غير أنه خلص إلى تعذر النشر، بسبب نقده الصريح للنظام، وفضح دوره في تلويث الفضاء الثقافي للمجتمع بوباء الغرب.

من هنا أثار كتاب «الإصابة بالغرب» عند صدوره ضجة واسعة بين النخبة في إيران، وما لبث هذا الكتاب أن أضحى بعد سنوات من أشد النصوص أثراً في تجيش مشاعر الجماهير، وتحريض المجتمع ضد سياسات الشاه المتحالفة مع الغرب.

يكتب الناقد رضا براهني في بيان أثر هذا الكتاب: «(الإصابة بالغرب) لآل أحمد كان له، من حيث تحديد واجبات البلدان المستعمرة حيال الاستعمار، نفس الدور والأهمية التي كانت للبيان الشيوعي لماركس وانجلز، في تحديد مهمة البروليتاريا إزاء الرأسمالية والبرجوازية، وكتاب «معذبو الأرض» لفرانز فانون، في تعيين ما يجب على الشعوب الأفريقية فعله حيال الاستعمار الأجنبي، إن «الإصابة بالغرب» أول رسالة شرقية ترسم موقف ووضع الشرق مقابل الغرب المستعمر، وربما كانت الرسالة الإيرانية الأولى التي اكتسبت قيمة اجتماعية على مستوى عالمي⁽¹⁾. إن هذا التقييم ينطوي على مبالغة في بيان أهمية كتاب آل أحمد، لكن، وبغض النظر عن القيمة العلمية للكتاب الذي لا يفشل في الصمود أمام النقد العلمي، فإن هذا الكتاب عمل سجالي، مشوب بالإثارة والتحريض، والنقد الأيديولوجي الشديد للغرب. إنه خطاب تعبوي، وهو أقرب إلى الشعر المنشور منه إلى البحث والدراسة الجادة. وفي ذلك يظهر أثره في تحريض الجماهير، وترسيخ عدائها لكل ما هو غربي. وهو عداء أسهم بتثوير الشعب الإيراني، إلا أن أثره اضمحل بعد الثورة، وبعد أن قام بعض الكتاب بنقده وفضح لغته غير العلمية، خاصة وأن طيفاً واسعاً من النخبة الإيرانية راحت تبحث عن صورة بديلة للغرب، صورة تستبعد الرؤية الخطأ لآل أحمد وغيره، والتي تحسب تمام مكاسب الحضارة الغربية ومعارفها ليست سوى ماكينة، ثم تهاجم بعنف تلك الماكينة، وتكيل لها ألوان التهم، من دون أن تميز بين الأبعاد المتنوعة للغرب الحديث، وكأن الغرب هو ماكينة وحسب، بينما تتجاهل ما أنجزه الغرب، من علوم طبيعية، وعلوم بحتة، وعلوم إنسانية، وآداب، وفنون، وتمدّن، ونظم متقدمة لإدارة الحياة. لا يصح اختزال أية حضارة في بعد واحد. أما الخلط العشوائي بين العلم والتكنولوجيا الغربية من جهة، والوجه الاستعماري للغرب، فهو بحاجة إلى مراجعة، وتحليل نقدي، يحررنا من الرؤيا الإطلاقية الشمولية غير الموضوعية.

(1) داريوش آشوري. أسطورة ي فلسفة درميان ما: بازديدي از أحمد فريد ونظرية غرب زدگي. طهران: 1383، ص 8 - 21.

إن خطاب آل أحمد حيال «المكننة»، وأثرها التغريبي في الشرق، ودورها في استئصال صورة الحياة التقليدية، وتدنيسها طهرانية عالمنا، ظل هذا الخطاب محكومًا بعقدة «المكننة» في غير واحد من كتاباته الأخرى، لا سيما كتابه الأثير الذي نقد فيه النخبة، ووسم مواقفهم بالخيانة، بحسب ما يشي عنوانه (المستنيرون: خدمات وخيانات). بل تغلغت هذه العقدة حتى في كتابه (قشة في الميقات) أيضًا. ذلك أن كل شيء يشير إلى الغرب، وسلعه، وعوالمه، صار يستفزّه، بحيث تبدو المصاييح، وأضواؤها الساطعة في المشاهد والمناسك المشرفة، شيئًا مثيرًا لمشاعره، لأن تلك المصاييح، المصنوعة والمصمّمة على طراز غربي، تدنّس الفضاء النقي الطاهر، بحسب تفسيره.

أما سيد حسين نصر (1933 -) فهو أحد أبرز المفكرين الإيرانيين، الذين اهتموا بالكشف عن التمرّكز والتحيّز في العلوم والمعارف الغربية الحديثة، ودعّالعودة إلى الرؤية العرفانية في قراءة العالم وتفسير الطبيعة. يكتب نصر: «إذا نظرنا إلى الطبيعة كما ننظر إلى نص مكتوب فسنلاحظ أنها نسيج من الرموز التي ينبغي أن تُقرأ بحسب ما تشي به من معانٍ». وهو يصرّح بأنه استطاع الخلاص من سطوة الفكر الغربي على وعيه، بعد أن تعرّف على ميراث الهند والشرق الأقصى، مضافًا إلى اطلاعه على نقد المفكرين الغربيين للحدثاء. كل ذلك عمل كما يعتقد على تحرير روحه وذهنه من رواشب الفكر الغربي الحديث. وتبعًا لشيخ الإشراق السهروردي يذهب حسين نصر إلى أن الشرق هو رمز النور والعقل والمعنوية، أما الغرب فإنه مثال الظلام والانحطاط والمادية. وبغية أن يعود الإنسان إلى منشأه الإلهي لا بد أن يتحرّر من كافة علاقاته المادية ومطامحه الجسدية.

وبغية الفرار من «المنفى الغربي» استند حسين نصر إلى تصوّف والعرفان كمرجعية أساسية لتفكيره ورؤيته الميتافيزيقية، فإنه يرى أن العرفان ومكتسباته وآثاره هو الأسمى من بين كل المكتسبات البشرية، إذ يقول: «لم يكن أسمى أشكال المعرفة في العالم الإسلامي يتجسّد في علم خاص يتوقّف عند مستوى العلم البشري، بل كان يتجسّد في الحكمة التي هي العرفان في التحليل النهائي». ومن أجل ذلك تنازل عن العقلانية لمصلحة الإشراق، وعن الديكارتية لمصلحة المكاشفة، وعن الحدثاء لمصلحة الميتافيزيقا الكلاسيكية. ودان بطريقة أفلاطونية محدثة التراث الفكري لعصر النهضة والتنوير. واعتبر تفشي النزعة الإنسانية منذ عصر النهضة ومزاعمها الشمولية بداية الاغتراب الفلسفي في الحضارات الغربية والشرقية. وكان هذا حصيلة فصل النهضة الفلسفية عن الأخلاق والعلوم والدين، فأولاً بادر ميكيايلي

(1469 - 1527) على تفريغ السياسة من صموماتها الأخلاقية، ثم جاء غاليليو (1564 - 1642) ليفصل بين العلم والدين، وبالتالي ظهر ديكارت (1596 - 1650) ونيوتن (1642 - 1728) ليفصلا الفلسفة عن العلم وعن الدين في وقت واحد. وينتقد نصر الحضارة الغربية الحديثة التي ترجّح الذهن والجسم على الروح، وتستبعد النظرة العرفانية والرمزية للعالم، وتنبذ الجوهر الإلهي، وتنحاز للعلوم والمعارف غير الدينية باعتبارها تمثل سبيل السعادة الاجتماعية في العالم. ويرى نصر أن العصر الحديث بما يتماشى به من «تمرّد الإنسان على الله»، و«انفصال العقل عن نور العقل الهادي»، و«ترجع الفضيلة» قاد إلى مستنقع الاضطراب والانحطاط والخطيئة⁽¹⁾.

وكثيراً ما يستعمل نصر مصطلحات «العلم المقدس» و«الأمر القدسي»، حتى وردت مصطلحات «المعرفة والأمر القدسي، وضرورة العلم المقدس» عناوين لبعض كتاباته. وهو يقصد بالأمر القدسي واقعة إلهية تظهر تجلياتها في شؤون هذا العالم. ويؤكد بأن مدلول القدسي لديه هو معناه الميتافيزيقي، الذي يراد به تارة ذات الباري التي لا يطرأ عليها تغيير، وهي الواقعة الإلهية الصرفة، ويراد منه تارة أخرى التجليات القدسية المعبرة عن تلك الواقعة الصرفة، والمتجلية في آن واحد في بعض الأشياء الدنيوية، التي تمثل ظواهر مشهودة لتلك الحقيقة الواقعية. وطالما حذر من شيوع الطابع العرفي اللاتقديسي في دنيانا، وشدد على ضرورة المزوجة بين المعرفة والأمر المقدسي، والاهتمام بالعلم المقدس⁽²⁾.

لكن دعوة حسين نصر إلى ما يسمى بالعلم المقدس يكتنفها الغموض، وهي مشبعة بهجاء ونفي كل ما هو غربي. كما يتمدد مفهوم المقدس لديه فيستوعب التراث، والتمثيلات المتنوعة للاجتماع الإسلامي، وهو مفهوم يستقي مرجعيته من آثار المتصوفة والعرفاء، وشيء من نقد تيارات ما بعد الحداثة للعقل والعقلانية في الغرب. إن تنديد نصر بالحداثة يبتنى على مرتكزات ذهنية لا تاريخية، إذ إنه تأثر تأثراً صارماً بكتابات الميتافيزيقي الفرنسي رينيه غنون، فقد استعار منه أفكاره حول «أزمة الحداثة»، و«عشية التطور وسوء مغبته». وإن ما يطرّحه نصر من ملاحظات نقدية حول الحداثة تماثل نقود غنون، باعتبارها لا تعير أدنى اهتمام للمكاسب المتنوعة التي تحققت من حركة التنوير والحداثة.

(1) د. سيد حسين نصر. علم وتمدن در إسلام. ص 22.

(2) د. مهرزاد بروجردی. مصدر سابق. ص 122.

لقد أخضع نصر المفاهيم المفتاحية للتنوير والحداثة، كالتقدم والعقل والعلم والتكنولوجيا والحرية الفردية، للنقد والإدانة من منظور ماضوي متعالٍ، فـ«إلهيات الأُرمة» عنده تحاكي مقولات غنون، من حيث استهانتها بتعقيدات الحداثة وملاساتها وتجلياتها المختلفة⁽¹⁾.

وما زالت أفكار حسين نصر تستهوي قطاعاً عريضاً من الإسلاميين في إيران، وبعد أن غابت آثاره عن الحياة الثقافية في العقد الأول بعد قيام الجمهورية الإسلامية، عاودت الحضور بالتدريج وبكثافة في الفترة اللاحقة، وتكررت طباعتها مرات عدة أيام الرئيس الإيراني السابق محمود أحمددي نجاد.

ولو عدنا إلى الوراء فسرى حضوراً واسعاً لأفكار جلال آل أحمد في عقد الستينات، إذ تغلب خطابه حيال داء التغريب، وتحليل أزمة المستنيرين الإيرانيين، على مشاغل الساحة الثقافية. بينما سادت في حقبة السبعينات آراء ومقولات علي شريعتي (1933 - 1977)، التي تمحورت حول «العودة إلى الذات» وإيقاظ الهوية الإسلامية الإيرانية. ويفصح شريعتي عن السياق الذي تحتله مقولاته بالنسبة إلى أفكار جلال آل أحمد، بقوله: «كان آل أحمد مستنيراً، لكنه لم يكن قد تعرّف على ذاته بعد، لم يكن يدري كيف ينبغي العمل، ولم يبدأ العودة إلى الذات إلا في السنوات الأخيرة من عمره». وبذلك غدا «التغريب» و«العودة إلى الذات» الخطابين الغالبين على المسرح الثقافي في إيران في عقدي الستينات والسبعينات⁽²⁾.

وعندما نعود إلى آثار شريعتي نجد أنه يستعير جملة مفاهيم، وأفكاراً حديثة، من مفكرين فرنسيين وألمان، لقد استعار شريعتي بعض آراء المثالية التاريخية لهيغل، كما أخذ من ماركس «البناء التحتي والفوقي، والصراع الطبقي، والأيدولوجيا، والاعتراّب». واقتبس فكرة «سجن الذات» من هايدغر، وعمّمها إلى ما سماه «السجون الأربعة» بعد أن ضم إليها: سجون «الطبيعة، والمجتمع، والتاريخ». كذلك استفاد من ظاهريات هوسرل⁽³⁾ واهتم بسارتر، وأفاد من وجوديته في تحليل بعض الظواهر. كما حاول أن يتوكل على فكرة الاعتراض التي قرّرها ألبير كامو، بقوله:

(1) د. سيد حسين نصر. مصدر سابق. ص 324.

(2) د. مهرزاد بروجردی. مصدر سابق. ص 125.

(3) د. سيد حسين نصر. المعرفة والأمر القدسي وضرورة العلم المقدس. مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع 23، (ربيع 2003)، ص 115 - 121.

«أنا اعترض، إذًا أنا موجود». يكتب شريعتي «إنني اتخذت من كلمة ألبير كامو هذه درسًا لحياتي، على أساس نفس الرسالة، والمسؤولية الصغيرة التي أحسّ بها، بالنسبة لوعيي وإحساسي وعقيدتي»⁽¹⁾.

ولعل روح الاقتحام التي اتسمت بها شخصية شريعتي، هي ما حفّزه للسير في ذلك الدرب، والمغامرة بالمضي فيه حتى النهاية، بالرغم من الهجاء البالغ القسوة الذي تعرّض له، وشتى ألوان التهم، وفتاوى ضلاله. إنه كان مدرّكًا بما يحف بمغامراته من مخاطر، وما يكتنفها من مزالق، باعتباره يدشن نمطًا جديدًا في دراسة الدين والاجتماع الإسلامي، مستندًا إلى مفاهيم ومناهج مختلفة. فقد تحدث عن ذلك بصراحة: «أهم درس أستطيع أن أعطيه لطلابي كمعلم، هو أن عليهم، لأجل معرفة عميقة بالدين، انتهاج سبيل العلماء غير المتدينين، بل المناهضين للدين، أو حتى من كان ينشد محاربة الدين. أنا أسلك هذا السبيل، وأتحدّث بنفس اللغة المندّدة بالدين، والمتنكرة لدعائمه الغيبية، تحت عناوين: علم الاجتماع، والاقتصاد، وفلسفة التاريخ، وعلم الإنسان. إنني أتحدّث بهذا المنهج الذي اعتبره أفضل المناهج لمعالجة المسائل العلمية والإنسانية. إنه المنهج ذاته الذي نهجته أوروبا منذ القرن الثامن عشر، لدراسة مشكلاتها الإنسانية بجميع أبعادها، ومناوءة الدين في المجتمع. سوف أعالج قضايا الدين حتى من منظور طبقي اقتصادي، لكن بموضوعية، ومن دون تعصّب وتحيز ما استطعت»⁽²⁾.

وتظل محاولة شريعتي، مع جرأتها وريادتها، عرضة لعدد من الملاحظات النقدية والاستفهامات. ذلك أن فهم شريعتي للفكر الغربي لم يكن فهمًا معمّقًا دقيقًا، بل كان غالبًا فهمًا سطحيًا، لذلك كان يوظّف مقولات المفكرين الغربيين كشعارات، ويغرق في حشد الأسماء والمصطلحات في خطابه، من دون بيان وعرض وتحليل للمفاهيم المحورية للمفكرين الغربيين. كذلك كان يفتقر للخبرة الواسعة المعمّقة في التراث، والتعرف على مسالكه المتنوّعة وحقوله العديدة.

(1) د. مهرزاد بروجردی. مصدر سابق. ص 127 - 129.

(2) د. مهرزاد بروجردی. مصدر سابق. ص 115.

المحتويات

5	مقدمة الطبعة الثالثة.....
11	مقدمة الطبعة الثانية.....
15	مقدمة الطبعة الأولى.....
19	1 - في حضرة مولانا: سياحة في عالم المعنى (1).....
21	الأسفار الأربعة تتجلى روحياً وجمالياً في السلامة الأربعة.....
24	مولانا جلال الدين الرومي:.....
26	في حضرة مولانا.....
33	1 - في حضرة مولانا: سياحة في عالم المعنى (2).....
35	الذاكرة الملهمة.....
38	هوية المكان.....
39	مَنْ يَسْتَبْدُّ بِهِ الْحَزْنَ لَا يَلِيقُ بِمَائِدَةِ الْحَقِّ.....
43	2 - الدّين هو الذي يمنح الكائن البشري معنىً لحياته.....
45	مفهوم الدين والمقدّس.....
47	الحاجة إلى الدين.....
49	الحاجة إلى المعنى.....
50	الرمز الديني وسيلة لإنتاج المعنى.....
52	التلاعب بوظيفة الدين.....
53	الصراع بين القانون والروح.....
55	لا توجد منطقة محرّمة في التفكير.....

58.....	تفسير العالم مقدمة لتغييره.....
61.....	3 - جدل العلاقة بين الاستبداد والعبودية الطوعية.....
63.....	مفهوم المستبد والاستبداد.....
64.....	ارتباط الاستبداد بالعبودية الطوعية.....
66.....	التلقين ثقافة الاستبداد.....
68.....	الاستبداد مسكون بالآخر.....
69.....	إفقار الاستبداد للغة وغرامه بالصور والتمائيل.....
71.....	يترك المستبد كل شيء حطاماً بعد هلاكه.....
73.....	4 - اختزال الدين في الأيديولوجيا.....
75.....	لاهوت التحرير.....
76.....	علي شريعتي: الدين أيديولوجيا الثورة (1945 - 1979).....
84.....	حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة.....
90.....	مراجعة نقدية للاهوت التحرير.....
92.....	مرجعيات لاهوت التحرير.....
95.....	5 - المرجعيات الكلامية للفقهاء.....
97.....	تغلغل الرؤية الكلامية في أصول الفقه.....
102.....	لا معنى لتجديد الفقه من دون تجديد مجموعة المعارف المنتجة له.....
105.....	الرؤية الكلامية وأثرها في فتوى الفقيه.....
111.....	6 - مفهوم الدولة في مدرسة النجف من النائني إلى السيستاني.....
113.....	مدرسة النجف والتحول في مفهوم الدولة.....
114.....	التفكير السياسي لدى المسلمين يتشكل في فضاء الاستبداد.....
118.....	الفقه السياسي عند الشيعة الإمامية.....
124.....	المرحلة الأولى: الدعوة للدستور في مدرسة النجف.....
128.....	«تنبيه الأمة وتنزيه الملة» للنائني.....
142.....	المرحلة الثانية: التفكير بالدولة داخل المدونة الفقهية.....
148.....	المرحلة الثالثة: التفكير بالدولة خارج المدونة الفقهية.....
155.....	7 - إسلامية المعرفة أيديولوجيا وليست معرفة.....
157.....	المعرفة في التفكير الفلسفي.....

158	المعرفة عند الإسلاميين
159	المعرفة عند الإسلاميين في العصر الحديث
160	المعرفة عند الإسلاميين في الربع الأخير للقرن العشرين
162	التحيز والتمركز في المعرفة
165	إسلامية المعرفة قضية فلسفية من دون مضمون فلسفي
171	8 - من أين تشتق الكراهية مفاهيمها؟
187	9 - إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين
189	شحة التأليف في الأخلاق في تراثنا
190	الإنسان كائن متدين
193	تدين ضد الدين
196	النزعة الإنسانية في الدين
199	إحياء التجارب الروحية
207	10 - محمد عبده ومحمد إقبال
209	جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده
210	محمد عبده ومحمد إقبال
212	التفكير الديني الحديث في الهند ومصر
214	رؤيتان في تحديث التفكير الديني
218	تدين الديني
220	مصير الرؤيتين
225	11 - فلسفة الدين ورهانات التفكير الديني
228	فلسفة الدين تكتشف أنظمة إنتاج المعنى المقدس
229	المعنى الذي يضيفه الدين على الحياة
231	أولويات تحديث التفكير الديني
232	لا معنى للحوار مع الآخر من دون معرفته
233	الحرية أئمن ما يمكن أن يظفر به الإنسان
239	12 - تحديث المؤسسة الدينية
241	الإصلاح في المؤسسة الدينية
243	التحديث داخل المؤسسة الدينية

248	التفكير الديني ليس ساكناً.....
249	آفاق تحديث المؤسسة الدينية
253	13 - أزمة التحديث في إيران
256	بواكير التحديث
261	الزمان الأول: الاكتشاف والاقتباس والتقليد
262	الزمان الثاني: انبعاث الأنا ومناهضة الاستبداد
264	الزمان الثالث: المشروطة أو الدستورية
268	الزمان الرابع: محاكاة الغرب
269	الزمان الخامس: الدين كأيدولوجيا للثورة
273	14 - راهن التفكير الديني في إيران
275	السياقات التاريخية والمرجعيات
282	جداليات التفكير الديني قبل الثورة [1979 - 1905]
286	جداليات التفكير الديني بعد الثورة [2005 - 1979]
289	15 - مفهوم التحيز والتمركز المعرفي