الدين
والاغتراب الميتافيزيقي

عبد الجبار الرفاعي

الدين والاغتراب الميتافيزيقي

تأليف
عبد الجبار الرفاعي

هنـــداوي

الدين والاغتراب الميتافيزيقي

عبد الجبار الرفاعي

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، ويندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

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

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٤ ٣٨٢٣ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر هذا الكتاب عام ٢٠١٨.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٥.

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

المحتويات

مقدمة الطبعة الأولى	٧
مقدمة الطبعة الثانية	١٣
مقدِّمة الطبعة الثالثة	١٧
١- الرحمةُ الإلهيَّة مفتاحُ فهمِ القرآن الكريم	٢١
٢- التصوُّف المعرفي وعلم الكلام رؤيتان للتوحيد	٤٩
٣- تناغم القانون والقيم في الدولة الحديثة	٧٧
٤- عندما يتجاوز الدينُ حدودَه	١٠٣
٥- للدينِ حقيقته الخاصَّة في الهِرْمِنيوطيقا	١٢٥
٦- الهِرْمِنيوطيقيا بوصفها منهجًا للتفسير عند أمين الخولي	١٣٩
٧- الاستملاكُ الرمزيُّ للهلال	١٧٥
٨- فهمُ الدين داخل الدين عند شلايرماخر	١٩١
٩- القرآن بوصفه كتابًا أخلاقيًّا عند فضل الرحمن	٢٠١
١٠- مَنْ يعرف دينًا واحدًا لا يعرف أيَّ دين	٢١٣
١١- من عُنْف الأسماء إلى نَفَس الرَّحْمَن	٢٢٣
١٢- الأفق الذي تضيئه فلسفة الدين	٢٣١
المراجع	٢٤٩

مقدمة الطبعة الأولى

تأتي أفكارُ كتاب «الدين والاغتراب الميتافيزيقي» في سياقِ ما جاء في كتابي الذي سبقه: «الدين والظمأ الأنطولوجي»، وما ينشده من ضرورةِ دراسة الدِّين في مجالِه الأنطولوجي الخاصِّ؛ إذ تحيلُ موضوعاتُ هذا الكتاب إلى رؤيةٍ تتبنَّى فهمًا للدين لا يكرِّر كثيرًا ما هو متداوَل في الكتابات المختلفة عن الدين؛ فهي لا تقول بأن: الدينَ وهمٌ، أو الدينَ مخدِّرٌ، أو الدينَ تراثٌ مندثر، أو الدينَ مرحلةٌ من مراحل تطور الوعي البشري، بل تُعلِن بوضوح أن الدينَ حاجةٌ وجوديةٌ لكينونة الإنسان بوصفه إنسانًا، وأن الإنسانَ لا يصنع حاجتَه للدين، بل يصنعُ أنماطَ تديُّنه وتعبيراتِه وتمثُّلاتِه المتنوعةَ والمختلفةَ للدين، على وفق اختلاف أحوال البشر وبيئاتهم وثقافاتهم. لا تختفي هذه الحاجةُ العميقةُ مع تطور الوعي البشري، وما ينجزه الإنسانُ من مكاسب كبيرة في العلوم والمعارف والتكنولوجيا، وحتى لو غاب أكثرُ أشكال تعبيراتها في المجتمعات الحديثة فإنها لا تغيب كلِّيًّا، بل تعلن عن حضورها أحيانًا على شكل ظواهر لا عقلانية وممارسات غرائبية، تنبعث بصورة لا واعية في معتقدات بعض الناس وسلوكهم، ويمكننا أن نعثر على محاولات تعويضٍ عن الدين بخرافات يعتنقها أفرادٌ في مجتمع متحضر.

يحاول هذا الكتابُ أن يعيدَ تصنيفَ حاجاتِ الإنسان، ويرسمَ خارطةً لمراتبها، ويتعرَّفَ على طرائق استيفائها، بالشكل الذي يكشف لنا عن أن الحاجةَ الوجوديةَ للدين تقع في مرتبةٍ خاصةٍ لا يمكن الاستغناءُ عنها، أو تعويضُها بغيرها، أو إشباعُها بتوفير حاجة بديلة. فكلُّ إنسان يولدُ في الأرض تولدُ معه سلسلةُ حاجاتٍ فسيولوجية، مثل الحاجة للهواء، والماء، والغذاء، والنوم، واللباس، والسكن ... وغيرها. وبموازاتها يولدُ معه صنفٌ ثانٍ من حاجاتٍ ليست مادية، مثل الحاجة إلى الأمن، والمعنى، والانتماء، والاعتراف،

والكرامة، والحب، والجمال، والصلة بالناس، وتقدير الذات ... وغيرها. وبموازاتهما أيضًا يولد مع الإنسان صنفٌ ثالث من الحاجة، هي حاجتُه للدين التي يفرضها وجودُه من حيث هو كائنٌ مختلف، يتميَّز عن غيره من الكائنات في الأرض بهذه الحاجة. الحيواناتُ تشترك مع الإنسان في عددٍ من حاجات الصِّنفَين الأوَّل والثاني، لكن الكينونةَ الوجوديةَ للإنسان هي التي تنفرد بالصنف الثالث وهي الحاجة إلى الدين.

الحاجةُ الوجوديةُ تعني أنَّ الإنسانَ هو الكائنُ الوحيدُ الذي لا يكتفي بوجوده الخاص؛ لذلك يظلُّ يعمل كلَّ حياته على تكثيف وتوسيع هذا الوجود كيفيًّا وكميًّا، أو رأسيًّا وأفقيًّا؛ لأن ذاتَه في حاجة تظلُّ تلازمه كلَّ حياته، وتتمثَّل في «فقره الوجودي»؛ لذلك يطلب وجودُهُ الاستغناءَ والخلاصَ من هذا الفقر، ولا يقف توقُه لإغناء وجوده عند حدٍّ، بل يطلب أن يتفوَّق على الكائنات كيفيًّا، كما يسعى أيضًا للامتداد بوجوده كميًّا؛ لذلك لا تغيب في حياته مطامحُ الاستحواذ على كلِّ شيء مادي أو غير مادي، ولا يكفُّ سعيُه لامتلاك كلِّ ما يمكن أن تطالَه قدراتُه.

الدينُ منبع إشباع هذه الحاجة الوجودية، وعندما يفشل الكائنُ البشري في استيفاء هذه الحاجة يتعرَّض للظمأ الوجودي «الأنطولوجي». من هذه الحاجة الأبديَّة يتوالدُ الظمأُ الوجودي المزمن، المضمَرُ تارةً، والمعلَنُ تارةً أخرى، والذي يحاول الإنسانُ إرواءَه بوسائل عدة. عندما يفشل في إرواءِ هذا الظمأ يعيشُ غربةً وجوديَّة، أي يسقط في اغترابٍ عن الوُجودِ المطلق المكتفي بذاته، واغترابُه هذا ينتج غربتَه عن وجوده الشخصي، وهذا النوع من الاغتراب اصطلحنا عليه بـ «الاغتراب الميتافيزيقي»، الذي هو اغترابٌ يتفجَّر أحيانًا بأقسى أنواع القلق الوجودي. هذا ضربٌ من الاغتراب يختلف عن أنواع أخرى تحدَّث عنها فلاسفةٌ وعلماءُ اجتماع. وقد شرحنا هذا الضربَ من الاغتراب في أكثر من مورد في هذا الكتاب، وأوضحنا كيف تؤسِّس الرؤيةُ التوحيديةُ لصلةٍ وجودية عضوية بالوجود الغنيِّ بذاته عن كلِّ شيءٍ سواه.

خارطةُ حاجاتِ الإنسانِ في هذا الكتاب ليسَت ثنائيةً، بل تشكِّل مثلثًا ذا ثلاثة أضلاع، هذه الأضلاع ليست متطابقةً ولا متساوية، ويقود عدمُ الوعي بها، أو عدمُ تأمين أيِّ ضلع منها بالشكل المناسب لكيفيَّة تلك الحاجة، إلى حالةِ اختلالٍ في حُضور الإنسان في العالَم، ومتاعب في طريقة عيشِه. كلُّ صنفٍ في هذا التصنيف الثلاثيِّ للحاجات يستطيع الإنسانُ استيفاءَه بما يشاكله من وسائل؛ فالحاجاتُ الماديَّة يشبِعُها ماديًّا، والمعنويةُ يشبعها معنويًّا، والوجوديةُ يشبعها وجوديًّا، لكن ذلك لا يعني أن كلَّ حاجة من هذه الحاجات

مستقلةٌ عن الأخرى استقلالًا تامًّا، بل إن هذه الأصناف الثلاثة للحاجات مترابطةٌ ومتداخلةٌ ومتفاعلةٌ ومتكاملةٌ فيما بينها، فكلٌّ منها يؤثِّر في الآخر ويتأثَّر به. لا يتحقَّق للإنسان ما تتطلَّبه حياتُهُ من أمان وسلام وسكينة باطنيَّة ما لم يشبعْها كلَّها بشكل متوازن. إشباعُ أيٍّ منها لا يكون بديلًا عن غيره، فلو وفَّر الإنسانُ كلَّ حاجاته الماديَّة فإن ذلك لا يغنيه عن الصنفَين الآخرَين، وهكذا لو أشبع صنفَين منهما فإنه لا يستغني عن الثالث. تأمينُ مثلث الحاجات هذا هو ما يوفِّر للإنسان حياةً تنخفض فيها وتيرةُ الألم، ويتخلَّص فيها من هشاشته ووحشةِ وجودِه وقلقِه، وتصيرُ حياتُهُ أشدَّ مناعةً في مقاومة كلِّ أشكال التحدِّيات، وإرادتُه أصلب، ووجودُه أكثرَ قدرةً في التغلب على مشكلات الحياة التي تتوالد باستمرار. كما أن تجاوُزَ واحدةٍ من الحاجات لحدودِها وزحفَها على حقل الحاجتَين الأخريَين يُحدِثُ خللًا يربكُ حضورَ الإنسان في العالَم، ويُعكِّر طريقةَ عيشه.

في المجتمعات التي ينام فيها العقلُ ويتفشَّى الجهلُ تتضخَّمُ في مخيِّلة الإنسان الحاجةُ الوجودية، ويجري تعويضُ كلِّ الحاجات فيها، بنحوٍ تُختَزَل فيه كلُّ الحاجاتِ بالحاجة الوجودية، ويتوهمُ الناسُ أنَّ كلَّ حاجةٍ في حياتهم لا ضرورةَ لها، وليس لها من أهميةٍ إلَّا بحدود ما تُمكِّن الكائنَ البشريَّ من تأمينِ الحاجةِ الوجوديَّة من خلال الدِّين؛ بسبب هذا التوهُّم تُهدَر حاجاتٌ أساسية أخرى، يفضي إهدارُها إلى إصابةِ الوعي بالشَّلل، وتوقُّف تطور العلوم والمعارف، وتعطيلِ بناء الحياة وتنميتها، فإن نسيانَ الإنسان حاجاتِه المادية وغيرَ المادية الحقيقية يُفضي إلى تبديدِ طاقاتٍ أساسيَّة في حياته، وضمورِ قُدراته الإنتاجية، وخمول مواهب الخلق والإبداع لديه.

لا يتطابق هذا التصنيفُ للحاجات مع تصنيفاتٍ أخرى لحاجاتِ الإنسانِ تحيلُ الحاجاتُ المادية، في تلك التصنيفات، إلى ما هو بيولوجي، والحاجاتُ غير المادية إلى ما هو ذهني وسيكولوجي. اشتهر تصنيف «تدرُّج الحاجات» لإبراهام مازلو، الذي شرحه في «نظرية الدافعية البشرية» سنة ١٩٤٣م، وبشكل أوضح في «الدافعية والشخصية»، سنة ١٩٥٤م. صنَّف مازلو الحاجاتِ بتسلسلٍ هرميٍّ وفقًا لهذا الترتيب: «الرفاه الفسيولوجي، والسلامة، والحب والاحترام، وتحقيق الذات. وتعتمد كلُّ مجموعة من الحاجاتِ على الإشباع المسبق للحاجات السابقة الطبيعة البشرية، هي الإشباع المستمر للحاجات الداخلية، بدءًا من الحاجات الفسيولوجية الأساسية، إلى الحاجات الفوقية ... إن المحقِّقِين للذات هم أشخاص استوفوا الحاجات الأقل، وسعوا إلى تحقيق أعلى مستويات الطبيعة البشرية؛ من

خلال أن يصبحوا كلَّ ما يمكنهم أن يصبحوا عليه.» أدرك مازلو متأخِّرًا وجود الحاجات المتجاوزة أو المتعالية، وهي «حاجات ما بعد البشرية؛ تتمحور حول الكون والدين وعوالم الوجود الغامضة»،[1] وشرحها في «أبعد من الطبيعة البشرية» الذي صدر بعد وفاته سنة ١٩٧١م.

هناك حاجةٌ وجودية «أنطولوجية»، بموازاة تلك الحاجات، تتمثَّل في حاجة الإنسان إلى الدين، وهي ليست حاجةً بيولوجيةً أو ذهنيةً أو سيكولوجية. مفهومُ الوجود المستعمل في «الحاجة الوجودية» هو الوجود بالمعنى الفلسفي، أي ما ينطبق على وجود الإنسانِ بوصفه الأنطولوجي الذي يشترك مع كلِّ موجود في الوجود، بما هو أعمُّ من الوجود بالمعنى المادِّي المحسوس وغيره. الحاجة الأنطولوجية ليست ثانويةً أو هامشيَّةً أو تقع في آخر سُلَّم الحاجات، أي لا تندرج تحت تصنيف «تدرُّج الحاجات». الحاجة الأنطولوجية قائمة مع كلِّ مستويات ومراتب الحاجات الأخرى، تتزامن مع مختلف مراتب الحاجات، ولا تتراجع حتى يتم إشباعها، حيثما كان الإنسان تكون حاجتُه الوجودية للدين.

يتجلَّى الأثرُ المباشرُ للدِّين في حياة الإنسان، في تكامل شخصية الفرد بتأمين حاجته الوجودية، كما يظهر أثرُه غير المباشر في حياة الفرد والجماعة؛ لأن تأمينَ الحاجةِ الوجودية للإنسان يكفل بناءَ حياته الروحية والأخلاقية والجمالية، ويخفض قلقَه الوجودي، ويجعله أكثرَ قدرةً على تأمين وسائل مناسبة لإشباعٍ متوازنٍ للحاجات من الصنفَين الأولَين.

على وفق هذه الرؤية يتأسَّس موقفُنا في وضعِ كلِّ حاجةٍ في نصابها، واكتشافِ خارطة ترسم المجالَ الخاصَّ لكلٍّ من الديني والدنيوي، والعلم والدين، والدين والخرافة، والدين والدولة، وامتلاكِ بوصلة تضيء لنا حدودَ كلٍّ منها. ولا يمكننا ذلك من دون اعتماد العقل وتوظيف العلوم والمعارف والخبرة البشرية؛ فالحاجاتُ من الصنفَين الأولَين يكفل العلمُ والمعرفةُ والخبرةُ البشريةُ الكشفَ عنها بدقة، وابتكارَ أفضل أساليب تأمينها، أما الحاجةُ الوجوديةُ من الصنف الثالث فلا يمكن أن يبتكرَ العقلُ والعلمُ والمعرفةُ ما يشبع هذه الحاجةَ بشيء ليس من جنس الدين، أو يبتكرَ بديلًا عن الدين لا يتوكَّأ على مُسلَّمة مضمَرةٍ تحيل إلى كون الدين حاجةً وجودية. العلمُ والمعرفةُ وتراكمُ الخبرة تمكِّننا من فهم الدين

[1] المجلة العراقية لعلم النفس الاجتماعي والسياسي، الصادرة عن الجمعية العراقية لعلم النفس السياسي، العدد ٣، ٢٠٢٢م، ص٤٣.

بشكل أجلى، وتمنحنا أدواتٍ تتيح لنا تفسيرَه بشكل يجعله يستجيب لما نحن عليه، ويتناغم إيقاعُه مع إيقاع واقعنا.

عبد الجبار الرفاعي
بغداد ١٥/ ٥/ ٢٠١٨م

مقدمة الطبعة الثانية

صدرَ كتابُ «الدين والاغتراب الميتافيزيقي» عام ٢٠١٨م، وبعد نشره بمدَّة قليلة أوشك على النفاد، وقد وردتني أسئلةٌ متنوِّعة من قرَّاء أحترمُ تفكيرَهم، أكثرُها يطلبُ المزيدَ من البيانِ والتدليلِ على الأفكار التي يتضمنها؛ إذ رأى بعضُهم أنَّ شيئًا من أفكار هذا الكتاب تارةً تلتقي مع رؤى محيي الدين بنِ عربي وميراثِ التصوف الفلسفي، لكنها سرعان ما تخرجُ من جلبابه فتنقد بعضَ مقولاته، وترفض الطريقةَ الأكبرية المنسوبةَ إليه في التصوُّف، عندما تصنِّفها رهبنةً سافرة؛ لانشغالها بتربية السالك على: العزلة، والصمت، والجوع، والسهر. وتلتقي أفكارُه تارةً أخرى مع آراء أولئك الذين يشدِّدون على أن الدينَ ليس طارئًا في حياة الإنسان، لكنها تنتقد الحضورَ الطاغي لمؤسسات الدين، وتخطِّي المعرفة الدينية لحدودها، ومصادرتَها للعقل والعلم والخبرة البشرية، واستحواذَها على كلِّ شيء.

الفكرةُ المحوريَّةُ في هذا الكتاب تؤكد أن الدينَ حاجةٌ وجوديةٌ؛ لذلك فرض حضورَه في مراحل التاريخ المختلفة، وإن كانت درجةُ هذا الحضور ومستوياتُه متعدِّدة، تبعًا لمستوى وعي الإنسان ودرجةِ تطوُّره الحضاري. أوحَت هذه الفكرةُ للبعض بأنها تؤسِّس لتمديدِ المساحة التي يهيمن عليها الدينُ ومؤسساتُه، واستيعابِها لكلِّ شيء في حياة الفرد والجماعة، لكن أفكارَ الكتاب لا تتفق مع ذلك؛ لأن فصولَه كلَّها ترسم للدين مجالَه الخاص، وتعلن خارطةَ تأثيره في الحياة الروحية والأخلاقية والجمالية للإنسان، وتشدِّد على ضرورة ألَّا يتخطَّى هذه الحدود، وتطالب بتوخي الحذر من خروجه عليها؛ لأنه لا قيمةَ لمعرفةٍ لا يعرفُ الدينُ فيها حدودَه. الدينُ لا يمكنه أن ينجزَ مهمتَه ما لم يتموضع في مجاله الخاص، وألا يتجاوز كونَه حاجةً وجودية، فلو تخطَّى حدودَه، واحتكر العلمَ والمعرفةَ والإدارةَ والدولةَ، يتحوَّل إلى أداةٍ للهدم لا للبناء، وتصعب جدًّا إعادتُه إلى مجاله الخاص.

بعضُ التساؤلات التي أثارها قرَّاءٌ أذكياء، لا يقبلون هذا المفهومَ للدين، بل يصرُّ عددٌ منهم على أن الدينَ كان وما زال عاملًا أساسيًّا لتنويم العقل البشري، وهو المصدرُ لمختلف أشكال التخلف في مجتمعاتنا. هذه التساؤلات فتحت لي آفاقًا لاستئناف التفكير في أفكار هذا الكتاب من منظور نقدي، فوجدتُ ضرورةً لرفد الكتاب بمزيدٍ من الشرح والتحليل وترسيخ الأدلة؛ ما دعاني إلى إعادةِ ترتيب الفصول في سياق الإضافات الجديدة، والعملِ على إعادة بناء بعض الأفكار من خلال إثرائِها ببيان أوفى، وتعزيزِ القناعات بأدلة أخرى، والعملِ على ترميم ما يظهر للقرَّاء من وهنٍ وثغرات، وإيضاحِ ما كان يلوح فيها من مفارقات، وإغناءِ الكتاب بثلاثة فصول جديدة، تعالج أفكارَه من مداخل أخرى، وتكشف عن خرائط صلاتها بغيرها من الأفكار التي تتحدَّث لغتَها نفسَها، ورفدِ بعض فصوله بإضافات تفصِّل ما هو مجمل، وتشرح ما هو مبهم، وتفصح عن الغموض الذي رآه قرَّاءٌ نابهون في بعض عباراته، وتحاول أن تكشف الالتباسَ الذي يكتنف شيئًا من مصطلحاته.

اكتشفتُ أن الطبعةَ الأولى للكتاب لم تكن وافيةً بما أرمي إليه في كتاباتي كلِّها، على الرغم من حرصي في كلِّ ما أكتبه على التفكيرِ معهم بصراحة، والابتعادِ عن الحديثِ بلغة زئبقية، أو الاختباءِ خلف الكلمات، والتعبيرِ بأسلوب يتيسر للجميع فهمُه بلا لبس أو غموض، والكتابةِ بلغة صافية، وعبارات لا التواء فيها، يفهم القرَّاءُ الأفكارَ فيها بلا سوء فهم، مهما كانت مستوياتُهم.

في مجتمعٍ تقليدي، الخروجُ على الإجماع في الكتابةِ وجعٌ، ونشرُ الكاتبِ لهذا النوع من الكتابة أشدُّ وجعًا. النشرُ يسوقُ الكاتبَ إلى محكمة القرَّاء رغمًا عنه، وهي محكمةٌ تتطلَّب كثيرًا من الإثباتات والحجج الصريحة؛ كي ينجوَ فيها الكاتبُ من الأحكامِ العاجلة، وغيرِ العادلة أحيانًا على كتابته، عندما يكون مضمونُ هذه الكتابة من الصنف الذي يتطلب دقةً وتدبرًا في القراءة.

أحترم حكمةَ رجالِ فكرٍ يكتبون كثيرًا، لكنهم لا يجرءون على النشر، على الرغم من أني طالعتُ نصوصًا لامعةً بأقلامهم، ووجدتُهم يجتهدون في كتابة أفكارٍ غير مكرَّرة. قلتُ لصديقٍ أستاذٍ جامعي مكونٍ تكوينًا أكاديميًّا رصينًا، يكتب بالإنجليزية والعربية، لكنه لا يجرؤ على نشر أكثر ما يكتب: هل ألَّفتَ كتابًا؟ فقال: تحت يدي ثمانيةُ مؤلَّفاتٍ ناجزة، غير أني ربما لن أنشرها. فأجبتُه: إن نشرَ أفكارٍ خارجَ المألوف يحتاج ضربًا من شجاعةٍ تصير حكمةُ الحكيم قربانًا لها، بل يحتاج مغامرةً متهورة.

كل يوم أزداد قناعةً بأن العالَم اليوم تغيِّره العلومُ والمعارفُ ووسائلُ التواصل والتكنولوجيا الجديدة، وتغيِّرُ الحروبُ ومباغتاتُ التاريخ غيرُ المتوقعة أقدارَهُ ومصائرَهُ وخرائطَهُ السياسيةَ. وما زلتُ على قناعة أيضًا بأن الكتاباتِ الجادَّةَ والأفكارَ الجريئة والكلماتِ الحيةَ يمكن أن تسهم بإيقاظِ بعض العقول من سُباتها. وإن كانت الكتابةُ الورقيةُ بكيفياتِها المتوارثة، ووسائلِ تداولها وانتشارها، تنهزم كلَّ يوم أمام الكتابة الرقمية، وما تمتلكه الحروفُ الإلكترونية من إغواء، من خلال إيقاعِها المتسارع والمتدفق، ومن فعلٍ سحري يأسر وعيَ المتلقي من حيث لا يشعر، بكلماتِها البسيطة وعباراتِها الوجيزة الخاطفة. وسائلُ التواصل والنشر الإلكتروني خلقَت عالمها الخاص، عالَمًا يتفوَّقُ في حضوره على الواقع الذي نعيش فيه. في هذا العالَم الجديد يُعادُ بناءُ صلة الإنسانِ بالإنسان، والأشياءِ، والمعرفةِ، والحقيقةِ، والذاكرةِ، والزمانِ والمكانِ، والماضي والحاضرِ والمستقبل، على نحو يتبدَّل فيه تعريفُ مفاهيم ظلت راسخةً في الثقافات البشرية لزمن طويل، وتحدث ولاداتٌ جديدةٌ لمصاديق وتطبيقات العدالة والحرية والأمن والسلام، وغيرها من القيم الكونية في الواقع المتجدد، فالأمنُ المعلوماتي اليوم مثلًا هو مصداقٌ جديدٌ للأمن، كذلك يتبدَّل تعريفُ مفاهيم اجتماعية واقتصادية وثقافية على وفق منطق العالم الرقمي، فالملكيةُ مثلًا تنتقل من امتلاك الأشياء المادية في نمط الإنتاج الماضي إلى امتلاك الأفكار في نمط إنتاج المعرفة، ويتبدَّل تعريفُ رأس المال، فينتقل من رأسِ المال المادي المتمثلِ في أصول ثابتة إلى رأسِ مالٍ معرفي يتمثل في تعليم، ومعلومات، وأفكار، ومهارات، وبرامج، وابتكار، وذكاء صناعي.

إعادةُ بناء صلات الإنسان بما حوله تنتهي إلى إعادةِ إنتاج نمطِ وجودِه في العالَم. نمطُ الوجود هذا يدعونا إلى أن نعرفَ الديناميكيةَ التي يتغيَّرُ على وفقها العالَمُ، وكيف أن تحولاتِ الواقع لم تعدْ محكومةً بما كنا نعرفه من معادلات وعوامل تقليدية يتغيَّر العالَمُ تبعًا لها.

يأتي هذا الكتابُ رديفًا لشقيقَيه السابقَين: «الدين والظمأ الأنطولوجي»، و«الدين والنزعة الإنسانية»، وهو يتوخَّى غايةَ الكتابَين نفسَها، وما تنشده موضوعاتُهما من إعادةِ قراءة النصوص الدينية في سياق الواقع اليوم، واكتشافِ متطلبات الحياة الروحية والأخلاقية والجمالية للمتدين، في عالَمٍ يتسارع إيقاعُ التحوُّل فيه. اللغةُ المشتركة التي تتحدَّثها هذه الكتب هي «لاهوتُ الرحمة»؛ من أجل تخفيفِ وطأة «لاهوت السيف» الذي اشتدَّت قبضتُه على ماضينا أمس، وما زالت آثارُه فاعلةً في حياتنا حتى اليوم.

كانت الفروسيةُ أعظمَ القيم وأشدَّها رسوخًا في حياة الفرد والقبيلة في الجزيرة العربية؛ لذلك تسيَّدَ منطقُ الحرب عصرَ الفتوحات بعد البعثة الشريفة، وتشبَّعت به القيمُ الدينية والحياةُ الاجتماعية والثقافية، ووقع الفكرُ الديني في الإسلام في أسره، فتغلَّب «لاهوتُ السيف» على «لاهوت الرحمة»، على الرغم من الحضورِ المهيمنِ للرحمةِ الإلهية في القرآن الكريم، وضرورة اعتمادها إطارًا مرجعيًّا لتفسيره؛ إذ نرى بوضوحٍ أنَّ معانيَ القرآن تنشد الرحمة، لكن أهملها معظمُ المفسِّرين، فتغلَّبت في تاريخِ الإسلام لغةُ العنف على لغةِ الرحمة، وأهدر كثيرٌ من مفسِّري القرآنِ والفقهاءِ كلَّ هذا الرصيدِ الدلالي المكثَّف للرحمة، وصارت فاعليةُ دلالةِ آيةِ السيف في القرآن هي الحاكمة. وآيةُ السيف هي الآية الخامسة من سورة التوبة: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. ومع أن كلمةَ السيف لم تَرِد في القرآن، لكنَّ المفسِّرين سمَّوا هذه الآيةَ بهذا الاسم. والغريب أن أكثرَ المفسِّرين المشهورين ادَّعى أنها ناسخةٌ لكثيرٍ من الآيات التي تدعو للسلم والعفو والصفح والغفران والرحمة.

هذا الكتابُ يهدف إلى إيقاظِ الضمير الديني، وتنبيهِه إلى كثافةِ حضور الرحمة في القرآن، وقوةِ دلالتها بشكل لافت، وهو ما يلتقيه القارئُ في فصله الأول، الذي جاء بعنوان: «الرحمةُ الإلهية مفتاحُ فهمِ القرآن».

عبد الجبار الرفاعي
بغداد ٢٠١٨/١٢/٣١م

مقدِّمة الطبعة الثالثة

كلُّ ما تتضمَّنه أفكارُ هذا الكتاب يقوم على فهم الدين بوصفه حاجةً وجوديَّة، وأن الدينَ ليس حاجةً ظرفيةً أو عابرةً أو طارئةً. ويتأسس على تعريف للدين بوصفه حياةً في أُفق المعنى، تفرضُه حاجةُ الإنسان الوجودية لإنتاجِ معنًى روحي وأخلاقي وجمالي لحياتِه الفردية والمجتمعية.

يجدُ القارئ في موضوعاته كيف يخرج الدينُ من حقله، بوصفه حاجةً أنطولوجية، ليهيمن على حقول الحياة الأخرى، التي هي من اختصاص العقل والعلوم والمعارف، فيتحوَّل الدينُ من كونه حلًّا للحاجة الوجودية إلى مشكلةٍ تهدِّد العقلَ، وتحول دون تراكم الخبرة البشرية.

يرى القارئُ أن أكثرَ مشكلاتنا يكمن في تمدُّدِ وتضخُّمِ هذه الحاجة وإهدارِها لغيرها من الحاجات الأخرى، وابتلاعها لكلِّ شيء في حياة الناس في مجتمعاتنا. كثيرٌ من مشكلات عالَم الإسلام تعود إلى الإخفاق في التعرُّف على الحقلِ الحقيقي للدين، وحدودِ مهمته في حياة الإنسان، وما نتج عن ذلك من هيمنةِ الدين على حقول الحياة الأخرى، والإخلالِ بوظيفة العقل والعلم والمعرفة، وإهمالِ قيمة تراكم الخبرة البشرية وأثرها في البناء والتنمية.

في ضوء هذا الفهم، حاولنا أن نكتشف حدودَ المجال الحقيقي الذي يحتلُّه الدين، وحدودَ المجالَين الآخرَين الموازيَين له، وقد شرحنا ذلك من خلال نماذج تطبيقية متنوعة لما يختص به كلٌّ من الدين والعلم، والدين والدولة، والمقدَّس والدنيوي.

يصدرُ هذا الكتاب في مسعًى لإرساءِ لَبناتِ فهمٍ للدين، وبوصلةٍ ترشد لمنطق فهمِ آيات القرآن الكريم، من أجل بناء رؤية «إنسانية إيمانية»، عساها تطلُّ بنا على أفق مضيء، نرى فيه الدينَ بمنظار مختلف، يصير فيه الدينُ دواءً لا داءً، والإيمانُ محرِّرًا لا مستعبِدًا، والتديُّنُ حالةً روحانيةً أخلاقية جماليةً، تتجلَّى فيها أعذبُ صورةٍ لله والإنسان والعالَم.

الدراساتُ الدينيةُ التي تبحث البعدَ الأنطولوجي للدين شحيحةٌ بالعربية، من هنا أظن أن الفهمَ غيرَ المألوف للدين في هذا الكتاب سيزعج قرَّاءً متعجلين يقرءون الدينَ وظواهره في الحياة قراءة سطحية منفعلة، لا تغور في أعماق الإنسان، ولا تدرك شيئًا من عمق وتعقيد عالمه الباطني، فيرون المؤلفَ منحازًا بشدَّة للدين، بتصوُّرهم أنه يفتعل وظيفةً وجوديةً له في حياة الإنسان، خاصةً أولئك القرَّاء الذين يعيشون في مجتمعات يجتاحها فهمٌ مغلقٌ للدين، وتفسيرٌ عنيفٌ لنصوصه؛ يصادرُ عليهم حرياتِهم، ويضيِّع حقوقَهم، وينتهكُ كرامتَهم. ويتضامن مع هذا الفهم قرَّاءٌ متدينون، يجدون المؤلفَ يقدِّم لهم برهانًا إضافيًّا على تعذُّر زوال الدين، ما دام هناك إنسانٌ يعيش على الأرض. وعلى هذا أدعو الفريقَين إلى التمهُّلِ وتأجيلِ إصدار الأحكام، ريثما يفرغ كلٌّ منهم من مطالعة الكتاب، فربما تتبدَّلُ مواقفُ بعضِهم من الكتاب، فلا أظنُّ المتحمِّسين له يمضون كلُّهم متشبثين بحماستهم، ولا أظن المنزعجين منهم يلبثون كلُّهم أسرى انزعاجهم؛ لأن مَن يقرأ كلَّ الفصول بهدوء وتأمُّل، يجد في الفهم الأنطولوجي دعوةً للكفِّ عن النظرة التبسيطية للدين، التي تقفز على طبيعة الإنسان الوجودية فتغفل حاجتَه المزمنةَ للدين، وتتنكَّر لحقائق التاريخ، وتتجاهل كيف يفرضِ الدينُ حضورَه، على الرغم من مناهضةِ فلاسفة ومفكرين كبار له، وقمعِ سلطات لكلِّ أنماط التدين ومواقفِها المتشدِّدة حياله، وعملِها المتواصل على اجتثاثه.

هذا الفهمُ للدين يدعو جماعةً من المفكِّرين والباحثين ورجالِ السلطة إلى أن يعيدوا النظر في مواقفهم التي تصرُّ على مطاردة الدين؛ لأنه — كما يعتقدون خطأً — السببُ في كلِّ صور تخلُّف الإنسان وتحجُّره. إن هذا الفهمَ للدين في الوقت نفسه دعوةٌ لبعضِ رجال الدين، وأكثرِ شباب الجماعات الدينية، أن يعيدوا النظرَ في مواقفهم المعلنة، التي تتحدَّث بثقة مفرطة، بأنهم هم فقط مَن يحتكر تمثيلَ الله في الأرض، وأنهم المخوَّلون الحصريُّون للتحدُّث باسمه. إنها دعوةٌ لهم إلى أن يكفُّوا عن مطاردةِ الناس باسم الله، وانتهاكِ كراماتهم، والتضحيةِ بحقوقهم وحرياتهم، باسم الدفاع عن الله، ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾،[1] وقد خلق اللهُ الناسَ أحرارًا، والحريةُ ضرورةٌ دينية، يفرضها انبعاثُ حياة روحية وأخلاقية وجمالية صادقة لا يلوِّثها نفاق، وهي شرطٌ لكلِّ تديُّن حر.

[1] آل عمران: ٩٧.

صدرت الطبعةُ الأولى لهذا الكتاب منتصف عام ٢٠١٨م، وقبلَ نهاية ذلك العام نُشِر في طبعة ثانية، ويُنشَرُ اليومَ بطبعةٍ ثالثة مزيدة ومنقحة. ككلِّ أعمالي، عندما أعود إليها بعد سنوات من صدورها، كأني أقوم بتأليفها مجددًا، مرة أشطب، وأخرى أختزل وأكثِّف، وثالثة أشرح وأوضِّح ما يراه القراءُ الكرام ملتبسًا.

عبد الجبار الرفاعي
بغداد ٢/ ٤/ ٢٠٢٢م

الفصل الأول

الرحمةُ الإلهيَّة مفتاحُ فهمِ القرآن الكريم

(١) الرحمةُ صوتُ الله

الرحمةُ صوتُ الله، ومعيارُ إنسانيَّة الدِّين. لا يؤتي الدينُ ثمارَه ما لم يكن تجربةً إيمانية تنبضُ فيها روحُ المؤمن بالرحمة. الرحمةُ بوصلةٌ توجِّه أهدافَ الدين، فكلُّ دين مفرغ من الرحمة يفتقدُ رسالته الإنسانية، ويفتقرُ إلى الطاقة الملهمة لإيقاظ روح وقلب وضمير الكائن البشري. الرحمةُ حالةٌ عامةٌ لا تُخصَّص، تفيضها الروحُ الرحيمةُ على الكل. القراءاتُ الاختزالية لنصوص الكتب المقدسة أنتجتْ لاهوتًا صراطيًّا؛[١] يُخصِّص الرحمة بمن يعتقد بها، بمعنى أن هذه القراءات انتهت بكلِّ دينٍ إلى أن يرى نفسَه هو الحق وما سواه باطل، وأنَّ أتباعَه هم المفلحون، فهم وحدهم الذين يستحقُّون الرحمةَ ويظفرون بالخلاصِ ويفوزون بالنجاةِ.

استند اللاهوتُ الصراطي في الأديانِ الإبراهيميةِ على شيءٍ مما ورد في كتبها المقدَّسة، مما يشير إلى انحصار النَّجاة في الاعتقاد بها، فقرأها قراءةً حرفية، وفهمها خارجَ زمانها والواقع الذي ظهرت فيه الديانةُ، وتمسك بأبديَّتها بعد أن أهدر السياقَ التاريخي والظروف التي صدرت فيها، وأهمل نصوصًا كثيرة بموازاتها تشدِّد على الرحمة.

---

[١] اللاهوتُ الصراطي أعني به الفهم الذي يبتني على انحصار الطريق إلى الله والخلاص والنجاة بمعتقد مغلق، وأي فهم يخرج على الحدود التي رسمها هذا اللاهوت للمعتقد يعني الهلاك؛ لأنه خروجٌ عن الحق، وحينئذٍ لا خلاص ولا نجاة.

مثالٌ على انحصارِ النجاة وتفوُّقِ المعتقدين بهذا الدين على غيرهم من الناس ما جاءَ في التوراة من أن اليهود: «شعبٌ مقدَّس للرب إلهك. وقد اختارك الربُّ لكي تكون له شعبًا خاصًّا فوق جميع الشعوبِ الذين على وجه الأرض.»[٢] «أنا الرب إلهكم الذي ميَّزكم من الشعوب ... وتكونون لي قديسين لأني قدوس أنا الرب. وقد ميَّزتُكم من الشعوب لتكونوا لي.»[٣]

واشتهر عن المسيحية أيضًا أن: «لا خلاصَ خارج الكنيسة»، وإن كانت هذه العبارةُ تغضب الكثيرَ من المسيحيين اليوم، والعبارةُ المتفَقُ عليها عندهم هي: «لا خلاص إلَّا بدم المسيح وحده.» إذ يقول الرسولُ بولس: «بدون سفك دم لا تحدث مغفرة.»[٤] وذلك تعبيرٌ صريح عن انحصارِ الخلاص؛ إذ لا مغفرةَ وخلاصَ ونجاة خارجَ الاعتقادِ بالمسيح وصليبه.

على الرغم من أن الرحمةَ وردت في الكتاب المقدَّس في أكثر من موضع، مثل: «امتلأت الأرضُ من رحمةِ الرب.»[٥] «وَلِذلِكَ يَنْتَظِرُ الرَّبُّ لِيَتَرَاءَفَ عَلَيْكُمْ. وَلِذلِكَ يَقُومُ لِيَرْحَمَكُمْ؛ لأَنَّ الرَّبَّ إِلهُ حَق. طُوبَى لِجَمِيعِ مُنْتَظِرِيهِ.»[٦] «كَمَا يَتَرَأَّفُ الأَبُ عَلَى الْبَنِينَ يَتَرَأَّفُ الرَّبُّ عَلَى خَائِفِيهِ.»[٧] «يا رَبِّ اذكُرْ حَنانَكَ ومَراحِمَكَ فإِنَّها قائِمةٌ مُنذُ أَزَلك.»[٨] «إِنِّي أُرِيدُ رَحْمَةً لا ذَبِيحَةً.»[٩]

لقد تجاوزَت الكنيسة الكاثوليكية لاهوتيًّا مقولة «انحصار الخلاص» في مجمع الفاتيكان الثاني ١٩٦٢–١٩٦٥م، عندما منح المجمعُ الخلاصَ لكلِّ المؤمنين، وإن كانوا خارجَ الكنيسة؛ إذ أصدر البابا بولس السادس وثيقة نوسترا إيتاتي.[١٠] وتنص هذه الوثيقةُ

---

[٢] سفر التثنية، ١٤:٢.

[٣] سفر اللاويين، ٢٠:٢٤، ٢٦.

[٤] عب، ٩: ٢٢.

[٥] المزامير، ٣٣: ٦.

[٦] أشعياء، ٣٠: ١٨.

[٧] المزامير، ١٠٣: ١٣.

[٨] المزامير، ٢٥: ٦.

[٩] إنجيل متى، ٩: ١٣.

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

في مقدِّمتها على أن: «كل الشعوب جماعة واحدة ولها أصل واحد؛ لأن الله هو الذي أسكن الجنس البشري بأسره على وجه الأرض كلِّها، ولهم غاية أخيرة واحدة، وهي الله الذي يشمل الجميع بعنايته.» وفي الفقرة الثانية منها تتحدَّث عن الموقف من مختلف الديانات غير المسيحية، فتشير إلى أن: «الكنيسة الكاثوليكية لا ترذل شيئًا مما هو حق ومقدَّس في هذه الديانات، بل تنظر بعين الاحترام والصراحة إلى تلك الطرق، طرق المسلك والحياة، وإلى تلك القواعد والتعاليم التي غالبًا ما تحمل شعاعًا من تلك الحقيقة التي تنير كل الناس، بالرغم من أنها تختلف في كثيرٍ من النقاط عن تلك التي تتمسَّك بها هي نفسها وتعرضها.» وفي الفقرة الثالثة تتحدَّث عن الموقف من الديانة الإسلامية فتقول: «وتنظر الكنيسة بعين الاعتبار أيضًا إلى المسلمين الذين يعبدون الإله الواحد، الحي القيوم، الرحيم الضابط الكل، خالق السماء والأرض، المكلِّم البشر. ويجتهدون في أن يخضعوا بكلِّيتهم حتى لأوامر الله الخفيَّة، كما يخضع له إبراهيم الذي يسند إليه بطيبة خاطر الإيمان الإسلامي. وأنهم يجلُّون يسوع كنبيٍّ، وإن لم يعترفوا به كإله، ويكرِّمون مريم أمه العذراء، كما أنهم يدعونها أحيانًا بتقوى. علاوة على ذلك أنهم ينتظرون يوم الدين عندما يثيب الله كل البشر القائمين من الموت، ويعتبرون أيضًا الحياة الأخلاقية. ويؤدُّون العبادة لله ولا سيما بالصلاة والزكاة والصوم. وإذا كانت قد نشأت على مرِّ القرون منازعاتٌ وعداواتٌ كثيرة بين المسيحيين والمسلمين، فالمَجمَع المقدَّس يحضُّ الجميع على أن يتناسَوا الماضي، وينصرفوا بالخلاص إلى التفاهم المتبادل، ويصونوا ويعززوا معًا: العدالة الاجتماعية، والخيور الأخلاقية، والسلام، والحرية، لفائدة جميع الناس.»[١١]

وهذا يعني أن الفاتيكان استطاع ولو متأخِّرًا أن يتناغمَ ومنطقَ الحقوقِ والحريات الحديث، لكن ما زالت أنساقُ اللاهوت الصراطي تغذِّي مشاعرَ عددٍ غيرِ قليل من المسيحيين ممن لا يزالون يظنون أن لا خلاص خارجَ حدودِ الكنيسة.

واشتهر حديثُ الفرقةِ الناجية في الإسلام، الذي وردَ في السُّنَن والمَسانِد؛ كسُنن أبي داود والتِّرْمذي والنَّسائي وغيرهم، ولفظُه: «افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا

[١١] راجع: الترجمة العربية لـ «الوثائق المجمعية» للمجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني. نقلها إلى العربية: يوسف بشارة وعبده خليفة وفرنسيس البيسري. طبعة ثانية منقحة، ١٩٨٤م، ص٨٦١–٨٦٤.

فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً، وَافْتَرَقَتِ النَّصَارَى عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً، وَسَتَفْتَرِقُ هَذِهِ الْأُمَّةُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً.»[١٢]

في ضوءِ هذا الحديث لم تحتكر أكثرُ الفرق النجاةَ لكل المسلمين، بل احتكرتها لها خاصَّة، فصار أتباعُ كلِّ فرقة يعتقدون بأنهم وحدهم الذين يختصُّهم اللهُ بالحقيقة والحق، وهم فقط من يرحمهم ويقبل أعمالَهم ويشملهم بالنجاة. وربما تتفاقم نزعةُ الاستحواذ على الرحمة الإلهية فتتحول إلى حالة تتملَّك مشاعرَ بعض الناس، فيحسب أنه هو فقط ونبيَّه أو وليَّه من يختصُّ بهذه الرحمة. فقد ورد أن: «رسول الله (ﷺ) قام في صلاة وقمنا معه، فقال أعرابي، وهو في الصلاة: اللهم ارحمني ومحمدًا ولا ترحم معنا أحدًا. فلما سلَّم النبي قال للأعرابي: لقد حجرت واسعًا.»[١٣] يريد النبي الكريم (ﷺ) تفهيمَ الرجل أن رحمةَ الله واسعةٌ؛ فليس بيدك حصرُها والتحجيرُ عليها.

لم يكن اللهُ في تصورِ اللاهوتِ الصِّراطي إلهًا للعالَمين ولا إلهًا للنَّاس أجمعين، وإنما كان اللهُ إلهًا يختصُّ بديانةِ من يعتقد بهذا اللاهوت، وكلما ضاقَت دائرةُ الاعتقادِ ضاقت حدودُ صورة الله تبعًا لها، فصاحبُ الفرقةِ يعتقدُ بأن اللهَ إلهُه فقط دون غيره من الناس، وربما تتشظَّى الفرقةُ الواحدة فتصير عدةَ جماعات، كلٌّ منها يعتقدُ بأنه يحتكرُ صورةَ الله له.

اللاهوتُ الصراطي يغرسُ في كلِّ الأديان شعورًا عند الإنسانِ بأن رحمةَ الله مختصَّةٌ به وبأتباعِ معتقدِه، وأنهم من دون سواهم يفوزون بالنجاةِ والخلاصِ من العذابِ والهلاكِ. ويغذِّي ذلك على الدوام اعتقادُه بأنه يستطيع احتكارَ رحمةِ الله، بوصفها من الممتلكاتِ الخاصةِ التي يستحوذ عليها معتقدُه. يظلُّ صاحبُ المعتقدِ الصراطي يتوهمُ بأنه قادرٌ على حصرِ الرحمةِ الإلهية بأتباعِ ديانته، وتضييقِها لدرجة يستطيع معها أن يستبعدَ كلَّ من هو خارج هذا المعتقد من إشراقات رحمة الله.

---

[١٢] يقول ابن تيمية في الفتاوى: «الحديث صحيح مشهور في السُّنَن والمَسانِد؛ كسُنن أبي داود والترمذي والنسائي وغيرهم.»

[١٣] قوله: «لقد حجرت واسعًا.» يريد رحمة الله ... أي ضيَّقت وزنًا ومعنًى، ورحمة الله واسعة ... واتفقت الروايات على أن حجرت بالراء، لكن نقل ابن التين أنها في رواية أبي ذر بالزاي. والقائل «يريد رحمة الله»، أنكر النبي على الأعرابي لكونه بخل برحمة الله على خلقه. راجع: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ٥٦٦٤، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الريان للتراث، ١٩٨٦م.

(٢) الرحمةُ ليسَت بديلًا عن العدالة

يتفوق الإنسانُ على غيره من الكائنات بالرحمة. الرحمةُ خُلاصةُ المشاعر الحميمية الدافئة وجوهرُها النفيس. أما العقلُ فعلى الرغم من أنه كان وما زالَ من أهم ما يتميزُ به الإنسانُ، غير أن «الروبوت» صار يقوم ببعض الأعمال الدقيقة والمعقَّدة بواسطة عقل إلكتروني. ويعدنا الذكاءُ الصناعي اليومَ بالكثير مما يمكن أن ينجزه هذا العقلُ الإلكتروني غدًا من مهمات؛ فهو يشارك عقل الإنسان وأحيانًا يكون بديلًا عنه في تنظيم وإنجاز أعمال متنوِّعة. «الروبوت» مع امتلاكه لعقلٍ يظل يفتقر للمشاعر الصادقة الدافئة الحميمية. ومعنى ذلك أنَّ الكائنَ البشريَّ يتفوَّقُ على غيره من الكائنات في الأرض بالرحمة، بل لا تتحقَّق إنسانيتُه إلَّا بالرحمةِ.

الرحمةُ حالةٌ، وهي أسمى من العدالة، بل تسمو حتى على الإحسان. ولولاها لنضبت الطاقةُ المتدفِّقةُ التي تغذِّي الشفقةَ، والروحَ الخيريةَ، وحوافزَ العطاء والبرِّ والإنفاق في الحياة. الرحمةُ تغذِّي كلَّ ما يشكِّل منبعًا للعواطف المتدفِّقة الفيَّاضة في حياة الناس، وما يبني علاقاتِهم الاجتماعيةَ ويرسِّخها على ركائز إنسانية عميقة.

الرحمةُ أشملُ وأوسعُ من العدالة. العدالةُ تنشد التوازنَ والمساواةَ والإنصافَ في الحكم، وهي مفهومٌ يبتني على القانونِ والحقوقِ والأخلاقِ. أما الرحمةُ فهي «حالةٌ»، و«الحالةُ» هي ما يتلبَّس بها الإنسانُ ويعيشُها بوصفها حقيقيةً وجوديةً كما يعيشُ الحبَّ والإيمانَ والبهجةَ، الحالةُ تصيرُ مُكوِّنًا لكينونته الوجوديَّة.

العدالةُ ضرورةٌ لحماية حقوقِ الإنسان وحرِّيَّاتِه، وهي شرطٌ لازمٌ لكل عمليةِ بناءٍ مجتمعي سليم، وضمانةٌ للأمنِ والسِّلمِ الأهلي من كلِّ أشكالِ العُنْفِ والتَّعَدِّي على حقِّ الآخرِ في العيْشِ المُشْتَرَك، وخلقِ فرصٍ متكافئةٍ للأفراد في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية؛ لذلك لا يمكن أن يقوم مجتمعٌ سليمٌ من دون قوانين تُنظِّم الحياةَ الاقتصادية والسياسيَّة، وتُحَقِّق الأمنَ والعدالةَ الاجتماعية، وأنظمةَ عقوبات عادلة تُنصِف المظلومَ وتردع الظالم، بنحوٍ تتَّسم فيه بالإنصاف والتَّوازن، وتحْمِي مصالحَ الفَرْدِ والجماعة، ويتساوى فيها الأفرادُ في حقوقهم وحرياتهم.

لا يمكن الاستغناءُ عن العدالة بالرحمة، الرحمةُ ليستْ بَدِيلًا عن العدالة في بناء أيَّةِ جماعةٍ بشريَّة، أو في بناءِ أيَّة دولةٍ. الظلمُ مقيمٌ في الأرض، ويفرضُ عيشُ الإنسان وتأمينُ

متطلباته الحياتية عليه الكدحَ والتنافسَ والصِّراع، والعدالةُ تمنع من أن ينتهي تأمينُ الإنسان لمصالحه ومتطلباته إلى نزاعات دموية وحروب عدوانية.

إن افتراضَ بناء مجتمع على الرحمة وحدها افتراضٌ غير واقعي؛ لأن مثلَ هذا المجتمع لا يمكن أن يتحققَ ما دام الإنسانُ إنسانًا، لكن تظل الرحمةُ قيمةً إنسانيةً رفيعةً، تسمو بحياة الفردِ والجماعة؛ بوصف الرحمةِ تنفي بعضَ العقوبات عفوًا، أو تخفض من شدَّة بعض العقوبات الأخرى القاسية، وبوصفها هدفًا نبيلًا ينشده الدينُ ليوقظ به ضميرَ الإنسان، ويسمو به إلى أجمل حالة إنسانية يمكن أن تتحلَّى بها شخصيتُه.

الرحمةُ تنتج ما لا تنتجه العدالةُ، من الرحمةِ يتوالدُ الغفرانُ والعفوُ والعطفُ والرفقُ واللينُ والشفقةُ؛ لذلك يستطيعُ من يمتلك الرحمةَ تحمُّلَ الأقوالِ والأفعال المؤذية الصادرة عن الآخر، كما يستطيعُ العفوَ عنها. الرحيمُ يتحملُ ما لا يتحمله غيرُهُ، ويعفو عمَّا لا يعفو عنه سواهُ من البشر. ما أجمل تفسير الشيخ محيي الدين بن عربي لمنطقِ الرحمةِ في القرآن؛ إذ يكتب في الفصِّ الزكرياوي من كتابه «فصوص الحكم»: «والرحمة على الحقيقةِ نسبةٌ من الراحمِ، وهي الموجبةُ للحكمِ، وهي الراحمةُ، والذي أوجدها في المرحومِ ما أوجدها ليرحمه بها، وإنما أوجدها ليرحم بها من قامَتْ به.»[١٤] بمعنى أن الحقَّ سبحانه إذا رحمَ إنسانًا أوجدَ فيه الرحمةَ، أي جعلَ الرحمةَ تقومُ به، بحيث يصبح قادرًا على أن يرحمَ غيرَه من المخلوقات، وبذلك يصبح المرحومُ راحمًا. الحق لا يوجِدُ الرحمةَ في المرحومِ ليرحمه بها، بل ليكسبه الصفةَ الإلهية التي بها يرحمُ غيرَه.[١٥]

بموازاة الرحمة حضرت كلمةُ «الإحسان»؛ فقد ورد «الإحسان» والكلمات ذات الصلة به بشكل لافت في القرآن؛ إذ جاءت بحدود ٢٠٠ مرة.[١٦] الإحسانُ يعني ما إذا عملَ الإنسانُ

---

[١٤] شرح القيصري على الفصوص، ص٢٣٧.

[١٥] الرفاعي، عبد الجبار، الدين والظمأ الأنطولوجي، بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار التنوير، ط٢، ٢٠١٦، ص١٧٠.

[١٦] ورد «الإحسان» والكلمات ذات الصلة به في القرآن بهذه الصيغ: الحسنات، الحسنة، الحُسنى، الحُسنيَين، المُحْسنين، إحسانًا، أَحْسنَ، أَحْسنَهُ، أَحْسَنُوا، أَحْسنتُمْ، بِالحسنات، بالحسنة، بالحُسنى، بإحسانٍ، بأحسن، بأحسنها، تُحسِنوا، حَسَنًا، حَسَنٍ، حسناتٍ، حسنةً، حَسُنَت، حُسْنُهنَّ، حِسانٌ، فَأَحْسَنَ، لَحُسْنَ، لَلحُسنَى، لِلمُحْسِناتِ، لِلمُحْسِنِينَ، مُحسِنٌ، مُحسِنِين، مُحسِنونَ، والإحسان، وأَحسنَ، وأَحسِنُوا، وحسُن، وحسُنَت، يُحسِنُون.

عملًا يتضمَّن خيرًا للغير. يقول الراغب: «الإحسان على وجهَين؛ أحدهما: الإنعام على الغير، يُقال: أحسنَ إلى فلان. والثاني: إحسان في فعله، وذلك إذا علَّم علمًا حسنًا، أو عمِلَ عملًا حسنًا.»[١٧] وحثَّ القرآنُ على الإحسانِ في الأقوال والأفعال؛ الجدال مثلًا ينبغي أن يكون بالتي هي أحسن؛ فهو يقول: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾.[١٨] وعلى الرغم من أن الإحسانَ مفهومٌ أخلاقي ينشد تقديم ما هو أجمل من القول والفعل، وهو يقعُ في مرتبة تفوق العدالة، لكن يمكن تخصيصُه في بعض المواقف دون سواها، فلعل المرء يكون مُحسِنًا في مقام حينًا ولا يكون مُحسنًا في مقام آخر؛ لذلك لا يربو الإحسانُ لمرتبة الرحمة، من حيث هي حالة وجودية لمن يتلبَّس بها، فلا تُخصَّصُ الرحمةُ بمواقف معينة؛ لأن الرحيمَ يكون رحيمًا حيثما كان الموقفُ.

الإنسانُ ليس رحيمًا بالطبع، بل إنه ينزعُ بطبيعته للتسلطِ على الغير ليستحوذَ على كل شيء في حياتهم، ولعل في ذلك سرَّ تركيزِ القرآن على الرحمةِ وكثافةِ حضورها فيه، ووضعِها إطارًا مرجعيًّا وبوصلةً دلاليةً تُرشِد لما تؤشِّر إليه مدلولاتُ سورِه وآياتِه. الرحمةُ حالةٌ لا يستوعبها الكائنُ البشريُّ ولا يتَّصفُ بها بيسر، ولا يتمثَّلها بسهولةٍ، بل لا يطيقها أكثرُ الناس؛ لأنها شديدةٌ على النفس، وطالما عجز الكائنُ البشري عن التحقُّقِ بها؛ إذ إن نزعاتِ العدوان التي تترسَّب في أعماقِ هذا الكائنِ تمنعه من امتلاكِها.

الإنسانُ كائنٌ طالما تغلَّب في شخصيتِه الشرُّ على الخير، والتوحشُ على الرحمة. ولولا الأخلاق والدينُ والقانون لم تكن الحياةُ ممكنة. الأديانُ خفَّضت كثيرًا من الطاقة التدميريَّةِ للتوحُّشِ في الأرض، فأضحتْ حياةُ الإنسانِ ممكنةً. لا يتأنْسَنُ الكائنُ البشري إلَّا بالرحمةِ، ومن دونها يتساوَى هذا الكائنُ وأي وحشٍ مفترس.

الجلَّادون الدمويون الذين ظهروا في الأديان في العصور المختلفة، كانوا تعبيرًا عن طبيعة هذا الكائن المتوحِّش أكثرَ مما كانوا يعبِّرون عن رحمة الأديان. وإلَّا فكيف نفسِّر ظهورَ شخصياتٍ روحانية مُلهِمةٍ في الأديان، مثل: الحلاج والنفري ومحيي الدين بن عربي

---

[١٧] الطيبي، شرف الدين الحسين بن محمد. شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى: الكاشف عن حقائق السنن، بيروت، دار الكتب العلمية، ج١: ص٩٣.

[١٨] العنكبوت: ٤٦.

وجلال الدين الرومي، وإيكهارت والأم تريزا، وغيرهم ممن يمثلون أجملَ النماذج الرحيمة الملهمة، وممن تفوَّقوا في تجسيدهم لكيفية تمثل الإنسان لمغزى الأديان ونداءِها الروحاني العميق.

الإنسانُ ليس خيِّرًا بالطبع، إنه مستعدٌّ بالقوة أن يكون خيرًا أو أن يكون شريرًا، ونادرًا ما يتخلَّص إنسانٌ في نشأتِه من آثار العواملِ التي تكوِّن نواةَ السُّلوك العدواني في شخصيته، ولولا ذلك لكان معظمُ الناس رحماء. يتطلَّب خفضُ تأثيرِ هذه العوامل على سلوكِ الإنسان أن ينشأ في بيئةٍ تربويةٍ صحيةٍ، وتنمو شخصيتُه في فضاءِ تربيةٍ أخلاقيةٍ صالحة، وحياةٍ روحيةٍ مُلهِمة، وثقافةٍ حيويةٍ ديناميكية، كي تترسَّخ في شخصيته النزعاتُ الخيرية، وتولد في روحه بذرةُ المحبةِ وتنمو وتتجذَّر باستمرار، بوصفها طاقةً مُلهمةً لأجمل معاني الحياة، ولكلِّ ما يُكرِّس الرحمةَ وما يتوالد عنها من قيمِ العفوِ والغفرانِ والشفقةِ على الخلق، وما يحمي الكائنَ البشري من الاغترابِ الوجودي. يقول ابن سبعين: «ومن نظر إلى الرحمة، وتعلَّق باسم الرحمن، وفكَّرَ في الرحمانيَّة طاب عيشُه، وحسُنَ أُنْسُه وأنيسُه، وسبح في بحرِ الرجاء، وغرق في مدلوله.»[١٩]

كلُّ ذلك لا ينجزه إلَّا فهمٌ بديلٌ للدين، وموقفٌ مختلف لنمطِ الصلةِ بالله، ورؤيةٌ جديدة للعالم، وإرادةٌ جديَّةٌ في تبنِّي العلومِ والمعارفِ والخبراتِ الإنسانيةِ الجديدة، والخلاصُ من الغرام بعلومِ ومعارفِ الموتى التي نسخت أكثرَها العلومُ والمعارفُ الحديثة، لكن المؤسفَ أن أكثرَ ذلك ما زالت تفتقر إليه مجتمعاتُ عالَم الإسلام.

(٣) الرحمةُ مفتاح فهمِ المنطق الداخلي للقرآن

القرآنُ الكريمُ كتابٌ تسري فيه روحٌ واحدةٌ، مضامينُه تتوحَّد في نسيج عضوي متماسك، ويسوده نظامٌ كلي، يتطلبُ فهمُه أن نكتشفَ المنطقَ الذاتي الذي يتحدَّث فيه القرآنُ عن نفسه. في القرآن تتحدَّثُ كلُّ فكرةٍ ومفهومٍ ومقولةٍ للأخرى، وتتبصَّرُ كلُّ آية دلالتَها ووجهتَها في أفق آياته الأخرى بمجموعها. القرآنُ كتابٌ تحيلُ فيه الفروعُ على الأصول، والجزئياتُ على الكليات، والصغرياتُ على الكبريات. نحن بحاجةٍ ماسَّةٍ إلى منهجٍ بديلٍ

[١٩] رسائل ابن سبعين، الرسالة الرضوانية، تحقيق وتخريج وتعليق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ص٣٩٨.

في فهم القرآن، يحرِّره من أسوارِ الأفق التاريخي التكراري المُغلَق للمفسرين، الذي أفضى لنضوب حضور الروافد الملهِمة للمعنى والأخلاق فيه.

على الرغم من ضجيجِ أصوات الجماعات الدينية، وضوضاءِ صيحات شعاراتهم في كلامهم عن القرآن، وكلامِهم المبسَّط في نسبة كلِّ شيء إليه، وإن كان على الضد من منطقه وما ينشده، لكن قلَّما نعثر على رؤيةٍ تتبصَّر متطلباتِ الحياةِ الروحية وبناءِ الضمير الأخلاقي للمسلم في سياق قرآني. إن هذه الرؤيةَ البديلةَ تفرضها ضرورةُ إعادة اكتشاف الأبعاد المضيئة للحياة الروحية والأخلاقية والجمالية في القرآن، كما يفرضها أيضًا افتقارُ المسلم اليوم لمعنًى عميقٍ لحياته، وضياعه في كهوف التراث التي لا تقوده إلا لمزيدٍ من الضياع.

رأيتُ الرحمةَ تمثل مفتاحَ فهمِ المنطق الداخلي للقرآن؛ فقد اتخذت الرحمةُ فضاءً واسعًا في القرآنِ الكريم لم تتخذه في الكتابِ المقدَّس وغيرِه من نصوص الأديان؛ إذ وردت بصيغٍ متنوِّعة في القرآن تصرِّح بشمولِها كلَّ شيءٍ وعدمِ خروجِ أي شيءٍ عنها، وهو ما تحدَّثت به آياتٌ متعددةٌ، مثل: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾،[٢٠] ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾،[٢١] ﴿فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾،[٢٢] ﴿رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنِ﴾،[٢٣] ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ﴾،[٢٤] ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾،[٢٥] ﴿قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ﴾،[٢٦] ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾،[٢٧] ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ

---

[٢٠] الأعراف: ١٥٦.

[٢١] الأنعام: ١٢.

[٢٢] الأنعام: ٥٤.

[٢٣] النبأ: ٣٧.

[٢٤] الكهف: ٥٨.

[٢٥] الزمر: ٥٣.

[٢٦] الحجر: ٥٦.

[٢٧] الأنبياء: ١٠٧.

الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾،[٢٨] ﴿وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا﴾[٢٩] ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾.[٣٠] ﴿مَا يَفْتَحِ اللهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا﴾،[٣١] ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا﴾،[٣٢] ﴿إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾.[٣٣] ﴿ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾،[٣٤] ﴿إِنَّ اللهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾،[٣٥] ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾،[٣٦] ﴿فَاللهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾،[٣٧] ﴿فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾،[٣٨] ﴿رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ﴾،[٣٩] ﴿رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾،[٤٠] ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.[٤١]

الرحمةُ مفهومٌ مفتاحي لفهمِ المنطق الداخلي للقرآن؛ إذ تشكِّل شبكةَ نسيجٍ دلالي تتسعُ لتغطي كلَّ ما ورد فيه. إنها تكثيفٌ دلالي لمعنًى يهيمن على كلِّ معاني السور والآيات في الكتاب، «فليس في أمِّ الكتاب آيةُ غضبٍ بل كلُّها رحمة، وهي الحاكمةُ على كل آية في الكتاب لأنها الأمُّ، فسبقَتْ رحمتُه غضبَه.»[٤٢] و«يرى ابنُ عربي — في واحدة من أفضل

---

[٢٨] آل عمران: ١٥٩.
[٢٩] الإسراء: ٢٨.
[٣٠] هود: ١٧.
[٣١] فاطر: ٢.
[٣٢] غافر: ٧.
[٣٣] البقرة: ١٤٣.
[٣٤] البقرة: ١٧٨.
[٣٥] النساء: ١٦.
[٣٦] يونس: ٥٨.
[٣٧] يوسف: ٦٤.
[٣٨] إبراهيم: ٣٦.
[٣٩] المؤمنون: ١٠٩.
[٤٠] الكهف: ١٠.
[٤١] آل عمران: ١٠٧.
[٤٢] محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، باب ٣٩٠.

تفسيراته لطبائع الأشياء — أنَّ الإبداعَ الإلهيَّ يماثل الكلام الإنسانيَّ؛ فكما نخلق الكلماتِ والجملَ من قِوامِ النَّفَس، كذلك يخلق اللهُ العالَمَ عن طريق التَّلفُّظ بالكلماتِ في نَفَسِ الرَّحمن، مِمَّا يعني انبساطَ الوُجود؛ والوجود في حقيقتِه مرادِفُ الرَّحْمة.»[٤٣] و«يفرِّق ابنُ عربي بين «رحمة الامتنان»، و«رحمة الوجوب»؛ إذ الأولى عِلَّة الوجود؛ لذا فهي رحمة عالميَّة وتحيط جميع الموجودات، أما الثانية فإنها تنطوي على ظهور أكثر تحديدًا للرحمة؛ يخص هؤلاء الذين استجابوا لرحمة الإيجاد العالميَّة من خلال متابعة الوحي الإلهي. يقول ابن عربي: «فلا يبقى فيمن حوى عليه العرشُ مَن لا تصيبه الرحمةُ الإلهيَّةُ؛ وهو قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾، والعرش وسع كلَّ شيء، والمُسْتَوِي الرحمنُ، فبحقيقته يكون سريانُ الرحمةِ في العالَم».»[٤٤]

الرحمةُ الإلهية هي المحورُ الذي تدورُ حولَه كلُّ دلالاتِ القرآن، وهي المنطق الكلِّي الذي يسري في آياته، وكلُّ دلالةٍ يتبادرُ منها أنها تنفيها أو تتعارضُ معها تعبِّرُ عن موقفٍ زمني خاص بعصر النزول، فرضته ضرورات ظرفية لمجتمع البعثة. وإلَّا فكيف ينفي الكتابُ منطقَه الكلي، إن كانت الآيةُ والسورةُ فيه مفرغة من رحمة الله. في موقف من مواقفه يقول النِّفَّري: «أوقفني في الرحمانيَّة، وقال لي: هي وَصْفِي وحدي.»[٤٥] وفي «موقف رحمة الخلق» من «موقف المواقف» يقول النِّفَّري:[٤٦] «وأوقفني في رحمة الخلق، وقال لي: صِفتُك صفتُهم، فسترتُ صفَتَك بنور صفتي، فمن رأيتني سترتُ صفتَه بنور صفتي فأكرِمْه، ومن رأيتني لم أستُر صفَته بنور صفتي، فارحمه. وقال لي: أنا صنعتهم فأكرم صنعتي، إذا جاءك عبدك بما يسوءه فارحمه، لما جاءت به صفته من السوء، ثم أَكْرِم صنعتي لأني، ثم أكرم صنعتي لأنها، ولا تغلظ على ما في صنعتي، فإنه هو فيك، فاغلظ عليك إن شئتَ أن تُغْلظ على غيرك.» ويرى ابنُ سبعين أن: «الرحمة تتعلق ببعض المعلومات، والقول عليها مثل

---

[٤٣] مدخل إلى ابن عربي — موسوعة ستانفورد للفلسفة، تأليف: ويليام تشيتيك William C. Chittick، ترجمة عبد العاطي طلبة، مجلة حكمة، ٢٠١٩م.

[٤٤] ابن عربي، فصوص الحكم، علق عليه: أبو العلا عفيفي، إيران، انتشارات الزهرا، ص٢٢٠-٢٢١.

[٤٥] النصوص الكاملة للنفري، كتاب المواقف، دراسة وتقديم: جمال المرزوقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ٢٠١٩م، ص٢٤٩.

[٤٦] النفري، محمد بن عبد الجبار بن الحسن، النصوص الكاملة «كتاب موقف المواقف — موقف رحمة الخلق»، دراسة وتقديم: جمال المرزوقي، ص٤٣٣، ط٢، ٢٠١٩م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

القول على الإرادة والقدرة، وغير ذلك مما يخص بعض المعلومات لا كلها، وتمتد إلى غير نهاية، وَتَعُمُّ الكونَ كلَّه، والفكر فيها مادَّة الطيِّبات، وتصوُّرها يحرِّك اللذَّات، وهي مُتَنَزَّه العارفين بالله، وصيغتها أعم من العفو، فإنها تُقال على المذنب وغير المذنب، وتَرِدُ دون عِلَّةٍ وبضد ذلك. إذا نُظِرَ فيها وفي ماهيَّتِها، وفي أثرها، وفي لواحقها الخاصَّة بواحدٍ بدلَ الآخر؛ صُرِفَتْ إلى إرادةِ القديم، وقيل فيها: صفةٌ من صفات ذاتِه، وإذ نُظِرَ فيها مُفْرَدةً، وتُعْتَبَرُ في مُضَافِها المُنْفَعِلِ خاصَّة، وتُحْمَلُ على معنى الإنعام، وتُمْسَكُ على التَّأَمُّلِ في مُحَرِّكِها الأول؛ تُجْعَلُ من لواحق القدرة، والإرادة، وقيل فيها: صفةُ فَعْلٍ.»[٤٧] ويذهبُ ابنُ سبعين إلى أن: «مَنْ نظر إلى الرحمة، وتعلَّق باسم الرحمن، وفكَّرَ في الرحمانيَّة طاب عيشُه، وحسُنَ أُنْسُه وأنيسُه، وسبح في بحرِ الرجاء، وغرق في مدلوله، ويُمْكِنُ منها أن يصيبَه، ولَهُ حَتَّى يقول، أو يقول له: حسنُ ظَنِّهِ كلُّ موجودٍ سوى الله الحق تعالى، تُقال عليه الرحمةُ، وتقوم له، وتفعل فيه، وتلحقه.»[٤٨]

ينفردُ القرآنُ من بين الكتب المقدَّسة كلِّها في أن سورَه تبدأ بـ «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»، التي يُعبَّر عنها بـ «البسملةِ»، وكما يقول جماعةٌ من المفسِّرين والفقهاء إنها تُحتسَبُ آيةً من كلِّ سورة. وذهب بعضُ المفسرين إلى أن كلَّ بسملةٍ هي آيةٌ مستقلة، لها معنًى موجِّه ومرشد لمضمون ما تقوله السورةُ التي تتصدَّرها، وكأنها بمثابة البوصلة التي ترسم وجهةً محدَّدة للسير. البسملةُ آيةٌ تبوح بلغةِ الرحمة التي يتأطَّر بها المضمونُ الكلِّي لتلك السورة، ومعناها يتنوَّع بتنوُّع مقاصدِ السور وما ترمي إليه مفاهيمُها، وغرضُها لا يخرج عن غرضِ السورة، وما يتحصَّل من غاياتها. إنها حاكمةٌ على كلِّ المفاهيم التي تتحدَّث عنها آياتُ السورة. بعبارة أخرى إن افتتاحَ كلِّ سورة بالبسملة يعني أن الرحمةَ الناطقةَ بها البسملةُ مهيمنةٌ على المدلول العام للسورة، وحاكيةٌ عن أغراضها، إن كان مضمونُ السورة أخلاقيًّا فإنه يكون متقوِّمًا بالرحمة، وهكذا لو كان المضمونُ عقائديًّا أو تشريعيًّا يكون متقوِّمًا بالرحمة أيضًا. تقديمُ نصِّ كلِّ سورة بما تشتمل عليه البسملةُ من

[٤٧] رسائل ابن سبعين، الرسالة الرضوانية، تحقيق وتخريج وتعليق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ص٣٩٧-٣٩٨.

[٤٨] رسائل ابن سبعين، الرسالة الرضوانية، تحقيق وتخريج وتعليق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ص٣٩٨.

رحمةٍ يشي بأن المضامينَ المسوقةَ في آياتِ القرآن كافةً تتحدَّث لغةَ البسملة. على الرغم من تنوُّعِ دلالاتِ الآيات، لكنها تلتقي في مشترَك يوحِّدُ ما ترمي إليه وهو الرحمةُ. الرحمةُ دليلٌ تهتدي به معاني القرآن. الرحمةُ تحدِّد مقاصدَ الآيات وتُرشد إلى مراميها، وتصوغ رسالةَ السورة في سياقٍ قرآني يتناغم بمجموعه في إيقاع روحي وإنساني موحَّد.[٤٩]

وجدتُ أن كلمةَ «الرحمة» وردَت في ٢٦٨ موضعًا في القرآن الكريم، ووردت «الرحمةُ» والكلمات ذات الصلة بها في القرآن أكثر من ٣٣٠ مرة،[٥٠] ما خلا ما ورد من تكرار البسملة في كلِّ سور القرآن إلَّا سورةَ التوبة، لكنها تكرَّرت في مفتتح سورة النمل والآية ٣٠ منها،[٥١] فصار مجموعها ١١٤ مرة.

بناءً على القولِ بأن البسملةَ آيةٌ من كلِّ سورة، وورودِ «الرحمن الرحيم» في كل بسملة، فإن عددَ مرات ذكرِ الرحمةِ ومشتقاتِها في القرآن يفوق ٥٥٠ مرة. كما ورد فيه جذر كلمة «رحم» ٥٦٣ مرة؛ وبذلك يتميز القرآنُ عن كتبِ الأديان بسعةِ مساحةِ حضورِ الرحمة وكثافتها في آياته.

يصف القرآنُ الكريم النبيَّ محمدًا بأنه رحمة، ويذكرُ بوضوح أن هذه الرحمةَ عامة، لا تختصُّ بفرقةٍ أو جماعة، وإنما هي شاملةٌ لكل العالمين[٥٢] ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾؛[٥٣] فهو رحمةٌ مهداة لكلِّ العالمين وليس للمسلمين فقط، أو لفرقةٍ أو مذهبٍ خاصٍّ منهم، كما يظن لاهوتُ الفرقة الناجية. يقول ابن عربي: «فلا يبقى فيمن حوى عليه العرشُ مَن لا تصيبه الرحمةُ الإلهيَّةُ؛ وهو قوله تعالى:﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾،

---

[٤٩] الرفاعي، عبد الجبار، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين ودار التنوير، ٢٠١٣م، ص٢٥٧.

[٥٠] وردت «الرَّحْمة» والكلماتُ ذات الصلة بها في القرآن بهذه الصيغ: ارْحَمْهُمَا، الْأَرْحَامُ، الرَّاحِمِينَ، الرَّحِيمُ، الرَّحْمَنَ، أَرْحَامَكُمْ، أَرْحَامُ، أَرْحَامِهِنَّ، أَرْحَمُ، بِالْمَرْحَمَةِ، بِالرَّحْمَنِ، بِرَحْمَةٍ، بِرَحْمَتِكَ، بِرَحْمَتِنَا، بِرَحْمَتِهِ، تُرْحَمُونَ، رَحِمَ، رَحِمَنَا، رَحِمَهُ، رَحِمْتَهُ، رَحِمْنَاهُمْ، رَحِيمًا، رَحِيمٌ، الرَّحْمَةَ، رَحْمَةٌ، رَحْمَتِكَ، رَحْمَتِنَا، رُحَمَاءُ، رُحْمًا، رَحْمَتِي، سَيَرْحَمُهُمُ، لَرَحْمَةً، لِلرَّحْمَنِ، وَارْحَمْ، وَارْحَمْنَا، وَالْأَرْحَامَ، وَبِرَحْمَتِهِ، وَتَرْحَمْنَا، وَتَرْحَمْنِي، وَرَحْمَةً، وَرَحْمَتُ، وَرَحْمَتُهُ، وَرَحْمَتِي، وَيَرْحَمُ، يَرْحَمَكُمْ، يَرْحَمْنَا.

[٥١] ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (النمل: ٣٠).

[٥٢] المصدر السابق، ص٢٥٨.

[٥٣] الأنبياء: ١٠٧.

والعرش وسع كلَّ شيء، والْمُسْتَوِي الرحمنُ، فبحقيقته يكون سريانُ الرحمةِ في العالَم.»[٥٤]

إن الحضورَ الواسعَ للرحمة في القرآن ظاهرةٌ تستحقُّ دراسةً دلاليةً عميقة، تستند إلى المكاسبِ الجديدةِ في الألسنيات وعلوم الدلالة والمناهج الجديدة في تفسير النصوص الدينية.

ومع كلِّ هذا الحضورِ المهيمنِ للرحمةِ في القرآن، وكونها إطارًا مرجعيًّا، نرى بوضوحٍ أنَّ معانيَ القرآن كلَّها تنشد الرحمة، وهو ما أهمله معظمُ المفسِّرين والفقهاء؛ إذ تغلَّبَت في تاريخِ الإسلام لغةُ العنف على لغةِ الرحمة، وأهدر كثيرون من مفسِّري القرآنِ وفقهاءِ الإسلام كلَّ هذا الرصيدِ الدلالي المكثَّف للرحمة، وصارت فاعليةُ دلالةِ آيةِ السيف،[٥٥] مضافًا إلى ما تتَّسع له مصنَّفاتُ الحديث من روايات تُعَضِّدُ مضمونَها، هي الأشدَّ أثرًا والأوسعَ حضورًا في القولِ والفعلِ في الحياة السياسية لمجتمعات عالَم الإسلام.

مَنْ يريد أن يستكشف منطقَ الرحمة فعليه أن يعود إلى القرآن الكريم مباشرةً، لئلا يقع في شباك التفسيرات والمرويَّات المتراكمة، وأن يعتمدَ القرآنَ مرجعيةً يستكشف في هَدْيِهَا صورةَ الله، ومنطقَ الحياة الروحية والأخلاقية والجمالية التي ينشدها، والدلالاتِ القيميةَ العابرةَ لواقع الجزيرة العربية في عصر النبي (ﷺ). آياتُ القرآن النازلة في سياق الدفاع عن الدعوة وحمايتها من أن يتم القضاء عليها وهي فتية، وكل ما يتضمَّنه مما يدعو للعنف، يجب أن نقرأها في سياق متطلَّبات الدعوة الظرفية التي فرضها المحيطُ الاجتماعي والزماني لعصر البعثة.

كلُّ بيئةِ تديُّنٍ تحتكرُ النجاةَ لفرقةٍ واحدةٍ غيرُ صالحةٍ لاستنباتِ الرحمةِ، اللاهوتُ والفقهُ الصِّراطي على الضدِّ من منطقِ الرحمة. لقد أضحى صوتُ مَنْ يدعو لإيقاظِ الرحمةِ وما يئول إليها في بيئاتِ التديُّن هذه نشازًا أحيانًا، وربما يُتَّهم مَنْ يدعو للرحمة بالجبنِ والخوفِ والهوانِ وحتى الخيانة، فيُدان دينيًّا ومجتمعيًّا.

---

[٥٤] ابن عربي، فصوص الحكم، علَّق عليه: أبو العلا عفيفي، إيران، انتشارات الزهرا، ١٩٤٦م، ص٢٢٠-٢٢١.

[٥٥] آية السيف هي الآية الخامسة من سورة التوبة: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. وعلى الرغم من أن كلمة السيف لم ترد في القرآن، لكنَّ المفسِّرين سموا الآية بهذا الاسم. والغريب أن معظم المفسِّرين ادعى أنها ناسخة للكثير من الآيات التي تدعو للسلم والعفو والصفح والغفران والرحمة، والكف عن قتال المشركين.

إيمانُ الاستعباد عدوُّ الرحمة، الرحمةُ لا تجدُ الأرضَ الصالحة لاستنباتها ونموِّها إلَّا في مناخات إيمان الحرية. في أية مجتمعات يطغى صوتُ الأيديولوجيا ينهزم إيمانُ الحرية، وتبعًا لذلك تنحسر الرحمةُ. الأيديولوجيا لا يمكنها أن تتصالحَ مع إيمانِ الحرية؛ لأنها لا تنمو وتزدهرُ إلَّا في بيئاتِ تديُّنٍ يتسيَّدُ فيها إيمانُ الاستعباد، في مجتمعاتٍ تتحدَّثُ معتقداتُها لغةَ اللاهوتِ والفقهِ الصراطي.

على الرغم من أن الموقفَ الأخلاقيَّ يفرضُ على الإنسانِ أن يفضحَ منابعَ الكراهيةِ والتعصُّبِ بين البشر في تراثِه، مثلما يفضحها في تراثِ غيرِه، ويعترفَ بأخطاءِ تاريخِه مثلما يفضحُ أخطاءَ تاريخِ غيره، غير أن سطوةَ الأيديولوجيا أشدُّ من الأخلاق؛ لذلك تنهزمُ الأخلاقُ عندما يعلو صوتُ الأيديولوجيا، فيرضخ الأيديولوجي لما يفرضه عليه المعتقدُ من مواقفَ، وإن كانت تلك المواقفُ على الضدِّ من بداهاتِ الأخلاقِ التي يحكمُ بها العقلُ العملي.

هذه واحدةٌ من المشكلاتِ الموروثةِ في مجتمعات عالَم الإسلام، التي تنبغي دراستُها والكشفُ عن العواملِ المولِّدة لها والروافدِ الدينية والثقافيةِ والسياسية والاقتصادية الراقدةِ في أعماقِ شخصية الفرد والمجتمع التي تستقي منها. ولا ينجز ذلك إلَّا الإفادةُ من المناهجِ الحديثة، وتوظيفُها في تفسيرِ وتفكيكِ هذه المشكلة المزمنة، والعملُ على الخلاصِ من آثارها التدميرية في مجتمعاتِنا أمس واليوم. إن الواقعَ المريرَ الذي تغرق فيه هذه المجتمعاتُ يفرض عليها إيقاظَ صوتِ الرحمةِ في القرآن، ووَضْعه في نصابِه الحياتي الذي ينبغي أن يحتلَّه في التربيةِ والتعليمِ والعلاقاتِ الأسريةِ والاجتماعية.

(٤) احتكار النجاة

وردَ حديثُ الفرقةِ الناجية في الإسلامِ في السُّنَنِ وَالْمَسانِد؛ كَسُنَنِ أبي داود والتِّرْمذي والنَّسائي وغيرهم، ولفظُه: «افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً، وَافْتَرَقَتِ النَّصَارَى عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً، وَسَتَفْتَرِقُ هَذِهِ الْأُمَّةُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً.»[٥٦] واستلهمه أكثر المتكلمين في تشييد

[٥٦] يقول ابن تيمية في الفتاوى: «الحديث صحيح مشهور في السُّنن والمَساند؛ كسُنن أبي داود والترمذي والنسائي وغيرهم.»

أسسِ انحصارِ الحقَّانيةِ والنجاةِ بمعتقداتهم، وكلٌّ يسعى لاحتكار ذلك للفرقةِ الناطق باسمها.

في فضاءِ انحصار الحقَّانية والنجاة تم رسمُ صورةِ الإله القومي والمذهبي والطائفي. الإلهُ القومي هو إلهٌ لجماعةٍ بشرية تنتمي لإثنيةٍ معيَّنة، والإلهُ المذهبي والطائفي هو إلهٌ لجماعةٍ بشرية أو مذهبٍ أو طائفةٍ خاصة فهو، وفقًا لصورته لدى من يعتقد به، ينشغلُ بها من دون غيرها من الناس، ويهبها كلَّ شيء، ويحرم غيرَها من كلِّ شيء، ويتساهل معها فيقبل منها كلَّ شيء مهما كان يسيرًا، ولا يقبل من غيرها كلَّ شيء حتى لو كان كبيرًا، وذا أثرٍ عظيمٍ في إسعادِ البشرية. إنه إلهٌ متحيِّزٌ لهذه الجماعة دائمًا، لا يعنيه غيرُها من البشر، مهما كانت إبداعاتُهم وآثارُهم في تطوير وسائل العيش وتأمينها، ومهما كانت منجزاتُهم وأعمالُهم في صناعة عالَمٍ أجمل لحياة الإنسان.

إن هاجسَ المتكلِّم هو إثباتُ حقَّانيةِ مقولاتِه الاعتقادية، وانحصارِ الحق فيها، والمحاججةُ لدحضِ الحقِّ والحقَّانيةِ عمَّا سواها. وتشكِّل هذه المقولات بمجموعها منظومةً اعتقاديةً واضحةَ الحدود، على نحوٍ يمكن الاستنادُ فيه إليها بوصفها معيارًا للتعرُّف على كلِّ ما يقعُ داخلها، ونفي كلِّ ما يقعُ خارجها.

ولما كانت المنظومةُ الاعتقاديةُ تتألَّفُ من رؤيةٍ للعالم، وتصوُّرٍ مصوغ بعناية لصورةِ الله، ونمطِ علاقة الإنسان به، وكيفيةِ الارتباط معه، فإنها تصيرُ مرجعيةً تنتظمُ في سياقها مدونةٌ فقهيةٌ ترتسم فيها أشكالُ العبادات والمعاملات والمواقف الحياتية للفرد والجماعة، على نحوٍ تتطابق فيه وجهةُ المدوَّنة الفقهية مع ما تؤشِّر إليه المنظومةُ الاعتقادية. وترى بعضُ المذاهب، خاصَّة السلفية، أن كلَّ ما هو خارج عنها من آراء وفتاوى اجتهادية في العبادات هو مروقٌ وابتداع.

وعادةً ما يُحكَم بالمروق على كلِّ من يتبنَّى مُعتقَدًا خارج الصور النمطية الراسخة لله عند الفرق الكلامية، في حين تكون النجاةُ في الآخرة هي المآل الطبيعي لأتباعِ هذه المنظومة الاعتقادية.

ولما كان منطقُ التفكير في علم الكلام يبتني على المنطق الأرسطي، فهذا يعني أن نظريةَ المعرفة في علم الكلام لا تقول بتعدد وجوه إدراك الحقيقة؛ لذلك لا يرى المتكلمُ إلَّا وجهًا واحدًا للحقيقة الدينيَّة، ينحصر الوصولُ إليه بطريق خاص، هذا الطريق هو ما يرسم إطارَه الفهم المغلق للنصوص الدينية، وما ينتجه من مقولات للمتكلم تبني هيكل معتقدات فرقته، وهي «الفرقة الناجية» دائمًا دون سواها.

إن تأويل النصوص الدينية يبتني على تعدُّد وجوه إدراك الحقيقة وتنوُّع الطرق إليها، ومن دون تأويل النصوص لا يمكن أن يتنوع فهمُها، تبعًا لتنوُّع فهم المتكلمين وأزمنتهم. وكثيرًا ما يقود الفهمُ المغلق إلى تكفير المختلف في المعتقد، عندما يفضي تأويلُه لآيات القرآن إلى فهمها بنحوٍ لا يطابق الفهمَ المغلقَ على معنًى واحد نهائي.

أحيانًا يقود تنوُّعُ العبارات وتعدُّدُ فهمها ليس للتكفير فقط، بل والحكم بالقتل أيضًا، وهو ما حذَّر منه واستهجنه بعضُ الأعلام بشدَّة، حتى اصطلح على مَن تنتهي مصائرُهم إلى أن يكونوا ضحيةً لذلك بـ «قتلى العبارات»؛ إذ يقول: «لا يلعبنَّ بك اختلافُ العبارات، فإنه إذا بُعثر ما في القبور، وأُحضر البشرُ في عرض الله تعالى يوم القيامة، لعلَّ من كل ألفٍ تسعمائة وتسعًا وتسعين يبعثون من أجداثهم، وهم: قتلى العبارات، ذبائح سيوف الإشارات، وعليهم دماؤها وجروحها، غفلوا المعاني فضيَّعوا المباني.»[٥٧]

لقد أسرفَ متكلمو الفرقِ في الإسلام بتكفيرِ من لا يعتقدُ معتقدَهم، ولم تتخلصْ أيةُ فرقةٍ من تورُّط بعضِ متكلميها في تكفير المختلف، وإن كان ينتمي للفرقةِ ذاتها، إن اجتهدَ فتخطى الحدودَ المرسومةَ للاعتقاد. حتى المعتزلة، الذين اشتهروا بأنهم ممثِّلو العقلانية في الإسلام، تورَّطَ بعضُ متكلميهم بالتكفير. يقول أبو حيان التوحيدي: «إن الجبائيَّين المعتزليَّين، أبا علي[٥٨] — أستاذ الأشعري — وابنه أبا هاشم،[٥٩] لم يكن أحدُهما يتورع عن قذف الآخر بالكفر. كما أن أختَ أبي هاشم، لم تكن، هي الأخرى، تتورَّعُ عن إلصاق نفس التهمة بأخيها وأبيها معًا.»[٦٠]

حاول المتكلِّمون التوكُّؤَ على المدوَّنة الحديثية في خلع المشروعية النصِّية على مقولاتهم لتبرير موقفهم الاعتقادي؛ إذ تداولوا مروياتٍ نبويةً تتحدَّث عن الفرقة الناجية والفرق

---

[٥٧] شمس الدين الشهرزوري، تواريخ الحكماء والفلاسفة، تحقيق وتعليق: أحمد عبد الرحيم السايح، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩١م، ج٢: ص٢٠٩.

[٥٨] أبو علي الجُبَّائي، محمد بن عبد الوهاب، والجُبَّائي نسبة إلى جُبَّى التي وُلد فيها، وهي من مدن خوزستان (٢٣٥–٣٠٣هـ).

[٥٩] أبو هاشم الجُبَّائي، عبد السلام بن أبي عليٍّ محمَّد بن عبد الوهاب الجُبَّائي (٢٧٥–٣٢١هـ).

[٦٠] أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق: وداد القاضي، بيروت، دار صادر، ج٧: ص٢٤٩.

الهالكة، وشاع في آثارهم حديثُ الفرقة الناجية الذي أوردناه فيما سبق.[٦١] واعتاد مؤلفو الفرق أن يبدءوا كتبَهم بحديث افتراق الأمة، بهدف تبريرِ حقَّانية الفرقة التي ينتمون إليها، وبطلان ما سواها من الفرق الأخرى. وهو حديثٌ موضوع؛ يؤكِّد أن الفرقةَ الناجيةَ دائمًا واحدةٌ، أي إن هناك فرقةً معينة هي من تحتكر النجاةَ لنفسها، والهلاك لما سواها. الخلاصُ دائمًا نصيبُ فرقةٍ واحدةٍ لا تتعدَّد، والعذابُ نصيبُ عشراتِ الفرق الأخرى غيرها، مهما كانت اعتقاداتُها واجتهاداتُها.

وبمرور الزمن تفشَّى لاهوتٌ صراطي في التفكيرِ الكلامي، لا يقبل في دائرةِ الإيمانِ والنجاةِ إلَّا الفرقةَ الناجية، في حين يُخرج كلَّ فرقةٍ أخرى غيرها من دائرةِ الإيمان، ولا يمنحها حقَّ النجاةِ مهما كانت اعتقاداتُها واجتهاداتُها.[٦٢] وبذلك سقط

---

[٦١] يرى بعضُ الباحثين أن حديثَ افتراقِ الأمة من الأحاديثِ الموضوعةِ في فترة متأخرة عن عصر النبي. انظر: عمر بن حمادي، «حول حديث افتراق الأمة إلى بضع وسبعين فرقة.» الكراسات التونسية، ع١١٥-١١٦، ١٩٨١م.

[٦٢] وحسب «المكتبة الشاملة»، المنشورة على الإنترنت، تكرَّرت ١٨٤ مرة، الفتوى: «فإن تاب وإلَّا قُتِل»، عند استقراء ٧١ كتابًا في مجموعة ابن تيمية. ووردت في موارد متنوعة، فمثلًا يفتي ابن تيمية في هذه المسألة: «الرجل البالغ إذا امتنع من صلاة واحدة من الصلوات الخمس، أو ترك بعض فرائضها المتفق عليها، فإنه يُستتاب فإن تاب وإلَّا قُتل» (ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣: ص٤٢٩). كما يفتي في هذه المسألة: «فإذا بلغ الصبي سبع سنين فإنه يؤمر بالصلاة، حتى يبلغ عشرًا، فإذا بلغ العشر فيؤمر بالصلاة، فإن رفض الصلاة أو تركها ضُرِبَ ضربَ تأديب لا ضرب تعذيب، فلا يجرح ولا يكسر العظم، فإذا بلغ وامتنع عن الصلاة فإنه يُستتاب من قِبَل ولاة الأمور فإن تاب وإلا قتل» (الراجحي، شرح الوصية الكبرى لابن تيمية، ج١٣: ص٨). كذلك يفتي: «فإن تركها تهاونًا استُتيب ثلاثًا فإن تاب وإلا قُتل، أما ترك الصلاة في الجملة فإنه يوجب القتل من غير خلاف» (شرح العمدة لابن تيمية، ج١: ص٦٠). ويفتي أيضًا: «ومن كان تاركًا للصلاة مع قدرته على الصلاة فإنَّه يُستتاب، فإن تاب وإلا قُتِل» (عزيز شمس، جامع المسائل لابن تيمية، ج١: ص٧٩). ويفتي أيضًا: «من تركَ الصلاةَ غَيْرَ مُقِرٍّ بوجوبها عليه — وهو من أهل الوجوب — فإنه كافر باتِّفاق الأئمَّة وإن كان مُقرًّا بالشهادتَين، وهذا يُستَتاب، فإن تابَ وإلَّا قُتِل كافرًا مرتدًّا باتِّفاق الأئمة. وإن كان ممن لا يَعرِفُ الوجوبَ لحِدْثَانِ عهدِه بالإسلام أو إنشائِه بمكانِ جهلٍ فإنه يُعرَّفُ الوجوب، فإن أقرَّ به وإلا قُتِل كافرًا» (عزيز شمس، جامع المسائل لابن تيمية، ج٤: ص١١٨). ويفتي أيضًا: «والوقوفُ بعرفات لا يكون قط مشروعًا إلا في الحج باتفاق المسلمين، في وقتٍ معين على وجهٍ معين، فمن قال: أَقِفُ ولستُ بحاجٍّ فقد خرجَ عن شريعة المسلمين، بل إن اعتقد ذلك دينًا لله مستحبًّا فإنَّه يُستتابُ، فإن تابَ وإلا قُتِلَ» (عزيز شمس، جامع المسائل لابن تيمية، ج١: ص٢١٠). ويفتي أيضًا: «وأما سائر جوانب

حقُّ كلِّ إنسان في أن يعتقدَ بما يراه حقًّا، وتم تعطيلُ دلالةِ آية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي

البيت ومقام إبراهيم وسائر ما في الأرض من المساجد وحيطانها، ومقابر الأنبياء والصالحين، كحجرة نبينا ومغارة إبراهيم ومقام نبينا الذي كان يصلي فيه، فلا تستلم ولا تقبل باتفاق الأئمة. والطواف بذلك من أعظم البدع المحرمة، ومن اتخذه دينًا يُستتاب فإن تاب وإلا قُتل» (مختصر منسك شيخ الإسلام ابن تيمية، ج١: ص١٩). ويفتي أيضًا: «ومن قال: إن مريم تَجُرُّ ذيلَها على الزرع فينمو، فإنه يُستتاب، فإن تاب وإلَّا قُتِل» (عزيز شمس، جامع المسائل لابن تيمية، ج٣: ص٣٧٤). وفي جواب سؤال: «في مسلم تارك الصلاة ويُصلي يومَ الجمعة، فهل يَجِبُ عليه اللعنةُ؟» يفتي أيضًا: «هذا يَستوجبُ العقوبةَ باتفاق المسلمين، والواجبُ عند جمهور العلماء كمالك والشافعي وأحمد أن يُستَتابَ، فإن تاب وإلا قُتِل» (عزيز شمس، جامع المسائل لابن تيمية، ج٤: ص١٣٩). وورد الكثيرُ من أمثال هذه الفتوى في آثاره.

وعند استقراء ٧١ كتابًا في مجموعة ابن تيمية في «المكتبة الشاملة»، وردت ٣١ مرةً فتوى «فَإِنَّهُ يُقْتَلُ.» ومنها مثلًا: «وَإِنْ قَالَ: لَا أُصَلِّي إِلَّا بَعْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ لِاشْتِغَالِهِ بِالصِّنَاعَةِ وَالصَّيْدِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، فَإِنَّهُ يُقْتَلُ» (الفتاوى الكبرى لابن تيمية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م. ج٢: ١٠). «وَإِنْ قَالَ: لَا أُصَلِّي إِلَّا بَعْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَإِنَّهُ يُقْتَلُ» (ج٢: ٢٤). «وَأَيْضًا فَقَدْ نَصَّ الْعُلَمَاءُ عَلَى أَنَّهُ إذَا جَاءَ وَقْتُ الصَّلَاةِ وَلَمْ يُصَلِّ فَإِنَّهُ يُقْتَلُ، وَإِنْ قَالَ: أَنَا أُصَلِّيهَا قَضَاءً. كَمَا يُقْتَلُ إذَا قَالَ: أُصَلِّي بِغَيْرِ وُضُوءٍ، أَوْ إلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ، وَكُلُّ فَرْضٍ مِنْ فَرَائِضِ الصَّلَاةِ الْمُجْمَعِ عَلَيْهَا إذَا تَرَكَهُ عَمْدًا فَإِنَّهُ يُقْتَلُ بِتَرْكِهِ. كَمَا أَنَّهُ يُقْتَلُ بِتَرْكِ الصَّلَاةِ. فَإِنْ قُلْنَا: يُقْتَلُ بِضِيقِ الثَّانِيَةِ وَالرَّابِعَةِ، فَالْأَمْرُ كَذَلِكَ، وَكَذَلِكَ إذَا قُلْنَا: يُقْتَلُ بِضِيقِ الْأُولَى، وَهُوَ الصَّحِيحُ، أَو الثَّالِثَةِ، فَإِنَّ ذَلِكَ مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّهُ: هَلْ يُقْتَلُ بِتَرْكِ صَلَاةٍ، أَوْ بِثَلَاثٍ؟ عَلَى رِوَايَتَيْنِ. وَإِذَا قِيلَ بِتَرْكِ صَلَاةٍ، فَهَلْ يُشْتَرَطُ وَقْتُ الَّتِي بَعْدَهَا، أَوْ يَكْفِي ضِيقُ وَقْتِهَا؟ عَلَى وَجْهَيْنِ. وَفِيهَا وَجْهٌ ثَالِثٌ: وَهُوَ الْفَرْقُ بَيْنَ صَلَاتَي الْجَمْعِ وَغَيْرِهَا» (الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ج٢: ص٣٨). «مَنْ قَذَفَ أُمَّ النَّبِيِّ (ﷺ) يُقْتَلُ؛ لِأَنَّهُ قَدَحَ فِي نَسَبِهِ وَكَذَلِكَ مَنْ قَذَفَ نِسَاءَهُ يُقْتَلُ» (ج٣: ١٨٣). «وَأَمَّا قَوْلُ الرَّجُلِ: لَوْ جَاءَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، إذَا ثَبَتَ عَلَيْهِ هَذَا الْكَلَامُ فَإِنَّهُ يُقْتَلُ عَلَى ذَلِكَ. وَلَوْ تَابَ بَعْدَ رَفْعِهِ إلَى الْإِمَامِ لَمْ يَسْقُطْ عَنْهُ الْقَتْلُ فِي أَظْهَرِ قَوْلَيِ الْعُلَمَاءِ، لَكِنْ إنْ تَابَ قَبْلَ رَفْعِهِ إلَى الْإِمَامِ سَقَطَ عَنْهُ الْقَتْلُ فِي أَظْهَرِ الْقَوْلَيْنِ وَإِنْ عُزِّرَ بَعْدَ التَّوْبَةِ كَانَ سَائِغًا» (ج٣: ٤٤٢). «الْعُلَمَاء لَهُمْ قَوْلَانِ فِي الزِّنْدِيقِ إذَا أَظْهَرَ التَّوْبَةَ، هَلْ تُقْبَلُ تَوْبَتُهُ فَلَا يُقْتَلُ؟ أَمْ يُقْتَلُ؛ لِأَنَّهُ لَا يُعْلَمُ صِدْقُهُ؛ فَإِنَّهُ مَا زَالَ يُظْهِرُ ذَلِكَ؟ فَأَفْتَى طَائِفَةٌ بِأَنَّهُ يُسْتَتَابُ فَلَا يُقْتَلُ، وَأَفْتَى الْأَكْثَرُونَ بِأَنَّهُ يُقْتَلُ وَإِنْ أَظْهَرَ التَّوْبَةَ فَإِنْ كَانَ صَادِقًا فِي تَوْبَتِهِ نَفَعَهُ ذَلِكَ عِنْدَ اللهِ وَقُتِلَ فِي الدُّنْيَا؛ وَكَانَ الْحَدُّ تَطْهِيرًا لَهُ، كَمَا لَوْ تَابَ الزَّانِي وَالسَّارِقُ وَنَحْوُهُمَا بَعْدَ أَنْ يُرْفَعُوا إلَى الْإِمَامِ فَإِنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ إقَامَةِ الْحَدِّ عَلَيْهِمْ: فَإِنَّهُمْ إنْ كَانُوا صَادِقِينَ كَانَ قَتْلُهُمْ كَفَّارَةً لَهُمْ، وَمَنْ كَانَ كَاذِبًا فِي التَّوْبَةِ كَانَ قَتْلُهُ عُقُوبَةً لَهُ» (ج٣: ٤٨١). «وَقَدِ اسْتَقَرَّت السُّنَّةُ بِأَنَّ عُقُوبَةَ الْمُرْتَدِّ أَعْظَمُ مِنْ عُقُوبَةِ الْكَافِرِ الْأَصْلِيِّ مِنْ وُجُوهٍ مُتَعَدِّدَةٍ: مِنْهَا:

الدِّينِ﴾،[٦٣] وغيرها من آيات قرآنية، لصالحِ انحصارِ الحقَّانيةِ والنجاةِ بفرقة واحدة. ولم يعبَأ المتكلِّمون بحقِّ الناس وحريتِهم في الاعتقاد، بالرغم من أن الاعتقادَ لا يمكن التحكُّمُ به من الخارج؛ لأنه أمرٌ باطني خارج وسائل المنع والردع والإكراه وحتى التعذيب. ما يمكنُ التحكُّمُ به هو التعبيرُ عن المعتقد.

أَنَّ الْمُرْتَدَّ يُقْتَلُ بِكُلِّ حَالٍ، وَلَا يُضْرَبُ عَلَيْهِ جِزْيَةٌ، وَلَا تُعْقَدُ لَهُ ذِمَّةٌ بِخِلَافِ الْكَافِرِ الْأَصْلِيِّ ... وَلِهَذَا كَانَ مَذْهَبُ الْجُمْهُورِ أَنَّ الْمُرْتَدَّ يُقْتَلُ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ مَالِكٍ، وَالشَّافِعِيِّ، وَأَحْمَدَ» (ج٣: ٥٥٠). «وَسَابُّ الرَّسُولِ يُقْتَلُ وَلَوْ أَسْلَمَ وَهُوَ مَذْهَبُ أَحْمَدَ» (ج٥: ص٥٤٥).

وبحثتُ في مجموعةِ كتب ابن تيمية في «المكتبة الشاملة» عن حضور «الرحمة الإلهية»، فوجدتها وردت في موردَين. لا يتحدث فيهما ابن تيمية عن «الرحمة بالإنسان». ففي أحدهما يقول: «فجعلت الرحمة الإلهية عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت، فما من شيء من هذا العالم إلا وهو مثال لشيء في ذلك العالم، وربما كان الشيء الواحد مثالًا لأشياء من عالم الملكوت، وربما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة.» وفي المورد الثاني يقول: «وفرق بين أن يقال: على صورة الرحمن، وبين أن يقال: على صورة الله؛ لأن الرحمةَ الإلهية هي التي صوَّرت الحضرة الإلهية بهذه الصورة» (ابن تيمية، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، ج١: ص٢٠٤، ٢٠٩). ابن تيمية أحد العقول العبقرية في التراث، كان علَّامة موسوعيًّا مدهشًا. ذكيًّا في التأسيس المتين للاهوت الصراطي في الإسلام، حيث قام ببناء أصولي يصعب الخلاص منه، إلا بعقل خبير متمرس في التراث والفلسفة والعلوم الإنسانية. اللاهوت الصراطي في الإسلام كان أحد أصلب أعمدته المحورية تراث ابن تيمية، ما لم يفكك تراث اللاهوت الصراطي في الإسلام يلبث ضمير المسلم السلفي في كل المذاهب أسيرًا لذلك اللاهوت.

وننوه إلى ما قلناه غير مرة، من أن تكرار إشارتنا إلى ابن تيمية وفتاواه وآرائه، ليس بمعنى تفرُّده بهذه الفتاوى والآراء، بل لأنه يمثل المرجعية الأكثف حضورًا اليوم في أدبيات الجماعات التكفيرية، واعتمادهم فتاواه وآراءه في سلوكهم الذي يرفض العيش المشترك مع المختلف في الاعتقاد، ويشرع العنف في بعض حالات التعامل معه. كما نبَّهنا أكثر من مرة إلى أن بعض هذه الفتاوى يفتي بها فقهاء من مختلف المذاهب الإسلامية، لكنَّ جهلَ أكثر من يتحدثون عن الإسلام بالمدونة الكلامية والفقهية، أو تجاهلَ من يعلم منهم بذلك، جعلهم يصرُّون على تبرئة تراث فرقتهم ومذهبهم خاصة، ويتهمون غيرهم بالتكفير. وهذا ما ترشد إليه مجموعة كتب «المكتبة الشاملة» أيضًا؛ إذ تكررت فيها الفتوى «يُقْتَلُ» ١٣٤٨ مرة، عند استقراء ٧٣٣١ كتابًا، كذلك تكررت فيها الفتوى «فإن تاب وإلَّا قُتِل.» ١٩٤٤ مرة، عند استقراء ٧٣٣١ كتابًا.

[٦٣] البقرة: ٢٥٦.

كما أُهملت دلالةُ آيات عديدة تتحدث عن الحرية في الاعتقاد، ومنها: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾،[٦٤] و﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾،[٦٥] و﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾، و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾،[٦٦] و﴿وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾،[٦٧] ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾.[٦٨]

في لاهوتٍ يحتفي بكرامة الإنسان ويحمي حرياتِه وحقوقه، فإن حمايةَ السلم المجتمعي تفرض منعَ التعبير العنيف عن المعتقد، بوصف هذا الضرب من التعبير اعتداءً على حياةِ الفردِ والمجتمعِ، سواء كان ذلك التعبيرُ جسديًّا أو لفظيًّا أو رمزيًّا.

بموازاة تخندق التفكير الكلامي في قوالب المنطق الأرسطي، تحرَّر تفكيرُ التصوف الفلسفي من تلك القوالب الصارمة، فتغلَّب عليها وصار يفكِّر خارجها بحرية لا تسمح بها قواعدُ هذا المنطق ومقولاتُه ومحاججاتُه وأدواتُه. انفردت كتاباتُ محيي الدين بن عربي وأمثاله في أنها فتحت آفاقًا للتأويل، تتخطَّى الفهمَ الحرفي المغلق للنصوص الدينية.

بما أن نظريةَ المعرفة في التصوُّف الفلسفي لا تبتني على المنطق الأرسطي؛ فهي تقبل تنوع معرفة الحقيقة وتعدد الطرق إليها، كما ترى أن تصور الحقيقة الدينية يختلف باختلاف الطرق إليها، ما دام طريقها في علم الكلام واحدًا لا يقبل التعدد؛ فهو ينفي كل طريق غيره. بناءً على ذلك الفهم المختلف للحقيقة الدينية تبلور موقفٌ بديلٌ في التصوف المعرفي لا يحتكرُ الوصولَ إلى الله بطريقٍ خاصٍّ كما يقول المتكلمون، ويقدِّم ذلك الموقف فهمًا يتسع للتنوع والتعددية في الأديان، بوصفها تجلياتٍ مختلفةً للحقيقة الدينية، وصورًا متنوعةً لوجوهها، وأساليبَ متعددة للتعبير عنها، ومصابيح متنوعة تكشف عن النور الأبدي الذي حقيقته واحدة. وعلى أساس مفهوم المعرفة الدينية هذا خلص المتصوفةُ

---

[٦٤] الكهف: ٢٩.

[٦٥] المدثر: ٣٨.

[٦٦] المائدة: ٤٨، ١٠٥.

[٦٧] يونس: ٤١.

[٦٨] يونس: ٩٩.

للقول بتنوع طرق الوصول إلى الله، وهذا هو معنى الاعتراف بحق الاختلاف في المعتقد، الذي هو أساس قبول التعددية الدينية والعيش المشترك.

لم يحتكر التصوُّفُ الفلسفي النجاةَ ولم يختصَّ الخلاص في رأي أعلامه بديانة أو فرقة أو مذهب أو طائفة أو جماعة؛ لأن احتكار النجاة ضربٌ من احتكارِ فهم النصوص المقدسة. يرى محيي الدين بن عربي أن الاختلافَ في تفسير مدلول كلام الله يعني فهم الكل لمراد الله وإن اختلفوا، وكأنه يشيرُ إلى أن الكلَّ يرون ذلك النور، على الرغمِ من اختلافِ المنظارِ الذي ينظرون فيه إلى ذلك النور، وهو ما يشي به قوله: «كلامُ اللهِ إذا نزلَ بلسانِ قومٍ، فاختلفَ أهلُ ذلك اللسان بالفهمِ عن اللهِ ما أراده بتلك الكلمة أو الكلمات مع اختلاف مدلولاتها؛ فكلُّ واحدٍ منهم وإن اختلفوا فقد فهمَ عن اللهِ ما أراده، فإنه عالِمٌ بجميع الوجوه تعالى، وما من وجهٍ إلا وهو مقصودٌ لله تعالى بالنسبة إلى هذا الشخص المعين، ما لم يخرج من اللسان فإن خرجَ فلا فهمَ ولا علمَ.»[٦٩]

وهذا ما نجده بوضوح في آثار أعلام التصوُّف الفلسفي، فلا نقرأ في مدونته مواقفَ وكلماتٍ تنصُّ على تكفير المختلف في العقيدة أو فتاوى تسوِّغ قتله، حتى إن ابنَ عربي يستهجن عمليةَ التكفير ويصنِّفها بأنها ردٌّ على كتاب الله، وضربٌ من التحجير على رحمته، فيقول: «إن ذلك ردٌّ على كتاب الله وتحجير على رحمة الله أن تنال بعض عباد الله.»[٧٠] ويقول: «إن الرحمةَ هي السلطانةُ الماضيةُ الحكم على الدوام.»[٧١]

إن الاختلافَ في تصورات الإنسان عن الله ينتهي لا محالة إلى تعدُّد الأديان وتنوُّع الطرق إليه. إن صورةَ الله هي أولُ ممارسةٍ تأويليةٍ اجترحها البشر؛ إذ نحتَ أولُ البشر على صورتهم صورةً لله، ثم استمرَّ بنو آدم يصوِّرون اللهَ على وفق صورِهم المتنوِّعة، المنتزَعةِ من عوالمهم المختلفة. بنو آدم لا صورةَ نهائية يصلون إليها؛ لذا فإن اللهَ لا صورةَ نهائية له. على الرغم من أن الإنسانَ كائنٌ متناهٍ غير أن تأويلَه لا يتوقَّف ولا ينتهي. يظل الإنسانُ في مسعًى أبديٍّ للعثور على صورة أخيرة لله، وهو لا يدري أن كنهَ الله وحقيقته لا يعرفها إلَّا الله، يقول ابنُ عربي: «لا يعرف الله إلَّا الله.»[٧٢]

---

[٦٩] ابن عربي، الفتوحات المكية، باب ٤١٦، ج ٧، ص٣٦، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.

[٧٠] ابن عربي، الفتوحات المكية، باب ٥٠، ج٢: ص١٠٠.

[٧١] ابن عربي، الفتوحات المكية، طبعة ١٩١١م، المجلد الرابع، ص٢٤٨.

[٧٢] ابن عربي، الفتوحات المكية، باب ٥٠، ج٢: ص٩٦.

(٥) السلمُ هو الهدفُ المحوري للقرآن

الحربُ تفريغٌ عنيفٌ لغريزة العدوان لدى الإنسان، متى ما عجز الإنسانُ عن التفريغ السلمي لغريزة العدوان تفجَّرت الحربُ في حياته. يذهبُ علمُ النفس الحديث إلى أن الإنسانَ تتنازعه غريزتان؛ الأولى: غريزة البقاء؛ لذلك نراه يعملُ كلَّ شيء من أجل الاحتفاظ بحياته واستمرار البقاء في هذا العالم. والثانية: غريزة العدوان، وعنها تتوالد الكراهيةُ والحربُ وما تفضي إليه من موتٍ للإنسان وتدمير وتخريب للعمران. ما لم يتخلص الإنسانُ من الحرب، ويكُن قادرًا على التحكُّمِ بها، لا يمكنه امتلاكُ وسائل العمران، والتحكُّم بتوظيف طاقاته التي تستنزفها الحربُ في بناء الحضارة.

يتطلَّبُ القضاءُ على الحرب وترسيخُ السلامِ حربًا مضادَّة، إن كان معاشُ المجتمع يقومُ على الغزو، وتتحكم الحربُ في رسم علاقاته، وتعمل على تشكيل نمط اقتصاده، كما هو مجتمع الجزيرة العربية في عصر البعثة. بالرغم من أنَّ السِّلمَ وليس الحرب هو الهدفُ المحوري للقرآن، فإن طبيعةَ الحياة في مجتمع البعثة فرضت أن يتحدَّث القرآنُ بلغة لا تخلو في بعض المواضع من العنف. وقد فوجئتُ بفعلٍ غريبٍ قبل سنوات قام به أحدُ الكتَّاب؛ إذ عمل على حذف كلِّ آيةٍ تشي دلالتُها بما يشيرُ للعنفِ في القرآن الكريم، ووزَّع نسخة محدودة التداول على بعض القراء. ورأيتُ جماعةً من الكتَّاب والخطباء يلتمسون السبلَ المختلفةَ لنفي العنف في لغة القرآن، والتشديدِ على أن لغتَه لا تتضمن سوى السلام والتراحم، وليس فيها أيُّ حضور للعنف. وقد ألجأهم لذلك الموقف الاعتذاري تفجُّرُ العنف الفاشي للجماعات التكفيرية، وتسويغُها جرائمَها بآيات وأحاديث وفتاوى تحيل إلى كتب التفسير والحديث والفقه.

إن كلَّ من يقرأ القرآنَ يجد العنفَ ماثلًا بتعبيراتٍ مختلفة في بعضِ آياته، فمثلًا وردت كلمةُ «قتال» والكلماتُ ذات الصلة بها في القرآن بحدود ١٧٠ مرة.[٧٣] ويعود نفيُ

[٧٣] ورد «القتال والكلمات ذات الصلة به في القرآن بهذه الصيغ: اقْتَتَلَ، اقْتَتَلُوا، اقْتُلُوا، اقْتُلُوهُ، الْقَتْلَى، الْقَتْلُ، الْقِتَالَ، أَتَقْتُلُونَ، أَقَتَلْتَ، أَقْتُلْ، تَقْتُلُنِي، تَقْتُلُوا، تَقْتُلُونَ، تَقْتُلُوهُ، تَقْتُلُوهُمْ، تَقْتِيلًا، تُقَاتِلُ، تُقَاتِلُوا، تُقَاتِلُونَ، تُقَاتِلُونَهُمْ، تُقَاتِلُوهُمْ، سَنُقَتِّلُ، فَاقْتُلُوا، فَاقْتُلُوهُمْ، فَقَاتِلَا، فَقَاتِلُوا، فَقَاتِلْ، فَقُتِلَ، فَقُتِلَهُ، فَلَقَاتَلُوكُمْ، فَلْيُقَاتِلْ، فَيَقْتُلُونَ، فَيُقْتَلَ، قَاتَلَ، قَاتَلَكُمُ، قَاتَلَهُمُ، قَاتَلُوا، قَاتَلُوكُمْ، قَاتِلُوهُمْ، قَتَلَ، قَتَلَهُ، قَتَلَهُمْ، قَتَلُوا، قَتَلُوهُ، قَتَلْتَ، قَتَلْتُمُوهُمْ، قَتَلْتُمْ، قَتَلْنَا، قُوتِلُوا، قُوتِلْتُمْ.»

وجود أي شكلٍ للعنف في لغة القرآن إلى تجاهلِ سياقات النزول في محيط الجزيرة العربية، الذي يتشكَّل من عناصرَ دينيةٍ وثقافيةٍ واجتماعيةٍ وجغرافيةٍ تختصُّ به. وكل من يعرف محيطَ الجزيرة الذي احتضن نزولَ القرآن لا يمكنه إنكارُ بصمة بيئة عصر البعثة فيه. ويمكن القول: إن القرآنَ مرآةٌ تعكس الملامحَ الواضحة للحياة العربية في الجزيرة عصر البعثة. ومن هذه الملامح أنها حياةٌ معروفةٌ بخشونتها القاسية وتعبيراتها العنيفة، وهو ما تجلَّى في شيءٍ من أساليب اللغة العربية وانطبع في شيءٍ من ألفاظها. لا يمكن أن يخاطب القرآنُ أو أيُّ كتاب مقدَّس مجتمعًا من دون أن يمتلك لغتَه، أو يتحدَّث معه بما هو خارج مقدرة عقله على الإدراك والفهم. رُوي عن النبي (ﷺ) أنه قال: «أُمرنا معاشر الأنبياء أن نكلِّم الناس على قدر عقولهم.»[٧٤]

اللغةُ ليست وعاءً أجوف، بل هي مكوِّنٌ لهوية الكائن البشري العقلية والروحية والعاطفية، وعندما ينشد صاحبُ رسالة أن يوقظ روحَ مجتمعٍ وعقلَه وضميرَه، فإنه لا يلتقط كلماتٍ محدَّدةً من لغته، فيما يستبعد معجمَ اللغة الواسعَ كلَّه؛ إذ لا يمكن إبلاغُ الرسالة من دون استثمار الرأسمال اللفظي المتداوَل في اللغة.

العنفُ ظاهرةٌ ليست غريبةً على البشر، وقد كان العنفُ في العالم القديم أشدَّ حضورًا، وكلَّما تطوَّر الوعي تحضَّرتْ حياةُ الإنسان واتسعتْ مساهمةُ الوسائل السلمية في حل نزاعاته، وإن كان العنفُ يتخذ أشكالًا أشدَّ خفاءً وخبثًا مع تطوُّر الوعي البشري. كان العنفُ أحدَ الأمراض المتوطنة في الجزيرة العربية، فأرسل اللهُ لهم رسولًا معه كتابٌ يداوي أمراضَ الروح والقلب والعقل. وفي كلِّ حالات الإدمان المرضي الخطيرة لا يكون الدواءُ إلَّا من جنس الداء، فمدمنو المخدراتِ وغيرِها يبدأ علاجُهم بجرعات مخفَّفة منها بالتدريج، وربما تتواصل سنوات حتى يشفى المدمن.

لا يمكن أن يخاطب النبيُّ الكريم (ﷺ) الناسَ بلغة خاصة هو يبتكرها، أو ينتقي كلماتٍ من لغتهم ويترك ما هو متداولٌ من ألفاظها وعباراتها؛ لأن مثلَ هذه اللغة المُخترَعة أو المنتقاة تعجز عن التواصل معهم، وربما لا يعثر على متلقٍّ يُصغي إليه؛ لذلك فرضَ معجمُ اللغة وسياقاتُ مجتمع الجزيرة في عصر البعثة على النبي هذا النمطَ من الخطاب؛ إذ لا يمكنه أن يتحدَّثَ مع القوم خارج وَعْيهم والبنية اللاشعورية اللغوية الغاطسة لديهم.

[٧٤] الحديث مروي في صحيح البخاري وصحيح مسلم وغيرِهما، لكنه ورد بصيغ مختلفة الألفاظ.

وعلى الرغم من أن لغةَ القرآن اهتمَّت بكلِّ ما يحطم أغلالَ العقل، ويحيي الروحَ، ويوقظ الضميرَ الأخلاقي، لكنَّ المجالَ التداولي للعربية ونمطَ ثقافة المجتمع فرضا على لغة القرآن ألَّا تخرج كلِّيًّا عن أساليب الخطاب المعروفة فيه.

العنفُ الذي ظهر في الغزوات وعصر البعثة ينتمي إلى طبيعةِ المجتمع العربي وقتئذٍ، وعجزِ الوسائل السلمية للدعوة في مثل هذا المجتمع عن إنجاز وعودها؛ لذلك اضطرَّ النبي محمد (ﷺ) للهجرة وبناء قاعدة الإسلام في المدينة.

مفتاحُ دراسة العنف في لغة القرآن هو معرفةُ نمط حياة الأمة التي نزل فيها، وبنيةُ لغتها، وأساليبُ تعبيرها. إن ألفاظَ اللغة ومصطلحاتِ معجمها وأساليبَ بيانها، والحضورَ المتنوِّع للعنف في الحياة العربية، وأثرَه الواضح في رسم أنماط العلاقات المجتمعية في عصر البعثة، كلها كانت قيودًا ضاقَت بسعة الرحمة الإلهية، وعجزَت عن أن تستوعب تجلِّياتِ الرحمة في شخصية ودعوة المبعوث رحمةً للعالمين.

النبيُّ محمد (ﷺ) أحدُ أعظم دعاة الحرية، ومن أرسَوا أسسَها في التاريخ البشري، عاش في مجتمع يؤسِّس العنفُ حياتَه، ويحوك العنفُ نسيجَ علاقاته الاجتماعية، وتنبثق من العنف تقاليدُه وعاداتُه، والعنفُ مادةُ أحكام الجزاءِ والعقوباتِ لجرائمه وجُنَحِه وجناياتِه، ويرفد العنفُ معيشتَه، ويؤثِّر في نمط اقتصاده، بل يغذِّي العنفُ لغتَه، وتتوالد هذه اللغةُ في فضاءاته، إنها لغةٌ ينتجها ويحتضنها ويكرِّسها العنفُ. في مثل هذا المجتمع لا يمكن لثائرٍ على كلِّ أشكالِ الاستعبادِ وهتكِ الكرامة البشرية، إلَّا أن يستعيرَ شيئًا من عنف لغة المجتمع الذي يخاطبه بدعوته، ويتسلَّحَ بمواقف صارمة؛ لا تخور أمام عنف لغتهم، ولا تنهزم أمام عدوانيتهم، ولا تتراجع أمام توحُّش بعضهم. لغةُ العنف في آيات القرآن تعكس أنطولوجيا لغويةً عنيفةً كانت ماثلةً في الحياة العربية. وأيَّةُ محاولة تُخفي ذلك فإنها تسيء للقرآن، عندما تتنكَّر لما هو واضحٌ صريح فيه.

الحريةُ كغيرها من القيم الإنسانية الكونية؛ لم تولد دفعةً واحدة مكتملة ناجزة نهائية، بل تطلَّبَ وصولُ البشرية إلى الحرية بمعناها المعروف اليوم عبورَ عِدَّة محطات موجعة. كانت ولادةُ الحرية شاقةً، ثم نمَت بالتدريج، وهي تقطع مسارًا طويلًا مريرًا شاقًّا مضمخًا بالدماء. تطلَّبَ استنباتُ الحرية طيَّ مراحل تطوَّرت فيها عبر آلاف السنين، فتراكمَت فيها: المعتقداتُ والمفاهيم والجهود المتواصلة من أجل الحرية، والتي قام بها دعاتها المؤمنون بها في التاريخ.

مفهومُ الحرية تاريخي، فعندما نواكبُ نشأتَه وتطوُّره نراه في كل مرحلة يتكاملُ ويتَّسعُ ويترسَّخُ؛ لذلك كان هذا المفهومُ عند فلاسفة العصر اليوناني أضيقَ منه في العصر

الحديث. في كل عصر ترسمُ الأديانُ حدودَ الحرية، مضافةً إلى مختلف الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي يعيشها الإنسانُ. ومؤسِّسوها يتفوقون على منطق عصرهم، فيطرحون مفهومًا طموحًا؛ أعمقَ وأوسع وأشمل وأغنى لها، لكن مفهومهم هذا يظلُّ غير نهائي؛ ذلك أن الحريةَ كانت وما زالت في طور صيرورة وتشكُّل، يتناغمُ مع المعطيات المتنوعة للاجتماع البشري والإيقاع المتعدد لأنماط الواقع.

ويظل السِّلْمُ وليس الحرب هو الهدف المركزي الذي يرمي إليه القرآنُ. القاعدةُ التي أسَّسها القرآنُ هي السِّلْم كما تتحدَّث عنه كثيرٌ من الآيات، ومنها هذه الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾.[٧٥] إذ ورد «السِّلْمُ» والكلمات ذات الصلة به في القرآن بحدود ١٤٠ مرة.[٧٦] وجاءت كلمةُ الحرب ومشتقاتُها في القرآن ٦ مرات. وشرَّع القرآنُ الحربَ في ذلك العصر لتثبيتِ أقدامه، ولرفعِ الاضطهاد وردعِ العدوان، ولكي يؤسِّس للسِّلْمِ الدائم. وإلَّا فكيف بكتابٍ يقوم منطقُه الداخلي على الرحمة ولا ينشد إلَّا التراحمَ أن يضادَّ منطقَه وينقضَ رسالتَه؟!

في ضوء الفهم الذي قرَّرناه فيما سبق من أن الرحمةَ الإلهية هي مفتاحُ فهمِ المنطق الداخلي للقرآن، تكون الرحمةُ في القرآن أصلًا كليًّا يتسعُ لكلِّ الأزمنة ويستوعبُ كلَّ الحالات، ويكونُ كلُّ ما يعارضها مختصًّا بزمان وحالة معينة.[٧٧]

---

[٧٥] البقرة: ٢٠٨.

[٧٦] ورد «السِّلْمُ» والكلمات ذات الصلة به في القرآن بهذه الصيغ: أَأَسْلَمْتُمْ، الْإِسْلَامَ، الْمُسْلِمُونَ، الْمُسْلِمِينَ، السَّلَامَ، السَّلَمَ، إِسْلَامِكُم، إِسْلَامِهِمْ، أَسْلَمَ، أَسْلَمَا، أَسْلَمُوا، أَسْلَمْتُ، أَسْلَمْنَا، بِسَلَامٍ، تَسْلِيمًا، تُسْلِمُونَ، سَالِمُونَ، سَلَامًا، سَلَامٌ، سَلَمًا، سَلِيمٍ، سَلَّمَ، سَلَّمْتُم، فَسَلَامٌ، فَسَلِّمُوا، لِلْإِسْلَامِ، لِلْمُسْلِمِينَ، لِلسَّلْمِ، لِنُسْلِمَ، مُسَلَّمَةٌ، مُسْتَسْلِمُونَ، مُسْلِمًا، مُسْلِمَاتٍ، مُسْلِمَيْنِ، مُسْلِمُونَ، وَالْمُسْلِمَاتِ، وَالسَّلَامُ، وَأَسْلَمْتُ، وَأَسْلِمُوا، وَتَسْلِيمًا، وَتُسَلِّمُوا، وَسَلَامًا، وَسَلَامٌ، وَسَلِّمُوا، وَيُسَلِّمُوا، يُسْلِمُونَ، يُسْلِمْ.

[٧٧] من أجل وضع الأفكار الواردة هنا في السياق الذي تنتظم في إطاره، نحيل إلى رؤيتنا وما خلصنا إليها من أن «الرحمةَ مفتاحُ فهمِ المنطق الداخلي للقرآن.» تأتي هذه الرؤية في ضوء مفهومنا للدين وحدود المجال الذي يتحقق فيه في حياة الإنسان، ومديات كلٍّ من الديني والدنيوي، والتي شرحناها بأبعادها المختلفة وتنويعاتها المتعددة في مؤلَّفاتنا الأربعة: (١) الدين والنزعة الإنسانية. (٢) الدين والظمأ الأنطولوجي. (٣) الدين والاغتراب الميتافيزيقي. (٤) الدين والكرامة الإنسانية.

قراءةُ آيات القرآن بحسٍّ تاريخي تقودنا إلى فهمِ العنف في لغته؛ بوصفها ضرورةً ظرفيةً فرضَتها طبائعُ المجتمع الذي نزل فيه، والمعجمُ اللغوي الذي كان يتحدَّثه ذلك المجتمع. أما ما هو أبدي في القرآن وما تهدف إليه رسالتُه، فهو: بناءُ مرتكزات راسخة للسِّلْمِ العالمي الدائم، وحمايةُ الكرامة البشرية، وإرساءُ أسس إنسانية كونية ترفد كلَّ مشترك قيمي بين البشر، وتنميةُ القيم الروحية والأخلاقية والجمالية، وإثراءُ كل ما يلهم المحبةَ والشفقةَ والتراحُمَ في حياة الفرد والجماعة.

يظل الدينُ بمعناه الروحي والأخلاقي والجمالي مشروعًا ينشدُ تكريسَ إنسانية الإنسان، ولا يمكن له تحقيقُ ذلك من دون الإعلاء من الكرامة البشرية، وحمايتها من أيِّ شكل للانتهاك. الدينُ يرى الكرامةَ بوصفها تمثِّل أحدَ مكونات الكينونة الوجودية للإنسان، أي إنَّ الكرامةَ قيمةٌ أنطولوجية عميقة، لا إنسانيَّة للإنسان من دونها.

على الرغم من حضورِ لغة عصر القرآن والثقافةِ المحلية للمجتمع الذي نزل فيه في بعض آياته، فإن ذلك لم يحجب رسالةَ القرآن الكلية عن البشرية، ولم يعطِّل ما هو أبديٌّ في هذا الكتاب من المفاهيمِ المحورية العقائدية والروحية والأخلاقية، الناطقةِ باسم الإنسان في كل زمان ومكان؛ فقد كانت هذه المفاهيمُ وما زالت وستبقى ملهمةً لحياة المسلم على الدوام، وإن كان تَمَثُّلُها في حياة الإنسان متنوِّعًا مختلفًا، على وفق طبيعة المجتمعات وثقافاتها وتمدُّنها ودرجة تطورها الحضاري، وكذلك يتنوَّع تمثُّلُها بتنوُّع الأفرادِ وطبيعةِ نشأتهم وتربيتهم وأحوالهم وثقافاتهم.[٧٨]

كلُّ من يعرف نشأةَ الأديان، سواء كانت وحيانيَّةً أو غيرها، يعرف الأثرَ السحري الذي تحدثه كتبُها المقدَّسة في أرواح وقلوب وعقول المؤمنين بها، فلا نجدُ كتابًا أشدَّ حضورًا وتأثيرًا في حياة الناس الروحية والأخلاقية ومشاعرهم من الكتب المقدسة. ليس كلُّ كتب الأديان تمكَّنت من إنتاج حضارات رائدة، الحضورُ الشديد الأثر للقرآن في العالم يكشف عن فرادةِ صوت الله فيه، وقدرتِه الاستثنائية على أسر القلوب والأرواح. كان وسيظل الفعلُ الحضاري للقرآن عظيمًا، وتعكس مكاسبُ الحضارة الإسلامية الصورةَ الناطقةَ للقرآن في التاريخ.

---

[٧٨] تحدثنا عن أبدية المعاني الروحية والقيم الأخلاقية في القرآن بتفصيل أكثر في فصل: «الكرامة جوهر إنسانية الدين»، من كتابنا الدين والكرامة الإنسانية.

الفصل الثاني

التصوُّف المعرفي وعلم الكلام
رؤيتان للتوحيد

(١) التصوُّفُ المعرفي وسؤالُ المعنى

سؤالُ المعنى من أقدمِ الأسئلة، ما زال يتكررُ، وتتنوَّعُ إجاباتُه بتنوُّع المجتمعاتِ والأديانِ والثقافاتِ. ما هو مشترَكٌ بينها هو البحثُ عن كلِّ معنًى يستجيبُ للمتطلَّبات الأساسية لحياة الإنسان، الجسديَّةِ والسيكولوجيَّةِ والأنطولوجيَّةِ، ويزوِّدُ الإنسانَ بطاقةٍ إيجابية، تكفلُ له خلقَ حالةِ توازُن بين مختلفِ احتياجاته. المعنى الذي أعنيه هنا هو كلُّ معنًى يجيب عن سؤال الوجود والمصير، فيخفض وتيرة القلق الوجودي الذي يفترس حياة الإنسان إلى أدنى حد، ويحميه من وَحشة الوجود، ويمنحه مزيدًا من طمأنينة القلب وسكينة الروح.

الافتقارُ لمعنى الحياةِ من أَعْمَقِ أزماتِ عالَمنا اليوم، أكثرُ الناس يبحثون عن معنًى فيما يفتقر للمعنى الذي يفتقر إليه وجودُهم، أو يبحثون عن معنًى فيما هو على الضدِّ من المعنى الذي يفتقرُ إليه وجودُهم، فيسقطون في متاهات اللامعنى، ويغرقون في التِّيه، وهو أقسى تعبيرات حالة الضياع الوجودي الذي يتخبَّطُ فيه كثيرٌ من البشر.

للمعنى منابعُ متنوِّعة، الفنُّ من منابعِ المعنى الأساسية. حاجةُ الإنسانِ إلى الفن وتذوُّقِ الجمال عميقةٌ وأبديَّة. مناهضةُ الجماعات السلفية للفنون وانحسارها من العوامل الأساسيَّة لحضورِ التطرُّف والتديُّن المتشدِّد في مجتمعاتنا. المصدرُ الميتافيزيقي من أغنى منابع المَعنى، بوصفه يستجيب للحاجة الأنطولوجيَّة الوجوديَّة، وهي من أشدِّ حاجاتِ المعنى الذي يبحث عنه الإنسان.

نشأ التصوُّف بوصفه محاولةً لاسترداد الدين لوظيفته بوصفه نظامًا لإنتاج معنًى روحي وأخلاقي وجمالي للحياة، وليسترد الدينُ المعنى الذي تحتاجه حياةُ الإنسان، غير أن ذلك المعنى ضاع من أكثر المتصوِّفة. في بدايته كان التصوُّف بصيرةً مُلهِمةً، لكن انطفأ ضوءها لاحقًا، عندما ضيَّع المتصوِّفةُ دينَ المعنى في زوايا العزلة والهروب من المجتمع، والخضوع وانقياد المريد الأعمى لشيخ الطريقة.

التصوُّفُ المعرفي في تراثنا مَنْجَمٌ ثمين للمعنى الميتافيزيقي والروحي والأخلاقي والجمالي، غير أنَّ اكتشاف ما تزخر به طبقاتُ هذا المنجم يتطلَّب وجود مُكْتَشِفٍ بارع يغوص في تلك الطبقات، فيصطاد الجواهرَ الغاطسة في ركام مَنْجَم فحم، مدون بلغة ضبابية أحيانًا، ولا يخلو من فائض أقوال وعبارات وشروح مملَّة في بعض المؤلفات، مشوبة أحيانًا بالحثِّ للانصراف والتفرغ لتطبيق توصيات شيخ الطريقة، التي تروِّض الإنسان على تصوُّف الاستعباد.

أشير هنا إلى أني أفضِّل استعمالَ مصطلح العرفان والعرفاء، بدلًا من التصوف والمتصوفة؛ لأنَّ إسقاطات المتكلِّمين والفقهاء وأحكامهم السلبيَّة على مصطلَحَي التصوُّف والمتصوفة قَلَبَ دلالتَهما وجعلهما يفتقران لكل معنًى جميل. ويصطلح بعضُ الدَّارسين على التصوُّف المعرفي «التصوُّف الفلسفي»، والشيعةُ المتأخِّرون يسمُّونه «العرفان النظري»، تمييزًا له عن «العرفان العملي» الذي هو التصوُّف السلوكي. يدرس التصوفُ المعرفي طبيعةَ الحياة الروحية، ويحلِّل أشواقَ الروح وحالاتِها المتنوعة، ويعمل على التعرُّف على خبراتِها وتساميها في السَّفر إلى الله، وبيانِ أنماط حالاتِها وكيفياتِها وحقيقتها، ويحاول الاستدلالَ عليها.

ظهرت النواةُ الجنينية للتصوُّف المعرفي مبكرًا في نصوص أبي يزيد البسطامي «ت٢٦١هـ»، والحسين بن منصور الحَلَّاج المصلوب سنة «٣٠٩هـ»، ومحمد بن عبد الجبار النفري «ت٣٥٤هـ»، وفي شيء من آثار متصوفة بغداد. وأسهم في بناء أسسه حكماءُ وعرفاء أمثال شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي المقتول سنة «٥٨٦هـ»، وعبد الحق بن سبعين «ت٦٦٩هـ»، وصدرُ الدين القونوي «ت٦٧٢هـ»، وجلالُ الدين الرومي «٦٧٢هـ»، وعبد الكريم الجيلي «ت٨٠٥هـ»، وعبد الرحمن الجامي «ت٨٩٨هـ» ... وغيرهم، كلُّهم طبعوا بصمتَهم في إنتاج تراث معرفي وروحي وأخلاقي ثمين، على تنوع تعبيراتهم بتنوع اجتهاداتهم، خارج نظام الاعتقاد المغلق الذي صاغه المتكلمون لبناء المقولات الاعتقادية لفرقهم، كما تعدَّدت رؤية أولئك الحكماء والعرفاء للوجود بتعدُّد خبراتهم

الدينية، وتجاربهم الروحية وتكوينهم المعرفي. كلٌّ منهم رسمَ لوحتَه الميتافيزيقية لله وعوالم الغيب، وفي ضوئها رسمَ معالم طريق أسفاره إلى الله.

تكاملت وتعمقت معالمُ الأركان النظرية للتصوُّف المعرفي في آثار محيي الدين بن عربي «ت٦٣٨ه»، واتضحت بعد أن رسمَ لوحةً ميتافيزيقية يُمهِّد فيها لخارطة طريق توصل وجودَ الإنسان بالله، طريق يسافرُ فيه الإنسانُ إلى الله من دون أن يتلوثَّ بالكراهية والدماء، طريق يحتفلُ بتحويل الإيمانِ حُبًّا والحُبِّ إيمانًا، طريق يحمي الإنسانَ من العنف والشرِّ المقيم في الأرض.

لا أريد أن أُبشِّر بذلك، ولستُ داعيةً للانخراط في عرفان محيي الدين وأمثاله؛ لأني أعرفُ أن كلَّ تصوُّف يعكسُ تجربةَ المتصوف ونمطَ ارتياضه الروحي، وأن التصوُّفَ مرآةٌ للأفق التاريخي الذي كان يعيشُ فيه المتصوف. ما أنشده يتمثل في أن هذا التراثَ يمكنُ أن يجري توظيفُ شيء من عناصره الحيَّة؛ لإعادة بناءِ رؤيةٍ ميتافيزيقية للتوحيد، تحمي حياةَ أهل الأرض وعيشَهم المشترك من رؤية علم الكلام القديم للتوحيد، التي تحتكرُ الخلاصَ والنجاةَ في الدنيا والآخرة بمن يعتقد بها خاصة، وتحرِّر المسلم من آثار ما ينتجه هذا الاحتكارُ من فشلٍ لجهود العيش المشترك، في وطن واحد بين المختلفين في المعتقد.

يختلف «التصوُّفُ المعرفي» عن «التصوُّف السني»،[1] الذي هو تصوُّف عملي ينشغل بالعبادة والزهد، ويلتزم في رؤيتِه التوحيديَّة بما تُقَرِّرُه المدوَّنَةُ الكلاميَّة، وفي سلوكه بما تقرِّره المدونةُ الفقهية؛ فهو أشعري أو ماتريدي في المعتقد مثلًا، ومقلِّد لأحد أئمة الفقه الأربعة في سلوكه. انتهى التصوُّف العملي إلى طُرُقي، والطُّرُقي إلى تصوُّف استعباد عند أكثر أتباعه أخيرًا، عندما تحوَّل إلى ضربٍ من الرهبنة والغيابِ عن العالم، وسقط بعضُ أتباعه في الشعوذة والدروشة البهلوانية. مضافًا إلى أنَّ هذا التصوُّفَ تحوَّل بمرور الزمن إلى ضربٍ من الزهدِ الهاربِ من الحياة، القابعِ في الزوايا والخانقاهات، والحائرِ بمواقفه

[1] التصوُّف السني مصطلح يدل على ما يقابل التصوُّف الفلسفي؛ لذلك يتسع مفهوم التصوُّف السني لكل تصوُّف عملي «طُرُقي» يلتزم في رؤيته التوحيدية بما تقرِّره المدونةُ الكلامية للفرقة التي ينتمي إليها، وفي سلوكه بما يفتي به الفقيهُ الناطقُ بمذهبه، سواء كان أشعريًّا أو معتزليًّا أو شيعيًّا أو ماتريديًّا، أو ينتمي لغير ذلك من الفرق الكلامية. ظهر هذا التصوف ببغداد العباسية، وتجذَّر واتَّسع في عصورٍ لاحقة، من أبرز أعلامه: عبد القادر الجيلي أو الجيلاني أو الكيلاني (٤٧٠–٥٦١ه)، وهو فقيه حنبلي وشيخ صوفي، تنتسب إليه الطريقةُ الصوفية القادرية.

المشوشة للواقع، ورؤيته المتشائمة للعالَم، والمختنقِ بضيق أفق بعض أحكام مدوَّنة الفقه، والمتذبذبِ بين رؤيةِ المتكلِّمين التوحيديَّة المغلقة، وتوق الروح المتَّقد وأشواقها الحرة.

التصوُّفُ السُّني يفتقر لوعي يقظ وشجاعة تحرِّره من أسوار مدوَّنة المتكلِّمين؛ لذلك تحوَّل هذا التصوُّفُ من كونه توقًا لحرية الإنسان واستعادةً لذاته المهدورة، ومسعًى لخلاصِ روحه وإنقاذِها من اختناقات الروح بمقولات المتكلِّمين، وتحريرِ ضميره من حرفيَّة بعض أحكام مدوَّنة الفقه المفارقة للأخلاق، فانقلب إلى كلِّ ما هو على الضدِّ من حرية الروح والضمير، وأضحى المتصوِّفُ مستَلَبًا خانعًا ذليلًا عاجزًا، غائبًا عن ذاته، قبل غيابه عن الحياة والعالَم الذي يعيش فيه، بل صار يتلاعب بمشاعره أحيانًا بعضُ المشعوذين المحتالين ممن يزعمون أنهم ورثةٌ للشخصيات المُلهِمةِ للروح، والموحيةِ لأجمل المعاني في الحياة.

التصوُّفُ السلوكي «الطُّرُقي» لا يثري أفقَ وعي الحقيقة، ولا يمنحُ الإنسانَ القدرةَ على تذوُّقها، ويعملُ أحيانًا على إجهاضِ العقلِ وتبلُّد الذوق. بدراسة ومعايشة نصوص العرفاء كمحيي الدين بن عربي والحلاج والبسطامي والنفري وجلال الدين الرومي، يتَّسعُ أفقُ الإنسان لوعي الحقيقةِ الدينية، ويمتلكُ خبرةً في تذوُّقها. المؤسفُ أنَّ مآلاتِ التصوُّف المعرفي أمستْ أيضًا على الضد من بداياته، بعد أن فشل الأتباعُ في التقاط مغزاه الدقيق، وما يهدف إليه من بناء صلةٍ حيويَّة للإنسان بالله، تحميه من اغترابه الوجودي، فغرق هذا اللونُ من التصوُّف في متاهاتِ الغلوِّ في الأقطابِ والأولياءِ وتوثينِهم.

(٢) الرؤيةُ التوحيديةُ للتصوُّف المعرفي

يتبنَّى التصوُّفُ المعرفي رؤيةً توحيديَّةً لا تُكَرِّر رؤيةَ علم الكلام؛ إذ تُبيِّن هذه الرؤيةُ مكانةً متفرِّدةً للإنسان، عندما تجعله المحورَ في العالَم، وتراه المرآةَ المُفصِّلةَ لأسماء الله، التي تظهر فيها صفاتُه وما يتجلَّى فيه لخلقه. يستحضر محيي الدين بنُ عربي تشريفاتِ الله له في إسرائه الروحي، وهي كنايةٌ عن تشريفاتِ اللهِ للإنسان من حيث هو إنسان، فيقول: «كان بعضُ ما قيل لي في ذلك التَّشريف: أنت مرآتي ومَجْلَى صفاتي ومُفصِّل أسمائي، وإليك أتيتُ، وبك إلى خلقي تجلَّيتُ.»[٢] هكذا يصوِّر التصوُّفُ المعرفي كيفيةً مختلفةً لصلة

[٢] ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، باب مناجاة التشريف، ص١٦٣.

الخلق الوجودية بالحق؛ فالخلق بوصفه مظهرًا لوجود الحق؛[٣] فإن ذاتَ الحق من حيث هي ذاتٌ لا تكون علَّةً للخلق، بمعنى أن اللهَ لا يكون مبدأً وعلَّةً من حيث أحديَّته، إنما يكون مبدأً وعلَّةً من حيث هو خالِق، أي في مرتبةٍ تقع بعد الأحديَّة. يشرح صدرُ الدين القونوي تلميذُ ابن عربي وربيبه[٤] ذلك بقوله: «إن توجُّهَ الحق لإيجاد الممكنات ليس من حيث أحديَّة ذاته، فإن نسبةَ الاقتضاء الإيجادي إليها ونفيه عنها من هذا الوجه على السواء؛ إذ لا ارتباط للذات بشيء من هذا الوجه، ولا مناسبة تقتضي بالتَّأثير أو التأثُّر، فإن الأحكام والاعتباراتِ مُستهلَكَةٌ في الأحديَّة، وإنما الموجب لإيجاد الأشياء هو حكم العِلم الذَّاتي الأزلي، لحيطته وعموم حكمه وتعلُّقه بذات الحقِّ وأسمائه وصفاته ومعلوماته.»[٥] وهو ما شرحه ابنُ عربي بقوله: «لا أدخل عليه إلَّا بأسمائي، وإذا خرجت إلى [الناس] أخرج إليهم بأسمائه، فَعُلِمَ أنَّ السَّيْرَ إليه، والدُّخول عليه، والحضور عنده، ليس إلَّا بأسمائه، وأنَّ أسماءَ الكون أسماؤُه.»[٦]

ترسم الرؤيةُ التوحيديةُ في التصوُّف المعرفي خارطةً تكشف فيها كيفيةَ صلة الإنسان الوجودية بالله، وتبيِّنُ حاجةَ الإنسانِ العميقة لصلةٍ مباشرةٍ به، يلتقي فيها الإنسانُ بالحق، من خلال رحلةِ صعودٍ من عالمه الأرضي إلى الحق، وعودتِه من الحق إلى الخلق.[٧]

هذه الرؤيةُ التوحيديةُ تؤسِّس لِصِلَةٍ حيَّةٍ للإنسان بالله، ينبع منها فهمٌ روحاني أخلاقي للدِّين، وقراءةٌ للقرآن في سياقٍ يُعْلِي من مَكَانَةِ الإنسان، ويحمي كرامتَه، ويجعله يرى الناسَ بمرآة الحق وليس بمرآة الخلق. وكما تصير صلةُ الإنسان بالله في أفق هذه الرؤية عضويَّة، كذلك تصير صلةُ الإنسانِ بالإنسان عضويَّةً، بوصف الإنسان هو المرآة المُفصِّلة لأسماء الله، والتي تظهر فيها صفاتُه التي يتجلَّى فيها لخلقه. ولما كان الإنسانُ

---

[٣] يقول ابن عربي: «فقوله إليَّ كونك: أي ألوهيتي ما ظهرتْ إلَّا بك» (الفتوحات المكية، باب ٣٨٩).

[٤] صدرُ الدين القونوي تلميذ ابن عربي وربيبه (٦٠٦–٦٧٢هـ)، آثار القونوي مفتاحُ فهمِ آثارِ محيي الدين بن عربي.

[٥] صدر الدين القونوي، شرح الأربعين حديثًا، تحقيق: حسن كامل ييلمار، قم: انتشارات بيدار، ١٣٧٢هـ/ ١٩٩٣م، ص٣٠.

[٦] ابن عربي، الفتوحات المكية، باب ١٧٨.

[٧] وهو ما يصطلح عليه: «الأسفار الأربعة»، ومنه جاءت تسميةُ كتاب ملا صدرا الشيرازي: «الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة.»

بهذه المكانة، فيكون كلُّ شيء لأجل الإنسان بما في ذلك الدين؛ لأن الدينَ لا ينشد إلَّا التَّساميَ بالإنسان وإسعادَه.

الرؤيةُ للعالَم في التصوُّف المعرفي تقدِّم تفسيرًا للدينِ ولنصوصِه يعيد للإنسان مكانتَه المهدورةَ في الرؤية الكلامية للعالم، فتجعل من الإنسان كيمياء إلهية تتبدَّل بها كيفياتُ الأعيان. وهو ما يصوِّره محيي الدين بنُ عربي بقوله: «أنت كيميائي؛ بك تنقلب الأعيان أيها الإنسان.»[٨] ويسمو به لمقام الإنسان الكامل في قوله: «الإنسان الكامل أقامه الحق برزخًا بين الحق والعالم، فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقًّا، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقًا.»[٩] وكأنه يعمل على استدناء الإله وتعالي الإنسان ليلتقيا معًا، فتصير الصلةُ بالله تجربةً حيَّة، واتصالًا وجوديًّا وثيقًا، تتحقَّق فيه كينونةُ الإنسان بوجودٍ أغنى، عندما تمنحه نفخةً من رُوح الله. وأعني باستدْنَاءِ الإله تحقُّقَ صلة وجودية مباشرة بالإنسان، وهو نوعُ صلةٍ لا يتحقَّق في سياقِ الرؤية الكلاميَّة إلَّا بشكل افتراضي. وهي صلةٌ تحتفظ لله بمكانته ومرتبته الوجودية، لكنها تسمو بالإنسان فترفعه إلى مرتبة يتحقَّق فيها بالحق الذي هو منبعُ كلِّ وجودٍ، بعد أن يتحقَّق بنفخةٍ من روح الله، يستحق المقامُ الوجودي للإنسان أن تسجد له الملائكة، ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾.[١٠] وبذلك ارتقت المرتبةُ الوجوديَّةُ للإنسان، وتسامتْ إلى درجة من القرب لله بنحوٍ لا ترقى إليها مكانةُ أيِّ موجودٍ آخر.

يرى محيي الدين بن عربي أنَّ «اللهَ لم يخلق العالم لمجرد ضرورة ميتافيزيقية، بل كفعل إنعامي صادر عن الرحمة، وهذا ما يضيف عنصرًا إراديًّا إلى كونيَّات ابن عربي. ولإيضاح ما سبق بلغة أكثر تجسيدًا لمذهبه، فإنه يستخدم تعبيرَ «نَفَس الرحمن» الذي يشير في لغته الفنِّية إلى عمليَّة الخلق المستمرة لله في هذا العالم، فعن طريق تنفُّسِه تعالى بكلمة «كُنْ»، يُخرِج الممكناتِ إلى «الكون»، وهو يتنفَّس لأنه «فيَّاضُ الجود». تظهر الممكنات في الخارج بزفير الأنفاس الإلهية تلك، وبها تتجلَّى الأسماءُ الإلهية في مَحَالِّهَا.»[١١]

---

[٨] ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، ص١٦٦.

[٩] محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ٣: ٣٩١.

[١٠] الحجر: ٢٩.

[١١] مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مشكلة الشر بين ابن عربي والرومي، أوزجور كوجا، ترجمة: عبد العاطي طلبة، العدد ٧٤-٧٥، ٢٠٢١م.

يتحقَّقُ الإنسانُ بمقامِ الإنسان الكامل عند العرفاء عبر سفر روحي إلى الله. يرتقي في رحلةٍ صعودًا؛ يتجلَّى فيها الحقُّ للإنسان في ثلاثة تجلِّيات، وليس الإنسانُ في كل هذه التجليات إلَّا صورةً من صُوَرِ الحق. في التجلِّي الأول يتجلَّى الحقُّ على الإنسان بأسمائه؛ إذ يشرق نورُ الاسمِ الإلهي المتجلِّي به اللهُ على وجودِ الإنسانِ. في هذه الحالة يمحو اسمَ الإنسان ويُثبت له الاسمَ الإلهي المتجلِّي به؛ بحيث إذا ناديتَ الحقَّ أجابك الإنسانُ المتجلِّي به الاسمُ الإلهي. في الثاني يتجلَّى الحقُّ على الإنسان بصفاته، أي تتَّصف ذاتُ العبد بصفات الرب. في الثالث يتجلَّى الحقُّ على الإنسان في ذاته، وهنا ينتهي سفرُ الإنسان الروحي.[١٢]

لا نعني بهذه الصلة الوجودية ما ذهب إليه المشبِّهون القائلون بالتجسيم، الذين صيَّروا الله صنمًا، كما لا نعني بهذه الصلة ما ذهب إليه المعطِّلون القائلون بنفي كلِّ صفةٍ عنه، الذين صيَّروا اللهَ عدمًا. ومن الطريف القولُ المعروفُ لمن يصوِّر موقفَ مَن عطَّل الصفاتِ عنه بمن يعبد العدم، وموقفَ من شبَّهه بمن يعبد الصنم: «فإن المعطِّلَ يعبدُ عدمًا، والمُمَثِّلَ يعبدُ صنمًا.»[١٣]

خرائطُ الاعتقاد في ميتافيزيقا التصوُّف المعرفي ترتسم بصورة تتبدَّل فيها كيفيةُ صلة الإنسان بالله؛ إذ تصبح الصلةُ في سياق هذه الرؤية أفقيَّةً لا عموديَّة، بمعنى أنها صلةٌ قريبة جدًّا: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾.[١٤] إنها صلةٌ تصير عند ابن عربي منبعًا تفيض منه الرحمةُ لكل الخلق؛ لذلك يصفُ الإنسانَ بقوله: «هو للحقِّ بمنزلة

---

[١٢] أبو العلا عفيفي، ابن عربي في دراساتي، في: الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي، الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، ص٢٩–٣١، عن: عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ص٣٦–٣٩.

[١٣] صنمًا، والقائل هو نعيم بن حماد شيخ الإمام البخاري. هذه المقولة مبثوثة في آثار ابن تيمية وتلميذه ابن القيِّم، والمقولة منسوبة إلى نعيم بن حماد شيخ الإمام البخاري.

لاحظ: مجموع الفتاوى، ج١٢: ص٧٣.

مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية، ج٣: ص٥٩.

بيان تلبيس الجهمية ١: ٦.

الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ٤/ ٤٠٦.

درء تعارض العقل والنقل ٦/ ٣٤٨، و١٠/ ٣٠٦.

وقد نسبها ابن تيمية في بعض كتبه لغيره. قال: وقال بعض العلماء الممثل يعبد صنمًا ... إلخ. وفي موضع آخر قال: كما قيل الممثل يعبد.

[١٤] سورة ق: ١٦.

إنسان العين[١٥] من العين الذي يكون به النظرُ؛ فلهذا سُمِّيَ إنسانًا فإنه به ينظر الحقُّ إلى خلقِه فيرحمهم.»[١٦] إنها صلةٌ لا تقوم على الاستعباد «سيد/عبد»، وإنما تقومُ على المحبَّة «مُحب/محبوب»؛ فقد وردَ في بعضِ الرِّوايات جعلُ الدينِ مرادفًا للحُب، والحُب مرادفًا للدينِ، لكنها أُهملت ولم تُوظَّف في صياغةِ مفهومٍ بديلٍ للدين بموازاةِ مفهومِ المتكلمين. من هذه الروايات ما جاء عن الإمام محمد الباقر (ع) أنه قال: «يا زياد وَيْحك، وهل الدِّينُ إلَّا الحُب، ألا ترى إلى قول الله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾»، وقال: ﴿يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ﴾، ثم قال: «الدِّين هو الحُب، والحُب هو الدين».[١٧] ويقول ابنُ عربي: «قد أعطاني اللهُ من محبَّته الحظَّ الأوفر. والله إني لأجد من الحُب ما لو وُضع على السماء لانفطرتْ، وعلى النجوم لانكدرتْ، وعلى الجبال لسُيِّرَتْ. هذا ذوقي لها، لكن قوَّاني الحقُّ فيها قوةً من ورثته، وهو رأس المُحبِّين محمد (ﷺ). الحُب على قَدْرِ التَّجلِّي، والتجلِّي على قدرِ المعرفة ... المُحبُّ العارفُ حيٌّ لا يموت.»[١٨] أسمى ألوان العبادة والصِّلة بالله ما كان منبعُها الحُب. ما يفسد الصلةَ بالله في سياق الرؤية التوحيديَّة للتصوُّف المعرفي كراهيةُ الخلق، يقول ابنُ عربي: «فعلامة الحُب الإلهي حُبُّ جميعِ الكائنات»،[١٩] مثلما تفسد العبادةُ لو اتَّخذ الإنسانُ المعبودَ صنمًا، حتى لو كان هذا المعبودُ هو الله.

إن الصِّلَة الوجوديَّة بالله لا تُبْتَنَى في إطارِ هذه الرؤية التوحيدية على العبودية بمفهومها الكلامي؛ التي يكون فيها موقفُ الإنسان منفعلًا مُستلَبًا، بل إنها تُبْتَنَى على مفهومٍ يكون فيها موقفُ الإنسان متفاعلًا إيجابيًّا، ذلك أنَّ جوهرَ الصلة بين الإنسان والله، من منظور هذه الرؤية، هو الحُب المتبادَل: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾.[٢٠] في تصنيفه للحُب على ثلاثة أشكال يشرح ابنُ عربي معنى الحُب الإلهي بقوله: «وحُب إلهي: وهو حُبُّ الله للعبد

---

[١٥] إنسان العين كما في قاموس المعاني هو: «الفتحة التي يمر فيها الضَّوء إلى داخل العين، وتتَّسع وتضيق تبعًا لشدَّة الضَّوء.»

[١٦] ابن عربي، شرح فصوص الحكم، ص١١.

[١٧] بحار الأنوار، المجلسي، طهران: إسلامية، ج٦٦، باب ٣٦، الحب في الله والبغض في الله، ص٢٣٨.

[١٨] محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ٢: ٣٤٧.

[١٩] محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية (٤ مج)، بيروت: دار صادر، مجلد٢، ص١١٣، الحب الإلهي.

[٢٠] المائدة: ٥٤.

وحُب العبد ربه. كما قال: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾. ونهايته من الطرفَين أن يشاهد العبد كونه مظهرًا للحق.»[٢١]

(٣) الرحمةُ بوصفها أساسًا لأنسنةِ الإنسان

في ضوءِ الرؤية التوحيديَّة التي تذهبُ إلى أنَّ اللهَ يتجلَّى للكل، كلٌّ منهم يراهُ على شاكلتهِ، وبما يتَّسع إليه وعاءُ وجودهِ، تنبثقُ منظومةٌ بديلةٌ لمعايير المعنى الروحي والأخلاقي والجمالي في حياة الإنسان، تتعاطى معه بوصفه إنسانًا، بغضِّ النظر عن الجغرافيا الاعتقادية والدينية التي ينتمي إليها. في سياق هذه المعايير تسهم الرحمةُ في تحديد الموقف من الآخَر المختلِف، ويكون لها أثرٌ ملحوظٌ في كيفيةِ التعامل معه وبناءِ نمط العلاقة به.

تُعتمَد الرحمةُ في رؤية التصوُّف المعرفي أساسًا لأنسنة الإنسان، فتصير منبعًا للتعايش مع مختلف الناس، على الرغم من اختلاف معتقداتِهم وثقافاتِهم، وتعمل الرحمةُ على خفض ضراوةِ النِّزاعات الحادَّة في الحياة، وتفادِي الكثيرِ من العُنف الناجم عنها. لخَّص ابنُ عربي ذلك بقوله: «اعلم أنَّ رحمةَ الله وَسِعَتْ كلَّ شيء وجودًا وحكمًا، وأنَّ وجود الغضب من رحمة اللهِ بالغضبِ. فسبقتْ رحمتُه غضبَه، أي سبقتْ نسبةُ الرحمة إليه نسبةَ الغضب إليه ... كلُّ مَن ذكرَته الرحمةُ فقد سعد، وما ثَم إلَّا من ذكرَته الرَّحمةُ. وذكر الرحمة الأشياء عين إيجادها إياها؛ فكل موجود مرحوم ... الرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم، وهي الموجبة للحكم، وهي الراحمة. والذي أوجدها في المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها، وإنما أوجدها ليرحم بها مَن قامَت به. وهو سبحانه ليس بمحلٍّ للحوادث، فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيه. وهو الراحم، ولا يكون الراحمُ راحمًا إلَّا بقيام الرحمة به. فثبت أنه عين الرحمة.»[٢٢]

بخروجِ التصوُّفِ المعرفي من قفصِ المتكلمين في تفسيرِ صلةِ الإنسان بالله، واجتراحِه لتفسيرٍ مختلف، أسس لرؤيةٍ توحيديَّة كانَت أثرى منبع لتكريس النزعة الإنسانية في الدين؛ إذ ما دام الخالقُ يتجلَّى في مرآة الخلق، فلا سبيل يوصِلُ إلى الخالق خارجَ السبيل

[٢١] محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية (٤ مج). بيروت: دار صادر، مج٢: ص١١١، مراتب الحب.
[٢٢] محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، الفص الزكرياوي.

الذي يوصِلُ إلى الخلق، وإن أقصرَ طرق مشاهدته هي مشاهدةُ مرآته. وإن تأديةَ حقوقه إنما تتحقَّقُ بتأديةِ حقوق عباده، وهو ما يؤشرُ إليه ما نُسب للإمام علي بن أبي طالب (ع): «فمَنْ قامَ بحقوقِ عِبادِ اللهِ كانَ ذلكَ مُؤدِّيًا إلى القِيامِ بحُقوقِ اللهِ.»[٢٣] ويقول ابنُ عربي: «فمن التخلُّق بأسماءِ الحقِّ الاشتغالُ بالله وبالخلق، لو تركت الأغيار لتركت التكليف الذي جاءت بها الأخبار.»[٢٤]

ينشد هذا الفهمُ للدين الوصولَ إلى الله عبر الإنسان؛ لذلك تتغلَّب فيه المقاصدُ الإنسانيَّةُ في كلِّ فعلٍ على الفهمِ الحرفي الذي يتورَّط في الاستغراق في الشكل ويهدر المضمون، حتى إنه لا يكترث أحيانًا بنص صريح، عندما يعتقد بأن الالتزامَ به حرفيًّا يضيِّع عليه إنقاذَ حياة إنسان، فهو مثلًا يقدِّم إطعامَ الجائع على الحج؛ لأن إيمانَه يدعوه لتغليب ما هو أخلاقي على كل أمر آخر مهما كان، وإنْ كان معارضًا لما هو منصوصٌ عليه. يقول أبو يزيد البسطامي: «خرجتُ إلى الحج، فاستقبلني رجلٌ في بعض المَتاهات، فقال: يا أبا يزيد إلى أين؟ فقلتُ: إلى الحج. فقال: كم معك من الدراهم؟ قلت: معي مائتا درهم. فقال: طُف حولي سبع مرات، وناولني المائتَي درهم، فإن لي عيالًا، فطفتُ حوله، وناولتُه المائتَي درهم.»[٢٥]

ذلك بإيجاز شديد المدلولُ الاجتماعي الإنساني للاهوت التصوُّف المعرفي؛ لأن هذا الفهمَ في كل الأديان على الضدِّ من الاستبداد؛ فقد أدرك الاستبدادُ مفاعيلَ هذا النمط من الفهم الإنساني للدِّين، وتأثيرَه في تهشيم مرتكزات تسلُّطه وسطوته على حياة الناس؛ لذلك أصرَّ على نبذه ومطاردته.

(٤) التعدُّدية والتنوُّع

كان عالَمُ الإسلام، وما زال، محكومًا برؤيةٍ توحيديَّة كلاميَّة، تُملي على مَن يتبنَّاها شعورًا بأنَّ معتقدَه هو الحقُّ وكلَّ ما سواه باطل، وأنه لا يظفر بالنجاة إلَّا بالتشبُّث بهذه الرؤية،

---

[٢٣] غرر الحكم ودرر الكلم، ٤٧٨٠.

[٢٤] محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ٤: ٣٦١. عبد الوهاب الشعراني، لواقح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية، ص٤١٨.

[٢٥] أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس، بيروت، دار المدى، ٢٠٠٦م، ص٤٨.

وأنَّ من حقِّ المؤمن بهذا المعتقد احتكارَ تمثيل الله في الأرض. وهي رؤيةٌ سلبيَّة إقصائيَّة، غيرُ منفتحة على الفِرَق والمذاهب والأديان، في سياقها تشكَّلت المدونةُ الفقهية، وانبثق منها معظمُ ما يتحكَّم في سلوكِ المسلم من قيم ومعايير في العلاقات الاجتماعية والشئون المعيشية، تجاهلتِ التنوُّعَ في الحياة البشرية، ولم تعبأ بالحق في الاختلاف؛ لذلك لم تجد التعدُّديةُ الفضاءَ الملائم لولادتها في تربتها، بعد أن حصرت الحقيقةَ والحقَّ والنجاةَ في الفرقة الناجية.

وتُبْتَنى رؤيةُ المتكلِّمين على مُسَلَّماتٍ معرفيَّة مُضْمَرةٍ ترى الفكرَ الدينيَّ الذي هو اجتهاداتٌ بشريةٌ أبديًّا، وأنَّ هذا الفكرَ وصل مدياتِه القُصْوَى باجتهاداتِ السَّلَف، وبراعتهم في اكتشاف الأصول والقواعد الكليَّة لكلِّ ما تتطلَّبه معرفةُ الدين، وقراءةُ نصوصه في زمانهم وكل زمان، وفي بيئتهم وكل بيئة، وفي أحوالهم وكلِّ حال، ولعل أوضحَ ما يشي بذلك القولُ الشائع: «ما ترك الأولُ للآخِر شيئًا.»[٢٦]

في حين تؤسِّس الرؤيةُ التوحيديَّة في التصوُّف المعرفي لاهوتيًّا للتنوُّع والتعدُّديَّة في العالم الأرضي، بوصف ما في عالمنا تجلِّيًا لعوالم الربوبية، ومرآةً لتنوُّع الأسماء الإلهيَّة فيها؛ فكلُّ إنسانٍ في الأرض يمكن أن يكون مرآةً تنعكس عليها هذه الأسماء، فتتجلَّى فيه على وفق ظرفه ووعاء استيعاب وجوده. يقول ابن عربي: «ثم إنه سبحانه ما سمَّى نفسه باسم من الأسماء إلَّا وجعل للإنسان من التخلُّق بذلك الاسم حظًّا منه، يظهر به في العالم على قَدر ما يليق به.»[٢٧]

لاهوتُ التصوُّف المعرفي لا يدعو المؤمنَ به للاعتقاد بأنه الوكيلُ الوحيدُ لله، والناطقُ الحصري باسمه في الحياة، وأنه هو فقط مَن له الحقُّ بامتلاك الحقيقة دون سواه، وإنما يمنحه رؤيةً فسيحةً تسمح له بقبول تعدُّدية المعتقَد واحترام الآخَر المختلف، بوصف الآخَر مظهرًا وجوديًّا لاسم من الأسماء الإلهية المتنوِّعة، فتكون التعدُّديةُ في الأرض انعكاسًا لتعدُّدية الأسماء في العالم الربوبي.

تقدِّم هذه الرؤيةُ تفسيرًا للاختلاف يُحيله إلى اختلاف تجلِّيَاتِ الصور الإلهي، كما «يقول الشيخ أبو طالب المكي صاحب «قوت القلوب» وغيره من رجال الله عز وجل: إن

---

[٢٦] قال الجاحظ: «إذا سمعت الرجل يقول: ما ترك الأول للآخر شيئًا، فاعلم أنه ما يريد أن يفلح» (ياقوت الحموي، معجم الأدباء).

[٢٧] ابن عربي، الفتوحات المكية، ١: ١٢٤، ٤: ٣٦٨–٣٦٩.

الله سبحانه ما تجلَّى قط في صورةٍ واحدة لشخصَين، ولا في صورة واحدة مرتَين؛ ولهذا اختلفت الآثارُ في العالَم ... فإن كلَّ طائفة قد اعتقدَت في الله أمرًا ما إن تجلَّى لها في خلافه أنكرَته، فإذا تحوَّل لها في العلامة التي قد قرَّرتها تلك الطائفة مع الله في نفسها أقرَّت به، فإذا تجلَّى للأشعريِّ في صورة اعتقاد من يخالفه في عقده في الله، وتجلَّى للمخالف في صورةِ اعتقاد الأشعري مثلًا، أنكره كلُّ واحد من الطائفتَين كما ورد، وهكذا في جميع الطوائف.»[٢٨] وهو تفسيرٌ يشي بتعدُّد تجليات صورِ الله تبعًا لتعدُّد الأديانِ والطوائف. ويمكن أن يشكِّل هذا الفهمُ أرضيةً للتفاهم والتوافق بين المختلفين في الدين، الذين يعتنق كلٌّ منهم صورةَ الله التي تجلَّت له، وإن كان كلٌّ منهم لا يشهد تجلِّيها بالصورة نفسها التي تجلَّت فيها لإنسان الديانات الأخرى.

هذه الرؤيةُ تحرص على اكتشاف التنوُّع في الحياة البشرية، وتعتقد بالحقِّ في الاختلاف؛ لذلك وجدت التعدُّديةُ الفضاءَ الملائم لولادتها في تربتها؛ لأنها لم تحصر الحقَّ والنجاةَ في الفرقة الناجية، وأدركت أن الطرقَ متنوعةٌ للوصول إلى الحقيقة، وأنها متعدِّدةٌ بتعدُّد وجوهِها. وقدَّمت تفسيرًا واقعيًّا لاختلاف الشرائع في الديانات باختلاف الأحوال والأزمان، فلا يعود الاختلافُ بينها لانحصار الحق والحقَّانية في أحدها؛ فقد «اختلفت الشرائعُ لاختلاف النسب الإلهية؛ لأنه لو كانت النسبةُ الإلهية لتحليل أمر ما في الشرع، كالنسبة لتحريم ذلك الأمر عينه في الشرع، لما صحَّ تغيير الحكم وقد ثبت تغيير الحكم، ولما صح أيضًا قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾.[٢٩] وقد صح أن لكلِّ أمةٍ شرعةً ومنهاجًا جاءها بذلك نبيُّها ورسولُها فنسخ وأثبت، فعلمنا بالقطع أن نسبته تعالى في ما شرعه إلى محمد (ﷺ) خلاف نسبته إلى نبي آخر، وإلَّا فلو كانت النسبةُ واحدةً من كل وجه، وهي الموجبة للتشريع الخاص، لكان الشرع واحدًا من كل وجه. فإن قيل فلمَ اختلفت النسبُ الإلهية؟ قلنا: لاختلاف الأحوال ... اختلفت النسب لاختلاف الأحوال، وهو قوله: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[٣٠] ... وقولنا: إنما اختلفت الأحوال لاختلاف الأزمان، فإن اختلاف أحوال الخلق سببها اختلاف الأزمان عليها.»[٣١]

---

[٢٨] ابن عربي، الفتوحات المكية، باب ٤٨.

[٢٩] المائدة: ٤٨.

[٣٠] الرحمن: ٢٩.

[٣١] ابن عربي، الفتوحات المكية، باب ٤٨.

الرؤيةُ التوحيدية التي تبنَّاها التصوُّفُ المعرفي رؤيةٌ إيجابية، منفتحةٌ على الفِرَق والمذاهب والأديان، لكنها ظلَّتْ مُحاصَرةً في حدود نخبة ضيِّقة على الدوام، ولم تسمح لها السلطاتُ السياسية والدينية بالعبور من الهامش إلى المركز في حياة المسلم. الرؤية التوحيدية للتصوُّف المعرفي تختلف كليًّا عن تصوُّف مشتقٍّ من الرؤية التوحيدية لعلم الكلام. الرؤية التوحيدية لعلم الكلام مغلقة لا تقبل التعددية، مَنْ يقول بعقيدة الفرقة الناجية لا يقبل التعددية. هناك محاولات يقوم بها البعض لجمع رؤية المتكلمين والتصوف المعرفي، وهي محاولات يشوبها تلفيق وخلط رؤًى متنافرة، للاختلاف العميق في الرؤية التوحيدية في علم الكلام القديم عن رؤية التصوف المعرفي.

(٥) سعة فضاء النجاة

لعل ذلك هو ما دعا محيي الدين بنَ عربي لأنْ يُعيد بناءَ مفهوم العبادةِ فيجعلَها ممتدةً إلى العالَم الآخر، وكأنه يريد أن يمنحَ أولئك النَّاس الذين لم تُسعفْهم أعمالُهم في الدنيا فرصةً للنجاة. يكتب محيي الدين: «وترفع الحجب بين الله وبين عباده، وهو كشف السَّاق، ويأمرهم داعي الحق عن أمر الله بالسجود لله، فلا يبقى أحد سجد لله خالصًا على أي دين كان إلَّا سجد السجود المعهود، وبهذه السجدة يرجح ميزان أصحاب الأعراف؛ لأنها سجدةُ تكليف، فيسعدون ويدخلون الجنة.»[٣٢] يعتقد ابنُ عربي بأن العبادة مستمرة، ويصوِّرها وكأنها شكلٌ من العفو يهبه اللهُ للخاطئين من أتباع الأديان؛ بغيةَ إنقاذِهم يومَ القيامة وإدخالِهم الجنة.

يتَّسع فضاءُ النجاة في الآخرة عند ابن عربي، فيستوعب كلَّ من كان صادقًا في اعتقاده من أتباع الأديان. على وفق مفهومه فالله يتجلَّى لكلِّ عابد في صورةٍ تحكي ما يعتقده، أي إنه يرى الكلَّ يعبدون اللهَ من أي دين كانوا، غير أنَّ تجلِّياتِه تختلف باختلاف معتقداتهم، وذلك يئول إلى نجاةِ الكل. وهو ما أضمره أو أفصح عنه في موارد متعدِّدة من آثاره، فمثلًا أورد محيي الدين بنُ عربي في الفصوص: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾.[٣٣] هو السَّاري في مسمى المخلوقات والمبدَعات، ولو لم يكن

[٣٢] محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، باب ٣٧١، فصل ٥ من هذا الباب. كما أشار ابن عربي لما يشي بذلك في الفص العزيزي من فصوص الحكم.

[٣٣] هود: ٥٦.

الأمر كذلك ما صحَّ الوجودُ. لا بد لكل شخصٍ من عقيدة في ربه يرجع بها إليه ويطلبه فيها. الإله في الاعتقادات بالجعل. إياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خيرٌ كثير، بل يفوتك العلمُ بالأمر على ما هو عليه. كن في نفسك هيولى لصورِ المعتقداتِ كلِّها؛ فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد. قد بان لكَ عن الله تعالى أنَّه في أينية كل وجهة، وما ثَمَّ إلا الاعتقادات؛ فالكلُّ مصيبٌ، وكلُّ مصيب مأجور، وكلُّ مأجور سعيد، وكلُّ سعيد مرضيٌّ عنه.[٣٤] يرى ابن عربي في تأويله لمعنى الصراط في الآية أن الصراطَ يتَّسعُ للكل، وأن رحمةَ الله هي المآلُ في النهاية، «فكلُّ ماشٍ فعلى صراطِ الربِّ المُستقيم، فهم غيرُ مغضوبٍ عليهم من هذا الوجه ولا ضالُّون، فكما كان الضلالُ عارضًا كذلك الغضبُ الإلهي عارض، والمآلُ إلى الرحمة التي وسعتْ كلَّ شيء، وهي السابقة.»[٣٥]

(٦) الرؤيةُ التوحيديَّةُ في علم الكلام

العقلُ الكلامي يُنتِجُ معنًى للدين على شاكلته؛ لذلك يعجزُ هذا العقلُ عن إنتاج معنًى روحي وأخلاقي وجمالي للدين، كما نقرأ ذلك في بعض آثار العرفاء. رؤيةُ المتكلِّم للوجود تختلفُ عن رؤية العارف للوجود، لكلٍّ منهما لغتُه في التواصل مع الوجود والحضور فيه والتعبير عنه. قلبُ العارف يسافرُ في عوالم الميتافيزيقيا، ويغترفُ من إشراقات الأنوار الإلهية، ويتحدث عنها بلغة لا تبوح بها إلا أسرار القلوب، وإن كانت هذه اللغة لا تبدو منطقيةً على وفق منطق تفكير المتكلم.

معادلةُ إنتاج معنًى لوجود الإنسان وحياته ملتبسة مشوشة لدى المتكلم، ينشأ الالتباسُ والتشوش من اختلال التوازن بين متطلبات العقل والروح والقلب. تحقيق التوازن صعب جدًّا، أحيانًا يكاد يكون متعذرًا، في مجتمع قلما يحضر فيه التفكير العقلاني النقدي. متطلبات الروح كثيرًا ما أطاحت بتفكير العقل وحججه، وطالما كانت أشواق القلب على الضد مما يهتدي إليه العقل. ينهار التوازن حين يغرق الإنسان في متطلبات الروح ويُعطِّل العقل، وقد ينتهي ذلك إلى الغرق في اللامعقول والخرافة، وهو

[٣٤] محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، الفص الهودي «فص حكمة أحدية في كلمة هودية».
[٣٥] المصدر السابق نفسه.

مصير سقط فيها كثيرٌ من المتصوِّفة. حين ينسى الإنسانُ متطلباتِ الروح والقلب ينتهي إلى اغتراب وشعور مرير بوحشة الوجود.

العقلُ هو المرجعيةُ في إصدار أيِّ حكم على أية قضية في الدين والدنيا. الأديانُ والمقدسات تتضخَّم في المتخيل باستمرار، لا يضع هذا التضخُّمَ في حدوده إلا العقلُ. يظلُّ العقلُ هو المرجعية الوحيدة في اكتشاف المتخيل وبيان حدوده وآثاره.

علاقةُ الإيمان بالاعتقاد علاقةٌ عضويةٌ تفاعليةٌ تبادلية، بمعنى أن الإيمانَ يولد في فضاء الاعتقاد، ويكون من جنسه، فلو كان الاعتقادُ حرًّا ينتجُ عنه بالضرورة إيمانٌ حر، ويوفر هذا الإيمان مناخاتٍ يكتسب فيها الاعتقادُ مزيدًا من الانفتاح والحرية. وكما ينشأ الإيمان الحر في فضاء الاعتقاد الحر، تتطوَّر معتقداتُ الحريات والحقوق في فضاء إيمان الحرية، في حين تترسخ في فضاء إيمان الاستعباد معتقداتُ العبودية.

لا تتحدَّث الرؤيةُ التوحيدية الكلامية عن صلةٍ وجوديةٍ للإنسان بالله، بل هي رؤيةٌ تسرف في التَّجريد، وصياغةِ صورة لا يكاد الإنسانُ يتلمَّس فيها شيئًا مما تتذوَّقه روحُه، ويشهده قلبُه، ويضيء حواسَّه الباطنية، تخلق هذه الصورة هوةً لا متناهية بين الله والإنسان، يضيعُ فيها الإنسانُ فيغترب في منفًى، لا يتحقَّق له فيه أيُّ شكلٍ من أشكال الصلة الوجودية الحيَّة بالله، وربما ينتهي ذلك إلى سقوطه في متاهات العدمية. تذهب هذه الرؤيةُ إلى أنَّ مهمة الإنسان في الأرض تنحصر في أن يوظِّف حياتَه كلَّها وكلَّ شيء لخدمة الدين، أما عوائدُ ذلك فيستوفيها غدًا في الحياة الآخرة، بدلًا من أن يصير الدينُ ملهِمًا لطمأنينة وسكينة وسعادة الإنسان في الحياة الدنيا.

كلَّما تمادَت الرؤيةُ التوحيديَّة في التجريدِ الذهني، وخلقِ هُوَّةٍ لا متناهيةٍ بين اللهِ والإنسان، مهَّدت لتمادي الإنسان في العنف؛ لأنَّ مثلَ هذه الرؤية تنتهي إلى مجموعةٍ من المقولاتِ المُحَنَّطة العاجزة عن إيقاظ الروح. والعاجزة عن أن تكون محركةً للإنسان في سفره الإلهي، وتصيِّر العقيدةَ ميكانيكيةً تقطع الصلةَ الوجوديةَ بين الله والإنسان، وتُمْعِنُ في تغييبِه عن ربِّه، ونبذِه في محلٍّ مُوحِشٍ يتعذَّر عليه أن يلتقي اللهَ فيه.

وكما تقطع هذه الرؤيةُ الصلةَ الوجوديةَ بين الله والإنسان، تعجز عن بناء صلةٍ للإنسان بالإنسان؛ إذ يعمل المنفى عن الله الذي يسقط الإنسانُ فيه على اغترابِه وهشاشةِ صلته بالإنسان، وذلك ما يُمهِّد لعنف الأديان. لعل ذلك ما كان عاملًا خفيًّا للتشديد على العنف الديني، وتسويغِ أشكاله المختلفة. التَّمادي في بناءِ علاقةٍ سلبيَّةٍ بين اللهِ والإنسان، يرسم صورةً للهِ مفارقةً للإنسان وغريبةً عنه تمامًا، ويعمل على اجتثاثِ أيَّة صلة حيَّة

للبشر به، وتلاشي أيَّة وشيجة وجوديَّة للخلق بالحق. إنها رؤيةٌ تُفسِّر التوحيدَ تفسيرًا حرفيًّا مبسَّطًا؛ إذ تضع اللهَ في مقام قصيٍّ، وتهبط بالإنسان إلى أحقرِ مقام، لا يتحقَّق فيه للإنسان أيُّ لقاءٍ بالله، أو حضورٍ بحضرته، فيعيش الإنسانُ حياةَ تشرُّدٍ مريرة.

انتهتْ رؤيةُ المتكلِّمين إلى بناءِ نَمَطٍ عموديٍّ للعلاقة بين اللهِ والإنسانِ، ووجد النمطُ العمودي مدلولَه الاجتماعي في أشكال العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية المختلفة في المجتمع؛ فالحاكمُ غيرُ المحكوم، الحاكمُ يأمر بما يشاء، وليس للمحكوم إلَّا السمع والطاعة، من حق الحاكِم أن يفعل ما يريد في رعيته، إرادتُه إرادةٌ مطلقةٌ لا يضبطها قانونٌ أو تقيِّدها تشريعات، هو في القمة والرعيةُ في القاعدة، لا يرتقي شخصٌ إلى مقامه السَّامي، إلَّا حينما يفيض عليه بمِنَنِه وعطاياه، فيدنيه من قربه، ويمنحه من مكرماته. ذلك أنَّ رعاياه كافة هم ممتلكاتُه، يتصرَّف بهم بما يحلو له. أما العلاقةُ بين الأب والابن، والمعلِّم والتلميذ، والضابط والجندي، والتاجر والعامل، والإقطاعي والفلاح، والرجل والمرأة، فهي دائمًا علاقةُ تبعيةٍ وخضوع، علاقةُ امتلاك، الأعلى يمتلك الأدنى، يدرِّبه باستمرار على الانصياع والانقياد، ويتفنَّن في تربيته على الامتثال والرضوخ، ويتوسَّل بالأساليب المختلفة من أجل تدجينه على الاستسلام والتنازل عن حريته.[٣٦]

ما لم يتمَّ تصحيحُ نمطِ علاقةِ الإنسانِ بالله سيبقى المرءُ مشلولًا ومعوَّقًا. ينبغي تحويلُ الصِّلَةِ بالله من صِراعٍ مسكون بالخوف والرعب والقلق، إلى علاقةٍ تنبض بالتراحم والمحبَّة والوصال. علاقة تتكلم لغةَ المَحَبَّة، وتبتهج بالوصال مع معشوق جميل. إن العلاقةَ بالله لا تأخذ نصابَها في تشييد حياة روحية أخلاقيَّة أصيلة إلَّا إذا كانت حرَّة، أي ينبغي أن تكون علاقةً مبنيَّةً على حرِّيةٍ واختيار، لا إكراهٍ وامتهان، ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾.[٣٧]

المؤمنُ الحقيقيُّ عابدٌ بوجودِه وروحِه وقلبِه. عابدٌ لله، مطيعٌ بحرية، مطيعٌ له طاعةَ المُحِب، الذي ليس بينه وبين مَحْبُوبه مسافةٌ وإكراهٌ وإجبار. تتحوَّل العبادةُ على هذا النحو إلى انجذاب حميمي، وحُب متجلٍّ في الجوارحِ كلِّها، ووجوده كلِّه. حُبٌّ يترجمه وجودُ

[٣٦] الرفاعي، عبد الجبار، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ص٦٩-٧٠، ٢٠١٠م، مركز دراسات فلسفة الدين، ودار التنوير، بيروت.

[٣٧] الأعراف: ١٥٧.

الإنسانِ في كلِّ تجلِّيَاتِه، ابتداءً من اليومي، واستمرارًا وصعودًا مع المفارِق والعابِر، بأن يتصل الحسُّ والشعورُ والتعقُّلُ بالحُبُورِ والدَّهشةِ اللامتناهية، ولذَّةِ الانكشاف والاكتشاف المستمرَّة. المحبَّةُ صلةٌ بالحياة لا تكفُّ عن الولادة كلَّ آن. الطريقُ إليها لا يمر إلَّا عبر الولادةِ كل يومٍ من أرحام الظلمات والجهل والإكراه والخوف. يمكن أن يولد الإنسانُ كلَّ يوم بالحُب كما وُلد أول مرَّة بالحُب.

(٧) الاغتراب الميتافيزيقي

تفرضُ رؤيةُ الكائنِ البشري للعالَم الذي يعيش فيه كيفيةَ صلته بالعالَم، ويتشكَّل نمطُ وجودِهِ في ضوئها، وتمثِّلُ هذه الرؤيةُ إطارًا مرجعيًّا موجِّهًا لتفكيرِهِ ومواقفِهِ وسلوكِهِ في الحياة. صنع علمُ الكلام رؤيةَ معظم المسلمين للعالَم، بعد أنْ تسيَّدت الرؤيةُ التوحيديَّةُ للمتكلِّمين مُبَكِّرًا الحياةَ الدينيةَ في عالم الإسلام، واستولَت بالتدريج على شعورِ المسلم ولاشعورِه، وصاغتْ أشكالَ علاقته بذاته والآخر، وتشكَّلَ في سياقها منطقُ الفكر الديني في الإسلام، وظهرتْ بصمتُها في تدوينِ علومِ الدين ومعارفِهِ المختلفة. وانتهت إلى ضربٍ من الاغترابِ الوجودي للمتديِّن عن عالَمِهِ الذي يعيشُ فيه.

في لاهوتِ المتكلِّمين يغتربُ الإنسانُ وجوديًّا عن الله؛ لأن ذلك اللاهوتَ يبرعُ في نحتِ صورةٍ لله تحاكِي علاقةَ السيِّد بالعبد المكرَّسةَ في مجتمعات الأمس. الله في هذا اللاهوتِ تَسلُّطيٌّ كالملوك المستبدِّين، نمطُ علاقته بالإنسان كأنها علاقةُ مالكٍ برقيقه؛ فهو يمتلك الناسَ كما يمتلك الأسيادُ الرقيقَ، يمتلك أقدارَهم، ويمتلك التصرُّفَ بكل شيء في حياتهم. وُلدت عقيدةُ الجبر في أُفُقِ هذه الرؤية مبكِّرًا، وأصبحتْ منبعًا لشرعنة الأشكال المتنوِّعة للاستبداد في تاريخ الإسلام. وحاولَ بعضُ الفقهاء تبريرَ استبدادِ الحاكم في أدبيَّات الأحكامِ السلطانية، وتفويضِه بحقِّ الاستحواذِ على السلطةِ واحتكارِها، وبحقِّ ممارسةِ كل ما من شأنه تدبيرُ الشأن العام وبسطُ الأمن ما دام عادلًا. ولا أدري كيف يمكن أنْ يجتمعَ الضدان (الاستبداد – العدالة) في أفعالِ وأوامر شخصٍ واحد، على نحوٍ يكون عادلًا في استبدادِهِ، ومستبدًّا في عدالتِهِ. وهو ما تفنَّن بعضُ المتكلِّمين في تسويغِه عندما نحتوا صورةً لله تُحَاكِي شخصيةَ المستبدِّ الظالم في أوامرِهِ، لكنَّه العادلُ مع خلقِهِ في تلك الأوامر.

إن الصورةَ التي صاغَها المتكلِّمون لله في كتاباتهم لا يتجلَّى فيها شيءٌ من رحمته، بل تظهر قاسيةً شديدةً؛ إذ عمل المتكلِّمُ على رسم صورةِ الخالق بوصفه مُعاقِبًا لخلقه عقابًا مريرًا، ومعذِّبًا لهم عذابًا مريعًا، ومتسلِّطًا عليهم، يراقب كلَّ زلَّةٍ أو خروجٍ عمَّا فرضته تلك الصورةُ من أوامر ونواهٍ تتَّسع لكل صغيرةٍ وكبيرةٍ في حياتهم. وتغلَّبت صورةُ الإلهِ المرعبِ وتغلغلت في آثار المتكلِّمين، حتى طمسَت ما يشي بمَحَبَّةِ اللهِ لخلقِه، ورحمتِه، وعفوِهِ وتوبتِهِ ومغفرتِهِ لهم. من هنا نشأ جدلٌ واسعٌ بين المتكلِّمين حولَ مصير فاعل الكبيرةِ، حتى قال بعضُهم بخلوده في النارِ.

لم تشأْ تلك الصورةُ قبولَ التنوُّع والاختلاف الطبيعي بين البشر، ولم تقبل صورةُ الله التي نحتوها إلَّا النموذجَ الواحدَ الذي صاغه علمُ الكلام، وهو نموذج يجب أنْ يتماثلَ فيه كلُّ النَّاس الذين يعيشون في الأرض أمس واليوم وغدًا. وكان من نتائج تسيُّد صورة الله هذه، بناءُ علاقة عدائيَّة بين الله والإنسان؛ لأن رسمَ صورةٍ مخيفةٍ لله تقود الإنسانَ للنفور منه، الإنسانُ بطبيعتِه ينفر من كل ما هو مخيف، ولا ينجذب إلَّا لما كان مَحْبُوبًا جميلًا.

قادتْ تلك الصورةُ المكفهرَّةُ الإنسانَ للهروب من الله؛ بسبب ما أثارَته من قلق، وذعر، وكآبة، وربما اشمئزاز؛ فإنه لا يمكن أن يحبَّ الإنسانُ عدوَّه، أو يظل محايدًا حياله، بل عادةً ما يلجأ لمقاومته، فإنْ لم يستطع يلجأ للاحتماء، بالاختباءِ والغيابِ عنه تمامًا. وعندما يحتجب الإنسانُ عن الله يحتجب اللهُ عنه.

عندئذٍ ينتهي الحالُ بالإنسان للسقوطِ في الاغترابِ الوجودي، أو «الاغتراب الميتافيزيقي» كما نصطلحُ عليه، الذي هو ضربٌ من الاغتراب يختلف عن اغتراب الوعي والاغتراب الاقتصادي والاجتماعي والنفسي والسياسي. عندما يحبس الإنسانُ وجودَه بالوجود المادي، ويغتربُ عن الوجود الميتافيزيقي؛ ينتج عن ذلك ضياع الكينونة الوجودية للإنسان، وتشرُّدها عن الأصل الوجودي لكلِّ موجود في عالَم الإمكان.

يفتقرُ الإنسانُ في وجوده المتناهي المحدود إلى اتِّصالٍ بوجودٍ غني لا نهائي لا محدود، وعندما لا يتحقَّق له مثلُ هذا الاتِّصال الوجودي يسقطُ في الاغترابِ الميتافيزيقي. الاغترابُ الميتافيزيقي يعني أنَّ وجودَ الذَّات البشرية وكمالَها لا يتحقَّقان ما دامَت مغتربةً في منفًى عن أصلها الذي هو الوجود الإلهي.

الاغترابُ الميتافيزيقي ضربٌ من الاغتراب لا يرادف تفسيرَ جورج ويلهم فردريك هيغل (١٧٧٠–١٨٣١م) الذي يرى أنَّ الاغترابَ ينشأ من وعي الإنسان بالهوَّة الشاسعة بين وجوده والحقيقة النهائية «الروح المطلقة» أو العالم المثالي، فالإنسانُ يكون مغتربًا عندما لا يجد ذاتَه في العالم المثالي.

ولا يرادف الاغترابُ الميتافيزيقيُّ تفسيرَ لودفيغ فويرباخ (١٨٠٤–١٨٧٢م) الذي يرى أن خيالَ الإنسان هو من اخترع فكرةَ الإله وأسقط عليها كلَّ كمالاته، فأصبح الإنسانُ مُستلَبًا، عندما صيَّر الإلهَ كلَّ شيء في حين سلب من ذاته كلَّ شيء.

ولا يرادف الاغترابُ الميتافيزيقيُّ تفسيرَ كارل ماركس (١٨١٨–١٨٨٣م) الذي جعل سببَ الاغتراب استغلالَ الرأسمالي للعامل، واستلابَ قيمة عمله، الذي يفضي إلى: اغترابِ العامل عن ناتج عمله، واغترابِه عن عملية الإنتاج؛ ومن ثَم اغترابِه عن وجوده النوعي كإنسان، واغترابِ العمال بعضِهم عن بعضِهم الآخر.

كما لا يرادف الاغترابُ الميتافيزيقيُّ تفسيرَ سيغموند فرويد (١٨٥٦–١٩٣٩م)، الذي رأى أن الاغترابَ ناتجٌ عن وجودِ الحضارة واستلابِها لغرائز الإنسان، إثر ما يحدث من تعارُض بين متطلَّبات بناء الحضارة وما تفرضه الدوافعُ الغريزية للإنسان من متطلَّبات مضادَّة.

أعني بـ «الاغتراب الميتافيزيقي» أنَّ الإنسانَ هو الكائنُ الوحيدُ في هذا العالم الذي لا يَكتفي بوجودِ ذاته، فيشعر على الدَّوام بافتقاره إلى ما يثري وجودَه؛ لذلك لا يكفُّ عن الاتصال بمنبع مطلق للوجود، يتكرَّس به وجودُه الشخصي، ويظل يعمل كل حياته على توسعة وجودِه وإغنائه، من خلال السعي للعثور على ذلك المنبع اللامحدود للوجود، فإنْ عجز عن الاتصال بالمطلق عاش حالةَ ضياعٍ واغترابٍ وجودي.

ولَّما كان كلُّ شخصٍ يحتاجُ لما يتخطَّى وجودَ ذاتِه المحدود، فإنْ لم يصل إلى المُطلق يحاول أن يعوِّض حاجتَه بما يعتقد به من مطلق، بقطع النَّظر عن نوع ما يعتقد به، سواء أكان أيديولوجيًّا، أو ميثولوجيًّا، أو فكرةً، أو أمةً، أو إثنيةً، أو بطلًا، أو وطنًا، أو ملحمةً، أو سرديَّةً، أو غيرها، وكلها تنتمي إلى المتخيَّل الذي ينسجه كلُّ مجتمع لنفسه. كلُّ مجتمع يحتاج أنْ يرسم صورةً متخيلة لهُويَّته، تصير مرآة يرى ذاتَه فيها مركزَ العالَم، ويرى إنتاجه المادي وغير المادي أغنى وأثمن إنتاج أنجزه مجتمع يعيش على الأرض، كأنَّ كلَّ المجتمعات خارج حدودِه كانتْ صدًى لما قدَّمه هذا المجتمعُ للبشريَّة. هذه الصورة

المتخيَّلة لهُويته يتحقَّق فيها حضورُها، وشكلٌ من أشكال حضورِ كلِّ فرد ينتمي إليها، وشعوره بالاتصال بوجودٍ مطلق يكتفي به دون غيره.

عندما يستفيق الإنسانُ متأخِّرًا يجد ذاتَه مقذوفةً في متاهة، كأنه يهرول وراء سراب؛ لإدراكه بأن كلَّ ذلك لا يشعره بأنَّ وجودَه الفرديَّ يتكرَّس بمزيدٍ من الوجود. بمعنى أنَّ لدى كلِّ فرد حاجةً إضافيَّةً في ذاته لوجود واسع غني بلا حدود، حاجةً عابرةً لوجوده الشخصي الفقير الضيِّق المحدود، وهذا الوجودُ لا يفيضه سوى الاتصال الحيوي بالوجود المطلق. إذ يتَّسع وجودُ الإنسان بمدى قدرتِه على تحقيق ضربٍ من الاتِّصال الوجودي بذلك الوجود اللامحدود.

وجودُنا الفقيرُ يبحثُ عن وجودٍ يتَّسِعُ له ويتحرَّرُ به من كلِّ حدود وقيود الوجود الضيِّق. الزمانُ والمكانُ واللغةُ قيودٌ وحدودٌ تُفقِر الوجودَ، وتغرقه في اللامعنى أحيانًا؛ لذلك يبحث الإنسانُ عن لغةٍ بديلةٍ للغتِه؛ تتَّسع لاستيعابِ ما يتوالد في مخيِّلته وأحلامه وأوهامه وقلقه وآلامِه، فينتقل للرمزِ الذي يتسعُ لما لا تتسعُ له أيةُ لغةٍ. الرمزُ يتكفَّل بتزويدِ الإنسانِ بمعانٍ تختنقُ بها اللغةُ، الرمزُ لغةُ الأديانِ والفنون؛ لذلك كانت الأديانُ والفنونُ من أثرى منابعِ المعنى في حياة الإنسان.

كلُّ وجودٍ يقترنُ بالمادة فقيرٌ؛ لأنَّ الوجودَ الماديَّ للكائنِ البشري يفرضُ عليه أن يقترنَ بزمانٍ ومكانٍ ولغةٍ، أي يفرضُ عليه الافتقارَ والاحتياجَ إلى غيره. الزمانُ والمكانُ واللغةُ قيودٌ تقيِّدُ الوجودَ وحدودٌ تحدُّه، وكلُّ قيدٍ وحدٍّ نهايةٌ، والنهايةُ افتقارٌ، وكلُّ افتقارٍ ضربٌ من الظَّلامِ؛ لذلك لا يمتلكُ الوجودُ المحدودُ كينونتَه إلا عندما يتحرَّرُ من حدودِ الزَّمانِ والمكانِ واللغةِ. الزمانُ الذي هو غطاءٌ من الظلامِ يحتجبُ به الوجودُ، فيغترب عن ذاته. الصلةُ الوجوديَّةُ بالوجود المطلق وهو الله، هي ما يحرِّرُ الوجودَ المحدود من اغترابه، أي من فقرهِ الناتج عن قيوده وحدوده، التي عندما يتخلَّصُ منها يمتلكُ كينونتَه، فيكتمل وجودُه، وتُمحى غربتُه عن ذاته. لا يمتلكُ الوجودُ المحدودُ ذاتَه إلا بصلته الوجودية بالوجود المكتفي بذاته.

هذا المعنى هو الذي أفهمه من آية النور: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ

يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾.[٣٨] ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾.[٣٩] هذا النور هو الوجود الغني المكتفي بذاته، الذي يخرج به الوجودُ المحدودُ للإنسان بعد أن يلتقيَ فيه من فقره، أي من ظلمته واغترابه، ويشرق وجودُه بنورٍ على نور.

إن القرآنَ كتابٌ ميتافيزيقي بامتياز، كلُّ ما جاء فيه ينشدُ بناءَ صلةٍ وجودية بالله، وتكريس الحياة الروحية والأخلاقية والجماليَّة. نلحظ حضورَ الله يتفوَّق كثيرًا على كلِّ حضورٍ في هذا الكتاب، هذا الحضورُ لله لا نراه بهذه الكثافة في أي كتابٍ مقدَّسٍ آخر غيرِ القرآن؛ فقد ورد ذكرُ اسمِ «الله» ١٥٦٧ مرةً في آياته، ولو أضفنا لذلك عددَ أسماءِ الله وصفاتِه المتنوِّعةِ في القرآن لتَجَاوَزَ هذا العددَ بكثير، فمثلًا تكرَّر ذكرُ كلمة «رب» فقط ١٢٤ مرة.

الدينُ هو ما يخلِّص الإنسانَ من الاغتراب الميتافيزيقي من خلال الاتِّصال الوجودي بالمطلق، الذي هو الله في الأديان الإبراهيمية، والإله أو الروح الكلِّي في أديان أخرى. والمطلقُ يمثِّل أغزرَ منبعٍ يستقي منه الكائنُ البشري مزيدًا من الوجود، وهذا الوجودُ هو الذي يحدِّد كيفيةَ حضور الذَّات البشريَّة في العالَم؛ لأن الإنسانَ يتحقَّقُ فيه بمرتبةٍ أكمل من الوجود.

الاغترابُ الميتافيزيقي حالةٌ أنطولوجيَّة، تُستلَب فيها كينونةُ الكائنِ البشري، ولا يتخلَّص منها الإنسانُ إلَّا ببناءِ صلةٍ ديناميكيَّةٍ يقظةٍ بالمطلق، تتحقَّق فيها أُلفةُ الإنسان مع الوجود، بعد أنْ تحدث عمليةُ توطينٍ له، بنحو يتحوَّل الوجودُ فيه إلى مَسكَنٍ يقيم فيه، وحيث يسكن الإنسانُ الوجودَ يجدُ ذاتَه، وعندما يجدُ ذاتَه يشعر بالأمان في المأوى الذي يأوي إليه. ويتبدَّل نمطُ علاقتِه بإلهِه، فيتحوَّل من عَدَاءٍ إلى حُبٍّ، بل قد يتسامى الحُب إلى مرتبةٍ يكون فيها الحَبِيبُ هو الأنا.

على الرغم من الآثار الموجعة لاغتراب الوعي والاغتراب الاقتصادي والاجتماعي والنفسي والسياسي، لكنَّ الخلاصَ من أنواع الاغترابِ هذه لا يعني الخلاصَ من الاغتراب الميتافيزيقي؛ لأن الاغترابَ الميتافيزيقي اغترابٌ لكينونة الإنسان عن وجودها، وهذه الحالةُ من الاغتراب تنتج القلقَ الوجودي؛ إذ بعد أن تنقطعَ صلتُه الوجودية بإلهه، يفتقدُ ذاتَه، وعندما

[٣٨] النور: ٣٦.

[٣٩] الزمر: ٦٩.

يفتقد الإنسانُ ذاتَه يمسي عرضةً لكلِّ أشكال التبعثر والتشظِّي، وربما يتردَّى في حالةٍ من الغثيان الذي يعبثُ بروحِهِ ويمزِّقُ سلامَه وسكينتَه الجوانيَّةَ.

الصلة الوجودية بالله لم أقرأْها في مدوَّنة علم الكلام، الذي أنتجَ غُرْبةَ المسلِم عن ذاتِه وعالَمه. نشأ اغترابُ الإنسان الوجودي عن إسقاطِ المتكلِّمين لصورة الإنسان على الله. تورَّط المتكلِّمون بقياس الغائب على الشاهد في دراسة توحيدِ الله وصفاتِه وأفعالِه، كان نموذجُهم المحسوس علاقةَ السيد بالعبد، فصاغوا في إطارها نمطَ علاقةِ الله بالإنسان. ووُلدت الرؤيةُ التوحيديَّة الكلاميَّة في أفق هذا الفهم، وكُتبت المدونةُ الفقهية في سياق هذه الرؤية، وتبعًا لذلك أنتجت فقهًا يُشرعِنُ بعض أشكال العنف، بل تغلغلَت رؤيةُ المتكلِّمين في معارفِ الدِّين المختلفة، وظهر أثرُها في كثيرٍ مما استلهمه المسلمون من النصوص الدينية.

الرؤيةُ التوحيديةُ للتصوُّف المعرفي عالجَت الاغترابَ عن الله ببناء صلةٍ وجوديَّة بين الله والإنسان؛ إذ يسافرُ الإنسانُ في ضوء هذه الرؤية إلى الله حتى يصلَ إليه، ويحضر في حضرتِه. ويقترب اللهُ من الإنسان، حتى يصيرَ الإنسانُ مرآةَ الله وأظهرَ تجلِّيَاتِه، كما يشرح ذلك مفهومُ الإنسانِ الكامل، وأسفارُ الإنسانِ في عوالمِ الأسماء والصِّفات الإلهية، وكيف يصعد الإنسانُ سُلَّم التَّكامُل في تلك العوالم، ويتسامَى ليتَّصل وجوديًّا بالحقِّ. في إطارِ هذه الرؤية تتلاشَى المسافاتُ بين الإنسان ومقامِ الربوبيَّة، ويتخلَّص الإنسانُ من اغترابه الوجودي عن الله، ويكف الدينُ عن أن يكونَ منبعًا للعنف.

يمكن العثورُ على بعض الجذورِ العميقة للعُنف في الاغتراب الميتافيزيقي؛ فقد كشفت الدراساتُ الأنثروبولوجيةُ عن اقترانِ العنف بالمقدَّس.[٤٠] وتشير التوراةُ والقرآنُ إلى أنَّ أوَّلَ عملية عنف دموي في الحياة البشرية قتل فيها أحدُ أبناء آدم أخاه كانت بسبب نزاع على قربانٍ إلهيٍّ.

عندما نتحدَّث عن التصوُّفِ المعرفي، وكيفيةِ رسمه لوحةً ميتافيزيقية مختلفة تمامًا عن لوحة المتكلمين، لوحة يتصل فيها الإنسانُ بالله، فيتحرَّر من اغترابِه الوجودي، وتبعًا لذلك يتحرَّرُ المتديِّنُ من أحدِ بواعث الحاجةِ للعُنف، فإن البحثَ يتناول الموضوعَ من زاويةٍ تنشد الكشفَ عن أثر هذا النوع من الاغتراب، بوصفه يسهم في تشكيل البنيةِ

[٤٠] راجع كتاب: رينيه جيرار، العنف والمُقدَّس، ترجمة: سميرة ريشا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة.

العميقةِ لظهور العنف. ولسنا هنا بصدد الحديث عن الأسباب الأنثروبولوجية والاجتماعيَّة والنفسية والسياسية والاقتصادية المختلفة للعنف، والتي لا يمكن استبعادُها ونفي الأثر المباشر والكبير لها في ظهور الأنواع المتنوِّعة للعنف، وتطوُّر أساليب ممارسته.

(٨) لا تخلو آثارُ العرفاء وابن عربي من تناقض

أودُّ تذكيرَ كلِّ من يهتمُّ بالكشف عن القيم الروحية والأخلاقية والجمالية المُلهِمة في ميراث المتصوِّفة؛ إلى أني نبهتُ أكثرَ من مرة إلى أن تراثَ التصوُّف سيفٌ ذو حدَّين، وذلك يفرض على الباحثِ أن يتنبَّه للثغراتِ المختلفة في كتب المتصوِّفة، والوهنِ الذي يتغلغل في طياتها، وأن يتعاطى بيقظة مع آثارهم؛ فهي اجتهاداتٌ بشريةٌ وليست نصوصًا مقدَّسة.

تشتدُّ الحاجةُ اليومَ لاستئنافِ النظر في تراث التصوُّف المعرفي، والتوغُّلِ في طبقاته المتراكمة وغربلتِها وتمحيصِها، واصطيادِ ما هو ضروري منها للعيش المشترك في إطار التنوع والاختلاف، كالقولِ بالنجاة لكلِّ مَنْ كان اعتقادُه راسخًا بصورة الله في ضميره، والقولِ بالتعدُّدية وتنوُّع الطرق إلى الله، وتوظيفِ شيءٍ من مفاهيمه في بناء الحياة الروحية والأخلاقية والجمالية. تراثُ التصوُّف ينتمي لعصره، ولم يتحرَّر كلِّيًّا من إكراهاته وملابساته ورهاناته ومشكلاته؛ فقد تجد أحيانًا في آثار عارف كبير كمحيي الدين بن عربي مقولاتٍ ومفاهيمَ ومواقفَ متضادَّة، يحيل بعضُها إلى مرجعيات كلامية وفقهية مغلقة، بموازاة المساحة الشاسعة والعميقة لمقولات ومفاهيم ومواقف التصوُّف المعرفي المنفتحة الحرَّة.

ينبغي أن ينتبه الباحثُ في التصوُّف إلى أن تراثَ المتصوِّفة لا يمكن استئنافُه كما هو في عالَمنا اليوم؛ لأنه، كأيِّ تراثٍ آخر صنعه البشرُ، ينتمي للأفق التاريخي الذي وُلد فيه، وهو مرآةٌ للعصر الذي تكوَّن فيه؛ إذ ترتسمُ في هذا التراث أحوالُ ذلك العصر ومختلفُ ملابساته وشجونه. وهو تراثٌ يتضمن مقولاتٍ مناهِضة للعقل، ومفاهيمَ تعطِّلُ إرادةَ الإنسان وتشل فاعليتَه، وتسلبه حريةَ العودة إلى عقله واستعمال تفكيره النقدي.

بعض أنماط التربية الروحية في التصوُّف تتنكَّرُ للطبيعة الإنسانية، فتسرف في ترويضِ الجسد، باعتمادِ أشكالٍ من الارتياض يكون الجسدُ فيها ضحيةَ الجوعِ والسهرِ والبكاءِ والعزلةِ والصمتِ، وممارسةِ بعض التمارين القاسية العنيفة لترويض الإنسان. هذه الأساليبُ من أهمِّ أركان تربية السالك لدى أغلب الطرق الصوفية. لا يطيقُ الإنسانُ التقشفَ الشديد والتنازلَ عن معظم الاحتياجات الأساسية للجسد، ولا يتحمَّل الإكراهَ

القسري لطبيعته على ما لا تُطيقُه. التنكرُ لهذه الاحتياجات أحدُ منزلقات التربية لدى كثيرٍ من المتصوِّفة والرهبان في كلِّ الأديان، وقد كانت وما زالت سببًا لانشطار شخصية بعض هؤلاء واضطراب سلوكهم. الارتياضُ العنيف الذي يتنكَّر لاحتياجات الإنسان الجسدية والنفسية والعاطفية والعقلية، طالما فرضَ على المتصوِّف الانسحابَ من المجتمع والانطواءَ على الذات، وأحيانًا أنتج أمراضًا نفسية وأخلاقية مزمنة.

الأركانُ الأربعة المعتمَدة في الطريقة الأكبرية مثلًا، هي: «الخلوة، والصمت، والجوع، والسهر». هذه الأركان تقودُ الإنسانَ للانطواء على الذات، والانسحاب من الحياة والعزلة، شاء أم أبى. ابنُ عربي يستغرق في تأويلات تفصيلية لكلِّ واحد منها؛ فهو يشترط مثلًا أن تكون الخلوةُ للسالك مختلفةً عن طريقة الرهبان المسيحيين والبراهمة، لكنا لا نفهم كيف يعتزل المتصوِّفُ الناسَ في خلوته، وينشغل بالصمت والجوع والسهر، من دون أن تكون تلك رهبنة.[٤١] أليس ذلك الاختلافُ شكليًّا، ولا يعدو إلا أن يكون اختلافًا في التسمية فقط؟

يتحدَّث أحمد بن سليمان النقشبندي عن سبع صيغ للأذكار في طريقة ابن عربي؛ وهي: «لا إله إلا الله» تكرر ١١٠٠ مرة، «الله» تكرر ١٠٠٠٠٠ مرة، «هو» تكرر ٩٠٠٠٠ مرة، «حي» تكرر ٧٠٠٠٠ مرة، «قيُّوم» تكرر ٩٠٠٠٠ مرة، «رحمن» تكرر ٩٥٠٠٠ مرة، «رحيم» تكرر ١٠٠٠٠٠ مرة.[٤٢]

يحتاجُ الإنسانُ إلى تفرُّغٍ ووقت وطاقة هائلة لتكرار الكلمات والعبارات نفسها آلاف المرات، بشكل أقرب للميكانيكي الذي قلَّما يلامس القلب. تكرارُ هذا النوع من الذكر لا أظنه الطريقَ لوثبة الروح، ولا إخاله يعملُ على إيقاظ القلب. وثبةُ الروحِ وإيقاظُ القلبِ يتطلبان كثيرًا من التدبر الصامت والهدوء والطمأنينة، والتفكُّرِ في خلق السموات والأرض: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾.[٤٣] لا يُنكَر أن تكرارَ الكلماتِ والعبارات ذاتها بأنغام وألحان وإيقاع جماعي مثير؛ يمكن أن يُشعلَ المشاعر، ويوقدَ العواطف، ويُلهِب الحماس، وربما يبعثُ شيئًا من

[٤١] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج٢: ص٢٣٨–٢٤٨.

[٤٢] أحمد بن سليمان الأورادي النقشبندي، النور المظهر في طريقة الشيخ الأكبر، ص١٢-١٣.

[٤٣] آل عمران: ١٩١.

الانشراح. إلا أن ذلك لا يوازي ما تورثه هذه الفعاليةُ من إهدار لوقت الإنسان، واستنزاف لطاقته، وتعطيل لعقله، وإغراق تفكيره في حالة غَيْبُوبَة.

هذا النوعُ من الانصراف عن الحياة المجتمعية ينتهي إلى منفًى اختياري، لا يتناسبُ إلا مع حياة رهبان يعيشون عزلةً عن الناس، لا يستمعون في عزلتهم إلَّا لصدى أذكارهم. يستسلمون لتعاليم جاهزة تستنزفُ طاقتَهم، لا يفكرون في آثارها، ويغفلون عن ضياعهم في الانهماك فيها. لا يتناسبُ هذا الانخراطُ في العزلة مع حياة الإنسان الذي يهمُّهُ إعمارُ الأرض والعملُ والبناء والإنتاج، ويتعارضُ مع مَنْ ينشدُ العيشَ في الواقع الذي يضجُّ بمختلف التحديات والمشاكل والآلام. ولا يتقبَّله مَنْ يتحملُ مسئوليةً أخلاقية تجاه الإنسان وقضاياه العادلة، ولا يتخاذلُ أو يتهربُ من وظيفة الاستخلاف في الأرض، وتسخيرِ الطبيعة واستثمارِ مواردها فيما ينفعُ الناس. ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾.[٤٤]

في التصوُّف قيمٌ إنسانيةٌ كونيةٌ أبدية، كالمحبَّةِ والتراحم والشفقة والسلام، والصدق والأمانة، والخيرِ والحقِّ والعدل والتكافل، وتذوُّقِ التجليات الوجودية للجمال الإلهي. هذه القيمُ الإنسانيةُ هي ما يبقى من تراث التصوُّف وغيره في كلِّ زمان ومكان. كلُّ ما هو مرآةٌ للعصر الذي ظهر فيه من التراث، وما فرضته ضروراتٌ واحتياجاتٌ زمنية، وإكراهاتٌ وثقافاتٌ محلية، يظلُّ محكومًا بمشروطياتِ عصره، لافتقاره لما يمدُّه بالحياة في غير زمانه؛ لذلك لا يصحُّ تعميمُه لكلِّ العصور.

تراثُ التصوُّف بحرٌ عميق يضمُّ عناصرَ غير متجانسة، ففي الوقت الذي نرى اللآلئ والجواهرَ النفيسةَ تعيشُ بباطنه، نراه يتسعُ بجوارها لأشياء غير ثمينة، وأحيانًا أشياء سامَّة. اللآلئ والجواهر النفيسة في تراث التصوُّف الواسع لا يصطادها إلا صيَّادٌ متمرِّس خبير.

وبغيةَ اصطفاء ما يصلح كمنطلقات أساسية لبناء رؤية اعتقادية تتحرَّر من إكراهاتِ التاريخ وتناقضاتِه، ورؤيةٍ للعالم تواكب التحوُّلات العظمى في نمط حضور الإنسان في العالم اليوم، تنبغي الإفادةُ من تراث التصوُّف المعرفي، لكن لا بمعنى الضياع في مداراته الواسعة، بل بتوظيف ما هو حيٌّ من مقولاته ومفاهيمه، والتعاطي معها بوصفها مصباحًا ينير الطريقَ لاجتهاد ينشد صياغةَ رؤية للعالم، يتبصَّر بها المسلمُ طريقَ خلاصه من المتاهات، ويهتدي لحضورٍ فاعل مؤثِّر في العالم الذي يعيش فيه.

---

[٤٤] الأنعام: ١٦٥.

وتظلُّ الرؤيةُ التوحيديةُ للتصوُّف المعرفي اجتهادًا في فَهْم التوحيد، وتصورًا لنمط الصلة بالله، وكلُّ اجتهادٍ لا ينفي اجتهادًا مغايرًا ينبثق في عصر لاحق؛ فشيءٌ من فهمِ محيي الدين بن عربي وغيرِه من العرفاء مرآةُ العصر الذي عاشوا فيه، ولا يمكن أن يتحرَّر كلُّ فهمٍ للدين ونصوصِه من الأفق التاريخي الذي ينبثق فيه؛ لذلك ينبغي على المجتهد في هذا المضمار ألَّا يقلِّد ابنَ عربي أو غيرَه، ولا يستنسخه كما هو، بل عليه أن يقدِّم فهمًا للتوحيد يوظِّف ما انتهت إليه رؤيته في سياق الواقع الذي يعيشه المسلمُ اليوم، وما يواجه وجودَه وحياتَه الروحية والأخلاقية من تحديات ومشكلات.

لا تخلو آثارُ ابنِ عربي وبعضِ العرفاء من تناقُضٍ ظاهريٍّ، كما أنَّ بعضَها مكتوبٌ بلغة رمزية، لا يتطابق ظاهرُ الألفاظ فيها مع مقاصد المؤلِّف، وربما تعمَّد ابنُ عربي الإبهامَ والغموضَ؛ لذلك حرص في بعض كتبه أن يتحدَّث عن «عقيدة الخلاصة» في مواضع متفرِّقة من كتاب واحد، فنجده يصرِّح بذلك في الفتوحات المكية قائلًا: «وأما التصريح بعقيدة الخلاصة، فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض، ولكن جئتُ بها مبدَّدةً في أبواب هذا الكتاب، مستوفاة مبينة، ولكنها كما ذكرنا متفرقة.»[٤٥]

كذلك يرى القارئُ في كتاباته تداخُلًا بين أكثر من نظام معرفي، ومقولاتٍ كلاميةً لا تلتقي مع فهمِه للتَّوحيد، ويقرأ رؤًى له تستقي من منابع متضادة؛ فعندما تقرأ عباراتِه تجده أحيانًا وكأنه باطنيٌّ مع الباطنيين، ظاهريٌّ مع الظاهريين، فقيهٌ مع فقهاء الظاهرية، متكلِّمٌ مع متكلمي الأشعرية، فيلسوفٌ مع الفلاسفة الذين يتمسَّكون بالبراهين العقلية ويدلِّلون على مقولاتهم بحجج منطقية، عارفٌ يعتمد الإشراقَ والكشفَ والمشاهدةَ والذوقَ في تبرير مقولاته، متصوِّفٌ مع متصوفة الطرق الصوفية المنطوين على الذات في انسحابهم عن الحياة، ممن يرون أن الطريقَ إلى الله يمرُّ عبر الهروب من متطلبات الجسد الأساسية وحاجاته الضرورية، ويسرفون في اعتزال الناس في خلواتهم وينشغلون بالصمت والجوع والبكاء والسهر، وينهمكون في ترديد الأذكار، وفي رياضات تنهك الجسد.

لا شكَّ أن هذا الضربَ من الارتياض الذي يدعونا إليه هؤلاء، لا يمكن أن يصبح وصفةً جاهزةً لبناءِ شخصيَّة روحية أخلاقية سليمة، وقد يفضي إلى بعض الأمراض النفسية وحتى الأخلاقية. وذلك ما يدعونا إلى التحذير من التورُّط في استحضار التراث

[٤٥] ابن عربي، الفتوحات، ج٢: ص٤٧–٤٨.

وتبنِّيه كما هو، سواء كان تراثًا روحيًّا أو أخلاقيًّا أو عقائديًّا، حتى تراث العرفاء كمحيي الدين بن عربي يلزم التعاطي معه بيقظة ومهارة الخبير، بتفاصيل منظومته المعرفية «المبدَّدة» في مجموعةِ أعماله، وممن يعرف جيدًا متطلباتِ حياة المسلم اليوم، والقادر على استلهام شيء من هذا التراث الذي يصلح أن يكون منطلقًا لإغناء راهن الحياة الروحية والأخلاقية في عالَم الإسلام.

آثارُ العرفاءِ مكتوبةٌ بلغةٍ خاصة، يتطلَّبُ فهمُها الدقيق استيعابَ معجمها الاصطلاحي. أحيانًا يستعمل العرفاءُ الكلمةَ في معنًى لا يرادفُ معناها المستعمَل عند المتكلمين والفلاسفة والأصوليين وغيرهم. لكلِّ علمٍ ومعرفة مصطلحاتُه ومعجمُه، ومَنْ لا يُتقِن ذلك المعجم لن يجدَ طريقًا لاكتشاف خارطته والوقوفِ على مدياته. الجهلُ بمصطلحات العلوم والمعارف ولغتها يغلقُ كلَّ الأبوابِ لفهمها.

من متاهاتِ التصوُّف اعتمادُ النسبِ معيارًا محوريًّا في توريث زعامة طرق التصوُّف، لم يكترث الأحفادُ كثيرًا بالتعليم الديني، ولم ينفقوا جهودَهم باستيعاب التراث والتوغلِ في حقوله المتنوعة الواسعة، ولم ينفقوا زمنًا لتعلُّم مصطلحات ومعجم العرفاء كما فعلَ أسلافُهم. أهملوا دراسةَ آثار محيي الدين بن عربي، مثل كتاب فصوص الحكم وغيره من المؤلفات المعروفة في دراسة هذا الفن، ولم يهتموا بدراسة مثنوي جلال الدين الرومي، والنظرِ فيه بتفكير وتأمل دقيق، ولم يستلهموا وثبته الروحية اليقظة.

استبدلَ الأحفادُ تقاليدَ التعليم الديني الرصين بالانشغال بالتفاصيل الدقيقة للأنساب، وأصبحوا خبراء في مشجرات النسب وأمثالها، وانشغلوا بالإعلاءِ من مكانة الانتماء بالدم، والتشديد على ضرورة وراثة الأولاد والأحفاد والعوائل، بوصفها بديلًا مجانيًّا عن العلم والعمل والتقوى، وعدم الاكتراث بوثبةِ الحياة الروحية ويقظةِ الضمير الأخلاقي. الأنسابُ وغيرها من موضوعات ربما تبدو شكلية، غير أنهم يدركون تأثيرَها السحري في إثراء رصيدهم المجتمعي، وانقيادِ المريد الأعمى لهم، وتكريسِ سطوتهم على حياته.

الفصل الثالث

تناغم القانون والقيم في الدولة الحديثة

(١) الدولةُ كائنٌ اجتماعي

كما أنتج الإنسانُ العائلةَ تلبيةً لضروراتٍ فرضَتها طبيعةُ حياتِه على الأرض، كذلك أنتج الإنسانُ الدولةَ تلبيةً لضروراتٍ فرضَتها طبيعةُ حياتِه على الأرض. بعد أن بلغَ نضجُ الإنسانِ الذِّهْنِي والنَّفسي وثقافتُه مرحلةً متقدِّمة، وتشعَّبَت علاقاتُه الاجتماعيةُ وتشابكَت وتعقَّدت، وتطوَّرَت وتنوَّعَت وسائلُ وأنماطُ إنتاجه، وتراكمَ رأسُ ماله، وازدادَت ثرواتُه المادية والرمزية، اخترعَ الإنسانُ وقتئذٍ الدولةَ، بوصفها مؤسسةً تكفل احتكارَ العنف، على وفق تفسير ماكس فيبر، وتعمل على حمايةِ الأفراد والمجتمع من الظلم والتعسُّف في استعمال الحق، وتعيد تنظيمَ شبكات العلاقات الاجتماعية وحمايتَها بما يرسِّخُ بنيةَ المجتمعِ وأمنه، وتسهمُ في إدارةِ الثروات، وتنميةِ الإنتاج، وتضمن التوزيعَ العادلَ للثروة، وترسمُ خططًا للتنمية الشاملة، وتبتكرُ برامجَ للتطوير.

الدولةُ ظاهرةٌ اجتماعيةٌ مُركَّبةٌ، إنها أهمُّ وأعمقُ وأعقدُ مؤسَّسةٍ ابتكرها الإنسان؛ فقد احتاجَتِ البشريةُ، من خلال مسيرتِها الطويلة في تاريخها، إلى آلافِ التجارب الفاشلة حتى استطاعَت أن تبتكرَ ظاهرةَ الدولة، ولم تُولَدْ هذه الظاهرةُ ناجزةً كاملةً نهائية، بل كانت وما زالت، مثل أي ظاهرةٍ اجتماعية، مشتقةً من احتياجات الإنسان، تتوالد وتتكيَّف وتترسَّخ، تبعًا لنمطِ الاجتماع البشري ورتبتِه في سلَّم التطوُّر الحضاري.

لبثتِ الدولة يُعاد إنتاجُها وتتطوَّرُ من خلال نموٍّ علومٍ ومعارفِ البشر واتِّساعِها، وتنوُّعِ تجاربِ المجتمعات، وتراكمِ الخبرات، عبر التغلُّب على الثغرات واكتشاف الأخطاء. منذ ظهورِ الدُّوَيْلات في الحضارات الأولى، مثل دولِ المُدُنِ في سومر وغيرها، تنامَت الدولةُ وترسَّخَت ببطءٍ عموديًّا وأفقيًّا. في كلِّ مرحلةٍ تضيف خبراتُ البشر وعلومُهم ومعارفُهم

قوانينَ وقيمًا ومفاهيمَ جديدةً لبناء الدولة، وتحذف أخرى لم تَعُد قادرةً على الوفاء بمتطلَّبات الواقعِ ومستجدَّاتِه.

لم يصلِ الإنسانُ إلى بناءِ الدولةِ الحديثة، إلَّا بعد مُضيِّ آلافِ السنين من العبورِ المتواصل لأشكالٍ للدولة تَفشَلُ في الصُّمود، أمام تطوُّر العلومِ والمعارف وتنوُّع خبراتِ الحياةِ وثرائها، وتقدُّمها على الدوام، فلا يعود إطارُ الدول القديم يتَّسع لاستيعابِ كلِّ ذلك التمدُّد والنمو؛ لذلك يبدع الإنسانُ في كلِّ محطة نموذجَهم المتناغمَ مع إيقاع اجتماعِهم، والرتبةِ التي بلغها تطوُّرُهم الحضاري ونمطِ تمدُّنهم. لا يحسبون كلَّ محطة يصلون إليها خاتمةَ المطاف أو «نهايةَ التاريخ»، إنما هي حلقةٌ في مسارٍ متواصل لن يتوقف؛ ذلك أنَّ مدياتِ وآفاقَ العقل والخبراتِ التي تراكمها تجاربُ الإنسان، لن تتوقَّف عند محطَّةٍ أو تتراجع إلَّا لتلتقِطَ أنفاسَها وتعودَ للانطلاق من جديد إلى محطَّةٍ جديدةٍ. في عمود الزَّمان يتغيرُ كلُّ شيء، لا شيءَ نهائيًّا ما دام لا زمان نهائيًّا، لا شيء أخيرًا ما دام لا زمان أخيرًا؛ ففي السياسةِ ليس هناك موقفٌ أخير، وفي الدولةِ ليس هناك نمطُ دولةٍ أخير. ما دام هناك مجتمع بشري يعيش على الأرض فلا نهاية للتاريخ إلَّا بنهاية الإنسان، وتعطُّل الحياةِ الإنسانيَّة على الأرض بشكلٍ كامل.

الدولةُ ظاهرةٌ حيَّةٌ، تنمو وتتطوَّرُ مفاهيمُها، ويُعاد تكوينُها تبعًا لتراكم تجربتها وتنوُّعها عبر الزمان، عندما نقرأُ في هذا السِّياق مفهومَ الجماعاتِ الدِّينية للدولةِ الحديثةِ نجده مفهومًا ثابتًا مبسَّطًا، يتلفَّع غالبًا بإنشاء وشعاراتٍ؛ تتكلَّمُ لغةَ المشاعر المكبوتة، وتوقدُ العواطفَ المختبِئَة، وتهرب من الأسئلةِ الصَّعبة، وتلوذ بإجابات مسطَّحة على الأسئلة العميقة، وتفشل في تفكيك المشكلات المعقَّدة، وتُفكِّر في حلول خارج فضاء التحديات الصعبة. لا ترى الحاضرَ إلَّا بعينِ الماضي؛ فهي تُحيل على الدوام إلى نماذج في التاريخ، ومفاهيم وأحكام وُلدت في عصور دولة الخلافة بالأمس البعيد.

تفكيرُها في الدولة لا يتخطَّى حدودَ الفقه، ففي كلِّ أدبيَّات الجماعات الدينية التي طالعتُها، وجدتُ التفكيرَ في الدولة مرجعيتُه مدوَّنة الفقه الواسعة، ولم أعثر في هذه الأدبيَّات على أيَّةِ إشارةٍ للفلسفة السِّياسيَّة للفارابي وغيرِه مثلًا، أو الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون، مع معرفتي سَلفًا بأنَّ المُدوَّنة في هذَين الحقلَين شحيحة؛ إذ لم تتطوَّر الفلسفةُ السياسية والاجتماعيةُ وتتراكم في المجال الإسلامي، إثر عدمِ اهتمام المتقدِّمين والمتأخِّرين في بحثها؛ فقد ظل الفيلسوفُ في دول الإسلام منفيًّا خارج الدولة، ولم يعتمد الخليفةُ على

فهمه في تفسير ظاهرة الدولة والكَشْفِ عن نَشْأَتِها وتطوُّرها، وبحثِ مشكلاتِ السُّلْطة، وبيانِ طبيعتِها وحدودِها، والإجابةِ عن أسئلتِها الحَرِجة. استبدله الخلفاءُ والسلاطينُ بوُعَّاظِ السلاطين لتسويغِ سلوكِهم ومواقِفِهم، وبعضِ الفقهاء الذين يفتون بما يوافق أهواءَ ونزواتِ السلطة ونواياها.[١]

(٢) الإنسانُ بوصفه مواطنًا أساسُ الدولة الحديثة

الذي أعنيه بالدين الذي يتعذَّر معه بناءُ «دولة حديثة» هو الدين بمعناه الكلامي والفقهي. الدينُ الذي ينصُّ على التمييز بين المسلم وغير المسلم، والرجل والمرأة، والسيد والعبد.[٢] مثل هذا المضمون للدين يتعذَّر في منطقه الفقهي والكلامي اشتقاقُ المفهوم الحديث للمواطنة الذي تتأسَّسُ عليه الدولةُ الحديثة. مفهوم المواطنة يعني أن تتساوى حقوقُ الكلِّ بوصفهم منتمين إلى أرض واحدة، من دون فرق بين البشر على أساس معتقدهم أو جنسهم أو لونهم أو طبقتهم.

أظنُّ بأن أكثرَ الإسلاميين الذين في السلطة اليوم ومَنْ يطالبون بها، ويحلمون في بناء دولة حديثة، لم يتنبَّهوا إلى أن مفهومَ «مسلم» بالمعنى الكلامي والفقهي الذي تقوم عليه الدولةُ الدينية، غيرُ مفهوم «مواطن» الذي تقوم عليه الدولةُ الحديثة.[٣] مفهومُ المسلم

---

[١] «لما أفضتِ الخلافةُ إلى الرشيد، وقعَت في نفسه جارية من جواري المهدي، فأرادها على نفسها، فقالت: لا أصلح لك، إن أباك قد أطاف بي. فشُغِف بها، فأرسل إلى أبي يوسف فسأله: أعندك في هذا شيء؟ قال: يا أمير المؤمنين؛ أوكلما ادَّعَت أمَةٌ شيئًا ينبغي أن تُصدَّق؟ لا تُصدِّقْها؛ فإنها ليست بمأمونةٍ.» و«قال الرشيد لأبي يوسف: إني اشتريتُ جاريةً وأريد أن أطأها الآن قبل الاستبراء، فهل عندك حيلةٌ؟ قال: نعم؛ تهبها لبعض ولدك، ثم تتزوجها» (السيوطي، جلال الدين، تاريخ الخلفاء، ص٣٦٥، ط٢، ٢٠١٣م، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة).

[٢] لا يقطع الصلاة إلا ثلاثة: حمار، أو كلب، أو مولًى. وكانوا لا يكنونهم بالكنى، ولا يدعونهم بالألقاب والأسماء، ولا «يمشون في الصف معهم، ولا يقدمونهم في الموكب. وإذا أحضروا طعامًا قاموا على رءوسهم، وإن أطعموا المولى لسنِّه، وفضله، وعلمه، أجلسوه في طرف الخوان، لئلا يخفى على الناظر أنه ليس من العرب، ولا يدعونهم يصلون على الجنائز إذا حضر أحدٌ من العرب» (ابن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين وآخرين، ج٣: ص٤٢١، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة).

[٣] يقول ابن رشد: «وأما إذا قُتِل العبدُ خطأً أو عمدًا على من لا يرى القصاص فيه، فقال قوم: عليه قيمتُه (يعني يدفع ثمنه فحسب) بالغةً ما بلغت، وإن زادَت على دية الحُر، وبه قال مالك والشافعي ... وقال

الكلامي والفقهي يتحدَّث لغةً، وينتمي إلى مجال تداولي غيرِ اللغة التي يتحدَّث بها مفهومُ المواطن، والمجال التداولي الذي يتموضع فيه. الدولةُ الدينيةُ تقوم على الإسلام بمعناه الكلامي والفقهي، الذي يصنِّف الرعايا على وفق ديانتهم[٤] وجنسهم، ويلزم الرعيةَ بالطاعة، وهو ما يشدِّد عليه أكثرُ كتَّاب الأحكام السلطانية، ويمنح الخليفة «الراعي» حقوقًا وصلاحيات واسعة، تميزه عن كلِّ المواطنين،[٥] من دون حدود تقيِّد سلطاتِه، أو تفوِّض غيرَه من الرعية في محاسبته، أو تفرض رقابة عليا عليه. لا تدخل الهويةُ الروحية والأخلاقية في تحديد هُوية الدولة الدينية، ولا يحضر الإسلامُ بمعناه الروحي والأخلاقي في التجارب العملية لهذه الدول إلَّا بوصفه طلاءً شكليًّا. الدولةُ الحديثةُ تقوم على القوانين والحقوق والحريات الحديثة، التي تنصُّ على المساواة التامَّة بين المواطنين، بغضِّ النظر

أبو حنيفة ومحمد: لا يتجاوز بقيمة العبد الديةَ. وقالت طائفة من أهل الكوفة: فيه الدية، ولكن لا يبلغ به ديةَ الحر، [بل] يُنْقِصُ منها شيئًا. وعمدةُ الحنفية أنَّ الرقَّ حالُ نقصٍ، فوجب ألَّا تزيد قيمتُه على ديةِ الحر، وعمدة من أوجب فيه الديةَ ولكن ناقصةً عن دية الحر أنه مكلَّف ناقص، فوجب أن يكون الحكمُ ناقصًا عن الحُر» (ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص٢١٧، ج٤، ط٢٠٠٧م، دار البيان العربي).

[٤] يُعدُّ كتاب الخراج وثيقة مهمة جدًّا في كيفية تعامُل الدولة في العصر العباسي مع غير المسلم؛ إذ ألَّفه الفقيه أبو يوسف بطلب من الخليفة هارون الرشيد، يقول فيه: «وينبغي مع هذا أن تُخْتَمَ رقابُهم (أهل الذمة) في وقت جباية جزيةِ رءوسِهم حتى يفرغ من عرضهم، ثم تُكْسَرُ الخواتيمُ ... إن سألوا كسرها ... وألَّا يُترك أحدٌ منهم يتشبَّه بالمسلمين في لباسه ولا في مركبه ولا هيئته، ويؤخذوا بأن يُجْعَلوا في أوساطهم الزنارات؛ مثل الخيط الغليظ، يعقده في وسطه كلُّ واحد منهم ... وأن يجعلوا شراك نعالهم مثنية، ولا يحذو حذو المسلمين، وتُمنع نساؤهم عن ركوب الرحائل، ويُمنعوا من أن يُحدِثُوا بناءَ بيعةٍ أو كنيسةٍ» (أبو يوسف، كتاب الخراج، ص١٢٧، ط١٩٧٩م، دار المعرفة، بيروت).

[٥] «فمن أخلاق المَلك ألَّا يشارك بطانته وندماءه في مس الطيب، ولا يجمر النار المتقدة؛ فإن هذا وما أشبهه فيه يند عن مساواة أحد. وكان يجب على بطانة الملك وقرابته ألَّا يمسوا طيبًا إذا تطيب؛ لينفرد الملك بذلك دونهم، وأولى الأمور بأخلاق الملك إذا أمكنه التفرُّد بالماء والهواء ألَّا يشرك فيهما أحدًا؛ فإن البهاء والعز والأبهة في التفرد» (ابن رزين، آداب الملوك، ص٤٢-٤٣). «فمن حق الملك إذا حضر الصلاة ألَّا يتقدَّمه أحد، وإن كان أزهد الخلق، وأعلمهم، وليكن بينه وبين مَن يصلي خلفه عشرة أذرع، فإذا سلَّم فليقُم كلُّ مَن كان خلفه قائمًا لأنهم لا يدرون، أيريد تنفلًا أم دخولًا أم قعودًا في مجلسه، فإذا قام لنافلة فليس لهم أن يتنفلوا؛ لأنهم لا يدرون أيسبقهم أم يقطع صلاته لحدث، فإن جلس انحرفوا إلى حيث لا يراهم فيتنفلون، وإن دخل صلوا في أماكنهم» (ابن رزين، آداب الملوك، ص٥٤).

عن دينِ أي شخص ومعتقدِه وجنسِه، وتكفل قوانينُها المساواةَ بين المواطنين جميعًا. الكلُّ متساوون في الانتماء للوطن، وكلُّ مَن ينتمي لهذه الدولة يمتلك النصابَ ذاتَه في الحقوق والواجبات وتكافُؤ الفرص، ويتساوى مع غيره في المُواطَنة بغضِّ النَّظَرِ عن مُعْتَقَدِه وجِنْسِه ولونِه.

مشكلةُ مَن يريد أن يبنيَ دولةً حديثةً في بلادنا أنَّه يُفكِّر داخلَ أسوار التراث والمعتقدات الدينية والهُويات العرقية، بينما الدولةُ الحديثةُ لا تبتني على التراث والمعتقدات الدينية والهويَّات العرقية، وإنما تبتنِي على المواطنة التي يُحدِّدُ نصابَها الدستورُ، أي: «المواطنة الدستوريَّة» بمصطلح هابرماس. الإنسانُ بوصفه مواطنًا هو الذي يحدِّد هُويةَ الدولة اليوم، ويتحكَّمُ تعريفُ المواطن بتوصيف هُويتها. كلُّ تشريع وقرار وموقف يُتخذ في إطار توصيف مواطن ينبغي أن يكونَ معيارُه الانتماءَ للأرض، وكل ما لا ينتمي للوطن بوصفه وطنًا يُفترض ألَّا يكون مكوِّنًا لماهية الدولة الحديثة.

إن الإنسانَ الذي هو موضوع دولة المسلمين أمس هو الإنسان بوصفه مسلمًا بالمعنى الكلاميِّ والفقهي، أمَّا الإنسانُ الذي هو موضوعُ الدَّولةِ الحديثة، فهو الإنسان بوصفه مواطنًا. الإنسانُ بوصفه مسلمًا هو الذي كان يحدِّدُ هُويَّةَ الدولة، ويتحكَّم تعريفُه بتوصيف هُويتها. كلُّ تشريع وقرار وموقف يُتَّخذ في إطار توصيفِ مسلمٍ ينبغي أن يكونَ معيارُه الانتماءَ للإسلام، وكل ما لا ينتمي إلى الإسلام يُفترض ألَّا يكون مكوِّنًا لماهية هذه الدولة. يقول حسن البنا: «أما وجه الخلاف بيننا وبينهم، فهو أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة، وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية، فكل بقعةٍ فيها مسلم يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله، وطن عندنا له حرمته وقداسته وحبه والإخلاص له والجهاد في سبيل خيره، وكل المسلمين في هذه الأقطار الجغرافية أهلنا وإخواننا نهتم لهم، ونشعر بشعورهم ونحسُّ بإحساسهم.»[٦]

في الدولة الحديثة حقوقُ الإنسان وحريَّاتُه هي الأساسُ لبناءِ الدَّولة، في الدولة الدينية حقوقُ اللهِ بالمعنى الذي يقرِّرُه عِلْمُ الكلامِ والفقه هي الأساس. الدستورُ وقوانينُ الدَّولةِ هما المرجعيَّةُ في تحديد أيِّ موقف للفرد أو المجتمع في الدولة الحديثة، في الدولة الدينيَّة

[٦] مجموعة رسائل حسن البنا، ص٢١.

التكليف الشرعي بالمعنى الذي يقرره علمُ الكلام والفقه، فهما المرجعية في تحديد أي موقف للفرد أو المجتمع.

لا حقوقَ لله بلا حقوقٍ للإنسان، لا تتحقَّقُ الأولى إلا أن تتحقَّقَ الثانية. علمُ الكلام والفقه ينطلقان من رؤية تتقدمُ فيها حقوقُ الله على حقوقِ الإنسان. دينُ القيم الروحية والأخلاقية والجمالية ينطلقُ من رؤية تتقدمُ فيها حقوقُ الإنسان على حقوق الله. الكرامةُ والمساواةُ والحرية وغيرها من الحقوق، هي ما يُعبَد اللهُ بها، وهي ما ينشدُ دينُه حمايتَها. كلُّ إنسانٍ يريدُ أن يصلَ إلى الله ويؤدِّي حقوقَه عليه أن يبدأ بتأدية حقوق الإنسان أوَّلًا. حقوقُ الإنسان هي حقوقُ اللهِ في الأرض، مَنْ لا يكترثُ بحقِّ الإنسان ولا يهتم بها يفشل في الوفاء بحقِّ الله.

(٣) الدين والدولة الحديثة

الفرق بين نمط الوعي في مرحلةِ ما قبل الدولة الحديثة، ونمط الوعي في مرحلة الدولة الحديثة: أنَّ العقل اليوم هو عقل عِلمي، والعقل العلميُّ لم يعُد خائفًا من أسرار الطبيعة. الإنسانُ صار يقرأ كلَّ شيء في الطبيعة بالعلم من دون حاجةٍ إلى أن يستفتيَ السماء. أدرك الإنسانُ أنَّ أسرارَ الطبيعةِ مُودَعَةٌ في قوانِينِها، وهكذا أدركَ أنَّ أسرارَ تدبير حياةِ الإنسانِ في الأرض مودعة في عقله وتفكيره وعواطفه، وقدرته على صياغة القوانين والقيم التي تنتظم فيها حياتُه، وما تمنحه خبراتُه وتجاربُه واكتشافاتُه لأفضلِ الوسائل في بناء الدولة، وأنجح النظم لإدارتها، وأحدث التنظيمات لبناء المؤسسات المجتمعية المتنوِّعة.

أمَّا العقلُ غير العلمي القديم، فيعتقد أنَّ أسرارَ الطَّبيعة ألغازٌ مودَعَة حلولها في السماء؛ لذلك يشعر بالعجز عن تفسيرِ أيةِ ظاهرةٍ، يتكاسل عن تفسيرها واكتشافها؛ ما دامت حلولُها مودعة في السماء، وهكذا يشعر بالعجز عن جواب الكثيرِ من المشاكل التي تواجهُهُ في حياتِه الفرديَّة والمجتمعيَّة على الأرض، فيُحيل الجوابَ من السماء. قبل عصر العلم كانت أكثر قوانين الطبيعة تبدو للإنسان ألغازًا؛ لذلك كان عبدًا خاضعًا للطبيعة، بينما صار اليوم هو المُستعبِد للطبيعة والمُسخِّر لقوانينها.

كان الدينُ، إلى ما قبل الدولة الحديثة، مكوِّنًا أساسيًّا لهُويَّةِ الدَّولةِ ومنبعًا لمشروعيَّة السُّلْطَة؛ بمعنى أنَّ السُّلطةَ والدولةَ والمشروعيَّة كان مصدرُها السماءَ، أمَّا في الدولة الحديثة فمصدرُها الأرض. السلطة والدولة والمشروعيَّة في هذه الدولة مستمدَّة من الإنسان، هو من

أنتجها، ووضع نظمها وقوانينها وبرامجها، وهو من يتولَّى تنفيذها وتقويمها وتصويبها وتطويرها.

الدينُ أقدم من الدولة؛ ظهر الدينُ مع ظهور الإنسان العاقل على الأرض، لم تظهر الدولة مع ظهور الإنسان الأول. الدولةُ ظاهرةٌ بشريَّة قديمة. أولُ دولة ظهرت في التاريخ هي دولةُ المدينة، حيثما تَكُن دولةٌ تَكُن مدينة، وليس بالضرورة حيثما تكُن مدينةٌ تكُن دولة.

الدينُ الذي يرثه الإنسانُ من أبوَيه وعائلته ومحيطه، يصيرُ عنصرًا فاعلًا في التربية والتنشئة العائلية والمجتمعية، ويكونُ أحدَ العناصر المكونة للذَّات، ويدخل كأحد أهمِّ مكونات الهُوية المجتمعيَّة للإنسان. لا يمكن افتراضُ تلاشي أثر الدين بوصفه عنصرًا مكوِّنًا للذات في فَهْم الإنسان، وغياب تأثيره في مواقفه؛ لأنه غالبًا ما يترك أثرًا، وإن كان لا واعيًا، في بناء رؤية الإنسان للعالم، وطريقة فهمه للنصوص، ويتدخَّل في اختياراته واتِّخاذه مختلف المواقف في حياته. وذلك ما نراه عندما نتفحَّصُ فهم الناس ونحلِّل مواقفَهم؛ إذ نلمَح ضَرْبًا من التَّأثير من الترسُّباتِ العميقةِ للدِّين في التفكير والقرارات، والمواقف التي يتبنَّاها السياسيُّون في بلادنا، وعندما ننظر بعمقٍ نرى آثارَها، وإنْ كانت لا واعية لدى كثيرٍ من السياسيين في العالم.

حضورُ الدين في الدولة والسياسة والسلطة يتخذُ تعبيرَين؛ التعبير الأول تفرضه طبيعةُ الإنسان بوصفه كائنًا متدينًا، وأثر البنية اللاشعورية للدين في أعماقه، بنحوٍ لا يمكنه أن ينجوَ من أثر المكوِّنات المترسِّبة للدين الذي ورثه من أبوَيه ومجتمعه، خاصَّة إن كان الدينُ حاضرًا بكثافة في حياة الفرد والجماعة التي ينتمي إليها. نفي بصمة هذا التعبير والقول بأنها غير حاضرة، وإن بشكل لَا وَاعٍ، في الفهم والمواقف والقرارات السياسية للفرد؛ هو ضربٌ من التبسيط والفهم الساذج. وهذه حالة تخرج عن قدرة الإنسان على التحكم فيها.

التعبير الثاني لحضور الدين في الدولة والسياسة يتَّخذُ شكلَ الدعوة والعمل بمختلف الوسائل؛ من أجل بناء دولة دينيَّة في مجتمعات عالَم الإسلام اليوم، دولة تستأنف الماضي وتختلف عن معنى الدولة في الفكر السياسي الحديث. نموذجُ الدولة الدينية ينتمي إلى ما قبل الدولة الحديثة، ويعتمد تدوين دستورها ومختلف تشريعاتها وقوانينها وبرامجها على علم الكلام والفقه وفتاوى الفقهاء. وهذا الموقف تبنَّتْهُ الحركاتُ الإسلاميةُ، واستخدمَت مختلفَ الوسائل المشروعة كالانتخابات، أو غير المشروعة كالعنف المسلح، بغيةَ بناءِ هذه

الدولة. وأغرقت حياة المسلمين بأوهام الوعود الخلاصيَّة، وزجَّتْ بأعداد غفيرة من الشباب إلى التضحية بمستقبلهم ومصائرهم، وصاروا وقودًا في معارك دامية قادتْ مستقبل أوطانهم إلى متاهات مظلمة.

(٤) تناغم القانون والقيم في الدولة الحديثة

نموذجُ الدولة الحديثة بُنيَ على الفكرِ السياسي، ونظريَّاتِ الدولةِ التي صاغها المفكِّرون في عَصْرَي النهضةِ والأنوار. الدولةُ الحديثة هي الدولةُ التي ما زلنا نتمنَّاها، ويلوذُ بها الهاربون من جورِ حكوماتِنا وعسفِها، منذ أن حدَّثنا عنها رجلُ الدين الأزهري رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١–١٨٧٣م)، الذي انبهر بنظامِ الحُكْمِ والتربيةِ والتعليمِ والثقافةِ والفنونِ والآدابِ في فرنسا، واهتمَّ بالتأليفِ والترجمةِ لنقلِ ما تعلَّمه وعاشه بباريس بعد عودته لوطنِه مصر، ويمكن الاطلاعُ على شيء من تجربته وانطباعاته في كتابِه الأثير: «تخليص الإبريز في تلخيص باريز».

ما زلنا حتى اليوم نحاولُ اقتباسَ أشكالِ دساتيرِ الدولةِ الحديثة، وتعدُّديَّتِها السياسية وتداولِها السلمي للسلطة، ومشاركتها الشعبية وانتخاباتِها، وعملها على الفصلِ بين السلطات، وتفكيكِ تمركزها بيد شخصٍ واحد، وقدرتِها على تحريرِ المجتمع من تغوُّلِ السلطةِ وطُغيانِها، وحمايتها لأموالِ الشعب وثرواتِه من لصوصيَّةِ رجالِ السلطة.

لم تتأسَّس الدولةُ الحديثةُ إلَّا على القَانونِ الذي صنعه الإنسانُ، والقيم التي تتناغم مع روح هذا القانون، وتركَّزت استراتيجياتُها وبرامجُها في التربيةِ والتعليمِ والثقافةِ والإعلامِ على بناءِ شخصيةِ المواطنِ الذي يحترمُ القانونَ، ويكونُ مسئولًا حِيالَ المجتمع والدولة، ويكفل له القانونُ حرِّيَّاتِه وحقوقَه بوصفه إنسانًا؛ ولذلك نجحَت بإدارةِ التعدُّد وتدبيرِ التنوُّع، وحسمِ أكثرِ النِّزاعات بشكلٍ سِلمي.

لما كان بناءُ الدولة الحديثة لا ينجزه إلَّا القانون والقيم المتناغمة معه، يصبحُ الرهانُ في بناء دولتِنا على أساسِ حياةٍ روحيَّة خاويةٍ أو ضميرٍ أخلاقيٍّ هشٍّ، هو رهانٌ على أمرٍ لم يتحقَّق بعد، ولن يولد غدًا في فضاءِ تديُّن شكلي، لم ينجز هذا التديُّنُ وعودَه في بناءِ حياةٍ دينية سليمة، بعد أن فشلَ في تربية الروح وإيقاظِ جذوة الضمير الأخلاقي.

الدولةُ الحديثةُ تُبنَى على القانونِ الحديثِ والقيم المتناغمة معه، والصرامةِ العادلةِ في تطبيقه، أما التديُّنُ والتَّقْوَى فيمكن أن يساعِدَا في تطبيقِ القَانُون، بل لو انتفى التديُّنُ

والتقوى لتمكَّنَ الإنسانُ من بناءِ هذه الدولةِ، ما دام هناك قانونٌ حديثٌ وقيمٌ متناغمةٌ معه، وعدالةٌ في تطبيقه على الكلِّ بالمُسَاواةِ، كما نجد نموذجَ هذه الدولة اليوم ماثلًا في العديد من البلدان؛ فقد تأسَّست الدولةُ الحديثةُ على أساسِ القانون ببلدانٍ مختلفة في أوروبا وكندا وأستراليا والولايات المتحدة وغيرها.

الرهانُ على بناء الإنسان الروحي والأخلاقي الداخلي، الذي تتعهَّدُه جماعاتٌ دينيَّةٌ ومَعاهِدُ تعليم دينيٍّ تَعتمدُ مُدوَّناتٍ كلاميةً وفقهيةً، لا يبني دولةً حديثة. لم تترقَّب المجتمعاتُ الأخرى جهودَ الكنائس والأديرة والمعابد، والمدارس والجماعات الدينية ومدوَّنات الدين واللاهوت، لتبني لها دولَها. الدولةُ التي أسَّسها الكهنوتُ الكنسي في العصور الوسطى استعبدت الإنسان، وتحكَّمت بكلِّ شيء في حياته. لم تترقَّب المجتمعاتُ من الكنيسة بناءَ دولةٍ حديثة، ولم تنشغل ببناء الإنسان الداخلي أوَّلًا، ليبني بعد ذلك هذا الإنسانُ الدولةَ، بل انشغلَت بتأسيسِ دَوْلَةٍ على أساسِ فكرٍ سياسي جديد، ولوائح للحريات والحقوق وَضَعَهَا فَلاسِفَةٌ ومفكِّرُون ومُشَرِّعُون.

أدركت هذه المجتمعاتُ ديناميكيةَ التغيير الاجتماعي العميقة، وكيف أنها جدليَّةٌ تفاعُليةٌ بين الخارج والداخل، بناءُ دولةٍ متينةٍ في الخارج من شأنِه أن يعملَ على بناء الإنسان من الداخل، وبناءُ الإنسان في الداخل من شأنه أن يعزِّز قدراتِ مؤسَّساتِ وأجهزةِ الدولة وفاعليتِها.

إن بناءَ الدولةِ الحديثةِ على أساس القانونِ لم يكُن على الضدِّ من نظامِ القِيَم والثَّقافة العامَّة في المجتمع الذي ظهرَت فيه، بل كانت القيمُ على الدَّوام متناغمةً مع القانون المطبَّق فيها والثقافة العامَّة للمُجتمع، بنحوٍ صارَت القِيَمُ في حياة المجتمع تتحدَّث لغةَ القانون، والقانونُ يتحدَّثُ لغةَ القِيَم، وكلاهما يتحدَّثان لغةَ ثقافة المجتمع، وكأنَّ الكلَّ ألحانُ سيمفونية واحدة.

بنية الدولة الحديثة تتجذَّر فيها القيمُ الضامنة لتطبيق القانون. أكثر المواطنين يتعاملون بصدق، وأمانة، وثقة، واحترام للمُختلف وحرياته وحقوقه الشخصيَّة، ويلتزمون بالقانون، ويتصرفون بذكاء في ميزانية الوقت، ويثابرون على العمل، وغيرها من القيم الإنسانية.

الإنسانُ في الدولة الحديثة ليس معصومًا، هذا الإنسانُ يشبه كلَّ البشر في مجتمعات أخرى. العلاقاتُ الاجتماعية ومعاملاتُ الناس وتنوُّع مصالحهم واختلافها تفضي إلى التنافس والتنازع، في كلِّ أشكال التنافس والتنازع لا يغيب الكذبُ والمراوغة والاحتيال.

وجودُ القانون الحديث المبني على حمايةِ حقوق الإنسان وحريَّاتِه، والصرامةُ في تطبيق ذلك القانون، تجعلُ الناسَ أكثرَ صِدْقًا، وأكثرَ أمانَةً، وأكثرَ ثِقَةً، وأكثرَ احترامًا لحياة الغير الخاصَّة. طبيعةُ النِّظام السياسيِّ الحاكم الذي يحترم الحقوقَ والحرياتِ الشخصيةَ، وصرامةَ الحكومة في تطبيقِ القانون على الكلِّ بلا تمييز؛ تجعلُ هذا الإنسانَ أقلَّ كذبًا، وأقل خيانةً واستباحةً لحقِّ الغَيْر، وأقلَّ تطفُّلًا على الناس وانتهاكًا لحريَّاتهم وحقوقهم وخصوصيَّاتهم.

تأمينُ وحمايةُ الحريَّات الشخصيَّة والحقوق والضمان الاجتماعي واحترام الفردية، يجعلُ الناسَ أقلَّ خوفًا. الإنسانُ الذي يعيشُ في مجتمعٍ ودولة يسودها قانونٌ صارم يحمي الحرياتِ والحقوقَ الإنسانيةَ، شخصيتُه أبسطُ من الإنسان الذي يعيشُ في مجتمع ودولة تُصادَر فيها حريَّاتُه وحقوقُه، ويتعرَّض للاضطهاد والقمع. تنشأ لدى الإنسانِ المقموعِ شخصيةٌ ظاهرةٌ يحمي بها حياتَه من السُّلطة السياسيَّة والاجتماعية والدينية، وشخصيةٌ باطنية تعكس طبيعتَه الإنسانيَّة.

التناغمُ بين نظام القيم والقانون والثقافة العامة في الدولة الحديثة يعودُ إلى أنها كلها تنبثق من رؤيةٍ واحدةٍ للعالَم، وتنتَمي إلى فضاءِ العقلِ الحديثِ ومكتسباتِه؛ لذلك لا نرى تناشُزًا بين سُلُوكِ المُواطِنِ وبين القَانونِ والقِيَمِ المُتناغمة معه والثقافة العامة. المواطنُ في هذه الدولة قلَّما يكذبُ أو يلجأ للتمويهِ والخداعِ والنفاق في سلوكِه ومواقفِه المختلفة، وقلَّما يلجَأ للمراوغةِ والتَّسْويفِ والإهمالِ والكسلِ في أداء وظيفتِه، سواءٌ أكان يعملُ في وظيفةٍ حكوميَّة أم غير حكوميَّة، للتناغم بين نظام القِيَمِ والقانون والثقافة العامة. نظامُ الحقوق والحريات يُمنَح للإنسانِ بوصفه إنسانًا، ويضمنُ له حرياتِه وحقوقَه مهما كان لونُه أو جنسُه أو معتقدُه، فلا يجد المواطنُ عندئذٍ حاجةً للكذب، أو السلوك غير المسئول الذي يعمل على تصدُّع بنية المجتمع والدولة. أما ما يُلاحَظ على سلوك بعض المهاجرين الجدد لهذه الدول، ممن يتورَّطون في ممارسات لا أخلاقية أحيانًا، مثل الكذب والتمويه والخداع والسرقة، فيعود إلى التناشُز الذي يحدث بين نظام القيم وثقافة المهاجر التي تبتني على رؤيته للعالَم، واختلافها عن نظام القيم والقانون السائد في بلاد إقامته حديثًا.

إن التناغمَ بين نظام القيم والقانون والثقافة العامة يشكِّلُ أرضية صلبة لبناء أية مؤسَّسة في الحياة. لو لم يتناغم نظامُ القِيَمِ مع القانونِ والثقافة العامة، أو حدث بينها فصامٌ، سيؤدِّي ذلك إلى حدوث اختلالاتٍ عميقة، تُهشِّم بنيةَ هذه المؤسَّسة وتبدِّدُها.

تحضرُ الثقةُ كقيمةٍ عُلْيَا في الدولِ المتقدِّمةِ. المعروف أنَّ رأسَ المالِ الاجتماعي يتراكم برصيد الثقة؛ لذلك نجد تطوُّرَ الدول يُقَاسُ بمدى بناءِ الثِّقَة وتجذُّرها بوصفِها قيمةً مجتمعيَّةً محوريَّةً في حياةِ مُواطِنِيهَا. في الدُّول المتقدِّمة تَرتفِعُ بدرجاتٍ قياسيَّة مُعدَّلاتُ: الصدقِ، والأمانَة، والإخلاص، والنَّزاهَة، وتقدير قيمةِ الوَقْت، والمُثابَرة على العمل، والتَّعامُل مع المُواطن بوصفه مواطنًا وكفى، من دون النَّظَرِ إلى مُعْتَقَدِه أو إثنيَّته أو عشيرتِه أو طبقته، وذلك ما يدعو أكثرَ الناس الَّذين يتعامَلُون مع المؤسَّسات الحكوميَّة وغيرِها للشعور بالرِّضا وعدم المظلوميَّة. ويتناسب معدلُ النمو في كلِّ دولة مع قوة حضور هذه القيم في المجتمع، ويتراجع تبعًا لهشاشةِ حُضُورِها. وتُوفِّر الثقةُ وهذه القيمُ بمجموعِها حاضِنَةً حيويَّةً لانسجامِ المُجتمع مع القانون، وتظهرُ فاعليَّتُها بوضوحٍ في تطبيقِه وتنفيذِه بأقل كُلفة، وتُخفِّض بدرجةٍ كبيرةٍ حالةَ التَّناشُز بين المجتمع والدَّولة.

هناك فصامٌ بين نُظمِ الدَّوْلة الحديثة التي نطمَح إلى أن نبنيَها، ونظامِ القيم المشتق من ثقافتنا وتقاليدنا العشائرية والتديُّن الشكلي في مجتمعنا. يتكرَّر باستمرارٍ إخفاقُ محاولاتنا لبناء هذه الدولة، منذ خلاص بلادِنا من الاستعمار المباشر حتى اليوم، ففي كل مرة نبدأ في بناء دولتنا الحديثة ننتهي إلى انتكاسات مريعة، نرتدُّ معها إلى حيث بدأنا، ونعودُ لموقعنا الذي كُنَّا فيه، وكأننا ندور في مداراتٍ مُغْلَقة. لقد عجزنا عن توطين الدولة الحديثة في بلادِنا، إثر عجزنا عن إعادة بناءِ نظامِ القِيَمِ في ثقافتِنَا بما يتواءم ونُظم هذه الدولة، فانهارت تجربةُ بناءِ الدولة بعد كل محاولة جديدة، وعُدنا حيث كنا إلى نظامِ قيمِ بداوتنا وقبائلنا وتديُّننا الشَّكْلِي الذي هو على الضدِّ من الدولة الحديثة.

وبغية إعادةِ بناء نظامِ القيم في ثقافتنا بما يتواءَم ونُظم الدولة الحديثة، من الضروري استئنافُ قراءةِ النص الديني في سياق مناهجِ التأويلِ والمعارفِ الجديدة، ومتطلباتِ مجتمعات عالَم الإسلامِ اليوم. هذه القراءة يفرضُها إنتاجُ تناغُمٍ بين نظام القِيَمِ والقانون والثقافة الذي نحن بحاجةٍ ماسَّة إليه؛ لإنجازِ دولتنا الحديثة، وإعادة بناء مجتمعنا في ضوء الأُفُق التاريخي لعصرنا.

من الضروريِّ أن تتبصَّرَ القراءةُ الجديدةُ مَقاصدَ النَّصِّ، وتكتشفَ دلالاتِه العميقةَ، كي يضيءَ معناهُ حياتَنا، فننتقل مع هذا المعنى من أفقٍ ماضٍ إلى أفقٍ راهن. معنًى تحضر فيه الدلالاتُ الروحيَّة والأخلاقيَّة والجماليَّة المحوريَّة لبناء حياتِنا ومجتمعاتِنا، ويحرِّرنا

من الدلالاتِ التي أسقطتها حاجاتٌ وأحلامٌ ورغباتٌ مكبوتةٌ لجماعاتٍ منفيَّةٍ في تاريخِ الإسلام، تلك الدلالاتُ الغريبة عن روح النصِّ ومراميه، والتي أخفقَت حتى اليوم في تشييد نظامٍ قيمٍ يعمل على تربيةِ الرُّوح، وبَعْث الضَّميرِ الأخلاقي لدى معظم من يَأْتَمِنُه الشعبُ على بناءِ الأوطان وعمارةِ البلدان.

(٥) دولة المسلمين وتمثُّلاتها عبر التاريخ

حين تحدَّثت الجماعاتُ الدينيةُ عن إسلاميَّةِ الدولة لم تفسِّر ما الذي تريدُه بتوصيف «الإسلامية» هنا؛ إذ إن كلمةَ «الإسلام» تحيلُ تارةً إلى النصِّ الأوَّل «القرآن الكريم»، وثانيةً تحيلُ كلمةُ «الإسلام» إلى النصِّ الثاني الذي هو «تفسيراتُ وتأويلاتُ وشروح وقراءاتُ النصِّ الأوَّل»، أو ما نعبِّر عنه بـ «التراث الإسلامي» مثل: التفسير وعلوم القرآن، والفقه وأصوله، وعلم الكلام، والفلسفة، والتصوف ... وغيرها، وثالثةً تحيلُ كلمةُ «الإسلام» إلى تمثُّلاتِ الإسلامِ العملية وتجسيدِه في الواقع في مسيرته الطويلة، بوصفه تجربةً بشريةً تفاعلَت مع المعطيات المتنوِّعة لكل عصر، وتشكَّلت تبعًا لثقافاتِ الشعوبِ المختلفة، وأنماطِ عيش المجتمعاتِ المتنوِّعة عبر التاريخ، وتجلياتِ حضارات المجتمعات التي آمنت بالإسلام.

الصِّنْفَان الثاني والثالث من الإسلام تشكَّلا بحسب طبائعِ وأحوالِ وثقافاتِ المجتمعات التي دخلت الإسلامَ، ما يعني أنَّ الإسلامَ وأيَّ دين آخر لا يتحقَّق إلَّا في التاريخ؛ فليست هناك ديانةٌ عابرةٌ للزمانِ والمكانِ وطبائعِ البشر ودرجةِ تمدُّنِ الإنسان، وليست هناك ديانةٌ تَتحقَّق في الحياة خارجَ التاريخِ البشري وصيرورتِه ومشروطيَّاتِه، وليس هناك دينٌ بلا تديُّن أو تديُّنٌ بلا دين. حركةُ التاريخ بطبيعتها لا تكفُّ عن الصَّيرورةِ والتحوُّل والتبدُّل، وتحقُّق الإسلام في التاريخ يعني الصيرورةَ والتحوُّلَ والتبدُّلَ في أنماطِ تمثُّلاتِ الإسلامِ وتجلِّيَاتِه في حياةِ المجتمعات.

لا يميِّز كثيرٌ من أتباع الجماعاتِ الدينيةِ بين إسلامِ الوَحْي، وإسلامِ التُّراث، وإسلامِ تجارب المسلمين عبر التاريخ، على الرَّغم من أنَّ إسلامَ التراث وإسلامَ تجارب المسلمين لم يتحقَّق بهما إسلامُ الوحي على الدوام، بل أحيانًا يشكِّلُ إسلامُ التراثِ وإسلامُ تجارب المسلمين ضدًّا لإسلامِ الوحي في المفهوماتِ والممارسات والمواقف. إسلامُ التراث وإسلامُ تجارب المسلمين ينطقان باسمِ كلِّ ملابسات التاريخ ومقولاتِه وإكراهاته وصراعاتِه.

إسلامُ الوحيِ هو إسلامُ النبي محمد (ﷺ) والقرآن الكريم، هو إسلامٌ يمتلكُ طاقاتٍ روحيَّةً وأخلاقيةً مُلهمةً للمسلم في كلِّ زمان، لو تبصَّرها المسلمُ بدرايةٍ في ضوء الأفقِ التاريخيِّ لعصره. إسلامُ التُّراثِ وإسلامُ تجارب المسلمين هما إسلامان تحقَّقَا في التاريخ؛ ما يعني أنَّ دولةَ المسلمين في الماضي كانتْ ناطقةً باسمِ تاريخ الإسلام السياسي، الذي تَمثَّل شكل الدولة فيه بالدولةِ السلطانية ودولةِ الخلافة، وهي تختلف كليًّا عن الدولةِ الحديثة.

أما مثالُ الدولةِ الدينية الذي تحيل إليه أدبياتُ الجماعات الدينية، فنجده يستأنف دولةَ المسلمين في التاريخ. علمًا أن دولةَ المسلمين، منذ عصر الخلفاء الراشدين حتى إلغاءِ أتاتورك الخلافةَ العثمانية عام ١٩٢٤م، لم تتشكَّل وتتأطَّر وتَتَّسع وتتقلَّص في أفق الكتابِ الكريم، أي إنها كانت دولةً دنيويَّة أنتجَها البشرُ، ولم تكن مشتقَّةً من النص. لم تكن دولةً إلهيةً ربَّانيَّةً، ولم يكن حضورُ الدِّينِ وتشريعاتُه ومنظومتُه القِيَميَّة لدى الخلفاء الأمويين والعباسيين، والسلاطين العثمانيين، سوى طلاءٍ خارجيٍّ باهتٍ وقُشورٍ واهيةٍ، لصياغةِ رسومِ دارِ الخِلافة، وتلوينِ بروتوكولات قصورِ الخُلفاء والأُمراءِ والسلاطين.[٧] كلُّ مَن يتأمَّل الحُضورَ الشكليَّ للدِّين في سُلْطة الخُلفاء والسَّلاطين يجدُ تضادًّا بين دين

[٧] كانوا يصلُّون ويصومون ويحجُّون، ويُقيمون المراسم الدينية، لكنَّهم لا يتورَّعون عن أبشع الجرائم وأشنعها، كالقتل والتنكيل بخلق الله، وانتهاك المحرمات والمقدسات، وما أشبه ذلك؛ فأبو العباس عبد الله بن محمد بن علي المُسمَّى بالسفَّاح كان قد استهل خلافتَه بنبش قبور بني أميَّة، وتتبُّعِهم قتلًا وتشريدًا وذبحًا، ولم يتورَّع عن نسائهم أو عن كل من كانت له أدنى صلة بهم؛ يقول ابن كثير: «دخلها [دمشق] بالسيف، وأباح القتل فيها ثلاث ساعاتٍ، وجعل جامعها سبعين يومًا إسطبلًا لدوابه وجماله، ثم نبش قبور بني أمية، فلم يجد في قبر معاوية إلا خيطًا أسود مثل الهباء، ونبش قبر عبد الملك بن مروان فوجد جمجمةً، وكان يجد في القبر العضو بعد العضو، إلا هشام بن عبد الملك، فإنه وجده صحيحًا؛ لم يبلَ منه غير أرنبة أنفه، فضربه بالسياط وهو ميت، وصلَبَهُ أيامًا، ثم أحرقه ودَقَّ رمادَه ثم ذَرَّهُ في الريح، ثم تتبَّع من أولاد الخلفاء وغيرهم، فقتل منهم في يوم واحدٍ اثنين وتسعين ألفًا عند نهرٍ بالرَّملة، وبسط عليهم الأنطاعَ (بُسُط من جلد)، ومَدَّ عليهم سماطًا فأكل وهم يختلجون تحته، وهذا من الجبروت والظلم الذي يُجازيه الله عليه ... وأرسل امرأة هشام بن عبد الملك ... مع نفرٍ من الخراسانيَّة إلى البريَّة حافيةً، حاسرة عن وجهها وجسدها عن ثيابها، ثم قتلوها، ثم أحرق ما وجده من عظم ميت منهم» (ابن كثير، البداية والنهاية، ص٤٥، ج١٠، ط٨، ١٩٩٠م، مكتبة المعارف، بيروت).

السلطة ودين الناس.[٨] وكلُّ من يقرأ تجربةَ السلطة في تاريخ الإسلام لا يرى تطابقًا بين الدين والدولة، بل يجدُ المجالَ السياسي على الضدِّ من المجالِ الدينيِّ بمضمونه الرُّوحي والأخلاقي.

إذن، لم يكن مضمونُ دولةِ المسلمين إسلاميًّا، بمعنى إسلام الوحي، في ظلِّ الخلفاء الأمويين والعباسيين، والسلاطين العثمانيين، والأمراء في دُوَيلات المسلمين، كما تدَّعي بعضُ أدبيَّات الجماعاتِ الدينية. ولم تكن مُدوَّناتُ «الأحكام السلطانية» سوى مفاهيم وآراء وفتاوَى أكثرها صدًى لمخيِّلة فقهاء ورجال دين وكتَّابِ سلاطين، لم يبتعدوا عن فضاءِ قصورِ الخلفاءِ والأمراءِ وبلاطِ السلاطين. وهي في الأعمِّ الغَالِب لا تعدُو أن تكونَ تسويغاتٍ تُضْفِي المشروعيَّةَ على ما هو كَائِنٌ ومتحقَّق من تدبيراتٍ وقراراتٍ وبروتوكولاتٍ ورسومٍ في دارِ الخلافة، وفرماناتِ قصورِ السلطنة؛ لذلك لا يصحُّ نعتُها بالإسلامية إلَّا بوصفها وُلِدَتْ في سياقاتٍ إسلاميةٍ.

وإن كان نموذجُ الجماعاتِ الدينية الذي تحلُم به، وتتحدَّث عنه، وتبشِّر به، هو تجربةُ دولةِ الأنبياء؛ فلا دليل تاريخيًّا على قيامِ دولةٍ على يد نبيٍّ قبل الإسلام، لا دليلَ في الكتاب الكريم على ذلك، وما قد يُفهم من قصة النبي سليمان في القرآن من وجود دولة، فهو ليس دولةً بالمعنى الذي عرفه تاريخُ الدولة بوصفها ظاهرةً مجتمعيَّة أنتجها البشر؛

---

[٨] يُنقَل عن عبد الملك بن مروان مثلًا أنه قال بعد مقتل عبد الله بن الزبير: «والله لا يأمرنِّي أحدٌ بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربتُ عنقَه» (السيوطي، جلال الدين، تاريخ الخلفاء، ص٣٦٠، ط٢، ٢٠١٣م، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة). وهو «أول مَن غدر في الإسلام، وأول من نهى عن الكلام بحضرة الخلفاء، وأول من نهى عن الأمر بالمعروف» (السيوطي، جلال الدين، تاريخ الخلفاء، ص٣٥٩، ط٢، ٢٠١٣م، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة). ولما حضرَته الوفاةُ أوصى ابنه الوليد: «لا ألفينَّكَ إذا وضعتَنِي في حُفْرَتِي، تَعْصِرُ عينَيك كالأمة الولهاء، بل ائتزر، والبس جلد النمر، وادعُ الناس إلى البيعة، فمن قال برأسه كذا (أي لا)، فقل بالسيف كذا (أي اضرب عنقه)» (الدميري، أبو البقاء، حياة الحيوان الكبرى، ص٩٨، ج١، ط٢، ١٤٨٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت). وأوصاه أيضًا بالحَجَّاجِ قائلًا: «وانظُر الحجَّاجَ فأكرمه ... وهو سيفك يا وليد ... وأنت إليه أحوج منه إليكَ!» يُعقِّب السيوطيُّ قائلًا: «لو لم يكن من مساوئ عبد الملك بن مروان إلا الحجاج وتوليته إياه على المسلمين وعلى الصحابة؛ يهينهم ويذلهم قتلًا وضربًا، وشتمًا وحبسًا، وقد قتل من الصحابة وأكابر التابعين ما لا يُحْصَى فضلًا عن غيرهم، وختم في عنق أنس ختمًا وغيره من الصحابة؛ يريد بذلك ذلَّهم، فلا رحمه الله ولا عفا عنه» (السيوطي، جلال الدين، تاريخ الخلفاء، ص٣٦٢، ط٢، ٢٠١٣م، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة).

لأن القرآنَ تحدَّث عن دعاء سليمان أن يهب له الربُّ ﴿مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾،[٩] وهو مُلْك يدير شيئًا من شئونه ﴿عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ﴾،[١٠] ومن الواضح أنَّ القرآنَ هنا لا يتحدَّث عن دولةٍ بالمعنى السياسيِّ للدولة المتزامن مع لحظة مُلْك سليمان. ولعلَّ في مدلول «المُلْك» هنا إشارةً إلى معنًى رمزي يؤشِّر إلى هالة وسطوةٍ روحيَّة عظمى لسليمان، تحقَّقتْ من خلالِ النُّبوَّة، وما وَرِثَهُ من مكانةٍ معنويَّة كبيرةٍ من أبيه داود، وهو ما وضعه في مقامٍ استثنائي فرض على الكل احترامَه وتبجيلَه، بنحوٍ صار فيه حتى من لا يعرفه ينصاع لسطوته، بعد أن ينكشف له ما يمتلكه من هالةٍ روحيَّةٍ وسطوة معنويةٍ كبرى.

مصطلح «الحكم» الوارد في الآيات الأخرى في القرآن، وهي: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾،[١١] يدل على الحكم في القضاء، ولا يدل على الحكومةِ والسُّلطة السياسية بالمعنى المتداوَل اليوم باللغةِ العربيَّة، كما تكشف عنه دلالةُ الآياتِ الواردة في سياقها. مضافًا إلى أن هذه الآيات تخاطِبُ أهلَ الكتاب خاصَّة؛ لذلك تدعوهم للتمسك بحُكم التوراةِ والإنجيلِ، ولم ترِدْ أيةُ إشارة في سياقها للمسلمين أو كتابِهم القرآن.[١٢] بعضُ كتَّاب أدبيات الجماعات الدينية أسقط المعنى المتأخِّر للحُكم

---

[٩] ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ (سورة ص: ٣٥).

[١٠] ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾ (سبأ: ١٤). ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾ (النمل: ٣٩). ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ (النمل: ١٧).

[١١] ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٤). ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥). ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة: ٤٧).

[١٢] لقد جاء الحكم في سياق حكاية الآيات عمَّا ورد في التوراة والإنجيل، والأمر أن يفصل أهلُ التوراة نزاعاتهم بما ورد فيها من أحكام، وهكذا يفصل أهل الإنجيل بما ورد فيه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ * وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

على مصطلح «حكم» الوارد في تلك الآيات باشتقاقاته المختلفة: «حَكَمَ، يَحْكُمُ، حاكِم، يحكمون، حاكمين، حُكْم»، والذي تكرَّر وروده (١٠٨) مائة مرةٍ وثمانية، ولم أفهم من سياق استعمالاته في مختلف الموارد أنه يستعمل بمعنى الحكومة والسلطة السياسية. تتبعتُ استعمالاتِ كلمة «الحُكْم» في عصر البعثة، فوجدتُها مستعملةً في القضاء وفصل النزاعات، «قَضَى يَقضي قَضاءً وقَضيَّةً أيْ حَكَمَ»، «وَالْحَاكِم هُنَا هُوَ الَّذِي يتولَّى فَصْل قَضاياهم بأَحكامه.»[١٣] وكانت كلمةُ «المُلك» هي ما يُستعمل بالمعنى السياسي.

أما القول بأن فكرةَ الدولة ظاهرةٌ نبويةٌ فلا تؤكِّدها الوثائقُ، ولا الدراساتُ المتنوِّعةُ حول نشأةِ الدولة وتطوُّرها عبر التاريخ؛ إذ إنها تكشف عن أن نشوءَ الدولة سببُه تعقيدُ الحياة الاجتماعية، وصراعاتُ السُّلطة والثروة بين البشر، وحاجاتُهم إلى تنظيم عملية الإنتاج وإدارة التوزيع. إنَّ البشرَ لم يتعرَّفُوا على الدولة من خلال الأنبياء، كما هو الحال مثلًا مع مفهوم التوحيد؛ فقد ظهرَ الأنبياءُ داخل مجتمعاتٍ بلا دولة، أو في مجتمعات تحكمها دولة. وسياقُ الآيات القرآنية واضحٌ بشأن هذه القضية؛ إذ أعلن بعضُ الأنبياء دعواتِهم داخل تجمُّعات مدينيَّة عرفت الدولةَ، وعاشت في ظل أنظمة سياسية قبل دعواتهم.[١٤]

دولةُ الخلافة والسلطنة في التاريخ ليست معبِّرةً عن المَضْمُونِ الرُّوحِي والأخلاقي للقرآن الكريم، بل إن تجربةَ الخِلَافةِ الأُمويَّة والعباسيَّة والعثمانيَّة تضجُّ بالانتهاكات المثيرةِ للقيمِ الأخلاقيةِ والمضامينِ الرُّوحيَّة في القرآن، وهو ما يحدِّثنا عنه التاريخُ المنسيُّ للمضطَهدين في تاريخِنا، الذين كانوا ضحيةَ قمعٍ وتنكيلٍ وانتهاكٍ مريعٍ للكرامة، أمثال: الثوَّارِ الأحرار، والسبايا، والرقيق، والذمِّيين، واستخدامِ الأساليب المخجلة في بيع البشر وشرائهم في أسواقِ النخاسة، والمعاملةِ غير الإنسانية للرقيقِ والإماءِ، وشَرَهِ أكثر الخلفاء بالجواري؛ إذ يذكُرُ بعضُ المؤرِّخين أنَّ خليفةً واحدًا هو المتوكِّل من خلفاء بني العباس

---

* وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ * وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة: ٤٤–٤٧).

[١٣] وجاء في كتاب العين للفراهيدي: «قَضَى يَقضي قَضاءً وقَضيَّةً أي حكم» (ج٥: ص١٨٥). وفي لسان العرب لابن منظور: «وَالْحَاكِم هُنَا هُوَ الَّذِي يتولَّى فَصْل قَضاياهم بأَحكامه» (ج٧: ص٢٧٩).

[١٤] عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ص١٧٢.

كان يمتلك ٤٠٠٠ جاريةٍ.[١٥] فكيف يعبِّر ذلك عن رسالةٍ تنشد حمايةَ الكرامة البشرية، وبناءَ حياة روحية وأخلاقية وجمالية سامية؟!

(٦) التباس مفهوم مدنية الدولة

التفكيرُ في الدولةِ الحديثةِ لدى الجماعاتِ الدينية يستوحي البُنى القديمة لمرحلة ما قبل الدولة في تاريخنا، ويحيل إلى ميراث دولة الخلافة وغيرها في عالَم الإسلام؛ لذلك افتقرت أدبياتُ هذه الجماعاتِ إلى مفاهيم ومصطلحاتِ ولغة الدولة الحديثة. لا أتذكرُ، في حدود ما اطَّلعتُ عليه من كتاباتٍ سرِّية ومُعلَنة لهذه الجماعات، لغةً تتكلَّمُ مفاهيمَ ومصطلحاتِ دولة حديثة. كنتُ أظنُّ بأنهم أعادوا النظرَ بلغتهم بعد أن تسلَّموا السلطةَ في دول عدَّة، لكني راقبتُ كتاباتِ وأحاديثَ بعض قادة العراق اليوم، التي تُنشر وتُبثُّ على الهواء مباشرة، فقلما أقرأ أو أسمع فيها تكرُّر كلمات: الوطن، الوطنية، المسئولية الوطنية، الدولة، بلاد ما بين النهرَين، حضارة الرافدَين، العراق، حضارة عراقية، وغيرها. ما كنتُ أقرؤه وأسمعه لغةٌ تغرقها مصطلحاتٌ كلاميَّة وفقهية: واجب شرعي، تكليف شرعي، مسئولية شرعية، وظيفة شرعية، حرام، وجوب، أمر بمعروف ونهي عن منكر، بيعة، وغيرها من كلمات تُحيلُ إلى مصطلحات المتكلِّمين والفقهاء ومؤلَّفات الأحكام السلطانية.

أثار استغرابي حديثُ أحد هؤلاء الزعماء مع مجموعة من الأساتذة الجامعيين ببغداد بهذه اللغة، فتكلَّمتُ مع مستشار مقرَّب منه، وقلت له: من الضروري أن يعيدَ صاحبُك النظرَ في لغته؛ لأنه اليوم ليس واعظًا يلقي عظتَه بمسجد، بل هو قائدٌ سياسي يمثِّلُ كلَّ العراقيين بمختلف معتقداتهم وانتماءاتهم وإثنياتهم. إن ثقافةَ الوعظ غير فكر الدولة الحديثة، فكرُ الدولة يبتني على نظريات الدولة وآراء المفكرين في أسسها وأنواعها ونظمها، وكيفية بنائها في سياق معطيات الواقع، ونسيجِ شبكات المصالح المعقد والمتحرك،

[١٥] «ويقال إنه كان للمتوكل أربعة آلاف سرية وَطِئَهُنَّ كلهنَّ» (مروج الذهب للمسعودي، تحقيق: قاسم الشماعي الرفاعي، مج٤: ص١١٦). وكان عبد الملك بن مروان خبيرًا بالجواري عارفًا بهنَّ؛ يقول: «من أراد أن يتخذ جارية للتلذُّذ فليتَّخِذْها بربريَّة، ومن أراد أن يتَّخِذَها للولد فليتَّخِذْها فارسيَّة، ومن أراد أن يتَّخِذَها للخدمة فليتَّخِذْها روميَّة» (السيوطي، جلال الدين، تاريخ الخلفاء، ص٣٦٣، ط٢، ٢٠١٣م، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة).

ومهاراتِ التسويات البراغماتية، بينما ثقافة الوعظ تبتني على مُثُلٍ وقيمٍ وأخلاقياتٍ عامة، وأحكامٍ فقهية تقوم على نظرية التكليف.

إن العملَ بموجب منطقِ التكليف الكلامي في المجال السياسي لا يَبْنِي دولةً حديثة، بل غالبًا ما ينتهي إلى نتائج تُخرِّب الحياةَ السياسيَّة، وتهدم الدولةَ الحديثة؛ ذلك أن للفعلِ المكلف به العبد، على وفق منطق التكليف، نتائجَ تنتهي أحيانًا إلى الضد من مصلحة الوطن والمواطن، ولا تسهم في بناء الدولة. المكلَّفُ بالتكليف الشرعي مسئول أن يُبرئ ذمتَه من التكليف، بقطع النظر عن نتائجِ الفعلِ وآثارِه؛ لذلك نجد أكثرَ الإسلاميين في السُّلطة يكرِّر هذه المقولة: يهمني أداءُ التكليف الشرعي، وإبراءُ الذمة أمامَ الله من الفعل المكلف به؛ لأنه يعتقد أنه مسئولٌ أمام الله، ومن ينوب عنه من الخلفاء. وقلَّما نسمع من يقول: مسئوليتي حيالَ الوطن والمواطن تفرض عليَّ العملَ من أجل مصلحة الوطن والمواطن، والسعيَ لاستثمار كل الإمكانات والفُرَص المتاحة من أجل بناءِ الدولة وإسعادِ المواطن. أمَّا في الدولةِ الحديثة، فكلُّ من هو في السلطة يعتقدُ أنه مسئولٌ أمام المواطنِ والوطنِ؛ لذلك ينهضُ بوظيفتِه في تأمين متطلبات المواطن والوطن المسئولِ عنها.

الهروبُ من تسميةِ الأشياءِ بأسمائها إحدى المشكلات العميقة في التفكير الديني، في أدبيات الإسلام السياسي في العصر الحديث. هناك تسمياتٌ متنوِّعة للدولة التي ينشدونها اليوم، على الرغم من إيمان كلِّ هؤلاء بأن الدينَ يهدف إلى بناءِ دولةٍ في سياق مدوَّنتِه الكلامية والفقهية وأحكامِها. يختلف دعاةُ هذه الدولة؛ فمنهم من يتبنَّى النموذجَ الذي ظَهَر في تاريخ الإسلام على شكل: خلافة إسلامية، دولة إمامة، سلطنة إسلامية، دولة إسلامية، إمارة إسلامية. وربما نفى بعضُهم مشروعيةَ تمثيل هذه الدول للدين، فخصَّ بذلك الخلافةَ الراشدةَ مُلحِقًا مدَّةَ خلافة عمر بن عبد العزيز في العصر الأموي أيضًا، أو رأى بعضٌ آخر أن دولةَ الإسلام مثَّلتْها دول خلافة وسلطنة أخرى. ذلك ما تشير إليه أدبياتُ الجماعات الدينية، على اختلافٍ بينها في ضيق وسعة صدق هذه العناوين على كلِّ هذه الأمثلة أو بعضها، أحيانًا يُدخِل بعضُهم كلَّ هذه الدول، فيما يقتصر آخرون على بعضها الآخر أو نموذجٍ فريد منها.

بعد تحدِّي الدولة الحديثة وكلِّ ما تعدُ به، من تمثيلٍ شعبي وانتخاباتٍ وتداوُلٍ سلمي للسلطة، وفصلٍ بين السلطات، وغيرِ ذلك من مكاسبَ مهمَّةٍ في الحقولِ المختلفة، اضطرَّ الإسلاميُّون إلى الانتقال في القرن الجديد إلى اقتراح أسماء بديلة، مثل: دولة الإنسان، الدولة الحضاريَّة، الدولة المدنية ... وغير ذلك من مسمَّياتٍ تفتقرُ لغطاء نظري واضح.

أكثر هذه التسميات شيوعًا في خطاباتِ وكتاباتِ الجماعاتِ الدينيَّة أخيرًا هي: «الدولة المدنية». لعل معظمَ مَن يتداولون هذه التسميةَ لم يُدركوا مغزاها، ولم يتعرَّفوا على سياقات ولادةِ مفهوم «المدنية» وتشكُّله كمصطلح، ومتى وُصِفت الدولة به.

الدولة لم توصف في أدبيَّات الفكرِ السياسيِّ الحديث بالمدنيَّة، ولا ينتمي هذا المصطلحُ إلى «مصطلحات الفلسفة السياسيَّة القديمة أو الحديثة، فباستثناء ما نقرؤه في عنوانِ كتاب الفيلسوف الإنجليزي جون لوك: «مقالتان في الحكم المدني»، فإن كلَّ ما نقرؤه في اللغات الغربية، الفرنسية والإنجليزية خاصة، هو الألفاظ الآتية: «الحَالة المدنية»، ويُقصد منها حالةُ المواطن المدنيَّة، من حيث تاريخ الميلاد، ونسبة «الاسم واللقب»، والوضع العائلي. كما نجد استعمالًا لصفة المدني في أربع حالات، هي: المجتمع المدني أو المنظمات والجمعيات التي يشكِّلها المواطنون في استقلال عن مؤسَّسات الدولة. والقانون المدني الخاصُّ بالحالات المدنيَّة للأفراد. والأخلاق المدنية التي تقوم على مجموعةٍ من القيم التي يجب أن يتحلَّى بها المواطنُون في المجالِ العام. وأخيرًا التصنيف القائم على التمييز بين المدني والعسكري ... إن الفكرَ السياسيَّ الأوروبيَّ قد استعمل هذا المفهوم في سياق الصراع بين التَّسامح والتعصُّب، وبين الحريَّةِ والاضطهاد الذي عرفَتْه الإمبراطوريةُ الرومانيةُ في مرحلة اعتمادِها للعقيدة المسيحية عقيدة رسمية.»[١٦]

إن تسمياتٍ مثل: «دولة الإنسان، الدولة الحضارية، الدولة المدنية ...» في خطابات وكتابات الجماعات الدينيَّة اليوم ملتبسةٌ غامضة، تشوِّش فهمَ المتلقِّي، وتصعِّب عليه أن يتعرَّف على دلالةِ كلِّ تسميةٍ وتوصيفِها بوضوحٍ، وما الذي يحيل إليه الفرقُ بين النموذجَين، فإن كان مقصودُ بعض الإسلاميين من مضامين هذه التسمياتِ: أنَّ الدولةَ ظاهرةٌ إلهيةٌ وحيانيةٌ نبويةٌ، تبتنِي على أحكام المدوَّنة الكلامية والفقهية، وتقترح أمثلةً تاريخية لشرح هذا النموذج تمثَّلت بالخلافة الراشدة والأموية والعباسية، والسلطنة العثمانية، ودولة الإمامة الزيدية، والإمامة الإباضية العمانية، فمن الواضح أن هذه التسميات لا تنطبق على الدول التي ظهرَت قبل الدولة الحديثة.

وإنْ كان مقصودُ بعضٍ آخرَ من الإسلاميين من تسميات: «دولة الإنسان، الدولة الحضارية، الدولة المدنية ...»، هي الدولة الحديثة بكلِّ رؤيتها الفلسفيَّة للإنسانِ والعالَم،

[١٦] الزواوي بغورة، في مفهوم الدولة المدنية، مجلة العربي، الكويت، ع٧٠٨، نوفمبر، ٢٠١٧م.

ومرتكزاتِها النظرية، وهياكِلِها التنظيميَّة والإدارية، فلماذا الاختباء خلف أسماء مبهمة، لا تعبِّر عن الدولة الحديثة بصراحة؟ خاصة وأنَّ بعضَ الكتَّاب والمتحدِّثين من الجماعات الدينية يحشد كلَّ شيءٍ يظنُّه سببًا لبناء دولةٍ حديثةٍ تحت مظلَّة المسمَّى الذي يستعمله، وغالبًا ما يطعِّمه بشيءٍ من التوابل الدينية، كانتقاء بعض النصوص والفتاوى الملتقطة من المدوَّنة الفقهية، وشيءٍ مما تحكيه تمثُّلاتُ السُّلْطَة في السِّياقات الإسلاميَّة.

على الرغم من أنَّ الذي يُفهَم من مضامِينِ توصيفاتِ النَّموذج الثَّاني أنَّ الدولةَ ظاهرةٌ بشريَّةٌ أَنْتَجَها الإنسانُ، ولا علاقةَ لها بالوحيِ والأنبياءِ، وكلُّ ما هو بشريٌّ في السِّياسَة والحُكْم لا علاقةَ له بالوَحْي. وهو ما لا يُريده الكثيرُون ممَّن يتداوَلُونَ هذه التَّسميات من كُتَّاب الأدبيَّات الدينيَّة السياسيَّة، كما تؤشِّر إليهِ كلماتُهم. وهذه مفارقةٌ يقع فيها بعضُ دعاةِ الدولةِ الدِّينيَّة، ممَّن يختبئون خلفَ تسمياتٍ تَحْظَى بقبولِ أكثر المواطنين، بغية تسويقها، وفي محاولةٍ منهم للفرار من تركة النَّماذِج الأُولى للأسماء التي أفشلتها تجاربُ التطبيق اليوم، مضافًا إلى البراءة من تشوُّهاتِ أمثلتها في التاريخ.

إن حديثي هنا هو بصدد الكشفِ عن الاستعمال المُلْتَبِس والفوضوي والمبتذل أحيانًا لمصطلح «مدنية الدولة»، الذي شاع لدى الجماعاتِ الدينيَّة أخيرًا، ولم أنشد التعريفَ بمعناه اللُّغوي، أو بحث تاريخ ظهور مصطلح «مدنية»، والسياقات التي اكتنفَت نشأة وتطور دلالته في التُّراث الإسلامي؛ لذلك لم أتعرَّض لحضورِه في التُّراث؛ لأنه خارج مقام البحث. وعلى الرغم من أنَّ مصطلحَ «مدنية» مستعملٌ في مؤلَّفات الفارابي وغيره من فلاسفة الإسلام، لكنَّه مُشترك لفظيٌّ؛ إذ كان يُستعمل في التراث بمعنًى غير المعنى المستعمل فيه اليوم في أدبيَّاتِ الإسلاميِّين.

علومُ الدين حقلٌ من حقول المعرفة العامَّة، وهي محكومةٌ بمنطق الخطأ والصواب، وتطوُّر الوَعْي البَشري المحكومةِ بها المعارفُ والعلومُ كلُّها. علومُ الدين التي تضعُنا في أُفق العصر وأسئلته ومتطلَّباته يجب أن تبتنيَ على مُسلَّماتٍ معرفية؛ مضمونها: لا نهائية المعرفة الدينية ولا أبديتها، وعدم بلوغ هذه المعرفة مدياتِها القصوى في أيِّ زمان، وليستْ هناك أصولٌ وقواعد أبديَّة يمكن استعمالُها لكل زمان في فهمِ الدين وقراءةِ نصوصِه؛ فكلُّ عصرٍ يُنتج أصولَ فَهْمه للدِّين وقواعدَ تفسيره لنصوصه، في سياق تطوُّر علوم الإنسان ومعارفِه.

لم يدركْ أكثرُ الإسلاميين أنَّ حركةَ التاريخ وتطوُّرَ الوعي البشري تكفلان نسيانَ مفاهيم ونَسْخَ أحكامٍ لبثَتْ راسخةً لقرون. على الرغم من أنَّها على وَفْق منطق قواعدِ استنباطِ الأحكام وأصول الفقهِ وعلومِ القرآن أحكامٌ أبديَّةٌ وليست منسوخةً، تَتَّسع لكلِّ الحالاتِ والأزمان. كما حدث مع الرقِّ مثلًا؛ إذ كانت هذه الظاهرةُ متفشِّيةً في مجتمعات عالَم الإسلام، وما زالت أحكامُها ماثلةً في الآيات والأحاديث، ومنبثَّةً في مختلف أبواب كتب الفقه، لكن التَّاريخَ ألغى هذه الظاهرةَ ونسخ أحكامَها عمليًّا.[١٧] أي تعطَّلَت دلالاتُ أدلَّتِهَا عمليًّا، ولم تعُد تطبَّق عليها قواعدُ استنباطِ الأحكام وأصولِ الفِقْهِ وعلوم القرآن، التي تثبت أنَّها أبديَّة وليسَت مختصَّةً بزمان أو حالة.

لاحظتُ أنَّ أكثر الجماعاتِ الدينيَّة في السلطة تؤكِّد على مظلوميَّتها واضطهادها والتعسف في معاملتِها من كلِّ الأنظمةِ السياسيَّة، وتتَّخذ من ذلك ذريعةً لكلِّ أشكال التَّمييز بين المُواطِنين، والسَّطْو على المال العام، والانتهاكات الواسعة لحقِّ المواطنة. وكأنها تَطْلُب من الوَطن تعويضًا لما تعرَّضَتْ له، وإن كان لا مشروعًا، وإن كان يؤدِّي إلى انتهاكاتٍ شنيعةٍ للقوانين وتخريبٍ للدولة. كأنه مثلما يحتاجُ بعضُ الأشخاصِ لتمثيلِ دورِ الضحيةِ تعويضًا لما فاته من الاعتراف؛ بسبب ما تعرَّضَ له من تهميشٍ واضطهادٍ في حياته، كذلك تحتاجُ بعضُ الجماعاتِ لتمثيل دور الضحية لتعويض ما فاتها من اعتراف؛ بسبب ما تعرَّضَت له من تهميشٍ واضطهادٍ في تاريخها، ومثلُ هذه الجماعات غالبًا ما يتعاطى مع الوطن بوصفه غنيمةً، تجهز عليها وتفترسها، عندما تمتلكُ السلطةَ السياسيةَ.

(٧) الديمقراطيةُ ليسَت محايدةً

فرضت «قوةُ الواقعِ» على من كانوا ينادون بتطبيقِ المدوَّنةِ الفقهية عند تأسيس دولتهم الدينية؛ التنازُلَ بالتدريج عن أهم شعاراتهم الأساسية. وأعني بـ «قوةِ الواقع» شيوع ثقافة

[١٧] قيل كان للزبير بن العوام ألفُ مملوك يؤدُّون إليه الخراج (الاستيعاب، مج٢: ص٥١٤؛ أُسد الغابة، مج٢: ص٢٥٢). «وقيل كان للرشيد ٢٠٠٠ جارية» (الأغاني، مج٩: ص٨٨). وقيل «بلغت غنائم موسى بن نصير فاتح المغرب سنة ٩١ هجرية، ثلاثمائة ألف رأس سبي، بعث خُمسها إلى الخليفة الوليد بن عبد الملك، أي ستين ألفًا» (الكامل في التاريخ، لابن الأثير، مج٤: ص٢٥٩).

الحقوق والحريات في مجتمعات عالَم الإسلام؛ بسبب غزارةِ ما يتدفَّقُ من الفضائيَّاتِ ووسائلِ الاتصال والإعلام المتنوِّعة. لم تَعُد الدعوةُ لتطبيقِ الشريعةِ وإقامةِ الحدود أولويةً حاضرةً في أحاديثِ وكتاباتِ الجماعات الدينية؛ فقد تعاطَت هذه الجماعاتُ معها بمنطقٍ ذرائعيٍّ بعد شيوع ثقافةِ الحريات والحقوق؛ إذ فرضتْ «قوةُ الواقع» عليها أن تُؤجِّل أو تترك الدعوة لتطبيق الحدود والتعزيرات المعروفة في المدوَّنة الفقهية؛ كقطع اليد والرجم والجلد وغيرها، بل لم نقرأْ أو نسمعْ من معظم الإسلاميين في السلطة منذ سنوات حديثًا يردِّد شعارَ تطبيق الشريعة في مؤسَّسات الدولة والمجتمع. هذا الشعارُ كان وما زال أهمَّ مبرِّر في أدبياتهم لإقامة الدولة الدينية، والهدفَ المحوريَّ لتأسيسِ هذه الجماعات وانخراطِها في العمل السياسي وصراعِها المزمن على السلطة والثروة.

بموازاة هذا الموقف اللافت، لا نعثر على ما يؤشِّرُ لتحوُّلٍ فكريٍّ تعكسُه مراجعاتٌ نقديةٌ لمؤلَّفاتِ كُتَّابِهم، أو رؤيةٍ نظرية تحدِّد الأُسس الأوَّليَّةَ لخارطة طريق بناء دولة حديثة، خارج أحكامِ الفقه ومقولاتِ عِلْمِ الكلامِ القديم، أو وثيقةٍ فكرية تُعلن انتقالَهم إلى محطَّة أخرى تتصالح مع أصوات الحريَّات والحقوق التي أرغمَتْهم على الصمت، وفرضَت عليهم نسيانَ حدِّ الرجمِ والجلد وقطعِ يد السارق، وغيرِ ذلك من الحدود والتعزيرات.

ميزةُ الدولة الحديثة أنها دولةُ متخصِّصين وخبراء في مجالات العلوم والمعارف البشرية المختلفة. يتعذَّر بناءُ أية دولة حديثة من دون هؤلاء المتخصِّصين والخبراء. إن عدمَ الاكتراث بالعلوم والمعارف البشرية، وتجاهلَ أهمية الخبراء المتخصِّصين في بناء الدولة، هو بمثابة من يريد تأسيسَ مستشفًى بلا أطباء. الموقفُ الارتيابي من المعارف والعلوم الحديثة، تشبَّع به الكثيرُ من أدبيات الجماعات الدينية، على الرغم من اختلاف أشكال وأساليب تعبيرها عنه، فإنها تشترك في حالة سوء الظن من أية معرفةٍ في مجال العلوم السياسية والحقوقِ والحرياتِ لم ينتجها مسلمون، على الرغم من كونيتها وحاجة كل البشر إليها.

واحدةٌ من الثَّغرات التي يُمْنَى بها الفكرُ الديني في الإسلام اليوم كثرةُ المتحدِّثين والكتَّاب باسم الدين، رغم أنَّ معظمهم من غير الخُبراء، فكثيرون منهم لم يتعلَّموا في الحوزاتِ والحواضر والمدارس والجامعات ومعاهد التعليم المتخصِّصة بالدراسات الدينية، ولم يكتسبوا تكوينًا تراثيًّا يستوعبون فيه معارفَ الدين. مضافًا إلى أنَّ هؤلاء المتحدِّثين والكتَّاب «غير الخبراء بالدِّين»، هم أيضًا لم يتكوَّنوا تكوينًا حديثًا في الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع، ومع ذلك نجدهم يُفتون بما لا يعلمون في مختلف الوقائع، ويتحدَّثون

بما لا يعرفون، ويكتبون ما لا يفقهون. أدبياتُ الإسلام السياسي في بلادنا العربية نسخةٌ وعظية مبسطة هشَّة لمدوَّنة علم الكلام والفقه، أنتجها مهندسون في الغالب؛ لذلك لا تعبِّر عن قراءةٍ متعمقةٍ في التراث، ولا تمتلك أدوات محترفة في تفسير الكتاب الكريم والسُّنة الشريفة، كالتي يمتلكها المتكلِّمون والفقهاء والمفسِّرون والمحدثون.

أذكر هنا مثالًا لذلك في كتاباتِ وأحاديثِ من يشدِّد على ضرورة دَمْجِ الديمقراطية بالدين؛ فقد تكرَّر كلامٌ مبسَّط يصفُ الديمقراطيةَ بأنها مجرَّدُ ظرفٍ وآلية، يمكن الاستعانةُ بها لوضع كلِّ مظروف تتطلَّبه الحياةُ اليوم بداخلها، وإلباسُها لأي ديانةٍ أو مُعتقَد أو أيديولوجيا. وكأنها بمثابةِ الأوعيةِ الفارغةِ التي يمكننا أن نستعملها لشرب الماء، فيما يستعملُها غيرُنا لشرب الخمر. هذا ضربٌ من الفهم ينطوي على الكثير من التبسيط؛ ذلك أنَّ الديمقراطيةَ ترتكز على رؤيةٍ للعالَم وللإنسان مشتقَّةٍ من فلسفةٍ تقدِّم تفسيرًا يقوم على مركزيَّةِ الإنسان في الوجود مقابل مركزيةِ الله، وتقدِّم فهمًا في إطار رؤيتها هذه للشخص البشري ولحقوقِه وحرياته، وهي رؤيةٌ تختلف كليًّا عن رؤيةِ العالَم في علمِ الكلام أو الفقه في تراث الإسلام.[١٨] مثلًا لا يتطابق مفهومُ الحقوق لدينا بالضرورة مع

[١٨] تنبَّه محمد باقر الصدر إلى هذا التضادِّ بين الرؤية للعالَم في الديمقراطية الرأسمالية ورؤية العالَم في مدوَّنَتَي علمِ الكلام والفقه في تراث الإسلام. وتعدُّ مرافعةُ الصدر من أغنى وأعمق هذه المرافعات؛ فقد تحدَّث بوضوح عن ذلك التضادِّ في: الجزء الأول من «اقتصادنا»، والجزء الأول من «المدرسة الإسلامية» المعنون: «الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية»، والأساس الرابع من نصِّه الأثير المعروف بـ «الأسس، أو أسس الدولة الإسلامية»، الذي كتبه نهاية العقد الخامس من القرن العشرين، فشرح في هذا الأساس أنواعَ الدول، وصنَّفها على ثلاثة أنواع: النوع الأول يتمثَّل في: «الدولة القائمة على قاعدة فكرية مضادَّة للإسلام، كالدولة الشيوعية، والدولة الديمقراطية الرأسمالية؛ فالقاعدة الفكرية الرئيسة للدولة الشيوعية تناقض الإسلام تمامًا، وكذلك القاعدة الفكرية الرئيسة للدولة الديمقراطية الرأسمالية؛ فإنها وإن لم تمسَّ الحياة والكون بصورة محدَّدة، إلَّا أنها تناقِضُ نظرةَ الإسلام إلى المجتمع وتنظيم الحياة؛ فهي أيضًا قائمةٌ على قاعدة فكرية مضادَّة للإسلام. وهذه الدولة كافرة؛ لأنها لا تقوم على القاعدة الفكرية للإسلام. وهي بسبب تبنِّيها لقاعدة فكرية مناقضة للإسلام تعدُّ كل إمكاناتها للتبشير بتلك القاعدة، ومحاربة كل ما يناقضها بما في ذلك الإسلام بعقيدته وأفكاره وتشريعه. وحكم الإسلام في حق هذه الدولة أنه يجب على المسلمين أن يقضوا عليها، وأن ينقذوا الإسلامَ من خطرها، إذا تمكنوا من ذلك بمختلف الطرق والأساليب التبشيرية والجهادية؛ لأن الإسلام في هذه الدولة، حتى بصفته عقيدة، موضع للهجوم وموضع للخطر، فتكون الحالةُ معها حالة جهاد لحماية بيضة الإسلام، غير أن وجوب جهاد هذا العدو لا يعني بطبيعة الحال القيام بأعمال تعرِّض العاملين للخطر من دون نتيجة إيجابية.» ثم تحدَّث عن النوع الثاني للدول،

كل ما تتضمَّنه الحقوقُ بالمفهوم الحديث؛ لأن مدلولَه في نصوصنا وتراثنا الديني أخلاقي، مثل: حقوق الوالدين والأرحام والجيران والمؤمنين والمسلمين، وغيرها. وهي غير الحقوق الطبيعية والمدنية والسياسية الحديثة التي يشرحها الفكر السياسي الحديث، وينصُّ عليها الميثاقُ العالمي لحقوق الإنسان، وتُمنح للإنسان بوصفه إنسانًا، بلا أي قيد أو شرط يخصِّص إنسانيتَه، ويطبعها بمعنًى اعتقادي أو ديني أو عرقي، أي تُمنح له من حيث هو إنسان، وليس بوصفه منتميًا إلى معتقد أو جنس أو عرق أو جماعة.

ليس في عالمنا ما هو آلياتٌ وأوعيةٌ محايدة، حتى التكنولوجيا ليسَت محايدة، ذلك أن التكنولوجيا تحدِّد نمطَ حضورِنا في العالم، وتخلق لنا الكيفيةَ التي يتحقَّق فيها وجودُنا على وفق تفسير الفيلسوف مارتن هايدغر. التكنولوجيا ليست آلاتٍ وأشياءَ مادية صمَّاء ميتة، التكنولوجيا تمتلك لغتَها التي تحكي رؤيتَها البديلة للعالَم، ومنظومةَ القيم التي يفرضها الطورُ الوجودي الذي تعدُ به؛ لذلك تُفْضِي استعارةُ التكنولوجيا إلى تصدُّعِ البنى التقليدية، وتهشيمِها لاحقًا. تكنولوجيا المعلومات مثلًا، تحقَّقَت من خلالها كيفيةُ حضورٍ مختلفة لنا اليوم في العالَم. الإنسان مثلما يبتكر التكنولوجيا ويصنعها، هي أيضًا تعيد ابتكارَ حضوره في العالَم، وتصنع له نمطَ حياته الجديد؛ المشتقَّ منها، والمحاكي لها.

وهذا النمطُ الجديدُ للحياة أضحى فيه الإنسانُ في صيرورةٍ أبديَّة، لا تكفُّ عن التحوُّل، ولا تتوانى عن العبور، ولا تتوقَّف في محطة إلَّا لتلتقط أنفاسَها فتواصل الرحيل. لم يعد الإنسانُ كما عرفته أكثرُ الفلسفات القديمة؛ كائنًا عاقلًا يلبثُ حيث هو، لا يكون جزءًا من شيء أو يكون جزءًا لشيء، بل صارَ الإنسانُ في المفهومِ الحديثِ كأنَّه جزءٌ من كلٍّ، هو محصِّلةٌ لما حوله، أي إنه في «حالة المابين»، كأن الإنسانَ مسافرٌ أبدي، لا ينفكُّ عن التَّرحال، لا يمكث بمحلٍّ إلَّا ليغادرَه إلى محلٍّ غيره، تبعًا لنمطِ الوجود السيَّار المتحرِّك لكلِّ ما هو حوله، فكلُّ ما حوله يسير به، ويسير معه.

وهو: «الدولة التي لا تمتلك لنفسها قاعدة فكرية معيَّنة، كما هو شأن الحكومات القائمة على أساس إرادة حاكم وهواه، أو المسخَّرة لإرادة أمة أخرى ومصالحها ...». والنوع الثالث: «الدولة الإسلامية: وهي الدولة التي تقوم على أساس الإسلام وتستمد منه تشريعاتها، بمعنى أنها تعتمد الإسلام مصدرها التشريعي، وتعتمد المفاهيم الإسلامية منظارها الذي تنظر فيه إلى الكون والحياة والمجتمع ...». نُشر نص: «الأسس، أو أسس الدولة الإسلامية» للمرة الأولى نشرة محدودة التداول للتثقيف الداخلي في حزب الدعوة الإسلامية. ونشره عام ١٩٨٩م محمد الحسيني في ملاحق كتابه: الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، ص٣٣٦–٣٥٧.

إنسانُ اليوم كائنٌ سندبادي، يتلقَّى مختلفَ الثقافات في الآنِ نفسِه، من دون أن يغادرَ موطنَه. إنه يعيش جغرافيا جديدة، تضاريسُها هُلاميةٌ، حدودُها واهيةٌ، أمكنتُها متداخلةٌ، ثقافتُها ملوَّنةٌ، هُويتُها تركيبيةٌ. شكلُ حياته هو الأشدُّ غرابةً منذ فجر التاريخ.

الفصل الرابع

عندما يتجاوز الدينُ حدودَه

(١) أنسنة الإسلاميات لا أسلمة الإنسانيات

في شهر فبراير ٢٠١٨م، اعترف المفكِّرُ الإيراني رضا داوري أردكاني،[١] في رسالة نشرها بالفارسية، وهو بعمر أربعة وثمانين عامًا، بأنه وقع ضحيةَ وَهْمٍ كلَّ حياته، في بحثه من دون جدوى عن هويةٍ محليةٍ ودينيةٍ ضائعةٍ للعلم،[٢] وأن جهودَه ذهبَت هدرًا في العمل على تحويل العلوم الحديثة إلى علوم دينية. أثارت هذه التوبةُ المتأخرةُ عاصفةً من ردود الأفعال؛ فقد تحمَّس بعضُهم فبالغ في تبجيل موقف صاحبها، وأثنى على شجاعته في الاعتراف، وإنْ جاءتْ في نهايةِ عمره، ودان آخرون موقفَه هذا وسخروا منه.

تنوَّعت المواقفُ منه تبعًا لاختلاف مرجعيَّات المتحدِّثين؛ فمنهم من طالبه بالتريُّث، ومنهم من استهجن تلك التوبةَ بعد فوات الأوان. فمثلًا كتب المفكِّرُ المعروف عبد الكريم سروش نقدًا لاذعًا لرسالة داوري، لا يخلو من سخرية وتهكُّم وإدانة؛ لكون سروش من أوائل الذين أعلنوا أن لا جدوى من البحث عن تلك الهُويَّة الضائعة، في الوقت الذي لبثَ داوري وأضرابُهُ من أصلب المدافعين عن ضرورة البحث عن البصمة الدينية والمحلية في العلوم.

---

[١] رضا داوري أردكاني (١٩٣٢م–)، أستاذ فلسفة في جامعة طهران. من مريدي المفكِّر الإيراني أحمد فردديد وأشدِّ المدافعين عن رؤيته للعالَم وفهمه ومفاهيمه. للتعرُّف على فردديد وأفكاره راجع مقالتنا: «أحمد فردديد فيلسوف ضد الفلسفة»، المنشورة في مجلَّة الكوفة التي تصدرها جامعة الكوفة (السنة ٢، العدد ٣، صيف ٢٠١٣م).

[٢] نشرت الصحافةُ الإيرانية هذه الرسالةَ بتاريخ ٢٠١٨/٢/٢٠م، فأثارت النقاشَ مجدَّدًا حول هذه المسألة.

ولأهميةِ هذه القضية، وحضورِها المكثَّف منذ أكثر من منتصف القرن الماضي في التفكير الديني في عالَم الإسلام، وتجدُّدِ النقاش بشأنها اليوم، نحاول هنا إيضاحَ شيءٍ من الرهاناتِ التي تشكَّلت في فضائِها، وآفاقِ الانتظار المولدة لها، والرغباتِ التي غذَّتها، وما اكتنفها من تمنِّياتٍ وأحلامٍ والتباساتٍ وأوهامٍ.

كنتُ قبل أن أبلغ العشرين عامًا كغيري من فتية الجماعات الدينية مولعًا بالبحث عن هُويَّةٍ دينيةٍ للعلم؛ لذلك مضيتُ أُنقِّب في المكتبة عن كتابات تفسِّر القرآنَ الكريمَ تفسيرًا علميًّا. وفي مرحلةٍ لاحقةٍ من حياتي بدأتُ أفتِّش عن كلِّ إشارة يمكنني تصنيف انتمائها للعصور الحديثة في تراثِنا الديني، فإنْ لم أجد في هذا التراث ما يؤشِّر إلى ذلك، أسعَ إلى العثور على محاولات تسعى لتوطينه بأيِّ شكل. مثلًا كنتُ أحسب المدوَّنةَ الفقهيةَ تتَّسع لكلِّ نُظُم الدولة الحديثة، بل كنتُ أُمنِّي نفسي بالعثور على كلِّ ما جاء به علمُ الاقتصاد الحديث، والعلومُ السياسية، ولوائحُ الحقوق والحريات والقوانين في هذه المدوَّنة.

لعل هاجسَ العثورِ على هُويةٍ دينية للعلم وأسلمةِ المعرفة، كان أهمَّ الدوافع لأنْ أنفقَ معظمَ حياتي في تعلُّم معارف الدين في الحوزة، وأُعلِّمها، وأكتب فيها، لكني قبلَ ثلاثين عامًا أدركتُ أن لا هويةَ دينية للعلم والمعرفة، ووجدتُ تفكيري قد تاه في متاهاتِ أسلمة الإنسانيات التي سرقت من العمر سنواتٍ ثمينة، كنتُ فيها كالظمآن الذي يطارد سرابًا يحسبه ماءً.

أخيرًا اقتنعتُ بأن الحقيقةَ ليست مختزلةً في الحقيقة العلميَّة فقط، بل إن للدينِ حقيقتَه الخاصة به، أو هو تجربة للحقيقة، وهكذا للفن حقيقتُه الخاصة به، أو هو تجربةٌ للحقيقة، وللعلم حقيقتُه الخاصة به. بوصف الحقيقة، في كلٍّ من العلم والفن والدين، تكونُ على شاكلة كل واحد منها.[٣] وذلك ما قادني للعمل على: «أنسنة الإسلاميَّات لا أسلمة الإنسانيات».

لم أَصِل إلى هذه القناعة إلَّا بعد توغُّلي العميق في التراث الديني، ودراستي لمعارف الدين والفلسفة وعلم الكلام والعرفان والفقه وأصوله، مضافًا إلى جهودي المستمرَّة منذ سنوات طويلة في استيعاب الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع الحديثة.

[٣] بحثنا ذلك في فصل من هذا الكتاب، بعنوان: للدين حقيقته الخاصة في الهِرْمِنيوطيقا.

وقد أصدرتُ بعد عقدَين من قناعتي هذه عددًا من «مجلة قضايا إسلامية معاصرة» تناول: «إشكاليات التحيُّز والتمركُز في المعرفة»،[٤] استوعب إسهامَ باحثين عرب وإيرانيين، ممن اهتموا بهذه القضية وأشبعوها تحليلًا ونقدًا. وبعد ثلاث سنوات شرحتُ موقفي النقدي بالتفصيل في ورقة قدَّمتُها إلى ندوة عقدها «المعهد العالمي للفكر الإسلامي»، وأعلنتُ بصراحة أني لا أثقُ بمعرفةٍ لا يعرفُ الدينُ فيها حدودَه.[٥] وكان حاضرًا في الندوة الصديقان المرحوم عبد الحميد أبو سليمان، والمرحوم طه جابر العلواني، مضافًا إلى المرحوم جمال البرزنجي، وأحمد التتنجي، وهشام الطالب، وكلُّهم من الفريق القيادي للمعهد. لم يتفاعل فريقُ المعهد مع النقد الذي عرضتُه في الندوة، باستثناء الشيخ طه العلواني الذي تحمَّس لنقد أسلمة المعرفة؛ لأنه كان يرى أن جهودَهم ستندثر ويموت مشروعُهم، ما لم يبادر الخبراءُ لتشريحه وغربلته ونقده.[٦]

(٢) تلاعبُ الهُويَّة المُغلقَة بالمعرفة

لكلِّ مجتمعٍ ديانتُه ولغتُه وثقافتُه وتاريخُه وجغرافيتُه، لكن لا ينفرد كلُّ مجتمعٍ بقوانين تطوُّره الخاصَّة. قوانينُ تطوُّر المجتمعات كليةٌ لا يختصُّ بها مجتمعٌ دون سواه. المجتمعاتُ جميعًا تشتركُ في أنها تنمو وتراكم تجاربَها وتتطوَّر لو توافرت عواملُ نهوضِها، كما أنها تتخلَّفُ وتتدهور وتنهار لو لم تتخلَّص من عوامل انهيارها. المجتمعاتُ كلُّها تسري عليها

[٤] مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٢٣، ٢٠٠٣م. يستمع القارئُ في هذا العدد لأصواتٍ متحمِّسة مع أو ضد الهُوية الدينية والمحلية للعلم والمعرفة، أمثال: عبد الكريم سروش، ومصطفى ملكيان، وحسين نصر، وعبد الوهاب المسيري.

[٥] عُقدت الندوة بمناسبة مرور خمسة وعشرين عامًا على تأسيس المعهد، في إسطنبول بتاريخ ٢٢–٢٤ ديسمبر ٢٠٠٦م. ونُشرت هذه الورقةُ في كتابي: «الدين والنزعة الإنسانية»، في الفصل ٧، بعنوان: «إسلامية المعرفة أيديولوجيا وليست معرفة».

[٦] كانت إدارةُ المعهد العالمي للفكر الإسلامي وقتئذٍ تتألَّف من رئيس المعهد د. عبد الحميد أبو سليمان المتخصِّص في العلوم السياسية، مع مجموعة أعضاء لم يكن أحدٌ منهم متخصِّصًا في الدين والتراث إلَّا الشيخ طه جابر العلواني. وعلى الرغم من أنه أحدُ أبرز مؤسِّسي المعهد، ومع مكانته الفكرية والفقهية، فإنه تعرَّض للإزاحة بالتدريج عن قيادة المعهد، حتى أمسى منفيًّا في القاهرة في العقد الأخير من حياته. كنتُ كلما التقيتُ المرحومَ العلواني، حدَّثني بمرارة ممزوجة بالأسى والسخرية عن استحواذ فريق غير

قوانينُ البناء والتطور ذاتُها، وتشتركُ في العناصر الأساسيَّة التي يُنتجُ النهوضَ توافرُها والانهيارَ غيابُها.

منطقُ التاريخ وقوانينُه شاملة، لكنْ هناك شعور كامن في لا وعي كثيرين من الناس في مجتمعنا، بأنه استثناءٌ في حضارتِه وهويتِه ومعتقدِه وثقافتِه وتاريخِه، وكأن تاريخَه لا يخضع لما يخضع له تاريخُ المجتمعات من قوانين، وثقافتُه تتفوقُ على كل الثقافات، وتراثُه يختلفُ عن كل تراث، وهُويتُه تنفرد بخصوصيَّات استثنائية. وظلَّ الشعورُ بالخصوصية والاستثناء يغذِّي الهويةَ باستمرار، حتى تصلَّبتْ وانغلقتْ على نفسها، فبلغت حالةً تتخيَّل فيها أنها مكتفيةٌ بذاتها؛ لأن كلَّ ما تحتاجه في حاضرها ومستقبلها يمدُّها به ماضيها. تراثُها منجمٌ زاخرٌ بكل ما هو ضروري لكل عملية بناء ونهوض، وعلومُها ومعارفُها الموروثةُ تُغنيها عن كلِّ علم ومعرفة تبتكرها المجتمعاتُ الأخرى، وهي ليست بحاجة إلى استيراد ما أبدعه غيرُها؛ لأنه منتجٌ لمجتمع أجنبي، ينتهك خصوصيتَها، ويهدِّد هويتَها، وتتغرَّب به.

كانت أكثرُ أدبيَّات الجماعات القومية والدينية تغذِّي هذا الشعور، وتلحُّ على الإعلاءِ من مكانة التراث، والإيحاءِ بأنَّ بعثَه كما هو يكفل نهوضَ مجتمعنا، ولا حاجةَ للإفادة من علوم ومعارف وثقافات غريبة عنه. وقد بالغَت هذه الجماعاتُ في التشديد على الخصوصية والاستثناء، حتى انتهى ذلك إلى موقفٍ خائفٍ من كل ما ينتمي للآخر ومنجزاته وعلومه ومعارفه وثقافته.

في هذا الفضاء وُلد موقفٌ هجائيٌّ للفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع، تبنَّتْه جماعةٌ من الخطباء والكتَّاب، فولَّد هذا الموقفُ كراهيةً وحذرًا شديدًا منها، وتعزَّزت حالةُ الكراهية هذه حتى صارَتْ من المسلَّمات في كثيرٍ من أدبيات الجماعات الدينية. مثلًا يحذِّر سيد قطب من العلوم والمعارف والثقافات البشرية بقوله: «نحن اليوم في جاهليةٍ كالجاهلية التي عاصرها الإسلامُ أو أظلم. كلُّ ما حولنا جاهلية. تصوُّرات الناس وعقائدهم، عاداتهم

المتخصِّصين بالإسلاميات من زملائه، على هذه المؤسَّسة المتخصِّصة بأسلمة المعرفة. وكان يشير بألمٍ إلى أن هذه الظاهرةَ أفسدَت الفكرَ في بلادنا، بعد أن تسيَّد غير المتخصِّصين بالمعارف الإسلامية وعلوم الإنسان والمجتمع، في مؤسَّسات ومراكز أبحاث تُعنى بالإسلاميات والمعارف الدينية، فأضحت هذه المؤسَّساتُ والمراكز يُخطَّط لها وتُرسم سياساتُها ويقودها مَن لا صلة معرفية له بذلك.

وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم. حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيرًا إسلاميًّا، هو كذلك من صنع هذه الجاهلية.»[٧] أما الفلسفةُ وعلومُ الإنسان والمجتمع فيحكم عليها بجملتها بالجاهلية أيضًا، ويشدِّد على ذلك بقوله: «إنَّ اتجاهات الفلسفة بجملتها، واتجاهات تفسير التاريخ الإنساني بجملتها، واتجاهات علم النفس بجملتها — عدا الملاحظات والمشاهدات من دون التفسيرات العامَّة لها — ومباحث الأخلاق بجملتها، واتجاهات التفسيرات والمذاهب الاجتماعية بجملتها — فيما عدا المشاهدات والإحصاءات والمعلومات المباشرة، لا النتائج العامة المستخلصة منها ولا التوجيهات الكلِّية الناشئة عنها — إن هذه الاتجاهات كلَّها في الفكر الجاهلي، أي غير الإسلامي، قديمًا وحديثًا، متأثِّرة تأثُّرًا مباشرًا بتصوُّرات اعتقادية جاهلية، وقائمة على هذه التصورات، ومعظمها — إن لم يكن كلها — يتضمَّن في أصوله المنهجية عداءً ظاهرًا أو خفيًّا للتصور الديني جملة، وللتصور الإسلامي على وجه خاص.»[٨] يبلغ موقفُ سيد قطب أقصى مديات الرفض؛ إذ يقول: «وهذه الجاهلية خبثت قديمًا وخبثت حديثًا ... يختلف خبثها في مظهره وشكله، ولكنه واحد في مغرسه وأصله.»[٩] كلامُه هذا نموذجٌ لطريقةِ تفكيرٍ استلهمتها وتشبَّعت بها أكثرُ أدبيات الجماعات الدينية، سنِّية وشيعية، حتى أضحى هذا الفهمُ مرجعيةً تُغذِّي تفكيرَ ومواقفَ ومشاعرَ عِدَّة أجيال من أتباع هذه الجماعات أمس واليوم.

إن أكثرَ دُعاة البحث عن هُويَّة دينية للعلوم والمعارف الحديثة في بلادنا هم ممن تأثرتْ مواقفُهم بفكرة «جاهليةِ» هذه العلوم والمعارف، بوعيٍ وبلا وعيٍ منهم.

---

[٧] سيد قطب، معالم في الطريق، القاهرة، الحدود للنشر والتوزيع، ٢٠١٢م، ص٣٩-٤٠. سبق أبو الحسن الندوي سيد قطب في موقفه المناهض لتعليم العلم والمعرفة الحديثة، فكتب مطلع الخمسينيَّات من القرن الماضي محذرًا من التورُّط في تعليمه: «وأولى للبلاد الإسلامية أن تتجرَّد منه وتحرم من ثمراته المادية؛ فالأميَّة خير لها من هذا التعليم الذي يرزؤها في طبيعتها وعقيدتها وروحها.» وتمثل كتاباتُ الندوي أحدَ منابع الإلهام الأساسية لتفكير بعض الجماعات الدينية في البلاد العربية. لاحظ: أبو الحسن الندوي، كيف توجَّه المعارف في الأقطار الإسلامية؟، بغداد، المطبعة الإسلامية، ط٤، ١٩٥٦م، ص٦.

[٨] المصدر السابق، ص١٦٨.

[٩] المصدر السابق، ص١٩٤.

وتُعد جماعةُ «إسلامية المعرفة» أبرزَ مصداق لذلك في المجال العربي الإسلامي.[١٠] لذلك كانت دعوتُهم تجد تبريرَها في التشديد على غواية العلوم والمعارف الحديثة وضلالها.

في فضاء هذا اللون من التفكير، المُعَادِي للفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع، وقعَ تفكيرُ المسلم في حيرة؛ فهو حائرٌ بين أن يدعَ كلَّ المكاسب الحديثة لهذه العلوم، وهو موقف يتعذَّر اتخاذُه على مَن يريد أن يحضر في العالم اليوم، وبين أن يلجأ إلى خيار يحسب أنه يخرجه من المأزق، ويتمثَّل بالعملِ على إثراءِ رصيدِه من هذه المكاسب، من خلال خلع غطاء من النصوص الدينية عليها، وليرضيَ ضميرَه بتوهُّم أن هذه العلومَ دينيةٌ؛ لأنه استحوذ عليها من خلال هذا الغطاء، فأصبح يتملَّكه شعورٌ بأنه هو من أبدعها، وكأن النصوصَ الدينيةَ إكسيرٌ تتبدَّل به طبيعةُ الأشياء، فبمجرد أن نسقيها إلى أي علم ومعرفة تتبدَّل فجأةً من دنيوية إلى دينية. من الواضح أن هذه العمليةَ شكليةٌ فارغةٌ من دون مضمون حقيقي.

حقلُ العلم غيرُ حقل الدين، وحقلُ المعرفة غيرُ حقل الإيمان. وظيفةُ العلم غيرُ وظيفة الدين، ووظيفةُ المعرفة غيرُ وظيفة الإيمان. مهمةُ رجل العلم في الحياة غيرُ مهمة رجل الدين. مهمةُ رجل الإيمان في الحياة غيرُ مهمة رجل المعرفة. العلومُ كونيَّةٌ لا هويةَ دينية واعتقادية وأيديولوجية لها، وإلَّا فلو حاول كلُّ مجتمع أن يبتكر العلومَ من جديد، ويشتقَّها في فضاء دينه ومعتقده وميراثه، بدعوى أن العلومَ تأسرها بيئاتُ وثقافاتُ وديناتُ مَن ينتجها، فإن ذلك، فضلًا عن أنه مُتعذَّر؛ لأن البشريةَ احتاجت لآلاف السنين حتى وصلت العلومُ إلى هذه المرتبة، يفضي أيضًا إلى تعدُّد العلوم والمعارف بعدد الأديان والمعتقدات والثقافات في المجتمعات البشرية، وهذا ما يكذِّبه الحضورُ المكثَّف للعلوم والمعارف ذاتِها في العالَم كلِّه؛ إذ نجدها ماثلةً في مراكز الأبحاث والتربية والتعليم والتكنولوجيا ومختلف مجالات الحياة، سواء أكانت في الولايات المتَّحدة الأمريكية أو أستراليا أو بريطانيا، أو روسيا أو فرنسا أو الهند، أو الصين أو اليابان أو ماليزيا، أو إيران أو تركيا أو مصر.

[١٠] كان معظم الفريق الذي يقود «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» قد تشبعت ثقافتُه ورؤيتُه للعالَم بأدبيات جماعة الإخوان المسلمين، خاصة كتابات سيد قطب، في مرحلة التكوين الأساسية من حياته.

إن تاريخَ العلم هو تاريخُ تفنيد الأخطاء. تطوُّرُ العلم تراكمي، لا يبدأ العلمُ من الصفر في كل مرة، ولا تعمد المجتمعاتُ لإعادةِ اكتشاف ما اكتشفه غيرُها، أو البحثِ من جديد عما هو ناجز من معطيات العلم. حقلُ العلوم الطبيعية وقوانينُها يختصَّان بعالم المادة، ويمكن اكتشافُ الطبيعة من خلال التَّعاطي مع هذا العالم بشكل مباشر، بأدوات ووسائل مادية في المختبرات وغيرها. اكتشف الفلكيُّون في العالم الحديث الفلكَ بالتلسكوبات والمناظير الحديثة، وهكذا اكتشف نيوتن الجاذبيةَ، وأديسون الكهرباءَ ... وغيرُهم. المكتشفون والمخترعون المسيحيون واليهود في الغرب الحديث تعاملوا مباشرةً مع الطبيعة، ولم يعتمدوا التوراةَ والإنجيلَ في اكتشاف عالم الطبيعة والتعرُّف عليه. وعلماءُ الطبيعة في تراثنا العلمي مثل ابن الهيثم والبيروني والرازي والخوارزمي وغيرِهم تعاملوا مباشرةً مع الطبيعة، ولم يعتمدوا القرآنَ في اكتشاف قوانين الطبيعة والتعرُّف عليها. وإن كان حثُّ القرآن الكريم على التفكُّر والنظر والتدبُّر والتبصُّر ذا تأثيرٍ ملموسٍ في تحريرِ عقل المسلمين من الأغلال، وتحريضِهم على تأمُّل الطبيعة، والتفكيرِ العميق في آفاقها، والسعي لاكتشاف قوانينها.

عندما ندرسُ الفلسفةَ الحديثةَ وعلومَ الإنسان والمجتمع في السياق الغربي لا نجد نظرياتِها مستنبطةً أو منبثقةً من نصوص التوراةِ والإنجيلِ؛ إذ وُلدت كلُّ تلك النظريات من خارج نصوصه، ولم يتحدَّث هذا الكتابُ عنها تصريحًا أو تلويحًا، بل كان الكثيرُ ممن أبدعوا تلك النظريات لا يؤمنون بهذا الكتاب أو يعتقدون بقدسيته. وإن كانت الأسئلةُ المتنوِّعة والجدلُ حوله ذاتَ أثرٍ واضح في تطوُّر هذه العلوم واتساعِ مدياتها؛ فقد ظلَّت الأسئلةُ الكبيرةُ تتوالد على التوالي عن كيفيةِ تشكُّل الكتاب المقدس وتاريخِ تدوينه، وما تشتمل عليه نصوصُه من ميتافيزيقا ومعتقدات وقيم روحية وأخلاقية وقصص وأحداث. وعن قراءاته المتجدِّدة والمختلفة باختلاف الأزمنة.

قادَ الموقفُ الأعمى من العلم والمعرفة الحديثة للتلاعب بها، فكما يتلاعب المعتقدُ بالعلم والمعرفة، تتلاعب الهويةُ المغلقةُ بها أيضًا. إن الهويةَ والمُعتقَدَ متفاعلان، لكن تأثيرَ كلٍّ منهما على شاكلته وبطريقته الخاصة. الطريقةُ التي تلاعب بها المعتقدُ تشاكلُ شباكَ المعتقد وتشعُّبه، والطريقةُ التي تلاعبت بها الهويةُ تشاكلُ شباكَ الهُوية وتشعُّبها.

لكلِّ جماعةٍ بشرية شغفٌ بإنتاج هُوية خاصة مُصطفاة، على وفق ما ترسمه احتياجاتُها وأحلامُها وآفاقُ انتظارها، وما تتعرَّض له من إخفاقات وإكراهات. وكلُّ ذلك

يسهم في كيفية بناء معتقدها، ويحدِّد ألوانَ رسمها لصورِه المتنوِّعة وتعبيراتِه في الزمان والمكان، ثم تُدمَجُ صورُ المعتقد لتدخل عنصرًا في مكونات هذه الهوية، بجوار العناصر الإثنية والثقافية واللغوية والرمزية وغيرها، بالشكل الذي يجعل المعتقدَ عنصرًا فاعلًا ومنفعلًا داخل الهُوية. كذلك تدخل الهويةُ في مكونات المعتقد؛ إذ تتغذَّى منه الهويةُ ويتغذَّى منها، فإن كان المعتقدُ مغلقًا يؤدي ذلك إلى انغلاق الهوية، وإن كانت الهويةُ مغلقةً يؤدي ذلك إلى انغلاق المعتقد. ويتشكَّل مفهومُ الحقيقة على وفقهما. المعتقدُ والهويةُ ينشدان إنتاجَ الحقيقة على وفق رهاناتهما ومطامحهما ومعاييرهما، سواء أكانت تلك الحقيقةُ دينيةً أو غيرَ دينية.

كما يتلاعبُ المعتقدُ والهويةُ المغلقان بالمعرفة يتلاعبان بالذاكرة أيضًا؛ إذ تعمل الهويةُ المغلقةُ على إعادة خلقِ ذاكرةٍ موازية لها، تنتقي فيها من كلِّ شيء، في تاريخها وتراثها، ما هو الأجمل والأكمل، ولا تكتفي بذلك، بل تسلب ما يمكنها من الأجمل والأكمل في تاريخ وتراث ما حولها، فتستولي على ما هو مضيءٌ فيه. يجري كلُّ ذلك في ضوء اصطفاء الهوية لذاتها؛ لذلك تعمد لحذف كلِّ خساراتِ الماضي وإخفاقاتِه من ذاكرة الجماعة، ولا تتوقَّف عند ذلك، بل تسعى لتشويهِ ماضي جماعاتٍ مجاورةٍ لها، والتكتمِ على مكاسبها ومنجزاتها عبر التاريخ.

في الهُويَّة المغلقة يُعيد مُتخيِّلُ الجماعة كتابةَ تاريخها، في أفقٍ يتحول فيه الماضي إلى سردية رومانسية فاتنة، ويصبح العجزُ عن بناء الحاضر استعادةً مهووسةً بالأمجاد العتيقة، ويجري ضخُّ الذاكرة الجمعية بتاريخٍ مُتخيَّلٍ يضمحلُّ فيه حضورُ التاريخ الأرضي، وتُخلع على الحوادث والشخصيات، والرموز والأفكار، والمعتقدات والآداب والفنون هالةٌ أسطورية، تتحدَّث عنها وكأنها خارجَ الزمان والمكان والواقع الذي ظهرَت وتكوَّنَت وعاشَت فيه.

الهويةُ المغلقةُ ضحيةُ التلفيق

تشتدُّ حالةُ اصطفاءِ الهُوية ووضعِها فوق التاريخ في مراحلِ الإخفاق الحضاري، وعجزِ المجتمعات عن الإسهام في صناعة العالَم الذي تعيش فيه؛ لذلك تسعى للاستيلاءِ على المكاسب الكبيرة للآخر، وإيداعِها في مكاسبها الموروثة، من خلال القيام بعمليات تلفيق متنوعة، تتَّسع لكلِّ ما هو خلَّاق مما ابتكره وصنعه غيرُها. وذلك أبرزُ مأزقٍ اختنقَت فيه هويتُنا في العصر الحديث.

إن خلطَ كلِّ شيءٍ بكلِّ شيء إحدى مشكلاتِ تفكيرِنا الديني الحديث؛ إذ تتحوَّل عمليةُ الخلط أحيانًا إلى ضربٍ من تلفيق عناصر متضادَّة ينفي بعضُها البعضَ الآخر، مضافًا إلى أنها على الضد من منطق التفكير العقلاني النقدي، وترفضه مناهجُ البحث العلمي. منطقُ التفكير العقلاني ومناهجُ البحث العلمي يعتمدان البحثَ المتواصل؛ بغيةَ رسمِ جغرافيا للأديان والمعتقدات والمذاهب والمدارس والاتجاهات الفكرية، وتحديدِ المقولات والمفاهيم والأشياء، وتمييزِ كلٍّ منها عن الأخرى، وتصنيفِها من خلال الكشف عما يتَمَيَّزُ به كلٌّ منها، وعما يشترك به كلٌّ منها مع غيره. إن المقياسَ في تطوُّر المعارف وتقدُّم العلوم يتمثَّل بمدى قدرتها على معرفة الماهيات وبيانِ الكيفيات واكتشاف الحدود، ولولا ذلك للبثت المعرفةُ محدودةً وبدائية. تقدُّمُ المعارفِ والعلومِ يكفله تشعُّبُها واتساعُها وتعدُّدُ موضوعاتها؛ إذ لا علومَ ومعارفَ بشرية من دون اختلافٍ وتنوُّع.

تنشأ ذهنيةُ التلفيق من شعورٍ مريرٍ يتملَّكنا، ينتجه الخوفُ على هُويتنا، والقلقُ من افتقادِ خزَّان الذاكرة الذي صنعناه، فأودعَت فيه سلالاتُ الآباء عبر التاريخ كلَّ أحلامها الجميلة الفاتنة، ولوَّناه نحن بما هو أشدُّ فتنة وجمالًا. فأوقعَنا ذلك الشعورُ المريرُ في مفارقةٍ ضاع فيها عقلُنا فضيَّعنا العلومَ والمعارفَ الحديثة، حتى أمسينا لا نحن بالقادرين على استحضار ما كان كما كان، ولا نحن بالقادرين على الإقلاع عمَّا كان.

لقد غذَّتْ فوبيا ضياع الهوية من جهةٍ، والحاجة الملحَّة للحضور في العالَم من جهةٍ أخرى، نزعةَ التلفيق لدينا في العصر الحديث، بين: الماضي والحاضر، التراث والحداثة، الأصالة والمعاصرة، المعروف والغريب، المألوف والمخترَع، المُقلَّد والمحدث، الارتداد والامتداد، الائتلاف والاختلاف، المقدَّس والمدنَّس، الديني والدنيوي، الدين والفلسفة، الدين وعلوم الإنسان والمجتمع، الدين والعلوم الطبيعية، الدين والآداب، الدين والفنون، الدين والدولة ... فأنهك ذلك التلفيقُ النصوصَ الدينيةَ بعمليات تأويلٍ متعسِّفة، لا يقبلها منطقُ التأويل القديم، ويرفضها منطقُ التأويل الجديد. كلُّ ذلك يتمُّ من خلال إسقاط مكاسبِ الحداثة المتنوعة في الفلسفة والمعارف، والعلوم والآداب والفنون المختلفة على النصوص الدينية.

كان التنكُّرُ للأبعاد الكونيَّة في الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع أعقدَ مأزقٍ تورَّط فيه العقلُ الدينيُّ والقوميُّ بهذا العصر في مجتمعاتنا. وظهر ذلك بوضوحٍ في العمل الذي استنزف مالًا وفيرًا وضاعت فيه عقولٌ فذَّة، وظلَّ وهمُهُ يطارد عدةَ أجيال إلى اليوم، والذي

يسعى منذ سنوات من دون جدوى لاكتشافِ هُويةٍ دينية للعلوم والمعارف، ويفتِّش عن هويةٍ قوميَّةٍ ضائعةٍ للعلم والمعرفة.

الهويةُ في حالة تشكُّلٍ مستمرَّة

تسارعَ تحوُّلُ الهوية في عصرِ تكنولوجيا المعلومات والهندسةِ الجينية والمنعطفاتِ الواسعة في العلوم المختلفة؛ فقد تعدَّدت وجوهُها وتنوَّعت أبعادُها. الواقعُ الشديدُ التحوُّل يفرض عليها أن تصير سيَّالةً متغيِّرة، تتعدَّد عناصرُها وتتنوَّعُ مكوِّناتُها تبعًا لتعدُّدِ وتنوعِ إيقاع حركة الواقع الشديد التركيب والتحوُّل؛ لذلك يفرض الواقعُ الراهنُ على الهوية التي تتشبَّث بالبقاء طريقةً للعيش تواكب إيقاعَه، كي تبقى مسجَّلةً على قيد الحياة، وإن كانت هذه المواكبةُ قلقةً مضطربةً مشوَّهةً هشَّةً في مجتمعاتنا. لا خيارَ للهوية إلَّا أن تخرج من قوقعتها، كي لا يمحو وجودَها واقعٌ يتغيَّر فيه كلُّ شيء، ولتحتفظ بشيء من عناصر البقاء، حتى لو كانت مضطربةً مشوشة.

بنيةُ الهويةِ في عالمنا اليوم لم تعُدْ بسيطة، بل صارت عميقةً، تتألَّف من سلسلة طبقات متنوِّعة المكونات، وتتزاحم عليها صورٌ متعدِّدة. لا تلبث مكوناتُها على الدوام في سُلَّم ترتيبها، ولا تمكث في مواقعها، ولا تقف الصورُ المتعاقبةُ عليها عند صورةٍ واحدة؛ لذلك تتطلَّب معرفتُها تفكيرًا صبورًا، يتوغَّل في طبقاتها، ويحلِّل عناصرَها، ويضيء صورَها المتلاحقة.

الهويةُ في حالة تشكُّل مستمرة؛ إذ لا تستطيع أيَّةُ هوية أن تعزل نفسَها عمَّا يجري حولها من تحولاتٍ مختلفةٍ في العالم، وإيقاعٍ متسارع حاد التغيير في كلِّ شيء، ولا يمكن أن يتغيَّر كلُّ شيء فيما تظل الهويةُ ساكنةً. ممانعةُ الهوية ومكوثها في أنفاق الماضي يُفضيان إلى انسدادِها وتحجُّرِها؛ ومن ثم خروجها من العصر؛ ذلك أن كلَّ هوية تفشل في إعادةِ إنتاج ذاتها في سياقٍ يواكب إيقاعَ التحوُّلات المتسارعة في الواقع، وتعجز عن الإسهام في بناء الواقع، يفرضُ عليها التاريخُ أن تنسحب؛ إذ إن كلَّ من يعجز عن صناعة التاريخ لا محلَّ له في ذاكرة التاريخ.

الهويةُ في حالة صيرورة، وكلُّ صيرورةٍ هي تحوُّل متواصل. الهويةُ علائقيةٌ بطبيعتها، تتحقَّق تبعًا لأنماط صلاتها بالواقع، ويُعاد تشكُّلُها في فضاء ما يجري على الهويات الموازية

لها، وهذا ما يفرض عليها أن تعيدَ تكوينَها في سياق تفاعلِها، انفعالِها، تضادِّها، صراعِها، تسوياتِها، تساكنِها وتضامنِها، مع كلِّ ما يجري على الهويات الأخرى.

الحنينُ حد الشغف بالماضي يضيِّع التفكيرَ النقدي، الحنينُ يفضي للمزيدِ من الضياع في أنفاقِ التراث والغرقِ في متاهاته، وتقليدِ القدماء في كلِّ شيء، مع التقليد يكفُّ العقلُ عن أن يكون عقلًا، ويكفُّ التفكيرُ عن أن يكونَ تفكيرًا.

(٣) تجاوزُ الدينِ لحدودِه ينتجُ نسخَهُ المضادَّة

كلُّ نصوص الديانات يفهمها الإنسان، وليس هناك فهمٌ للدين خارج ذاتِ الكائن البشري ورؤيتِه للعالم، ومعادلاتِ الواقع الذي يعيش فيه. طالما فرضتْ معادلاتُ الواقع على كلِّ ديانةٍ إنتاجَ نسخها المضادَّة. لا يمكن أن تحمي الديانةُ نفسَها من تزويرِ النسخ المضادَّة وتزييفِها، إلَّا بالكفِّ عن استبعادِ العقل في فهمِ الدين وتفسيرِ تمثُّلاته في حياة الفرد والمجتمع، واعتمادِ العقل مرجعيةً في اختبار صحة معتقدات الديانة وقبولها، ومواكبةِ الديانة لمعطيات العلوم والمعارف، وتوظيفِها في إعادة اكتشاف ما تبدَّد من معناها الروحي ورسالتها الأخلاقية، والكفِّ عن استعمال الدين أداةً للتخويف والقهر والاستعباد، والعملِ على إيقاظ القيم السَّامية في الدين، وتبنِّي كلِّ مفهوم منحاز لحقوق الإنسان وحرياته بوصفه إنسانًا، وطردِ كلِّ مفهوم ديني ينفي هذه الحقوق والحريات.

إن لم يضع كلُّ دين حَدًّا لتماديه في اللامعقول يتحوَّل إلى مجموعةٍ من المواقف العبثيَّة والتصوُّرات الخرافية والحكايات اللامعقولة. يحدِّثنا التاريخُ أنَّ كلَّ الأديان التي تستبعد العقلَ في تعليمها، يستنزفها الجهلُ، وتتغلَّب عليها الأساطيرُ، وتنهكها الخرافاتُ، وتصير متحفًا للمعتقدات المحنَّطة، وملاذًا للهويَّات المتحجِّرة. ولن يخرجَ أيُّ دينٍ من مأزقه، ولن تخرج مجتمعاتُ الإسلام من مأزقِها التاريخي، ما لم ترسم حدودًا يتكشَّف فيها مجالُ الديني وحدودُه، ومجالُ الدنيوي وحدودُه، ويكف كتَّابُنا عن الفهم اللامعقول للدينِ ونصوصِه، والتلفيقِ بين الديني والدنيوي، ولصقِ كلِّ شيء بالدين.

لن نكتشفَ خارطةً لطريق خلاصنا بنسبةِ كلِّ شيءٍ إلى الدين، وتوريطِ الدين بكلِّ شيء في العلوم والمعارف ونظم الدولة وكلِّ ما هو دنيوي. ما لم يكن الدينُ دينًا لا غير، والمقدَّسُ مقدَّسًا لا غير، والدنيا دنيا لا غير، والعقلُ عقلًا لا غير، والفلسفةُ

فلسفةً لا غير، والعلمُ علمًا لا غير، والأسطورةُ أسطورةً لا غير، والمتخيَّلُ متخيَّلًا لا غير، والأدبُ أدبًا لا غير، والفنُّ فنًّا لا غير. لا بمعنى القطيعة الجذرية بين كلٍّ منها؛ لأنها متفاعلةٌ، يؤثر كلٌّ منها في الآخر ويتأثر به، وإنما بمعنى رسمِ صورةٍ لكلٍّ منها تضيء ملامحَه، وتتعرَّف على ماهيتِه، وتكتشف حدودَه، وتحدِّد إطارَ موضوعه، وتعلن عن وظيفته.

تجاوزُ الحدود أنتج الكثيرَ من مشكلات حياتنا. من هنا لا يمكن الوثوقُ بخارطةِ طريقٍ لبناءِ دولةٍ وتطوُّرِ مجتمعٍ لا يعرف الدينُ فيها حدودَه، ولا تعرف الفلسفةُ فيها حدودَها، ولا يعرف العلمُ فيها حدودَه، ولا يعرف الفنُّ فيها حدودَه، ولا تعرف الدولةُ فيها حدودَها، ولا تعرف السِّياسةُ فيها حدودَها.

وعيُ المتشبِّثين بمنطقِ استئناف الماضي كما هو، لمعالجة مأزقِ الهُوية، ألجأهم لتلفيقِ المتنافرات، وتركيبِ كلِّ شيء يبهرنا في الحاضر بكل شيء ما زال يكبِّل عقولَنا في الماضي، وأفضى ذلك إلى أن تتيه عقولُنا في الموضات الأيديولوجية والفكرية والسياسية، ويغرق تفكيرُنا في إسقاط كل شيء يفتننا اليوم على النصوص الدينية، في محاولةٍ يائسةٍ للاستحواذ على كلِّ ما يبهرنا من خلال لصقِه بهُويتنا.

ويغذِّي هذه الحالةَ شغفُ مجتمعاتِنا بإنتاج المقدَّس، شغفُها بإنتاج المقدَّس أشدُّ من شغفِها بإنتاج العلم والمعرفة والأدب والفن والغذاء، بل كل حاجاتها المادية الحقيقية. إنتاجُ مجتمعاتنا للمقدَّس أكثر من إنتاجها لكلِّ شيء تحتاجه، مثل الغذاء والأشياء الآنية التي تستهلكها؛ لأن ما تأكله وتستهلكه ينتجه غيرُها في الغالب. حتى العلم والمعرفة والأدب والفن لا تستسيغه مجتمعاتُنا إلَّا إذا خلعتْ عليه رداءً مقدَّسًا.

لو قرأنا نماذجَ من أدبيات النهضة، بعد صدمة اكتشافنا الغربَ وعلومَه الجديدة، نجدها تحاول أن تلفقَ بعضَ ما يفتنها من الاكتشافات العلمية التي أنجزها غيرُنا على النص الديني، وكأنها تقوم بعملية تعويضٍ نفسي للمسلم الذي لم يحقِّق ذاتَه في العالَم الجديد، بعد ضياعِ عقله في المتاهات، وعجزِه عن الإسهام في إبداع الفلسفة وعلوم الطبيعة والإنسان والمجتمع؛ لذلك لجأ لإيهام نفسِه بأنه ممن أسهم في إنجاز هذه المكاسب، وممن عمل على صناعة العالَم الحديث. نجد الشيخ طنطاوي جوهري (ت١٩٤٠م) مثلًا، يحشدُ في تفسيره: «الجواهر في تفسير القرآن الكريم المشتمل على عجائب بدائع المكونات وغرائب

الآيات الباهرات»،[١١] كلَّ ما اطَّلع عليه وقتئذٍ من العلوم الحديثة، حتى صارت موسوعتُه هذه تتسع لكلِّ شيء ما خلا التفسير، وهكذا فعل كثيرون غيرُه في تلك الحقبة وما تلاها.

في مرحلةٍ لاحقة، أُغرم بعضُ الكتاب بالموضاتِ الأيديولوجيةِ والفكرية والسياسية الجديدة. مع موضة الاشتراكية أصبح النبي محمد (ﷺ) وبعضُ الصحابة كأبي ذر، والخلفاء وغيرهم اشتراكيين؛ إذ كتب مصطفى السباعي سلسلتَه عن الاشتراكية والاشتراكيين في الإسلام، وهكذا فعل محمود شلبي، وغيرُهما. كذلك اجتاحتنا موضةُ اليسار، فتفشَّتْ كتاباتٌ تفتِّش عن اليمين واليسار في التراث، كي تفسِّر الإسلامَ تفسيرًا يساريًّا، كما فعل بعضُ الكتَّاب العرب، وآخرُهم صديقُنا المرحوم حسن حنفي، الذي أصدر العددَ اليتيمَ من مجلته «اليسار الإسلامي»، وكتاباته الغزيرة في هذا المجال، التي يصرُّ فيها على تلفيق مقولات متكلِّمي الفرق المختلفة وفتاوى فقهاء المذاهب المتعدِّدة مع مقولات ومفاهيم يسارية وغيرها.

اليوم تحضر موضةُ الديمقراطية؛ لذلك سارع بعضُهم لتوصيف الإسلام بالديمقراطية، بل وصف أحدُ الكتَّاب القرآنَ بقوله: «فالنص القرآني في الحقيقة نص ليبرالي بامتياز.»[١٢] توصيفُ «ليبرالي» يكرِّر موضةَ توصيفات سابقة، وهو كغيره يمثِّل إسقاطَ ما يسودُ الواقع على القرآن وتقويله ما لم يقُله. القرآنُ الكريم كتابٌ يتحدَّث لغتَه الخاصة. هويتُهُ أنه قرآنٌ وكفى. القرآنُ ككلِّ كتاب مقدَّس عصيٌّ على إسقاطات اليمين واليسار والليبرالية والاشتراكية وغيرها.

إن أشدَّ الجماعاتِ الدينية انغلاقًا، مثل جماعة «الإخوان المسلمين» المعروفةِ بمناهضة أدبياتها للديمقراطية، أمست ترفع شعارَ تطبيق الديمقراطية. وكأن هذه الجماعات تتنكَّر

---

[١١] يقع هذا التفسير في ٢٥ مجلدًا، صدر في القاهرة عام ١٩٣١م. ويسمى: «الجواهر في تفسير القرآن الكريم»؛ لأن المؤلف يفرعه على جواهر بدلًا عن الفصول، والجوهرة يتفرع عنها الماسة الأولى والثانية والثالثة، وهكذا. يكتب الشيخ طنطاوي جوهري عن سبب تأليفه لهذا التفسير، فيقول: «أما بعد، فإني خُلقت مغرمًا بالعجائب الكونية، معجبًا بالبدائع الطبيعية، مشوقًا إلى ما في السماء من جمال، وما في الأرض من بهاء وكمال آيات بينات وغرائب باهرات، ثم إني لما تأمَّلت الأمة الإسلامية وتعاليمها الدينية، ألفيت أكثر العقلاء وبعض جلة العلماء عن تلك المعاني معرضين، وعن التفرج بها ساهين لاهين، فقليل منهم من فكر في خلق العوالم وما أودعت من الغرائب، فأخذت أؤلف لذلك كتابي.»

[١٢] مجدي حسين، التفسير التداولي، القاهرة، رؤية، ٢٠١٨م، ص١٠.

لأدبيات مؤسِّسيها ومنظِّريها، الذين كتبوا الكثيرَ من النصوص التي تزدري الديمقراطية، وتبالغ في هجائِها وتحذيرِ المسلمين منها، بوصف الديمقراطية في مفهومهم التعبيرَ الصريحَ للحضارة المادية. بعضُ كتَّاب ودعاة هذه الجماعات اليوم يتَّخذ الديمقراطيةَ قناعًا يختفي خلفه، بغيةَ القبضِ على السلطة، وبعد التمكُّن منها يعمل على تطبيق أحكام المدونة الفقهية. ولا نعرف ما الذي سيجري في قادم الأيام من تلبيسٍ للإسلام بغيره، وتقويلِ النصِّ الديني ما لم يقُله، ونسبةِ أفكارٍ للآباء لم يفكِّروا فيها، والتحدُّث باسمهم بما لم يتحدَّثوا به.

في وطننا العراق مثلًا تفشَّى مصطلحُ «مدنية» سياسيًّا اليوم، وكما هو معروف فإن هذا المفهومَ وُلد وتطوَّر في سياق الفكر الغربي الحديث، وهو يَشِي بدلالاتٍ لم تُولد أو تتشكَّل في سياقٍ إسلامي.[١٣] فمثلًا أسَّس أحدُ زعماء الحزب الإسلامي العراقي[١٤] حزبًا انتخابيًّا هذا العام، وسجَّله رسميًّا باسم: «التجمع المدني للإصلاح»، وكلُّ مَن له أدنى خبرة بالفكر السياسي الحديث يعلم أن لا دولةَ مدنية من دون ديمقراطية، ولا ديمقراطيةَ من دون رؤيةٍ فلسفية للإنسان والعالم، تُبتنى على مركزية الإنسان، وما ينبثق عنها من تكريسٍ للفردية، وللحرياتِ والحقوق. ولا ديمقراطيةَ من دون فصلٍ للديني عن الدنيوي، ولا ديمقراطيةَ من دون فصلٍ للدين عن الدولة. وكأن هذه الجماعةَ تتجاهَل ما كان يقوله منظِّرُها الشهير سيد قطب في كتاباته المتأخرة،[١٥] ويشدِّد عليه هو وغيرُه من كتَّاب أدبيات هذه الجماعة،[١٦] من جاهليةِ الديمقراطية، وجاهليةِ فصل الدين عن الدولة، وجاهليةِ فصل الديني عن الدنيوي، بل جاهليةِ كلِّ الأفكار المنتَجة في سياق غربي.

---

[١٣] تحدَّثنا عن دينية الدولة ومدنيتها في فصل: «تناغُم القانون والقيم في الدولة الحديثة»، في الفصل السابق.

[١٤] منذ المراقب العام للإخوان المسلمين في العراق محمد محمود الصواف (١٩١٥–١٩٩٢م) أطلق الإخوانُ في العراق على حزبهم اسمَ: «الحزب الإسلامي العراقي»، وقد أعلنوا رسميًّا هذا الاسمَ بعد صدور قانون الأحزاب السياسية ١٩٦٠م.

[١٥] أعني بكتابات سيد قطب المتأخِّرة ما كتبه بعد انضمامه لجماعة الإخوان المسلمين.

[١٦] كتب محمد قطب الأخ الشقيق لسيد قطب كتابًا بعنوان: «جاهلية القرن العشرين»، فتحوَّل إلى أحد الأدبيات المحورية في بناء ثقافة الجماعات الدينية.

توفيقيَّة الوسطية

يستعمل بعضُهم «الوسطية»،[١٧] وكأنها تسميةٌ بديلةٌ لتلفيق مقولاتٍ متضادَّة، لا تجتمع إلَّا في الشكل في حين تتهافتُ في المضمون. تحاول بعضُ كتابات وأحاديث دُعاتها التلفيقَ مثلًا بين حقوقِ الإنسانِ وحرياتِه بمعناها الحديث والإسلامِ بمعناه الكلامي والفقهي.

شاع مصطلحُ الوسطية أخيرًا في الأدبيات الدينية في بلادنا، بوصفه يحيل إلى معنًى قرآني: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾.[١٨] المعنى القرآني يشير إلى أن الأمةَ المسلمةَ تمثِّل عقيدةً لا تنسى الله، كما فعلت الوثنية، ولا تنسى الإنسانَ وطبيعتَه البشرية، كما فعلت الرهبنةُ في بعض الأديان. لا تنسى حاجاتِ الإنسان المعنوية، كما لا تنسى حاجاتِه المادية، كما فعلت أديانٌ وثقافاتٌ محليةٌ معروفةٌ لدى عرب الجزيرة.

هذا المعنى القرآنيُّ للوسطية غيرُ المعنى المستعمل له هذا المصطلحُ اليوم؛ لأن دلالتَه لدى من يستعمله في كتاباته وأحاديثه تحيل إلى معنًى يحاول أن يعالج المأزقَ الراهنَ للتفكير الديني في عالَم الإسلام بمواقف تلفيقيَّة. المأزقُ يتطلَّب حلولًا جذريَّة، لا مسكِّنات مؤقَّتة. المسكِّن لا يشفي من الأمراض المزمنة، وإن كانت آلامُ المريض تَغيب معه لبرهة.

نحتاج اليوم إلى عملية تفكيرٍ جسورة تستأنفُ نصابَ العقلِ في الفكر الديني؛ كي تفضح اللامعقولَ في فهم الدين، وتجري حفرياتٍ على التراث تخترق بنيتَه التحتيةَ، لتكتشف الروافد العميقة لتشكيله، وتتعرَّف على أنساقه المضمَرة التي تعيد إنتاجَ مكوناته، وتفكِّك المعرفةَ الدينيةَ المنتَجة في سياقات الاستحواذ على السلطة السياسية والروحية، والهيمنة على أشكال الثروة المادية والرمزية المختلفة.

الوسطيةُ بمعناها الجديد ليست خيارًا للخلاص. من يريد الانتماءَ للعصر خيارُه واضح، ومن يريد الانتماءَ للماضي خيارُه واضح. أما إسقاطُ كلِّ ما نتمناه اليوم على نصوصِنا الدينية وتراثِنا البعيد والقريب، فهو ضربٌ من تشوُّهِ العقل واضطرابِ الرؤية.

---

[١٧] أشاع استعمالَ هذا المصطلح الشيخُ يوسف القرضاوي، لاحظ كتاب يوسف القرضاوي: كلمات في الوسطية الإسلامية ومعالمها، الكويت، المركز العالمي للوسطية، ٢٠٠٧م. وتحت عنوان «صلتي بالوسطية» يقول القرضاوي: «إن الله تعالى أكرمني بتبنِّي هذا التيار الوسطي من سنوات طويلة ...».

[١٨] البقرة: ١٤٣.

يكمن مأزقُ الإصلاح في الإسلام الحديث منذ الأفغاني حتى اليوم، في انشغال أكثر المصلحين بالتلفيق، وتقديمِ المحتوى القديم بأشكال ولغة وأساليب جديدة، من دون تحديثِ مناهج القراءة وأدواتِ النظر للنص الديني، مع أنه لا يمكن إنتاجُ فهمٍ جديدٍ للنص الديني بأدواتِ النظر ومناهجِ القراءة القديمة التي أنتجها دين الآباء وأنتجته.

لا تجديدَ عميقًا يطال البنيةَ التحتية للفكر الديني في الإسلام، من دون تجديدِ أدوات فهم الدين وقراءةِ نصوصه. يتشكَّل الفهمُ دائمًا تبعًا لزاوية النظر التي ينظر من خلالها المتلقِّي، ويتلوَّن الفهمُ بذاتِ المفسِّر ومنهجِ قراءته للنصِّ ورهاناتِ الواقع، فإذا أردنا إنتاجَ تأويلٍ جديد للنص، وتحيينَ معناه بما يجعله منخرطًا في رهانات المسلم اليوم، لا يمكننا أن نتعاطى معه من زاوية نظرِ أصولِ الفقه وعلومِ القرآن والتفسيرِ ورؤيةِ علم الكلام القديم للعالَم. تحيينُ رسالة القرآن الروحية والأخلاقية وحضورها في سياقٍ يستجيب لما يفرضه الواقعُ على المسلم اليوم، لن تنجزه أدواتُ القراءة ومناهجُ الفهم القديمة؛ لأنها تمثِّل عبئًا ينهك دلالةَ النصوص، وتمارس إكراهًا يصادر تعدُّدَ المعنى، ويفرض على النصِّ الدلالةَ التي فرضتها السياقاتُ التاريخية للمجتمعات المسلمة. بكلمة أخرى لا خلاصَ ما دام العقلُ والروحُ والضميرُ تحت وصاية الآباء. الحقُّ في تقريرِ مصير الذات ووضعِها خارج الوصايات شرطٌ أساس لكل عملية تجديد ونهوض.

(٤) ما تَعِدُ به الفلسفةُ وعلومُ الإنسان والمجتمع

لا أفقَ لتجديد الفكر الديني خارجَ دراسةِ الفلسفة الحديثة وعلومِ الإنسان والمجتمع. ما دام التعليمُ الديني لم يخرج من حديثِ التراث للتراث، وحديثِ الآباء للآباء، وما دامت الفلسفةُ وعلومُ الإنسان والمجتمع لم تتخذ مكانتَها المناسبةَ في الحياة الفكرية لمجتمعات عالَم الإسلام، فلن تنبعث حركةُ تجديدٍ عميقةٍ للتفكيرِ الديني في عالَمنا.

وظيفةُ الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع حمايةُ العقل من أن تبدِّده الأوهام، وتسكنه الخرافات، وما تفضي إليه من تشوُّهاتٍ في رؤية العالم. لعلَّ من أهمِّ ما نترقبه اليوم منها في مجتمعات عالَم الإسلام أن تكتشف خارطةَ ما هو دنيوي وما هو ديني، وترسم الحدودَ الخاصَّة بكلٍّ منهما، وتبين المجالاتِ التي يتحقَّق فيها الدنيوي، والمجالاتِ التي يتحقَّق فيها الديني، والآثارَ الناجمةَ عن اجتياحِ أحدهما للآخر، فلو ابتلع الدينيُّ الدنيويَّ يحتجب العقلُ ويدخل في حالة سبات، ويضيع الإنسانُ في ظلماتٍ بعضُها فوق بعض،

ولو ابتلع الدنيويُّ الدينيَّ يحتجبُ اللهُ عن العالم، وتدخلُ الروحُ حالةَ سبات، ويضيعُ الإنسانُ في القلق والعدميَّة واللامعنى.

أعرف أن الدينَ ليس رياضيات محكومة ببداهات وقوانين صارمة. الدينُ بمثابة الطبقات الجيولوجيَّة، في هذه الطبقات ما يمكن اكتشافُه بالعلوم الحديثة، كما تتضمَّن طبقاتُه ما هو خارج حدود العلم بالمعنى المحسوس في العلوم الطبيعية، لكن يظل العقلُ هو المرجعية في اكتشافِ هذه الطبقات وفهمِ مدياتها. مدياتُ العقلِ أوسعُ من العلم، بالمعنى المتداول عند دارسي العلوم الطبيعية، الذي يجري استعمالُه فيه بمعنى العلم بالمجال المادي. العقلُ يمكنه أن يفكِّر خارج عوالم المادة، ولا أعني أنه يفكِّر فيما هو أوطأ من مرحلة التفكير العقلاني، بل يستطيع العقلُ تعقُّلَ ما هو أعلى من المعقول المحسوس المادي، ونعني بذلك ما يتَّصل بالميتافيزيقا وآفاقِها الرحبة، والدينِ ومدياتِه العميقة وخبراتِه الروحية والأخلاقية العميقة.

التلبيس في تلقِّي الفلسفة

لا تجديدَ من دون تفكيرٍ فلسفي يخترق كلَّ الأسوار التاريخية التي سجنت العقل، ويتحرَّر من أيَّة إسقاطاتٍ لاهوتية، وأنساقٍ راسخة تقلِّد الماضي كما هو. التفكيرُ الفلسفي يهزم ممانعةَ التقليد، ويُخرِج العقلَ من أسواره التاريخية، ويكفل إنتاجَ رؤيةٍ تواكب صيرورةَ العالم. إنه تفكيرٌ يتيح للمفكِّر الديني أن يفكِّر في الغد أكثر مما يفكِّر في الماضي؛ ذلك أن النموذجَ المُلهمَ يترقَّب أن ينبثق في صورة الغد، لا أن يتكرَّر في صورة الماضي.

أخشى على عقولِ التلامذة من البلبلة والتذبذبِ والتلبيسِ في تلقي وفهمِ الفلسفة في بلادنا؛ لأننا نصرُّ على تعليمِهم ذلك من خلال أوعيةِ نصوصنا، وبعضِ مقولات تراثنا المغلقة، مع أن الفلسفةَ وعلومَ الإنسان والمجتمع تتحدَّث اليومَ لغةً لا تنتمي للغةِ ماضينا البعيد والقريب. ومقولاتُها تتطلَّب اكتشافَ منطقِها الداخلي للدخول في فضائها، ومن دون أن نمتلك هذا المنطقَ لن نتمكَّن من استيعاب أعمالها ونقدها.

أيُّ ضربٍ من التبسيط في التعاطي مع الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع هو تواطؤٌ مع الجهل. تعلُّمُها يتطلَّب الدخولَ من أبوابها، فلا يمكن أن تكون طبيبًا بمطالعةٍ عشوائيةٍ للمقرَّرات التعليمية في كلية الطب، فحتى لو طالعتَ ألفَ كتاب مرجعي في الطب

لن تكون طبيبًا مهنيًّا، وهكذا لا يمكن أن تصبح متخصِّصًا في الفارابي وابنِ سينا وابنِ رشد وملا صدرا، وكانط أو هيغل أو هوسرل أو هايدغر بمطالعاتٍ عشوائيَّة لكتاباتهم.

الفلسفةُ تفكيرٌ عقلي نقدي حر يتحرك خارجَ الأطر والأوعية والأسوار، وأيَّةُ محاولةٍ لتعليبه في أوعيةٍ جاهزةٍ تسجنه، وتنتهك حريتَه. الفلسفةُ معرفةٌ كونية، لا تتحيَّز لمعتقد أو أيديولوجيا، وإلَّا فستنفي ذاتَها إن كانت تتَّخذ من المعتقد الديني، أو الهوية، أو الأيديولوجيا، أو ما هو قومي، أو محلِّي، أو جغرافي، مرجعيةً لها. الفلسفةُ لا تستمد حياتَها من كلِّ ذلك، ولا تفتقر إلى مشروعية تمنحها لها تلك الأشياءُ، لا مشروعيةَ لها خارج عقلانيتها وتحرُّرها من تسلُّط أية مرجعية على العقل. الفلسفةُ كونيةٌ، لا بوذية، ولا يهودية، ولا مسيحية، ولا إسلامية، ولا مذهبية، ولا قومية، ولا محلية، ولا جغرافية. نعم، وُلدت الفلسفةُ في سياقاتٍ معرفية وميتافزيقية مختلفة، تنوَّعت بتنوُّع بيئات وعصور الفلاسفة، وعلى هذا يمكن التعبيرُ عنها بوصفها: فلسفةَ مسلمين، أو فلسفةَ يهود، أو فلسفةَ مسيحيين، أو فلسفةَ بوذيين، أو فلسفةَ غربيين، أو فلسفةَ شرقيين، أو فلسفةً قديمة، أو فلسفةً حديثة، أو فلسفةً معاصرة. وإلَّا فلو كانت أسيرةَ معتقدات ومقولات دينية أو أيديولوجية فإنها تصبح: لاهوتًا، أو علمَ كلام، أو أيديولوجيا.

لو أعطينا الفلسفةَ كلَّ عمرنا لا تعطينا إلَّا بعضَها. استغرق كانط ١٢ سنةً في تأمُّل فكرة: «نقد العقل المحض». يصف موسى مندلسون أحدُ زملاء كانط هذا الكتابَ بأنه: «عمل موتِّر للأعصاب.» وقد كتب كانط إلى موسى مندلسون في ١٦ أغسطس ١٧٨٣م يقول: مع أن الكتاب «ثمرة تأمُّلٍ شغلني على الأقل اثنَي عشر عامًا، فإنني أكملتُه بأقصى سرعة في أربعة أشهر أو خمسة، باذلًا أبلغ العناية بمحتوياته، ولكن من دون اهتمام يذكر بالعرض أو بتيسير فهمه للقارئ، وهو قرار لم أندم عليه قط، وإلَّا فلو تباطأتُ وحاولتُ صوغَه في شكلٍ أكثر شعبية لما اكتملَ العملُ إطلاقًا في غالبِ الظنِّ.»

الفلسفةُ الغربية، والألمانيةُ منها خاصةً منذ كانط، كان لها تأثيرٌ حاسمٌ في رسم اتجاهات الفكر الديني الحديث في الغرب، وهي فلسفةٌ دقيقةٌ، شديدةُ التركيب والوعورة، حتى إن بدتْ لأول وهلة في متناول القارئ غير المتمرِّس، فإنه يخدع عقلَه؛ لأنه لم يتأمل النسيجَ الغامضَ لمفاهيمها، إنها لا تبوح بأسرارِها بقراءةٍ عابرة، أو نظرةٍ عاجلة، بل يتطلَّب الفهمُ والاستيعابُ الدقيقُ لأحد اتجاهاتها سنوات طويلة من الدراسة على يد

خبراء، كما يتطلَّب تفكيكُها ونقدُها وغربلتُها الكثيرَ من المطالعات المتبصِّرة والنقاشات الصبورة.[١٩]

فلسفة ضد الفلسفة

بعضُ الإسلاميين مولعون اليوم بالفلسفة الغربية، لكنهم يدخلونها من غير أبوابها؛ إذ يعتمدون في تلقِّيها بعضَ الترجمات الرديئة والمُستخلَصات المبسَّطة، فيلتبس فهمُهم لها، ويقدِّمون صورًا مضحكةً أحيانًا لمفاهيمها، عندما يركِّبونها على مفاهيم دينية ولاهوتية، هي على الضدِّ منها.

هناك خبراءُ ممَّن يمتلكون تكوينًا أكاديميًّا جادًّا في الفلسفة والمنطق الغربي الحديث، ولديهم معرفةٌ جيِّدة باللغات الفرنسية والألمانية والإنجليزية، يتسيَّدون المشهدَ الفلسفيَّ في بلادنا، ويحتفي بكتاباتهم الغزيرة الجامعيُّون المتديِّنُون، غير أنهم يتفلسفون على طريقة الغزالي وابن تيمية، فيقدِّمون قراءاتٍ موهمةً ومضلِّلةً للفلسفة الأوروبية الحديثة، تلوِّنها بألوان مشوهة، فتقوِّلها ما لا تقول. القارئ الخبير يدرك أنهم يتفلسفون ضدَّ الفلسفة.

العقلُ الفلسفيُّ عقلٌ كونيٌّ، عابرٌ للجغرافية الإثنيَّة والأيديولوجيَّة والدينية. القراءةُ الأيديولوجية للفلسفة تنتجُ أيديولوجيا. القراءةُ اللاهوتية للفلسفة تنتجُ لاهوتًا. القراءةُ الكلاميَّة للفلسفة تنتجُ علمَ كلام. القراءةُ العقائدية للفلسفة تنتج عقيدة. لا ينتج الفلسفةَ إلَّا التفكيرُ الفلسفي، والقراءةُ الفلسفيَّةُ للفلسفة.

---

[١٩] التكوين الفلسفي الجادُّ يتطلَّب تعلُّمَ القراءة الفلسفية للفلسفة. من أجمل ما قرأتُ في هذا الموضوع كتابَ: «التلمذة الفلسفية»، لغادامير، نقله إلى العربية الصديقان: د. حسن ناظم، ود. علي حاكم. يكتب غادامير وهو يروي لنا كيفيةَ تلمذته الفلسفية، وكيف تعلَّم القراءةَ الفلسفيةَ للفلسفة على يد أستاذه رودولف بولتمان: «كان بولتمان إنسانيًّا عاطفيًّا ولاهوتيًّا ذكيًّا ... فلمدة خمسة عشر عامًا حضرتُ لقاءاته المشهورة التي يتناول فيها الكلاسيكيَّات الإغريقية ... قرأنا آلاف الصفحات ... كنَّا نخفُّ خلال العالَم القديم برمته ليلةً في الأسبوع ولمدة خمسة عشر عامًا. حافظ بولتمان على هذه الخطة بمواظبة ودأب أسبوعًا بعد أسبوع. كنا نبدأ بدقة في الساعة ٨:١٥ مساءً، ونقرأ حتى تدق الساعة الحادية عشرة. لقد كان بولتمان رجلًا دقيقًا» (غادامير، التلمذة الفلسفية، ترجمة: د. حسن ناظم، ود. علي حاكم، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٣م، ص٩٤).

يتعذَّر فهمُ الفلسفة الغربية الحديثة بعقلية أرسطية، وهو ما سقطَت فيه محاولاتُ جماعة من المهتمين بهذه الفلسفة في الحوزات وغيرها من مؤسَّساتنا التعليمية، ممن أتقنوا المنطقَ الأرسطيَّ وتشبَّع ذهنُهم في مقدماته التصوريَّة وبراهينِه وأشكالِ قياساته، وتمرَّسوا في استعمالِ أدواتِه في محاججاتهم الفلسفية والكلامية والفقهية والأصولية.

كلُّ محاولةٍ للفهمِ تُفكِّر في إطارٍ معرفي لا ينتمي لعالم مفاهيم الفلسفة الحديثة، تفضي إلى نتائجَ تفرضها مقدماتٌ تصورية، وبراهينُ وأشكالُ قياسات المنطق الأرسطي. يحدِّثنا إمام عبد الفتاح إمام، عن تجربته مع هيغل، وهو من أبرز المتخصِّصين بفلسفة هيغل بالعربية، وترجم الكثيرَ من أعماله وما كُتب عن فلسفتِه إلى العربية، أنه بعد أن تخرَّج ونال شهادةَ ليسانس الفلسفة قرَّر أن يدرس في الماجستير الجدلَ في فلسفة هيغل، لكن تعذَّر عليه فهمُه لعامَيْن متواصلَين، ويفصح هو عن السبب في ذلك بقوله: «هكذا بدأتُ أدرس هيغل، فبدأتُ أجمع مؤلفاتِه من ثلاثة مصادر: المكتبات، ومن مكتبتَي جامعتَي القاهرة وعين شمس، الزملاء من الخارج، وشراء ما أجده، وأدرس اللغة الألمانية. كان أولُ كتاب عثرتُ عليه هو: «ظاهريات الروح». شرعتُ أقرأ نصوص هيغل لمدة عامَين من دون أنْ أفهم شيئًا، فلجأتُ إلى التَّفسيرات والشروح، لكني لم أتقدَّم خطوةً واحدة. ولم تكنْ صعوبةُ الفهم راجعةً إلى وعورةِ المصطلحات، وهي وعرة فعلًا، ولا إلى صعوبةِ الفلسفة الهيغلية، وهي صعبة فعلًا، ولا إلى اللغة، وإنما كانت تعودُ إلى عاملٍ لم أتبيَّنْه بوضوح إلَّا بعد فترة طويلة، وهو أنني أقدمتُ على قراءةِ هذا الفيلسوف بعقليَّة أرسطية؛ بمعنى أنَّني كنتُ أفهم جميعَ المصطلحات الفلسفيَّة التي استعملها هيغل، على نحو ما فهمها المعلِّمُ الأول، ومعاجمُنا الفلسفية مدينة للفلسفة اليونانية، ولأرسطو خصوصًا، بالشيء الكثير.»

لا أعني بذلك أن الفلسفةَ الغربية ينبغي أن تتسيدَ فتصبح مرجعيةً ناجزةً ونهائيَّةً لكلِّ تفلسفٍ بشريٍّ، وإنما تمثِّلُ هذه الفلسفةُ مرحلةً من مراحل تطوُّر التَّفكير الفلسفي. ولن يتوقَّف هذا التفكيرُ ما دام هناك عقل يواصلُ مراكمةَ مكاسبِه في مختلف حقولِ العلم والمعرفة؛ لذلك كانت الفلسفةُ وستبقى تستجيبُ لما يستجدُّ من اكتشافات في الفلك والفيزياء وغيرهما من العلوم؛ فقد كان لعلم الفلك الحديث، الذي بدأ مع كوبرنيكوس (١٤٧٣–١٥٤٣م) ونظريته في مركزية الشمس ودوران الأرض والأجرام الأخرى في المجموعة الشمسية حولها، أثرٌ مباشرٌ على التفكير الفلسفي والميتافيزيقي في أوروبا من بعده. وهكذا تأثَّر هذا التفكير بقوانين الحركة والجاذبية العامة في فيزياء نيوتن

(١٦٤٢–١٧٢٧م)، كما تأثَّر لاحقًا بفيزياء الكوانتم لماكس بلانك (١٨٥٨–١٩٤٧م)، ونظرية النسبية لأينشتاين (١٨٧٩–١٩٥٥م).

وتشهد المؤلفاتُ الفلسفية وكتاباتُ التصوُّف ونقد التفكير الديني، اهتمامًا لافتًا من القرَّاء في السنوات الأخيرة، وأظن أن اهتمامَ القراء في بلادنا بهذه الآثار يحيل إلى تفاقم أزمات المعاني الروحية والأخلاقية والعقلية التي تعيشها مجتمعاتُنا، وكلُّ مجتمع تجتاحه أزماتُ معانٍ يبحث عن خلاص. الفلسفةُ والتصوُّفُ كلٌّ منهما يسهم في الخلاص من شكلٍ من أشكال هذه الأزمات، وكلُّ إنسان يغترف منهما على شاكلةِ وعيه، ووعاءِ استعداده، ونمطِ احتياجاته. الفلسفةُ تداوي أمراضَ العقل، وتمكِّنه من اكتشاف خارطةِ طريقٍ للتفكير النقدي، الذي يحرِّرُ وعيَهُ من الأوهام والخرافات اللامعقولة التي تعبث به، والتصوُّفُ يروي ظمأَ الروح، ويسهم في إضفاء معنًى على ما لا معنى له. تفشِّي الأوهام والخرافات ضربٌ من مرض العقل، وتشوُّهاتُ المقدَّس ضربٌ من مرض الروح؛ لذلك نرى أن الفلسفةَ حيثما تتوطَّن مجتمعًا يهرب منه الكهنةُ، وحيثما يتوطَّن الكهنةُ مجتمعًا تهرب منه الفلسفةُ؛ لأن الفلسفةَ تفضحُ النسخَ المزوَّرة التي ينحتها الكهنةُ للمقدَّس، وتكشف إغواءَهم للناس باسم الدين.

إن أسوأَ تزويرٍ للفلسفة أن يُستعمَل اسمُ الفلسفة ضد الفلسفة، وأسوأَ تشويهٍ للعقل أن يُستعمَل اسمُ العقل ضد العقل. وإن أسوأَ انتهاكٍ لِقِيَمِ السَّماء والأرض أن يُستعمَل: اسمُ الله ضد الله، واسمُ الأخلاق ضد الأخلاق، واسمُ القانون ضد القانون، واسمُ الحرية ضد الحرية، واسمُ الدولة ضد الدولة، واسمُ الوطنيَّة ضد الوطن.

لا يمكن استبعادُ الدين من الحياة؛ لأن ذلك فضلًا عن أنه غيرُ ممكن، فهو أيضًا تعبيرٌ عن فهم مبسَّط للدين؛ إذ لا يمكن تجاهلُ تغلغلِ الدين في أعماق شخصية الكائن البشري، وحضورِه المعلَن والمضمَر في حياة الفرد والمجتمع. كلُّ ما ننشده هنا هو التنبيهُ إلى مأزقِ الإسقاطاتِ الرغبويَّة المختلفة في تفكيرنا الديني، والإعلانُ عن أنَّ مأزقَ هذا التفكير الكبير هو نسبةُ كل شيء إلى الدين، ولصقُ كل شيء به، وإسقاطُ كلِّ ما يعجبنا على نصوص الدين وتلوينُها بما نرغب به.

الفصل الخامس

للدينِ حقيقته الخاصَّة في الهِرْمِنيوطيقا

(١) النَّصُّ الدِّينيُّ يواكبُ الواقع كلَّما تجدَّدَت قراءَتُه

تُسهم المسلَّماتُ والأحكامُ المسبقة وآفاقُ الانتظار في إنتاج مقولاتِ المتكلِّمين، وتكوينِ آراء المفسِّرين، وقواعد الأصوليين، واستنباطِ فتاوى الفقهاء، إلَّا أنَّ مناهجَ قراءة النص الديني وأدواتِ النظر والمناهج الموروثة لا تكشف عنها. الرؤيةُ للعالم التي يتبنَّاها المتكلمُ والمفسِّرُ والفقيهُ مثلًا، ونمطُ إيمانه ومعتقداتِه، ومحيطُه وثقافتُه، تعمل على فرضِ موقف يتناغم معها، فلو كان معتزليًّا أو أشعريًّا أو إماميًّا أو ماتريديًّا أو إباضيًّا، يبدو له معنى النصِّ على وفق رؤيته الاعتقادية. ويمكن اكتشافُ بصمة تلك المنابع المضمَرة في مدوَّنات التراث كلِّها، بما فيها مدوَّنات التصوُّف واللغة والأدب.

في العصور التالية لعصر البعثة الشريفة تسيَّدت الحياةَ الدينية، بكلِّ تجلياتها، لغةٌ مشتقةٌ من رؤية علم الكلام والفقه. تحضرُ الذهنَ غالبًا في عملية التفكير الكلماتُ المشبعة بدلالات كلامية وفقهية، وهكذا تحضرُ هذه الكلماتُ بكثافةٍ في التعليم الديني. في أحاديث خطباء الجمعة والمحاضرات على منابر المساجد ووسائل التواصل، لا يخرج المتكلمُ عن المعجم الكلامي والفقهي إلا في حالات محدودة، ولا يتبادرُ إلى ذهن المتلقي إلا المعنى الراسخُ في هذا المعجم. في الحياة اليومية للمسلم، حينَ يتحدثُ عن أيِّ شأن يتصلُ بالدين، تتكررُ في أحاديثه ما تحيلُ إليه هذه الكلماتُ من مفاهيم كلامية وفقهية، وعندما يتناول أيُّ كاتبٍ موضوعاتٍ تتصلُ بالدين يستقي من هذا المعجم. أكثرُ مفسِّري القرآن الكريم لا يرون معنًى لآياته خارج فضاء لغة الكلام والفقه، وقلَّما تُستعمَل كلمةٌ أو مصطلحٌ في الحياة الدينية خارج أُفق رؤية المتكلمين والفقهاء للعالَم.

اللغةُ ليست محايدةً أو قوالبَ فارغة، ولا يصحُّ توصيفها بوعاءٍ يمكن أن يُملأ بأي معنًى. اللغةُ ترسمُ خارطةً للذهن، وتحدِّدُ مساحةَ التفكير ومدياته وكيفيته. يقول لودفيغ فيتغنشتاين: «إن حدودَ لغتي حدودُ عالمي.» اللغةُ هي بوصلةُ توجيه الفهم والمولِّدة لوجهة عملية التفكير. ما دام مضمونُ لغة الدين في الإسلام لا يتجاوز علمَ الكلام والفقه، فحدودُ تعريف الدين ومفهومه وأدوات قراءة القرآن والسنة قلَّما تتجاوز رؤيةَ المتكلم والفقيه.

نتعرَّف من خلال المناهج الجديدة للقراءة على أن سياقاتِ إنتاج المعنى في مدوَّنات علم الكلام، والتفسير، والفقه، والتصوُّف، والأخلاق، ترتبط بالأفقِ التاريخي للباحث، وأحكامِه المسبقة، وأفقِ انتظاره، ونمطِ تربيته، وبيئته، وموطنه، ومجتمعه، وإثنيته، وثقافته، وخبراته الحياتية المتنوِّعة؛ كلُّ هذه العوامل ذاتُ تأثير في تكوين فهمه. الفقيه مثلًا ترتبط فتاواه عضويًّا، بكيفية فهمه لمساحة الدين وحدوده، وما ينبغي أن يغطيه من مجالات الحياة، مضافًا إلى ما سبق من عوامل.

ما نتعلَّمه من الهِرْمِنيوطيقا هو أنها تشرح لنا كيف أن الكلمةَ تتراكم عليها طبقاتُ فهم، كأنها طبقاتٌ جيولوجية، وبمرور الزمن تضافُ دلالاتٌ أخرى للكلمة حول نواةِ المعنى الأول. تتناسب هذه الطبقاتُ، كمًّا وكيفًا، مع: تاريخ نشأة الكلمة، وتطوُّر دلالاتها، وتنوُّع استعمالاتِها عبر التاريخ. كأنها طبقاتُ عمر الشجرة في ألف سنة، أو طبقاتٌ جيولوجيةٌ لصخرةٍ بعمرٍ طويلٍ.

الهِرْمِنيوطيقيُّون بمثابةِ جيولوجيِّين يكتشفون طبقاتِ فهمٍ تتكدَّس لتحجب عنا بؤرةَ المعنى، أي أنهم يحدِّدون الأنسابَ والجذورَ الزمنيةَ لانتماء كلِّ طبقة للفهم، وكيف تتضخَّم لتطمر بؤرةَ المعنى، ويتعرَّفون على عمرِها، وطبيعةِ العصر الذي توالدت فيه كلُّ واحدة من الدلالات. إنهم يضيئون صيرورةَ دلالة الكلمة عبر الزمان، وكيفيةَ تشكُّل معناها عند كل محطة، في فضاء الأفقِ التاريخي، ونسيجِ علاقات السلطة والمعرفة، وأفقِ انتظار المتلقِّي، وأحكامِه المسبقة، ومعتقدِه، وثقافتِه، وطبيعةِ الإكراهات المتنوِّعة التي توجِّه عمليةَ بناء الدلالةِ، وتصوغ نوعَ الفهم.

في ضوء هذه الرؤية نستطيع أنْ نَتعاطَى مع المدوَّنة التفسيريَّة والكلامية والأصولية والفقهية الموروثة، بوصفها معرفةً بشرية تنتمي إلى سياقاتِ تَلَقٍّ وقراءة النص الديني في مراحله المتنوعة؛ ما يعني أنَّ كلَّ عصر ينتج مدوَّنةَ فهمِه الخاصَّة، وهي مدوَّنةٌ لا يتسع كلُّ ما فيها للعصور كافَّة، ولا تستوعب عناصرُ الفهم فيها الآفاقَ التاريخية المختلفة.

الهِرْمِنيوطيقا تعمل على مواءمة النص الديني مع روح العصر، وتبوح براهنيَّة معانيه في سياقٍ لغويٍّ ومعرفيٍّ وثقافيٍّ ومجتمعيٍّ مختلف. وتمنحنا رؤيةً رحبة تعيد اكتشافَ مقاصِدِ القرآنِ الكريم، وتضيء بصيرتَنا بما تنشده رسالةُ الوحي للإنسان، في ضوء الأفقِ التاريخيِّ لزماننِا.

الهِرْمِنيوطيقا تؤشِّر إلى أنَّ النَّصَّ الدِّينيَّ كائنٌ حي، تنبعث حياتُه ويواكبُ الواقع كلَّما تجدَّدتْ قراءَتُه. إنها محاولةٌ لتحريرِ النص من حمولة التفسير التاريخية التي ينوء بثقلها، وتحجبه عن التواصل مع العصر الجديد، وعتقِهِ من سجون السياقات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي كبَّلته بفهمِها ومشروطيَّاتِها التاريخية الخاصَّة، بعد أن انغلقتْ على نفسها، بنحو أمست فيه تكرِّر الفهمَ ذاتَه، الذي يحكي ثقافةً لم يَعُدْ إنسانُها موجودًا اليوم، ولم تَعُدْ وقائعُ حياتِه المختلفة حاضرة.

إن أردنا أن يسجِّلَ الدينُ حضورًا فَاعِلًا في بناء وإخصاب الحياةِ الرُّوحيَّة والأخلاقيَّة والجماليَّة، فلا يتحقَّق ذلك إلَّا بقراءةٍ للنص الديني ترفعه للأفق التاريخي لعصرنا. وإن محاولاتِ رفض هذه القراءة إنما هي ضربٌ من معاندةِ التاريخ، وتعطيلِ تدفُّق المنبع الرُّوحي والأخلاقي والجمالي للوحي.

مع الواقع الذي يعيشه إنسانُ اليوم، فإن النصوصَ عطشى لفهمٍ يحكي رهاناتِ حياةِ الإنسان المُعَاصِر ومتغيراتِها المتنوِّعة. وما دامت النصوصُ مكبَّلةً بآفاق انتظار المتلقِّين أمس، وأحكامِهم المسبقة، وسوءِ فهمهم، وما راكمتْه تلك الآفاقُ الخاصَّةُ من معانٍ تشبه زمانَها، يصبح توظيفُ الهِرْمِنيوطيقا ضرورةً يفرضها منحُ النصِّ حياةً جديدة، لينفتحَ على آفاق انتظار المتلقِّين اليوم، ويتيحَ لهم مواكبةَ عالَم متحوِّل لا يتكرَّر فيه منطقُ الماضي ورؤيته للعالم.

تتراكمُ بمرور الزمان طبقاتُ الشروح والتفسيرات على النص الديني المؤسِّس، حتى تسجنَه، وتسجنَ الإنسانَ داخلَها. الهِرْمِنيوطيقا تعني حريةَ الفهم، ذلك أنها تمنحُ الإنسانَ والنصَّ خَلاصًا من تلك السجونِ والأسيجةِ. إنها وعدٌ بإنجاز فهمٍ تتحقَّق من خلاله أُلفةٌ مع الواقع؛ إذ تبتكر فهمًا يتناغم مع أسئلة الحياة الجديدة. إنها ضوءٌ ينشد تحيينَ النص، من خلال قراءةٍ تدمجُه بالواقع ومتطلباته، بعد أن لبثَ طويلًا لا يقرؤه كثيرون إلَّا في الظلام.

من هنا تصبح قراءةُ النصوص الدينية في ضوء أدوات ومناهج الهِرْمِنيوطيقا، ضرورةً يفرضها تحريرُها من الاغتراب عن الواقع، وتحقيقُ الانسجام بين هذه النصوص

والقارئ؛ إذ يحقِّق فعلُ القراءة هنا أُلفةَ القارئ للنص، أي إن القارئَ مثلما يقرأ النصَّ يقرأ ذاتَه في النص؛ لأنه يرى في النص ما يؤشِّر إلى: عقيدةٍ آمن بها، وأيديولوجيا تبناها، ومقولاتٍ شغف بها، وخبرةٍ عاشها، وأفقِ انتظار يتطلَّع إليه.

الهِرْمِنيوطيقا تعمل على اختراقِ تلك الطبقات، وتحريرِ فهمٍ بديلٍ في سياق مواكب لمتطلبات احتياجات المسلم الروحية والأخلاقية والجمالية اليوم، لئلا تتصلَّبَ هويته وتنغلق على ذاتها، ولكي تنفتحَ على مكاسب العصر، وتتسعَ لاستيعاب ما هو مختلف. الهويةُ لم تعُد أحاديَّةً، بل أضحت متعدِّدةَ الأبعاد والوجوه، تتنوَّع وتتعدَّد أبعادُها ووجوهُها على وفق المتغيرات المتدفِّقة باستمرار. استئنافُ الفهمِ التراثي للنص الديني يفضي إلى تصلُّبِ الهوية وتحجُّرها، وإخفاقِها في إعادة إنتاج ذاتها، في سياقٍ يواكب مستجدَّاتِ العالَم وتحوُّلاته.

تنجز الهِرْمِنيوطيقا فهمًا لمعنى الحقيقةِ، لا يكرِّر ما هو موروث، بل يكشف عن الوجوه المتعدِّدة لها، وأنَّ ما يتجلَّى لكلِّ شَخْصٍ منها هو وجهٌ من وجوهِها. وكأنَّ الحقيقةَ مرآةٌ متعدِّدةُ الوجوه، لا يرى من ينظر إليها أحدَ وجوهها فقط، بل يرتسم فيها شيءٌ من ملامحِ وَجْهه أيضًا.

لقد أفضى تَوكُّؤُ جماعةٍ من الباحثين على مناهج وأدوات جديدة في قراءة النصِّ الديني، وتبنِّيهم فهمًا مختلفًا للحقيقة، إلى نَزْعِ القناع عن التُّراث، ومُساءلةِ التاريخ من جديد، وعبورِ الكثير من الاجتهادات التي تتحدَّث لغةَ زمانها في تفسير النصوص الدينية، ولا يفهمها أيُّ إنسان يتحدَّث لغةَ زماننا، إلَّا أن هذه الجهود واجهَت مقاوَمةً عنيفة؛ إذ نَعتَها بعضُهم بالعدوانِ على أمجاد الأمة، ومحاولةِ طَمْسِ ماضيها المُشرق، وجرى التشهيرُ بكل باحث عَمَد إلى إفشاء أسرار عمليات سوء فهم وتحريف وتزوير مفاهيم ومقولات ووقائع الماضي، أو حاول الكشفَ عن محاولاتِ حذف وإقصاء معتقداتٍ لا تتناغم مع الأيديولوجيا التبجيلية التسلُّطية المهيمنة، أو سعى لإشهار المهمَّش والمسكوت عنه، أو فضح سطوةَ وقمعَ السائد والمتغلِّب في التُّراث. وهكذا فإنَّ كلَّ قراءةٍ للنصِّ الدينيِّ تَتخطَّى التفسيراتِ المُغلَقةَ القديمة لا تمرُّ من دون ضريبة.

لذلك نجد أكثرَ الباحثين، ممَّن يمتلكون خبرةً بمناهج القراءة الجديدة، يهربون من توظيفها في قراءة النصِّ الديني، وغالبًا ما يوظِّفُونها في قراءة النصِّ الأدبي، والأعمالِ الفنية والإبداعية المختلفة الأخرى، كأنهم يبحثون عن ملاذٍ يحتمون فيه من غضب أنصارِ

التراث؛ لأنَّ القراءةَ الجديدة للنص الديني تجترح معانيَ لا تستأنف ما هو موروث من فهم للحقيقة الدينية؛ ذلك الفهمُ الذي تقدَّس بمرور الزمن، واعتمد عليه مفسِّرو النصِّ الديني منذ قرونٍ عدة، وتقدَّس بعضُهم تبعًا لتقديس ذلك الفهم.

وانتهى ذلك إلى أنَّ أكثرَ ما يُكتَب ويُنشر في قضايا الدِّين والمجتمع والواقع، لا يرقى إلى متطلَّبات الفرد والمجتمع المسلم اليوم، وأكثرَ ما كُتِب أمس، على الرغم من أهمية شيء منه والقيمة المهمة للاجتهاد فيه، فإنه لا يجيب عن أسئلتنا الكبيرة والحائرة اليوم. المؤسف أنَّنا دائمًا نذهب إلى الماضي نستفتيه في إجاباتِ أسئلةٍ وحلولِ مشكلاتٍ أنتجها عالمُنا اليوم، وطالما خَذَلَنا الماضي الذي أنجزَ إجاباتِه عن أسئلتِه وحلولِه لمشكلاتِه الخاصَّة.

(٢) تفسيرُ القرآن الكريم وفقًا لسياقات التَّلَقِّي

لم يتنبَّه كثيرٌ من المتخصِّصين في دراسة الدين والتراث إلى أنَّ إنسانَ اليوم غيرُ إنسان الأمس، وأبديةَ أي نصٍّ مقدَّس تعني أنه نصٌّ ذو كثافةٍ دلاليَّة؛ إذ تتعدَّد وتتنوَّع دلالاتُه تبعًا لتنوُّعِ ظروفِ الإنسانِ وأنماطِ حياته، وتبعًا لتنوُّعِ وتعدُّدِ سياقاتِ التلقِّي في العصور المختلفة. وإن الخلطَ بين سياقاتِ عصر البعثة وعصرنا يخرج القرآنَ من حياتنا؛ ذلك أنَّ سياقاتِ تنزيلِه جاءتْ لتلبيةِ احتياجات إنسان الأمس في عصر البعثة، وهي تختلف عن سياقات تطبيقه أو تنزيله مجدَّدًا على الحياة، لتلبية احتياجاتِ إنسانِ اليوم للمعنى الديني.

كثيرون من المفسِّرين تختلط لديهم السِّيَاقاتُ، فيعمِّمُونَ ما هو ظرفي تاريخي في القرآن على كل ظرف وزمان ومكان، في حين يتطلَّب واقعُنا تفسيرًا يتحدَّث إلينا، ويصغي لإيقاع عالمنا، وهو غيرُ التفسير الذي كان يصغي لإيقاع عالم إنسان عصر البعثة ويتحدَّث إليه، وهو ما نجده في تطبيق ما هو ظرفي على مفاهيم لم تكن حاضرةً أمس، ولم يفكِّر فيها أحدٌ من المفسِّرين، مثل مفاهيم فصل السلطات والحقوق والحريات، التي تبلورت بمعناها الجديد في سياق التفكير الفلسفي والسياسي والحقوقي الحديث، والذي لم يكن معروفًا في سياق الأفق التاريخي لعصر النزول، وما تلاه من عصور الخلافة والسلطنة والإمارة في عالم الإسلام.

يفزع بعضُ دارسي الدين من الاختلاف في تعريف الدين، وتحديد وظيفته في مجاله الروحي الأخلاقي الجمالي، والاختلاف والتنوع في قراءة نصوصه، في حين أن مثلَ هذا الاختلاف حالةٌ بشرية لا تختصُّ بديانة معينة؛ إذ وُلد الاختلافُ في الفهم منذ وجودِ

الإنسان وظهورِ الدين في حياته. افتراضُ ديانةٍ في الأرض بنسخة واحدة كلامٌ غير واقعي؛ إذ لم تعرف البشريةُ ديانةً بنسخة واحدة أبدًا، حتى في ديانة آدم العائلية، كما تقصُّ علينا التوراة والقرآن ذلك، اختلف ولداه حول مفهوم القربان.

يختلف فهمُ الدينِ وقراءة نصوصِه باختلاف سياقات التلقِّي، وهذا يعني أن ليس هناك ديانةٌ أو نصٌّ دينيٌّ خارجَ طرائق عيش الإنسان وطبائع العمران. الإنسانُ يخضع لمشروطيات تفرض عليه نمطَ حياته، وتؤثِّر في سلوكه، وهي: الجسد، العقل، المشاعر، الغرائز، التربية، التعليم، اللغة، الثقافة، الدين، الاقتصاد، السلطة، والأفق التاريخي. ولا يتجسَّد الدينُ في حياة الإنسان إلَّا تبعًا لهذه المشروطيات؛ أي إن فهمَ الدين يتنوَّع بتنوُّع أنماطِ حياة الناس وطرائقِ عيشهم. وتبعًا لذلك يتنوَّع تفسيرُ الكتب المقدَّسة. وهو ما نراه ماثلًا في اختلافات المفسِّرين في فهم آيات القرآن؛ إذ نعثر على تأويلاتٍ ليست مختلفةً فحسب، بل متضادة أحيانًا للآية الواحدة.

تحيينُ النصوص المقدَّسة يعني أن تصبح معاصرةً لنا؛ إذ إن في كل نص هامشًا حرًّا مفتوحًا للقراءة الجديدة، وهو ما يمنح النصَّ إمكاناتِ تخطِّي المسافات، وعبورِ غربة الزمان، وتموضعِ مدلوله في أفق جديد للتاريخ. وذلك هو سرُّ أبديَّة النُّصوص المقدَّسة، والذي لولاه لاختفَت بعد اغترابِها عن أفقها التاريخي.

أظنُّ من الصعب إنجازَ «قراءة تزامنية للنصِّ»، قراءة تتموضع في عصره، وتحكي مدلولَه لحظة انبثاقه، ونمطَ فهم المشافهين به عند نزوله. وربما يتعذَّر في عصرنا إنتاجُ مثل هذه القراءة؛ لأن النصَّ بعد ولادته لا تحتكر معناه لحظةَ الولادة؛ إذ بعد أن ينخرط في التاريخ يمسي فهمُه مواكبًا لكل مرحلةٍ من مراحلِ عمرِه، أي إنَّه في المراحل اللاحقة ينتقل إلى فضاءِ فهمٍ غير الفضاء الذي انبثق فيه؛ ما يعني أنَّ القراءاتِ الآتيةَ توجِّه بناءَ دلالاتِه وفهمَه، وكلُّ قراءة تحيل إلى أفق رؤية عصرها للعالم، وتخضع لسياقاته المعرفية، ولا تكون غريبةً عن النمط الوجودي لعالمها.

الهِرْمِنيوطيقا ضربٌ من ترجمةِ النص المقدَّس وتحيينِه، من خلال نقله من سياقات اللغة في عصر النزول والتدوين إلى سياقات اللغة في عصر التلقِّي؛ لأنها تُبتَنى على فرضية: أن ليس هناك فهمٌ نهائيٌّ للنص، فكلُّ قراءةٍ تاريخية، ترتسم فيها بصمةُ القارئ، وتتلوَّن بتضاريس أفقِه التاريخي.

الهِرْمِنيوطيقا قراءةٌ للنص تُعلن نسبيةَ الفهم وانتماءَه للأفق التاريخي الذي يولد فيه، ففي كلِّ محطَّة من محطات تاريخ النص ينبثق فهمٌ جديد. ما يعني أنَّه لم يَعُدْ هناك فهمٌ بشري مطلق للنص، يخترق التاريخ، ويتعالى على أحوال الإنسان، ويستقلُّ عن طبائعِ العمران، ولا ترتسم فيه ألوانُ البيئة والمكان.

يشير تاريخُ الهِرْمِنيوطيقا إلى أنها ظهرتْ بمفهومها الجديد مع شلايرماخر، الذي يتلخَّص في كونها: فنَّ الفهم، أو فهمَ الفهم، أو معرفةَ الفهم، أو تشريحَ عملية الفهم، أو قراءةَ القراءة. تنشد الهِرْمِنيوطيقا تحليلَ كيفيَّة تلقِّي القارئ للمعنى، وبيانَ ماهية فهمه، وما الذي يحدث في فعل القراءة، إنها عمليةُ تحليل لما يحدث في الذِّهن لحظةَ فهم النص. تُحلِّل كيفيةَ وطبيعةَ تشكُّلِ المعرفة لدى القارئ حين يقرأ النصَّ. الهِرْمِنيوطيقا بالمعنى الجديدِ تنتمي إلى العصر الحديث، الذي كان وما زال التفاعلُ فيه بين الفلسفة والعلوم والمعارف الإنسانية المتنوِّعة يغذِّيها ويثريها.

ومع كلٍّ من مارتن هايدغر وهانس جورج غادامير، رفعَت الهِرْمِنيوطيقا بطابعها الفلسفي تفسيرَ الوجود والذات والنصوص إلى الأفق الفلسفي، بمعنى أنها لم تتوقف عند قراءة النصوص والتراث الكتابي والشفوي، بل ارتقت إلى قراءة الوجود، والذات، والحياة، والأشياء، والتاريخ، والأفعال، والأحوال، والعلوم والمعارف، والفنون والآداب والنصوص المختلفة. ارتقى الفهمُ في الهِرْمِنيوطيقا الفلسفية إلى أن يكون حدثًا أنطولوجيًّا، وأصبح أساسُ الفهم هو الحياة والذات، وكل ما تحفل به أنماطُ وجودها وتاريخها وظروفها الزمانية والمكانية المتنوعة؛ بمعنى أنها اتَّسعت فتخطَّت فَهْم النصوص إلى فهم الوجود والذات.

(٣) الهِرْمِنيوطيقا والتأويل متوازيان لا مترادفان

ظهر التأويلُ في فهم النصوص مبكِّرًا في الإسلام، وهو بذلك ينتمي للتراث ممثَّلًا في علوم الدين والمعارف الإسلامية، كعلم الكلام، وعلوم القرآن، والفقه، وعلوم اللغة وآدابها، والتصوف، ولم تتخطَّ مداراتُه منذ نشأته فقهَ النصوص؛ إذ يتوقَّف بمفهومه الموروث عند قراءة وتفسير النصوص مدونةً وملفوظةً.

في الوقت الذي يبدأ فيه التأويلُ بالنص وينتهي بالنص، يظلُّ يدور في آفاق ما يقوله النصُّ. لا تهمل الهِرْمِنيوطيقا كما أوضحنا ظروفَ لحظة ظهور النص، بل تحاول أن تستأنف هذه اللحظة، كيما تتعرَّف على الفضاء المجتمعي للفهم الذي واكب تشكُّلَ النصِّ، وكيف تخطَّاه الفهمُ في العصور التَّالية. بمعنى أنَّها تسعى لتضيء ما يكتنف لحظةَ انبثاقِ النصِّ من ذاتيَّةِ المؤلِّف، وسياقاتِ بيئته، والظروفِ المختلفة المحيطة بتشكُّله. كأنَّ الهرمنيوطيقيَّ يتموضعُ لحظةَ ولادة النصِّ، ليكتشف ما يمكنه اكتشافُه في بيئة انبثاقه وتشكُّله، ويعمل على إيقاظِ الأفق التاريخي لولادته، من خلال تفحُّص أفقِ انتظار المتلقي وقتئذٍ، وكيفيةِ فهمه للنص.

في ضوء كون الكلمات تحيل إلى أحكام،[1] وكون الكلمات تحيل إلى رؤية اللغة والثقافة المنتمية إليها للعالم، ولما كان كلُّ مصطلح تتكثَّف فيه حمولةٌ دلاليةٌ واسعة، فإن كلَّ واحد من مصطلحَي التأويل والهِرْمِنيوطيقا يختزل دلالاتٍ تنتمي إلى رؤيةِ اللغة للعالَم والثقافةِ المنتمية إليها، وهي بالضرورة ليست متطابقةً. معنى التأويلِ المعروف في تراثنا غيرُ معنى الهِرْمِنيوطيقا، ونظريَّاتُ التأويل غيرُ نظريات الهِرْمِنيوطيقا، والمناهجُ التأويليةُ غيرُ المناهج الهرمنيوطيقية، والمفاهيمُ التأويليَّة غيرُ المفاهيم الهرمنيوطيقيَّة. الهِرْمِنيوطيقا في ولادتِها وسياقاتِ تشكُّلها وتطوُّرها ومجالاتِ تداوُلها لا تكرِّر التأويلَ، إن من حيث نشأة التأويل، أو استعمالاته وصيرورته في العلوم والمعارف الإسلامية.

نشأت الهِرْمِنيوطيقا في سياقٍ لُغَوِي ومجالٍ تداوُلي لاتيني، ولا يمكن تصنيعُ نسخةٍ عربيَّة مرادِفة لها، بل يمكننا توطينُ المصطلح ذاتِه في السياق التَّدَاوُلِي للغة العربية وغيرِها من اللغات، مثلما اتَّسَعَت العربيةُ وغيرُها من قبلُ للمعجم الاصطلاحي اليوناني، كما هو الحال في الفلسفة والمعارف اليونانية وغيرها المتغلغلة في تراثنا.

في ضوء ما ذكرناه لا يرادف مصطلحُ «الهِرْمِنيوطيقا» مصطلحَ «التأويل» أو غيرَه؛ إذ وجدنا أن معنى الهِرْمِنيوطيقا لا يطابق معنى التأويل، لا على وفق فهم شلايرماخر لها، أو فهم دلتاي، ولا على وفق فهم هايدغر وغادامير، ولا على وفق فهم ريكور وهيرش وغيرهما. الهِرْمِنيوطيقا والتأويلُ متوازيان لا مترادفان، والتوازي غيرُ الترادف.

[1] وردت هذه الفكرة في كتابات نيتشه وغيره من الفلاسفة.

الهِرْمِنيوطيقا وإنتاج المعنى

ينضب النصُّ الديني ويُستنزَف بالتكرار المزمن لمعنًى واحد مشتقٍّ من الماضي، لا يعكس إلا وجهًا واحدًا للحقيقية الدينية. ما تنجزه الهِرْمِنيوطيقا هو: إيقاظ النص، واستنطاق صمته، واكتشاف الوجوه الأخرى المحتجبة للحقيقة. في ضوء ذلك يمكن للنص أن يتحدَّث إلينا في سياقٍ يتمثَّل عصرَنا، ويستجيب لأفق انتظارِنا. الهِرْمِنيوطيقا مسعًى دائمٌ لإعادةِ إنتاج المعنى، وإضاءةِ أبعاد المعنى المحتجبة، وإشراقِ المعنى في نصٍّ تختبئُ في طبقاتِه طاقاتُ المعنى، وبعثٍ لروحه مجدَّدًا.

الهِرْمِنيوطيقا — كما يشرحها غادامير تبعًا لأستاذه هايدغر — هي انصهارُ الآفاق: أفق المؤلف مع أفق القارئ، وأفق عصر إنتاج النص والآفاق التاريخية المتوالية لتلقِّيه مع أفق عصر القارئ. أو هي تجلِّي النص وجوديًّا للقارئ، أو هي حَدَثٌ أنطولوجي، أو البنيةُ الأنطولوجية لنمط كينونة الإنسان في العالم، أو الطورُ الوجودي الذي يتحقَّق فيه القارئ عند تلقِّي النص. يقول غادامير: «وفي الواقع، يكون أفقُ الحاضر في حالة تشكُّل مستمرَّة؛ لأننا نختبر أحكامَنا المسبقة باستمرار. والجانب المهم من عملية الاختبار هذه يتجسَّد في مواجهتنا المستمرَّة للماضي، وفي فَهْم التراث الذي ننحدر منه. فليست هناك آفاقٌ منفصلة للحاضر في ذاته، أكثر مما هنالك آفاق تاريخيَّة يجب اكتسابُها. والفهم دائمًا انصهارُ تلك الآفاقِ التي يُفترض أنها موجودة بذاتها. ونحن متآلفون مع قوة هذا النوع من الانصهار من الأزمان المبكرة على نحوٍ رئيس، ومن ملاحظاتها الساذجة عن نفسها وعن إرثها. إن عمليَّة الانصهار هذه تكون، في تراثٍ ما، عمليةً مطَّردة باستمرار، فيتَّحد القديمُ والجديدُ دائمًا في شيء ذي قيمة حيَّة، من دون أن يُمنَح أحدهما الصدارة من الآخر صراحةً.»[٢] ويقول في موضع آخر من الكتاب نفسه: «فما يمثِّل جزءًا من أجزاء الفهم الحقيقي هو أننا نستعيد مفاهيم ماضٍ تاريخي، بطريقة تكون فيها هذه المفاهيمُ متضمِّنةً فهمَنا لها. وهذا ما سمَّيْتُه سابقًا انصهارَ الآفاق.»[٣]

[٢] غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ترجمة: د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية: د. جورج كتورة، طرابلس، دار أويا، ٢٠٠٧م، ص٤١٦-٤١٧.

[٣] المصدر السابق، ص٤٩٧.

تحذِّرنا الهِرْمِنيوطيقا من أنَّ الجمودَ على المعنى المشتقِّ من أفق الانتظار القديم، يعني إهدارَ السياقاتِ الجديدة، وأفقَ الانتظار الراهن المختلف بالضرورة عن الماضي؛ إذ إن المهمَّ لدى القارئ فيما يقرأ هو أن يحقِّقَ ذاتَه ويكون هو؛ بمعنى أنَّه على الدوام يفتِّشُ عن ذاته في ما يقرأ. النصُّ هو مرآتُه التي تعكس: وجودَه، ورؤيتَه للعالم، ومحيطَه، وخبراتِ حياته، وما تنشده تطلُّعاته. يقول رودولف بولتمان: «إن الفهمَ يجب أن يكون ترجمةً إلى لغة المرء الخاصة، إذا أُريد له أن يكون فهمًا حقيقيًّا.»[٤]

تفصح الهِرْمِنيوطيقا عن مهمَّتها حيال النص الديني بأنها وَعْدٌ بإنجاز معنًى تتحقَّق من خلاله أُلفةٌ مع النصِّ، لحظةَ يلتقي الإنسانُ النصَّ كأنه يلتقي نَفْسَه، وهكذا هي أُلفةٌ مع العالم، وتصالحٌ مع النص، وبشارةٌ تُنجز في ضوئها استجابةُ مفسِّر النص لروح عصره، ورهانات عالمه، من خلال فضح سوء الفهم، والكشف عن كل ما يكتنف عمليةَ التفسير، من: الأنساق المضمرة، وأنظمة إنتاج المعنى، والأحكام المسبقة، وإكراهات السلطة، والأسئلة السيئة، والأجوبة الهشة، وأخطاء الفهم.

ومعنى أن تصبح النصوصُ الدينية مألوفةً لنا، أن يكون لكلِّ نصٍّ هامشٌ حرٌّ مفتوح للقراءة الجديدة، وهو ما يمنح هذا النصَّ إمكاناتِ تخطِّي المسافات، وعبور غربة الزمان، وتحيينه في مختلف العصور. ذلك هو سرُّ أبدية النصوص المقدَّسة، والذي لولاه لاختفت هذه النصوصُ لحظة اغترابها عن زمانها.

تنشد الهِرْمِنيوطيقا تحريرَ النصوص الدينية من إكراهات السلطة، والتفسير الفاشي المتوحش، الذي لا يَمْحَقُ جمالَ الدين ورحمتَه وسلامَه فقط، بل تتوالد من رحمه موجةُ إلحاد تقوِّضه من داخله، التديُّنُ المتوحش لا يذهب إلى مكانٍ إلَّا وقال له الإلحادُ خُذني معك.

إن الموقفَ الارتيابي من الهِرْمِنيوطيقا غيرُ مفهوم،[٥] فضلًا على أنه غيرُ مبرَّر؛ ذلك أنَّ الهِرْمِنيوطيقا سواء أكانت: فنًّا، أو علمًا، أو اتِّجاهًا، أو منهجًا، أو أداة للفهم، فهي

---

[٤] غادامير، التلمذة الفلسفية، ترجمة: د. حسن ناظم، ود. علي حاكم، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٣م، ص١٢٧.

[٥] صدر بعضُ الكتابات بعناوين غريبة مثل: «الرد على الهِرْمِنيوطيقا» ... وغيرها، تُحذِّر من الاطلاع على الهِرْمِنيوطيقا، وتنعتها بالضلال، وتعتقد بخطورة الإفادة منها وتوظيفها في تفسير نصوص الأديان. يؤشِّر هذا النوع من العناوين إلى جهل الكاتب بما تعنيه الهِرْمِنيوطيقا، وإلا فلو عرف أنها علم أو فن

ليست إلَّا ضرورةً يفرضها وضعُ التراث في سياقه الزماني والمكاني والثقافي. وهي تبوح بأن ليس هناك فهمٌ نهائيٌّ للنص، فكلُّ قراءة تاريخيَّة؛ مشتقة من عصرِ القارئ، ونظامِ إنتاج المعنى في عالمه، ورؤيتِه للعالم، وأفقِ انتظاره، وأحكامِه المسبقة.

ترسَّخَتْ في معاهِدِ التَّعليم والمدارس الدينيَّة النظرةُ اللاتاريخية لأصولِ الفقه، وقواعدِ الاستنباط الفقهي وعلومِ القرآن وقواعدِ التفسير، وغيرِها من مناهج تفسير النصوص في الإسلام، وصار المدرِّسون والتلامذةُ يتعاطَون معها بوصفها ثوابتَ أبديةً. يرَوْن أنَّه لا يمكن فهمُ الدِّينِ وتفسيرُ نصوصه بغيرها، وحتى لو حدث اجتهادٌ فيها فهو ضربٌ من التَّرْميمِ الجزئي الذي لا يتخطَّى مَداراتِها المُغْلَقةَ. على الرَّغم من أنَّها كلها معارفُ بشريةٌ أنتجها المسلمون في الماضي، بتوظيفِ شيءٍ من فلسفة اليونان ومنطقهم، والإفادةِ من معارف أخرى استقَوها من مدارس الإسكندرية وغيرها، وتوظيفِ المعطياتِ المختلفةِ التي يتطلَّبها الفهمُ والتفسيرُ المتاحة في زمانهم، ولم يكن مؤسِّسُوها خارج الأفق التاريخي لعصرهم، ولم يكونوا خارج إكراهات السلطة وتوصيات الخلفاء.

إن مناهجَ تفسير النصوص الدينية في الإسلام ليست إلَّا أدواتِ تفسير تاريخية، وُلدت استجابةً لحاجاتٍ أَمْلَتْهَا ضروراتٌ دينيةٌ واجتماعيةٌ وثقافيةٌ وسياسيةٌ زمنيَّة، وليست نصوصًا مقدَّسة. هكذا الهِرْمِنيوطيقا، هي أيضًا مُنتَج للعقل ومعطًى لتراكم الخبرة البشرية في فهم وتفسير النصوص وفهم الوجود، فلماذا يصير تطبيقُها في حقل النصوص الدينية في الإسلام إثمًا، ويصبح تعاطي قواعدها ومفاهيمها وأدواتها في فهم الدين خطيئة!

(٤) للدينِ حقيقته الخاصَّة في الهِرْمِنيوطيقا

لم تعد «الحقيقة» في الهِرْمِنيوطيقا مختزَلةً في الحقيقة العلميَّة فقط، كما يشرح ذلك غادامير، بل إنها ترى للدين حقيقتَه الخاصَّة به، أو هو تجربة للحقيقة، وهكذا للفن حقيقتُه الخاصَّة به، أو هو تجربة أخرى للحقيقة، وللعلم حقيقتُه الخاصَّة به. في ضوء ذلك تتكشَّف للحقيقة الدينية فرادتها، بعد أن أصبحت الهِرْمِنيوطيقا أفقًا جديدًا لتفسير

للفهم لم يتورط بعنوان كهذا، ولم يتَّخذ مواقف كهذه؛ إذ يبدو مثله كمن يكتب كتابًا بعنوان: الرد على علم الفيزياء، أو الرد على علم الاجتماع، أو الرد على علم الاقتصاد، أو الرد على فلسفة اللغة.

الدين. الحقيقةُ تُعلِن عن حضورها في العلم والفن والدين في كلٍّ واحد منها على شاكلته، وتتجلَّى وجوهُ كلٍّ حقيقة منها وأبعادها وتعبيراتها بحسبها. في ضوء ذلك لم يعُد حضورُ الدين طارئًا في الحياة، أو يمثِّل مرحلةً يعبرها الإنسانُ لحظة ينتقل إلى عصر العلم، بل يظلُّ الدينُ تجربةً للحقيقة ما دام هناك إنسانٌ في هذا العالم.

يتأسَّس الوعيُ الهرمنيوطيقيُّ لدى غادامير على أنَّه تجربةٌ ذاتُ طابع كلِّي يستغرق وجودَ الإنسان في عالمه، وهي بذلك مستغرِقةٌ لكل أنماط التجارب الإنسانية، لا على نحو التضمُّن، ولكن على نحوٍ تكتسب معه في كل تجاربنا المعيشة طابعَ التأويل، بوصفه فعلَ فهمٍ يتكوَّن بالحوار بين الأنا والآخر. إذا كان النصُّ اللغويُّ المصداقَ التأويليَّ التقليديَّ للميراثِ الهرمنيوطيقيِّ، السابق لكلٍّ من هايدغر وغادامير، فإنَّ الأساسَ الفلسفي الذي مهَّداه لإقامة الهرمنيوطيقيا عليه، نجح في توسيع نطاق مفهومِ التأويل ذاتِه ومفهومِ النص؛ ومن ثم في فهمِ الوجود الإنساني وكلِّ ظواهره وتجلِّيَاتِه الثقافية والحضارية، على أنه حدثٌ تأويلي أو تجربةُ تأويل أصيلة.

لتجلية الملامح الدقيقة لهذا الطَّابع الأنطولوجي للتجربة الإنسانية بمفهومها الهرمنيوطقي الفلسفي هذا، تمَّت مقاربتُها مقاربةً أساسيةً بالتجربة الجمالية، حيث تكمن أهميةُ الفن في أنه «يتحدَّث إلينا»؛[٦] ومن ثم في توافر العمل الفني على المزايا النصِّية التي ينكشف بها طابعُه الخطابيُّ المهم لكلِّ تجربةِ تأويل، بوصفها قراءةً للحقيقة المتجلِّية للفهم، لا بوصفها معطًى نهائيًّا للوعي، وبوصفها حوارًا مستمرًّا يتجدَّد كلَّ حين بجدل سؤال المتلقي الذي يستنطق العملُ إجاباتِه المنتميةَ لراهنه.

هكذا يجد فهمُ التراث حقيقتَه التأويلية، مثلما يجدها أيُّ فهمٍ لنص لغوي، وأيُّ تلقٍّ جماليٍّ لعمل فنيٍّ، حيث تُقارَب تجربتُنا في تأويل التراث بتجربتنا في تلقي العمل الفني، على أساسٍ من مشترَكهما الأنطولوجي.

يوحِّد الطابعُ اللغوي للفهم؛ ومن ثم لكل تجربة تأويل، بين التجربةِ الدينية والتجربةِ الجمالية «الشعرية خاصة» في هرمنيوطيقا غادامير، ذلك أنَّ كلًّا منهما يتوسَّط اللغةَ. وبما أنَّ الفعلَ الهرمنيوطيقي لا يتجاوز في حقيقته «فنَّ فهمِ شيء ما يبدو غريبًا وغير

[٦] المصدر السابق، ص١٠٩.

مفهوم بالنسبة إلينا»،[٧] فإننا إزاء كلٍّ منهما؛ العمل الفني/النص الشعري والنص الديني نكون في الحقيقة إزاء نصٍّ نطالبه بأن يتحدَّث إلينا ويخاطبنا بمضمونه، على نحو «يسمو بهذا المضمون إلى حالةِ حضورٍ مُفعَم بالحياة ملموسًا، لدرجة أنه يجعلنا ممتلئين به.»[٨]

وعلى الرغم من امتياز المضمون في النص الديني بطابع القداسة، الذي يضفي عليه بدوره طابعَ «الوثيقة» أو «العهد»، اللذين يجعلانه يتَّخذ صفةَ «الرسالة» أو الخطاب الرسالي لكل فرد، فإنَّ هذا لا يبتعد بحقيقة تجربتِنا معه عن حقيقة تجربتنا مع العمل الفني؛ إذ يبقى النمطُ الخطابيُّ لكلٍّ منهما واحدًا، «وبذلك فإن الفهم ينتمي من حيث ماهيته إلى تبليغ الرسالة، ويُحدث إرسالًا واعيًا، وهذا يعني في النهاية أنَّ الرسالة تتطلَّب ترجمةً.»[٩] ومناطُ الأمر في كلٍّ منهما يعود إلى الطابع الرمزي للغة التي يخاطبان بها متلقِّيهما؛ إذ تُزوَّد اللغةُ بقدرة استثنائية على التأثيرِ وإيقاظِ الشعور بما هو مشترَك «بين المتلقِّي والنص» من خلال خصوصية التعبير؛ ما يمنحهما بنيةً رمزيةً واحدة.

[٧] غادامير، هانز جورج، تجلِّي الجميل ومقالات أخرى، تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة ودراسة وشرح: د. سعيد توفيق، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، ١٩٩٧م، ص٢٤٩.

[٨] المصدر السابق، ص٢٨٨.

[٩] المصدر السابق، ص٢٩٦.

الفصل السادس

الهِرْمِنيوطيقيا بوصفها منهجًا للتفسير عند أمين الخولي

(١) أمينُ الخولي يتبنَّى المناهجَ الجديدة

انطلقَت محاولاتُ إصلاح وتجديد تستحقُّ الدراسة في عالَم الإسلام من معاهد التعليم الديني، والحواضر والحوزات المتخصِّصة في تدريس علوم الدين، واحتضنَتها وانخرطَت في نقاشاتها ومعاركها. ففي مصر احتضن الأزهرُ الشيخَ رفاعة رافع الطهطاوي، والشيخَ محمد عبده، والشيخَ مصطفى عبد الرازق، والشيخَ علي عبد الرازق، والشيخَ محمد عبد الله دراز، والشيخ أمين الخولي، والشيخ خالد محمد خالد، وغيرهم. وفي تونس احتضنتِ الزيتونةُ الشيخَ عبد العزيز الثَّعالبي، والشيخَ الطاهر الحداد، والشيخَ محمد الطاهر بن عاشور، وولدَه الشيخَ محمد الفاضل بن عاشور، وغيرهم. وفي النجف احتضنتِ الحوزةُ السيدَ محسن الأمين، والسيدَ هبةَ الدِّين الشهرستاني، والشيخَ محمد جواد البلاغي، والشيخَ محمد رضا المظفر، والسيدَ محمد تقي الحكيم، والسيدَ محمد باقر الصدر، والشيخَ محمد مهدي شمس الدين، والسيدَ محمد حسين فضل الله، وغيرهم. وكان غيرُ واحدٍ من هؤلاء الأعلام عنوانًا للضجَّة في عصره، بعد طرحه لآراء وأسئلة غير مكرَّرة، تتجاوز ما هو مألوف. كانوا يختلفون في كيفيةِ ونوعِ الأسئلة التي يطرحونها ومدياتِها وعمقِها، وفي بيانِ آرائهم تبعًا للاختلاف في مواهبِهم وسياقاتِ تكوينهم التراثي والحديث.

يتفق هؤلاء في خروجِهم على خطاب تبجيلِ وتمجيدِ كلِّ شيء في التراث، وفي سعيهم لاستيعاب شيء من عناصره استيعابًا نقديًّا، والجرأةِ في نقد بعضِ المقولات والآراء في التراث، وعملهم على البحث عن آفاق لقراءةِ النصِّ وتفسيرِه في سياق الواقع ومُعطيَاتِه

واستفهاماته، ومحاولتِهم الكشف عن شيء مما هو نسبي وتاريخي في ميراث المتكلمين والفقهاء.

غير أن معظمَ هذه المحاولات على الرَّغم من جرأتها وأهميتها، لم تغادر المناهجَ التقليديَّةَ الموروثة؛ إذ كان أصحابُها ينطلقون من مناهج ومفاهيم وأدوات التراث نفسه في فهمه ونقده، وقلَّما حاول بعضُهم توظيفَ مناهج ومفاهيم وأدوات جديدة من الفلسفة، وعلوم الإنسان والمجتمع الحديثة، في فهم الدِّين ونَقْدِ التُّراث؛ لذلك لم تَتبصَّر هذه المحاولاتُ الأنساقَ المضمرةَ في التُّراث، وما هو مستترٌ من نظم إنتاج المعنى الكامنة فيه، وكيف تسهم طبقاته التحتيَّة في توليد المعنى وتكراره عبر العصور المختلفة، ولم تُنقِّب في البنية العميقة للتراث عن كل ما يعمل على إعادة إنتاج الآراء والمفاهيم والأسئلة ذاتها؛ لذلك لبثتْ هذه المحاولاتُ في مداراتِ التَّطلُّعات والطموحات والأحلام، ولم تبتعد كثيرًا عن إثارة بعض التأويلاتِ والتفسيراتِ والشروح الجزئية للنصوص، التي تسعى لاستخلاص آراء وفتاوى لوقائع جزئية تنفتح على ما يفرضه الواقعُ على المسلم.

وُلد الشيخ أمين الخولي في ١ مايو ١٨٩٥م بمحافظة المنوفية بمصر، وتوفي في ٩ مارس ١٩٦٦م. حفظ القرآن وهو في العاشرة من عمره، وتخرج في مدرسة القضاء الشرعي. أصبح مدرسًا في مدرسة القضاء الشرعي في ١٠ مايو عام ١٩٢٠م. في ١٩٢٣م، عُيِّن إمامًا للسفارة المصرية في روما، ثم نُقل إلى مفوضية مصر في برلين عام ١٩٢٦م. عاد عام ١٩٢٧م إلى وظيفته في القضاء الشرعي. انتقل إلى قسم اللغة العربية بكلية الآداب ١٩٢٨م. وأسس جماعة الأمناء عام ١٩٤٤م، ومجلة الأدب عام ١٩٥٦م. وأصبح عضوًا في مَجْمَع اللغة العربية بالقاهرة عام ١٩٦٦م. وكتب الخولي مقالاتٍ متنوِّعةً في الصحف والمجلات، وألَّفَ مجموعةً من الكُتُبِ، من أهمِّها: «من هدي القرآن في أموالهم: مثاليَّة لا مذهبية»، و«فن القول»، و«الجندية والسلم: واقع ومثال»، و«دراسات إسلامية»، و«مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب»، و«المجددون في الإسلام»، و«كتاب الخير: دراسة موسعة للفلسفة الأدبية مطبقة على الحياة الشرقية والتفكير الإسلامي».

ومع أن الشيخَ أمين الخولي لم يدرس في الأزهر، بل تعلَّم في مدرسة القضاء الشرعي، لكنه درَّس في الأزهر. وكانت محاضراتُه أولَ ما يُدرَّس من الفلسفة رسميًّا في العهد الجديد للأزهر؛ فهو بعد عودته من ألمانيا عام ١٩٢٧م، انتُدب للتدريس في الأزهر، فألقى محاضراتٍ على طلاب كلية أصول الدين في التاريخ العام لفلسفة الأخلاق، أو كما أسماها

هو «الفلسفة الأدبيَّة».[1] اهتمَّ بتجديد البلاغةِ وأساليبِ البيان العربي، ودعا إلى تحريرها من حمولة الفلسفة والمنطق الصوري، واصطلح عليها «فن القول». كان هاجسُه ربطَ أساليبِ البيانِ والتعبير بالحياة، وتكريسَ الذَّوق الفني، والانفتاحَ على مكاسب العلوم والمعارف الحديثة، والكشف عن الأبعاد النفسيَّة للبلاغة. ودشَّن أفقًا آخر في بيان أساليب تفسير النصوص، وما يشوبها من ملابسات الذات والزمان والمكان والبيئة.

كان الشيخُ الخولي أولَ رجلِ دينٍ مسلم حاول العبورَ من المناهج والمفاهيم والأدوات التراثية في فهم الدين ونصوصه، إلى استعمال مناهج ومفاهيم وأدوات جديدة، وتوظيفها في بناءِ فهمٍ بديل ونقدِ الفهم القديم، وتميز بخبرة رصينة، وشجاعة كبيرة في توظيفها.

التكوينُ الديني للشيخ أمين الخولي تقليدي. المقررات التعليمية في مدرسة القضاء الشرعي يدرس التلميذُ فيها معارف الدين: كالتوحيد، والفقه، والتفسير، والحديث، مضافًا إلى: الجبر، والهندسة، وعلم الهيئة، ومبادئ الفلك، والطبيعة، والكيمياء، والتاريخ، والجغرافيا، وأصول القانون، وشرح لائحة المحاكم الشرعية، ونظام المرافعات.[2] ونظرًا لتفوُّق أمين الخولي تم تعيينُه مدرسًا في مدرسة القضاء الشرعي سنة ١٩٢٠م.

وعندما «صدرَ المرسوم الملكي في ٧ نوفمبر ١٩٢٣م بتعيين أئمة للسفارات الأربع المصرية في: لندن، وباريس، وواشنطن، وروما، كانت الأخيرةُ مكانَ عمل أمين الخولي، فأبحر إليها من الإسكندرية، وبقي في إيطاليا عامَيْن، وأجاد الإيطالية، وشرع يتعرف على الحياة الدينية والثقافية وجهود المستشرقين في أوروبا، كما عمل في مفوضية مصر في برلين عام ١٩٢٦م، وتعلم اللغة الألمانية. لما ألغيت وظيفة الأئمة من السفارات والمفوضيات المصرية عام ١٩٢٧م عاد إلى مصر، واستأنف عمله في مدرسة القضاء الشرعي، ثم في كلية الآداب بالجامعة المصرية مدرسًا، ثم أستاذًا مساعدًا، وأستاذًا لكرسي الأدب في عام ١٩٤٣م.»[3]

اكتشف مدة إقامته في إيطاليا الأساليبَ الجديدةَ في التربية والتعليم في أوروبا، وتعرَّف عن قرب على نمط التعليم الديني في الفاتيكان، الذي جعله يدرك ضرورةَ إصلاح

---

[1] الخولي، د. يمنى طريف، أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢م، ص٢٨-٢٩.

[2] سعفان، كامل، أمين الخولي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣م، ص١٥.

[3] بدر، د. عزة، أمين الخولي وتجديد الفكر الديني، روز اليوسف، ٢٥ مايو ٢٠١٧م.

نظام التعليم الديني القديم في الأزهر. أشار هو إلى ذلك بقوله: «قصدتُ إلى دراسة الخطط والأساليب التي تتبع في الدراسات اللاهوتية، كما نظرتُ فيما حولي من الدولة الدينية — الفاتيكان — القائمة في عاصمة الدولة المدنية — إيطاليا — وخلال تتبع لهذه الدراسة اللاهوتية في أقطار أوروبا عشت فيها بعد ذلك، كألمانيا، أو أقطار زرتها مجرد زيارة، وعمدت بعد الدراسة والتفكير للكتابة عن قضية الأزهر وإصلاحه.»[٤] كتب بيانَه لتحديث الأزهر، الموسوم بـ «رسالة الأزهر في القرن العشرين». ونشر الأزهرُ عام ١٩٣٦م هذه الرسالة، ثم تكرَّرت طبعاتُها لاحقًا، بعد أن نفدت الطبعةُ الأولى سريعًا.[٥] في أوائل الخمسينيات من القرن الماضي، عاد الخولي مرةً أخرى يدعو لإصلاحِ الأزهر وتحديثِ نظامه التعليمي، فنشر سلسلةَ مقالاتٍ في جريدة «المصري»، «وقد أفردت جريدة المصري حينذاك مساحةً لأمين الخولي على مدى ثلاثة أشهر، يشرح فيها رؤيتَه حول رسالة الأزهر الاجتماعية، ويبين العلاقة بين الدين والحياة، وإصلاح الدين نفسه بالحياة هو ما كان يتطلَّع إليه الخولي، الذي رأى أن يكون مادةً للتجديد الروحي والسمو الخلقي، ويكون أداة فعالة في الإصلاح الاجتماعي.»[٦] غير أن الأزهرَ لم يصمت هذه المرَّة كما صمت في المرة الأولى، فأصدرت جبهةُ علماء الأزهر بيانًا ورد فيه: «اعتاد الأزهر الشريف أن يسمع من حين لآخر أفرادًا يحاولون أن ينالوا منه ومن رجاله، وكأنما خولت لهم أنفسهم أن تعلُّقهم بهذا الجبل الأشم يلقي في روع الناس أن لهم شأنًا، أو عندهم رأيًا، أو فيهم غيرة على حق، أو غضبًا للدين، أو حرصًا على صالح عام، ولكن هيهات، فهم كناطح صخرة يومًا ليوهنها.»[٧] إلا أن الشيخَ الخولي وجَّه لهم نقدًا صريحًا ذكر فيه: «إن قصدهم النفسي من هذا التوجيه ليس بارئًا، ولا خالصًا، من الغايات المدخولة؛ فسبيلهم إلى هذا التوجيه والبيان سبيل غير صادق، وتناولهم له غير مستقيم، كما أن سيادة روح التحكم في فضل الله ونعمه، والاستبداد بدين الله وهدايته واضح، فإذا أفتوا فقولهم هو رأي الإسلام، وإذا حكموا فحكمهم هو حكم الله، وإذا خالف عليهم إنسان فهو يحارب الله.»[٨] لكن الأزهرَ لم

[٤] سعفان، كامل، أمين الخولي، ص٦٥.

[٥] طُبعت هذه الرسالة ثانية عام ١٩٦١م، ونشرتها دار الهنا في القاهرة.

[٦] بدر، د. عزة، أمين الخولي وتجديد الفكر الديني، روز اليوسف، ٢٥ مايو ٢٠١٧م.

[٧] سعفان، كامل، أمين الخولي، ص١٤٦.

[٨] المرجع السابق، ص١٤٦-١٤٧.

يتوقَّف عن مساجلته، فردُّوا على نقده ببيان أيضًا، غير أنه لم يتراجع عن دعوته لإصلاح الأزهر.[٩]

تنبَّه الشيخ الخولي إلى ضرورة تبني نمط «تدين إنساني القلب، نبيل العاطفة، يؤدي إلى التعاون البشري، ولا يعوق الإخاء الإنساني. تدينٌ لا يعرفُ تلك السلطة الغاشمة التي ترهب العقل الطليق، وتفتُّ في العزم الوثيق، وتفسد الذوق الرقيق، وتتحكَّم بجبروت لاهوتي في الحياة الدنيا، وتسدُّ الطريق إلى الآخرة. تدينٌ لا يخلقُ تلك الطبقة التي تحتكر الدين، وتسد المسالك إلى الله، ولا يعترف بتلك الطبقة التي خلقَتها الظروف؛ لأنه لا رياسة في الإسلام، وكلهم قريب إلى الله سبحانه وتعالى.»[١٠]

لبث الشيخ الخولي كلَّ حياته وفيًّا لتجديد الفكر الديني، الذي يعتقد أنه يقوم على تفاعل وتبادل الدين مع مختلف العلومِ والمعارفِ البشرية وتوظيفها في فهمه وتفسير نصوصه. يلخص لنا الخولي ذلك بقوله: «إن الدين في هذه الحياة لا مفرَّ له من التفاعل والتبادل مع ما سواه من فهم وتنظيم لتلك الحياة، وإنه لن يُكتب لهذا الدين البقاء إلا على قدر ما فيه من قدرة على هذه المسايرة والمفاعلة والاستفادة، والانتفاع بما سواه من التفسيرات والتدبيرات الأخرى.»[١١]

(٢) فكرةُ التطوُّر تستبدُّ بالخولي

يميز الشيخُ أمين الخولي بوضوحٍ بين التجديد في مفهوم القدماء ومفهومه المختلف للتجديد؛ فالتجديد في مفهومهم هو ضرب من الإحياء لما كان مُنْدَرِسًا، والتذكر والاستئناف لما كان منسيًّا، بينما التجديد في مفهومه هو ضرب من التطور، وليس إحياءً لما هو مندرس، أو تذكُّرًا لما كان منسيًّا، أو استئنافًا للقديم وإحضاره كما هو. يرسم الخولي رؤيته هذه بقوله: «ومِنْ وصف القدماء لعمل المجدد حينًا أنه إحياءُ ما اندرس، ومعنى هذا أنَّ شيئًا من المعالم الدينيَّة الاعتقادية أو العبادية، فرضًا أو سُنة، قد أُهمل ونُسِي على مَرِّ الزمن، فيعمل المُجَدِّدُ على إعادة العنايةِ به، والتزامه بالصورة القديمة الأولى التي كان عليها.

---

[٩] المرجع السابق، ص١٤٧.

[١٠] بدر، د. عزة. أمين الخولي وتجديد الفكر الديني، روز اليوسف، ٢٥ مايو ٢٠١٧م.

[١١] المرجع السابق.

وهذا الفهم المتبادر القريب من جملة كلامهم لا ينتهي إلى شيء من معنى التطور، الذي هو تغيُّر الحياةِ أثناء سَيْرِهَا إلى مستقبلها، فإذا ما كان الْمُجَدِّدُ مُطوِّرًا للحياة، فمعنى ذلك أنَّه يُقدِّر تغيُّرَها في سَيْرِهَا إلى غدها، ويعمل على جعل الدين مُسَايِرًا لها في هذا السَّير، موائمًا لحاجتها فيه؛ فالتجديد الذي هو تطوُّر ليس إعادةَ قديم كان، وإنما هو اهتداء إلى جديد، بعد أن لم يكن، عن طريق الاجتهاد.»[١٢] وبذلك تجاوز الشيخُ أمين الخولي وجهةَ الإحياء والإصلاح التي بدأت مع الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي في القرن التاسع عشر، وتواصلت فيما بعد مع جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، ومن تلاهما؛ ممَّن تمحورتْ جهودُهم حول الدعوةِ لإحياءِ ماضي الأمَّةِ واستئنافِ أمجادِها، بالاعتماد على الأصول والمبادئ الموروثة في فهم الدين وتفسير نصوصه. استطاع الشيخ أمين الخولي أنْ يَشتقَّ نَهْجًا يتلمَّسُ في ضوئه دَرْبًا مُغايِرًا لما عرفناه من أصولٍ ومبادئَ موروثةٍ في فَهْم الدِّين وتفسير نصوصِه.

ظلَّ الخولي مَسْكُونًا بفكرةِ التطوُّر، واستبدَّت به هذه الفكرةُ إلى الحَدِّ الذي استند فيه إليها، بوصفها مرجعيةً لإعادة بناءِ المعارف الدِّينيَّة، وآداب وعلوم اللُّغة العربيَّة، فمع الخولي، وللمرة الأولى، يتصدَّع جِدارُ الدَّرس اللغوي والبلاغي التقليدي، كما تنفتح الفلسفةُ الأخلاقيةُ في التَّعليم الأزهري على أفقٍ جديد. لم يتردَّد الشيخ الخولي في الدفاع عن نظرية التطوُّر الداروِنية في الأحياء، وأصر على منحها مشروعيةً، في ضوء ما يحاكيها ويقاربها من إشاراتٍ في «رسائل إخوان الصفا»،[١٣] وآثارِ ابن مسكويه، وابن سينا، وابن الطفيل، ممَّن ألمحوا أو صرَّحوا بتصنيفِ الموجودات في سُلَّمٍ تَراتُبِي، يحتلُّ فيه الإنسانُ الذروةَ في تكامُله، فيما يليه الحيوانُ، فالنباتُ، إلى أدنى مرتبة وهو الجماد. شغف الخولي بالتجديد إلى الحدِّ الذي كان برأيِه هو الثورةُ الكبرى في كلِّ قرن؛ إذ يقول: «إنَّ ذلك التجديد على رأس القرونِ هو ذلك العملُ الثَّوريُّ الكبير الذي تحتاجه الأُمَّة، كأنما هو ثورةٌ اجتماعيَّة دورية.»[١٤]

---

[١٢] الخولي، أمين، المجددون في الإسلام، ص٤٥.

[١٣] وردت في الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعية في رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء إشارات لنظرية التطور. بيروت، دار صادر، ١٩٥٧م، ج٢: ص١٧٨ وما بعدها.

[١٤] الخولي، أمين، المجددون في الإسلام، ص١٧.

توسَّع الخولي في تطبيق فكرةِ التطوُّر على علم الكلام والفقه واللغة، بل تعميمها لتشمل أبعادَ الوجود البشري المعنويةَ والفكريةَ والاجتماعيةَ والأخلاقيةَ كافَّة. وأصرَّ على أنَّ التَّطوُّر هو النَّاموسُ الشامِلُ في الخَلْق والحياة، وليس ناموسًا خاصًّا بعلم الأحياء فقط. يكتب الخولي: «صار كلُّ باحث يتصدَّى لدرس شيء من ذلك إنما يتقدم إليه مسلِّمًا بعمل ناموسِ النُّشوء فيه، فيما مضى وفيما هو آتٍ، ولم يَعُد الباحثُون يقبلون القول بظهور كائنٍ كاملِ الوجودِ دفعةً واحدةً، فكرةً كان أو لغةً أو فنًّا أو حضارة ... إنَّ ظهور الفكرة الجيِّدة يشبه في تطوُّر الحي ظهور صفات جديدة في نوع من الأحياء تُخالِف الصِّفات القديمةَ، وقوة يقين أصحاب الفكرةِ الجديدة بصحَّتها وصلاحيتها تقابل درجةَ قوَّة الصفاتِ الجديدة في الحي على البَقَاء. وإنَّ صلاحَ البيئة الاجتماعية لحياةِ الفكرةِ الجديدة ومعاكستها لحياة الفكرة القديمة، تقابِل حالَ البيئةِ الطبيعيَّة بالنِّسبة لصفات الكائن الحيِّ الجديدة. وإن قوةَ اقتناع أصحابِ الفكرة الجديدة بها، وترسيخهم لها، في أذهان الناس، تشبه قوة الحيِّ على إفناءِ مُنافسِه وإبادتِه. واقتناع الناس رويدًا بالفكرة الجديدة وانسلاخهم من الفكرة القديمة يشبه موت الأفراد الضعاف في التَّناحُر المادي. وإن تأصُّل الفكرة وثباتها في نفوس مقتنعيها يشبه تأصُّل صفات الحي الجديدة في نسله ورسوخها.»[١٥]

تبدو حالةُ التفهُّم لقيمة معطيات العلوم والمعارف الحديثة واضحةً في تَوكُّؤ الخولي على نظرية التطور الدارونية، والاستنادِ إليها بوصفها مرجعيةً شاملة في تسويغِ ضرورة تطوير اللغة وآدابها، وتجديدِ معارف وعلوم الدين. وهي سمةٌ طبعت تفكيرَ بعض رجال الدين والمثقفين في ذلك العصر، ممن تعرَّفوا على العلوم الحديثة، واكتشفوا التقدُّمَ الغربي، واستند غيرُ واحد منهم إلى نظريَّة التطوُّر لتسويغ تجديد الفكر الديني. كما تمادى بعضُهم وأسرف في توظيف فرضيات ونظريات وقوانين العلم الجديدة في تفسير القرآن، مشدِّدًا على التوءمة بين العلم والقرآن الكريم، إلى الحد الذي أضحى معه النصُّ القرآني بمثابة كتاب لا مضمونَ له، ولا يكتسب مضمونَه إلا بإسقاط معطيات العلم الحديث ونظرياته واكتشافاته.[١٦]

---

[١٥] الخولي، أمين، كتاب الخير، ص٥٧، ٦٦.

[١٦] أسرف في تطبيق هذا المنهج الشيخ طنطاوي جوهري (١٨٧٠–١٩٤٠م) في تفسيره: الجواهر في تفسير القرآن الكريم، كما تحدثنا عن ذلك في الفصل الرابع من كتابنا هذا.

يتَّسع قانونُ التطوُّر في منظار الخولي ليشمَل اللغةَ أيضًا، مثلما يشمل الظواهرَ الأخرى في الاجتماع البشري كافَّة؛ فهو يرفض المواقفَ اللَّاعقلانيَّة في التَّعَاطِي مع العربيَّة، بوصفها استثناءً بين لغات العالم؛ لذلك لم يقبل ما يقال عن: «فضل العربية ... وكمال العربية ... وانتهاء العربية إلى ما لا شيء بعده.»[١٧] شدَّد الخولي على أن العربيةَ ليست استثناءً من اللُّغات البشرية، كلُّ لغةٍ كائِنٌ اجتماعي حي، يحيا ويتطوَّر تبعًا لسُنَنِ الحياة وتطوُّرها، وأنَّ اللُّغةَ بطبيعتِها أكثرُ حيويَّةً ومرونةً وإمكانات تجديد من سواها، ففيها على الدوام كلماتٌ تموت وتندثر، وأخرى تتوالد، وتنحت، لتثري معجمَها، وتعزِّز رصيدَها التداولي. وذلك ما يوضِّحُهُ الخولي بقوله: «فاللغة من أشدِّ المظاهر الحيويَّة لينًا، وأقلِّها تصلُّبًا وتحجُّرًا، وأطوعها للتطوُّر، وقدماؤنا يدركون هذا واضحًا، حين يتحدثون عن تهذيبِ اللغة وعوامِله، وحين يقرِّرون أن الاستعمالَ يُحْيي ويُميت، ويُقبِّح ويُحسِّن، وحين يصفون تداخُلَ اللغات، وما إلى ذلك من دلائل الشعور بتأثُّر اللغة بالحياة تأثُّرًا قويًّا.»[١٨]

في لفتةٍ بالغةِ الدلالة تحدَّث الخولي عن مأزقِ الفصحى، والازدواجِ اللغوي بين الفصحى والعاميَّة، وكيف أننا نتحدَّث بلغةٍ غيرِ تلك التي نفكِّر ونكتب ونقرأ بها، فسعى للكشف عن الجذور التاريخية لذلك، وكيف أن المنهجَ الذي اعتمده المعجميُّون الأوائل في جمع اللغة تبنَّى لغةَ البدو في الصحراء العربية خاصة؛ إذ استبعدوا كلَّ كلمة تدلُّ على ما هو شائعٌ في المدينة والحواضر المعروفة؛ لذلك اغتنت العربيةُ بكلمات البادية، وما يدل على الظواهر الطبيعية والحيوانات والنباتات، والعادات والتقاليد، والأدوات والأشياء، والصور والحاجات السائدة في نمط الاجتماع القبلي، في حين افتقرت إلى ما هو معروفٌ ومتداوَل في المدن. وكأنه هنا يلمح إلى أن العربيةَ ما زالت مرآةً لحياة البداوة، وأنها مشبعةٌ بنمط ثقافتها، فرؤيتُها للعالم ضيقةُ الأفق، وإيقاعُ التحوُّل والتغيير فيها بطيء، خلافًا للغة المدينة التي تغتني بالكثير من الألفاظ الدالَّة على ما يسود حياةَ الحواضر المدينية من أشياء وأفكار. من هنا ضاقَت عربيةُ القبائل البدوية في العصر العباسي عن استيعاب

[١٧] الخولي، د. يمنى طريف، أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد، ص٤٢، عن د. حامد شعبان، أمين الخولي والبحث اللغوي، ص١٦.

[١٨] الخولي، أمين، مناهج تجديد، ص١٧.

ما ساد الاجتماع الإسلامي من أشياء وأفكار لم تعرفها البادية من قبل، فعوَّضت ذلك بالاستيرادِ من غيرها، واشتقاقِ وتوليدِ ألفاظ جديدة.

التطورُ سُنَّةٌ شَامِلةٌ عند الخولي

لا يتردَّد الشيخ أمين الخولي في القول بأن «تطور العقائد ممكن، وهو اليوم واجب لحاجة الحياة إليه، وحاجة الدين إلى تقريره، حماية للتدين، وإثباتًا لصلاحيته للبقاء، واستطاعة مواءمة الحياة، مواءمة لا يتنافر فيها الإيمان مع نظر ولا عمل.»[١٩] في السياق نفسه يدعو الخولي إلى رؤية جديدة في التعاطي مع الغيبيَّات، والتحرُّر من نسبة كل شيء إليها، والاستغراق في تفاصيل عوالمها؛ لأن تكوين الأجيال الجديدة لا يهضم عقله العلمي هذا اللون من الكلام.

في موقف يَخْرُج فيه على المشهور يشير الخولي إلى أنَّ القصص تتحدث لغةَ التَّمْثيل وليس لغةَ التاريخ؛ إذ يكتب: «ما ينبغي أن تظلَّ تلك الصورُ الساذجة من الحديث عن غيبيَّات لم يأمر الدينُ بشيء من التفصيل لها، وإطالة الحديث عنها، ولا أن نستمع إلى صنوفٍ من القَصَص الذي هو تمثيل لمعانٍ، وتقريب لحقائق لا تاريخًا ولا تسجيلًا؛ لأنَّ ما فيه من الحديث المُفَصَّل يصدم حسَّ هذه الأجيال، ويناوِئ تكوينَها العقليَّ بعلميَّتِه، وتكوينها الفني بدقِّتِه، كأنْ تَقُولَ لهم إنَّ التصويرَ حرام، وإنَّ أشدَّ النَّاسِ عِقَابًا يوم القيامة المصورون، في حين تحتاج أنت إلى الاستفادة من التصوير ومجالاته الفنية في الإيضاح الديني اعتقاديًّا وعمليًّا، وهذا مثل قريب لوجوب تطوُّر العقائد في عرضها في جوهرها وصميمها.»[٢٠]

يشدِّد الخولي على رفض أيَّة قراءة لا تاريخيَّة للتراث، وينظر إلى التراثِ بوصفه محكومًا بعوامل وظروف خاصَّة مولِّدة له، تتناسب مع ضرورات ومشروطيَّات زمانية مكانية تفرضها كلُّ حقبة تاريخيَّة، وعلى هذا فهو يتغيَّر ويتطوَّر مستجيبًا لما تُمْلِيهِ عليه تلك المشروطيَّاتُ والضروراتُ.

ويحيل الخولي الخلافَ بين المتكلمين، وتغيُّرَ الأقوال وتنوُّعَها في مسائل: «الذات والصفات، والكلام الإلهي، والقضاء والقدر، والجبر والاختيار ... وغير ذلك»، إلى التغيُّر

---

[١٩] الخولي، أمين، المجددون في الإسلام، ص٥٢.

[٢٠] المرجع السابق، ص٦٣-٦٤.

في البيئاتِ والزَّمان والمكان، والتغيُّر هو التطور، تبعًا لمفهومه.[٢١] يرى أمين الخولي أن «ناموسَ التدرُّج والتَّرقِّي في الكائنات جميعًا، المادِّي منها والمَعْنَوِي على السواء، مُهِمٌّ لدراسة التاريخ، فدارسُ التاريخ يطبِّق هذا الناموس على جميع صور الحياة الإنسانيَّة، ومظاهرها، وأعمال الأفراد، والأمم جميعًا، وتغيُّرات حياتها السياسيَّة والاقتصاديَّة والعلميَّة والفنيَّة، بل الاعتقاديَّة، يَطَّرِدُ جريانُها على هذا النِّظام ... ولا محلَّ لإنكارِ أنَّ مظاهرَ الحياةِ الإنسانيَّة المختلفة تخضع لهذا النَّامُوس التدريجيِّ دائمًا: فتبدأ من أصل بسيط ساذج، لا يزال يتغيَّر ويتدرَّج، وينافس في سبيل الظفر بالحياة، فيبقى منه الصالحُ لها، ويبيد غير الصالح، ثم يرتقي هذا الصالح، ويكتمل شيئًا فشيئًا حتى يعود مُركَّبًا، بل مُعقَّد التركيب، بعدما كان بسيطًا ساذجًا يسيرَ الشَّأنِ.»[٢٢] وهو بذلك يتخطَّى الدَّعوةَ لفَتْح باب الاجتهادِ في الفقه، ويصرُّ على ضرورةِ شمول الاجتهاد لكلِّ علومِ ومعارفِ الدِّين. ويشدِّدُ على أنَّ «تطوُّرَ العقائد واجبٌ» وأن ناموسَ التدرُّج والتَّرقِّي يَطَّرد جريانُه في الأمور الاعتقادية، يؤشر بوضوح إلى أنه قد تجاوز ما كان عليه سَلَفُه وأقرانُه من دُعاة الإصلاح في الأزهر.

أمين الخولي يبني رؤيته على أساس شمول قانون التطوُّر لكلِّ شيء في الحياة، ويتسع هذا القانون ليستوعب الأديانَ والعقائدَ، وكيفيةَ تأثيرِ البيئةِ الماديَّة والمعنوية للإنسان في المعتقدات؛ ففي «الإسلام يبدو جليًّا الأخذُ التدريجيُّ للناس في الاعتقاد ... ومرور هذه العقيدة في أدوار انتقاليَّة مُترتِّب بعضها على بعض، تنتهي بها العقيدةُ إلى تركيبٍ بعد بساطة، وتعقُّد بعد سهولةٍ، بفعل تدرُّج الحياةِ، وانتقالها من البداوةِ المُحَصَّنَةِ مثلًا إلى الحضارة، فالدراسة والتعلُّم، فالبحث والتعمُّق. ولعلَّ أصدقَ مظهر لذلك ما سنراه في نشأةِ المذاهبِ الإسلاميَّة الاعتقاديَّة، وظهور المقالاتِ الدينية، من تأثُّر ذلك تأثرًا جليًّا بانتقال الحياة الإسلامية في مدارج الحضارة، واتِّصالِ المُسلمين بتفكير الأمم الأخرى

[٢١] المرجع السابق، ص٥٤–٥٥.

[٢٢] الخولي، أمين، تاريخ الملل والنحل، دراسة وتقديم: د. أحمد محمد سالم، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٥م، ج١: ص٤٨. ما خلا دراسة وتقديم د. أحمد محمد سالم، فهذه الطبعة مصورة على طبعة كلية أصول الدين في الجامعة الأزهرية، ١٩٣٥م.

وبحثها، مما يتضح به فرق بين عقيدة السلف القصيرة الجلية المسلمة، وعقيدة الخلف المؤولة المتعمِّقة.»[٢٣]

ودعوتُه هذه من الدعوات المبكرة في دنيا الإسلام لبناءِ «عِلْم كلام جديد»، على وفق التسمية المتداوَلة اليوم؛ ذلك أنَّ عِلْمَ الكلامِ الجديد ما هو إلا ضربٌ من الاجتهاد في تفسيرِ وتسويغِ الاعتقاد، طبقًا لما يتطلَّبه كلُّ عصر، بنحو تتَّسع فيه وظيفةُ علم الكلام لتتجاوزَ حمايةَ إيمانِ الناس، إلى صيانتِه من التوحُّش والتشدُّد والتحجُّر.

كأنَّ الشيخَ الخولي هنا يستعير مفهومَ «التاريخيَّة» من الفلسفةِ والعلوم الإنسانيَّة الحديثة، ليطبِّقه على مجالاتِ التراث المتنوِّعة؛ إذ يحيل مفهومُ «التاريخية» إلى أنَّ أفكارَ كلِّ بيئة تشبهها؛ ففي البيئة الخصبة عقليًّا تزدهر الأفكارُ العميقةُ الغنيَّةُ المركَّبة، وفي البيئة الفقيرة عقليًّا تتفشَّى الأفكارُ المبسَّطة الفقيرة الهشَّة. تظلُّ الأفكارُ على الدَّوام متماثلةً مع بيئتها، معاصرةً لها، ومشتقَّةً منها. في ضوء هذا الفهم لا يمكن امتدادُ الأفكار خارج سياقاتها الزمانيَّة والمكانيَّة الخاصَّة، وتأبيدُها للعصور كافة، على اختلاف أنماط الحياة، وتغيُّر الزمان والمكان والبيئة.

وهو في كل ذلك يصرُّ على ضرورة دراسة التُّراث والتبصُّر بمسالكه المتنوعة، بل يعتقد أنَّ «أول التَّجديدِ قَتْلُ القديم فهمًا».[٢٤] وكأنه يلمِّح بعبارته إلى أولئك المراهقين ممَّن لا يكفُّون عن التبسيط، فيلبثون عند السَّطح في فهمهم للتراث، ولا يدركون مدياتِه المتشعِّبة، ولا يرون شِرَاكه المُتَشَابِكة، فيظنُّون أنَّ التجديدَ يَتحقَّقُ فور نسيان القديم وتَجاهُلِه، بلا دراسةٍ ودرايةٍ بمجالاته ومشاغله ومقولاته. مثلما يشير إلى أولئك الَّذين يعكفون على حِراسَةِ التُّراث وتقديسِه، فينبِّه إلى أنه ما لم تتحوَّل وظيفتُنا حيال التراث، من حارس للتراث إلى دارس، فلا يمكننا الخروجُ من أنفاق الماضي، وأن نكون معاصرين لزماننا.

لعل اختيارَ الخولي لكلمة «قتل» تَشِي بأنَّنا واقعون في شراك القديم شئنا أم أبينا، وتلك الشراكُ لا تفتأ تتراكم باستمرار، فتحيطنا من كل جانب، ولا سبيل للإفلات منها من دون أن تتمَّ غربلتُها. معنى القتل هنا ليس التدميرَ والإبادة، إنما هو اكتشاف العناصر

---

[٢٣] المرجع السابق، ص٤٩.

[٢٤] الخولي، أمين، تعقيب على مقالة «التفسير» في: دائرة المعارف الإسلامية، ص٢٣٣٦.

الميِّتة في التراث، كي نتغلَّب على تسميمِها حياتَنا، وننجو من فتكها بنا. القتلُ هنا كنايةٌ عن الوعي الدقيق بمدارات القديم، واستكشافِ خرائطه، وتغلغُلِ أسئلتِه ومفاهيمه في عصرنا، وتعطيلِ عناصرِه المُحَنِّطة لحركتنا، وشلِّها لقدرتنا على النهوض وإدارة الحاضر واستبصار المستقبل. بوضوح لا لبس فيه، يفصح الخولي في موضع آخر عن مفهومه للتجديد، وأنه ليس بمعنى اجتثاث واستئصال القديم بأسره؛ إذ يفسِّره على أنه: «اهتداء إلى جديد كان بعد أن لم يكن، سواء أكان الاهتداء إلى هذا الجديد بطريق الأخذ من قديم كان موجودًا، أم بطريق الاجتهاد في استخراج هذا الجديد بعد أن لم يكن.»[٢٥] إنه لا يدعو إلى إهدار القديم والتفريط فيه، بل يريد:

أولًا: تحيين ما هو قديم ببعث روح جديدةٍ فيه، بعد أن تَحَجَّر مما تراكم عليه من الماضي، وغرقِه في سوء الفهم والأسئلة المبسطة والأحكام السابقة.

ثانيًا: الاجتهاد؛ بمعنى ابتكارِ وإبداعِ «الجديد بعد أن لم يكن». وهذا ما يمتاز به هو عن جماعةٍ من المُصْلِحين في عصره، ممَّن ذهبوا إلى أنَّ كلَّ جديد إنما هو استئنافٌ وإعادةُ إحياءٍ للقديم، بَخَلْعِ غِطَاءٍ جديد على مضمونٍ قديم، وتقديمِ القديم بأوعيةٍ جديدة، بوصف التُّراثِ مُسْتَودَعًا يستوعب كلَّ ما ننشده في كلِّ زمانٍ ومكان، على وفق ما شاع وذاع من قول: «ما ترك الأوَّلُ للآخر شيئًا.»

ثالثًا: استيعاب وشمول التطوُّر بوصفه «سنة شاملة في: الأصول والعقائد والعبادات والمعاملات». وهي دعوةٌ تتخطَّى أيضًا ما يدعو إليه الكثيرُ من الإصلاحيين، ليس فقط لأنها تستوعب العقائدَ بموازاة الفقه، بل لأنها لا تتوقف عند المعاملات خاصَّة في الفقه، التي شاع القول بأنها «إمضائيَّة»،[٢٦] وإنما تشمل كذلك العبادات. وهو قول ربما ينفرد به الشيخُ الخولي، ذلك أنَّ المعروفَ أنَّ أحكامَ العبادات توقيفيَّة، لا تتغيَّر أو تتبدَّل أو تتطوَّر، لكن مع ذلك دعا الخولي إلى إعادة النظر في المؤلَّفات الفقهيَّة والكلاميَّة، وضرورة الإصغاء إلى صوت الواقع المتغيِّر، والتحدُّث إليه باللغة التي يفهمها؛ لأن الواقع

---

[٢٥] الخولي، أمين، المجددون في الإسلام، ص٣٢-٣٣.

[٢٦] الأحكام الإمضائية: ما أسَّسها العقلاءُ وأمضاها الشارعُ، أي إنَّ المُعاملاتِ تشريعاتٌ كانت متعارفةً لتنظيم المجتمع العربي في الجزيرة عصر البعثة، فأمضاها الإسلام وأقرَّها، مع حذف وتهذيب وإعادة بناء شيء منها.

في تحوُّلٍ متواصلٍ، والبشر تستجدُّ في حياتهم أمورٌ لا تعرفها مدونةُ الفقه، وذلك ما أشار إليه بقوله: «إنَّ النَّاس تحدث لهم باختلاف الزمان أمور ووقائع لم يرد لها ذكر في كتب الفقه القديمة، فهل نُوقِفُ سَيْرَ العالَم لأجل كتبهم؟ إن هذا لا يُستطاع، إنه جمود وَمَوَات يجعل العوامَّ ينصرفون عن دينهم الذي لا يجاري وقائعَ حياتهم.»[٢٧] في نقاشه مع شيخ الأزهر[٢٨] رفض الشيخُ الخولي انحصارَ التطوُّر ببعض أحكام العبادات، فذهب إلى أنَّ «التغيُّر والتطوُّر سُنَّة شاملةٌ في الأصول: العقائد والعبادات والمعاملات، وفي هاتَين الأخيرتَين شريعة الإسلام هي انتخاب ما نراه أيسر عملًا وأصلح للبقاء.»[٢٩]

لذلك نراه لا يتردَّدُ في الدَّعوةِ إلى تطوير أحكام العبادات بما يتناغم مع متغيِّرات الواقع، فيثير مسائلَ تتَّصِل بتيسير أداء الصلاة عبر الإفادة من الوسائل الحديثة؛ إذ يقول: «وماذا يكون الرأيُ في حكم الاقتداء بالأجهزة المتطورة التي تُذاع بها الصلواتُ الجامعة من جمعة وعيد، وفيها واسطة حاضرة مشهودة كالتليفزيون، يرى فيه المُصلِّي من حال الإمام وحركاته ويسمع من صوته ووعظه، ما لا يستطيع أن يراه إلا بكل صعوبة في مسجد حيِّه الصغير أو الكبير المزدحم.»[٣٠] وأحكام المعاملات عند الشيخ الخولي تدور مدارَ المصلحة؛ ذلك أنَّ: «الأمرَ في المعاملات على كلِّ حال ليس إلا أمرَ مصلحة واقعة؛ حيث وُجِدَتْ فثمَّ حكم الله كما يقولون بصريح اللفظ، وتطور عرض العقائد والعبادات والمعاملات يهدف إلى ألا يبدو الجوُّ الديني في صور منعزلةٍ عن الحياة.»[٣١]

وعلى الرغم من أنَّ الخولي لم يشرح لنا بالشكل الكافي مبرِّرات موقفه، والمنهج الذي تبتني عليه دعوتُه هذه، وربما لم يسعفْه العمرُ لبيان تطبيقاتها في مختلف أبواب العبادات، لكن تظل الدعوةُ لتطوُّر العبادات غريبةً على تفكير المصلحين وقتئذٍ. ولا أظنُّه يعني أكثرَ من فتاوى تيسير وتسهيل أداء الفرائض العبادية، وتوسيعِ مفهوم «نفي

---

[٢٧] يُمنى طريف الخولي، قراءة في كتاب الخير: التطوير والتجديد في الفكر الديني، دار الكتب والوثائق القومية، ١٩٩٦م، ص٤.

[٢٨] مناهج تجديد، ص٤٦، عن: جريدة الأهرام ٢٧ رمضان ١٣٨٤هـ.

[٢٩] المرجع السابق، ص٤٦.

[٣٠] المجددون في الإسلام، ص٦٢.

[٣١] المجددون في الإسلام، ص٦٣.

العسر والحرج» واللجوء لمصاديق «العناوين الثانوية»، ليستوعب حالاتٍ ومواقفَ لم تكن تُصنف من مصاديق العسر والحرج، أو العناوين الثانوية لدى الفقهاء قبل ذلك.

يعرف الخبير بأصول الفقه وقواعد الاستنباط أنَّ مثل هذه الدعوات تظلُّ أقرب للشعارات العامة، ما لم تتوغَّل في البنية التحتية العميقة للاستنباط الفقهي، وتعيد بناء ما ترتكز عليه، من أصولٍ للفقه وقواعدَ لاستنباطِ الأحكامِ الفقهية، بنحوٍ يسمح ببناء أصولٍ وقواعدَ جديدةٍ تمنح المستنبِطَ إمكانيةَ إنتاج فتاوى بديلة تواكب إيقاع حياة المسلم المتغيِّرة بتغيُّر الزمان والمكان.

(٣) تدريس علم الأديان في الأزهر

يعود الفضلُ للشيخ أمين الخولي في تدشين تدريس علم الأديان في الأزهر؛ ففي سنة ١٩٣٥م بدأ الخولي بتدريس «تاريخ الملل والنحل» في كلية أصول الدين في الأزهر، وتركَّزَ بحثُه على تعليمِ تلامذتِه كيفيةَ دراسةِ الأديان وتاريخِها على وَفْقِ مناهجِ البَحْثِ العلميِّ الحديث، وعدم التوقف عند الأخبار والمرويات القديمة الواردة في دراستِها؛ لأنَّ الآفاقَ الجديدة للبحث العلمي تسعى لاكتشاف تاريخ للدين خارج المسار الذي ترويه مؤلفاتُ الملل والنحل المعروفة في التراث؛ لذلك نبَّه أمين الخولي تلامذتَه إلى ضرورةِ توظيف المُعطيات العلميَّة الحديثة في دراسة نشأةِ الدين، وبيان ماهيَّته، واكتشافِ التَّنَاغُم بين الدين ونَمَطِ عيشِ وظروفِ وثقافةِ المجتمعِ الذي ظَهَرَ فيه، وكيف يتحقَّقُ الدينُ في حياة الفرد والمجتمع، عبر التفاعل والتأثير المتبادَل بينه ومختلف المُعطيَات المادِّيَّة والمعنوية في بيئةِ نشأتِه، وكيف يؤثِّر الدينُ في المجتمعات وتؤثِّر هي فيه، وكيف ترسم أنماطُ عيشِ وظروفِ وثقافاتِ المجتمعاتِ التي تعتنقه مآلاته. في بيانه لمنهجه هذا يكتب أمين الخولي: «إن دراسة تاريخ الأديان تحتاج إلى مصادر أوسع وأكثر من الرواية المنقولة والخبر المسرود، وتعتمد على تلك المصادر الماديَّة والمعنوية اعتمادَ غيرها من فروع التاريخ، بل قد ينفسح لها المجال في بعض المصادر بأبعد وأوسع مما ينفسح لغيرها، لاتِّصَالِ الشعور الديني بالحياة البشرية في مختلف أدوارها، وتأثيره على صُوَرِهَا المختلفة، من: فنِّيَّةٍ، وعلميَّةٍ، وعمليَّةٍ، فلا بد من الرجوع إلى ما يمكن أن يوجد من تلك المصادر الصَّامتة،

وكشفها الأكثر صِدْقًا، ولا بد من الحرص على تتبعها حيث كانت، واستخراجها تحقيقًا للدرس الصَّحِيح.»[٣٢]

لم يتردد الشيخ أمين الخولي عن إعلان منهجِه الذي ينسجُ على منوال المنهج العلمي الجديد في دراسة الدين، واكتشاف نشأتِه ومسيرته عبر التَّاريخ في ضوء ما يسميه: «الطريقة التجريبية في درس التاريخ»؛ لأنه: «في العصور الحديثة تغيَّر ذلك الاتجاهُ كلَّ التغيُّر، وصارت الروايةُ آخرَ ما يلجأ إليه، وأصعب ما يُعتمَد عليه، لاتِّهَامِهَا واعتوار الضَّعف نواحيها، وبذلت جهود جديرة بالإكبار في استجواب الآثار، واستفسار الأنقاض والأحجار، فحُلَّتْ طلاسمُ اللغات القديمة التي ظلت في نظر القدماء رقًى وتعاويذ ... فكان للدراسة التاريخية — على تعدُّد مناحيها — مصادرُ تجريبية، أو تكاد تحدث عن واقع محسوس لا يعصم عن الخطأ، لكنه يسلم من تلاعب الأهواء وتصرف الألسنة وتدليس الذمم.»[٣٣]

محاولة أمين الخولي الرائدة في توطين علم الأديان في الأزهر لم تترسَّخ، ولم تأخذ نصابَها الذي تستحقُّه في إعادة بناء التعليم الديني؛ لأن مثل هذه المحاولات كانت وما زالت فرديَّة، وظلَّتْ حتى اليوم تعبِّر عن موقفٍ يعرفُ جيِّدًا لغةَ العَصْرِ ومناهجَه العلميَّة، إلا أنَّه غريب على مضمون المقررات التراثيَّة القديمة، ويعجز عن اختراق بنيتها المُغْلَقَة. وجاءَ تَمدُّدُ التيَّار السلفي واكتساحُه لمؤسسات التعليم الديني، ليقضي على كلِّ المحاولات الجادَّة لإعادةِ بناء هذا التعليم في عالَم الإسلام ويجهضها في مهدها.

ما زال الأزهر وغيره من مدارس العلم التقليدية في عالَم الإسلام، تتردد فيها من حين لآخر دعواتٌ لتجديد النِّظام التعليمي، غير أن مقرراتها التعليمية ما زالت تدور في حلقة مفرغة لا تبدأ إلا حيث تنتهي، ولا تنتهي إلا حيث تبدأ، وكأنها تعوِّض إخفاقَها العملي بالكلام، وهو كلام يلحُّ على تجديد مقررات التعليم الديني، يقوله السياسيُّون ويكتبه وعَّاظُهم باستمرار، ولم يهتمَّ السياسيُّون بذلك إلا بعد أن أضحت السلفيةُ تهدِّد وجودَهم. إلا أنَّ هذه الدعوات لم تنتج إلا محاولات شكليَّة ترقيعيَّة، تمكثُ عند السَّطح، وتَفْشَلُ في التوغُّل داخل البنيَةِ العميقةِ للتعليمِ الدينيِّ كي تعيد تشكيلَها. وتعود أسبابُ فشل

[٣٢] الخولي، أمين، تاريخ الملل والنحل، ج١: ص٤٢.

[٣٣] المرجع السابق، ص٤١-٤٢.

هذه الدعوات إلى أنَّها لم تدرك بعدُ أنَّ كلَّ عمليَّةِ إعادةِ بناءٍ جادَّةٍ تتطلَّب وَعْيًا بالعصر، واستيعابًا لمنطق علومِه وإتقانًا للغةِ معارفِه، وقدرة على توظيفِها في دراسةِ الدِّين وقراءةِ نصوصِه في ضوء احتياجاتِ عقلِ وروحِ وقلبِ المُسلم اليوم، والإفادة منها في غربلةِ التراث ونخل رُكامه الواسع وتفكيك مكوِّناته وتمحيصها.

(٤) التفسير الأدبي للقرآن عند الخولي

كان مدخلُ الشيخ أمين الخولي لتجديد مناهج تفسير القرآن توظيفَ المناهج الحديثة في تفسيرِ ونقدِ النصوص الأدبية، وتعميمَها لتشمل النصَّ القرآني؛ لذلك دعا إلى ما أسماه: «التفسير الأدبي للقرآن»،[٣٤] مستندًا في تسويغِ دعوته إلى هذا النوع من التفسير إلى أنَّ أسلوبَ تعاطِي العرب مع هذا النص كان أدبيًّا، «لأن العربيَّ القُحَّ، أو مَنْ رَبَطَتْهُ بالعربيَّة تلك الروابط، يقرأ هذا الكتاب الجليل، ويدرسه درسًا أدبيًّا، كما تدرس الأممُ المختلفةُ عيون آداب اللُّغات المختلفة، وتلك الدراسة الأدبية، لأثر عظيمٍ كهذا القرآن، هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أوَّلًا، وفاءً بحق هذا الكتاب. ولو لم يقصدوا الاهتداء به، أو الانتفاع مما حوى وشمل؛ فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء نظر إليه الناظر على أنه كذلك للدين أم لا.»[٣٥] يشرح الشيخُ الخولي طريقتَه في التفسير الأدبي قائلًا: «إن التفسير اليوم — فيما أفهمه — هو الدراسة الأدبيَّة، الصحيحة المنهج، الكاملة المناحي، المتَّسقة التوزيع، والمقصد الأول للتفسير اليوم أدبي محضٌ صرف، غير متأثِّر بأيِّ اعتبار، وراء ذلك ... وعليه يتوقَّفُ تحقُّق كلِّ غَرَضٍ آخرَ يقصِدُ إليه. هذه هي نظرتُنَا إلى التَّفسيرِ اليوم وهذا غَرَضُنَا مِنْه.»[٣٦] «وهذا التفسيرُ الأدبيُّ عِنْدِي هو الذي يجبُ أنْ يَتقدَّم كلَّ مُحاولةٍ لمعرفةِ شيء من فِقْهِ القُرآنِ، أو أخلاقِ القرآن، أو عبارات الإسلام ومعاملاته في القرآن.»[٣٧] تبتني

[٣٤] للتفسير الأدبي أكثر من طريقة، لكن الشيخ أمين الخولي يشرح طريقته في هذا التفسير في كتابه «مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب»، وهكذا في تعقيبه على مادة التفسير في: «دائرة المعارف الإسلامية».

[٣٥] الخولي، أمين، مناهج تجديد، ص٢٣٠.

[٣٦] الخولي، أمين، من هدى القرآن، القاهرة، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٩٦م، ص٨.

[٣٧] الخولي، أمين، دراسات إسلامية، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٩٦م، ص٣٨.

طريقةُ «التفسير الأدبي للقرآن» على تفسير الآيات في سياقِ موضوعاتِ القرآن، وليس تفسيرَها على وفق ترتيبها في سور القرآن، «فصواب الرأي — فيما يبدو — أن يُفَسَّر القرآنُ موضوعًا موضوعًا، لا أن يفسَّر على ترتيبه في المصحف الكريم سورًا أو قِطَعًا.»[٣٨] إذ يصنِّف المفسِّرُ الآياتِ تبعًا لموضوعاتها، ويتعرَّف على مناسباتِ نزولها، والسياقِ الذي وردتْ فيه، والدلالاتِ الحافلة بها؛ بغية اكتشاف وحدتِها العضوية، والمنطقِ الداخلي الذي تنتظم فيه، وشبكةِ الدلالات المنبثَّة فيها، وما يمكن أن تولِّده من مفاهيمَ ومعانٍ مشتركة، تمثِّل المفاهيمَ المفتاحيةَ للإصلاح النَّفْسِي الخُلُقي والاجتماعي الذي يَرْمِي إليه القرآنُ. مقصد التفسيرِ الأدبي عند الخولي ليس أدبيًّا أو فنيًّا، كما يمكن أنْ تَشِيَ به تسميتُه؛ لأنه يرفض أن يكونَ الأدبُ للأدب، أو أن يكون الفنُّ للفنِّ؛ إذ يقولُ في تحليله الدَّلالي لكلمةٍ في أَحَدِ الآياتِ: «ونريد هنا لنقف عند هذه الوحدة للاستعمال القرآني في تعبيره بالضعف والضعفين ﴿فَيُضَاعِفَهُ﴾،[٣٩] وهي وقفة أدبية. على أنها وقفةٌ ليستْ وقفةً يرادُ منها الفنُّ للفنِّ، بل هِيَ فنُّه المرتبط بالهدف الاجتماعي الذي يرمي إليه القرآنُ دائمًا، نبتغيه أوَّل ما نبتغي من هذه الأحاديث. وإن الفنَّ يُرْجَى للفنِّ وحده، فإنا لا نأخذ هنا بهذا الاتجاه. ولا نحسب القرآنَ قد أخذ به؛ لأنَّه يجعل فنَّهُ القويَّ وسيلةً لإصلاحِ الحياةِ البشريَّة، ذلك الإصلاح الخُلُقي والاجتماعي العام الذي أنزل من أجله هدًى للناس ورحمة.»[٤٠] ليست هناك آية أو كلمة تَرِدُ في القرآن إلا ويكون هدفُها الهديَ والرحمةَ، وليس الهدفُ الأدبَ بوصفه أدبًا، أو الفن بوصفه فنًّا؛ لأن «طبيعة النص القرآني من حيث هو كتاب هَدْيٍ ودين، تقتضي توجيهَ كلِّ لفظٍ وآيةٍ إلى مناط الهداية والاعتبار.»[٤١]

يشرح الخولي ما ينشده في طريقة تفسيره الأدبي، فيؤكِّد أنه يتمحور حول بُعدَين:

أحدهما: دراسة حول القرآن.

والثاني: دراسة القرآن ذاته.

---

[٣٨] تعقيب على مقالة «التفسير» في: دائرة المعارف الإسلامية، ص٢٣٤١.

[٣٩] البقرة: ٢٤٥.

[٤٠] الخولي، أمين، من هدى القرآن، مرجع سابق، ص١٠٩.

[٤١] عبد الرحمن، عائشة، القرآن وقضايا الإنسان، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٩م، ص٢٢.

ويعني بالدراسة حول القرآن «دراسة البيئة المادية والمعنوية والثقافية التي نزل فيها القرآن الكريم.»[٤٢] واستكشاف تشكُّل الواقع وطبيعة الظُّروف السائدة في عصر الوحي، ونمط الاجتماع العربي في عَصر النُّزول، وكيفية الحياة الاجتماعية والثقافية وقتئذٍ، وما يسودها من ظواهر ذات صلة بالمكان والزمان والبيئة، سواء أكانت ماديةً أو معنوية، ودراسة كلِّ ما يتَّصل بالذوقِ العربي، وأساليب التعبير، وأنماط تَلَقِّي وفهمِ الكلام المتعارفة في المجتمع، فكيف تلقَّاه وفهمه المشافَهُون به في بيئتهم وثقافتهم وذوقهم ومشكلات واقعهم.[٤٣] بمعنى أنَّ الخولي أراد أن يقرأَ النصَّ «قراءة تزامُنيَّة»، ويضيء تفسيرَه من خلال اختراق الطبقات المتراكمة مما أنتجه المفسِّرون وغيرُهم من تأويلاتٍ وتفسيراتٍ، ينتمي كلٌّ منها إلى زمانِ المفسِّر ونمطِ فهمه وثقافتِه وأحكامِه السابقة، ولا تحيل بالضرورة إلى معنى النصِّ القرآنيِّ، بالمعنى الذي تلقَّاه المخاطَبونَ به في عصر النُّزول. إنه يحاول صياغةَ فنٍّ لفهم القرآن، ينشد إيقاظَ المعنى المحتجب فيه، والكشفَ عنه بتفكيك ونزع ما تلفَّع به من مدلولات تدفَّقتْ متواليةً بمرور الزمان. ولا يمكن أن يتحقَّق ذلك من دون الاعتماد على علوم الإنسان والمجتمع واللسانيَّات وعلوم اللغة الحديثة.

أما البعدُ الثاني لتفسيره الأدبي وهو دراسةُ القرآن ذاته، فيريد به شرحَ الكلمات، وبيانَ معاني المفردات، والكشفَ عن طبيعةِ حياة الألفاظ وتطوُّرِ دلالتها عبر الزمان، ومعرفةَ مدياتِ التأثُّر والتَّأثير المتبادَل بين العربيَّة وغيرِها من لغاتِ المجتمعاتِ المسلمة، وما اصطبغَتْ به العربيةُ في عصورِ ازدهارِ وانحطاطِ الحضارةِ الإسلاميَّة، وأثر الزَّمان في صيرورةِ المعاني وتحوُّلاتها، والتعرُّفَ على مدى تأثير كل ذلك في تفسير القرآن. هنا ينبِّه الخولي إلى أنَّه «من الخطأ البيِّن أن يعمد متأدِّب في فهم النص القرآني الجليل فهمًا لا يقوم على تقديرٍ تامٍّ لهذا التدرُّج والتغيير الذي مسَّ حياةَ الألفاظ ودلالتَها.»[٤٤]

---

[٤٢] القيام، عمر حسن، أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ص٤٤.

[٤٣] الخولي، أمين، من هدى القرآن، مرجع سابق، ص٢٣٦.

[٤٤] المرجع السابق، ص٢٣٧.

كذلك يستند في تفسيره إلى البعد النفسي، ففي ضوء اهتمامه باكتشاف صلةِ البلاغة والأدب بالنفس الإنسانية، والوشيجةِ العميقة التي تربط بينهما، وكيف أنها ترجمةٌ لما يجيشُ في النَّفس؛ تحدَّث الشيخُ الخولي عن الإعجازِ النَّفسي للقرآن، الذي ينبثق عن التفسير النَّفسي، وبيانِ ما يُحْدِثُه القرآنُ من أَثَرٍ بالغٍ في النَّفس البشريَّة، وطبيعةِ تذوُّق هذا النص والتفاعُل معه. وشدَّد على ضرورةِ الاستعانةِ بعلم النفس في دراسة وتحليل ذلك، فإن «فهم الإعجاز الفني بالمعاني النفسية، يحوج إلى تناول القرآن بتفسير نفساني.»[٤٥] وحدَّد مفهومَ «الإعجاز النفسي لبلاغةِ القرآنِ الكريم؛ بمعنى أثرِه العظيمِ على النَّفس الإنسانيَّة ووقعه عليها وفعله فيها.»[٤٦]

رأى الخولي التفسيرَ النفسانيَّ الطريقَ الذي يُخَلِّصُ التَّفسيرَ من الادِّعاء والتمحُّل؛ فهو لا غير يضيء لنا أبعادًا مهمة في بنية النص القرآني، ويخرجنا من سوء الفهم المكرَّر لتعليل ما يسود المصحفَ من سماتٍ وخصائصَ بيانيَّة. يلخِّصُ الخولي رؤيتَه هذه قائلًا: «فبالأمور النفسية لا غير، يُعَلَّلُ إيجازُه وإطنابُه، وتوكيدُه وإشارتُه، وإجمالُه وتفصيلُه، وتكرارُه وإطالتُه، وتقسيمُه وتفصيلُه، وترتيبُه ومناسباتُه، وما قام من تعليل هذه الأشياء وغيرها، على ذلك الأصل فهو الدقيق المنضبط، وما جاوز ذلك فهو الادِّعاء والتمحُّل، أو هو أشبه شيء به.»[٤٧]

وتنبَّه الشيخُ الخولي مبكِّرًا إلى خطأ الزَّعمِ بسبق القرآنِ لاكتشافات العِلْمِ ومكاسبِه، أو الاشتغالِ على إسقاط هذه الاكتشافات على الآياتِ الكريمة، وحذَّر من خطورة الإسراف في توظيف نتائج العلمِ الحديث في التفسير، وكيف أنَّ ذلك ينتهي إلى إهدار معاني القرآن، وهدفِه المحوري في هدايةِ النَّاس إلى التي هي أقوم؛ إذ يشرح ذلك قائلًا: «وثمة معنًى بعيد، قد سبقت إليه أوهامُ قوم في هذا العصر، فآثرتُ أن أنفيَ القصد إليه هنا، أو التعويل على شيء منه ... ذلك هو استخراجُ قضايا علم النفس ونظرياتِه من القرآن، تدعيمًا للزَّعم بأنه يتضمَّن كلَّ شيء ... ولا نناقشُ هؤلاء المُسرفين هنا، وإنما ننفي أنَّا نريد إلى شيء من هذا في تبيُّن الإعجاز وتفهُّمه. فنحن ندع علماءَ النفس، في تجاربهم العلمية، ومشاهداتهم

[٤٥] الخولي، أمين، مناهج تجديد، ص١٦٠.

[٤٦] المرجع السابق، ص١٥٢.

[٤٧] المرجع السابق، ص١٥٤.

الواقعية، أو تأمُّلاتهم النظريَّة ... ولا نرى سبقَ القرآن إليه، أو تقدُّمه على الأجيال بأصلِه، وما إلى ذلك، بل نتلقَّاه منهم، لنعتمد عليه من بيان الوجهِ النفسيِّ للإعجاز.»[٤٨] لو تدبَّرنا هذا البيانَ الواضحَ للخولي لما استهلكنا جهودًا كثيرةً وأموالًا هائلة في الإصرارِ على سَبْقِ القُرآنِ لما جاء به العلمُ والمعرفةُ الحديثةُ، وتقويلِ الآيات ما لا تقوله في مجالاتِ العلومِ الطبيعيَّة والإنسانيَّة المختلفة، والعملِ على خلط الدين بالعلم، وإهدارِ طاقات الكثير من الباحثين الشباب، وتضييعِ عقولهم في متاهات بناء: علم نفس إسلامي، وعلم اجتماع إسلامي، وعلم اقتصاد إسلامي، وأدب إسلامي، وفن إسلامي، وغير ذلك مما ورطتْنا فيه أقلامُ كتَّابِ الجماعات الدينية، وكدَّستْه من كتاباتٍ تثير هويةً جائعةً للالتحاق بقطار تقدُّم العلوم والمعارف والتكنولوجيا، وتحرِّض نفسًا يعذِّبها الغيابُ عن العصر، فتعِدُها باللحاق بقطار التقدُّم بل والتفوُّق عليهم، من خلال ما يسمى بـ «أسلمةِ المعرفة».[٤٩]

وواصل الجيلُ الثاني، ممثَّلًا بنصر حامد أبو زيد، نهج «مدرسة الأمناء» التي أشاد لبناتها الفكرية أمين الخولي، وكان أبو زيد الأكثرَ براعةً في تطوير مدرسة الشيخ الخولي والجيل الأول من تلامذته، عبر توظيفه الهرمنيوطيقا في فَهْم القرآن وتفسيرِه.

(٥) أمينُ الخولي والهِرْمِنيوطيقا

فرادةُ الشيخ أمين الخولي تظهر في محاولته الرائدة لتوطين الهِرْمِنيوطيقا والمناهجِ الجديدةِ في تفسير النصوص، في مجال الدراسات الدينية بالعربية. بعد استقراءٍ وتتبعٍ يمكن القولُ: إن الخولي هو أولُ هرمنيوطيقي بالعربية، وربما في عالَم الإسلام؛ إذ لا أعرف أحدًا سبقه إلى ذلك، حتى في بلاد الإسلام غير العربية.

لقد رأيتُ ذلك منذ ربع قرن، حين كنتُ أُدرِّس «الاتجاهات الجديدة في التفسير» لمجموعة من تلامذتي في الحوزة: أن المنحى الذي يدعو إليه أمين الخولي في تفسير القرآن يهتم بالتعرف على الطريقة التي يفكِّر بها المفسِّرُ، وكيف يُسقط المفسِّرُ رؤيتَه للعالَم وثقافته وفهمه على ما يريد تفسيرَه من الآيات. هذا هو المدخل لكل من يدعو إلى استئناف النظر في مناهج التفسير وتجديدها؛ إذ «يتحدد مدخلُ التجديد عند الخولي والمدرسة

[٤٨] المرجع السابق، ص١٥٣.

[٤٩] كنتُ أنا ضحية هذا الوهم قبل أكثر من أربعين عامًا، لكني سرعان ما تحرَّرت منه.

الحديثة كلِّها في وظيفة المفسِّر أولًا، وفي مكانةِ النَّصِّ المفسَّر ثانيًا، فليس مقبولًا عند الخولي أنْ يظلَّ التفسيرُ المعاصِرُ مجرَّدَ أداةٍ لاختياراتٍ مذهبيَّةٍ وتوظيفاتٍ دعويَّةٍ مهما كانَت أهمِّيتُها.»[٥٠] عند اطِّلاعي على التعقيب الذي كتبه أمين الخولي على مقالة «التفسير» في: «دائرة المعارف الإسلامية»، وجدتُه يتحدَّث عن أفقٍ مختلف ومنهجٍ بديل لتفسيرِ النص القرآني وتأويلِه، في ضوء أدواتٍ ومفاهيمَ جديدة، يستعيرها من الهِرْمِنيوطيقا الألمانية.

عمل أمين الخولي في شبابه إمامًا بالمفوضيَّة المصرية في روما، وفي وقتٍ لاحق ببرلين في ألمانيا.[٥١] وعند عودته من ألمانيا سنة ١٩٢٧م باشر التدريسَ في الأزهر. ويبدو أن مكوثَه في ألمانيا أتاح له فرصةَ التعرُّفِ على الهِرْمِنيوطيقا ودراستِها. وهو ما تجلَّى في حديثِه عنها وتقديمِها بإيجاز ووضوح. ومعروف أن الهِرْمِنيوطيقا في العصر الحديث ألمانيةُ المنشأ والمسيرة، فمع شلايرماخر نهاية القرن الثامن عشر تبلور مفهومٌ مختلفٌ للهرمنيوطيقا في العصر الحديث، وتطوَّر هذا المفهومُ مع وليم دلتي، ومارتن هايدغر، حتى بلغت أوجَ تطوُّرها مع هانز جورج غادامير تلميذ مارتن هايدغر. مع أن أهم الأعمال في الهِرْمِنيوطيقا لم تترجم للعربية إلا بعد ذلك بعشرات السنين.

كانت وما زالت الفلسفةُ الألمانيةُ مرجعيةَ التفكير الهِرْمِنيوطيقي في عالم الإسلام، فما حدث مع الشيخ أمين الخولي في الماضي، حدث بعده مع الشيخ محمد مجتهد شبستري، الذي ذهب إلى ألمانيا، بعد رحلة الشيخ أمين الخولي بأربعين عامًا تقريبًا، فعمل إمامًا للمركز الإسلامي في هامبورغ، وتعلَّم الهِرْمِنيوطيقا بالألمانية هناك،[٥٢] ليعود إلى إيران مبشِّرًا بها، ومؤلِّفًا وشارحًا لها بالفارسية.

وقد ذكرنا أكثر من مرة أن إعادة بناء الفكر الديني تتطلَّب أن ينهض بها رجالُ الدين قبل غيرهم؛ لأنهم الأكثر درايةً بالتراث، والأكثر إدراكًا لهذه الحاجة الملحَّة، والأكثر اهتمامًا بمصائر الفكر الديني ومآلاته؛ لذلك ليس مصادفةً أن تعرف العربيةُ الهِرْمِنيوطيقا في النصف الأول من القرن العشرين عبر جهود الشيخ أمين الخولي، وهو رجل دين كان

---

[٥٠] النيفر، أحميدة، الإنسان والقرآن وجهًا لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دمشق، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٠م، ص١١٨-١١٩.

[٥١] مكث الخولي في روما وبرلين في السنوات (١٩٢٣–١٩٢٧م)، وكان يُجيد الإيطالية والألمانية.

[٥٢] أخبرني الشيخ محمد مجتهد شبستري بأنه يتحدَّث ويخطب بالألمانية بشكل جيد، وأنه قرأ المؤلفات الهِرْمِنيوطيقيَّة بالألمانية مدة إقامته هناك نحو تسع سنوات.

مكلَّفًا بمهمة دينيَّة في إيطاليا وألمانيا، وهكذا تعرفتِ الفارسيةُ على الهِرْمِنيوطيقا عبر جهود الشيخ محمد مجتهد شبستري، وهو رجل دين كان مكلَّفًا بمهمة دينية في ألمانيا. في النصف الأول من القرن التاسع عشر تعرفت العربية على ملامح من صورة الغرب وتقدمه عبر كتاب «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»،[٥٣] الذي ألفه الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١–١٨٧٣م)، وهو رجل دين أيضًا كان إمامًا لبعثة الطلاب المصرية في باريس.

لم يتحدَّث الخولي عن المرحلة والكيفية التي تعرَّف بها على الهِرْمِنيوطيقا، ولم تخبرنا الكتاباتُ التي اطَّلعنا عليها بما يوضح ذلك. على الرغم من أنَّ أكثر الباحثين المعاصرين من الألمان والعرب يتحدثون عن ريادته وبعض تلامذته في هذا المضمار. وأقنعتني مطالعةُ آثاره بذلك، خاصة ما تحدث فيها عن التفسير، وعزَّز قناعتي ما كتبه السيد أحمد خليل من تأثير شلايرماخر على الخولي، وتبنِّيه للنَّهج الجديد الذي اختطَّه شلايرماخر في تعريف عملية التفسير بوصفها «فنًّا للفهم»، عبر النَّظر إلى المفسِّر وطريقةِ فهمه، والعوامل المؤثِّرة في كيفيةِ فَهْمِ النَّص، وأُفُقه التاريخي. ونبَّه خليل إلى أنَّ العوامل التي تبنَّاها الخولي في التفسير هي ذاتها التي نبَّهَ إليها شلايرماخر قبل ذلك.[٥٤]

ويبدو لي أنَّ اطلاعَ الخولي توقَّف عند شلايرماخر وأتباعِه في القرن التاسع عشر، ولم يشأ، أو لم تسمح له ظروفُه، أن يتعمَّق في استلهام الهِرْمِنيوطيقا الفلسفيَّة، الذي أضحت عمليةُ التفسير على وفقها: «حدثًا أنطولوجيًّا»، يتَّسِع للنُّصوص والوجود أيضًا، كما شرحها هايدغر وتلميذُه غادامير.

ما يقوله الشيخُ الخولي يحيلُ إلى الهِرْمِنيوطيقا، وهو ما تجلَّى بوضوحٍ في حديثه عن «أُفُقِ المفسِّر»، فلم تَعُد عمليةُ التفسير في مفهومه تلقِّيًا سلبيًّا صامتًا للمفسِّر، وإصغاءً من المفسِّر لما يُمْلِيهِ عليه النصُّ؛ لا دورَ فيه للمفسِّر سوى الكشف عن المعنى الكامن في النص، بل أصبح التفسيرُ في رأي الخولي عمليةَ حوارٍ وإنتاجٍ متبادَل للمعنى، يشترك

[٥٣] صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب في مصر عام ١٨٣٤م.

[٥٤] السيد أحمد خليل، نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن، الإسكندرية، الوكالة الشرقية للثقافة، ١٩٥٤م، ص ١٤١.

فيها المفسِّرُ مع النصِّ. وذلك ما شرحَته الهِرْمِنيوطيقا الحديثةُ، بوصفها «فنًّا للفهم»،[٥٥] أو قراءةً للقراءة، أو فهمًا للفهم، أو تفسيرًا لكيفيةِ تلقِّي المفسِّر للنص، وطريقةِ إنتاجه للمعنى المقتنَص منه، في ضوء: أفقِ انتظارِه، ورؤيتِه للعالم، وإطارِ ثقافتِه، ومسلَّماتِه وأحكامِه المُسبقة. وبذلك يصبح التفسيرُ لدى الخولي مقاربةً هِرْمِنيوطيقيَّة للنصِّ.

ظهرَت كتاباتٌ هِرْمِنيوطيقيةٌ متعدِّدةٌ بالعربيَّة في فترات لاحقة، غير أنَّها انشغلت بتطبيقاتِها على النصوص الأدبيَّة وغيرها، وتوظيفِها أداةً في النقد الأدبي؛ فقد كان وما زال كلُّ الخبراءِ بالهرمنيوطيقا في عالَم الإسلام يحذِّرون من تطبيقِها في تفسير القرآن، وتوظيفها في فهم النصوص الدينيَّة، لئلا يثيروا ضغينةَ رجال الدين الذين يتشبَّثون بالمناهج التراثيَّة للتفسير، وقلقهم حيال أية مناهج جديدة في فهم الدين وتفسير نصوصه.

مضى الشيخ أمين الخولي بشجاعة وحده، في وقت مبكِّر في هذا الطريق، فكان رائدًا، لم ينفرد بريادتِه للكتابة والتعريف بهذا الفن فقط، بل بادر أيضًا لتوجيه تلامذتِه لتطبيقِه على تفسير القرآن، كما أسَّس فريقًا للدراسات الأدبيَّة والهِرْمِنيوطيقيَّة يضم جماعةً من تلامذته، مثل محمد أحمد خلف الله، وعائشة عبد الرحمن «بنت الشاطئ»، ومحمد العلائي.[٥٦] واشتهرت هذه الجماعة باسم «الأمناء».[٥٧]

لم يقتصر أمين الخولي على الهِرْمِنيوطيقا والدعوةِ إلى توظيفها في التفسير، بل رأى ضرورةَ الانفتاح على علمِ الاجتماع وعلمِ النفس والعلوم الإنسانية الحديثة، لأجل بناء منهج مختلف للفهم والتفسير.

(٦) مفتاحُ تفسير كلِّ كتاب هو الكتابُ ذاته

مفتاحُ تفسير كلِّ كتاب هو الكتابُ ذاته؛ لأنَّ نصوصَه مُضَاءٌ بعضُها بالبعضِ الآخر، سواء أكان كتابًا مقدَّسًا أو غيره، آياتُ القرآن الكريم تفسِّر إحداها الأخرى. الحيادُ التام

---

[٥٥] عرَّف شلايرماخر الهِرْمِنيوطيقا بأنها «فنُّ الفهم».

[٥٦] كتب محمد العلائي مقدمةَ الطبعة الأولى لكتاب أستاذه أمين الخولي «فن القول». وأشار في هامش المقدمة إلى أنه: «مضت سُنة الأمناء أن يُقَدِّمَ شبابُهم — وهم أصحاب الغد — أعمالَ شيوخهم التي يدبرون بها لهذا الغد. وعلى هذه السنة أقدِّم «فن القول»» (ص٢٩). من تلامذة الشيخ أمين الخولي المعروفين أيضًا: شكري عياد، مصطفى ناصف، حسين نصار.

[٥٧] أسس الشيخ أمين الخولي جماعة الأمناء عام ١٩٤٤م، ومجلة الأدب عام ١٩٥٦م.

في الفهم غيرُ ممكن، المفسِّرون الذين أعلنُوا تَمَسُّكَهم بهذا المنهج في التفسير تعذَّر عليهم الحياد الذي ينشدونه؛ لذلك تحكَّم في تفسيرِهم: رؤيتُهم للعالَم، ونمطُ تكوينهم المعرفي، وثقافتُهم، ومسبقاتُهم المضمرة، وأفقُ انتظارهم. مثلًا نقرأ في مقدمة تفسير «الميزان» للعلامة محمد حسين الطباطبائي أنَّ منهجه يقوم على تفسيرِ القرآن بالقرآن، غير أنَّ كلَّ ما جاء في تفسيره لآيات القرآنِ يفسِّرُه في ضوءِ تكوينِه الفلسفيِّ والعرفانيِّ والكلاميِّ والفقهي، ولم يعُد للقرآنِ من أثرٍ إلا محدودًا في تفسير القرآن بالقرآن. يوظِّفُ الطباطبائي براهينَ المنطقِ الأرسطي ومصطلحاته، ومفاهيم الفلسفة اليونانيَّة ومصطلحاتها، وآراء الفلاسفةِ المسلمين، ولا يبتعد عن الفضاءِ الذي تتحدثُه الحِكمةُ المتعاليةُ وما تضمَّنه كتابُ «الأسفار الأربعة» لملا صدرا الشيرازي، ويحضر في «الميزان» عرفانُ محيي الدين بن عربي بكثافةٍ، مضافًا إلى مقولاتِ المتكلِّمين الشيعة المتأخِّرين، ممن تنعكسُ في كتاباتِهم أصداءُ آراء مُلَّا صدرا.

تحدَّث الشيخُ أمين الخولي عن فكرةِ تلوين النص بوضوح في قوله: «إن الشخصَ الذي يفسِّر نصًّا يلوِّن هذا النصَّ — ولا سيَّما النص الأدبي — بتفسيرِه له وفهمه إيَّاه. وإذ إنَّ المتفهمَ لعبارةٍ هو الذي يحدِّدُ بشخصيتِه المستوى الفكريَّ لها، وهو الذي يُعَيِّنُ الأفقَ العقليَّ، الذي يمتد إليه معناها ومرماها، يفعل ذلك كلَّه وفقَ مستواه الفكريِّ، وعلى سَعة أفقه العقلي ... لأنه لا يستطيع أن يعدوَ ذلك من شخصيتِه، ولا تمكنه مجاوزته أبدًا ... فلن يفهمَ من النصِّ إلا ما يرقى إليه فكرُه، ويمتد إليه عقلُه. وبمقدار هذا يتحكَّم في النص، ويحدِّد بيانه.»[٥٨]

وأظنُّ أنَّ أمين الخولي اقتبس مصطلحَ «يلوِّن النص» من التعبير المشهور للمتصوِّف الجنيد البغدادي:[٥٩] «لَوْنُ الماءِ لَوْنُ إنائِه».[٦٠] وذلك يؤشِّر للأهميةِ الفائقةِ لنصوصِ المتصوِّفةِ والعرفاء، وطرائقِهم في تبصُّرِ واكتشافِ ما لبث مجهولًا من رؤيتِهم للحقيقة

---

[٥٨] تعقيب على مقالة «التفسير» في: دائرة المعارف الإسلامية، ص٢٣٣٢–٢٣٣٤.

[٥٩] أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزاز القواريري، متصوف شهير من متصوفة بغداد في القرن الثالث. وُلد ببغداد وتوفِّي ودُفن فيها سنة ٢٩٧هـ.

[٦٠] الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق، التعرُّف لمذهب أهل التصوف، ضبطه وعلَّق عليه وخرَّج آياته وأحاديثه: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣م، ص١٥٦؛ ومحيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، بيروت، دار الكتب العلمية، باب ٣٤١، ج٥: ص٢٣٩.

الدينية، ومناهجِ قراءتهم للنص، خارج أسوار قواعد التفسير وأصول الفقه الموروثة. مثلما يصطبغ الماءُ بلون الإناء، يذهب الخولي في تحليلِه للكيفيَّة التي يغدو فيها النصُّ مرآةً تنعكس فيها ألوانُ صورةِ المفسِّر، وكأنَّ القارئَ يرى صورتَه في النصِّ، وتتلوَّن هذه الصورةُ بأحكامه السَّابقة، فيتشكَّل معناها في ضوء ما يرسمه أفقُ انتظارِه. يشير الشيخُ الخولي إلى ذلك قائلًا: «فهو في حقيقة الأمر يَجُرُّ إليه العبارةَ جرًّا، ويشدُّها شدًّا؛ يمطُّها إلى الشمال، وحينًا إلى الجنوب؛ وطورًا يجذبها إلى أعلى، وآونة ينزل بها إلى أسفل؛ فيفيض عليها في كل حالة من ذاته، ولا يستخرج منها إلا قدر طاقته الفكريَّة واستطاعته العقلية؛ وما أَكْثَرَ ما يكون ذلك واضحًا حينما تسعف اللغة عليه، وتتَّسع له ثروتُها، من التجوُّزات والتأوُّلات، فتمد هذه المحاولة المفسِّرة، بما لديها من ذلك ... وإن المستطاع منه في اللغة العربية لكثير وكثير.»[٦١]

هكذا يتَّخذ الخولي المقاربةَ الهِرْمِنيوطيقية مرجعيةً في تقويم اتِّجاهات التَّفسير القرآني المتنوِّعة، ولا يستثني من ذلك أيَّ شكل من أشكال التفسير، فسواء كان التفسيرُ عقليًّا اجتهاديًّا، أو نقليًّا مرويًّا، أو غيرَ ذلك، تحضر بصمةُ المفسِّر لتطبع تفسيرَه، فكلُّ تفسير يحمل توقيعَ المفسِّر وطبيعةَ شخصيتِه، مهما حاول ذلك المفسِّرُ أن يتجرَّد ويكون موضوعيًّا ومحايدًا. يكتب الخولي: «على هذا الأصل وجدنا آثارَ شخصية المتصدِّين لتفسير القرآن، تطبع تفسيرهم له في كل عهد وعصر، وعلى أي طريقة ومنهج، سواء أكان تفسيرُهم له نقليًّا مرويًّا، أم كان عقليًّا اجتهاديًّا.»[٦٢]

يرفض الشيخُ الخولي رأيَ من يستثني التفسيرَ الروائيَّ من بصمة ذاتِ المفسِّر، مُسَوِّغًا ذلك بأنَّ هذا الضَّرْبَ من التفسير لا يعدو أن يكون سوى بيانٍ لمعنى الآيات في ضوء الأحاديث المرويَّة، وفي مثل هذا التفسير لا يتدخَّل المفسِّرُ عادةً. غير أن الخولي يرفض حيادَ المفسِّر الروائي في هذا الصِّنف من التفسير، ويدلِّل على أن انتخابَ المفسِّر لروايات دون سواها يؤشِّر إلى أفقِ انتظاره وإطارِ تفكيره ومسلَّماتِه وأحكامِه السابقة. هذا هو سببُ الاختلافِ الواسع في التَّفاسير الروائية، واستنادِ كلِّ مفسِّر إلى نوع معيَّن

[٦١] الخولي، أمين، مناهج تجديد، ص٢٢٤.

[٦٢] المرجع السابق، ص٢٢٤.

من الرِّواياتِ المفسِّرة لكل آية وبيان مضمونها. يكتب الخولي: «ولعله لا يبدو هذا الأثرُ الشخصيُّ واضحًا في التفسير المروي لأول وهلة، ولكنك تتبيَّنُه إذا ما قدَّرتَ أنَّ المتصديَ لهذا التفسيرِ النقليِّ إنما يجمعُ حول الآيةِ من المرويَّات، ما يشعر أنها متجهة إليه، متعلِّقة به، فيقصد إلى ما تبادر لذهنه من معناها، وتدفعه الفكرةُ العامَّةُ فيها، فيصل بينها وبين ما يُرْوَى حولها في اطمئنان ... وبهذا الاطمئنان يتأثَّر نفسيًّا وعقليًّا، حينما يقبل مرويًّا ويُعْنَى به، أو يرفض من ذلك مرويًّا — إن رفضه — ولم يَرْتَحْ إليهِ ... ومن هنا نستطيع القولَ حتى في التفسير النقلي وتداوله، تكون شخصيةُ المتعرِّضِ للتفسير هي الملوِّنةُ له، المروِّجَة لصنف منه.»[٦٣] في ضوء هذا الفهم يصبح التفسيرُ الروائيُّ أحدَ أشكال التَّفسير بالرَّأي، حسب المصطلح المعروف في أنواع التفسير، وحتى انتخاب آية لتفسير آية أو كلمة قرآنية أخرى أو ما يعرف بـ «تفسير القرآن بالقرآن» يخضع لهذه المعادلة التي شرحها الشيخ الخولي.

تظهر ذاتُ المفسِّر والإطارُ المعرفي له في تلوينِ ما يفسِّره، فمثلًا لو كان المفسِّرُ متكلمًا، يكتسي تفسيرُه صبغةً كلامية، ولو كان فقيهًا يكتسي تفسيرُه صبغةً فقهية، ولو كان متصوِّفًا يكتسي تفسيرُه صبغةً صوفيَّة، ولو كان أديبًا يكتسي تفسيرُه صبغةً أدبية ... وهكذا.

كأنَّ الخولي يقرِّر قاعدةً كُلِّيَّةً في التفسير، لا تستثني أيَّ شكلٍ من أشكالِ التَّفسير من التحرُّر من بصمةِ المفسِّر وفهمِه الخاص، حتى تفسير القرآن بالقرآن، الذي يُظن بأنَّه التفسير الوحيد الذي يتحرَّر من ذات المفسِّر، يخضع فيه المفسِّر إلى هذه المعادلة، فليس بوسعه أنْ يتخلَّص مما هو مُستتِر من مسلَّماتِه ومضمراتِه، حين ينتخب آيةً أو كلمةً لتفسير آيةٍ أو كلمةٍ قرآنية.

وكما يتحدَّث الخولي عن التأثير المتبادَل بين رؤية المفسِّر للعالَم والعلم الذي يتخصَّص فيه، وبين عمليةِ التفسير، ينبِّه أيضًا إلى تفاعُل ذلك العلم مع تخصُّص المفسِّر، ليتطور في طور جديد يثريه ويتكامل به، بعد توظيفه في حقل التفسير. إنه يتحدَّث عن ذلك في إشارة دالَّة بقوله: «إن التفسير على هذا التَّلوين، يتأثَّر بالعلوم والمعارف التي يلقى بها المفسِّر النص، ويستعين بها في استجلاء معانيه، كما أنَّ وصل هذه العلوم بالتفسير

[٦٣] المرجع السابق، ص٢٢٤.

يكسب هاتيك العلوم نفسها ضربًا من الثروة، بقدر أثره في تاريخها ... وقد جاءك ما فعل الرازي في تفسيره ... فهذا ومثله تلوين كلامي للتفسير، يضفي على القرآن، من منهج علم الكلام ويوجِّه تفسيرَه ... كما تجد تلوينًا فقهيًّا للتفسير، وآخر بلاغيًّا، وغيرهما قصصيًّا ...».[٦٤] العلوم تنمو وتتطوَّر من خلال اتِّساع مجالات تطبيقها في حقولٍ علمية جديدة؛ إذ يفضح التطبيقُ ثغراتِها ويكشف عيوبَها، ويحذف أخطاءَها.

لا أظن الشيخَ الخولي يورِّطنا في نسبيَّةِ الفَهْمِ، بل أراه يحاول تحريرَ فهم النص القرآنيِّ من سوء فهمِ وأخطاء المفسِّرين، الذين ظلُّوا على الدَّوام بشرًا، يتحدَّثون إلى زمانِهم وبيئاتِهم وثقافاتِهم ونمطِ رؤيتِهم للعالَم، وهم أنفسهم تعاطَوا مع تفسيرات المفسِّرين من قبلهم بوصفها آراءً نسبيَّة، تخضع لمشروطيَّات اللغةِ والزَّمان والمكان والبيئة والثقافة، وليست فهمًا أبديًّا يتعالى على أيَّة مشروطيَّة تاريخيَّة.

يمكن للباحث أن يكتشف تلوين المفسِّر للنص الذي يفسِّره لدى تلامذة الخولي، ففي الوقت الذي تمثَّل محمد أحمد خلف الله نهجَ أستاذه الخولي في أطروحته للدكتوراه،[٦٥] أخفقَت تلميذتُه وزوجتُه عائشة عبد الرحمن في أنْ تتمثَّل ذلك النهجَ في تفسيرِها،[٦٦] وكانت أشدَّ وفاءً لماضي التفسير منها إلى متطلبات الواقع، ولم تجسِّد ما كان يتبناه أستاذُها أمينُ الخولي في التفسير، ودعوتَه لتوظيف مناهج التَّأويل الحديثة والهِرْمِنيوطيقيا. فبينما يتَّجه بعضُ تلامذةِ الخولي لمغامرةِ ركوبِ سفينة علومِ الإنسان والمجتمع الحديثة ومناهجِ التأويل والهِرْمِنيوطيقا، ويجازف بتطبيقها في التفسير في مجتمع تقليدي، ويتعرَّض إلى هجمةٍ عنيفة، كانت عائشةُ عبد الرحمن تغرق في أمواج التراث، وكأنها غفلتْ أو تجاهلتْ دعوةَ شيخِها للتجديد في صدر قوله: «أول التجديد ...»،[٦٧] فغرقت في العجز: «قتل القديم فهمًا.» وتشبَّعت بالقديمِ أعمالُها، بلا أن نقرأ فيها ملامحَ للجديد، وحتى أعمال تلامذتها

---

[٦٤] المرجع السابق، ص٢٢٩.

[٦٥] أطروحة محمد أحمد خلف الله بعنوان: «الفن القصصي في القرآن الكريم»، أشرف عليها: الشيخ أمين الخولي، ورفضتْها لجنةُ المناقشة. نتحدث عن الضجَّة التي أثارتْها بعد قليل.

[٦٦] عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، التفسير البياني للقرآن الكريم، القاهرة، دار المعارف، ٢ج.

[٦٧] الخولي، أمين، تعقيب على مقالة «التفسير» في: دائرة المعارف الإسلامية، ص٢٣٣٦. يقول الخولي: «أول التجديد قتل القديم فهمًا.»

ورسائلهم في الدِّراسات العليا، التي كانت ترشدهم إليها وتشرف عليها، ظلَّت مسكونةً بالقديم أيضًا.[٦٨]

كأنَّ بنتَ الشاطئ لم تشأْ أنْ تتورَّطَ في الخُروج على المناهج الموروثةِ للتَّفسير، لخوفِها من ردود الأفعال، لأنَّ ما تلقَّتْهُ أطروحةُ خلف الله من هجومٍ عنيف جعل كلَّ تلامذةِ الخولي يفكِّرون طويلًا قبل أنْ يترسَّموا نهجَ أستاذِهم التجديدي. ربما لم تدرك عائشةُ عبد الرحمن بعمقٍ مأزقَ التفسيرِ الموروث، وما كان يرمي إليه أستاذُها الخولي من تحريرِ المعنى القرآني من رؤيةِ المفسِّر القديمة للعالم، ووضعِ هذا المعنى في لغةٍ تكتشفُ المتطلباتِ الروحيةَ والأخلاقيةَ والجماليةَ للمسلم اليوم.

التجديدُ شديدُ الوطأةِ على النفس والمشاعر والمصالح، لا يستسيغُه إلَّا عقلٌ شجاع، وإنسانٌ يمتلك قدرةَ المغامرةِ في الخروج على المألوف، ومستعِدٌّ لدفع ضريبة موجعة؛ لذلك لم يكن موقفُ بنت الشاطئ غريبًا، فقد تكرَّر هذا الموقفُ لدى كثيرٍ من التلامذة الذين عجزوا عن تمثُّل النهج التجديدي لأساتِذَتِهم، فوقفوا خارج آفاقِ رؤيةِ الأستاذ، فركنُوا إلى التُّراث ليتشدَّدوا في استئنافه كما هو، وهذا ما نراه ماثلًا في النُّزوع السلفي للشيخ محمد رشيد رضا، بعد رحيل أستاذه الشيخ محمد عبده، وغيره.

(٧) كتاب الفن القصصي في القرآن

قدَّم بعضُ تلامذة الخولي في جماعة «الأمناء» كتاباتٍ شديدةَ الإثارة، فقد ترسَّم نهجَ الخولي في التفسير من مدرسة الأمناء محمد أحمد خلف الله في كتابه «الفن القصصي في القرآن الكريم»، وكان هذا الكتابُ من أبرز عناوين الضجَّة لجماعة «الأمناء». ومن الجيل التالي لجماعة «الأمناء» كتب نصر حامد أبو زيد «مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن»، وحاول فيه كما يقول: «إعادة ربط الدراسات القرآنية، بمجال الدراسات الأدبية والنقدية، بعد أن انفصلتْ عنها في الوعيِ الحديثِ والمعاصر؛ نتيجة لعوامل كثيرة، أدَّتْ إلى الفصل

[٦٨] ذكرتْ عائشة عبد الرحمن في مقدِّمة الجزء الأول من تفسيرِها عنواناتِ أطروحات الدكتوراه لتلامذتها التي اقترحتْها وأشرفتْ عليها، عندما كانتْ أستاذةً للدراسات القرآنية والإسلامية العليا في جامعة القرويين في المغرب، وهي دراساتٌ تتناول موضوعاتٍ قرآنيةً تراثيَّةً، وتحقيق كتب قديمة.

بين التراث وبين مناهج الدرس العلمي.»[٦٩] وصارَ كلٌّ من الكتابَين مثارًا للجدلِ واتهامِ صاحبِه بالمروق، وتأليبِ الرأي العام ضد الكاتب والكتاب.

ثلاثةُ كتبٍ هي الأشدُّ إثارةً في الحياة الثقافية العربية في النصف الأول من القرن العشرين، أولُها: «الإسلام وأصول الحكم» الذي ألَّفه الشيخُ علي عبد الرازق، وصدر سنة ١٩٢٥م، والثاني: «في الشعر الجاهلي»، الذي صدر سنة ١٩٢٦م لطه حسين، والثالثُ: «الفن القصصي في القرآن الكريم». الكتابُ الأخيرُ أطروحةٌ قدَّمها محمد أحمد خلف الله في العام ١٩٤٧م لنيلِ شهادة الدكتوراه بإشراف أمين الخولي، لكنَّ لجنةَ المناقشة رفضتْها، وحجبت الدكتوراه عن كاتبها.

يشرح محمد أحمد خلف الله منهجَه في دراسة القصص القرآني بقوله إن من الخطأ: «دراسة القصص القرآني كما تُدْرَسُ الوثائق التاريخية، لا كما تدرس النصوص الدينية والنصوص الأدبية البليغة أو المعجزة ... لاحظتُ أنَّ القرآن لم يقصد إلى التَّاريخ من حيث هو تاريخ، إلا في النَّادر الذي لا يحكم له، وأنه على العكس من ذلك عمد إلى إبهام مقومات التاريخ من زمان ومكان. ومن هنا تبينتُ أنَّ القوم قد عكسوا القضية حين شَغَلُوا أنفسَهم بالبحث عن مقوِّمات وهي غير مقصودة، وأهملوا المقاصد الحقيقية للقصص القرآني. ولو أنَّهم شغلوا أنفسَهم بتلك المقاصد الحقَّة لأراحوا أنفسَهم من عناء كبير، ولأبرزوا الجوانب الدينية والاجتماعية من القصص القرآني إبرازًا ملموسًا يثير المشاعرَ والعواطفَ، ويؤثِّر في العقول والقلوب، وعند ذلك كانوا يمكِّنون للدين وقضاياه، ويسيرون وهَدْيِ القرآن الكريم.»[٧٠] يحدِّد خلفُ الله ما يرمي إليه بقوله: «ولقد قلتُ في الرِّسالة إن قصدَ القرآن من قصصه لم يكن إلا العِبرة والعِظة، وليس منه مطلقًا تعليم التاريخ أو شرح حقائِقه. ومن المعروف دينيًّا ألا نستنتج من نص قرآني أمرًا لم يقصد إليه القرآنُ.»[٧١] ولا يرى خلف الله بأسًا فيما ذهب إليه بعضُ المستشرقين؛ إذ يكتب: «إذا

---

[٦٩] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ط١، ١٩٩٠م، ص٢١.

[٧٠] محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، شرح وتعليق: خليل عبد الكريم، بيروت، الانتشار العربي، ١٩٩٩م، مقدمة المؤلف.

[٧١] مجلة الرسالة، العدد ٧٤٣، «حول جدل في الجامعة»، الصادرة بتاريخ: ٢٩ / ٩ / ١٩٤٧م.

ما قال المستشرقون: إن بعض القصص القرآني كقصَّة أصحاب الكهف أو قصَّة موسى في سورة الكهف، قد بُنِيَتْ على بعض الأساطير، قلنا ليس في ذلك على القرآنِ من بأس، فإنَّما هذه السَّبيل سبيل الآداب العالميَّة والأديان الكبرى. ونستطيع الآن أن ننتهي من هذه الفقرة، إلى القول بأن القرآن الكريم لا ينكر أن فيه أساطير، وإنَّما ينكر أن تكون الأساطيرُ هي الدَّليل على أنَّه من عند محمَّد عليه السَّلام، لم يجئْ به الوحيُ ولم ينزل عليه من السَّماء. ومن هنا، يجب ألَّا يزعجَنا أنْ يثبتَ عالِمٌ من العلماءِ أو أديب من الأدباء أنَّ بالقرآن أساطير؛ ذلك لأن هذا الإثبات لن يعارض نصًّا من نصوصِ القرآنِ الكريم.»[٧٢] وفي محاولةٍ للتدليل على موقفِه يَتَتبَّعُ خلف الله تسعةَ مواضع وردتْ فيها كلمةُ أساطير في القرآن، ويعلِّقُ عليها بقوله: «وتلك هي آياتُ القرآن الكريم التي عرضتْ لذِكْرِ الأساطير نجمعها مُستقصين لننظر فيها النَّظرةَ العلميَّةَ الَّتي تسلم إلى الحقِّ المبين.»[٧٣]

يذهب خلف الله إلى أنَّ القرآنَ الكريم إنَّما يورد هذه القصصَ بوصفها أمثالًا، كما نصَّتْ على ذلك الآيةُ: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ﴾.[٧٤] ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ﴾.[٧٥] وفي محاولةٍ للتدليلِ على صحة موقفه، ينقل خلفُ الله رأيًا للفخر الرازي يبين فيه أغراضَ القصص في سياق تفسيرِه للآيتَين: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾.[٧٦] ﴿وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾؛[٧٧] فقد ذهب الرازي إلى أنَّ: «القصص هو مجموع الكلام المُشْتَمِل على ما يهدي إلى الدين، ويرشد إلى الحق، وأمر بطلب النجاة. أما الحق فهو إشارةٌ إلى البراهين الدَّالَّةِ على العدل والنبوة.»[٧٨]

---

[٧٢] خلف الله، محمد أحمد، الفن القصصي في القرآن، ص١٨٢.

[٧٣] المرجع نفسه، ص٢٠١.

[٧٤] يس: ١٣.

[٧٥] التحريم: ١٠.

[٧٦] آل عمران: ٦٢.

[٧٧] هود: ١٢٠.

[٧٨] محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ص٢٤.

تَعَرَّضَ خلفُ الله وأطروحتُه إلى حملةٍ عنيفةٍ، كما أشار إلى ذلك توفيق الحكيم بقوله: «لقد طالب البعضُ بحرقِ الرسالةِ، على مرأًى ومشهدٍ من الأساتذة، وطلبة كلية الآداب، وطالَبَ الآخرون بِفَصْلِ الأستاذ خلف الله.»[٧٩] تعرَّضَت أطروحةُ خلف الله إلى حملةِ تحريضٍ واسعة؛ فقد وصفها بعضُ رجال الدين بأنَّها: «أشدُّ شناعة من وباء الكوليرا.» وتناولها جمعٌ من الكُتَّابِ في مصر بالنَّقد اللاذع. ونَقَدَها كبارُ العلماء مثل الشيخ محمد الخضر حسين، الذي نشر عنها مقالةً في إحدى المجلات، أشار فيها إلى التقرير الذي قدَّمه أحمد أمين إلى لجنة المناقشة.[٨٠] وكان يوردُ مقاطعَ من الرسالة وينقدها؛ فهو مثلًا ينقل هذا المقطع لخلف الله: «القِصَّة هي العمل الأدبي الذي يكون نتيجة تخيُّل القاصِّ لحوادثَ وقعتْ من بَطَلٍ لا وجودَ له، أو لبطلٍ له وجودٌ، ولكنَّ الحوادث التي أَلَمَّت به لم تقع أصلًا، أو وقعتْ ولكنَّها نُظِمَتْ على أساسٍ فني؛ إذ قدَّم بعضَها وأَخَّر بعضَها، أو حذف بعضَها وأُضِيفَ إلى الباقي بعضٌ آخرُ، أو بُولِغَ في تصويرها إلى حدٍّ يخرج بالشخصيَّة التاريخية عن أن تكون حقيقيَّة إلى ما يجعلها في عداد الأشخاص الخياليَّة، وهذا قصدُنا في هذا البحث من الدِّراسة القرآنيَّة.» ثم يردُّ عليه الشيخُ الخضر حسين بقوله: «هذا الذي يقوله الكاتبُ إنَّما ينطبق على القصص التي يقصد من تصنيفها إظهار البراعة في صناعة الإنشاء، أو في إجالة الخيال، أو بعث الارتياح والمتعة في نفوس القارئين؛ مثل مقامات بديع الزمان، أو مقامات الحريري، أو القصص التي تنشر اليوم في بعض الصُّحُفِ السَّائرةِ، أمَّا قصص القرآن فهي من كلام ربِّ العزة، أُوحِيَ به إلى الرسول الأكرم؛ ليكون مأخذ عبرة، أو موضع قدوة، أو مَجلاة حكمة، وإيمان الناس بأنه صادر من ذلك المقام الأسنى يجعل له في قلوبهم مكانةً محفوفةً بالإجلال، ويمنعهم من أن يدرسوه كما تدرس تلك القصص الصَّادرة من نفوس بشرية تجعل أمامَها أهدافًا خاصَّة، ثُمَّ لا تُبالي أن تستمدَّ ما تقوله من خيالٍ غير صادق، أو تخرج من جِدٍّ إلى هزل، وتضع بجانب الحقِّ باطلًا.»[٨١]

وكان أحمد أمين كتب تقريرًا شديدًا ضد أطروحةِ خلف الله. كان التقريرُ تحريضيًّا، يجامل المؤسَّسةَ الدينيَّةَ الرسميَّةَ، ويتناغم مع ذوقِ الجمهور، وكان لهذا التقرير أثرٌ كبيرٌ

---

[٧٩] توفيق الحكيم، يقظة الفكر، القاهرة، مكتبة الآداب، ١٩٨٦م، ص١٠-١١.

[٨٠] مجلة الهداية الإسلامية، الجزآن ٧-٨، المجلد ٢٠، محرم وصفر١٣٦٧هـ، والجزآن ١-٢، المجلد ٢١، رجب وشعبان عام ١٣٦٧هـ.

[٨١] المرجع السابق.

في رفض لجنة المناقشة للرسالة. بدأ أحمدُ أمين التقريرَ بقوله: «وقد وجدتُها رسالةً ليستْ عاديَّةً؛ بل هي رسالة خطيرة، أساسها أنَّ القَصَص في القرآن عمل فني خاضع لما يخضع له الفنُّ من خَلْقٍ وابتكار، من غير التزامٍ لصدقِ التَّاريخ، والواقع أنَّ محمدًا فنَّانٌ بِهذا المعنى ... وعلى هذا الأساس كتب كلَّ الرسالةِ من أوَّلِها إلى آخرِها.»[٨٢]

الخولي يَذُودُ عن تلميذِه ويُثْنِي عليه

لم يشأ الشيخُ أمين الخولي التنصُّلَ من اجتهاد تلميذه، ولم يتراجع، بل وقف بشهامةٍ يذود عن خلف الله ويثني على جهوده، بعد أن حجبوا لقبَ الدكتوراه عنه، ولم يتنازل مقابل أولئك الذين وصفهم بـ «الآثمين في هذا السبيل والغافلين المخدوعين.» ودعا أن يعفو اللهُ عنهم؛ إذ كتب في مقدِّمة الطبعة الثالثة لكتاب «الفن القصصي في القرآن الكريم»، لتلميذِه محمد أحمد خلف الله ما يلي: «أستطيع أن أقول إنَّ رسالةَ الفنِّ القصصي قد أدَّتْ تلك الضريبة في سنتَيْ ١٩٤٦–١٩٤٨م، وتقاضَتها منها عاميةٌ فاسِدةٌ، في ظنِّ مَن ظَنَّ لهم خطأً وخداعًا أنَّهم أصحابُ وَعْيٍ. واليوم صارَت الرسالةُ ووجهتها كسبًا غنيًّا، ووجهًا من الإعجاز القرآني عند أصحابِ الدين والأَدَب؛ فإنِّي أقولُ بالأصالة والنِّيابة: عفا الله عن جميع الآثمين في هذا السبيل والغافلين المخدوعين ... وتحية لمؤلِّف الفنِّ القصصي، الذي أشهد الله أنَّه كان في صدقِه وصدرِه مثلًا من الشباب؛ إذ ذاك يطمئنُّ به المستقبلُ.» كان إصرارُ أمين الخولي في الدفاع عن تلميذه حازمًا صلبًا عنيدًا، حتى إنه قال: «فلو لم يبقَ في مصر والشرق واحد يقول إنه حق، لقلتُ وحدي وأنا أُقْذَفُ في النَّار: إنَّه حَق، لأُبرِّئ ضميري.»[٨٣]

كان طه حسين قد سبق خلفَ الله في كتابه «في الشعر الجاهلي» في الإشارةِ إلى أن القَصَص القرآني لم يرد في سياق الحديث عن التاريخ، عندما كتب: «للتوراة أن تحدثنا

---

[٨٢] المرجع السابق.

[٨٣] الفن القصصي في القرآن الكريم، شرح وتعليق: خليل عبد الكريم، بيروت، الانتشار العربي، ١٩٩٩م، ص٧.

عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا أيضًا، ولكن ورود هذَين الاسمَين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي.»[٨٤]

وقبل طه حسين تحدَّث الشيخُ محمد عبده عن أغراض القصص القرآني، فقال: «بيَّنا غير مرة أن القِصصَ جاءتْ في القرآنِ لأجلِ الموعظةِ والاعتبار، لا لبيانِ التَّاريخ، ولا لحملٍ على الاعتقادِ بجزئيَّاتِ الأخبارِ عند الغابرين، وإنه ليحكي من عقائدهم الحقَّ والباطلَ، ومن تقاليدِهم الصادقَ والكاذبَ، ومن عاداتِهم النافعَ والضَّارَّ، لأجل الموعظة والاعتبار؛ فحكاية القرآن لا تعدو موضعَ العبرة، ولا تتجاوزُ مواطنَ الهداية، ولا بدَّ أن يأتيَ في العبارةِ أو السياقِ وأسلوبِ النَّظْمِ ما يَدُلُّ على استحسانِ الحَسَنِ واستهجان القبيحِ.»[٨٥]

وتمسَّكَ بهذا الموقف خلفُ الله في جوابه عن الضجَّة التي أُثيرتْ حول رسالتِه، عندما كتب مقالةً في مجلة «الرِّسالة»، تحدَّث فيها عن أنَّه لم يكنْ أوَّلَ من تبنَّى هذا الموقف، بل سبقه إليه الشيخُ محمد عبده كما ورد في تفسيرِ المنار؛ إذ يكتب خلفُ الله: «على أنَّ هذا القول قد قال به الأستاذُ الإمامُ، وقد نقلَهُ عنه صاحبُ المنار في مواطنَ كثيرةٍ من كتابه؛ فقد جاء في الجزء التاسع، ص٣٧٤ طُبع سنة ١٣٤٢هـ ما يأتي: «إن الله تعالى أنزل القرآنَ هُدًى وموعظةً، وجميع قصص الرسل فيه عبرة وتذكرة لا تاريخ شعوب ومدائن ولا تحقيق وقائع ومواقع.» وجاء في الجزء الثاني ص٢٠٥ طُبع سنة ١٣٥٠هـ ما يأتي: «فإن قيل إنَّ التاريخ من العلوم التي يسهل على البشر تدوينُها والاستغناءُ بها عن الوحيِ، فلماذا كَثُرَ سردُ الأخبار التاريخيَّة في القرآنِ وكانت في التوراة أكثر؟ والجواب ليس في القرآن شيءٌ من التَّاريخ من حيث هو قصص وأخبار للأمم أو البلاد لمعرفة أحوالِها، وإنَّما هي الآياتُ والعِبَرِ تَجَلَّتْ في سياقِ الوقائع بين الرسل وأقوامهم لبيان سُنَنِ الله تعالى فيهم؛ إنذارًا للكافرين بما جاء به محمد وتثبيتًا لقلبه وقلوب المؤمنين به. وسترى ذلك في محلِّه إن شاء الله تعالى؛ ولذلك لم تُذْكَرْ قصةٌ بترتيبِها وتفاصيلها وإنما يَذْكُرُ موضع العبرةِ فيها ...» هذه هي نظريَّتِي في القصص وهي نظريةٌ تعتمدُ على طريقةِ الخلف ومذهب

[٨٤] طه حسين، في الشعر الجاهلي، القاهرة، طبعة ١، ١٩٢٦م، ص٢٦.

[٨٥] الفن القصصي في القرآن الكريم، شرح وتعليق: خليل عبد الكريم، ص٢٨.

الأستاذ الإمام.»[٨٦] لم يَقْبَلْ عدةُ كتَّابٍ ما نسبه خلفُ الله لمحمد عبده ورشيد رضا، واتَّهَمُوه بالجهلِ وسوءِ الفهم.[٨٧]

وفات خلفُ الله أن يذكرَ موقفَ محمد إقبال الذي يرى: «أنَّ قصة هبوط آدم كما جاءتْ في القرآن، لا صلة لها بظهورِ الإنسان الأوَّل على هذا الكوكب، وإنَّما أريد بها بالأحرى بيان ارتقاء الإنسان من بداية الشهوة الغريزية إلى الشعور بأن له نفسًا حرة قادرة على الشك والعصيان.»[٨٨]

في النصف الأول من القرن الماضي يدعو خلفُ الله إلى إعادةِ النظر في التَّعاطي مع لغةِ القرآن، على وفق مفهومه لـ «لغة الدين»، ويدعو لضرورةِ فهم القصص الورادة بلغة الدين في سياق المعنى الرمزيِّ الذي تُقَرِّرُه هذه اللغةُ؛ لأنَّه يرى أن القصصَ في الكتبِ المُقَدَّسَة لا تَرِدُ بوصفِها تقريرًا لحوادثَ تاريخيَّةٍ. لغةُ الكتاب المقدس غرضُها المعنى الذي ترمز إليه القصَّةُ وهو الهِدَايَةُ، كما هو الغَرَضُ من ضرب الأمثال. إلا أنَّ هذه الدعوةَ ما زالتْ غيرَ مقبولةٍ حتى اليوم، ذلك أنَّ أكثرَ الدراسات القرآنيَّة أسيرةُ علومِ القرآن وقواعدِ التفسير التي أنتجها المفسِّرون في الماضي، ومفهومهم للغة الدين، المشتق من رؤيتِهم وقتئذٍ للعالَم، وعلومِ ومعارفِ عصرِهم. لم تنبثق هذه الدراساتُ من رؤيةٍ حديثةٍ للعالَم، ولم تنفتحْ على المكاسبِ الراهنةِ في علوم الإنسان والمجتمع، التي كان يشدِّد على توظيفها أمين الخولي في الدراسات القرآنية.

كان كتابُ «الفن القصصي في القرآن الكريم» مُنْعَطَفًا رائدًا في تطبيق مفهومٍ مختلفٍ للغة الدين، وتوظيفها في الدراسات القرآنية والتفسير، لكن ما زال الباحثون في هذا الحقلِ البالغِ الأهمية يحذرون الاقترابَ من ذلك، حتى بعضُ تلامذة الشيخ الخولي الذين كتبوا في الدراسات القرآنية والتفسير كانوا يتهيَّبُونَ اقتحامَ هذا الدَّرْب المُخيف، فقد أخفقتْ تلميذةُ الخولي وزوجتُه عائشة عبد الرحمن في أنْ تسيرَ على هذا النهج، فلبثتْ كتاباتُها،

---

[٨٦] محمد أحمد خلف الله، حول جدل في الجامعة، مجلة الرسالة، العدد ٧٤٣، الصادر بتاريخ: ٢٩/٩/١٩٤٧م.

[٨٧] عبد الفتاح بدوي، حول جدل في الجامعة، مجلة الرسالة، العدد ٧٤٩، الصادر بتاريخ: ١٠/١١/١٩٤٧م. والعدد ٧٥١ الصادر بتاريخ: ٢٤/١١/١٩٤٧م.

[٨٨] محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨م، ص٩٩.

في الدراسات القرآنيَّة والتفسير، داخلَ أسوار الأُفُقِ التاريخي التَّكراري المغلَق للمفسرين، كما أشرنا لذلك فيما مضى.

في ختام حديثنا عن الشيخ أمين الخولي، وجدنا أجملَ من يرسم صورةَ أمين الخولي «الإنسان» هي تلميذتُه وزوجتُه عائشة عبد الرحمن المعروفةُ ببنت الشاطئ، في الشهادة التي كتبتْها لإهداء كتابها «القرآن وقضايا الإنسان» إليه؛ إذ تقول:

> إلى أمين الخولي الإنسان ... صحبتُه في رحلةِ الحياة فتجلَّت لي فيه وبه، آيةُ الإنسان بكلِّ عظمتِه وشموخِه وكبريائه، وجبروتِ عقله، ومرهف حسِّه، وعزَّةِ ضميرِه.
>
> ثم مضى ... فعرفتُ منه وفيه، مأساة الإنسان، بكلِّ هوانِه، وضعف حيلتِه، وقصور طاقتِه.
>
> وفيما بين حياته وموته، أرهف إحساسي بقصَّة الإنسان من المبدأ إلى المُنتَهَى.

عائشة. مارس ١٩٦٩م/المحرم ١٣٨٩هـ[٨٩]

[٨٩] عبد الرحمن، عائشة، القرآن وقضايا الإنسان، القاهرة، دار المعارف، ص١١.

الفصل السابع

الاستملاكُ الرمزيُّ للهلال

(١) من الدنيوي إلى المقدَّس

تتنوَّع الاجتهاداتُ في عالم الإسلام، وتتجدَّد الخلافاتُ مع كلِّ عام حول: ثبوتِ هلال رمضان، وتحديدِ بداية شهر الصوم، وعيدِ الفطر، ومواعيدِ: عَرَفة والحجِّ وعيدِ الأضحى، وتحديدِ رأس السنة الهجرية. وقد تطوَّرت هذه الخلافاتُ في العصر الحديث، تبعًا لتطوُّرِ المؤسَّسة الدينية في الإسلام واتساعِها، ومحاولاتِها الحثيثة للاستئثارِ بكلِّ ما هو مقدَّس وما يمكن أن يتقدَّسَ واستملاكه؛ لذلك عملت هذه المؤسَّسةُ على استرداد الهلال من مجاله الدنيوي الذي اكتشفه الفلكيُّون إلى المجالِ المقدَّس الذي تتحكَّم هي به.

ربما تبدو هذه الخلافاتُ عند المسلمين السُّنَّة محدودة؛ لأن المؤسَّسةَ الدينيةَ تقع في امتداد السلطة السياسية، وهذه السلطةُ تسعى على الدوام للتحكُّم في نفوذ هذه المؤسَّسة، وتعمل على تضييق احتكارها للمقدَّس، فتفرض رقابةً عليها وتوجِّهها في كيفية إدارة الشأن المقدَّس؛ لذلك لا يتخطَّى المفتي غالبًا إرادةَ الحاكم. غير أنها تظهر بوضوح لدى المسلمين الشيعة، لاستقلال المؤسَّسة الدينية عن السلطة السياسية غالبًا، منذ بدايةِ تأسيس المرجعية الشيعية في العصر الصفوي، واستقلالِها بالتدريج بعد ذلك العصر؛ إذ تحوَّلت المرجعيةُ بعد ذلك الوقت إلى مؤسَّسة تحتفظ لنفسها بمسافة عن السلطة السياسية. مضافًا إلى عدم تمركز المرجعيَّة الدينية عند الشيعة بشخصٍ واحد أو هيئةٍ واحدة، لتعدُّد هذه المرجعيات وتنوُّعها. وهذا الاستقلالُ يشي بحيويةِ هذه المؤسَّسة، وقدرتِها على تكوين سياقاتها الخاصة. ومع أن غيابَ التمركز يمنح هذه المؤسَّسةَ ديناميكيتَها المستقلَّة، فإنه يفضي أحيانًا إلى مواقف متضادَّة، تثير التباسًا وبلبلةً في الاجتماع الشيعي، كما نراها تتكرَّر عادةً سنويًّا في تعدُّد مواعيد أهلَّة رمضان والأعياد.

في كل عام نحن على موعد مع دعوات ملحَّة للعودة إلى ما يقوله الفلكيُّون في ذلك، الكلُّ يعرف أنَّ قولَهم دقيقٌ جدًّا؛ ذلك أنه يستقي من المعطيَات الحديثة في تطوُّر علم الفلك واكتشافاته الواسعة للكون، وتكنولوجيا التلسكوبات والمناظير الإلكترونية، والحسابات الفلكية المتقدِّمة، التي من خلالها يمكننا معرفةُ أوقات الصلاة، وتحديدُ بدايات الأشهر القمريَّة لآلاف السنوات القادمة بدقَّةٍ عالية.

الديني والدنيويُّ

حتى منتصف العقد الثالث من عمري، كنتُ من أشدِّ المتحمِّسين لضرورةِ تبنِّي رجال الدين لما ينطق به العلمُ، وما يتَّفق عليه الفلكيُّون، والعودةِ بالهلال إلى الحيِّز الفلكي الدقيق. تلك الحماسة تستقي مما ترسَّب في ثقافتي الشخصية من مطالعات كتابات: جواهري طنطاوي، ومحمد فريد وجدي، وأحمد أمين العراقي،[1] وعبد الرزاق نوفل، وغير ذلك من كتابات مبسَّطة، أغرقتْ وعيَ جيلِنا قبل أكثر من خمسين عامًا في هوس تطبيق قوانين ونظريات وفرضيات العلوم الطبيعية على القرآن الكريم.

توحي هذه الكتاباتُ كلُّها بأن معظمَ ما يكشف عنه العلمُ اليوم قد اكتشفه الدينُ قبل ذلك، وأنَّ كثيرًا من نظريَّات وقوانين العلم الحديث مستودعةٌ في القرآن، قبل أن يعرف علماءُ الغرب أيَّ شيء منها، لكنَّ المسلمين عجزوا عن رؤيتها واستنباطها من القرآن. وكان يغذِّي هذه الحماسةَ بعضُ خطباءِ منابر الجمعة عند السنَّة وقرَّاء التعزية عند الشيعة. استمعتُ قبل سنوات، على قناة فضائية، إلى أحدِ المشهورين من قرَّاء التعزية المولَعين بالمعلومات والأرقام عن الفلك، كانت مليئةً بالأخطاء، لكنه كان يسوقها بكل ثقة، وبطريقة مسرحية على المنبر، لمستمعين لا يعرفون شيئًا عن الكواكب والنجوم والمجموعات الشمسية والمجرَّات والسنين الضوئية.

---

[1] أحمد أمين العراقي غير المؤرِّخ والكاتب الشهير أحمد أمين المصري؛ الأول هو: أحمد بن أمين بن محمود الزنجاني الكاظمي (١٣٢٤–١٣٩٠هـ). مدرس رياضيات للمرحلة الإعدادية، كتب كتابًا صدر في ٧ أجزاء بعنوان: «التكامل في الإسلام»، وهو كتاب وعظي مبسَّط، يطبِّق فيه قضايا علمية في تفسير آيات القرآن ومسائل الدين، يُعيد ما كتبه كتَّاب مصريون من قبله مثل: الشيخ طنطاوي جوهري، ومحمد فريد وجدي، وغيرهما.

كنتُ وغيري من الشباب مأخوذًا بالحنينِ إلى الماضي، وتمجيدِ الهوية، والشغفِ بكل شيء يتضمَّنه الموروث، بوصفه خزانةَ أسرار كل العلوم والمعارف البشرية. وليس للعلم من وظيفة سوى إعادة اكتشاف ما كشف عن كثيرٍ منه أسلافنُا من قبل. وإن مهمَّتَنا هي تطبيقُ الاكتشافات الجديدة مع ما هو مستودَعٌ من قبل في تراثنا ونصوصنا الدينية.

تلك كانت إحدى البداهات الراسخة في ثقافتي الدينيَّة أمس، ومن المسلَّمات القطعية التي لا تقبل نقاشًا. ما كان أشدَّ حرصي يومئذٍ على احتواءِ مكاسب المعارف والعلوم كافة، والاستيلاءِ على كلِّ شيء جديد وجميل من منجزات العقل البشري، وكلِّ ما راكمتْه الخبرةُ البشرية، وإسقاطِها على نصوصي الدينية.

كأني في مباراةٍ مع الآخر، هو ينفق جهودًا شاقَّة في التفكير والتجريب والعمل والكدح المتواصل ليل نهار، ويسلك الدروبَ الوعرةَ المنهِكة، فيراكم خبراتٍ ثريَّة، ويقوم بفتوحات عقليَّة بالغة الأهمية، ويظفر بما يحلم به، ومهما أخفق لن يتراجع، أو تتقهقر إرادتُه، أو يعرف الفشلُ إلى عقله طريقًا. هو يكتشف ويخترع ويبتكر ويتقدَّم، وأنا مسكونٌ بالاستيلاءِ على ذلك كلِّه مجانًا، ودمجِه — بالقول لا بالفعل — في تراثي، كيما أغرق في المزيد من كوابيس أوهامي.

بدأتُ أستفيق بالتدريج من هذه الأوهام منذ أكثر من أربعين عامًا، بعد سياحتي في مسالك التراث المتنوِّعة، والتعرُّف على حقوله الواسعة المتشعِّبة، فتبدَّتْ لي حقائقُ مغايرة لما كنتُ أتلقَّاه من الحكاياتِ الشعبوية، والمحكيَّاتِ المنبرية، وأدبيَّاتِ الجماعات الدينية. اكتشفتُ أنَّ ما كنتُ أتلقَّاه شفويًّا من خلال مسموعاتي لم يكن سوى مفاهيم وآراء سطحيَّة، حجبتْ عني مفاهيمَ التراثِ المشتقَّةَ من بيئتها وزمانها.

منذ منتصفِ العقد الثَّالث من عمري، بدأتُ بمراجعة نقديَّة لأدبيَّاتِ الجماعاتِ الدينيَّة العربية، فتبدَّى لي بالتدريجِ أنَّ هذه الأدبياتِ ورَّطَتْني وجيلي بمغالطاتٍ عدَّة، أبرزها الإصرارُ على تطابُق العلم والدين في كلِّ شيء، وأنَّ ما يقولُه العلمُ اليوم قد قالتْه نصوصُنَا الدينيَّةُ قبل ذلك، وتمديدُ مساحةِ ما هو ديني، بدمج كلِّ ما هو دنيوي في الديني؛ فالعلوم والمعارف والفنون والآداب لا تجدُ مشروعيتَها من دونِ أن تُولد من الدِّين.

بعد أن اكتشفَ علمُ الفَلَكِ مواعيدَ ولادةِ الهلال وظهورِه بشكلٍ لا يقبل الشكَّ، رأى مُعْظَمُ النَّاس أن لَا حاجةَ للعودة إلى الفقيه للحكم بثبوت الهلال، غير أنَّ هذا الرأي لم يتفاعل معه إلَّا قليلٌ من الفقهاء، على الرغم من أنه يحل مشكلةً مزمنة، ويخلِّص المسلمَ

من الترقُّبِ الملِّ للهلال، والتفتيشِ عن ذرائع للخلاص من تَذَبْذُبِ الإعلان عنه، والاختلافِ في رؤيته بالعين المجرَّدة.

تحمَّس لهذا الرأي من نشأ وتشبَّع في مناخات أدبيات الجماعات الدينية، التي تخلط الديني بالدنيوي. المفارقةُ هنا أن أدبيات هذه الجماعات حرصتْ بشدَّة على تَدْيين كلِّ ما هو دنيوي، وحاولتْ صبغَ العلوم والمعارف والأدب والفن، بل كل شيء بصبغة دينية، إلَّا أنها في قضيَّة الهلال تبنَّتْ موقفًا، ربما يبدو للوهلة الأولى مُغَايِرًا، وكأنها تنزع إلى إخراج هلال رمضان والأعياد من حقله الديني إلى الحقل الدنيوي، مع أن منطقَها في تديينِ كلِّ شيء وأسلمتِه يفرض أن يبقى الهلالُ في الفضاء الديني الرمزي، ولا يُرحَّل إلى الفضاء الدنيوي الفلكي. محاولةُ إخراجه من مجاله الرمزي إلى مجال فلكي علمي لا تعني الكفَّ عن استحواذِهم عليه، وتَرْكه للخبراء في علم الفلك، بل هي عمليةُ استملاكٍ بديلة للهلال، تمارسها هذه الجماعاتُ بذريعة اللجوء للعلم. إنها في معركتها المفتوحة مع الفقهاء والمؤسَّسة الدينية التقليدية، تسعى للهيمنةِ على المدوَّنة الفقهيَّة، وحيازةِ كلِّ ما هو ديني، كي تخلع على نفسها مشروعيةَ تمثيلِ الدين والنطق باسم السماء، من خلال إغواء الشباب بتوظيف العلم.

الإنسانُ مولَعٌ بكشف الأسرار

العالَم مليءٌ بالأسرار، والإنسانُ مسكونٌ بالكشف عن هذه الأسرار. نحن نبحث عن تفاسير لكلِّ شيء لا نعرفه في العالَم. الذهنُ اليَقِظُ في نشاطٍ مستديم، إنه بمثابة مرجَلٍ يَغْلِي إلى ما لا نهاية، يَظَلُّ يَغْلِي إنْ لم يَجِدْ تفسيرًا يستقرُّ عنده. الإنسانُ يُتْعِبُه ذلك، فيلجأ عادةً إلى أي شيء يمنحه الهدوءَ والدَّعة؛ لذلك يتشبَّث بأي تفسير كان، يتناسب ومحتوى ذهنه واستعدادَه وأفقَ انتظاره ومسبقاتِه. إذا كان ذلك التفسيرُ واضحًا، يشعر الذهنُ بسعادة كبيرة. وهذا ما يحصل حين نعثر على تفسيرٍ لظاهرة مُلغِزة فنهدأ، وندافع عنه، ونصر عليه، ثم يصبح في مرحلة لاحقة تعريفُ هذه الظاهرة ضمن تعريفنا لأنفسنا، حيث يدخل في تكوين كينونتنا الوجودية. كلُّ عملية تفسير لنص أو ظاهرة أو شيء، نتحقَّق بها في طور وجودي جديد، وهكذا.

إن هذا العالمَ يستوعب أشياء لا حصر لها، لا ندرك معناها. الدينُ يُمَعْنِنُ ذلك، يفك الألغاز، أو تغدو الألغازُ من منظور المتديِّن ذاتَ مضمونٍ خصبٍ، يفيض بمعانٍ

يستقيها من رؤيتِه الدينيَّة. كلُّ ما لا نفهمه من خلال وسائل وأدوات العِلم المتاحة، مثل المبدأ والموت وما بعد الموت، وغير ذلك، يمنحنا الدينُ تفسيرًا له، يخرجنا من حالة الحيرةِ والارتياب؛ إذ إنَّ المهمةَ المحورية للدين مَعْنَنَةُ ما يبدو لنا لُغزًا مُبْهَمًا في الحياة.

يُعدُّ الدينُ نظامًا سيميائيًّا مكثَّفًا وخصبًا، وإن المعاني التي ينتجها هذا النظامُ تشتغل على المستوى الرمزي بأعلى طاقاتها، ثم تتحوَّل إلى مستوى الفعل في العالم الخارجي الموضوعي. الدينُ هنا بوصفه ذلك المعطى الحياتي الذي يتمثَّله الأفراد، وتظهر تعبيراتُه في حياة المجتمعات، لتعريف وتأطير مجموعة من السلوكيات والروابط المنبثقة عن تحسُّس الإنسان لبُعدٍ مختلفٍ في وجوده، ربما غير قابل للتفسير التجريبي. هذا المعرِّف والمؤطِّر اكتسب قوةً ونفوذًا من توفيره تفاسيرَ جاهزةً واضحةً لظواهر في الوجود ما زالت غامضة، وهي مخيفة ومربكة للكائن البشري، لما يحتاجه الفرد، وما تحتاجه الجماعاتُ لبقائها واستمرارها.

يخفض الدينُ الشعورَ بالقلقِ واللامعنى والعدميةِ والعبثيةِ والضياع. ولفرط احتياجِ الكائن البشري للدين، وانشغالِه بتفسيراته المتنوِّعة، أصبح الدينُ بابًا للسكينة والطمأنينة والأمن والسلام لدى كثيرين من الناس، مثلما أضحى على الضدِّ من ذلك لدى آخرين، بعد أن صار بابًا للتسلُّط وللاستغلال والتعصُّب والعدوان. يتجلَّى الدينُ تبعًا لشخصيةِ الكائن البشري والجهة التي تتبنَّاه، وكيفيةِ تصوُّرها لله، ونمطِ فهمِها للإنسان والعالَم، وتفسيرها لنصوصه، ويتمثَّلُ في كيفية توظيفِها للدين واستثمارِه في المواقف والأنشطة والعلاقات المختلفة، واستغلالِه في صراعات الأفراد والجماعات، والاستحواذِ على الثروة والسلطة.

إنتاجُ الدين للمعنى

أما كيفيةُ إنتاج المعنى، ونمط الدلالات التي يوظِّفها الدينُ في ذلك، فإنها تتحقَّق من خلال مجموعةٍ من الوسائل والروافد والميكانزمات. الرموزُ واحدةٌ من أهمِّها؛ ذلك أنَّ الإنسانَ بطبيعتِه كائنٌ رمزيٌّ. الرمزُ لغةٌ صامتة، إنه خزَّانُ دلالات، يكتنز بكثافةٍ وثراء مفهوميٍّ؛ لذلك يغدو منبعًا لتوليد المعاني. حياةُ الإنسان لا تستغني عن الرموز؛ لذلك نلحظ الرموزَ تنتشر انتشارًا واسعًا في المجتمعات البشريَّة، بنحوٍ لا نعثر فيه على مجتمع يخلو منها.

وكما يستقي الإنسانُ الدلالاتِ من الكلماتِ والألفاظ في أحاديثه الشفويَّة، يستقيها أيضًا من الرموز الصامِتَة. توليدُ ما هو صامتٌ للمعاني يفوق ما هو ملفوظ، فضْلًا عن

أنَّ ما هو صامتٌ لا يتواطأ على حجبِ الحقيقة وتزويرِها. ففي دراسةٍ قام بها عالمُ النفس الأمريكي ألبرت ميهرابين اكتشف أن: ٧٪ فقط من الاتصال مع الآخر يكون بالكلمات، ٣٨٪ بنبرة الصوت، ٥٥٪ بلغة الجسد. ويعتقد علماءُ النفس في الوقت الحاضر بأن ٦٠٪ من حالات التخاطب والتواصل بين الناس تتم بصورةٍ غير شفويَّة، أي عن طريق الإيماءات والإيحاءات والرموز، لا عن طريق الكلام واللسان، ويقال إن هذه الطريقةَ ذاتُ تأثيرٍ قوي، أقوى بخمس مرات من ذلك التأثير الذي تتركه الكلمات.[٢]

لما كان الدينُ يهتم بنوع: اللباس، الطعام، المكان، الزمان، وبالكثير من الأشياء، ويضفي عليها دلالاتِه الخاصة، فيكتسي اللباسُ الذي يستعمل في طقس ديني دلالةً خاصة، بصفته رمزًا لمعنًى مقدَّس، وتتوالد منه مفاهيمُ قدسيةٌ جديدة، يخلو منها قبل ذلك، بعد أن يتحوَّل إلى فضاء آخر يخرج فيه من مجاله الدنيوي إلى المقدَّس، مُلهِمًا الإنسانَ الديني الذي يرتديه فيضًا من المعاني التي تغذِّي مشاعرَه وعواطفَه، وتستقي منها تجربتُه الروحية. هكذا الحال عندما يُتخَذ زمانٌ معيَّنٌ عيدًا، أو مناسبةً دينية، أو يُتخَذ مبنًى أو مكانٌ ما معبدًا. كلُّ ذلك يعني أن الدينَ خلع على هذا الزمان أو المكان هالةً رمزية، تفيض بإمكانات تعبيرية لمعانٍ جديدة، وأضاف إليه دلالاتٍ تشي بأنه صار مقدَّسًا. يمسي هذا الزمانُ مختلفًا عن الزمان الآخر، أي الزمان العادي الرتيب المكرر. الدينُ عندما يعد زمانًا ما عيدًا مثلًا، فإنه يتسامى به، ويمنحه وظيفةً مختلفة، وكأنه يعيد الزمانَ إلى فجرِه، ذلك الزمان النقي، وكأنه يصبح زمانًا طاهرًا بعد أن كان مدنَّسًا. العيدُ مناسبةٌ يجدِّد فيها الإنسانُ الزمانَ، ويتخلَّص من رتابته الملَّة، وعبءِ تكراره، وكأنه ينتقل به من زمان بلا روح، يفتقد لكل معنًى، إلى آخرَ حي مُشبع بالمعاني.[٣]

الهلالُ الديني الرمزي، وكذلك كلُّ شيء ديني رمزي، هو أحدُ المنابع التي يتغذَّى منها نظامُ إنتاجِ المعنى المقدَّس في المجتمعات الدينية، الاستحواذُ عليه هو امتلاكُ رافدٍ يغذِّي هذه الحياة، ويعمل على بناء نمط السلطة الروحية في المجتمع، ويرسم حدودَها وممدياتِ اتِّساع نفوذها.

---

[٢] ويكيبيديا، الموسوعة الحرَّة.

[٣] الرفاعي، عبد الجبار، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، بيروت، دار التنوير ومركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠١٣م، ص٢١-٢٢.

(٢) السلطة الروحيَّة ترسمها حدودُ المقدَّس

هلالان لا هلال واحد.

إلى ماذا يحيل الاختلافُ في تحديد ولادة هلال الأعياد ورمضان، ومن أين ينشأ تنوُّعُ المواقف في ذلك؟ لتحليلِ موضوع تحديد موعد ميلاد الهلال، وبيانِ ما تحيل إليه هذه الاختلافاتُ، ينبغي تفكيكُ مفهوم الهلال الواحد إلى هلالَين، وهما:

الأول: الهلال الفلكي، مفهومُه يحيل للهلال الذي ينتمي للحقل الدنيوي، بمعنى أن مَن يكتشف مواعيدَ ولادته وحركتَه هم الفلكيُّون، بكلِّ ما يمتلكون من حسابات وجداول فلكية وتلسكوبات وغيرها من الأدوات التي تهديهم إلى نتائج علميَّة قطعيَّة. هذا هلالٌ فيزيائي ينتمي للفلكيين، إنهم وحدهم من يُنبئنا عنه، وليس لأحد سواهم أن يرفض قولَهم، بوصفهم المتخصِّصين في ذلك، ومرجعية العقلاء دائمًا هي ذوو الاختصاص والخبرة، كلٌّ على أساس تخصُّصه وخبرته.

الثاني: الهلال الديني، مفهومُه يحيل لهلال رمزي ينتمي لحقل المقدَّس، الذي هو خارج الحقل الدنيوي. وإن كان منشؤه حقيقةً كونيةً فلكية. أي مثلما هناك زمانٌ دينيٌّ كرمضان والأعياد، ومكانٌ ديني كالكعبة، هناك أيضًا الهلالُ الذي هو ديني لا دنيوي. هذا الهلالُ هو ما يحدِّد مواعيدَ الأزمنة الدينية.

ما دام مفهومُ هذا الهلال يندرجُ في الشأن الديني، فإن بيانَ مواعيد ولادته وغيابه ليس من اختصاص الخبراء الفلكيين، بل من اختصاص من يمتلك المشروعيةَ الدينيةَ للإفتاء بشأن مواعيده وميلاده، والمتخصِّصون بإدارة الشأن المقدَّس حصرًا، وهم المرجعيات الدينية.

الهلالُ الديني مثله في ذلك مثل أي شيء في الطبيعة يخرج من الحقل الدنيوي إلى حقل المقدَّس. الحجرُ المستعمل في بناء الكعبة مثلًا، عندما كان جزءًا من جبل، لم يكن مقدَّسًا قبل اقتطاعه واستعماله في بنائها، غير أنه بمجرد تقطيعه ودخوله في البناء يصير مقدَّسًا، بوصفه دخل في فضاء الكعبة المقدَّسة. هكذا هو حالُ كل زمان أو مكان أو شيء يجري تقديسُه. بمعنى أنه عندما كان ينتمي إلى الفضاء الدنيوي لم يكن مقدَّسًا، لكنه بمجرد عبوره من الدنيوي إلى فضاء ديني يمسي مقدَّسًا.

مَنْ يمتلكُ أنظمةَ إنتاج المعنى يمتلكُ السلطة. هناك علاقةٌ جدليةٌ بين امتلاكِ أنظمة إنتاج المعنى وامتلاكِ السلطة، كلُّ سلطة تنتج معرفةً من جنسها، سواء أكانت سياسيةً أم روحية. المعرفةُ كما يقول فوكو تنتج سلطة، والسلطةُ تنتج معرفة، تعزِّزها وترسِّخها وتغذِّيها على الدوام. كلُّ سلطة تحرص على امتلاك منابع المعرفة كافة، وكما تعمل السلطةُ على إنتاج المعرفة، تحدِّد المعرفةُ بطبيعتها نوعَ السلطة.

بتعبير آخر، التأثيرُ متبادَلٌ بين السلطةِ وأنظمةِ إنتاج المعنى، كلٌّ منهما يؤثِّر في الآخر ويتأثَّر به. كلُّ مَنْ يمتلكُ أنظمةَ إنتاج المعنى يمتلكُ السلطة. كلُّ مَنْ يمتلك السلطةَ يحاول أن يحتكرَ أنظمةَ إنتاج المعنى. مَنْ يمتلك أنظمةَ إنتاج المعنى الروحي يمتلك تبعًا لذلك السلطةَ الروحية، ومَنْ يمتلك السلطةَ الروحيةَ يعمل على احتكار أنظمة إنتاج المعنى الروحي. وهكذا مَنْ يمتلك أنظمةَ إنتاج المعنى السياسي يمتلك تبعًا لذلك السلطةَ السياسية. ومَنْ يمتلك السلطةَ السياسيةَ يعمل على احتكار أنظمة إنتاج المعنى السياسي، ويسعى إلى الهيمنة على كلِّ نظامٍ غيرها لإنتاج أي معنًى، وتوظيفها كلِّها من أجل ترسيخ سلطته.

من طبائع السلطة السياسية وكلِّ سلطة، أنها تتمدَّد وتتَّسع باستمرار، تتغلغل وتخترق كلَّ شيء تتمكَّن من اختراقِه والاستيلاءِ عليه. تحاولُ التهامَ المال والحريات والحقوق، بل كل ما تستطيع أن تطالَه وتصلَ إليه، أيًّا كان، كي تكرِّس سطوتَها على حياة الناس. ما لم تضع السلطةُ لنفسها دائرةَ نفوذٍ مرسومة بوضوح، وتضبط ذلك بقوانين صارمة، فلن يحدَّ من تغوُّلها أيُّ شيء سواها.

تلك هي آليةُ اشتغال السلطة، حيثما كانت، وكيفما كانت، وأينما كانت. طبيعةُ السلطة نسيجٌ شبكي متشعِّب، عميق، مركَّب، معقد، متغلغل في كل ما هو: كبير وصغير، جزئي وكلِّي، عام وخاص، دنيوي وديني. إنها تتشكَّل عادة مما هو: مباشر وغير مباشر، ظاهر ومستتر، معلن ومضمر، جلي وخفي، حاضر وغائب.

لا أريد أن أتحدَّث أكثر عن شراك أنماط السلطة التي حفر في أعماقها، وكشف بنيتَها العميقة، وأبعادَها ووجوهَها المختلفة، وفضح أقنعتَها المتنوِّعة، فوكو ومن قبله نيتشه، إنما وددتُ فقط الإشارةَ بإيجاز إلى شيء من طبائعِ أشكالِ السلطة المختلفة ومدياتِها وآلياتِ اشتغالها، وتشعُّبِ نسيجها، بغية الكشف عن الرأسمالِ الكبير الذي تتداوله، ونوعِ الأسهم التي تستثمرها، وكيفيةِ تنميتها وتوالدها، والتلاعبِ بها.

السلطة الروحيَّة ترسمها حدودُ المقدَّس

الذين يصرُّون على الاعتماد على آراء الفلكيين، والاستنادِ إليهم بوصفهم مرجعيةً وحيدةً نهائيةً في كلِّ ما يتَّصل بالهلال ومواعيد الأعياد وشهر رمضان، إنما يحاولون الاستئثارَ بأحد ممتلكات المؤسَّسة الدينية ذاتِ التأثير الكبير في إنتاجِ المعنى الروحي، وتغذيةِ البنية التحتية للسلطة الروحية. إنهم يعملون على إخراجِ الهلال المؤطَّر بمضمون مقدَّس، وانتزاعِه من حقله الخاص، وتفريغِه من محتواه. عندما يرحِّلونه إلى الفضاء الفلكي ليغدو هلالًا مختلفًا، لا علاقةَ له بمجال إنتاج المعنى الديني. إنهم يتعاطَوْن معه بوصفه الهلالَ الكوني، الذي يقع في حيِّز الخبير الفلكي، والملحق بالشأن الدنيوي، أي ينقلونه من مجاله ووظيفته في إنتاج معنًى ديني إلى مجالٍ لا يمتُّ بصلة للشأن الديني.

وطبقًا لما تقوله أصولُ الفقه، فإن فعليةَ الحكم الشرعي تدور مدار توافر عناصر موضوعه بتمامها، وهذه العناصر هي: المواصفات والقيود والشروط كافة، المأخوذة في موضوع الحكم، والتي بمجموعها تمثِّل الموضوع، فما لم تتحقَّق كلُّها لا يكُن الموضوعُ ناجزًا ومتحقِّقًا. وذلك ما تقرِّره القاعدةُ المعروفةُ في الأصول: «المشروط عدم عند عدم شرطه، أو المقيَّد عدم عند عدم قيده.» ما يقع موضوعًا للحكم الشرعي هنا بغرَّة شهر رمضان، وتصرُّمه وبدء العيد في اليوم الأول من شهر شوال، وهكذا أهلة الحج والأشهر القمرية، إنما هو الهلال الرمزي الديني، أي الهلال الذي تؤطِّره المواصفاتُ والشروطُ والقيودُ المنصوصُ عليها في المدوَّنة الفقهية، وليس الهلالَ الكوني الفيزيائي الفلكي، العاري من تلك المواصفات والشروط والقيود. الهلالُ الفلكي ليس هو موضوع الحكم الذي يتمسَّك به مشهورُ الفقهاء، ممن لا يقبلون توظيفَ الحسابات الفلكية والتكنولوجيا الجديدة في تحديد ولادته. وهو ما يدعوهم للتشبُّث بالرؤيةِ البصرية المباشرة، وقول بعضهم بتعدُّد الأعياد، تبعًا لتعدُّد الآفاق جغرافيًّا، حتى إن لم يتطابق ذلك مع ما يكتشفه علماءُ الفلك، وحساباتِهم العلمية، وأدواتِهم الرصدية التي تعطي نتائجَ قطعيَّة.

(٣) ما تعدُ به فلسفةُ الفقه

هذا اللون من التمييز بين الهلالَين، ينبغي اعتمادُه بوصفه مثالًا للكشفِ عن تمثُّلات المقدَّس، ومعرفةِ ما يختبئ خلفها، وأساليب توظيفها في: صراعات الهيمنة والسلطة والثروة، وكيفية إدارة السلطة الروحية للشأن الديني، من خلالِ استملاكِ أرصدة المجال

الديني وتنميتها باستمرار. وإن كانت الدراساتُ الدينية ما زالت أسيرةَ التقليدِ التكراري؛ الذي يتحدَّث فيه التراثُ عن التراث، ويتولَّى الماضي النيابةَ عن الحاضر؛ كي تنتقل هذه الدراساتُ إلى أفق يدرك رهاناتِ الحاضر، عليها أن تعلن قناعتَها بالقطع مع كلِّ ما هو ميت ومميت من الماضي، وتوظيفَ كلِّ ما يتطلَّب تجديد الفكر الديني توظيفَه من الإضافاتِ العميقةِ للفلسفة والمعارف البشرية الحديثة بجدِّيةٍ وثقة؛ بغيةَ إعادةِ بناء فهمِ الدين ودراسةِ وتحليلِ تعبيراتِه المختلفةِ في حياة الفرد والجماعة، وألَّا تتعاطى مع هذه الإضافاتِ بمنطقٍ ارتيابي مسكونٍ بهواجسِ الهوية والأصالة والخصوصية، بل عليها أن تدرك أنَّ الكثيرَ من مكاسبِ العقل الحديث كونيةٌ، عابرةٌ للهوياتِ الإثنيَّة والدينيَّة والثقافيَّة، وإن جرى استخدامُها أحيانًا لأغراضٍ تنقض مدياتِها الكونية، وتوظيفُ الغرب كأداة للاستعمار ونهب ثروات بلدان آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية.

في الحواضر والحوزات والمدارسِ ومعاهد التعليم الديني في مجتمعاتِنا يكرِّر التفكيرُ نفسَه باستمرار؛ لأنه كان وما زال صدًى للماضي؛ إذ يبدأ من التراثِ وينتهي بالتراث، ويظل يدورُ في حلقةٍ مغلقة، من دون أن يبصرَ ضوءًا يهتدي به إلى التضاريسِ المركَّبَة للواقع الذي نعيش فيه. هكذا هو حالُ الكتاباتِ الوفيرةِ عن الدين، وما تشتمل عليه المطبوعاتُ والمجلاتُ التي تصدرها المؤسَّساتُ الدينيةُ وغيرُها، حتى إن عمد البعضُ إلى الخروجِ من أساليبِ التعبيرِ والبيانِ في الكتاباتِ القديمة، فإنه لا يتخطَّى في ذلك حدودَ تيسيرِ مفاهيم تلك الكتابات وتبسيطِ مقولاتها التي فرضتْ حضورَها المزمنَ في كلِّ تأليف وكتابة تالية.

من الضروري الخروجُ من الأسوارِ المنيعةِ للدراسات الدينية التقليدية، والسعي للتحرُّرِ من رؤيةِ الحاضر بعين الماضي، وتحريرُ العقل من استبداد علوم الأوائل بالتفكيرِ الديني، تلك العلوم التي نسختِ العلومُ والمعارفُ الحديثةُ كثيرًا منها، والعملُ على إعادةِ النظر في البنيةِ التحتية التي ابتنى عليها هيكلُ المعارف الدينية، وعدمُ سلوك المساراتِ القديمة ذاتها، واستئنافُ النظر فيما صار بمثابة البداهات في هذه المعارف، وإعادة مساءلته وتشريحه بغية اكتشافِ السياقاتِ التي تشكل فيها.

في حقلِ الفقه يتكرَّر القولُ في مسائله، ويغرق الدارسُ في تفاصيل مدوَّنته التي تضخَّمت بالتدريج، وانحسرتْ — تبعًا لتضخُّمها — معظمُ آفاقِ التفكير الديني الأخرى، وفرضتْ حضورَها الصارم على كلِّ ما يتَّصل بأقوالِ وأفعالِ المسلم، وأخضعتْ كلَّ حياتِه لمعاييرها. وذلك يفرض تدشينَ علمٍ قادرٍ على إجراءِ حفرياتٍ عميقةٍ في التراث الفقهي،

من خلالِ تفكيكِ الأنساقِ المولِّدة للمعرفةِ الفقهية، والكشفِ عن العناصرِ المختبئةِ في عملية الاستنباط، وأثرِها البالغِ في توالدِ هذه المعرفة وتشعُّبها ونموِّها وتطوُّرِها. وهذه مهمةٌ تتكفَّلها «فلسفة الفقه»، وهو علمٌ لا يعتمد العدَّةَ المنهجيةَ والمفاهيميةَ المعروفةَ في «أصول الفقه» أو «الفقه»، إنما ينفتح على فلسفةِ العلم والعلومِ الإنسانية المختلفة، ويعتمد على مناهجِها ومفاهيمِها؛ بغيةَ تحليلِ البنية العميقة للمعرفة الفقهية، وكيفيةِ إنتاجِها، والكشفِ عن العناصرِ المضمَرةِ في ذهنِ الفقيه وأثرِها اللاواعي في توليد المواقف والآراء والفتاوى، والصلةِ العضوية بين الفقهِ والسياقاتِ التاريخيةِ المختلفةِ التي تشكَّل فيها، والعلاقةِ بين المعرفةِ الفقهية وشبكاتِ السلطة الروحية والزمنية.

فلسفةُ الفقه علمٌ يُنقِّب عمَّا هو غاطس في عملية الاستدلال الفقهي، ويعمل على عبور عناصر هذا الاستدلال المعروفة، ليصل إلى تشريح الخلفيات غير المرئية في استنباط الأحكام، ويسعى للتعرُّف على العناصر المختلفة الخفيَّة المؤثِّرة في إنتاج الفتوى.

فلسفةُ الفقه لا تتوقَّف عند السطح، بل تنشغل بالنظر إلى الأعماق، في محاولةٍ للكشف عن البنية التحتية للتراث الفقهي، أي إن هذا العلمَ يحاول أن يتوغَّل بعيدًا ليكتشف الأحكامَ السابقةَ للفقيه، وتأثيرَ رؤيته للعالم، وما هو غاطس في لا وعيه من مؤثِّرات متنوِّعة، توجِّه تفكيرَه على وفق بوصلتها.

كلُّ خبير يدرس الفقهَ في ضوء المناهج الحديثة يكتشف أنه مدونةٌ تشريعيةٌ، ومرآةٌ ترتسمُ فيها ألوانُ تفكير فقهاء الإسلام في العصور المختلفة، وتحمل بصمةَ شخصياتهم، وتحكي كيفيةَ حياتهم، وأنماطَ العيش المتنوِّعة في بيئاتهم. كذلك يعرف أن قراءاتِ الفقهاء لما جاء في القرآن والسنَّة من نصوص، مضافًا إلى أنها وُلدت في إطار ما فرضته شخصياتُهم وأحكامُهم السابقةُ وآفاقُ انتظارهم وما تحفل به بيئاتُهم من جهة، وُلدت من جهة أخرى في إطار ما فرضته قواعدُ ومعاييرُ قراءة النصوص الدينية، تلك القواعدُ والمعاييرُ التي تمَّت صياغتُها في عصر متأخِّر عن عصر البعثة بمدة طويلة نسبيًّا، بدأ في النصف الثاني للقرن الهجري الثاني،[٤] وصارت هذه القواعدُ تتجذَّر وتتوسَّع عموديًّا وأفقيًّا بمرور الزمان، حتى فرضَت طريقةَ فهمٍ تهيمن على عمليات تلقِّي النصوص الدينية

[٤] أول كتاب صنع قواعدَ لكيفية توظيف القرآن والسنة في الاستنباط الفقهي هو: «الرسالة»، الذي ألَّفه محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠–٢٠٤هـ) مؤسِّس المذهب المعروف.

في الأزمنة المختلفة، بنحوٍ تسيَّدَت فيه وتأبَّدت فأضحتْ قوالبَ صارمة، لا مشروعيةَ لقراءةِ أيِّ نصٍّ أو ممارسة لتفكيرٍ فقهي خارج أسوارها.

حاولنا هنا أن ندرس الخلافَ حول الهلال في ضوء «فلسفة الفقه». وهو مثالٌ تطبيقي لهذا العلم، ينشد إضاءةَ ما هو مستور في النزاع على الهلال، فخلصنا إلى أن الخلافَ على الهلال يعود لمحاولة استملاكِه الرمزي، واحتكارِه بغية إثراء رأس المال المقدَّس، وتبيَّن لنا أنَّ الخلافَ هو على هلالَيْنِ وليس على هلالٍ واحد؛ فهلالُ الفقهاء غيرُ هلال الفلكيِّين، هلالُهم مؤطَّر بمعنًى ديني، في حين أن هلالَ الفلكيِّين هلالٌ ماديٌّ مجرَّدٌ من المضمون الرمزيِّ الديني، بوصفه ظاهرةً فيزيائية كونيَّة، يكتشفها ويحدِّد كلَّ شيء فيها العلمُ، وهو ظاهرةٌ محايدة حيال المعنى الديني، وليست مؤطرةً بشيءٍ ينتمي للمقدَّس.

المقدَّس يمثِّل موقفًا حيال العالم، وطريقةً خاصَّة للتعامل معه، بشكل لا يتطابق دائمًا مع الدنيوي، والتعرُّفُ على ذلك يتطلَّب دراساتٍ متنوِّعة، لا تكرِّر ما هو موروث، بل تنفتح على المناهج الحديثة في العلوم والمعارف الإنسانية وتطبيقها على النصوص والظواهر الدينية، لتكتشف كيفيةَ توالُد المقدَّس، وأنماطَ صيرورته وتمثُّلاته في المجتمع، والصلةَ العضويَّة بين حدوده وجغرافيا السلطة الروحية ومديات نفوذها في الحياة البشرية.

(٤) المُسلَّماتُ المُنتِجة للفقه

المُسلَّماتُ المنتِجة للفقه خارج علم الأصول والقواعد المعروفة في الاستنباط الفقهي ذات أثر عميق. تهدف فلسفةُ الفقه للكشف عن العوامل المستترة في إنتاج الفقه، وما هو غاطس في اللاشعور الفردي والجمعي الذي نشأ وتكوَّن وتطوَّرَ فيه الفقيهُ. وهي عوامل تقع خارج الآيات والروايات وقواعد الأصول والقواعد الفقهية والرجاليَّة واللغويَّة، وكل مناهج الاستنباط وأدواته المعروفة. هذه العواملُ خفية، لا ينتبهُ لها أحدٌ، إلا بعد الغَوْرِ والتوغُّل داخلَ النفس والتجارب والمحطَّات والمنعطفات المتنوِّعة التي عاشَتها. أكثرُ هذه العوامل لا تُعلِن عن حضورِها في الوَعْي، ما هو مؤثِّر وأحيانًا شديد التأثير منها لا واعٍ.

في الحديث عن المُسلَّمات المنتِجة للفقه؛ من خارج الأصول والقواعد المعروفة في الاستنباط الفقهي، وما يعمل على نحو مُحتَجَب في طريقة تفكير الفقيه بوصفه إنسانًا، والكشف عن مختلف العوامل المؤثرة في بناء فتاواه، نكتفي بإيراد المضامين والمنظورات العامَّة التي تشكل رؤية علمية مقترحة للأبحاث القادمة:

(١) الرؤية للعالَم والمُسلَّمات المعرفيَّة لتكوينِ العقلِ الفقهيِّ:

(أ) مُسلَّمات منطقيَّة، تتمثَّل في البنية الأرسطية للعقل الفقهي.

(ب) مُسَلَّمات فلسفيَّة، تتمثل في المُسَلَّمات المعرفية للعقل الفقهي.

(ج) مُسَلَّمات كلاميَّة، تتمثل في المقولات الاعتقاديَّة، والحدود التي ترسم الرؤية لله والوجود والفرد والمجتمع. منها مثلًا: مسألة التكليف، والنظر للإنسان بوصفه مكلَّفًا، وغض النظر عن حقوقه بوصفه إنسانًا. المكلَّفُ ليس له إلا الخضوع والطاعة لله بكلِّ ما يأمر به، سواء أمر بالفعل أو بالتَّرك. ومثلًا: مسألة انحصار معنى الشريعة بالفقه خاصَّة، بغضِّ النَّظر عن معناها المبكر في الإسلام الذي كان يتَّسع للعقيدة والقيم والأخلاق. المعنى الفقهيُّ للشريعة يرى كلَّ شيء في حياةِ الإنسان محكومًا بما يقرره الفقه، وأن الفقهَ يتسع لكلِّ قول وفعل وموقف في حياة الإنسان، مهما كان صغيرًا أو كبيرًا، يسيرًا أو خطيرًا، في كلِّ شئون حياته الفردية والمجتمعية. يتمكَّن الفقهُ أن يُقدِّم إجابات عن كل التَّساؤلات المطروحة، أو ما يمكن أن تُطرح لدى الإنسان بوصفه كائنًا يستمد وجودَه من داخل التَّساؤل؛ انطلاقًا من العالَميَّة الجديدة، بعد الثورة السايبرانية.

(٢) النشأة والتكوين السايكولوجي والعاطفي والروحي للإنسان:

(أ) نمطُ شخصيةِ الإنسان، وبنيتها السيكولوجية، وتجربته المحسوسة، أي صيرورة النفس/الرُّوح/العقل؛ كلُّها تؤثر في الموقف الفقهي.

(ب) العواطفُ والانفعالات، وكيفيةُ استجابة وتعاطي الإنسان لما تتعرَّض له ذاته من آلام ومواجع وأحداث بعامَّة، ودرجةُ تفاعله واستجابته لما يتعرض له الإنسانُ الآخر من آلام ومواجع، كلُّها تؤثر في الموقف الفقهي.

(ج) السياقاتُ الجمعية لتكوينِ العقلِ المُجتمَعِي واللاشعور الجمعي، كلُّها تؤثِّر في الموقفِ الفقهي.

(٣) التكوين التربوي وصيرورة الذَّات الإنسانيَّة تؤثِّر في الموقف الفقهي:

(أ) كيفية الولادة والتنشئة المجتمعيَّة للإنسان، التي تبدأ بالعائلة والبيئة المحلية والمدرسة والمجتمع.

(ب) مستوى وعي الأبوَين الحياتي وتكوينهما التعليمي ومهنتهما، أي المستوى التعليمي والثقافي والفكري للأبوَين.

(ج) درجة عواطف وحنان الأبوَين وارتواء الإنسان عاطفيًّا، أي درجة الاهتمام بالأبناء، أو إهمالهم، على الصعيد العاطفي والروحي والعقلي من قِبَل الآباء، وقياس ذلك وفقَ معايير علم النفس الحديث.

(د) البيئة المجتمعيَّة والتقاليد والعادات والثقافة السائدة في المنطقة، والمدينة، والبلد، والمجتمع.

(هـ) السلامة النفسيَّة للأبوَين والعائلة وأفرادها، وفقًا لمعاييرِ علم النفس الحديث.

(و) السلامة النفسية للمجتمع الذي نشأ وعاش فيه الإنسان.

(٤) التكوين التعليمي للإنسان يؤثر في الموقف الفقهي:

(أ) نوع التعليم الأساسي الذي ينخرط فيه الإنسانُ ومراحله ومقرراته.

(ب) نوع العلوم والمعارف وما يتعلمه الإنسانُ في التعليم الأساسي.

(ج) طرائق وتكنولوجيَّات أو تقنيات تدريس المدرسين ووسائل التعليم.

(د) كيفية تلقِّي الإنسان وتفاعله مع التعليم المدرسي.

(هـ) التخصُّص ومستوى التعليم الذي اكتسبه الإنسانُ من الابتدائية إلى الجامعة والدراسات العليا.

(٥) التكوين الثقافي للإنسان يؤثر في الموقف الفقهي:

(أ) نوعُ ثقافة الإنسان واهتماماته الفكرية.

(ب) أنواعُ مطالعات الإنسان ومدياتها.

(ج) مهارات الإنسان وهواياته وخبراته الثقافية والفنية.

(٦) التكوين اللغوي للإنسان يؤثِّر في الموقف الفقهي:

(أ) اللغة الأم للإنسان.

(ب) اللغات الأخرى التي يجيدها الإنسان.
(ج) المطالعات بلغات غير اللغة الأم للإنسان.

(٧) إثنية الإنسان وقوميته تؤثر في الموقف الفقهي:

(أ) الإثنية المنتمي إليها والمنحدر منها الإنسان.
(ب) الثقافة الإثنية والتقاليد والأعراف والعادات الاجتماعية.
(ج) القيم السائدة في الإثنية التي وُلد ونشأ فيها الإنسان.

(٨) الموطن الجغرافي للإنسان يؤثر في الموقف الفقهي:

(أ) نوع الجغرافيا الطبيعية، وما تتميز به من زراعة وحيوانات وغابات. وتضاريس البلد الذي وُلد ونشأ فيه.
(ب) ما تشتمل عليه الجغرافيا الطبيعية من: البادية، والسهول، والجبال، والأنهار، والبحار، والأمطار.
(ج) الجغرافيا المناخية، ونوع المناخ: صحراوي، استوائي، معتدل، بارد.

(٩) الموقع الطبقي للإنسان يؤثِّر في الموقف الفقهي:

(أ) وُلد ونشأ الإنسانُ في عائلة فقيرة.
(ب) وُلد ونشأ الإنسانُ في عائلة متوسطة الدخل.
(ج) وُلد ونشأ الإنسانُ في عائلة غنية.

(١٠) درجة التطوُّر الحضاري للمجتمع تؤثر في الموقف الفقهي:

(أ) وُلد ونشأ الإنسانُ في البادية.
(ب) وُلد ونشأ الإنسانُ في القرية.
(ج) وُلد ونشأ الإنسانُ في مدينة، مع ملاحظة: ديمغرافيا المدينة، واقتصادها، وثقافتها، ومستوى تطورها الحضاري.

(١١) شكل الدولة والنظام السياسي والسلطة يؤثر في الموقف الفقهي:

(أ) وُلد ونشأ وعاش الإنسانُ في ظل دولة وسلطة ونظام شمولي مستبد عنيف.
(ب) وُلد ونشأ الإنسانُ في دولة ونظام انتخابي ديمقراطي وتبادل سلمي للسلطة.
(ج) وُلد ونشأ الإنسانُ في دولة مأزومة فاشلة وسلطة ضعيفة هشَّة.

الفصل الثامن

فهمُ الدين داخل الدين عند شلايرماخر[1]

(١) عصرُ الأسئلةِ الفلسفيَّة واللاهوتيَّة الكبرى

عاش شلايرماخر (١٧٦٨–١٨٣٤م) عصرَ الأسئلةِ الفلسفيَّة واللاهوتيَّة الكبرى؛ فقد تعرَّضت الأدلةُ الفلسفيةُ على وجودِ الله إلى نقدٍ تقويضي في فلسفة ديفيد هيوم وإيمانويل كانط وغيرِهما من فلاسفةِ القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر، وكان النقدُ الذي تعرَّض له الكتابُ المقدَّس شديدًا، بعد تعارُضِ بعضِ ما جاء فيه مع الاكتشافات والنظريَّات العلميَّة الحديثة. وظهرَت آراءٌ لمفكرين ترى أن منشأَ الحاجة البشرية للدين عواملُ مجتمعيةٌ وفرديةٌ معروفة، بوسع الإنسان التغلُّب عليها؛ ومن ثم الاستغناء عن الدين.

أَعْلَت الرُّومانْسِيَّةُ في عصر شلايرماخر من مكانةِ المشاعر والعواطف والخيال في الأدب والفن، ولم تعبأْ بالعقل، ولم تكترثْ بالتقنيات والمعايير الكلاسيكيَّة، ودعتْ للعودةِ إلى الطبيعة والانغمارِ فيها واتخاذِها موضوعًا للكتابة. وشدَّدتْ على الانهمامِ بالذات، والبوح بما يختبئ في أعماقها من ألم وأمل، وحزن وفرح، وكآبة ومَسَرَّة. ولم تجدْ حاجةً لالتزام الأديب بالمعايير الأخلاقيَّة، فليس بالضرورة أن يكون الأديبُ أخلاقيًّا. وكانتْ حياةُ الإنسان الأوروبي في ذلك الزمان قلقةً كئيبةً حزينة، إثر شدَّةِ النِّزاعات، وما تركَتْه الثورةُ الفرنسية من تداعيات وآثار متنوِّعة.

---

[1] اعتمدنا على الترجمة العربية لكتاب شلايرماخر الصادر بالألمانية عام ١٧٩٩م، بعنوان: «عن الدين: خطاب لمحتقريه من المثقَّفين»، ترجمه عن الألمانية: أسامة الشحماني، ٢٠١٧م، مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، ودار التنوير ببيروت.

لم يكن للدين أمامَ هذه الموجاتِ الحادَّةِ من النقد، وضراوةِ الألم الذي يجتاحُ حياةَ الفرد والجماعة، أن يتمسَّكَ بمحاجَجَاتِه الموروثةِ، ويكرِّرَ اللاهوتُ دفاعاتِه المعروفةَ، بل كانت هناك ضروراتٌ تفرض على الدين أنْ يتحدثَ لغةً جديدة، يتخطَّى فيها منطقَ جداليَّات العقل اللاهوتي الذي تجاوزه العقلُ الفلسفيُّ، ويُعيد النظرَ في تفسير مسلَّمات كتابِه المقدَّس التي زلزل شيئًا منها العلمُ الحديث.

في هذا الفضاء الرُّوحي والفكري قدَّم شلايرماخر فَهمَه للدين، وهو الخبيرُ بالفَهم، الذي كان أولَ من فتحَ الطريقَ لتدشين مسارٍ جديدٍ للهرمنيوطيقا بوصفها: «فنًّا للفهم» أو «فهمًا للفهم».

لم يتمسَّكْ شلايرماخر في فَهْم الدين بالعقل لنقض أدلَّة العقل، ولم يتمسكْ بالعلم لنقض نظريات العلم، وإنما اجترح طريقًا يتحدَّث لغةً تحاكي لغةَ الشعراء، وتستوحي مخيِّلةَ الفنانين، لاسكتشافِ جوهر الدين وتفسيرِ وظيفتِه. كان يهمُّه التوغُّلُ إلى مديات عميقة في الذات البشرية، وتحليلُ طبيعة الحزن والألم واللَّامعنى الذي يُشقيها، وما الذي يمكن أنْ يقدِّمَهُ الدِّينُ لها. كان يبحث عن ذلك الدِّين الذي يشفي الروحَ من أمراضها، وليس ذلك الدين الذي يُمرِضُ الروحَ وتُمرِضُهُ بأمراضِها.

(٢) إيقاظ صوت الله في الضمير

في هذا الفضاء العقلي والروحي والعاطفي، الذي تبلبلَ فيه تفكيرُ النخبةِ بشكوك مختلفة واستفهامات حائرة، أَلَّفَ شلايرماخر: «عن الدِّين: خِطَابات لِمُحْتَقِريه من المُثَقَّفِين»، وأصدره عام ١٧٩٩م، وهو كما يشير عنوانُه كتابٌ موجَّه للمثقفين في عصره، ممن يراهم يحتقرون الدين. ترسَّمَ فيه نهجًا خاصًّا، تتناغم فيه رؤيا شاعريةٌ للدين ببيانات مكثَّفة صاغها بأسلوبه المتدفِّق كالشلال، وصنَّفها في خمسة خطابات، كلٌّ منها يتناول موضوعًا، تكلَّم فيها بلغة تجمع بين الذوق والكَشْف والحدْس والتأمُّل. لغة تحضر فيها صورةُ الذات وتتجلَّى بصيرتُها الروحية أكثر من أي شيء آخر.

كتاب شلايرماخر كتاب إيماني، والكتب من هذا النوع عادة ما يحضر فيها البيانُ ويشحُّ فيها البرهانُ. إنَّه كتاب يستمع إليه القلبُ قبل أنْ تُصْغِيَ إليه الأذنُ، يخاطب المشاعرَ قبل أنْ يحاججَ العقلَ. يَطْغَى على مساحات واسعة منه أسلوبٌ وجدانيٌّ، وكأنَّه قصائد منثورة تلوِّنها روحانيةٌ متوهِّجةٌ، بل كأنَّه نصوصٌ مقدَّسة، مشبوبةٌ بالعاطفةِ وتأجيجِ المشاعر؛ إذ يتحسَّسُ مَنْ يستمعُ إليها صوتَ الله يتردَّد في ألحان عباراتها، كأوتار

قيثارة تعزفُ عليها أناملُ عازفٍ بارع يعرف أشواقَ الروح وحالاتها. مثلُ هذا اللون من الكتابة لا ينشغل بالأدلَّة، بل ينشد إيقاظَ صوت الله في الضمير، وإشباعَ العواطف، وإثراءَ الروح.

هذا الكتابُ تعبيرٌ عن خبرة روح تُحَاكِي خبرةَ الأرواحِ الحُرَّةِ المشرقة بمكاشفاتٍ إلهيَّةٍ، إنَّه كلوحةٍ يرتسم فيها سحرُ كلمات كثيفة، المُضمَرُ فيها أعمقُ دلالةً من الظاهر، والخفيُّ فيها أكثر غوايةً من الجَلِي، والجذوةُ فيها أشدُّ حرارةً من اللَّهب. إيقاعُها يتناغم فيه ما يبوحُ به قلبُ مؤمن، وما يرسمه ضميرُ عاشق، وما ينشده إنسانٌ متيَّمٌ بالحب والخير والجمال والعدل والسلام.

إنه كتابٌ ليس لأولئك القرَّاء الذين لا يقرءون إلَّا ما يقولُه العقلُ المَحْض، وما يكشف عنه العلمُ، وإنما هو لنمطٍ خاص من القرَّاء الذين تطربهم مثلُ هذه النصوص، إنهم الجائعةُ أرواحُهم إلى ما يشبعها، والظامئةُ قلوبُهم إلى ما يرويها، والتوَّاقةُ مشاعرُهم إلى ما يشحذها.

الكتابُ الحقيقي هو ما يبرَعُ في كتابةِ تاريخِه الخاص، الذي يخترق فيه قيودَ الزمان، ويتخطَّى فيه حدودَ البيئة، ويتغلَّب على مضايقِ المكان، فيمسي كتابًا عالميًّا يخاطبنا اليومَ مثلما خاطب مواطنيه في عصره وبيئته الدينيَّةَ والثقافيَّةَ أمس. حسب كتاب شلايرماخر أنَّ كاتبَه كان رائيًا لا يروي روايةَ الفلسفة واللاهوت والعلم في عصره، بل كان يروي سيرةَ القلب، يروي رؤيةَ البصيرة، وأشواقَ الروح. إنه كان تجلِّيًا للحياة الروحية لراءٍ يتبصَّر خبراتِ الروح، فيصهرها بما يتذوَّقه القلب، ويلوِّنها بما يُلهب المشاعر، ويسكب كلَّ ذلك على الورق.

إن شلايرماخر، وإنْ كتب كتابَه هذا بمشاعر الشاعر، لكنَّه يعترف بموازاة تلك المشاعر بشيء للعقل؛ فهو في الوقت الذي يشدِّد فيه على استغناء الدين عن العقل والمنطق، إلا أنه يُشير إلى أن الدينَ لا يضاد العقل، ولا يدعو لإقصائه. نستمع إليه يقول: «فالدين ليس بحاجة للاستدلالات المنطقيَّة، ولكنه في الوقت ذاته لا يدعو لإقصاء المضامين العقلية.»[٢]

[٢] شلايرماخر، عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين، كل ما هو بين تنصيصَين مقتبس من هذه الترجمة لأسامة الشحماني.

يتلخص جوهرُ الدين وتتجلَّى حقيقةُ التدين عند شلايرماخر بالتجربة الدينية. كأن الدينَ بمثابة المحار الذي يكتنز اللؤلؤ في أصدافه، أو بمثابة الجوز الذي يضم اللب في قشوره. كلُّ «الأسرار المقدسة» مودعةٌ هناك، في ذلك اللب والجوهر، كلُّ الشعائر والطقوس توقظ تلك «البذرةَ النائمةَ» وتستنهض الروحَ. كلُّ ما في الدين — ما خلا الجوهر — شيءٌ ليس مطلوبًا إلَّا لكونه وسيلةً لتلك الحقيقة الباطنيَّة التي تنغمس في الأعماق. يشرح شلايرماخر ذلك بقوله: «إنني كإنسان عادي أحدِّثكم عن الأسرار المقدَّسة والشيَع الغامضة للبشرية، من وجهة نظري، عن منطوق يكشف ذلك المتواري الذي أغراني للبحث عنه، عندما كنتُ في عنفوان الشباب، عن تلك التجربة الباطنية والقوة الكامنة في أعماقي، التي تشعرني بوجودي منذ أن بدأتُ بتحسُّس مفاصل الحياة وقيمة الفكر، عمَّا سيبقى مقامُه هو الأعلى في داخلي إلى الأبد، على اختلاف طرائق تبدُّل الزمن وعوامل حَرَاك الإنسانية. إنَّ حديثي في هذا المقام لم ينبعث من قراراتٍ عقلانية، ولا ينبع من شعور بالأمل أو الخوف، إلَّا أنَّه مع ذلك غالبًا ما يحيط بالظواهر ويمنح الأشياء نسَقًا نسبيًّا متوخيًا ما قد يئول إليه من غرَضٍ عقليٍّ نهائي، وهو حديث لم يتَّخذ المكاشفة المعتبرة لكيان الإنسان منهجًا بناءً على سبب اعتباطي أو عَرَضِي، إنَّه ضرورة داخليَّة تفرضها عليَّ طبيعتي بشكلٍ لا يُقَاوَم، بل إنَّه تسخيرٌ إلهيٌّ يمكنني عبره أن أُحدِّد مكاني في هذا الكون، ويجعلني المخلوق الذي هو أنا.»

لا أريد أنْ أسرقَ متعةَ اكتشاف القارئ فأتحدَّث له عمَّا يكتنزه الكتاب، وأسهب في عرض مضامينه، لكن أودُّ أن أشيرَ إلى أن قرَّاءَ العربية عرفوا شلايرماخر بوصفه المؤسسَ للهرمنيوطيقا بمعنى: فن الفهم، أو تقنية الفهم في العصر الحديث، ولم يدرس الباحثون رأيَه في هذا الكتاب وغيرِه من أعماله اللاحقة، الذي يغوص عبره في تحليل التجربة الدينية ويكشف عن أنها جوهرُ الدين.

(٣) الدين بوصفه مصدرًا للطاقة الحيوية

يدعو شلايرماخر إلى فهمٍ للدين من داخل الدينِ؛ لأنه «في الدين وحده لا في سواه، ينظر المعلِّم المحترف والتلميذ المبتدئ إلى أفق واحد؛ لأن فهم الدين لا يقع خارجه.» ويعلن عن تفسيره للدين «بوصفه حاجة وجودية»، والذي هو الخيط الناظم لكتابه هذا؛ إذ يقول: «إن ما يهمُّني هو تكريس فَهْم الدين بوصفه حاجة وجودية تحمل الدعوة للنظر إلى

الأبدية، وكل رؤيا للأبدية توجد مستقلة ومعتمدة على ذاتها، وهي ليست بحاجة لسواها لإكمالها؛ لأنها جزء من سواها وكله في آنٍ.»

يرتقي الدينُ لدى شلايرماخر إلى مرتبة سامية في الحياة، عندما يصير مصدرًا أساسيًّا للطاقة العظمى في الحياة، بوصفه تجربةً وجوديَّة، تجعله قادرًا على التعبير عن كل شيء؛ لذلك يتحدَّث عن الكثير من الخصائص والصفات التي يتميز بها، ويعلن عمَّا يَعِدُ به من المهام؛ إذ يصفه بقوله: «لقد ثبت لديَّ أن للدين أهمية لا تتجلَّى على مستوى التفاعل العملي في معترك الحياة وحسب، وإنَّما في مضمار التفاعل الفكري؛ لأنَّه تجربة منوطة بالوجود، ينفرد برؤًى ونواميس قادرة على التعبير والإخبار عن كل شيء. الدين طاقة أبدية غير قابلة للنضوب، دينامية وحراك تتخلَّل الحميميَّةُ طبيعتَها، وهو أقوى من أن يضمر تحت تأثير ما يجابه به من عنف أو تسطيح؛ لأنَّه لصيق فطرة الإنسان، التي لا يعني احتجابها، تحت أي ظرف كان، انعدامها. يمنحنا الدين قدرةً على أن نرى الآخر كرؤيتنا لذواتنا، وأن نتعاطى مع شرعية وجودنا عبر ما نضفيه على الآخر من شرعية للوجود.»

يهتم شلايرماخر باكتشاف الصلة العضوية بين الفن والدين، فكلٌّ منهما يشبع توقَ الروح للمعنى، ويؤمِّن حاجتَها للجمال. يعلن أنَّ الدينَ لا يخافُ المحبَّةَ، فغايةُ الدين تعني: «أن نحب روحَ العالَم، ونبتهج لمشاهدة صنيعها، وليس هناك أيُّ خوف من المحبة؛ فالدين لا يختلف في جماله وحُسْنِ وجودِه عن سواه من قيم الجمال التي تنبثُّ في ثنايا العالم، كيف لا وهو الفيض الذي يغمر الإنسانَ كرامةً ومحبةً منذ نعومة أظفاره.» كما يعتقد أن محبةَ روح العالم تنبع من الدين، كذلك يعتقد شلايرماخر بلغةٍ لا تخلو من الجزم أنَّ محبةَ الآخر لا تتحقَّق إلَّا عبر الدين؛ ذلك أن «الدين هو اللبنة الأساسية لتشييد محبة الآخر، ثمَّ إدراك القيمة العليا لتلك المحبَّة كرابط جماعي لا غنى للفرد عنه؛ لأنَّه الوحيد الذي لا يفتقر بذاته إلى إمكانية تحديد مصير البشرية والاقتراب من مفهوم الإنسانية مادة للدين.»

إن مهمةَ الدين هي مناهضةُ الاستبداد الذي يفرض فهمَه للحقيقة، ويرسم طريقَه الخاصَّ للوصول إليها، ويحظر أيَّ شكل للفهم لا يتطابق معها. يذهب شلايرماخر إلى أنَّ أخطرَ ما يهدِّد الدينَ هو احتكارُ الفهم وانحصارُه في فهم واحد؛ لأن «أهم ما في الدين هو تعدُّدِيَّتِه في الفهم وكراهيته للاستبداد، ذلك الذي يجمِّد كلَّ ما لا يتَّفِقُ معه، يحجِّره ظنًّا بأنه سيحافظ على وجوده. التعدُّد هو جوهر الدين وكُنهه، وعبره تتحقَّق فكرةُ الخلاص

في المسيحية، ويصبح ما يجثم على صدرها من بؤس قابلًا للزَّوال. لا يوجد شيء أكثر مناقضةً للدين من ذلك المقوِّض لقابليَّته لتعدُّد أشكالِ فهمِه.»

ورغم كشف شلايرماخر لتعدُّدية فهم الدين، التي تعني تعدُّدَ تعبيراتِه وتمثُّلاته البشريَّة في الحياة، غير أنَّه يتحدَّث عن الدين في الكثير من فقرات كتابه هذا من دون نقدٍ للأنواع المختلفة لفهمه وتفسير تمثُّلاته البشرية، ومن دون تحديدٍ دقيقٍ لتعريفِه هو للدين، وما يعنيه كلٌّ من الإيمان والدين والتديُّن لديه. يسوق شلايرماخر كلمةَ الدين بتعميم ملتبسٍ، يتجاهلُ فيه كلَّ نقد الفلاسفة والمفكرين الغربيين للدين، ويوكل إليه مهمةً تلتقي فيها كلُّ أشكال المديح والثَّناء والتَّبجيل، ويرتقي بوظيفتِه إلى إنجاز مختلف المهام السامية. يبالغ شلايرماخر في الأثر السحري للدين، بالشكل الذي يصير الدينُ في رأيه منبعًا لكلِّ الأخلاق الفاضلة، وكلِّ ما من شأنه التَّسامي بمكانة الإنسان وحمايةِ حقوقه وحرياته، وكلِّ شيء جميل وخلَّاق في العالَم، ويحيل إليه كلَّ ما هو رؤيوي آسِر. يتعمَّد شلايرماخر غض النظر عن حروب الأديان، وما نتج عن بعض أشكالِ التديُّن من بؤسٍ وما مارسته بعضُ الأديان من انتهاكاتٍ لكرامة الإنسان وإهدار لحقوقه.

يضع شلايرماخر الدينَ في سياق رهانات الحياة الجديدة، ويجعله الطريقَ الأمثل للصِّلَةِ العضويَّة بالحياة، وكأنَّه مثابة لما هو جديد؛ إذ يرى أنَّ: «الدين ليس فكرةً خسرَت رهانَها في الحاضر ولم يتبقَّ لها غير الاستحواذ على الماضي القديم بدعوى أنَّه منزلها الحقيقي، وإنَّما هو فكرة قادرة على الانعطاف بنفسها نحو الجديد؛ لأنَّها لا ترتابه أو تتجنَّبه. الدين هو أفضل طرق الاتصال بالحياة.»

مع أنه يعلن أنَّ مفهومَه للدين إنما يختص بالدين الذي يتضمَّن اعتقادًا بإله؛ إذ يصرِّح: «وتبعًا لوجهةِ نظري، وبموجب فهمِي للإيمان الذي تعرفون «لا وجود للدين بغير إله»، ولا يمكن لأيِّ شيء أن يكون من دونه.» وإذا كان «لا وجود للدين بغير إله» فلا وجودَ لدينٍ بلا إنسان، ولا وجودَ لدينٍ بلا حضور في حياةِ الفرد والمجتمع، ويتماهى ذلك الحضورُ بما يكون عليه كلٌّ منهما، من حيثُ ثقافته أو من حيث ظروف عيشِه المتنوعة، فحيثما يكُن الإنسانُ يكُن دينُه، وحيثما يكُن الدينُ يكُن الإنسان. ويَعْرِفُ شلايرماخر جيِّدًا أولئك الكهنةَ الذين يرتزقون بالدين وينتهكون قِيمَه ويعبثون بمرامِيه السَّامية، ممن أشار إليهم في ثنايا كتابه. ومثلُ هؤلاء الكهنة يحضرون في كلِّ ديانات الأرض.

وكما يفعل رجالُ الدِّينِ الذين تفرض عظاتُهم وصايتَهم على المؤمن، يستعملُ شلايرماخر عباراتٍ يتداخلُ فيها الشِّعرُ المنثورُ بالوَعْظِ، وكأنَّه كاهنٌ بليغٌ لا يكفُّ عن

صبِّ عِظاتِه الحماسيَّة على رءوسِ رعيَّتِه، ولحنُ صوته يصدحُ بالثِّقة والصرامة ليفرض وصايتَه عليهم، ولا يريدُ من المستمعين إلَّا التسليمَ بما تقوله عِظاتُه، وهو يعلن الاستغناءَ عن حاجته للحجج العقلية، ويصرِّح بأنَّ الدينَ لا يحتاج الاستدلالاتِ المنطقية.

لا تخلو كلماتُه من توبيخٍ لمن يراهم مناهضين للدِّين من مُثقَّفِي عصره؛ فهو يقول مثلًا: «أَيُعْقَل أن تستمرئوا احتقارَ هذا الاتِّجاه الروحي إلى الأبد، أيمكن أن يبدو لكم كل ما هو مهمٌّ للإنسان سخيفًا؟ وتأسيسًا على كل ما تقدَّم من نقاط لا بد لي أن أقول إنَّ احتقارَكم للدين هو نتاجٌ لطبيعةٍ خاصَّةٍ بكم، ماذا عساني أنْ أقول أكثر من ذلك!»

حتى العنوان الشارح لكتابه هذا يستعمل فيه كلمة «محتقريه»، وكنت أتمنى أنْ يستعملَ المؤلِّفُ في عنوان كتابه عبارةَ: «خطابات لنقَّاده من المثقفين»، بدلًا من: «خطابات لمحتقريه من المثقفين»؛ لأن كلمةَ «احتقار» تستبطنُ معنى الازدراء والامتهان والإهانة والتوبيخ، وتَشِي بمضمونٍ لا يخلو من تسلُّط، وإن كانت كلماتُ الازدراءِ والتسلُّط تستبد بلغة كلِّ الوعَّاظ والكهنة، وكأنَّ شلايرماخر سقط في فتنة لغتِهم الاستعلائيَّة ووثوقيتهم الجزميَّة. وهذه المعاني لا تلتقي ومعنى «مثقف»، ولا تليقُ بما يرمي إليه كتابُه، فكما ينشد هو أنْ يكونَ المثقَّفُ أخلاقيًّا مهذَّبًا، يُفترض بكتاباته أنْ تكفَّ عن ازدراء الآخر وامتهانِه.

لا نظن المفاهيمَ التي استعملها في عنوان كتابه منسجمة؛ لأن معنى «مثقف» يستبطن «النقدَ»، ولا يشي بمعنى «الاحتقار». كلُّ فكرٍ يحملُ بصمةَ البيئة والحياةَ الدينية والثقافية والسياسية لزمانه، وربما نعطي بعضَ العذر لشلايرماخر لو وظَّفنا أساليبَ الخطاب والمعاييرَ المتداولة في عصره لتفسير عباراته. وكما يرى شلايرماخر أن الفهمَ لا يستقلُّ عن الأفق التاريخي للمؤلِّف، وبنيتِه السيكولوجية. ربما لو نقَّبنا أعمقَ واكتشفنا الأسبابَ الكامنةَ وراءَ تأليف كتابِه هذا، لاتَّضحَ لنا السببُ وراءَ اشتعالِ كلماتِه وتوتُّر عباراتِه، وتفضيله كلمةَ «احتقار» على كلمة «نقد» في عنوان كتابه.

(٤) بناء المجتمع يبدأ بإعادة بناءِ الفكر الدِّيني

لبث كتابُ: «عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين» إمَّا مجهولًا أو منسيًّا أكثر من قرنين، لدى الباحثين المهتمين بالفلسفة واللاهوت والدين في دنيا العرب، ولم أعثر على دراسةٍ عنه أو مقالةٍ تنوِّه به، وتعرِّف القارئَ العربي بأهميَّته. وعلى الرغم من ظهور عدَّة

جامعات وكليات ومعاهد للتعليم العالي ومراكز أبحاث ودوريَّات تُعْنَى بالدراسات الدينية في بلادنا في السنوات الأخيرة، فإنَّ هذا الكتاب كان أقلَّ كتب الأديان حظًّا في حضورِه. مع أننا نعرف أنَّ هناك الكثيرَ من المؤلفات الممتازة في الدين باللغات الغربية وخاصة الألمانيَّة ما زالت مهملة، فإن كتاب شلايرماخر هذا ظل الأكثرَ غيابًا.

المؤسف أننا قلَّما نجد من يهتم بالفكر الديني الغربي من الباحثين العرب ذوي التكوينِ اللغوي المتعدِّد، والخبرةِ المعمَّقة بالعلوم الإنسانية. كثيرون في بلادنا يتفادون الحديثَ أو الكتابةَ أو التأليفَ في الدين، وحتى الخبراء بالفلسفة وعلوم التأويل ينزعون لتوظيفها في قراءة الأدب والرواية والشعر، وتحليل نصوص جديدة أو عتيقة، لكنهم دائمًا يحذرون توظيفَها في حقل الدين ونصوصه، ويتفادون دراسةَ الدين وتمثلاته في مجتمعاتنا في سياقِ المكاسب الحديثة للفلسفة والعلوم الإنسانية. هذه مهمةٌ يهرب منها جميعُ الأكاديميين والباحثين والكتاب في بلادنا، لما يمكن أن تجلبه من متاعب ومشاكل. مع أن الخبراء في الفلسفة وعلوم التأويل، يمكنهم تطبيقُ المناهج الجديدة على تفسير النصوص الدينية، لكن الكلَّ يطبِّق ذلك على كلِّ النصوص ما عدا النصوص الدينية، لعلمهم بالضريبة القاسية لتطبيقها في هذا الحقل؛ لذلك ينشغل المختصُّون في مجتمعاتنا بتطبيق هذه المناهج على الأدب والشعر، وكل شيء عدا الدين ونصوصه.

أقدِّر حجمَ مغامرة اقتحام هذا الحقل، وأعرف كم هي موجعة ضريبة الاغتراب والنفْي المتوقَّعةُ من الخوضِ في مضماره، وتحرُّشِ الباحث في المراجعة التقويمية لمسلَّمات الدين، وفحصِ بداهاتِه، ومساءلته لوثوقيَّاته. أعلم أنَّ أيَّةَ محاولة لتحليل ونقد التراث الديني وتعبيرات الدين في الحياة البشرية من شأنها أنْ تضعَ الكاتبَ في مواجهة مباشرة مع المؤسَّسات والجماعات الدينية، ومع كلِّ من ينصب نفسَه وكيلًا عن الله في الأرض، ومن يصنِّف نفسَه على طائفة وَرَثة الميراث الديني، لكنِّي أدرك جيِّدًا، وكما أشرتُ إلى ذلك في أكثر من مناسبة، إلى أن الدينَ هو الدَّاءُ، وأنَّه، هو أيضًا، الدواءُ لهذا الضياع في وديان التِّيه العربي منذ عدة قرون، والذي بلغَ أوطأَ حالاتِه منذ بداية القرن الجديد، هذا القرن الذي يحقِّق ويَعِدُ فيه العقلُ البشري بمنعطفاتٍ عُظْمَى على مسار النمو والتطوُّر العلمي والتكنولوجي، فيما نَسقُطُ نحن ونتردَّى في حروب طائفيَّة مريرة، تستأنف ذاكرةَ حروب قبائلِنا المزمنة في الجزيرة العربية.

بناء المجتمع يبدأ بإعادة بناءِ الفكر الدِّيني، ولا يمكن ذلك اليوم إلا بتطبيق المناهج الحديثة في فهم الدين وتفسير نصوصِه، وتلك مهمة لا يعرفُها إلا من هو خبير بالفلسفة

والتأويل وعلومِ الإنسان والمجتمع. في هذا المخاض القاسي، ليس لدينا مِن خيار سوى العمل على المزيد من الدراسة والبحث العلمي في حقل الدين ومعارفه والظواهر المجتمعيَّة التي ينتجها. وتلك مهمَّتُنا العُظمى التي لو عملنا عليها بجدٍّ واجتهاد لفتحنا نافذة ضوء لنقاشٍ بعيد عن الأغراض، يمكنه أن يدلَّنا على طريق الخلاص.

تأتي ترجمة كتاب شلايرماخر: «عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين»، ونشره في إطار المهمة التي نهض بها مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، وتمحور إنتاجه منذ سنواتٍ طويلة عليها، وهي مهمَّة تبتني على نشر المؤلَّفات والأبحاث الأساسيَّة في تجديد فهم الدين وقراءة نصوصه. ونبقى مدينين في تعريب هذا الكتاب للصديق الأستاذ أسامة الشحماني، الذي أنفق الكثيرَ من الوقت والجهد في نقله من اللغة الألمانية لعصر شلايرماخر نهاية القرن الثامن عشر. ولولا جدِّيته، وإصراري عليه، الذي أحرجني معه وأحرجه معي، ربما يمكث هذا الكتابُ في الظلام لأَمدٍ لا نعلمه، بعيدًا عن القرَّاء العرب.

قد يجد القارئُ غيرُ المحترف أن كتابًا لا يتجاوز مائتَي صفحة من السَّهل ترجمته، ولا سيما وهو يرى العديدَ من المترجمين يُغرق الناشرين باستمرار بمؤلَّفات كبيرة ينقلها عن لغاتٍ أخرى بعربية ملتبسة، لا تكاد تتلقَّى من كثيرِ عباراتِها شيئًا مفهومًا، لكني كقارئ لترجمة هذا الكتاب ولترجماتٍ أخرى، رأيتُ كيف يعاند نصُّ شلايرماخر أسامةَ، وكيف يعانده أسامةُ بالمزيد من الجَلد والعزيمة، وبراعة في تطويع تصلُّب لغة القرن الثامن عشر الألمانية إلى لغة عربية حديثة آسِرة، وهو يُعرِّب جُملَ شلايرماخر الطويلة، وفقراتِ كتابه المتناسقة كنسيج حرير خيطي دقيق، وينضِّدها كعقد مضيء، بعربية مكثَّفة، لا تقفز على لغةِ المؤلِّف أو تسلخ معانيَها الدقيقة؛ لذلك كان يعيدُ ترجمةَ جمل الكتاب وفقراتِه لأكثر من مرة، ويقف كثيرًا عند الكلمات الألمانيَّة لينتقي مقابلاتِها بالعربيَّة الأشدِّ وضوحًا، والأقرب في التعبير عنها لفظًا ومعنًى. كان أسامة ينجز في البدء ترجمةً خشنة، ثم يكرِّر ترجمتَها، بغية ترويض كلماتها وعباراتها كي تصبح ترجمةً مخمليَّة.

كنتُ وأسامة نتحدَّث طويلًا وقتَ انشغاله بترجمة خطابات هذا الكتاب، وعند فراغه من كلِّ خطاب من هذه الخطابات الخمسة، أحرِّرُ النصَّ، ثم أعيده إليه ليعيد مراجعتَه وتقويمَه. كانت الرحلةُ مع شلايرماخر شاقَّةً لكنها شيِّقةٌ. كلما أنجز أسامةُ شيئًا من ترجمة صفحات الكتاب بعثها لي، كنت أترقَّب استلامَ ما يفرغ منه وأتلقَّاه بشغف، ومباشرة أعكف على تحريره، ولا أكتفي بقراءةٍ واحدة، بل أكرِّر القراءةَ. في كل مرة

أشعر كأني أقرأ النصَّ للمرة الأولى؛ ذلك أنَّ لغة شلايرماخر رؤيوية، كأن عباراتِه شذراتُ قصائد نثر لأحد الشعراء الكبار.

ترجمة أسامة الشحماني كانت عن الألمانية مباشرة، أسامة أديب وناقد صبور، أرهق نفسه بالعمل على ترجمة كتاب صغير عدة سنوات. وقبل ذلك أمضيتُ مدةً طويلة في البحث عن النسخة الألمانية للطبعة الأولى للكتاب ١٧٩٩م، وسؤال الخبراء عن مُتَرْجِم يتقن اللغة الألمانية الخاصة التي كتب فيها شلايرماخر كتابه هذا. أمضينا في هذه الرحلة ثلاثَ سنوات في حواراتٍ جميلة عبر الهاتف بين بغداد وزيورخ. وهكذا نحتفل اليومَ معًا بصدور هذا الكتاب الذي نقدِّمه للباحثين والمهتمِّين بالدِّراسات الدينيَّة بالعربية، متمنِّين أنْ يأخذَ مكانتَه المناسبةَ في المكتبة الدينية والفلسفية.

بعد صدور ترجمة كتاب شلايرماخر: «عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين»، تنبَّه بعضُ المترجمين والناشرين للكتاب، وتكرر صدورُ ترجمات أخرى لاحقة له. وذلك يحدث دائمًا في الأعمال الجادَّة، وكان ينبغي توفيرُ الجهد والمال لترجمة أعمالٍ أخرى، بدلًا من تكرار ترجمةِ كتاب لبث أكثرَ من قرنَين مجهولًا.

الفصل التاسع

القرآن بوصفه كتابًا أخلاقيًّا عند فضل الرحمن[1]

(١) الشرائعُ مرآةُ المجتمعات

ما زالت الدراساتُ الإسلاميَّةُ في المحيط العربي لا تعرف إلَّا القليلَ عن مفكِّري الإسلام المجدِّدين في شبه القارَّة الهنديَّة، على الرغم من أنَّ شيئًا من المقولات الاعتقاديَّة والمفاهيم الكلِّيَّة قد استعارها بعضُ المفكِّرين والكُتَّاب العرب والإيرانيين منهم، على اختلافٍ في طبيعة ما هو مستعارٌ إيرانيًّا وعربيًّا؛ كلٌّ على وفق أفق انتظاره وخلفياته وسياقات اجتماعه الديني. أضحتْ تلك المقولاتُ والمفاهيمُ بعد ذلك منبعًا لإلهام كتابات متنوِّعة، تبعًا للاختلاف والتنوُّع في الفكر الديني لعالَم الإسلام في شبه القارَّة الهندية. الإحيائيُّون من السلفيين والأصوليين استعاروا ما يسوغ ويكرِّس أفكارَهم في الدعوة لإقامة دولة دينيَّة، في حين استعار المجدِّدون ما يفتقدونه في مُحيطهم، ما شكَّل أفقًا لبناء رؤيتهم في التوحيد والوحي والنبوَّة.

كان ولي الله الدهلوي (١٧٠٣–١٧٦٢م)، الذي يسميه بعضُ الباحثين مجدِّدَ القرن الثامن عشر، يمتلك رؤيةً تتَّسع لعبور التراث، وتحاول أن تعيد قراءةَ القرآنِ والحديث في ضَوْءِ الأُفُقِ التَّاريخي لعصر البعثة؛ إذ أزاح شيئًا من ركام التفاسير المكرَّرَة والشروح التي دفنت القرآنَ وغيَّبت المقاصدَ الكليَّةَ للرسالة الإسلامية، وحاول أن يرى النصَّ القرآني بلا وسائط تحجبه.

---

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

على الرغم من أنَّ برامجَ التعليم الديني عند ولي الله تركِّز على الحديث والعلوم التقليدية، لكنه شدَّد على ضرورة التعامل مع القرآن مباشرةً خارج التفاسير، ولم يقبل من التفسير إلَّا بحدود ما يشرح معاني الألفاظ وإعرابها نحويًّا. كما أدرج التصوُّفَ في نهاية برنامجه التعليمي، وهو ما لم تألفه برامجُ التعليم الديني من قبل في شبه القارة الهندية. كان لولي الله أثرٌ ملموسٌ في انتشارِ دراسة الحديث، وهيمنةِ المدرسة الحديثيَّة، وهذه المدرسة انتهت إلى مواقف سلفية متشدِّدة في شبة القارة الهندية لاحقًا.

نعثر على شذرات في آثار الدهلوي، نقرأ آراءً اجتهادية، لا تكرِّر المكرَّر في التراث. أضاءتْ هذه الآراءُ لبعض مفكِّري الإسلام الهندي في القرنَين التاسع عشر والعشرين شيئًا من عتمة حاضرهم، وأسهمَت في توجيه بوصلة تفكيرِهم الديني.

اهتم ولي الله الدهلوي بالتنقيب عن الأهداف والقيم الكامنة خلف الشرائع، فأشار إلى أنَّها وإنْ كانتْ حاكيةً عن طبيعةِ البيئةِ المحلِّية لمجتمعاتها، لكنَّها تنشد أهدافًا اعتقاديَّة وغاياتٍ أخلاقيَّةً جوهريةً وراء أحكامها ووصاياها.

اصطلح ولي الله على تعبير الشرائع عن مجتمعاتها بـ «الارتفاقات»،[٢] وهي تعني أنَّ شرائعَ النبوَّات تتناسب وإيقاعَ حياة ونمط عيش المجتمعات التي ظهرتْ فيها، ولا تخرج إلَّا بشكل محدود عن طبيعة حياتهم وظروفهم وعاداتهم وتقاليدهم. بمعنى أنَّ هناك «ارتفاقًا» أي تناغُمًا بين الشريعة وحاجات المجتمع؛ إذ تنسجم الشرائعُ مع الأحوالِ الاجتماعية وطبائعِ الأقوام؛ لذلك تختلف وتتفاوتُ تبعًا لاختلاف المجتمعات، وعلى حسب تعبير الدهلوي: «مظانُّ المصالح تختلف باختلاف الأعصار والعادات؛ ولذلك صحَّ وقوعُ النسخ. وإنما مثله كمثل الطبيب يعمد إلى حفظ المزاج المعتدل في جميع الأحوال، فتختلف أحكامُه باختلافِ الأشخاص والزَّمان، فمن عرف أصلَ الدينِ وأسبابَ اختلاف المناهج، لم يكن عنده تغيير ولا تبديل؛ ولذلك نسب الشرائع إلى أقوامها.»[٣]

في التفاتة دالَّة يؤشر ولي الله إلى أن الشرائعَ مثلما تعكس طبائعَ المجتمعات وأحوالَها ومتطلباتِها، كذلك تعبِّر عن شخصيةِ النبي وحياتِه وبيئتِه. فمثلًا يكتب في جوابِ سؤال عن تفسيرِ الآية: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ

[٢] يرتفق أي ينتفع، والارتفاقات بمعنى الانتفاعات. يستخدم ولي الله هذا المصطلح بمعنى كيفية إشباع الإنسان لحاجاته المتنوعة في الحياة.

[٣] ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، ج١: ص٩٠.

قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾،[٤] قائلًا: «تفسيرها أنَّ يعقوب مرض مرضًا شديدًا، فنذر لئن عافاه الله ليحرِّمَنَّ على نفسه أحبَّ الطعام والشراب إليه، فلما عُوفي حرَّم على نفسه لحومَ الإبلِ وألبانها، واقتدى به بنوه في تحريمها، ومضى على ذلك القرون، حتى أضمروا في نفوسهم التفريط في حقِّ الأنبياء إن خالفوهم بأكلها، فنزل التوراة بالتحريم. ولما بيَّن النبي أنه على ملَّة إبراهيم، قالت اليهود: كيف يكون على ملَّته، وهو يأكل لحوم الإبل وألبانها، فرد عليهم: إن كل الطعام كان حلًّا في الأصل، وإنما حُرِّمت الإبل لعارضٍ لحق باليهود ... واعلم إنما اختلفت شرائعُ الأنبياء لأسباب ومصالح، وذلك أنَّ شعائر الله إنما كانَت شعائر لمعدات، وأن المقادير يُلاحَظُ في شرعها حالَ المكلَّفين وعاداتهم.»[٥]

لا يرى ولي الله الدهلوي أنَّ دورَ النبي في تلقِّيه الوحي كان سلبيًّا؛ فهو ليس مجردَ صدًى تمرُّ من خلاله كلماتُ الله، إنما «عندما يريد الله إيصال هدًى معيَّنٍ، يُقَدَّر له أن يدوم إلى نهاية العالم، يُخْضِعُ نَفْسَ الرسول ليرسل الكتاب الإلهي في قلبه الطاهر، بطريقة خفيَّة وشاملة ... فتنطبع الرسالةُ في قلبِ الرسولِ كما وُجِدَتْ في العالَم السماوي. وهكذا يعرف الرسول ويقتنع بأن ذاك هو كلام الله ... بعد ذلك، وتبعًا للحاجاتِ ينطق الرسولُ بخطابٍ بديع الصنعة، هو ثمرة لقدراتِه العقلانية، ولعون الملاك».[٦] ويعتقد الدهلوي بأنَّ وحيَ القرآنِ إنَّما يحدث في «قالب كلماتٍ واصطلاحاتٍ وصياغاتٍ سبق أنْ وُجِدَتْ في ثقافةِ النبيِّ».[٧] نقرأ ما يشير إلى شيء من إيماءاتِ هذا الفهم أخيرًا لدى محمد مجتهد شبستري؛ إذ يعكسُ الوحيُ — حسب رأيه — أصداءَ ثقافةِ النبي ورؤيتِه للعالَم، وهو ما شرحه بالتَّفصيل في سلسلة محاضراته الموسومة: «القراءة النبويَّة للعالَم».

مصائرُ الأفكار لا تنتمي لبداياتها؛ فقد انتهَت آراءٌ عقليةٌ حرَّة إلى مصير مريع، بعد أن أمست مغلقةً مفرَّغةً من أية بصمة للعقل. هذا هو المآل الذي انتهى إليه ميراثُ

---

[٤] آل عمران: ٩٣.

[٥] ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، ج١: ص٨٨–٩٠. قارن بما اصطلح عليه عبد الكريم سروش: «الذاتي والعرضي في الأديان».

[٦] رشيد بن زين، المفكرون الجدد في الإسلام، نقله عن الفرنسية: حسان عباس، تونس، دار الجنوب للنشر، ٢٠٠٩م، ص١٣٦–١٣٧. عن كتاب الدهلوي: فيوض الحرمَين.

[٧] المصدر نفسه، ص١٣٦، عن كتاب الدهلوي: شطحات.

الدهلوي في شبه القارة الهندية، فقد استحوذ عليه تيارُ أهل الحديث السلفي المناهض لكل أشكال التفكير العقلي، والذي رفض حتى علم الكلام.

(٢) منابع الإلهام في حياة فضل الرحمن

الفضاءُ الروحي في شبه القارة الهندية يستوعب كثيرًا من الديانات والمذاهب الحيَّة، وتتلوَّن دياناتُه بإثنيَّات ولغات وثقافات متنوعة، لا نعثر على ما يماثلها في مجتمعاتٍ أخرى. مع كل هذا التنوع والاختلاف ما زالت كلُّ الديانات تتعايش في فسيفساء تلك الديموغرافيا البشرية الواسعة.

لم يكن الإسلامُ في الهند ديانةً للمسلمين فقط، بل هو هويتُهم القومية أيضًا. الإسلامُ هويتُهم المركزيةُ التي تتفرَّع عنها كلُّ الهويات الإثنية وغيرُها. وذلك هو الذي دعا المسلمين لتأسيس دولتهم الخاصة بباكستان، خارج الفضاء الروحي والثقافي للهند. تلك ميزةٌ للإسلام الهندي لا تظهر بوضوح في مواطن الإسلام الإثنية والقومية الأخرى.

في هذه التضاريس البشرية والروحية وُلد فضلُ الرحمن في العام ١٩١٩م في الهند، لأب وأم متديِّنَين، كانا منبعًا لإلهامِ حياته الروحية في طفولته، وبناءِ معتقداته، وأخلاقياته، وشخصيته. يصف فضلُ الرحمن ما استلهمه من أبوَيه بقوله: «كان لوالدتي ووالدي تأثير حاسم في تكوُّن طباعي ومعتقداتي الأولى؛ فقد تعلَّمت من والدتي فضائلَ الصدق والرحمة والثبات، وقبل ذلك الحب. وكان والدي باحثًا دينيًّا مطَّلعًا على الفكر الإسلامي التقليدي. على النقيض من معظم الباحثين الإسلاميين التقليديين في ذلك الوقت، الذين كانوا يعتبرون التعليمَ الحديث هو سمًّا للإيمان والأخلاق على السواء، كان والدي مقتنعًا بأنه ينبغي على الإسلام التعامل مع الحداثة بأنها تَحَدٍّ وفرصة في الوقت نفسه. وما زلت أشاطرُ والدي الرأيَ نفسَه حتى يومنا هذا.»[٨]

كان فضلُ الرحمن — كما يؤكِّد تلامذتُه ومريدوه — مثالًا نموذجيًّا للمثقَّف المسلم الملتزم، الشجاع؛ فقد كان تفكيرُه مرآةً لالتزامِه وشجاعتِه، والتزامُه وشجاعتُه مرآةً

[٨] دونالد بيري، الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكِّر فضل الرحمن، ترجمة: ميرنا معلوف ونسرين ناضر، تنقيح لغوي: د. رياض عثمان، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣م، ص٥٧. عن سيرة ذاتية كتبها فضل الرحمن، بعنوان: «شجاعة الاقتناع».

لتفكيره. وما أقلَّ هذا المثال في حياة اليوم. ظلَّ فضلُ الرحمن وفيًّا لأفكاره، ولم يتراجع أبدًا أو يراوغ أو يتردَّد، على الرغم مما تعرَّض له من هجمات قاسيةٍ في باكستان، اضطرتْه أخيرًا لمغادرةِ موطنه والهجرة إلى الولايات المتحدة عام ١٩٦٨م، والتي مكث فيها أستاذًا وباحثًا حتى وفاته في العام ١٩٨٨م.

يفرض فضلُ الرحمن على القارئ احترامَ اختياراتِه الفكريَّة ومنهجَه وأخلاقياتِه في البحث والكتابة، وإن اختلف معه. تتسم كتابتُه بجدِّية وصرامة وتكثيف، يبتعد عن الفائض اللفظي، والتبسيط في التحليل؛ فهو لا يذكر معلومةً إلَّا ويحيل إلى مرجعها، ولا يتبنَّى فكرةً من دون أن يدلِّل عليها. ولا يذكر رأيًا أو مفهومًا يختلف معه إلَّا ببيانٍ يحكيه من دون لبس وإبهام، ويحاول أن يلتمس له الحجةَ إن كان له إليها سبيل. هكذا يتعاطى مع الآراء والمواقف الفكريَّة المختلفة معه بإنصاف وموضوعية.

(٣) القرآنُ وثيقةٌ أخلاقيَّةٌ

تسود كتاباتِ فضل الرحمن دعوةٌ لتموضعِ الإسلام في سياقه الأخلاقي، وقراءةِ القرآن أيضًا في ضوء ذلك، وتؤكِّد دعوتُه على أنَّ الإسلامَ دينٌ أخلاقي، والقرآنَ وثيقةٌ أخلاقيَّةٌ ثمينة. وهي دعوةٌ ترتسم صورتُها، وتجد تطبيقاتِها أوَّلًا في أعماله. وهو ما يرد التوكيدُ عليه في مواضع مختلفة من كتاباته، فمثلًا يقول: «لقد أكَّدنا أكثر من مرة، في ما سبق، أن الدافع الحيوي للإسلام كان دافعًا أخلاقيًّا، وأشرنا إلى أن التصوُّرات المتعلِّقة بالعدالة الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة في القرآن استُنبطتْ منه.»[٩]

فضلُ الرحمن باحثٌ أخلاقي من طراز فريد في تكوينه ومنهجه. كانت شخصيتُه مدرسةً في الأخلاق، وكتاباته متقنة، أراه مثالًا فريدًا ينبغي أن يترسَّم الجيلُ الجديدُ من الباحثين المسلمين أخلاقيَّاتِ البحث العلمي لديه، وطريقةَ تكوينه وتعليمه الرصين. كان يتعامل بأخلاقية رفيعة مع أشرس خصمَين من جيله، تلقَّى منهما ضرباتٍ مؤلمة في باكستان. يكتب، وهو يثني على جهودهما بتبجيل، في تصدير كتابه «الإسلام وضرورة التحديث»، على الرغم من قسوتهما البالغة عليه: «أود أن أذكر اثنَين من المثقفين الباكستانيين، أبو الأعلى المودودي واشتياق حسين قريشي، وقد رحلا عن عالمنا في أيلول

[٩] فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة: د. حسون السراي، مراجعة وتقديم: د. عبد الجبار الرفاعي.

(سبتمبر) ١٩٧٩م، وكانون الثاني (يناير) ١٩٨١م. وكان رحيلُهما خسارةً للإسلام، رغم انتقادي القاسي، والمبرَّر كل التبرير كما أعتقد، لهما.»[١٠] كانت مواقفُ المودودي من فكر فضل الرحمن قاسيةً في إشاعة التشكيك بأفكاره ورفضها، وعلى أثر هذه المواقف عمل أتباعُ المودودي وجماعتُه على تأليب الشارع وتجييش الجمهور الباكستاني ضد فضل الرحمن، إلى حدِّ حدوث سلسلة من الاحتجاجات والتظاهرات والاعتصامات انتهتْ بتهديدِه بالقتل، وتخلِّي الرئيس أيوب خان عنه في تلك اللحظة الحرجة. اضطر فضلُ الرحمن أخيرًا للاستقالة من رئاسة المعهد الذي كان يقوده، والهجرة إلى الولايات المتحدة.

حفظ فضلُ الرحمن القرآنَ بعمر عشر سنوات بتوجيه والده وإشرافه. وتعلَّم على يده في المنزل معارفَ الدين التراثية، وكان أبوه تعلَّم هذه المعارفَ في مدرسة «ديوبند» شمال الهند. انخرط فضلُ الرحمن عام ١٩٣٣م في الكلِّية بلاهور، ونال شهادةَ الماجستير من جامعة البنجاب عام ١٩٤٢م. وفي عام ١٩٤٩م، حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة أكسفورد. وأصاب تكوينًا لغويًّا متنوعًا، فكان يعرف مضافًا إلى لغته الأم الأُردية: العربية والفارسية والإنجليزية والألمانية والفرنسية والتركية والإندونيسية، والإغريقية واللاتينية القديمتَين.

يسعى فضلُ الرحمن في كتاباته المختلفة إلى أن يحيل على القرآن، ويتخذه مرجعيَّةً في تفكيره واجتهاداته، وهو في ذلك يحذِّر من أن يقع في أسر رؤيةِ المفسِّرين، أو يغرق في آثارهم الغزيرة؛ فهو يرى أنَّ «التفاسير بطبيعةِ منهجها لا يمكن أن تؤدِّي إلى تبصُّر كاملٍ بالقرآنِ الكريم، وإعطاء نظرةٍ متماسكة عن العالم الغَنِيِّ الذي يزخر به.»[١١] لذلك يقترح منهجًا موضوعيًّا ينظر للقرآن ككل، ولا يقطعه فيأخذه آيةً آيةً، وينظر إلى كل آية وهي منفصلة عن سياقها القرآني الكلِّي. وينبِّه فضلُ الرحمن إلى أنَّ أيَّةَ قراءةٍ ترمي إلى أغراض خاصَّة تنتهك حرمةَ القرآن، عندما يقول: «القرآن يجب أن يُدْرَسَ دراسةً تُظْهِرُ وَحْدته في كلِّيتها. أما اختيار بعض الآيات من القرآن لتلبية الأغراض الذاتية للملاحِظ أو

[١٠] فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت، دار الساقي، ٢٠١٥م، ص٧.

[١١] فضل الرحمن، المسائل الكبرى في القرآن الكريم، نقله إلى العربية: محمد أعفيف، بيروت، دار جداول، ٢٠١٣م، ص٧.

الدارِس، فإنَّ الاختيارَ سيؤدِّي بالضرورة إلى انتهاكِ حرمة القرآن، وينتهي إثر ذلك إلى اختصارات مبتسرة لا تُخفي خطورتَها.»[١٢]

القرآنُ كتابٌ تسري فيه روحٌ واحدةٌ، مضامينُه تتوحَّد في نسيج عضوي مُتماسِك، ويسوده نظامٌ كلِّي، يتطلَّب فهمُه أنْ نكتشف المنطقَ الذَّاتي الذي يتحدَّث فيه القرآنُ عن نفسِه. في القرآنِ تتحدَّث كلُّ فكرة ومفهوم ومقولة للأخرى، وتتبصَّر كلُّ آية دلالتَها ووجهتَها في أفق آياته الأخرى بمجموعها. القرآنُ كتابٌ تحيلُ فيه الفروعُ على الأصول، والجزئياتُ على الكلِّيات، والصغرياتُ على الكبريات. التوحيدُ هو حجرُ الزاوية في كل ذلك؛ إذ ينبثق منه، ويتفرَّع عنه، ويعود إليه كلُّ شيء أورده القرآنُ.

اتَّبع فضلُ الرحمن في فهمه للقرآن منهجًا يُبتنى على «التركيب المنطقيِّ» للموضوعاتِ، ولم يعمد إلى الترتيب الزمني، أو التفسير التجزيئي. إنه منهج يُضِيءُ القرآنَ بلغتِه، ويكشفُ عن دلالاتِ شبكةِ مصطلحاتِه بمعجمه الخاص. يقترح فضلُ الرحمن طريقةً في التفسير «تقوم على أساس حركة مزدوجة: من الوضعية الراهنة إلى الأزمان القرآنيَّة، ثم في عودةٍ إلى الزمن الراهن ... بمقدار ما سيكون بإمكاننا أن نقوم بهاتَين الحركتَين بنجاح، فسوف تصبح تعاليمُ القرآن حيَّةً، وفعَّالةً مرة أخرى.»[١٣]

مع أن هذا المنهج دعا إليه وتبنَّاه بعضُ المفسِّرين والباحثين في العصر الحديث، غير أننا قلَّما نقرأ محاولةً متماسكةً منتظمةً ترتقي إلى الضبط المنهجي والدقة التي اتَّسمت بها جهودُ فضل الرحمن. لعلنا لا نبالغ حين نصف منجزَه في هذا الحقل البالغ الأهمية بأنه مسعًى جادٌّ لتكريس منهجٍ في فهم القرآن يحرِّره من أكثر أسوار الأفق التاريخي التكراري المغلق للمفسِّرين الذي أفضى لانحسار حضورِ القرآن في حياة المسلم، على الرغم من ضجيج أصواتِ الإسلاميين وتفاقُم صيحاتِ شعاراتهم عن القرآن، وكلامهم في نسبةِ ما هو على الضدِّ من منطقِ القرآن وما ينشده، إليه. إن هذا الفهمَ تفرضه ضرورةُ إعادة اكتشاف الأبعاد المضيئة للحياة الروحية والأخلاقية القرآنية، والافتقارُ المعنوي للمسلم اليوم لهذه الحياة، وضياعُه في كهوف التراث التي لا تقوده إلَّا لمزيد من الضياع.

مع أننا نجد فضلَ الرحمن في غير موضع من كتاباته يدعونا إلى الانتباه لأولئك الذين «يُسْقِطون على القرآن وجهات نظرهم، أو نظر المدارس الفكرية التي ينتمون إليها

---

[١٢] المصدر السابق، ص٤٨.

[١٣] فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث، ص١٤، ١٧.

... يجب رفض اتخاذِ القرآن سترةً تُخْفِي عورةَ الآراء المنحازة لبعض المثقفين.»[١٤] لكن فضلَ الرحمن لم يتنبَّه إلى أنه لم يصل المدياتِ التي كانت ترمي إليها دعوتُه، ولم يستطع أن ينجز كلَّ وعوده؛ لأن قراءتَه للنص القرآني، ككل عملية قراءة لأي نص، هي عملية تبادلية، يشترك في إنتاج المعنى فيها النصُّ والقارئ. القارئُ ليس آلةَ تسجيل صامتة صماء، تتلقَّى المعنى كما هو، فمثلما يبوح النصُّ للقارئ بمعناه، يلوِّن القارئُ المعنى بالأفق التاريخي الذي يعيش فيه. حتى التفسير الذي يتحدَّث فيه القرآنُ عن القرآنِ، والذي ينشده فضلُ الرحمن وغيره، لا يمكنه الإفلاتُ من ذلك.

(٤) الرحمن اسم مرادف للفظ الله في القرآن

ينظر فضلُ الرحمن إلى القرآن بوصفه كتابًا أخلاقيًّا، تتلخَّص رسالتُه في الرحمة والأخلاق، ففي تعليله للوحي يذهب إلى أنَّ الوحيَ مظهرٌ لرحمة الله من جهة، وتعبيرٌ عن ضعف خبرة البشر أو غيابها، في حين يخصُّ إدراكَه وحوافزَه الأخلاقيَّة من جهة أخرى. ويشير إلى «أن الرحمن هو الاسم النعتي الوحيد الذي يُستعمل كثيرًا في القرآن كمرادف للفظ الله.»[١٥] وينبِّه إلى أن «غريزة الرحمة» متأصِّلةٌ في الرسول عليه السلام ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾،[١٦] وأنه المثلُ الأعلى في الأخلاق، ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾.[١٧]

لا يكرِّر فضلُ الرحمن مفهومَ المتكلِّمين المسلمين للوحي، بل يصوغ مفهومَه الذي يقترب من مفهومِ بعض المتصوفة؛ فالوحي — كما يرى — تجربةٌ عميقةٌ يتفاعل معها النبي، وتعمل على إعادة بناء البُعد الروحي لشخصيته. يكتب فضلُ الرحمن: «إن تجارب الوحي تشمل تمدُّدًا أو توسُّعًا لذات الرسول التي بواسطتها استطاع أن يطوِّق كلَّ الحقيقة في شموليَّتها.»[١٨] أما القرآنُ فهو من منظور فضل الرحمن كلُّه كلمة الله وكلُّه بلغة محمد (ﷺ)؛ إذ يكتب: «القرآن بتمامه كلام الله، وهو بالمعنى الحقيقي بتمامه كذلك

[١٤] المصدر السابق، ص٤٨-٤٩.

[١٥] فضل الرحمن، الإسلام، مصدر سابق.

[١٦] الأنبياء: ١٠٧.

[١٧] القلم: ٤.

[١٨] المصدر السابق، ص١٩٥.

كلام محمد.»[١٩] وكأنه يريد القولَ إن الوحيَ ظاهرةٌ ديناميكيةٌ، وإن القرآنَ كتابٌ يتجلَّى فيه اللهُ للناس، كما تتجلَّى فيه شخصيةُ النبي محمد للناس أيضًا، ففيه نستمع إلى أصداءِ روح النبي الكريم، وانعكاسِ صورةِ الواقع الذي يعيش فيه، وملامح رؤيته للعالم. وكان فضلُ الرحمن قد أشار مبكرًا إلى هذه القضيَّة في كتابِه «الإسلام»، فأصبحت الوثيقةَ الأبرزَ لإدانته، بموازاة الآراءِ الأخرى له المخالفةِ للتيَّار التقليدي، ومنها رأيه في الفوائدِ المصرفيَّة، وتنظيمِ الأسرة، والذبحِ الآلي. تشبَّث خصومُ فضل الرحمن بتفسيره للوحي، واتُّهم بأنه يقول إن القرآنَ كتابٌ اشترك النبي فيه مع الله. وقد كتب فضلُ الرحمن مدافعًا عن موقفه هذا قائلًا: «دافعتُ عن فكرة أنَّ القرآن نزل بوحي شفوي، وهو الاعتقاد الكوني، لكن بدا لي أنَّ الروايات التقليدية المتداوَلة عن الوحي تنقل صورةً ميكانيكية وخارجيَّة وظاهرية عن العلاقة بين محمد (ﷺ) والقرآن. يأتي جبريل وينقل إليه رسائل الله، وكأنه ساعي بريدٍ يقوم بتوصيل الرسائل. يورد القرآنُ أنَّ الملاك «نزل على قلب» محمد (ﷺ). لقد قلتُ إنَّ القرآنَ هو بكامله كلمةُ الله، بما يعني أنه معصومٌ عن الخطأِ وخالٍ من الزور، لكنه جاء بكامله على لسان النبي (ﷺ) وهو نابع من قلبه.»[٢٠] وكأننا مع كلام فضل الرحمن نتحسَّس أصداءَ صوت محيي الدين بن عربي الذي لم يجعل النبي متلقيًا ميكانيكيًّا سلبيًّا للوحي، والذي اختصر مفهومَه للوحي بقوله: «فمن شجرةِ نفسِه جنى ثمرةَ غرسِه.»[٢١]

ونجد ما يحاكي هذا الفهمَ فيما سمَّاه عبدُ الكريم سروش: «بسط التجربة النبوية»، و«كلام محمد»، وهو يتحدَّث عن كيفية تلقِّي النبي للوحي، وكيف أنه كالنَّحلة التي تعيدُ تكوينَ الرحيق عسلًا، وليس كالببغاء التي هي صدًى لما تسمع.[٢٢] «القبض» و«البسط» مصطلحان يستعيرهما سروش من المعجم الصوفي.

تتجلَّى براعةُ المفكِّر في مقدرته على اجتراح قاموسه الاصطلاحي في ضوء منظومته الفكريَّة، ويلتقي قارئُ فضل الرحمن بشبكةِ مصطلحاتٍ لا يعثر على بعضها عند

---

[١٩] ورد في ص٣٠ من الطبعة الإنجليزية لكتابه الإسلام، لندن ١٩٦٦م.

[٢٠] دونالد بيري، مصدر سابق، ص٦٤.

[٢١] داود القيصري، شرح فصوص الحكم، تحقيق: حسن حسن زاده آملي، قم: ١٤٢٤هـ، ج١: ص٣٨٦.

[٢٢] خصَّصنا محور العدد الخامس عشر الصادر ٢٠٠١م، من مجلة قضايا إسلامية معاصرة لنقد نظرية القبض والبسط لسروش، كما خصَّصنا ملفًّا في عدد لاحق لنقد: «بسط التجربة النبوية».

غيره؛ فهو يعبِّر بما يسميه: «إسلام الحدِّ الأدنى» عن الموقف الذي يختصر الشريعةَ بالأركانِ الخمسة، وقوانينَ الأحوال الشخصية، في حين يسمِّي من يضيف إلى ذلك الحدودَ بـ «الإسلام السَّلْبي أو العقابي».[٢٣] ويناظر ذلك استعمالُ عبد الكريم سروش لمصطلح «الأقلي والأكثري في الدين والفقه».[٢٤]

تعتمد أعمالُ فضل الرحمن على القرآن، وتتخذه دليلًا إلى ما تبحث عنه وترشد إليه من مفاهيم ومواقف. وهي ميزة لا نعثر عليها في أكثر أعمال غيره، فيما يكتبه ويتحدَّث به عن الدين والإسلام والقرآن من المفكِّرين الجدد خارج الفضاء اللغوي للعربية.

(٥) كتاب الإسلام لفضل الرحمن

أَلَّفَ فضلُ الرحمن كتابَ «الإسلام» عام ١٩٦٥م، وقدَّم فيه عرضًا تحليليًّا مكثَّفًا، لا يخلو من نقدٍ لنشأةِ وتطوُّرِ معارفِ الدين الإسلامي، وكيفيةِ تمثُّل المسلمين لهذه المعارف في أربعة عشر قرنًا، والآثار التي تمخَّضَت عن ذلك في ثقافتهم وأنماطِ تديُّنهم. يرسم لنا هذا الكتابُ خارطةً ترشدنا إلى عالمِ مفاهيم فضل الرحمن، وجذورِ أفكاره ونواتِها الجنينيَّة التي تجلَّت بوضوح في مؤلَّفاته اللاحقة.

على الرغم من النقد المهم الذي يسدِّده فضلُ الرحمن لتراث التفسير، والحديث، وعلم الكلام، الأشعري خاصة، والفقه وأصول الفقه، والفلسفة والتصوف، وعلى الرغم من إلحاحه على ضرورةِ إعادة اكتشاف رسالة الإسلام الأخلاقية في سياقٍ قرآنيٍّ، وبناءِ فهم ديناميكي للتوحيد في سياق قرآني، وإنتاجِ فقه في سياق قرآني، فإن فضلَ الرحمن لم يحدِّثنا في كتابِه هذا أو آثارِه الأخرى عن آليةٍ للتَّعاطي مع القرآن، تكشف لنا طاقتَه الحيويةَ الديناميكية، ونتبصَّر فيها رسالتَه الأخلاقيَّة، أي إنه لم يقترح أدوات نظر ومناهجَ بديلة، يتحرَّر فيها فهمُ القرآن من أدوات نظر ومناهج القدماء التي أنتجت كلَّ ذلك التراث، الذي يطالب فضلُ الرحمن بعبوره؛ لأنه لا ينتمي إلى عصرنا بل إلى عصرِ إنتاجِه بكل ملابساته، ولأنه لم ينطق بروحِ القرآن ويبوح بما ينشده، بل عمل على إهدار طاقة القرآن الأخلاقية الروحية الخلاقة.

---

[٢٣] فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت، دار الساقي، ٢٠١٥م، ص٤٩-٥٠.

[٢٤] مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٢٦، ٢٠٠٤م.

لم يضع فضل الرحمن مناهجَ بديلةً، وهو يعرف، كما يشير إلى ذلك في أكثر من مورد في آثاره، أنه لا يمكننا أن ننتج رؤيةً جديدةً وتفسيرًا يواكب العصر للقرآن والحديث في آفاق أدوات النظر والمناهج الموروثة للمفسِّرين والمحدِّثين والمتكلِّمين والأصوليين والفقهاء والمتصوفة والفلاسفة والمناطقة والنحويين والبلاغيين. إن الفهمَ الجديدَ الذي يصرُّ عليه فضلُ الرحمن يتطلَّب الانتقالَ من زاويةِ نظرِ القدماءِ إلى زاويةِ نظرٍ تتموضع في الأفق التاريخي الذي نعيشه.

لا شك أن حجرَ الزاوية في الفهم الجديد هو قدرتُنا على إنتاج مناهجِنا ومنطقنا في الفهم وأدوات قراءتنا للنصوص الدينية. مشكلةُ تفكيرنا الديني أنه لا يزال عاجزًا عن عبور أسوارِ التراث المغلقة، وما دمنا نجول في مدارات هذه الأسوار لن نتبصَّر الطريقَ الذي يقودنا للخلاص.

ختامًا تنبغي الإشادةُ بجهودِ الصديق د. حسون السراي الذي نقل هذا الكتابَ إلى العربية، وحرصِه الشديد على العودة إلى المراجع العربية في النصوص التي نقلها وترجمها المؤلف. وقد تطلَّبَتْ عمليةُ التنقيب عن النصوص العربية في مظانِّها من المترجم أن يطالع عدةَ مجلَّدات أحيانًا بحثًا عنها. أعانَ المترجمَ إتقانُه للفرنسية بموازاة الإنجليزية ولغته الأم العربية على تعريب ما ورد في الكتاب من نصوصٍ ومصطلحات بالفرنسية.

الفصل العاشر

مَنْ يعرف دينًا واحدًا لا يعرف أيَّ دين[1]

(١) لم تتوحَّد البشريةُ في دين واحد

تنامى منذ عدَّة سنوات عددُ المؤتمرات والندوات والمحاضرات التي تهتمُّ بالتَّسامح والتعايش وقبول الآخَر والحوار بين الأديان، وهي ظاهرةٌ صحِّيَّة في فضاء تتفاقم فيه أزماتُ التديُّن، واحتلالُ الجماعات المتشدِّدة صدارةَ الصورة في الإعلام، غير أننا قلَّما نسمتعُ إلى حديثٍ واقعيٍّ في مثل هذه الملتقيات، فمعظم من يتحدَّثون يكرِّرون عباراتٍ أضحتْ أقربَ للافتاتِ المجاملاتِ في العلاقات العامة، عبارات لا تخلو من تمجيد وثناء. كلُّ العبارات تشترك في القول بأن الأديانَ منزَّهةٌ من كل هذا العنف المتوحش المتفشِّي اليوم، وكلُّ متحدِّث ينزع لتبرئةِ ديانته ومذهبه وتراثه من كل ما يمكن أن يسيء للإنسان المختلِف، على الرغم من أنَّ الممارساتِ المتشدِّدةَ تصدر عن أفراد متدينين ينتمون لجماعات دينية معروفة للكل، وترفدها مدوناتٌ كلاميَّةٌ وفقهيةٌ وتراثيةٌ معروفة. وذلك يعني أنَّه لم تعُد تبرئةُ الدين مفيدةً اليوم، المفيدُ هو قدرتُنا على الاعتراف الصَّريح الذي لا يتجاهل الحضورَ الإعلاميَّ المكثَّفَ لنمطِ تديُّن متشدِّد يستقي منابعَه من دين الآباءِ، وتغذِّيه المؤسَّساتُ ووسائلُ الاتِّصال والماكنةُ الإعلاميةُ التي تنتخب المفاهيمَ المتشدِّدةَ المُغْلَقَة، لتوظِّفها في التربية والتعليم والتثقيف والإعلام.

الدينُ أبديٌّ، إنه موجودٌ بوجودِ آدمَ الأوَّلِ وسيبقى حتى آدم الأخير، الدينُ موجودٌ في عصر الحداثة كما كان موجودًا على الدَّوام في كلِّ عصر. يتمكَّنُ الإنسانُ في عصرِ الحداثة

---

[1] تقديم لكتاب: عزرا في الديانات الإبراهيمية، تأليف: وليد البعاج، ٢٠١٨م، ومضات للترجمة والنشر.

من تجديد مناهجِ فهمِه للدِّين، وتجديدِ أدواتِ تفسير نصوصِه، في ضوء متطلَّبات هذا العصر، كما فعل ذلك الإنسانُ في الماضي.

لا يمكننا فرضُ دينٍ واحدٍ على كلِّ البشر؛ إذ لم تتوحَّد البشريةُ على مر التاريخ في دينٍ واحد، ولو حاولتْ ديانةٌ ما أنْ تحتكرَ تمثيلَ اللهِ في الأرض، وتفرض حضورَها، بممارسةِ إبادةٍ لكلِّ مَن يعتقدُ بأيَّة ديانةٍ غيرِها، فإنها لنْ تستطيع. كلُّ وقائع الحروب تُكَذِّب فناءَ الأديان؛ إذ يتعذَّر أن تُفْنِيَ عمليَّاتُ الإبادة مكوِّنًا دينيًّا، وذلك ما نراه ماثلًا في بقاءِ ديانات غير تبشيرية، وتواصلِ حياة دياناتٍ قديمة تعود نشأتُها إلى ما قبل الميلاد، مع أنَّ حجمَها الديموغرافي ظل محدودًا، لكنَّها عانَدَتْ كلَّ عذاباتِها ففرضتْ حضورَها الأبدي، على الرغم مما تعرَّضَتْ له من تعسُّفٍ واضطِهادٍ وقتل مريع في محطَّاتٍ متعدِّدةٍ من مسيرتِها.

لم نجد ديانةً يتنازل عنها كلُّ المعتنقين لها، إثر قناعات بحجج ديانات أخرى على بطلانها. وعلى فرض اقتناع بعض الأشخاص، لكن لا يمكن أن يقتنع كلُّ أتباع الديانة بحجج أتباع ديانة الأخرى تدلل على بطلان ديانتهم، مهما كانت هذه الحجج؛ ذلك أنه لن يصلَ إلى نتيجةٍ منطقيةٍ جدلُ تصوُّرَين مختلفَين للحقيقة، ورؤيتَين مختلفتَين لله. مضافًا إلى أنه لا يمكن إعادةُ بناءِ كلِّ تفاصيل نشأة الدِّياناتِ في ضوء أُفُقٍ تاريخيٍّ متأخِّر كثيرًا عن عصر مؤسِّسها، والتعرُّف على كلِّ ظروف نشأتها وصيرورتها عبر الزمان؛ لأن تاريخَ كلِّ ديانةٍ تعيد تكوينَه باستمرارٍ مخيلةُ الجماعةِ، وتعمل هذه المخيلةُ على تغذيتِه بكلِّ ما تمتلئُ به من أحلامٍ ومطامحَ ونرجسيَّاتٍ؛ لذلك تظلُّ الجماعةُ أسيرةَ الصور الخلَّابة التي رسمتْها ورسَّختْها لمعتقداتِها وماضيها، وما لم تقرأ الجماعةُ تاريخَها خارجَ الأُطُر المغلَقة لمعتقداتها، فإنَّها تلبثُ على الدَّوام تُسْرِفُ في الإعلاء من تميُّز معتقدِها وتصر على تفوُّقها على سواها، بنحوٍ تمسي فيه هذه الحالاتُ من العناصرِ العميقة للاوعي الجمعي، وتشتد سطوتُها عليها إلى الحد الذي تتحكم في اختياراتها ومصائرها.

الأديانُ التي استفاقتْ راجعت الصورَ الخلَّابةَ التي تملأُ مخيلتَها التاريخية، فدرستْها بعناية، وغربلتْها في ضوءِ المناهج الحديثةِ في دراسةِ الأديان، وتأمَّلتْ بدقة سردياتِها وفتَّشتْ عن منابعِ إلهامِها وكيفيةِ تشكُّلها عبر الزمان، وامتلكتْ شجاعةَ الاعتراف بما اكتنف مسيرتَها من انتهاكاتٍ لكرامةِ الغيرِ، وحاولتْ أن تستبعدَ ما تراكم في تراثِها من أحكامٍ تنبذ كلَّ من لا يعتنقُها.

أدركت بعضُ الأديانِ متأخِّرةً ضرورةَ احترام كلِّ إنسان بوصفه إنسانًا، وأنه لا يمكن إدارةُ الاختلاف والتنوُّع في المجتمعات إلَّا عندما تحترم المختلف بما أنه إنسانٌ يشترك مع الكل في إنسانيته، بالمعنى الذي تتأسس عليه كلُّ حقوقِه الطبيعيةِ والمدنيَّة. الاحترامُ سلوكٌ أخلاقي، وهو أسمى من التسامح. التسامحُ يتضمَّن إشارةً بالعلوِّ على المختلف، أنت تسامحه كرمًا منك، وتفضُّلًا، وعطفًا، ورأفة؛ لأنك: الأكثرُ إنسانيةً، والأعلى، والمتفوِّق. يفرضُ الضميرُ الأخلاقي اليقظ احترامَ المختلف بوصفه إنسانًا لا غير، لا بوصفه منتميًا لقومية، أو هوية خاصة، أو دين، أو معتقد. نحترمُ المختلفَ لأن الله كرَّمه مثلما كرَّمنا، كلُّ إنسان يولدُ مكرَّمًا. ما أعنيه بالتسامح هو الشعور بمنح الغفران لإنسان خاطئ في معتقده، إنسان لا يعرفُ الحقيقةَ كما يعرفها مَنْ يمنحُه العفوَ ويغضُّ النظرَ عن خطيئته. التسامحُ بهذا المعنى يبتني على الاعتقاد بوجود طريقٍ واحد لإدراك الحقيقة، وهو غيرُ معنى الاحترام الذي يبتني على تعدد الطرق لإدراك الحقيقة، ويحيل إلى تنوع وجوهها، والاختلاف في وسائل فهمها والتعبير عنها. المفهومُ الشائعُ للتسامح غيرُ المفهوم الذي أقصدُه، نشأةُ وتطور مفهومِ التسامح في سياق غربي غيرُ مفهومه وما يرادفُه في سياق تراثي، وغير ما ورد بما يشي بمدلوله في المعجم العربي.

(٢) معادلةٌ مثلثةٌ لفهم أنماطِ التديُّن

الدينُ كائنٌ حي، ينمو ويتطوَّر ويمرض، وقد يصاب بداءٍ مزمن. فرُبَّ ديانةٍ منفتحة انغلقتْ، ورُب ديانةٍ مغلقة انفتحتْ. مفسِّرو النصوص المقدسة تتحكمُ في فهمِهم للدين وتفسيرِهم لنصوصه؛ رؤيتُهم للعالَم وثقافتُهم ونمطُ نشأتهم وتربيتُهم وتكوينُهم المعرفي وأحكامُهم المسبقة وآفاقُ انتظارهم من الدين. من هنا تأتي الحاجةُ لتتابعِ النبوَّات، وظهورِ المجدِّدين، والضروراتُ الأبدية لإصلاحِ الأديان وتجديدِ فهمها وإعادة تفسير كتبها المقدسة.

دراسةُ أثر كل دين وأنماطِ التديُّن التي تتشكَّلُ في فضائه تتطلَّبُ أن يعتمدَ الدارسُ معادلةً مثلثةً للفهم؛ إذ لا بد أن يعاينَ الدارسُ ذلك الدين بوصفه نصًّا مقدَّسًا أوَّلًا، ويتعرَّفَ ثانيًا على شخصيَّة الإنسانِ المُعْتَقِد بهذا النصِّ فَرْدًا ومُجْتَمَعًا، ويكتشفَ طبيعةَ الواقع الذي يعيش فيه هذا الإنسانُ وكلَّ ما يحفل به عصرُه ثالثًا. هذه العناصرُ الثلاثةُ تشكِّل توليفةً متفاعلةً يؤثِّر كلٌّ منها بالآخر ويتفاعل معه؛ لذلك تختلف أنماطُ التديُّن

تبعًا لاختلافِ النَّاس أفرادًا ومجتمعاتٍ، واختلافِ واقعهم وعصرِهم وثقافتهم، وطريقة عيش الإنسان ونمط العمران، واختلافِ كيفية تلقِّي النصوص المقدَّسة. ربما يكون التديُّنُ دافئًا، ليِّنًا، رقِيقًا، رحيمًا، كما لدى القليلِ من الأشخاص الذين يُولدون في واقعٍ يستمعون فيه إلى صوتِ المَحَبَّة والعطف والشفقة والتَّراحم، ويحظون بتربيةٍ وتعليمٍ سليمَين. وربما يكون التديُّنُ شديدًا، قاسيًا، عنيفًا بلا رحمة، كما نجد لدى معظم الأشخاص الذين يتعرَّضون إلى اضطهادٍ وعنفٍ في العائلة والمجتمع والسلطة السياسية، ولا يحظون بتربية وتعليم سليمَين.

تنشأُ الثَّغراتُ في دراسة الأديانِ من إهمال أحد أضلاع المعادلة المُثلثة للفهم؛ لذلك تتطلَّب دراسةُ الأديانِ أنْ يتعاطَى الدَّارسُ مع نصوصِها المقدَّسةِ وتراثِها الديني بمنطقِ الباحث الذي يعتمدُ مناهجَ البحثِ العلميِّ، وينشدُ فهمَ المغزى العميقِ لهذه النصوص، ويهمُّه التعرُّفُ على دلالاتِ التُّراث في فضاءِ السياقات الخاصَّة التي تَشَكَّل فيها، والسعيُ لاكتشاف الآثارِ الروحية والأخلاقية والجمالية التي أنتجَتْها نصوصُ هذه الأديان، وكيفياتِ تمثُّلها في الحياة البشرية. ولا أظنُّ أن هناك جدوًى من دراسةِ الأديان ومقارنتِها وحوارها؛ لو كان الدارسُ مولعًا بالتبشيرِ بمعتقده ولا يريد إلَّا ترويجَه، والحرص على إدخالِ الآخر فيه، بوصف معتقَده هو الحق وكل ما سواه باطل.

الواقعُ الذي نَعيشه اليوم يفرض علينا الاهتمامَ بدراسة الدين في سياق مكاسب العقل والعلم والمعرفة والخبرة البشرية المتراكمة، ودراسةَ كيفيةِ نشأته وأنماطِ حضورِه وصيرورتِه عبر التاريخ، والانتقالَ في الدِّراسات الدينيَّة من الرؤيةِ التقليديَّة، التي كانت ترى الدينَ ونصوصَه المقدَّسة مرجعيةً نهائيةً في تفسير وفهم كلِّ شيء، إلى رؤيةٍ تُخضِع تعبيراتِ الدين وتجلياتِه في الحياة للفهم والتفسير، بوصفها تَمثُّلاتٍ بشرية، وكل ما هو بشري يقع في مداراتِ عقلٍ وعلومٍ ومعارفِ وخبراتِ الإنسان. وإن كانت نصوصُ الدين مقدَّسة؛ غير أنَّ تفسيرَها وتأويلَها وفهمَها يتجلَّى فيه الأُفُقُ التاريخيُّ الذي يتموضعُ فيه الإنسان، ولا يمكن أن يكون ذلك الفهمُ عابرًا للإطار المعرفي لذلك الإنسان.

ليسَت هناك ديانةٌ أو نصٌّ دينيٌّ خارجَ طرائق عَيْشِ الإنسان وطبائع العمران؛ فالإنسانُ يخضع لمشروطيَّاتٍ تَفْرِضُ عليه نمطَ حياتِه، وتؤثِّر في سلوكه، وهي: العقل، اللغة، المشاعر، الغرائز، الجسد، التربية، التعليم، الثقافة، الاقتصاد، السلطة، التاريخ،

المكان، الزمان. ولا يتجسَّد الدينُ في حياة الإنسان إلَّا تبعًا لهذه المشروطيَّات، أي إنَّ فهمَ الدِّين وتفسيرَ نصوصِه يتنوَّع بتنوُّع أنماطِ حياةِ النَّاس وطرائقِ عيشهم.

الرؤيةُ اللَّاتاريخيةُ للدين ترى الأديانَ قارَّةً ساكنةً، وكأنَّ الأديانَ تؤثِّر في المُجتمعات وتعمل على تغييرها، من دون أنْ تتغيَّر هي أو تتأثَّر. الرؤيةُ التاريخيةُ العلميَّةُ تذهب إلى أنَّ الأديانَ تتأثَّر بطبيعةِ المجتمعاتِ الإنسانيَّةِ المتنوِّعَةِ، تبعًا لتنوُّع الزمانِ والمُحيط والإثنيَّة والجغرافيا والثقافة واللغة والاقتصاد والسلطة، وتشرح كيف أنَّ هناك تأثيرًا وتأثُّرًا متبادَلًا بين الدين والمجتمع، فمثلما يؤثِّر الدينُ في المجتمع، ويسهم في إنتاجِ رؤيتِه للعالَم، ويعمل على صوغ نمطِ حياتِه، يعمل المجتمعُ أيضًا على إنتاجِ صورتِه الخاصَّة للدين، وصياغةِ نمطِ التديُّن الذي يشبهه. مثلًا لو ظهرت البوذيةُ في الجزيرة العربيَّة لأضحتْ مُشابِهَةً للمجتمع العربي، ولو ظهرت الهندوسيةُ في اليونان لأضحت مشابهةً للمجتمع اليوناني، ولو ظهرت المسيحيةُ في الصِّين لأضحت مشابهةً للمجتمع الصيني، وهكذا الحالُ في الأديان الأخرى. كما تؤثِّر المجتمعاتُ في الأديان؛ تؤثر الأديانُ في المجتمعات، ما فعلتْه المسيحيَّةُ بروما لا يقلُّ عن فعلِ روما بالمسيحية. وما فعله الإسلامُ بالأندلس لا يقلُّ عن فعلِ الأندلس بالإسلام.

لا يكفي الحكمُ على أخلاقيَّة وإنسانيَّة الديانة بما تشتمل عليه مدوَّنتُها، أو بشهاداتِ أتباعِها عنها، مهما ادَّعوا من انحصار الأخلاق والإنسانية فيها، إنما يتم ذلك بمقارنتها بالديانات الأخرى، مضافًا إلى اكتشاف مقدارِ تجلِّي القيمِ الإنسانيَّة لهذه الديانة وأخلاقيَّاتها في سلوك معتنقيها أفرادًا وجماعاتٍ في المَاضي والحاضِر.

ليسَ هناك دينٌ يحتكرُ المحبَّةَ والحرياتِ والحقوقَ واحترامَ كرامة الكائن البشري، وليس هناك تاريخُ دينٍ مُنَزَّهٌ عن التعصُّب والعنف وانتهاك كرامة الإنسان. ففي ميراث الأديان السماوية مثلًا لا يصح نسيانُ مظالمِ الفتوحات الإسلامية، مثلما لا يصحُّ نسيانُ مآسي الحروب الصليبية، وجرائمِ الصهيونيَّة في فلسطين.

المعروفُ عن البوذية أنها ديانةٌ غيرُ تبشيرية، وأنها من أكثر الديانات في الأرض سِلمًا، فلم يتحدَّث لنا التاريخُ عن حروبٍ تم خوضُها أو دماءِ أبرياءٍ سُفكت باسمها، كما هو معروف عن دياناتٍ أخرى، لكن مع كل ذلك تناقلتْ وسائلُ الإعلام صورًا ومشاهدَ لأعمالِ عنف مأساويَّة ضد مُسْلِمي الروهينغا في ميانمار عام ٢٠١٧م، قامت بها مجموعاتٌ بوذيَّة بتحريضِ رهبان بوذيين متطرِّفين.

الموقفُ الأخلاقي يفرض على أتباع كل دين الكشفَ عن أرشيفات الماضي، وإعلانَ كلِّ ما يختبئ فيها، وفضحَ منابع التعصب والكراهية في تراثه مثلما يفضحها لدى غيره، والاعترافَ بأخطائه كما يتحدَّث عن أخطاءِ غيره.

(٣) مقارنةُ الأديان معيارُ الوفاء بوعودها

إن دراسةَ الأديان ومقارنتها هي المعيارُ الحقيقي لاختبار وفاءِ الأديان بوعودها، ومصداقيةِ ادِّعَاءاتِ أتباعها. ولا يتحقَّق ذلك إلَّا بالعوْدَةِ إلى نصوصِها المقدَّسة، ومدوَّناتِها الخاصَّة الشارحة لهذه النصوص، والتعرُّفِ على أنماطِ حضورها في حياة الأفراد والمجتمعات التي تعتنقها، ومدى تأثيرِها الإيجابي في تنمية الحياة الروحية والأخلاقية والجمالية، والتفتيشِ عن أثرها السلبي، وفضحِ ما تعمل على إخفائِه أو تتعمَّد حذفَه من تراثها وتاريخها الخاص. فدراسةُ الأديانِ السماويَّة لا تصحُّ إلَّا بالعودة إلى نصوصِها المقدَّسة، وطبيعةِ آثارها في حياة الفرد والمجتمع الذي يعتنقها، وكيفيَّاتِ حضورِها في التَّاريخ البشري، وما تركتْه من آثارٍ مختلفةٍ في البناءِ والهدم.

إن تطبيقَ المناهجِ العلميَّةِ في دراسة كلِّ الأديان وفِرَقِهَا ومذاهِبِها ضرورةٌ يفرضها التعرُّفُ على كيفيةِ ولادتها وصيرورتها التاريخية، والآثارِ المزمنة لها في الحياة البشرية. الأديان تُولد في عصر مؤسِّسيها، لكنها تظل تتخلَّق وتنمو في صيرورةٍ لا تتصرَّم عبر الزمان والمكان، في سياقاتِ نسيجِ المتطلَّبات المتنوِّعة لحياة الإنسان فردًا وجماعةً، والعلاقاتِ العضويَّة بين السلطة والمعرفة.

ما لم يتسع حقلُ دراسةِ الأديان ومقارنتِها لدى الباحثين في الدِّرَاساتِ الدينيَّة، لا يمكنُ تصويبُ سوءِ الفَهْمِ والأحكام السلبيَّة المُسْبقة، وحذف الكثير من الأخطاءِ المُتَرَاكِمَة في فهم أتباعِ ديانةٍ لمقولاتِ ومعتقداتِ أتباعِ ديانةٍ أُخرى؛ إذ تتوالد من سوءِ الفهمِ والأحكامِ السلبيَّة المسبقة دائمًا أحكامٌ إقصائيَّة حيالَ الآخَر المختلف.

تؤهل دراسةُ الأديان ومقارنتُها الدارسَ لغربلةِ فهمه للدين وتمحيصِ تفسيراتِه لنصوصه المقدَّسة، واكتشافِ الروافدِ العميقة المغذِّية لمنابع المعنى فيه، والقيمِ الأخلاقيَّة الكونيَّة التي تسقي شبكاتِ مقولاتِه ومفاهيمِه المركزيَّة.

تتكفَّل دراسةُ الأديانِ ومقارنتُها ببيان مكانةِ كلِّ دين، والأثرِ والتأثيرِ المتبادلَين بينه وبين الأديان الأخرى المنتميةِ للجغرافيا الرُّوحية ذاتها، واكتشافِ ديناميكيَّة حضورِه

في حياة الشعوب المنتمية إليه. كما تُسهم دراسةُ الأديان ومقارنتُها في تحقيق العيش المشترَك، لأنها تؤسِّسُ لقبول المختلِف عقائديًّا وثقافيًّا، وترسي بيئةً ملائمةً لتكريس الحقِّ في الاختلاف، واحترامِ من لا تشبه معتقداتُه معتقداتِنا وثقافتُه ثقافتَنا.

يمكننا من خلال مقارنة كلِّ دين بالأديان الأخرى أن نتعرَّف على ذلك الدِّين من جديد. وبذلك يصحُّ أن نقول: «من يعرف دينًا واحدًا لا يعرف أيَّ دين.» كما قال الشاعر غوته من قبل: «من يعرف لغةً واحدةً لا يعرف أيَّ لغة.»

كذلك تعمل دراسةُ الأديان ومقارنتُها على الحدِّ كثيرًا من حالات الكراهية والتعصُّب والتحجُّر التي تصيب الذين ينغلقون على تراث المذهب الذي ينتمون إليه في ديانتِهم، ولا يقبلون إلَّا فهمًا واحدًا لذلك التُّراث.

لا يولد السلامُ بين الأديان في فضاءِ الاعتقاد، بل يولد السلامُ بين الأديانِ في فضاءِ الإيمان؛ لأنَّ المؤمنين في كل الأديان يستقون إيمانَهم من منبع مشترَك هو الحق، وإن تجلَّى لكلٍّ منهم في صور تتنوَّع بتنوُّعِ دياناتِهم، وبصمةِ بيئاتِهم، غير أنَّهم يعيشون التجاربَ الروحيَّةَ الملهِمةَ للطمأنينة والسكينة والسلام ذاتها. الإيمانُ حقيقةٌ يتجلَّى فيها جوهرُ الأديان، والأرضيةُ المشتركة التي تتوحَّد في فضائها، والشلَّالُ الملهِم للحياة الدينيَّة فيها. لا يتخلَّص الإنسانُ من نزاعات الأديان وحروبها إلَّا في فضاءِ الإيمان. في الإيمان تلتقي الأديانُ وتتعايش وتأتلف، بعد أن تكتشفَ شفرةَ اللغة الروحيَّة الواحدة المشتركة التي يتكلَّمها إيمانُها، وإن كانت في الاعتقاد تتكلَّم لغاتٍ شتى، لا تفقه كلٌّ منها الأخرى.

تتصارعُ الأديانُ وتحتربُ لحمايةِ خرائطِها وتوسيعِها، كما تتصارعُ الدُّوَلُ وتحترب لحمايةِ خرائطِها وتوسيعها. فبين الأديان تباينٌ بين الصور الذهنيَّة المختلفة للمطلق، والمفاهيم والمقولات الاعتقاديَّة، التي ينفي الكثيرُ منها الآخرَ. وكلُّ ديانةٍ مسكونةٌ بتكريس مفاهيمِها ومقولاتِها الاعتقاديَّة على أتباعها، وتعميمها على غيرهم. الاعتقادُ يرسم جغرافيا الأَدْيَان ويضع الحدودَ الصارمةَ لها، والحدودُ بطبيعتها تنفي ما وراءها، ولا تقبل كلَّ ما هو خارج فضائها. وذلك ما يسوِّغ الأفعالَ المتشدِّدة ضد الآخر المختلِف.

من هنا تأتي الحاجةُ لتجديد الفكر الديني، وتشتدُّ الضرورةُ إليه في كل عصر يحتجب فيه اللهُ عن العالم، من أجل تحريرِ فهم الدين وتفسير نصوصه من التعصُّب الأعمى، وبعثِ الإيمان، وحمايةِ الاعتقاد من الاستغلال فيما يدمِّر الحياة.

(٤) مقارنةُ الأديانِ في معاهد التعليم الديني

تشتد الحاجةُ اليوم لدراسةِ الأديان ومقارنتِها في الحوزات ومدارس التعليم الديني وكلياته ومعاهده؛ لأنها المؤسَّساتُ المسئولةُ عن التكوينِ العلمي والتربيةِ الدينية لتلامذتها، وتأهيلِهم لممارسة تدريسِ الدين والكتابةِ فيه، وتبليغِه والدعوةِ إليه، وإدارةِ الشأن الديني. وهي مهماتٌ ذاتُ أثر هائل في بناء الحياة الروحية والأخلاقية في مجتمعاتنا. وكل تعصُّبٍ أعمى في فهمِ الدين، وتفسيرٍ مغلق لنصوصه المقدَّسة من شأنه أن يبدِّد الحياةَ الروحيَّة ويهدر الحياةَ الأخلاقية.

لقد كانت حوزةُ النجف سبَّاقةً في العصر الحديث للتعرُّف على الأديان السماوية؛ إذ كرَّس الشيخُ محمد جواد البلاغي (١٢٨٢–١٣٥٢هـ) جهودَه لنقد اليهودية والمسيحية بالعودةِ إلى التوراة والأناجيل، والتنقيبِ عن التحريفات الغريبة عن الروح الوحيانية فيها. وعلى الرغمِ من ريادةِ البلاغي في تدشينِ هذا الحقل البالغ الأهمية في الدراسات الدينية، غير أن المنهجَ الكلامي هيمنَ على كتاباتِه، ففرض عليها أن تتحدَّث لغةَ المتكلِّمين، وتحاكي استدلالاتِهم ومحاججاتِهم على إبطالِ دعوى الخصم؛ لذلك لم تتحرَّر مقارناتُه للأديان السماوية من منهج المتكلمين الدفاعي، فكان يُنقِّب في نصوصِ الديانتَين اليهودية والمسيحية عن المنحولِ والمحرَّفِ واللامعقولِ، ولم يهتم بجوهرِ الأديان الوحياني المشترَك، ورسالتِها الروحية والأخلاقية الكونية. ولم ينشد اكتشافَ الشفرة المشتركة التي يتكلَّمُ فيها الإيمانُ في الأديان، وإن كانت معتقداتُها ينفي بعضُها البعضَ الآخر.

ومع كل ذلك فإن البلاغي كان رائدًا لفتح نافذةٍ على حقل بالغ الأهمية في الدراسات الدينية في الحوزة، ظل مُهْمَلًا مدَّةً طويلة، غير أنَّ المسارَ الذي دشَّنه توقف ولم يتواصل في الفترة اللاحقة إثر عدة عوامل، لعل أبرزَها: الافتقارُ إلى التكوين في لغات النصوص المقدَّسة للأديان الأخرى، المدوَّن فيها ميراثها، وتغلُّبُ دراسة الفقه وأصوله على الدراسة والتدريس في الحوزة؛ فالتلميذ والمدرِّس يستمدان مكانتَهما الدينيةَ من التعمُّق في دراسة الفقه وأصوله وبلوغ درجة الاجتهاد. وفي حوزة قم استطاع صديقُنا السيد أبو الحسن نواب أن يؤسِّس جامعةً للأديان والمذاهب، تتسع لدراسةِ وتدريسِ ومقارنةِ الأديان السماوية وغير السماوية، باعتماد كتبِها المقدَّسة ومدوناتِ أتباعها، بل اهتم النواب بالبحث عن متخصِّصين من رجال هذه الأديان خاصَّة، لتعليم كتبها ومدوناتها، فمثلًا دَعا للتدريس يهوديًّا إيرانيًّا متخصِّصًا في التلمود لتفسيره للتلامذة الذين يدرسون الأديانَ السماوية في جامعته.

وهنا تأتي أهميةُ كتاب وليد البعاج،[٢] وهو رجلُ دينٍ ينبغي أن نحتفي بشجاعتِه؛ إذ يحاول أن يمضي وحده في مغامرةٍ قد تُقَلِّص فرصَه مستقبلًا؛ لأن ما يؤثِّر في مصائر الدارسين ويفرض مكانتَهم الدينيةَ في الحوزة هو تكثيفُ دراستهم للفقهِ وأصولِه، وعدمُ تبذير أوقاتهم في أي حقل آخر. ربما ينزعج من مبادرة البعاج بعضُ زملائه من رجال الدين، وهم يرونه يمضي سنوات عدة متفرِّغًا لدراسةِ عزرا، والتعريفِ بأهمية دورِه كمؤسِّس بعد النبي موسى للديانة اليهودية. غير أنَّ وليد كان يدرك أن مثلَ هذه الدراسة لم تعُد اليوم هامشيةً أو ثانويةً، يضيعُ فيها عمرُ التلميذ كما قد يتوهَّمُ بعضُهم، ذلك أنَّ كلَّ من يتخصَّص في دراسةِ الفقه وأصوله عليه أن يتعرَّف على فقه وأصول المذاهب الأخرى داخل ديانته، ويتعرَّف على شرائع الأديان الأخرى، والسماوية منها خاصَّة، وكيف أنَّ اتِّساعَ حقلِ هذه الدراسات في الحوزة وكليات الدراسات الدينية، من شأنه أن يضيء للدارسين المعانيَ الروحية والقيمَ الأخلاقية الكونية المشترَكة بين الأديان، ويكشف أثرَها في رسالة الأديان في العالم، ويفتح قنواتِ التواصل والتفاهم بينها، بالشكل الذي يمكِّنها من العيش معًا في فضاء التنوُّع والاختلاف.

لم ينصرف البعاج في هذا الكتاب لنقد معتقداتِ اليهوديَّة أو الرد على مقولاتها المركزيَّة، كما هو الحالُ في الكثير من كتابات دارسِي الأديان من رجال الدين، بل كان مَسْكُونًا بالتعرُّفِ عليها من كتبها المقدَّسة ومدوناتها، والكشفِ عن الوحياني فيها، بوصف الأديان السماوية تنتمي لعائلة إيمانيَّة واحدة؛ لأنها تؤمن معًا بالله، وتتوحَّد في رسالةٍ كونيَّةٍ مشتركة، وتقوم على قيم أخلاقية وإنسانية كلِّيَّة، وتستقي من منبعٍ إلهيٍّ واحد، وأنَّ وحدتَها تتَّسع لتنوُّعها، وتنوُّعُها لا يتنكَّر لوحدتها.

الجميلُ في هذا الكتاب أنَّ المؤلِّفَ ظل يحاول، في موارد متعدِّدة، التفتيشَ عن محطات اللقاء بين الأديان السماوية، ليكشفَ عن الجسور المشترَكة بينها، ويُذكِّر بالأبعاد الإيمانية والمعاني الروحية والقيم الأخلاقية الكونية لهذه الأديان. لم يهتمَّ المؤلِّفُ بما ينبش ذاكرةَ حروب هذه الأديان والانتهاكات الشنيعة في مسيرتها، وما يختبئ في أرشيفاتها من تعصُّبات وكراهيات وصراعات دينية مريرة. وكأنه في كل ذلك ينشد الكفَّ عن ثنائية أنا/أنت، والانتقال إلى الـ«نحن»، على وفق رؤية البابا فرنسيس في ترسيخ معنى «العائلة البشرية»، بوصفها مقصدًا إنسانيًّا أسمى يكشف عن الغاية العظمى لكل الأديان.

---

[٢] البعاج، وليد، عزرا في الديانات الإبراهيمية، ٢٠١٨م، ومضات للترجمة والنشر، النجف.

يشدِّد الباحثُ على ضرورة الارتقاءِ بالحوار بين الأديان، والانتقالِ به من الكلام المكرَّر إلى اعتماد المناهل الروحية والقيم الأخلاقية المشتركة، والبناءِ عليها بوصفها منطلقاتٍ للبحث في دراسة الأديان والحوار بين أتباعها. وفي ضوء موقفه هذا رفض مواقفَ كل من يستخفُّ بمعتقدات أي دين آخر أو يسفهها، وسوَّغ ذلك بأنَّ التفكيرَ في كل ديانة يمتلك حججَه وأدلتَه وقناعاتِه داخل تلك الديانة، ولا تصح مناقشةُ هذه الحجج والأدلة والقناعات من دون أن ينخرطَ المناقشُ في أفق تفكير الديانة، ويستوعبَ نصوصَها وتراثَها وخبراتها الروحية.

وفي محاولة منه إلى تطبيق منهجه الذي أوضح فيه أن كلَّ الآراء محتملةٌ، على وفق منطق البحث العلمي، تنبَّه الباحث إلى أهمية إعادة المناقشة فيما اشتهر بين مفسِّري القرآن في قضية رفع النبي عيسى للسماء حيًّا، فأشار إلى بعض الآيات التي يمكن أن يُستَدلَّ بها على احتمالِ موتِ عيسى، ثم رفعه للسماء بعد فترة.

أشهدُ للكاتب بأنه بذل جهدًا يستحقُّ الثَّناء، في أن يكون أكثرَ حيادًا وأقلَّ تحيُّزًا، ما أمكنه ذلك، مع ضرورة التنبيه إلى أنه يصعب أن يظلَّ الباحثُ مُحَايِدًا في كل معالجاتِه، فكيف إن كان ذلك الباحثُ رجلَ دين، تشبَّع بمناخاتِ ديانته، ونذر كلَّ حياتِه للدعوة لها وإقناع الآخرين بمعتقداتها وحججها.

كنتُ أودُّ أن يعودَ الباحثُ إلى المناهج الحديثةِ في دراسة الأديانِ وما أنجزَته من نتائج مثيرة، من خلال توظيفها للمكاسب الجديدة في اللغة والألسنيات وعلوم التأويل وتوظيفها في فهم النصوص المقدَّسة، والبحث التاريخي للتعرُّف على ظروف تشكُّل هذه النصوص ورحلتها عبر الزمان، والتمييز بين ما هو شفويٌّ وما هو مدوَّن منها، والدراسة العلمية لكل ما يتَّسع له ميراثُ الأديان، والكشف عما هو أسطوري وما هو تاريخي فيها، من: شخصيات، وحوادث، وأماكن، وغير ذلك. فلم تَعُد المناهجُ المكرَّرة في دراسة الأديان تضيف للباحث نتائجَ حاسمة؛ لأن التراثَ فيها ما زال يتحدَّثُ للتراث.

ولا أريد أنْ أستقرئَ الواردَ المتعدِّدة التي أصاب تفكيرَه فيها شيءٌ من الثغرات والهشاشة والأخطاء في هذا الكتاب، وأكتفي بالإشارة هنا إلى مثال واحد، كان فيه الكاتبُ وفيًّا لمخيِّلته الشيعيَّة الكربلائيَّة أكثرَ من وفائه لمنهج البحث العلمي، عندما قام بمقارنة السَّبي الكربلائي بالسَّبي البابلي لليهود. وهي مقارنةٌ متكلفةٌ، تفشل حقائقُ التنقيباتِ الأثريَّة وأرشيفاتُ الماضي وخرائطُ الجغرافيا التاريخية في التدليل عليها.

الفصل الحادي عشر

من عُنْف الأسماء إلى نَفَس الرَّحْمَن[1]

(١) الرؤية التوحيدية لابن عربي

فرغتُ من مطالعةِ مخطوطةِ كتاب «لماذا نكفِّر؟ ابن عربي من عنف الأسماء إلى نفَس الرحمن» للصديق د. علي الديري، رأيت كتابَه هذا كأعمالِه السابقة يشد القارئ إليه بقوَّة، ويفرض عليه أنْ يمضيَ معه حتى الخِتَام، وألَّا يغادره إلى غيره إلا بعد أن يفرغَ منه.

درستُ كتابَ «فصوص الحكم» في الحوزة، وطالعتُ كلَّ ما وقع بيدي من كتاباتٍ تشرح أفكارَ الشيخ محيي الدين بن عربي واللوحة الميتافيزيقية التي رسمها، وتَعَرَّفْتُ على أحوالِه ومكاشفاتِه وإشراقاتِه الروحية. لكلِّ شارحٍ من الشرَّاح أسلوبُه وطريقةُ فهمه لنصوص الشيخ الأكبر، فمنهم من تماهى معه حد محاكاته بكلِّ شيء، ومنهم من حاول أن يقدِّم تأويلاتِه لما كتب في أُفُقِ رؤيته لله والإنسان والعالَم، ومنهم من تَورَّط في سَكْبِ مقولاتِه في قوالب غُلاة المتصوِّفة، ومنهم من سكبها في قوالب غُلاة الشيعة، ومنهم من وقع أسيرَ الأبعادِ الجماليَّة في عباراتِه، ومنهم من فُتن بالأبعاد الرمزيَّة لإشاراته. وقلَّما طالعتُ كتابًا حاول أن يلخِّص لنا الرؤيةَ التوحيديَّةَ للشيخ محيي الدين بلغةٍ مقتصِدةٍ واضحةٍ تقترب من السَّهل الممتنِع، وتنتظم في سياقِها المفاهيمُ المحوريَّةُ وما يتفرَّع عنها بشكل منطقي. ولا تقود القارئَ إلى منعرجاتِ تفكيرِ محيي الدين أو المناطق المُبهمة فيه وهي ليست قليلة، وتقلِّل من الإحالة على رمزياته وإشاراته، وتبرع في اكتشاف ما بدَّده

---

[1] تقديم لكتاب: «لماذا نكفِّر؟ ابن عربي من عنف الأسماء إلى نَفَس الرحمن». تأليف: د. علي الديري، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، ودار التنوير في بيروت، ٢٠١٨م.

وشتَّته ابنُ عربي عمدًا ممَّا يؤشِّرُ لكلِّيات عقيدته، كما ينبه هو. يتعمَّد ابنُ عربي الإبهامَ والغموضَ أحيانًا، ويحرص على ألَّا يعطي مفاتيحَ أسرار القلوب لغير أصحاب الذَّوْقِ والشُّهود، والعُشَّاق الذين صار إيمانُهم حُبًّا وحُبُّهم إيمانًا.

في بعض كتبه شاء محيي الدين أن ينبِّه رفاقَه هؤلاء ويكشف لهم عن خارطة: «عقيدة الخلاصة»، وكيف تعمَّد تشتيتَها في مواضع متفرِّقة من كتاب واحد. يصرِّح بذلك في الفتوحات المكية قائلًا: «وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتُها على التعيين لما فيها من الغموض، ولكن جئتُ بها مبدَّدةً في أبواب هذا الكتاب، مستوفاة مبيَّنة، ولكنَّها كما ذكرنا متفرقة.» هذا الضربُ من الكتابة المقتصِدة يتطلَّب فطنةً كفطنة الديري، وهي لا توهَب إلا لمن لم يتوقَّف عند العقل فقط، بل توغَّل في عوالم الروح أيضًا، فصار قادرًا على تذوُّقِ مكاشفاتِ الشيخ محيي الدين والسِّيَاحةِ في معاني بحره العميق. كتابُ الديري هذا يضعك مباشرةً في قلب عوالم معنى الحياة الروحية للشيخ الأكبر، بلا مُقدِّماتٍ واستطراداتٍ وفائضٍ لفظي ومقتبساتٍ يترهَّل بها الكتابُ، ويضيع فيها القارئُ في متاهات الكلمات.

اللافتُ في كتابة الديري عن المتصوِّفة، وبخاصَّة محيي الدين أنه تلخيصٌ واضح للرؤية التوحيديَّة للشيخ الأكبر؛ لأنه يحاول أن يختصر علينا مسافاتٍ طويلةً نستنزف فيها سنواتٍ ثمينةً من شبابنا في دراسةِ فصوصِ الشيخِ الأكبر ومطالعةِ أعمالِه. أنا أحدُ الذين خسروا مثلَ هذه السنوات، عندما كنتُ تلميذًا مُولعًا بدراسةِ «فصوص الحكم» وفهمِهِ على متخصِّصين في حوزة قم.

سألتُ أحدَ أشهر معلِّمي «فصوص الحكم» في حوزة قم: كم أَمْضَيْتَ في تعليم هذا الكتاب؟

فأجابني: لبثتُ ثلاثَ عشرةَ سنةً في تدريس «فصوص الحكم» لتلامذتي.

هذا كتابٌ لا يتجاوَز متنُه الأصلي مائةً وخمسين صفحة، مجرَّدًا من التعليقات والشروح. على الرَّغم من أنَّ علي الديري لم يكن يومًا ما تلميذًا في الحوزة، ولم أعرف عنه أنه تتلمذ على مثلِ شيوخها المتخصِّصين بابن عربي، لكن في كلِّ مرة يفاجئني بفهمِه الذَّكي لابن عربي، وخبرتِه المتميزة في آثارِ المتصوِّفة وأحوالِهم.

من قبل فوجئتُ بأطروحته للدكتوراه التي أرسل مخطوطتَها وطلب مني قراءتَها، مثلما فاجأني بعمله هذا اليوم، وأظن أنَّ مفاجأتي تحيل إلى ما ترسَّب في وعيي الباطن من حكايات نُلقِّنها في مجالس المذاكرة في الحوزة، توحي لنا بأنَّ ما ندرسه لا يمكن أنْ يفهمَه

أحدٌ بلا تلمذةٍ مماثلةٍ لتلمذَتِنَا، بل إني سمعتُ قبل ربع قرن من صديق، كان تلميذًا يدرس «فصوص الحكم» في الحوزة عند أحد المدرسين، حُكمًا سلبيًّا على شرح د. أبو العلا عفيفي للفصوص؛ إذ قال في سياق حديثه عن هذا الشرح: «إن أبا العلا عفيفي لم يفهم الكتاب.» من الطريف أني قبل ذلك بسنوات كنتُ أعرف بالتفصيل سيرةَ أبي العلا عفيفي الفكرية وتكوينَه الأكاديمي الرصين؛ فقد تعلَّمَ على أحد أبرز الخبراء في العالَم بمحيي الدين، وهو أستاذه المعروف رينولد نيكلسون (١٨٦٨–١٩٤٥م)، الذي كتبَ أطروحتَه للدكتوراه تحت إشرافه في جامعة كامبريدج بعنوان: «فلسفة ابن عربي الصوفيَّة» وناقشها سنة ١٩٣٠م. وذلك ما أهَّلَ عفيفي لأن يكون أبًا لجيل لامع من الأكاديميين العرب المتخصصين بالتصوُّف وبابن عربي خاصة. قرأتُ شرحَ الدكتور عفيفي فرأيتُ كيف تمكَّن أن يقدِّم تفسيرًا علميًّا واضحًا لفصوص الحكم، يجعله في متناول كل دارس لديه إلمامٌ بألفباء التصوُّف المعرفي.

لذلك تألَّمتُ من الحكم السلبي لتلميذِ الفصوص صديقي على شرح عفيفي، وإن كان مثلُ هذا الحكم ليس غريبًا عليَّ في بيئةٍ عشتُ فيها أكثرَ من أربعين عامًا تلميذًا وأستاذًا، وأعرفُ نرجسيةَ الفهم التي تتوالد في اللاشعور الجمعي لدينا، نحن الذين نغوص في الكتب القديمة، ونمضي العمرَ في فضاءِ مُتُونِها وهوامِشِها، حتى نَصِلَ إلى حالةٍ لا نكاد نرى فيها أسلوبًا للتعليم متفوِّقًا على أسلوبنا، أو نظن بأن طريقتنا في تعلُّمها متفوِّقةٌ على غيرها، ولا نعتقد بوجود فهمٍ موازٍ لفهمنا لهذه المتون التي ندرسها، فضلًا عن أن يكون متجاوزًا له.

لم يترك لنا الخبراءُ بابن عربي مَدْخَلًا مُيسَّرًا لدراستِه والتعرُّفِ على رؤيته لله والإنسان والعالَم. هذا الكتابُ، على صغر حجمه، يوفِّر على المهتم بابن عربي الكثيرَ من الزمن والجهد اللذَين يتطلَّبهما التعرُّفُ على خلاصةٍ لرؤيته المحوريَّة، من خلال غوصٍ المؤلِّف في أعماله العميقة، وملاحقةِ تفسيراتها وما كُتب عنه وعنها.

(٢) لغةٌ أخرى منسيَّةٌ للإسلام

هذا الكتابُ يمكن أن يكون مدخلًا أوَّليًّا لدراسةِ الرؤية التوحيدية للشيخ محيي الدين واكتشاف معالِمها في آثاره المتنوعة؛ إذ استطاع الديري أن يدلَّنا على خارطةِ هذه الرؤية لدى الشيخ الأكبر، والتي يمكن أن تكون مُلهمة لحياتنا الدينيَّة اليوم؛ ذلك أن الحياة

الدينية وما يتشكَّل في سياقها من قِيَمٍ رُوحيَّة وأخلاقيَّة تولد وتتكوَّن في رَحِمِ الكيفيَّة التي تحضر فيها صورةُ الله في الضمير.

الكاتبُ يدركُ المحنةَ التي يعيشها المسلمُ اليوم، وكيف صار العنفُ والقتلُ لغةً يتداولُها كثيرٌ من أبناء الإسلام الذين سقطوا في شراك الرؤية السلفيَّة للتوحيد، وسجنتْ سلوكَهم الفتاوى المشتقَّة من تلك الرؤية، فضاع في ضجيجِ تلك الرؤيةِ صوتُ السَّلام والحقِّ والعَدْلِ والإحسانِ والرحمةِ في القرآن. وكأنَّ الإسلامَ لا يعرف أن يتحدَّث لغةً أخرى غير العنف والقتل والموت. حرص الكاتبُ أن يدلَّنا على الكنز المنسيِّ للغةٍ أخرى للإسلامِ يجهلُها أكثرُ الشباب المسلم. لغة يمكن أن تؤسِّس لتديُّن يعرف أن يتكلَّم لغةَ السلام والحق والعدل والإحسان والتَّراحم، ويعرف أن يتذوَّقَ تجلِّياتِ الجمال الإلهي في الوجود. وما أشدَّ حاجتَنا لهذه اللغة بعد أن تفشَّى في لغتنا الدينية كثيرٌ من الكلمات المسمومة.

وجدتُ هذا الكتابَ يحاولُ أن يعيد قراءةَ نصوص الشيخ محيي الدين في سياق مختلف، كأننا معًا نفكر بطريقة متقاربة. أنا أيضًا منذ ثلاثين عامًا ضقتُ بـ «تحجير» اللاهوتِ الصِّراطِي للرَّحمة الإلهيَّة؛ لذلك عملتُ على إعادة قراءة بعض نصوص التصوُّف المعرفي، وفي مقدمتها أعمالُ ابن عربي، من أجل بناء رؤيةٍ للتَّوحيد لا تُكَرِّر رؤيةَ المتكلِّمين. على الرغم من أنَّ بذورَ الفكرة توالدَتْ في ذهني قبل أكثر من ربع قرن، وتطورتْ ونضجتْ قبل سنوات حتى ارتسمتْ في ذهني ملامحُ صورتِها الكاملة، لكنَّ الإعلانَ عنها تأخَّر إلى سنة ٢٠١٧م، عندما نشرتُ صورةً أوَّليةً لها في مقالة، ثم شرحتُها بتفصيلٍ أكثر وتنويعاتٍ أشمل في كتابي هذا الذي صدرتْ طبعتُه الأولى سنة ٢٠١٨م ببيروت. تناولتُ كيف تخفق الرؤيةُ التوحيديةُ للمتكلمين في رسم ملامح الصورة الميتافيزيقية القرآنيَّة لله، وكيف تمكَّن محيي الدين بنُ عربي وبعضُ أعلام التصوُّف المعرفي من بناء رؤيةٍ توحيديةٍ تضيء تلك الملامحَ التي يرسمها القرآنُ لصورةِ الله، ويتطلَّب اكتشافها قراءة تغور في طبقات المعنى المكتنز فيها. وتحدَّثتُ في الفصل الأول عن الرحمة الإلهية بوصفها مفتاحًا دلاليًّا لفهم المنطق الداخلي للقرآن، بوصف الرحمة تهيمنُ على مضمونه وتتحكَّمُ بتوجيه بوصلة دلالاته. وكيف كان الشيخ الأكبر وفيًّا للقرآن في بناء صورةِ الله، وصاغ رؤيتَه التوحيديةَ، في سياق قراءةٍ ميتافيزيقيةٍ لآياته، قراءةٍ تخرج على القراءة الحرفيَّة للآيات، وتبرع في عبورِ القشرةِ اللفظيَّة للكلماتِ التي لم يغادرْها أكثرُ المفسِّرين إلى خزائنِ القرآن وجواهرِه. لا يمتلك مفاتيحَ خزائن القرآن إلَّا من يمتلكُ موهبةً استثنائيَّة وبصيرةً روحية

تطلُّ على الغيب كموهبة وبصيرة الشيخِ محيي الدين. وذلك ما ألمح إليه الشيخُ بقوله: «فجميع ما نتكلم فيه في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه.»

قرأتُ كتابَ الديري بشغفٍ، وأمتعتْنِي قراءتُه، ولا أشك في أنِّي تعلَّمتُ منه مثلما تعلَّمتُ قبله من كتاباتٍ مماثلة. الأثرُ الجميلُ الذي أطالعه أعيش معه أحيانًا وكأنِّي أتذوَّق مائدةً شهيَّةً بعد جوع شديد. أعذبُ كتابةٍ أتذوَّقها هي ما تكون مرآةً أرى فيها ملامحَ من صورتي، وأستمع فيها إلى بعض ألحانِ صوتِي، وأقرأ فيها شيئًا من مفاهيمي، وتضيء آفاقَ رؤيتي للعالَم. لقد كنتُ مع هذا الكتاب كأني ومؤلِّفه نعزف معًا لحنَ قيثارة واحدة، لحنًا لا نسمع فيه إلَّا نداءَ الأرواح.

إنَّ المنجزَ الأهمَّ للشيخ محيي الدين بن عربي وكلِّ أعلام التصوف المعرفي تتمثَّل في إنتاج رؤية للتوحيد تُحَدِّدُ للدين وظيفتَه كحاجة وجوديَّة لن تستغني عنها كينونةُ الإنسان بوصفه موجودًا، ولن يكون هذا الكائنُ قادرًا على إشباعها إلَّا عبر الصِّلَة الوجوديَّة بالحق، هذه الصلة التي تظهر بأنماطٍ متنوعة تتنوَّع بتنوُّع الأديان. لم يفكِّر ابنُ عربي أو غيرُه من متصوفة الإسلام في وضع الدَّولة تحت وصايةِ الدين، كما فعلتْ جماعاتُ الإسلام السياسي، أو وضع الدين تحت وصاية الدولة كما فعل فقهاءُ السلطان.

شدَّدَ الشيخُ محيي الدين بن عربي على أنَّ الطاقةَ الروحية للدين تكمنُ في فاعليتِه وأثرِه الكبيرِ بتفجيرِ قدراتٍ كامنةٍ لرُوح الكائنِ البشري، وبعثِ وترسيخِ إرادته، بشكلٍ لا يَتَأَتَّى للعقل وحده فعلُ كل ذلك، ويحقِّق الدينُ ذلك لما يتلفَّع به من وهجٍ ميتافيزيقيٍّ. يعود الفضل إليه في الكشف عن تنويعات الوهج الميتافيزيقي للدين، وبيان الحياة الروحية والقيم الأخلاقية والجمالية في القرآن الكريم، وإنقاذ المعرفة الدينيَّة من تقنينات المتكلِّمين والفقهاء الصَّارمة، وما تنتجه تلك التقنيناتُ من سلطةٍ معرفيَّة وتسلط روحي يبدِّد طاقةَ الدين ويُطفئ جذوتَه الخلَّاقة.

لم ينشغَلْ محيي الدين بنُ عربي ببناء نظريةٍ للثورة انطلاقًا من العقيدة، كما فعل لاهوتُ التَّحرير في الكنيسة، ومَنْ قلَّده واقتفى أثرَه في عالَم الإسلام، من المُولَعِين بتحويلِ الإسلام إلى أيديولوجيا للحروب، وإنما أعادَ الشيخُ الأكبرُ الدينَ إلى مجالِه الرُّوحي والأخلاقي والجمالي، واهتم ببناء رؤيةٍ توحيديَّة لا تستنسخ الرؤيةَ التوحيديةَ للمتكلمين بفرقهم المختلفة. لم تُكرِه هذه الرؤيةُ المختلفَ في المعتقد على اعتناق دينها، ولم تفرضْ عليه نمطَ اعتقادِها. وقدَّمتْ فهمًا عميقًا للتنوُّع في الاعتقاد بوصفه تنوُّعًا لصورِ الله في مختلف الأديان، وانعكاسًا لتجلِّيات أسمائِه وصفاتِه المتنوِّعة في العالَم.

من مدونة علم الكلام والفقه تمكنَتْ جماعاتُ الإسلام السياسي اشتقاقَ فهمٍ للدين يختزلُ كلَّ أهدافه في إنتاجِ دولة دينيَّة، وفقًا لقراءة «كلاميَّة فقهيَّة»، وتفسيرٍ سياسي لنصوصه، لكن لم تسمح مدونةُ التصوُّف المعرفي والرؤيةُ للعالَم التي رسمها ابنُ عربي ومَنْ تَرَسَّم نهجَه بذلك؛ لأنها اهتمَّتْ بالكشف عن الأبعادِ الغيبيَّةِ المتنوعة للدين، وتَمَحْوَرَ بحثُها حول إيقاظ شعلتِه الميتافيزيقيَّة. لم تعثر الأدبياتُ التي أنتجَتْها الجماعاتُ الدينيةُ في بلادِنا على رافدٍ يغذِّي مراميَها في هذه المدونة، فخاصمتْها وتَعَاطَتْ معها بتجاهلٍ وفهمٍ مُبْتَذَل ساذج، وحثَّتْ أتباعَها على الابتعاد عنها، إلَّا أنها عثرتْ في مدوَّنة علم الكلام والفقه على ما تنشده من أحلامِ تأسيسِ دولةٍ «كلامية فقهية»، تنفي المختلفَ في الدين، ولا تسمح بحريةِ الضمير الديني، وتسوِّغ إعلانَ التفوُّق على أصحابِ المعتقداتِ الأُخرى، وتشرِّع للتعاملِ معهم «أحكامَ أهل الذمة» التي هي على الضِّدِّ من حقِّ كلِّ مُواطنٍ في الاعتقاد، وتفرض على مواطنيها من غير المسلمين التزاماتٍ وواجباتٍ تختصُّ بهم، لا تُفرض على غيرهم من المواطنين المسلمين، ورأتْ من حقِّها أن تعلنَ الحربَ على آخرين وتسوِّغ قتلَهم، إن كانوا من غير ذوي الذمة، كما فعلَت داعش وأمثالُها.

أودُّ تذكيرَ علي الديري وكلِّ مَن يهتمُّ بالكشف عن القيم الروحية والأخلاقية والجمالية المُلهِمة في ميراث المتصوِّفة إلى أنِّي نَبَّهْتُ أكثرَ من مرة إلى أن تراثَ التصوُّف سيفٌ ذو حدَّين؛ وذلك يفرض على الباحثِ أن يتنبَّه للثغراتِ المختلفة في كتب المتصوِّفة، والوهنِ الذي يتغلغل في طيَّاتها، وأن يتعاطى بيقظةٍ مع آثارهم؛ فهي اجتهاداتٌ بشريَّةٌ وليستْ نصوصًا مقدَّسة. وليعلم أنَّ شيوخَ التصوُّف بشرٌ تورَّطَ مريدُوهم في تقديسِ آرائهم، وتوثينِ سلوكِهم، وتحويلِ شخصيَّاتهم إلى أصنام. وتمادى المريدُ في سجنِ نفسِه بعبوديةٍ طوعيَّةٍ لشيخه، وتعالتْ تعاليمُ الشيخ في وجدان الأتباع فصارتْ سجنًا لهم، بنحوٍ صار المريدُ يرضخُ لها حدَّ محو شخصيته ونسيان ذاته، وانتهتْ إلى تكبيلِهم وشلِّ حركتهم.

نقرأ في مؤلَّفات التصوُّف المعرفي ما لا نقرؤه في غيرها من تراثنا؛ فهذه المؤلَّفات أنتجتْ رؤًى لم تتقيَّدْ في تراثنا بمنطقِ التفكير العقائدي الانحصاريِّ للمتكلمين، الذي يختزل النجاةَ بمن يؤمن بمقولاتِ فرقته الاعتقادية. بعضُ الرؤى في التصوُّف المعرفي يمكنُ أن تصير منطلقاتٍ لما يتطلَّبه عصرُنا من فهمٍ للدين ينبثق من رسمِ صورةٍ لله يضيئها الحقُّ والخيرُ والعدلُ والإحسانُ والرحمةُ والمحبةُ والجمالُ والسلامُ. ولا أظن أنَّنا،

خارج إشراقاتِ صورةِ الله هذه، نستطيع أن ننتج تديُّنًا يداوِي جروحَ أرواحِ شبابِنَا الذين اختنقوا بتديُّن متوَحِّش، ويحمي مجتمعاتِنا من القتل العبثيِّ، وينقذ أوطانَنا من الانهيار.

يصعبُ جدًّا وربما يتعذَّرُ الاعتمادُ على بعض مفاهيم ابن عربي وأمثاله لبناء رؤية توحيديَّة تنفتح على المختلف في المعتقد؛ لأنَّ مقولات الفرق الاعتقادية شديدة الرسوخ في تراثنا وواقعنا اليوم، وتغذِّيها باستمرار شبكاتُ مَصالِح متنوِّعة. مضافًا إلى تسلُّحها بالمواقفِ التكفيريَّة المضادَّة؛ إذ كان الشيخُ محيي الدين بن عربي ضحيةَ العشرات من فتاوى التكفير، وكُتِبت عدَّةُ مؤلفات في تكفيره، فمثلًا ألَّفَ برهانُ الدين البقاعي: «تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي»، وأفتى أبو زرعة ولي الدين العراقي في المسألة الحادية والعشرين من فتاواه المكِّية: «لا شك في اشتمال الفصوص المشهورة عنه على الكفر الصريح الذي لا شك فيه، وكذلك فتوحاته المكِّية، فإن صحَّ صدورُ ذلك عنه واستمر إلى وفاته؛ فهو كافر مخلَّد في النار بلا شك.» وتضجُّ مؤلفاتُ خصوم محيي الدين بمختلف الاتهامات له، ولا تتردَّد بتكفيره، على الرغم من أنَّ آثاره وأمثاله تخلو من تكفير أي أحد مهما كان موقفُه مناهضًا له وللعرفاء.

ما ألَّفه هؤلاء المتكلمون والفقهاء من ردود على محيي الدين بن عربي كتبوه بلغة غريبة على لغة النظام المعرفي الذي يكتب فيه، وانطلقوا من رؤية ميتافيزيقية للتوحيد على الضد من رؤيته، ونقدوه بمغالطاتٍ لا تفكِّر بمنطقه الخاص، وناقشوه بطريقةٍ لم تستوعب طريقةَ تفكيره. قرأتُ كتاباتٍ لمتكلمين وفقهاء يجادلون محيي الدين بكلمات لا تشترك مع كلماته إلا باللفظ، ولا تنطق بمعجمه ومصطلحاته الدقيقة. مصطلحات محيي الدين وأمثاله خاصة، لا يصح الدخولُ عليها ومحاكمتُها بلغةٍ تتنكَّر لها، وإنْ كانتْ تشترك معها لفظًا، غير أنَّها غريبة عنها مضمونًا. أحيانًا المصطلحات والكلمات المشتركة في معجم محيي الدين تختزن دلالاتٍ على الضد مما يستعملها المتكلمون وغيرهم في مؤلفاتهم.

الفصل الثاني عشر

الأفق الذي تضيئه فلسفة الدين

(١) الفلسفةُ والدِّينُ في الغرب الحديث

لم يغادر التفكيرُ الفلسفيُّ بحثَ وتحليلَ قضايا الدين والمقدَّس والإله منذ نشأة هذا التفكير حتى اليوم. ليس هناك فيلسوفٌ لم يتناول هذه القضايا ويعالجها؛ إثباتًا أو نفيًا. وفي وقت مبكِّر صنَّف الفلاسفةُ مباحثَهم في «الحكمة النظرية» إلى:[١] الإلهيَّات، الرياضيَّات، الطبيعيَّات ... فدرسوا في الإلهيَّات بالمعنى الأعمِّ الوجودَ المطلق، أي البحث

---

[١] لما كانت الفلسفة عند القدماء اسمًا تندرج تحته المعارف العقلية بمجموعها، جرى تصنيف هذه المعارف على نوعَين رئيسيَّين:

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

الثاني الفلسفة العملية، أو الحكمة العملية: هي التي يطلب فيها أولًا استكمال القوة النظرية، بحصول العلم التصوُّري والتصديقي بأمورٍ هي أعمالنا، ليحصل منها ثانيًا استكمالُ القوة العملية بالأخلاق. وبكلمة أخرى: الحكمة المتعلِّقة بالأمور العملية التي علينا أن نعلمها ونعملها تُسمَّى حكمة عملية، أما الحكمة المتعلِّقة بالأمور النظرية التي علينا أن نعلمها وليس علينا أن نعملها فتسمى حكمة نظرية.

ويندرج تحت الحكمة النظرية:

(أ) الإلهيات:

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

عن أحوال الموجود من حيث هو موجود. فيما درسوا في الإلهيات بالمعنى الأخص: وجودَ الله، وتوحيدَه، وصفاتِه، وأفعالَه، وما يرتبط بذلك من مسائل.

كانت الإلهياتُ الطبيعيةُ تستخدم مناهجَ البحث العقلية في الدفاعِ عن الإلهيَّات بالمعنى الأخصِّ والبرهنةِ عليها. أما الفلاسفةُ الإسلاميون، من الكندي إلى صدر الدين الشيرازي، فقد استوعبت الإلهياتُ بالمعنى الأخص، وما يتَّصل بها من مباحث النبوات والوحي وغيرها، مساحةً واسعة من مؤلَّفاتهم.[٢]

اقترن اللاهوتُ الطبيعي باسم القديس توما الأكويني (١٢٢٤–١٢٧٤م)، الذي يؤكِّد إمكانيةَ الاستدلال العقلي على المعتقدات اللاهوتية كافة، من دون حاجة للاستعانة بالوحي. واللاهوتُ الطبيعي يقابل اللاهوتَ الوحياني؛ والوحياني هو اللاهوتُ النَّقلي الذي يتَّخذ من الوحي طريقًا للوصول إلى المعتقدات. غير أنَّ اعتماد العقل في إثبات المعتقدات يعود

وتنقسم الإلهيات إلى:

(١) **الأمور العامة:** وهي العنوانات والأحكام والصفات التي لا تختصُّ بموجود دون سواه، وإنما تسري في جميع الموجودات، ويتَّصف بها الموجودُ بما هو موجود، ولا يشترط أن يكون الموجودُ المتصف بها له ماهية معينة؛ لأنها تشترك فيها الموجودات، مثل: الحدوث والقدم، والوجوب والإمكان، فكل موجود إما أن يكون حادثًا أو قديمًا، وكل موجود إما أن يكون واجبًا أو ممكنًا. ويُعبَّر عنها بـ «الأحكام العامة للوجود»، و«الإلهيات» بالمعنى الأعم.

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

(ب) الرياضيات:

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

(ج) الطبيعيات:

وتسمَّى العلم الأدنى، والفلسفة الدنيا؛ لأنها تقع في أدنى المراتب في سُلَّم المعرفة، وفوقها تقع «الرياضيات»، فيما تكون «الإلهيات» العلم الأعلى. وهي تبحث في أحوال الأجسام الطبيعية.

انظر: عبد الجبار الرفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلامية، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠٠٧م، ج١: ص١٢–١٦.

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

إلى ما هو أقدم من عصر توما الأكويني، فبعض الفلاسفة اليونان استخدموا الأدلَّةَ العقليَّة في البرهنة على وجودِ إلهٍ.

إنَّ قضايا الإله والدين والمقدَّس ما زالت حاضرةً بكثافة في آثار الفلاسفة الغربيين، منذ العصر اليونانيِّ حتى اليوم. ولا تتطابقُ رؤيتُهم دائمًا لهذه القضايا مع آراءِ مفكِّري الكنيسة ولاهوتييها؛ ذلك أنَّ الفلاسفةَ يفكِّرونَ فيها ويتأملونها في سياق مفاهيمِهم للوجودِ والمعرفة والقيم. مثلًا، يعترف بنيدكت إسبينوزا (١٦٣٢–١٦٧٧م)، لصديقه هنري أولدنبرغ السكرتير الأول للجمعية الملكية في لندن بقوله: «إنني أعتنق رأيًا عن الإله والطبيعة، يختلف كل الاختلاف عن الرأي الذي يدافع عنه المسيحيُّون المحدثون؛ فأنا أعتقد بأن الإلهَ هو — كما يقولون — العلةُ الباطنة للأشياء جميعًا، ولكني لا أعتقد بأنه العلَّة المتعدِّية ... وأنا أقول: إنَّ كثيرًا من الصِّفات التي يرون، ويرى جميعُ الآخرين، الذين أعرفهم على الأقل، أنها من صفات الإله، أرى أنها أشياء مخلوقة. ومن ناحية أخرى، فإن الأشياء التي يرون أنَّها مخلوقة — بسبب تحيزاتهم — أرى أنَّها صفاتٌ للإله، ولكنهم يسيئون فهمَها، وكذلك لا أستطيع أن أفصلَ الإله عن الطبيعة على الإطلاق. وهذا ما فعله كلُّ مَن أعرفهم.»[٣]

ورغم أنَّ حضورَ ما يتَّصل بالله والدين كان لافتًا في الفلسفة الحديثة، لكن الفيلسوفَ إيمانويل كانط (١٧٢٤–١٨٠٤م) كان أوَّلَ من قدَّم صيغةً فلسفيةً معمَّقةً متفرِّدةً للدين؛ إذ «كان يشعر بأن الثَّقافة الغربيَّة تُعاني من آلامِ محنة، تتَّصل باعتقادها التقليدي في الله، وأنَّ حلًّا فلسفيًّا وسيطًا صادقًا قد أصبح ضرورةً مُلِحَّةً.»[٤] في كتابه «نقد العقل المحض» قدَّم نظريةً في المعرفة، لا تقوم على أساسٍ ميتافيزيقيٍّ، وناقش البراهينَ الميتافيزيقية كلَّها على وجود الله، وفنَّد اللاهوتَ الطبيعيَّ الذي كان سائدًا في عصره، وشدَّد على عدم إمكان معرفةِ الله نظريًّا، لكنَّه دافعَ عن الأساسِ الأخلاقيِّ للدِّين والاعتقادِ بالله في كتابَيْهِ: «نقد العقل العملي»، و«الدين في حدود مجرَّد العقل». وحين نفى كانط الاعتقادَ النظريَّ بالله، رأى الاعتقادَ الأخلاقي راسخًا لا يتزعزع. فإن: «مفهوم الله لا ينتمي أصلًا إلى الفيزياء، أو إلى العقل النظري، بل إلى الأخلاق.»[٥] الإيمانُ عند كانط يتأسَّسُ على الأخلاقِ التي يحكم

[٣] جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٧٣م، ص١٠٣.
[٤] المصدر السابق، ص٢٣٠.
[٥] المصدر السابق، ص٢٧٦.

بها العقلُ العمليُّ، أي إنَّ «الأخلاق إنما تقود — على نحو لا بد منه — إلى الدين ... الأخلاق مؤسَّسة على مفهوم الإنسان، الأخلاق لا تحتاج أبدًا في ما يتعلق بذاتها إلى الدِّين ... بل، بفضل العقلِ المحض العملي، هي مكتفية بذاتها.»[٦] الإنسان لا يتحلَّى بالأخلاق لأنه متديِّن، وإنما يتديَّن لأنه أخلاقي.

ليس من الخطأ توصيفُ فلسفة كانط بمجموعها بأنها «فلسفة دين»؛ لا لأن بعضَ مؤلفاته تناولتْ وجودَ الله والدين، مثل: «بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق» (١٧٦٢م)، و«البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله» (١٧٦٣م)، و«الدين في حدود مجرد العقل» (١٧٩٢م)، بل حتى ما لم يكن كذلك من مؤلَّفاته تضمَّن فلسفةً للدين، فثلاثيتُه النقدية؛ «نقد العقل النظري» (١٧٨١م)، «نقد العقل العملي» (١٧٨٨م)، «نقد ملكة الحكم» (١٧٩٠م)، يشتمل النقدُ الأول منها على بيان «إخفاق المحاولات النظرية للبرهان على المسائل الميتافيزيقية، والثاني يطرح المناقشةَ الخلقيَّةَ، بديلًا لتلك المناقشات، والثالث يركِّز على النِّظام والجمالِ والغائيَّة في الكون.»[٧] ينتهي النقدُ الكانطي إلى تفنيدِ حُجج الرافضين لوجود الله، وأيضًا تفنيدِ حجج المثبتين لوجود الله، من خلال العقل النظري، لكنَّ النتيجةَ التي يخلص إليها في «نقد العقل العملي»، هي التسليمُ بوجود الله؛ ذلك أنَّ «قانون الواجب؛ وهو ضروري مطلقًا في ميدان العمل، يقتضي بالضرورة القول بهذا الفرض المؤكد لموجود أعلى. وأمام ما يقتضيه العقل العملي يجب على العقل النظري أنْ يمتثل ويخضع.»[٨]

أما جورج ويلهم فردريك هيغل (١٧٧٠–١٨٣١م) فقدَّم تفسيرًا آخر، ترتكز فلسفتُه للدين فيه على أنَّ «أساس الأشياء هو الحياة، أما الدين فهو رفع الحياة النهائية إلى مستوى الحياةِ اللانهائيَّة.»[٩] ويقوم هذا التفسيرُ على أساس فلسفة الروح لديه، فهو يرى أن «الفكرة تبلغ أوج نموِّها في الروح، وفي الروح تتعيَّن الفكرةُ إلى أقصى درجة، وتصل حقًّا إلى واقعها وواقعيتها العقليَّة؛ فالفكرة المنطقيَّة والطبيعية هما شرطان لتحقُّق

[٦] إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، بيروت، جداول، ٢٠١٢م، ص١١، ١٢، ٤٥.

[٧] د. أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، بيروت، دار النهار، ١٩٩٤م، ص٧٨.

[٨] د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م، ج٢: ص٢٨١.

[٩] المصدر السابق، ص٥٧٣.

الرُّوح. وقد أخذ هيغل في استخلاص المعنى الأعمق والدلالة الأعم لكلِّ مظاهرِ الفكر، فأنشأ لذلك فلسفةَ الحضارة الإنسانية. ووضع الأُسُسَ الفلسفيَّة للعلومِ الإنسانية، ولم يقتصر على دراسة تفسير الحياةِ الباطنة، أي الروح الذاتية، بل سعى إلى دراسة الروح في ضروب نتاجها الخارجي، أي في أعمال الجماعاتِ الإنسانية؛ من تاريخ وقانون وأخلاق معتادة، وهو ما يكون الروح الموضوعيَّة، ثم في ألوان تحقُّقِها العليا، التي تَشْعُرُ الرُّوحُ فيها بأنها في مكانِها الطبيعي، مثل: الفن والدين والفلسفة، وهو ما يدخل في نطاق الروح المطلقة.»[١٠]

في ضوء مفهومه للروح المطلقة، رأى المطلقَ بوصفه روحًا. وكونُ «المطلق هو الروح، تلك هي الغاية التي يهدف إليها العلمُ كلُّه، بل وكلُّ التاريخ ... من هنا يقول هيغل: إن المتناهيَ ليس شيئًا، إنه ليس الحق، بل مجرد عبور وتجاوز لذاته، والروح إبطال للمتناهي، والمتناهي مجرَّد رؤية ناقصة للامتناهي ... الروح — كما يقول هيغل — تتحرَّر تحرُّرًا مطلقًا من الحد، ومن الغير؛ في نهاية الأمر، كيما تصل إلى الوجود المطلق بذاته، وتصبح بهذا لا متناهيةً حقًّا.»[١١]

يتجلَّى الروحُ المطلق في ثلاثة أنماط متنوعة هي: الفن والدين والفلسفة. هو يتجلَّى حسِّيًّا في الفن، ورمزيًّا ومجازيًّا في الدين، وفكريًّا مُجردًا في الفلسفة. ويميِّز هيغل بين الرُّوحِ المُطلق بوصفِها كُلًّا، باطنةً ومتطورةً في وعي الإنسانية، وبين إله الألوهية الديني، لكن عدمَ تنبُّه بعضِ الباحثين للفرق بين الله والمطلق الهيغلي، أفضى إلى كثيرٍ من الالتباس وسوء الفهم.

تنوَّعت الآراءُ حيال فلسفةِ هيغل الدينية، فوصفها بعضٌ بأنها «لاهوت مقنَّع»، أو «صورة مقنَّعة من صور الفلسفة المسيحية». لعل تفسيرَه للروح المطلقة في فلسفتِه قاد البعضَ للظنِّ بتطابقها مع وَحْدَةِ الوجود الصوفية. وكان هيغل أولَ من اتخذ «فلسفة الدين» عنوانًا لسلسلة محاضرات على تلامذته، في السنوات ١٨٢١م، ١٨٢٤م، ١٨٢٧م، ١٨٣١م. وصدرت سنة ١٨٣٢م؛ بعنوان: «محاضرات في فلسفة الدين».[١٢]

---

[١٠] المصدر السابق، ص٥٨٩.

[١١] المصدر السابق، ص٢٨٩-٢٩٠.

[١٢] المؤلَّفات حول فلسفة الدين دشَّنها شلايرماخر؛ بكتابه «عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين». الذي صدر نهاية القرن الثامن عشر (١٧٩٩م). وإن كان بعضُ الباحثين يُرجع بداية التأليف في فلسفة

وترسَّم لودفيغ فويرباخ (١٨٠٤–١٨٧٢م)، خُطا أستاذه هيغل في تكريس فلسفتِه لدراسة الدِّين واللاهوت، كما أكَّد هو ذلك. وهو ما تشير إليه عنواناتُ مؤلفاته؛ «حول الفلسفة والمسيحية» (١٨٣٩م)، «جوهر المسيحية» (١٨٤١م)، «جوهر الإيمان حسب لوثر» (١٨٤٤م)، «جوهر الدين» (١٨٤٥م)، «محاضرات في جوهر الدين» (١٨٥١م)، لكنَّ موقفَ التلميذ ابتعد عن أستاذه، حين أرجع اللاهوتَ إلى الإنسان؛ إذ شدَّد على أنَّ «سرَّ اللاهوت هو علم الإنسان (الأنثروبولوجيا).»[١٣] بمعنى أنَّ فويرباخ يعزو ما يتصف به اللهُ من كمالٍ إلى الإنسان؛ «فالإنسان هو لنفسه الإله الحقيقي الوحيد ... وأن التفكير النظري في الله، لا يتَّفق فحسب مع رغباتِنا الذاتية، بل إن هذا التفكير لا يزيد على كونه

الدين إلى اللاهوتي الألماني ح. ل. فون موزهيم (١٦٩٤–١٧٥٥م)؛ بكتابه «المبادئ التاريخية الكنسية للعهد الجديد»، الصادر سنة ١٧٣٧م. وتناول فردريك ويلهم شلنغ (١٧٧٥–١٨٥٤م) موضوعات في فلسفة الدين في كتابه «محاضرات في الوحي والأساطير»، الصادر سنة ١٨٤٣م. وهكذا تناول جون ستيوارت مل (١٨٠٦–١٨٧٣م) موضوعات في فلسفة الدين في كتابه «ثلاث مقالات في الدين» صدر بعد وفاته سنة ١٨٧٤م. وفي سنة ١٨٨٠م، أصدر ج. كيرد كتاب «مدخل إلى فلسفة الدين». وفي سنة ١٨٨٢م، أصدر لوتزه كتابًا صغيرًا مهمًّا، هو «فلسفة الدين». كما أصدر بون كتاب «فلسفة الألوهية» سنة ١٨٨٧م. وفي ١٨٨٨م نشر مارتينو كتاب «دراسة الدين»، في مجلَّدَين. كذلك نشر في العام نفسه فون هارتمان كتاب «فلسفة الدين». وفي ١٨٩٣م أصدر إ. كيرد كتاب: «تقييم الدين». وفي ١٨٩٤م صدر كتاب «أُسس الاعتقاد» تأليف: بالفور. وفي سنة ١٩٠١م أصدر هوفدينغ (فيلسوف دانماركي) كتابه «فلسفة للدين». وفي عامَي ١٩٠١-١٩٠٢م ألقى وليام جيمس مجموعة محاضرات، نُشرت تحت عنوان: «تنويعات التجربة الدينية». وفي ١٩٠٥م أصدر سنتيانا (١٨٦٣–١٩٦٣م) «العقل في الدين»، وهو الجزء الثالث من كتابه «حياة العقل». وفي العام نفسه نشر ج. ت. لاد كتاب «فلسفة الدين». كما أصدر و. إ. هوكنغ سنة ١٩١٢م كتابه «معنى الله في الخبرات الدينية». كذلك صدر في هذا العام كتاب دوركايم «الصور الأولية للحياة الدينية». وفي ١٩١٣م نشر جوزيا رويس في مجلَّدَين «مشكلة المسيحية». وفي ١٩١٧م صدر الكتاب الهام لرودلف أوتو «فكرة القدسي». وفي ١٩٢٣م نشر س. أ. بينيت «دراسة فلسفيَّة للتصوف». وفي ١٩٢٦م، نشر وايتهد: «الدين في تكوُّنه». وألَّف تينانت في ١٩٢٨–١٩٣٠م «اللاهوت الفلسفي»، في مجلدين. وفي ١٩٣٢م صدر كتاب: «منبعا الأخلاق والدين» لهنري برغسون. وفي ١٩٣٩م أصدر ج. إس بيكسلر «دين من أجل العقول الحرة». وفي العام نفسه أصدر يونغ «علم النفس والدين». وفي ١٩٥٠م نشر إريك فروم «التحليل النفسي والدين» ... هذه ببليوغرافيا منتقاة لما صدر في الغرب حول فلسفة الدين حتى منتصف القرن العشرين. انظر: د. محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، القاهرة، دار قباء، ٢٠٠١م، ص٥٠–٥٤.

[١٣] جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص٣٧٣.

أقنعةً لتلك الرغبات.»[١٤] ويشير فويرباخ إلى أن أستاذَه هيغل أوَّلُ من أضاء له الطريقَ بوهج ساطع، «وكانت بذرة النزعة الإنسانية الملحدة كامنة في الفلسفة الهيغلية.»[١٥]

استعار كارل ماركس (١٨١٨–١٨٨٣م) من فويرباخ مفهومَه عن الاغتراب الديني، إلَّا أنَّ ماركس وجَّه نقدًا قاسيًا له في كتابه «أقوال تتعلَّق بفويرباخ» (١٨٤٥م). فرفض أوَّلًا ديالكتيكَهُ الذي وصفه بأنه «إستاتيكي وليس ديناميكيًّا؛ لأنه يَفْصِلُ الفكرَ عن الوجود»، مضافًا إلى رفضه ثانيًا رؤيتَه للإنسان؛ ذلك «أنه ينظر إلى الإنسان من ناحية النوع الطبيعي، فاصلًا إياه عن المحيط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، فإنسانُ فويرباخ هو تجريدٌ محضٌ؛ لأنَّه مفصول عن تاريخه، وعن مجرى الحوادث السياسية والاقتصادية.»[١٦] كذلك دان ماركس الروحَ المطلقَ الهيغليَّ. وربطَ الدينَ ميكانيكيًّا بالاقتصادِ، ونمطِ تطور وسائل الإنتاج وطبيعةِ الملكية والعملِ والصِّراعِ الطبقي. ورسمَ موازنةً «بين الدين والملكيَّة الخاصة؛ الأول يؤلف الاغترابَ النظري للإنسان، والثاني يكوِّن اغترابَه العملي، أو انشقاقَه مع واقعه الخاصِّ.»[١٧]

لم يتحقَّق حلمُ ماركس باختفاء الدين، مع تطوُّرِ وسائل الإنتاج، والتحولاتِ في شكلِ الملكيَّة، ونمطِ الإنتاج. ولم تنجز وعودُه للبشريَّة السعادةَ المنشودةَ، عندما كان يشدِّدُ بأنَّ «إلغاءَ الدين — بوصفه سعادة الناس الوهمية — شرطٌ من شروطِ سعادتهم الحقيقيَّة»؛[١٨] ذلك أنَّ الحياةَ المعاصِرة يسودُها نضوبُ المَعنى، وتفشِّي العدمية، وشيوعُ التشاؤم، وانطفاءُ التفاؤل والأمل، وذبولُ جذوةِ الحياة، وفشلُ المُتَعِ الحسِّيَّة في إرواءِ الظَّمَأ الأنطولوجي العميق للرُّوح. وهي بمجموعها تحيل إلى المتطلَّباتِ العميقة للروحِ البشريَّة، وحاجاتِها الأبديَّة للوصال مع الوجود المطلق. لعل ذلك هو السببُ الرئيس لانبعاث الدين في المجتمعات المعاصرة، بعد أكثر من قرن من وفاة ماركس، «ففي استطلاع للرأي أُجري سنة ٢٠٠٨م قال ٩٢٪ من الأمريكيين إنهم يعتقدون بوجود الله.»[١٩]

---

[١٤] المصدر السابق، ص٣٣٨.

[١٥] المصدر السابق نفسه.

[١٦] د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٢: ص٢١٤.

[١٧] جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص٣٥٩.

[١٨] المصدر السابق نفسه.

[١٩] جان غروندن، فلسفة الدين، ترجمة وتعليق: عبد الله المتوكل، بيروت، مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٧م، ص١٥.

إن فهمَ ماركس وتفسيرَه للدين يختزل الإنسانَ في احتياجاته الماديَّة، من دون أن يستطيع استبطانَ أعماقِ النَّفس البشرية، ومتطلباتِ الروح المزمنة. وهو ما وعاه وعالجه معظمُ الفلاسفة واللاهوتيين ممن سبقوا ماركس أو جاءوا بعده.

كذلك اختفت الذاتُ الفردية في الماركسية، وكأنَّه ليس هناك سوى المجتمع، من دون أن تتنبَّه الماركسيةُ إلى أنَّ «الذات البشرية بطبيعتها؛ باطنية، داخلية، عميقة، تنطوي على أسرارها، وتتخصب وتغتني بمنابع إلهامها، وديناميكيتها الجوانية، وتتحقق على الدوام حين تشرع بوجودها وتجاربها الخاصة. ولا يمكن لنا اختراق هذه الحياة واكتشاف مدياتها، إلَّا بحدود ما تبوح به هي. يولد الإنسان بمفرده، ويحيا بمفرده، ويموت بمفرده، ويتألَّم بمفرده، ويشعر بالخطيئة بمفرده، ويؤمن بمفرده، ويستفيق ضميرُه بمفرده، ويجتاحه بمفرده أيضًا؛ القلقُ، واليأسُ، والاغترابُ، والضجرُ، والسَّأمُ، والألمُ، والحزنُ، والغثيانُ، وفقدانُ المعنى، وذبولُ الروح، وانطفاءُ القلب، والجنونُ ... إلخ. لا تبدأ الحياةُ الإنسانيَّةُ الحقيقيةُ إلَّا عندما تتحقَّق وتوجد الذاتُ الشخصيَّةُ، وهذه الذات لا تتحقَّقُ من دون الفعل؛ فالوجود الإنساني لا يصل إلى الامتلاء إلَّا بالفعل وحده. الذاتُ البشريَّةُ وجودُها وصيرورتُها الحرية، حيث لا حرية تنطفئ الذات. والحريَّة ليست أمرًا ناجزًا، قبل أن نشرع باستعمالها، وجودُ الحرية يعني ممارستَها. والحرية لا تتحقَّق بعيدًا عن مسئولية الفرد تجاه ذاته. لحظة تنتفي الحريةُ تنتفي الذاتُ، ولا تغتني الذاتُ وتتَّسعُ وتتكامَل إلَّا بالحرِّية.»[٢٠]

كانت مواقفُ فردريك نيتشه (١٨٤٤–١٩٠٠م) من الدين واللاهوت والقيم جذريَّة، وقد تركَت مطالعتُه لمؤلفاتِ آرثر شوبنهور (١٧٨٨–١٨٦٠م) أثرًا واضحًا في مواقفه من الدين واللاهوت والقيم. أَعْلَنَ نيتشه عن «موت الله»، وشنَّ حربًا شرسةً على المسيحية؛ متَّهمًا إياها بمعاداة الحياة. كذلك رفضَ القيمَ والأخلاق التي تدعو لها، ووسمها بأنها أخلاقٌ للعبيد.

ولم تغادر الفلسفةُ الغربيةُ قضايا الدين واللاهوت والقيم حتى الآن، فمع فلاسفةِ القرن العشرين، والتياراتِ الفلسفيَّة المختلفة التي سادَت في هذا القرن، كالوجودية والوضعيَّة المنطقيَّة والفلسفة التحليليَّة والبنيويَّة والتفكيكيَّة، نعثر على تأويلاتٍ ومواقفَ

[٢٠] د. عبد الجبار الرفاعي، دعوة للخلاص من نسيان الذات، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع٥٥ / ٥٦، صيف وخريف ٢٠١٣م.

متنوِّعة لما يتصل بالميتافيزيقا والظواهر الدينية. مضافًا إلى انفتاح العلوم الإنسانيَّة على دراسة الظواهر الدينية، وتحليلها لغويًّا، ونفسيًّا، وأنثروبولوجيًّا، واجتماعيًّا، والكشف عن: منابعها، وتمثُّلاتها، وتعبيراتها المتنوِّعة في الحياة البشرية، والتوسُّع في دراسات مقارنة الأديان، والتعرُّف على: منابعها المشتركة، وجوهرها الواحد، وما تنشده من غايات، ببناء كون قدسي؛ يمثل مأوًى للإنسان، والكشف عن الوشائج العضوية بين المقدَّس والميثيولوجيا في حياة المجتمعات البشرية.

(٢) فلسفةُ الدِّين

في نهاية القرنِ الثامن عشر ظهر مصطلحُ فلسفة الدين، وهو نوعٌ من الفلسفة يعتمد العقلَ في بحثِ وتحليلِ المقدَّسات والمعتقدات والظواهر الدينية وتفسيرها. ولا تتوخَّى الدفاعَ عن هذه المعتقدات وتسويغَها، مثلما يفعل اللاهوتيُّون والمتكلِّمُون، إنما تهتم بشرحِ وبيانِ بواعثِ الدِّين ومنابعه في الروح والنفس والعقل، ونشأةِ المقدَّس وتجلياتِه في حياة الإنسان، وصيرورته وتحوُّلاته في المجتمعات البشرية. بكلمة موجزة؛ فلسفةُ الدين هي التفكيرُ الفلسفي في كل ما يتَّصل بالدِّين، شرحًا وتفسيرًا وبيانًا وتحليلًا، من دون أن تتكفَّل التسويغَ أو التبريرَ أو الدفاعَ أو التبشير. و«تتناولُ فلسفةُ الدينِ أسئلةً تتعلَّق بإمكانِ معرفة وجود الله، ومعرفةِ صفاته، وكيفيةِ تحديدِ العلاقة بين الله والعالَم، وكيفية فهم طبيعة الله (ماهيته)، والعلاقة بين وجودِه وماهيَّته. كذلك تتناول فلسفةُ الدين أسئلةً تتعلَّق بطبيعة الدين نفسه، وطبيعة اللغة الدينيَّة. بالإضافة إلى أسئلةٍ تتعلَّق بمعنى العبادةِ الدينيَّة، ودور الإيمان فيها، وعلاقة الأخير بالعقل.»[٢١]

السؤالُ الأساسيُّ لفلسفةِ الدِّين سؤالٌ فلسفي، ولا علاقةَ لفلسفة الدين بإيمانِ فيلسوفِ الدين والباحثِ والدارسِ في هذا الحقل أو عدمِ إيمانه، كما هو حال المتكلِّم واللاهوتي في اللاهوت وعلم الكلام. ذلك أنَّ الباحثَ في فلسفة الدين يفترض أن يكون محايدًا؛ يتحرَّى الموضوعية، وما يقود إليه العقلُ والأدلةُ في بحثه؛ فهو لا يعنيه إثبات المعتقداتِ الدينية، مثلما لا يعنيه نفيُها. لا يتوقَّف تفكيرُه عند حدودٍ أو سقف معيَّن لا

[٢١] عادل ضاهر، فلسفة الدين، في: الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: د. معن زيادة، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨م، مج٢: ص١٠٠٠.

يتخطَّاه في بحثه، كما يفعل اللاهوتيُّ والمتكلِّم الذي ينطلقُ من مسلَّمات اعتقاديَّة، ولا يكف عن التدليل عليها، من خلال الأدلَّة النقليَّة والعقليَّة.

فيلسوفُ الدين باحثٌ يتحرَّى الحقيقةَ، كما هو الباحث في الفلسفة. ربما يكون فيلسوفُ الدينِ مؤمنًا، مثل: إيمانويل كانط، كيركغورد، بلانتنغا. وربما يكون ملحدًا، أو لا أدريًّا، يقول جون هيك: «فلسفةُ الدِّين ليسَت وسيلةً لتعليم الدين، وفي الحقيقة لا ضرورةَ لتناولها من منطلقٍ دينيٍّ. مَنْ لا يؤمن بوجود الله، ومَنْ لا يملك أيَّ رأي حول وجوده من عدمه، ومَنْ يؤمن بوجوده، جميعهم يستطيعون أنْ يتفلسفوا في الدين. وهو ما يحدث الآن بالفعل. إذن؛ فلسفة الدين ليسَتْ من فروعِ الإلهيَّات، أي التدوين المُنْهَج للعقائد الدينية، بل هي من فروع الفلسفة. تتكفَّل فلسفةُ الدين بدراسة المصطلحات والأنظمة العقائدية، وممارسات من قبيل: العبادة، والتأمُّل، والمراقبة، التي تُبتنى هذه الأنظمة العقائدية عليها، ومنبثقة منها».[٢٢]

فلسفةُ الدين واحدةٌ من الفلسفات المضافة، مثل: فلسفة العلم، فلسفة القانون، فلسفة التربية، فلسفة الجمال ... وغيرها. فهي لا تختص بدين معيَّن، أو أديان خاصَّة، إنما هي بمثابة فلسفة العلم التي لا تختص بعلم معيَّن، لكن نشأةَ فلسفة الدين في الغرب كانت سببًا لأن تُتداوَل العقائدُ والمقدَّسُ والظواهرُ الدينية في المسيحية واليهودية؛ لذلك اهتمَّت بدراسة مفاهيم: الخلاص، التضحية والقربان، التعميد، التجسيد، التثليث، بموازاة دراسة الظواهر والمعتقدات الدينية المشتركة في غيرهما.

على الرغم من موضوعيَّة فيلسوف الدين، وحرصه على اعتماد العقل مرجعية، وحذره من الخروج عليه؛ فإن بصمةَ الفضاء الديني الذي يتحدَّث فيه فيلسوفُ الدين لا تمكِّنه من التحرُّر التام من أثر ذلك الدين في البنيةِ اللاشعوريَّة لتفكيرِه. ومهما قيل عن حيادِ فيلسوف الدين فإنَّ الأنساقَ المضمرةَ والتحيُّزاتِ اللاواعيةَ تفرض عليه شيئًا من آثارِ وملامحِ بيئته وفضائِها الميتافيزيقي. كما لا يمكن افتراضُ خلاص فيلسوف الدين تمامًا من آثار بصمة الدين في موطنه؛ إذ «يجب الاعتراف بأنَّ هذا الأمر يبقى بطريقةٍ صامتةٍ

---

[٢٢] جون هيك، فلسفة الدين، ترجمة: طارق عسيلي، بيروت، دار المعارف الحكمية، ٢٠١٠م، ص٣. إعادة صوغ الترجمة طبقًا للنص الإنجليزي الأصلي في:

Hick, John, H., Philosophy of Religion, 3rd ed. (Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall Inc., 1983), p. 1.

صحيحًا، وإن ادَّعت فلسفةُ الدين أنها لا تختص بدين بعينه، وأعلنتْ تمسُّكها بالموضوعيَّة التامَّة.»[٢٣]

على الرغم من ذلك، تظلُّ الأعمالُ الحديثةُ في فلسفة الدِّين بالغةَ الأهمية؛ لأنَّها تعبِّر عن رؤيةٍ تصدر عن العقلانيةِ الحديثةِ، ورؤياها الحرَّةِ الفسيحةِ، ومغامرتِها الجسورة في المراجعة والنقد، بل شجاعتها في تقويضِ وإبطالِ مفاهيمِها ومواقِفها، وتجاوزِها لحظةَ اكتشاف تهافتِها.

(٣) الاتِّجاهاتُ الأساسية في فلسفة الدين

يصنف بول ريكور الاتجاهاتِ الأساسيَّةَ في فلسفة الدين حتى أواخر العقد الثامن من القرن الماضي إلى خمسة اتجاهات:[٢٤]

(١) **اتجاه الوجود — معرفة الله:** ويشتمل على أربعةِ مسارات مهمَّة: مسار متأثِّر بأرسطو وتوما الأكويني، مسار متأثِّر بهيغل، آخر متأثِّر بهوسرل، والأخير متأثِّر بهايدغر.

(٢) **اتجاه نقد الدين في الفلسفة التحليلية:** ويشتمل أيضًا على مسارَين مهمَّين: المسار الذي يهتم بلغة الدين، هل لها معنًى أم لا؟ والمسار الآخر تَتَمَحْوَر قضيتُه الأساسيَّة حول سؤال: هل يخضع كلامُ المتألِّهين للضوابط المنطقية والمعرفية نفسها؛ المعتبرة في علميَّةِ أيِّ كلامٍ آخرَ؟

(٣) **الاتِّجَاهُ المتأثِّر بالعلوم الإنسانيَّة:** وهو أيضًا على ثلاثة مسارات مهمة: المسار المتأثِّر بتاريخ الأديان المقارن، والمسار المتأثِّر بالعلوم الاجتماعية، والمسار المتأثِّر بعلم النفس بشكلٍ عامٍّ، وبالتحليل النفسي بشكلٍ خاصٍّ.

(٤) **اتجاه الفنون اللغوية وفعل الكلام الديني:** المتأثِّر بفيتغنشتاين المتأخر.

(٥) **اتجاه هرمنيوطيقا لغة الدين:** تستند فلسفةُ الدين بوصفِها فلسفةً إلى المنهج العقلي، وعلى الرغم من تعدُّد المناهج في البحث الفلسفي، فإن منهجَ التحليل اللغوي «المنهج التحليلي» هو الأكثر تداوُلًا. ذلك أن «الأثر الذي تركتْه الفلسفةُ الوضعيةُ، ومن

---

[٢٣] جان غروندن، فلسفة الدين، ص٣٢.

[٢٤] مصطفى ملكيان، فلسفة الدين: المجال والحدود، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع٤٩ / ٥٠ «شتاء وربيع ٢٠١٢م».

بعدها فلسفةُ فيتغنشتاين التحليلية على الفلسفة الأنجلو-أميركية، بعامَّة، انسحب بطبيعةِ الحال، على فلسفة الدين. إن هذا واضح من كونِ جزءٍ كبير من الأدبيَّات المتعلقة بفلسفة الدين تطغى عليها أسئلةٌ تدور حول مشكلةِ المعنى في الدِّين، وطبيعة اللغة الدينية، و«منطق» الخطابِ الديني، وغير ذلك من الأسئلة ذات الطابع السيمانطيقي والميتا-لغوي والمفهومي.»[٢٥]

مباحث فلسفة الدين

تُبحث في فلسفة الدين القضايا المشتَرَكة بين الأديان مثل:

(١) **ماهيَّة الدين:** مفهوم الدين، مناشئ وبواعث الدين، أفق انتظار البشر من الدين، أثر الدِّين في حياةِ الفردِ والمجتمعِ، الدين وإنتاج معنًى لما لا معنى له في حياة الإنسان، حدود الدين، وهل هو شامل، أي دنيوي وأخروي، وما حدوده الدنيوية، أو أن حدوده الآخرة خاصة، مجالات الدين، جوهر وصدف الدين، الذاتي والعرضي في الدين، الثابت والمتحوِّل في الدين، تطور الدين.

(٢) **وجود الله:** طبيعة وجودِه، براهين وجود الله، صفات الله، أفعال الله، مفاهيم الله والألوهية في الأديان، طبيعة علاقة الإنسان بالله.

(٣) **مشكلة الشرِّ:** كيف أن الشرَّ بأشكالِه كلِّها؛ الميتافيزيقي والطبيعي والأخلاقي، والألم الجسدي، والنفسي، والأذى العاطفي، سواء نتج عن الأسبابِ والكوارث الطبيعية، أو عن ظلمِ الإنسان، يطرح بوصفه تحدِّيًا لقدرة الله القادر على كلِّ شيء، ولمحبته، ورحمتِه التي تتَّسع لكلِّ شيء.[٢٦]

(٤) **الإيمان والعقل والقلب:** هل الإيمان منبعُه العقلُ والقلبُ معًا، أو العقلُ فقط، أو القلبُ فقط؟ وهل يتعزَّز الإيمانُ بالعقل، أو أنَّ العقلَ يقوِّض الإيمانَ، كما يشدِّد على ذلك كيركغورد ودعاةُ النزعة الإيمانية؟

(٥) **التجربة الدينية:** بيان ماهية التجربةِ الدينية، أنماط التجربة الدينية، إمكانية معرفة صاحب التجربة الدينية بتفسيرها، هل هي عاطفة وشعور بالتبعية للحقيقة

[٢٥] عادل ضاهر، الفلسفة والمسألة الدينية، بيروت، دار نلسن، ٢٠٠٨م، ص١٤.

[٢٦] جون هيك، مصدر سابق، ص٦١–٨٣.

الغائيَّة، أو شوق ووجد للحقيقة الغائية، أو هي كشف وإشراق وانخطاف للروح؟ ما الفرق بين تجربة المقدَّس وغيره؟ هل هي تجربة حسِّية وإدراكيَّة؟ هل التجربة الدينية هي حقيقة وجوهر الدين؟

(٦) **الوحي والإيمان:** حقيقة الوحي، وهل هو نقل الحقائق الإلهية للبشر، أو هو تجسيد للإله في الإنسان؟ هل الوحي تجربة نبوية خاصة بالأنبياء، أو أنها تتحقَّق لسواهم بالتَّسامي والارتياض الروحي، مثلما يعتقد بعضُ المتصوفة والعرفاء، وإن كان هذا النوعُ المكتسب من النبوة — حسب تسميتهم — هو نبوة إنبائيَّة، وليست نبوةَ إبلاغٍ ودعوة لله؟

(٧) **المعجزات والكرامات والخوارق:** طبيعتها، أثرها في الإيمان الديني، شيوعها في الأديان المختلفة، وهل هي استثناء أو خرق للقوانين الطبيعية، أو أنها محكومة بقوانينها الخاصة، المحجوبة عن البشر؟

(٨) **الخلود والبعث والقيامة:** مصير الإنسان بعد الموت، مفهوم الموت؛ وهل هو انعدام للشخص البشري، أو أنه انتقال من نشأة إلى نشأة؟ مفاهيم الموت والخلود والبعث المتنوِّعة في الأديان، ومفهوم التناسخ في بعض الأديان وعلاقته بالخلود والبعث، مفهوم القيامة والجزاء الأخروي، والخلاص، والنيرفانا.

(٩) **الدين والعلم:** هل ينتميان إلى حقل واحد، أو أنَّ كلًّا منهما ينتمي إلى حقل مستقل؟ هل الدين يتغذَّى ويترسَّخ بالعلم؛ أي على رغم من أنه بموازاة حقل العلم، لكن العلم يدعم الدين، ويضيف له على الدوام — مع تقدمه — براهين وتفسيرات وآفاقًا جديدة؟

(١٠) **المعرفة الدينية:** هل المفاهيمُ الدينيَّة ذاتُ معنًى، أو أنها تفوق المعارفَ البشريَّة وتختلف عنها؟ ما العلاقةُ بين المعرفة الدينيَّة والمعارف البشرية؟ هل المعرفةُ الدينيَّة ثابتةٌ أو متغيِّرة؟ هل تتطوَّر المعرفةُ الدينيَّة وتتكامل تبعًا لتطوُّر وتكامُلِ المعارف والعلوم البشرية؟

(١١) **الدين والأخلاق:** هل تنشأ الأخلاقُ من الدين، أو ينشأ الدينُ من الأخلاق، أو أن أحدَهما جزءٌ من الآخر، أو لا علاقةَ بينهما، أو أنهما يلتقيان أحيانًا في موارد، فيما يفترقان في موارد أخرى؟

(١٢) **التعدُّدية الدينية:** هل الأديان تجلٍّ متنوِّع لحقيقةِ الله الواحدة، بمعنى أن هناك حقيقةً تتعدَّد تجلياتها والسُّبل إليها، تبعًا لتعدُّد وتنوُّع الأديان؛ ومن ثم فالكلُّ مشمولون بالنجاة والخلاص، أو أن هناك ديانةً واحدةً حقَّةً وما سواها باطلة، فمَنْ لا يعتنقها لا

أملَ له بالنجاة؟ وهل التعدُّديَّة الدينية هي تعدُّدية على مستوى المعرفة، أو تعدُّدية على مستوى النجاة، أو تعدُّدية على مستوى التعايش؟

(١٣) **لغة الدين:** هل لغةُ الدين عُرْفِيَّةٌ، بنحوٍ تكون إفادتُها للمعاني بأساليب اللغة المتداوَلة نفسها في استعمال المجتمعات البشرية للغة، أو أنها لغة رمزية، كما يقول بول تيليش: «إن لغة الإيمان هي لغة الرموز ... الإيمان إذا ما فهمناه على أنَّه حالة من الهم الأقصى، فإنه ما من لغة له سوى الرموز» ...[٢٧] هل لغة الدين لغة تماثليَّة، كما يقول توما الأكويني، بمعنى أنَّ صفة الخير لا يتطابَقُ معناها حين نحملها على الله وعلى البشر؛ ذلك أنَّ نحوَ الخيريَّة مختلفٌ، لكنَّه غير مباين، وإنما هو مشكك. هل لغة الدِّين لا معنى لها، أي خالية من المَعْنَى، أو هي بمثابة ألعابٍ لغويَّة، كما يقول فيتغنشتاين؟

(١٤) **الهرمنيوطيقا:** يُعرفُ الإنسانُ بوصفه «كائنًا هِرْمِنيوطيقيًّا، أي هو ذلك الكائن الذي يمكنه، بل يلزمه أن يُترجم الوجود — أي كلُّ ما يقع في أفق تجربته الوجودية — محوِّلًا إياه إلى عالَمه الخاص الداخلي؛ لكي يُدرِكه ويفهمه.»[٢٨]

الهرمنيوطيقا حين تُستخدم في تأويل النصوص الدينية، تُحَرِّرُ الدينَ من سِجْنِ الماضِي، وتمنحُه طاقةً إضافيَّةً جديدةً للحضور في العصر. لا أحدَ من فلاسفة الدين إلَّا ويعتمد الهرمنيوطيقا في دراسةِ النصوص وتفسيرِ الظواهر الدينية. كلُّهم هرمنيوطيقيون، يشتغلون بتأويل النصوص، ويعيدون صوغَ مفاهيم الدين. حين تغيب الهرمنيوطيقا، يلبث المفسِّرُ غارقًا في التفسيرات التراثية؛ وقتئذٍ يفتقر الدينُ لإنتاج معنًى جديدٍ يمنحه لإنسان زمن جديد.

تتخشَّب اللغةُ عادةً في عصور الانحطاط، ويتفشَّى فيها التكرارُ، وتنضب دلالاتُها إثر الاستعمالِ التُّراثي لها، وتراكُمِ طبقات دلاليَّة تنتمي إلى مراحل مسيرة المجتمع التاريخية المختلفة. وإذا تجمَّدت اللغةُ يتجمَّد الفكر، تجديد الفكر يقترن بتجديد اللغة. الهرمنيوطيقا تفتح أفقًا بديلًا لإنتاجِ المعنى وإثراءِ الدلالة وتجديدِ اللغة؛ بعبورِ الطبقات

---

[٢٧] Excerpted from Dynamics of Faith (New York: Harper & Row, 1957). pp. 43–54.

[٢٨] د. جوزيبي سكاتولين، قراءة هِرْمِنيوطيقية للنص الصوفي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع٥٧ / ٥٨، شتاء وربيع ٢٠١٤م.

الدلالية التي راكمها الماضي، واستلهامِ روح ومقصد المعنى المحجوب الذي يَعِدُ به النصُّ الديني إنسانَ الغد.

(٤) ما ترمي إليه فلسفةُ الدين

تفتقر المكتبةُ العربية إلى كتابات جادَّة في فلسفة الدين؛ ما عدا مؤلفات قليلة جدًّا[٢٩] وبعض الترجمات التي بدأها د. حسن حنفي بتعريب «رسالة في اللاهوت والسياسة»، لإسبينوزا، ونشرها عام ١٩٧١م. وصدَّرها بمقدِّمة موسَّعة تتناول النقدَ التاريخي للكتب المقدَّسة، وضرورةَ إعادة قراءتها في أفق العصر ورهاناته.[٣٠] يبدأ إسبينوزا بهذه العبارة: «رسالة في اللاهوت والسياسة؛ وفيها تتم البرهنةُ على أن حريةَ التفلسف، لا تمثل خطرًا على التقوى، أو على سلامة الدولة، بل إن في القضاء عليها قضاء على سلامة الدولة، وعلى التقوى ذاتها، في آنٍ واحد.»[٣١] وتعريب د. فتحي المسكيني لكتاب كانط: «الدين في حدود العقل»، الذي صدر سنة ٢٠١٢م في بيروت.[٣٢]

ولعلَّ كتاب محمد إقبال «تجديد التفكير الديني في الإسلام» هو أولُ دراسة جادَّة في فلسفة الدين، يؤلِّفها مسلمٌ في العقد الثالث من القرن العشرين.[٣٣]

توظِّف معظمُ الكتابات الجديدة بالعربية حول الدين العلومَ الإنسانيةَ الحديثة، وتستند إلى مفاهيمها ومناهجها في دراسة الدِّين وظواهره، لكن قلَّما نجد تفكيرًا فلسفيًّا في فهمِ الدين وتحليلِ طبيعة المعرفة والتجربة الدينية. ولعل ذلك يحيل إلى الموقف المتوارَث

---

[٢٩] من أعمقها كتاب د. عادل ضاهر «الفلسفة والمسألة الدينية»، الصادر سنة ٢٠٠٨م. وهذا الكتاب هو الجزء الثاني في سلسلة أصدرها د. عادل ضاهر، وقبله أصدر عام ١٩٩٠م كتابه «الأخلاق والعقل»، وهو الجزء الأول.

[٣٠] هذه المقدِّمة من أجمل وأفضل وأدق ما كتبه حسن حنفي في حياته.

[٣١] إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: د. حسن حنفي، مراجعة: د. فؤاد زكريا، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧١م، ص١٠٧. وقد أعادت دار التنوير إصدار الكتاب في بيروت.

[٣٢] إيمانويل كانط، الدين في حدود العقل، ترجمة: د. فتحي المسكيني، بيروت، جداول، ٢٠١٢م.

[٣٣] يتألَّف كتاب محمد إقبال من ست محاضرات ألقاها في مدراس بالهند عام ١٩٢٨م، ثم أتمها بعد ذلك في الله آباد في عليكره، وصدرت في كتابه الشهير «تجديد التفكير الديني في الإسلام». ترجم الكتاب إلى العربية عباس محمود، وصدر في القاهرة عام ١٩٦٨م.

المناهِض للفلسفة منذ الغزالي ومَن اقتفى أثرَه، وما صدر عنهم من تفسيقٍ وتبديعٍ وتكفيرِ هذا اللون من التفكير، وإضفاءِ المشروعية على لون خاصٍّ من التفكير الكلامي، لا يتخطَّى الأنساقَ اللاهوتية للأشعري أو الغزالي أو ابن تيمية ومقلِّديهم. وحتى لو حاول بعضُ الباحثين استعارةَ مناهج ومفاهيم من معطيات علوم اللغة والمنطق والفلسفة الحديثة؛ فإنه يستخدمها لتبرير وتسويق ما قاله هؤلاء، موهمًا بعض القرَّاء بأنه يعمل على «إحياء روح الدين».[٣٤] وهكذا يصدر بين الحين والآخر كتابٌ يعيد شرحَ «مقالات» الأشعري أو الغزالي أو ابن تيمية، ومن نهج نهجَهم من المتكلِّمين.

وينخرط اليوم جماعةٌ من الكتَّاب بالترويج لأشعرية وغزالية وتيمية جديدة، تنشغل بالثناء على مقولاتهم وشرحها بلغةٍ حديثة، وتُسرف في تبجيلهم، وخلعِ الكثير من الألقاب عليهم. لا أعرف لماذا يتواطأ بعضُ الباحثين في الدراسات الإسلامية مع هؤلاء المؤلِّفين، ويوهموننا بأن كتاباتِهم إنما هي ابتكار لـ «فلسفة الدين» في الإسلام اليوم. في حين يعرف الخبراءُ بآثارهم أنها ليست سوى محاولاتٍ لتقويض وإجهاض أي مسعًى جديد للتفكير الفلسفي في الدين.

لا يمكننا تجديد الفكر الديني في الإسلام إلَّا بالخلاصِ من الأنساق اللاهوتية المتوارَثة، التي يجري فيها خلطٌ وتلبيسٌ بين اللهِ وتصوُّر البشر لله، بين المقدَّسِ وتصوُّر البشر للمقدَّس، بين الدينِ ومعرفةِ البشر للدين. وبفضحِ العُنف والظلم والتعسُّف والطغيان، الذي ظل على الدوام يستغل صورةَ الله، ويمارس العدوانَ ويسفكُ الدِّماءَ باسمه، فقد أضحتْ مجتمعاتُنا ضحيةَ رؤيةٍ ميتافيزيقيةٍ للعالم تتحدَّث مع الأموات، ينتجها تفكيرٌ على الضد من منطق التفكير العقلاني اليوم، يتغذَّى من تراثٍ غزيرٍ من اللامعقول، ويقعُ في أسرِ علمِ كلامٍ قديمٍ، لم يعد يتبصَّر قلقَها الوجودي ولا يدرك منابعَ ضغائنها.

تعدنا فلسفةُ الدين بالكشف عن النِّظام المعرفي السائد في القرون الأُول للإسلام، والذي أنتج لاهوتَ المعتزلة والأشاعرة والشيعة، وكيف أن هذا النظامَ المعرفي انبثق عن العقلانية والفضاء المعرفي لعصره، وتلك العقلانيةُ لم تعُد معبِّرةً عن نمطِ وجودنا وفهمِنا للحياة والكون اليوم.

---

[٣٤] كما يفعل د. طه عبد الرحمن في أعماله، وآخرها كتابه «ثغور المرابطة»، الذي يستأنف فيه كتابات أنور الجندي وأمثاله.

تُتيح فلسفةُ الدين لنا قراءةَ تاريخِنا الرُّوحي، ومعرفةَ كيفيةِ إنتاج المعنى فيه، والعلاقة بين السلطة وإنتاج المعنى. وتمنحنا أفقًا تأويليًّا بديلًا؛ يتيح لنا تجاوزَ أفق التأويل التاريخي للدين الذي أنتجه أفقُ انتظار السلف، ورؤيتُهم للعالم، والنظامُ المعرفي الذي يفرض عليهم طريقتَه في فهم الدين وتفسير نصوصه. لكل عصر تأويلُه للدين، والتأويلُ له عمرٌ يتناغم وإيقاعَ العصر الذي أنتجه، ولولا انبثاقُ تأويلٍ آخرَ لا يمكن أن تتسع رسالةُ الدين وتمتد إلى ما هو خارج محيطها وأفقها التاريخي الذي وُلِدَتْ فيه.

لا يكفُّ فيلسوفُ الدين عن البحثِ والتحليل والتفكير الحر، لشرحِ وبيانِ المعتقدات والمناسك والشعائر، والتوغُّلِ عميقًا في اكتشاف ما هو جوهري في الدين، والتعرفِ على طبيعة التجارب الدينية، وتنوُّعها، تبعًا للأديان والمجتمعات والأشخاص، ومقاربةِ المسائل الدينية من منظور فلسفي، والتفكيرِ فيما هو مشترَكٌ في الأديان، وعابرٌ للحدود الاعتقادية والإثنية والتاريخية والجغرافية والرمزية.

فيلسوفُ الدين يتبصَّر بعمقٍ التجربةَ التاريخيةَ للدين، ليكتشف أن معظمَ حروب الأديان تعود إلى التَّوظيف البشري للدين خارج حقله. تعدنا فلسفةُ الدينِ ببيان أنماطِ التمثُّلات البشرية الزمنيَّة المتغيِّرة للدين، وما يلابسها من تشوُّهات وإكراهات وتعصُّبات وعُنف، تتَّصل عضويًّا باستغلالِ الدين واستخدامِه قناعًا لانتهاكِ قيم الكرامة والحرية والعدالة، وأداةً للتسلط والتعسف والاستغلال في حياة المجتمعات.

إن شغفَ الإنسانِ بالتفتيش عن المعنى لا يتوقَّف ما دام حيًّا، وفلسفةُ الدين تتيح لنا التعرُّفَ على المنابع العميقة للمعنى الديني، الذي يرتوي به الظمأُ الأنطولوجيُّ للرُّوح البشرية.

المراجع

الكتب

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٩٨٧م، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) ابن تيمية، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، نسخة في «المكتبة الشاملة»، المنشورة على الإنترنت.

(٣) ابن رزين الكاتب، آداب الملوك، تحقيق: جليل العطية، ط١، دار الطليعة، بيروت.

(٤) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٢٠٠٧م، دار البيان العربي، بيروت.

(٥) ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، الرسالة الرضوانية، تحقيق وتخريج وتعليق: أحمد فريد المزيدي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، دار الكتب العلمية.

(٦) ابن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين وآخرين، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.

(٧) ابن عربي، محيي الدين، الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح: د. سعاد الحكيم، ١٩٨٨م، دندرة للطباعة والنشر، بيروت.

(٨) ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ١٩٩٩م، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٩) ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، علق عليه: أبو العلا عفيفي، انتشارات الزهراء، إيران.

(١٠) ابن كثير، البداية والنهاية، ١٩٩٠م، مكتبة المعارف، بيروت.

(١١) أبو يوسف، كتاب الخراج، ١٩٧٩م، دار المعرفة، بيروت.

(١٢) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ط١، ١٩٩٠م، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة.

(١٣) إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: د. حسن حنفي، مراجعة: د. فؤاد زكريا، ١٩٧١م، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

(١٤) إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، ١٩٦٨م، القاهرة.

(١٥) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ١٩٨٤م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

(١٦) البسطامي، أبو يزيد، المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس، ٢٠٠٦م، دار المدى، بيروت.

(١٧) ابن زين، رشيد، المفكرون الجدد في الإسلام، نقله عن الفرنسية: حسان عباس، ٢٠٠٩م، دار الجنوب للنشر، تونس.

(١٨) البنا، حسن، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ١٩٨٤م، المكتبة التوفيقية، القاهرة.

(١٩) بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، القاهرة.

(٢٠) بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن، القرآن وقضايا الإنسان، ١٩٩٩م، دار المعارف، القاهرة.

(٢١) بيري، دونالد، الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكِّر فضل الرحمن، ترجمة: ميرنا معلوف ونسرين ناضر، تنقيح لغوي: د. رياض عثمان، ٢٠١٣م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

(٢٢) التوحيدي، أبو حيان، البصائر والذخائر، تحقيق: وداد القاضي، دار صادر، بيروت.

(٢٣) جان غروندن، فلسفة الدين، ترجمة وتعليق: عبد الله المتوكل، ٢٠١٧م، مؤمنون بلا حدود، بيروت.

(٢٤) جيرار، رينيه، العنف والمُقدَّس. ترجمة: سميرة ريشا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة.

(٢٥) الحسيني، محمد، الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، ١٩٨٩م، دار الفرات للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

(٢٦) الحكيم، توفيق، يقظة الفكر، ١٩٨٦م، مكتبة الآداب، القاهرة.

(٢٧) الخشت، محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، ٢٠٠١م، دار قباء، القاهرة.

(٢٨) خلف الله، محمد أحمد، الفن القصصي في القرآن الكريم، شرح وتعليق: خليل عبد الكريم، ١٩٩٩م، دار الانتشار العربي، بيروت.

(٢٩) خليل، السيد أحمد، نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن، الإسكندرية، الوكالة الشرقية للثقافة، ١٩٥٤م.

(٣٠) الخولي، يُمنى طريف، قراءة في كتاب الخير: التطوير والتجديد في الفكر الديني، ١٩٩٦م، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة.

(٣١) الخولي، أمين، المجددون في الإسلام، ١٩٩٢م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

(٣٢) الخولي، أمين، تاريخ الملل والنحل، دراسة وتقديم: د. أحمد محمد سالم، ٢٠٠٥م، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ما خلا دراسة وتقديم د. أحمد محمد سالم، فهذه الطبعة مصورة على طبعة ١٩٣٥م، كلية أصول الدين في الجامعة الأزهرية.

(٣٣) الخولي، أمين، تعقيب على مقالة «التفسير» في: دائرة المعارف الإسلامية.

(٣٤) الخولي، أمين، دراسات إسلامية، ١٩٩٦م، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.

(٣٥) الخولي، أمين، كتاب الخير، ١٩٩٦م، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.

(٣٦) الخولي، أمين، من هدى القرآن، ١٩٩٦م، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة.

(٣٧) الخولي، أمين، مناهج تجديد، ١٩٩٥م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

(٣٨) الخولي، يُمنى طريف، أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد، ٢٠١٢م، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.

(٣٩) الدميري، أبو البقاء، حياة الحيوان الكبرى، ط٢، ١٤٨٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤٠) الدهلوي، ولي الله، حجة الله البالغة.

(٤١) الديري، د. علي، لماذا نكفِّر؟ ابن عربي من عنف الأسماء إلى نَفَس الرحمن، ٢٠١٨م، مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، ودار التنوير في بيروت.

(٤٢) الرفاعي، عبد الجبار، الدين والظمأ الأنطولوجي، ط٢، ٢٠١٦م، مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، ودار التنوير ببيروت.

(٤٣) الرفاعي، عبد الجبار، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ٢٠١٠م، مركز دراسات فلسفة الدين، ودار التنوير، بيروت.

(٤٤) الرفاعي، عبد الجبار، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ٢٠١٣م، مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، ودار التنوير ببيروت، بيروت.

(٤٥) الرفاعي، عبد الجبار، مبادئ الفلسفة الإسلامية، ٢٠٠٧م، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.

(٤٦) سعفان، كامل، أمين الخولي، ١٩٨٣م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

(٤٧) السيوطي، جلال الدين، تاريخ الخلفاء، ط٢، ٢٠١٣م، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة.

(٤٨) شلايرماخر، عن الدين: خطاب لمحتقريه من المثقَّفين، ترجمه عن الألمانية: أسامة الشحماني، ٢٠١٧م، مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، ودار التنوير ببيروت.

(٤٩) شمس الدين السهروردي، تواريخ الحكماء والفلاسفة، تحقيق وتعليق: أحمد عبد الرحيم السايح، ١٩٩١م، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.

(٥٠) صعب، أديب، المقدمة في فلسفة الدين، ١٩٩٤م، دار النهار، بيروت.

(٥١) ضاهر، عادل، الفلسفة والمسألة الدينية، ٢٠٠٨م، دار نلسن، بيروت.

(٥٢) ضاهر، عادل، فلسفة الدين، في: الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: د. معن زيادة، ١٩٨٨م، معهد الإنماء العربي، بيروت.

(٥٣) طه حسين، في الشعر الجاهلي، ط١، ١٩٢٦م، القاهرة.

(٥٤) الطيبي، شرف الدين الحسين بن محمد، شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى: الكاشف عن حقائق السنن، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٥٥) العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ١٩٨٦م، دار الريان للتراث.

(٥٦) غادامير، هانز جورج، التلمذة الفلسفية، ترجمة: د. حسن ناظم، ود. علي حاكم، ط١، ٢٠٠٣م، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت.

(٥٧) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ترجمة: د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية: د. جورج كتورة، ٢٠٠٧م، دار أويا، طرابلس.

(٥٨) غادامير، هانز جورج، تجلِّي الجميل ومقالات أخرى، تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة ودراسة وشرح: د. سعيد توفيق، ١٩٩٧م، المشروع القومي للترجمة، القاهرة.

(٥٩) فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة: د. حسُّون السراي، مراجعة وتقديم: د. عبد الجبار الرفاعي، ٢٠٠٧م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ببيروت، ومركز دراسات فلسفة الدين ببغداد.

(٦٠) فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث، ترجمة: إبراهيم العريس. ٢٠١٥م، دار الساقي، بيروت.

(٦١) فضل الرحمن، المسائل الكبرى في القرآن الكريم، نقله إلى العربية: محمد أعفيف، ٢٠١٣م، دار جداول، بيروت.

(٦٢) القونوي، صدر الدين، شرح الأربعين حديثًا، تحقيق: حسن كامل ييلمار. ١٣٧٢هـ/١٩٩٣م، انتشارات بيدار، قم.

(٦٣) القيام، عمر حسن، أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير، ٢٠١٢م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(٦٤) القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق: حسن حسن زاده آملي، ١٤٢٤هـ، قم.

(٦٥) كانط، إيمانويل، الدين في حدود العقل، ترجمة: د. فتحي المسكيني، ٢٠١٢م، جداول، بيروت.

(٦٦) الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي، الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، ١٩٦٩م، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.

(٦٧) الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق، التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبطه وعلق عليه وخرج آياته وأحاديثه: أحمد شمس الدين، ١٩٩٣م، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٦٨) كولينز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، ١٩٧٣م، مكتبة غريب، القاهرة.

(٦٩) المسعودي، أبو الحسين علي بن الحسن بن علي بن عبد الله، ت٣٤٦ه، تحقيق: قاسم الشماعي الرفاعي، ١٩٨٩م، دار القلم للنشر والتوزيع، بيروت.

(٧٠) النفري، كتاب المواقف، دراسة وتقديم: جمال المرزوقي، الطبعة الثانية، ٢٠١٩م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

(٧١) النيفر، أحميدة، الإنسان والقرآن وجهًا لوجه: التفاسير القرآنية المعاصرة، قراءة في المنهج، ط١، ٢٠٠٠م، دار الفكر، دمشق.

(٧٢) هيك، جون، فلسفة الدين، ترجمة: طارق عسيلي، ٢٠١٠م، دار المعارف الحكمية، بيروت.

(٧٣) الوثائق المجمعية للمجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني، نقلها إلى العربية: يوسف بشارة وعبده خليفة وفرنسيس البيسري، طبعة ثانية منقحة، ١٩٨٤م.

الدوريات

(١) بدر، د. عزة، أمين الخولي وتجديد الفكر الديني، روز اليوسف، ٢٥ مايو ٢٠١٧م.

(٢) بدوي، عبد الفتاح، «حول جدل في الجامعة»، مجلة الرسالة، العدد ٧٤٩، الصادر بتاريخ: ١٠ / ١١ / ١٩٤٧م، والعدد ٧٥١ الصادر بتاريخ: ٢٤ / ١١ / ١٩٤٧م.

(٣) ابن حمادي، عمر، حول حديث افتراق الأمة إلى بضع وسبعين فرقة، الكراسات التونسية، ع١١٥-١١٦، ١٩٨١م.

(٤) تشيتيك، ويليام، مدخل إلى ابن عربي، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة: عبد العاطي طلبة، حكمة، ٢٠١٩م.

(٥) حول جدل في الجامعة، مجلة الرسالة، العدد ٧٤٣، الصادرة بتاريخ: ٢٩ / ٩ / ١٩٤٧م.

(٦) خلف الله، محمد أحمد، «حول جدل في الجامعة»، مجلة الرسالة، العدد ٧٤٣، الصادر بتاريخ: ٢٩ / ٩ / ١٩٤٧م.

(٧) الرفاعي، عبد الجبار، دعوة للخلاص من نسيان الذات، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع ٥٥ / ٥٦، صيف وخريف ٢٠١٣م.

(٨) الزواوي بغورة، في مفهوم الدولة المدنية، مجلة العربي، الكويت، ع٧٠٨، نوفمبر، ٢٠١٧م.

(٩) سكاتولين، جوزيبي، قراءة هِرْمِنيوطيقية للنصِّ الصوفي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع٥٧ / ٥٨، شتاء وربيع ٢٠١٤م.

(١٠) كوجا، أوزجور، مشكلة الشر بين ابن عربي والرومي، ترجمة: عبد العاطي طلبة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع٧٥-٧٦، ٢٠٢١م.

(١١) مجلة «الهداية الإسلامية»، الجزآن ٧-٨، المجلد ٢٠، محرم وصفر ١٣٦٧هـ، والجزآن ١-٢، المجلد ٢١، رجب وشعبان عام ١٣٦٧هـ.

(١٢) ملكيان، مصطفى، فلسفة الدين: المجال والحدود، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع٤٩ / ٥٠، شتاء وربيع ٢٠١٢م.

هنـــداوي