الدين
والنزعة الإنسانية

عبد الجبار الرفاعي

الدين والنزعة الإنسانية

تأليف
عبد الجبار الرفاعي

هنـــداوي

الدين والنزعة الإنسانية

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: ٦ ٣٨٠٣ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر هذا الكتاب عام ٢٠١٢.
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

مقدِّمة الطبعة الأولى	٧
مقدِّمة الطبعة الثانية	١١
مقدمة الطبعة الثالثة	١٣
مقدمة الطبعة الرابعة	١٧
١- سياحةٌ في عالَم المَعْنَى	٢١
٢- في الحاجة إلى إنسانية إيمانية	٤٣
٣- الدِّينُ يمنح الإنسانَ معنى وجودِه	٦٧
٤- المَرْجِعِيَّاتُ الكلاميَّة وأثرُها في الاستنباطِ الفقهيِّ	٨٣
٥- اختزالُ الدِّين في الأيديولوجيا	٩٧
٦- محمد عبده رؤية للإصلاح ومحمد إقبال رؤية للتجديد	١١٧
٧- إسلاميَّةُ المعرِفَةِ أيديولوجيا وليستْ معرفةً	١٣٣
٨- جدل العَلاقة بين الاستبداد والعبوديَّة الطوعيَّة	١٤٧
٩- مفهومُ الدولة في مدرسة النجف	١٥٩
١٠- من أين تشتقُّ الكراهيَةُ مفاهيمَها؟	٢٠١
١١- إنقاذ النَّزعة الإنسانية في الدِّين	٢١٧
١٢- فلسفة الدِّين ورِهانات الفكر الديني	٢٣٥
١٣- الإيمان والاعتقادُ	٢٤٥
١٤- تحديثُ المؤسَّسة الدينيَّة واكتشافُ المنطق الذَّاتي للموروث	٢٥٥
١٥- راهنُ الفِكْرِ الدِّينيِّ في إيران	٢٦٧
١٦- التحيُّز والتمركُز المعرفيُّ في الفكر الديني الإيرانيِّ المُعَاصِر	٢٨١

مقدِّمة الطبعة الأولى

نجد الرموز، والإشارات، والعلامات، والتعبيرات المقدَّسة، والمشاعر والأحاسيس، والمعتقدات، والمفاهيم، والرؤى الدينية، في مجالاتِ حياتِنا بأسرها، ولا يفلت منها أيُّ حقل ثقافيٍّ، أو معرفيٍّ، أو فنِّيٍّ، أو أدبيٍّ، أو سياسيٍّ، أو اجتماعيٍّ، أو اقتصاديٍّ، فهي تمتزج بكلِّ شيء، وتتجلَّى في الأزياءِ واللِّباس، والطعام والشراب، ومختلِف أنماط العَلاقات البشرية، واللغة والنصوص الشفوية والمدوَّنة. وحتى لو تعمَّد شخص استبعادَها فإنها تبقى مضمرةً ولا تختفِي، بل يستبطنها قلمُه أو لسانُه، عبر استبدالها بألفاظ لا تحيل إلى تلك المضامين مباشرة، لكنها تظلُّ كامنةً مستترةً فيها.

كما أنَّ المجتمعات الغربيَّة التي عملت منذ فترة طويلة على نفي الدين وتعبيراته من عالَمها، لم تستطع اجتثاثَ رموزه المكتظَّة بها القلائد، والحلي، والألبسة، والتماثيل، واللوحات الفنية، والأشكال والرسوم المعماريَّة للمباني. وما زال الشِّعرُ والنثرُ والفلسفةُ وغيرُها من المعارف الإنسانية تستخدم مصطلحاتٍ ميتافيزيقيةً، وألفاظًا تحيل إلى ميثولوجيا وأفكار مقدَّسة. وربما لا نعثر على فيلسوف، أو مفكِّر، أو أديب، أو فنَّان، أو مصلح في التاريخ القريب للغرب لم يشتغل على تأويلِ النُّصوص المقدَّسة واستنطاقها إثباتًا أو نفيًا. من النَّادر أن نجد إنتاجًا معرفيًّا أو إبداعيًّا لم يقارب موضوعة الميتافيزيقا وما تَشِي به من تأويلاتٍ ومقولاتٍ، أو يقف منها موقفًا محايدًا، من دون أن يغورَ في مدياتها، ويسعى لتفسيرها وتبريرها، أو تفكيكها وتقويضها، بل إنَّ أشهر المفكِّرين المناهضين للدين، اتخذوا الظواهر الدينية مساحةً مهمَّةً من كتاباتهم، وشدَّدوا على أنَّ تحرير الأرض يبدأ من تحريرِ السماء.

لا يتطلَّب التدليلُ على ما سبق سوى إلقاء نظرة عاجلة على الفكر الغربي الحديث والمعاصر، ليتَّضح مدى انشغالِه بكلِّ ما يرتبطُ بالظواهر الدينية، والاستغراق في تفسيرها

وتأويلها وفهمها من مداخل متنوعة، فتارة تُجْرَى مقاربتُها أنثروبولوجيًّا في أنثروبولوجيا الدين، وأخرى سوسيولوجيًّا في علم اجتماعِ الدين، وثالثة سيكولوجيًّا في علم نفس الدين، ورابعة دلاليًّا في الألسنيات والهرمنيوطيقا، وغير ذلك. ولا تكفُّ العلومُ الإنسانيَّةُ الراهنةُ عن اجتراح قنواتٍ ومسالك جديدة لدراسة تمثُّلات المقدس في الوعي والسلوك، وما يفيض به ويضمره اللاوعيُ الجمعيُّ والفرديُّ من الإلهام، والانكشاف، والإشراق، والشهود، والاتحاد، والوحدة، والجذبة، والرعشة، والسكرة، والنشوة، والصحوة، وغيرها من الحالات والتجارِب الرُّوحية. أما بحث وتحليل أثر الدين كعامل فعَّال في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فهو أحد أهم مشاغل وِرش البحث ومختبرات العلوم الاجتماعية.

إنَّ ميزة الفكر الغربي منذ انطلاق عصر النهضة، هي كسر احتكار المعرفة الدينية، وتحريرها من دائرة الكهنوت الكنسيِّ، وإتاحتها للجميع من تلامذة ودارسين وباحثين. باستطاعةِ كلِّ باحثٍ ودارسٍ بحثها ودراستها، بوصفها شأنًا عامًّا يتغلغلُ في المجال الشخصيِّ والاجتماعيِّ للبشر، وتظهر آثارُه في حياة الفرد والأسرة والمجتمع والدولة. ومنذ ذلك الحين تفشَّت الاستفهاماتُ الحائرةُ، وخضعت الظواهرُ الدينيَّةُ للتساؤلِ، وأَعْلَنَ بعضُ المفكِّرين أنَّ حقيقتَي الإنسانِ والكونِ إنَّما تشرحهما قوانينُ الطبيعة وسننُ النفس والمجتمع، وليستَا كامنتَين في النصِّ المقدس. وغاصَ العقلُ في عذاباتِ الأسئلة، ومتاهاتِ الشك، وزحزح الجزميات واليقينيات المتوارثة، وخرج بالتدريج إلى فضاءاتٍ رحبةٍ، تخطَّت تَكرار المواقف والأفكار، وانفتحتْ على ما لم يفكِّر فيه، بل تمادَتْ إلى اقتحام ونبش المحظور التفكير فيه.

وتجاوز الفكرُ الدينيُّ للمرةِ الأولى الترسيماتِ المغلقة التي فرضتها الكنيسةُ، وكشف عن أنَّ «الكتاب المقدَّس والتَّلْمود» تَمَثَّلَا في تجسيداتٍ تاريخيَّة عدَّة، وأنَّ تفسيراتِهما وتأويلاتِهما تنوَّعت بتنوُّع الجماعات والفرق الدينية. ليس هناك تديُّن صحيح وآخر خاطئ، وإنما هناك تجلِّيات مختلفة للنصِّ ذاته في المجتمع والتاريخ، ولا يمكنُ فصل فهم النص وتأويله عن نَمَطِ التمدُّن والوعي والثقافة السائدة في المجتمع، ومستوى تطوُّر العلوم والمعارف البشرية، وأنَّ ألفاظ النص لا تفيض بذاتها بالمعاني، من دون أفق انتظار المتلقِّي، وتطلُّعاته، وآماله، وأحلامه، ورؤيته للعالَم، وخلفياته، ومرجعيَّاته، ومسَبَّقاته الذهنية. كل ذلك تصوغه درجةُ تطوُّر العُلُوم والمعارف البشرية. وبكلمةٍ موجزة، إنَّ منحنى فهم الدين يتشكَّل في إطار فهم الطبيعة وتقدُّم العلوم والمعارف الإنسانية.

هكذا استفاق الفكرُ الدينيُّ، وباستفاقته دخلت البشريَّةُ عهدًا جديدًا تحرَّر فيه العقلُ من قيودِه، وانطلقت المعرفةُ لتخوضَ في كلِّ شيء بلا كوابح أو محرَّمات، وانخرطتْ كلُّ مشاغل التفكير في مجالات التساؤل والاعتراض، وتخلَّص الإنسانُ من عِبء الذاكرة، الذي يعطِّله عن الاعتماد على فهمه الخاصِّ في التعرُّف على نفسِه والعالَم من حوله.

لقد استطاعت الإلهيَّاتُ الجديدة أن ترسم حدودَ المقدَّس والدنيوي، وعرَّفتنا على الأقنعة التي تُخلَع على مساحةٍ شاسعةٍ ممَّا هو دنيويٌّ لتجعلَه مقدَّسًا، مثلما شدَّدتْ على أنَّ حاجَةَ الإنسانِ للمقدَّس أبديَّة، وأن منابع المقدَّس في العالَم لا تتوقَّف أو تجفُّ، وكما لا تُطاق الحياةُ من دون مُقَدَّس، كذلك لا تُطَاقُ حينما تتَّسع حدودُ المقدَّس فتبتلع كلَّ ما هو دنيوي، وتخلع على كلِّ ما هو دنيويٌّ لباسًا دينيًّا، ولا تترك للعقل والخبرة البشرية مجالًا تتجلَّى فيه إبداعاتُه واكتشافاتُه ومكاسبُه المتنوِّعة في مختلِف حقول الحياة.

يضم هذا الكتاب مجموعةَ أوراق قدَّمتُها في ندواتٍ ومؤتمراتٍ وحلقات دراسيَّة، في السنوات الأخيرة، ولذلك قد يعثر القارئ فيها على شيء من تَكرار بعض الأفكار أو العبارات أو الإحالات من نصٍّ إلى آخر، كلها تتناول الحدود بين المقدس والدنيوي، والإشارة إلى محاولات اختزال الدِّين بالأيديولوجيا. وما كنتُ أعتزم جمعَها في كتاب لولا دعوة كريمة من بعض القراء، الذين يطالبونني بالتواصل معهم، والاستمرار في النقاش الحرِّ والمفتوح في إشكاليات الفكر الديني، وهموم تجديده، وإعادة بنائه في ضوء رِهانات العصر واستفهاماته، ولا سيما في وطننا العراق الذي يحذر معظم المثقَّفين والأدباء والفنانين والباحثين والدارسين فيه من الحديث، أو الكتابة، أو الخوض في كل شيء يتَّصل بالدين، وتعبيراته في السياسة والاقتصاد والثقافة والعَلاقات الاجتماعية، ويحسبون ذلك شأنًا خاصًّا بسواهم، من دون أنْ يتنبَّهوا إلى أنَّ التَّفكير هو النقدُ، ونقد المعرفة الدينية مقدِّمة لكلِّ نقدٍ، ولا تنطلقُ عجلةُ تجديد الفكر الديني إلا من خلال مراجعةِ وتقويم وغربَلَةِ الموروث، والجرأة في استبعاد كافَّة المفاهيم والمقولات والعناصر المُعيقة والمعطِّلة للتحديث والبناء والتنمية الشاملة.

وأودُّ الإشارة إلى أنَّ هاجسي في ما أكتب هو إثارة الأسئلة، وتَكرار طرحها بلا وجل، أو خشية من أحد؛ ذلك أنَّ المعرفة تبدأ دائمًا بالسؤال، ويقودنا السؤالُ للتوغل في ما هو مسكوت عنه، أو مجهول، أو ممنوع التفكير فيه، وأيُّ محاولة للتجديد والإصلاح لا تنبثق من أسئلةٍ عميقة ومحوريَّة سرعان ما تضمحلُّ وتتلاشى. كما أنَّ الأسئلة العميقة تستدعي القلقَ المعرفيَّ، الذي يمنح عمليَّةَ التفكير الشرطَ الضروريَّ للإبداع والديمومة والديناميكية،

والتفكير لا ينمو ويتطور من دون تلك الاستفهامات، والفكر الحيُّ هو الذي لا يكفُّ عن اجتراحِ الأسئلة، ويتحرَّرُ من الأجوبة المتكررة التي يغيب عنها القلقُ. إنَّ السؤال المحوريَّ الذي يتخطَّى ما هو ساكن، ويقتحم مجالات مهملة أو مجهولة أو ممنوعة، من شأنه أن يقودنا إلى نمط مغاير للتفكير، ووجهة أخرى للمعرفة، تحرِّرنا من التفكير الامتثالي.

تأخَّر نشرُ هذا الكتاب لسنتين، وتردَّدتُ في طباعته هذه السنة؛ ذلك أنِّي عندما أبتعد عن لحظة تدوين النصوص أتهيَّب نشرَها، ومتى حاولتُ طباعتَها أعود إليها مجدِّدًا فأمحو وأحذف وأضيف وأصحِّح، وكأنِّي أزجُّ نفسي في حلقة مفرغة، أعود فيها كل مرة من حيث أبدأ. يشجِّعني على النشر قولُ الأديب الشهير خورخي لويس بورخيس: «كلُّ ما نشرته كان يتطلَّب مني عشرًا إلى عشرين مسَوَّدة قبل صياغته النهائية، فأنا لا أستطيع أن أكتب من دون مسَوَّدة. أحيانًا أقوم بتشطيبات، حتى يبدو العملُ أكثرَ تلقائيَّة. كل الكُتَّاب يعانون من صعوبة الكتابة. سألتُ ألفونسو ريس: لماذا ننشر أعمالنا، أجابني: ننشر حتى لا نبقى طَوال حياتنا نُصَحِّح المسَوَّدات.»

وما توفيقي إلا بالله عليه توكَّلت وإليه أُنيب.

عبد الجبار الرفاعي
بغداد، ١ / ٤ / ٢٠١٠م

مقدِّمة الطبعة الثانية

حين صدر هذا الكتاب قبل مدَّة أبدى بعضُ المثقَّفين تحفُّظَه بشأن عنوانه، فقال متسائِلًا: وهل هناك «إنسانيَّة في الدين» كي ينبغي أن نبادر إلى «إنقاذها»؟ وأضاف آخر: إنَّ مهمتَنا هي إنقاذ الإنسانيَّة «من» الدين، ولم يكترث بما أوضحتُه له من أن فكرةَ الكتاب تتمحور حول التدليل على: أنَّ الدينَ ظلَّ على الدوام أحدَ أهم منابع إلهام قيمِ المحبَّة والتراحم والتعاطف والشفقة واحترام كرامة الكائن البشري، وبناء وترسيخ الإرادة، لكنه شدَّد على ما تنوء به مجتمعاتُنا من تعصُّبات وكراهيات ونزاعات، وما يستتبعها من انقسامات وحروب مزمنة تغذِّيها على الدوام الجماعاتُ الدينية السلفية، وبعضُ رجال الدين. وراح يتحدَّث عن نماذج متنوعة مما تبثُّه الفضائيات والمواقع والصحف الإلكترونية، والمنابر، وأدبيات السلفية الجهادية وغيرها من تلك الجماعات، وعدوانها الواسع على السِّلم الأهلي، ودعواتها التحريضية لتفتيت مجتمعاتنا.

ليس من أهداف هذا الكتاب التَّغاضي عن ذلك، ولا التقليل من أهميته، ولا الدعوة إلى تجاهُله، بل إنَّ من يطالع صفحاتِه يجد أنَّ صميمَ رسالته الاحتجاجُ على كل هذا الواقع المأساوي للدين، ونقد كل هذا الزيف المهول الذي يوضع من قِبل أطياف من الإسلاميين على اسمه.

لا يمكن تجاهل أثر تلك الخطابات المُشار إليها في تلويثِ المجال العام، وتهشيمِ مرتكزات العيش المشترَك في مجتمعاتنا، مثلما لا يصحُّ إنكار الحضور الكثيف والفاعل والمؤثِّر لها، ودورها في تفشِّي أنماطٍ همجيَّة متوحِّشة من العُنف الدينيِّ. وقد تكرَّس أثر هذه الجماعات، وأُتيحت لها فرصةٌ تاريخيَّة مهمَّة في الاستيلاء على المجال العام بعد هيمنة الإسلام السياسي على السلطة، الذي انتهى إليه ما يُسَمَّى ثورات الربيع العربي في

بعض البلدان، واحتكارهم لتمثيل المجتمعات، واختزالهم التنوع الإثني والديني والمذهبي بأيديولوجياتهم الخاصَّة، وتوظيفهم الديمقراطية والانتخابات كسُلَّم يُستخدم لمرة واحدة، حتى إذا تحقَّق الغرضُ منه طُرح جانبًا. من دون وعيٍ بفلسفة الديمقراطية، ومضمونها الحقيقي من الحريات والحقوق، والتَّدَاوُل السلميِّ للسلطة. مضافًا إلى تفجُّر الطائفيَّة، والتعصُّبات الموروثة كافَّة بصورة لم يسبق لها مثيل في شرق المتوسط، بنحوٍ أضحى معه الاحتماءُ بأمراء الطوائف الوسيلةَ الوحيدة في بعض البلدان لضمان الحياة، في مجتمعات تقوَّضت فيها واضمحلَّت معظمُ بنى الدولة الحديثة.

في مثل هذه الحالة يبدو المتحدِّثُ عن «النزعة الإنسانية في الدين»، كمَنْ يحكي لنا عن ماضٍ مضى ولن يُستعاد، أو مَنْ يحلُم بعالَمٍ رومانسيٍّ مثاليٍّ، لا صلة له بمجتمعاتنا اليوم.

لا يدافع هذا الكتاب عن فشل الإسلام السياسي في إدارة السلطة وبناء الدولة، كما لا يتجاهل ما يبدو من حقيقة أنَّ السُّلطةَ قد تكون مقبرَتهم، بسبب عجزهم وقصورهم عن إدراك الجذور العميقة للدولة الحديثة، وافتقار الكثير من المسئولين إلى أيِّ تكوين أكاديمي أو معرفي أو فكري يؤهِّلهم لإعداد نُظم وبرامج وخطط اقتصادية وإداريَّة وتربوية وعلمية وثقافية وصحية حديثة، فضلًا عن عدم توفُّرهم على تدريبٍ وخبرة عمليين في إدارة الدولة وبناء مؤسسات السلطة. إنهم يفكرون في مرحلة ما قبل الدولة، لذلك يحرصون على استدعاء القبيلة وقيمها وتشكيلاتها العتيقة، ويغرَقون في كهوف الماضي، ويُفرِطون في استهلاك التاريخ، كأنهم لا يعيشون في عالمنا إلا بأبدانهم، في حين تلبث عقولُهم وأرواحُهم مع الموتى.

ميزة هذه الطبعة من الكتاب أنها مزيدةٌ ومنقَّحة، فقد تطوَّع مشكورًا صديقي وتلميذي الأستاذ علي المدن بمطالعةِ الطبعة الأولى، فأضاء النصَّ ببصيرته النافذة، وصوَّبَ ما ورد فيه من أخطاء، وأثراه برؤاه الدقيقة، ورَفَدَهُ بتوضيحاتِه المهمَّة. وهكذا تمَّت إعادةُ ترتيب موضوعات الكتاب على نحو تزحزحت معه معظمُ المواد عن ترتيبها في الطبعة الأولى.

وما توفيقي إلا بالله، عليه توكَّلت وإليه أنيب.

عبد الجبار الرفاعي
بغداد، ١/٣/٢٠١٣م

مقدمة الطبعة الثالثة

صدرت الطبعةُ الأولى والثانيةُ لهذا الكتاب بعنوان: «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين»، وقد نفدتا من الأسواق منذ بضع سنوات. وقبل صدور هذه الطبعة أجريتُ مراجعةً شاملةً لكلِّ موضوعاته، فرأيتُ أنْ أُحَرِّرَه من جديد بإضافات وجدتُّها مكمِّلةً لموضوعاته، مثل إدراج زيارتي الثانية لجلال الدين الرومي في سياق الفصل الأول من الكتاب، وحذفِ كلماتٍ وعباراتٍ من مختلِف فصولِه واستبدالها بغيرها.

ولما كانتْ أعمالي في العَقد الأخير تهتمُّ بدراسة ماهيَّةِ الدِّين وفهمِ حقيقته، وتحديدِ مديات وظيفته وما يمكن أن يقدِّمه للكائن البشري، والتعرُّفِ على مختلِف آثاره وتجلياته المتنوِّعة في حياة الفرد والمجتمع، فقد ارتأيتُ أن يبدأ العنوانُ المشترَكُ لهذه الأعمال بكلمة «الدين»، يتلوها الموضوعُ المحوريُّ الذي تبحثُه فصولُ الكتاب وتدرس تنويعاتِه المتعدِّدة، وهو ما دعاني لانتخاب عنوان: «الدين والنزعة الإنسانية» لهذه الطبعة التي تتزامن مع صدورِ الطبعة الثالثة لكتابي: «الدين والظمأ الأُنطولوجي»، والطبعة الأولى لكتابي الجديد: «الدين والاغتراب الميتافيزيقي».

أما ما أعنيه بـ «النزعة الإنسانية» في عنوانِ الكتاب فهي «إنسانية إيمانية»، لا تُرادف المصطلحَ الذي ظهر في العصر الحديث تمامًا، وإن كانت تلتقي معه في أكثر دلالاته؛ كالتشديدِ على مرجعيَّةِ العقل، وإعادةِ الاعتبار للآدابِ والعلومِ والمعارفِ البشرية ومُهِمَّتِها العُظْمَى في بناء الحياةِ وتطوُّرها، واحترام كرامة الإنسان وحماية حرياته وحقوقه.

كان مصطلحُ «الإنسانية» قد نشأ في العصر الحديث إثر احتكارِ الكنيسة للعلوم والمعارف ورفضِها للعقل ودوره في اكتشاف الطبيعة والتعرُّف على العالم، وموقفِها السلبيِّ من توظيف الخبرةِ التي راكمتْها البشريةُ في مختلِف مجالاتِ الحياة. فدعا ذلك بعضَ الأدباء

والمفكرين الغربيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر للعودة إلى تعلُّمِ لغات المجتمعات القديمة والإفادةِ منها في التنقيبِ عن آداب وثقافات تلك المجتمعات، وكسرِ احتكارِ الكنيسة، والخروجِ على موقفها المُتَمَثِّل في رفضِ الاعتراف بكلِّ عِلْمٍ ومعرفة يُنْتِجُهما الإنسانُ خارج إطار النُّصوص الدينية وتفكيرِ رجال الدين ورؤيتِهم المُغْلَقَة.

اعتمدتُ تسميةَ «النَّزعة الإنسانية» في عنوان هذا الكتاب، لأنَّه أضحى أكثرَ تداوُلًا بالعربية، ولأنه أقربُ وأكثرُ تعبيرًا عمَّا أرمي إليه من دلالاتٍ يُحِيلُ إليها استعمالي له في مختلِف كتاباتي، وبوصفه يتضمَّن الإعلاءَ من منزلة العقل واعتمادَه مرجعيةً في فهمِ الوحي وتفسيرِ نصوصه، فضلًا عن دوره الأساسيِّ في تكوين العلوم والمعارف المختلفة، وما يَنْشِي به استعمالُه أخيرًا من مضمونٍ أخلاقي، وما يشير إليه التداولُ العامُّ لـ «الإنسانية» من معاني الرحمة والرأفة والعطف.

لم تنشغل موضوعاتُ هذا الكتاب بدراسة مصطلحِ «الإنسانية» وتاريخِه وتطورِ دلالته وما واكبها من تحوُّلات حتى اليوم، لأنَّ كثيرًا من الكتابات درستْه في أبعادِه المتنوِّعة، بل حاول الكِتَابُ أنْ يتناوَلَ الدِّينَ ومدياتِ تأثيره في المجال الشخصيِّ والمُجتمعيِّ، والإفصاحَ عن القِيَمِ الإنسانيَّة التي يمكن أن يمنحها لحياةِ الكائن البشري، ونوعِ الاحتياجات الرُّوحية والأخلاقية والجماليَّة التي يلبِّيها لهذا الكائن.

كما اهتمَّتْ موضوعاتُ الكتاب بالتدليل على أنَّ الدِّينَ لا يمثِّل مرحلةً من مراحلِ تطوُّر الوعي البشري، لأنَّه كان موجودًا بوجود الإنسان الأول وسيلبث حتى الإنسان الأخير. وشدَّد الكتابُ، وَفق المفهوم الذي شرحه لإنسانية الدين، على ضرورةِ العمل بالعقل واعتمادِه مرجعيةً في كلِّ شيء، واستعمالِه في تفسير مختلِف الظواهر، والبرهنةِ على كلِّ قضية مهما كانتْ إثباتًا أو نفيًا، والثقةِ بالعقل في فهم الدين ورسم خارطةٍ تحدِّد المجالَ الذي يشغله في الحياة ويحقِّق فيه وعودَه، والكيفيةَ التي بها يتجلَّى فيه أثرُ الدين الفاعلُ في بناءِ الحياة الرُّوحية وإثراءِ المسئوليَّة الأخلاقيَّة وإيقاظِ العقل وترسيخ الإرادة، والكشفِ عن أنَّ تجاوُزَ الدِّين لحدودِه لا يُفْقِدُه وظيفتَه البنَّاءةَ فقط، بل يُمسي معها أداةً لتعطيلِ العقل، وإغراقِ حياة الفرد والمجتمع بمشكلات تتوالدُ عنها على الدوام مشكلاتٌ لا حصر لها.

وشرحتْ موضوعاتُ الكتاب المتنوِّعةُ كيف تمكَّنَ الإنسانُ من تجديد مناهج فهمه للدين، وتجديدِ أدوات تفسير نصوصِه، والأهميةَ الكبيرةَ لتوظيف تلك المناهج والأدوات في الدراسات الدينية اليوم. وحثَّتْ على ضرورة التمسُّك بالتفكير النَّقدي لاختبار قيمة كلِّ فكرةٍ

سواء كانتْ تَتَّصِلُ بفهمِ الدين وتفسيرِ نصوصه أو غير ذلك، والكشفِ عمَّا هو حقيقي وتمييزه عمَّا هو زائف.

وأوضحتْ موضوعاتُ الكتاب أنَّ النقدَ ضربٌ من الاختلاف وليس المحاكاة، وأنَّ النقدَ العلمي للأفكار احتفاءٌ بها وتكريمٌ لكاتبها. وأنَّ النقدَ ضرورةٌ يفرضها تجديدُ حياة الدين وإثراءُ حضوره الحيويِّ في الحياة الرُّوحيَّة والأخلاقية والجماليَّة. وأنَّ النَّقْدَ هو الأداةُ العقليَّةُ الوحيدةُ لتصويبِ الأفكار وإنضاجِها. وأنَّ الفِكْرَ الدينيَّ الذي لا يُنقَد يُنسى ويخرج أخيرًا عن التَّدَاوُل.

يتساءلُ بعضُ قُرَّاءِ هذا الكتاب وشقيقَيْه: «الدين والظمأ الأُنطولوجي» و«الدين والاغتراب الميتافيزيقي» عن الإحالات المتكرِّرة على نصوص التصوُّف الفلسفي في مواضع متنوعة من كتاباتي المتأخرة. ولتوضيح ذلك أودُّ التذكير بأني باحثٌ حرٌّ أتوكَّأ على العقلِ النقدي. أنا لستُ متصوِّفًا، وإن كنتُ أتفاعلُ مع شيء من مقولات التصوُّف المعرفي، وأوظِّفُ في كتاباتي بعضَ الآراءِ الحيَّة للمتصوِّفة.

أنا ناقدٌ لتراثِ المتصوِّفة كما أنقد غيره من حقول التراث، وقد أعلنتُ موقفي بصراحة أكثر من مرة في سلوك المتصوِّفة، وشرحتُ رأيي بقيمة آثارِهم، وشدَّدْتُ على أنَّها تعبِّرُ عن اجتهادات بشرية وليست نصوصًا مقدَّسة، لكن يمكننا الإفادةُ مما هو حيٌّ ويتطلبُه زمانُنا منها.

وأشير هنا بإيجاز إلى أني ضدُّ كلِّ أشكال توثين المعتقدات، والأفكار، والأشخاص مهما كانوا، سواء فعَل ذلك التوثينَ المتصوِّفةُ أو غيرُهم، فأيَّةُ فكرة تستمدُّ قيمتَها من تعبيرها عن الحقيقة، وأيَّةُ شخصية تستمدُّ مكانتَها من تمسُّكِها بالحقِّ، وانحيازِها للإنسان ودفاعها عن كرامته وحقوقه وحريَّاته وقضاياه العادلة. إنَّ المتصوِّفةَ بشرٌ تورَّطَ أكثرُهم في توثين شيوخهم وأقطابهم، وتمادَى «المُريدُ» منهم في سجن نفسه بعبوديةٍ طوعيَّةٍ لشيخِه، وتعالَتْ تعاليمُ الشيخ في وجدانهم فصارتْ مُقَدَّسَةً يرضخُ لها الأتباعُ إلى حدِّ الاستعباد، بطريقة تكبِّلهم وتشلُّ حركتَهم.

بموازاة ذلك وجدتُ بعضَ آثارِ التصوُّف المعرفي تغتني بما هو شحيحٌ في آثار علم الكلام وغيره. فقد أعادَ هذا النمطُ من تراث التصوُّف بناءَ الصلة بالله فجعلها تتكلمُ لغةَ المحبَّة وتبتهجُ بالوصال مع معشوق جميل. وفاضتْ مدوَّنتُه بمعاني الرحمة والمحبة والشفقة والرأفة والعطف والتضامُن مع البؤساء والمنكوبين، ويُعلي بعضُ المتصوِّفةِ من هذه المعاني بالشَّكل الذي تصبح فيه مقصدًا محوريًّا للدين برأيهم. مضافًا إلى أنَّ أعلامًا

للتصوُّفَ المعرفي لا يرفضون العقل، بل يعتمدونه ويتمسَّكون ببراهينه في بناءِ نظامهم المعرفي ورسمِ رؤيتهم للعالَم. وهذا ما نجده في أعمال محيي الدين بن عربي وبعض العارفين الذين يبتكرون طريقتَهم العقليَّة في الاستدلالِ على مقولاتهم ونقضِ حجج خصومهم.

كما يسودُ آثارَ بعض أعلام التصوُّف كجلال الدين الرومي تبجيلٌ للعشق الإلهيِّ، ونظرةٌ متفائلةٌ للحياة، واحتفاءٌ بالفن، وكشفٌ عن تجلِّيات جمال الوجود، ودعوةٌ للفرح، وجعلُ المحبَّة مادَّةَ الدين، بحيث صار تطهيرُ القلب من الحقد مِفتاحًا لطهارة الإنسان، كما ينص على ذلك جلالُ الدين الرومي بقوله: «توضَّأ بالمحبَّة قبل الماء، فإنَّ الصلاةَ بقلبٍ حاقد لا تجوز». وتمكَّن بعضُهم من صياغة سلسلة مفاهيم تعمل على تحريرِ الإنسان من اغترابه الوجودي، وإرشادِه لتعاليم تحثُّه على التَّصالُح مع العالَم الذي يعيش فيه.

ونعثر في آثارهم على فهمٍ للدين وتفسيرٍ لنصوصه يذهب للتَّعامل مع المختلِف بوصفه إنسانًا بغضِّ النَّظر عن معتقده. وتخلو أكثرُ آثار المتصوِّفة من الأحكامِ السلبية حيال المختلِف في الدين التي نجدها في آثارٍ أخرى، ولا نجد لدى أعلامهم مفاهيمَ تغرسُ كراهيةَ الأديان الأخرى، وتحظر التعاملَ مع أتباعها، وترسِّخ النفورَ منهم. وبعضُ أعلامهم ينفردون في مقولاتٍ تكسر احتكارَ الرَّحمة الإلهية وتوسِّع دائرةَ الخلاص، وتصوغ فهمًا للنجاة في الآخرة لا يجعلها حقًّا حصريًّا لمن يعتنق معتقدًا خاصًّا.

عبد الجبار الرفاعي
بغداد، ٢٢ / ٧ / ٢٠١٨م

مقدمة الطبعة الرابعة

الإنسانُ بوصفه خليفةً لله نورُ الله في العالَم، لو اختفى الإنسانُ يحتجبُ نورُ الله ويختنقُ العالَمُ بالظلام. النزعةُ الإنسانية في الدين في أعمالي هي الإنسانيةُ الإيمانية، مفهومُ الدين فيها غيرُ الدين المستلَبة فيه إنسانيةُ الإنسان. الإيمانُ في الإنسانيةِ الإيمانية هو الإيمانُ الحرُّ الذي يقترنُ دائمًا بالحرية، يكونُ الإيمانُ حيث تكونُ الحرية. الصلةُ بالله في الإنسانيةِ الإيمانية صلةٌ حيَّةٌ يقِظة، لا تتأسَّسُ على الرضوخِ والاستعباد والانسحاق وإهدار الكرامة، بل تتأسَّسُ على الحرياتِ والحقوق. الصلةُ باللهِ لا تأخذُ نصابَها في تشييدِ حياةٍ رُوحية وأخلاقية وجمالية إلا إن كانت مبنيةً على حريةٍ واختيار، لا على إكراهٍ وتخويف واستعباد واسترقاق وامتهان. الدفاعُ عن الله في الإنسانيةِ الإيمانية يبدأ بالدفاعِ عن كرامةِ الإنسان، وصيانةِ حقوقه، وحمايةِ حرياته، إذ لا يمرُّ الطريقُ إلى الله إلا من خلال احترامِ الإنسانِ ورعايتِه وتكريمه.

ما أعنيه بـ «الإنسانية الإيمانية» هو تحمُّل المسئولية أمام الله والإنسان، وهذا ما أفهمه من الاستخلاف الإلهي للإنسان في الأرض. الأخلاق والإيمان وجهان لحقيقة واحدة يعيشها الإنسان؛ بوصفهما طورًا وجوديًّا واحدًا يعيشه الإنسان. الأخلاق تعني تحمُّلَ المسئوليةِ تجاهَ الإنسان الآخر، والإيمانُ يعني تحمُّلَ المسئوليةِ أمام الله. إنسانيةُ الإنسانِ تتجلى في الأخلاق، وإيمانُ الإنسانِ يتجلى في الأخلاق، ودينُ الإنسانِ يتجلى في الأخلاق.

الكثيرُ من التفسيراتِ لآياتِ القرآن تنسى الإنسانَ ولا ترى إلا الله، لا ترى صورةَ الله كما ينبغي أن يكون عليه، ولا ترى الإنسانَ كما تحدَّثَ عنه القرآنُ الكريم، بل ترى اللهَ والإنسانَ بمرآةِ المفسِّرِ وأُفقِه التاريخي. عندما يتحدَّثُ القرآنُ عن الكرامةِ فإنه يضعُ الإنسانَ في أسمى مراتبِ الخلق: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ

مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾.[1] لم تخصِّص الآيةُ الكرامةَ بأَتباعِ دينٍ أو مُعتقَدٍ، بل عمَّمتها لكلِّ بني آدم، إنها واحدةٌ من القيم الأبدية المشتركة للناس جميعًا، لا تختص بإنسان دون غيره. الكرامةُ قيمةٌ أبديةٌ، يتصفُ بها وجودُ الإنسان بما هو إنسانٌ. الإنسانُ يحظى بالتكريمِ منذ ولادتِه، ولا ينتهي بوفاتِه، بل يظلُّ الإنسانُ مُكرَّمًا بعد وفاتِه ودفنه. الكرامةُ قيمةٌ كونيةٌ لكلِّ إنسانٍ نِصابُهُ فيها، لذلك يكونُ انتهاكُ كرامةِ أيِّ إنسانٍ انتهاكًا يطالُ كرامةَ غيرِه أيضًا. الدعوةُ إلى إنقاذِ النزعةِ الإنسانية في الدين تعني بناءَ فهمٍ آخرَ للدين، وتفسيرًا مضيئًا مواكبًا للواقعِ للنصوصِ الدينية، تفسيرًا لا يبوحُ به إلا عبورُ المنظومةِ المغلقةِ للفهمِ السلفي، وتوظيفُ منهجياتِ وأدواتِ ومعطياتِ المعرفةِ الحديثة والعلومِ الإنسانية. إنه تفسيرٌ لا يختزل الدينَ في المدونةِ الكلاميةِ والفقهية، ولا يقومُ بترحيلِه من حقلِه الرُّوحي والأخلاقي والجمالي إلى حقلٍ يتغلَّبُ فيه القانونُ على القيم، ولا يتحوَّلُ الدينُ فيه إلى أيديولوجيا صراعية، أيديولوجيا تهدرُ طاقاتِه الرُّوحيةَ والأخلاقية والجمالية.

يسعى هذا التفسيرُ إلى اكتشافِ وظيفةِ الدين الأصيلة في إنتاجِ معنًى لحياةِ الإنسان. وهي وظيفةٌ عجزت معظمُ الجماعاتِ الدينية اليومَ عن إدراكِها، وأغرقت نفسَها ومجتمعاتِها في نزاعاتٍ ومعارك، يمكن أن ترى فيها كلَّ شيء إلا الأخلاقَ وقيمَ التراحمِ والمحبة والسَّكينة والسلام.

«الإنسانيةُ في الدين» تعني: تجديدَ الصلةِ بالله، وذلك يبدأ بتجديدِ الصلةِ بالإنسان، والخلاصِ والتحرُّرِ من نسيانِ الإنسان في أدبياتِ الجماعاتِ الدينية، والدعوةِ للاعترافِ بإنسانيتِه وكرامته ومكانته في الأرض، وتصحيحِ نمطِ صلتِه بالله، وتحويلِها من صراعٍ مسكونٍ بالخوفِ والرعب والقلق إلى صلةٍ تتكلَّم لغةَ المحبة، وتبتهجُ بالوصالِ مع معشوقٍ جميل.

لا تعني «الإنسانيةُ في الدين» الدعوةَ لتصوُّفٍ مُقنَّع، ذلك أني لستُ مع تصوُّف يُخرِج الإنسانَ من العالم. أتضامنُ مع شيءٍ من مقولاتِ التصوُّفِ المعرفي الذي يثري الرُّوح، ويضيء القلبَ بجمالياتِ الوجود، ويجعلُ الإنسانَ مشاركًا فاعلًا في بناءِ هذا العالَم.

[1] الإسراء: ٧٠.

«الإنسانيةُ في الدين» تعني: عدمَ التنكيلِ بالجسدِ والتضحيةِ بمتطلَّباتِه الضرورية وحاجاتِه الغريزية، كما يفعلُ تصوُّفُ الاستعبادِ والرَّهبنةِ القاسية. تصوُّفُ الاستعبادِ يفهمُ التربيةَ الرُّوحية فهمًا ساذجًا، يفضي إلى تجاهلِ طبيعةِ جسدِ الإنسان وقمعِه وتعذيبه، بمحاربةِ الغرائزِ والعملِ على اجتثاثِها وإماتتها، والغرقِ في عزلةٍ تتعطَّلُ فيها الحياة، وتنبذُها الطبيعةُ الإنسانية. لستُ مع تسليعِ الجسدِ وهبوطِه وابتذاله، وتوظيفِهِ كبضاعةٍ رخيصة وتجارةٍ قذرة.

«الإنسانيةُ في الدين» تعني: الدعوةَ للسلامِ واحترامَ كرامةِ الكائنِ البشري، والخلاصَ من بواعث العنف الديني بين المجتمعات، عبرَ دراسةِ الأديانِ ومقارنتها، والغوصِ في أعماقِها لاكتشافِ جوهرِها المشترك، ومنابعِ السلامِ الكامنة في نصوصِها وتراثاتِها الدينية، والحوار بين الخبراءِ والمختصين فيها، خارجَ إطارِ المجاملاتِ وعباراتِ التبجيل والعَلاقاتِ العامة. إن حوارَ الذواتِ الحرةِ والعقولِ المنفتحة يكتشفُ القيمَ الكونية للعيشِ المشترك، أمَّا حوارُ الهُوياتِ القارَّةِ والعقائدِ المغلقة والعقولِ الساكنة فليس سوى تبذيرٍ لمعنى وأسس العيشِ المشترك.

قبلَ أكثر من عشر سنوات صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب بعنوان: «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين»، ونُشِرَ في طبعتين لاحقتين، ويُنشَرُ اليومَ بطبعةٍ رابعة مزيدة ومنقَّحة. عند كلِّ نشرة جديدة لأعمالي تفرضُ عليَّ المسئولية الأخلاقية أمام القراء الكرام أن أعيدَ النظرَ فيها، أقرؤها قراءةً ناقدة في ضوء ما يستجد في ذهني، وأعملُ على تحريرها وغربلتها وتمحيصها وتهذيبها.

عبد الجبار الرفاعي
بغداد، ٢ / ٥ / ٢٠٢٢م

الفصل الأول

سياحةٌ في عالَم المَعْنَى

الزِّيَارَةُ الأُولَى

١

الأسفارُ الأربعة تتجلَّى في السَّلامات الأربعة

أمضيتُ الأيَّام السابقة في إسطنبول للمشاركةِ في ندوةٍ تناولتْ أثرَ «الإصلاح الديني في التنمية السياسيَّة». إسطنبول مدينة مُوحِيَة، تتجلَّى فيها هيبةُ وشموخُ وعزةُ الإسلام، تضمُّ أكثر من أَلْفَي مسجد، معظمها يعود إلى العصر العثماني. تلك المساجدُ مدهشة، تنطوي على فرادة وابتكار وإبداع في نمط عمارتها. أروع ما تُفصح عنه شخصية المكان وهُوية هذه المدينة أنها مرآةُ الشرقِ في الغرب ومرآةُ الغرب في الشرق. مناخاتها الإسلامية الفوَّاحة فجَّرت المكبوتَ من أشواقِ الرُّوح وذكرياتها، فطلبتُ من صديقي مراد ولي، وهو دليل سياحي تركيٌّ، وخبير بتاريخ الدولة العثمانية، أنْ يدلَّني على خانقاه المتصوِّفة المَولَوية في إسطنبول. وسألته هل عاد المَولَوية إلى مجالس الذكر الخاصة بهم، بعد أن أغلقها أتاتورك، هذه المجالس المصحوبة بالموسيقى، والابتهالات، والرقص الصوفي على أنغام الناي؟ فهاتَف مراد أحد زملائه الذي أخبره بوجود ملتقًى للمَولَوية في معظم أيام الأسبوع، يجري فيه كلُّ ذلك. وحدَّد العنوان في منطقة «سركه جي» القريبة من جامع السلطان أحمد وآيا صوفيا.

ذهبتُ في الليلة التَّالية إلى خانقاه المَولَوية، المبنى أثري يعود للعصور الوسطى، حافَظوا على نمطه التقليدي، توافد عليه عشراتُ الناس، معظمهم من الشباب، إناثًا وذكورًا، ينتمون إلى إثنيَّات متعدِّدة، ما خلا العرب. بدأ المشهدُ الساعة السابعة والنصف مساءً، بموسيقى

دينية، تعزفها فرقة ترتدي لباسًا مميَّزًا يتناغم وإيقاع الموسيقى. ضمَّت الفرقةُ عازفتين من بين مجموعةِ رجالٍ. تناغمتْ مع أوتارِ العازفين ألحانُ أذكارهم، بالتركية تارة والعربية تارة أخرى، ثم خرج من الباب الخلفي عدد من الشباب يمشون بخطًى واثقة، يكلِّلهم صمت هادئ، يبوح بلغة لا نفهمها، تبعث الخشوعَ والطمأنينةَ في النفس. جلستُ فيما يشبه المسرح المحاط بحلقات دائرية للحاضرين، الأنوار خافتة، بدا المشهد رؤيويًّا يفوح بالمعنى، يتداخل فيه الجمالُ بالجلال. اصطفَّ الدراويشُ على شكل هلال، أدَّوا حركات تجسِّد صورة مدهشة لمسرح الجسد الرُّوحي، حركات تحاكي الركوع والسجود والصلوات. تحدَّثتْ فتاة مسئولة عن تنظيم وإدارة المكان قبل العرض باللغة الإنجليزية، فقالت: ينبغي أن يلتزم الحاضرون الصمتَ، ويكفُّوا عن أي محاولةٍ للتصوير، أو التصفيق، أو الضوضاء. وكأنها تنبهنا إلى أننا في مجلس للذكر، وأن هذه الجماعة تمارس طقسًا صوفيًّا مشبعًا بالمعنى، وتدعونا لفهم لغتهم وتعبيراتهم، والتأمُّل في وسائلهم للتواصل مع عوالم الغيب، وتَساميهم وتَجرُّدهم من دنيا المحسوس إلى الشهود والكشف الملكوتيِّ، وارتواء ظمئهم الأُنطولوجي للمعنى، في عالم تفتقر فيه حياتُنا لما يخلع عليها معنًى.

بعد سلسلةٍ من الإيماءاتِ والحركات الموحية استغرقت خمس عشرة دقيقة تقريبًا، عادت المجموعةُ من حيث أتتْ، وخرجوا علينا مرتدين ثيابًا بيضًا، واسعة فَضفاضة من أسفلها، أطلُّوا علينا وكأنهم ملائكةُ الرحمة، تعالتْ أنغامُ فرقةِ العزفِ وابتهالاتُها، بألحانٍ تتناغمُ مع المشهد المُضيءِ للدراويش، الذين انخرطوا واحدًا تلو الآخر في حركاتٍ دائريَّةٍ تتسارعُ بالتَّدريج، تشرع فيها الأيدي نحو السماء، في ضراعات مستسلمةٍ للحقِّ، وطامحة للاغتراف من معينِه الذي لا ينضب. إنهم بمثابة ما رسمه مايكل أنجلو وليوناردو دافنشي ورُفائيلو من صور لملائكة تطير نحو الملكوت الأعلى. تتابعت الرقصات في أربع جوْلات، كل واحدة منها ترمز لسلام: الرقصة الأولى ترمز إلى السلام الأول، وهو يعبِّر عن إدراك الإنسان لعبادته لله تعالى. بينما تعني التي تليها السلامَ الثاني، أي الشعور العميق بعظمة الحقِّ وجلاله. أمَّا الرقصة الثالثة فتشير إلى السلام الثالث، وهو شهود جمال الحق وتذوُّق وِصاله. إنها سياحة من نوع الهيام والوجد في جماله. الجولة الرابعة من الرقص تعني السلامَ الرابع، وهي تُفضي إلى انقياد العاشق التامِّ لمعشوقه، بمعنى عودة الإنسان إلى وظيفته الكامنة في خلقه باستسلامه للحقِّ. استمرَّ المَولَويةُ لمدةِ ساعةٍ بجولاتهم ورقصاتهم المدهشة، وسكراتهم الرُّوحيَّة.

ساد مكانَ العرض الخشوعُ، حين تناغمتْ ألحانٌ وأذكارٌ وموشَّحاتُ الفرقة الموسيقية، فاتَّصل إيقاعُها مع السلامات الأربعة أو الرقصات الأربع للمَولَويَّة، وأكاد من فرط انفعالي وتأثُّري حتى هذه اللحظة، كلما تداعى إليَّ المشهدُ ينتابني انشراحٌ وابتهاجٌ وتسامٍ.

تُسَمَّى الحركةُ الدائريَّة للمَولَوية: «رقصة السماح»، ولعلها تحريف للسماع الذي يقترن عادة بها، أي يستمع الأذكار والمواجيد، يستسلم فيها المَولَوية بضراعةٍ وخشوع للحق، باسطين أيديَهم. ترمز اليدُ الأولى في إشارتها للسماء إلى الجنة، بينما ترمز الثانيةُ في انخفاضها نسبيًّا عنها إلى الدنيا. و«السماح» ارتياض خاصٌّ يهدف لاكتشاف خلود الرُّوح، والسعي إلى تحويلها رُوحًا عاشقةً للحق، عبر الاستغراق بالذكر والموسيقى والرقص، وخلق فضاء جميل تهيمن عليه كيمياء معنوية، تعمل على تسامي الرُّوح وإشراقها، بنحوٍ تصبح معه مرآة يتجلَّى فيها العالمُ بتمامه، فإن «العالم عندما خلقه الله كان شبحًا لا رُوح فيه، فاقتضى الأمرُ جلاء مرآةِ العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، ورُوح تلك الصورة» بحسب ما يقول محيي الدين بن عربي.

جوهرُ العرفان والتصوف واحد، وإنْ تغايرتْ لغاتُه، وتعدَّدتْ رموزُه، واختلفتْ رسومُه، فما شاهدتُه في السَّلامات الأربعة يتماهَى مع رؤيةِ الشيخ محيي الدين بن عربي للأسفار الأربعة، عندما يرحل السالكُ فيها من العالَم السُّفلي إلى العالَم العُلوي، فيسافر في قوس الصعود من عالم المادة لتنتهي رحلتُه إلى الحقِّ تعالَى، وهي رحلة رُوحيَّة ارتقائيَّة تكامليَّة، يطوي فيها السالكُ إلى الحقِّ أربعة أسفار في مدارجِ تكاملِه المعنويِّ، يمر عبرها بعدة منازل، ويرتقي من مرحلة إلى أخرى. يتسامى من الدنيا إلى ما هو أسمى وأكمل من السابقة، وهكذا حتى يصل إلى غايتِه التي هي مُنْتَهَى كلِّ غاية، وهو الحقُّ سبحانه.

هذه الأسفارُ نسج في إطارها الفيلسوفُ صدر المتألهين الشيرازي المعروف بمُلَّا صدرا ترتيبَ كتابه «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة»، طبقًا لمراحلِ السَّير السلوكيِّ والآثار العملية للعارفين، لذلك عمل على تقسيم الكتابِ إلى أربعةِ أقسامٍ؛ كلُّ قسم يمثِّل سيرًا علميًّا نظريًّا يوازي السيرَ العمليَّ للعارف: السَّفَرُ الأوَّل «من الخلق إلى الحق»، أما السَّفَر الثاني فهو «من الحقِّ إلى الحقِّ بالحقِّ»، بينما يكون السفرُ الثالث «من الحقِّ إلى الخلقِ بالحقِّ»، وتُخْتَتَمُ الأسفارُ بالسَّفَرِ الرَّابع «من الخَلْقِ إلى الخَلْقِ بالحقِّ».

يخيَّل لي بعد أن رأيتُ الطقوس الرُّوحيَّة للمتصوِّفة المَولَويَّة، أنهم يجسِّدُون في طقسِهم الصياغةَ النظريةَ لهذه الأسفار حركيًّا وشعائريًّا، من خلال السلامات الأربعة، إذ تتوهج أرواحُهم وتشتعل أحاسيسُهم حتى تصلَ إلى حالةِ السُّكْر. فالسلامات الأربعة للمَولَوية،

وهكذا الأسفارُ الأربعة لملا صدرا، كلُّها تصدر عن مرجعيَّة واحدةٍ، تحيلُ إلى محيي الدين بن عربي، وميراثه الرُّوحاني الرؤيويِّ المعرفيِّ الرَّحْب.

الحركاتُ الدائريَّة في السلامات الأربعة تُحَاكِي الحركاتِ الدائريَّةَ الفلكيةَ. المَولَوية فيها يحاكون إيقاعَ تسبيح كائناتِ الطبيعة، ويتناغمون مع وجهتها، بغية التواصل الحيِّ والالتحام العضويِّ بما حولهم، وبالتالي الارتقاء في مدارجِ الصعود إلى العالَم الربوبيِّ، وشهود الحقِّ.

٢

جلال الدين الرومي

ذاكرة إسطنبول الإسلامية، وآثار التصوُّف ومناخاته الشائعة في تركيا، وحضوري مجلس المَولَوية، وموسيقاهم ورقصاتهم الموحية. هذا الطقس البهيج غريب عليَّ؛ ذلك أنَّ كثيرًا من الطقوس التي شهدتُها في حياتي اقترنتْ بالتراجيديا والحُزن والدُّموع، وقلما تقترن بالفرح. كلُّ ذلك أوقد أمنية قديمة طالما هاجتْ في نفسي كلَّما تذكرتُ «قونية»، وهي زيارة مرقد جلال الدين الرومي، الذي يسميه مريدوه الأتراك «مولانا»، ويسمى في بلاد فارس «مَولَوي»، ويُعرف أيضًا في أفغانستان بـ «البلخي»، وفي أوروبا والغرب بـ «الرومي». والرومي نسبة إلى بلاد الروم، حيث عاش معظمَ حياته في «قونية» عاصمة سلاجقة الروم.

وُلد جلال الدين محمد بن بهاء الدين محمد بن حسين الحسيني الخطيبي البكري في بلخ، المقاطعة التابعة الآن لأفغانستان، يوم ٦ ربيع الأول ٦٠٤هـ، الموافق ٣٠ سبتمبر ١٢٠٧م، وغادرها بمعيَّة أبيه بعمرٍ يقارب الثلاث سنوات، هربًا من الغزو المغوليِّ، واستقرتْ عائلتُه في بداية الأمر بنيسابور، وفيها تعرَّف الرومي — كما يُقَال — على الشاعر الفارسي فريد الدين العطار، الذي أهداه ديوانه «اسرار نامه»، ولعله أثَّر في تغذية نزعتِه الصوفيَّة باكرًا، وغوصه في التأمل الرُّوحي، ودفعه للاستغراق في المتخيَّل الشِّعري الوجداني. غادر بمعيَّة أبيه وعائلتِه نيسابور إلى بغداد، ومكث أبوه في المدرسة المستنصريَّة، لكنه لم يستقرَّ طويلًا، فغادرَ إلى مَكَّةَ، وهناك لُقِّبَ بـ «جلال الدين»، ومنها إلى الشام، الَّتي أَمْضَى فيها سبعَ سنوات، وفيها تُوفيتْ والدتُه، وأخيرًا وفد إلى قونية، بمعيَّة والده، حين دعا الحاكمُ السلجوقيُّ للأناضول علاءُ الدين كيقباد والدَه لإدارةِ مدرستِها، سنة ١٢٢٨م.

مضافًا إلى تعلُّم مولانا على يد أبيه، درس التصوُّفَ والمعارفَ الإسلاميَّةَ لمدَّةِ ٩ سنوات عند سيد برهان الدين محقِّق، وبعد وفاة الأخير في عام ١٢٤٠م، توجَّه إلى دمشق ومكث فيها أربع سنوات؛ ينهل من أعلامها، ويغذِّي تأملاتِه الوجدانية في حواضرها العلميَّة، ومجالاتها التأويليَّة الخِصبة، المْشبَعة بما أفاضه الشيخُ محيي الدين بن عربي في ذلك العصر، من رؤية لاهوتية معنويَّة، وآفاق رُوحيَّة ثريَّة للمعنى. وبعد أن نضجتْ تجارِبُ الرومي، وتراكمتْ خبراتُه، وغاص في عوالم المعنى، عاد ليُمضي ما تبقى من حياته في قونية، ومكث فيها حتى وفاته في ٥ من جُمادَى الآخرة لعام ٦٧٢هـ، الموافق ١٧ من ديسمبر ١٢٧٣م.

المنعطف الأهمُّ في المسار الرُّوحي لمولانا هو لحظةُ لقائه بالمتصوِّف المتدروش المتجوِّل شمس الدين التِّبريزي، وارتباطهما بعَلاقة حميمة، فأضحى بعد فترة وجيزة متيَّمًا بشمس؛ فتسارع اشتعالُ فؤادِه بالعشق، وسطع وجدانُه بمشاعرَ رقيقةٍ، تدفَّقَتْ بها عواطفُه، وأضاءتْ عالَمَه الجَوَّانيَّ الباطنيَّ، دَفَنَ أشواقَه بشعره، فصاغ أرقَّ أناشيدِ وألحانِ العشقِ والوجد والهيام على مرِّ العصور. بعد أربع سنوات وقعت فتنةٌ في «قونية»، راح ضحيتها علاءُ الدين بن جلال الدين، كذلك قُتِل شمس الدين التِّبريزي[1] في ظروفٍ غامضةٍ — كما يُقال — فاشتدَّ حزنُ مولانا واحترقَ وجدانُه. ووقَّع ما أفاضه من شعر بعد ذلك باسم «شمس تبريز»، وظلَّ شمسٌ ملهمَه الأبديَّ حتى نهاية حياته. نظَم تخليدًا لذكراه ٣٦٠٢٣ بيتًا، و١٧٦٠ رباعيَّة، ضمَّها ديوانُه الضخم، المعروف بـ «ديوان شمس تبريز».

كما نظَم «المَثْنَوي المعنوي» في ٢٥٦٤٩ بيتًا، ويعبِّر عنه أحيانًا بـ «صَيْقَل الرُّوح». وهو عمل مكثَّف لامع، من أغزر منابع إلهام إنتاج المعنى في الميراث البشريِّ. يضمُّ المثنويُّ ستةَ دفاتر، هي بمجموعها دائرة معارف غنيَّة، تشتمل على: رؤًى عرفانية، مفاهيم أخلاقية، قيم جمالية، مقولات إنسانية، أناشيد للحب والوجد والهيام، سمفونيات عاشقين، مسالك وأساليب للارتياض الرُّوحي، لوحات لابتسامة الله ورأفته ورحمته، تأويلات للقرآن والحديث ... وغيرها. كل ذلك أفاضتْه المخيِّلةُ الشعريَّةُ لمولانا، بتعبير ميسَّر، لكنَّه رؤيويٌّ، وأسلوب

[1] يكتنف شخصية شمس الدين التبريزي الكثيرُ من الغموض، في ميلاده وموطنه ودراسته وتجرِبته الرُّوحية وأسفاره ومصيره. ربما كان شخصيةً انتحلتْها المخيلةُ الشعريَّةُ لجلال الدين الرومي، كما ظن ذلك بعضُ الباحثين.

سهل لكنه ممتنع، يلامس وجدانَ وضميرَ كافَّةِ البشر، ولا يقتصر على النُّخَبِ أو أتباع ديانةٍ معيَّنة. إنه مدوَّنة للعشقِ الإلهيِّ تتَّسم بفرادة، تعمل على تأويل مختلِف النصوص المقدَّسة، عبر استلهامها وتمثُّلها رُوحيًّا، وسكبها في تجربةٍ رُوحيَّة عميقة، والتحدُّث عن هذه التجربة بموسيقى شِعريَّة فاتنة، تستلهم كلماتٍ وأمثالًا وحكايات، مستقاة من حياة الناس. المَثنَوي كتاب في التفسير والتأويل على غير الأنساق المتداولة في ذلك؛ ذلك أنَّه يعيد صوغَ استشراف آفاقٍ جديدة للدين ونصوصه، تُنتج للحياة البشرية معنًى، تفتقده المصنَّفاتُ الأخرى في هذه المجالات، وتفيض على الإنسان وعيًا إيجابيًّا وأحلامًا متفائلة، تنقذه من ضيقِ تفسيراتِ النصوص وفهمها حرفيًّا. من هنا يُنشد الجامي — وهو من أبرز شعراء العرفان بالفارسيَّة — في توصيف مولانا وكتابه المثنوي، ما ترجمته:

هو مَلِكُ عالَمِ المعنى،
برهانُ ذاتِه المثنوي.
لا أستطيع وصفَ ذلك العظيم.
ليس نبيًّا، غير أنَّه صاحبُ كتاب.

اخترق جلال الدين الزمانَ والمكانَ، وخلَّده عشاقُ عوالمِ الملكوتِ وما وراء المادَّة، وارتبطتْ به أجيالٌ من مختلِف المذاهب والفِرق والأديان والإثنيَّات، وذوي التجارِب الدينية بكافَّة ألوانها وتعبيراتها، والمتصوِّفة خارج إطار الأديان. مما دعا منظمةَ اليونيسكو إلى اعتبار العام ٢٠٠٧م عامًا دوليًّا للاحتفال بمناسبة مرور ٨٠٠ سنة على ولادته، وورد في بيانها بهذه المناسبة وصفُها لجلال الدين: «إنه كان ولا يزال أحدَ المفكِّرين والعلماء الكبار الذين أثْرَوا الحضارة الإسلامية. هو شاعر عالمي، إذ تعتبره الشعوبُ في كلٍّ من أفغانستان وجمهورية إيران الإسلامية وتركيا شاعرَها. كان في شعره يخاطبُ البشريَّةَ جمعاء.»

٣

في حضرة مولانا

في الثامنة صباح الأحد ٥ / ١٢ / ٢٠١٠م وصلتُ مطار «قونية» قادمًا من إسطنبول. كانت صورة رقصة الدراويش المَولَوية هي رمزٌ يرتسم حيثما ذهبتُ في هذه المدينة، إنها بصمة وشعار «قونية»، رافقتُ على متن الطائرة زوَّارًا من جنسياتٍ وبلدانٍ وأعراقٍ متنوِّعَة. ذهب

معظمُنا إلى ضريحِ مولانا، لافتاتُ صُوَرِ الْمُتَصَوِّف المَولَوي الراقص تواكب مسارَنا على طول الطريق الممتدِّ من المطار إلى ضريح مولانا، وجدتُ نفسي للمرة الأولى أمام نَموذج مختلِف للطقس، لا يكرِّر ما تعلَّمتُه في الدرس الفقهيِّ، وحالة تديُّن أخرى تتصاعد فيها أشواقُ الرُّوح، لتتناغم مع إيقاع تسبيح أوتارِ المخلوقاتِ جميعًا. لمحتُ قبَّةً خضراءَ تُحاكِي القبَّةَ الخضراءَ في المدينةِ المنوَّرَة على قبر رسول الله (ص)، غير أن لهذه القبَّة طرازًا يجمع بين المنارة والقُبَّة، لم أرَ مثلها من قبل، دخلتُ الصَّحن الذي يحيط بضريح مولانا من بابٍ خلفيٍّ، في المحلِّ الذي توقَّفتْ فيه السيارةُ، كان البابُ مغلقًا، فوقفتُ برهةً متسائلًا عن بوَّابةِ الدُّخول، بادرتْ سيدةٌ متوسطة العمر عليها سِيماء الصالحين، وجهها يتهلل بالتفاؤلِ ويشرقُ بالنُّور، مبتسمة للحياة، لم يشغلها الذكرُ والتسبيحُ عن مساعدتي، فسارعتْ لفتحِ البابِ. لم تطلُبْ مني الدخول من الباب الآخر الخاصِّ بالزائرين لبُعده، ثم انصرفتْ تدعو لي بعباراتٍ دافئة رقيقة، تستلهم ضراعاتِ ومواجيدَ وأذكارَ المرتاضين. دخلتُ الضريح مع جمهورٍ غفير من النساء والرجال، شبابًا وشيوخًا، خُطَّتْ على بابِه أبياتٌ بالفارسيَّة، تقول: «أنت هنا في كعبة العُشَّاق، وما يَهَبُ النَّاقصين كمالَهم.» كأنِّي أقرأُ مصطلحَ «كعبة العشاق» للمرة الأولى في حياتي، بالرغم من شغفي بالموروث العرفانيِّ والصوفيِّ وعودتي إليه باستمرار، إلا أني أحسستُ بصوتٍ يستفيق في داخلي يحدِّثني عن أنِّي في هذه اللحظة أكتشف تلك القراءة للدين وتجسيده العمليِّ الذي تفتقر إليه مجتمعاتُنا، فهم جميل للدين يتسامى به إلى تجرِبةٍ رُوحيَّة مضيئة، يصبح فيها الإيمانُ ضربًا من الحُبِّ، والتديُّن ضربًا من التَّراحُم. طالما اطَّلَعْتُ على أمثلةٍ لذلك في التَّاريخ، كلَّما قرأتُ الحلاج وأبا يزيد البِسطامي ومحيي الدين بن عربي وغيرهم، في هذه اللحظة أعثر على مواطن العاشقين، وأتلمَّس آثارَهم، وأتحسَّس مواجيدَهم، وأستمع إلى أنغامهم وألحانهم، وأشمُّ عبيرهم، وأقترب من مائدتهم، وأنزل ديارَهم.

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

يَا مَنْ تَبْحَثُ عَنْ مَرْقَدِنَا بَعْدَ شَدِّ الرِّحَالِ
قَبْرُنَا يَا هَذَا فِي صُدُورِ العَارِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ

كلما تقدَّمتُ خطوةً نحو ضريحه خنقتْني العَبرةُ، وحين وقفتُ أقرأ له الفاتحةَ أجهشتُ بالبكاء، لا أعرف لماذا؟ شعرتُ بأنَّ هذا البكاء ليس حزنًا، ولا سيما أنَّ مولانا يوصينا بالابتعاد عن الحزن، فإن: «من يستبدُّ به الحزنُ لا ينال مائدةَ الحقِّ.»

فضاء المرقد رؤيويٌّ مُلْهِم، نَغَمُ النَّاي المتواصل فيه يملأ محيطَه بسحرٍ تضيق العباراتُ عن توصيفه. استفاق الكائنُ الميتافيزيقيُّ في أعماقِي، أدركَني خشوعٌ أضاءَ رُوحي، كأنِّي شربتُ كأسًا أشبعتْ ظمئي إلى عالم المعنى، لم ينتجها التديُّنُ الشائعُ في المجتمع الذي انتسبتُ إليه، مع أنِّي طالما تعطَّشْتُ إلى أمثالِها في بحرِ التديُّن الذي يَغرَق فيه مجتمعي، لكن من دون جدوى، حتى كدتُ أفتقدُ رُوحِي، لارتيابي في أنَّ صورةَ التديُّن التي أفتِّش عنها حلمٌ بعيدُ المَنَالِ.

ضريحُ جلال الدين وَهَبَنِي أملًا وحلمًا وثقةً بأنَّ ما كنتُ أفتِّش عنه حقيقة وليس وهمًا، وجدتُ صورةَ الحقِّ الجميل، المعشوق، الرحمن الرحيم، الذي أكرم خلقَه بمائة رحمة؛ «واحدةٍ منحها لنا في الدُّنيا، بينما ادَّخر ما تبقَّى للآخرة»، بحسب ما يروي لنا العارفون عن النَّبيِّ الأكرم (ص).

المتحف المجاور للضريح عُرِضَتْ فيه نسخ مخطوطةٌ عدَّة من «المثنوي»، والديوان الكبير «ديوان شمس تِبريز» لمولانا، ومصاحف، وأدوات ووسائل زهيدة يستخدمها المَولَويَّة في تدبير عيشهم وحياتهم، تعود إلى فترات مختلِفة، قرأتُ بتأمُّل شيئًا من صفحات مخطوطة المثنوي المعروضة وراء الزجاج، وكأني أقرؤها للمرة الأولى في حياتي، لاحظتُ تَكرار كلمات: عشق، عاشق، معشوق، ومرادفاتِها، وما يُفْضِي إليها من مداليل، مثل: حب، حبيب، محبوب، وصال ... وأمثالها. رُحت بعد عودتي من «قونية» أتفحَّص «المثنوي» وديوان «شمس تِبريز»، فبهرني حضورُ هذه المفردات بشكل مُلْفِت، رأيتُ مثلًا كلمةَ عشق تتواردُ في بعض الأبياتِ مراتٍ عدَّة، وربما في شطر أو عجُز البيت تكرَّرَتْ أكثر من مرة، (تكرر ذكرُها ثلاث مراتٍ في شطر البيت ٣٢٢١٠ من الديوانِ الكبير). حينئذٍ أدركتُ لماذا اعتبر سعدي الشيرازي جلالَ الدين الرومي أهمَّ شاعر غزل بالفارسية، وصنَّفه النقادُ الخبراءُ بالأدَبِ بأنَّه «شاعرُ الشُّعراء».

إن جلال الدِّين الرومي اشتقَّ مذهبًا جديدًا في تأويل الدِّين ونصوصِه، يمكن تسميتُه بـ «مذهب العشق»؛ مذهب تتغلَّب فيه الرُّوحُ على القانون، ماهيَّتُه التَّراحم والمحبة، تتَّسع مدياته الإنسانية، بنحوٍ يحرِّر البشريَّةَ من العُدوان والتعصُّب، ويفتح آفاقَ التَّواصُل والتَّفَاهُم بين مختلِف المجتمعات. إنَّه عابرٌ للأديان والثقافات، ليس نفيًا للأديان أو

مناهضة لها، وإنَّما هو تعبيرٌ عَن المضمونِ العميقِ للأديانِ، إنَّه مرتبة متعالية من المعنويَّة والرُّوحانيَّة، تستوعب جوهرَ الأديان، وكأنَّه يُحَاكِي ما يذهبُ إليه الشيخُ محيي الدين بن عربي، عندما يعبِّر عن ذلك بوضوح:

أَدِينُ بِدِينِ الحُبِّ أَنَّى تَوَجَّهَتْ رَكَائِبُهُ أَرْسَلْتُ دِينِي وَإِيمَانِي

دين يتأسَّس على الحبِّ والعشق والفن، ينشد الجمالَ، تبدو تمثُّلاته في الرَّقص والموسيقى والسماع، ويسكبها في قوالبِ الطقوس والعبادات، فتغدو سُلَّمًا للوصال مع الحقِّ، والمعروف لديهم أنَّ «مدارج السالكين إليه بعدد أنفاس الخلائق.» ينأى هذا التديُّن عن كلِّ ما مِنْ شَأْنِه أنْ يقودَ إلى القتل والموت، ويسمِّم الحياةَ بالحُزْنِ، ويلوِّث عوالمَ المَعنى بالدَّمِ المسفوح، لذلك لا نعثر على دعواتٍ للكراهية هنا، قد نجد من يشير إلى كراهية الخطيئة، بيد أنَّهم لا يكرهون الخاطئَ، بل يشفقون عليه. ذلك أنَّ معتقدَهم ينبثق عن «لاهوت الشفقة». لم يتحدَّث جلال الدين الرومي عن القتل، لم يطلب منا إعلانَ الحرب على الخطاة، ومن يختلفون معنا في المعتقد.

تمحورت رؤيةُ مولانا للدِّين بالحُبِّ والعشق، أصبح العشقُ لديه القوةَ المحرِّكةَ للحياة الرُّوحية، والكيمياءَ السحريَّةَ التي تتحوَّل بواسطتها مادةُ العناصر الخسيسةِ إلى مادَّةٍ نفيسة نادرة؛ ينشد مولانا في المثنوي:

بالمحبَّةِ تصير الأشياءُ المرَّةُ حلوةً.
بالمحبَّةِ تصير الأشياءُ النحاسيةُ ذهبيةَ الصِّفَاتِ.
بالمحبَّةِ تصير الأشياءُ العَكِرةُ صافيةً.
بالمحبة تصيرُ الآلامُ شفاءً.
وبالمحبَّة يحيا الميِّتُ.

ويستعيد مولانَا الرُّوحَ الإنسانيَّة الفيَّاضةَ لبعضِ المتصوِّفة، مثل رابعة العدوية، ولكن بأحاسيس أبعد مَدًى، عندما ينظر إلى الشيطان بمشاعر عاشق، ويصف الأثرَ السحريَّ للعشق وكيميائِه في تحويلِ عناصر الأشياء ليتبدَّل قبحُها جمالًا، إذ يقول:

لو صار الشيطانُ عاشقًا لاختطفَ كُرَةَ السَّبْقِ،

ولصار مثلَ جبريلَ، وماتَتْ فيه تلك الصفاتُ الشيطانيَّةُ.[٢]

كلُّ عامٍ يحتفِلُ مريدو مولانا بما اصطُلِح عليه «ليلة العرس». وهي ليلة وفاته، فقد اجترحوا تقاليدَ بديلةً للعزاء احتفالًا بهذه الذكرى سنويًّا، واعتبروها بمثابة ليلةِ العيد، تبعًا لما صرَّح به مولانا، من أنَّ «ليلة وفاته هي ليلةُ عُرْسِهِ»؛ لأنَّها ليلة الوصال، ولقاء الحبيب بحبيبه. يتوافد عشراتُ الآلاف من أَتْبَاعِ مولانا إلَى «قونية» في مثل هذه الليلة من شتَّى البلدان، يستمر الاحتفالُ لمدَّةِ ثلاثِ ساعاتٍ في مسرح واسع، تحضرُه شخصيَّاتٌ مهمَّة. في ١٧ / ١٢ / ٢٠١٠م من هذا العَام حضر الحفل وتحدَّث فيه: رئيسُ الوزراء رجب طيب أردوغان، ووزيرُ ثقافته، ورئيس الشئون الدينيَّة، ورئيس حزب الشعب المعارض، وغيرهم من الشخصيات التركية. بدأ الحفلُ بالإنشادِ الدِّيني، تلاه العزفُ الصوفيُّ على النَّاي، ثم النَّعت الشريف، أي المديح المعروف في مجالس الصوفية للنبي الكريم (ص) بإنشادهم، وقدَّم عددٌ غفيرٌ من المَولَويَّة عرضًا للرقَصات المعبِّرة عن السلامات الأربعة، وأخيرًا تلاوة الكتاب والفاتحة والتكبير.

ما أدهشني وآلمني أثناء زيارتي لمولانا، وكذلك في رحلتي إلى «قونية» ذهابًا وإيابًا من إسطنبول، أنِّي لم ألتقِ بأحدٍ من أهلي «أبناء يعرب»، مع أنِّي التقيتُ زوارًا من جنوب شرقي آسيا، إيران، أوروبا، تركيا، وسواها من البلاد غير العربية. قلتُ لنفسي: لعلها «الفروسية والخيل والليل والبيداء والرمح والسيف»، ألهَتْهُم عن أيِّ فهمٍ للدِّين يتجاوز ذلك، ولا أدري إنْ كان ذلك سببًا لانحدارِ معظم أصحابِ الاتِّجاهات الصوفية والعرفانية والإشراقية في الإسلام من مواطنَ بعيدةٍ عن الصحراء والجزيرة العربية، مثل: «سُهْرَوَرْد» قرية شيخ الإشراق شهاب الدين السُّهْرَوَرْدي، «مُرْسِيَة» في الأندلس مدينة محيي الدين بن عربي، «بَلْخ» مسقط رأس جلال الدين الرومي، «شيراز» مدينة حافظ وسعدي، «نيسابور» مدينة العطَّار، و«قونية» موطن صدر الدين القونوي، ومَثْوَى الرومي وعدد من الأولياء الصالحين.

ترك لنا مولانا الرومي منظومةً غنيَّةً، تنفتح على حقول متنوِّعةٍ في المعارف الدينية، نحن بأمسِّ الحاجةِ إليها في عصرٍ تَغَلَّبَ فيه فهمٌ حرفيٌّ قشريٌّ مغلق للنصوص، أفضى لصوغ لاهوتٍ يضجُّ بمقولاتِ الكراهيةِ والتعصُّبِ والعُدوانِ.

---

[٢] آنَّا ماري شيمل: الشمس المنتصرة، ص٥٤٥-٥٤٦.

ميراثُ جلال الدين الرومي يلهمُنا مفاهيمَ ومقولاتٍ ورؤًى تنشد احترام كرامةِ الكائن البشريِّ، ترسِّخُ النَّزعة الإنسانيةَ في الدِّين، تُشبع حياتَنا بالمعنى، تَخْلَعُ على دنيانا صورةً أجمل، تهبنا أفقًا بديلًا للتَّواصل مع مُخْتَلِفِ أتباعِ الأديانِ والفِرَقِ والمذاهب، فلا تضيق مجتمعاتنا وتنفجر بمكوناتها التاريخية العقائدية والإثنيَّة، ويتأَسَّسُ ما يمكن تسميته بـ «لاهوت الشفقة، الرحمة، المحبة، العشق، الجمال، الفرح، الحياة، الابتسامة، الأمل، الاختلاف، التنوع، التعددية، اللاهوت الإنساني»، الذي يكمن فيه سبيلُنا للخلاص من «لاهوت الكراهية، نفي الآخر، الموت، الحزن، البكاء، التشاؤم».

مولانا قصيدة الله الغزلية، حيث نُنشد هذه القصيدة تنقدح نورًا يتلألأ عشقًا، يعانق الجمال والجلال الإلهي ويضيء دروب الحياة للإنسان. مولانا سيمفونية تعزف ألحان الكون وصدى أرواح العشاق، وأنشودة التراحم. كتابه المثنوي قيثارة العشق، أشعاره تخاطب القلب وتأسره، تنفذ إلى الوجدان، وتصطاد الرُّوح، من دون المرور بالعقل، تصدح فيها أنغام الناي، وتعزف ألحانًا تتجاوب مع إيقاع الكون، تجعلك تتغيَّر بسرعة، يشتعل فؤادُك بمحبة الحق، فتتسع هذه المحبة لتستوعب كلَّ الخلق، يتبدل اغترابُك عن محيطك إلى ألفة وانسجام وتناغُم، تصير مثل طفل لا يشبع من الدُّمى، ولا يكفُّ عن المرح، يبتسم للحياة، فيبتسم له اللهُ، يتعطَّش للمعرفة واكتشاف العالم، يبتهج لما يراه، ففي الارتواءِ بعد العطش ذروةُ النَّشوة.

بغداد، ٢٠ / ١٢ / ٢٠١٠م.

الزِّيَارَةُ الثانيةُ

٤

الذاكرةُ المُلهِمة

بعد مضي سبع سنوات تقريبًا على زيارتي السابقة، زرتُ إسطنبولَ مرة أخرى، ومكثتُ فيها مدةً تقارب عشَرةَ أيام. أول ما أنعشني فيها الطقسُ الذي يبلغ التفاوتُ بينه وبين لهيبِ القيظ ببغداد ما يزيد على عشرين درجة. لا تتخطَّى درجةُ الحرارة الثلاثين، نهارًا، في هذه المدينة، وتلبثُ في حدود العشرين، ليلًا، هواءٌ لذيذٌ، مشبَّعٌ برطوبة ليست خانقةً كما هو حالُ معظم المدن الساحلية والمناطق المشاطئة للمساحات المائية الواسعة.

كلَّ مرة ألمح في هذه المدينة العريقة في ماضيها، آفاقًا تضيء الذاكرةَ بالفنون البيزنطية والإسلامية، وتتردَّد فيها أصداءُ آلاف المنائر المهيبة للمساجد، وفرادة أنماط عمارتها، وكيف يتناغم فيها إيقاعُ فنون بيزنطة المسيحية بموازاة الفنون التركية الإسلامية.

إسطنبول من أجمل المدن التي رأيتُ، أقرأ في وجوهِهَا لغةَ الشرق تتحدث للغرب، ولغةَ الغرب تتحدث للشرق. وأستمع إلى صوتها وهو يُنشد ماضيَ الشَّرق في الغرب وحاضرَ الغرب في الشرق. إنها مدينةٌ عنيدةٌ صمدتْ في وجه أعاصير عاتية وحروب مهولة، وظلَّتْ على الدَّوام تنتفضُ من رماد حروبها وزلازلها ومواجعها، لا تربكها ذاكرتُها الحزينة، ولا تغرقها بالأسى دموعُ جراحِها. كلَّ مرة أزورها أجدها مدينةً مولعةً بالبناء، وتجديدِ حياتها، وإضاءةِ دروب تقدُّمها.

إسطنبولُ مدينةٌ تحتفي بجمال طبيعتِها، وتشرق بالإيقاع الموسيقي المتناغم لأنماطِ عمارتِها، وتشمخُ بجلالِ جوامعها، وكأن منائرَ هذه الجوامع تروي حكايةَ ضمير إسطنبول وقصةَ صمودِها عبر التَّاريخ، إذ تهيمن الجوامعُ ومنائرُها على إسطنبول، وهي تجلس على قمم تلالِها السبع.

لو غضضْنا النظرَ عن استبدادِ كمال أتاتورك، على الرغم من أنِّي أمقتُ الاستبدادَ، وأعمل على مقاومته بكلِّ أشكاله وأقنعته وتعبيراته الدينية والسياسية والاجتماعية التي يختبئُ خلفها، لكن لولاه لما استطاع حكَّامُ تركيا من بعده بناءَ أيِّ شيء، إذ يبتني كلُّ بناء على بنية تحتية، وقد استطاع أتاتورك خلقَ بنية عميقة صُلبة لدولة حديثة على أشلاء الإمبراطورية العثمانية العتيقة المريضة المتفسِّخة.

في زياراتي للبلدان الحديثة أجدها مولعةً بالذاكرة المُلهِمة، وتحرص على محو بقايا الذاكرة القاتلة، في حين نحن مولعون بالذاكرةِ القاتلة، ونهمل الذاكرةَ المُلهِمة. كلَّما غِبتُ عن بلدٍ عدةَ سنوات وجدتُه يتقدم إلا بلدي الذي غِبتُ عنه ربع قرن فوجدتُه قد خرج من العصر، وارتدَّ لعصورِ الانحطاط، ومرحلةِ ما قبل الدولة، وما زال ينوءُ بأثقاله وأغلاله التي ورثها من الصحراء. ولعلَّه سيلبثُ طويلًا لا يشغله إلا إعادةُ تكوين قبائله، من دون أنْ يدركَ حاضرَه أو يغادرَ ماضيَه إلى مستقبله. لم تؤسِّس البلدانُ دولَها الحديثة إلا بعد أن أدركتْ أنَّ الدولةَ ظاهرةٌ مجتمعيةٌ تعبِّر عن مرحلةٍ متقدمةٍ من تطوُّر الوعي البشري، وأنها خلاصةُ تجلِّيات العقل، وعصارةُ خبراتِ الإنسان في تاريخِه الطويلِ.

الدولةُ الحديثة لا يبنيها إلا الخبراءُ، وما دام الخبراءُ ببناءِ الدولة خارجَ إدارةِ الدولة في بلادِنا، والمسئولياتُ الكُبْرَى في الوظائف التخصُّصِيَّة تُعهَد لغير ذوي الاختصاص، فلن نستطيع الشروعَ بالخطوة الأولى نحو الدولة.

أقمتُ في منطقة سلطان أحمد في إسطنبول، على مسافة ٣٠٠م عن الجامع الكبير الذي يحمل اسمَ هذا السُّلطان العُثماني، والرابضِ على مسافة قريبةٍ جدًّا مقابل كنيسة آيا صوفيا، وهي كنيسة بدأ الإمبراطور جوستنيان ببنائها عام ٥٣٢م، واستغرق بناؤها حوالي خمس سنوات، حيث تم افتتاحُها رسميًّا عام ٥٣٧م.

تجذبني في كلِّ مدينة أزورها المتاحفُ والمكتباتُ والمناطقُ الأثرية والمساجدُ والكنائسُ والمعابدُ القديمة، وعادةً ما تتجدَّد زيارتي لها كلَّما زرتُ المدينةَ مجدَّدًا، وغالبًا ما يضجَر مَن يرافقني من هذه العادات التي تأكل الوقتَ كلَّه، ولا تدع فائضًا منه للاستجمام والتسوُّق.

زرتُ من قبلُ كنيسةَ آيا صوفيا والجامعَ الأزرق (جامع السلطان أحمد)، ثم كرَّرتُ زيارةَ هذه الكنيسة والجامع هذه المرة، ومن الغريب أني كلَّما زرتُ أماكن عبادة عظيمة، بناها أباطرةٌ أو سلاطينُ أو ملوك، تملَّكتْني مشاعرُ متناقضة، فتارةً أتفاعل مع جمالِها وجلالِها وبراعةِ المعمار الذي أشاد بناءَها وابتكر طرازَها الفريد، وربما أستحضر شيئًا من حالاتِ الرُّوح لمن أدمن الارتياضَ الرُّوحي والصلاةَ والتهجُّدَ فيها، وتارةً أشعر بالألم والحسرة الموجعة لحظةَ أتذكَّر آلافَ العمال البؤساء، ممن سخَّرهم الحكَّامُ بالإكراه لبناء بيوت العبادة هذه. ترتسم أمامي صورٌ مفزعة لكيفية طحنِ ضلوع بعضهم، ودفنِ جماجمهم تحت كتل حجارتِها المهولة، وكأنِّي أصغي لزفراتهم وأنينهم حين نقلوا تلك الحجارةَ بطرق بُدائية قبل اكتشاف الآلات الحديثة لنقل الكتل الثقيلة.

تحضرني في مثل هذه المواقف الفتوى الأخلاقيةُ المنسوبةُ لبعض متصوِّفة المعتزلة، ممن قالوا ببطلانِ الصلاة في مدينة بغداد، بعد أن أسَّسَها أبو جعفر المنصور، بوصف الصلاة باطلةً في كلِّ أرضٍ مغصوبة، وكان المنصور — كما يُقَال — قد اغتصب هذه الأرضَ من مالكيها من دون أن يعوِّضهم بشيء.

وما زلنا حتى اليوم نصلي في جوامعَ بناها ملوكٌ وحُكَّامٌ غاشمون، ونحن لا ندري كيف تمَّ بناؤُها، ومن هو مالكُ أرضِها قبل أن يغتصبها الحاكم، وما مصدرُ الأموال الوفيرةِ لتشييدِها، وهل بناءُ جامعٍ أهمُّ من إطعام جائع، وهل يجوز اختطافُ لقمةٍ من فم جائعٍ لبناءِ جامع، مثلما كان يفعل صدام حسين أيام الحصار المرير في تسعينيات

القرن الماضي، ففي لحظة بناء جوامعه العملاقة وقصوره الباذخة كان يسقط عراقيُّون صرعى من الجوع والمرض بجوارهما، ويَغرَق كثيرٌ منهم في البؤس والفاقة؟!

كم في حياتنا من خداع تمارسه سلطاتٌ مختلفة، تحترف التَّمْويهَ، وتبرع في التزوير. كثيرٌ من السلطات في بلادنا لو أرادتْ تمريرَ فعلٍ يرفضه الناسُ عملتْ على إلباسه رداءً مُضَادًّا لمضمونه، فطالما ارْتَدَتْ صورةَ المقدَّس بغيةَ إخفاءِ المُدَنَّس، والتقوى بغيةَ إخفاءِ الخديعة، والورعَ بغيةَ إخفاء اللصوصية، والقانونَ بغيةَ إخفاء الفوضى، والعدالةَ بغيةَ إخفاء الظلم، والدولةَ بغيةَ إخفاء القبيلة، والوطنَ بغيةَ إخفاء العائلة.

وفي صراعِ الحكومات والجماعات الدينية على احتكار المال والثروة والسلطة خرجَ كثيرٌ من المساجد والأضرحة والمقامات والطقوس والشعائر من وظيفته الدينية، وتم توظيفُ العديد منها سياسيًّا، فأصبح مادَّةً أساسيَّةً في استراتيجيَّات الهيمنة والسُّلطة. كذلك صارتْ أكثرُ هذه الأماكن مثابةً للسياحة، وأضحتْ تؤدِّي وظيفةً اقتصاديةً تتحكَّم فيها معادلاتُ المالِ والسُّوق.

٥

هُويَّة المكان

الأماكنُ المشبعةُ بالمعنى عميقةٌ متعدِّدةُ الطبقات بطبيعتها، يحتاج التعرُّفُ عليها إلى مُنَقِّب ماهر، لا يمَلُّ من الحفر في طبقاتها، لذلك لا تكفي زيارةٌ واحدة لاكتشاف مدَياتها، ففي كلِّ زيارة تتحدث طبقةٌ فيها لم تتحدثْ من قبل، وقد تتكرَّر اكتشافاتُها كلَّما تكرَّرتْ زياراتُها.

المكانُ نَصٌّ، فكما يكون بعضُ النصوص هشًّا متشظِّيًا باهتًا لا يُدْلِي بدلالاتٍ متعدِّدةٍ، يكون بعضُها مكثَّفًا رؤيويًّا مضيئًا، كذلك الأماكن، بعضُها هشٌّ مسطَّحٌ باهتٌ بلا ملامح، وبعضُها الآخر يغمرك بحضورِه الطَّاغي، إنها كالشَّلال الذي لا يكفُّ عن التدفق، ولا تنضب طاقتُه المتجدِّدةُ لتوالد المعنى، ولا تَستنفد التفسيراتُ مدلولاتِه، مهما برع المفسِّرون في تأويلِه والغوصِ في طبقاته.

الأماكنُ ليستْ أشياء ميتةً أو جامدةً أو محايدةً أو صامتةً، إنها تتحدَّث إلينا بلغتها الخاصة، ولكلِّ مكان شفراتُه وأسرارُ لغته، فلو أتقن الزائرُ قراءةَ شَفراتِ لغةِ المكان لأمكنه فتح خزائن أسراره. إنها بمثابة القيثارة الصامتة التي لا تبوح بأنغامها إلا للخبير الذي يجيد العزفَ على أوتارها.

الزيارات الهامشية للأماكن لا تَهَبُ الإنسانَ شيئًا، الأماكنُ تحتاج منَّا أن نتوغَّلَ في أغوارِها كي نعطيَها وتعطيَنا، وتُودِعنا شيئًا من معانيها ونُودِعها شيئًا من أنفسِنا، وننتمي إليها بقدر ما تنتمي هي إلينا. الأماكنُ نحييها فتحيينا، نسكنها فتسكننا، نُلهِمها فتُلهمنا. للمكان رُوحٌ يمنح بعضًا منها لكلِّ إنسان على شاكلته، مثلما يمنح كلُّ إنسان الأماكنَ بعضًا من رُوحه على شاكلتها.

اللقاءُ المباشرُ بالأماكن، والتعرُّف الشخصي عليها، يُمكِّن الإنسانَ من اكتشاف أسرارها، ويمنحه متعةَ الاحتفاءِ بها. فقد يستمعُ الإنسانُ في مكان ما إلى لَحْنٍ يُنشد أشواقَ رُوحِه، عندما يجد ذلك المكانَ يتحدَّث إليه بلغتِه. لا يحتفي المكانُ بلقاءِ الإنسانِ إلا حين يشعر بأنه هو أيضًا يحتفي بلقائِه.

حين يقرأ الإنسانُ ما تكتنزه الأماكنُ من دلالاتٍ، ويبرع في تفسيرِها، يجدها تستحثُّ ذاكرتَه، وكأنَّها مَرايا ينعكس عليها شيءٌ من ملامح صورتِه، أو لعلَّه يتحسَّس فيها تمثُّلًا رمزيًّا يروي له شيئًا من حكاياتِ سيرتِه، وربما يجد بعضَ محطَّاتِ سيرته تحكي حكاياتها.

ومع أنَّ هذه الأماكن تبدو بنظرةٍ سطحيَّةٍ صامتةً، لكن لو تبصَّرناها بنظرةٍ مُتَرَيِّثَةٍ نراها تقول لنا ما لا يُقَالُ في الأوراقِ والكُتُبِ. وذلك ضربٌ من القول لا نمتلكه بالقراءةِ أو بتلقينٍ وإملاءٍ.

بعضُ الأماكن — كضريح جلال الدين الرومي — صارت بمرور الزمان موطنًا للمعنى، فما إن تُدفَنَ في مكان ما شخصيَّةٌ رُوحيَّةٌ مُلهِمةٌ حتى تهفو إليه أرواحُ المريدين فتهبط في فنائه وتتَّخذه موطنًا؛ توقًا لأنْ يسقيَ الرُّوحَ شرابُها الذي تهفو إليه، ويفيض عليها شراب سكينته وطمأنينته وسلامه. مثلُ هذه الأماكن يتكرَّس رصيدُها على الدوام بالمعنى بفضل شخصيَّات مُلهِمة تتَّخذها أرواحُها وطنًا، فتسمو بالمكان وتثريه بإلهاماتِ الرُّوح وجذوتها التي لا نجدها في أماكن أخرى.

٦

مَنْ يستبدُّ به الحُزْنُ لا يليقُ بمائدةِ الحقِّ

لم أكن متأكدًا من زيارةِ ضريح جلال الدين الرومي مجدَّدًا، بعد زيارتي له في ديسمبر ٢٠١٠م، لكني أتذوَّقُ معانيَ في بعض الأماكن وأُصغي لنبرة صوت إلهي لا أجدها في

سواها. تجرِبتي الماضية «في حضرة مولانا»[٣] وضعتْنِي عند أحد أغْنَى منابعِ إرواءِ ظمأ الرُّوح وأثراها.

أدركتُ لحظةَ وصولي إسطنبول أنَّ صوتَ مولانا يناديني، ولا يكفُّ عن الحضورِ العميقِ في وجداني، وكأنَّ هاتفًا يهتف بي أن أُسرعَ للقاءِ صديقِ الرُّوح جلال الدين الرومي بقونية، وكأنِّي ألتقطُ من نبرة صوتِه ما هو مُضْمَرٌ من عَتَبٍ رقيق خفيٍّ؛ أنْ كيف أكون على مَقرُبة منه ولا أسعى للقائه.

شعرتُ بأنِّي إن لم أذهب سأخسر معنًى رُوحيًّا كبيرًا قلَّما أظفرُ به في أماكن أخرى. جلال الدين الرومي وزملاؤه كأبي يزيد البِسطامي والحلاج والنِّفَّري ومحيي الدين بن عربي حرَّروا الدينَ من مضايقِ أفقِ دينِ المتكلِّمين الذي وضع عقلَ المسلم داخلَ أسوارٍ مُقْفَلَةٍ، ودينِ الفقهاء الذي وضع كلَّ قولٍ وفعلٍ في حياة المسلم تحت وصايتِهم داخل دائرة مغلقة، وجعل الرُّوحَ تختنقُ فتستغيثُ من أعباءِ تحريماتٍ لا تعبِّر عن رُوح الشريعة، مثل تحريم أكثر أشكال الفنون الجميلة. وعلى الرغم من أنَّ تلك التحريماتِ لم تَرِدْ في آيات القرآن الكريم أو في أدلَّة أخرى معتبرة، لكنها تصادر على الإنسان الاستمتاعَ بكل ألوان التعبيرات الجمالية في العالم، التي هي من الحاجات الأساسية لكلِّ كائن بشري، فهو يحتاجها كما يحتاج الخبزَ والماءَ. حاجةُ الإنسان للجمال كحاجته للأمن والحُبِّ والاعتراف، لذلك قادَ الموقفُ التحريميُّ من الجمال وأشكال الفنون كافَّةً كثيرًا من النَّاس للهروبِ من الدين.

زيارةُ جلالِ الدين حسب خبرتي السابقةِ ضَرْبٌ من السِّيَاحَةِ في عوالم المعنى، واقتباسٌ لضوءٍ يشرق على رُوحٍ حزينة، قلَّما يشرق عليها في أماكن أخرى. أنا كائن يباغتُني حُزْنٌ وقَلَقٌ وجودي، لا أعرف منابعَهما، ربما ينبعان من جروحِ طفولتي، وتشرُّدي في فتوَّتي، ربما ينبعان من انطفاءِ أوهامي، وتبدُّد أغلب أحلامي ووثوقيَّاتي التي كنتُ أخالها حقائقَ نهائية في مراهقتي.

---

[٣] كتبتُ انطباعاتي عن زيارتي الأولى بعنوان: «في حضرة مولانا: سياحةٌ في عالم المعنى»، وهي ما تقدَّم في القسم الأول من هذا الفصل، وقد كانت زيارتي الأولى إلى «قونية» قادمًا من إسطنبول يوم الأحد ٥/١٢/٢٠١٠م. وكتبتُ هذا النص في زيارتي الثانية إلى «قونية» قادمًا من إسطنبول يوم الأربعاء ٩/٨/٢٠١٧م.

لم يخفِّفْ حزني وقلقي الوجوديَّ ويبدِّدْ ظلامَ رُوحي سوى وِصالي مع الحقِّ وزياراتي لبيت الله والمشاهد المقدَّسة، فقد حضرتُ ١٦ مرةً مواسمَ البيت الحرام في مكة حاجًّا ومعتمرًا، وإن كان الإيقاعُ الرُّوحي لهذا الحضور ظلَّ يتراجع ويخبو في رُوحي بالتدريج عامًا بعد عام؛ ربما إِثْرَ غَرَقِي بتطبيق تفاصيل فتاوى تشدِّد على ضرورة الالتزام بالشكل حرفيًّا في مدونة فقه الحج، وتهمل المعنى الذي تبوح به المناسكُ، فقد أطفأتْ تلك التفاصيلُ الفقهيةُ الجزئيةُ الدقيقةُ جذوةَ الحجِّ، وأفرغتْ مناسكَه من أثرها الفاعل في إيقاظ الرُّوح. وربما إِثْر محوِ الصور الأثريَّة التاريخيَّة للبيت الحرام والمعالم العتيقة، وطَمْسِ كلِّ ما ينتمي للنبع المقدَّس في مشاعر الحج بعبثِ البناءِ الحديث وكُتَلِ الخرسانة الميِّتة، فلم تَعُدْ هناك ثيمةٌ رُوحيَّة موحيةٌ تنتمي لذاكرة الحج الموغلة في الماضي، بسبب العمل بفتاوى متشدِّدة ترى في كلِّ احتفاءٍ بأثرٍ مادِّي ينتمي لماضي الرسالة ضربًا من الوثنيَّة، مضافًا إلى جشع رأس المال وتوحُّشه الذي لا يعبأ باحتياجات الرُّوح ولا يحتفي بأيِّ شيء آخر سوى الرِّبح المادي. وربما لأننا نُرْهِقُ الأماكنَ بمتطلَّبات يتعذر عليها الوفاءُ بها، بعد أن نتلاعبَ بهُويتها الرُّوحية، فنختزلها في مكاسبِها الاقتصادية فقط. وربما لأن الاكتشافَ يحدث مرةً واحدة، ونحن دائما نفتِّش عن الجديد في طبقةِ المكان ذاتِها من دون أن نسعى لاكتشاف طبقاتٍ أعمق. وربما لأنَّ المكانَ باتَ غريبًا علينا ونحن غرباء عليه، فلم يعد يتحدَّث إلينا بلغةٍ نلتقط إشاراتِها، ولم نعد نحن نتحدث إليه بلغةٍ يلتقط هو إشاراتِها.

ألهمتْني زيارتي السابقةُ لجلال الدين الرومي الكثيرَ من الثِّقة بقدرةِ الدين على إرواء الظمأ الأُنطولوجي للمقدَّس، والذي لم تَعُدْ معظمُ دراساتي وممارساتي الماضية تفي بها. فقد اكتشفتُ في مفهوم الدين لدى مولانا الرومي ما كنتُ أبحث عنه من منابع إلهام الرُّوح، لكني لم أعثر إلا على ملامح باهتة له في مُدَوَّنَتَي المتكلمين والفقهاء، حتى ظننتُ أنَّ الدينَ ضنينٌ بذلك.

وجدتُ في مفهومه دينًا لا يكره الحياةَ، دينًا لا يخافُ الفنَّ، دينًا لا يزدري الفرحَ. دينُ جلال الدين هو دينُ التَّضامُن ضدَّ الدَّعوة للموت بكلِّ أشكالها، دينٌ ليس على الضِّدِّ من الطبيعة البشرية، دينٌ يدعو للابتهاج، دينٌ يحتفي بالمسرَّات، دينٌ مادَّتُه المحبَّة، دينٌ يهمُّه تطهيرُ القلب من الحقد وجعلُه مِفتاحًا لطهارة الإنسان، دينٌ يرسم بوصلتَه جلالُ الدين الرومي بقوله: «تَوَضَّأْ بالمحبَّة قبل الماء، فإنَّ الصلاةَ بِقَلْبٍ حاقِدٍ لا تجوز».

أظن أن حضورَ الميراث الرُّوحي للرومي هزم الفهمَ العنيفَ لدين البادية السلفي المولع بالموت، ولم يجد الفهمُ الآخرُ المسكونُ بالحزن فضاءً له يتنفس فيه في «حضرة مولانا»، حيث تملأ رُوحَ الزائر أنغامُ صوت الناي الموحية التي لا تكفُّ عن التدفُّق. جلالُ الدين الرومي يوصي زائريه: «أَيْ أخي؛ عندما تأتي لزيارةِ قبري، سيظهرُ لكَ قبري المسقوفُ راقصًا، لا تأتِ لقبري من دونِ دُفٍّ، لأنَّ مَنْ يستبدُّ به الحزنُ لا يليقُ بمائدةِ الحق.»

بعد هذا الحديث ربما يظنُّ بعضُ القراء أنَّ جلالَ الدين الرومي وغيرَهُ من العُرفاء ينظرون للكائن البشري نظرةً رومانسيَّةً حالمةً، لا تعرفُ شيئًا عن طبيعةِ هذا الكائن فتحسب كلَّ إنسان يعيشُ حالةَ طُهْرٍ ملائكيَّة، لكن من يقرأُ آثارَهم بتدبُّرٍ يرى أنهم كما كانوا خبراء بحالاتِ الرُّوح ومكاشفتِها، كانوا خبراء بحالاتِ النَّفْسِ وانفعالاتِها أيضًا، ففي نصوصهم ما يشي بتحليلٍ عميقٍ لطبيعة النفس البشرية، وبصيرةٍ نافذةٍ لما يختبئُ فيها من آلام ومواجعَ وعُقَد، لذلك كان جلالُ الدين وأسلافُه العارفون يعترفون بأنَّ الخطيئةَ من طبيعة الإنسان، إذ ما دام الإنسانُ يعيش في الأرض فهو ينوءُ بأثقالها، ويتعذرُ عليه أن يتعالى على أطيانِها، لكنَّهم مع كلِّ ذلك كانُوا يثقون برحمةِ الله ثقةً لا حدودَ لها، ويرون أنَّها تتَّسِع لأولئك الخاطئين الذين يعفو اللهُ عنهم لو ساروا إليه في أيِّ وقت يشاءون، لذلك يوصي جلالُ الدين كلَّ إنسانٍ بأنْ يسافرَ إلى الله مهما كانتْ خطاياه، لأنه كما يرى: «لَمْ يَكُن أبدًا من شروطِ السَّيْرِ إلى الله أنْ تكونَ في حالة طُهْرٍ ملائكيَّة. سِرْ إليْه بأثقالِ طِينِكَ، فهو يُحِبُّ قدومَك عليه ولو حَبْوًا».

٧

الصورُ المتخيَّلة أنتجت تصوُّف استعباد

التشديدُ على تقليد أقطابِ التصوُّف في سلوكِهم، والحثُّ على تقمُّصِ حياتِهم الخاصَّة، والوقوع في أَسْرِ تعاليمِهم يَمْسَخُ الإنسانَ فيصيِّره كائنًا شبحيًّا، يفتقد أيَّةَ ملامح شخصية يختصُّ بها ويتميَّزُ عن غيرِه. تصوُّفُ الاستعباد يؤكِّدُ على الاستسلامِ والسَّمْعِ والطَّاعَة، والتَّخَلِّي عن الإرادة الذاتيَّة. الطاعةُ بهذا الفهم تعني انقيادَ الإنسان ورضوخَه وخضوعَه الكامل للشيخ، وتنازلَه عن ذاته وحقوقه وحرياته، وقد يصلُ ذلك إلى استعداده للتنازل عن كرامته. ربما يوصي بعضُ شيوخ التصوُّف المُريدَ بشيءٍ من الممارسات المبتذَلة مما

يستبشعها الذَّوْقُ السَّليمُ. بعضُ الطرق الصوفية ترى التنكيلَ بالنَّفس ضرورةً تربويَّةً للسَّالك، حتى لو لجأ للتسوُّل والتسكُّع في الطرقات.

شيوخُ التصوُّف بشرٌ تورَّطَ مُريدوهم في تقديسِ آرائِهم، وتوثينِ سلوكِهم، وتحويلِ شخصيَّاتِهم إلى أصنام. تمادى المُريدُ في سجنِ نفسِه بعبوديةٍ طوعيَّةٍ لشيخِه، وتَعَالَتْ تعاليمُ الشيخ في وجدانِ الأتباع فصارتْ سِجْنًا لهم، بنحوٍ صارَ معه المُريدُ يرضخُ لها إلى حدِّ محوِ شخصيتِه ونسيانِ ذاتِه، وانتهتْ إلى تكبيلِهم وعجزِهم وشلِّ حركتِهم. المشكلةُ العميقةُ في تصوُّفِ الاستعبادِ أنَّه يبرَعُ في نَحْتِ أوثانِ البشريَّة، بنحوٍ صار معه جلالُ الدين الرومي المتخيَّل مثلًا في وجدانِ الكثير من أتباعه وَثَنًا. هنا انقلبتْ وظيفةُ التربيةِ في التصوُّف، فأضحتْ تُنتج عُبَّادًا لأوثانٍ بشريَّة. اللهُ يدعو إلى التوحيد، وألا نتخذ أحدًا من دون الله إلهًا، ولن نعبد سواه أبدًا. ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾.[٤]

حتى عبادة الله يمكن أن تتحوَّل إلى صنم يَستعبدُ بعضَ المتصوِّفة. سُئِل أبو يزيد البِسطامي: «ما لنا نعبدُ اللهَ ولا نجدُ لذةَ العبادة؟ قال: إنكم عبدتم العبادةَ، ولو عبدتم اللهَ لوجدتُم لذَّةَ العبادة». ميكانيكيةُ العبادة، والإسرافُ في تَكرار الأذكار باللسان، والولع بالكَمِّ، وانفصال القلب عن اللسان يعبث برُوح الإنسان، وربما يكون أثرُه عكسيًّا يُهشِّم الإنسان.

بناءُ الإرادة وترسيخها على الدوام من الأغراض الأساسية للعبادة في الأديان، وإن كانت هذه العبادةُ تنحرف أحيانًا عن غايتها الأصلية، وتُستخدم في وظيفة مضادَّة. تفتكُ الوظيفةُ المضادَّة بالإرادة وتسحقها، كما يفعل تصوُّفُ الاستعباد وأشباهه، عندما يستغلُ العبادةَ لترويض المُريد على العبودية الطوعية، وتدريبه على التنازل للشيخ عن كلِّ شيء في حياته، إلى درجة قد تصل حالةُ المريد إلى الاستسلام الكامل بتنازله حتى عن شيء من كرامته، عندما يكون الشيخُ بارعًا في ترويض المُريد وانقياده كأعمى.

يتعاملُ المُريدون مع شيخ الطريقة بوصفه صنمًا، لذلك تنطفئ شعلةُ أرواحهم، ويُمْسُونَ رقيقًا لا يمتلكون شيئًا من ذاتهم. يصادر مشايخُهم حرياتِهم، ويتسلَّطون على حياتهم الخاصَّة أحيانًا، ويحاولون التحكُّمَ بتفكيرهم وعواطفهم وسلوكهم. بمهارةٍ يبتكر

[٤] الأعراف: ١٩٤.

شيوخُ بعض الطرق عملياتِ تدجينٍ للأتباع، يتنازل فيها المُريدُ لهؤلاء عن حرياته طوعًا، ويسمح لهم بالتسلط على كلِّ شيء في حياته. هنا تنقلب وظيفةُ التصوُّف، فبدلًا من أن يكون امتلاكًا للذَّات عبر وصالِها بالحقِّ، والاستغناء عن كلِّ شيء سواه، يتعرَّض المُريدُ إلى انسحاقٍ مُهين للكرامةِ أمام مشايخ الطُّرُقِ.

تصوُّفُ الاستعبادِ يعني أن يتطوَّعَ الإنسانُ بوضعِ كلِّ شيء في حياته تحتَ وصايةِ شيخِه. هذه بدايةُ محوِ الذات الفرديَّة، وإنتاجِ نُسخٍ متماثلة من المتصوِّفة، تظهر متطابقةً في الخارج؛ تتشابهُ في كلِّ شيء كأنَّها روبوتات. نشأ تصوُّفُ الاستعباد من إساءةِ فهمِ وتطبيقِ معاني القضاءِ والقدرِ، والتوكُّل والتسليم لله، والصبر وتحمُّل الألم، وغير ذلك من اعتقاداتٍ أنتجتْ تعطيلَ إرادةِ المتصوِّف، وشلَّ فاعليته وحركته، وغفلتَه عن استعمال عقله، وتقييدَ حرية تفكيره النَّقدي، وجعله إنسانًا مُسْتَلَبًا رَاضِخًا.

تضخُّمُ الصور المتخيَّلة في ذهن المُريد يعمل على تنازله عن كلِّ شيء في حياته لشيخ الطريقة، واذعانِه وانقياده وخضوعه له مختارًا. متخيَّلُ المُريد لا يكفُّ عن ابتكارِ المواقف الخارقة والأحوالِ المدهشة والهالةِ المقدَّسة للشخصية الرُّوحية الاستثنائية. يظلُّ المُريدُ يُراكمُ الصورَ المتخيَّلة بشغف، إلى أن تصلَ الصورُ المتخيَّلة حدًّا تمحو فيه الطبيعةَ الإنسانية لهذه الشخصية، وتصيِّرها في ذهن المُريد كائنًا مجردًا من المادة وشئونها، لا تشبه في عيشها وأحوالها حياةَ الناس في الأرض بشيء. الصورُ المتخيَّلة تتوالد باستمرار، كلُّ صورة تولِّد صورةً أوسع منها، تواصلُ هذه الصورُ تمدُّدها وتوليدها لصورٍ أخرى بكثافة حتى تستبدَّ بالذهن، وتنتزع تلك الشخصية من عالَمِها الأرضي وترفعها إلى العالَم الربوبي. تفرضُ الصورُ المتخيَّلة حضورَها فتأسر ذهنَ المُريد وتخفي عنه الواقع. إذا تضخَّم متخيَّلُ المقدَّس توارى العقلُ النقدي واحتجبَ الواقع. لو لم يضع العقلُ النقدي حدًّا لِتضخُّم هذا المتخيَّل يَغرَقُ الذهنُ في اللامعقول.

من أمراضِ التصوُّف المتأخرة تفشي التوريث من خلال الانتساب إلى مؤسِّس الطريقة، الذي يمنح الأبناءَ مشروعيةً على أساس الدَّم، وإن كان بعضُ هؤلاءِ الأبناء بِلا عِلْمٍ، وبلا حياةٍ رُوحيَّةٍ، وبلا ضمير أخلاقيٍّ يقظ. مثلًا المَولَويَّة لم يتوقفوا عند جلال الدين الرومي الذي صار معبودَهم، بل انصاعوا لسلسلةٍ من أحفادِه وذريتِه، ممَّن أضحى بعضُهم لا ينتمي لجلال الدين إلا بالدَّم. تفشَّى هذا المرضُ الرُّوحيُّ والأخلاقيُّ في حياةِ المريدين، إلى الحدِّ الذي أضْحَى يَصْعُبُ شِفَاءُ أكثرِهم منه.

بعد أن صارَ النسبُ معيارًا محوريًّا في توريث زعامة طرق التصوُّف، لم يكترث الأحفادُ كثيرًا بالتعليم الديني، ولم ينفقوا جهودَهم باستيعاب التراث والتوغلِ في حقوله المتنوعة الواسعة، كما فعلَ العارفون من أسلافهم. أهملوا دراسةَ آثار محيي الدين بن عربي، مثل كتاب فصوص الحِكم وغيره، ولم يهتموا بدراسة مَثنوي جلال الدين الرومي، والنظرِ فيه بتفكير وتأملٍ دقيق، ولم يستلهموا وثبته الرُّوحية اليقِظة. استبدلَ الأحفادُ تقاليدَ التعليم الديني الرصين بالانشغال بالأنساب وغيرها، والإعلاءِ من قيمة النسب وترسيخِ مكانة الانتماء بالدم، بوصفها بديلًا مجانيًّا عن العلم والعمل والتقوى. الأنسابُ وغيرها من موضوعات ربما تبدو شكلية، غير أنهم يدركون تأثيرها السحري في إثراء رصيدهم المجتمعي، وانقياد المريد الأعمى لهم، وتكريس سطوتهم على حياته.

كما انشغل بعضُ أحفاد مؤسسي الطرق الصوفية ببناء التكايا والخانقاهات والزوايا؛ بدوافع في أغلبها ليست رُوحيةً ولا أخلاقية ولا إنسانية. دوافعُ تشبه بناءَ المساجد لدى أكثر الخلفاء والسلاطين والحكام المستبدين، الذين يبحثون عن مشروعية دينية. الطاغيةُ صدام حسين انشغل ببناء المساجد المدهشة سنوات الحصار المريرة، وهو يتفرج على المشاهد المريعة لموت أطفال العراق، وانتهاك كرامة المواطنين وتجويعهم بسبب مغامراته وحروبه الطائشة. كلُّ سلطة تفتقرُ لمشروعية الأرض تسعى لاستعارتها من السماء.

قونية، ٩/٨/٢٠١٧م.

الفصل الثاني

في الحاجة إلى إنسانية إيمانية

١

مفهومُ الدين

يحيلنا مفهومُ «أنسنة الدين» إلى تحديد ما نريده من الإنسان والدين، إذ يختلف مفهومُ «الإنسان» وهكذا مفهومُ «الدين» تبعًا للسياقاتِ التي نفهمه في فضائها، والمرجعياتِ التي يحيل إليها، والرؤيةِ للعالم التي نتبنَّاها.

لا أفهم الدينَ فهمًا وضعيًّا يقطع صلتَه بالمطلق، لذلك أختلف في فهمي لـ «أنسنة الدين» عمَّا هو شائعٌ لدى كثيرين من الباحثين في هذا المضمار. لكي يتضحَ ذلك سأشيرُ بإيجازٍ إلى مفهومِي للدين ومفهومِي للإنسان.

أما مفهومُ الدين، فعندما نعودُ لكتاباتِ المتخصِّصِين في علمِ الأديان نعثرُ على عددٍ وفيرٍ من التعريفاتِ المختلفة، وحتى المتضادَّة له. منهم من يُعرِّفه بعبارات تشرح منشأَه ومنابعَ إلهامه، وتتحدث عن أنماطِ تحقُّقه في حياة الفرد والجماعة، ومنهم من يُعرِّفه بجملةٍ واحدةٍ وكلماتٍ موجَزة، وحتى بكلمةٍ واحدة. لا أريدُ أن أقتبسَ هذه التعريفاتِ وأنسجِ عليها، كما لا أريدُ أن أنشغل ببيان التعريف استنادًا إلى معايير أهل المنطق. أتحدَّثُ عما خلَصتُ إليه من فهمٍ للدين، تحكيه مسيرةُ حياتي الرُّوحية والأخلاقية، وخبرتي في دراسة علوم الدين وتدريسها، ومطالعةُ كتابات متنوعة لفلاسفةٍ ولاهوتيين وعلماء في الدين والفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع. وفي ضوء ذلك كلِّه أحاول التعرُّفَ على الدِّين من خلال بيان وظيفته. الدينُ حياةٌ في أُفق المعنى، تفرضُه حاجةُ الإنسان الوجوديةُ لإنتاجِ معنًى رُوحيٍّ وأخلاقيٍّ وجماليٍّ لحياتِه الفردية والمجتمعية. هذا هو تعريفي للدين.

يحيلُ استعمالُ مصطلح الدين في كثير من الكتابات الحديثة إلى أنه ظاهرةٌ يُنتجها الإنسان، وهو فهمٌ اشتهر لدى مجموعة من الفلاسفة والمفكرين الغربيين، الذين قدَّموا تفسيراتٍ متنوعةً للدين، إذ كان الدينُ في مفهومهم تعبيرًا عن: خوفِ الإنسان، أو جهلِه، أو أنه ضربٌ من المرض النفسيِّ، أو أن الدينَ مرحلةٌ من مراحل تطوُّر الوعي البشري يغادرها المجتمعُ عادةً لحظةَ ينتقل إلى ما هو أنضج وأكمل من الوعي، أو أنه تبريرٌ للاضطهاد والتعسُّف والاستغلال الاقتصادي في الإنتاج والتوزيع الذي تتعرَّض له الطبقةُ المضطهَدة.

هذه التفسيراتُ وغيرُها تنزع إلى فهم الدين كما تفهمُ الفقرَ أو الجهلَ أو المرضَ أو غيرَ ذلك من الظواهر السائدة في الاجتماع البشري، في حين يتطلَّب الدينُ تفسيرًا أبعدَ مدًى مما ذهبتْ إليه كلُّ تلك التفسيرات. إذ إن هذه التفسيراتِ تُخفق في الكشف عن طبيعةِ الإنسانِ، واحتياجِ كينونته العميقِ للدين، بوصف الدين حاجةً وجودية، وهو الحلُّ الوحيدُ لمشكلة الاغتراب الوجوديِّ، والمنبعُ الذي يكفل إرواءَ الظمأ الأُنطولوجي للمقدَّس.

يُسهم الدينُ أيضًا في الإجابة عن أسئلةٍ مصيريَّةٍ كُبرى شغلت الإنسانَ أمس، وما زالت تشغله اليوم، وستلبث تتكرر كلَّ يوم. أسئلةٌ تتمحور حول: المبدأ، والغاية، والمنتهى. كلُّ هذه الأسئلة تَنشد اكتشافَ حقيقة الكائن البشري ومعنى حياته ومآلاته، والعالمَ الذي يسكن فيه، وما وراء هذا العالم. الدينُ أهمُّ عاملٍ لبناءِ إرادة الإنسان وتنميتها، الإرادةُ كبوصلة السفينة، عطَبُها يقودُ الإنسانَ إلى التردِّي والضياع. بناءُ الإرادة وتنميتُها كان وما زال خلاصةَ ما تنشده الأديانُ الآسيوية، وهو المحور المركزي الذي تلتقي حوله أهدافُ هذه الأديان.

أما الإنسانُ فهو الكائنُ الأغربُ والأعقدُ والأشدُّ ألمًا في هذا العالَم. ذاتُ الإنسانِ لغزٌ للإنسانِ نفسِه، وعلى حدِّ تعبير نيتشه: «إن كلَّ إنسان أعجوبةٌ فريدة.» الكائنُ البشري بطبيعته عميقٌ جدًّا، لا يخلو من تناقُضٍ. عقلُهُ مثلما يفكرُ في الخيرِ يفكرُ في الشرِ، ومثلما ينشغلُ بتدبير السلامِ ينشغلُ بتدبير الحربِ، ومثلما يبرعُ في ابتكار وسائل السعادة يبرعُ في ابتكار وسائل الشقاء، وإلا فمن أين يأتي كلُّ هذا الكيد والمكر والغدر واللؤم والخيانة، وكل هذه الكراهية والتعصب والعدوان، وكل هذا الخراب، وكل هذا القبح والظلام الذي يعبثُ بالحياة؟! وإن كان العقلُ يحاولُ ألا يفضحَ نفسَه، لذلك لا يعلن عما يصدرُ عنه من طاقة تدميرية. وكثيرًا ما يتحدث ويعِدُ بما هو بنَّاء وإيجابي،

ويتجاهلُ ويهملُ ما هو هدَّام وسلبي. حجمُ الألمِ في حياة الإنسان أكبرُ من الراحةِ، والشرُّ أكبرُ من الخيرِ. رحلةُ الحياةِ من الولادةِ حتى الوفاة فيها كثيرٌ من الألمِ.

٢

الدينُ يجيبُ عن الأسئلة الوجودية الكبرى

الإنسانُ كائنٌ مسكونٌ باكتشاف وتفسير كلِّ ما حوله من عوالم، إذ إن كلَّ ما لا يُفسَّر يجعل هذا الكائنَ غارقًا بأسئلةٍ تثيرها افتراضاتٌ قلقةٌ وأوهامٌ مخيفة. الدينُ شبكةُ دلالات تمنح الإنسانَ قدرةً على العيش في عالم يستطيع فهمَه وتفسيرَه. صحيح أن أكثرَ تفسيرات وتبريرات الدين نَسَخها اتساعُ مجالات العلم، ومحتها مِمْحاةُ تطور العلوم والمعارف البشرية، والآفاقُ الجديدةُ للعقل الحديث. أتحدَّث هنا عن كل ما هو خارج هذه المجالات والآفاق من مديات تُلحُّ على العلماء على الدوام أن يفتشوا عنها، ويقدِّموا تفسيراتٍ متنوعة في فهمها. مهما بلغتْ فتوحاتُ العلم واتسعتْ مداراتُ العقل فإن العقلَ ذاتَه يدلِّل على أنها تظلُّ محدودةً مهما امتدَّ الزمان، لذلك يبحثُ الإنسانُ بموازاة ذلك عن الذي يمنحه معنًى جديدًا، يفسِّر به ما لا يفسِّره العلمُ في حياته. وأعني بذلك أنه ليس هناك كائنٌ بشري لا تُلحُّ عليه أسئلةٌ حائرةٌ عن معنى وجوده في هذا العالم، وعن الموتِ الذي يباغته وتتعطَّل فيه حياتُه الدنيا، ويتوقف فيه كلُّ شيء فيها، والمصيرِ الذي لا يعرف عنه شيئًا، وما يتفشَّى في العالَم الذي يعيش فيه من شرور مريعة، وغيرُ ذلك من أسئلة تتفرع عن الأسئلة الكبرى وتُحيل إليها. لن تغيب الأسئلةُ أبدًا ما دام هناك إنسانٌ يفكر في العالم.

يظلُّ الهدفُ الأعمقُ لحياةِ كلِّ إنسانٍ هو أن يخلِّدَ الحياةَ، ويميتَ الموتَ. لذلك لا يمكن أن يغيبَ الدينُ عن الحياةِ ما دام الكائنُ البشري عاجزًا عن أن يميتَ الموت. فيما يتصل بسؤال الموت فإنه مهما تقدَّمَ العلم لا يستطيع تعطيلَ هذا السؤال، وإن استطاع تأجيلَه. كلُّ إنسان يشعر بأنه يقع في أحضان الموت، وإنْ فعلَ كلَّ شيء لكن لا يستطيع طردَ كابوس الموت. الموتُ هو التحدي الأعظمُ للكائن البشري. استجاباتُ الكائن لهذا التحدي، وإن كانت متنوعةً، لكنها كلَّها لا تكفُّ عن التَّوق للخلود.

كلُّ إنسان يواجه الموتَ بمنجزه، كلُّ جماعة بشرية يتضامن أفرادُها وتُنتج سرديَّاتِها ومتخيَّلَها في سياق مواجهة الموت. يظهر التَّوقُ للخلود في حياة الإنسان في كلٍّ من: الدين الذي تتمدَّد به الحياةُ ولا تزول أبدًا وَفقًا لما يفهمه المتدين، والفن الذي يخلِّد الذاكرةَ ويجعلها حيةً على الدوام، والعلم الذي يصيِّر وجودَ المرء أغنى، والكتابة التي

هي ضربٌ من بقاء واستمرارية حضور الكاتب وديمومته، والأمومة والأبوَّة اللتين يتَّسع بهما الوجودُ الشخصي من خلال الأبناء، واكتناز المال الذي يشعر معه المرءُ بالاستغناء وعدم الاحتياج للغير، والسلطة التي تمنح من يمتلكها شعورًا يتخيل معه أنه يقبض على حياة أوسع من حياته الشخصية، بوصفه يمتلك قدرةً من شأنها التحكُّم بمصير الغير في مملكته، وكأنه يضمُّ حياتَه إلى حياتِه، لأنه يستطيع أن يهب الغيرَ البقاءَ أو يحكم عليه بالفناء. كلُّ ذلك وغيرُه يقوم به الإنسانُ ليواجه الموتَ، ويتخلصَ من الفناء، ويظفرَ بالأبدية.

يضع الدينُ بين يدي الإنسان منظومةَ تفسيرٍ تقدِّم له إجاباتٍ عن كلِّ ما لا يجيب عنه العلمُ في حياته. يجيب الدينُ عن الأسئلة الوجودية الكبرى، كسؤالِ معنى الحياة، والموتِ، والمصير. الدينُ تمثُّلٌ رمزي للوجود، ونمطُ حضور في العالم، يتشكل في فضائه مفهومُ الإنسان للحياة، وأفقُ رؤيته، وتتكيف تبعًا له صلاتُه بالأشياء، وأنماطُ عَلاقاته الاجتماعية بالأشخاص. كما يقدِّم الدينُ تبريرًا للحياة، وإنْ كان الدينُ لا ينفرد بذلك، غير أنه ينفرد في إنتاج رؤيةٍ للإنسان الديني يعيش معها في عالم مقدَّس بموازاة عالمه الدنيوي. كذلك يقدِّم الدينُ تبريرًا ينفرد فيه للموت، بوصف الموت ليس فناءً، وإنما تحوُّل في طبيعة الحياة، وتأبيد لها، بنحوٍ يجعل تحدي الموت أخفَّ وطأة على المتدين. كأن الإنسانَ الديني يشعر بأنه يهاجر من واقعه المرِّ ليسكن عالمًا طاهرًا لم تدنِّسه شرورُ وخطايا البشر، ثم يدنو ذلك العالمُ القدسي ليلتحمَ بالواقع ويتسامى به، بالشكل الذي يخفِّف على هذا الإنسان الكثيرَ من آلامِ الحياة ومواجعِها، إذ يمنحه تعويضًا مؤجَّلًا عن كلِّ آلام حياته، ويمنحه قدرةً إضافيةً تَخفِض من وطأة الألم وضراوته، بنحوٍ يصبح فيه هذا الإنسانُ قادرًا على تحمُّله مهما كان. كذلك يحرص الدينُ على منح الكائن البشري شيئًا من الألفة والانسجام مع العالم، يستطيع معها هذا الكائنُ أن يحتمي من الاغترابِ الوجودي والهشاشةِ والضياع. وتقاومُ التربيةُ الرُّوحيةُ والأخلاقيةُ والجماليةُ، المنبثقةُ من فهمٍ جديد للدين وتفسيرٍ مضيء لنصوصه، استعبادَ التكنولوجيا للكائن البشري، وتمكِّن الإنسانَ من توظيفها بشكل يجعلُه أقلَّ شعورًا بالاغتراب والقلق واللامعنى.

يبقى الدينُ أغزرَ منبع للطُّمأنينة والسكينة والسلام الرُّوحي، فالذي يكون في حضرة الله يُصغي لنداء القلب، ويشعر بوجوده مثلما يشعر بالبهجة في داخله، ويتذوَّق تجلياتِ جماله في الوجود مثلما يتذوَّق أجملَ الأعمال الفنية الخالدة.

أنا شخصيًّا لا أجد اللهَ في صورته التي رسمها اللاهوتيون والمتكلمون في الأديان والفرق والمذاهب، ولا أجده في المحاججات الحلزونية المملَّة حول أشكال وألوان صورته في مؤلفاتهم. كذلك لا أجد اللهَ في مفهومه المفرَّغ من كلِّ حياة ونور، الذي صاغه الفلاسفة، ولا في براهينِهم المتشعبة المتنوعة عليه، إنما أجده نداءً لحقيقة حيَّة مُلهِمة في القلب، تتذوقها الحواسُّ الباطنية، فتشرق بأنوار حضورها الرُّوح، بوصفها نمطَ وجودٍ تتسامى به، وحالةَ سكينة تعيشها، وتجرِبةً لحقيقة تبتهج بها.

٣

أنسنةُ الدِّينِ

في ضوء المفهوم المتقدِّم لكلٍّ من الإنسان والدين، ما أعنيه بـ «أنسنة الدين» ليس هو ما يذهب إليه بعضُ المفكرين من أن الدينَ ينبغي أن يُدرس كأيَّةِ ظاهرةٍ بشريةٍ مقطوعةِ الصلة عن طبيعة وجود البشر، ولا تبريرَ أو تفسيرَ لوجودها وتطورها خارج عوالم البشر الحسِّيَّة، وكأن الدينَ كأيَّةِ ظاهرةٍ مجتمعيةٍ يمكن أن نفهمها في إطار فهمنا لسواها من الظواهر.

لا أتمنى أن يتبادر إلى الذهن مما ذكرتُ أني أدعو لدراسةِ الدين وفهمِه خارج العقلِ والعلمِ والمعرفةِ والخبرةِ البشرية؛ ذلك أني أدرك جيدًا أنَّ أيَّ فهم بشري لا يتحقَّق خارج ذلك. كذلك لا أريد أن أذهب إلى القولِ بتصويب كلِّ دين، أو الإعلانِ عن أن كلَّ دين مصدرُه وحياني، بل أريد القولَ بأن الدينَ تَوقٌ أُنطولوجي عميق للرُّوح كي تتَّصل بالوجود المطلق، الذي يكرِّسها ويسمو بها، سواء أكان هذا المطلقُ هو الله كما في الأديان التوحيدية، أو مطلقًا تنسجه المخيِّلةُ. هذا التوقُ هو ما يفسِّر لنا ما لا يقبل التفسيرَ العقلاني لتفشِّي الصور الزائفة للمطلق، التي يستلهمها كثيرون في تغذية التعصُّب والنزعات العدوانية لدى البشر، وفي إنتاجِ الأوهام والخرافات التي تضجُّ بها أكثرُ الأديان.

«أنسنة الدين» هي نمطُ حضورٍ لـ «الإله الرُّوحي الأخلاقي» في حياة الإنسان. بكلمة أخرى أنسنةُ الدين تنشد «دينًا رُوحانيًّا وأخلاقيًّا وجماليًّا»، لا يقطع الصلةَ بالله، ويجعل الدينَ ظاهرةً بشريَّةً خالصة، مثلما لا يتجاهل الطبيعةَ الإنسانية، ويتعاطى مع الإنسان وكأنه رُوحٌ مجرَّدٌ فقط، بل يوظِّف كلَّ المعطيات المتاحة للتفكير والفهم

الصحيح لطبيعة الإنسان. الدينُ كما يسعى لتأمين احتياجاته الجسدية في إطار هذا الفهم، لا ينسى احتياجاتِه العابرةَ للجسد، من حاجةٍ لمعننة الحياة، وتنميةِ القدرة على التغلب على القلق الوجودي، وتزويدِ الإنسان بما يخفِّف عنه آلامَ العيش، ويقلِّل أوجاعَ الحياة، ويخلِّصه من التشاؤم والعدمية في العالم الذي يعيش فيه، ويمنحه طاقةً إضافيَّةً تمكِّنه من العيش بألمٍ أقلَّ، كُلَّما تعرَّض لما يفوق طاقتَه المحدودةَ من آلام، ويضفي على حياته معنًى أكبر، كلما تكشَّفت له مواقفُ تشي بالعبثية واللامعنى في العالم.

أنسنةُ الدين مسعًى يهدف إلى إنقاذ المعنى الرُّوحي والأخلاقي والجمالي للدين، بعد ضياعه في دينٍ سياسي لا يعرف الكثيرَ عن هذا المعنى ولا يسعى لامتلاكه، ودينٍ فقهيٍّ يختزل الدينَ في أحكام قانونية تنسى بعض معانيه الرُّوحية والأخلاقية والجمالية، ودينٍ كلامي يتيهُ فيه الدينُ في ظلام جداليَّاتٍ لا تنتهي لعلماء الكلام، ومحاجَجَاتٍ عقيمةٍ تميت القلبَ وتطفئ شعلة الرُّوح.

٤

الإنسانية الإيمانية

أنسنةُ الدين عندي تعني «إنسانية إيمانية، وإيمانية إنسانية»، وهي مختلفةٌ عن «إنسانية» لا تعبأ بالإيمان؛ «إنسانية» يتحدث عنها بعضُ المفكرين في الغرب والشرق، تتمحور فيها الأنسنةُ حول مركزية الإنسانِ في الوجود، وتنصيب الإنسان بديلًا عن الله في كلِّ شيء، حتى تنتهي إلى نسيان الله وتأليه الإنسان.

ضرورةُ اقتران الإنسانية بالإيمان تعود إلى أنَّ الإنسانَ لن يستغنيَ عن الحياة الرُّوحية، لذلك كثيرًا ما يقود نسيانُ الله إلى ضياعِ هذا الكائن، وتخبُّطِه في رُوحانياتٍ مُستلبة زائفة، لا تخلو من وثنيات وخرافات غرائبية، وممارساتٍ هي أقرب للسحر والشعوذة المبتذلة، كعبادةِ البشر وتأليههم، أو الانصياعِ لضروب من رُوحانيات عبثية، والشغفِ ببعض أنواع الارتياض العنيف، أو اعتزالِ الحياة والهروب من الأوطان إلى غابات وكهوف وزوايا نائية، والتسليمِ الأعمى لدجَّالين مشعوذين، يزعمون أنهم مُلهِمون حاذقون في إيقادِ جذوة الحياة الرُّوحية.

أما ضرورةُ اقتران الإيمان بالإنسانية فيعود للحاجة إلى اعتماد العقل مرجعيةً في فهم كلِّ شيء، ومن ذلك الدين، والاعترافِ بالذات الفردية للإنسان، وحمايتِها من أيِّ

انتهاكٍ باسم الدين، وعدمِ التَّضحية بالفرد لأجل الجماعة، والتشديدِ على صيانة حقوق الذَّات البشرية وحرياتها، واعتمادِ العدل قيمةً عليا في الحياة.

ويعود اقترانُ الإيمان بالإنسانية إلى الخلاصِ من القراءةِ الخرافيةِ والمتوحشةِ للنصوص الدينية. القراءةُ المتوحشةُ تبدِّد الإيمان، وتُهدِرُ كرامةَ الإنسانِ وتفتِكُ به. والقراءةُ الخرافيَّة لا تخلو من وثنيَّة، وكلُّ وثنية لا تهدر كرامةَ الإنسان وتبدِّد المضمونَ الرُّوحيَّ والأخلاقيَّ للدين فحسب، بل يحتجب معها اللهُ عن العالم، وتنتصب بديلًا عنه أوثانٌ تتعدَّد بتعدُّد تلك الخرافات، وهذه الأوثان ليست إلا آلهةً زائفةً تستعبد الإنسانَ، بعد أن تشلَّ عقلَه، وتمزِّق رُوحَه، وتبذِّر حقوقَه، وتحجبه عن الإله الرحماني الأخلاقي الجمالي.

ما أعنيه بـ «الإنسانية الإيمانية» هو تحمُّل المسئولية أمام الله والإنسان، وهذا ما أفهمه من الاستخلاف الإلهي للإنسان في الأرض. الأخلاق والإيمان وجهان لحقيقة واحدة يعيشها الإنسان بوصفهما طورًا وجوديًّا واحدًا يعيشه الإنسان. الأخلاق تعني تحمُّل المسئولية تجاه الإنسان الآخر، والإيمان يعني تحمُّل المسئولية أمام الله. إنسانية الإنسان تتجلى في الأخلاق، وإيمان الإنسان يتجلى في الأخلاق، ودين الإنسان يتجلى في الأخلاق.

الإنسانيةُ الإيمانية يتَّحد فيها مسارُ الإيمان بمسارِ حمايةِ كرامة الكائن البشري واحترامِ إنسانيته، بل إن الإيمانَ إنما يتحقَّق ويتكرَّس فيها بالغَيرة على الإنسان. إنها أنسنةٌ للإنسان بحمايتِه من لا إنسانية الإنسان، وتحريرِ الإنسان من تعصُّبِ وعدوانِ ووحشيةِ الإنسان.

الإنسانيةُ الإيمانية عندي يحيل معناها إلى أن «اللهَ واحدٌ والإنسانَ واحدٌ»، بمعنى أن الإنسانَ يكتسب حقوقَه الطبيعيةَ بوصفه إنسانًا لا غير. وعلى هذا الأساس يبتني مفهومُ المواطنة التي ينبثق منها استحقاقُ كلِّ مواطن لحقوقه المدنية والسياسية. لو لم يستمد الإنسانُ حقوقَه من كونه إنسانًا، واستمدها من انتمائه إلى إثنية وهُوية وثقافة وديانة خاصة، وقتئذٍ يتضخم ما هو لاإنساني ليبدِّد ما هو إنساني. وعندما تكون الهُويةُ والمعتقَد والحقوقُ الثقافيةُ والإثنية الخاصَّة أعلى من إنسانية الإنسان، تنقلب الهُويةُ إلى لاإنسانية تُسجَن فيها القيمُ الإنسانيةُ الكونية.

«الإنسانيةُ الإيمانية» في مفهومي تختلف عن مفهوم «الإنسانية» الذي يُتداوَل في أدبيات وأحاديث الجماعات الدينية قناعًا يختفي خلفه مفهومٌ خاصٌّ للإنسان. الإنسانيةُ في مفهومهم توصيفٌ يختصُّ بالمسلم الذي يعبِّر تفكيرُه وسلوكُه ومواقفُه عن مدوَّنتِهم الكلامية والفقهية، حتى لو كان الكثيرُ من مفاهيمها وأحكامها لا ينطق برسالةِ القرآن

الرُّوحيةِ والأخلاقية. لا يأتي الإنسان في أدبيات هذه الجماعات بوصفه مكتفيًا بذاته في مكانته الإنسانية، بغضِّ النظر عن: ديانتِه، أو عرقِه، أو لونِه، أو جنسِه. كما لا تعني كثرةُ الحديث عن الإنسان في أدبيات هذه الجماعات اليومَ اعتمادَ إنسانيتِه، بوصفه إنسانًا، معيارًا في منح الحريات والحقوق البشرية، بل تعني الإنسانَ الذي ينتمي إلى: ديانة وفرقة ومذهب وجماعة خاصة. إن الإنسانيةَ تقتضي بطبيعتها الإرادةَ والحريةَ والمسئولية. لذا فإن «الإنسانية الإيمانية» على الضدِّ مما في تلك الأدبيات، لأنها تمتلك حسًّا تاريخيًّا يُصغي لرُوح العصر، فتشدِّد على مواكبة الواقع، وتسعى لإنتاجِ نمطِ إيمانٍ يتناغم وذلك الواقع، وتديُّنٍ يخلِّص المتدينَ من الاغتراب عن عصره ومحيطه. ولا تنجز ذلك إلا بعبورِ الماضي وأسئلته وإجاباته، والخلاصِ من صور الإله المحارِب التي ترسَّختْ في دين الآباء.

اكتشافُ المنابع الإنسانية في الدين محاولةٌ لإحياءِ الصورة الرُّوحانيَّة والأخلاقيَّة والجماليَّة لله، والتحرُّرِ من كلِّ الصور النمطية لله التي أنتجتها العصورُ المختلفةُ للاستبداد في الاجتماع الإسلاميِّ، وأضحتْ فيها صورةُ الله تُختزل في سلطة غاشمة، لذلك اقترن في مفهومها الإيمانُ بالله بطاعةِ السلطان والرضوخِ له، وصار التديُّنُ رديفًا لاسترقاقِ الخليفة والسلطان للرعية، وعدمِ الاكتراث بكرامتهم وحرياتهم وحقوقهم. رسوخُ تلك الصورة وتفشِّيها في مقولات كلامية وفتاوى فقهية أسهم بتشكيل أرضية ثقافة الطاعة والانقياد في عالم الإسلام، وكرَّس باستمرارٍ أرضيةً للاستبداد يصعب تقويضُها، يتوالد منها على الدوام نمطُ تفكير يبرع في إنتاج كلِّ أشكال الاستعبادِ وعدمِ الاكتراث بكرامة الإنسان.

٥

إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين

إنقاذُ النزعة الإنسانية في الدين يعني التدليلَ على أن الدينَ ظلَّ على الدوام أحدَ أهمِّ منابع إلهامِ المحبة والتراحم والتعاطف والشفقة واحترام كرامة الكائن البشري، والتحرُّرِ من الصورة النمطية للإله التي تشكلت في سياقِ الصراعاتِ الدامية والفتنِ والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعي لترسيخ صورة رحمانية للإله تستلهم ما يتحلى به من صفاته الجمالية وأسمائه الحسنى ورحمته التي وسعت كلَّ شيء، واستلهامِ الميراث الرُّوحي المضيء، واستدعاءِ التجارِب التطهيرية السامية في التاريخ، وبناءِ إلهيات

عقلانية مستنيرة تحرِّرنا من التفسيرات التعسفية القمعية للنصوص، وصياغةِ رؤية المسلم المعاصر للعالم في ضوء الإيقاع المتسارع للعلوم والمعارف البشرية ومشكلات عالم الإسلام المخيفة ومصائر الفكر الديني في عالم يتغير فيه كلُّ شيء.

إن تجديدَ علوم الدين يتطلب الخروجَ من سياقات التراث، وعدمَ التوقف عن طرح تساؤلات جسورة، والتوكؤَ على منهجياتٍ ومفاهيمَ مستوحاةٍ من المكاسب الجديدة لفلسفة الدين وعلوم التأويل وفتوحات المعارف البشرية.

تحريرُ الإنسان يبدأ بتحرير صورة الله من الظلام والكراهية والعنف الغارقة بها. لا تتحقق الإنسانيةُ في الدين من دون إنجازِ مصالحةٍ بين المتدينِ ومحيطِه والعصرِ الذي يعيش فيه، والإصغاءِ لإيقاعِ الحياة المتسارعة التغيير ووتيرةِ العلوم والتكنولوجيا التي لا تكفُّ عن مفاجأتنا كلَّ يومٍ بجديد تتبدل معه صورةُ العالم، وتختلف تبعًا لها أساليبُ تعاطينا مع الواقع، وتتيح لنا وسائلُ تكنولوجيا المعلومات والنانو والتقنياتُ الجينية مغامراتِ وعي توقظ عقولَنا وتخرجها من الحالة السكونية، وتقدِّم لنا سلسلةَ معطيات ومعارف وأدوات تصوغ لنا تصوراتٍ وأفكارًا تتبدل معها رؤيتُنا للعالم والحياة.

أهدافُ القرآن وما ينتظم في سياق منطقه الكلِّي تنشد جعلَ الإنسان في أسمى مكانة. القرآنُ خطابٌ مباشرٌ للإنسان، وحوارٌ بينه وبين الله يتحدث فيه اللهُ للإنسان كما يتحدث فيه الإنسانُ لله، تارةً يتحدث فيه الإنسانُ بكلماتِ الأنبياءِ وغيرِهم من البشر، على اختلاف مواقفهم، وأخرى يتحدث فيها اللهُ مع المجتمعات وتتحدث المجتمعاتُ مع الله من خلال مواقفِها وكلماتِها المعلنة. حوارٌ يتضمن الكثيرَ من الصراحةِ والتعبيرِ الحر عن الآراء والمواقف التي تستفهم وربما تستنكر وعدًا أو فعلًا إلهيًّا، وقد لا تُصغي لله أحيانًا. لو لم يكن الإنسانُ بهذه المثابة من الاحترام والتبجيل عند الله لما تحدَّث معه وحاوره بكلِّ ما ورد في كتابه، وحتى ما يشير إليه اللهُ من مخلوقات أخرى في القرآن كالملائكة فإنه يَذكُرهم بوصفهم مخلوقاتٍ تنجز ما يُوكَل إليها لأجل خدمة الإنسان. إن مكانةَ الملائكة تقع على هامش مكانةِ الإنسان، ومهماتها لأجل المهماتِ الكبرى للإنسان. لذلك نجد القرآنَ يشدِّد على قدسية حياة الإنسان، ويبجِّل كرامتَه، وينظر إلى فرديته بوصفها مناطَ مسئوليته، كما تقول الآية: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾،[1] فلو ضاعتْ

[1] المدثر: ٣٨.

فرديتُه تضيع مسئوليتُه العظمى بوصفه خليفةً لله في أرضه: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾.[٢]

لقد أهمل أكثرُ تفسيرات القرآن المكانةَ الاستثنائيةَ للخلافة في الأرض، وهي المهمةُ العظمَى التي أناطها اللهُ بالإنسان، وتناست القيمةَ التبجيليةَ للكرامة التي جعلها اللهُ له، ولم تفكر بفرديته، ولا بحريته، ولا بحقوقه المدنية والسياسية، وشدَّدت بشكل لافت على عبوديته، على الرغم من أن الخلافةَ والكرامةَ لا تتحققان إلا بالحرية، وتنقضهما العبودية بكلِّ أشكالها. تمسَّكَتْ تلك التفسيرات بذرائع واهية، تشدِّد على ألا قيمةَ للحياة الخاصة تعلو على حياة الأمة، ولا كرامةَ للفرد تعلو على كرامة الأمة، ولا حرياتِ وحقوقَ للفرد تعلو على حريات وحقوق الأمة. وهي تفسيراتٌ تستمدُّ فهمَها من سياقات الاستبداد والاستعباد المُتراكمة التي سقط تاريخُ الإسلام السياسي والمجتمعي والديني في أسرها قرونًا طويلة.

لا تعِدُ دعوتي لـ «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين» بأجوبة، بل يهمُّني طرحُ الأسئلة والحرصُ على تنمية رُوح التفكير النقدي الذي يفضي بدوره، وبنحوٍ متواصل، للتساؤلِ المستمرِّ، وتدريبِ التفكير على عدم الكفِّ عن التحري وفحص المسلَّمات. ولا يتجاوز ذلك إلا بمقترحات وافتراضات وآراء يعرضها للنقاش والحوار والتفكير. إنه محاولةٌ للتفكير خارج الأسيجة التقليدية، ودعوةٌ للنظر في القطعيات واليقينيات والجزميات والخلاص من: تَكرار المكررات، وشروح الشروح، وهوامش الهوامش، وتعليقات التعليقات، والتحرُّرِ من: الشغف بما هو كَمي بدلًا مما هو كيفي، واستئنافِ النظر في كلِّ ما عطَّل التفكيرَ الديني في الإسلام، وأقعده عن إرواء الظمأ الأُنطولوجي للمقدَّس في حياة المسلم اليوم، وأعاقه عن مهمته في تكريسِ الإيمان، وتجذيرِ وتنميةِ قيم الأخلاق والجمال في الحياة.

٦

التفسيرات المتشدِّدة للنصوص الدينية

استغلت الدينَ سلطاتٌ مختلفة اعتمدت تفسيراتٍ متشدِّدةً مغلقةً لنصوصه، وظَّفتها في هتكِ كرامة الإنسان ومصادرةِ حقوقه وحرياته. وهو ما نقرؤه في كلمات وكتابات دينية

[٢] البقرة: ٣٠.

عدوانية تثير التعصبَ والكراهية وتدعو للعنف، تغذِّيها الجماعاتُ السلفية عبر ما تبثُّه فضائياتُها وإعلامُها الإلكتروني والمنابر، وعدوانُها الواسع على السلم الأهلي، ودعواتُها التحريضية ضدَّ الدولة الحديثة وقوانينها وقيمها. لا أريد التغاضي عن ذلك، ولا التقليلَ من أهميته، ولا الدعوةَ إلى تجاهله. إنني أحتجُّ على كلِّ هذا الواقع المأساوي للدين، وأنقد كلَّ هذا الزيف المهول الذي يتلفع بأقنعة دينية. لا يمكن تجاهلُ أثر تلك الدعوات في تلويث المجال الاجتماعي العام، وتهشيم مرتكزات العيش المشترك في مجتمعاتنا، مثلما لا يصحُّ إنكارُ الحضورِ الكثيف والفاعل والمؤثر لها، وأثرِها في تفشي أنماط همجية متوحشة من العنف الديني.

وقد تكرَّس أثرُ هذه الجماعات، وأُتيحت لها فرصةٌ تاريخيةٌ مهمة في الاستيلاء على المجال العام بعد هيمنةِ الإسلام السياسي على السلطة الذي انتهت إليه ثوراتُ ما سُمي بـ «الربيع العربي» ابتداءً، واحتكارِهم لتمثيل المجتمعات، واختزالِهم التنوع الهُوياتي والإثني والديني والعقائدي والفكري بأيديولوجياتهم الخاصة، وتوظيفِهم الديمقراطية والانتخابات كسُلَّم يُستخدم لمرة واحدة، حتى إذا تحقَّق الغرضُ منه استُغني عنه من دون وعي لفلسفةِ الديمقراطية، ومضمونِها الحقيقي من الحريات والحقوق، والمواطنة، والمساواة أمام القانون والعدالة في تطبيقه، والفصل بين السلطات، والتداول السلمي للسلطة.

لا أدافع عن فشل الإسلاميين في إدارة السلطة في وطني، كما لا أتجاهل ما تتكشف عنه تجرِبةُ التطبيق والممارسة البائسة من حقيقة أن السلطةَ أضحت مقبرتَهم التي يُدفنون فيها، وأخشى أن يَدفنوا معهم في مقبرتهم هذه أوطانَنا، وكلَّ أحلامنا ومستقبلنا.

إن فشلَ الإسلاميين في بناء الدولة يعود إلى عجزِ أكثرهم وقصورِهم عن إدراك الجذور العميقة للدولة الحديثة، وافتقارِ الكثير من المسئولين إلى أي تكوين أكاديمي أو معرفي أو فكري، وعدمِ وجود خبرةٍ سابقة لديهم تؤهلهم لإعداد قوانين وبرامج وخطط اقتصادية وإدارية وتربوية وعلمية وثقافية معاصرة، فضلًا عن عدم توفرهم على تدريبٍ مهني وخبرة عملية في إدارة الدولة وبناء مؤسسات السلطة.

إنهم يفكرون في مرحلة ما قبل الدولة، لذلك يحرصون على استدعاء القبيلة وقيمها وتشكيلاتها العتيقة، ويغرَقون في كهوف الماضي، ويُفرِطون في استهلاك التراث، وكأنهم لا يعيشون في عالمنا إلا بأبدانهم، في حين تلبث عقولُهم وأرواحُهم في كهوف الموتى. مضافًا إلى أن معظمَهم لم يتشبع بتربية رُوحية وأخلاقية، تتسامى بها رُوحُه، وتحقِّق

له امتلاءً ذاتيًّا يُثري ضميرَه بالغَيرة على الإنسان والأوطان، ويشفيه من عُقد الجوع وجروح الحرمان. لم يعرف بعضُ هؤلاء من الدين سوى الاستيلاء على السلطة، وليست السلطةُ في مفهومه إلا الظفرَ بالغنيمة، واستيفاءَ الديون التاريخية المتمثِّلة بكافة ألوان الاضطهاد والتهميش في الوطن والمنفى.

يقلقني مصيرُ وطني العراق، وأنينُ تراب عالم العرب والإسلام الذي تفترسه وحوشٌ باسم الإسلام، فتنتهك إنسانيةَ الإنسان باسم الإسلام، وتستبيح دمَه باسم الله، وتصادر حقوقَه باسم الغيرة على الدين. أنا قلقٌ على مصير مجتمعاتنا الرُّوحي والأخلاقي والعقلي، مذعورٌ مما قد نهوي إليه لنسقط في قاع تلك الهاوية السوداء، فندفن دنيانا ودينَنا في مقبرةِ وطننا العراق، وترابِ بلادنا الأخرى.

لقد وصلنا إلى درجة مخيفة، إذ توطَّن وحشُ الكراهية قلوبَ جماعات من الشباب في مجتمعاتنا، فأضحى مرضًا يبلغ مرتبةً تفوق قدرةَ الكائن البشري على التحكم به، وتفاقم هذا المرضُ بنحوٍ تغلغَلَ فيه العنفُ وتشبَّعت به الذات، فبدا في لغتهم وأصواتهم وأجسادهم ومواقفهم، وفشلوا في إخفائه مهما حاولوا أن يغلِّفوه ويتكتَّموا عليه.

أعرف شبابًا ممن يتفانَون في تلوين سلوكهم بصورة مشرقة، ويحاولون تقليدَ ومحاكاة سلوك شخصيات مسالمة دافئة وديعة، لكنهم يفشلون في التغلب على عدوانيتهم المتجذرة، وكراهيتهم لكل شيء من حولهم، فصاروا كأنهم قنبلةٌ موقوتة تتفجر عنفًا، مع أول تماسٍّ بأي كائن بشري.

لا يمكننا تحريرُ الشباب من السقوط في شبكات الإرهاب، إلا بتحرير الفكر الديني من احتقار وإهانة المختلف.

٧

الدين ظاهرة فردية ومجتمعية

لا يتوقفُ أثرُ الدينِ على حياة الفرد كما يرى جماعةٌ ممن لا ينظرون للواقع بتأملٍ دقيق، ما فعلتْه الأديانُ في حياة المجتمعات لا يقلُّ عن فعلِ الأديان في حياة الأفراد. يحضرُ الدينُ في حياة الفرد مثلما يحضرُ في حياة المجتمع، لا دينَ بلا تديُّن فردي ومجتمعي، كلُّ ما يؤثرُ في حياة الفرد يؤثرُ في حياة المجتمع. يُعبِّر الدينُ عن حضوره بشكلٍ ظاهر في تفكير الفرد ولغته وثقافته ومواقفه وسلوكه، كما تظهرُ تمثلاتُ الدين في تفكير المجتمع

ولغته وثقافته ومواقفه وسلوكه. يتوغل الدينُ بشكل خفي في اللاشعور الفردي، وهكذا يتوغل بعمق ليكون بنيةً راسخة في اللاشعور الجمعي.

لا نرى دينًا في الحياة إلا ويكون مؤثرًا ومتأثرًا بكيفيةِ حياة الناس ومتفاعلًا مع طرائقِ عيشهم. لا يستقلُّ الدينُ عن التديُّن الفردي والمجتمعي، التديُّنُ هو كيفية تَمثُّل الدين وتعبيره في حياة مَنْ ينتمي للدين. حتى أولئك الذين يتمردون على دين مجتمعهم يظلُّ الدينُ مكونًا خفيًّا لهُويتهم وغاطسًا في ذاكرتهم، ويعلن عن حضوره أحيانًا في عَلاقاتهم الاجتماعية ولغتهم وثقافتهم ورؤيتهم للعالَم وطريقة عيشهم، ولا تغيب بصمتُه عن شيء من مواقفهم المتنوعة في الحياة.

كلُّ حضورٍ للدين في حياة الإنسان هو تديُّن، لا دينَ في الأرض خارج ذلك، التديُّنُ يتحقق في سلوك الإنسانِ وتفكيره وتعبيره. لا يستقلُّ الدينُ عن ثقافةِ الإنسان وذاكرته الفردية وهُويته الجمعية ونمطِ تمدُّنه وعمرانه. يحضرُ الدينُ في حياة الفرد والمجتمع بأنماطِ تديُّن فردية ومجتمعية متنوعة، ويختلف التديُّن باختلاف مستوى ونوع الثقافة، ودرجة التطور الحضاري، وكيفيةِ رؤية العالَم، ومختلِفِ العوامل المنتجة لطريقة عيش الفرد والمجتمع.

إنَّ تحقُّقَ الدين في الحياة الشخصية يعني تحقُّقَه في الحياة الاجتماعية، كلٌّ بصيرة ومعنًى ديني مُلهِم عندما يُنتج تحوُّلًا رُوحيًّا وأخلاقيًّا وجماليًّا في شخصية الفرد فإن هذا التحول يجد صداه المباشر في المجتمع. لا نجد تديُّنًا فرديًّا مُلهِمًا من دون أن يكون له أثرٌ بنَّاءٌ في الفضاء المجتمعي. إن كان التديُّنُ يبني الحياةَ الرُّوحيةَ والأخلاقيةَ للفرد ويمنحه رؤيةً جماليةً للعالم، فإن أثرَه الإيجابي سيظهر في بناءِ القيم الرُّوحية والأخلاقية السامية في المجتمع وتهذيبِ ذوقه الفني.

فهمُ الدين ونصوصه نسبي، يختلف باختلاف المجتمعات والأفراد. الدينُ ليس نصوصًا مقدَّسة فقط، بل هو كائنٌ حيٌّ منخرط في التاريخ. الدينُ كأي ظاهرة تاريخية لا يمكن أن تتخلص من المشروطيات المتنوعة للاجتماع البشري، يخضع الدينُ لنواميس التغيير والتحوُّل والتطور، على وَفق صيرورة الزمان والمكان والأحوال والبيئة المجتمعية الحاضنة له. تختلفُ تجلياتُه باختلاف المجتمعاتِ وثقافاتِها ودرجةِ تطورها الحضاري، بل يختلفُ التعبيرُ عنه أحيانًا باختلاف الأفراد في مجتمع واحد.

إذا أردنا إنتاجَ فهم رُوحي وأخلاقي وجمالي للدينِ ونصوصِه المقدَّسة يجب العملُ أولًا على تغيير وعي الإنسان وظروفِه المادية وثقافتِه. قلَّما نجد فهمًا عنيفًا متوحشًا

للدين ونصوصه في مجتمعات متحضِّرة، حتى لو وجدنا في هذه المجتمعات فهمًا عنيفًا للدين أحيانًا، فإنه يظلُّ محصورًا في نطاق أفراد أو جماعات محدودة، ولا يتحول إلى موجٍ يعصف بالبناء الاجتماعي كلِّه، كما يحدث لدى بعض مجتمعاتنا اليوم.

لا يتحققُ أيٌّ من الأديان في الواقع إلا في إنسان يعتنقه وتظهر تعبيراتُه في حياته الشخصية والاجتماعية، بوصفه فردًا ينتمي لجماعة تعتنق هذه الديانة. قراءاتُ النصِّ الديني وتأويلاتُه هي أُولى أشكال تمثُّلات الدين في حياة الإنسان، وهي المنبعُ الرئيسُ الذي تُسْتَقَى منه سلوكياتُ ومواقفُ مَن يعتنق معتقدات هذا الدين. تراثُ الأديان وبعضُ التفسيرات المغلقة لنصوصها هو ما يورِّط أكثرَ معتنقيها بكراهية المختلِف في المعتقد. تلك التفسيراتُ رسمتْ صورتَها الخاصة لله، ونمَّطتها في إطارٍ يحاكي كلَّ ظروف وملابسات الحياة السائدة في زمان ومكان وبيئة متشدِّدة في الماضي، وهي صورةٌ طالما عملتْ على تشريع أشكالٍ متنوعة لمناهضةِ العقل، وقمعِ الإيمان الحر، ومصادرةِ الحقوق والحريات، وسوَّغت الاستبدادَ والتمييزَ بين البشر.

بمرور الزمان لم تصبح تلك التفسيراتُ للنصِّ الديني وحدها مقدَّسة، تستعصي على المراجعة والنقد والغربلة، بل غالبًا ما يمسي مفسِّرُ النصِّ مقدَّسًا أيضًا، لا يخضع للمساءلة فيما يقول ويفعل. وهي ظاهرةٌ بشريةٌ عامةٌ لا تختص بدين، بل استبدَّتْ في كلِّ الأديان في التاريخ، لكن بعضَ الأديان استطاعت الحدَّ منها، عندما شدَّدتْ على عدمِ الخلط بين مكانةِ مفسِّر النصِّ والنصِّ ذاته، إذ بدأتْ تعمل على وضع كلٍّ منهما في نصابه.

هنا تظهر الحاجةُ ماسَّةً لتوظيف الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع في فهمِ الدين وقراءةِ نصوصه، بغيةَ اختراقِ الطبقات الكثيفة للقراءات المتراكمة عليه بمرور الزمان، والعملِ على تحيينه واستحضارِ معناه الذي يتحدث للمسلم اليوم، ويجيب عن أسئلة عصره، ويُصغي لآلامه ومشكلاته باهتمام، وكيف عجزت الصورةُ النمطيةُ لله المتوارثةُ من عصور الاستعباد عن حلِّها.

ينبغي أن نعمل على إحضار صورة الله المغيَّبة، الصورة التي تنشد الحقَّ والخيرَ والعدل والسلام والعطاء والتضامن والرحمةَ والحبَّ والجمالَ. في ضوء هذه الصورة يمكن أن يظهر في حياتنا تديُّنٌ لا يخاف العقل، ويتصالح مع الزمان والمكان، ولا يتمسك بمنطق أحاديٍّ يرفض الواقع. تديُّنٌ ليس حَذِرًا أو وَجِلًا من مكاسب الغير في العلوم

والمعارف والتكنولوجيا المتنوعة. تديُّنٌ ليس مصابًا بشيزوفرينيا من المختلِف. تديُّنٌ لا يطلب من المسلم مواجهةَ البشرية وإعلانَ الحرب على العالَم الذي يعيش فيه.

ولا يعني ذلك تسلطَ الدين على الفضاء العام أو تحكُّمَه بالحياة الخاصة للفرد. والتضحيةَ بفردية الإنسان والغفلةَ عن آثار ما يتركه استلاب الذات من هشاشة في المجتمعات، وما ينتج عن ذلك من تفشِّي النفاق والازدواجية في سلوك أفرادها، كما نرى الكثيرَ من ذلك في بلادِنا المستباحةِ فيها الحياةُ الخاصة، والمُنتهَكَةِ فيها الكرامةُ الشخصية، بفعل تحكُّم القيم المتشددة للقبيلة، والفهمِ المغلق للدين، والتفسيرِ العنيف لنصوصه. لا يمكن القبولُ بأن نضحِّيَ بحرية الضمير الفردي، ونبدِّدَ حرمةَ حياة الإنسان الخاصة، وننحرَ كرامتَه وحريتَه وحقوقَه لأجل الجماعة. أعلم أنها معادلةٌ صعبةٌ جدًّا في مجتمعاتنا، لكن لا يمكن أبدًا قبول ما ينتهي إلى عبوديةِ الفرد للمجتمع ومحوِ الذات لأجل الجماعة.

التمييزُ الذي نشدِّد عليه بين الدينِ بوصفه ظمأً أُنطولوجيًّا متجذِّرًا في كينونة الإنسان، وتمثُّلاتِ الدينِ في حياة الفرد والمجتمع تمييزٌ نظري. ذلك أن تمثُّلاتِ الدين في حياة الإنسان ليست سوى ما يظهر في الأفعال والمواقف المتنوعة لحياته، فكيف نفصلُ بين الإنسانِ وأفعالِه ومواقِفِه وعَلاقاته وطريقة عيشه التي لا يحضرُ إلا من خلالها في العالَم.

تكرَّر هذا التمييزُ كثيرًا بصيغٍ عدة في أدبيات عصر النهضة، وما زلنا نُسوِّغُ به كلَّ سلوك خاطئ يصدر عن المتشددين تجاه المجتمعات الأخرى حتى اليوم. كلَّما صدر فعلٌ لاأخلاقي ولاإنساني من مسلم في الغرب والشرق نقول هذا فعلٌ لا يمثِّلنا، ونعبر عن ذلك بالقول المكرَّر: «إن الدين غير التديُّن، والمتدين غير الدين.» طالما ناقشني بعضُ الشباب حول السلوك المتوحش للإرهابيين، مثل انتحاريي داعش وغيرهم، ممن يتخذون آثارَ ابن تيمية وبعض الفقهاء والمتكلِّمين والمفسِّرين والمحدِّثين مرجعيةً تُسوِّغ أفعالَهم اللاإنسانية، من الذين ما زال ميراثُهم حيًّا وفاعلًا ومؤثِّرًا في تربية وتنشئة وتثقيف الشباب، وممن تبجِّلهم وتحرص على نشر آثارهم جماعاتٌ ومساجدُ ومؤسَّساتٌ كثيرة في بلاد متعدِّدة، ويعتمدون مؤلفاتِ أولئك الأَعلام وكتاباتِ تلامذتهم أمس واليوم، بوصفها ملهمةً للقيم وموجهةً للفقه الذي يقودهم في الحياة.

يمكن التمييزُ النظري بين إسلام الرسالة وإسلام التاريخ، أو إسلام الرسالة وإسلام التراث، أو إسلام الرسالة وإسلام الفتوحات، أو إسلام الرسالة وإسلام فهم المسلمين، أو

إسلام الرسالة الصافية وإسلام التطبيق، وإسلام الرسالة الأصيل والإسلام الدخيل. غير أن هذه الحدود تتطلب تأملًا دقيقًا يدرك أن التمييزَ بينها نظريٌّ يقع على الدوام خارج مجال الفعل والتطبيق، إذ لا رسالةَ بلا إنسان يعتنقها وتنعكس معتقداتُها وقيمُها وشريعتُها على مواقفه وسلوكه، ولا رسالةَ بلا تاريخ، ولا رسالةَ بلا تراث، ولا رسالةَ بلا فهمٍ بشري تتموضع فيه نصوصُها المقدَّسة وتعبِّر عن حضورها فرديًّا ومجتمعيًّا.

٨

علوم الدين والعلوم الإنسانية

ليس بوسعنا إنقاذُ النزعة الإنسانية في الدين من دون تجسير العَلاقة بين علومِ الدين وعلومِ ومعارفِ الإنسان المختلفة. في الأديان الوحيانيَّة فضلًا عن سواها لا يتحقق أيُّ دين منها خارج فضاء حياةِ الإنسان، وأنماطِ تعاطيه مع ما حوله، وأساليبِ عيشه، لذلك نجد كلَّ تمثُّلات الأديان أرضيةً، تتجسد في سلوكِ الإنسان ومنجزاتِه ومكاسبِه المتنوعة، وترتسم في تجلِّيات إبداع عقله، وما ترتوي به أشواقُ قلبه، وما تسكن به رُوحُه. لكننا لم نزل حتى اليوم نرفض بشدَّة توظيفَ تلك العلوم في دراسة وتحليل وتفسير تعبيرات الدين في الحياة الشخصية والاجتماعية، ونتهم أيَّةَ محاولة تدعو أو تعمل على ذلك بالمروق عن الدين. المؤسفُ أن هذه القطيعةَ لم تقتصر على علوم الدين، بل تسرَّبت إلى مجالات حياتنا الأخرى؛ الاقتصادية والسياسية وحتى الثقافية وغيرها، التي ما زال أكثرُها سجينَ الأفق الماضي.

الطلاقُ الذي ورثناه في عالم الإسلام منذ عصور الانحطاط بين علومِ الدين وعلومِ الدنيا كما يسميها القدماء، وما تركته الاتجاهاتُ النصوصيةُ للمحدِّثين والأخباريين سُنةَ وشيعة، والمواقفُ المناهضةُ للتفكيرِ الفلسفي وعلومِ المعقول في الإسلام، قادنا إلى دروب مسدودة، يكرِّر فيها حاضرُنا ماضينا، فلا نبدأ خطوةً فيها إلا حيث ننتهي ولا ننتهي إلا حيث نبدأ. هذا الطلاقُ ولَّد انطواءً وحساسيةً سلبيةً حيال العلوم والمعارف والخبرات الإنسانية الكونية، أوهمتنا بالاكتفاء بما لدينا، وألا حاجةَ لنا بكلِّ ما يبدعه الإنسان. وبمرور الزمان تحوَّلت هذه الحساسيةُ إلى ممانعة غاطسة في اللاوعي الجمعي، تَبرز أحيانًا على شكل ممانعة مرَضية حيال كلِّ ما لا نعرفه وما لم نألفه في ميراثنا، مما يبتكره ويكتشفه غيرُنا. ويعود إلى تلك الممانعة الكثيرُ من إخفاقِ عالم الإسلام وضآلةِ

إسهامه في إنتاج ما يتناسب وحجمَه الديمغرافي الهائل في الفلسفة والعلوم والمعارف المتنوِّعة الحديثة. وإلا بماذا نعلِّل هذا الإخفاقَ الحضاري؟ وكيف نفهم التنافي بين الشعورِ بالتفوُّق على الأديان والثقافات والمجتمعات الذي يغذِّينا به تراثُنا من جهة، والعجزِ عن الإسهام في صناعة ما هو خلَّاق وجميل في العالم اليوم من جهة أخرى؟ وكيف نفسِّر الغيابَ شبهَ التامِّ لما يقارب مليارًا ونصفَ مليار إنسان عن أعياد نوبل منذ أكثر من قرن، في حين تحضر مجتمعاتٌ صغيرةٌ جدًّا بكثافة وفاعلية فيها؟

لعلنا نعثر في تلك المانعة المرَضية على معظم العوامل الكامنة خلف إجهاضِ مبادرات تحديث التفكير الديني في الإسلام منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم، وإخفاقِها في بلوغ غايات لا تتطابق ومنطقَ البدايات في تشكيل علوم الدين.

٩

تفسير القرآن يعكس الأفق التاريخي للمفسِّر

كان القرآنُ الكريم في الإسلام وما زال، كما هي النصوصُ المقدَّسة في الأديان الأخرى، مُلهِمًا لسلسلةٍ من التفسيرات والتأويلات المختلفة التي أفرزتها العصورُ المتواليةُ للاجتماع الإسلامي، وما استبدَّ فيها من صراعاتِ الاستحواذ على السلطة السياسية والرُّوحية، وما ورثته من ثقافاتٍ وقيمٍ لدى الإثنيات والمجتمعات المسلمة المختلفة، وطبيعةُ الظروف الثقافية والاقتصادية والاجتماعية في حياتها.

لقد تراكم عبر الزمان كمٌّ هائلٌ من التأويلات والتفسيرات، التي نسميها علومًا أو معارف إسلامية، وأضحت منجمًا يموِّن الحياةَ الدينيةَ في الإسلام بكلِّ ما تتطلَّبه. وغيَّبت تلك التأويلاتُ والتفسيراتُ بالتدريج القرآنَ، وغرِق الأساتذةُ والتلامذةُ في الحواضر والحوزات والمدارس الدينية في طبقاتها المتراكمة. معظمُ الدارسين نسُوا أن كلَّ هذه القراءات هي هوامشُ وشروحُ واجتهاداتُ الآباء في فهمِ النصِّ وتفسيرِه، وهي ليست إلا تمثُّلاتٍ بشريةً للقرآن تنتمي لأفقها التاريخي، حدودُها الزمانُ والمكانُ واللغةُ وثقافةُ المجتمع، وكلُّ ما كان يسود العصرَ الذي أُنتجت في فضائه.

«نسيانُ الإنسان» ظاهرةٌ استبدَّت في حقول عدة من تراثنا، نراها في الكثير مما أنجزه المحدِّثون والمفسِّرون والمتكلِّمون والفقهاء وغيرُهم، وساعدتْ ظاهرةُ نسيان الإنسان على إنتاجِ قراءةٍ مُغلَقة للنصوص الدينية، لا تنفي الإنسانَ باسم الله فقط،

بل تنفي الحياةَ باسم الآخرة، وتنفي العمرانَ البشري باسم الاستخلاف، وتنفي الذاتَ باسم التكليف، وتنفي الأخلاقَ باسم الفقه، وتنفي الحرياتِ باسم العبودية لله، وتنفي حقوقَ الإنسان باسم حقوق الله، وتمحو الصورةَ الرُّوحانيةَ والأخلاقيةَ والجماليةَ لله باسم التمسك بدين السلف ومحاربة البدع والمستحدثات.

على الرغم من أن السلفيةَ، بوصفها نمطًا في التفكير والتعبير والسلوك، شائعةٌ في كلِّ الأديان والثقافات، لكنها اجتاحتْ بشكل مريع الحياةَ الدينيةَ لعالم الإسلام في هذا العصر. فلم تتوقف الدعوةُ السلفيةُ عند المؤسَّساتِ الدينية ورجالِ الدين، بل تبنَّاها بعضُ المفكرين والباحثين اليوم في عالم الإسلام، ممن برعوا في دراسة وتوظيف الاتجاهات والمناهج والمقولات الجديدة في الفلسفة وعلوم التأويل، بغية خلعِ غطاءٍ على السلفية يغوي الشبابَ ويفتنهم بها.

السلفيةُ على الضدِّ من «الإنسانية الإيمانية»؛ ذلك أنها نمطُ تفكيرٍ يعاند التاريخ، ويظلُّ يكرِّر كلَّ شيء ينتمي للآباء ليبقيه كما هو. تتشبَّث السلفيةُ دائمًا بمقولات لازمانية لامكانية لاتاريخية، لذلك تقاوم بشدَّة كلَّ تساؤل، وتناهض أيَّةَ دعوة للمراجعة والنقد والغربلة والتمحيص.

١٠

الدين خارج التفكير عند أكثر الباحثين

الدينُ خارجَ التفكير عند أكثر الباحثين والدارسين والأدباء والفنانين والمثقفين في بلادنا. التفكيرُ والتعبيرُ والكتابةُ الجديدةُ في قضايا الدين ضريبتُها موجعة. مسيرةُ المفكر والباحث المهتمِّ ببحث أسئلةِ الدين وإشكالياتِ المعرفة الدينية اليوم لا تخلو من مغامرة. إنه يجازفُ برزقه وأمنه الشخصي، لحظةَ تقديمِ فهمٍ مختلِف في تحليلِ طبيعة المعرفة الدينية، ودراسةِ تعبيرات الدين في الحياة، لأنه يتوكَّأ على مناهج وأدوات لا تكرِّر ما هو شائع في قراءة النصِّ الديني.

لا يصحُّ وضعُ المفكر والباحث في الدين في سلة واحدة مع غيره من المفكرين والأدباء والنقاد والكُتَّاب المهتمين بحقول أخرى خارجَ الدين وقضاياه، ممن لا يواجهون مخاطرَ ومعاناةً ومتاعبَ كتلك التي يواجهها من يفكر في الدين خارجَ السياق الموروث، كلُّ الخبراء المكوَّنين تكوينًا أكاديميًّا ممتازًا في المناهج الحديثة، ينشغلون بكل شيء خارج الدين، هروبًا من التورط في تطبيقِ تلك المناهج في فهم الدين وتفسيرِ نصوصه.

لدينا عددٌ جيدٌ من الكُتَّاب بالعربية، لكن قلَّما تجد أحدًا يمتلك تكوينًا حديثًا جادًّا يكتب في تجديد الفكر الديني في الإسلام. الأعمُّ الغالب من الكتابات العربية في قضايا الدين يتحدث فيها التراثُ للتراث، وتنشد تكريسَ فهم الآباء للدين، وتوظيفَ قراءاتهم لنصوصه في مجالات حياة المسلم كلِّها اليوم.

محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وعبد المجيد الشرفي وغيرُهم مفكرون غامروا فكرَّسوا جهودَهم لفهمِ الدين ودراسةِ تمثلاته المتنوعة في حاضرنا وماضينا، وبيانِ أنماطِ الإيمان، وطبيعة التجارِبِ الدينية، وحقيقةِ الوحي، وكيفيةِ تشكُّل النصِّ الديني وتدوينه، وماهيةِ المعرفة الدينية، وعَلاقتِها العضوية بالزمان والمكان، والسياقات المتنوعة للعصر المنتَجة فيه، ومدى استجابة النصِّ الديني لمتطلبات حياة المسلم اليوم. قدَّم هؤلاء المفكرون وتلامذتُهم وغيرُهم سلسلةَ أبحاث تناولتْ بالتحليل والنقد: مدوناتِ التفسير وعلومَ القرآن، والحديثَ وعلومَه، والفقهَ وأصولَه، وعلمَ الكلام وأصولَ الدين، والفلسفةَ والتصوُّفَ، والسيرةَ والتاريخ. للمرة الأولى تنتقل الدراساتُ الدينيةُ مع هذه الأبحاث إلى أفق جديد باللغة العربية، أفق لا يتحدث فيه التراثُ للتراث، كما هو المأزقُ المزمنُ في بلادنا لتعليمِ الدين والبحثِ والكتابةِ في قضاياه. هؤلاء الباحثون قدَّموا للدراسات الدينية ما لم يقدِّمه ركامُ هائلٌ من الكتابات التي لا تقول شيئًا يزيد على ما قاله الآباء. لم يتمَّ قبلَهم في كتابات الإحيائيين والإصلاحيين هذا الحجمُ من التوظيفِ الواسع للفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع في فهمِ الدين، واكتشافِ حدود الديني والدنيوي، ودراسةِ إمكانات حضور المعنى الرُّوحي والأخلاقي والجمالي للدين في الحياة البشرية.

بغضِّ النظر عن كفاءة ونجاح كلِّ هذه الجهود، لكن ما طالعتُه منها محاولات محترفة لتدشين مسارٍ بديلٍ للدراسات الدينية، يسعى لإخراجها من المسارات الدائرية المسدودة، من خلال ردم الفجوة بين علومِ ومعارف الدين وعلومِ ومعارف الإنسان المختلفة، بوصف الأخيرة تدرس الظواهرَ الدينيةَ وتجلياتِ النصِّ الديني في الحياة، وهي ظواهر بشرية يمكن فهمُها في إطار معطياتها ومناهجها المتنوعة، كما يجري فهمُ كلِّ ظاهرةٍ في الحياة في ضوءِ هذه المناهج والمعطياتِ الجديدة.

المؤسف أن هناك الكثيرَ من الارتياب والتشكيك بجدوى هذا النوعِ من الدراسات بالعربية، وتعرُّضِها وأصحابِها لأحكام قدْحية قاسية، تشكِّك في مشروعيتها، قد تصل إلى حدِّ التكفير أحيانًا. مع أن هذا الاتجاهَ في الدراسات الدينية ظهر في الغرب منذ قرون عدة. وسبقنا إليه مفكرون دينيون في الهند وباكستان وإيران وغيرِها من بلاد الإسلام

غير العربية. في إيران مثلًا تكتسب جهودُ المفكر الديني أهميةً فائقةً لدى فقهاء ومدرسين وتلامذة في الحَوزة، ويصغي إليها الكثيرُ من الأكاديميين وتلامذة الجامعات والنخب في البلاد، وتُحدِث بعضُ الآراء جدلًا ونقاشًا واسعًا، لا يتوقف عند الورق، بل يتخطاه لمنابر الخطابة، وحلقات الدرس الحَوزوي، والفضاء الثقافي العام. لا يعتقد معظمُ النخب أن مثلَ هذه الآراء تنقض تديُّنَهم أو تمحق إيمانَهم. المفكرُ الديني الإيراني، مع أن رؤيتَهُ للعالم وفهمَهُ للدين وطريقةَ قراءته لنصوصه مختلفةٌ، لكنه لا يختلفُ في معظم مظاهر سلوكه عن النمط العام لتديُّن الناس فهو ملتزم في صلاته وعباداته بحرفية الفقه، لذلك يتضامن مع طروحاته كثيرون من الحَوزويين والنُّخب والشباب.

تكمن أزمةُ المفكر والباحث الديني في البلاد العربية في غربتِه عن المجتمع، وغربةِ المجتمع عنه. لا يتوجَّس الناسُ من تفكيرِه وآرائِه فقط، بل يشعرون بأنه منقطعٌ عنهم في حياته ونمط تديُّنه وسلوكه. إن جهودَ هؤلاء المفكرين والباحثين في ديارنا ما زالت لم تعثر على تربتها المناسبة، ولعلَّها لا تجد مثلَ هذه التربة ما دامت بعيدةً عن الحواضر والحوزات ومعاهد التعليم الديني.

الفضاءُ الديني العام كان وما زال مُحتَكَرًا لرجالِ الدين والخطباءِ وأئمةِ الجمعة والجماعة، وكُتَّابٍ وشبابِ الجماعات الدينية، في حين يفكر المفكرُ الديني في بلادنا ويكتبُ ويتحدثُ خارجَ هذا الفضاء، لا يصغي إليه أحدٌ، مثلما لا يصغي هو إلى أحد.

أشرتُ في كتابات سابقة إلى أن تحديثَ المؤسسة الدينية لا ينجز وعودَه ما لم ينبثق داخل هذه المؤسسة، وهنا أودُّ أن أضيف: مع أن الفلسفةَ الحديثة وعلومَ الإنسان والمجتمع وُلدتْ خارج الفضاء الديني للمسيحية، فلم يظهر أكثر الفلاسفة والمفكرون الكبار في الكنائس والأديرة، غير أنها فرضتْ حضورَها على الحياة الفكرية الدنيوية والدينية فيما بعد، واضطُرت الكنيسةُ لتحديثِ تعليمها الديني، والانسحابِ من مجالات الحياة الدنيوية، التي لبثت قرونًا طويلة أسيرةً بيدها. وأظهرتْ براعةً في تفكيك اشتباك الديني بالدنيوي، فوضعتْ كلًّا منهما في مجاله الخاص.

١١

المثقف الديني وبناء فهم جديد للدين

هناك مبالغاتٌ وتهويلٌ ورومانسيةٌ في فهمِ دور الفكرِ والمفكر، والثقافةِ والمثقف، وما يجب على المثَّقفِ الديني خاصةً أن ينهض به، والرِّهانُ على تأثيرِه السحري في عملية

التغيير الاجتماعي، وكأنه نبيٌّ جديد. وعلى أثر هذا الفهم الملتبس أصبح المثقفون متَّهمين أو خونةً، أو مناضلين تبعًا لما تصفهم أدبياتُ اليسار، أو فدائيين كما يذهب الراديكاليون، أو مجاهدين وشهداء كما تتحدث عنهم أدبياتُ الجماعات الدينية.

لم يعد المفكرُ أو المثقفُ، أو أيُّ فرد مهما كان، صانعَ العالم، ولم تعد حركةُ التاريخ مُرتَهنةً بالأبطال، ولم يعد تغييرُ المجتمع في عالمنا اليوم متوقِّفًا على الفكر والثقافة بمعناهما القديم، بل إن تطورَ العلوم والمعارف البشرية وضع معادلةَ التغيير في مسارٍ مغايرٍ لما هو متعارَف عليه، مسار يواكب ما استجدَّ من تحولات عميقة في أنماط حضور الإنسان في العالم. تكنولوجيا النانو، والهندسةُ الوراثية، وتكنولوجيا المعلومات والإنترنتُ والاتصالات، تنجز كلَّ يوم ما لبث الكثيرُ منه حتى الأمس أحلامًا وربما خيالًا علميًّا. لا أظن أن شخصًا اليوم لم تُحدِث تكنولوجيا المعلومات ووسائلُ الاتصال الجديدةُ تأثيرًا في نمط حياته وطريقة عيشه. العام الماضي كنتُ في رحلة برية من بغداد إلى جنوب العراق، سلكتُ فيها طريقًا يمرُّ من خلال مراعٍ وأراضٍ زراعية، فهالني حضورُ الهواتف النقالة لدى الرعاة والفلاحين في قرًى نائيةٍ مهملةٍ مبعثرةٍ على مساحات زراعية شاسعة، حتى الرعاةُ والفلاحون الأميُّون اخترقت حياتَهم وسائلُ الاتصال الحديثة، رأيتُ بعضَهم يمشي حافيًا في أرض يباب غير أنه يستعمل الهاتف. وطبقًا لما يراه هايدغر فإن دخولَ أيَّة تقنية جديدة تتحول تبعًا لها رؤيةُ الإنسان للعالم، وطبيعةُ حياته، ونمطُ وجوده. التقنيةُ ليست أدواتٍ وآلاتٍ وأجهزةً وأشياءَ محايدةً كما كنا نعتقد، إنما هي كيفيةُ حضورٍ للكائن البشري في العالم، يحاكي هذا الحضورُ كيفيةَ هذه التقنية ويتناغم معها، بما في ذلك إعادة تشكيل الرؤية للعالم وطريقة التفكير ونمط الثقافة. لقد «حذَّر تقرير صادر حديثًا من شركة McKinsey & Company’s من أن ما يقرب من ٤٥٪ من الوظائف الموجودة قد يتم شغلها بواسطة الروبوتات. وأضاف التقرير أن من بين كل الدول الشرق أوسطية الست التي تم فحصها، تبين أن ٣٦٦,٦ مليار دولار من دخل الأجور و٢٠,٨ مليون موظف ممن يعملون بدوام كامل يرتبطون بنشاطات تُشَغَّل بشكل آلي بالفعل اليوم ... وأن نحو ٥٠٪ من الأشخاص سيكونون معرَّضين لعملية التشغيل الآلي المقترنة بالتقنيات الجديدة ذات الصلة بالثورة الصناعية الرابعة. وفي تقريرٍ من إعداده، قال منزر توهمي، الذي يشغل منصب نائب الرئيس الإقليمي بشركة EpicorSoftware لمنطقة الشرق الأوسط وأفريقيا، إنه ستتم الاستعانة بأكثر من ١,٧ مليون روبوت صناعي جديد في المصانع حول العالم بحلول عام ٢٠٢٠م،

وهو العدد الذي يشكل معدلَ نمو سنوي قدره ١٤٪، ما يعكس مدى النمو بهذا المجال.»[٣]

بموازاة تقنية المعلومات ووسائل الاتصال الجديدة هناك تكنولوجيا الهندسة الوراثية التي تعِدُنا بما لم تعِدْنا به علومُ ومعارفُ الإنسان من قبل، ذلك أنها تتدخَّل في الخارطة الوراثية للكائن البشري، وتبشِّر بأنها تستطيع أن تُجري تعديلًا على DNA يغيِّر من الصفات الوراثية الثابتة. وفي ذلك ما يُنبئ بإمكانية التحول في بعض الصفات الأبدية للطبيعة البشرية.

نقرأُ في كتاب «فيزياء المستحيل» للفيزيائي الأمريكي من أصل ياباني الحائز على جائزة نوبل ميشيو كاكو، وفي كتابه المهم الآخر «رؤى مستقبلية: كيف سيغير العلم مستقبلنا في القرن الواحد والعشرين»، صورةً مختلفة للغد، وما يعِدُنا به العلمُ من انتقال إلى طرائق أخرى في العيش، تتغير معها الحياةُ بشكل كبير.

«المثقفُ الديني» كما أفهمه هو الباحثُ المستوعبُ للتراث، والخبيرُ بِراهِن الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع، والمهتمُّ بدراسةِ الدين وأشكالِ تعبيراته المختلفةِ في الاجتماع البشري، والقادرُ على تقديمِ فهم نقدي للتراث، وتحليلٍ علمي لتمثُّلات الدين في الحياة الشخصية والاجتماعية، وهو فهمٌ لا يتحدث فيه الماضي للحاضر، ولا تترسَّخ فيه سطوةُ الآباء على الأبناء.

مثلُ هذا الباحث أعزل، لا يحميه أحدٌ عادة، لأنه لا يعزف ألحانَ أيَّة سلطة سياسية أو دينية، ولا يُنشد أنشودةَ الجماهير، ولا يحظى برعاية أيَّة مؤسسة حكومية أو اجتماعية، ولا تعترف به أيَّةُ منظمة حزبية، بل يتحفَّظ الكلُّ على منجزِه ويحذِّر منه. وأخيرًا تحاربه المؤسساتُ التقليدية، والجماعاتُ الدينية، والتنظيماتُ الحزبية.

شغفُهُ بفضحِ المسكوت عنه في التراث، واكتشافِ أنساقه المضمرة، وتفكيكِ النسيج الكامن للسلطة السياسية والرُّوحية المختلفة، ونقدِ إسلام الآباء، وما يقدِّمه هذا المثقفُ من فهمٍ مختلف للدين. كلُّ ذلك من شأنه أن يستفزَّ الكلَّ، ويحرِّضهم لمواجهته. الناسُ بطبيعتهم يقلقهم كلُّ صوت غيرُ مألوف، يتحدث لغةً لا يعرفونها، ولا يعزف ألحانَ معزوفاتهم المألوفة.

---

[٣] صحيفة إيلاف الإلكترونية، ١٦ فبراير ٢٠١٨م. عن:
https://ameinfo.com/technology/it/21_million_middle_east_jobless_soon/.

على الرغم من أن المثقَّفَ الديني لا يمالئ أيَّةَ سلطة، غير أن البروليتاريا الرثَّة، وبعضَ المثقَّفين المغرمين بشعارات اليسار الفوضوي، لا يرضيهم ذلك، فيطالبونه بكلِّ ما يحلمون به ويتمنَّونه، يترقبون منه أن يكون بديلًا لمؤسسات الدولة والمجتمع الثقافية والإعلامية والسياسية والاقتصادية، بل يريدون منه أن يحمل بندقيتَه ويقاتل، مثلما فعل ريجيس دوبريه الذي توجَّه إلى بوليفيا والتحق بالمناضل الشهير تشي غيفارا، وإلا فهذا المثقَّف في نظرهم قاعدٌ جبانٌ، متَّهم، وإن كانت جهودُه متواصلةً في تنمية التفكير العقلاني النقدي، والتربية والتعليم، والبحث والكتابة والنشر. لا يعبَئون بما يكابده في تأمين رزقه، وحيرته في تأمين الحدِّ الأدنى لأمنه الشخصي ومصير أسرته.

المثقَّفُ الديني وكلُّ مثقَّف حرٍّ ليس مبشرًا أو داعيةً أو مناضلًا أو فدائيًّا. المثقَّفُ الديني ليس مسكونًا بأدلجة الدين، وليس صاحبَ دعوة تبشيرية. تتلخَّص مهمتُه بتفسير العالم أولًا، كي يعملَ على تغييره، لأنه يدرك أن تفسيرَ العالم يسبق تغييرَه، إذ تخفق كلُّ محاولة لتغيير العالم دون تفسيره.

تتمحور جهودُ المثقَّفِ الديني حول تفسير ونقد ما يتفشَّى في مجتمعاتنا اليوم من قراءة خرافية للنصوص الدينية، كما يعمل على تقويض القراءة الفاشيَّة المتوحشة لهذه النصوص. المثقفُ الديني غيورٌ على الحياة العقلية للناس، لا يمَلُّ من إيقاظ القيم الرُّوحية والأخلاقية والجمالية في الدين. تَنشد رسالتُه: إيقاظَ العقل، وإحياءَ الرُّوح، وإثراءَ الأخلاق، وتربيةَ الذوق الفني. يعمل على حماية العقل من أن تستهلكه الخرافاتُ، وما تفضي إليه تلك الخرافاتُ من أوهام وتشوُّهات في رؤية العالم. يهتم المثقف الديني ببناء تديُّن عقلاني من خلال اكتشافِ ما هو دنيوي وما هو ديني، ورسمِ الحدود الخاصة بكل منهما، وبيانِ المجالاتِ التي يتحقق فيها الدنيوي، والمجالاتِ التي يتحقق فيها الديني. ويهمه التعريف والسعي لبناء تديُّن أخلاقي، في مقابل ما يتفشى من تدين شكلي زائف.

همومُ المثقف الديني ترمي إلى بناءِ الإيمان وتمتينِه، لا تبديده وتهديمه، وحمايةِ الأجيال الجديدة من التمزُّق والعبثية والضياع في دروب التيه. يهمُّه تكريسُ الحياة الرُّوحية، وبعثُ وتنميةُ المواقف الأخلاقية، بوصفها تجرِبةً للحياة يعيشها، وتجرِبةً للحقيقة يتذوقها. ويشرح كيف أن تأثيرَ هذه المواقف متبادلٌ في الحياة الشخصية، إذ تمرُّ الأخلاقُ بدورة إنتاج تكون فيها هي الأثر وهي المؤثر. كما ننتج نحن المواقفَ الأخلاقيةَ ونعيشها ونتذوقها تعيد هي إنتاجَ شخصياتِنا أخلاقيًّا. الأخلاقُ نسيجُ منظومةٍ

علائقيَّة يُنتِج بعضُها بعضًا. كلُّ موقف أخلاقي تغتني به شخصياتُنا ويثريها ينقلنا إلى مرتبة أسمى في سُلَّم التكامل. وهكذا كلَّما تسامى الإنسانُ أصبحتْ بصمةُ أقواله وأفعالِه أخلاقيةً، وصارت الأخلاقُ يصنعها فتصنعه، يرفِدها فترفِده، يصونها فتصونه، يحميها فتحميه.

الفصل الثالث

الدِّينُ يمنح الإنسانَ معنى وجودِه

١

مفهومُ الدِّينِ والمقدَّس

يتسع مفهومُ المُقَدَّس للكثيرِ من المعاني، وتتنوع تعريفاتُه على نحوٍ يعسر الإمساك بمعنًى واحدٍ له؛ ذلك أنَّ هذا المفهوم يدخل في شبكةٍ واسعةٍ من العَلاقات المفاهيميَّة، ويتغلغل في نظامٍ معقَّد من المراجع والإحالات المكوَّنة من أحكام قيميَّة. فقد يُعَرَّف المقدَّس بأنَّه كلُّ ما هو في مقابل الدنيويِّ، أو يُعَرَّفُ بأنَّه كلُّ ما هو في مقابل المدنَّس. أو يُعَرَّف المقدَّس بأنَّه كلُّ شيء متعالٍ، أو هو ما يحنُّ إليه الإنسان، وينشغل به وينجذب إليه بالحدِّ الأقصى. أو يُعَرَّف بأنَّه كلُّ ما يرتبط بالدين ورموزه وتعبيراته. وقد يقال في تعريفه إنَّه مقابل اليوميِّ، أو العاديِّ، أو المُمِلِّ، أو الرِّجس، أو الخبيث. العَلاقة بين المقدَّس والدنيوي مَرِنَة، ديناميكيَّة، متحرِّكة، فربما يستوعب المقدَّسُ شيئًا من فضاء الدنيويِّ؛ حين يتمدد في لحظةٍ ما فيضُمُّ مساحاتٍ أخرى من الدنيويِّ إليه.

مجالُ المقدَّس مرتبط بما هو دينيٌّ في الكثير من نماذِجه وحقولِه، لكنْ أحيانًا للمقدَّس مجال خارج الدين بمفهومه المتداوَل والمتعارف؛ لأنه يرتبط أيضًا بطبيعةِ المجتمعات وحدوده فيها. يمكننا القول: إنَّ كلَّ شيء نمنحه بُعدًا قيميًّا يتجاوز وجودَنا كبشرٍ فهو «مُقَدَّس» بنحوٍ من الأنحاء، فالإنسان يصنع مقدَّساتِه ولا يعثر عليها صدفةً. ولستُ أعني بكونِ الإنسان «يصنع مقدَّساته» أنَّه يختلقها ويلفِّقها، بل بمعنى أنَّ تكوين أيِّ فكرةٍ عمَّا هو «مقدَّس» إنما يخضع لفهم الإنسان ونظريته بشأن وجودِه ووجود العالم الذي يحيا فيه. من هنا نجد أنَّ أشكال المقدَّس وتمثُّلاته قد تتنوع وتتعدد لدى

الإنسان تبعًا لثقافته، حتى تخرج عن المسألة الدينية التي قد تبدو للوهلة الأولى أنَّها الميدان الحصريُّ له فقط.

إنَّ فضاءَ المقدَّس مفتوح وليس مغلقًا، ومداراتِه غير متناهية الأبعاد، فهي تتنوَّع بتنوُّع الثقافاتِ والأزمنةِ، وتتعدَّد بتعدُّد الجغرافيا البشريَّة، فكلُّ شيء سواء أكان إنسانًا، أو كائنًا حيًّا آخر، أو زمانًا، أو مكانًا، يمكن أن يغدو مقدَّسًا في إطار مشروطيَّة معيَّنة. من خلال أنثروبولوجيا الدِّين، وعلم اجتماع الدين، وعلم نفس الدين، وعلوم الدلالة والهرمنيوطيقا؛ بوسعنا أن نتعرف على تجلِّيات المقدَّس وتعبيراتِه وطبقاته ونفوذه وامتداداته وعوالمه ومجالاته. المقدَّس ظاهرة أبديَّة موجودة حيث توجد الحياةُ البشريَّة، وإحدى البنى العميقة في الوعي واللاوعي البشري، فحتى المجتمعات شديدة العلمنة لا يمكن أن تغادر المقدَّس، لأنَّه موجود في بنيتها العميقة، ونجد دائمًا تعبيراتِه في حياتها.

في المجتمعات الغربيَّة، التي نظنُّ بأنَّ الدين اختفى من حياتها، الدين ما زال حاضرًا لديها، لكنَّ طبيعة حضوره في هذه المجتمعات مختلفة عنها في مجتمعات أخرى. كنتُ قبل أشهر في مدينة أثينا، ممَّا لفت نظري هناك أنَّ معظم الناس الذين شاهدتهم في وسائل النقل العام، الشباب والشيوخ، من النساء والرجال، كانوا يلبسون الصُّلبان، أو تظهر على ملابسهم رموز دينية. وتحمل مدن وشوارع ومرافق في عدة بلدان مسيحية أسماء قديسين، ففي فرنسا «وَفقًا لقاعدة البيانات الرسمية للرموز البريدية الفرنسية، تحمل ٤٥٨١ بلدية فرنسية اسم قديس.»[١] معنى ذلك أن الدين ما زال مترسِّبًا في البنية العميقة للمجتمع. صحيح أنَّ الدين لا يتجلَّى بوضوح في الحياة الاجتماعية أو المدنية الغربية، أو ينعكس على الإدارة والعَلاقات والشأن العام بشكل مباشر، لكنَّه ما زال غاطسًا في بنية اللاشعور الجمعي، ولم يرحل تمامًا عن وعيهم؛ بمعنى أنَّ الدين ليس غائبًا ولم يندثر أو يختفي، وإن كان مجالُ حضورِه لديهم غيرَ مجالِ حضورِه في الجزيرةِ العربية مثلًا.

الدين ظاهرة مستمرة ومتواصلة، وحاجة بشرية لا يستغني عنها الإنسانُ، غير أنَّ تعبيراته وتمثُّلاته وطبيعة حضوره مختلفة من مجتمع لآخر. حينما تزور أيَّ مدينة غربية، وتدخل المتاحف أو الكنائس، أو الكاتدرائيَّات، أو المباني القديمة، تشاهد الكثيرَ

[١] En France, 4.581 communes portent le nom “saint”.

من الرسوم والصور واللوحات الفنيَّة والتماثيل، من مختلِف عصور التاريخ الأوروبي، خاصَّة العصور الحديثة، تجد أن معظم الآثار الفنيَّة ترتسم فيها الأيقوناتُ والثيماتُ والإشاراتُ والإيماءاتُ الدينيةُ، ومن يجهل اللاهوتَ والميراثَ الدينيَّ المسيحيَّ والكتابَ المقدَّسَ يتعذَّر عليه فهم عدد كبير من هذه الآثار. يقول إمبيرتو إيكو: «من الصعوبة بمكانٍ فهم ثلاثة أرباع الفن الغربي تقريبًا إذا ما كنتَ تجهل حوادثَ العهدَين القديم والجديد، إضافةً إلى قصص القدِّيسين.»

للدين صلة عضوية بكافَّةِ الثَّقافات البشرية. ليستْ هناك ثقافة عابرةٌ للدين والمقدَّس، حتى في المجتمعاتِ التي فُرِض عليها الإلحادُ، مثل ألبانيا في عصر أنور خوجة، احتجب المقدَّسُ وتوارى الدين عن الأنظار لكنه لم يَمُتْ، إذ سرعان ما انتقم الدينُ لنفسه، فانبعث من مخابئه بعد انهيار نظام أنور خوجة. منتجات الثقافات البشرية على اختلافها وتنوعها لا تخلو من رموز وإحالات على معانٍ دينية.

المقدَّس هو موضوع الدين في مبحث العلوم الاجتماعية، وفي علم اجتماع الدين تحديدًا. وقد ركَّز السوسيولوجيُّون الأوائلُ، أمثال: أوغست كونت، وجيمس فريزر، والمتأخِّرون عنهم أمثال: دوركهايم، وماكس فيبر، على أنَّ الدينَ يبحث في ما هو مقدَّس، ويحتكر هذا المفهوم، في الوقت الذي تنفتح فيه العلومُ الاجتماعية الأخرى على تخوم المعرفة من دون احتراز. فالعلم، بحسب علماء الاجتماع، لا ينكص عن الولوج إلى عوالم ما قد يُعَدُّ مدنَّسًا بحسب المقولات الدينية. على أنَّ هذا الموقف قد سبق الفصلَ الحاسم بين ما هو دينيٌّ وما هو دنيويٌّ، إذ إن هذا الفصلَ ارتكز في مفاهيمه لاحقًا على الرَّبط بين الدينِ وبين موضوعِه الحتميِّ وهو المقدَّس. وقد أصبح هذا الموقفُ المفاهيميُّ منذ النصف الثاني من القرن العشرين مثارَ جدلٍ وبحث عميقَيْن ومستمرَّين لدى اللاهوتيين ولدى علماء الاجتماع على السواء.

٢

الحاجةُ إلى الدِّين

الدينُ يمنح الإنسان معنى وجودِه. الدينُ حياةٌ في أُفق المعنى، تفرضُه حاجةُ الإنسان الوجوديَّة لإنتاجِ معنًى رُوحيٍّ وأخلاقيٍّ وجماليٍّ لحياتِه الفرديَّة والمجتمعية. هذا هو تعريفي للدين.

من المعلومِ أنَّ قضية التعريف من القضايا التي يدور حولها كلام واسع في المنطق، يقسِّمون التعريف إلى: حدٍّ ورسم، والحدَّ إلى: حدٍّ تامٍّ وحدٍّ ناقصٍ، والرسمَ إلى: رسمٍ تامٍّ ورسمٍ ناقصٍ، إلى آخره. لا أريد الدخولَ في هذه التفاصيل المعروفة في المنطق الأرسطي. ومثلما يمكن أن نتعرف على الشيء عبر أضدادِه مثلًا، كما عرَّفنا المقدس بأنه يقابلُ المدنَّس، يمكنُ أن تُعَرِّف الشيء بوظيفته. وظيفة الدين هي إنتاج المعنى، الدِّين يضيء ما هو مظلم في حياتِنا، ويكشف عن تجلِّيات الجمالِ والجلالِ في العالَم، بل إنَّ الدِّينَ لا يقتصر على كشف جمالِ العالَم، وإنما غالبًا ما يراها المتدينُ شفيفة رقيقة، متناسقة مع عناصر الكون ونظامه، لترتسم كلُّ عناصرِها في لوحةٍ مضيئةٍ. وهكذا يغدو العملُ في حياةِ المتديِّن أيسر وأقلَّ مشقَّة، إذ تمنحه رؤيةُ العالَم بهذه الصورة قدراتٍ إضافيَّة على مواصلة الكدح والجَلَد والمثابرة.

كما أنَّ نمطَ إنتاج آلات ووسائل الإنتاج الماديَّة ماديٌّ، فإنَّ نمطَ إنتاجِ الدِّين معنويٌّ، أي أنه يخلع معنًى على ما لا يمكن أن تمنحه الوسائل والأدوات الأخرى التي يمتلكها الإنسان، ويتنوع هذا المعنى بحسب تنوع الظروف والأحوال، واستعداد الأشخاص الرُّوحيِّ، ومستوى اطلاعهم ووعيهم الحياتي وثقافاتهم.

المعنى الذي يخلعُه الدِّينُ على حياتِنا — نحن البشرَ — يتوقف في تفسيره وأبعاده وشموله ومجالاته على رؤيتنا للوجود البشري ومعناه وحدوده وإمكاناته، فقد يُعظَّم ويُبجَّل هذا الوجودُ ويُحتفى به، حتى يُجعل منه غنيًّا في «كلِّ شيء» عن «كلِّ شيء» ما عداه، فينتهي إلى موقف إلحاديٍّ فيما يتعلَّق بالدين. في المقابل، قد يُحَطُّ من قَدْرِه، فيُعتبر تافهًا ضحلًا، فتبدو له حتى عبادةُ الأوثان شيئًا مهمًّا وخيِّرًا، بل وضروريًّا. وقد تتشكَّل نظرةٌ متوازنة — بحسب المؤمنين بالديانات — بشأن هذا الوجود، فيعودُ للدين وظيفة ومعنًى يشغله في تفسيره أو توجيهه. يستعرض أنتوني غيدنز، في كتابه المدرسيِّ «علم الاجتماع» وكذلك علماء اجتماع آخرون، بعض المقتربات لتعريف الدين: منها المقترب الوظيفيُّ، والمقترب الجوهري أو الوجودي، والمقترب الشكلي. المقترب الوظيفي هو امتداد للبارادايم الوظيفي الذي أسَّسه داروين، وحمله البارادايم البنيوي إلى مدًى أبعد، كما بدتْ بواكيره في أعمال إيميل دوركهايم، وكلود ليفي شتراوس لاحقًا. ويركز دوركهايم على دَور الدين الاجتماعي في حفظ علائق الأفراد، وتعزيز أواصر التضامن الجمعيِّ. فالدين، كما يراه دوركهايم هو نتاج العقل الجمعيِّ، وصنو المجتمع، بل هو نتاج المجتمع. وعلى الرغم من أنَّ الدينَ يُعَدُّ نظامًا سيميائيًّا كبيرًا ومعقَّدًا، إلا أنَّ المعانيَ

التي ينتجها هذا النظام تشتغل على المستوى الرمزي بأعلى طاقاتِها، ثم تتحوَّل إلى مستوى الفعلِ في العالَم الخارجي/الموضوعيِّ.

ومثلما يُنْتِجُ الدينُ معنًى للحياةِ، يُنْتِجُ أيضًا القيمَ الرُّوحيَّةَ ويغذِّيها على الدوام بما تتطلَّبه من عبادات وطقوس وشعائر، كي تظلَّ جذوتُها مشتعلةً ولا تنطفئُ في رُوح الإنسان. كذلك يعملُ الدينُ على إرواء الظمأ الأُنطولوجي للمقدَّس. وهذا الظمأ يعيشُه كلُّ كائنٍ بشري، وإنْ كان أسلوبُ إروائه يختلف باختلاف الإنسان، ويتنوع بتنوع الثقافة والزمان والمكان. ويبني الدينُ الإرادةَ ويعززها على الدوام.

وللدينِ وظيفة عُظمى في إثراء القيم الأخلاقية. هذه القيم يستقلُّ العقلُ العمليُّ في إدراكِها، لكنَّ الدين يعمل على تكريسِها وتقنينها في سياق إنساني. يقول إيمانويل كانط: «الديانةُ هي القانونُ الذي فينا، إذ تستمدُّ قوَّتَها من مشرِّع أو قاضٍ فوقنا جميعًا. الديانةُ أخلاقٌ مُطبَّقَة على معرفةِ الله. إذا لم تكن الديانةُ مرتبطة بالأخلاق تتحول إلى سعي من أجل كسب الإنعامات ... وأن الطريقَ الوحيد الذي بواسطته يمكننا إرضاء الله هو أن نصبحَ أشخاصًا أفضل ممَّا نحن عليه.»[٢]

وقبل كل ذلك يمنح الدينُ الكائنَ البشريَّ إجاباتٍ واضحةً عن أسئلةِ المبدأ والمصير. وهي الأسئلةُ الأبديَّة في حياة هذا الكائن حيث وأنَّى كان.

٣

الحاجةُ إلى المعنى

سؤال «معنى الوجود والحياة» يختصر أسئلةَ الكائن البشري. تقول إحصائيةٌ: إنَّ ٥٥٠ ألف شخص شهريًّا يفتِّشون عن معنى الحياة، إذ يسألون google: «ما هو معنى الحياة؟». يصف مارتن هايدغر الإنسانَ بأنَّه: «الكائنُ المسكونُ بمشكلةِ منحِ معنًى لوجودِه.» عندما تعود إلى الميراث الفلسفي واللاهوتي، تجد أحدَ أهمِّ الأسئلةِ وأعمقِها، والذي ما زال حتى الآن يكرِّر نفسَه، هو التساؤل عن معنى الحياة. أبرز التيارات الفلسفيَّة، خاصَّة الفلسفة الوجوديَّة، التي ظهرتْ في التاريخ القريب للبشرية، تتمحور

[٢] إيمانويل كانط: في التربية والإجابة عن سؤال ما التنوير، ص١٠٨، ٢٠٢٢م، دار الرافدين، بغداد.

مهمتُها حول البحث عن معنًى لحياة الإنسان، ومعنى وجودِه في هذا العالم. من هنا تصبح مهمَّةُ الدين من أخطرِ المهمَّات في الحياة، وفي العالَم الذي نعيش فيه.

لا يرتوي المرءُ من الحياة ما دام لا يكفُّ عن إنتاجِ معنًى للحياة. رغم ما يتفشَّى من ضجيج الكثيرين الذين يتحدثون عن ضرورة المعاني الأخلاقية والقيم السلوكية، ومع أنَّ حياتَنا لا تفتقر إلى من ينتج نصوصًا تشي بشيءٍ من المعنى، لكنَّنا نفتقر إلى أمثلةٍ بشريَّة ملهِمة يمنح سلوكُها ومواقفُها الناسَ معنًى لحياتهم. تجرِبةُ إنتاجِ المعنى أجملُ قصيدةٍ يكتبُها ويعيشُها الكائنُ البشريُّ في حياته. الكلُّ يسعى إليها، الكلُّ يحاول تعلُّمَها، الكلُّ يعمل على تَكرار تجريبها، كي يمتلكها. الكثيرُ من البشرِ يكتبُها فتضيع، ثم يكتبها فتضيع، وهكذا. الإنسانُ الأصيلُ هو من يكتبها ويعيشها، ولن تتبدد أو تهرب أو تضيع بعد أن يمتلكها، بل إنه يُفيضها على غيره، كالشمس التي تضيء كلَّ ظلام. الشخصيَّة الأصيلة مولعة بإنتاج المعنى، إذ تتسامَى حياتُها الرُّوحية، وتتكرَّس مواقفُها الأخلاقية، فتصبح كالأعمال الفنية الخالدة التي لا تخبو جذوتُها ولا تندثر ثيماتُها مهما امتدَّ بها الزمنُ.

الدين يقدم جهازَي تفسيرٍ وتأويل، وهو على ما يبدو النظام العلاماتيُّ الوحيد الذي لا يكفُّ عن توليد المعنى، ولا يكف أيضًا عن تفسيره وتأويله. على عكس الأنظمة الأخرى التي تترك «للمستلم/المتلقي/المستمع/القارئ» حرية فهم المعنى، وتحليله، وتفسيره، وتأويله.

كذلك يخترق الدينُ مجالَ الخيال، فيشكِّله ويصوغه ويعيد تكوينَه. المسيحية مثلًا استطاعتْ صوغَ هذا المجال، من خلال اللوحاتِ الفنيَّة والتماثيل والأيقونات والصُّلبان، وأنماط عمارة الكاتدرائيات والكنائس والأديرة، فضلًا عن السينما والمسرح. ويذهب بعضُ المفكِّرين إلى أنَّ معركة المستقبل يحسمها من يستطيع السيطرةَ على مجال الخيال.

٤

الرمز الديني وسيلة لإنتاج المعنى

يستوعب هذا العالمُ أشياءَ لا حصر لها، لا ندرك معناها. الدين كما أشرنا يُمَعْنِنُ ذلك، يفكُّ الألغاز، أو تغدو الألغازُ من منظورِ المتديِّن ذاتَ مضمون، يفيض بمعانٍ يستقيها من رؤيته الدينية. الدين يخلع معنًى على ما لا معنى له. أمَّا كيفية إنتاجِ

المعنى ووسائل الدين في ذلك، فتتحقق عبر نظام دلالي واسع يستوعب الكثيرَ من الأدوات والوسائل والدَّوَالِّ. واحدة من أهمها هي الرموز. الإنسانُ بطبيعته كائنٌ رمزيٌّ أو حيوان رمزي، كما هو معروف عند السيميائيين. حياةُ الإنسان تغنيها الرموزُ، كلُّ شيء رمز، وكل شيء علامة، ولكل علامة ورمز معنًى. تنتشر الرموزُ انتشارًا واسعًا في المجتمعات البشرية، لا يخلو مجتمعٌ من الرموز والإشارات والعلامات. دراسةُ الأنساق الرمزيَّة والأنظمة السيميائيَّة مدخل مهمٌّ لدراسة الثقافات، وتفسير أنماطِ السلوك الجمعيِّ، وتحليل الظواهر الاجتماعية. «تُعَد الرموز بالفعل أدوات جيدة وصالحة للتفكير» بحسب كلود ليفي شتراوس.

متى اتَّسع مجالُ الرموز في الدين كان أثرى وأخصبَ، بمعنى أنَّ الشخصَ المتدين بذلك الدين المشبع بالرموز ترفِده بسيل لا ينضب من المعاني. الدين يهتم باللباس، والطعام، والمكان، والزمان، وبكثير من الأشياء، فعندما يكتسي اللباسُ بشَفراتٍ وإشاراتٍ قدسيَّة خاصَّة، وقتئذٍ يتحول إلى رمز، يخرج فيه من مجالِه الدنيويِّ إلى مجالِ المقدَّس. الكفن مثلًا، هو نمطٌ من اللباس الذي يُلبس للميت، قبل غسل الميت وإجراء عملية التكفين كان الكفنُ قماشًا عاديًّا، لا يحمل أيَّ مفهوم ديني ولا يوحي بمعنًى يتصل بالمقدس، غير أنَّه بعد إجراء طقوس التكفين، يتحول إلى لباس مختلف، أي يصبح كفنًا، يمتلك مفهومًا دينيًّا. إنه محترم، مصون، يفيض معنًى جديدًا لم يتضمنْه قبل أن يغدو كَفَنًا، إذ يشير إلى مفهوم ديني، ويصير منتِجًا لمعنًى آخر. وهكذا الأمر في لباس الإحرام الذي يرتديه الحاجُّ في الحج، فإنه ينتقل من كونه قماشًا عاديًّا إلى لباس مقدَّس، بمجرد أنْ يرتدي الحاجُّ هذا اللباس ينتقل إلى فضاءٍ بديل، يصير بحالةٍ جديدة، يصبح فيه نوعًا من التحول بعد دخوله ذلك الطقس، وارتدائه لباسًا لتأدية شعيرة الحج أو العمرة. لهذا اللباس وظيفة رُوحيَّة، أنتجتْ سلسلةً من المعاني.

وهكذا الأمر عندما يُتَّخَذُ زمان معين عيدًا، أو مناسبة دينيَّة، أو يُتَّخذ مبنًى أو مكانٌ مَعْبَدًا، فإنَّ ذلك يعني أنَّ الدين منح هذا الزمانَ أو المكانَ رمزيَّة خاصَّة، أضاف إليه دلالة تُلمِح إلى أنه صار مقدَّسًا. إذ يُمسي هذا الزمانُ مختلفًا عن الزمان الآخر، إنه غير الزمان العادي الرتيب المُمِلِّ. الدين عندما يَعْتَبِرُ زمانًا ما عيدًا مثلًا، فإنه يرتقي ويتسامى به ويمنحه وظيفة أخرى، وكأنه أعادَ الزمانَ إلى فجره؛ ذلك الزمان الذي لم يتلوَّث، لم يُستعمَل بعد، إنه زمان طاهر غير مدنس. العيد مناسبة لأن يُجَدِّد فيها الإنسانُ الزمانَ، ويتخلَّص من رتابته وتَكراره، ينتقل به من زمان يفتقد معناه إلى آخر يفيض بالمعنى.

ما أريدُ أنْ أخلُصَ إليْهِ هو أنَّ الدِّينَ مُنْتِجٌ للمعنى، ما يصنعه الدينُ من أنساق رمزيَّة من أهمِّ الدلالاتِ التي يعتمد عليها هذا النوعُ من الإنتاج. كذلك يوظِّف الدينُ الطقوسَ لإنتاجِ المَعْنَى، أي إنَّ العباداتِ أيضًا يجري توظيفُها في ذلك.

من المؤسف أنَّ الاتجاهاتِ السلفيَّة، والنزعةَ الدنيويَّةَ الحديثةَ في التفكير الدينيِّ، أو ما يُصْطَلَحُ عليه «البروتستانتية الإسلامية»، أهْدرَتْ معظم الأبعادِ المعنويَّة والرمزيَّة والجماليَّة والرُّوحيَّة في الدِّين، عندما اختصرتْ وظيفةَ الدينِ في بناءِ دولةٍ دينيَّةٍ، فتلاعبتْ بمهمَّته، وجعلتْه وقودًا لعربةِ السياسةِ، وطمست وظائفَه الأصليَّةَ في الحياة الإنسانيَّة.

٥

التَّلاعُبُ بوظيفةِ الدِّين

عندما يتحوَّل الدينُ إلى مؤسَّسة، أي يتمأسس، يتحوَّل إلى واحدةٍ من المؤسَّسات الاجتماعيَّة، والاقتصاديَّة، والسياسيَّة، فإنَّ هذه المؤسساتِ ترتبط عُضويًّا بكلِّ ما يعيشه المجتمعُ من مصالح وملابسات وتناقُضات. الأيديولوجيَّات والمؤسَّسات في المجتمع مشتقَّة منه، ومعبِّرة عن كلِّ ما يضِجُّ فيه من اختلافاتٍ، وصدامات، ومصالح، وغير ذلك. الجمعيَّات والأحزاب والمؤسَّسات محكومة بذلك، وهكذا القبائلُ والعشائرُ والتجمُّعات والنِّقابات المهنيَّة. الدين عندما يَتَمَأْسَسُ، فيصبح إحدى المؤسسات الأيديولوجيَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة، وقتئذٍ ينخرط في هذه التناقضات والملابسات.

حين نعودُ إلى تاريخ الإسلامِ كديانةٍ، نرى الإسلامَ الذي كان مُتَعَارَفًا عليه بين المسلمين هو ما يمكن أن نطلق عليه إسلام الأكثريَّة، وأعني بإسلام الأكثريَّة، الإسلام العامَّ مقابل الإسلام الخاصِّ، أو إسلام الجماهير، الإسلام الشعبيَّ، إسلام الناس، إسلام أمِّي وأمِّك، وأبي وأبيك، وكل هؤلاء الناس، الذين هم مسلمون، محكوم بإسلامهم، يولدون مسلمين، ويموتون مسلمين، ويُدْفَنُونَ في مقابر المسلمين، هذا الإسلام كان غنيًّا بالأبعادِ الرُّوحيَّة والمعنويَّة والأخلاقيَّة والرمزيَّة والجماليَّة.

ما حصل في المرحلةِ الحديثة من تاريخنا، إنما هو ترحيلٌ لوظيفةِ الدين، فأصبحتْ وظيفتُه سياسيَّةً نضاليَّةً كفاحيَّةً، وبذلك جَرَى نقلُه من مجالِه الرمزيِّ المعنويِّ الرُّوحيِّ الأخلاقيِّ الجماليِّ، الذي هو مجالُه الطبيعيُّ، إلى مجالٍ آخر، وهنا تغلَّب فيه القانونُ على الرُّوح، وأصبح الدينُ أيديولوجيا سياسيَّةً صراعيَّةً، أيديولوجيا أَهْدَرَتْ أبعادَه الرمزيَّةَ والجماليَّة والرُّوحيَّة والمعنويَّة والأخلاقيَّة.

في تاريخ الدِّين الإسلاميِّ مثلًا، يميِّزُ الباحثون بين تجرِبتَيْنِ لنبيِّ الإسلام (ص)، هما: المرحلةُ المكِّيَّة من الدَّعوة، والمرحلة المدنيَّة. يعرف المختصُّون طبيعةَ وخصائصَ كلِّ مرحلةٍ في العقيدةِ والتشريع، فلا حاجةَ لنا في وصفهما. الخطير في تعاطينا مع المرحلتين؛ هو تغليب المرحلة الثانية على الأولى، بمعنى قراءةِ وتفسير التجرِبة النبوية، والإسلامية برمَّتها، في ضوءِ مناخات وملابسات المرحلة الأخيرة، حتى لتكاد أنْ تكونَ هي المرجع الوحيد والنهائيَّ الذي يختزِل كلَّ ما يمكنُ أنْ يُقَالَ عن الإسلام. المؤسف في الأمر أنَّ رحيل نبيِّ الإسلام سريعًا بعد عودته إلى مكة وفتحها، ترَك بابَ التوتُّر مفتوحًا في فهم دورِ كلٍّ من المرحلتَين في استيعاب ما هو صميميٌّ من الإسلام. في نظري، إن أيَّ محاولةٍ للتَّنظير عن مهمَّة الإسلامِ في حياتنا المعاصرة تنطلق من مركزيَّةِ المرحلةِ النبويَّة الثانية (المرحلة المدنيَّة)، في إقصاءٍ أو تهميشٍ للمرحلةِ المكيَّة، فهي محاولةٌ تُخْفِي وراءَها أغراضًا مصلحيَّةً أكثر من كونها دينيَّة. إنها تكريسٌ لما هو تاريخيٌّ على حساب ما هو جوهريٌّ في الدين.

٦

الصِّراع بين القانون والرُّوح

فلْنَضْرِبْ لكَ مثالًا بمجتمعٍ من المجتمعاتِ الحديثةِ، وهو المجتمع الفيتناميُّ، فقد استمرَّ هذا المجتمع طَوال نِصف قرنٍ يُقَاوِمُ الاستعمارَ الفرنسيَّ ثم الأمريكيَّ، وتعرض للتدمير والإبادة، ثم تحرَّرت فيتنام وانتهت المقاومةُ، ووجد المجتمعُ الفيتناميُّ نفسَه خارج منطقةِ الحرب، فانشغلَ بإعادةِ البناء والتنمية، ولم ينشغل بإعادة إنتاجِ الكراهية للمجتمعات الغربية، والنفور من العلوم والمعارف والمنجزات التكنولوجية الحديثة. مقاومتهم وقتالهم لم يكونا منبعًا لكراهية المجتمعات الغربيَّة، وإنما وجد نفسه بكل سهولة يمكن أن يتعاطى مع العلم الغربي والمجتمعات الغربية، من دون عقدة أو مشكلة، واستمرَّت حياتُه في البناء والتنمية بشكل طبيعي.

هذه مشكلة ليس من اليسير حسمُ القولِ فيها. لكي نتخلص فيها من الأحكام السريعة المبتسرة، ذات الهجاء العِرْقِيِّ أو الثقافيِّ أو الدينيِّ لذاتنا، نحتاج إلى تضافُر عدَّةِ دراساتٍ تاريخيَّة وثقافيَّة واجتماعيَّة ونفسيَّة لتلك المرحلة وما تلاها. يمكن القول — وأنا أطرح ذلك كفرضيَّة — إنَّ اقترانَ بداية التحديث الجدي في مجتمعاتنا بدخول

الاستعمار ولَّد لدينا قناعةً بأنَّ كلَّ ما هو «حديث» فهو على عَلاقة بالخارج، يخدم أغراضَه ويحقِّقُ مصالحَه! وهذا ما أفضى بمجتمعاتِنا إلى الارتكاس في مواقفِ الماضي وثقافته وقيمه ومعاييره. في حين أنَّ المجتمعات الأخرى التي خلت عن هذا الوضع التاريخيِّ المتأزم صاغت تجرِبتَها مع ثقافة المستعمر وعلومه ومعارفه ومنتجاته بنحوٍ مختلف عنا.

لستُ بحاجةٍ للقول إنني مناهض للاستعمار، ولأيِّ شكل من أشكال الإمبرياليَّة، إلا أنَّ المؤسفَ في القضيَّة أنَّ مجتمعاتنا خاضتْ هذه الحروبَ، وتحرَّرَتْ من الاستعمار، لكنَّها ظلَّت تعيش عقدةً تكمن في عدم القدرة على التَّعاطي مع العلم والمعرفة والمكاسب والمنجزات الحديثة بشكلٍ حرٍّ، من دون أن ترى فيها الصورةَ البشعة للإمبرياليَّة والاستعمار، وبقيتْ هذه العقدةُ متحكِّمةً وغارقةً في اللاوعي الجمعيِّ، وأضحتْ منبعًا لسلسلة من متاهات الشباب والشيوخ في عالمنا، ورصيدًا هائلًا تعبثُ به وتستغلُّه الجماعاتُ السلفيَّةُ، والقوميَّةُ، وكافَّةُ الاتِّجاهات والتيارات والأيديولوجيات، التي كرَّست حالةَ الانحطاط والتخلف بنحوٍ مزمن، من خلال خديعة الناس بتوهيمات وغوايات مصطنعة، عطَّلتهم عن بناء بلدانهم والمساهمة في تنميتها وتطويرها. لقد كان صدام حسين وشعاراته ومعاركه أبرزَ نموذج لذلك، إذ كان يستثمر رصيد الكراهية العميق، ويوظِّفه ببراعة مثلما يريد ويهوى، وبحسب ما تحرِّكه غرائزُه ونزواتُه.

إنَّ الحركاتِ القوميَّةَ والسلفية المُتَّحِدَة في رؤيتها ومنطلقاتها أهدرت الرُّوحَ وتمسكتْ بالأيديولوجيا، إذ تمحورتْ أدبياتُها وأساليبُها في التثقيف والتربية، على تجذير نزعةِ الكراهية للآخر، والدَّفع بها إلى أقصى المديات. أذكر لك مثالًا آخر هو جنوبُ أفريقيا، فقد عاش شعبُها فترةً طويلةً من تاريخه القريب في ظلِّ سياسةِ تمييز عنصري بغيضة، عطَّلت حياتَهم، وصادرت حقوقَهم، وكان نيلسون مانديلا أحد ضحايا سياسة التمييز، إذ لبث في السجن أكثر من ثلاثين عامًا، لكن بعد ذلك استطاعتْ جنوبُ أفريقيا تجاوزَ حالة التمييز العنصري بقيادة مانديلا وسياسات التسامح والغفران التي انتهجها، وانتقلتْ هذه الدولةُ من حالة الأحقاد والضغائن إلى الصفح، لأن ثقافتَها مكَّنتْها من اعتماد هذا النَّمط من السياسة، وانطلق هذا المجتمعُ من جديد في رحلة العيش معًا في فضاء التنوع والاختلاف، وبدأ يعتمد سياسةَ تنمية شاملة، تجلَّى أثرُها في كلِّ مجالاتِ الحياةِ.

مجتمعاتنا ما زالت مكبَّلة تعاني من جراحاتها المختبئة منذ سنوات طويلة. نحن بحاجة ماسَّة إلى إعادةِ النَّظر في هذه الثَّقافة، وتفكيكها، والخلاص مما حرصت الأيديولوجيا القوميةُ والسلفيَّةُ على تكريسه. هناك تحالُف غير معلن بين السلفية الدينية والأيديولوجيا القومية والقيم والمفاهيم التعصبية القبلية، كلُّها تنشد بقاء ما كان كما كان.

ينبغي ألا نُغفل فعل وتأثير العقل القَبَلي المتأصِّل والمستحكم في ميراثنا الاجتماعي والديني والسياسي، وأنساقه الثقافية العميقة. لقد عمل الدينُ الإسلاميُّ على تحطيم أغلال العصبيَّة القبَليَّة، وقوَّض مفاهيمَ القبيلة، ومعاييرها وأحكامها القيميَّة، الغارقة في كل ما هو مادِّيٌّ وأرضيٌّ، وفتَح آفاقَ العقل على عوالِمِ التَّجْرِيدِ والتأمُّل، غير أنَّ ما يحدث اليوم هو استدراجُ الدين إلى منطقة القبيلة ومنطقها وقيمها، وإسقاط القِيَم الرَّاسخة في أنساقِها الثقافيَّة على فهم الدين وتفسير نصوصِه، وطَمْسِ أبعادِه الإنسانيَّة والرُّوحيَّة والأخلاقيَّة والجماليَّة.

٧

لا توجد منطقةٌ محرَّمةٌ في التَّفكير

تكمنُ أهميَّةُ النَّقد في أنَّه أهمُّ أداةٍ يعتمدُها العقلُ البشريُّ في التطوُّر في مختلِف المجالات، لأنَّ عمليَّة التفكير تعتمدُ بشكلٍ أساسيٍّ على التأمُّل والغربلة والتَّمحيص والتقويم، ما لم يكن هناك نقد وغربلةٌ وتمحيص لا يمكنُ أنْ نفكِّر بجِدِّيَّة. النَّقْدُ علامةُ التفكير بحُرية، إمَّا أن نفكِّر بحرية أو لا نفكر أبدًا، هذا هو التفكير الذي يضعنا في عصرٍ جديد، وينقلنا إلى عوالم مختلفة.

يلخِّص الفيلسوف الألماني الشهير عمانوئيل كانط شعار الأنوار في جملة واحدة، وهي: «اجْرُؤْ على استخدامِ فهمِكَ الخاصِّ». المشكلة التي نعيشها هي قلَّما تجد شخصًا يعتمد على فهمِه الخاصِّ، في الغالب العقل في إجازة، يعتمد الناس على فهم غيرهم، يتوكَّئون على فهمِ الآباء، أيًّا كان مثل أولئك الآباء. عندما يجرُؤ الإنسانُ على العودةِ إلى عقلِه واستخدام فهمِه الخاصِّ، ويدرِّب عقلَه على ذلك عبر تمارين بالتَّفكير الجريء المُغاير لما هو سائد ومستحكِم، من شأنه أنْ يصل إلى نتائج مهمَّة. «كانط» نفسه يقول: «العقل هو النَّقد»، ولذلك تُعَرَّفُ فلسفةُ كانط بـ «الفلسفة النقدية»، لأنَّ كتبه الأساسيَّة

تبدأ بكلمة نقد: «نقد العقل المحض، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم». في الفكر الحديث والمعاصر لا يستقل الفكرُ عن النَّقد، وإنما الفكر هو النَّقْد، يعني العملية النَّقديَّة هي ذاتها عمليةُ التَّفكير.

ربما يقال: ليس من الصحيح أن نثيرَ أسئلةً، أن نتحدث بإشكالاتٍ تُزعزع ثقةَ النَّاس وإيمانَهم بمعتقدٍ حتى لو كان خرافيًّا. لكنِّي أرى من الضروريِّ أن نثير أسئلةً حائرةً، أسئلةً جريئةً، أسئلةً صعبةً، أسئلةً كُبرى. ينبغي أن يكون تفكيرُنا تساؤليًّا على الدَّوام، لأن التفكيرَ التساؤليَّ هو الذي يمكِّننا من الوصول إلى ما هو ممنوعٌ التفكير فيه، وكل ما هو مهمَل ومنسيٌّ في التفكير. التفكير لا يكون محايدًا، فإمَّا أن يكون تفكيرًا تساؤليًّا بحرية، وهو التفكير الذي ينطلق به العقلُ بجرأة فيحطِّم كافَّة أغلاله، أو يكون مقيَّدًا مشلولًا يقودنا إلى العبوديَّة. النقد والغربلة عمليتان مهمَّتان، وهما شرطُ كلِّ تطوُّر فكريٍّ، ومرتكَزٌ لكل عملية تحديثٍ من شأنها تحقيق تنمية شاملة في أيِّ بلد من البلدان.

لا توجد خطورةٌ أو مشكلةٌ من إثارة الأسئلة، هناك فهم تبسيطيٌّ يذهب إلى أن هذا السؤال الذي يُثَار ينبغي أن يكون جوابُه جاهزًا، من أجل ألا نثيرَ حالةً من الارتيابِ والشكِّ، وكأنَّ هذا الفهمَ يفترضُ أنَّ لكلِّ سؤالٍ جوابًا، ولا بُدَّ أنْ يكون هذا الجوابُ جازمًا ونهائيًّا، بينما هناك أسئلة ظهرتْ في الحياة البشريَّة منذ فجرِ الوعي البشريِّ لكنَّها ما زالتْ تتكرَّر حتى اليَوم، وإجاباتها أيضًا يُعَاد تكوينُها، وتنبثق لها إجاباتٌ جديدة باستمرارٍ.

من هنا يمكننا تفسيرُ اتِّساع دائرةِ المذاهب والمدارس الفلسفية واللاهوتية، وتنوع الآراءِ والمقولات والاجتهادات لديها على مَرِّ التَّاريخ. فمثلًا ذكرنا موضوعَ مَعْنَىَ الحياةِ، وكيف أنَّ الإنسانَ مسكونٌ بمنح معنًى لوجودِه وحياتِه، هذا أحدُ الأسئلةِ الكُبْرى في الوعي البشري، أفاضت الفلسفاتُ واللاهوتُ أيضًا بتقديم أجوبةٍ متنوعة عن هذا السؤال.

وظيفةُ الأسئلة وظيفةٌ أساسيَّة في تطوُّر الوعي البشري، وعبور الكثير من الأوهام والأخطاء والخرافات. الأسئلة هي التي تسمح لنا بأن ننقد وأن نمحِّص الأفكار والمعتقدات والمقولات. وأن يَدْحَضَ العقلُ ويكذِّبَ شيئًا ممَّا كان لزمن طويل يُعَدُّ من الحقائق الأزليَّة واليقينيات الأبديَّة. طب جالينوس وفلك بطليموس وغير ذلك من علوم الأوائل ظلَّت لعشرات القرون مسلَّمات، غير أن العلم الحديث نسخها. تاريخ العلوم ينطوي على سلسلةٍ من التكذيبات. إنَّ تاريخ العلوم بمثابةِ مقبرة للنظريَّات العلميَّة. التساؤل والشكُّ يسمحان لنا باستئنافِ النَّظر في طائفةٍ من الجزميَّات، والقطعيَّات، والمسلَّمات،

والبداهات. قيمةُ الفكر الحديث والمعاصر أنَّه يستأنف النظرَ بالمسلَّمات، وعلى حدِّ تعبير إدغار موران: «اللايقين يقتل المعرفة البسيطة لكنه يُحْيِي المعرفةَ المركَّبة». وقد كان للمتكلم الفخر الرازي المعروف بإمام المشكِّكين، وغيره من المجتهدين في علم الكلام والفلسفة، أثرٌ بالغ في تطوير التفكير الديني في الإسلام. وحين نعود إلى اللحظات الحاسمة في إنتاج رؤًى واجتهادات وأفكار، وابتكار آراءٍ جديدةٍ في التَّفكير الديني، نجدها تتوالد باستمرارٍ في فضاءِ التساؤلات، وتنبثق من خلال المواقف العقليَّة الارتيابيَّة.

في ديارنا، المحرَّم التفكيرُ فيه أكثر من المباح. النقد يرتكز على أن لا شيء ممنوع من النقد. ما لا يمكن نقده هو فقط الممتنع التفكير فيه. لا شيء ممَّا يخص الإنسان — أي بإمكانه منطقيًّا أن يكون موضوعًا لتفكيره به — يمتنع التفكيرُ فيه عليه، وما يطاله المنع منه يُفترض أن يكون خارجًا عن عالمنا وعقولنا كآدميين، أي أن يكون المنعُ عنه عائدًا في الحقيقة إلى كونه مستعصيًا على قدراتنا المعرفيَّة العقليَّة، وبالتالي فإنَّ هذا الوضع يقضي بأن تكون القضيةُ «الممنوع التفكير فيها» مساوقةً لكونها «فارغة المضمون» بالنسبة إلينا.

٨

الفكرُ مرتبط بالتحولات العلميَّة والاجتماعيَّة

كلُّ المفاهيم الجديدة، والأسئلة الجديدة، والأفكار الجديدة، والمقولات الجديدة مزعجة، وربما بعضُها يمثِّل مأزقًا لصاحبِه في وقتها. ستثير هذه المقولاتُ إعصارًا أحيانًا لأنَّها تعاكسُ الريحَ، ومن شأنِ هذا الإعصار أن يتركَ أثرَه، وتاريخ التفكير الدينيِّ في المجتمعات البشريَّة عمومًا تاريخ متحرك وليس ساكنًا، فقد ظلَّ يتحرك، ويتطور، وينمو، ويتخصب على امتدادِ التاريخ. صحيح أنَّه في بعض الفترات شهِد حالةَ تراجع وخمول، لكن سرعان ما تعود له الحياةُ ويتجدَّد، بعد أن يستعيدَ أدواتِه النقديَّةَ. مفهوم الاجتهاد، بحسب تعبير محمد إقبال، يمثل «مبدأ الحركة في الإسلام». عندما بدأ الاجتهادُ في الفقه، تنوَّعَتْ وتعدَّدَت المذاهبُ الفقهيَّةُ، وأصبح في كلِّ مذهبٍ من المذاهبِ أكثرُ من موقف، وأكثر من مسلكٍ اجتهاديٍّ. وهكذا، حينما بدأ الاجتهادُ في مجالِ عِلْمِ الكلام، ظهرتْ فرقُ: المعتزلةِ، والشيعةِ، والأشاعرةِ، والماتريديةِ، ولكلٍّ منها ميراثٌ واسعٌ يشتمل على مواقفَ متنوعة، وفيه أكثر من تيار، فالميراثُ الكلاميُّ للمعتزلة، ميراث في داخله أكثر من تيار،

وهكذا الميراث الكلامي للشِّيعة، ميراث فيه أكثر من اجتهاد، وأيضًا ميراث الأشاعرة يضمُّ مجموعةَ مواقف.

الفكر مرتبط بالتحولات الاجتماعيَّة، ونحن لا نستطيع الوقوفَ أمام تطوُّر المجتمعات. بعبارة أخرى: إنَّ دينَ اليوم هو دينُ معارفِ وعلومِ اليوم، ودينَ الأمس هو دينُ معارفِ وعلومِ الأمس، لكلِّ عصر بديهياته ومفروضاته التي ينطلق منها، وفهم الدين غير منفصل عن فهم العالم والطبيعة. «وسائل الاتصال، تكنولوجيا المعلومات، تكنولوجيا النانو، هندسة الجينات»، والآفاق الراهنة والمستقبلية للعلوم والمعارف البشريَّة لها أثر مباشر في فهم الدين.

مجتمعنا كحالِ الكثير من المجتمعات الحيَّة الأخرى، حتى لو كانت هناك أسيجة مغلقة متعدِّدة من حوله، إلا أنَّ تكنولوجيا المعلومات، والتطوُّر الهائل في وسائلِ الاتصال، والتكنولوجيا النانوية، والهندسة الجينية، والعولمة الثقافيَّة والإعلاميَّة والاقتصاديَّة، ستُفضِي إلى انهيارِ الكثير من أسيجته، وينخرطُ بالتدريج في الاحتفال بأعياد التاريخ.

عادةً ما تبدو الأفكارُ والمفاهيمُ الجديدةُ مثيرةً، وربما منفِّرةً ومقلقةً، ولكن بعد ذلك ستثير نقاشًا وجدلًا وحراكًا عقليًّا، إثباتًا ونفيًا، ويثُول ذلك إلى فتح نوافذ جديدة للتساؤلات، وإلى ابتكار مفاهيم جديدة، وبلوغ وجوه جديدة للحقيقة لم تتجلَّ من قبل.

٩

تفسيرُ العالَم مقدِّمةٌ لتغييره

أميِّز بين نمطين من المثقَّف: نمط يُعَبَّر عنه بالمثقَّف الثوري، أو المثقَّف العضويِّ كما يقول لنا «غرامشي». هذا هو المثقَّف المهموم بتغيير العالم، وهو مفهومٌ لمثقَّف يتناغمُ والأيديولوجيات النضاليَّة، خاصَّةً اليسارية، التي اختزلتْ مفهومَ المثقَّف، فأصبح مبشِّرًا وداعيةً ومناضِلًا في إطار منظور أيديولوجيا محدَّدة للعالَم، لا يحيد عنها.

المثقَّف ليس شُرْطِيًّا أو قاضيًا أو مُفَتِّشَ عقائد. أنا لا أتبنَّى مفهومَ المثقَّف، الداعية، المبشر، المناضل. ما يهمُّني هو النمط الآخر، أي المثقَّف النَّقديُّ، الذي ينشغل بتفسيرِ العالَم، ويتغلَّب على سجون الأيديولوجيَّات، ويتحرَّر من رؤية العالم بمنظورٍ أحادي، ويجرؤ على الاحتجاج والإدانة والنَّقد.

ربما يقال: إنَّ المثقَّف حين ينشغل بالنقد، ويجرؤ على الاحتجاج والإدانة، فإنه يساهم في تغيير العالم. نعم سيفضي موقفُه إلى تغيير العالم، بيد أنَّ مهمتَه المحوريَّة هي التنوير. مثل هذا المثقَّف لا أسمِّيه مثقفًا عضويًّا أو ثوريًّا، وإنما هو مثقَّف نقديٌّ، مهمته الأساسيَّة ممارسةُ النقد، وتصويب عمليَّة التفكير ووضعها في سياقها العقلي الموضوعي، وإعلان التفسير والمفهوم والرأي الصحيح بوضوح.

كلَّما اتَّسعتْ مساحةُ النَّقد كلَّما تحرَّر العقلُ من مختلِف الوصايات، وإذا حرَّرنا العقلَ وفتحنا منافذَه على الاختلافات والتنوعات، حقَّقْنَا واحدةً من الوعودِ الكُبرى للوعيِ البشريِّ، واستطعْنا حينَها وضع العقلِ على سكة الإبداع والتطوُّر والابتكار. سكة خلق وإنتاج رؤًى ومفاهيم جديدة. هذا هو المثقَّف الذي سيكونُ له دور مُهِمٌّ في تقويض الأيديولوجيَّات المغلقة وتحرير العقل من سجونه، غير أنَّ حضور هذا النَّمط من المثقَّف في مجتمعنا محدود وهامشيٌّ.

ومن الطريف أنَّ مفهومَ «مثقَّف نقدي» ربما ينصرف في محيطنا الثقافيِّ، المشبع بمركزية الشعر والأدب، إلى النَّقد الأدبي، وأنا أعني بالنَّقد هنا المثقَّفَ النقديَّ، الذي مهمته نقد الواقع، والموروث، والكشف عن كافَّة التمثُّلات، والتعبيرات، والتجلِّيات الاجتماعية والاقتصادية والثقافيَّة للدين، والسياسة، والفن، والأدب، وكل ما تعيشه مجتمعاتُنا، وفضح جميع الأقنعة والحجب والممنوعات التي تطمس الحقيقةَ وتسترها وتُخفيها.

إن مفهوم المثقَّف في حضارتنا، كما في فكرنا الحالي، هو مفهوم مبتسَر وغائم. يمكننا القول: إن مثقَّفنا كان — وما زال إلى حدٍّ قريب — مثقَّفَ البُعْدِ الواحد. مفهوم المثقَّف الذي طوَّره الفكرُ الغربي، هو المثقَّف متعدِّدُ الأبْعَادِ، ومنها البُعْد السياسي، هذا البعد إن لم يكن معطَّلًا في الكثير من نواحي ثقافتنا فهو مرتبك ومشوَّش، فالرؤية السياسية والعمل السياسي وعَلاقة المثقَّف بالسلطة، جميعها مناطقُ رخوة وضبابيَّة إلى حدٍّ كبير. إن الفكر والنقد لا ينفكَّان كما قلنا، وإنَّ من أهمِّ أدواتِ الفعل السياسيِّ هي سلطة النقد وحرية التعبير.

الفصل الرابع

المَرْجِعِيَّاتُ الكلاميَّة وأثرُها في الاستنباطِ الفقهيِّ[1]

١

المرجعية الكلامية لأصول الفقه

تغلغلتِ الرؤيةُ العقائديَّةُ في مختلِف العلومِ الإسلاميَّة، وظلَّت المفاهيمُ العقائديَّةُ التي تبلورَت في مقولات المتكلمين فيما بعد، أحد أبرز مرجعيات ومسلَّمات المفسِّرين والأصوليين والفقهاء في صوغ آرائهم، واستند الكثير من الاختلافات في اجتهاداتهم إلى تنوع مواقفهم الاعتقادية ومقولاتهم الكلامية. وتخطَّى أثرُ المقولات الكلامية هذه المجالات، وامتدَّ ليحسم اختيارات اللغويين لمعاني الألفاظ في مدوَّناتهم أحيانًا، فقد يرجِّح أحدُ اللغويين معنًى محدَّدًا للفظ من عدَّة معانٍ متداولة له؛ حين يكون ذلك المعنى قريبًا من رؤيته الكلامية، بينما يستبعد كلَّ ما لا يقترب من شبكة آرائه العقائديَّة.

وبالرغم ممَّا نالَهُ المتكلِّمون من تبجيلٍ واحترام في القرون الأولى، خاصَّة عند الخليفةِ المأمونِ في العصر العباسي، غير أنَّ الاشتغالَ بعلم الكلام أضحى مغامرةً بعد المحنة، فانحسر نفوذُ المتكلِّمين في البلاط العباسيِّ، وانصرف الدارسون إلى الفقه، باعتبار الاختلافِ في الفتاوى والاجتهادات الفقهية، لا يفضي إلى المقاضاة، أو الخروج على «الاعتقاد القادري»، الذي جرى بموجِبه تسييج المعتقَد في إطارٍ مغلَق، لا يصحُّ تجاوزُه أو التفكير خارج مداراته.

---

[1] ندوة «تطور العلوم الفقهية: التقنين والتجديد في الفقه الإسلامي الحديث والمعاصر»، مسقط، عُمان، ٥–٨ نيسان ٢٠٠٨م.

تغلغلتْ أفكارُ التيار المناهض للكلام في وعي عامَّة المسلمين، فبدا الكثيرون منهم ينظر بارتياب إلى الفكر الكلاميِّ، بل تنامتْ هذه الحالةُ، وصارت العلومُ العقليَّةُ برمتها يُنظر إليها بتوجُّس وريبة، وأُشيع مناخ مُشبَع بالتهمة حول هذه العلوم، حتى اضطر ذلك بعضَ المهتَّمين بها للتمسُّك بالتقيَّة والتكتُّم على معارفه، خشية إثارة حنَق العامَّة، خاصةً وأن بعض خصوم الكلام عمَدوا إلى صوغ خطاب تحريضيٍّ ضد علم الكلام ومن يتعاطاه، وهذا ما ظهر في أسماء كتبِهم. فمثلًا كتب أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهَرَوي (٤٨١هـ) كتابًا بعنوان «ذم الكلام وأهله»، وكتب الغزالي (٥٠٥هـ) كتاب «إلجام العوام عن علم الكلام»، وكتب موفَّق الدين بن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ) كتاب «تحريم النظر في كتب أهل الكلام».[٢]

ومع ذلك بقي علمُ الكلام حيًّا، وواصل نموه وتطوُّره، وتكرَّست أنساقه المعروفة بعد المحنة، فالنَّسق المعتزلي عُرف كبار متكلميه، ودُوِّنت أهم مصنَّفاته في الفترة اللاحقة على المحنة، وهي الفترة التي تكاملت وتبلورت فيها المنظومةُ الكلاميةُ للاعتزال على يد أبي الحسين الخياط (ت٣٠٠هـ/٩١٣م)، وأبي علي الجُبَّائي (ت٣٠٣هـ/٩١٥م)، وابنه أبي هاشم (ت ٣٢١هـ/٩٣٣م)، وأبي القاسم البَلْخي (ت٣١٩هـ/٩٣١م)، وأبي بكر بن إخشيد (ت٣٢٦هـ/٩٣٨م)، وأبي عبد الله البصري (ت٣٦٩هـ/٩٨٠م)، وأبي إسحاق بن عياش (ت٣٨٦هـ/٩٩٦م)، وأبي رشيد النيسابوري (ت٤٠٠هـ/١٠٠٩م)، والقاضي عبد الجبار بن أحمد (ت٤١٥هـ/١٠٢٥م)، وأبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ/١٠٤٤م)، وأبي محمد الحسن بن مَتُّوَيْه (ت٤٦٩هـ/١٠٧٦م) ... وغيرهم.

كما أنتج التشيُّع الإماميُّ أبرزَ متكلِّميه في هذه الفترة، مثل: أبي سهل النُّوبَخْتي (ت٣١١هـ/٩٢٤م)، والشيخ المفيد (ت٤١٣هـ/١٠٢٢م)، والشريف المرتضى (ت٤٣٦هـ/١٠٤٥م)، والشيخ الطُّوسي (ت٤٦٠هـ/١٠٦٧م)، والقاضي أبي الفتح محمد بن علي الكَرَاجكي (ت٤٤٩هـ/١٠٥٧م)، ونصير الدين الطُّوسي (ت٦٧٢هـ/١٢٥٢م)، والعلامة الحِلِّي (ت٧٢٦هـ/١٣٠٦م).

---

[٢] ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، بيروت، دار صادر، ج٧ ص٢٨٧، ج٨ ص١٠٩-١١٠، ج٩ ص١٢٤.

وعرَف التشيُّع الزيدي كبار متكلِّميه زمن المحنة وبعدها، مثل: القاسم بن إبراهيم الرَّسِّي (ت٢٤٦هـ/٨٦٠م)، والحسن بن زيد (ت٢٧٠هـ/٨٨٤م)، ويحيى بن الحسين الهادي إلى الحق (ت٢٩٨هـ/٩١١م).

أما التسنُّن فقد ظهرت فرقُه الكلامية وأبرز متكلِّميه يومذاك، كأبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ/٩٣٥م)، وأبي منصور الماتُريدي (ت٣٣٣هـ/٩٤٤م)، وأبي بكر الباقِلَّاني (ت٤٠٣هـ/١٠١٢م)، وأبي بكر بن فُورَك (ت٤٠٦هـ/١٠١٥م)، وأبي المعالي الجُوَيني (ت٤٧٨هـ/١٠٨٥م)، وفخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ/١٢٠٩م)، وعضد الدين الإيجي (ت٧٥٦هـ/١٣٥٥م).[٣]

لقد توارَى المتكلِّمون عن الحضور في بلاطات السلاطين وأروقة قصور الخلفاء، واستأثر جماعة من الفقهاء والمحدِّثين بامتيازات، وحظوة عالية في تلك الأماكن، وانصرف معظمُ الدارسين لتعلُّم الفقه والاستغراق في مذاهبِه، والتعرُّف على مواطن الخلاف بين الفقهاء، وتعلُّم أساليب استدلالهم ومناهج الاستنباط المتعارَفة لديهم، ومقدماتها من العلوم، حتى أمسى الفقهُ ملاذًا آمنًا لمن يروم التفرُّغ للدراسات الشرعية.

إلا أنَّ المقولات الكلاميَّة واصلت حضورها في التفكير الفقهي، وترسَّخت بالتدريج كإطار مرجعي يوجِّه هذا التفكير، بعد استعارة أصولِ الفقه لهذه المقولات، وتشكيل قواعد استنباط الأحكام الشرعية في ضوئها. وواصلت مفاهيمُ علم الكلام نفوذَها على الدوام في التفكير الأصولي، واستمرَّت مهيمنةً على مسارات هذا التفكير وموجِّهة له، وإن كانت لا تتبدَّى بوضوح في مساحات عريضة منه، لكننا نعثر عليها مستترةً خلف أصول الفقه.

فمثلًا: نلاحظ في كتاب «الرسالة» للإمام للشافعي، وهو الكتاب الأول الذي وصلنا في أصول الفقه، والأهمُّ في صوغه لمبادئ ومنطلقات ومقولات هذا الفن، أنَّ المباحث التي بنى على أساسِها قواعدَه وترسيماته هي مرتكزات عقائديَّة، كالبحث في مفهوم الحُكْم، وتصور الله سيِّدًا ونحن عبيده، وافتراض وجود أحكام وأوامرَ ونواهٍ صادرةٍ عن الله إلى عبيده، وأن الإنسان إذا علم بأمرٍ صادرٍ عن الله تجبُ عليه طاعتُه، باعتبار اللهِ سيِّدًا والإنسان عبدًا، والسيد هو من تجب طاعتُه على العبد، أي إنَّ الدافع الذي

[٣] محمد بو هلال: إسلام المتكلمين، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٦م، ص٢٠–٢٢.

يجعلُ الإنسانَ يطيع الأمرَ هو الإقرارُ للهِ بالسِّيادةِ، والإقرار بالسِّيَادَةِ قضيَّة كلاميَّة. فعندما يقرر الأصوليُّون قاعدةَ: «إنَّ الأمرَ يدلُّ على الوُجوب»، تبتني هذه القاعدة على حُكْمِ العقل بلزوم امتثال الأمر، إنْ كانَ صادرًا عن ذروةٍ وجِهة عليا، أي من مَولًى مثلما يصطلح القدماء، ومضمون كونِ جِهةٍ ما مَولًى هو أنَّه واجبُ الطاعة، مضمون المَولَوية وجوب الطاعة والانقياد والامتثال، فافتراض المَولَوية يعني افتراض حق الطاعة، وافتراض وجوب الامتثال، واستحقاق العقاب على المخالفة. بمعنى أنَّ مجرد علمنا بصدور الأمر عن الله بوصفه المولى تعالى يعني أنَّ هذا الأمر حُجة، والحُجيَّة هي وجوب الامتثال، فبمجرد افتراض صدور الأمر عن مولًى يعني وجوب الامتثال في رتبة سابقة، وهذه مسلَّمة اعتقاديَّة مفروضة في رتبة سابقة، تستقي منها صيغةُ الأمر الدلالةَ على الوجوب.[٤]

وكان أبرزُ أعلام أصول الفقه كالقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري والشريف المرتضى والشيخ الطوسي وأبي المعالي الجويني وأبي حامد الغزالي والفخر الرازي من أشهر أعلام علم الكلام وأهم المصنِّفين فيه، بل يمكن إرجاع أسباب تميُّز أبحاثهم في علم الأصول وذيوع وصفهم بالإبداع والتجديد فيه إلى تخصُّصهم بمباحث علم الكلام وانشغالهم بمناقشاته، وتمكُّنهم من آلياته ومفاهيمه واصطلاحاته. إنَّ آراء المتكلِّمين ومنحاهم في دراسة المسائل الأصولية وإنْ تحولت لاحقًا إلى أسلوب خاصٍّ بهم عُرف بـ «طريقة المتكلمين». إلا أنَّ بداية حضورهم التي رافقتْ تشكيلَ علم أصول الفقه كانت تُدْرَجُ في مؤلَّفات الأصول المبكرة تحت عنوان: «قول المتكلِّمين في المسألة».[٥]

وفي مراجعةٍ للكتابات المتأخِّرة في الأصول عند الإماميَّة نلاحظ كثافةَ الاستناد إلى القواعدِ الكلاميَّة، واشتقاق القضايا والمفاهيم الأصوليَّة منها. فمثلًا: صارتْ مجموعةٌ من المقولات والقواعد الكلامية مرتكزاتٍ محوريَّة في بناء فرضيات وقواعد ومواقف الأصوليين، مثل: قاعدة «اللطف»، و«الحسن والقبح العقليين»، و«قبح العقاب بلا بيان»،

[٤] عبد الجبار الرفاعي: محاضرات في أصول الفقه، ج١، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ط٤، ٢٠٠٧م، ص٥٥-٥٦.

[٥] المصدر السابق، ص٣٤٦.

و«حق الطاعة»، و«عدم التكليف بما لا يطاق»، و«عدم صدور القبيح عن الحكيم».[٦] كما استلهم الأصوليُّون مفاهيمَهم من قواعد أخرى، مثل: «الإرادة التكوينية للواجب لا تكون منافية لاختيارية أفعال الإنسان»،[٧] و«إرادة الواجب علمه بالمصلحة والنظام الأحسن»،[٨] و«تخلُّف مراد الواجب عن إرادته التكوينية محالٌ لا التشريعية»،[٩] و«حدوث الممكن بلا علة محالٌ»،[١٠] و«صفات الواجب متغايرة مفهومًا ومتَّحدة مصداقًا»،[١١] و«ما يلزم العجز والجهل في حق الواجب محال»،[١٢] و«ما ينتهي إلى ما لا يكون بالاختيار فهو غير اختياري»،[١٣] و«وجوب دفع الضَّرر».[١٤]

الإنتاج الفقهي هو الأثْرَى والأوسع من بين كافَّة أنْمَاطِ الإنتاج المعرفيِّ للمسلمين، فهو المعرفةُ التي انخرط فيها معظمُ المهتمين بالدراسات الإسلامية في العصور الأخيرة، إذ تسيَّدت على غيرِها من معارفِ الدين، وصارتْ سلطة معرفية لكلِّ من يتخصص بدراستها، بها يمتلك تفويضًا لإضفاء المشروعيَّة على أيِّ معرفةٍ أخرى أو نفيِها، وتضعه في مقامِ مَنْ يحتكر حقَّ الإذن للغير لدراسة الحقول الأخرى للمعرفة الدينية.

---

[٦] الطوسي: العُدة في أصول الفقه، قُم، مؤسسة البعثة، ١٤١٧هـ، ص١٩٤.

- المحقِّق الحِلِّي: معارج الأصول، تحقيق: محمد حسين الرضوي، قُم، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٣هـ، ص١١٢.
- العلَّامة الحِلِّي: منتهى المطلب، تِبريز، ١٣٣٣هـ، ج١، ص١٤٨.
- الفاضل التُّوني: الوافية، تحقيق: محمد حسين الرضوي، قُم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ، ص٨٨.
- محمد باقر الصَّدر: بحوث في علم الأصول، تقريرات: محمود الهاشمي، قُم، مج٤، ص٢٨-٢٩.

[٧] محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، قُم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥هـ، ص٨٩؛ محمد حسين الأصفهاني: نهاية الدراية، قُم، مؤسسة آل البيت، ج١، ص١٦٧.

[٨] محمد كاظم الخراساني: مصدر سابق، ص٣١٩-٣٢٠.

[٩] المصدر السابق، ص٨٨؛ نهاية الدراية، ج١، ص١٦٥.

[١٠] المصدر السابق، ص١٤٥.

[١١] المصدر السابق، ص٧٦–٧٨.

[١٢] المصدر السابق، ص٩١، ٣٤٢.

[١٣] المصدر السابق، ص٨٨–٩٠ و٣٠٠.

[١٤] الشريف المرتضى: الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، قُم، مؤسسة النشر الإسلامي، ص٢٢٣.

مضافًا إلى ما يحصل عليه المشتغلون في الفقه من امتيازات ومكاسب من الأوقاف والفرائض الماليَّة. لذلك تراجعتْ دراسةُ علوم القرآن والتفسير، واضمحلَّت دراسةُ المعقول في القرون الأخيرة، ولم يتفرَّغ التلامذةُ لدراسة المنطق والفلسفة وعلم الكلام، فضلًا عن العرفان النظريِّ، واضطر المهتمُّون بهذه المعارف إلى الاختباء والتكتُّم في تعلُّمها أحيانًا، أو دراستها على هامش دراستِهم للفقه وأصولِه، في بعض الحواضر المعروفة، التي عادةً ما تغضُّ النظر عن التعاطي معها.

إثر ذلك تراكمت المدوَّنةُ الفقهيَّة واتَّسعت أفقيًّا، بعد أن تم تأليف الكثير من المتون الفقهية في كلِّ مذهب، وتوالت الشُّروح والحواشي والتعليقات على كلِّ متن، حتى تجاوزتْ أحيانًا عشرين ألف صفحة تقع في أكثر من أربعين مجلدًا. وكان الفقه يترهَّل وتستبدُّ به مشكلات مزمنة، يعيد تكوينها على الدوام، وتتكرس أدواتُه وأساليبُه المتوارثة في الاستنباط، ويكرِّر ذاتَه باستمرار، من دون أن ينفتح على فضاءاتٍ أخرى، تمنحه القدرةَ على مواكبةِ الحياة، والإصغاء لإيقاع المتغيرات الشديدة التنوع.

وعلى الرغم من أن دعواتِ إعادةِ فتح باب الاجتهاد، وإعادة بناء المدوَّنة الفقهية انطلقت منذ أكثر من قرنين، بيد أنَّ معظم هذه الدعوات تفتقر إلى تشخيص المأزق الحقيقي لانسداد الآفاق، الذي انتهى إليه الفقهُ، وما زالت تفسيراتُها تبسيطيَّة، تشدِّد على بعث أصولِ الفقه وتوظيف العناصر التقليدية في الاستدلال الفقهي. وما خلا الاتجاهَ الذي اهتمَّ بإحياء مقاصد الشريعة، لا نعثر على محاولات جادَّة لتشخيص الانسداد الفقهي، واكتشاف مديات بديلة للاجتهاد، بل إن الاتجاه المقاصدي الحديث ما انفك يكرِّر كلام الشاطبي، من دون أن يعمل على توظيف مقاصده في اجتهاد مواكب للعصر، بل عجز عن الإفلات من تقليد أعلام الفقهاء واجترار ما قالوه. ويمكن استثناء جهود الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في دروسه التي ألقاها على طلبة جامع الزيتونة، ثم نشرها في كتابه الموسوم «مقاصد الشريعة الإسلامية» عام ١٩٤٧م، بوصفها من أفضل المحاولات جِديَّة في التفكير المقاصدي الحديث، ومع ذلك فإنها تقف عند حدود التغيير الشكلي في أسلوب الممارسة التشريعية، كما أنها رهينة الأُطُر المعرفية الكلاسيكية، والقيم السائدة ضمنها.[١٥]

[١٥] نور الدين بو ثوري: «مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد»، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٠م، ص٣٦.

٢

لا يمكن تجديد الفقه من دون تجديد المعارف المنتجة له

إنَّ إشكالية الفقه مندرجة في إشكالية التراث بأسره، من هنا ينبغي أنْ يُعَادَ النَّظر في نسيج المعارف الموروثة المولِّدة للفقه، وتجري غربلتُها واختبارُ صلاحيَّتها، ومعرفة إمكاناتها وقدرتها على عبور سياقاتها الزمانية والمكانية، واستجابتها للوفاء بالمتطلبات التشريعية في هذا العصر. ولا يصح أنْ نستثني القواعدَ الأصوليَّة من كونِها معرفة أنتجها عقلٌ ينتمي إلى أُفُقِه التاريخيِّ الخاصِّ، وإنما يجب أن نتعامل معها في ضوء ذلك الأفق، أي أنها معرفة تاريخية، لا تتوافر على إمكانات استثنائية تتعالى بها على الواقع المنتَجة في داخله، ونمط التفكير الذي صاغها، ومشاغل العصر المنبثقة منه ومفاهيمه ورُؤاه.

لا يمكن تجديدُ الفقه ما لم نستأنفِ النَّظر في نمطِ المناهج المتوارثة في دراستنا للدين، وللظواهر والمعارف المرتبطة به، وتجليات الدين في الحياة، فبدلًا من أن يكون الدينُ هو المفسِّر الشامل للأشياء والكون والعالم، لا بدَّ أن يغدوَ ظاهرةً تخضع لما تخضع له أي ظاهرة تخضع للتفسير، من حيث إمكان فهمها، وتحليلها، واكتشاف مدياتها، ومنابع إلهامها، ومعرفة آليات اشتغالها.[١٦] أي إنَّ الدين بدلًا من أن يكون مفسِّرًا لا بُدَّ أن يكون مفسَّرًا.

إنَّ الدراسات الحديثة للدين ليست بصدد بحثٍ معياريٍّ له، أو الحديث عن الصِّدق والكذب، أو الصِّحَّة والبطلان بشأنه، وإنما تُعنَى بتفسير الدين وتعبيراته الرُّوحية والأخلاقية والنفسية والاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية، عبر تطبيق الباحث لمناهج ومعطيات العلوم الإنسانية والمعارف الراهنة، على النصوص والموروث الديني وتجلِّيات الدين في الواقع. إنَّ وصف الظواهر الدينيَّة وتفسيرها من أهم أهداف البحث في الرؤية الجديدة للدراسات الدينية. في حين نجد في الرؤية التقليدية أنَّ البحث الديني يستهدف فهمَ العالم عبر تعاليم الدين وتفسيرها، وتبريرها، والبرهنة على صدقها.[١٧]

---

[١٦] محمد حمزة: إسلام المجدِّدين، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٧م، ص٤٦.

[١٧] أحد فرامرز قراملكي: مناهج البحث في الدراسات الدينية، ترجمة: سرمد الطائي، بيروت، معهد المعارف الحكمية، ٢٠٠٤م، ص٨٥.

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

إنَّ تحليل طبيعة المعرفة الدينيَّة، وتشخيص مصادر تشكيلها، وكيفية تكوُّنها، والعَلاقة بينها وبين مختلِف المعارف العلمية والإنسانية، وكيف أنَّ تطور العلوم الطبيعية والإنسانية يقود إلى تحولات مهمة في المعرفة الدينية، ويفضي إلى نمو وتطور التفكير الفقهي، فإنَّ فهم الدين ليس مستقلًّا عن فهمِ الطبيعة؛ بمعنى أنَّ للفهم في كل عصر هندسةً خاصة، والفهم الديني ابن عصره، وأن إضافة ضلع أو إنقاص ضلع من هندسة المعرفة البشرية المتعددة الأضلاع، يغيِّر شكلَ هذه المعرفة. ذلك أنَّ العلوم الجديدة حين تجتاح عالَمَنا لا تترك معارفَنا السابقة على حالها، وإنما تتصرف في مضمونها، بحيث تسلِّحنا بمنظار بديل يعطيها صورة جديدة، إنها بمثابة عدساتٍ بديلة لمعاينة العالم واكتشافه من جديد.

إن المعرفة الدينيَّة كأي معرفةٍ أخرى، هي حصيلة جهد البشر وتأملاتهم، وهي دائمًا مزيج من الآراء الظنية واليقينية، والصواب والخطأ، ولا شك في أنَّ الوعي البشريَّ كلَّما تنامى واعتمد على مقدمات وأدوات علمية صحيحة، اتَّسعت لديه مساحة الصواب وتقلَّص الخطأ. وهذا لا يعني أنَّ الوحي الذي أتى به الأنبياءُ يكمله البشر، وإنما يعني أن فهم البشر لمضامين الوحي وكلماته يتطور تبعًا لتطور العلوم والمعارف البشرية، أي إن المقدَّس والكامل هو الوحي، أمَّا الفهم البشري له فإنه ليس كاملًا ولا مقدسًا.[١٨]

إن ما يفهمه البشر من الدين في مختلِف البيئات الثقافية والاجتماعية ليس كاملًا مَهْما كان. والقراءة المتأنية العميقة للميراث الفقهي والأصولي ترينا أنَّ ما تَرَاكَمَ من قواعد أصولية وفقهية وفتاوى إنما هي معطيات معرفيَّة منجزة في سياقاتٍ تاريخيَّة وثقافيَّة واجتماعية خاصَّة، ولا يمكن تجريدُها من بصمات العصر المنبثقة فيه، مثلما لا يصحُّ فصلُها عن المشروطيَّة الزمانية والمكانية والثقافية لمن أنتجها، فهي منخرطة في تاريخ أصحابها وتحمل تواقيع فهمهم وبصمة تفكيرهم، ولا يصحُّ التعاطي معها

[١٨] عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، ترجمة: د. دلال عباس، بيروت، دار الجديد، ٢٠٠٢م، ص٩٦ و١٠٢ و١١٩ و١٢٤.

بوصفِها حقائق أو جواهر مثاليَّة تتخطَّى الواقعَ الذي وُلدتْ فيه. إنها ليست عابرةً للمحدِّدات والظروف والمحيط الذي تبلورتْ في داخله، فهي مرتهنة بالفضاء الخاصِّ ومسلَّمات الفقيه والأصولي الذي صاغها ودوَّنها؛ ذلك أنَّ «المسَبَّقات الفكرية لكلِّ فقيه، ونمط معرفته بالعالم الخارجي المحيط به، تؤثِّر في فتاواه، بحيث إن فتوى العربي تفوح منها رائحةُ العرب، وفتوى الأعجمي رائحةُ العجم، وفتوى القروي رائحة القرية، وفتوى المدني رائحة المدينة»،[١٩] بحسب تعبير الشيخ مرتضى المطهري. إنَّ الفقيه والأصولي يصدران في النتائج التي يخلُصان إليها، عن النظام المعرفي السائد في عصرهما، وعن الحاجات والضرورات والمصالح التي كانت تفرض نفسَها في ذاك العصر.[٢٠] فإنسان اليوم هو إنسان نظرياتِ ومتطلَّباتِ وظروفِ اليوم، وإنسان الأمس هو إنسان نظرياتِ ومتطلَّباتِ وظروفِ الأمس، وليس بوسع الإنسان أن يتجرد منها أو يفكر خارجها، بل يتأثر بها بدرجةٍ ما.

٣

الرؤية الكلامية وأثرها في الفقه

الرؤية الكلامية هي التي تحدِّد رؤيةَ الإنسان للعالم، وتصوغ موقفَه حيال إلهه، فالمواقف عند المتكلِّمين والفلاسفة والمتصوِّفة والعارفين وغيرهم حيال الألوهية ليست واحدة، وهكذا مفهومهم للإنسان ونمط عَلاقته بالله يختلف تبعًا لذلك، فهو يتشكل في فضاء رؤيتهم الكونية. فمثلًا: من يستند إلى مباني أرسطو في إثبات وجود الله، لا يستطيع أن يفهم الله في القرآن بنحوٍ لا ينسجم مع تلك المباني،[٢١] وهكذا من يتوكَّأ على منظور العارفين في إثبات وجود الله وعَلاقة الإنسان به، لا يمكن أن يفهم النص بشكل مغاير لذلك المنظور. هكذا يستقي فهم النصوص وتأويلها منظوراته من الرؤية الكونيَّة، ويتحدد في فضائها، ويمدُّ علمُ الكلامِ الفقهَ وأصولَه بالرؤى والمسلَّمات، التي

[١٩] مرتضى المطهري: الاجتهاد في الإسلام، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، طهران، مؤسسة البعثة، ص٢٧.

[٢٠] محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء الفكر العربي المعاصر، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢م، ص٦٦.

[٢١] عبد الكريم سروش: مصدر سابق، ص١٩٨-١٩٩ و٢٠٣-٢٠٤.

تشكل وجهة نظره حيال مجالات الفقه وحدوده، وإمكانات الامتداد بالأحكام الشرعية زمانيًّا، وفي مختلِف الظروف والمناسبات، أو ما يُصْطَلَحُ عليه بالإطلاق الأزمانيِّ والأحواليِّ للأحكام.

ويشدِّدُ أصولُ الفقه على أنَّ إطلاق الأحكام وشمولها لكافة العصور، ومختلِف الظروف، والحالات، مستفاد من الأدلة اللفظية الواردة في الكتاب والسنة، إذ إن عدم تقييد الأدلة وتخصيصها يدل على استيعابها وعمومها، بناءً على ما يُعرف لدى الأصوليين في هذا العصر بـ «قرينة الحكمة»، وهي قرينة عامة يفصح عنها حالُ المتكلم، في أنَّ كل متكلِّم في مقامِ بيانِ تمامِ مرادِه بخطابِه، فما لم يقلْه لم يُرِدْهُ، ولَّما لم يُقَيِّدْ ما نَطَقَ به، إذن فهو لا يريد المقيَّد، وإنما مرادُه المُطلق، بمعنى أنَّ الظهورَ الحاليَّ الذي تعتمد عليه قرينةُ الحكمة مفاده هو ألا يكون هناك قَيْدٌ من القيود دخيلًا في المراد الجِديِّ للمتكلِّم إلا ويبيِّنه ويذكره في خطابه؛ ذلك أنَّ ظاهر حال المتكلِّم هو أنَّه في مقام بيانِ تمامِ مرادِه الجِدِّي بكلامه، فالمعاني التي يريدها يُفصح عنها في حديثه، بينما ما لا يقوله في حديثه لا يريده، أي إنَّ كلَّ ما يكون قيدًا في مقصوده عادةً ما يقوله في الألفاظ الصادرةِ عنه، فإن لم يقله فهو ليس قيدًا في مقصوده. وهكذا يثبت الاستيعاب والشمولُ من خلالِ نفي القَيْدِ بقرينة الحكمة، فنفي القيد يعني إثبات الطبيعة المجردة لموضوعات الأحكام، التي تكون صالحة للانطباق على أي حالة من حالاتها، أو فرد من أفرادها، في كلِّ زمان ومكان. وبتعبير أصولِ الفقه تكون موضوعاتُ الأحكام مأخوذة بنحو القضايا الحقيقية الشاملة، فمتى توافرتْ تلك الحقيقةُ في أي زمان أو أي حالة يثبت لها الحكمُ، وليست الموضوعاتُ مأخوذةً بنحو القضايا الخارجية الخاصة بزمان معيَّن، وبذلك يستدلون على أبديَّة الأحكام وعمومها لكافة الأزمان والأحوال.[٢٢]

لكنَّ هذا التصورَ غيرُ مكتمل؛ ذلك أنَّ ما يقرر شمول الأحكام وإطلاقها الأزماني والأحوالي أبعدُ مدًى مما تكشف عنه الأدلةُ اللفظية، فإنَّه يحيل إلى أن بنيةَ ذهنية الفقيه مشْبَعة بمجموعة مسلَّمات، تشكِّل بأسرها مسَبَّقات لاواعية، لم يلتفت إليها الفقيهُ حينما يمارس عملية الاستنباط، فهو لا يستخلص فتاواه وآراءَه من تلك النصوص المتاحة له، بل إن ضيق وسَعَة معاني ومضامين النصوص، واستيعابها أو اقتصارها على موارد

[٢٢] عبد الجبار الرفاعي: محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص٢٠٧–٢١٠.

محدَّدة، تنتجه عدَّةُ مقولات كلامية يعتبرها مسلَّمات، وتؤطِّر فهمه للإنسان وطبيعة عَلاقته بالله، والوحي والنبوة وختم النبوة، والأحكام الشرعية. فأبديَّة الأحكام وامتدادها تصدر عن المواقف الكلامية، وإن كانت بالنظرة الأولية تبدو أنها مستقاة من الأدلة اللفظية.

فعندما يفترض محمد إقبال مثلًا، مفهومًا معينًا عن النبوة وختمها، يقوده ذلك المفهوم إلى نتيجة مغايرة في إطلاق وأبدية الأحكام لكل العصور. ففي ومضة سريعة يوجز إقبال رؤيتَه لختم النبوة، بصيغة لا تكرِّر المفهوم المتداول في علم الكلام، قائلًا: «إنَّ النبوة في الإسلام لتبلغ كمالَها الأخير في الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدًا إلى الأبد على مِقودٍ يُقَادُ منه. وإن الإنسانَ لكي يحصل كمالُ معرفته لنفسه، ينبغي أن يُترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو.»[٢٣] إن هذا المفهوم لختم النبوة يفترض أنَّ الحاجة للنبوة تختص بمرحلة الطفولة البشرية، قبل نضوج العقل، وتفتُّح ملكةِ النقد لديه، وهو مفهوم يرتكز على «فهم ختم النبوة أنَّها ختم من الخارج، أي إن هذا الختم يضع حدًّا نهائيًّا لضرورةِ اعتماد الإنسان على مصدرٍ في المعرفة، ومعيار في السلوك، مستمَدَّين من غير مؤهِّلاته الذاتية. إنه إيذانٌ بانفتاح عهد جديد في وجه البشرية قاطبةً، إنه تدشين لمرحلة جديدة في التاريخ، لا يحتاج فيها الإنسانُ، وقد بلغ سنَّ الرُّشد، إلى من يقودُه، وإلى من يتَّكئ عليه في كلِّ صغيرةٍ وكبيرةٍ. وتكون وظيفةُ نبيِّ الإسلام في هذه الحالة إرشادَ الإنسان إلى مسئوليته الجديدة، وتحميلَه تبعات اختياراته، مَثله إذن مَثل من أغلق باب بيته — الذي هو بالنسبة إليه بيت النبوة، بيت جميع الأنبياء — وختمَه من الخارج، فلم يبق سجينًا له، وساح في أرض الله الواسعة.»[٢٤]

تستقي رؤيةُ محمد إقبال لتطبيق الشريعة على الأجيال اللاحقة من تصوُّره هذا للوحي والخاتميَّة، فهو يحلِّل طريقةَ النبي (ص) وأسلوبه في تطبيق الأحكام على الأمَّة في عَصْر البعثة، واعتبارها مثالًا نَموذجيًّا لما يأتي، فالمقصود كما يرى ليس هو تطبيق الأحكام، وإنما ما يمكن استخلاصه من مؤشرات قيمية عامة، ورفد وتنمية المشاعر المتسامية والخبرة والتجرِبة الرُّوحية. يكتب إقبال: «إنَّ القرآن ليس مدونة في القانون،

[٢٣] محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: محمود عباس، القاهرة، ١٩٥٥م، ص١٤٤.

[٢٤] عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١م، ص٩١.

فغرضه الرئيسيُّ هو أنْ يبعث في نفس الإنسان أسمى مراتبِ الشُّعور بما بينه وبين الله وبينه وبينَ الكون من صلات. والطريقة التي يتَّبعها النبي، هي أن يُعَلِّمَ أمَّة معينة، ويتخذ منها نواةً لبناء شريعة عالميَّة. وهو في هذه الحالة يؤكِّد المبادئ التي تنهض عليها الحياةُ الاجتماعية للبشر جميعًا، ويطبِّقها على حالات معينة في ضوء العاداتِ المميِّزة للأمة التي هو فيها. وأحكام الشريعة الناتجة عن هذا التطبيق — كالأحكام الخاصة بعقوبات الجرائم — هي أحكام يمكن أن يُقال عنها إنها تخصُّ هذه الأمة. ولما كانت هذه الأحكام ليست مقصودةً لذاتها فلا يمكن أن تُفْرَضَ بِحَرْفِيَّتِها على الأجيال المقبلة.»[٢٥]

ويشدِّد محمد إقبال على التجرِبة الدينية الباطنيَّة، ويعتبرها أحد مصادر المعرفة الثلاثة، بموازاة الطبيعة والتاريخ، ويشير إلى استغناء البشريَّة في العصر الحديث عن الحاجة المباشرة إلى تعاليم الأنبياء، وكأنَّ الإنسان يستغني بالتدريج عن النبي (ص)، كما يستغني المريضُ عن الطبيب، والطفل عن حضانة الأبوين. فالإنسانية تتكامل تدريجيًّا، وتجتاز مرحلة عَقِيب أخرى، كيما تنتهي إلى مرحلة لا تحتاج معها تعاليمَ الأنبياء. ذلك أنَّ الأنبياء بشَّروا بتعاليمهم ونشروها بين الناس، وأضحت متاحةً كالماء والهواء في متناول الجميع، فانتشرتْ وترسَّخت تلك التعاليم بنحوٍ صارت معه حياةُ الإنسان مهتديةً بهَدي الأنبياء، إنها بمثابة المؤشِّرات والمنطلقات العامة، التي أنضجتِ الوعيَ، فبلغ العقلُ من خلالها مرتبةَ الرُّشد، وتحرَّرت معها إرادةُ الإنسان.[٢٦]

من هنا يتجلَّى أنَّ القول بأبديَّة الأحكام وشمولها لكافة العصور، يرتكز على مسلَّمات الفقيه الذهنية المضمرة، بمعنى أن المضمرات الكلاميَّة للفقيه أو أيديولوجيته ورؤيته للعالم، ونظرته للإنسان، والفضاء الثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي المنخرط فيه؛ كلُّ ذلك يساهم في تحديد خياراته في الفتوى، ويدعوه لتبنِّي وانتخاب أحد المواقف من دون سواه.

ويرتبط نمطُ فهم النصوص بتطلُّعات الإنسان وأفق انتظاره من الدين، فالإنسانُ الذي يتوقَّع من النَّصِّ استيعابه للنُّظم الاجتماعية والمعارف والعلوم الطبيعية والإنسانيَّة،

---

[٢٥] محمد إقبال: مصدر سابق، ص١٩٠، ١٩٧.

[٢٦] عبد الكريم سروش: مدارا ومديريت، طهران، صراط، ص٤٠٨–٤١٢.

نراه ينشد انتزاع كافَّة النُّظم والمعارف والعلوم من الكتاب والسُّنَّة، خلافًا لمن لا يترقب ذلك، ويفترض أنَّ النصَّ يستوعب ما يرتبط بهداية الإنسان وسعادته الأخروية فقط، وأنَّ الدين ليس بديلًا عن العقل، أو التجرِبة البشرية، وأن العقل وما يتراكم من خبرات عبر التاريخ، هو ما يتكفل بإدارة وتدبير وتنمية الحياة البشرية، الثابت هو القيم التي يحتاجها الإنسانُ بوصفه إنسانًا في كلِّ زمان ومكان، أمَّا «ما يتضمنه الكتابُ والسنة بشأن العَلاقات العائلية والحكومية والقضاء والعقوبات والمعاملات، وما إليها من إمضاءات بحتة أو تهذيبات وتوجيهات، فلم يكن الهدفُ منها تقنين العَلاقات العائليَّة أو الاجتماعيَّة أو ما يتعلق بشئون الدولة، بقوانين ثابتة لا تتغير. فالثابِت والخالد في هذه الإمضاءات هو القيم، إنها هي المقصودة والمستهدفة من عملية التعديل التي تمَّت عبر الكِتاب والسُّنة. وهي المعيار والملهِم لإجراءات من هذا القبيل. إن هذه القيم ليستْ أمورًا مستقلة، بل هي منبثقة من ضروراتِ السلوك التوحيدي، فتُفسَّر بجوارها، وتكتسب قيمتها منها.»[٢٧]

لم ينزل القرآن ليشطب على الحضارات والثقافات الإنسانية، وإنما جاء ليُضفيَ على ما هو موجود طابعًا جديدًا يسير به صوبَ التَّوحيد، كما أنَّ الهداية الإلهيَّة لا تبلِّغ للإنسان عن طريق الأنبياء وحسب، وإنَّما الحلول الإنسانية لمعضلات الحياة وترتيب شئونها هي الأخرى هداية إلهية. ولم يكن الانتشارُ السريع للإسلام، وتغطيته لرقعة واسعة تمتد من الأندلس إلى الصين، بعد أقلَّ من قرن على ظهوره، إلا بسبب اعترافه بالتعبيرات الثقافيَّة المتنوِّعة للمجتمعات، وقبوله الأساليب المتفاوتة للحياة الإنسانية لدى الشعوب. وعدم إصراره على طمسها أو مناهضتها، والاقتصار على ترشيدها وتقويمها بالقدر الذي يضمن عدم تنافيها مع قِيَمِ الإسلام وعقيدة التوحيد.[٢٨] فقد استطاع الإسلامُ أن يستوعب ويهضم أشكال التمدُّن والتنظيمات والتدبيرات والمعارف والآداب والفنون السائدة في تلك المجتمعات، ويسكبها في إطار واحد، ويصوغ منها نَموذجًا عالميًّا للتحضُّر.

وهكذا نخلُص إلى أن الاستنباط الفقهي يستند إلى القواعد الأصولية التي تمهِّد لهذه العملية، وتشكِّل المقدِّمات والأدوات اللازمة لصوغ الفتاوى، فلا استنباط للأحكام

[٢٧] محمد مجتهد شبستري: هرمونتك، كتاب وسنت، طهران، طرح نو، ص٨٧.

[٢٨] محمد مجتهد شبستري: المصدر السابق، ص٢١٠–٢١٥.

الشرعية من دون الاعتماد على الأصول، وقواعد أصول الفقه تصدر عن مسلَّمات وآراء اعتقادية تتشكل في حقل التفكير الكلامي. وبكلمة موجزة: إن الاجتهاد الفقهيَّ يعتمد على الاجتهاد الأصولي، ولا اجتهاد في أصول الفقه ما لم يتجدَّد علمُ الكلام، أي لا معنى لتحديثِ الفقه من دون تحديث مرجعيَّاته الكلاميَّة.

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

الفصل الخامس

اختزالُ الدِّين في الأيديولوجيا

لاهوتُ التَّحرير عند علي شريعتي وحسن حنفي[1]

١

لاهوتُ التَّحرير

«لاهوتُ التحرير» مصطلح تداوله الباحثون في الستينيات من القرن الماضي، وإنْ كان مدلولُه يواكب الأديانَ في مُخْتَلِفِ العُصُورِ، فالأديانُ تسعى إلى مناهَضَةِ الظُّلْمِ والتَّسَلُّط والاستبداد والطغيان، وعبَّر عن لاهوت التحرير في القرن العشرين جماعةٌ من رجال الدين والكنائس في أمريكا اللاتينيَّة، بعد أنْ حاولوا اكتشافَ المضمون الاجتماعيِّ الثوريِّ للعقيدة، وتوظيفها في مقاومة الاستعمار، واعتمادها كمرجعيةٍ في النِّضال والتحرير. انخرط الراهبُ كاميو توريز ورهبانٌ شبابٌ آخرون في المقاومة الوطنيَّة، بدوافع إيمانيَّة، وفهم ديني للثورة، «فنشأ لاهوت التحرير كأيديولوجيَّة ثوريَّة تحرُّرِيَّة شعبيَّة للجماهير؛ تربط بين الدِّين والثورة، والإيمان والعدالة، والله والشعب، والعقائد والمطالب الاجتماعية،

[1] ندوة الجمعية الفلسفية المصرية، مساء الأحد ١٦ يناير ٢٠١١م. حضرها جمع من المثقَّفين والباحثين والأكاديميين، أدارها: أ. د. حسن حنفي، وناقش فيها «الرفاعي» عددًا من أعضاء الجمعية وأساتذة الفلسفة بكلية الآداب في جامعة القاهرة، بينهم «أ.د. علي مبروك، أ.د. أميرة حلمي مطر، وأ.د. يمنى طريف الخولي، وأ.د. أحمد عبد الحليم عطية، وأ.د. السيد رزق الحجر، ود. أحمد الأنصاري، وأ.د. جوزيبي سكاتولين (إيطالي)، ود. محمد محق (أفغاني)».

والوحي من ناحية والحرية والإخاء والمساواة من ناحيةٍ أخرى.»[٢] ومنذ القرن التاسع عشر كان الإسلامُ وميراثُه منبعَ إلهامٍ محوري استقتْ منه حركاتُ المقاومةِ في بلادِنا، واستلهم الثوارُ من فقه الجهاد مشروعيةَ كفاحِهم، ومن مفاهيمِ التَّضحية والشهادة وقودَهم وشعاراتِهم النِّضالية.

وفي السبعينيَّات من القرن العشرين اهتمتْ مجموعة من المفكرين بصوغ رؤيةٍ للمقاومة، تتخطَّى الفقه، وتعمل على الاستناد إلى العقيدة كمنطلقٍ للثورة، بتحليل المدلولِ الاجتماعيِّ لأصول الدين، واستلهام الثورة من العقيدة. وأبرز مُمَثِّلي هذا الاتِّجاه الدكتور حسن حنفي من مصر، من خلال كتابه: «من العقيدةِ إلى الثَّورة»، والدكتور علي شريعتي من إيران (ت١٩٧٧م)، من خلال: «بناء الذَّات الثورية» بتحويل الدين إلى أيديولوجيا للثورة، والسيد محمد باقر الصدر من العراق (ت١٩٨٠م)، عبر اكتشاف «المدلول الاجتماعي لأصول الدين»، والتعرُّف على أثر العقيدة في مسار التاريخ البشري.[٣]

هنا سنقصر الحديث بإيجاز عن الملامح الأساسيَّة لرؤية علي شريعتي وحسن حنفي لتحويل الدِّين إلى أيديولوجيا واختزاله في لاهوتِ التحرير.

٢

علي شريعتي: الدِّين أيديولوجيا الثَّورة (١٩٤٥–١٩٧٩م)

كان انتهاءُ الحرب العالميَّة الثانية إيذانًا بتدشينِ مَحَطَّةٍ مهمَّة في مسارِ حركةِ التَّحْديثِ في إيران، تنامت فيها فاعليةُ الأفكار والتيارات السياسيَّة والاتِّجاهات الأيديولوجيَّة المتنوعة، ونشطت الحلقاتُ النقاشيَّة، وتطوَّر الحَراك الثقافيُّ، وانبعثتْ طائفةٌ من التَّساؤلات اللاهوتيَّة والرؤى الدينيَّة التي تخطَّت التفكيرَ التقليديَّ. في هذه المرحلة واصل محمد رضا شاه جلوسَه على العرش خلفًا لوالده (١٩٤١–١٩٧٩م)، حتى خروجه من

[٢] د. حسن حنفي: لاهوت التحرير بين علم العقائد والتحرير الاجتماعي، مَجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ع ١٥، ٢٠٠٦م، ص٢٦٩–٢٧٠.

[٣] د. حسن حنفي: لاهوت التحرير بين علم العقائد والتحرير الاجتماعي، مَجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ع ١٥، ٢٠٠٦م، ص٢٦٩–٢٧٠.

إيران. لم يتحرَّر محمد رضا من النهج الشموليِّ الاستبداديِّ، الذي اختَطَّه سلفُه، ولم يتمكَّن من تشييد نظامٍ سياسي مَرِن ومنفتح، تتسع فيه مساحةُ مشاركةِ المجتمع في السُّلطة، وبالرغم من التَّرقيعات التحديثية الاقتصادية، خاصة مشروع الإصلاح الزراعي الذي أطلقه مطلع الستينيات من القرن العشرين، غير أنَّه فشل في كسب ودِّ النخبة، فضلًا عن الجماهير، التي كانت تَدين بالولاء والطَّاعة للمرجعيَّات الدينيَّة. اهتمَّ الشاه بالتَّبشير بأيديولوجيا قوميَّةٍ، تُبْتَنَى على مركزيَّة إيرانيَّةٍ، تبشِّر باسترداد الماضي السحيق للأخمينيين وغيرهم من الأقوامِ الأوائل، ممن شادوا التمدُّن الإيراني، وبذل جهودًا واسعةً من أجل إحياء الرموز والميثولوجيا الفهلويَّة العتيقة. واتَّسم نظامُه بطابع استعلائيٍّ غارق بالمحاكاة الشكليَّة للغرب، وحالة نرجسيَّة حادَّة منكفئة على ذاتها، واضطهاد وقمع جهاز الأمن «السافاك» للمعارضين له، وخنق الأصوات الحرَّة الجريئة في المجتمع، مضافًا إلى استبعاد محمد رضا لرئيس الوزراء محمد مصدَّق، المعروف بتبنِّيه للقضايا الوطنية. كلُّ ذلك عمل على منع المواطنين من المشاركة السياسيَّة، ولم يُذَكِّ شعورَهم بالحماسة لأيِّ مبادرة من قبل السُّلطة، فانعزل النظامُ بالتدريج، واتَّسَعَت الهُوَّةُ، بين النظام والمجتمع بمرور الزَّمن، وأفضتْ إلى أن يجد الشاه محمد رضا نفسَه ونظامَه غريبَيْن في بلده، بعد طغيان الغضب الجماهيريِّ، وتفجُّر الثورة الإسلامية، واضطراره للخروج قُبيل انتصارها.[٤] إن تعسُّف رضا شاه ومن ثَمَّ خَلَفه ولده محمد رضا في فرض النموذج الشكلانيِّ الغربي قسرًا على المجتمع الإيراني، ولجوءَه إلى العُنف أحيانًا في ذلك، كما في خلع زيِّ رجال الدين، وإكراه النساء على عدم ارتداء الحجاب، كل ذلك في عصر الأب. تدابر الابن والأب مع الميراث الإسلامي لإيران، وأصرَّا على استدعاء الذاكرة الغارقة في التاريخ، ومختلِف المفاهيم والإشارات والرموز والعناصر المكوِّنة لها؛ بغية القطع مع السياقات الإسلامية والماضي القريب للمجتمع الإيراني. نجم عن هذا السلوك تكريس الشعور بالانتماء إلى الإسلام، وكشف المكاسب الهائلة التي أنجزها الإيرانيُّون بعد اعتناقهم لهذه الديانة. وبموازاة ذلك انخرط بعضُ المثقَّفين في دعوةٍ لتأصيل «الهُوية» و«الذاتية»، أو «العودة إلى الذات»، ونقد كافة صور التغريب في الحياة الإيرانية، وبلغ

[٤] د. مهرزاد: المستنيرون الإيرانيون والغرب، ترجمة: حيدر نجف، مراجعة: د. عبد الجبار الرفاعي، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، ٢٠٠٧م، ص٥٨–٦٣.

النقدُ حدَّ الاتهام بالخيانة للمثقَّفين المتأثرين بالغرب، المنادين بضرورة استعارة ثقافته ونمط تمدُّنه. وظهرتْ في هذه الحقبة مجموعةٌ من الحركات السياسيَّة، ترتكز مرجعيتُها على قراءةٍ أيديولوجيَّة نضاليَّة للإسلام، وتستلهم مشروعيَّة الاحتجاج والثورة على النِّظام القائم من العقيدة والشريعة. وأسرف بعض الحركات في تأويلها للنص فاختزلتْه في لافتات وشعارات للتعبئة الجماهيرية والكفاح والمقاومة.

أسَّس الدكتور محمد نخشب (١٩٢٣–١٩٧٦م)، وهو مثقف ومناضل اشتراكي إيراني، بمعيَّة حسين راضي «نهضة الموحِّدين الاشتراكيين»،[٥] وهم جماعة من الشباب المتديِّنين ذوي نزعةٍ اشتراكيَّة، وانصبَّ اهتمامُ نخشب وجماعته على الأبعاد الأخلاقية والإنسانيَّة في الدين، وعمل على إنتاج قراءة إسقاطيَّة للنصِّ والماضي والتُّراث، فخلع عليه صورةً اشتراكيَّةً، وكان يحسب الاشتراكية الإنسانيَّة العمليَّة تجسَّدت في صدر الإسلام، أمَّا الاشتراكيةُ الأوروبيَّة فهي اشتراكيَّة خياليَّة. أنجز نخشب آثارًا عدَّة، منها: «الإنسان المادي»، «صراع الكنيسة والمادية»، «قاموس المصطلحات الاجتماعية»، «إيران على أعتاب تحوُّل كبير»، ونشرها في الأربعينيات والخمسينيات. وكان يُقيم اجتماعًا أسبوعيًّا في منزله، يحضره الكثيرون من الشَّباب، الذين أصبحوا من الفاعلين الناشطين سياسيًّا وثقافيًّا واجتماعيًّا فيما بعد، منهم الدكتور إبراهيم يزدي (١٩٣١–٢٠١٧م) وزير الخارجية في أول حكومة بعد الثورة. تعرَّضتْ هذه الجماعةُ إلى انشقاقاتٍ عدَّة واندماجاتٍ بأحزابٍ ومجموعاتٍ أُخرى، وارتبط بها بعضُ رجال الدين الشَّباب. لجأتْ نتيجة للصراعات الداخلية وضغوطات السلطة إلى تغيير اسمها إلى: «جمعية حرية الشعب الإيراني»،[٦] وأصدرت نشرةً تحت عنوان: «الشعب الإيراني»،[٧] وأسَّس كاظم سامي وعلي شريعتي في مشهد فرعًا للجمعيَّة. دافعتْ عن محمد مصدَّق ومواقفه الوطنية، وانضمت إلى «نهضة المقاومة الوطنية»[٨] بعد الانقلاب عليه، وغيَّرَت اسمها إلى «حزب شعب إيران»[٩] بقيادة نخشب الذي سُجِنَ، ثم سافر إلى الولايات المتحدة، وعمل هناك في الأمم المتحدة، وأصبح

[٥] «نهضت خدابرستان سوسياليست».

[٦] «جمعيت آزادى مردم ايران».

[٧] «مردم ايران».

[٨] «نهضت مقاومت ملي».

[٩] «حزب مردم ايران».

رئيسًا لفرع «نهضة الحرية»[١٠] في أمريكا، وظل يدافع عن أفكاره الدينية. تُوُفِّيَ في الولايات المتحدة عام ١٩٧٦م.

تأثَّر بأفكار نخشب ومنحاه الاشتراكي في تأويل الإسلام علي شريعتي (١٩٢٣–١٩٧٧م) في بداية حياته، فترجم كتاب «أبو ذر الغفاري» لعبد الحميد جودة السحار، تحت عنوان «أبو ذر المُوَحِّد الاشتراكي».[١١] كان شريعتي من أبرز دعاة القراءةِ الأيديولوجيَّة النضاليَّة للإسلام؛ ذلك أنَّه عاش في عصر طغى فيه صوتُ مقاومةِ الاستعمار، والثورة على الأنظمة التَّابعة له، وتسابق المثقَّفُون لتأييدِ ومساندةِ الانتفاضات والحركات الثوريَّة، ومنذ بداية حياتِه أغواه بريقُ الشعارات، وشُغف بفعل الاحتجاج والاعتراض، فتضامن مع استغاثات الكادحين، ولوعة المحرومين، وأنين المعذَّبين. وانصبَّ اهتمامُه وتمحورتْ جهودُه على تأويل النصِّ والتراث الشيعيِّ تأويلًا ثوريًّا، وملاحقة والتقاط مواقف المعارضين والثوار في التَّاريخِ الإسلامي، وتمجيد ذكراهم، والإشادة بشعاراتهم، واعتبارهم الممثِّلين الحقيقيين للدين والإنسان في الإسلام، والتهكُّم على سواهم، أو الانتقاص من نتاجاتهم، مهما كان عطاؤهم. فمثلًا: يكرِّر أنَّ مكانة أبي ذر الغفاري أهمُّ، وأثره أعظم في تاريخ الإسلام من الفيلسوف ابن سينا.[١٢]

يكتفي شريعتي بقراءةٍ سريعةٍ وانطباعاتٍ عاجلة لمعطيات المعرفة الحديثة، يتوقَّف فيها عند السَّطح في دراسته ومطالعاته للفكر الغربي، ولم يشأ اكتشافَ البنية العميقة لهذا الفكر، وأُسُسه الفلسفيَّة، وآفاقه ومدياته الواسعة، ومجالاته المتنوعة، والتباساته وتناقضاته وثغراته، واكتفى بفهم مبسَّط، وتَعَاطٍ شعاراتيٍّ أحيانًا مع المقولات والمفهومات والأنساق المتشابكة للفكر الحديث. مضافًا إلى ضعف تكوين شريعتي في الدين ومعارفه ومختلِف علوم التراث العقلية والنقلية. وهو ما تحكيه آثارُه الكثيرة عندما يطالعها الخبيرُ المتخصِّص، التي هي في معظمها محاضراته نفسها، مع تحريرٍ سريع، من دون أن يتحوَّل فيها الشفويُّ إلى مكتوب. وبحسب رأي داريوش شايغان، فإنَّ «شريعتي يكتب لنا وصفاتٍ طبيَّة، ويعطينا إيَّاها قبل تشخيصِ المَرَض.»[١٣]

---

[١٠] «نهضت آزادى».

[١١] «أبو ذر، خدابرست سوسياليست».

[١٢] د. علي شريعتي: مجموعه آثار، طهران، ج ٧، ص١٣٤.

[١٣] داريوش شايغان: «هنوز اسطوره اي فكر ميكنيم»، حوار مع صحيفة «شرق»، الصادرة في طهران، في ٥/٥/٢٠١٢م.

لكنَّ شريعتي تميَّز ببراعةٍ في إثارةِ وتعبئةِ الوجدان الشعبيِّ من خلال محاضراته الجريئة في حسينية «إرشاد» في طهران؛ بنحوٍ كان يُهَيْمِنُ به على مشاعر المستمعين، ويغرقهم في أحلام رومانسية، ويصوغ لهم يوتوبيا دنيويَّة فاتنة، ينسجها من عناصر ومفردات وأفكار موروثة وحديثة متنافرة، تَخفق لها الأفئدةُ، وتُشغَف بها الأذهانُ، يعزِّزُ قبولَها الإيقاعُ الخاصُّ لنبرات حديثِه، وطبقاته الصوتية الحزينة، المشْبَعة بالشغف لدنيا ودولة القسط والعدل والحرية، والمباشِرة في تعبيرها عن الاستغاثة واللوعة والشجى والتراجيديا، والشجاعة في عدم التردُّد في اقتحام الممنوع، والمجازفة في عبور محرَّمات السُّلطة والمجتمع والمؤسَّسة الدينيَّة.

تلاحَم في شخصية شريعتي المثقَّفُ والداعيةُ والمناضلُ، وذابتِ الحدودُ في وجدانه بين النَّموذجَين، بل أمسى الوجهُ الحقيقيُّ للمثقَّف في وعيه هو الداعية، وتحوَّلت الثقافةُ إلى أيديولوجيا، وظلَّتْ أبرزُ مشاغله «أدلجةَ الدين والمجتمع». يقول شريعتي: «سألني أحدُ رفاق الدَّرب: ما هو برأيك أهمُّ حَدَثٍ وأسمى إنجاز استطعنا تحقيقَه خلال السَّنوات الماضية؟ فأجبتُه بجملةٍ واحدة، وهي: تحويل الإسلام من ثقافة إلى أيديولوجيا.»[١٤]

ما الذي يقصده بالأيديولوجيا؟ وهل يستطيع أنْ يحتفظ بموقفه المعرفي كباحث ومثقف، في الوقت نفسه الذي يوسِّع دائرة الأيديولوجيا، لتشمل الدين والثقافة والمجتمع؟ قبل الإشارة إلى ذلك نقتبس نصًّا مطولًا من آثاره يضيء هذا المفهوم ويحدِّد ملامحَه كما يفسِّره هو. يكتب شريعتي: «الأيديولوجيا عبارة عن عقيدة ومعرفة عقيدة. وهي بالمعنى الاصطلاحي رؤية ووعي خاصَّان يتوفَّر عليهما الإنسانُ فيما يتَّصل بنفسه، ومكانته الطبقية، ومنزلته الاجتماعية، وواقعه الوطني، وقدْره العالمي والتاريخي، وفئته الاجتماعية التي ينتمي إليها. وهي المسوِّغة لهذه الأمور، والتي ترسم له مسئولياتِه، وحلولَه، وتوجهاتِه، ومواقفَه، ومبادئَه، وأحكامَه، وتدفعه بالتَّالي إلى الإيمان بأخلاقٍ وسلوكٍ ومنظومةِ قيم خاصَّة، فعلى أساس رؤيتِك الكونيَّة، وابتناءً على نمط «علم الاجتماع» و«علم الإنسان» و«فلسفة التاريخ» الذي تحمله، يمكن تحديد ما هي عقيدتك في الحياة، وفي عَلاقتك بنفسك، وبالآخرين، وبالعالم؟ كيف ينبغي العيش، وما الذي يجب

[١٤] رسول جعفريان: جريان ها وسازمان هاي مذهبي-سياسي ايران «از روي كار امدن محمد رضا شاه تا بيروزي انقلاب إسلامي»، قُم، ط٦، ١٣٨٥ش، ص٧٥–٨١.

فعلُه؟ أي مجتمع يتعين بناؤه، وكيف يتوجب تغيير نظام اجتماعي بشكل نَموذجيٍّ، وما هي مسئولية كلِّ فرد حيال المجموع؟ وما هي صراعاته، وأواصره، وأشواقه، ومثله العليا، وحاجاته، ومرتكزاته العقيديَّة، وقيمه الإيجابية والسلبية، وسلوكه الاجتماعي، ومعايير الخير والشر لديه، وبالتالي ما هي طبيعة الإنسان وهُويته الاجتماعية؟ وعلى هذا فالأيديولوجيا هي عقيدة تحدِّد الاتجاهَ الاجتماعيَّ والوطنيَّ والطبقيَّ للإنسان، وتفسِّر نظامَه القيميَّ والاجتماعيَّ، وشكل الحياة، والوضع المثالي للفرد والمجتمع، والحياة الإنسانية بكل أبعادها، وتجيب عن الأسئلة: «كيف تكون؟»، و«ماذا تفعل؟»، و«ماذا ينبغي فعله؟»، و«كيف يجب أن نكون؟».»[١٥] ما هي حدود الأيديولوجيا؟ وما هي عَلاقتها بالعلوم والمعرفة التقنية؟ يجيب شريعتي: «الأيديولوجيا تُهدي للإنسان ما تمنحه له الإمكانات التقنية تمامًا. ما التقنية إلا مجموعة الجهود الإنسانيَّة الرامية إلى توظيف الطبيعة لتحطيم هيمنتها وجبرها، وفرض احتياجاتنا عليها. الأيديولوجيا تقنية يستعينُ الإنسانُ بها وبالمعرفة لتوظيف التاريخ والمجتمع بحسب ما يشاء.»[١٦] ويتداخل مفهوما التقنية والأيديولوجيا لديه، بنحوٍ تصبح معه «التقنيةُ عبارة عن فرض إرادة الإنسان على قوانين الطبيعة، أو هي استخدام العلم من قِبل الإرادة الإنسانية الواعية، للوصول إلى مبتغاه. العلم هو مسعًى إنساني لفهم الطبيعة واكتشاف ما فيها، والتقنية هي سعيه لتطويع الطبيعة واستخدامها، واصطناع ما ليس فيها. وَفقًا لهذا التعريف تكون الأيديولوجيا بالمعنى الأخصِّ للكلمة، تقنية بالمعنى الأعمِّ للكلمة.»[١٧] ويبدو أنَّ الهموم النِّضالية لشريعتي، ومحاولاته الواسعة لأنسنة الدين، والتشديد على المضامين الاجتماعيَّة للإسلام، هي الباعث لمسعاه في تحويل الإسلام «من ثقافة إلى أيديولوجيا». وربَّما تأثَّر شريعتي بأطروحاتِ جماعةِ لاهوتِ التَّحرير، ودعواتهم لتحويل الدِّين إلى أيديولوجيا لمناهضةِ الاستعمارِ، وتحرير الأرض، وتنمية المجتمع، بعيدًا عن مشاغلِ الفكر الديني التقليدي.

إنَّ هيمنةَ الأيديولوجيا على وعي الباحث والمثقَّف، تحُول بينه وبين الوصول إلى نتائج علمية، أكثر موضوعيَّة وحيادًا في تفكيره وبحثه. ذلك أنَّ الأيديولوجيا تقود أيَّ

---

[١٥] د. علي شريعتي: مجموعه آثار، ج ١٦، ص٥١-٥٢.

[١٦] المصدر السابق، ج١٦، ص٦٢.

[١٧] المصدر السابق، ج٤، ص٣٨٣.

عمليةِ تفكيرٍ وتوجِّهُهَا الوجهةَ التي تنشدها، وتضاعف التحيُّزات والمسلَّمات اللامسلَّمة في ذهن الباحث، وتسوقه دائمًا إلى مواقف ونتائج محدَّدة سلفًا، باعتبار الوَعْيِ الأيديولُوجيِّ يسعى إلى تغيير العالم لا تفسيره. بحسب شريعتي تتحوَّل الأيديولوجيا إلى أداةٍ «يستعين الإنسانُ بها وبالمعرفة لتوظيف التَّاريخ والمجتمع بحسب ما يشاء». وينشغل أنصارُ الأيديولوجيا في سكب المجتمع في قوالبها ورؤيتها الخاصَّة، ولذلك يندِّدُون بالتعدُّدِيَّة، ويُكْرِهُونَ النَّاس على تفسيرٍ رسميٍّ للمعتقدات الدينيَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة، ويخنقون الأسئلَةَ الكُبرى، ويعملون على ترسيخ الجزميَّة واليقين، وأخيرًا بناء نظام مغلقٍ للتفكير.

ومع ذلك نعثر في كتابات شريعتي، الذي أعلن عن مطمحه في الانتقال بالإسلام «من ثقافة إلى أيديولوجيا»، على نزعةِ تفكيرٍ حرَّة وناقدة، ترفض المجتمع المغلق، وتدعو إلى إصلاح عمليةِ التفكير، والانفتاح على مختلِف الأديانِ والثَّقافات. وتحكي آثارُه ذائقةَ فنَّان، ورُوحَ شاعر، وحاسَّة ناقد، ونزعةَ متمرِّد. ومثل هذه السمات في الشخصية يتعذَّر على الأيديولوجيا الانسجام والتوافق معها. والمفروض أنَّ مثقفًا كشريعتي يدرك مثل هذا التهافُت، ويعي الالتباسَ بين الشخصيةِ الأيديولوجيَّة للداعية، وشخصية المثقَّف، والشاعر، والفنان، والناقد، لكن موقفه ظل ملتبسًا بين شفافية الفنان الرومانسي، وبين أحلام وتطلُّعات المُناضل،[١٨] فَتَاهَ في تناقُضات ومفاهيم غائمة، صاغها بقوالب شعارات ثورية، هي تعبير شعبويٌّ عن أحلامِ مجتمع غارق بالوعود الخلاصيَّة.

وتورَّط شريعتي بتفسيرٍ ماركسيٍّ لبعضِ الآيات، فأسقط الماديَّة التاريخية على القصص القرآني، وحاول أن يقدِّم أحيانًا تأويلًا وجوديًّا ملتبسًا للإسلام، فمثلًا: صاغ تحليلًا يبتني على الصراع الطبقي في قصة ابْنَي آدم بين هابيل وقابيل، فاعتبر «قابيل ممثِّلًا للنِّظام الزراعيِّ والمِلكيَّة الخاصَّة والفرديَّة، بينما هابيل يمثِّل العصر الرعويَّ والاشتراكيَّة الأولية قبل المِلكية.»[١٩] وهكذا فسَّر الكثيرَ من الصراعات الاعتقاديَّة والثقافيَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة تفسيرًا طبقيًّا ماركسيًّا، فهو يرى أنَّ «الثورة الحتميَّة المستقبليَّة تعتمدُ على التَّناقُض الديالكتيكيِّ، الذي بدأ بالمعركةِ بين هابيل وقابيل، وهي تجري على الدوام في كافَّة المجتمعات بين النظام الحاكم والمحكوم، وانتصار العدالة والقسط

[١٨] د. علي شريعتي: مصدر سابق، ج١١، ص١٣٦.

[١٩] المصدر السابق، ج١٤، ص٣١٩.

والحقيقة هو المصير الحتمي للتَّاريخ.» وخلَص إلى أنَّ كافَّة العقائد و«الأديان الحاكمة في التاريخ، إنما هي دائمًا وبلا استثناء تمثِّل الطبقة الحاكمة.»[٢٠] وتحيلُ الظواهر الاجتماعيَّة لدى شريعتي إلى مفاهيم عقائدية، فالوحدة الاجتماعية والسياسية، والشِّرك والصِّراع الاجتماعيُّ والسياسيُّ، يعبِّران عن التوحيد والشرك الاعتقادي، «والوَحدة الحقيقية بين الجماعات والطبقات، هي تعبير عن التوحيد.» وهكذا «الشرك الاجتماعي إنما هو انعكاس للشرك الإلهي.»[٢١]

استلهم شريعتي القواعدَ الأساسيَّة للماركسيَّة، وأقام عليها بناء إسلاميًّا. أولياته ماركسية، يصعب العثور لديه على رؤية إسلاميَّة عميقة. متى وأين كان للإسلام بناء تحتي وبناء علوي؟ بل أين نجد في الإسلام مفهومًا للتاريخ بالنحو الذي تكلَّم عنه؟ إنَّ من العسير مزج كلِّ هذه المفاهيم مع بعضها في مركَّب متجانس.[٢٢] شريعتي يملك أجوبةً جاهزةً لكلِّ الأسئلة. إنَّه يضرب لنا المثلَ الصارخَ عن رؤيةٍ ضيِّقةٍ. وكلُّ شيء يمكن أن يُفسَّر عنده ببنًى تحتية وفوقيَّة، برؤية ثنائيَّة للتاريخ، وبشلال من التماهيات المسلسلة. إنَّ فكر شريعتي خليط من الجذرين اللذين يتقيَّأ أحدُهما الآخرَ. يعتقد داريوش شايغان بأنَّ شريعتي: «لئن خلط هيغل المجرد من كل الجهاز المفهومي لمنظومة العقل وظهورية الرُّوح، مع ماركس مجرد من النظرية، من الفعل على إطلاقه Praxis، مع إسلام مبتور من قطبيه، المبدأ Origine والمعاد Retour، فإننا نحصل على حساء دسم، تبدو فيه جميع العناصر المجمَّعة منزوعة ومجردة من كل مضمونها الوجودي، نظرًا لأنَّها فُصلت عن القاعدة التي تكوِّنها وتسوِّغ علة وجودها. إنَّ فكرًا كهذا لا يمكنه أن يكون سوى فكر بلا موضوع، وبالتالي، فكر بلا مكان.»[٢٣] إن شريعتي لم يستوعب المضمونَ الفلسفيَّ لـ «ديالكتيك» هيغل، وهكذا لم يتوغَّل في اكتشاف البنية

---

[٢٠] د. مهرزاد بروجردى: مصدر سابق، ص١٧١-١٧٢.

[٢١] د. عبد الجبار الرفاعي: مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، ط٢، ٢٠٠٨م، ص٢٧١–٢٧٤.

[٢٢] داريوش شايغان: «دين ودين پژوهي در روزگار ما در گفت وگو با دكتور داريوش شايغان». مَجلة هفت آسمان، ع٥، ربيع ٢٠٠٠م.

[٢٣] داريوش شايغان: «النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا»، بيروت، دار الساقي، ١٩٩١م، ص٧١.

المفهومية لفكر ماركس، ولم تسعفه رؤياه أنْ يتخطَّى مقولاتِه الاقتصادية والاجتماعية. كان شريعتي يستعيد معظمَ المقولات الماركسية، ويعطيها معانيَ جديدةً؛ «يُقولبها وَفق البنى التي ينكرها. فالفكرة القائلة إن الرؤية التوحيدية (الإسلامية) للعالم تتحقَّق عبر الإنسان والتاريخ والمجتمع في الأيديولوجيا الإسلامية، لتفضي إلى المجتمع المثالي، هي نوع من هيغلية مشوَّهة، مفصولة عن نظام العقل، وعن كل الجهاز المفهومي للجدل. ومثلما اختزل شريعتي «الرُّوح المطلق» إلى مفهوم توحيديٍّ غائم، فقد ردَّ أيضًا كلَّ الماركسيَّة إلى المقولاتِ الاجتماعية والاقتصادية، من دون أي اعتبار للمعنى الفلسفي للبراكسيس. إنَّ هذه الماركسية الغائمة المتفشِّية في فكره تتكشف في استعماله، كيفما اتَّفق، مصطلحات البنية التحتية والبنية الفوقية والحتمية التاريخية (المسماة أيضًا «علميَّة») والعَلاقات الجدليَّة والمشاعية البُدائية ... إلخ. وباختصار، كل الرطانة توجد هنا، بحيث إن شريعتي يلتهم الماركسيَّة في الوقت الذي يدَّعي مناهضتَها. إنَّ إسلام شريعتي المؤدلج — مهما تكن دوافعه الدينية والعاطفية — يشفُّ عن مقولات اجتماعية-اقتصادية مسطَّحة ... إنه وهو يُخَفِّض البُعْدَ المقدَّس للإسلام إلى مستوى التاريخ، يُعَلْمِنُه وينهكه من الدفق المتواصل للصيرورة التاريخية.»[٢٤]

حذَّر شريعتي من المثقَّف الانهزاميِّ المنقطع عن جذوره، المقتلَع من عالمه، وذهب إلى أنَّ المثقَّف المستنير، هو من يعمل على تغيير الواقع، وتوعية المجتمع بذاته الحضاريَّة وميراثه. وشبَّه المستنيرين بالأنبياء، باعتبار طبيعة المهمَّة العظمى والمسئولية الاستثنائية المناطة بهم، والتي تتركز حول إيقاظ شعور الناس بذاتهم. وطفِق يُدين المثقَّفين المسلمين المعجبين بنماذج التنمية الغربية، ويصفهم بالاغتراب عن الذات، وخسران الهُوية، وزعم أن ما بعد القومية، والنزعة الإنسانية العالمية، أكاذيب كبرى، ينشد من خلالها الغرب محو الهُوية الثقافية للشرق.

تأثَّر شريعتي بمناخاتِ المقاومة والعودة إلى الذات، وسط المثقَّفين والطلاب المبتعثين في باريس من العالم الثالث، وأُعجب بخطاب «المعذَّبين في الأرض» لفرانز فانون، وسعى

[٢٤] داريوش شايغان: «ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة»، ترجمة وتقديم: د. محمد الرحموني، مراجعة: د. مروان الدايه، بيروت، المؤسسة العربية للتحديث الفكري ودار الساقي، ط١، ٢٠٠٤م، ص٢٧٢-٢٧٣.

إلى محاكاته في كتابه «العودة إلى الذات»، لكنه تجاوز خطاب فانون الذي تمحور حول الخصوصيَّات العرقية والسياقات التاريخية والثقافية للعالم الثالث، وأكد على تكريس الجذور الإسلامية. يكتب شريعتي: «حينما نتحدَّث عن العودة إلى جذورنا، نتحدث في الواقع عن العودة إلى جذورنا الثقافية ... إنَّ العودة لا تعني إعادة اكتشاف إيران ما قبل الإسلام، وإنما تعني العودة إلى جذورنا الإسلامية.»[٢٥] وتتكرر في آثار شريعتي مفهوماتُ الأصالة، والهُوية الحضارية، والذاتية، حتى إنَّه خصَّص لها «العودة إلى الذات» أحد أهم كتبه، وعالجها في موارد مختلفة من أعماله. وطغتْ في هذه المرحلة فكرة الذاتية والسياقات الاجتماعية والثقافية والدينية للاجتماع الإيراني في خطاباته وآثاره.

٣

حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة

يمكن القولُ إنَّ مشروع التراث والتجديد للدكتور حسن حنفي من أكثر الكتابات الفكرية بالعربيَّة شعاراتٍ ووعودًا، وأضعفِها إبداعًا وبناءً وتركيبًا منطقيًّا. إنها محاولة تتكلَّم كثيرًا عن إعادة بناء العلوم الإسلامية من دون أن تعيد بناء أيِّ علم منها.

حسن حنفي مسكونٌ بالكمِّ والتَّكديس، وليس من المبالغة أن يُصَنَّفَ بوصفه يُمَثِّلُ الحلقةَ الأخيرة لنمطٍ من الموسوعيين المسكونين بتصنيفِ موسوعاتٍ كبيرةٍ، ممن انبسطتْ آثارُهم على مختلِف حقول المعارف المتداولة في عصورهم. إنَّه من أغزر المفكِّرين العرب المعاصرين إنتاجًا، لكنه من أشدِّهم تهافتًا والتباسًا في التعبير عن وعوده. إنه يكتب في التراث والحداثة، والإسلام والعصر، والمعقول والمنقول، والماضي والحاضر، والفكر الغربي، والاجتماع والاقتصاد والسياسة. لكنه يكرِّر نفسه على الدوام، وتحتشد كتاباتُه المتواصلة بمواقف متضادَّة، وآراء متهافتة، ومعالجات مبتذَلَة للقضية ذاتها، بنحوٍ تكذِّب آراؤُه بعضها بعضًا.

يعطي حنفي لمشروعه عنوانًا عامًّا، هو «التراث والتجديد»، ويقسِّمه إلى أقسامٍ ثلاثة: الأول يحدد: «موقفنا من التراث القديم»، ويشمل ثمانية أجزاء، كل جزء منها يختص

[٢٥] د. علي شريعتي: مصدر سابق، ج١١، ص١٣٥.

— كما يقول — بإعادة بناء أحد العلوم الموروثة، فالجزء الأول مثلًا، الذي هو محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، يعطيه عنوانًا بديلًا لعلم الكلام أو أصول الدين أو العقائد أو الفقه الأكبر، بحسب تسمياته الموروثة، فيعبِّر عنه: «من العقيدة إلى الثورة». ويلخِّص ما يهدف إليه من ذلك بقوله: «هو العلم الذي يمكن بواسطته سدُّ النقص النظري في واقعنا المعاصر، والذي يمكنه أن يمدَّنا بأيديولوجية عصرية، تشتمل على لاهوت الثورة، ولاهوت الأرض، ولاهوت التحرُّر، ولاهوت التنمية، ولاهوت التقدم.»[٢٦] ومنذ ثلاثة عقود يتواصل صدورُ أجزاء هذا القسم، فقد اطَّلعتُ على صدور خمسة أجزاء من القسم الأول، منها: «من العقيدة إلى الثورة»، في خمسة مجلدات؛ و«من النَّقل إلى العقل»، في تسعة أجزاء ... إلخ. وهو في كل ذلك يكدِّس مستخلصات مبتسرة للكتب المؤلَّفة في علم الكلام وأصول الدين والعقيدة والمعقول، ويعطيها عناوين بديلة، تشي هذه العناوينُ غالبًا بما هو أرضي ونهضويٌّ ونضالي، وتفرغها من مضمونها الميتافيزيقيِّ، لكنها مجرد عمليَّة شكلية لا تتخطَّى العناوينَ إلى عَمَلِ حفريَّات عميقةٍ في البنية التحتيَّة وتفكيك عناصرها، وإعادة تركيبها بشكل يستجيب لما تنشده وعودُه التي حكاها في خُطَّةِ عَمَلِهِ.

والقسم الثاني من مشروعِ التُّراث والتجديد يحدِّد «موقفنا من التراث الغربي»، ويشمل خمسةَ أجزاء، كل جزء يختصُّ بفترةٍ للحضارة الغربية. وقد أصدر حنفي: «مقدِّمة في علم الاستغراب» قبل عَقدين تقريبًا تمهيدًا وإيجازًا لـ «موقفنا من التراث الغربيِّ». أمَّا القسم الثالث فيصوغ «نظرية التفسير» ويشمل ثلاثة أجزاء، طبقًا لوضع الوحي في التاريخ. وصدر قبل سنوات في مجلَّدَيْنِ، تناول فيهما: «ظاهريَّات التفسير»، و«تفسير الظاهريَّات». وهما إعادة تدوين وترجمة لأطروحتَيْه للدكتوراه في السوربون بالفرنسية، قبل خمسة وأربعين عامًا.

ما يهمنا الحديث عنه هو منجَزه في الجزء الأول من القسم الأول «من العقيدة إلى الثورة»، الذي يتمحور حول «لاهوت التحرير»، والذي يسرد فيه رؤيتَه لإعادةِ بناء علم الكلام. ولا أظنُّ أن حديثي عن الصديق حسن حنفي يضيف شيئًا، لأنَّه معروف لدى المهتمِّين. غير أني سأشير إلى عَلاقتي بحنفي: متى بدأت، وكيف تطورت؟ ومآلاتها في

[٢٦] د. حسن حنفي: التراث والتجديد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٥، ٢٠٠٢م، ص١٧٧.

الاجتماع الشيعي، والتفكير الديني في إيران. عساني أُشير إلى راهن العَلاقة الثقافية بين جناحَي العالم الإسلامي، وطبيعة حضور فكر حنفي في الجَناح الآخر.

في عام ١٩٨٢م التقيتُ للمرة الأولى بكتابات حسن حنفي على صفحاتِ جريدة الوطن الكويتيَّة، في سلسلةِ مقالاتٍ نشرها عن «الأصوليَّة الإسلامية» بمناسبة محاكمة المتَّهمين باغتيال الرئيس المصري أنور السادات. لفت نظري تدفُّق السرد في كتابته، وحساسيةُ المفردة اللغوية المستعملة في عباراته، وحماسةُ الجمل وشعلتها، كنتُ أتفاعل مع نصِّه، وكأنِّي أحضر دراما حيَّة، بل أحيانًا أكتوي بلهيبِ شعاراته، أعاد لي حالةَ الاحتراق التي أوقعتْني فيها مطالعتي لكتاب: «معالم في الطريق» قبل هذا التاريخ بعشر سنوات، عندما اضطربتُ وأجهشتُ بالبكاء مراتٍ عدَّة، شوقًا وفَرَقًا على «جيل قرآني فريد»، الذي صاغتْه مخيلةُ سيد قطب. كنت مع «معالم في الطريق» كمن يبتلع جمرًا، لكن مع حسن حنفي كان الموقفُ أقلَّ حماسةً، إذ يتسرَّب خطابه للعقل أيضًا، ولا يقتصر على المشاعر والأحاسيس والعواطف، مثلما تفعل نصوصُ سيد قطب، التي هي بمثابة أناشيد للفداء والاستشهاد. أخرجني حسن حنفي من حالة اليقين إلى شيء من التساؤل، وحرَّرني من سجن «معالم في الطريق»، لكني دخلتُ معه سجنًا جديدًا، هو سجنُ «الأيديولوجيا»، كما أدركتُ ذلك فيما بعد، لكنِّي لن أنسى أثرَ حسن حنفي في إيقاظي من الاستغراق في أحلام رومانسية، حين فتح لي نافذةً على العصر، وشدَّني بقوةٍ إلى الحاضرِ، فحرَّرَنِي من شيء من لَوْعَةِ الاشتياقِ للماضي، والمكوث في كهوفِه، واستعارة مفاهيم السَّلف وأحكامهم ومعاييرهم في كل ما يواجهني في حياتي؛ ذلك أنَّ نصوصَ حنفي شديدةُ التأثير على الشباب، تراها لأول وهلة كأنَّها نسيج ينهل من منابع متنوعة، تحيل إلى الموروث بحقوله الواسعة، والفلسفة والفكر الحديث بمذاهبه وتياراته واتجاهاته المختلفة. لا تفتقر إلى مراجعة جريئة للماضي والحاضر، مسكونة بالواقع ورهاناته. لا تكفُّ عن مساءَلة الماضي، ونقد التراث، والتوغُّل في مساراته، وربط الفكر بحياة الناس ومتطلباتهم وشجونهم وهمومهم، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية. كتاباته هاجسُها تغيير الواقع، لا تتعطَّل في تفسيره، كما هي الآثار الغارقة في الجدل والتفكير المجرد. تنحاز للحرية والعدالة، وتعلن عن أنها صوت المهمَّشين والمحرومين، وكل أولئك المعذَّبين في الأرض الذين يتجرعون العلقم. يرى في الدين رسالةَ نهوض وانعتاق ومقاومة، يستدعي ميراثَ الثُّوار في تاريخ الإسلام ويمجِّده، ويرى فيه النهجَ المضيءَ في الإسلام. لا يكترث بالوظيفة المحورية للدين في إثراء الحياة الرُّوحية والأخلاقية،

ولا يشير إلى أبعادِه الميتافيزيقيَّة، بل يحيل كلَّ ما هو سماوي إلى الأرضي، ويفسِّر ما هو ميتافيزيقي بالدنيوي، ويظن كل ما هو أُنطولوجي في الدين أيديولوجي، وكل ما هو فردي مجتمعي. لا يرى في الدين تجرِبةً تتحقق فيها الذاتُ بطور وجوديٍّ تتسامَى فيه، لذلك لا يحضر اللهُ والغيبُ في فهمه للدين إلا بوصفه يرمز للإنسان ونضاله في عالمه الأرضي.

طِفقتُ أفتِّش عن حسن حنفي وألاحق كتاباتِه في الدوريَّات، وما صدر له من مؤلَّفات وترجمات وتحقيقات، كنت أقرأ باستمتاعٍ ما يقع تحت يدي من آثاره، وأُعَرِّفُ به بين زملائي في الحوزة العلمية، أتفاعل معه، أتوهَّج عاطفيًّا، وربما أَسْكَرُ عقليًّا، مثلما سكرتُ من قبل بالتهام أدبيَّات سيد قطب. بدأت أبحث عن أسلوبٍ للتواصل معه، وقتئذٍ لم يكن هناك شبكة إنترنت تتيح لنا العثور على أصدقائنا ومن نودُّ أن نتواصل معهم، كما هو الفيسبوك اليوم وغيره. اكتشفتُ أنه يعمل أستاذًا في قسم الفلسفة بكلية الآداب في جامعة القاهرة، حاولتُ أن أجرِّب حظِّي في إرسال رسالة من «قُم» — حيث كنتُ مقيمًا هناك، ومشغولًا في الدراسة في الحوزة، مُشَرَّدًا من بلدي — على عنوان جامعة القاهرة، ونسيتُ الرسالةَ بعد عدة أشهر، غير أنِّي فوجئتُ بوصول رزمة صغيرةٍ عليها طوابع مصر، لفتَ نظري إلى أنَّ المرسل هو الدكتور حسن حنفي، ففتحتُها لحظة استلامِها، وجدتُها تحتوي: العدد الأول من مَجلة «اليسار الإسلامي»، وكتابَي الإمام الخميني: «الحكومة الإسلامية» و«الجهاد الأكبر»، كلُّ واحد منهما يشتمل على مقدمة موسَّعة لحنفي، بطبعةٍ مصرية. انصرفتُ لقراءة اليسار الإسلامي، كل شيء فيها مختلف، اسم المَجلة تبدَّى لي بمثابةِ تركيبٍ بين متضادَّيْنِ «يسار، وإسلام»، كلمة التحرير الشاملة تحت عنوان: «ماذا يعني اليسارُ الإسلاميُّ؟»، فوجدتُها تحتوي على سلَّة مفاهيم ملتقطة من التراث، يجمعها الاشتراكُ في العقلانيَّة والحريَّة والعدالة والثورة، وإنْ كانت تختلفُ في مرجعيَّاتها، وربما تمتزج فيها مقولاتٌ تخلط بين الخوارج والشيعة والمعتزلة والأشاعرة، فقد اشتملتْ على إشاراتٍ لعقلانيَّةِ المعتزلة، وعدل المعتزلة والشيعة، والثورات في تاريخ الإسلام، ومعارضة الخوارج، وصولًا إلى معارضة الصحابي أبي ذر. تجلَّت هذه العناصر كمصفوفةِ بُؤَرٍ تبدو مضيئةً وإن كانتْ متضادَّةً. لم يُسَلَّط الضوءُ في مقدمة حسن حنفي المسهَبة لَمجلته اليسار الإسلامي على ما واكب الفتوحاتِ من مظالم، وما خلَّفَتْه من تفاقُمِ تجارَةِ الرَّقيق، وشيوع الجواري والإماء في قُصُورِ الخلفاء والحياة الإسلامية، وما اجتاحَ الاجتماعَ الإسلاميَّ من صراعاتٍ وحروب أهليَّة، ونكبات، قُتِلَ فيها

الثوارُ، وشيوع ذهنية التحريم لدى فقهاءِ القصور السلطانية وغيرهم، وفتاواهم في ذبح المفكرين الأحرار كغَيلان الدمشقي، والحلاج، وشيخ الإشراق السُّهْرَوَردي، وما تعرَّض له المعتزلةُ من اضطهاد وملاحقة، وتحريم التفكير الاعتزالي بحسب وثيقة «الاعتقاد القادري» الشهيرة.

قرأتُ افتتاحيَّة المَجلَّة مراتٍ عدَّة، محاوِلًا القبض على مفهوم واضح لـ «اليسار الإسلامي»، ومن أجل الحصول على إجابة محدَّدة لسلسلة من الاستفهامات الحائرة في ذهني، من نوع: هل اليسار الإسلامي علم كلام جديد، أو لاهوت تحرير، أو فرقة كلامية تستوعب ميراث المعتزلة العقليَّ، ونزوع الشيعة والخوارج الثوريَّ المعارض، أو هو مسعًى لفتح باب الاجتهاد في جميع حقول التراث الإسلامي، أو دعوة للاجتهاد في أصول الفقه تُغَلِّبُ المصلحةَ على النص، والعقلَ على النقل، والحاضرَ على الماضي، أو مذهب فقهي يتصالح فيه المسلم مع الواقع، وتستجيب فتاواه لرِهانات العصر، وتواكب إيقاعَ الحياة المتغيِّر، ولا تتجمَّد في لحظةٍ زمانيَّة تاريخيَّة معيَّنة، أو أنَّ «اليسار الإسلامي» كل ذلك وغيره، بنحوٍ يتَّسع لـ «موقفنا من الماضي، موقفنا من الآخر، موقفنا من الواقع»، وما يحكيه عنه من بياناتٍ نظريَّة متوالية، بحسب تعبير حنفي. وما ورد من تفاصيل أضحت معروفة لدى الباحثين، بعد صدور مؤلفات عدة في كل واحد من هذه الأقسام. وبحسب حسن حنفي يستوعب اليسارُ الإسلاميُّ: «الإسلامَ المستنيرَ، الإسلامَ العقلانيَّ، الإسلامَ العلميَّ، الإسلامَ الإنسانيَّ، الإسلامَ التقدُّميَّ، الإسلامَ الليبراليَّ، الإسلامَ الديمقراطيَّ، الإسلامَ البراغماتيَّ، الإسلامَ الإصلاحيَّ، الإسلامَ الاشتراكيَّ، الإسلامَ الوطنيَّ، الإسلامَ القوميَّ، الإسلامَ الأمميَّ، الإسلامَ العلمانيَّ ...» وهذا مزيج غريب لعناصر متضادة، تسعى إلى دمج تمثُّلات الإسلام في الزمان والمكان والتاريخ، بطريقة ليست مفهومة، بنحوٍ يصير معه الإسلامُ كأنَّه كل شيء في الوقت الذي يكون فيه لا شيء محدَّد الملامح والهُوية. وهكذا يبدو لنا اليسار الإسلامي بمثابة «سوبر ماركت للإسلام»، يضجُّ بتهجين المفاهيم، وتناقضات التراث والحداثة، ويتسع لكل شيء؟[٢٧]

لم تنبثق هذه التساؤلات بمجموعها في ذهني ساعة مطالعةِ مقالة «ماذا يعني اليسار الإسلامي؟»، لوقوعي تحت تأثير حساسية الكلمة وشحنة العبارة في ما يكتبه

[٢٧] د. حسن حنفي: «الوحي والواقع: تحليل المضمون»، دمشق، مركز الناقد الثقافي، ٢٠١٠م، ص٢٩–٧٤.

حنفي، بيد أنَّها توالدت بالتدريج في كل مرة أعود فيها للنصِّ. وكلَّما طالعتُ جديدًا له، أُصَابُ بالدهشة من فرط اجترار الكلمات والعبارات نفسها، وإصراره على سكب أفكاره في شعارات مبتذلة، تفتقر لرؤيا الباحث المتمرِّس، وتستعجل إطلاق أحكام قيِّمة، بلا تحليل عميق أو تأمُّل، يكشف عن جذور الأفكار وصيرورتها، والحبل السرُّيِّ الذي تنتظم في سياقه نشأتها وتطورها.

كنَّا جماعة من طلاب الدراسات العليا والمدرِّسين في الحوزة نرتبط بحلقات نقاشية عفوية، تضيق بشخصين أحيانًا، فيما تتمدد إلى خمسة أو ستة أشخاص، بحسب وقتنا الفائض، وبرامج كل واحد منا، تشكلت في الثمانينيَّات من القرن الماضي، إثر لقائنا اليومي على هامش حلقات الدراسة والتدريس، نراجع فيها باستمرارٍ أدبيَّات وتجارِب الحركة الإسلامية، وأسباب ونتائج غياب الرؤية النقديَّة لديها، ولا سيما ونحن جميعًا كنَّا من الأعضاءِ فيها، وأفضت المراجعةُ النقديَّةُ إلى تخلِّينا بمرور الزمن عن الحركة الإسلاميَّة. ثم انْتَقَلْنَا في مرحلةٍ لاحِقَةٍ إلى مراجعةِ النِّظَامِ التَّعليميِّ في الحوزة، وسبل تحديثه. وأخيرًا في مطلع التسعينيَّات انتقلنا إلى مراجعةِ التُّراثِ، وعَمَلِ حفريَّاتٍ في المعرفةِ الدينية، بالاستعانة بفلسفة العلم والعلوم الإنسانية الحديثة والمعاصرة. وهنا اقترحتُ على ثلاثةٍ من الزُّملاء أنْ نُصْدِرَ مطبوعةً باسم «الرأي الآخر» نكثرها بإمكاناتنا المحدودة، ناطقة بهمومنا وتطلعاتنا في تحديث التفكير الديني في الإسلام، فصدَر العدد الأول موشَّحًا بـ «ماذا يعني اليسارُ الإسلاميُّ؟»، ودراسات أخرى. دهشنا من اهتمام القُرَّاءِ بـ «الرأي الآخر»، وتساؤلاتهم عن اليسار الإسلامي وحسن حنفي، نفدت النُّسخُ وكرَّرْنَا الطباعة، في العدد الثالث توقَّفت «الرأي الآخر»، فأصدرتُ دورية نصف سنوية، في حدود ٦٠٠ صفحة، تُعنَى بالدعوة للاجتهاد الشامل في كافة مجالات المعرفة الإسلامية، وتهدف لتحديث التفكيرِ الدينيِّ، سميتُها «قضايا إسلامية». في هذه الفترة تطوَّرت مراسلاتي ومهاتفاتي مع الصديق حسن حنفي، وبعثتُ له بأسئلةِ حوارٍ متنوعةٍ حول الاجتهاد والتجديد عبر الفاكس، فبعث لي بعد مدَّة قصيرة بإجاباته المفصَّلة عن أسئلتي، وعَنْوَنَهَا هكذا: «قُمْ تسأل والقاهرة تجيب، حوار عبد الجبار الرفاعي مع حسن حنفي.» انزعج بعض القراء من صراحةِ حنفي ومغامراته في الفكر الديني ورُؤاه، ولم يقتصرْ ذلك على المضمونِ بل تَعَدَّاهُ إلى عنوانِ الحوار، مما اضطرني إلى تبديله بعنوان آخر لَمَّا ضَمَمْتُه لكتابي المطبوع بعد سنوات «الفكر الإسلامي المعاصر: مراجعات تقويمية». بعد توقُّف «قضايا إسلامية» في العدد السادس، أصدرتُ دورية سمَّيْتُها «قضايا إسلامية

معاصرة» سنة ١٩٩٧م، كان حضورُ أفكار حسن حنفي كثيفًا في أول سنتين، تارة من خلالِ حواراتِ المَجلَّة معه، وأخرى بالتطوُّع بتزويدها بدراساته، بحسب ما ينسجم مع محاوَرِها المتنوعة. عبر مَجلة «قضايا إسلامية معاصرة» تعرَّف الكثيرون من الباحثين والدارسين على فكر حسن حنفي، في إيران والعراق ولبنان والخليج والجزيرة العربية والمغرب، وعُوتِبَت المَجلةُ وصاحبُها على ترويجها لهذا النَّمَط من التفكير غير المألوف، الذي لا ينسجم مع المنطق التقليديِّ الموروث، خاصَّة وأن «قضايا إسلامية معاصرة» أمستْ قناةً تسرَّبَ منها فكرُ حسن حنفي للمجال الشيعيِّ. ذلك أن مطبوعاتنا عادةً ما يطغى عليها لونٌ واحدٌ من التفكير، وتفزع من الاختلاف ووجهات النظر المغايرة، وكأنَّ اجتراحَ مطبوعة لنمط متنوع من التفكير، تصغي لمختلِف الأصوات، ولا تخشى الأفكار مهما كانت تقليدية أو تجديدية، وتنشر بجوار رأي متحيِّز للحداثة رأيًا آخر متعصِّبًا للتراث، وتنفتح على ما يعانده من معتقدات وأفكار؛ كأن انتهاج مثل هذه الطريقة يجسِّد عصيانًا للعقل السكونيِّ، وخروجًا على مشروعيَّة التفكير المحتكَرة والمؤمَّمة مسْبَقًا.

٤

مراجعةٌ نقديَّةٌ للَاهُوتِ التَّحرير

لاهوت التحرير عند حنفي وشريعتي، يختزلُ الدِّينَ في أيديولوجيا المقاومة والثورة، ويطمس الوظيفةَ المحوريَّةَ للدِّين. الدين أعمق من الأيديولوجيا. الأيديولوجيا مظهر وتعبير اجتماعيَّان للدين، تحويل الدين إلى أيديولوجيا يعني: اختزال الإنسان في بُعْدٍ واحد، واختزال الرُّوح في القانون، والعقيدة في الثورة، والله في الإنسان، والإلهيِّ في البشري، والسماء في الأرض، والغيب في الشهادة، والميتافيزيقا في الطبيعة، والآخرة في الدنيا، والرُّوح في الجسد، والرَّمز في الحرف، والرؤيا في المحسوس، والمَعاد في المعاش، والعبادة في الجسد، والديني في الدنيوي. وحين يتحول الدينيُّ إلى دنيويٍّ تختلط الحدودُ بينهما، فيجري تعميمُ الفهم الدينيِّ لكافَّة حقول المعارف البشرية، وتديين المعرفة في خاتمة المطاف يُفضي إلى التَّضحية بالعَقْلِ والخبرة البشرية المستقلَّة عمَّا هو ديني.

كلُّ دين يتجسَّد في تمثُّلات اجتماعيَّة تعبِّر عن بنية المجتمع، وتتلوَّن بما يحفل به من ثقافة وتقاليد وأعراف وأنماط سلوك، ولا يمكن أن يكون الدين خالصًا وبريئًا من التمثُّلات البشريَّة المتنوعة.

الدين يتشكل في إطار البنية الاجتماعية، فإن كانت تسلطية قمعية يأخذ شكلًا تسلطيًا قمعيًّا، وإن كانت تعددية حوارية يأخذ شكلًا تعدديًّا حواريًّا، بيد أن الدعوة لاختزاله بأيديولوجيا للثورة، وتوظيف طاقته الرُّوحية، وشبكته المفاهيميَّة، ورؤياه الجماليَّة، وجغرافيته الرؤيوية، ونظامه الرمزيَّ، في الثورة، يُفضي إلى إهدار مهمة الدين في إرواء الظمأ الأُنطولوجي البشريِّ للمعنى المقدَّس، وطمس أثر المقدس في إلهام المتدين الخبرة الرُّوحية، وتوليد الحياة الرُّوحية وإخصابها.

الانتحاريُّ الأصوليُّ الذي ينحر نفسه، ويتلذَّذ بالدم المسفوح، حينما يفجِّر نفسَه بمصلِّين في مسجد أو حسينيَّة أو كنيسة، أو أبرياء في الأسواق والشوارع والمباني، هو ضحيةُ فهمِه الخاصِّ للدين، الفهم الذي يُخْتَزَلُ فيه الدينُ في أيديولوجيا نضاليَّة كفاحيَّة، وتوقُّفه عند ذلك، وعدم قدرته على استلهام أيِّ مضمون آخر في الدين، وعجزه عن استبصار واستلهام الكيمياء الرُّوحية، والدلالات الرمزية، والتعبيرات الجماليَّة للدين. لا يستطيع هذا الانتحاريُّ التعرف على صورة الإله الذي «وَسِعَتْ رَحْمَتُهُ كُلَّ شَيْءٍ»، وليس بوسعه أن يتحسس محتوى رسالةِ نبيِّه الكريم المبعوث «رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ».

إنَّ البيئة الاجتماعيَّة القمعيَّة تنتج تصوُّرًا للإله قمعيًّا، بينما تنتج البيئةُ الاجتماعيَّةُ الإنسانيةُ تصورًا للإلهِ رحيمًا، وتتحوَّل إلى حاضنةٍ مثاليَّةٍ لنشأةِ وتطورِ «لاهوت الشفقة». وما أحوجَ مجتمعاتنا لـ «لاهوت الشفقة» في عصر تضجُّ فيه بلادُنا بدعواتِ الكراهية وإبادة شركائنا في الوطن، ويُجَنَّدُ فيه طليعةُ فتيانِها وشبابها من أجل الموت وليس الحياة، لأنَّ «الموت أسمى أمانينا»، كما يشدِّد شعارُ الإخوان المسلمين، فيغدو القتلُ والقتالُ مهنةً تفوق كلَّ مهنة للشباب في أوطاننا.

٥

مَرْجعيَّاتُ لاهُوتِ التَّحرير

مرجعيات شريعتي وحنفي في تحويل الدين إلى أيديولوجيا للثورة متعددة مختلفة، بل متباينة ومتنافرة، تارة تتوكَّأ على معطيات العلوم الإنسانية الحديثة، وأخرى تحيل إلى التراث لتنتقي منه ما تشاء، وثالثةً تستعين بالفولكلور والثقافة الشعبيَّيْن، ورابعةً تستقي من الميثولوجيا القابعة في طبقات التاريخ. المرجعيات المتعددة المتنافرة تقود إلى نتائج متعددة متنافرة. إنها مرجعيات حُرَّة براغماتية تنشد تبرير الثورة، والتدليل

على ضرورتها وديمومتها بأيِّ ذريعة. تتشابك فيها سياقاتٌ ثقافيةٌ تاريخيةٌ متنوعةٌ، وتختلط فيها أنساقٌ فكريةٌ متباينةٌ، تقفز من منظومة معرفية إلى أخرى على الضدِّ منها. من التوحيد إلى المادية التاريخيَّة، من المعتزلة إلى عقلانيَّة الحداثة، من هايدغر إلى شيخ الإشراق السُّهْرَوَردي، من الإمام الحسين بن علي إلى غيفارا ... وهكذا، بأسلوبٍ يجري فيه بناءُ توليفة غرائبيَّة، تعمل على دمج عناصر متناشزة، مقتطعة من أجهزة مفاهيميَّة متنوعة، وتركِّب منها خلطة مبتذلة مشوَّهة. فمثلًا: يستعينُ حسن حنفي بظاهريَّات هوسرل، ولا يكفُّ عن الإشارة إلى مقولات وآراء معظم الفلاسفة والمفكرين الغربيين، ولا سيما في العصور الحديثة، مثلما يتحدث عن المتكلِّمين والفقهاء والفلاسفة والمتصوِّفة، ويخلع على رؤاهم وأفكارِهم أقنعةً مستعارةً من ديكارت وكانط وهيغل وماركس وهوسرل وسارتر ... وهكذا، ويلوِّنها كيفما يشاء، بغيةَ توظيفِها كشعاراتٍ في النَّهضة والمقاوَمة.

وهكذا يفعلُ شريعتي، عندما يجول تفكيره في فضاءاتِ مَنْ عاصرهم من المفكرين الأوروبيين في الستينيات من القرن العشرين، حينما كان طالبًا في باريس، مثل سارتر وغيره من الفلاسفة والمفكرين الغربيين. فيخلط مقولاتِهم مع مقولاتٍ مسلوخةٍ من الموروثِ الشيعيِّ، ويخلع على تلك المقولاتِ رداءً منتزعًا من منظوماتِ الفكر الغربي، ويلوِّنها بحسب ما يحلو له، من أجل إنشاءِ مواقف تبرِّر أحلامه ورغباته الثوريَّة. يشدِّد شريعتي على تأويل مسار التشيُّع وميراثه بطريقة معياريَّة، لا تميز بين الأسطورة والتاريخ، مثلما لا تميِّز بين ما ينتمي إلى العالَم الأرضي، وما ينتمي إلى عوالم ميتافيزيقية علويَّة. ويهدف شريعتي إلى وصل مآلات ومصائر التشيُّع باللحظة التدشينية العلوية، وإعادتها باستمرار إلى تلك اللحظة، من دون رؤية للبنية العميقة للاجتماع الشيعي، أو حسٍّ تاريخي يستوعب صيرورة التاريخ وتحولاته الأبدية. وكأنَّ العقائد والقيم والأحكام متعالية على الواقع، كأنَّها عابرة للزمان والمكان، لا تلامس بنية المجتمعات وتكوينها، وطبيعة التمثُّلات الاجتماعية وعَلاقتها بالمحيط والمعطيات المتغيرة في التاريخ. «إن إسلام شريعتي المؤدلج، مهما تكن دوافعُه الدينية والعاطفية، يشفُّ عن مقولات اجتماعية-اقتصادية مسطحة. إنه، وهو يُخَفِّضُ البعد المقدَّس للإسلام إلى مستوى التاريخ، يُعلْمنه ويُنهكه من الدفق المتواصل للصيرورة التاريخية.»[٢٨]

[٢٨] داريوش شايغان: «ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة»، ص٢٧٢-٢٧٣.

تنتهي الأدلجةُ التي أنجزها شريعتي وحنفي إلى: «دنيويَّة الدين»، بمعنى إهدار الطاقة الرُّوحية في الشعائر الدينية، وبالتالي إنهاك الدين وتفريغه من محتواه المعنويِّ. إنَّ المفاهيم الدينية في غاية الدقة، وإذا ما خرجت عن حدودها الخاصَّة، فقدت قابلياتها وإمكاناتها. مثال ذلك: أن نعتبر الوضوء ممارسةً تهدف إلى النظافة والصحة! قد يكون للوضوء أثر صحِّي، لكنه أولًا: أثر ضئيل المساحة جدًّا لدى المسلمين؛ وثانيًا: الوضوء ممارسة دينية صرفة. إنه ليس فعلًا صحِّيًّا، وإنَّما هو فعل رمزيٌّ. وبمجرد أن نجعله صحيًّا، نكون قد أسقطنا عنه طابعَه الرمزيَّ الدينيَّ.[٢٩]

[٢٩] داريوش شايغان: «دين ودين پژوهي در روزگار ما در گفت وگو با دكتر داريوش شايغان». مجله هفت آسمان، ع٥، ربيع ٢٠٠٠م.

الفصل السادس

محمد عبده رؤية للإصلاح ومحمد إقبال رؤية للتجديد[1]

١

جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده

بدأت محاولاتُ الإصلاح الديني والاجتماعي بأُفُق جديدٍ في العصر الحديث في مصر مع جهود رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١–١٨٧٣م)، الذي درس على يد الشيخ حسن العطار في الأزهر، ثم ابتُعِثَ إلى باريس وتعرَّف على الغرب مباشرة، وبعد عودته عمل مترجمًا ورئيسًا لمدرسة اللغات الجديدة، ورئيسًا لتحرير الجريدة الرسمية «الوقائع المصرية». غير أنَّ عمله الأهم كان في حقل الترجمة، فضلًا عن مؤلفاته العديدة.

وفي مرحلة لاحقة وفد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩–١٨٩٧م) إلى مصر سنة ١٨٧١م، وأمضى فيها ثمانيَ سنوات، توصف بأنها من أخصب سنوات حياته، احتضنَ فيها مجموعةً من الشباب الذين تعلَّموا على يديه مبادئَ علم الكلام والفلسفة والتصوُّف والفقه، وكان من أبرزهم السياسي المعروف سعد زغلول، ومحمد عبده (١٨٤٩–١٩٠٥م) الذي اقترن به، واشتركا معًا في عدَّة أعمال، من أهمِّها نشر مَجلة في باريس، صدر منها ثمانية عشر عددًا باسم «العروة الوثقى»، وكانت كتاباتُ هذه المَجلة بصياغةِ محمد عبده، أمَّا أفكارُها فكانت أفكار الأفغاني.

---

[1] الندوة الدولية بمناسبة الذكرى المئوية لرحيل الإمام محمد عبده، «المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، حلب»، ٩–١٠ نوفمبر ٢٠٠٥م.

يوصَفُ الأفغانيُّ بأنه «عنيف يستحيل ترويضُه، أو على حد تعبير بلنط «عبقري بَرِّيٌّ»، وأنه كان خطيبًا يثير الجماهير، غير أنَّه لم يكن يحب الكتابة، ولم يكتب بالفعل إلا القليلَ.»[٢]

تأثَّر محمد عبده بأستاذه الأفغاني، وتفاعل معه، وحاول أن يترسم خطاه، ويتمثل تعاليمَه، ويقتبس أفكاره، حتى إن جمال الدين عندما ودَّع أصدقاءه وتلاميذه في السويس حين مغادرته لمصر سنة ١٨٧٩م قال لهم: «لقد تركتُ لكم الشيخَ محمد عبده، وكفى به لمصر عالمًا.»[٣] لكنَّ محمد عبده لم يصاحب الأفغانيَّ حتى النهاية، بعد أن تردَّد في اعتبار الإصلاح السياسي بوابة لكلِّ عملية إصلاح، كما يرى أستاذُه، وأدرك أنَّ الإصلاح ينبغي أن يبدأ بالإصلاح التربويِّ والثقافي، كما يقول محمد رشيد رضا إن محمد عبده ضعُف أملُه في الإصلاح السياسي، ووجَّه التفاتَه إلى الإصلاح القوميِّ في التربية والتعليم، فصارحَ جمال الدين في أوروبا، بأنَّه يرى أن الوسائل السياسية لن يُرْجَى منها خيرٌ، لأنَّ تأسيس حكومة عادلة مصلحة، لا يتوقَّف على إزالة الموانع الأجنبيَّة فقط، وأنه خير لهما لو عَكَفَا على تربية أفرادٍ على ما يحبُّون، في مكان هادئ بعيد، لا سلطان للسياسة فيه، ثم يذهب هؤلاء الرجال بدورهم إلى الأقطار المختلفة لتربية مثلهم على ما رُبُّوا عليه.[٤]

ولا نريد أن نؤرِّخ لحياةِ محمد عبده، ونلاحق سيرتَه الفكرية والسياسية، والمنعطفات التي مرَّتْ بها، لأنَّ ذلك خارج غرضنا، وإنما أردنا الإشارة إلى أنَّه سعى إلى الاستقلال عن مشاغل الأفغاني السياسية في المرحلة اللاحقة من حياته، وكثَّف جهوده في الحقل العلمي والتربوي والثقافي. غير أنه لم يستطع الانسلاخَ عن تبعات الشعارات والمفاهيم التي تلقَّاها عن أستاذِه.

واستأثرت الجهود الإصلاحية للشيخ محمد عبده وآثاره بالكثير من الدراسات، وطغى على معظمها الطابعُ التبجيليُّ، بالشكل الذي «أصبح محمد عبده بالنسبة إلى مصر

---

[٢] ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨–١٩٣٩م، ترجمة: كريم عزقول، بيروت: نوفل، ١٩٩٧م، ص١٢٢.

[٣] جرجي زيدان: مشاهير الشرق، القاهرة، ج١، ص٢٨١.

[٤] المنار، ج٨، ص٤٥٧.

والإسلام، نبي عهد جديد»، حتى وصفه بعضُ الدارسين بأنه: «أحد مؤسِّسي الإسلام الحديث.»[٥]

من أجل التعرُّف على المكاسب الحقيقيَّة لجهود محمد عبده، ومكانتها في تجديد الفكر الديني، نجد مقارنتَها بآثار محمد إقبال معيارًا مناسبًا لاكتشاف حجم مساهمات محمد عبده والقيمة المعرفية لآثاره؛ لأنهما عاشا في محطَّتَيْن لعصرٍ واحد، واهتمَّ كلاهما بمشاغل إصلاحيَّة متقاربة في منطلقاتها، وإن تنوعت ما تنشده مطامحُها ومدياتها وآثارُها ومصيرُها ومآلاتُها. مضافًا إلى أنَّ محمد عبده ينتمي إلى مصر والفضاء الديني والاجتماعي والثقافي العربي، بينما ينتمي محمد إقبال إلى شبه القارَّة الهندية، وفضائها الديني والاجتماعي والثقافي المختلف.

كان سيد أحمد خان بهادر (١٨١٧–١٨٩٨م) سَلَفًا لمحمد إقبال في الهند، وكان أحمد خان واحدًا من أبرز رواد الإصلاح هناك، فهو مؤسس جامعة عَلِيكره سنة ١٨٧٥م، التي أراد لها أن تحتضن الاتجاهات الحديثة في الإسلام، وتهتمَّ بإعداد نخبة تكتسب مهارات وخبرات في العلوم الإنسانية الجديدة، وتعمل على توظيف معطياتها في الدراسات الإسلامية.

لكنَّ الدارس لحركة الإصلاح الإسلامي في الهند لا يمكنه تجاهل أفكار ومواقف محمد إقبال (١٨٧٣–١٩٣٨م) الذي وُلِدَ لأبٍ ينزع إلى التصوُّف، وأمٍّ لفرط ورعها وتديُّنِها كانت تُحجم عن أن تأكل مما يكتسبه زوجُها، لأنَّها كانت تشكُّ في أن رئيسَه في العمل يتعاطَى الرشوة.[٦] أما «أجداد إقبال فكانوا من البراهمة، وأسلم أحدُهم عند اتِّصاله بصوفي مسلم صادق»[٧] كما وردت الإشارةُ إلى ذلك في أحد دواوينه.[٨] دخل

---

[٥] تشارلز آدمس: الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة: عباس محمود، القاهرة، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، ص٤.

[٦] عطية سلمان أبو عاذرة: مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كلٍّ من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال – دراسة مقارنة، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٥م، ص٣٩.

[٧] محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨م، هامش ص٢.

[٨] د. عبد الوهَّاب عزام: محمد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره من منظومة اسرار خودي، مطبوعات الباكستان، ١٩٥٤م، ص١٦.

إقبال مكتبًا لتعليم القرآن في طفولته، وأكمل تعليمَه في مدرسة البعثة الاسكُتلندية في سيالكوت، برعاية أستاذ بارع بالأدب الفارسي وملمٍّ بالعربية، هو مير حسين، الذي تنبَّأ لتلميذه بمستقبل باهر، وظفِر التلميذ بجوائز عدَّة. وفي العام ١٨٩٥م دخل كلية الحقوق في لاهور، ودرس على أستاذ الفلسفة الإسلامية هناك المستشرق السير توماس آرنولد، الذي كان له تأثير عميق على حياته الفكرية. وواصل إقبالٌ تعليمه في هذه الكليَّة حتى نال درجة MOA في الفلسفة. وبعد تخرُّجه اختير لتدريس التاريخ والفلسفة في الكليَّة الشرقية بلاهور، ثم تدريس اللغة الإنجليزية في الكلية التي تخرَّج فيها. وفي سنة ١٩٠٥م سافر إقبال إلى أوروبا، وأكمل تعليمه الفلسفيَّ بجامعة كمبردج، وأنهى دراسة الدكتوراه في الفلسفة بجامعة ميونيخ. واختاره أستاذُه توماس آرنولد ليحل محلَّه في تدريس اللغة العربية في جامعة لندن، بعد توقُّفه عن التدريس. وفي العام ١٩٠٨م عاد إلى موطنه وعمل في المحاماة، ودَرَّسَ في جامعة لاهور، وصار رئيسًا لقسم الفلسفة، وعميدًا لكلية الدراسات الشرقية فترة طويلة.[٩]

ولعل أهمَّ أثر يلخِّص الرؤيةَ التجديديَّة لمحمد إقبال هو كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، الذي هو حصيلة ستِّ محاضرات ألقاها في مِدْراس وحيدرآباد وعَلِيكره سنة ١٩٢٨–١٩٢٩م، وهي تعبر عن «إسهامه الكبير في مهمَّة إيقاظ أبناء دينه في الهند، وإعادة النظر في الإسلام بمفاهيم معاصرة وحيَّة، مستمَدة بالدرجة الأولى من حصيلة الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر وأوائل العشرين.»[١٠] واستهلَّهَا إقبال بقوله: «أحاول بناء الفلسفة الدينيَّة الإسلاميَّة بناء جديدًا، آخذًا في الاعتبار المأثورَ من فلسفة الإسلام إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطوُّر في نواحيها المختلفة.»[١١] وتتميز محاولةُ إقبال بكفاءتها النظرية، وهندستها التركيبية، وغناها بحشد وفير من معطيات العلوم الإنسانية الحديثة، وبراعتها في توظيف تراث المتصوفة والعُرَفَاء والفلاسفة والمتكلمين والأصوليين والفقهاء. حتى عدَّها أحدُ الدارسين بأنها:

---

[٩] عطية أبو عاذرة: مصدر سابق، ص٤٠–٤٤؛ ومحمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٥٧م، ص٣٧٢.

[١٠] د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: د. كمال اليازجي، بيروت، الجامعة الأمريكية، ص٤٧٨.

[١١] محمد إقبال: مصدر سابق، ص٢.

«أول محاولة تامَّة لإعادة بناء اللاهوت الإسلامي على قاعدة اسْتِدْنَائِيَّة.»[١٢] وسنعود إلى هذا الكتاب للتعرُّف على منطلقات وآفاق رؤية محمد إقبال في تجديد الفكر الديني، لنقارنها بجهود محمد عبده ورؤيته، خاصَّةً كتابه «رسالة التوحيد» الموازي لكتاب إقبال هذا.

٢

الفكر الديني الحديث في الهند ومصر

يتَّفق الدارسُون على التَّأثيرات العميقةِ لمقولاتِ المودودي في شبه القارة الهندية على الإسلام السياسي في مصر والبلاد العربية، خاصَّة مقولات «الحاكمية، والجاهلية ...» التي استقاها سيد قطب من أبي الأعلى المودودي، وصاغ على ضوئِها الكثير من مفاهيمه في الدولة، وحدد في إطارها طائفةً من أحكامه ومواقفه حيال المجتمع. لكن لم يتجلَّ لنا بوضوح تاريخُ التواصل بين الاتِّجاهات الحديثة في الإسلام الهنديِّ والإسلام في مصر، وربما كان جمال الدين الأفغاني أوَّلَ حلقةٍ وصل بين هذين الفضاءَين الثقافيين، باعتباره من أوائل الذين تعرَّفوا على الاتِّجاهات الجديدة في الهند، بعد أن أُخْرِجَ من مصر سنة ١٨٧٩م، فغادر مصر إلى الهند وأقام في حيدرآباد الدَّكَن، وهناك صنَّف رسالته الأثيرة في «الرد على الدهريين»، وهي تتضمن مناقشاتٍ لما عُرف بـ «النيتشريين» أو الطبيعيين في الهند، وهم أتباع سيد أحمد خان، ونقلها إلى العربية محمد عبده، بمساعدة عارف أفندي الأفغاني المعروف بأبي تراب، الذي كان ملازمًا لجمال الدين. والنيتشرية حركةٌ عصريَّة أطلقها أحمد خان بعد زيارة قام بها إلى إنجلترا في السبعينيات من القرن التاسع عشر، وهي تدعو إلى فهمٍ جديد للإسلام، أطلق عليه الناسُ اسم «النيتشرية»، وهو مأخوذ من كلمة نيتشر الإنجليزية nature ومعناها الطبيعة، وفحوى هذه الدعوة: أنَّ القرآن، لا الشريعة، هو جوهر الإسلام، وأنَّ تأويل القرآن يجب أن يتمَّ

[١٢] هـ. أ. ر. جيب: الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦م، ص٨٩ (الاسْتِدْنَاء: مصطلح يعني به جيب: التوحيد الذي يؤكد استدناء الإله من كل مكان في الطبيعة). لاحظ ص٤٧ من الكتاب.

وَفقًا لمبادئِ العقلِ والطبيعةِ، وأنَّ النظامَ الخُلُقِيَّ والحقوقيَّ يجب أن يكون قائمًا على الطبيعة.[١٣]

السياقاتُ التاريخيَّةُ والمحيط الثقافي والفضاء الديني في الهند لا تتطابق مع مصر؛ ذلك أنَّ مكوِّنات الفضاء الرُّوحي والمعرفي والديموغرافي الهندي زاخرة بالتركيب والتنوع، تبعًا لتعدُّد الأديان والإثنيَّات واللغات والتقاليد والثقافات، بينما يفتقر الاجتماعُ المصريُّ لمثل هذا الفضاء الرُّوحي والمعرفي، وأنَّ التنوع الذي تتألَّف منه دياناتُ الهند «ساعد على إيجاد عدَّةِ مبادلاتٍ بين هذه الديانات وبين الإسلام، وأنَّ دخول الجماعات الهندية أفواجًا في الإسلام قد جرَّ في بعض البقاع إلى انتقال الكثير من آرائهم الاجتماعيَّة إلى حياتهم الإسلاميَّة الجديدة.»[١٤] وإثر ذلك اتَّسم المسلمُ في الهند بالتَّسامح مع أتباع الديانات في موطنه، وكان أكثر استعدادًا لقبول الآخر والتعايش معه في ذلك العالم، الذي يضجُّ بالاختلاف والتنوع.

لم يجد محمد إقبال ما يحول بينه وبين الإفادةِ من المعارف الإنسانيَّة، بغض النظر عن مصدرها، سواء أكانتْ غربيَّة أم شرقيَّة، ولم يصدر في مواقفه الفكريَّة من معايير عقائدية أو أيديولوجيا اصطفائيَّة تنفي الآخر. وهذه ميزةٌ لا تنفرد بها آثارُ محمد إقبال، وإنَّما طَبَعَت الإنتاجَ الفكريَّ للإسلام الهندي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.[١٥] بيد أنَّ تأثيراتِ التيَّار السلفي الوافد إلى الهند في مرحلة لاحقة جنح بالتفكير الإسلاميِّ هناك لاتخاذ مواقف أحادية إقصائيَّة مغلقة، اتخذتْ من «ندوة العلماء» في لَكْهنَو موطنًا لها، وبدأت بانشقاق شبلي النعماني عن سيد أحمد خان، وبلغت ذروة تشدُّدها في آثار أبي الحسن النَّدْوي وأبي الأعلى المودودي، والمودودي هو الأشدُّ في مواقفه والأكثر رفضًا للآخر في أفكاره، فهو يعتقد مثلًا بتحيُّز العلوم التجريبية، ويعتبر العلومَ التي بدأت في الغرب موجَّهة لخدمة المفهوم الغربي والفوضى والإلحاد.[١٦]

---

[١٣] ألبرت حوراني: مصدر سابق، ص١٣٣-١٣٤.

[١٤] إغناتس غولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وصاحباه، القاهرة، دار الكتاب المصري، ١٩٤٦م، ص٢٥١.

[١٥] إغناتس غولدتسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحليم النجار، بيروت، دار اقرأ، ١٩٩٢م، ص٣٤٧-٣٤٨؛ وتشارلز آدمس: مصدر سابق، ص٤.

[١٦] أبو الأعلى المودودي: نحن والحضارة الغربية، بيروت، دار الفكر، ص١٣–١٨.

٣

رؤية في التجديد ورؤية في الإصلاح

من أين يبدأ تجديدُ الفكر الديني؟ وهل هناك أولويات في سُلَّم المعارف التي ينبغي البدءُ بها؟ ولماذا أخطأ الكثير من محاولات التجديد طريقه؟ من أين نبدأ؟

ليس بوسعنا تقديم إجابات صارمة ونهائية على مثل هذه الاستفهامات، لكنَّنا نحسب أن إخفاقَ الكثير من محاولات التجديد يعود إلى عدم القدرة على إدراك الأولويَّات، والانخراط في مشاغل فكرية واجتماعية تبتعد عن مرمى التجديد، ولا تلامس مرتكزاتِه الأساسيَّة، ولم تظفر بصياغةِ أدواتِه المنهاجيَّة؛ ذلك أنَّ بعض رجال الدين يتقنون فنَّ الإثارةِ، واستفزاز الجمهور، من خلال إطلاق ما يشبهُ المفرقعات التي تصدم وجدانَ المسلم، وتفزع التديُّن التقليدي، وعادة ما تقتصر محاولاتُ هؤلاء على إذاعة مجموعة فتاوى فقهيَّة بديلة، في قضايا حياتيَّة حسَّاسة يُبتلى بها عامَّةُ المسلمين، وتخالف أحيانًا إجماعَ أو مشهورَ الفقهاءِ. فيختزل تجديد الفكر الديني في ذلك، ويخلع الناس ابتداءً على مثل هذه المحاولات ودعاتها عناوين «الانحراف، والتجديف، والتبديع»، وفيما بعد يصفونها بـ «الإحياء، الإصلاح، التجديد»، بالرغم من أنَّ التجديد لا يمكن اختزالُه في مجموعة فتاوى، بل إنَّ عملية التجديد تنطلق من موقع آخر، يطول البنى التحتية والهياكل الأساسية والجذور والمنابع، ومصادر الإلهام التي ترفِد الرؤيةَ للعالَم، وتتغذى منها المفاهيمُ الاعتقاديَّةُ، والأفكار الكلامية، والآراء الأصوليَّة، والأحكام الفقهية. فالفقيه مثلًا لا يستطيع أنْ يستنبطَ أحكامًا تستجيب لمتطلبات عصره، إلا إذا تغلَّب على أساليب الاستنباط الفقهي الموروثة واستبدلها بأساليب أُخرى، إذ إن المعرفة الفقهية محصِّلة لمنطق خاص يتمثل بأصول الفقه، وما لم يتمكن الفقيهُ من تجديد أصول الفقه والإفلات من منطق الفقه القديم فليس بوسعه تجديد الفقه. وأصول الفقه معرفة تُشتقُّ من مرجعيَّات فلسفيَّة ومنطقيَّة وكلاميَّة ولغويَّة، وعملية تجديد هذه المعرفة ترتبط بإعادة بناءِ المعطيات المولِّدة لها.

إن تشكيل معرفةٍ دينيَّة موائمة للعصر يتوقف على إعادة بناء لاهوت جديد، أو فلسفةٍ دينيَّةٍ تحدِّدُ لنا مكانَةَ الإنسانِ في العالَم، ونمطَ صلتِه بالله، وبيان ماهيَّة الدين، وحدوده، ومجالات التديُّن، وطبيعة الظاهرة الدينية ... إلخ. وهذا النوع من الأبحاث يتطلَّب التحرُّر من منطق المعرفة الموروثة، وتوظيف معطيات الفلسفة والعلوم الإنسانية الحديثة في الدراسات الدينية.

لعلَّ أهم ما يَلفت نظر دارسي تراث محمد عبده والمهتمين بتقييم جهوده الإصلاحية هو مجموعةُ فتاوى جريئة أصدرها في مسائل اجتماعية؛ أباحتْ إيداع الأموال في صناديق التوفير وأخذ الفائدة عليها، وحِلِّيَّة ذبائح أهل الكتاب، وجواز ارتداء ملابسهم ...[١٧] مضافًا إلى انتهاج محمد عبده نهجًا يعتمد على العلوم الطبيعيَّة الحديثة في التفسير، إذ يُؤَوِّلُ الجنَّ في القرآن مثلًا بالميكروبات، ويحاول تأويلَ ما ورد في القرآن عن أصل الإنسان تأويلًا يتوافق ونظرية داروين، ويرى أنَّ في القرآن محلًّا لنظريتَي «تنازع البقاء، والبقاء للأصلح» ... وغير ذلك.[١٨] وقد اقتفى أثرَهُ طنطاوي جوهري، الذي كتب تفسيرًا موسَّعًا في ستة وعشرين جزءًا، بدأ بالظهور منذ ١٩٢٣م، وهو تفسير تكدَّس فيه كلُّ ما اطَّلع عليه من معارفِ عصره، إذ «فسَّر فيه القرآن تفسيرًا علميًّا عصريًّا استوعب مختلِفَ المعارف المعاصرة، من علميَّة وإنسانيَّة وسياسيَّة — بل وصِحافية — بشكل موسوعيٍّ تراكُمِيٍّ، وبأسلوب المصنَّفات العربية القديمة في السَّرْد والاستطراد ...»[١٩]

يجد الدارسُ مساهمةَ محمد عبده في إعادة بناء علم الكلام في كتابه المعروف «رسالة التوحيد»، التي استأثرتْ باهتمام واسع من دارسي فكرِه، واعتبرها بعضُهم مسعًى «في سَبْكِ علم التوحيد في قالب أكثر تمشِّيًا مع طرائق التفكير الحديث.»[٢٠] بل وصفها حسن حنفي بأنها محاولة رائدة في تأسيس علم كلام جديد.[٢١] لكنَّ قراءةً متأنِّية لهذه الرسالة ترينا أنها تعبِّر عن موقفٍ من علم الكلام أكثر مما تعبِّر عن موقف في علم الكلام، ومحاولة لتجديده بأفق بناء اعتقاد المسلم في ضوءِ أسئلةِ العصر الحديث. وَرَدَتِ المسائلُ الكلاميَّة في «رسالة التوحيد» بشكل مدرسي، لا يتجاوز صياغة القديم ببيانٍ جديد، فهي تفتقرُ إلى التَّجديد في لغة ومصطلحات علم الكلام، كما لا تبتكر منهجًا آخر في البحث الكلامي، أو تعمل على توظيف المكاسب والمناهج الحديثة في العلوم الإنسانية في دراسة وتحليل التراث الكلاميِّ، كما تُخفق في بَلْوَرَةِ أدواتٍ إجرائيَّة مختلفة، أو تركيب

---

[١٧] تشارلز آدمس: مصدر سابق، ص٧٦.

[١٨] المصدر السابق، ص١٣٠–١٣٢.

[١٩] د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩م، ص٢٣٢.

[٢٠] تشارلز آدمس: مصدر سابق، ص٩٠.

[٢١] د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، القاهرة، مدبولي، ج١ «المقدِّمة».

هندسة معرفيَّة جديدة للمباحث الكلاميَّة. وإنْ كان محمد عبده كفَّ عن الخوض في مسائل سيطرتْ على علم الكلام، كالسؤال عن الصفات وعَلاقتِها بالذات، وهو موقف مشابه لما فعله الغزالي في «تهافُت الفلاسفة». كما نصَّ فيها على عدم التعارض بين الوحي والعقل، تبعًا لما قاله ابنُ رشد وغيرُه من الفلاسفة، واهتمَّ بطرح بعضِ آراءِ المعتزلة في خلق القرآن والحرِّيَّة والإرادةِ الإنسانية، وإنْ كان قد أسقطَ — هو أو تلميذُهُ رشيد رضا (١٨٦٥–١٩٣٥م) — مسألةَ خلق القرآن في طبعةٍ تالية، خشية الاحتجاج الذي يمكن أن تثيره هذه المسألةُ.

وعلى الرغم من أنَّ محمد عبده كان في «رسالة التوحيد» أكثر تعبيرًا عن رُوح علم الكلامِ الأشعري، لكنَّه في تعليقاتِه على شرح الدواني للعقائد العضدية حاول أن يقدِّم تفسيرًا جديدًا لمقولة الكَسْب الأشعرية، اقترب فيه من الحريَّة، فكان أكثرَ تعبيرًا عن مفهوم المعتزلة الكلاميِّ للحرية، والأبعد من مقولة الكسب الأشعرية.

يبدو أنَّ إصلاح محمد عبده كان أوضحَ في المسائل الفقهية والتفسيريَّة، من دون المساس بشكل جذري بالقضايا الكلاميَّة النظريَّة الداخلة في نطاق «علم العقائد» أو «علم الكلام».[٢٢] ومن دون إعادةِ بناءِ علم الكلام، بوصفه يمثِّلُ البنيةَ التحتيَّة للتفكير الدينيِّ في الإسلام، تظلُّ كلُّ محاولة لتحديث البنى الفوقية محدودة الأثر. فالفتاوى الجديدة في الفقه أو الآراء الجديدة في التفسير لا تخترق الطبقات العميقة، ولا تُحدِثُ تجديدًا عميقًا في الفكر الدينيِّ.

أمَّا محمد إقبال فسعى لزحزحة علم الكلام القديم، وتمحورتْ جهودُه حول بناء فلسفةٍ بديلةٍ للدين، ليستْ مكتفيةً بذاتها، وإنَّما اغتنتْ بما استوعبتْه وتمثلتْه من معارفِ الآخر. خلافًا لمحمد عبده، الذي نهى عن الخوض في الذَّات والصفات والقدر، قال محمد عبده بصراحة: «إنني لا أحب أن أتكلَّم في هذا الأمر أكثر من هذا، وإلا لم أكن من الصَّابرين، ولَخُضْتُ في أعمال القَدَرِ مع الذين خاضُوا فيه.»[٢٣] بينما نجد إقبال يستهلُّ كتابَه بقولِه: «إنَّ التفكير الفلسفي ليس له حدٌّ يقف عنده، فكلَّما تقدَّمَت المعرفةُ، وفتحت مسالكَ للفكر جديدةً، أمكن الوصولُ إلى آراء أُخرى.»[٢٤]

---

[٢٢] د. محمد جابر الأنصاري: مصدر سابق، ص٢١٦.

[٢٣] المنار، ج٦: ص٥٩٠، ٥٩٨.

[٢٤] محمد إقبال: مصدر سابق، ص٣.

يبدأ إقبال بحثَه بِبَيَانِ إمكانيَّة استخدامِ المنهج العقليِّ الفلسفيِّ في مباحثِ الدِّين، وتحليل جوهر الدِّين، والجذور العميقة للإيمان وما ينطوي عليه. وهذا دعاه إلى الاستعانةِ بآراء جماعةٍ من الفلاسفة والمفكرين الغربيين في تفسير الدين كظاهرة وجدانيَّة وإيمانيَّة واجتماعيَّة، وبموازاةِ ذلك حرص على استنطاقِ التُّراث، خاصَّة آراء المتصوِّفة والعُرَفَاء والفلاسفة.

لقد توفَّر هذا الكتاب على بناء إطارٍ منهاجيٍّ للدراسات اللاهوتية في الإسلام، تتحدَّد فيه أولوياتُ البحث، ونقطةُ البداية، والمنطلقاتُ الأساسية، وأدواتُ التعاطي مع الفلسفة والعلوم الإنسانية الحديثة، ووسائلُ اكتشاف البؤر المضيئة في التراث، ومدى الإفادة من عناصره الحية، وتوليفُها مع المعارف الحديثة في هندسة معرفية متناغمة الإيقاع.

ففي استقراء سريع لـ «تجديد التفكير الديني في الإسلام» يطالِع القارئُ آراءَ فلاسفة ومفكِّرين غربيِّين، مثل: «لوك، هيوم، هوكنغ، برغسون، فرويد، ديكارت، بركلي، نيوتن، راسل، زينون، دريش، ولدن كار، ماكتاغارت، برود، أوغسطين، منك، ماكدونالد، نومان، برونغ، شوبنهور، برادلي، بلانك، هيغل، لورد هالدين، رونغير، آلكزاندر، رويس، جون ستيوارت مل، روجر بيكون، شبنغلر، هورتن، هيزنبرغ، جورج فوكس، آينشتاين، وليم هاملتون، لايبنتز، يونغ، داروين ...»[٢٥] وربما لا نجد مفكِّرًا إسلاميًّا يتسع أحدُ مؤلفاته لاستيعاب آراءِ هذا العدد الوفير من المفكِّرين في تلك الفترة. وهذا الحشدُ للمعارف الغربية يشي بموقفٍ علميٍّ من العلوم الحديثة، ويستند إليها كمرجعيَّة مهمَّة في تشريح التراث وغربلته، وتأويل النصِّ ومعرفة مجالاته التداولية، والتوغُّل في دراسة الظاهرة الدينية واستجلاء مدياتها في النفس، وحقلها وحدودها في الاجتماع البشري.

ويحكي لنا هذا الطيفُ من الأسماء عن تنوُّع مرجعيَّات تجديد الفكر الديني عند إقبال، فهو تارة يستلهم مقولاتِ الفلاسفة، وأُخرى يتعاطى مع خبرةِ اللاهوت المسيحيِّ الجديد، وثالثة يستعينُ بعلماءِ النَّفس، أو الاجتماع، وغيرهم. وهو بذلك يتخلَّص من حالة الوجل والخوف حيال معطيات اللاهوت والعلوم الإنسانية الحديثة، التي طبعت تفكيرَ الكثير من الإسلاميِّين اليوم. لكن يُؤْخَذُ على محمد إقبال أنَّه كان يكتفي غالبًا بإشاراتٍ لآراء هؤلاء الفلاسفة والمفكرين من دون أن يقف عند آرائهم ويستوعبها نقديًّا في سياق بحثه.

---

[٢٥] محمد إقبال: مصدر سابق، ص٦، ٧، ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٢، ٣٥، ٣٨، ٤١، ٤٣، ٤٤، ٤٦، ٥٤، ٥٥، ٦٩، ٧٠، ٨١، ١٤٨، ١٥٢، ١٨٨، ٢١٠، ٢١٨.

٤

تَدْيينُ الدُّنْيَوِيِّ

ساد الحياةَ الإسلاميَّةَ عبر التاريخ نمطٌ شعبيٌّ للتديُّن؛ يسمح للإنسان بممارسة كل فعاليَّاته ونشاطاتِه الاجتماعية من دون رقابة ووصاية، إذ يستطيع المتديِّن أن يعبِّر عن مشاعره وعواطفه بعفوية، ويُشبع تطلعاته وأشواقه وأحلامه ورغباته بتلقائية، من غير أن يعيش تناقضًا وجدانيًّا بين إيمانه وطقوسه وأحلامه وأشواقه. إلا أنَّ معظمَ مفكِّري الإسلام في العصر الحديث اتَّخذ من المدوَّنة الفقهيَّة مرجعيَّةً وحيدةً لفهم الدين وتفسيره، فاختزل الدين في أبعاده الدنيوية، وأمسى مفهومُ التديُّن بمثابةِ مجموعةِ توصيفاتٍ وتعليماتٍ ترتبطُ بالشَّأْنِ الدنيويِّ لحياةِ الإنسان، وتركَّزت الجهودُ على التنقيب عن المضمون العمليِّ الاجتماعيِّ والسياسيِّ للدِّين، وانشغل الكتابُ بتأويلِ النُّصوص تأويلًا دنيويًّا، بنحو ما نادى به حسن حنفي، من ضرورة الانتقال «من السماء إلى الأرض، ومن الله إلى الإنسان، ومن الآخرة إلى الدنيا.»[٢٦] ونجم عن هذا الفهم تمديدُ مفهومِ الدِّين وجعله مفهومًا شموليًّا يستوعب مجالاتِ الحياة كافة، ويدمغ عوالمَ الذِّهن والتفكير والواقع والفعاليات الاجتماعيَّة والاقتصادية والعَلاقات السياسية والدولية بصِبغةٍ دينيَّة. وتزامنَ مع ذلك تقويضُ المعاني الرمزيَّة للدين، وتقليص أبعاده الميتافيزيقيَّة، وسلخ التديُّن عن أحلامِ وأشواقِ الرُّوح وتطلُّعها للغيب، وذبول الهالة القدسيَّة للعالم لدى المتدين، وتحويل الدين إلى أيديولوجيا تختزله في تفسيرٍ رسمي سطحيٍّ ضيق.

إن أدلجة الدين والتشديد على دنيويتِه يُفْضِي إلى تفريغِه من مضمونه الرُّوحي والميتافيزيقيِّ، ويستغرقه في مجالاتٍ بعيدة عن العوالم الباطنيَّة للإنسان، وبدلًا من أن يعمل الدينُ على تطهير الباطن، وترسيخ النزعة الإنسانية والمعنوية، وتربية الذوق الفني، ومنح العواطف رقَّةً وشفافيةً، بدلًا من ذلك يتحوَّل الدينُ إلى وسيلةٍ للكراهية، وأداةٍ للاحتراب والصراع.

وهنا ينبِّهُ محمد إقبال إلى غاية الدين وما ينشده بقوله: «الدين ليس علمَ الطبيعة أو علمَ الكيمياء، الذي يبحث عن الطبيعة في قوانين السببية، ولكن غايته الحقيقية هي

[٢٦] د. حسن حنفي: مصدر سابق.

تفسير ميدانٍ من ميادينِ التجارب الإنسانية، هو ميدان الرياضة الدينية الذي يختلف عن ميادين العلوم السابقة كل الاختلاف، والذي لا يمكن ردُّ أُسُسِه إلى أُسُسِ أيِّ علم آخر.»[٢٧] ويورد إقبال الحديث عن طبيعة الرياضة الدينية في مواردَ متعدِّدةٍ من كتابه، كما يتحدث عن رديفتَيْها: التجرِبة الصوفيَّة والتجرِبة الدينيَّة،[٢٨] ويقيم البرهانَ الفلسفيَّ على ظهور التجرِبة الدينية، ويخلُص إلى أنَّ الفرق بين الدين والفلسفة، يكمن في «أنَّ الدينَ يهدف إلى اتِّصالٍ بالحقيقة أقرب وأوثق، فالفلسفة نظريَّات، أما الدين فتجرِبة حيَّة، ومشاركة واتِّصال وثيق ... إنَّ الدين في جوهره تجرِبة، وإنه لا بد من أن تكون التجرِبةُ أساسَه وقاعدتَه ...»[٢٩] ويُشرِّح التجرِبةَ الصوفيَّةَ الفريدةَ للحلاج ولغيره من أعلام التصوُّف. ويمكن القولُ إننا أمام محاولَةٍ علميَّة رائدة لاسترداد المضمون الرُّوحي العميق للدين، وإعادة المضمون التطهُّري الباطنيِّ للتديُّن، وتحريره من التشويه الذي تعرَّض له في هذا العصر.

من نتائج مفهوم محمد إقبال للدين، واستيعابه لتراث الفلاسفة والمتكلِّمين والعارفين، وتمثُّله للتجرِبة الرُّوحية، واطِّلاعه الجيِّد على الفلسفة والعلوم الإنسانيَّة الحديثة، وأنه تحلَّى ببراعة في تأويل القرآن، وتَعَاطَى مع لغته بوصفها لغة رمزيَّة خاطبَ اللهُ بها الإنسانَ للإشارةِ إلى معانٍ لا تتسع لها قوالبُ الألفاظِ. وأتاح له هذا الأسلوبُ أنْ يغورَ في مداليل النصِّ الخفيَّة، ويتوغل في مضمونه الباطنيِّ باعتباره رموزًا وإشارات وشَفرات لحقائق تضيق عنها العباراتُ. ذلك ما مكَّنه من أن يقدِّم تأويلًا مختلفًا لنماذج من القصص القرآني، فمثلًا 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 الشكِّ والعصيان.»[٣٠] وفي السياق ذاتِه يقدِّم تأويلًا للجنَّة والنَّار لا يتَّفق مع ما هو معروف في تراث المتكلِّمين.[٣١]

---

[٢٧] محمد إقبال: مصدر سابق، ص٣٣-٣٤.

[٢٨] محمد إقبال: مصدر سابق، ص١٥، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٦، ٧٤، ١١٠، ١٢٦، ١٢٧، ٢١٠.

[٢٩] محمد إقبال: مصدر سابق، ص٧٤، ٢١٠.

[٣٠] محمد إقبال: مصدر سابق، ص٩٩.

[٣١] محمد إقبال: مصدر سابق، ص١٤١.

لا ريب أنَّ أيةَ محاولةٍ لتجديد الفكر الديني لا تنفتح على رؤيةٍ مختلفة في تحديد مدلولِ لغة الدين، لا تستطيع أنْ تخطوَ أيَّة خطوة جريئة إلى الأمام، تبلور فهمًا بديلًا، يسهم في بناء تصوُّر للدين يواكب العصر، وبناء نمط للتديُّن يعبر عن متطلَّبات زماننا الرُّوحية والأخلاقية والجمالية.

٥

مَصِيرُ الرُّؤْيَتَيْنِ

ما هو مصير رؤية كلٍّ من محمد إقبال ومحمد عبده في تجديدِ الفكر الديني، وأين التقى المساران، وأين افترقا؟

امتدَّتْ رؤيةُ إقبال في الفكر الديني عبر آراء فضل الرحمن، وهو مفكر باكستاني عمل في الحقل التربويِّ في باكستان، إلا أنَّه اضطر للهجرة من بلاده بعد تعرُّضه لهجمة شرسة من الجماعات السلفية، فأمضى ما تبقى من حياته أستاذًا للفكر الإسلامي في قسم لغاتِ الشرق الأدنى في جامعة شيكاغو، حتى توفي في العام ١٩٨٨م.[٣٢]

وإثر هيمنةِ الجماعاتِ السلفيَّة على الحياة الثقافيَّة في الهند وباكستان اضمحلَّ المنحى الفكريُّ لمحمد إقبال. وإنْ كان الفكرُ الدينيُّ في إيران في النصف الثاني من القرن العشرين أَعَادَ إنتاجَ المقولات المركزيَّة في فكر إقبال، وعمل على تنميتها وتطويرها، ولا سيما رأيه في ختم النبوة الذي يتلخَّص في «أنَّ النبوة لتبلغ كمالَها الأخيرَ في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوَّة نفسها، وهو أمر ينطوي على إدراكِها العميق لاستحالةِ بقاء الوجود معتمدًا على مِقود يُقَادُ منه، وأنَّ الإنسان لكي يحصل على كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يُترك ليَعْتَمِدَ في النهاية على وسائله هو.»[٣٣] التقطَ علي شريعتي وغيره هذا الرأي، وصاغ على ضوئه عدَّةَ مفاهيم في فكره. وهكذا استعار مرتضى المطهري رأي إقبال في كون الاجتهاد هو «أُسُّ الحركة في الإسلام»،[٣٤] وقدَّم على ضوئه تفسيرًا موسَّعًا

[٣٢] حول حياة فضل الرحمن وتفكيره، راجع مقدمتنا لترجمة حسون السراي لكتاب «الإسلام» لفضل الرحمن، نشر الشبكة العربية للأبحاث في بيروت.

[٣٣] محمد إقبال: مصدر سابق، ص١٤٤.

[٣٤] محمد إقبال: مصدر سابق، ص١٧٠.

للثابت والمتغيِّر ودور الاجتهاد في تطوُّر التفكير الديني في الإسلام. كما أفاد مفكِّرون إيرانيُّون آخرون من مقولات إقبال، ووظَّفوها في دعوتِهم لتجديد الفكر الديني.

أما محمد عبده فامتدَّ من خلال تلميذه رشيد رضا الذي عمل على إحياء النَّزعة السلفيَّة وبعثها من التراث، وحرص على الدعوة لها وترويجها عبر مَجلته «المنار» وكتاباته المتنوعة.

وقد كانتْ آثارُ الغزالي من أهم مصادر إلهام جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا «فقد تأثَّر الثلاثة بمصنَّفات الغزالي تأثُّرًا بعيد الغور. أما جمال الدين فبالرغم من قلَّة ما وصل إلينا من مؤلفاتِه، نجد في ذلك القليلِ الدليلَ على ما كان لكتب الغزالي من القيمة عنده. ولسنا نخطئ أثر الغزالي في كتابات الشيخ محمد عبده. أمَّا محمد رشيد رضا، فيقرِّر أن الغزالي كان معلِّمَهُ الأوَّلَ العظيم، الذي اهتدى بهداه في باكورة أيامه.»[٣٥]

اختزلتْ هذه الحركةُ الغزاليَّ في مناهضتِه للمنحى العقلاني الحرِّ في التفكير الديني، وأحكامه الجائرة على جماعة من الحكماء والعارفين المسلمين، في «تهافت الفلاسفة» وغيره من آثاره. فأمسى الإسلامُ الفقهيُّ والإسلام الكلاميُّ الأشعري المستلهم من الغزالي وغيره هما المرجعية لديهم، من دون السعي لإحياء إسلام العارفين والمتصوفة والفلاسفة، أو توظيف الميراث الصوفيِّ للغزالي في بناء رؤيةٍ دينيَّة رُوحية حديثة. بالرغم من أنَّ نشأة عبده الأولى كانت تنزع للتصوُّف، و«كان اللاهوتُ الصوفي أشدَّ استهواء له، فغدا التصوفُ لمدة طويلة درسَه المفضَّل، كما كان موضوعَ أوَّل كتابٍ نُشِرَ له. وعاش لفترةٍ عيشة تقشُّف، قاطعًا العلائق مع الناس.»[٣٦] بل إنَّ بداية حياة عبده كانت موغلة في التصوُّف السلوكي، وكانت مشْبَعة بالزهد، لكنها أخذتْ تضمحلُّ بالتدريج، وابتعد في خاتمة المطاف عن هذا الحقل. والمؤسف أنَّ محمد عبده لم يسمح بنشر «الفتوحات المكية» لابن عربي، عندما تَرَأَّسَ، في الفترة الأخيرة من حياته، لجنةً تُشْرِفُ على نشر الروائع الكلاسيكية.[٣٧]

---

[٣٥] تشارلز آدمس: مصدر سابق، ص١٩٣.

[٣٦] ألبرت حوراني: مصدر سابق، ص١٤٠.

[٣٧] ألبرت حوراني: مصدر سابق، ص١٥٨. عن المنار، ع٧ (١٩٠٤–١٩٠٥م)، ص٤٣٩.

أما مصدر الإلهام الثاني لهذه الحركة فهو ابنُ تيمية وابن قيِّم الجوزية، فقد أخذ الشيخ محمد عبده والسيد رشيد رضا طريقتَهما في الإفتاء من «إعلام الموقِّعين عن ربِّ العالمين» لابن قيِّم الجوزية. وكان رشيد رضا يعتمد على ابن تيمية. وقد نشر في «المنار» طائفةً من مصنَّفات هذين العَلَمَيْن، وأُعيدَ طبع بعضِها بواسطة المنار أو برعايتِه. ويمكن أن نلاحظ بوضوح التشابهَ القويَّ بين الآراء التي كان يقول بها دعاةُ الإصلاح في مصر وبين آراء ابن حنبل وابن تيمية وابن قيِّم الجوزية.[٣٨]

لقد كان استبعادُ «رشيد رضا – حسن البنا – سيد قطب» لتراثِ الفلاسفة والعارفين والمتصوِّفة، ونعته بأنَّه تراثٌ باطنيٌّ ضالٌّ ومنحرف، ونفي التجرِبة الرُّوحية عن الإسلام، أحد أهم العوامل لتنامِي التيار السلفي، وهيمنته على الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية في دنيا الإسلام اليوم. وعجز التفكير الديني لدى الإسلام السياسي، وقصوره في الانفتاح على ما يعانده من الأفكار.

وبعد أن امتدَّ رشيد رضا في حسن البنا ثم سيد قطب، التقَى قطب في تفكيرِه بأبي الأعلى المودودي، والأخير أبرز داعية للإسلام السياسي في الهند وباكستان، وأفكاره تمثِّل في حقل واسع منها النفيَ الكاملَ لرؤيةِ إقبال في تجديد الفكر الديني. إذ تبلورتْ في كتاباتِ المودودي مجموعةُ رؤًى حول الحاكميَّة الإلهيَّة، والجاهليَّة ... وغيرها، استوحاها من البيئة الهندية، وما تحفل به من احتراب وصراعات بين المسلمين والهندوس، قبل استقلال المسلمين في باكستان، وما اكتوى به المجتمعُ الإسلامي هناك من جراحات وآلام. فاكتستْ هذه الرؤى على يديه صياغة مفاهيمية، بتوظيف النصوص من آيات وروايات، كمستند لتعميم مصطلح «الجاهلية»، وغيره من المصطلحات، مثل: «الحاكمية، الربوبية»، وضخِّها بمداليل لا تنتمي إلى السياقات الواردة فيها في آيات القرآن، استقاها المودودي من ابن تيمية. ثم تسلَّلَتْ هذه المفاهيم إلى أدبيَّات الإسلاميين خارج الهند، وتغلغلتْ في آثار سيد قطب، خاصة كتابه «معالم في الطريق» وتفسيره «في ظلال القرآن». وأمستْ من المفاهيم المحوريَّة في ثقافةِ الإسلام السياسي، واستبدَّت — إثر القراءة القطبية لمفهوم الجاهلية — ببعض المراهقين رغبة في الخروج على المجتمع وتكفيره.

إنَّ المودوديَّ لم يكن باحثًا معمِّقًا كمحمد إقبال، غير أنه كان ذا تأثير بالغ في أتباعه عبر كتاباته ومحاضراته، فقد لعب خطابُه التعبويُّ دورًا حاسمًا في مسار الحركة

[٣٨] تشارلز آدمس: مصدر سابق، ص١٩٣–١٩٥.

الإسلامية في شبه القارة الهندية ومصيرها. لكنَّ خطاب المودودي بالرغم من نفاذه إلى وجدان الجماهير، وتجنيدها في اللحظات الحرجة، لم يعمل على إعداد مثقَّفين جادِّين في إطار جماعته؛ ذلك أنَّه لم يتمكن من التعبير عن أية رؤية فسيحة أو عميقة للدور الذي ينبغي على الإسلام أن يلعبه في العالم، باعتباره كان صحافيًّا أكثر منه مفكرًا جادًّا، كان يكتب بسرعة، ويصل إلى نتائج سطحية، وكان يكتب باستمرار، لذلك لم يصبح أيٌّ من أتباعه دارسًا جادًّا للإسلام، لأنهم كانوا يحسبون أن ما يقوله المودودي هو كلمةُ الإسلام الأخيرة، بحسب توصيف فضل الرحمن.[٣٩]

ختامًا، أرجو من الباحثين والدارسين المهتمِّين بالشيخ محمد عبده، العودة إلى تراثه وغربلته وتقييمه ونقده، والخلاص من الأحكام التبجيليَّة ومنطق الثناء والمديح الزائف، الذي يشي بتضخُّم الذات أكثر مما يشي بالاستناد إلى معايير علميَّة موضوعيَّة، ولا يميز بين المعرفةِ البسيطة في آثار محمد عبده، والمعرفة المركَّبة العميقة في آثار محمد إقبال، التي تتنوع مرجعياتُها، وتعبِّر عن نسيجٍ من الروافد المنحدرة من منابعَ ثقافية وحضاريَّة متنوعة.

إن الأحكام العاجلة والمواقف التبجيليَّة لا تكفُّ عن الارتقاء بطائفة من الكتاب الإحيائيِّين، والمبشِّرين بالنهضة، ودعاة الإصلاح، فتجعلهم فلاسفةً كبارًا ومفكرين عمالقة. وهي عاهة ثقافية شائعة في آرائنا وكتاباتنا المتأخرة، كتعويض عن مأزقنا الحضاري، وتخلُّفنا وعجزنا عن المساهمة في أعياد التاريخ، وإنجاز المعطيات العلمية والمعرفية والمدنية للعصر.

هذه هي قراءتي لرؤية محمد عبده في تجديد الفكر الديني، أو ما أراد لها رشيد رضا أن تُجْرَى وتتجسَّد، ورؤية محمد إقبال. وكلُّ قراءةٍ اجتهادٌ ينبثق من خلفيَّات القارئ ومسَبَّقاته ومفاهيمه وثقافته وتطلُّعاته وآماله. ولا أنفي تحيُّزاتي الطبيعية البشرية، ورغباتي في هذه القراءة. وربما ليس هذا هو محمد عبده ولا محمد إقبال، لكنَّ الأكيد أنَّ هذا هو فهمي لهما. وقد يشفع لي أني استندتُ في استخلاص هذه القراءة إلى مراجعةِ تراثنا القريب، ولا سيما آثار عبده وإقبال، التي طالعتُ بعضَها أكثر من مرة.

---

[٣٩] فضل الرحمن: الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية. ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٣م، ص١٧٥.

الفصل السابع

إسلاميَّةُ المعرِفَةِ أيديولوجيا وليستْ معرفةً[1]

١

لَا هُوِيَّةَ دينيَّة للعلم والمعرفة

اكتشافُ هويَّةٍ دينيَّة وأيديولوجيَّة للعلم والمعرفة أحدُ الأحلام الكبيرة للجماعات الدينيَّة في عالم الإسلام. وقد ظهرت الدعوةُ لذلك قبل أكثر من نصف قرن في كتاباتِ أبي الأعلى المودودي، وتقي الدين النبهاني، وغيرِهما، ممن حاول أن يخلع غطاءً دينيًّا على علم الاقتصاد الحديث وعلوم الإنسان والمجتمع الحديثة.

انخرطَ بهذه الدعوةِ جماعةٌ من المفكِّرين المسلمين في البلاد العربية وإيران وباكستان وماليزيا وإندونيسيا وتركيا والولايات المتحدة، وأخذتْ عدَّةُ مؤسسات على عاتقها النهوضَ بهذه المهمَّة، وعُقِدَتْ عشراتُ الندوات والمؤتمرات والحلقات النقاشيَّة، لدراستِها. وحسب رصدنا للمشهد الثقافي في العالم العربي وإيران والإنتاج الفكريِّ الإسلاميِّ بالعربية والفارسيَّة في السنوات ١٩٨٠–٢٠٠٠م، وجدنا أنَّ جماعةَ «إسلاميَّة

[1] هذه الورقة بصيغتها الأولى مداخلة قدمتُها في ندوةِ «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» في إسطنبول، بمناسبة مرور خمسة وعشرين عامًا على تأسيس المعهد (٢٢–٢٤ ديسمبر ٢٠٠٦م). ثم نقَّحتها وأعدتُ تحريرَها. وكان الصديق المرحوم د. عبد الحميد أبو سليمان حاضرًا الندوة، والصديق المرحوم الشيخ طه جابر العلواني، وهما من مؤسِّسِي المعهد. تحمَّس العلواني لنقد إسلاميَّة المعرفة، وحثَّ على تحرير هذه الورقة ونشرها.

المعرفة» في العالَم العربي يمثِّلون أبرزَ جماعةٍ تعمل على خلق هُوية دينيَّة وأيديولوجيَّة للعلم والمعرفة، وكانت خلاصةُ جهودِهم تأسيسَ «المعهد العالمي لإسلامية المعرفة» سنة ١٩٨١م، وتكفَّل المعهدُ بإقامة الكثير من الحلقات النقاشيَّة والندوات والمؤتمرات، وأصدر عِدَّةَ دوريات، وعددًا وفيرًا من الكتب في مجالات المعرفة البشرية المختلفة مع دمغها بصفة الإسلاميَّة.

قضيَّةٌ فلسفيَّةٌ وليست دينيَّةً

منذ ظهور الفكرِ الفلسفيِّ تمحورتْ جهودُ الفلاسفةِ والباحثين في الفلسفة حول قضايا المعرفة والوجود والقِيَم. وقد سبق نضوجَ الوعي الفلسفي ظهورُ الحركة السوفسطائيَّة التي أشاعتْ نوعًا من الاستدلال المُخَاتِل، الذي يُبْتَنَى على أنَّ «المعرفةَ نسبيَّةٌ وليستْ مطلقةً، وأنَّ لكلِّ قضيَّة جانبين يناقض أحدُهما الآخرَ، ولا شيء أصدق من شيء، لكنَّه قد يكون أفضل منه بالقياس إلى منظور الفرد» كما يقول بروتاغوراس، وهو أحدُ أعلامها. فكانتِ المشكلةُ المركزيَّة لها مشكلةً معرفيَّة، ويعود الفضلُ للفيلسوف الأثيني سقراط ثم تلميذه أفلاطون ومن بعدهما أرسطو في تحرير العقل اليونانيِّ من سطوة هذه الحركة، التي أشاعت الاضطرابَ في الرُّؤية والشكَّ والارتياب في التفكير. وفي العصر الوسيط نقض القدِّيسُ أوغسطين دعاوى الشُّكَّاك الذين ذهبوا إلى عدم قدرة العقل للوصول إلى حقيقة مطلقة، فدلَّل على أنَّ هناك حقيقةً مطلقةً لا يرقى إليها الشكُّ.

وكانت قضيةُ المعرفة من أبرز القضايا التي واكبت الفلسفةَ منذ مطلع التفكير الفلسفي، وظلَّت على الدوام واحدةً من المشاغل المركزيَّة للعقل الفلسفيِّ، كما نلاحظ في التُّراثِ الفلسفيِّ للعصر الهيلنستي، والمدارسِ التي سادَتْ فيه (المدرسة الأبيقورية، المدرسة الرواقية، مدرسة الإسكندرية)، والعصر الوسيط مع «آباء الكنيسة» و«الفلسفة المدرسية» و«الاسمية».

ومنذ بداية عصر النهضة طَغَتْ مسألةُ المعرفةِ في التفكير الفلسفيِّ الغربي على غيرها من مشاغل الفلسفة، وأصبحت هي القضية الأساسية، وما سواها من قضايا تتفرع عليها؛ ذلك أنَّ المقولات والأفكار والمؤلفات المهمة في هذا العصر وما تلاه اهتمَّت بالدرجة الأولى بالمعرفة وقواعد التفكير المنطقيِّ السليم، كما نلاحظ في «الأورغانون الجديد»

لفرنسيس بيكون، الذي يتناول أُسُسَ الاستقراء والمنطقَ التجريبي، و«الكوجيتو» الذي عرضَهُ ديكارت في كتابه «مقال في المنهج».

وفي عصر التنوير واصل الفلاسفةُ في مؤلَّفاتهم الاهتمامَ بمسألة المعرفة وعدَّها المسألةَ الأهمَّ، مثلما نجد في كتابِ جون لوك «محاولة في الإدراك الإنساني»، والعملِ الرائد «نقد العقل المحض» للفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط، ثم الاتِّجاهاتِ الفلسفية في القرن التاسع عشر، إلى المدارسِ والحلقاتِ الفلسفيَّة في القرن العشرين، وأشهرها «حلقة فيينَّا» التي أَرْسَتْ «الوضعية المنطقية» وبشَّرتْ بـ «التصور العلميِّ للعالم» من خلال مَجلَّتها «المعرفة»، وسادتْ مقولاتُها عالميًّا في النصف الأول من القرن العشرين، ولم تَزَلْ رؤاها مصدرَ إلهام فلسفة العلم ومناهجها المتنوعة حتى عصرنا الرَّاهن.

المعرفة عند الإسلاميِّين في العصر الحديث

على الرغم من أنَّ المحورَ المركزيَّ للبحثِ والتفكير في الفلسفة الإسلاميَّة هو «الوجود»، لأنَّ الحكمةَ الإلهيَّة كما عرَّفوها هي «علم يُبْحَثُ فيه عن أحوالِ المَوْجُودِ بما هو موجود»، غير أنَّ الفلاسفةَ المسلمين عالجوا حقيقةَ العلم والمعرفة، وأنواعَها ومراتبَها، ومصادرَها، وحكايتَها عن الواقع وقيمتَها، وغيرَ ذلك في مباحث «النفس، والعقل والعاقل والمعقول، والمقولات، والكُلِّي، والوجود الذهني»، وإن لم يفردوا بابًا خاصًّا بمباحث المعرفة في مؤلَّفاتهم.

وهكذا اهتمَّ بقضيَّة المعرفة علماءُ الكلام والمتصوفةُ والعارفون، كلٌّ على وَفق مسلَّماته وآلياته. ففي حين عَدَّ المتصوفةُ المعرفةَ حالةً ذاتيَّة، ذوقيَّةً ووجدانيَّةً، مصدرُها الإلهامُ أو الفيضُ الإلهيُّ، وأدواتُها القَلْبُ والإرادةُ من خلال تصفية النَّفس والرياضات الرُّوحية، اتَّجَهَ المتكلِّمون نحو تفسير موضوعيٍّ للمعرفة عمادُه الاستدلالُ بقياس المُمَاثَلة (قياس الغائب على الشاهد)، وآلِيَّتَا السَّبر والتَّقسيم والدَّوران، منطلِقين في استدلالاتهم من جملةٍ من المفاهيم والقضايا الصَّادقة في نظرهم، جلُّها جاء القاضي عبد الجبار على ذكرها في الأجزاء المخصَّصة للنَّظر في موسوعته «المُغني»، والتي سترسم جَمِيعَ تركتهم الفِكْرِيَّة في حقول المَعْرِفَة الإسلاميَّة كلها من اللغة والنحو والبلاغة، مرورًا بالفقه وأصوله، وانتهاءً بعلوم القرآن وأساليبهم في تفسيره.

كان الشيخُ محمد عبده من أوائل الذين أشارُوا إلى طبيعةِ المعرفة في الإسلام ومصادرِها، وتلاه الشيخُ مصطفى عبد الرازق في كتابه المعروف «تمهيد لتاريخ الفلسفة

الإسلامية»، ومن بعده تلميذُه علي سامي النشار في «مناهج البحث عند مفكِّري الإسلام» و«نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام»، لكن الجهْدَ المميَّزَ في هذا المضمار هو جهدُ محمد إقبال في «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، الذي درس بعمق طبيعةَ المعرفة الدينية، وتجلياتِ الرياضة الرُّوحية، والحَيِّزَ الذي تحتلُّه المعرفةُ الذوقيَّةُ الشهوديةُ في المعرفة الدينية.

وكان كتابُ «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي» الذي ألَّفه السيدُ محمد حسين الطباطبائي، وكَتبَ تلميذُه الشيخُ مرتضى المطهري تعليقةً موسعةً عليه، هو أوَّلُ كتاب في الفلسفة الإسلاميَّة الحديثة يخصِّص مساحةً واسعةً لبحث «المعرفة». فبعد أن فرغ الطباطبائي في المقالتَين الأولى والثانية من بيان «معنى الفلسفة وحدودها، والعَلاقة بينها وبين العلوم الطبيعية والرياضية» افتتح بحثَ نظرية المعرفة، وأَوْلَاهَا أهميَّةً خاصة، حيث جعلها تتصدَّر مسائلَ الفلسفة الأخرى، وعمل على ترتيب البحث فيها على ثلاثة محاور متسلسلة منطقيًّا، تبدأ بـ «قيمة المعرفة»، يليها «مصدر المعرفة»، وتنتهي بـ «حدود المعرفة»، مضافًا إلى تقديم البحث في «نظريَّة المعرفة» وما يتَّصل بها من المسائل مثل «الإدراكات» على غيرها، فإنها استوعبت حيِّزًا كبيرًا من كتاب «أصول الفلسفة»، إذ انبسطت على معظم صفحات الجزء الأول، واحتلَّت صفحاتِ الجزء الثاني بتمامها، بينما اشتملت الأجزاءُ الثلاثة التالية من الكتاب على المسائل الفلسفية الأخرى، وبذلك يغدو «أصول الفلسفة» أوَّلَ مؤلَّف في الفلسفة الإسلاميَّة الحديثة يعالج مسألةَ المعرفة بهذه الكيفية، ويخصُّها بعناوين ومباحث مستقلَّة مفصَّلة، وتتبلور فيه الصيغةُ النظريةُ لها، ويُولِيها هذا القدرَ من البحث والتحليل.

كما تناولَ السيِّدُ محمد باقر الصدر قضيةَ المعرفة في كتاب «فلسفتنا» في الفصل الأول، فبحث «المصدرَ الأساسيَّ للمعرفة» وأشهرَ النظريات في تفسير المعرفة التصوريَّة والتصديقيَّة، ثم أوضح موقفَ الفلاسفة المسلمين حيال ذلك، وفي الفصل الثاني درس «قيمةَ المعرفة» واستعرض بشكل نقديٍّ مسارَ الموقف الفلسفيِّ الغربيِّ إزاء قيمة المعرفة وإمكان كشفها عن الحقيقة، منذ النَّزَعات الارتيابيَّة المبكرة في الفكر الغربي إلى العصر الحديث. وفي مرحلة لاحقة عالج الصَّدْرُ الأساسَ المنطقيَّ للاستدلال الاستقرائيِّ الذي تقوم عليه جُلُّ المعارف البشريَّة، دارسًا ذلك — تحليلًا ونقدًا — من خلال معالجة مشكلة التعميم الاستقرائيَّة لدى كلٍّ من المدرسةِ الأرسطية ومصادراتِها العقلية، ونظرياتِ المنطق الحديث وتفسيراتِه لنظرية الاحتمال، فكشف في كتابه «الأُسُس المنطقيَّة للاستقراء» محدوديةَ نظرية البرهان الأرسطية في تشكيل المعرفة، وخطأَ الفكر الغربي

في تفسيره لنظرية الاحتمال، مقدِّمًا اتجاهًا جديدًا في نظرية المعرفة يفسِّر الجزء الأكبر منها تفسيرًا استقرائيًّا من خلال محاولة بديلة في تفسير حساب الاحتمال، شكَّلت أساسًا لفهم آخر لنظرية المعرفة بكلِّ تفاصيلها، اصطلح عليها بـ «المذهب الذاتي للمعرفة».

المعرفة عند الإسلاميين في الربع الأخير للقرن العشرين

لا يشكُّ أحدٌ في أن العَقدين الأخيرَين من القرن العشرين كانا من أشدِّ سنوات ذلك القرن في المخاضات والإرهاصات السياسية والاجتماعية والثقافية في عالمنا، والمتابعُ لحركة الفكر الإسلامي في هذه الحقبة يستطيع أن يرصد عدةَ تحوُّلات ومنعطفات مهمة في مسائل: «فلسفة الدين، وعلم الكلام، والتأويل، وقراءة النص، وفلسفة الفقه، ومقاصد الشريعة، والنظام المعرفي».

ففيما يتعلق بقضية المعرفة ظهرت جماعةٌ إسلاميةٌ أشهرت مشروعَها من خلال معهد أبحاث، وعبَّرت عن نفسِها بـ «إسلامية المعرفة» ومعهدِها بـ «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» الذي تأسَّس سنة ١٩٨١م، وهي ترى أنَّ العلومَ الإنسانيَّةَ والاجتماعيةَ الغربيةَ علومٌ متحيِّزة، اصطبغتْ بلون المحيط الذي نشأتْ وتطوَّرتْ فيه، وما يحفل به ذلك المحيطُ من ملابسات، وقيم ثقافيَّة، ومعايير منهجيَّة، تستند إلى قراءةٍ أُحَادِيَّةٍ هي «قراءة الكون» فقط، وهذه القراءة تجسِّد حالةَ فِصام حادٍّ، لأنَّها تستبعد قراءةَ الوحي التي تتكامل بها قراءةُ الكون، من خلال منهج «الجمع بين القراءتين». كذلك تعتقد جماعةُ «إسلاميَّة المعرفة» بأنَّ فلسفةَ «العلوم الطبيعية» و«العلوم البحتة» هي فلسفةٌ وضعيَّةٌ قاصرة، أفضتْ إلى منهج وضعيٍّ مادِّي، يفسِّر ما يجري في العالم على أساس الجَدَل بين الإنسان والطبيعة، من دون وعيٍ لدور الله في العالم، وباستبعاد دورِ الله يُختزل الإنسانُ والعالَم إلى مجموعةِ موجوداتٍ وأشياء ماديَّة لا غير.

وتتلخص المرتكزاتُ المنهجيَّةُ لإسلامية المعرفة، كما يرى دعاتُها، بما يلي:

(١) صياغة النظام المعرفي الإسلامي.
(٢) اكتشاف المنهجيَّة القرآنية.

ولكي يتحقق ذلك، تعملُ على:

(٣) بناء منهج للتعامل مع القرآن الكريم.
(٤) بناء منهج للتعامل مع السنَّة النبوية.

(٥) بناء منهج للتعامل مع التراث الإسلامي.
(٦) بناء منهج للتعامل مع التراث الغربي والتراث الإنساني.

وقد توسَّلت جماعةُ «إسلامية المعرفة» لبلوغ هدفها بعقد حلقاتٍ نقاشيَّة وندوات ومؤتمرات، وإصدار دوريات، وكتابة دراسات وكتب، وتأسيس مراكز بحوث، ومؤسسات أكاديمية.

وبموازاةِ هذه الجماعة كانت هناك جماعةٌ أخرى تتشكل في إيران، وتعمل على تقديمِ صياغة مختلفة لفهمٍ يفسِّر طبيعةَ المعرفة الدينية، ويشرح آليَّةَ فهم الدين وكيفيَّتَه، والتأشيرِ على خصائص المعرفة الدينيَّة بالمقارنة مع سائر المعارف البشرية، ودراسةِ أبعاد العَلاقة بين المعرفة الدينية والمعارف البشريَّة الأخرى، والكشفِ عن أسباب تحوُّل وثبات المعرفة الدينية على امتداد التاريخ.

وكان الدكتور عبد الكريم سروش، قد درس ذلك في كتابه «القبض والبسط النظري للشريعة» وعبَّر عنه بـ «نظرية تَكَامُلِ المعرفة الدينية». وتستند نظريةُ تكامُل المعرفة الدينيَّة إلى الأركان الآتية:

(١) الدين والمعرفة الدينية أمران متغايران (وليسا متعارضَين أو متضادَّين).
(٢) الدين ثابت، ولا يطرأ عليه أيُّ تغيير أو تحوُّل.
(٣) المعرفة الدينيَّة إحدى أنواع المعارف البشرية.
(٤) المعارف البشرية مترابطة ومتداخلة مع بعضها.
(٥) المعارف البشريَّة متحوِّلة ومتغيرة.
(٦) تحوُّلات المعارف البشرية تكامليَّة، وليست تراجعيَّة وسلبيَّة.

واستنادًا إلى رصدِنا للمشهد الثقافيِّ في العالَم العربيِّ وإيران والإنتاج الفكريِّ الإسلامي بالعربية والفارسية في السنوات ١٩٨٠–٢٠٠٠م، وجدنا أنَّ اتجاهَ «إسلامية المعرفة» في العالم العربي أبرزُ اتِّجاه يسعى لصياغة نظام معرفي من خلال كتاباتٍ عديدة، وهكذا لاحظنا اتجاهَ «تكامُل المعرفة الدينية» في إيران يقف في الجهة الأخرى المقابلة لـ «إسلامية المعرفة»، وهو الأبرزُ والأشدُّ إثارة، فما زالت النقاشاتُ التي تجاوز بعضُها حدودَ الحوار العلمي مستمرةً، حول أفكار هذا الاتجاه، خاصة وأنَّ صاحبَها يؤجِّج السِّجَالَ ويغذِّيه، من خلال تلاحُق أطروحاتِه في «التعدُّدِيَّة الدينيَّة» و«البسط في التجرِبة النبوية».

٢

التحيُّز والتمركُز في المعرفة

إنَّ إسلاميَّةَ المعرفة واحدةٌ من الموضوعات المحوريَّة في الفكر الإسلاميِّ المُعَاصِر، وبرز تبايُنٌ حادٌّ في مواقف الرافضين لها ودعاتِها، بحيث طَغَتْ في بعض الكتاباتِ حَالَةٌ تشهيريَّةٌ غيرُ علميَّة، وأضحى كلُّ واحدٍ يتَّهم الآخرَ بما يحلو له، وأسرف بعضُ الكُتَّاب في اتِّهام جماعةِ إسلامية المعرفة، فعدُّوها تعبيرًا مقنَّعًا للحالة السلفيَّة، وجرَّدوها من أية أهليَّة للبحث العلمي، وتعاملوا مع الإنتاج الفكري الوفير والمتنوع في هذا الموضوع من منظور واحد، وحكموا عليه بجملته بالأحكام ذاتها، ولم يميِّزوا بين مستوياته المختلفة.

وبُغْيَةَ التعرف على موقفٍ علميٍّ يتجاوز الأحكامَ العاجلة، ويختبر إسلاميَّةَ المعرفة بمنطق يتحلَّى بالإنصاف والموضوعية، تنبغي دراسةُ الموضوع من أبعادِه المختلفة، ومحاولةُ الكشف عن منطلقاته في التراث والمعرفة الحديثة، والبحثُ في مرجعيَّاته ومداخِله المُتَعَدِّدة. ففي استقراءٍ عاجِلٍ نجد أكثرَ من موقفٍ حِيَال إسلاميَّة المعرفة، ففي الوقت الذي يشدِّد فيه عِدَّةُ باحثين على ضرورتها الحضارية والمنهجية، ويعتقدون بأنها سبيلُنا الوحيد لبناء علوم خاصَّة بنا، تتناسب مع موروثنا وهُويتنا وعقيدتنا، وتتطهر من الرؤية الوضعية للعلوم الغربية، ترفض مواقفُ أخرى هذا الفهم، وتحسبه تفسيرًا مبسطًا للمعرفة الحديثة، ووسيلةً من وسائل التَّعبئة الأيديولوجيَّة المقنَّعة بقناع معرفي.

وتحاول أن تجد الدعوةُ إلى إسلاميَّة المعرفة مبرِّرَها في أنَّ العُلومَ الإنسانيَّةَ لا يمكن سَلْخُها عن مُحِيطِها الحضاريِّ الذي وُلِدَتْ في فضائِه الخاصِّ، كما أنَّه ليس بوسعنا نفي تأثير العوامل الأيديولوجيَّة والثقافيَّة والتاريخيَّة والجغرافيَّة في صيرورتها وتشكُّلها. ومن ثَمَّ تصطبغ هذه العلومُ بصِبغة معيَّنة، تغدو فيها متحيزةً وليست محايدةً؛ ذلك أنَّها تتلوَّن بلَون المُحيط، وما يسودُه من رؤيةٍ كونيَّة، وفهمٍ وضعي للكون والإنسان والحياة. وكما يرى الدكتورُ عبد الوهَّاب المسيري، فإنَّ علمانيَّةَ العلوم التي ظهرتْ في القرن السابع عشر عملتْ على فَصْلِ العُلُوم عن المنظومة القيمية، ونزعِ القداسة عن كلِّ شيء، وسحبِ الأشياء من عالم الإنسان، ووضعِها في عالم الأشياء، ثم انتهتْ بِسَحْبِ الإنسان من عالم الإنسان ووضعِه في عالَم الأشياء، وبذلك يَسُودُ مَنْطِقُ الأشياء. ويحذِّر الدكتورُ حسين نصر من شيوعِ الطابع المعرفي اللاتقديسي في دنيانا، ويدعو إلى الاهتمامِ بالعِلم المقدَّس، والمزاوجةِ بين المعرفة والأمرِ القدسي. لكنَّ دعوةَ نصر إلى ما يُسَمَّى بالعلم

المقدَّس يكتنفها الإبهامُ، ولا تخلو من هجاء ونفيٍ لكلِّ ما هو غربي، ويتمدَّد فيها مدلولُ المقدَّس، فيستوعب التراثَ، والتمثُّلاتِ المتنوِّعةَ للاجتماعِ الإسلامي، وهو مَدْلُولٌ يستقي مرجعياتِه من آثارِ المُتَصَوِّفة والعُرَفَاء، وشيء من نقد تيارات ما بعد الحداثة للعقل والعقلانيَّة في الغرب.

أمَّا محاولةُ تحريرِ المَعْرِفَة من التحيُّزات والرؤية الوضعية، فإنها بمقدار محاولتِها الكشفَ عن الأُطُرِ الاجتماعيَّة للمعارف الغربيَّة الحديثة وأثرِ العوامل الماديَّة في المعرفة، تتورَّط في تحيُّز من نوع آخر؛ عندما تتحوَّل المقولاتُ التراثيَّةُ النسبيَّةُ لديها إلى مقولاتٍ مُطْلَقَة وإطارٍ مرجعي للتفكيرِ والبحثِ وإصدارِ الأحكام المختلفة.

إنَّ التعاطيَ النَّقديَّ مع المعرفة الحديثة، والذي طالما أضحى موقفًا هجائيًّا، يتوارى خلفَه موقفٌ تبجيليٌّ يغيب فيه النَّقْدُ إزاء التُّراث، فلا نعثر على دراسات نقديَّة جادَّة للتُّراث لَدَى الإسلاميِّين، في حين تتراكَمُ الكتاباتُ في نقدِ الغرب وهجاءِ حضارتِه وقيمِه وعلومِه، بلا تمييز بين وجوه الغرب «الحضاريِّ، والمعرفي، والعلمي، والتقني، والثقافي، والتاريخي، والسياسي، والاستعماري». وربما كانت وحشيَّةُ الغرب الاستعماري، والتاريخُ المتوحِّش للإمبرياليَّة في التعامُل مع عالمنا، وكذلك ظهورُ النَّزَعَات الماديَّة والعبثيَّة في الاتجاهات الفلسفية والأدبية والفنية، هو الذي أسبغ على العلوم الحديثة الصورةَ الاستعماريَّة، وأدَّى إلى عدمِ التفكيك بين العلمِ والوجهِ الإمبرياليِّ العنصريِّ للغرب.

وتظلُّ المُعْطَيَاتُ الحديثةُ في العلومِ الإنسانية، والعلومِ الطبيعية، والعلومِ البحتة، أهمَّ مكاسب العصر، وكلُّ ما أنجزه الغربُ من تقدُّم ورفاهية إنما هو ثمرةٌ لامتلاكِه العلمَ الحديث، ومثابرتِه المُتواصلة على تنميتِه ومراجعتِه وتصويب أخطائه وتطويره. في حين يقبع في نَفَقِ التَّخَلُّف من يفتقد العلم، ويبقى على هامش حركة التاريخ، مستهلكًا لما ينجزه غيرُه. وليس هناك من سبيل للخروج من نفق التخلُّف إلا بمواكبةِ أداء العلم، وملاحقةِ الإبداع البشريِّ المستمرِّ في حقول المعرفة كافَّة، والتخلُّصِ من حالة الوَجَل والحساسيَّة في التَّعَاطي مع المعارف الرَّاهنة، تلك الحالة التي تترسخ كلَّ يوم في مجتمعاتنا، بسبب الشعاراتِ التعبويَّة والسياسية التحشيديَّة، والتباسِ مفاهيم «الغرب، والتغريب، والغزو الثقافي، والاختراق الثقافي، والغزو الفكري، والتبعية الفكرية، وغيرها»، والتنذُّر بالفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع، وعدمِ إدراك أهميَّتِها، ودورِها في دراسة

المشكلات الاجتماعية، وقدرتِها على تفسير الكثير من الظواهر، واكتشافِ النسيج المعقَّد للأزمات، ومعرفةِ العوامل المولِّدة لها.

إن ضرورةَ استيعاب المعارف الحديثة واحدةٌ من البداهات التي لا جدال فيها، لكنَّ تحقُّقَ ذلك منوطٌ بدراستها دراسةً تحليليَّةً نقديَّة، وهذا النَّمط من الدراسة يُفْضِي إلى استيعاب المَعَارف استيعابًا نقديًّا، وهو شرطٌ لازمٌ لبناءِ أرضيَّة الإبداع الذاتي، والمساهمةِ في إنتاج المعرفة.

كما تجب دراسةُ التراث، والتوغُّلُ في مداراته، وغربلةُ مكوناته، والعملُ على فهمه وتمثُّله، من دون الوُقوع في أَسْرِه، والحَذَرُ من الانخراط في رؤيتِه، أي محاولة استيعابه استيعابًا نقديًّا، وهذا هو الشرط الثاني للإسهام في إنتاج المعرفة. أما التعاملُ مع التراث بأسلوب يفتقر إلى نقدِه وتفكيكِ عناصره، فإنه سيقودنا للهروبِ إلى الماضي، والدخولِ في متاهاتٍ تُبعدنا عن العصر، كلَّما توغَّلنا في عوالم التراث.

إن غيابَ الموقف النقدي من التراث، وشيوعَ الوفاء التاريخي، وطغيانَ الحالة التبجيليَّة عند الجماعات السلفية لكلِّ ما يَمُتُّ إلى الماضي من سلاطين، وصراعات، وفنون، وآداب، وعلوم، ومعارف، ورموز، وعدمَ القدرة على إدراك التشوُّهات، والعاهات، والثغرات، والانتكاسات، في الموروث، نجَم عنه انسدادُ الآفاق النقديَّة، وإحضارُ الماضي كما هو، وسطوتُه على الوعي، وإعاقتُه التفكير، ومن ثَمَّ العجزُ عن مواكبة متغيِّرات الحياة.

إن الاحتماءَ بالتُّراث، واتخاذَه ملاذًا أبديًّا، واللجوءَ إليه في كلِّ واقعةٍ من وقائع الحياة، كفيلٌ بأنْ يُحَوِّل التراثَ من مَلَاذٍ إلى سِجْنٍ، ومن كَهْفٍ إلى نَفَقٍ، أو بئر؛ يحجب من يحتمي به عن الحياة، ويُغيِّبه عن العالم، ويمنعه عن المشاركة في صناعة التاريخ.

٣

قضيَّةٌ فلسفيَّةٌ بلا مضمون فلسفيٍّ

لَمَّا كانت إسلاميةُ المعرفة تجد مبرراتِها في تحيُّزِ وتمركزِ المعرفة وتنوُّعِها، تبعًا للتعدُّد والتنوُّع في المعتقداتِ والأديان والهُويَّات، فإن هذه الدعوةَ تثير سلسلةً من الإشكالات والاستفهامات التي يمكننا إيجازُها بالآتي:

(١) الوثوقيَّةُ والإطلاقُ في إسلاميَّة المعرفة تنتج تهافتًا في منطلقاتها، ففي حين تشدِّد إسلاميَّةُ المعرفة على أنها ترتكز على تحرير المعرفة من التحيُّزات والتمركزات

والرؤى والمواقف الاعتقادية النسبية، تتورط هي في تبنِّي رؤية اعتقاديَّة للمعرفة تُفضي إلى نسبيَّة من نوع آخر، لأنَّ المعرِفةَ عندها تصطبغُ بهُويَّة دينيَّة وأيديولوجيَّة، فبدلًا من معرفةٍ لا دينَ لها، يغدو للمعرفة دين، وبدلًا من معرفةٍ بلا أيديولوجيا، تغدو للمعرفة أيديولوجيا، وبدلًا من معرفة بلا تحيُّز وتمركُز، تغدو المعرفةُ متحيزةً ومتمركزةً، وبدلًا من معرفة ليستْ نسبيَّة، تغدو المعرفةُ نسبيةً. حتى تنتهي إسلاميةُ المعرفة إلى نفيٍ للمعرفة.

(٢) لماذا يتجاهلُ مشروعُ إسلاميَّة المعرفة الأُطُرَ الاجتماعيَّةَ للمعرفة التراثيَّة بالخصوص، ويعمل على تعميمِ الأفكار والمفاهيم التراثية المنتَجة في البيئة الإسلامية، وتأبيدِها للعصور والأزمان كافَّة، فعلى الرغم من أنها معرفةٌ بشريَّةٌ مشتقَّةٌ من فضاء حضاري، وثقافي، وسياسي، واجتماعي، واقتصادي خاصٍّ بها، في حين يذهب إلى تحيُّزِ ونسبيةِ ومحدوديَّةِ المعارِف والعُلوم البشريَّة المنتَجة في بيئات أخرى، ويشدِّد على عدم إمكان سَلْخِها عن محيطها الحضاريِّ الذي وُلِدَتْ في فضائِه؟ أين هي المراجعةُ النقديَّةُ للتراثِ التي تحرِّرنا من الاستسلام لرؤيتِه للعالَم ومناهجِه ومنطقِه، ومشاغِله ومداراتِه، وقضاياه وهمومِه؟ ولمن ينتصر دعاةُ أسلمة المعرفة حين يسرفون في تبجيلِ التُّراث ومديحِ أعلامِه في ظلِّ الهجاء المتواصل للعلوم والمعارف الحديثة؟ إنْ كان للزمن تأثيرُه في تاريخيَّةِ الفكر الإنساني وتحديدِه بالبيئةِ والحاجات التي أفرزتْه، فلماذا التَّهَاوُنُ، بل إغفالُ النظرة التاريخية في دراسة التراث وتحليله؟ إنَّ «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» لم يُخفق في ذلك فقط، بل وعجز حتى عن مراجعةِ أفكاره وبرامجه التي طرحها بنفسه.

(٣) ألا يفضي تجريدُ العلوم الاجتماعية الغربية الحديثة من مناهجِها وأدواتها ولغتها ومعاجِمِها الاصطلاحيَّة ومرتكزاتها، إلى نفيِها وتفريغها من محتواها، ومن ثَمَّ ستنتهي عمليَّةُ أَسْلَمَتِها إلى تناقُض منطقيٍّ، استنادًا إلى أنَّ ماهيَّةَ العلم تعني موضوعَه، وأنَّ تمايُزَ العلوم بتمايُز موضوعاتها كما قرَّر المناطقةُ من قبل، فإذا جرى تغييرُ موضوعِ العلم وأدواتِه ومناهجِه يَتغيَّر محتوى العلم ويَنتفي، وإنْ أسميناه بالاسم السابق نفسه؟

(٤) حين يصرِّح دعاةُ إسلامية المعرفة بأنَّ العلومَ والمعارفَ لا تنطبق إلا على حالةٍ معيَّنة وجغرافيا بشريَّة وثقافيَّة محددة، وهُويَّة خاصة، فإنَّهم يجرِّدون المعرفةَ من طبيعتها العامَّة الشاملة، أي إنَّ المعارفَ والعلومَ تتعدد وتتنوع لديهم تبعًا لتنوُّع الهُويَّات والمعتقدات والأديان والخصوصيَّات الحضارية، لكنهم لا يتنبهون إلى أنَّ هذه

المقولةَ تستبطنُ نفيَ ذاتِها، إذ كيف تكون المعارفُ كافَّة محليةً نسبيةً منبثقةً من بيئتها، ما خلا «إسلاميَّة المعرفة» التي تستثني نفسَها من ذلك، أي إنَّهم عندما يرفضون شمولَ المعرفة وعمومَها، ويتنكَّرون إلى أنَّ المعرفةَ بحدِّ ذاتها، حتى في العلوم الاجتماعية، لا هويَّةَ لها، فإنَّهم يفترضون أنَّ معرفتَهم ومقولاتِهم فقط كونيةٌ عامةٌ شاملة، لا موطنَ لها. ألا تنطوي هذه الدعوةُ على مفارقة وتناقُض؟

(٥) إنَّ العُلُومَ الحديثةَ تنبثق عن رؤيةٍ للعالَم جديدة، وهناك فارقٌ شاسعٌ بين الرؤية القديمة والرؤية الجديدة، بنحوٍ لا يمكن القول معه إنَّ العلمَ الحديثَ يمثِّل تواصلًا للإرث العلميِّ القديم، فقد انبثق العلمُ الحديثُ من رؤيةِ الإنسانِ البديلة للطبيعة، والإنسان، والحياة، وهي رؤيةٌ انبثقتْ في فضائِها مكاسبُ العلم ومنجزاتُه. فقد تجلَّت الطبيعةُ للعلماء في العصر الحديث بشكل مختلف، فأصبحوا يجدونها مدونةً بلغةٍ جديدةٍ لا تشبه اللغةَ التي قرأ بها القدماءُ الطبيعة. يقول غاليليو: «الإلهُ دوَّن هذه الطبيعة بلغة الرياضيات»، ولا يمكن لغير العارف بها أن يطالع كتابَ الطبيعة. إنَّ الباحثَ الحديثَ اكتشف طبيعةً أخرى، كُتِبتْ بلغةٍ ثانية، فعمَد إلى إتقانِ تلك اللغة، واستطاع قراءتَها، وحقَّق ما نراه من اكتشافات ومكاسب متنوعة. كانَ الإنسانُ يرى هذه الطبيعةَ نفسَها، لكنَّها كانتْ تتجلَّى له بلغةٍ ميتافيزيقيَّة. الطبيعةُ واحدةٌ لكنَّ كِلا الطَّرَفَيْن حاولَا اكتشافَها، وتجلَّتْ لكلٍّ منهما بصورة خاصة، والتحوُّل الذي طال الرؤيةَ إلى العالَم هو الذي أدَّى إلى ظهور العلم الحديث، وقد تجسَّدت العقلانيةُ الغربيةُ بالمضمون ذاتِه، فحقَّقت نتائجَ علمية هامة. إذًا، كيف نستطيع بناءَ منظورٍ علميٍّ حديثٍ للعالَم والإنسان والطبيعة، ما دُمنا ننهل من الرؤية التراثيَّة التقليديَّة التي يريدُ جماعةُ إسلاميَّةِ المعرفة تَكرارَها بأسلوب مُبتذل، بذريعةِ الهُويَّة والأصالة والخصوصيَّة، والتشديد على نفي كلِّ ما هو كونيٌّ في المَعارف والعلوم الحديثة؟

(٦) ربما تُمَثِّل إسلاميَّةُ المعرفة عمليةَ تعويضٍ نفسيٍّ للمسلم الضائع الذي لم يحقِّق ذاتَه في العالم اليوم. المسلمُ لم يُسهم في مكتشفات واختراعات ومكاسب العلم والمعرفة الحديثة بإسهام كبير، لذلك يحتاج أن يعوِّض ذلك بتوهُّم أنه ممن أنجزوا العلم، وأسهموا في إنتاج المعارفِ الحديثة، وممن يسهمون في صناعة العلوم والمعارف.

(٧) لماذا تُتخذ آثارُ ابن تيمية مرجعيةً شاملةً لجماعة إسلامية المعرفة، على الرغم من أنَّ آراءَ ابن تيمية في العقيدة والتفسير وعلوم القرآن والفقه وغيرها، على عُمْقِ بعضها، آراءٌ تنتمي للأُفُقِ التاريخيِّ الذي عاش فيه صاحبُها، مضافًا إلى أنَّها آراء خلافيَّة،

وقف منها كثيرٌ من العُلماء في عصرِه والعصور اللاحقة موقفًا ناقدًا، فهي فضلًا عن تاريخيَّتها وتعبيرها عن عصرها، لم تكن موردًا للقبول العام، بل إنَّ الجماعاتِ السلفيَّةَ المتفشِّيَةَ في مجتمعاتنا تستقي مشروعيتَها من ميراث ابن تيمية وتلامذته، وتستند إلى آثاره كمرجعيَّة في تكوينها وتثقيفها ودعوتها، وتستلهم فتاواه في مذابحها الشنيعة؟

(٨) أليستْ دعوةُ «إسلاميَّة المعرفة» قضيةً فلسفيةً في مضمونها؛ ترتبط بتفسير ماهيَّة المعرفة ومَصادرها وحُدودها وقيمتها في المرتبة الأولى، كما ترتبط عضويًّا بمباحث فلسفة العلم، غير أنَّ الدراساتِ التي يكتبها دعاةُ هذه القضية لم تقاربْها من منظور فلسفيٍّ، مضافًا إلى عدم استيعابِهم النقديِّ لآثارِ الفلاسفة والمتصوِّفة والعُرَفَاء والمتكلِّمين والمناطقة، مع أنَّ ميراثَهم يشتمل على آراء تتسم بالتنوُّع في تفسير طبيعة المعرفة، ومصادرها، وقيمتها. وربما كان الاستسلامُ للموقف التراثيِّ السلبيِّ من الحُكَمَاء والمتكلِّمين والمتصوِّفة والعُرَفَاء هو الذي حال بين دعاةِ إسلاميَّة المعرفةِ وبين صياغةِ رؤية حيال هذه المسألة البالغة الأهمية. فهل إسلاميةُ المعرفة قضيةٌ فلسفية من دون مضمون فلسفي، وقضيةٌ معرفية من دون مضمون معرفي؟

(٩) تبدو إسلاميَّةُ المعرفة وكأنَّها ضربٌ من موقف تسلُّطي، يهدف إلى هيمنة الإسلاميين على ما تبقَّى من مُعطيات العقل والخبرة البشرية، بعد هيمنتهم على معظم الحياةِ الدنيا، فضلًا عن الاستئثارِ بالآخرة؛ بمعنى أنَّ إسلاميَّةَ المعرفة تظهر وكأنَّها حيلةٌ فكريةٌ للجماعات الدينية، بُغيةَ احتكار الحياة العلمية والفكرية والثقافية، واستبعاد الآخر من الميادين كافَّة؟

(١٠) لماذا لم تتشكل حتى اليوم النواةُ الجينيَّةُ لعلم اجتماعٍ إسلامي، أو علم نفس إسلامي، أو علم اقتصاد إسلامي ... إلخ، بالرغم من مُضِيِّ أكثر من ربع قرن على هذه الدعوة، ومعظمُ الكتابات لم تتبلورْ فيها رؤيةٌ نظريةٌ واضحة حيال هذه العلوم، فضلًا عن عدم إنجاز أيَّة محاولة جادَّة لصياغةِ وبناءِ أيِّ علم بصِبغة إسلامية؟

(١١) على الرغم من وجود إنتاجٍ فكريٍّ في الحوزات في النَّجف وقُمَّ وغيرهما، وعلى الرغم من تنوُّع الأفكار الخلافية التي يزخر بها راهنُ التفكير الديني في الحوزات، غير أنَّ «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» لم يزل بعيدًا عن ذلك، مع أنَّ فكرةَ «إسلامية المعارف والعلوم» واحدةٌ من أبرز المسائل إثارةً وأكثرها مناقشةً، حيث يدافع المحافظون عنها، ويعملون على صياغة تصورات ورؤًى وتبريرات بشأنها، من خلال مؤسسات

متخصصة في ذلك، في حين لا يقبلها المفكِّرون الإصلاحيُّون ويذهبون إلى أنَّها تستبطن تهافتًا وتناقضًا منطقيًّا.

(١٢) على الرَّغم من أنَّ الملاحظاتِ التي أوردتُها تشتمل على كلِّ محاولاتِ إسلاميَّةِ المعرفة بتسمياتها وعناوينها المختلفة عند المفكِّرين المسلمين السُّنة والشِّيعة على اختلاف مواطنهم، لكنِّي كنتُ أتمنَّى أن يتواصل المعهدُ العالمي للفكر الإسلامي مع المحاولات المبكِّرة لأسلمة المعرفة في أعمالِ السيد محمد باقر الصدر، والسيد محمد حسين الطباطبائي، وتلميذِه الشيخ مرتضى المطهري، ود. محمد نقيب العطاس، ود. حسين نصر، ومحمد أبو القاسم حاج حمد ... وغيرهم. مثلما كنتُ آمُلُ أن يتسع صدرُ القائمين على المعهد العالمي للفكر الإسلامي للاستيعاب النقديِّ لبعض آثار أولئك المفكِّرين ممن أسَّسوا هذا المعهد، فلم أعثر حتى اليوم على أيَّة محاولةٍ نقديَّةٍ علمية لكتابات المؤسِّسين من تلامذتهم أو غيرهم من دعاة إسلامية المعرفة.

(١٣) لماذا تُهْمَلُ في مشروع إسلامية المعرفة مباحثُ فلسفة الدين، التي تعالج ماهيةَ الدين وحقيقتَه، وجوهرَ الدين، ومجالاتِ الدين وحدودَه، وآفاقَ انتظار الإنسان من الدين، وماهيةَ التجربة الدينية ... وغيرها؟ ولماذا لا تهتمُّ إسلاميَّةُ المعرفة بالاتِّجاهات التأويليَّة الجديدة في قراءةِ النصِّ الدِّيني، وما موقفُها من طبيعةِ اللغة الدينية وكيفيةِ التعاطي معها؟

(١٤) هل يمكن تجديد الفكر الديني من دون السَّعْيِ لتجديد علم الكلام، وفتحِ باب الاجتهاد في أصولِ الدين، والسَّعي لصياغة ثيولوجيا تتحرَّر من بعض مقولاتِ الإلهيَّات التقليديَّة، التي كرَّست صورةً مرعبةً للإله، مشتقةً من نَموذج الطغاة والخلفاء والسلاطين الجبابرة، والعملِ على بناء «علم كلام جديد»، يصوغ لنا صورةً رحيمةً للإله، تخلِّصنا من العَلاقة الصراعيَّة المأزومة بين الله والإنسان، وتنقلنا إلى نمطِ عَلاقةٍ حميميٍّ شفيفٍ دافئ، يقوم على المودَّة والشفقة، ويستقي من رُوح المحبة، لأنَّ الإنسانَ بطبيعته لا يستطيع أنْ يودَّ إلهًا مرعبًا؟

(١٥) إن أيَّ حديثٍ عن إسلاميَّة المعرفة دون أن يسبقه تحليلٌ لطبيعةِ الوعي البشري وكيفيةِ تكوين المعرفة، ثم تحديدُ ما هو بديهيٌّ منها والذي تبتني وتشتقُّ منه المعارفُ الإنسانية، هو حديث يكشف عن التباس في استيعاب أساليب التفكير السليم منطقيًّا، في زمنٍ عادَ فيه الوضوحُ المنهجيُّ الشرطَ الضروري لكلِّ تمييز بين الكلام العلميِّ الجادِّ وبين التخليط.

الفصل الثامن

جدل العَلاقة بين الاستبداد والعبوديَّة الطوعيَّة[1]

١

مفهومُ المستبدِّ والاستبداد

ظهر مصطلحُ المستبدِّ في القرن الخامس قبل الميلاد إبَّان الحرب الفارسية-الهيلينية، وكانت كلمةُ المستبد — المشتقَّة من الكلمة اليونانية despot depotes — مستعملةً بمعنى ربِّ الأسرة، أو سيِّد المنزل، أو السيد على عبيده، ثم خرجتْ إلى المجال السياسيِّ، ليوصف بها نمطٌ من الحُكم المُطْلَق، الذي تكون فيه سلطةُ الملك على رعاياه بمثابة سلطة الأب على أبنائه في الأسرة، أو السيد على عبيده.[2]

وفي القرن الثامن عشر جعل مونتسكيو (١٦٨٩–١٧٥٥م) الاستبدادَ أحد الأشكال الأساسيَّة للحكم بموازاة الحكومَتَيْنِ الملكيَّة والجمهورية، فبينما تسود المساواةُ في الحقوق بين الجميع في النظام الجمهوري الديمقراطي تتفشَّى في الاستبداد مساواةٌ من نوع آخر، كما يقول مونتسكيو، إذ «يتمتَّع جميعُ الناس هنا بالمساواة، لا لأنهم كل شيء، كما هو

---

[1] الندوة السنوية التاسعة عشرة للجمعية الفلسفية المصرية، عن «سلطة الثقافة»، الأحد – الثلاثاء ٩–١١ ديسمبر ٢٠٠٧م، قسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة قناة السويس، الإسماعيلية، مصر.

[2] د. إمام عبد الفتاح إمام: «الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي»، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤م، ص٥٢–٥٧.

الحال في الديمقراطية، بل لأنهم لا شيء. إنه إزالةُ المراتب بواسطة التسوية العامَّة.»[٣] ويتمتَّع الحاكمُ في الاستبدادِ بحريَّة مطلقة، تتيح له التصرف بلا حدود أو قوانين أو قواعد، بينما تسري على كافَّة أفرادِ الشعب عبوديةٌ تسلبهم أبسطَ الحقوق البشرية، ويخضع كلُّ شيء في حياتهم لنزوات وأهواء ورغبات المستبد؛ ذلك أنَّ الدولة تُخْتَصَرُ في شخصه، إنه الدولةُ كلُّها.

إن الحُكم أو النظام الاستبداديَّ يمثِّل شكلًا من أشكالِ الاحتلال الكامل للشخص، والاستعمار الدَّاخلي للمجتمع، بنحوٍ يستقلُّ فيه فردٌ طاغية في التسلُّط على بقيةِ أفراد الشَّعب، من دون أن يخضع لقانونٍ، ويتحكم في حياة المواطنين، ويحرص على صوغِ وعيهم، وتكييف مشاعرِهم، وتلوين أحلامِهم، بما يكرِّس سلطتَه ويمدِّدها على كلِّ شيء، من دون أن يستثنيَ حقلًا في البلد من هيمنتِه.

تطغى في فضاء الاستبداد غلبةُ الفرد على المجتمع، وغلبةُ القوة على الإجماع، وغلبةُ الأيديولوجيا على الواقع، وغلبةُ الكاريزما على المسار الموضوعيِّ للتاريخ، وغلبةُ الواجب على الحقِّ، وغلبةُ الحكومي على الاجتماعي، واتساعُ مفهوم السلطة واضمحلال مفهوم الحرية. وبكلمة موجزة يُفضي الاستبدادُ إلى اختزال الفردِ في المجتمع، واختزالِ المُجتمع في الدولة، واختزالِ الدولة في السلطة، واختزال السلطة في شخص الحاكم.

يتغلغلُ الاستبدادُ في المجتمع، وفي العائلةِ، والجماعات والأحزاب، والمجتمعاتِ، والدُّول، وإنَّ الخلاص من الاستبدادِ لا يتحقق إلا عبر تفكيك نسيجِه الكامن في بنية العائلة، وفي كافَّة التنظيمات السياسيَّة والنقابيَّة والمهنيَّة.

كما يتطلَّب التحرُّرُ مِنَ الاستبدادِ اكتشاف أنماطِه في: السياسة، والاقتصاد، والدين، والفكر. فالاستبداد السياسي وإنْ كان أبشع ألوانه، لكنه يتوكَّأ على الاستبداد الديني والاقتصادي والثقافي، فلا خلاصَ من الاستبدادِ إلا بالخلاص من ثقافةِ الاستبداد، والمعتقدات والمقولات والمفاهيم، ومجموع الروافد المعرفية التي يستقي منها. وتكمن في الإلهيَّات الموروثة أبرز روافد ثقافةِ الاستبداد.

---

[٣] لوي ألتوسير: «مونتسكيو: السياسة والتاريخ»، ترجمة: نادر ذكري، بيروت، دار الفارابي – دار التنوير، ٢٠٠٦م، ص٧٧.

وتعود الظواهرُ السياسيَّةُ والاجتماعيَّةُ والاقتصاديَّةُ والثقافيَّةُ التي تتفشَّى في الاجتماعِ الاستبدادي إلى بنًى نفسية واجتماعية كامنة وعميقة في حياة الناس، وهي تشكِّل مرتكزاتِ وأُسُسَ هذا النَّمط من الحكم، وبحسب تعبير الكواكبيِّ «المستبدُّون يتولَّاهم مستبدٌّ، والأحرارُ يتولَّاهم حُرٌّ، وهذا صريحُ معنى: كَمَا تَكُونُوا يُوَلَّى عَلَيْكُم.»[٤]

٢

ارتباطُ الاستبدادِ بالعبوديَّة الطوعيَّة

يرتبطُ الاستبدادُ ارتباطًا عضويًّا بالعبوديَّة الطوعيَّة، واستعداد الناس للانصياع للطَّاغية، وتمجيده، وتبجيله، ورغبتهم في الخضوع له، واستعارة أسماء وصفات الله وخلعها على المستبدِّ. وبحسب ما يراه المختصُّون في سيكولوجيا السُّلطة، فإنَّ الجماهيرَ هي التي ترضخ للاضطهاد وتطلب السيطرة عليها، وإنَّ الذي يقودها إلى ذلك هو متعةُ الخضوع، ولذَّة الانقياد الرَّاسخة في النفس البشرية، أي إنَّ الناس هم الذين ينذرون أنفسهم للخدمة والعبودية الطوعية.

ويشدِّد الكثيرون من الباحثين والدارسين على أنَّ الاستبدادَ السياسيَّ متولِّد من الاستبدادِ الديني، وأنَّه ما من مستبدٍّ سياسيٍّ إلَّا ويتَّخِذُ له صفة قدسية يشارك بها الله، أو تعطيه مقامًا ذَا عَلاقة مع الله. ويحكمون بأنَّ بين الاستبدادَين السياسيِّ والدينيِّ مقارنةً لا تنفكُّ، متى وُجِدَ أحدُهما في أمَّة جرَّ الآخرَ إليه، أو متى زال انتفَى رفيقُه. ويبرهنُون على أنَّ الدينَ أقوى تأثيرًا من السِّياسَة إصلاحًا وإفسادًا، وأنَّ ما مِن أُمةٍ أو عائلةٍ أو شخصٍ تَنَطَّعَ في الدِّين، أي تشدَّد فيه، إلا واختلَّ نظامُ دنياه، وخسر أولاه وعقباه.[٥] ويؤكد مونتسكيو وجودَ بديل عن القانون الأساس في النظام الاستبدادي، وهو الدين، وأنه بالفعل السلطة الوحيدة التي تقف فوق السلطة. وأنَّ «الدِّين في الاستبداديَّة هو بحدِّ ذاته استبدادي، إنه خوفٌ مضافٌ إلى الخَوف.»[٦]

---

[٤] عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، بغداد، دار المدى، ٢٠٠٤م، ص٢٨.

[٥] المصدر السابق، ص٢٩–٣١.

[٦] لوي ألتوسير: مصدر سابق، ص٧٦.

وطالما جرى استخدامُ التَّأويلِ التَّسَلُّطِيِّ للنُّصوص الدينيَّة في تبريرِ ذلك النَّمط من العَلاقاتِ بين السُّلطان ورعيته، «فكانت السلطة، عبر العصور، تحاول دائمًا استخدامَ الدين لتسويغ التصرفات السلطانية تجاه المجتمع. قال الأمويُّون: إنهم من قدر الله، أو من أمر الله. وقال العباسيُّون: إنهم أقرباء الرسول، وسيحفظون بالتالي دينَ الرسول أكثر إن وصلوا للسلطة. وقال السلاجقةُ: إنهم ما حاولوا الوصول للسلطة إلا من أجل نصرةِ مذهب أهل الحقِّ. وقال المماليكُ: إنهم ما جاءوا للسلطة إلا ليردُّوا عُبَّادَ الصليب والمغول عن بيت المقدس والحرمين.»[٧]

إن رؤيةَ العالم في الإلهيات الموروثة المبنية على مفاهيم العبودية تغذِّي التصوُّر الرأسيَّ للعالَم، الذي يَحُوك نسيج مقولاتِ الاستبداد، ويكرِّسُ التَّسَلُّطَ في المجتمع. فقد ورثنا تصوُّرًا رأسيًّا للعالَم، يتصوَّر العَلاقةَ بين الطرفَيْنِ عَلاقةَ الأعْلَى بالأَدْنَى. ولَمَّا كان الأعلى أكثرَ قيمة من الأدنى، وأعلى رتبةً وشرفًا، فعلى الأدنى طاعة الأعلى، وعلى الأعلى أمر الأدنى. الأعلى هو الأكثر علمًا، إلهامًا وكسبًا، والأدنى أقلُّ علمًا، ولا إلهام له، وتحصيله محدود بالمهنة والحرفة. الأعلى معصومٌ من الخطأ، على صواب مطلق، في حين أنَّ الأدنى يخطئ، ويحتاج إلى الهداية والرشاد، الأعلى مهمته النظر والتفكير والتخطيط والقرار، والأدنى مهمته العمل والتنفيذ والتَّحقيق والإجراء. الأعلى بالطَّبيعة والكسب، بالهبة والتعليم، بالاختيار الإلهيِّ، الفوريِّ أو التاريخيِّ، والأدنى أيضًا فرضتْه الطبيعةُ، فكلٌّ ميسر لما خلق له. ومنذ خُلِقَت الدُّنيا، الناس إمام ومأموم، آمر ومأمور، قائد ومقود. نموذجها عَلاقة الله بالعالم كما تصوَّرها المتكلِّمون، وعَلاقة النفس بالبدن، كما تصوَّرها الفلاسفةُ.[٨]

إنَّ العَلاقاتِ في هذا النَّوع من المجتمع هي عَلاقاتٌ عموديَّة وليستْ أفقيَّة؛ بمعنى أنَّ تصور العَلاقة بين الله والإنسان دائمًا يتَّخذ نمطًا عبوديًّا، يكون فيه الإنسانُ خانعًا ذليلًا، بينما يبدو الإلهُ قهَّارًا جبَّارًا متكبرًا، لا تحضر في هذه العَلاقة صورةُ اللهِ الرحمن الرحيم، الذي كتب على نفسه الرحمة، ووسعتْ رحمتُه كلَّ شيء، وسبقتْ رحمتُه غضبَه،

---

[٧] د. رضوان السيد: «الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال العربي الإسلامي»، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧م، ص٣٨٤.

[٨] د. حسن حنفي: جذور التسلُّط وآفاق الحرية، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥م، ص١٣.

وإنما صورة السيد المُتَعَالِي، المتمرِّس في البطش والتَّنكيل والعقاب والعذاب. ويجد هذا النمطُ العموديُّ للعَلاقةِ بين الإله والعبد مدلولَه الاجتماعيَّ في مختلِف أشكال العَلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافيَّة في المجتمع، فالحاكم غير المحكوم، الحاكم يأمر بما يشاء، وليس للمحكوم إلا السَّمع والطاعة، من حقِّ الحاكم أنْ يفعل ما يريد في رعيَّتِه، إرادته إرادة مطلقة لا يضبطها قانونٌ أو تقيِّدها تشريعاتٌ، هو في القمَّة والرعيَّة في القاعدة، لا يرتقي شخص إلى مقامِه السَّامِي، إلا حينما يفيض عليه بمننه وعطاياه، فيدنيه من قربه، ويمنحه من مكرماته. ذلك أنَّ كافَّة رعاياه هم ممتلكاته يتصرف بهم بما يحلو له. أمَّا العَلاقة بين الأب والابن، والمعلم والتلميذ، والضابط والجندي، والتاجر والعامل، والإقطاعيِّ والفلاح، والرجل والمرأة، فهي دائمًا عَلاقة تبعيَّة وخضوع، عَلاقة امتلاكٍ، الأعلى يمتلكُ الأدنى، يدرِّبه باستمرارٍ على الانصياع والانقياد، ويتفنَّن في تربيته على الامتثال، ويتوسَّل بمختلِفِ الأساليب من أجل تدجينه على التَّنازل عن حريَّته.

٣

التَّلقينُ ثقافَةُ الاستبداد

في فضاء الاستبداد يسود أسلوبُ التَّلقين في التربيةِ والتَّعليم، ويجري التعاملُ مع الطفل في الأسرة، وهكذا التلميذ في المدرسة، باعتباره وعاءً نملؤه بمصفوفةِ نصوصٍ وشعاراتٍ، ونحرص على أنْ يستظهرَ هذه النصوص ويحفظ تلك الشعارات، من دون أن يبذل أيَّ مجهود عقليٍّ بتدبُّر أو فهم مضمونِها. حتى التربية تتحول إلى تدجين متواصل، والتعليم يتحول إلى تنميطِ وخَلقِ نُسخٍ متشابهة، والعلم هو الحفظ والتَّكرار. ويُفْضِي أسلوبُ التَّلقين إلى ترويضِ المجتمع، فتتَّخذ العَلاقاتُ فيه شكلًا عموديًّا، يمارسُ فيها الأعلى الاستبدادَ على من هو أدنى منه، ويغيبُ الشَّكلُ الأفقيُّ للعَلاقات الذي يُبتنى على المساواة والحرية.

تختنقُ الحياةُ السياسيَّةُ بالاستبداد، بنحوٍ يصبح فيه الكلُّ إمَّا مستبدًّا يمارسُ الاستبدادَ، أو ضحيَّةً يقع عليه الاستبدادُ، ويصير الكلُّ ممارسًا للاستبداد على من هو أدنى منه، الزعيم السياسي على مرءوسيه من وزراء وغيرهم، وهؤلاء يُسقطون الاستبداد على من يليهم في مراتبهم الوظيفية، بنحوٍ يُمْسِي فيه التسلُّط نسيجًا متفشِّيًا في كافَّة طبقات المجتمع ومؤسساته، فالتسلُّط تُنْتِجُه السُّلطةُ المستبدَّة، وتصوغ شخصية رعايا

وأتباع مجرَّدين من كلِّ إرادةٍ في الاختيار، إلَّا إرادة التسلُّط التي يسقطونها على من هم دونهم، كما أنَّ هؤلاء الأفراد الذين أنتجتْهم السلطةُ المستبدةُ يمدُّون هذه السلطة على الدَّوام بحياتِها وكِيانها، الذي يفتقر وجودُها واستمرارُها عليه. فلو لم تصنع السلطة هذا النَّمط من الرعايا لما تواصلَ بقاؤُها، بمعنى أنَّ الأتباعَ تتشكل شخصياتُهم في فضاءِ الاستبداد والتسلط، وهم أثر من آثار السلطة ونتيجة لها، مثلما هم المادة الأولى التي يُشْتَقُّ منها تَسَلُّطُ المستبدِّ، وتتكرَّس سطوتُه، ذلك أنَّ السلطةَ تشكِّل بنيةً عامَّةً شاملةً، يتشبع بها المجتمعُ بأسره، ويعادُ تكوينُها باستمرارٍ، في إطار المتغيِّرات السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية. وبحسب تعبير فوكو فإن «السلطة ليستْ في مكانٍ واحد، إنها في الحارس الذي يراقب السجن بحرص شديد، وفي صاحب الفرن الذي يبيع الخبزَ للسجن، ويشعر بالفرح لأنَّ السجن موجود.»

ويسري التَّسلُّط من الحياة السياسية إلى العائلة، فتتغلغل مفاهيمُه في القيم الأبويَّة وعَلاقات القربى، وبين الزوج وزوجته، وبين الأب وأبنائه، ويتفنن ربُّ الأسرة في مهاراتِ ترويض أفرادِ أسرتِه وإخضاعهم، حتى يمسخ شخصيةَ الطفل، ويُمِيت تدفُّق تعبيراتِه عن نفسه بتلقائيَّة وعفويَّة، ويقضي على رُوحِ التَّساؤل الفطري، والنزوع النقديِّ في تفكيره، ويستأصل ممكناتِ الإبداع والابتكار في عقله، وتتواصل عمليةُ التَّرويض والتلقين متوسِّلةً بشتى الأساليب، وطالما تتوكَّأ على العنف الجسدي، والعنف اللفظي، ومختلِف ألوان العنف الرمزيِّ، ويستحيل الناشئةُ إلى وعاءٍ معبَّأ بمقولاتِ الخضوع والاستسلام، ورفض كلِّ ما له صلة بالحرية، وتبنِّي أيديولوجيا الاستبدادِ المناهضة للحرية والتثقيف عليها والدفاع عنها.

تَشِيعُ في فضاءِ الاستبداد شبكةُ مفاهيم تنفي كلَّ ما لا يتطابقُ معها، ويمثِّل نسخةً مكرَّرة عنها، وتشكِّل هذه الشبكة نظامًا ذهنيًّا يتجلَّى في عقليَّةٍ ونمطِ تفكيرٍ أحاديٍّ اختزاليٍّ، كما تتكرَّس في ظلِّ الاستبداد بنيةٌ نفسيَّةٌ معوَّقة، تستسيغ الخنوعَ والانسحاقَ، والتهرُّب من أيِّ مسئوليةٍ، إنَّها نفسيَّة عبيد، أبرزُ سماتِها الشعور بالدونيَّة والحقارة، والتبعيَّة وعدم الاستقلال في التفكير، والعجز عن اتخاذ أيِّ رأي، وغياب المبادرة والموقف الشخصي، وتعيش نفسيَّةُ العبيدِ حياةً نيابيَّةً مستعارَة، وكأنَّ صاحبَها يمثِّل دورًا لشخصٍ آخر في حياته، لا يعبِّر فيه عن شخصيته، ولا يمثِّل ملكاتِه وإمكاناتِه، وما أودعتْه الطبيعةُ البشريَّةُ فيه، وإنما يعيش على غرار ما يريده المستبدُّ، وما جرى تدجينُه عليه في الأُسْرَة، ثم المدرسة والمجتمع. في الاستبدادِ يضمحلُّ حضورُ الكرامةِ البشريَّة، وإذا

ترسَّخ شعورُ الإنسان بأنه بلا كرامة، وأنه شخصية تافهة، فإنه يعجز عن المساهمة بأيِّ عمليةِ بناء، أو الاضطلاع بمهمَّة مميزة في الحياة، كما ينطفئُ كلُّ ما يمكن أن يحلم به، وتذبل كلُّ أمنية وأمل يستشرف من خلاله المستقبل، والإنسان كائن لا يمكنه العيش والمشاركة في صوغ العالم ما لم يحلم بمستقبل أجمل، ويتطلَّع إلى غد بديل، ترتسم فيه صورةٌ مغايرةٌ لواقعِه الرَّاهن. وكما يقول إيريك فروم: «لا شيء أكثر تأثيرًا وفاعليةً في سحق معنويات الفرد من إقناعه بأنه تافه ورديء.»

يحرص الطاغيةُ على تكريس ثقافةِ استبدادٍ تكبِّل المجتمع، وتشلُّ فاعليتَه، وتميتُ قدراتِ الخلق والإبداع لديه. وتتفشَّى هذه الثقافةُ في مقرَّرات التربية والتعليم، ووسائل الإعلام، والخطاب السياسي، والهياكل الإدارية في المؤسسات، والآداب، والفنون، واللغة، وكافة الرموز والعلامات المستعملة في المجال التداوليِّ. يبني الاستبدادُ نظامًا سيميائيًّا خاصًّا، ويعمل على الهيمنةِ على مجال المتخيَّل، ويشدِّد على تحويل كلِّ ذلك إلى بنية راسخة في وعيِ المجتمع ولاوعيِه.

وتسودُ معظمَ كتب مرايا الأمراء أو نصائح الملوك والأحكام السلطانية، صورةٌ مخيفة للسلطان. «السلطان عندهم — بل السلطة — أداةُ قَهْرٍ، وقهر فقط. ولذلك كانَ رمزُها الأسد والنمر والذئب، لما يتميزون به من قدرة على البطش، والإقدام غير المتردِّد ...»[٩]

٤

الاستبدادُ مسكونٌ بالآخَر

الخوف هو العلامة الفارقة لثقافة الاستبداد، الخوف من الحرية، الخوف من الفردية، الخوف من التفكير النقدي، الخوف من التفكير العقلاني، الخوف من الحداثة، الخوف من الاختلاف، الخوف من الخطأ؛ ذلك أنَّ الاستبداد يبحث دائمًا عن الإجماع الشعبي، ويخشى التمايُزات والاختلاف والمغايرة، يكتب أمبيرتو إيكو: «في الثقافة الحديثة تُطْري التجمعات العلمية الاختلاف، وتَعُدُّه طريقة لتطوير المعرفة. بالنسبة إلى الاستبداد، الاختلاف خيانة. الاستبداد ينمو ويبحث عن إجماع عن طريق استغلال مشاعر الناس، وتكريس خوفهم الطبيعي من الاختلاف.»

[٩] د. رضوان السيد: مصدر سابق، ص١٥٩.

الاستبدادُ مسكون بالآخَر، الآخَرُ هو مصدر الرُّعب الأبديِّ، حيثما كان الآخر لا يهدأ ولا يقِرُّ له قرار، الآخرُ هو الشرُّ، هو السرُّ، هو الظلام والموت. لا تولد هُويَّة، ولا تتشكل خصوصيَّة للأمة ما لم يكن هناك عدو، الوحيدون الذين باستطاعتهم أن يمدُّوا الأمة بهُويتها هم أعداؤها، من هنا يغدو التفسير التآمريُّ هو الأسلوب الوحيدُ لفهم كافَّة الخطاباتِ والحوادث والمواقف والقراراتِ الصَّادرة من الغير، ولا يقتصر هذا التفسيرُ على ما يتبدَّى من الأجانب خارج حدود البلد، وإنما يُعَمَّم لكلِّ ما يحدث في المجتمع المحلِّيِّ، ويصنَّف كلُّ قول أو سلوك لا يروق للمستبد داخل البلد بأنه مؤامرة، لا سبيل للتهاون أو المهادنة حيالها، يظلُّ المواطن محاصرًا بتهمة المؤامرة، في يقظته ومنامه، وترتدُّ تلك التُّهمة في نفسه إلى حساسية فائقة وحصار أبدي على الذات، حذرًا من المسِّ بشيء يعود للطاغية أو يرتبط به، مع أنَّ كلَّ شيء في الحياة الاجتماعية والفردية مُتَّصِل ومرتبط به عضويًّا، عبر نسيج معقَّد، متوغِّل في السياسة والإدارة، والتربية والتعليم، والإعلام، والاقتصاد، والثقافة، والأسرة.

٥

إفقارُ الاستبدادِ للُّغَة وغرامُه بالصُّور والتَّماثيل

يهتمُّ الاستبدادُ باللُّغةِ اهتمامًا بالغًا، ويحرص على إفقارِها وتحويرها وتشويهها، ويُغرقها بفائض معانٍ، ويمدُّها بقاموس مفردات، وعبارات، وجمل، وشعارات، تشوِّه اللغة وتهشِّم تراكيبها وصياغاتها وبنيتها. لغة الاستبداد تغذِّي كراهيةَ الآخر باستمرار، وتثير الاشمئزازَ والفزع منه، وتعطِّل الوعيَ النقديَّ، وتسدُّ أفق الرؤية المتفائلة للكون والوجود، وتُغرق الذهن بكوابيسَ مرعبة لأعداءٍ مفتعلين، متربِّصين به كلَّ حين، ويُعمَّم مسخُ اللغة وتشويهُها إلى المقرَّرات الدراسية، فإن «كلَّ الكتب المدرسية للفاشية والنازية استخدمتْ طريقةً في الإفقارِ اللغويِّ، وإفقار القدرة الابتدائية على بناء الجمل بطريقة صحيحة، هادفةً من ذلك إلى تحديد أدوات التفكير المعقَّد والانتقادي» بحسب تعبير أمبيرتو إيكو.

البيئة الفقيرة لغويًّا فقيرة عقليًّا، خصوبةُ اللغة وثراؤها بقدر ما تقتل التفكيرَ الساذج البسيط فإنها تُحيي وتنمِّي التفكيرَ المركَّب، ولا يمكن الوثوقُ بولادة أفكار تنفتح على ما يعاندها إلا حين تغتني اللغةُ بمعجمٍ يرفِدها باستمرارٍ بألفاظٍ ومفرداتٍ، تنفتح

على فضاءٍ عقليٍّ يتَّسع باستمرار لاستيعاب وتمثُّل كلِّ ما هو جديد في العلومِ والفنون والآداب، ويواكب حركةَ التطوُّر والإبداع في مختلِف مجالاتِ المعرفة، ويساهم في رفدها على الدَّوام.

تطغى في قاموس الاستبداد ألقابُ التَّعظيم، وعباراتُ التَّبجيل والتمجيد، وتتضخَّم الألقابُ وتكبر، ولا تتوقَّف عند حدٍّ، ولا تقتصرُ على كلمات خاصَّةٍ، وإنَّما تواصلُ زحفَها فتبتلع أسماء الله وصفاته؛ ذلك أنَّ المستبدَّ يتطلَّع دائمًا إلى السَّماء، ويتوق إلى انتزاع مكانةِ الإله والاستئثار بها، لأنَّه باللُّغة المشبعة بأسماء الله يصطنع لنفسه عالمًا يُضَاهِي العالَم الربوبي، ويوحي له عالَمُهُ اللغويُّ البديلُ بأنَّه ارتقى إلى مقام إلهيٍّ متسامٍ، وتتعاظم قناعاتُه كلَّ يوم بأنه تجاوَزَ حالتَه البشريَّةَ، وانخرط في مقامِ الإلهِ المُتَعَالِي، الذي لن يصل إليه أحد سواه، ومن الطَّريف أنَّ أحد الطغاة في عصرنا (صدام حسين) أسبغ على نفسه تسعة وتسعين اسمًا، مثلما هي الأسماءُ الحُسنى لله تعالى.

وإثر حرمان الفقهاء من السُّلطة السياسيَّة، استعار بعضُ الفُقَهَاء ألقابَ الخلفاء والسلاطين، بعد إعادة صياغتِها في أُفُقٍ دينيٍّ، واستبدال شيء من كلماتِها بألفاظٍ تَشِي بدلالاتٍ مقدَّسة، فخلعوا على أنفسِهم غطاء لغويًّا لاهوتيًّا يرقى بهم إلى مقاماتٍ ملكوتيَّة عُليا، تُلحقهم بمراتب السلاطين، أو تتيح لهم تجاوزها والعبور إلى مكانة لا يرتقي إليها إلا ملكٌ مقرَّب أو نبيٌّ مرسل.

ويُغرَم الاستبدادُ بالصور والتماثيل، والنُّصُب التَّذكارية، والموسيقى والغناء، والشعارات، والملصقات الجدارية، وكافَّة الرموز الفنيَّة، فيعمل على توظيفها ببراعةٍ ودهاء، فلا تجد ساحةً عامة، أو حديقة، أو شاطئًا يرتاده الناس، إلا وزحفتْ عليه تماثيلُ وصورُ الطاغية، وهي تحكي بقسوةٍ صرامتَه، وبشاعتَه، وفتكَه، وفاشيَّتَه الدمويَّة، فتارةً يتقلد سيفًا، وأخرى يحمل بندقيَّة، وثالثة يتمنطق بمسدس، وربما يجمع بينها، مضافًا إلى أنَّه على الدوام يرتدي بدلةَ القتال، وتصطفُّ على صدره مجموعةُ الإشارات والعلامات والشعارات، الدالَّة على التأهُّب للحرب، والقدرة على البطش بخصومه ومعارضيه.

إن المستبد ينشد حضورًا مستفزًّا، يثير الفزعَ والرهبةَ باستمرار لدى الجماهير، ويطمح بأن تنوب عنه صورُه وتماثيلُه في الأماكن الغائب عنها، فترسل باستمرار خطاباتِه ورسائلَه للشعب، كيما يتحسَّس الناسُ وجودَه الأبديَّ بينهم، ويستشعرون سطوتَه الجاثمةَ على أرواحهم، ولا ينفكُّ الناسُ عن الخشية منه، هو معهم حيثما كانوا

وأينما وُجدوا، في النهار والليل، في محل العمل، والمنزل، في الشارع، والسوق، والمقهى، في المتنزهات، والمنتجعات، وأماكن الاستجمام. تُوحِي صورُه وتماثيلُه بتعدُّد حضورِه وشهودِه واطِّلاعه على الجميع، لا تتركُ شخصًا دون أن تداهمَه وتهاجمَه، وتغرق ذهنَه في ضجيجٍ وصخب متواصل، يغيِّب وعيَه، ويُحيل نفسَه إلى نفس معوَّقة. أطياف المستبد وأشباحه لا تبرح مُنَاسَبَةً أو وقتًا دون أن تطارد المواطن، وتزعجه بكوابيس لا تنتهي ولا تتوقف، فتشعره بأنَّ الطاغية كالإله لا يغيب عنه شيء، ولا يخفى عليه شيء، وكأنه بمثابة من يَعْلَمُ السِّرَّ وأَخْفَى.

٦

يتركُ المستبدُّ كلَّ شيء حُطامًا بعد هلاكه

يترك المستبدُّ كلَّ شيء حطامًا بعد هلاكه، ويفشل أيُّ نظام بديل، مهما كانت نزاهته وإخلاصه، في الانطلاقِ بعمليَّةِ بناءٍ جديدةٍ؛ ما لم يهتم بمعالجة التشوهات الحادَّة والرضوض العميقة في شخصية الفرد والمجتمع، وهو ما نراه ماثلًا في الأنظمة البديلة في العراق وبلدان ما يُسَمَّى «الربيع العربي». بل إنَّ كلَّ ما يجري من انهيار مريع في أشباه الدول في تلك البلدان، وما صار يمارسه النظامُ البديلُ من فوضى وفسادٍ، إنَّما هو امتداد لتَرِكَةِ النظام الماضي، ولتلك البنية الراسخة للاستبداد؛ التي لا يتوالدُ منها سوى الفشل والفوضى والعجز المُزمن، أي إنَّ الأمطارَ السوداء اليوم إنما هي من غيومِ استبداد الأمس.

بعد ربع قرن تقريبًا من العيش في المنفى، عدتُ إلى وطني العراق أواخر حزيران ٢٠٠٣م، فوجئتُ بحجم الخراب الذي أنهك بلدي، لم أعثر على العراق الذي ولدتُ ونشأتُ وأمضيتُ طفولتي وفتوَّتي ومراهقتي وبداية شبابي فيه. كلُّ شيء جميلٍ اختفى، كلُّ شيء مميزٍ تلاشى، كل شيء مضيءٍ انطفأ، كل شيء منظَّمٍ تبعثر، كل عميقٍ تسطَّح، كل شيء عقلانيٍّ أمسى لاعقلانيًّا، كل شيء إنسانيٍّ لم يَعُدْ إنسانيًّا. الفكرُ لم يَعُدْ فكرًا، الشِّعْرُ لم يَعُدْ شِعْرًا، الأدب لم يعد أدبًا، الفنُّ لم يعد فنًّا، الثقافة لم تَعُدْ ثقافةً، الاقتصادُ لم يعد اقتصادًا، السياسة لم تعد سياسة. لكنَّ ما أذهلني وأحزنني أنَّ التديُّن لم يعد تديُّنًا؛ مكرسًا بالإيمان، ومُلهِمًا لقيمِ المحبَّةِ والتراحم والجمال، والأخلاق لم تعد أخلاقًا، تُنتج فضاءً سليمًا للأمن والسلام في حياة البيت والمجتمع، يحمي الكرامةَ الشخصيَّةَ، ويعزِّز

مكانةَ الكائن البشري، ويؤطِّر العَلاقاتِ في العائلة بالسكينة والمودة، ويبني الأساس العادل للعيش المشترك في المجتمع.

وقتئذٍ أدركتُ شيئًا من خطايا الاستبداد، والآثار التدميرية الفتَّاكة للأنظمة التسلطية الشمولية، وتخريبها لبنى الحياة الرُّوحية والأخلاقية والعقلية. وكيف عمل صدام حسين على تشويه كلِّ شيء في العراق وإفساده، من أجل أن يضمن ديمومةَ بقائه في السلطة.

لقد عمل صدام — كما هو كل طاغية مستبد — على إنتاج شبكة مفاهيم تنفي كلَّ ما لا يتطابق معها، ويمثِّل نسخة مكرَّرة عنها، وتشكِّل هذه الشبكة نظامًا ذهنيًّا، يتجلَّى في عقليةٍ ونمط تفكيرٍ أُحادي اختزالي، تكرَّستْ في ظلِّه بنيةٌ نفسيَّةٌ معوَّقة، تستسيغ الخنوع والانسحاق، والتهرُّب من أي مسئولية.

لقد واصل اللاهوتُ التقليديُّ تأمينَ الرؤية للعالَم الملائمة لإنتاج الاستبداد، وإعادة إنتاجِه باستمرار. كما عمل الاستبدادُ أيضًا على صوغ قراءةٍ للنصِّ الدينيِّ والتراث والماضي، تتفشَّى فيها ثقافتُه ومفهوماتُه، وتشكِّل نسيجًا متشابكًا تُشادُ في سياقِه الحياةُ الدينيَّةُ للفردِ والمُجتمع، ولا يُفلتُ من شباكِه أحدٌ، إلا بمشقَّة بالغة، ومن ينفلت منه يصبح عرضةً للنفي والملاحقة والتشرُّد.

يصنع الاستبدادُ نمطَه الخاصَّ للتديُّن، ويصوغ نموذجًا يضمن بقاءَه للحياة الدينية، وهو نموذج يمثِّل الضدَّ للتديُّن والحياة الرُّوحية والأخلاقية الصحية السليمة. تديُّن ممسوخ يشبه كلَّ شيء إلا التديُّن الحقيقيَّ الأصيل. تديُّن مسموم يفتك بالحياة الرُّوحية والأخلاقية للفرد والمجتمع، ويكوِّن بيئةً مكبوتةً يتوالدُ فيها على الدوام التطرُّفُ والتعصُّبُ والإرهابُ؛ بغطاء وقناع يخلع عليه شكلًا دينيًّا. تديُّن يفزع من الاختلاف والتعددية، ويشدِّد على نفي الآخر واستبعاده. تديُّن لا يعرف أيَّ حق وحرية للإنسان ولا يكترث باحترام كرامةِ الكائن البشري. تديُّن مسكون بطمس الذات وتفريغها من كينونتها الوجودية. تديُّن فقير لا صلة له بوظيفة الدين العميقة في حياة الشخص البشري، ورسالة الدين في منح الحياة معنًى، وإرواء الظمأ الأُنطولوجي للمقدس.

الفصل التاسع

مفهومُ الدولة في مدرسة النجف

سياقات المفهوم وتحولاته من النائيني إلى السيستاني

١

التَّحَوُّل في مفهوم الدَّوْلَة

أعني بالتحوُّل في مفهوم الدولة حضوره وطريقة التَّعاطي معه في التَّفكير الفقهيِّ لمدرسة النجف. أمَّا التاريخ القريب فينبسط على مدى القرن العشرين، ليستوعب شيئًا من التاريخ الحديث وكلِّ الزمن المعاصر، بدءًا من ١٩٠٦م، أي منذ «حركة المشروطة» وتبلور اتجاه يتبنَّى الدعوة للدستور يقوده الشيخ محمد كاظم الخراساني (ت١٩١١م)، واتِّجاه آخر مناهض للمشروطة يقوده السيد محمد كاظم اليزدي.

و«مدرسة النجف» هي المضمون الديني والمعرفي والفقهي للحاضرة العلمية التي نشأت بعد هجرة الشيخ محمد بن الحسن الطوسي من بغداد إلى النجف سنة ٤٤٨هـ، وهي وإن اضمحلَّت في بعض العصور، غير أنها تواصلت في القرون الثلاثة الأخيرة.

أحاول هنا التعرف على آفاقِ التفكير الفقهيِّ في الدولة، وكيف نشأ التفكيرُ في مفهوم الدَّولة منذ مطلع القرن العشرين حتى نهاية هذا القرن، فقد بدأ في المرحلة الأولى خارج المدوَّنة الفقهية. أما في المرحلة الثانية، التي تبدأ منذ منتصف القرن العشرين تقريبًا، فتوغَّل التفكيرُ في الدَّولة داخل المدوَّنة الفقهيَّة، منذ أن كتب الشيخُ محمد مهدي شمس الدين «نظام الحكم والإدارة في الإسلام» في العام ١٩٥٤م، وصدر في بيروت العام ١٩٥٥م، ويهدف الكتاب كما يصرِّح المؤلف للتدليل على أننا «في الإسلام نملك نظامًا للحكم والإدارة، هو نظام محكم في ظلِّ سلطة دينية وزمنية معًا.»

وهو يفكِّر داخل المدوَّنة الفقهية، يرفض شمس الدين في هذا الكتاب الديمقراطيَّة، إذ يقول: «... فلا مشروعيةَ للأسلوب الديمقراطيِّ في اختيار الحاكم وشرعيته.» لكنَّه عاد فتبناها في مرحلة لاحقة من حياته، عندما أصبح يفكِّر بدولة خارج المدوَّنة الفقهية.

في العامَيْن ١٩٥٨ و١٩٥٩م كتب السيد محمد باقر الصدر تصوُّرات أولية لما سماه «الأُسُس»، وهي تسعة أُسُس صاغ فيها رؤيةً أولية للدولة الإسلاميَّة، أورد في الأول منها تعريفًا لغويًّا واصطلاحيًّا للإسلام، وفي الثاني تقسيمًا للمسلم، وفي الثالث بيانًا لمفهوم: «الوطن الإسلامي»، وفي الرابع عالج: «مفهوم الدَّولة الإسلامية»، وأيَّ نوع هي من الدول، بعد أن صنَّف الدول إلى ثلاثة أنواع، وفي الخامس دلَّل على أنَّ الدولة الإسلامية دولة فكريَّة، وفي السادس شرح: «شكل الحكم في الإسلام»، وفي السابع تناول: «تطبيق الشورى كشكلٍ للحكم في ظروف الأمة الحاضرة»، ثم أوضح: «الفرق بين أحكام الشريعة والتعاليم» في الأساس الثامن، وانتهى في الأساس التاسع إلى: «مهمة بيان أحكام الشريعة وتعيين القضاة».

في هذا النص الموجز الذي كتبه الصدرُ يتكرر مصطلحُ «الدولة الإسلامية» بشكل ملفت للنظر، مثلما نلاحظ في الأساس الثالث نجد فيه تَكرارًا لهذا المصطلح بين سطر وآخر أحيانًا. مضافًا إلى تَكرار مصطلح «الحكومة الإسلامية». ونَصُّ «الأسس» بالرغم من أنَّه لا يتجاوز ١٥ صفحة، لكنه مدوَّن بأسلوب مدرسي منظَّم وميسَّر، يبتعد عن الغموض والمجاز والكنايات، ويعبِّر عن محتواه بنحوٍ لا لبس فيه.

في هذه المرحلة دخل التفكيرُ بمفهوم الدولةِ المدوَّنةَ الفقهيَّةَ، فصار يتحدد الموقف من كل شيء تُبتنى عليه الدولة ويشكِّل نظمها في أفق رؤية الفقيه للعالم وفتاواه والأحكام المودعة في المدونة الفقهية.

انبثقتْ عن التفكير في الدولة في فضاء المدوَّنة الفقهية الدعوةُ لتوظيف الفقه في بناء النظم في مجالات الدولة المختلفة «السياسي، الإداري، الاقتصادي، المالي، المصرِفي، الحقوقي، الجنائي ... إلخ»، فصدرت مجموعةٌ من المؤلَّفات تتناول «نظام الحكم والإدارة في الإسلام، النظام المالي وتداول الثروة في الإسلام، اقتصادنا، البنك اللاربوي في الإسلام ... وغير ذلك».

بعد مُضِيِّ ثلاثة عقود تدخل مدرسة النجف بالتدريج المرحلة الثالثة، عبر اجتراح مسارٍ للتفكير بالدولة ونظمها يتجاوز المدوَّنة الفقهية، فتصبح «الديمقراطية هي الحل الوحيد للمجتمعات الإسلامية» بحسب تعبير محمد مهدي شمس الدين.

٢

فِكْرٌ سياسيٌّ تَشَكَّل في فضاءِ الاستبداد

إنَّ شيوعَ الاستبداد وترسُّخه في مؤسسة الحكم، هو الذي قاد الكثير من المؤلِّفين لتسويغ جور الحاكم، وشرعنة طاعة الطاغوت، وتبرير جرائمه وموبقاته مهما كانت، إلى أن بلغ الحالُ بالبعض للقول بعدم جواز الخروج على الطاغية يزيد بن معاوية، مع اعترافه بأنه كان إمامًا فاسقًا، لأنَّ «الإمام إذا فسق لا يُعزل بمجرد فسقِه على أصحِّ قَوْلَي العلماء، بل لا يجوز الخروج عليه، لما في ذلك من إثارة الفتنة، ووقوع الهَرْج، وسفك الدماء الحرام، ونهب الأموال، و...»[١]

يمكن القولُ إنَّ الاستبدادَ ظلَّ على الدوام أشدَّ العوامل تأثيرًا في تفكير المسلمين السياسيِّ، فما أنجزه هذا التفكيرُ من أحكام وأفكار، كانت تصاغ في آفاق رؤية المستبد، وتتَّخذ من آراء المستبد وقناعاته مرجعيةً لها.

في ضوء ذلك نستطيع أن نكتشف جذورَ الانقطاع، والتوقُّف، والانشطار، والتشوُّه، الذي اكتنف مسارَ الفكر السياسيِّ الإسلاميِّ، فإنَّ هذا الفكر لم يطرق أبوابَ عدَّة موضوعات، أو أنَّه تجمَّد عند الخطوة الأولى، ولم يواصل تنميةَ البحث في موضوعات أخرى، مثلما نلاحظ في الفلسفة السياسية، فمنذ آثار الفارابيِّ (المتوفَّى سنة ٣٣٩هـ) لا نعثر على مساهمات جادَّة في حقلِ الفلسفة السياسيَّة. فإنَّه بالرغم من وفرة إنتاج الفلاسفة الإسلاميين، ممَّن جاءوا بعد الفارابي، غير أنهم لم يستأنفوا ما بدأه الفارابي، ولم يعملُوا على إغناءِ وتطوير هذا الحقل في الفكر السياسيِّ؛ ذلك أنَّ الفيلسوفَ طالما كان على الضدِّ من إرادةِ السُّلطان، فكان لا بد أنْ يتَّقِيَه، ولا يتعرض مباشرة لبيان طبيعة الدولة باعتبارها تنظيمًا لجماعة، والتعرف على نموذج للحكم بديل للاستبداد، يصلح كمعيار في تنظيم عَلاقة الحاكم بالمحكومين؛ لأنَّ الفيلسوف يقوده منهجُه في البحث بطبيعة الحال للجري وراء الحقيقة، بحسب أداء أدواته وأفكاره ومناهجه التي يستعين بها في البحث، ولذلك قد يتعذَّر عليه ممالأة الطاغوت إذا ولج الفلسفة السياسيَّة في بحثه، ممَّا يدعوه إلى ترك الخوض في هذا المضمار، كي لا يُسْخِط السلطانَ.

---

[١] ابن كثير: البداية والنهاية، مج ٤، ج٨، ص٢٢٦.

لم يقتصر أثرُ الاستبداد على انقطاع الفلسفة السياسية وتوقُّفها منذ الفارابي، وإنما أدَّى شيوعُ الاستبداد في الحياة السياسية إلى ضمور أو اندثارِ بعض الحقول الأساسيَّة في الفكر السياسي الإسلامي. فمثلًا حين نراجع بواكير التراث السياسي نجد بداية حركة التصنيف فيه تتمحور حول مسألة الإمامة وما في سياقها، ومُحَاجَجَات الفرق ومساجلاتها الواسعة بشأنها، مضافًا إلى التصنيف في الخراج وتنظيم المنابع الماليَّة للدولة، وما يرتبط بتدبير المُلك والسياسة، وعدم تدخُّل الجيش في الشئون السلطانيَّة، وكيفية الحفاظ على السلطان، وغير ذلك مما يتَّصل بالآداب السلطانية، ورسوم ومراسم وبروتوكولات دار السلطنة، وإدارة البيت السلطانيِّ.

أمَّا الفقه السياسيُّ الذي يتناولُ شئونَ النَّاس وحقوق الرعيَّة، والأمن السياسيَّ والاجتماعيَّ، ونصيحة الحُكَّام ومحاسبتهم، وأحكام المعارضة السياسيَّة، فلا نعثر عليه إلا متخفِّيًا في مساحة هامشيَّة داخل تراثنا السياسيِّ.

يبدو تأثيرُ الاستبداد بوضوح في صوغ وتوجيه الفكر السياسيِّ الإسلاميِّ عند مراجعة وتقويم مشاغل هذا الفكر واهتماماته، وما غيَّبه وتناساه. فقد لبثت قضيةُ العدالة منسيَّةً في المصنَّفات السياسيَّة عدَّة قرون، ولم يُصنَّف فيها بنحوٍ مستقلٍّ حتى مطلع القرن الخامس الهجري، إذ كتب الخطيب الإسكافي (المتوفَّ سنة ٤٢٠هـ) رسالةً صغيرةً في ماهيَّة العدالة.[٢] وفي الحقبة التالية لم تأخذ قضيةُ العدالة مكانتها المناسبة في التأليف، ولم يجرِ تعميقُها وتطويرُ البحث فيها، مع ما لها من أهميَّة بالغة — كمعيار قيمي — في إرساء بنية الحكم في الإسلام على أساس متين. وبالرغم من أنَّ الإسلام اعتبرَ العدلَ معيارًا لا يعلو عليه ولا يضاهيه معيارٌ آخرُ، بحيث قال النبيُّ الأكرمُ في وصف العدل: «إنَّ عدلَ ساعة خيرٌ من عبادة سبعين سنة، قيامِ ليلها وصيامِ نهارها.»[٣] وعدَّ الإمامُ عليٌّ «ملاك السياسة العدل.»[٤] كما أنه قرن بين العمران والتقدُّم والعدل، فحينما يعدل السلطان تبلغ الأمة أهدافَها وتزدهر مرافق حياتها، بينما «لا يكون العمران حيث يجور السلطان.»[٥] جعل القرآنُ القِسطَ والعدلَ رُوحًا كلِّية منبثَّة

[٢] نشر هذه الرسالة: محمد خان، ليدن، أبريل، ١٩٦٤م، ٣٨ص.

[٣] بحار الأنوار، ٧٥: ٣٥٢.

[٤] غُرر الحِكم ودُرر الكلِم، ٣٥٠.

[٥] غُرر الحِكم ودُرر الكلِم، ٣١٥.

في سائر الأحكام والتشريعات «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ»،[٦] مما يعني أنَّ تجريد أيِّ حُكم أو توجيه في الإسلام من ذلك يساوي تفريغه من مضمونه ومحتواه، وإحالته إلى قشور واهية تتقنَّع بقناع الإسلام ولكنَّها لا تمثِّله؛ لأن رُوح الإسلام هي القسط والعدل، وأنَّ العدل حاكم على كلِّ تشريع أو قيمة دينية. أي إنَّ العدل ليس تابعًا ومعلولًا وإنما يكون العدلُ متبوعًا وعلَّة، فحيثما تحقَّقَ العدلُ وُجد الإسلام، وبحسب تعبير الشيخ مرتضى مطهري: تقع العدالة في سياق سلسلة علل الأحكام، لا في سلسلة المعلولات، فليس ما يقوله الدين هو العدل، بل حيثما يكون العدلُ ينطق به الدين. وهذا معنى كون العدالة معيارًا للدين.[٧]

لكنَّ التجرِبة السياسيَّةَ في الحياة الإسلامية ارتكستْ في الظُّلم والجور، وشاعتْ في القصور السلطانية رسومٌ وبروتوكولات تُسبغ على السلطان منزلةً متعالية لا يُسأل فيها عمَّا يفعل، ويتعامل مع الجماهير وكأنها قطيع من الأغنام. واصطبغتْ ثقافةُ المسلمين بمنطق الطَّاعة والاستسلام حيال الحاكم، وكلِّ من هو في موقع سلطةٍ مهما كانت.

أعاق استبدادُ السلطان الفكرَ السياسيَّ الإسلاميَّ من التطور، وتسبَّب في إحجام المؤلفين عن معالجة غير واحدة من قضاياه الأساسيَّة، وابتعادهم عن حقوق الناس، وتأكيدهم على حقِّ السلطان في السمع والطاعة، وإنْ تعدَّى حدود الله، وتجاوز ذلك إلى الشعراء والأدباء والفقهاء، فابتُلي الكثيرون منهم بالرياء والتزلُّف للخليفة والسلطان، وطبَعَ الفكر والأدب رغبات الحاكم ونزواته ومختلِف مواقفه، حقًّا كانت أم باطلًا. يكتب أحدُ مؤرِّخِي الأدب: «إنَّ الأدب اتَّجه معظمُه في العصر العباسي إلى مُشَايَعَةِ رغبات القصر، يذمُّ الشعراء من ذمَّهم الخلفاء، ويمدحون من رضُوا عنه، فإذا خرج محمد بن عبد الله على المنصور، هجاه ابن هَرْمة، وإذا رضي المعتصم عن الأَفْشِين، فقصائد أبي تمَّامٍ تترى في مدحه، وإذا غضب عليه صلَبه، فقصائد أبي تمَّامٍ أيضًا تقال في ذمِّه وكُفْرِه. ويرضى الرشيدُ عن البرامكة فهُم معدِن الفضل، ويقتلهم فهُم أهل الزندقة والشرك. وهكذا وقف الأدب أو أكثره يخدم الشهوات والأغراض.»[٨] لكنَّ هذا لا يعني عدم

---

[٦] الأعراف ٧: ٢٩.

[٧] بررسي إجمالي مباني اقتصاد إسلامي، ص١٤.

[٨] أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج٢، ص٣٥.

وجود نقاط مضيئة في تراث المسلمين السياسي، إلا أنَّ تجذُّر الاستبداد واستمراره منع تلك النقاط من أن تشعَّ وتتسع، فتنبسط على مساحاتٍ كبيرة، وتطبع الفكرَ السياسيَّ برمَّته بخصائصها.

أما المفاهيم والمقولات والآراء والأفكار السياسية وما يحيل إلى التراث السياسيِّ الإسلاميِّ، فتارة نعثر عليه في مؤلَّفات الفلاسفة عند بحثهم الحكمة العملية وما تتشعَّب إليه من تدابير المجتمعِ وسياسةِ المُدُن، وأخرى نجده في مؤلفات المتكلِّمين مندرجًا ضمن مباحث الإمامة، وثالثةً نراه في ثنايا تاريخ الإسلام السياسي، ولا سيما في مواقف العلماء مع السلاطين والحكام. بيد أنَّ الحقل الأهم الذي انتظمت في إطاره تلك المباحث — ولعله الشكل الأقدم لنمط التأليف السياسي الإسلامي — هو مُدَوَّنات الحديث والفقه، ككتب الفتن والأحكام والإمارة وغيرها، أو أبواب الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وصلاة الجمعة، والخمس، والقضاء والحدود ونحوها، وما أُلِّفَ بموازاة ذلك من أعمال مستقلة تمحورت حول النظام السياسي أو النظام المالي للدولة الإسلامية، مثلما نلاحظ في مسألة الخراج، فقد ألَّف القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (المتوفَّى سنة ١٩٢هـ) كتابًا بعنوان «الخراج»، يُعتبر أقدم المدوَّنات الواصلة إلينا في هذا الموضوع، تعرَّض فيه لفقه أموال الدولة، وإلى جانب موضوعه الأساسيِّ تحدَّث عن: الجنايات والعقاب عليها، والحُكم على المرتدِّ، وقتال أهل الشرك والبغْي، وأرزاق القضاة والعمال. وكان موضوع «الخراج» عنوانًا لكتاب آخر، أنجزه فقيهٌ عاصر القاضيَ أبا يوسف، هو يحيى بنُ آدم القرشيُّ (المتوفَّى سنة ٢٠٤هـ). وفي الحقبة نفسها كتب أبو عُبيدٍ القاسم بن سلَّام (المتوفَّى سنة ٢٢٤هـ) كتابه المعروف بـ «الأموال».

كان الفقيهُ محمد بن الحسن الشيبانيُّ (المتوفَّى سنة ١٨٩هـ) قد أفرد مؤلَّفًا للعَلاقات الدولية ونظام الحرب في الإسلام بعنوان «السِّيَر الكبير»، الذي شرحه الفقيه الحنفي السَّرَخْسي، وردَّ عليه القاضي أبو يوسف في مؤلَّف بعنوان «الرد على سير الأوزاعي».

وبعد قرنين من هذا التَّاريخ تطوَّر البحثُ الفقهيُّ في مسائلِ الإمامة والسياسة، وجرى توسُّعٌ في مؤلفات عولجت فيها تلك المسائل بشمول، فظهر أكثر من كتاب بعنوان «الأحكام السلطانية»، أحدها للقاضي أبي الحسن الماوَردي (المتوفَّى سنة ٤٥٠هـ)، والآخر للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء (المتوفَّى سنة ٤٥٨هـ).

٣

نشأةُ وتطوُّر الفقه السياسي عند الشِّيعة

تأخَّر ظهور الفقه السياسي عند الشيعة الإمامية قرونًا عدَّة، بل إنَّ التدوين المستقل في ذلك لم يتبلور إلا في فترةٍ متأخِّرة، وإنْ توفَّرت بعضُ المصنفات الفقهية السابقة على أبواب وفصول لأحكام متناثرة في الفقه السياسيِّ، مثلما نرى في كتاب «المبسوط» للشيخ الطوسي (المتوفَّ سنة ٤٦٠هـ)، الذي أفرد أبوابًا مستقلَّة لأحكام البغاة والمرتدِّين، وأهل الذمة والجزية. كذلك دُرِست مسألةُ الإمامة على نطاق واسع لدى متكلِّمي الإمامية منذ عدة قرون، إلا أنه بسبب الرؤية الكلامية التي حصرت شكل الدولة الشرعية في «عقيدة الإمامة»، وتكريسها لجهودها الفكرية في خصوص التنظير لمواصفات «الإمام المنصوص عليه»، مضافًا للظروف السياسية والاجتماعية الخاصة التي عاشها فقهاءُ الإمامية، وما تعرضوا له من إقصاء عن مواقع الحكم والإدارة؛ انخفض حضورُ الفقه السياسيِّ والاجتماعيِّ في مدونات الفقه الجعفري، وهيمنت النزعة الفردية التي تُعنى بمعالجة قضايا السُّلوك الخاصِّ على هذا الفقه حتى القرن العاشر الهجري. وبعد هذا التَّاريخ، أي منذ قيام الدولة الصفوية في إيران، وتفاعل بعض الفقهاء مع مؤسسة السلطنة الصفوية وقتئذٍ، جرى إسنادُ بعض شئون الدولة لهم، واعتمادهم كمستشارين للسلطان أحيانًا، ومن هنا طُرحت عليهم بالتدريج أسئلة سياسية واجتماعية أفرزها حضورهم في داخل مؤسسة الحكم، فكتبوا بعض الرسائل المستقلة في «الخراج» و«صلاة الجمعة»، كما ظهرت لديهم فيما بعد، أي في القرن الثالث عشر، بعض الرسائل في «الجهاد».

يعود تاريخُ النواة الجنينية الأولى للقول بولاية الفقيه لهذا العصر، حين كان المحقِّق الكَرْكي (المتوفَّ سنة ٩٤٠هـ) أول من صرَّح بأن الفقيهَ منصوب من قِبَلِ الأئمة في عصر الغَيبة، نائب عنهم في جميع ما للنيابة فيه من مدخل، بالاستناد إلى مقولة عمر بن حنظلة. فقد ذكر أنَّ «الفقيه العدل، الإمامي الجامع لشرائط الفتوى، المعبَّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية، نائبٌ من قبل أئمة الهدى في حال الغَيبة في جميع ما للنيابة فيه من مدخل — وربما استثنى الأصحاب القتل والحدود مطلقًا — فيجب التَّحاكم إليه والانقياد إلى حكمه، وله أن يبيع مال الممتنع عن أداء الحق إن احتيج إليه، ويلي أموال الغُيَّاب والأطفال والسفهاء والمفلسين، ويتصرف على المحجور عليهم ... إلى آخر ما يثبت للحاكم المنصوب من قِبل الإمام. والأصل فيه ما رواه الشيخ في التهذيب بإسناد إلى عمر

بن حنظلة، عن مولانا الصادق جعفر بن محمد أنه قال: «انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثَنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامَنا فارضَوا به حَكَمًا فإنِّي قد جعلتُه عليكم حاكمًا، فإذا حكم بحكمنا ولم يقبله منه، فإنَّما بحكم الله استخفَّ، وعلينا ردَّ، وهو رادٌّ على الله، وهو على حدِّ الشرك بالله. وإذا اختلفا، فالحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما.» وفي معناه أحاديث كثيرة، والمقصود من هذا الحديث هنا أنَّ الفقيه الموصوف بالأوصاف المعينة، منصوب من قبل أئمتنا، نائب عنهم في جميع ما للنيابة فيه من مدخل بمقتضى قوله: «فإني قد جعلته عليكم حاكمًا» وهذه استنابة على وجه كلِّي.»[٩]

كذلك أشار المحقِّق الكركي إلى أنَّ الفقيه المستجمع لشرائط الفتوى والحكم هو النائب العام للإمام في عصر الغيبة، في كتابه «جامع المقاصد» عند الحديث عن الوصيَّة بالولاية، قائلًا: «لا يخفى أنَّ الولاية بالأصالة على الطفل ثابتة لأبيه ثم لجدِّه الأدنى، ثم من يليه وهكذا. ولا ولاية للأبعد مع وجود الأقرب، فمع عدم الأب والجد فوصي الأب، فإن فُقِدَ فوصي الجد، ومع عدم الجميع فالحاكم. والمراد به الإمام المعصوم أو نائبه الخاصُّ، وفي زمان الغيبة النائب العام، وهو المستجمع لشرائط الفتوى والحكم. وإنما سُمِّي نائبًا عامًّا لأنه منصوب على وجه كلِّي بقولهم: «انظُروا إلى من كان منكم»، الحديث ... ولا يخفى أن الحاكم حيث أُطلق لا يراد به إلا الفقيه الجامع للشرائط.»[١٠]

لم تكن الدولةُ الإسلاميَّةُ أو الحكومة الإسلاميَّة مفكَّرًا فيها عند الفقيه الكركي، كما يفكِّر فيها الإسلاميُّون منذ النصف الثاني من القرن العشرين؛ وإنَّما كان بصدد إسباغ المشروعية على السلطنة الصفوية، وتسويغ سلوك الشاه طَهْماسَب (ت٩٨٤هـ/١٥٧٦م)، وإمضائه، باعتبار أنَّ الكَرْكي يعتقد في نفسِه بأنَّهُ يمتلك الحقَّ الإلهي الممنوح له للنيابة عن الإمام؛ فيفيض هذا الحقُّ على السلطان وينصِّبه حاكمًا. وهو موقف رفضه أبرزُ فقهاء عصره كالشيخ إبراهيم القطيفي، الذي وجَّه نقدًا صريحًا للكركي، وعاب عليه قبوله لهدايا السلاطين الصفويين، مما اضطر الأخير للردِّ عليه برسالته الموسومة

[٩] المحقق الكَرْكي الشيخ علي بن الحسين: رسالة صلاة الجمعة، في: رسائل المحقق الكركي، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، قُم، مكتبة السيد المرعشي، ١٤٠٩هـ، ١: ١٤٢-١٤٣.

[١٠] المحقق الكَرْكي: جامع المقاصد، تحقيق: مؤسسة آل البيت، ١٤١١هـ، ١١: ٢٦٦-٢٦٧.

«قاطعة اللَّجاج في تحقيق حلِّ الخراج»، دلَّل فيها على صحة سلوكه، فرد عليه القطيفي برسالة سماها «السراج الوهَّاج في دفع قاطعة اللَّجاج». ودعم بعض الفقهاء المعاصرين له موقف القطيفي؛ فكتب المقدَّس الأردبيلي رسالة في هذا الموضوع، وكذلك الشيباني، واشتهرتْ هذه المجموعة من الرسائل بـ «الخراجيات».[١١]

كان الشيخ جعفر الجناجي (١١٥٤–١٢٢٨هـ)، والذي اشتهر فيما بعد بكاشف الغِطاء — نسبة إلى كتابه المعروف «كشف الغِطاء عن مبهَمات الشريعة الغرَّاء» — من أبرز الفقهاء الذين أسَّسوا للمرجعية الدينية في النجف، وفي سياق حديثه عن الجهاد عندما تعرضت إيران للغزو الروسي في العهد القاجاري، وطلب منه الشاه القاجاري سنة ١٢٢٣هـ تأييدَه في مقاومة الروس، ففوض المجتهدين في القيام بالجهاد الدفاعي في حالة غيبة الإمام، ونصَّ على وجوب «طاعة الناس لهم، من خالفهم فقد خالف إمامهم»، وذهب إلى أنَّ «الفقيه الجامع للشرائط قائم — حقيقةً — مقامَ الإمام، ليس في الشرعيات والأمور الحِسبية فقط، بل في سائر الأمور، من إدارة البلاد والعباد إلى الحرب والجهاد، إلى الولاية على المال العام، وبالتَّالي فإنه يتحدث هنا عن الفقيه باعتباره الوالي بالأصل، وأنَّ السلطان تالٍ له، ومستمِدٌّ شرعيته من إذنه.»[١٢]

ثم جاء من بعده أحمد النَّراقي (المتوفَّى سنة ١٢٤٥هـ)؛ فأفرد بحثًا مستوعِبًا في كتابه «عوائد الأيام»، بعنوان: «في بيان ولاية الحاكم وما له فيه الولاية على ما جاء في الأخبار.»[١٣] وكان هذا الفقيه هو أول من صاغ رؤيةً نظريةً تمنح الفقيه تفويضًا سياسيًّا لإدارة السلطة والحكم في عصر الغيبة.

ننبِّه إلى الترادف الذي عثرنا عليه لدى بعض الفقهاء بين القول بـ «الولاية» بمعناها المعروف في العرفان النظري، والقول بـ «الولاية» بمعناها الفقهي، وكيف تمَّ توظيفُ المفهوم ونقله من مجاله المعنوي الذي يعتبر «الولاية باطن النبوة»، ويخصُّها بالأئمة الاثني عشر، إلى المجال السياسيِّ، ومنح الفقيه تفويضًا في إدارة الحكم والسلطة وكلِّ ما يتصل بالشأن السياسي. فالنَّراقي وغيره ممن تبنوا القول بـ «الولاية» بمعناها الفقهيِّ، هو وغيره ممن يقولون بالولاية بمعناها العرفاني. وفي السياق ذاته نجد ترادفًا لدى هؤلاء

---

[١١] صدرت الرسائل الأربع في قُمَّ عن مركز النشر التابع لجماعة المدرِّسين في الحوزة العلمية.

[١٢] توفيق السيف: نظرية السلطة في الفقه الشيعي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م، ص١٥٠–١٥١.

[١٣] الشيخ أحمد النراقي: عوائد الأيام، قُم، مكتبة بصيرتي، ص١٨٥–٢٠٦.

الفقهاء بين القول بنظرية «الإنسان الكامل» بمعناها في العرفان النظري، و«الولاية» بمعناها الفقهي، فمن قال من الفقهاء بولاية الفقيه يقول بنظرية «الإنسان الكامل».

منذ عصر الشيخ مرتضى الأنصاري (المتوفَّى سنة ١٢٨١هـ) دأب فقهاءُ الإماميَّة على بحث مسألةِ الولاية العامة للفقهاء في باب البيع من مؤلفاتهم الفقهية، ومكث الفقهاء عقودًا متوالية يبحثون هذه المسألة من منظور فرديٍّ لا يفكر بإدارة الدولة ومؤسساتها، لذلك لا نلاحظ فقيهًا في تلك الفترة حاول أن يقدِّم صوغ نظرية تكشف عن الأبعاد السياسية والاجتماعية لولاية الفقيه في عصر الغيبة، وظل بحثهم يجول في مدارات الإشكالات والردود، من دون أن يتخطَّى ذلك ويتسلح برؤية ينبثق عنها صوغ فقهيٌّ لإدارة الفقيه للدولة واشتقاق نُظمها من المدونة الفقهية. كما ظلَّ القولُ بولاية الفقيه يقتصر على فقهاء معدودين، ولم يتَّسع القولُ بالولاية، وتمسَّك مشهورُ الفقهاء بنقد أدلَّتها وعدم التسليم بها.

في القرن الثالث عشر الهجري تناول الشيخ مرتضى الأنصاري «مناصب الفقيه» في كتابه «المكاسب» في سياق بحثه لمسألة «أولياء التصرُّف في مال من لا يستقلُّ بالتصرف في ماله». وأوضح أنَّ للفقيه الجامع للشرائط مناصبَ ثلاثةً، هي: الإفتاءُ، والحكومةُ (أي القضاء)، وولايته بالتصرف في الأموال والأنفُس. وبعد أن استعرض وناقش مجموعةً من آيات القرآن والروايات المنقولة عن النبي وأهل البيت التي يُستدلُّ بها في المقام، خلَص في خاتمة البحث إلى القول: «وبالجملة، فإقامة الدليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام — إلا ما خرج بالدليل — دونه خرط القتاد.»[١٤] وفي تعليقاته على هذه المسألة من كتاب المكاسب يشدد الشيخ محمد كاظم الخراساني (١٢٥٥–١٣٢٩هـ) على أنَّ ثبوت الولاية للفقيه في عصر الغيبة محلُّ إشكال، ويناقش أبرز الأدلَّة على ثبوت الولاية للفقيه فلا يقبل أيًّا منها، وينتهي إلى ما انتهى إليه الأنصاريُّ في نفي الولاية المطلقة للفقيه.[١٥]

يعودُ هذا الموقفُ إلى ترسُّخ مفهومٍ في الذهنيَّة الفقهيَّة منذ بداية عصر الغيبة، يُبتنى على انعدام الدليل على تكليف الفقهاء بالولاية والإمارة. يكتب الشريف المرتضى، وهو من أعلام القرن الخامس الهجري: «ليس علينا إقامة الأمراء، إذا كان الإمامُ مغلوبًا، كما لا يجب علينا إقامة الإمام في الأصل ... ليس إقامة الإمام واختياره من فروضنا

[١٤] محسن كديور: سياست نامه خراساني، طهران، انتشارات كوير، ط١، ١٣٨٥ش، ص٦٣.
[١٥] المصدر السابق، ص٦٠–٦٣.

فيلزمنا إقامته، ولا نحن مخاطبون بإقامة الحدود فيلزمنا الذمُّ بتضييعها.»[١٦] وعلى طول التاريخ لا نلتقي بجهود تهدف إلى إسقاط السلاطين ودولهم، أو تدعو لذلك من الفقهاء، من أجل بناء دولةٍ تقوم على الشريعة وتطبِّق أحكامَها، بالرغم من إجماع الفقهاء على غصبية إمارة التغلُّب.

حتى نهاية القرن التاسع عشر، لا نعثر على أية دعوة أو محاولة لإقامة دولة إسلامية بديلة للملكية القاجارية؛ ففي ٢٨ رجب ١٣٠٨هـ (مارس ١٨٩١م)، وقَّع الشاه ناصر الدين امتياز احتكار تجارة التبغ الإيراني لمدة خمسين عامًا، مع شركة الميجر تالبوت، مقابل ٢٥ ألف جنيه تُدفع للشاه، و١٥ ألفًا للصدر الأعظم أمين السلطان، إضافة إلى رسم سنوي يبلغ ١٥ ألف جنيه، وحصة من أرباح الشركة تصل إلى ٢٥ بالمائة. وإثر تدشين الشركة لعملها في إيران، فَرضتْ هيمنتَها على كلِّ ما يتَّصل بزراعة وتجارة التبوغ، وتعسَّفَتْ في فرض أسعار متدنية جدًّا؛ ما أدَّى إلى اندلاع انتفاضة قادها بعضُ رجال الدين في شيراز وأصفهان وطهران، وحدثت مواجهاتٌ حادَّة بين المنتفضين وقوات الشاه، وإثر ذلك لجأ رجال الدين للمرجع الميرزا محمد حسن الشيرازي في سامراء واستغاثوا به، فأصدر فتواه الشهيرة: «اليوم استعمال التَّبغ والتُّنْباك، بأي نحو كان، في حكم محاربة إمام الزمان صلوات الله وسلامه عليه. حرره الأقل: محمد حسن الحسيني». وقد وُزِّع من الرسالة ١٠٠ ألف نسخة في العاصمة طهران وغيرها، في أوائل جُمادَى الآخرة ١٣٠٨هـ (أوائل ديسمبر ١٨٩١م). وَأَدَّتِ الفتوى إلى انهيار امتياز الشركة البريطانية وانسحابها من إيران.[١٧]

ما أودُّ أن أخلُص له، أنَّ المرجعية لم ترفع شعارًا للقضاء على السلطنة القاجارية، ولم تنطلق أيةُ دعوةٍ لاستبعاد الشاه أو استبداله بسواه، بل إن رسائل المرجع محمد حسن الشيرازي إلى ناصر الدين قبل صدور فتواه، التي تضمَّنت معارضتَه والعلماء لامتياز شركة التبغ، لم تغفل عبارات الثناء والمجاملة، ولم تشر إلى اعتزامهم خلعه عن العرش. وتوضح الرسائل بأن الشيرازي كان يفضِّل أن يستجيب الشاه ويلغي امتياز

[١٦] الشريف المرتضى علي بن الحسين: الشافي في الإمامة، تحقيق: السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، طهران، ١٤١٠هـ، ج١، ص١١٢.

[١٧] توفيق السيف: «ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة»، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م، ص٤٦–٥١.

الشركة، كيما لا يُضطر لإصدار فتواه.[١٨] ولم تُستثمر هذه الفتوى ويستغل الفقهاء آثارها السياسية والاجتماعية في المضي لإقامة حكومة أخرى غير السلطنة القاجارية، مع أنَّ الشاه كان في حالةِ استسلامٍ وضعف وانهيار شامل لكلِّ سلطاته. وهذا يشير بوضوح إلى أنَّ الفقهاء لم يفكِّروا بإقامة دولة دينية في عصر الغيبة. وهكذا اقتصرت الدعوة في مرحلة لاحقة على وضع دستور، وتقييد سلطةِ الشاه المطلقة، في حركة المشروطة مطلع القرن العشرين، من دون أن تتجاوز ذلك إلى إلغاء السلطنة، وإشادة دولة تتأسَّس على مرجعية الفقه.

تكشف رسائل وجَّهها آية الله محمد الطباطبائي أبرز قادة المشروطة في بداياتها، عن أن الدستوريين لا ينشدون القضاء على الدولة، كتب إلى الشاه مظفر الدين: «يستحيل أن نكون من مريدي السوء للحكومة، ليس من المعقول أن يكون الداعي بالخير ساكتًا عن هذه الأخطار، وساعيًا لتدمير الدولة.» وجاء في رسالة أخرى له: «إصلاح جميع المفاسد منحصر بتأسيس المجلس، واتِّحاد الأمَّة مع الدولة، ورجال الحكم مع العلماء ... الإصلاح آتٍ عمَّا قريب، لكنَّا نريده على يد ملكنا وزعيمنا، لا على يد الروس والعثمانيين والإنجليز.»[١٩]

٤

الدعوة لتدوين الدستور في مدرسة النجف

تحوُّل التفكير في المفاهيم يرتبط عضويًّا بالسياقات الدينية، والثقافية، والاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية السَّائدة في كل مجتمع من المجتمعات البشرية. ومدرسة النجف ظلَّت وما زالت أهمَّ حاضنة للفقه الشيعي، وعادة ما كان الشيعة خارج مؤسسة السلطة في دولة الخلافة الأموية والعباسية والسلطنة العثمانية، وطالما تعرض فقهاؤهم للمراقبة والاضطهاد والقمع، خشية ثوراتهم ومعارضتهم للخلفاء والسلاطين، ففرض عليهم ذلك الابتعاد عن التفكير الفقهي بالدولة ونظمها. وانتظم الفقه في الحوزات في المجال الفردي

[١٨] فتواي تحريم تُنباكو وبيآمدهاي آن، مجلة حوزه، ع٥٠، خرداد ١٣٧١ش.

[١٩] مهدي حائري: تشيع ومشروطيت، طهران، امير كبير، ١٣٦٣ش، ص١٠٤-١٠٥؛ وتوفيق السيف: مصدر سابق، ص٢٦-٢٧.

الشخصي، ولم يتجاوزه إلى مجال الحكومة والسلطة وتنظيمات الدولة. وبموازاة ذلك تبلور موقف فقهي يسلب المشروعية عن أية دولة في عصر غيبة الإمام المهدي، وهو الإمام الثاني عشر، ويصفها بـ «دولة الضلال».

إن عدم فصل فقهاء المذهب الإمامي بين مفهوم الدولة بمعناه السياسي كتنظيم بشري، ومفهومها الكلامي العقائدي كنظام خلافة، دفعهم نحو سلب الشرعية عن كل أشكال الدولة، ووصفهم جميع الحكَّام بكونهم «أئمة جور»، وهو ما صرف جهودَهم للتفكير بالدولة كـ «تنظيم» للجماعة المؤمنة، وليس كـ «نظام» يسوس الأتباع — ولا أقول المواطنين — إذ ما دامت الدولة تعني الخراج والقضاء والجهاد، فقد حُلَّ الموضوعان الأول والثاني بالعودة للفقيه، أما الثالث فسُوِّغ في الحالات المصيرية التي يتعرض فيها الإسلامُ لخطر يُخشى منه عليه. وهكذا تراجع التفكيرُ بالدولة وحُسمت إشكاليتها لانتفاء الحاجة إليها.

لم تتقلص المسافةُ بين بعض الفقهاء والسلطان إلا في العصر الصفوي، حينما احتاج السلطان إلى الفقيه ليخلع المشروعية على دولته. لكنَّ مدرسة النجف مكثتْ بمنأًى عن ذلك. وفي العصور التالية ابتعد نادر شاه عن الفقهاء، لكن مع السلطنة القاجارية حرص بعضُ ملوكِهم على تجسير العَلاقة مع المرجعية الدينية، والحصول على دعمها، خاصة في صراعهم المستمرِّ مع الرُّوس، وحاجتهم الماسَّة إلى تعبئةِ الشَّعب وحثِّه على القتال، عبر فتاوى الجهاد.

في منتصف القرن التاسع عشر ظهرت الدعوةُ إلى الدستور للمرَّة الأولى في الدولة العثمانية، عندما «سعى مدحت باشا، مع جماعة من زملائه المفكرين إلى تحقيقِ هذه الفكرة، واستطاع — في آخر الأمر — أن يحمل السلطان عبد الحميد الثاني على إصدار القانون الأساسيِّ، عقب تولِّيه العرش، بعد خلع السلطان عبد العزيز، والسلطان مراد.»[٢٠] فصدر الدستورُ سنة ١٨٧٦م، وتأسَّس البرلمانُ الذي عرف بـ «مجلس المبعوثان» غير أنَّ السلطان عبد الحميد لم يسمح له بالاستمرار في دورته الثانية، «فأصدر في ١٣ شباط ١٨٧٨م فرمانًا بحلِّ المجلس، وإلغاء الدستور. وفي اليوم الثاني أمر بإخراج النواب البارزين من إسطنبول، وإعادتهم إلى ولاياتهم، ومنذ ذلك الحين أخذ عبد الحميد

[٢٠] ساطع الحصري: البلاد العربية والدولة العثمانية، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٠م، ص٩٧-٩٨؛ ورشيد الخيون: المشروطة والمستبدة، بيروت، معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦م، ص١٣٢–١٣٥.

يحكم الدولة على طريقته الاستبدادية، التي اشتهر بها واشتهرت به.»[٢١] وأقفل مجلس المبعوثان أبوابه لمدة ثلاثين عامًا؛ فمنذ تعطيله سنة ١٨٧٨م لم يُفتح ثانية إلا في العام ١٩٠٨م.

تسرَّب الوعيُ الدستوري إلى بعض النُّخَب في ولايات الدولة العثمانية، وكانت حوزة النَّجف تتجاوب مع المنعطفات السياسية الكبرى، ويتفاعل بعضُ تلامذتها وفقهائها مع الأصوات المنادية بالإصلاح السياسي، خاصة بعد وفاة الميرزا محمد حسن الشيرازي في سامراء في العام ١٣١٢هـ/١٨٩٥م، عندما عاد طلابه إلى النجف ثانية؛ ذلك أنَّ الحوزة فيها لم تفتقد مركزيتَها بهجرة الشيرازي إلى سامراء، فقد تصدَّى للمرجعية اثنان من تلامذته بعد غيابه، هما: محمد كاظم المعروف بالآخوند الخراساني (ت١٣٢٩هـ/١٩١١م)، ومحمد كاظم اليزدي (ت١٣٣٧هـ/١٩١٩م). وقد ازدهرت حوزة النجف في هذه الفترة بتوافد الطلاب الشيعة إليها من إيران والهند وأفغانستان ولبنان وسوريا.[٢٢]

كان للمناخات الفكريَّة في عصر المشروطة (١٩٠٦–١٩١١م) تأثير حاسم على التفكير في مدرسة النجف في قضايا الدستور، والبرلمان، والاستبداد، وتداوُل السُّلطة، والانتخابات، والمشروعيَّة السياسية للسلطة، وحدود تدخُّل الفقيه في الدولة، ونمط الدولة في عصر الغيبة، وحقل الفقه في الدولة، وهل الدولة مقولة دنيوية أم دينية؟ وغير ذلك من الاستفهامات الحائرة، والأسئلة القلقة، التي أوقدت التفكير في هذه القضايا، وقادته للانخراط في مجال لم يتسع البحثُ فيه من قبل في الحوزة، بنحوٍ هيمنت معه تلك الاستفهاماتُ على الفضاء المعرفي في النجف، وتعاطى الفقهاءُ وتلامذتُهم الحديثَ والنقاشَ في ذلك.

---

[٢١] علي الوردي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، بغداد، مطبعة الرشاد، ج٣، ص١٨؛ والخيون: المصدر السابق، ص١٣٤.

[٢٢] تقدِّر بعض التخمينات عدد تلامذة العلوم الدينية قبل الاحتلال الإنجليزي للعراق بعشَرة آلاف تلميذ من مختلِف الجنسيات. وإذا ما قارنا هذا الرقم بعدد سكان النجف وقتئذٍ، وفرص العيش المتاحة فيها، والإمكانات المادية للمرجعية ونفقاتها على التلامذة، نجد أن هذا الرقم لا يخلو من مبالغة، ولا سيما لو قارنَّاه بعدد سكان العراق وسكان النجف وقتئذٍ، وكذلك لو قسناه بمجموع التلامذة في شهر ديسمبر ١٩٥٧م، البالغ ١٩٥٤، بحسب ما ورد في مقالة د. فاضل الجمالي، ترجمة: د. جودت القزويني، والمنشورة في مَجلة الموسم، ع١٨، ١٩٩٤م، بعنوان: «جامعة النجف الدينية».

طالما طغت الجدالياتُ السياسيَّةُ والفكريَّة في إيران على مشاغل الطلاب واهتماماتهم، لوثوق العَلاقة بين المرجعية الدينية في النجف والمجتمع الإيراني، والارتباط العضوي للمقلدين الإيرانيين بفقهاء النجف، وتجاوب هؤلاء الفقهاء مع التطورات السياسية والاجتماعية في إيران.

استفاق وعيُ النخبة الإيرانية في هذه المرحلة على أنَّ غياب القانون وشيوع الاستبداد والمَلَكية المطلقة غير المقيَّدة بدستور، هو منبع التخلُّف والانحطاط الذي يرزح في أغلاله المجتمعُ الإيراني. وسادتْ كتاباتِ الإيرانيين في هذه المرحلة مصطلحاتُ: الحكومة القانونية أو الدستوريَّة «حكومت قانوني»، والحرية «حريت»، والنظام البرلماني «نظام برلماني»، ودار الشورى «مشورت خانه»، وانعكست أصداءُ هذه الكتابات على لسان الوعَّاظ وخطباء المنابر، ممَّن يواظبون على تحريض مستمعيهم، وتعبئتهم لمناهضة الاستبداد، عبر المناداة بدولة القانون، ورفع الشعارات المطالبة بالدستور، وتَكرارها في كل مناسبة. ويمكننا ملاحظة مدى الإصرار على هذه المسألة والتأكيد عليها، حين نطَّلع على نَموذج لهذه الخطابات الموجَّهة من على المنبر للجمهور. فمثلًا: يدعو جمال الدين الأصفهاني، أحد الخطباء المعروفين في ذلك الزمان، الناس بقوله: «أيها الناس ليس بوسعنا بناء بلدنا من دون التمسك بالقانون، ومن دون التعرف على القانون، ومن دون حفظ القانون، ومن دون احترام القانون، ومن دون تنفيذ القانون، القانون ثم القانون. لا بدَّ من تعليم القانون للأطفال في الكتاتيب والمدارس منذ الصغر، ويجب تفهيمُهم أن ليس هناك معصية في الدين والشريعة أعظم من مخالفة القانون.»[٢٣]

استوعب الوعيُ الدستوريُّ الإيرانيُّ مجموعةَ تشريعاتٍ وقوانين ولوائح حقوقية فرنسية وعثمانية وعربية، واهتمَّ بنقلها من لغاتها الأصلية إلى الفارسية، كما لاحق الكتاباتِ الجادَّةَ في تشريح الاستبداد وتفكيكه، وترجمها وروَّج لها، مثل كتاب عبد الرحمن الكواكبي «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، بعد مدَّة وجيزة من صدوره، ومن قبله ترجم مستشار الدولة لائحة حقوق الإنسان من الفرنسية، وترجم ميرزا حسين خان سبهسالار دستور مدحت باشا العثماني إلى الفارسية أيضًا.[٢٤]

---

[٢٣] د. ناصر تكميل همايون (إعداد): مشروطه خواهي ايرانيان، طهران، مركز بازشناسي إسلام وإيران، ١٣٨٣ش/٢٠٠٤م، ص١٩-٢٠. عن: سيد جمال الدين أصفهاني، ش٣٥، ٢٦ ربيع الآخر ١٣٢٦هـ.

[٢٤] د. جمشيد بهنام: إيرانيان وانديشه تجدد، طهران، فرزان، ١٣٧٥ش/١٩٩٦م، ص٧٧.

عملت أنشطةُ ومساعِي وكتاباتُ النُّخبة الفاعلة على إيجاد أرضية واسعة للوعي الدستوري في المجتمع الإيراني، بعد أن جعلتْ مناهضةَ الاستبداد وتدوين الدستور من أهمِّ أولوياتها، وكرستْ مختلِفَ الجهود لإشاعة هذه الثقافة وتعميمها، بنحوٍ لم تَعُدْ معه ثقافةً خاصة بالنخبة، وإنما امتلكها الوعيُ الشعبيُّ، وصارت القضية المطلبية الأولى في حياة المواطن الإيرانيِّ. ووجد جماعة من الفقهاء أنَّ الظروف الاجتماعية والسياسية ممهدة لإرغام الملكية المستبدَّة على تحديد سلطاتها وتقييدها في إطار قانون أساسيٍّ، يستمد مشروعيته من الشعب، ويخضع بموجِبه الملكُ لإرادة الأمة، ولا يختصر كلَّ شيء بشخصه. تتألَّف هذه الجماعةُ من ثلاثة مجتهدين معروفين من طهران، وهم: محمد الطباطبائي، وعبد الله البهبهاني، وفضل الله النوري (١٨٣٥–١٩٠٩م)، الذي قضى فيما بعد مصلوبًا، بعد أن تحوَّل إلى موقع مناهض لهذه الحركة، لاعتقاده بأن المشروطة على الضدِّ من الشريعة الإسلامية.

أما في حوزة النجف فجرى اصطفافٌ آخر، إذ انشطر موقف المرجعية؛ فتبنَّى محمد كاظم الخراساني، وتبعًا له تلميذه محمد حسين النائيني، وغيرهما، موقفًا مؤيِّدًا وداعمًا للمشروطة، بينما ذهب محمد كاظم اليزدي إلى تأييد فضل الله النوري ومن اصطفَّ معه في مناهضة المشروطة. وتضاربت الآراءُ والفتاوى في الموقف من المشروطة، ففي الوقت الذي ينصُّ أحدُ الفقهاء في فتواه على أنَّ «المشروطة كفر، والمطالب بالمشروطة كافر، ماله مباح، ودمه مهدور.»[٢٥] يكتب الآخوند الخراساني، وعبد الله المازندراني، والميرزا حسين ابن الميرزا خليل في فتواهم: «نعلن حكم الله إلى كافة الشعب الإيراني؛ إنَّ بذل الجهد هذا اليوم لإقرار المشروطة، هو بمثابة الجهاد تحت راية صاحب الزمان (أرواحنا فداه). وأدنى معارضة أو تهاون في ذلك إنما هو كمحاربته وخذلانه. أعاذ الله المسلمين من ذلك، إن شاء الله.»[٢٦]

تُؤَشِّرُ لحظة المشروطة إلى منعطف حادٍّ في تحديثِ التَّفكير السياسيِّ عند الشيعة الإمامية، وتبلور مرتكزات محوريَّة لمفهوم الدولة، عبر توظيف شيء من المكتسبات الحديثة في الحريات والحقوق والتداول السلمي للسلطة.

[٢٥] غلام حسين زركري نجاد: رسائل مشروطيت، طهران، كوير، ١٣٧٤ش/١٩٩٥م، ص١٥.
[٢٦] المصدر السابق نفسه.

قاد التكفيرُ المتبادلُ بين الفريقين إلى استثمار جميع مكونات الذاكرة الدينية والقومية للمجتمع الإيراني في تعبئة الجمهور، ومحاولات اجتراح تفسيرات وتبريرات تستند إلى الكتاب والسنة والسيرة والتراث، من أجل تشكيل رؤية واضحة لموقفِ كلِّ فريقٍ.

ومثلما هيمنت الدعوةُ لتقنين عمل السلطة على وعي معظم النخبة، تسرَّب التثقيفُ عليها إلى عامَّة الشعب، وانقسم الناس تبعًا للانقسام في مواقف الفقهاء حيال المشروطة سنة ١٩٠٦م، وباتت قضيةُ المشروطة هاجسًا نخبويًّا وجماهيريًّا شاملًا، انخرطت النُّخبةُ المدنيَّةُ والدينيَّةُ في الكتابة والخطابة والحديث عنه، إثباتًا أو نفيًا. وصدر الكثيرُ من المنشورات والرسائل والمقالات والكتب والمطبوعات المتنوعة لمعالجة هذه القضية.

٥

تنبيه الأمَّة وتنزيه المِلَّة للنائيني

يمكن القول إنَّ أهمَّ رسالتين صدرتا خلال هذه الضجة، وعبَّرتا بوضوح لا لبس فيه عن الموقف الرافض، والموقف المؤيد للمشروطة، هما: «تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل» المنسوبة لفضل الله النوري، المطبوعة سنة ١٩٠٨م، أي قبل إعدامه بسنة،[٢٧] ورسالة «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» التي ألفها الشيخ محمد حسين الغروي النائيني، بالفارسية، وطبعت سنة ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م بالنجف.[٢٨]

يبدو من عنوان هذه الرسالة «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» أنَّها تشير إلى عنوان الرسالة الأخرى، وتنفي حكمَها على دعاةِ المشروطة ومؤيديها، باعتبارهم «جاهلين ... غافلين». تشدِّد الرسالةُ المنسوبةُ إلى النوري على رفض الدعوة للمساواة بين المواطنين، وتستخدم

[٢٧] نسبها آغا بزرك الطهراني في «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» ٤/٤٢، إلى الشيخ فضل الله النوري، بينما ذهب فريدون آدميت في: «ايديولوجي نهضت مشروطيت، هامش ص١٦٠» إلى أن مؤلِّفها هو السيد أحمد بن السيد كاظم. ورأى السيد شهاب الدين النجفي المرعشي، «كما ورد في هامش ص٢٢٧ من كتاب عبد الهادي حائري: تشيع ومشروطيت»، أنها من آثار الشيخ عبد الله النوري. ومهما يكن مؤلفها فإنها تعبر بوضوح عن المواقف الفقهية والسياسية لمناهضي المشروطة.

[٢٨] طبعات الكتاب: الأولى في النجف ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م، الثانية في طهران ١٣٢٨هـ/١٩١٠م، الثالثة (بعد خمسة وأربعين عامًا) في طهران ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م، وتمتاز الطبعة الأخيرة بتقديم وتعليقات وخلاصة، أعدَّها السيد محمود الطالَقاني.

لغة حادَّة، مشْبَعة بالاتهام، والأحكام القاسية، في توصيفاتها للآخر. فمثلًا تقول: «يا عديم الشرف، يا عديم الضمير! صاحب الشريعة مَنَحَكَ شرفًا وامتيازًا، لأنَّك انتحلتَ الإسلام، وأنت تسلب هذه الميزة عن نفسك، وتقول: يجب أن نكون متساوين، مع المجوس والأرمن واليهود، ألا لعنة الله على من لا يعرف قدره.»[٢٩] ولم تنتشر بنحوٍ واسع رسالة «تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل»، ولم يمتدَّ حضورُها خارج زمانِها، بينما اشتهرتْ رسالةُ النائيني «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» وتنوَّعت الإحالاتُ المرجعيَّةُ عليها، وأصبحت من أهمِّ النصوص المؤسِّسة في الفكر السياسيِّ الإسلامي الشيعي الحديث.

وُلِدَ محمد حسين الغروي النائيني في نائين[٣٠] في العام ١٢٧٧هـ/١٨٦٠م، وكان والدُه وجدُّه أيضًا من رجال الدين، تلقَّى تعليمَه الأوَّليَّ في مدينته. سنة ١٢٩٥هـ/١٨٧٧م انخرط في الحوزة العلميَّة في أصفهان، وفي سنة ١٣٠٣هـ/١٨٨٥م هاجَرَ إلى النَّجَف لمواصلة دراسته، ثم غادرها إلى سامراء بعد فترةٍ وجيزةٍ، بعد أن توطَّنت الحوزةُ فيها قبله بسنوات، حينما قرَّر نقلها إلى هناك الميرزا محمد حسن الشيرازي (المتوفَّى سنة ١٣١٤هـ/١٨٩٦م). تابع النائيني دراستَه عند الميرزا الشيرازي، وأضحى في فترةٍ لاحقةٍ مقربًا منه، وكاتبه الخاص. وبعد وفاة أستاذه غادر سامراء إلى كربلاء، بمعيَّة أستاذِه الآخر السيد حسن الصدر، ومكث فيها عامين، وأخيرًا عاد إلى النَّجَف سنة ١٣١٦هـ/١٨٩٨م، منضمًّا إلى أستاذه الملا محمد كاظم الخراساني، المعروف بـ «الآخوند الخراساني» (المتوفَّى ١٣٢٩هـ/١٩١١م). وأمسى النائيني من أقرب تلامذته ومستشاره الخاص لحظة المشروطة. ولعلَّه هو من كتب بيانات مراجع المشروطة «الآخوند الخراساني، الشيخ عبد الله المازندراني، الميرزا حسين خليل الطهراني».

النائيني فقيهٌ وأصوليٌّ ومرجعٌ شيعيٌّ بارز، وأستاذ لجيل من الفقهاء والأساتذة المعروفين في حوزة النجف، ممن أضحوا مراجع للشيعة في مرحلة لاحقة، مثل السيد

---

[٢٩] النصوص منقولة من ترجمة الدكتور مشتاق الحلو للرسالة المنسوبة للنوري، «تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل»، وهي مطبوعة ملحقة بترجمته لـ «تنبيه الأمة وتنزيه الملة».

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

[٣٠] نائين: مدينة إيرانية قرب أصفهان. والغروي: نسبة إلى الغري وهي النجف، التي هاجر إليها النائيني ومكث فيها إلى آخر حياته.

أبو القاسم الخوئي وغيره. اشتهر النائيني باجتهاداتٍ مهمَّة في أصول الفقه، كما تميَّز بتجديده للفقه السياسي، لكنَّ منجَزه الأخير حجب إبداعاته في أصول الفقه، واختُزل النائيني لدى الباحثين والدارسين خارج الحوزة بفقهِهِ السياسي، بل برسالته «تنبيه الأمة وتنزيه الملة». وهذه الرسالة — كما سبق وقلنا — إحدى أهمِّ رسالتَيْن صدرتا خلال المشروطة، وعبَّرتا بوضوحٍ لا لَبْسَ فيه عن الموقف الرَّافض والموقف المؤيِّد لتدوين الدستور الحديث وبناء وإدارة الدولة على أساسه. ألَّف النائيني رسالتَه استجابةً إلى نقاشات وجدالات وتساؤلات ومعارك فكريَّة، وفتاوى فقهية متعارضة، بين أنصار المشروطة ودعاتها، وبين مناهضيها، ممن يعبَّر عنهم: أنصار «المستبدة»، فيما يسمُّون هم أنفسهم «المشروعة».

تشبَّعت المناخاتُ السياسيَّةُ والثقافيَّةُ والفقهية والإعلامية في هذه الحقبة بالحديث والكتابة عن: الاستبداد، والحرية، والقانون، والدستور، والبرلمان، والمَلكية المستبدَّة، والمَلكية المشروطة، وما يتصل بذلك. وكتب فقهاء ورجال دين مؤلَّفات ورسائل عدَّة، لتبرير المواقف المتنوعة حيال تلك المسائل، وكانت رسالة «تنبيه الأمة» للنائيني، و«اللآلئ المربوطة في وجوب المشروطة» للشيخ محمد إسماعيل المحلاتي، أهمَّ نصَّيْن للتَّدليل على المشروعيَّة الفقهية للدستور، وتشكيل البرلمان. أما رسالة «تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل»، فإنها تتبنَّى موقفًا جذريًّا رافضًا للدستور والبرلمان.

يتلخَّص مفهومُ المشروطةِ في تشكيل الحكومة على أساس دستور، ونظام برلماني، وتقييد سلطات الحاكم في إطار القانون. وكان الكاتبُ العثمانيُّ نامق كمال من أوائل من استخدم تعبيرات: الدولة المشروطة «دولت مشروطه»، والإدارة المشروطة «إداره مشروطه»، في كتاباته في القرن التاسع عشر، وهو يعني بذلك الحكومة الدستورية غير المستبدَّة. وكانت مثل هذه الحكومة توصف لدى الكُتَّاب العثمانيين في ذلك العصر بتوصيفات من قبيل: «مقيَّدة» و«معتدلة» و«محدودة». والقيد بمعنى الشرط، والمحدود هو المؤطَّر بحدود، أو مشروط بشروط. ويعتقد عبد الهادي الحائري بأنَّ هذه الكلمة وفدت من التركية، وأول من استخدم مصطلح المشروطة باللغة الفارسية هو ميرزا حسين خان سبهسالار سنة ١٨٦٨م حين كان سفيرًا لإيران في الإمبراطورية العثمانية، إذ وردت هذه الكلمة في بعض التقارير التي أعدَّها ساعتئذٍ.[٣١]

[٣١] د. عبد الهادي حائري: تشيع ومشروطيت در ايران ونقش ايرانيان مقيم عراق، طهران، امير كبير، ١٣٦٤ش/١٩٨٥م، ص٢٥٢.

«تنبيه الأمة وتنزيه الملة» هو النصُّ الوحيد من كل تلك الكتابات الذي اخترق الزمان، وتحوَّل فيما بعد إلى نَموذج إرشادي، ومنبع إلهام للكتابات والرُّؤى والآراء اللاحقة في الفقه السياسي الشيعي. ويمكننا ملاحظةُ تأثيره في «دستور» جمهورية إيران الإسلامية، وبعض الآراء في الفقه السياسي للسيد محمود الطالَقاني، والشيخ مرتضى المطهري، والسيد محمد باقر الصدر، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والشيخ حسين علي المنتظري، وأخيرًا السيد علي السِّيستاني.

كتبَت عن «تنبيه الأمة وتنزيه المِلَّة» وتداولَتها مجموعةٌ من الباحثين والدارسين بالفارسية والعربية وغيرهما. وربما يعود ذلك إلى الأسلوب الاستدلالي الذي انتهجه النائيني في بيان آرائه، ومناقشة الآراء التي يختلف معها، وابتعاده عن الأحكام المتسرِّعة والقاسية حيال الآخرين، واستيعابه للثقافة الدستورية لعصره، واطِّلاعِهِ على ما يتَّصل بأثر الاستبداد والحكوماتِ الشموليَّة في انحطاطِ البُلدان، ورؤيته الحديثة للدولة، وقيام نُظُمِها وإداراتها على ما راكمتْه الخبرةُ البشريَّةُ، وتفكيره خارج المدوَّنة الفقهية في قضايا الدستور، ووعيه لضرورة وجود برلمان، وانتخابات يجرى فيها اختيارُ الأعضاءِ، وبيان مهمات البرلمان في صوغ القوانين، وحماية الحرِّيات والحقوق، والمساواة، والعدل.

نظرًا للمكانة الفقهيَّة والأصولية المرموقة لمؤلِّفه، تعرَّض «تنبيه الأمة» لقراءات وتأويلات شتَّى منذ صدوره، ولعلَّ أشد تلك التأويلات تحريفًا هو ترجمة صالح الجعفري للمرة الأولى لهذا النص، ونشره على حلقات في مَجلة العرفان اللبنانية عام ١٩٣٥م، التي أعادت نشرها مَجلة الموسم، في عددها الخامس سنة ١٩٩٠م. إذ التبست مصطلحات ومفاهيم وآراء النائيني في هذه الترجمة، بنحوٍ أصبح معه النصُّ مشحونًا برؤيةٍ ديمقراطيَّة، فقد تكرَّر هذا المصطلح لدى الجعفري في موارد متعددة من النصِّ المُعرَّب، في الوقت الذي لم يستخدمه النائيني أبدًا في «تنبيه الأمة»، بل إن مفهوم الديمقراطية بفلسفتها المعروفة في الفكر السياسي الحديث، ونمط الحريَّات السياسية والاقتصادية والعقائدية والشخصية، والفردية ومركزية الشخص البشري في العالم، لم يكن مُفكَّرًا فيه وقتئذٍ في حوزة النجف.

لم يهتم النائيني بتلفيق الإسلام مع الديمقراطية، أو إنجاز مصالحة بينهما، مثلما يفعل إسلاميُّو السلطة، ممن لا يتنبَّهون إلى أن مرجعيات الديمقراطية تنتمي إلى شبكةٍ مفاهيمية لا تتطابق مع شبكة المفاهيم المشتقَّة من الموروث. وهذا ما يُفسِّر الوصولَ إلى طريق مسدود في نموذج السلطة الذي ينشده الإخوانُ المسلمون وغيرُهم في مجتمعاتنا. وتوظيفهم للديمقراطية في الانتخابات فقط، وكأنها بمثابة سُلَّم يُستخدم لمرة واحدة.

ما زالتْ ترجمة الجعفري مرجعًا للكتابات العربية عن النائيني وفكره السياسي، وإسقاط مفاهيم ومقولات ديمقراطية على تفكيره، وكأنه فقيه ليبرالي، من دون وعيٍ للسياقات الاجتماعية والسياسية التي كُتبتْ فيها هذه الرسالة، ومنطق الفقه وأصوله وأفق الانتظار الذي كان النائيني يغوص في مدياته.

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

للمرة الأولى يُحلِّل فقيه أصولي متمرِّس في مدرسة النجف مفهوم «الاستبداد»، ويتوغَّل في الكشف عن جذورِه والروافد المغذِّية له، وأشكاله وتجلِّياته الدينية والسياسية والثقافية والاجتماعية والطبقية. فمنذ الغيبة الصغرى لم يقترب معظمُ الفقهاء الشيعة من الكتابة والتأليف في هذه القضية، وربما أسبغ بعضُهم مشروعيةً على شيء من ممارسات سلاطين وملوك مستبدين في عصرهم، كما نلاحظ في العَصْرَيْنِ الصفويِّ والقاجاريِّ.

مع «تنبيه الأمة» نلتقي للمرة الأولى بفقيهٍ لا يتردَّدُ في التفكير بموضوع «الدستور»، بالرغم من أنَّ هذا الموضوع لم يعالجْه أو يتحدثْ عنه أيُّ فقيه من قبله. ومع أنَّ «الدستور» مقولة وافدة من الفكر السياسي الغربي الحديث، غير أنَّ ذلك لم يمنع النائيني من استدعائه من مجاله الفكري وتوطينه في فضاء التفكير الحوزويِّ، والإصرار على أهمِّيته وضرورته بل وجوبه بالمعنى الفقهي، واعتباره ركنًا أساسيًّا يتوقَّف عليه بناءُ أيَّة دولة حديثة، وحماية المجتمع من تغوُّل السلطة وجورها وتعسفها.

تتضمَّن رسالةُ النائيني ثلاث قضايا محورية، هي: «الاستبداد، الدستور، السلطة». تجاوز النائيني الفتاوى ومعالجاتها للوقائع الجزئية التفصيلية، فكتب رؤيةً نظريَّة، تفكِّك مضامينَ وأنماط وبواعث وآثار الاستبداد، وما يفضي إليه من خنق التفكير والتعبير، والشلل في الاجتماع البشري. ورأى أن الدستور هو الضمانة الأساسيَّة للتغلُّب على الاستبداد، وأن بناء الدولة يتوقف على الدستور.

اهتمَّ النائيني بتشريح مفهوم الاستبداد، حتى إنه تكرَّر في كتابه ٦٥ مرة، ولعلها المرة الأولى التي نجد فيها فقيهًا مسلمًا يحذِّر من آثارِ «الاستبداد الدينيِّ»، ويعتبره أسوأَ

ألوانِ الاستبداد. فقد ورد الحديثُ عن هذا النوع من الاستبداد في ١٣ موضعًا في كتابه. وتبعًا للكواكبي في «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، ينسج «تنبيه الأمة» مفهومَه للاستبداد فيصنِّفه إلى نوعين، إذ يكتب: «تظهر هنا صحَّة استنتاج بعض أساطين الفنِّ، حين قسَّموا الاستبداد إلى صنفين: سياسي وديني، واعتبروا كلًّا منهما متوقفًا على الآخر، وداعمًا له. ويتَّضح أيضًا أن اجتثاثَ هذه الشجرة الخبيثة والخلاصَ من هذه العبودية الدنيئة، التي لا تتحقَّق إلا من خلال وعي الشعب، تكون أبسط في القسم الأول، وغايةً في الصعوبة في القسم الثاني، وتتعرقل عمليةُ الخلاص لارتباطهما الوثيق ببعضهما.» ويفضح النائيني التلبيسَ والخداع اللذَين يخلط بينهما بعض رجال الدين الحق بالباطل، ويصف «حملة راية الاستبداد الديني، بجميع الصفات التي وردت حول علماء السوء، الذين يسطون على الدين المبين، ويُضلُّون الضعفاء من المسلمين.»

وذهب النائيني إلى أنَّ «حملةَ راية الاستبداد الديني، بلغ دعمُهم للظَّالمين القمَّة، وعدُّوا سلبَهم حقَّ فِعل ما يشاءون، وحُكمِهم بما يريدون، وملكِهم للرِّقاب، وعدمِ مسئوليتهم عما يفعلون، منافيًا للإسلام والقرآن، فقد ابتدعوا مذهبًا جديدًا يلبِّي مطالبَهم الاستبداديَّة في معاضدة الجائرين، وسمَّوه الإسلام، وجعلوا أساسَه مشاركةَ الطواغيت في الصِّفات المذكورة لذاتِ الأحدِ تقدَّست أسماؤه!»

وشدَّد على أنَّ الاستبدادَ الدينيَّ، باعتباره يوفِّر غطاءً مقدَّسًا للمستبدِّين، يتنافى مع التوحيد، فإنَّ رجال الدِّين من وُعَّاظ السلاطين يدجِّنون المجتمع على طاعتهم والانقياد لأوامرهم وتوجيهاتهم، ويغالون بمقام السلطان والخليفة، فيضعونه حيث مقام الخالق المالك لكلِّ شيء، وأخيرًا ينتهي ذلك إلى الوثنية والشرك بالله. يقول النائيني: إنَّ «من يرتدي زيَّ رجال الدين يفرضون على الشعب الجاهل بعقيدته ودينه اتِّباعهم. وإن هذه التبعية والطاعة تُعدَّان من مراتب الشرك بذات الأحد، لعدم استنادها لحكم إلهي، وذلك بنصِّ الآية الكريمة: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ﴾،[٣٢] والأخبار التي وردت بشأن هذه الآية، وفسَّرتها بعبادة الأحبار والرهبان. وأنَّ الجبابرة والطواغيت يفعلون ما يشاءون، ويحكمون بما يريدون، وهم قاهرون فوق الشعب، ولا يُسألون عمَّا يفعلون، وشركُهم بالباري ليس مما يمكن إضفاء صِبغة

[٣٢] التوبة ٩: ٣١.

المشروعية عليه في أي دين أو مذهب، فضلًا عن الدِّين الإسلاميِّ القويم، وخاصَّة مذهب الإماميَّة، ولا يمكن تأويلُ العون على هذه الوثنية.»

ويرى النائيني أن «علاج الاستبداد الديني أصعب وأكثر تعقيدًا من سائر العناصر، بل قد يكون ممتنعًا ... فلا وجود لمانع أو رادع عن ممارسة الاستبداد، واستعباد الناس باسم الدين.» ويعتقد بأنَّ علاجه أصعب من الجهل، بل «يكاد أن يكون مستحيلًا، لرسوخه في قلوب الناس، وتصوُّره من لوازم التديُّن.» وقد خصَّص الفصل الرابع لمناقشة مواقفهم، وبيان ما تئول إليه من «حفظ شجرة الاستبداد الخبيثة واسترقاق عباد الله واستعبادهم.» وفي تحليله لجذور الاستبداد يذهب إلى أنَّ الاستبداد الديني، هو الرافد الأهم بعد الجهل الذي يستقي منه الاستبداد ويترسخ.

ويخلُص النائيني إلى أنَّ الدستور هو وحده الكفيل بتحرير المجتمعات الإسلامية من الاستبداد. فقد ذكر الدستور في تنبيه الأمة في ٢٨ موضعًا، وساق مختلِف الحجج والأدلة على أنَّه خشبة الخلاص من الاستبداد، ومن دونه لا يمكن بناءُ الدولة وتطوُّر المجتمعات.

في تناوله للدولة لا يتحدث النائيني عن دولة دينية، بالمعنى الذي تتداوله أدبياتُ الجماعات الدينية، أي إنَّ مفهوم الدولة لديه لا يعني قيام نظام الحكم والإدارة في ضوء المدوَّنة الفقهية، فلم يتحدث عن نظام حكم، أو نظام اقتصاد، أو نظامين مالي ومصرِفي، أو نظام إداري مشتق من الفقه كما نلاحظ في كتابات أبي الأعلى المودودي، وتقي الدين النبهاني، وسيد قطب، ومحمد باقر الصدر ... وغيرهم. كذلك لا نعثر على أية إشارة في نصِّه تدعو إلى أسلمة المجتمع، أو العلوم والمعارف الحديثة، كما لا يفضي منهجُه ومنطقُ تفكيره في «تنبيه الأمة» إلى ما يوحي بذلك أو يدل عليه، مثلما يتحمَّس الإسلاميون في العقود الأخيرة في التشديد على صوغ علوم إنسانية إسلامية، تمسي بديلًا عن مكاسب وخبرات العقل الحديث ومكاسب المعرفة البشرية في هذا الحقل، بذريعة تحصين مجمعاتنا من الاختراق الثقافي، والحفاظ على هُويتها نقية، في عصر يتعذَّر فيه بقاء الهُويَّة على حالتها.

لكن، هل كان نموذج النائيني في التفكير بالدولة هو الدولة الحديثة، بكل ما تنطوي عليه من بنية مركَّبة عميقة؟ وهل كان يطمح بدولة ديمقراطية، بالمعنى الذي تمثِّله الدولةُ الحديثة؟ وهل كان نموذجُ مثلِ هذه الدولة مفكَّرًا فيه في النجف وقتئذٍ؟

لا يُحِيلُ «تنبيه الأمة» إلى مثل هذه الدولة، بمعنى أن محاولةَ النَّائيني لا تنزِع إلى مدًى أبعد من مُنَاهَضَةِ الاستبداد، وصوغ دستور يتضمَّن تفويضًا محدودًا للمجتمع

بحقِّ التشريع، وتحديد السُّلطة المطلقة للمَلكيَّة. ولا نعثر على تصوُّر واضح المعالم للدَّولة الحديثة في مؤلفه، بل لا يتحدث النصُّ عن الدَّولةِ ومؤسَّسَاتِها، وعندما يشير أحيانًا إلى ذلك، فإنَّه يُقَارِبُ الموضوع من منظورٍ يستمدُّ مفهوماته من التراث.

أما المشروعية الشعبيَّة في التَّفكير السياسيِّ للنائيني فهي منقوصة أو مقيَّدة، بمعنى أنَّ البرلمان إنما تَستمدُّ القوانينُ مشروعيتَها من وجود فقهاءَ ضمن أعضائه المصوِّتين على تلك التشريعات، مضافًا إلى ضرورةِ إمضاءِ جماعةٍ رقابيَّة مشرفةٍ مؤلَّفة من عدَّة فقهاء للقوانين، ومن حقِّ هذه الجماعة الطَّعنُ في القوانين ورفضُها.

وكما أنَّ الدستور يُقيِّد الحكومةَ ويجعلها مشروطةً وليستْ مطلقةً، كذلك تكون الحكومةُ عند النَّائيني مشروطةً بإذن الفقهاء وإشرافهم ورقابتهم، أي إنَّ فلسفةَ السلطة لديه تنبثق من الولاية والتنصيب الإلهيِّ. وبتعبيره فإنَّ «حقيقة الحُكم هي الولاية على أمر نظام البلاد وحفظه، وهي بمثابة رعاية الرعية. ويتوقف ذلك على التنصيب الإلهي عز اسمه، فهو المالك الحقيقي، والولي بالذات، ومعطي الولايات.» ومفهوم الولاية لدى النائيني ليس مطلقًا، وإنما يخصُّ الأمورَ الحِسبيَّة، ويستدل على ذلك بأنَّ «من الأمور القطعيَّة في مذهبنا الإماميِّ وجود مصالح عامة في عصر الغيبة (على مَغِيبه السلامُ)، لا يأذن الشارع المقدَّس بتعطيلها، وهي التي تُسَمَّى الأمور الحِسبية. وولاية فقهاء عصر الغيبة ثابتة ومتيقَّنة في الأمور الحسبية، حتى وإن لم تثبت نيابتُهم العامة في جميع المناصب، وبما أن الشارع المقدس لا يرضى باختلال النِّظام وذَهاب بيضةِ الإسلام، وكون رجحان أهميَّة التكاليف العائدة لحفظ البلاد الإسلاميَّة ونظمها على جميع الأمور الحسبية من أوضح القطعيَّات، لذلك فإنَّ ثبوت نيابة الفقهاء والنواب العامِّين في عصر الغيبة في إقامة الوظائف المذكورة من ضروريَّات المذهب.» غير أن الأمور الحسبية بحسب تفسيرِه لا تقتصر على ما هو متعارف عند الفقهاء، من الولاية على اليتامى والسفهاء والمجانين، بل تتَّسع لتستوعب المجالَ العامَّ، بنحوٍ «تكون الانتخاباتُ، وتدخُّل المنتخَبين في الأمور العامة، قدر الإمكان، بإذن المجتهد المبسوط اليد، أو حضور عددٍ من المُجتهدين العظام في الهيئة المنتخبة بشكلٍ رسمي، لترشيد الآراء الصادرة عنهم وتنفيذها.»

مضافًا إلى أنَّه يمنح هيئةَ الفقهاءِ المُشرفين على البرلمان حقَّ الفيتو في نقض القوانين، وإن كان تشريعُها قد تمَّ بأكثريَّة الأصوات فيه، يكتب النائيني: «طرحنا شرط كون المجتهدين العظام في الهيئة المشرفة من الطراز الأول، تحكيمًا لأساس الاستبداد،

وزرع بذور الفتنة والفساد، عالِمين بأنَّ تعيين مصداقٍ لعنوانٍ كهذا يكون محلَّ نزاع وشجار ومخاصمة واختلاف. ولم نكتفِ بذلك، بل طرحنا وجوب عدم عضويَّة الفقهاء المشرفين في المجلس، ولزومَ كونِهم من خارجه، إبطالًا لمشروعية مجلس الشورى الوطني، وللتشكيك في مصداقيته، متغافلين الفصل الذي يتناول بيان دور الهيئة المشرفة ومهماتها في الدستور، حيث يصرِّح بأنَّ رأي هيئة المجتهدين، مقدَّمٌ على رأي الأكثرية، في تأييد صلاحية المواد القانونية المطروحة في المجلس، من حيث موافقتها للشريعة أو رفضها لكونها مخالفة للشريعة. ويكون رأيُهم نافذًا ومطاعًا من قِبل الآخرين.»

هذه نصوص النائيني تتحدث بوضوح عن نَموذجٍ لدستور وسلطة مشروطة بإشراف الفقهاء، فأيُّ قانون لا يكتسب مشروعيتَه من تصويت ممثِّلي الشعب عليه فقط، وإن كان التصويتُ بالأكثريَّة، بل يستمده من قبول هيئة الفقهاء وإمضائهم. ولا أظنُّ من يعرف شيئًا من مبادئ الديمقراطية يحسب أن ذلك يتطابق مع التفسير الديمقراطيِّ للدستور والسُّلطة.

المشروعيَّة السياسية في سياق هذه الرؤية مزدوِجة، فهي من جهة تستند إلى الشعب، في إطار برلمان منتخب، يعبِّر أعضاؤه عن إرادة المواطنين، ومن جهة أخرى لا تمضي تلك الإرادة من دون مشاركة فقهاءٍ في التعبير عنها، أو إشراف هيئة فقهاء للنَّظَر في مدى مطابقتها أو عدم مخالفتها للشريعة. ويمكن توصيفُ هذا النمط من السلطة بأنها ذات مشروعية «إلهيَّة شعبيَّة»، فهي ليست إلهيةً فقط، كما في ولاية الفقيه المطلقة، وليست شعبيَّة فقط، كما في النُّظم الديمقراطية.

وجدت هذه الرؤيةُ صوغًا جديدًا لها بعد سبعين عامًا، في أطروحةِ السيد محمد باقر الصدر «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء» الصادرة في بيروت، كحلقة في سلسلة «الإسلام يقود الحياة»، سنة ١٩٧٩م. ويسمي الصدر الدولة المؤسَّسَة على هذه الأطروحة «جمهوريةً إسلاميَّة»، ذلك أنها تُبتنى على الانتخاب والإرادة الشعبية، فهي «جمهورية» من هذه الجهة، كما أنها تلتزم بتطبيق الشريعة في مختلِف مجالات الحياة، فهي «إسلاميَّة» من جهة أخرى.

مع أن هناك مصدرين للمشروعيَّة، أحدهما إلهيٌّ والآخر بشريٌّ، في كلتا الرؤيتين للنائيني والصدر، لكن النائيني لم يفكر في تطبيق الشريعة في كافة مؤسسات الدولة والمجتمع، وبناء نظم «اقتصادية ومالية ومصرِفية وإدارية ... إلخ»، مستنبطة من الفقه، مثلما كان يفكِّر الصدر، الذي كان يعتقد بنموذج للدولة مشتق من المدوَّنة الفقهية.

من هنا اهتمَّ ببناء بعض أنظمتها السياسيَّة والاقتصاديَّة والمصرِفيَّة، في «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»، و«اقتصادنا»، و«البنك اللاربوي في الإسلام».

هذا النَّمط من التفكير بالدولة خارج المدوَّنة الفقهية هو الذي طبع مدرسةَ النجف، منذ عصر المشروطة مطلع القرن العشرين، حتى منتصف ذلك القرن. لكنَّ العَقد السادس من القرن العشرين شهد ولادة مفهوم «الدولة الإسلاميَّة»، وبكلمة أخرى «الدولة الدينيَّة»،[٣٣] التي ينبغي أن يهيمن الفقهُ فيها على كافَّة مجالات الحياة. وهو ما عبَّرتْ عنه الكتاباتُ المبكِّرة للشيخ محمد مهدي شمس الدين، والسيد محمد باقر الصدر وغيرهما وقتئذٍ.

ثم غادرتْ مدرسةُ النَّجف مرة أخرى التفكيرَ بهذا النمط للدولة، وبدأ ذلك بالشيخ محمد جواد مُغْنية، في كتابه «الخميني والدولة الإسلامية»، الصادر في بيروت سنة ١٩٧٩م، مرورًا بالمرحلة الثانية من الفقه السياسي للشيخ محمد مهدي شمس الدين، في مقولته «ولاية الأمة على نفسها»، التي تحدَّث عنها في كتاباته المتأخِّرة، وأخيرًا المرجع السيد علي السيستاني، في بياناته واستفتاءاته كما سنشير إلى ذلك فيما بعد.

يبقى نص «تنبيه الأمة» وثيقةً رائدة في الفقه السياسي الشيعي، تخطَّتْ مواقفَ وآراء فقهاء معروفين في عصرها، فكانت رائدةً في فضح الاستبداد، والدعوة لصوغ الدستور وانتخاب البرلمان واحترام إرادة الشعب. ذلك هو موقف النائيني في الوقت الذي كان فقهاء معاصرون له يصفون مجلس الشورى الوطني بـ «دار الكفر»،[٣٤] كما يعتبرون الحرية والمساواة والدستور مفاهيمَ إلحادية.[٣٥]

يوظِّف النائيني النقلَ والعقلَ في بيان آرائِه والدِّفَاع عنها في استدلالاتِه، ويستفيد من بنيةِ عقلِه الأصوليَّة الفقهيَّة في «تنبيه الأمة»، لذلك يبدو النصُّ للقارئ غير المحترف، في بعض مواضعه، مُلْغِزًا ومبهَمًا. فمثلًا: عندما يصوغ النائيني تفسيرًا للمساواة، يستقيه من نصوص الكتاب والسنَّة، ويرى أن «لا دخل ولا صلة له بالتكاليف

---

[٣٣] لم أعثر على مصطلح «الدولة الدينية» في كتابات الفقه السياسي المكتوبة في تلك الفترة، ولم يكن هذا المصطلح متداولًا آنذاك. وما تمَّ تداولُه بشكل واسع في أدبيات الجماعات الدينية بعد منتصف القرن العشرين، هو «الدولة الإسلامية»، و«الحكومة الإسلامية».

[٣٤] تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل، ص٣٣-٣٤.

[٣٥] ملك زاده: انقلاب مشروطيت، ج٤: ص٢٠٩-٢٢٠، ٢٢٢-٢٢٤.

التعبديَّة والتوصلية، وأحكام المعاملات والمناكحات، وسائر أبواب العقود والإيقاعات، والمواريث، والقِصاص، والدِّيَات، ونحو ذلك مما يكون المرجعُ فيه الرسائلَ العمليَّة وفتاوى المجتهدين، والتي يكون التمسُّك والعملُ بها مرهونًا بتديُّن المسلمين، وخارجًا عن وظائف الحاكمين ونواب الشعب.»

يتحدث غيرُ الخبراء عن النائيني بوصفه داعيةً لدولةٍ ديمقراطيَّة حديثة، من دون أن يقرءوا بدقَّة ما ورد في ثنايا «تنبيه الأمة»، كما في كلامه السابق مثلًا، الذي يشير إلى تبنِّي الحدود والعقوبات المنصوص عليها في الرسائل العملية وفتاوى المجتهدين في نموذج الدولة الذي يدعو إليه، كما أنَّ مفهوم النائيني للمساواة يختلف عن مبدأ المساواة المنبثق عن فلسفة الحقوق الطبيعيَّة في الفكر السياسيِّ والحقوقيَّة الحديثة، الذي يُبتنى على مساواة البشر منذ ولادتهم بشكل طبيعي، لا ميزة حقوقيَّة إضافيَّة ولا تفوُّق لبعضهم على البعض الآخر. كذلك يُقدِّم النائيني فهمًا للحريَّة يحيل إلى الكتاب والسنَّة والفقه، الذي تكون فيه الحريةُ مقابل العبودية والاسترقاق. وهذا لا يتطابق مع مفهومِها الحديث، الذي تجد الحرية فيه تحقُّقَهَا في المجالَيْنِ الاجتماعيِّ والسياسيِّ، ويُمنح بموجِبها كلُّ شخص الحرِّية في التفكير والاعتقاد والسلوك والتعبير.

يتمسَّك النائيني بأدواته ومنهجه الأصوليِّ، في مناقشاته للفقهاء الذين يرفضون تخويلَ مجلس الشورى بتشريع القوانين وإقرارها، ويعتبرون ذلك بدعة، وتفويضًا للبشر بحقٍّ مختصٍّ بالله. فيكشف عن تأويلٍ لمفهوم البدعة يخرج من إطارِه تخويل مجلس الشورى بتشريع القوانين وإقرارها. ذلك أنَّ البدعة إنَّما تكون في حالة «أن يُطرح غيرُ المجعول الشرعي، سواء أكان حكمًا جزئيًّا شخصيًّا، أو عنوانًا عامًّا، أو كرَّاسًا للدستور العام، أو أيَّ شيء آخر، ويُذاع ويُفرض ويُلتزم به بعنوان أنه مجعول شرعيٌّ وحُكم إلهيٌّ عزَّ اسمُه. وإلا فمع عدم الاقتران بالعنوان المذكور، لا يكون أيُّ نوع من الإلزام والالتزام بدعةً وليس تشريعًا.» هنا يخرج من عنوان البدعة كلُّ أمر أو عُرف أو قانون لا يعتبر الناس أن المشرِّع فيه يجعل ويُشَرِّع حكمًا إلهيًّا. والبرلمان لا يعتبر تشريعاتِه مجعولاتٍ أو أحكامًا إلهيَّة.

كذلك يوظِّف النائيني القاعدةَ الأصوليَّة «وجوب مقدِّمة الواجب» في تبريره لتدوين الدستور، باعتبار التخلُّص من استبداد وظلم وجَور السلطة المطلقة واجبًا، وهو يتوقف على وجود الدستور الذي يحدِّد السلطة وينظِّمُها، ويمنح المُواطنين الحقَّ في مراقبتها

ومحاسبتها، وما يتوقف عليه الواجبُ فهو واجب. فيكون تدوينُ الدُّستور واجبًا، لأنَّه مقدِّمةٌ لواجبٍ، ومقدِّمةُ الواجبِ واجبةٌ.

لا يمكن أن يتبنَّى النائيني هذه المواقف والأفكار والفتاوى، من دون رؤيةٍ توحيديَّة تحدِّد مكانَةَ الإنسان في العالَم ونمط صلته بالله، لا تكرر بالضرورة رؤيةَ غيرِه من الفقهاء الذين رفضوا الدستور واعتبروه بدعةً. وبعبارة أخرى، إنَّ النائيني اهتمَّ باكتشاف المضمون الاجتماعيِّ للتَّوحيد والعدل الإلهيِّ، فالسُّلطة المُطلقة في رأيه نمطٌ من أنماط الشِّرك بالله، لأنَّ الملوك والسلاطينَ يخلعون على أنفسهم مقامات وصفات الله. والعدل الإلهيُّ ينبغي أن يجد مدلولاتِه في الحياة الاجتماعيَّة، من خلال مناهضةِ الظُّلم والجور والتعسُّف والاستبداد، والدفاع عن العدالة والمساواة والحرية.

بغية بناءِ تفسير موضوعيٍّ للفكر السياسيِّ للنائيني، ينبغي اكتشافُ طبيعة السياقات الثقافية والدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، التي تبلورت فيها رؤية النائيني وتجلَّت فيها جهودُه في تفكيك الاستبداد، وشرعنة الدستور، والبرلمان، والدفاع عن إرادة الشعب.

يمكن اكتشافُ بعض مرجعيَّات النائيني، عندما نعود إلى آراء ومواقف أستاذه الآخوند الخراساني، المرجع الديني للمشروطة، وأحد أعمق الأصوليين الإمامية في القرن الماضي، الذي ما زال كتابُه «كفاية الأصول» المقرر الأبرز لدراسة أصول الفقه في الحوزة في المئة عام الأخيرة. فعند مطالعة رسائل وبيانات وفتاوى الآخوند الخراساني في المشروطة، نجد تلميذَه في «تنبيه الأمة» يستند إلى آرائه وفتاواه، ويستدلُّ عليها، ويفرِّع الجزئيات على الكليات، والصغريات على الكبريات، والفروع على الأصول، والتطبيقات على القواعد. فمثلًا: يحدِّدُ الآخوند الخراساني وظيفةَ المسلمين في عصره قائلًا: «تكليف جميع المسلمين اليوم يتمثَّل في ترك مسلكِ الاستبداد الخبيث، ولكي يتحقَّق ذلك المشروعُ المقدَّس لا بد من تأسيس مجلس الشورى الوطني، وإجراء قانون المساواة القرآنيِّ.»[٣٦] ويشير إلى نتائج ومكاسب تأسيس مجلس الشورى الوطني بقوله: «تأسيس المجلس الذي سيُفضي إلى رفع الظُّلم وإغاثة المظلوم وإعانةِ الملهوف، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتعزيز مكانة الأمة والدولة، ورفاه الرعية، وحفظ بيضة الإسلام، قطعًا هو

[٣٦] محسن كديور: سياست نامه خراساني، ص٢١٦-٢١٧.

راجح، بل واجبٌ بنظر العقل والشرع والعرف. وإنَّ مخالفة ذلك ومعاندته هي مخالفة للشريعة، ومجادلة مع صاحب الشريعة.»[٣٧]

في تصنيفه لأنواع الحكومة في عصر الغيبة يرى الخراساني أن هناك شكلَين للحكومة؛ الأوَّل: هي حكومة المعصوم، التي يصفها بـ «المشروعة»؛ والثاني: هي حكومة غير «مشروعة» عادلة، وهي المشروطة. ولا يَشترط إذنَ الفقهاء أو إمضاءَهم لتشكيل هذا النمط من الحكومة، إذ يكتب الخراساني: «ثبوت اختيارات الإمام للفقيه محلُّ إشكال وبحث.»[٣٨]

لكنَّ تلميذَه النائيني يذهب إلى أنَّ الحكومات ثلاث، وهي: حكومةُ المعصوم، وولايةُ الفقهاءِ العدول في حالة بسطِ اليد، والحكومة العادلة المشروطة مع إذن الفقهاء العدول. كما تقدَّمت الإشارة إلى رأيه في ذلك.

نتمنى على باحثي ودارسي الفقه السياسي للنائيني، التعرُّف على تأثير تفكير أستاذه الآخوند الخراساني في «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، والمقارنة بين آرائهما، وكيف استوعب التلميذُ آراءَ الأستاذ في نصِّه، والدعم الذي تلقَّاه منه في تدوينه ونشره هذه الرسالة. فقد تصدَّر الصفحةَ الأولى منها التقريظُ التالي للخراساني: «إن رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة، وهي من بيانات صاحب السماحة، صفوةِ الفقهاء والمجتهدين، ثقةِ الإسلام والمسلمين، العالمِ العامل الميرزا محمد حسين النائيني الغروي دام رِفْده، أجلُّ من كلِّ مدح، وسيتضح (إن شاء الله) من خلال مدارستها واستيعابها أن أصول حركة المشروطة قد استُنْبِطَتْ من الشريعة الحقَّة، وسيتسنَّى لنا إدراك حقيقة العبارة المباركة القائلة: «بموالاتكم علَّمنا الله معالم ديننا، وأصلح ما كان قد فسد من دنيانا، إدراكًا لعين اليقين.».»

ربما كانت وفاةُ أستاذه وفقدانه لمؤازرته، سببًا في انصرافه عن السياسة ومشاغلها في منتصف العَقد الثالث من القرن العشرين، وملاحقته لما تبقى من نُسخ «تنبيه الأمة» في المكتبات، وشرائها وإخفائها أو إتلافها كما يُقال.

هكذا ترشدُنا النصوصُ والفتاوى والرسائلُ المعاصرة للنائيني إلى طبيعة مناخات هذا النَّوع من التفكير بنمط الدولة في الحوزة يومذاك. فمثلًا، يذهب الشيخ محمد

---

[٣٧] محسن كديور: المصدر السابق، ص١٧٢.

[٣٨] محسن كديور: المصدر السابق، ص٦٠. عن: تعليقات المكاسب، التعليقة ١٠.

اسماعيل المحلاتي المعاصر للنائيني إلى أنَّ حكمَ الفقيه لم يكن مطروحًا للنِّقاش، فلم يسأل أحدٌ عن ذلك، ولم يتحدث فقيهٌ عنه. ما كان موردًا للسؤال هو الاستبداد، ومشروعية تحديد السلطة وتقييدها بدستور يحدُّ منها، ويعطي الشعب حقًّا في الرقابة عليها.[٣٩]

الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني (ت١٣٦١هـ)، وهو من أبرز الفقهاء والأصوليين وأساتذة الفلسفة في حوزة النجف في النصف الأول من القرن العشرين، ينفي أن تَمْنَحَ درجةُ الاجتهاد والتفقُّه في الشريعة تأهيلًا خاصًّا يفوِّض صاحبَها القيادة والرئاسة وتنظيم البلاد وإدارتها؛ ذلك أنَّ «الفقيه بما هو فقيه، أهلُ النَّظر في مرحلة الاستنباط، من دون الأمور المتعلِّقة بتنظيم البلاد، وحفظ الثغور وتدبير شئون الدفاع والجهاد، وأمثال ذلك، فلا معنى لإيكال هذه الأمور للفقيه بما هو فقيه، وإنما فُوِّض أمرها إلى الإمام عليه السلام، لأنه عندنا أعلم الناس بجميع السياسات والأحكام، فلا يقاس بغيره ممن ليس كذلك.»[٤٠]

ناقش الفقهاءُ في هذه المرحلة مشروعيَّةَ الدستور نفيًا وإثباتًا، من دون أن يؤطِّرُوا الدولةَ تأطيرًا فقهيًّا. إنَّه تفكيرٌ بالدَّولة خارج الفقه، وليس تفكيرًا بالدولة داخل الفقه، بمعنى أنَّ الاطلاع على الآراءِ والمحاججات والمفاهيم المبثوثة في تلك الكتابات تُحيل إلى أنَّ الدولة مفهوم بشري عقلاني عُرفي، أو قُل وضعيٌّ وليس إلهيًّا، شريطة ألَّا يتنافى مع الشريعة فيما هو منصوص عليه، بمعنى أنَّ المرتكز في الذهنيَّة الفقهيَّة هو التمييز بين القضايا الدِّينية الشرعية، والقضايا السياسية، التي هي من الأمور العرفية العقلانية، خارج مجال الفقه وحدوده.

لم يقتصر «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» في استدلاله على المقاربة الفقهيَّة الخاصَّة، بل توكَّأ أيضًا على استدلالاتٍ عقلانيَّة وعرفية واجتماعية وسياسية، ولعل ذلك هو سبب إعراض الفقهاء عن التَّعاطي مع رسالته هذه كنصٍّ فقهي، بمن فيهم تلامذته.

---

[٣٩] محمد إسماعيل المحلاتي: اللآلئ المربوطة في وجوب المشروطة، في: زركري نجاد: رسائل مشروطيت، ص٥٢٥.

[٤٠] محمد حسين الأصفهاني: حاشية المكاسب، ج ١، ص٢١٥.

٦

مفهوم الدولة داخل المدوَّنة الفقهيَّة

في النصف الثاني من القرن العشرين، مع الشيخ محمد الخالصي والشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد محمد باقر الصدر وغيرهم، ينتقل التفكير بالدَّولة إلى المدوَّنة الفقهيَّة، ولا يقتصر التبريرُ الفقهيُّ على مشروعية تدوين الدستور، وإنَّما يتمدَّد ويتَّسع، بنحوٍ لا تكتسب معه الدولةُ مشروعيتها إلا إذا أصبحتْ «دولة إسلامية»، أي مستقاة من المدونة الفقهيَّة شكلًا ومضمونًا، بمعنى أنَّ نظام الحكم والإدارة فيها ينبغي أن يكون منبثقًا من الميراثِ الفقهيِّ، وهكذا يكون نمط النظام الاقتصادي، وتداوُل الثروة، والنظام المصرِفي، والنقدي، والتربوي، وكافَّة ما يتَّصل ببناء الدولة وترسيخها، من نظم وتشريعات وقوانين، ومؤسسات ومجالات متنوعة، ينبغي أن تستلهم الأحكام الشرعية التي تغتني بها المصنَّفات الفقهيَّةُ، ويُستنبط ما يستجدُّ منها في إطار الأصول والأدلَّة المقرَّرة في الاستدلال الفقهيِّ. لذلك ظهرتْ طائفةٌ من الكتابات تعالج هذه القضايا، وتتحدَّث عناوينُها عن: «نظام الحكم والإدارة في الإسلام، واقتصادنا، ونظام العمل وحقوق العامل في الإسلام، والنظام المالي وتداول الثروة في الإسلام، والبنك اللاربوي في الإسلام ... إلخ».

ومما مهَّد الأرضية لهذا التفكير، طغيان المقولات والشعارات اليساريَّة وغيرها الداعية للإقلاع عن الماضي، وتجاوُز الموروث، وإعادة النظر في الهُوية، والحرص على تخطِّي الثقافة الدينية، والانفتاح على العصر، واستعارة الحداثة ومعطياتها كما هي، من دون الاهتمام بالحساسيات الاعتقاديَّة والقيمية والعاطفية والنفسية الراسخة في المجتمع.

في مقاومة ذلك تفجَّر مخزونٌ عميقٌ لرموز الهويَّة ومكوناتها، وسعى بعضُ فقهاء مدرسة النجف للاحتماء بالموروث واستدعاء الذَّاكرة، والحرص على اكتشاف صيغةٍ بديلة لتنظيم الدولة وتسيير الحياة وإدارة المجتمع، تستلهم الثروةَ الفقهيَّةَ الواسعة، وتسعى لإعادةِ بناء مكوِّناتها، وإغنائها برؤًى تسعى لمواكبة العصر والاستجابة لرِهاناته.

مضافًا إلى تشبُّع الفضاء الإسلامي في الخمسينيات من القرن العشرين بمفاهيم وآراء وشعارات الإخوان المسلمين، والجماعة الإسلامية في باكستان، وحزب التحرير، وشيوع أدبيات هذه الجماعات، وتداوُل مؤلفات أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب، وتقي الدين النبهاني، المشبعة برؤًى تتمحور حول (الحاكمية الإلهية، والدولة الإسلامية، والحكومة

الإسلامية، والنظم الإسلامية)، وتحكم على المجتمعات المعاصرة بالجاهلية، بما فيها المجتمعات الإسلامية، وتحاول أن تستعين بكلِّ ما يعزِّز أفكارَها وشعاراتها من أحكام مبثوثة في مصنَّفات الفقهاء، وتشدِّد على أن الدولة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة مجتمعية، وهي الخيار والحلُّ الوحيد المتاح للمسلمين للخروج من نفق التخلف، وأن كافة «الحلول المستوردة»[٤١] تجني على أُمَّتنا، ومن أجل أسلمة المجتمع لا سبيل لنا سوى أسلمة الدولة، ونُظمها السياسية والإدارية والاقتصادية والمالية والمصرِفية والتربوية وغير ذلك.

كان الشيخ محمد الخالصي من أوائل الفقهاء الذين كتبوا عن «الحكومة في الإسلام» في مؤلَّف له يحملُ هذا العنوان، وحاول صوغ تكييف فقهي لنمطِ حكومةٍ تكونُ الأولويَّة فيها للفقيه، بحسب تعبيره، ففي كتابِه «الإسلام سبيل السَّعادة والسَّلام»، الذي فرغ من تأليفه عام ١٣٧٢هـ، كما ورد في نهاية الكتاب، تحدَّث في الباب الحادي عشر، الذي عقده تحت عنوان «في الولاية والقضاء» في القسم الأول من هذا الباب، والذي خصَّصه للولاية، وتحديدًا في الفصل الثاني منه «الولي في زمن الغيبة»، تحدَّث عن «أولويَّة الفقيه»، ولم يقل ولاية الفقيه، في إدارة شئون الحكم، فإن تعذَّر له ذلك قام به غيرُه من عدول المؤمنين. حيث كتب: «وإنما صار الأعلمُ بأحكام الإسلام أولى بالحكم، لأنَّ أحكامه هي الصالحة لإدارة البشر لا غير، وما سواها حيفٌ وجورٌ وشقاءٌ على البشرية، وقد أثبتت الأحكام الوضعية في هذا الزمان عجزها عن الإدارة وإقامة العدل وإفشاء المعروف، ولا يَصلح الناس ولا يربحون ما لم يطبقوا أحكام الإسلام ... إذا لم يتمكَّن المجتهدُ «الجامع للشرائط» من الحكم العام، والقيام بأمر الأمة، صارت الولاية من الأمور الحسبية التي تجب على عدول المؤمنين، فإن لم يكونوا، فعلى كلِّ مَن قام بها، وإن كان فاسقًا، يجب تأييده وتحرُم مخالفتُه، فيما لم يستلزم ظلمًا أو خيانَةً أو إذعانًا لسلطان ملحد أو مشرك؛ لأن حفظ النظام العام، الذي هو من أهم الأمور الحسبية، متوقف على الولاية العامة.»[٤٢]

هنا يستخدم الخالصي مصطلح «الأحكام الوضعية» مقابل الأحكام الشرعية التي يشتمل عليها الفقه، فكلُّ تشريع أو قانون أو حُكمٍ غير فقهي، كما يرى، عاجزٌ عن

[٤١] «الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا؟»، عنوان كتاب شهير ألفه الشيخ يوسف القرضاوي.
[٤٢] محمد الخالصي: الإسلام سبيل السعادة والسلام، ص٢٤٦-٢٤٧.

إدارة المجتمع وتنظيم الحياة، وهو منحًى في التفكير بالدولة يرفض أيَّة مقاربة لمفهوم الدولة ونظمها ومؤسساتها خارج المدونة الفقهية. وفي أدبيات الإسلاميين يُحيل مصطلح «التشريع الوضعي» إلى التشريعات والقوانين والنظم التي وضعها الإنسان، بتوظيف عقله وجميع ما راكمتْه الخبرة البشرية، بينما يحيل مصطلحُ «التشريع الإلهي» إلى ما هو مستقًى من الفقه فقط.

في سنة ١٩٥٤م كتب الشيخ محمد مهدي شمس الدين «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، وصدر ببيروت في العام ١٩٥٥م. يتمحور الكتاب حول التدليل على أن الإسلام دين ودولة، وأن الحكومة جزء من التشريع الإسلامي، وهي إنما تتحقق بالنصِّ وليس بانتخاب أو اختيار البشر، فيقول: «نحن في الإسلام نملك نظامًا للحكم والإدارة هو نظام مُحْكَم في ظل سُلْطَةٍ دينيَّة وزمنية معًا». وفي هذا الكتاب يصرح بنفي المشروعية عن الديمقراطية، في سياق رفضِه لما سمَّاه بعضُ الكتاب «الديمقراطية الإسلامية»، فيكتب: «فلا مشروعيةَ للأسلوب الديمقراطي في اختيار الحاكم وشرعيته»، كذلك يرفض التعددية السياسية، ويهجو مهمَّة الأحزاب السياسية، ويرى أنها تمزِّق المجتمع وتقوده إلى التشتُّت والفرقة، ويذهب إلى أن ذلك مرفوض دينيًّا وإسلاميًّا، فالأحزاب «توغر الصدور، وتَحُولُ دون أن تكون الأمة على معنًى واحد، فالمطلوب الاعتصام بحبل الله، لا التفرُّق.»

استمرَّ موقفُ شمس الدين هذا في المناداة بحكومةٍ إسلاميَّة، وتطبيق الشريعة، ومناهضة التعددية السياسية، لثلاثة عقود، كما سنشير لاحقًا. وحاولنا استكشاف مدى توظيفه للمصطلح الفقهيِّ السياسيِّ في مؤلَّفه الأول «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، من خلال استقراء الكتاب في طبعته الثانية، الصادرة عن المؤسسة الدولية للدراسات والنشر والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، في بيروت، سنة ١٤١١هـ/١٩٩١م. فعثرنا في هذه الطبعة على مقدمتَين للكتاب، الثانية منهما كُتِبَتْ عام ١٩٩٠م، تبدأ من الصفحة (١١) وتنتهي في الصفحة (١٥). كما أن الكتاب أُضيف إليه بحثان: الأول جديد، والثاني كُتِبَ في العام ١٩٥٤م، ولكن لم يُنشر مع الكتاب في طبعته الأولى. أمَّا البحث الأول (كُتب في العام ١٩٩٠م)، فيقع ما بين الصفحتين (٣١٩–٤٢٠). وإنما أشير إلى هذه الملاحظة من أجل الدِّقة في تأريخ ظهور هذه الاصطلاحات. ثم إن ما يرد بعد أرقام الصفحات بين قوسين إنما يشير إلى عدد المرات التي تكرر فيها هذا الاصطلاحُ داخل تلك الصفحة.

دولة إسلامية: ص: ٤٦ - ١٣٥ (٣) - ٢٢٩ (٢) - ٢٣١ - ٢٣٥ (٢) - ٢٣٦ - ٢٤٠ - ٢٤١ - ٢٤٤ - ٢٥٢ (٢) - ٢٦٣ - ٢٨١ - ٣٩٠ - ٣٩١ (٣) - ٣٩٢ (٣) -

٣٩٣ (٢) - ٣٩٥ - ٣٩٦ (٣) - ٣٩٧ - ٤٠٧ (٢) - ٤٠٨ (٢) - ٤١١ (٤) - ٤١٢ (٣) - ٤١٣ (٣) - ٤١٤ (٢) - ٤١٥ (٢) - ٤١٦ - ٤١٧ - ٤١٨ - ٤١٩ - ٤٢٥ (٢) - ٤٥٠ - ٤٥١ (٢) - ٤٥٥ - ٤٦٧ (٢) - ٤٦٩ - ٤٧٠ - ٤٧١ - ٤٧٥ - ٤٧٧ - ٤٧٨ - ٤٧٩ - ٤٨٠ - ٤٨٦ - ٤٨٨ - ٤٩٠ (٢) - ٤٩٢ (٣) - ٤٩٣ (٣) - ٤٩٤ - ٤٩٥ - ٤٩٩ - ٥٠٢ (٣) - ٥٠٣ (٣) - ٥٠٤ (٢) - ٥١١ - ٥٢٨ - ٥٣٦ - ٥٣٩ (٦) - ٥٤٢ - ٥٤٤ (٢) - ٥٤٥ (٣) - ٥٥٥ (٢) - ٥٦٧ - ٥٧٧ - ٥٨٤.

حكومة إسلامية: ص: ٣٥ (٢) - ٣٧ - ٤٠ (٣) - ٤١ - ٤٢ (٢) - ١٣٨ - ٢١٧ - ٢٢٧ - ٢٤٩ - ٢٥٢ - ٢٦١ - ٢٦٣ (٣) - ٢٦٤ (٢) - ٢٨٠ - ٢٨٥ - ٣٠٥ - ٣٠٧ - ٣٩١ - ٣٩٣ - ٤٠٧ - ٤١١ - ٤١٧ - ٤١٨ - ٤٤٧ (٢) - ٤٥١ - ٤٥٥ - ٤٦٠ - ٤٦٨ - ٤٧٧ - ٤٨٠ - ٤٩٢ - ٤٩٩ (٢) - ٥٠١ (٣) - ٥٠٥ - ٥١١ - ٥٤٧.

حكم إسلامي: ص: ٤١ - ٤٧ - ٥٠ (٢) - ٥١ - ٧٦ - ٣٩٠ - ٣٩١ - ٤٠٢ - ٤٠٧ - ٤٠٨.

حكومة إلهية: ص: ٢٦٣ (٢) - ٢٨١.

دولة إلهية: ص: ٢٠٤ - ٢٨٠.

حكومة نبوية: ص: ٣٥ - ٣٠٥.

سلطة دينية: ص: ٤٠ (٢) - ٤٥٥.

دولة سلطانية: ص٤٠٢.

حكومة دينية: ص٤١.

يشير الحضور المكثَّف لِلُغة الفقه السياسي وشيوع استخدام مصطلحاته إلى تشبُّع المجال التداولي في النجف بالمفاهيم السياسية، وتغلغل فكرة الدولة في فضاء التفكير الفقهي وقتئذٍ، لدى شمس الدين وزملائه، في حلقات الدرس الفقهي في حوزة النجف. وبوسع الدارسين استخلاص عدة معطيات تُضيء لنا منطق التفكير السائد في النجف، لو سَعَوا للحفر والتنقيب في نشأة وتطوُّر استخدام المفردات السياسية في المدوَّنة الفقهية النجفيَّة.

في العام ١٩٥٩م كتب السيد محمد باقر الصدر نصًّا محدود التداول، أتاحه لأعضاء حزب الدعوة الإسلامية، وكأنه بمثابة مصدر إلهام للدستور الإسلامي، وهو يتضمَّن تسعة أسس، يتحدث في الأول منها عن المعنى اللغوي والاصطلاحي لـ «الإسلام»، والثاني عن أقسام «المسلم»، والثالث عن مفهوم «الوطن الإسلامي»، والرابع عن أنواع «الدولة

الإسلامية»، والخامس عن ماهيتها وحقيقتها، وكون «الدولة الإسلامية دولة فكرية»، والسادس عن «شكل الحكم في الإسلام»، والسابع حول «تطبيق الشكل الشُّورَوي للحكم في ظروف الأمة الحاضرة»، والثامن حول «الفرق بين أحكام الشريعة والتعاليم»، والتاسع هو توضيح أنَّ «مهمَّة بيان أحكام الشريعة وتعيين القضاة ليستا من مهمات الحكم». وهذا النصُّ بالرغم من أنه لا يتجاوز خمس عشرة صفحة، غير أنه وثيقة بالغة الأهميَّة، لتعبيره الصريح عن رؤية الصدر لمفاهيم الدولة الإسلامية، والتشديد على الصلة العضوية بين هذه المفاهيم والكتاب والسنَّة والموروث الفقهي، ولعلَّها أول محاولة واضحة للبحث عن مناشئ دينية لمشروع الدولة ومؤسساتها، وتوطينها في الفقه الجعفري، ولا يتطلَّب التدليل على ذلك سوى مراجعة تلك الأسس، وملاحظة الحضور الدلالي الغزير لمصطلحات «الدولة الإسلامية، الحكومة الإسلامية، الوطن الإسلامي»، فقد تكررت ١٢ مرة في صفحة واحدة، ضمَّت الأساس الثالث.[٤٣]

واهتمَّ الصدرُ بصوغ رؤية نظرية فقهية حيال الاقتصاد في الجزء الثاني من كتابه الذائع الصيت «اقتصادنا» الصادر سنتي ١٩٥٩-١٩٦٠م في النجف، كما حاول أن يبلور موقفًا فقهيًّا نظريًّا تجاه المعاملات الماليَّة والنظام المصرِفي وإيداع النقود وتداولها، في كتابه «البنك اللاربوي في الإسلام» الصادر مطلع السبعينيات من القرن الماضي، مضافًا إلى اهتمامه بالنظريَّة السياسيَّة في الإسلام، والأطر الدستورية الفقهيَّة للدولة الإسلامية، في سلسلة تتكوَّن من ستَّة كراسات، صدرت العام ١٩٧٩م مقارِنةً لانتصار الثورة الإسلامية في إيران، عالج فيها المرتكزات الفقهية لدستور الدولة الإسلامية، وتناول من منظور قرآني فقهيٍّ شكلَ الحكومة الإسلامية، في «لمحة فقهية تمهيدية عن دستور الجمهورية الإسلامية، وخلافة الإنسان وشهادة الأنبياء». هنا عالج المشروعية السياسية، باستدعاء نظريته الأولى في «الأسس»، التي تستند إلى الشورى، ونظريته اللاحقة، التي أشار إليها في سنتَي ١٩٧٤-١٩٧٥م في تعليقته على كتاب «منهاج الصالحين» قسم العبادات، ذيل المسألة ٢٥، وفي رسالته العلمية «الفتاوى الواضحة»، التي تقول بولاية الفقيه التعيينية. فقد عمل على تركيب وإعادة تكوين نظريتيه المشار إليهما، فجمع بين

[٤٣] شبلي الملاط: «تجديد الفقه الإسلامي: محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم»، بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٩٨م، ص٣٣-٤٨.

مبدأ الخلافة الإلهية للإنسان، ومبدأ إشراف الفقهاء الصالحين في نصِّه اللاحق «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء».

كما حرص الصدرُ على استجلاء المدلول الاجتماعي للنصوص، وإضاءة الطريق نحو فهم مقاصدي، لا يكفُّ عن التفتيش عن رُوح الشريعة وأهدافها وقيمها العليا، كذلك سعى للارتقاء بالبحث الفقهي إلى فقه النظرية، وحاول أنْ يستبطن الحالةَ النفسيَّة للفقيه، ويكشف عن أثر الخلفيات والمسَبَّقات في الاستنباط الفقهي.[٤٤]

بقي الصدرُ وفيًّا لمنهجه في التفكير بمشروع الدولة، وأنظمتها، ومجالات عملها، وحقولها، ومهماتها ووظائفها، في فضاء الفقه ومداراته، ورأى الدولةَ بوصفها «ظاهرة نبوية» بحسب تعبيره،[٤٥] وقد أطلق الصدرُ وجهة نظره هذه من دون أن يبرهن عليها من مسيرة النبوات، أو وقائع الحضارات والدول القديمة.

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

٧

مفهومُ الدولة خارج المدوَّنة الفقهيَّة

كان الشيخُ محمد جواد مغنية، أحد الفقهاء الذين تخرَّجوا في النجف، وعُرفوا بغزارة الإنتاج الفكريِّ، قد أصدر أيام الثورة الإسلامية في إيران العام ١٩٧٩م كتابًا عرض فيه

---

[٤٤] شبلي الملاط: «تجديد الفقه الإسلامي: محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم»، بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٩٨م، ص٤٥.

[٤٥] يكتب الصدر: «نؤمن بأن الدولة ظاهرة نبوية، وهي تصعيد للعمل النبوي، بدأت في مرحلة معيَّنة من حياة البشرية.» انظر: الإسلام يقود الحياة، مركز الأبحاث والدراسات التخصُّصية للشهيد الصدر، قُم، ط١، ١٤٢١هـ، ص٢٥.

تصوراتِه الفقهية بشأن الدولة الإسلامية، أوضح فيه: إن مهمات الدولة لا تنحصر في الأحكام الدينية، ولا نصَّ في كثير من القوانين الاجتماعية، مما يدل على تفويضها للعرف والعقلاء. وفي هذا المجال يمكن الاستفادة من التجارِب الإنسانية، ما دامت لا تحلِّل حرامًا، ولا تحرِّم حلالًا. ورأى مغنية أن يُنتخب رئيسُ الدَّولة الإسلامية بواسطة الشعب، ما دامت المصلحةُ العامةُ في انتخاب كهذا، وأنه لا عصيان فيه لأوامر الله ونواهيه. إن الإسلام يؤيِّد حرية الناس، ونحن لا نعرف طريقًا سوى الرجوع إلى آراء الناس.[٤٦]

ومنذ منتصف الثمانينيات من القرن الماضي صدرت آراء شفوية وتصريحات للشيخ محمد مهدي شمس الدين تؤشِّر إلى أنه أضحى يفكر بدولة خارج المدونة الفقهية، لقد تجلى بوضوح التحول لديه والإقلاع عن موقفه السابق في كتابه «نظام الحكم والإدارة في الإسلام» بعد صدور الطبعة الثانية الموسَّعة المنقحة من هذا الكتاب العام ١٩٩٠م، إذ استبعد ما لا ينسجم مع تفكيره الجديد، وعزَّزه بمباحث كَشَفَ فيها عن موقفٍ آخر، يختلف مع رؤيته السابقة، وأشار بوضوح إلى عدم توفُّر دليل في الإسلام يحدِّد شكل نظام الحكم، فصرَّح: «ليس في جميع ما استدلَّ به الشيعةُ ما يتضمن تحديدًا لنظام الحكم بعد النبي محمد، وإنما تُعيِّن النصوصُ «الإمام/الخليفة» بعد النبي.»[٤٧]

في العَقدين الأخيرين لمدرسة النجف تُمثِّل كتابات شمس الدين في الفكر السياسي رؤية اجتهادية مواكبة لمتطلبات الاجتماع السياسي الإسلامي الشديدة التعقيد والتنوع، وتخلُص رؤيتُه إلى ابتكار مفهومٍ سياسيٍّ يُحاكي الديمقراطيَّة، وينسج على نموذجها في الحكم، فيستوعب ما يتَّصل بالإرادة الشعبية والانتخابات والتداوُل السلميِّ للسُّلطة، وما ينطوي عليه النظامُ الديمقراطيُّ من حقوق وحريات، ويسمي شمس الدين ذلك: «ولاية الأُمَّة على نفسها.»

كي لا يبتعد عن مناخات التفكير الإسلامي، يستعير شمس الدين مفهوم الشورى، ويحاول مطابقته مع ولاية الأمَّة على نفسها، كما يحيل ما فهمه إلى مرجعياته في الكتاب والسنة، ويحصر مصدر مشروعية السلطة بالمجتمع، فالمشروعية شعبية لا يخلعها شخصٌ على السلطة سوى إرادة الناخبين، مهما كانت مكانتُه الدينية ورتبته الفقهية

[٤٦] محمد جواد مغنية: الخميني والدولة الإسلامية، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٩م، ص٦٥–٦٨.

[٤٧] محمد مهدي شمس الدين: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، بيروت، ط٢، ص٢٠٨-٢٠٩.

ومقامه العلمي. يكتب لبيان رأيه: «أمَّا نظرية الشورى في رأينا الفقهي «مبدأ ولاية الأمَّة على نفسها»، فلا دور فيها للفقيه، «بمعنى أنه يحكم، وأنه مصدر للشرعية». ودور الفقيه فيها هو دور المستشار والمُفتي. إنه يتمتَّع بموقع تشريعي، وليس مصدر الشرعية. ومصدر الشرعيَّة بالنسبة للسلطة، وبالنسبة إلى شرعية القوانين في دائرة التنظيم هو للأمة، التي تمارس السلطة والتشريع خارج الحقل الذي تحكمه أحكامُ الشريعة، بواسطة وكلائها وممثليها، وأمَّا في الحقل الذي تشغله أحكامُ الشريعة، والذي يحتاج إلى تشريع فقهي إسلامي، فهذا الأمر هو من شأن مجامع الفقهاء، فالفقهاء في نظريتنا لهم دور تشريعي وتقنيني، وليس لهم دور سلطويٌّ، وليسوا مصدرًا للشرعية ... إن نظريتنا الفقهية السياسية تقوم على نظرية «ولاية الأمَّة على نفسها».»[٤٨]

تسمية الشيخ شمس الدين لنظريته «ولاية الأمة على نفسها»، لا تخلو من التباس وتداخُل بين سياقَين لا يتكلمان اللغة ذاتها، لأنَّ مفهوم «الولاية» يحيل إلى علم الكلام والعرفان والفقه، بينما يحيل كون «الأمَّة» هي مصدر الشرعيَّة إلى «الديمقراطية». ومفهوم «الولاية» يفهم العالم عبر شبكة مفهوميَّة تنتمي إلى الموروث، ومفهوم «الديمقراطية» يفهم العالم عبر شبكة مفهوميَّة تنتمي إلى الفكر السياسيِّ الحديث. مضافًا إلى أنَّ مفهوم «الأمة» في النصوص الدينية والتراث يحيل إلى الجماعة التي تنتمي إلى ديانة وتتوحد في عقيدة واحدة. وهو يختلف عن مفهوم «الأمة» الذي يعرفه الفكرُ السياسي الحديث.

عادة ما ينتهي الخلطُ بين مفاهيم مشتقَّة من سياقات مختلفة إلى «تهجين المفاهيم». وهذه واحدةٌ من أهمِّ إشكاليات الفكر الإسلامي الحديث، إذ إن الكثير من محاولاتِه التجديديَّة تُعاني من أزمة تجاهُلِ السِّياقات الفكريَّة والسياسيَّة والاقتصادية التي وُلدت فيها المفاهيمُ الغربيَّةُ، التي يتم استعارتُها ودمجُها في المنظومة الفكريَّة الإسلاميَّة، وهو ما يولِّد بدوره مجموعةً من المفاهيم الملتبسة التي يصعب — إن لم يكن يتعذر — أنْ تسهم بنحوٍ مثمر في تطوير الفكر الإسلامي، ويمكن إدراجُ مفهوم «ولاية الأمة على نفسها» ضمن هذه الحالة، فإن مفهوم الأمَّة في سياقِه السياسيِّ الغربيِّ مختلِفٌ كلِّيًّا عن سياقِه الإسلاميِّ، إذ بينما يشير الأولُ إلى فكرة القوميَّة ومبدأ المواطنة والجغرافية السياسية، يقتصر الثاني على معنى الجماعةِ العقائديَّة فقط، وهذا ما يجعله أجنبيًّا عن الأول.

[٤٨] محمد مهدي شمس الدين: الاجتماع السياسي الإسلامي، بيروت، ١٩٩٩م، ص٣٥١.

سبق أن وقع الشيخُ شمس الدين بمفارقةٍ من هذا القبيل حين تحدَّث عن مفهوم «الطبقة» في شرحه لعهد الإمام علي لواليه على مصر مالك بن الحارث الأشتر النَّخَعي، وما أوقعه في ذلك هو الاشتراك اللفظي بين المصطلح الحديث والكلمة القديمة «طبقات» الواردة في العهد المشار إليه. وهذا له نظائر عدة، كما هو الحال في مصطلح «الجدل» في كتابات بعض الإسلاميين، عندما يجعلونه مرادفًا لـ «الديالكتيك»، متجاهلًا أنَّ مفهوم الطبقة في الفكر الماركسي إنما هو وليدُ التطوُّر في وسائل الإنتاج، والصراع الناشب عن ذلك حول «فائض القيمة». وهذا ما لا عَلاقة له إطلاقًا بمفهوم الطبقة، كما في «العهد» المذكور الذي لا يعدو معناه اللغوي فيه «شريحة من الناس تتناسب منزلتُها الاجتماعيةُ بحسب طبيعة شغلها.»

تجلَّت بمرور الأيام مفاهيمُ شمس الدين، وأضحى يتحدث بصراحة عن الديمقراطية، باعتبارها الخيار الوحيد للمجتمعات الإسلامية، ولم يعد هناك ما هو دينيٌّ أو مقدَّس في الدولة، بمعنى أنَّه يقدِّم تفسيرًا مغايرًا لمفهوم الدولة، لا يرتبط بالسماء، وبالتالي تنتقل مشروعيةُ السلطة في نظره، من السماء إلى الأرض، فهو يعتقد أنَّ «في الإسلام، مشروع الدولة كله مشروع غير مقدس، ليس لأنه مشروع مرفوض، ولكنه مشروع ناشئ من طبيعة الوظائف التي تقوم بها الدولة، وهي ليست مقدَّسة في ذاتها في الفكر وفي الفقه الإسلاميين. وإنما المطلق والمقدَّس والأساس من وُضِع له الشرع والشريعة، أي الأمَّة والدولة بالشأنِ التنظيمي العامِّ للمجتمع. الأمة هي مقدس بالمعنى الذي ذكرناه، والدولة هي مؤسسة ذات وظيفة من مؤسسات الأمَّة.»[٤٩] هنا عمِل شمس الدين على ترحيل مفهوم الدولة من حقل الفقه فأخرجها مما هو ديني، وخلع عليها تفسيرًا يحيلها إلى مكوناتها البشرية، ووظائفها الدنيوية غير المقدسة، وهنا يسير عكس ما بدأ به في الخمسينيات، عندما ساهم بتوطين مشروع الدولة داخل الفقه. وتصاعدت مواقفُه بالتدريج بمرور الأيام، وذهبتْ آراؤه إلى مديات لا ترتبط بالتفكير داخل المدوَّنة الفقهية بالدَّولة، عندما أفضى موقفُه إلى إمكانيَّة تولِّي غير المسلم من مواطِني المجتمع الإسلامي السُّلطة، ومناصب الدولة السياسية والإدارية.[٥٠]

[٤٩] محمد مهدي شمس الدين: الأمة والدولة والحركة الإسلامية، بيروت، ١٩٩٤م، ص٢٢.

[٥٠] محمد مهدي شمس الدين: مَجلة المنهاج، بيروت، س٥، ع١٨، صيف ٢٠٠١م، ص٧٩.

بعد الاحتلال الأمريكي للعراق، عاد للنجف من جديدٍ أَلَقُهَا، وأصبحت محجة للسياسيين، وحرص رجال الحكم على التواصل مع المرجع السيد علي السيستاني، وحسم آرائهم في القضايا البالغة الأهمية، بالاعتماد على ما يقوله هو أو يحرِّره مكتبُه، مثل تدوين الدستور، فقد قررت سلطات الاحتلال تشكيل مجلس لصوغ الدستور، وتعيين أعضاء هذا المجلس بالتشاور مع الجهات السياسية في العراق، ثم طرح الدستور بعد صياغته لاستفتاء شعبي، لكنَّ السيستاني رفض ذلك، وشدَّد على «أن تلك السلطات لا تتمتَّع بأية صلاحية في تعيين أعضاء مجلس كتابة الدستور ... فالمشروع المذكور غير مقبول من أساسه، ولا بد أوَّلًا من إجراء انتخابات عامة، لكي يختار كلُّ عراقي مؤهل للانتخاب من يمثِّله في مجلس تأسيسي لكتابة الدستور، ثم يجري التصويتُ العام على الدستور، الذي يقرُّه هذا المجلسُ.»[٥١]

يكشف السيد السيستاني عن أنَّ مرتكزات وأُسُس ومنطلقات النظام السياسي الجديد للعراق تقوم على «مبدأ الشورى والتعدديَّة والتداوُل السلميِّ للسلطة، في جنب مبدأ العدالة والمساواة بين أبناء البلد في الحقوق والواجبات، وحيث إنَّ أكثريَّة الشعب العراقي من المسلمين فمن المؤكَّد أنهم سيختارون نظامًا يحترم ثوابتَ الشريعة الإسلامية، مع حماية حقوق الأقليَّات الدينية.»[٥٢] وتكرَّر في نصوص متعددة تشديده على ضرورة الانتخابات، ورفضه لأية محاولة تسعى لبناء صيغة لنظام الحكم بعيدًا عن إرادة واختيار الشعب العراقي، وعبَّر عن ذلك بوضوح قائلًا: «شكل العراق الجديد يحدِّدُهُ الشعبُ العراقي، بجميع قوميَّاته ومذاهبه، وآلية ذلك هي الانتخابات الحرَّة المباشرة.»[٥٣]

بعد مراجعةٍ شاملة للفتاوى والبيانات والمقابلات المدوَّنة الصادرة عن مكتب السيستاني، فيما يرتبط بالشأن العراقي الراهن، لاحظتُ أنَّ مشروعية السلطة في نظره تستند إلى الشعب، وما يقرِّره من رأي عبر صناديق الاقتراع، أي إنَّ المشروعيةَ — بحسب ما يرى — شعبيَّةٌ. وأنَّه لا يفكِّر بحكومة دينية، ويتحدث بوضوح لا لبس فيه عن ذلك قائلًا: «وأما تشكيل حكومة دينية على أساس فكرة ولاية الفقيه المطلقة فليس واردًا

---

[٥١] حامد الخفاف: النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية، بيروت، دار المؤرخ العربي، ٢٠٠٧م، ص٢٢٢.

[٥٢] حامد الخفاف: المصدر السابق، ص٩٨.

[٥٣] حامد الخفاف: المصدر السابق، ص١٩٢ وص١٠، ١٨، ٢٦، ٥٣، ٧٢، ٨٥، ٩٦، ١٢٧، ١٤٤، ٢٠١.

مطلقًا.»[٥٤] وفي معرض بيانه لمهمَّة رجال الدين في هذا العصر، يذهب إلى أنه «لا يصح أن يُزَجَّ برجال الدين في الجوانب الإدارية والتنفيذية، بل ينبغي أنْ يقتصر دورُهم على التَّوجيه والإرشاد والإشراف على اللجان التي تتشكل لإدارة أمور المدينة وتوفير الأمن والخدمات العامة للأهالي.»[٥٥]

بشكل لافت يستعمل السيد السيستاني مصطلح «حكومة دينية»، ويُرْدِفُه بمصطلحِ «رجال الدين»، وكلا المصطلحين يختفيان من أدبيات الإسلام السياسي، فبدلًا من الأول يُستخدم لديهم تعبير «حكومة إسلامية»، مثلما يتداولون «دولة إسلامية» ولا يذكرون «دولة دينية». وهكذا يستعملون في كتاباتهم ويشيرون في أحاديثهم إلى «علماء دين»، وليس «رجال دين».

منذ ثلاثة عقود بدأ التفكيرُ بالدَّولة في مدرسة النَّجف يغادر المدونة الفقهية بالتدريج، فلم أعثر في العَقد الأخير على أيَّة كتابات جادَّة دوَّنتها المراجعُ والفقهاء في حوزةِ النَّجف ترسم إطارًا مشتقًّا من الفقه للسلطة والحكم والدولة ومؤسساتها، يتواصل مع الرؤية الفقهية لمحمد باقر الصدر، ومحاولاته الأثيرة، التي بدأت بـ «اقتصادنا»، واستمرت حتى الفترة الأخيرة من حياته في سلسلة «الإسلام يقودُ الحياة»، من أجل اكتشاف الدولة ونظمها السياسية والاقتصادية والمالية والمصرِفية في سياق فقهي.

هكذا عَبَر مفهوم الدولة ونظمها ثلاث محطات في النجف، تحوَّل فيها من خارج المدونة الفقهية إلى داخلها، ثم خرج عنها أخيرًا. ويبدو أنَّ جهود الصدر وسواه من فقهاءِ مدرسة النجف، الذين عملوا على ترسيخ التفكير الفقهي بالدولة، منذ النصف الثاني من القرن العشرين وتواصلها ثلاثة عقود، لم يُكتب لها التغلُّب على نزعة التفكير بالدولة خارج الفقه في حوزة النجف، فعاد التفكيرُ بالدَّولة مفارقًا للفقه، يجول في مداراته الموروثة، ولم تفلح تلك الجهودُ في انتزاعه من بنيته الراسخة العميقة في الوعي والوجدان الشيعيِّ في عصر الغيبة.

على أن هناك فرقًا مهمًّا بين التفكير الموروث بالدولة والتفكير الحديث بها لدى الإسلاميين، فالأول لا يتدخل في الدولة؛ لأنه يحصرها في الإمام المنصوص عليه، ويعتبر

[٥٤] حامد الخفاف: المصدر السابق، ص٢٢٩–٢٣٠.

[٥٥] حامد الخفاف: المصدر السابق، ص٣٠٧–٣١٠.

الدولة الخارجة عن هذا الإطار دولة ظالمة، وحكَّامَها حكَّامَ جور. في حين أن التفكير الحديث في الدولة يميِّز بين مقاربة الدولة بمفهومها الكلامي، ومقاربتها بمفهومها الفقهي؛ فالأول معترَف به كحقٍّ إلهيٍّ حصريٍّ للإمام، لا تُناقش تفاصيلُه ما دام غائبًا. أمَّا الثاني فإننا نراه في المرحلة الثالثة امتدادًا وتطويرًا للمرحلة الأولى؛ إذ إن رواد هذه المرحلة — كالسيد علي السيستاني — يحيلون تحديد نمط الحكم للأمة، ويعتقدون بأنَّ من حقِّها أن تختار الحاكمَ وطبيعة التشريع الملائم لها، وهي بنفسها تتولَّى مراقبة تطبيق كل ذلك، وصاحبة الكلمة الفصل في جميع شئونه.

لم يكن تحقيبنا لنَمط التفكير بالدولة وحقولها ونُظمها في مدرسة النجف في ثلاث مراحل، يعبِّر عن استقراء شامل للمدوَّنة النجفيَّة الفقهيَّة الواسعة في القرن الأخير، وإنما اقتصر على تقديم أبرز النماذج السائدة في كل مرحلة، وكيفية مقاربته لمفهوم الدولة وما يرتبط بها. كما لا نعني بسيادة نمط من التفكير بالدولة في مرحلة زمنية معينة في مدرسة النجف إجماعَ الفقهاء والباحثين والدارسين في الحوزة على قول واحد؛ ذلك أنَّ الاجتهاد بطبيعته يفضي إلى تنوع الآراء وتعدُّد النظر الفقهي في الموضوع الواحد، تبعًا لتنوع أدلة الاستنباط الفقهي، والاختلاف في فهم هذه الأدلة، غير أنَّ التحقيب الذي نقترحه للتفكير بالدولة، يؤشر على الاتجاه الغالب في كلِّ مرحلة، لدى فقهاء تعاطَوا البحث في قضايا الدين والدولة، وما له صلة بالفكر والفقه السياسي في الإسلام. ولم نتحدث عن الذين لا يتداولون تلك الموضوعات، وممن يصنِّفونها خارج مديات التفكير الفقهي في عصر الغيبة، ولا يتعاطَون بحثها أو إبداء وجهات نظر مستدلة حيالها نفيًا أو إثباتًا، وهم جماعة من أبرز الفقهاء والمراجع في التاريخ القريب لمدرسة النجف، لأن الحديث اقتصر على الصنف الأول.

الفصل العاشر

من أين تشتقُّ الكراهيَةُ مفاهيمَها؟[1]

١

الحنينُ للماضي

ربما لا توجد مجتمعاتٌ بشريَّة مولعة بهاجس التراث كالمجتمعات الإسلاميَّة، فهي تعيش حنينًا إلى الماضي لا حدودَ له، وتخلع عليه ما يحلو لها من المعاني والصور المثالية، وتتعاطى معه باعتبارِه نَاجِزًا ومكتملًا ومطلقًا وفريدًا، وتحشد كلَّ أحلامِها وأمانيها وتطلُّعاتها في استرداده كما هو، بنحوٍ أمسى معه ذلك التراث قَيْدًا يكبِّلُ حاضرَها ويلغي مستقبلَها؛ ذلك أنَّها تسعى لأن يصير زمانُها زمانًا تَكراريًّا، لا ينتهي إلا من حيثُ بَدَأَ، ولا يبدأ إلَّا من حيث انتهى. وأفضى حنينُها وتمجيدُها لتراثها مصدرًا لطائفةٍ من الالتباساتِ والخلطِ في الرُّؤية، بشكلٍ يتعذَّر فيه التمييزُ بين الدِّين بوصفه تساميًا للرُّوح وتجسيدًا للقِيَمِ النَّبيلة، والتُّراث بوصفه إنتاجًا بشريًّا، يرتبط عضويًّا بمختلِف الظروف والعوامل الثَّقافيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة المتغيِّرة، مثلما تعذَّر التمييزُ بين الواقعة التاريخيَّة والشخص التاريخيِّ، والواقعة الرمزية والشخص الرمزي، الذي صاغه المُتخيَّلُ الدينيُّ، وكرَّسَهُ في الذاكرة الجمعيَّة، واعتبره متعاليًا على الأرض، ومتجاوزًا لمعطياتِ الواقع. وكأنَّ حركة التاريخ لم تكن تحوُّلًا من النَّقص إلى الكمال، ومن الحَسَن إلى الأَحْسَن، وإنَّما تُخْتَزَلُ بتمامِها في رؤى ومواقف السلف، الذين توقف التاريخُ عندهم، حتى أصبحت أيَّةُ محاولة لمساءلة التَّاريخ، ونزع القناع عن التُّراث تُنْعَتُ بالعدوان على

[1] ندوة التحولات المجتمعية وجدلية الثقافة والقيم، قطر، ٢٢–٢٥ يناير ٢٠٠٧م.

أمجاد الأمَّة وماضيها المُشرق، ويجري التشهيرُ بكلِّ باحثٍ يعمِد إلى الكشف عن عمليَّات حذف وإقصاءِ الحوادثِ والوقائع والمُعتقداتِ التي لا تنسجم مع الأيديولوجيا التبجيليَّة المهيمنة، أو يسعى للإعلان عن المُهَمَّش والمسكوتِ عنه، وفضح السَّائد والمُتَغَلِّب في التُّراث.

وتشتد سطوةُ التراثِ عبر حضورِ فكر الأمواتِ ومقولاتِهم، بل يغدو الأمواتُ هم مصدر الإلهامِ للكثير من المعاني في حياتنا، وتُعْلِي مجتمعاتُنا من مقاماتهم عندما تنصبهم حُكَّامًا على الأحياء، وتعود إليهم في ما تواجهه من تحديات، وتستعير آراءَهم في أكثر القضايا والمستجدَّات.

إنَّنا نعيش تحت وطأة التُّراث، خاصَّة فيما يسود مجتمعاتِنا من نزعات تعصب وكراهية ونفي للآخر، وسنبقى قابعين في هذا السِّجن، ولا نستطيع الإفلات منه، ما لم ندرك أنَّ التراث يتمثَّل في مجموعة معانٍ، وأنَّ هناك شروطًا لغويَّة وثقافيَّة وسياسيَّة واقتصاديَّة واجتماعيَّة لإنتاج كلِّ معنى، ومن الضروري تحليلُ تلك الشروط، ورصد صيرورتها التاريخية والأنساق التي تحركت فيها، ودراسة السياقات الاجتماعية للمعرفة، والأُطُر السوسيولوجيَّة والأنثروبولوجيَّة والسيميائيَّة والسيكولوجيَّة لتشكُّل الخطابات المتنوعة المنبثقة من هذه المعاني. وكما يقول الأبُ بولس نويا: «إنَّ التراث هو بمثابةِ الأب، ونحن نعلم منذ فرويد أنَّ الابن لا يستطيع أنْ يكتسب حريته ويحقِّق شخصيَّته إلا إذا قتل أباه. على الإنسان العربيِّ أن يُمِيتَ تراث الماضي في صورةِ الأب، لكي يستعيدَه في صورةِ الابن.»[٢]

ويحسب أنصار التُّراث أنَّ الانتماء للإسلام لا ينفك عن الاستسلام للتراث واستدعائه بكافة عناصره في حاضرنا، غير أنَّ الإيمان والمعتقد لا يرتكز على التراث، والرُّكون إلى فهم السلف. الإيمان والانتماء للإسلام يعني بناءَ صِلَة حيويَّة فعَّالة مع الله في العصر الذي يعيش فيه الإنسانُ، تستقي هذه الصلةُ مادَّتها من فهمِ الشخص للوحي، وتجرِبته الرُّوحية الخاصَّة، ولا تستقيها من التراث.

التراث بمعنى مجموعة الممارسات الدينية والعقائد والمفاهيمِ السَّائدة في حقبةٍ مُعَيَّنَة من حياة المسلمين، هو مفهوم ثقافيٌّ أنثروبولوجي، لذا فالمجال مفتوح أمام

[٢] أدونيس: «الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب»، بيروت، دار الساقي، ط٨، ٢٠٠٢م، ج١، ص٤٦.

المُتَأَلِّهين المسلمين في كلِّ زمانٍ لنقد ذلك التراث وتفكيكِه، إذ بوسعهم غربلة ونقد المسلَّمات والمسَبَّقات والميول، ومقدِّمات فهم الكتاب والسنة، والتطلعات الدينية الموروثة من عصور سالفة.

ولكي تبقى جذوةُ الإيمان متَّقدة في الأرواح ينبغي أنْ يَتجاوز الإيمانُ ما تراكَمَ من شُروح وتأويلات عبر التاريخ، ويكون إيمانًا نقديًّا، فالإيمان النقديُّ هو الذي يُتيح لصاحبِه مواكبةَ إيقاع الحياة، والإصغاء إلى الواقع، وما يضجُّ به العالمُ من استفهامات لا حدودَ لها،[٣] وهو الذي يكسر النرجسيَّة الدينيَّة، والمنطق العقائدي الأحاديَّ. الإيمان النقدي كفيل بتجاوز احتكار مفهوم النجاة والمشروعية الحصرية، فليس هناك أحد يمتلك الإيمان الحقَّ، ويمنح لنفسه أو غيره النجاة، بينما يهلك الآخرون الذين لا يتطابق نمطُ اعتقادهم مع معتقده. ومقتضى ذلك التخلُّص من أساليب التعبئة الأيديولوجية، وترك استخدام كلِّ الكلمات والمصطلحات الدينية المشبعة بهجاءِ الآخر، المتوارثة من صراعات الطوائف والفرق، والحروب بين أتباع الأديان في العصور الوسطى.

٢

اللغةُ والأحكام المسَبَّقة

اللغة ليست بريئة، اللغة مشحونة بأحكام مسَبَّقة، وبحسب جاك دريدا: «إنَّ اللغة ليست أداة نستعملها، بل هي المادَّة التي نحن مصنوعون منها.»[٤] ويشدد بيير بورديو على أن «الكلمات تصنع الأشياءَ إلى حدٍّ كبير، وأنَّ تغيير الكلمات، وتغيير التمثيلات، بوجه أعم التمثيلات التصويرية ... هو بالفعل طريقة لتغيير الأشياء. والسياسة جوهريًّا هي مسألةُ كلمات.»[٥]

لقد صارت الكلمات والعبارات في أحاديثنا وكتاباتنا بمثابةِ أدواتِ قتال نتراشق بها، وتعمل على بثِّ التَّشَنُّج، وإشاعة التوتُّر، حيال أيَّة قضيَّة نتحدث عنها، وأمسى الإصغاءُ للآخر، وتفهُّم ما يرمي إليه مستحيلًا، إثر عُنْفِ اللُّغة، وقسوة مداليل الألفاظ المتداولة

[٣] محمد مجتهد شبستري: ايمان وآزادي، طهران، طرح نو، ط٤، ١٣٨٢ش، ص١٠٤–١٠٦.

[٤] جان جاك لوسركل: عنف اللغة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥م، ص١٥.

[٥] بيير بورديو: «بعبارة أخرى، محاولات باتجاه سوسيولوجيا انعكاسية»، ترجمة: أحمد حسان، القاهرة، ميريت للنشر، ٢٠٠٢م، ص٩٧.

بين المتخاطبين وصخبها، حتى صارَ المجالُ التداوليُّ للُّغة المُستعملة في حياتنا أحد أبرز منابع الكراهية، وتزوير صورة الآخر.

إنَّ تطهيرَ اللغة من الكلمات والمصطلحات القَدْحية المشبَّعة بالتشهير بالآخر ضرورةٌ يفرضها عنفُ الواقع، الذي يضجُّ بالاحتراب والصراع الديني والطائفي، وينبغي أنْ تتَّسع عمليةُ تطهير اللغة من العنف لتشمل المقررات الدراسية في سائر مراحل التعليم، ويجري تأهيلٌ لغويٌّ للمربِّين والمعلِّمين والمدرسين، مضافًا إلى الصحافيين والإعلاميين، ويعمِد إلى تثقيفهم وتنبيههم إلى خطورة تداوُل الكلمات والأساليب التعبيريَّة ذات الحمولة السلبيَّة، وما يمكن أنْ ينجم عنها من تشويهٍ لصورة الشركاء معنا في الإنسانية، فضلًا عن شركائنا في المواطنة.

ويستمدُّ معجمُ هذه اللغة مادَّتَه ومفرداتِه من الرؤية الصِّراطية وميراثها الكلاميِّ والفقهي المُمْتَدِّ في جميع الفرق والمذاهب الإسلامية، ولا سيَّما في تمثُّلاته السلفية المناهضة للعقل، والتي دوَّنته في فضاءٍ سجاليٍّ يضجُّ بالخصومات. ويتوكَّأ هذا النوعُ من الميراث على تفسيرٍ فظٍّ ساذج للنَّصِّ، معبأ بسلسلة من الإسقاطات والتحريفات، ويرفض أيَّة محاولة تسعى لتأويل النصِّ، واستكناه أبعادِه الرمزيَّة، والنظر إليه باعتبارِه نصًّا مكتنزًا بالإشارة والكناية والمجاز والإيحاء والتَّلميح وضرب الأمثال، ومنبعًا لتأويلات وقراءات متنوعة، تنبثق من الأفق المعرفيِّ للقارئ، وأفق انتظاره ورؤيته للعالَم، والفضاء الثقافي ونمط المعطيات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية السائدة في عصره.

٣

الصِّيَغُ الجاهزة في التَّفسير

إنَّ التفسيرَ الذي يفترضُ وجودَ فهمٍ واحد للنصِّ، هو الفهمُ الذي قالتْ به الجماعةُ الأولى من المسلمين. وكأنَّ النصَّ لا يحتملُ أيَّ تأويل أو تفسير يخرج على الصيغ التَّبسيطيَّة الجاهزة، ويُعْلِنُ عن رؤيةٍ مغايرة لها. مواقف وفهم السلف تمثِّل المشروعيَّة، أمَّا المواقف والتأويلات اللاحقة فإنَّها مشروعة بوصفها معبِّرة عن رؤيةِ السَّلَف ومستنسِخة لها، وهي هرطقة وبدعة حينما تجتهد في بلورةِ رؤيةٍ مختلفة، تغور إلى اللامرئي في النصِّ، وتتحرَّر من الأصول والترسيمات الصارمة والمغلقة للتعاطِي مع النَّصِّ. منذ أن دَوَّن الشافعيُّ هذه الأصول، وتكرَّسَتْ بمرور الزَّمان، وصارتْ ترسيماتٍ أبديَّةً، وصيغًا جاهزة

تحتكر فهم النص، وتُسْبِغُ الشرعيَّة على كل تفسيرٍ مشتَّقٍّ منها، وترفض الاجتهاد الذي ينزع إلى التفكيرِ خارج مداراتها، وصوغ مفاهيم لا ترتدُّ إليها، كما نلاحظ في الميراث الغزير للعارفين والفلاسفة، الذين حرصوا على استلهام العناصر الرُّوحية والإنسانية والجمالية والعقلانية، وأدركوا أنَّ النصَّ القرآنيَّ إشاريُّ المقاصد، غزير المعاني، رمزيُّ البنية. وتخطَّوا القراءةَ الاختزاليَّة التبسيطيَّة، وما أفضتْ إليه من إفقارٍ للنص، وإظهارِه بصورةٍ عاريةٍ من كلِّ مضمون مكثَّف، غنيٍّ بالمداليل والمعاني المكتنزة.

عادةً ما تشيع القراءةُ السلفيَّةُ التبسيطيَّةُ للنصِّ في حالةِ الانحطاط والتَّراجع الحضاريِّ، بينما يزدهرُ التأويلُ العرفانيُّ والفلسفيُّ للنصِّ في حالة النهوض الحضاري، وقد ألمح إلى ذلك الشيخ مصطفى عبد الرازق بقوله: «يُلَاحَظُ أنَّ الرأيَ السائد بين المسلمين في أمر الوحي يميل في الركود النظريِّ إلى مذاهب المتكلمين، ويتأثر برأي الفلاسفة في عصور النُّهوض.»[٦]

تسودُ القراءةُ التبسيطيَّة للنصِّ اليومَ أدبياتِ الجماعات الدينية، ويتشكَّل في ضوئِها وعيُ قطاعاتٍ عريضةٍ من المنخرطين في هذه الجماعات، ويجري تجنيدُهم في معارك تستنزف طاقاتِ مجتمعاتِنا وتُهدر إمكاناتِها. تصرُّ هذه القراءةُ على القطيعةِ مع الميراثِ الإنسانيِّ في تاريخِنا، وتحارب بضراوةٍ التفكيرَ الفلسفيَّ، وتعتبر ذلك التراثَ غريبًا عن الإسلام، أمَّا التجارِب الرُّوحية الملهمة للعارفين، وما أنجزوه من آثار متنوعة المضامين، عميقة المعاني، فإنها تُصَنَّف شطحات وهرطقات أجنبية على الإسلام. الجماعاتُ الأصوليَّةُ تنشد تديُّنًا شكليًّا، يفتقر إلى استيعابِ المضمون التنزيهيِّ المفعَّم بالمعنى للتديُّن، وتستفزُّه التأملاتُ العميقة التي تُقَارِب النصَّ بفكرٍ عميقٍ ووعيٍ يُضِيءُ المضامينَ الكامِنَة الخفيَّة فيه.

٤

بواعثُ الكراهية

يفتقر التديُّن الأصوليُّ إلى التعاطي المتفائل المفعَّم بالأمل مع الحياة، والانفتاح على العالم، واستبصار ما يحفل به من ثراء وجمال وتنوُّع. يعجز هذا التديُّن السلبيُّ عن إدراك

[٦] مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام، القاهرة، ١٩٤٥م، ص٨٠.

أنَّ الله وهب الحياةَ للإنسان، فصارتْ مناطَ الاستخلاف والأمانة، وبالتالي المسئوليَّة، وارتكزتْ عليها وانبثقتْ منها كلُّ مكاسب البشرية وإبداعاتها وتعبيراتها.

تحرص الأديانُ على احترام الحياة، وربما تقديسها، وتتطلع الرسالاتُ السماويةُ إلى تطهير الحياة من القلق، وبثِّ الطمأنينة والسكينة في رُوع الإنسان، عبر ترسيخ النَّزعة الرُّوحية والأخلاقية والجمالية، وتكريس المضمون المعنويِّ للعالَم، والكشف عن مظاهر الانسجام بين الإنسان وما حوله، وتحريره من الاغتراب الكونيِّ، ومن كلِّ ما من شأنه أن يسلخه وينفيه من هذا الوجود. غير أنَّ الحياة تغدو لعنةً، وأية محاولة للتشبُّث بها، والسعي لعمارتها، والتنعُّم بطيباتها، تصبح منافيةً للفهم السلفي للدين؛ ذلك الفهم الذي يتمحور خطابُه حول هجاءِ الحياة، وتمجيدِ الموت، ولعنِ المباهج، وأسبابِ الفرح والغبطة والمسرَّة، بل ومسخ الذوق الفنيِّ، وتجاهل الأبعاد الجمالية في الكون، والإعراضِ عن الجسد ونسيان متطلباته الغريزية، وما يحيط به من فضاء حسيٍّ، وما يجسِّده من جمال، والتعاملِ معه باعتباره عدوًّا، لا سبيلَ إلى التديُّن الحقِّ إلا بتجاوز رغباته وحاجاته، وأنَّ الاحتشام والعفة لا تحقُّق لهما إلا بالتخلُّص من المشاعر الحسِّية، ورفض الحب، واعتباره تهتُّكًا وابتذالًا، وأنَّ النجاة في اليوم الآخر ترتبط بالفرار من حبِّ الحياة وكلِّ شيء ينتمي إليها؛ ما يؤدِّي إلى انطفاء الذوق الفني، والعجز عن تذوق الجمال، والإفادة منه كلغة مشتركة في الحياة، ووسيلة رائعة للتواصل بين الشعوب، وقناة عابرة للتاريخ والثقافات.

ان التعامل مع الحياة بهذا المنطق، هو مصدر الشعور بالإحباط والفشل، وهو الذي يقود إلى العنف، والرغبة في تدمير الحياة، وتحطيم كل شيء ينتمي إليها. حين تهيمن ثقافةُ الموت على وجدان الإنسان، تنطفئُ جذوةُ الحياة في نفسِه، ويفتقد القدرةَ على المساهمة في البناء، ولا يتقن أيةَ حرفة سوى تقديس الحزن، وصناعة الحقد والبغضاء، فتندثر طاقاتُه، وتتعطَّل قابلياته، وتتبدَّد إمكاناتُه ومواهبُه بأسرِها.

وليس هناك دربٌ يقودُنا إلى الحياة، ويعيد قطاعاتٍ واسعة من الشباب إلى العالم الذي افتقدهم، سوى إشاعة فهم عقلانيٍّ جريء للدين يخترقُ الأدبيَّاتِ الجنائزيَّةَ في تراثِنا، التي تكثِّف حضورها في الخطاب السلفي اليوم، كما يخترق ما راكمتْه تجرِبةُ الاجتماع الإسلاميِّ من إكراهات ومظالم وصراعات مختلفة، عملت على تبلوُر مفهومات وفتاوى مشبعة بتلوينات تلك التجرِبة ومشبعة بإكراهاتها.

لقد بَاتَت الحاجةُ ملحَّة إلى دراسة وتحليل منابع اللاتسامح، وبواعث العُنف والكراهية في مجتمعاتنا، والاعتراف بأنَّ الكثير مِنْهَا يكمُن في الفهم الحرفيِّ المغلق للنصوصِ الدينية، والجهود الحثيثة للسلفيَّة في تعميم هذا الفهم وتعزيزه عبر خطاباتها المتنوعة. من الضروري عدم التوقُّف عند دراسة مضمون الخطاب، وإنما يجب تحليلُ خطاب الجماعات الأصوليَّة، ودراسة الآليات الخطابية التي تُنتج العنف، وتمتدح العداوة؛ ذلك أنَّ اللغة ليستْ أداةً محايدة في بيان المعاني، بل اللُّغة في حَراكها التواصلي والاجتماعي، كما تجسِّدها النصوصُ، هي فضاءٌ من الفضاءاتِ الاجتماعيَّة يخضع لحركيَّة خاصة، ينبغي أنْ تُحَلَّلَ من داخلها.[٧] وعلى حد تعبير نيتشه، فإنَّ «كلَّ كلمة هي حُكم مسَبَّق.»

يطغى في خطاب تلك الجماعات تبجيلُ العنف، والإعلاء من قيمته، والتَّشديد على أثره الحاسِم في الدَّعوة، وتصرُّ على أنَّه السبيل الوحيد للخلاصِ من الظُّلم والاضطهاد في الدنيا، والفوز بالفردوس في يوم القيامة، بينما تتجاهل الأساليبَ اللاعنفيةَ في دعوات الأنبياء، كذلك تهمل بِعَمْدٍ أَبْرَزَ حَرَكَتَيْ لاعنفٍ في القرن العشرين؛ وهما المقاومة السلمية الواسعة في الهند بقيادة المهاتما غاندي، مضافًا إلى المقاومة السلميَّة في جنوب أفريقيا بزعامة نيلسون مانديلا، وما تحقَّق في المسعى السلميِّ لهما من مكاسب مهمَّة، وما قطفتاه من ثمار في تحرير الهند وجنوب أفريقيا.

إنَّ مراجعةً عاجلةً للأدبيَّاتِ السلفيَّة، تُرينَا بوضوحٍ كيف أنَّ هذه الأدبيَّات بقدر ما تتحدَّث عن مناهضةِ الآخَر، وانحصارِ أسلوبِ التَّعاطي معه في القتل والإبادة، فإنَّها تَتَكَتَّم على مساحةٍ شاسعة في النصِّ، تتحدث عن الرأفة والرفق والعفو والغفران والرحمة، حتى يُخَيَّل لمن يستمع إلى منابر هذه الجماعات، أو يقرأ بياناتِها، أنَّها تتحدث عن دين خاصٍّ تنحته، وتعيد تشكيلَه في إطار وعيِها ومسمَّياتها ومسَبَّقاتها الذهنية، ولا عَلاقة له بالنص المؤسِّس. إنَّه دين مشبع بالإكراهات، ينفي الرُّوح التطهُّريَّة للدين، ويمسخُ ما يختزنه من معانٍ سامية، ويفرِّغه من محتواه الرُّوحي والأخلاقي والعقلانيِّ، ويحيلُه إلَى مجموعةٍ من المقولاتِ والشِّعاراتِ المُغْلَقة، التي تستنزف الطاقة الحيويَّة الإبداعيَّة لرسالة الدين، وتُفقره، وتمسخه، وتستبدله بمفهوماتٍ وأفكار مقطوعةِ الجذور عن رُوح الدِّين

[٧] محمد الحداد: حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، بيروت، دار الطليعة، ص٥.

وجوهره، وتصيِّره عِبْئًا ينوءُ النَّاسُ بحِملِه، ويعطِّل ديناميَّة التطوُّر في الاجتماع البشري، ويستدعي القِيَم الرديئةَ للبداوة فيبعثها من جديد، ويتبنَّاها ويدافع عنها، ويُسقط عليها قناعًا إسلاميًّا، بوصفها تمثِّل الهُويَّة والأصالة، بينما هي في الحقيقة ليستْ إلا تمثُّلات وتعبيرات وتقاليد بيئةٍ محلِّيَّة صحراوية قاسية غليظة، رفضها القرآنُ ونَعَتَهَا بتسميَات قَدْحِيَّة، وجعلها النقيض لرُوح الدين ومقاصده الأخلاقيَّة، وأهدافه الإنسانيَّة.[٨]

٥

غِيَابُ الموقف النَّقدي

ينظر السلفيُّون للإسلام باعتباره شيئًا مطلقًا ولا نهائيًّا في التَّاريخ، من دون أن يتنبهوا إلى أنَّ الإسلامَ دينٌ مثل بقيَّة الأَدْيَان، تتنوَّع تمثُّلاته وتجلِّيات حضوره في الواقع. والدين بمعنى الظاهرة الأنثروبولوجيَّة التاريخية، كما أنَّه يُساهم في تشكيل التاريخ، كذلك يتشكل طبقًا للتاريخ، ويتَّخذ في صيرورته شكلَ الزمانِ والمكان الذي يتحقَّق فيه. ومثلما يهدفُ الدينُ إلى بناء وتغيير الإنسان، فإنَّ الإنسانَ أيضًا يبني مفهوماتِه الخاصَّة عن الدين، ويعمل على صوغ تصوُّره عن الدِّين في فضاءِ رؤيتِه للعالم وأنماط حياته المختلفة. ومن الوَهم النظرُ إلى الإسلام والمسلمين كأَمْرَيْنِ قارَّيْنِ ساكِنَيْنِ، لا يتحوَّلان ولا يتبدَّلان، يؤثِّران في كلِّ شيء ولا يتأثَّران على مَرِّ الزَّمان. الإسلام والمسلمون يخضعان للمشروطيَّة التاريخية، والعواملِ الزمانيَّة والمكانيَّة المتغيِّرة. لذلك كانت الإلهيَّاتُ المتوارثةُ لدى المسلمين مشتقَّة من طبيعةِ حياتِهم، وشَكْل النِّظام السياسيِّ الحاكم في دولهم، والنظام المعرفي المهيمن على تفكيرهم.

ترتكزُ الإلهياتُ الموروثةُ على بنيةٍ تستبعد الآخرَ، وتكرِّس مركزيَّة مطلقة، تجد مثالَها الأرضي في الخليفة أو السلطان، وحكومته الشمولية المستبدة. إنَّ حقلًا عريضًا من هذه الإلهيَّات لا محلَّ فيه للحرية الدينيَّة، أو إفساح المجال لصاحب الدِّين المختلف، ومساواته بسواه من الرعايا على أساس مفهوم المواطنة.

---

[٨] عبد الجبار الرفاعي: مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، ط١، ٢٠٠٥م، ص٩٨-٩٩.

يتمدَّد مفهومُ الإله في هذه الإلهيات ليغطِّي كافَّةَ المجالات الدنيوية، وهو ما يصطلح عليه بعض المفكرين الغربيين «إله الحدِّ الأقصى». ويذهب فريق من المفكرين ومؤرِّخي العقائد في الغرب إلى أنَّ ظهور «إله الحدِّ الأقصى» في القرون الوسطى أدَّى إلى خروج الإلهِ تدريجيًّا من ساحة الحياة. والمقصود بهذا التصوُّر للإله، هو أنَّه الإله غير الملتزم بأيَّة موازين أخلاقيَّة، أو منطقيَّة، أو عقليَّة، أو فلسفيَّة، والمتمتِّع بحرية مطلقة، حتى قيل إنَّ بوسعه ارتكاب المُحالات العقلية والمنطقية، أي إنَّ «إلهَ الحدِّ الأقصى» فتحَ الباب على مصراعَيْه لإلغاء الإله الرُّوحي والأخلاقي.

وبغية تجاوز الإلهيات الاستبعادية، لا بدَّ من تحرير صورة الإله مما تراكم عليْها عبر الزمان من رؤية السَّلف للعالم، وما تعرضَتْ إليه حياتُهم من كراهية وإكراهات.

بوسعنا اليوم الاستعانة بمعطيات العلوم والمعارف الحديثة، والتفكير بواسطة كلِّ ما هو متاح في عصرنا، للتحدُّث عن الإله، فكما أتاحت لنا هذه المعطيات معرفةَ الإنسان، واكتشاف الكثير من الأبعاد المجهولة في شخصيته الفردية والاجتماعية، من خلال الاستعانة بعلم النفس والأنثروبولوجيا والاجتماع واللسانيات والسيميائيَّات وغيرها، يمكن أن تمنحنا هذه العلومُ أدواتٍ ومناهجَ جديدة لدراسة الدين كظاهرة أبديَّة في الاجتماع البشري، والتعرف على مساراته عبر التاريخ، وبالتالي اكتشاف ما هو مرتبط بالمعطيات الظرفيَّة والثابتة منه، وكذلك التعرف على ما يتعلَّق بصورة الإله وأنماط تشكُّلها عبر التاريخ، وصلة هذه الصورة بالملابسات والظروف المتنوعة.

وتظلُّ المُعطيات الرَّاهنة للعلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية والعلوم البحتة، من أهمِّ مكاسب العصر، وكلُّ ما أنجزه الغرب من تقدم ورفاهية إنما هو ثمرةٌ لامتلاكه العلم الحديث، ومثابرته المتواصلة على تنميته وتطويره، بينما يقبع في نفق التخلف من يفتقد العلم، ويبقى على هامش حركة التاريخ مستهلكًا لما ينجزه غيرُه.

ولا سبيلَ إلى تجديد الفكر الديني، وتجاوز الإلهيات التقليدية، إلا بتوظيف المُعطيات الرَّاهنة للعلوم والمعارف البشرية في دراسة التراث الديني، والتوغُّل في مداراته، وغربلة مكوناته، وتفكيك عناصره، والحذر من الانخراطِ في رؤيته. أمَّا غياب الموقف النقدي من التراث، وشيوع الوفاء التاريخي، وطغيان الحالة التبجيليَّة، لكلِّ ما يمُتُّ إلى المَاضي، وعدم القدرة على إدراك العَاهَات، والتشوُّهات، والثَّغرات، والانتكاسات، والإكراهات، في الموروث، فقد نجم عنه انسدادُ الآفاق النَّقديَّة، وإحضار الماضي كما هو، وسطوته على

الوعي، وإعاقته للتفكير، والعجز عن مواكبة متغيِّرات الحياة.[٩] أي إنه «ليس من الصعب فقط استدعاء نَموذجٍ أنتجتْه سجالاتُ العصور الوسطى، وفرضُه وتعميمه على الحاضر، إنما المستحيل تطبيقَ فَهْمٍ مختزَل وهامشيٍّ للإسلام، أنتجته العصورُ المتأخرة، فَهْمٍ يقوم على التمايُز المذهبي، والتعارُض الطائفيِّ، والانغلاق على الذات، وتبجيل السلطة، وتسويغ طاعتها، والتكفير، ونبذ الاجتهاد، وتجهيل الناس بحقيقة أحوالهم الاجتماعية. كلُّ هذا ضِمن نمط من الحياة والتفاعل، والمصالح، والعَلاقات الاجتماعية، التي تكاد تختلف كليًّا عما كان شائعًا إبَّان تلك الحقبة، التي يُفترض أنَّ النموذج المطلوب ظهر فيها.»[١٠]

تنبعثُ من حين لآخر في مجتمعاتنا أصواتٌ تدعو إلى تعزيز الهُوية والخصوصيَّة والأصالة والقوميَّة، وترتعد خوفًا من ذوبان الهُوية واضمحلالها، وكافَّة هذه الأصوات تتَّفق على جعل الآخر مصدرًا لكلِّ المشكلات والآثام. وكأنَّ الهُوية مُعْطًى جوهريٌّ ثابت ونهائي، وأنَّها خالدة ومستمرة، لا تتغير ولا يطرأ عليها أيُّ تحوُّل. وتساهم هذه المزاعمُ في تضليلِ الرأي العام، وتجييش قطاعات عريضة من النَّاشئة في معارك موهومة مع الآخر. ولم يتنبه هؤلاء إلى أنَّ الهُوية الساكنة ليست موجودةً إلا في أحلامهم، وأنَّ الهُوية ليست فيما يثبت بل فيما يتغير. الهُوية معنًى لا صورة له، أو هي، بشكل أدقَّ، معنًى في صورة متحركة دائمًا، وأنَّها ليستْ مجرد الوَعْي، إنما هي أيضًا اللاوعي، ليست المُعْلَن وحده، وإنَّما هي كذلك المكبوت، ليست المتحقِّق وحده، وإنما هي كذلك المشروع، الأخذ في التحقُّق أو الفشل، وليست المتواصل وحده، بل المتقطِّع كذلك.[١١]

إن هواجس الهُوية تحجب رؤيةَ الآخر، وتكرس الانغلاق على الذات، وتفضي إلى افتعال صورةٍ زائفة للذات والآخر، لا توجد إلا في المخيِّلة. يحلل إدغار موران ما ينجم عن ذلك بقوله: «تؤدي نزعةُ التمركز حول الذات إلى الكذب على الذات، وبالتالي إلى خداعها، وهذا شيء ناجم عن اللجوء إلى التبرير الذاتي، وإلى تزكية الذات، والميل نحو جعل الغير مصدر كل الشرور، سواء أكان هذا الغير عبارة عن غريب أو قريب لنا ... إن عدم فهم الذات هو مصدر هام جدًّا لعدم فهم الغير، فنحن نخفي عن ذواتنا عيوبَنا

[٩] عبد الجبار الرفاعي: مصدر سابق، ص١٣٤-١٣٥.

[١٠] عبد الله إبراهيم: «المركزية الإسلامية، صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى»، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠١م، ص١٧.

[١١] أدونيس: مصدر سابق، ج١، ص٢٦-٢٧.

ونقاط ضعفنا؛ الشيء الذي يجعلنا غير متسامحين مع عيوب ونقاط ضعف الغير ... تؤدِّي نزعةُ التمركز حول العِرق، ونزعة التمركز حول المجتمع، إلى أنواع مختلفة من كُره الأجانب، ومن النزعات العنصرية، والتي يمكن أن تصل إلى حدود نزع صفة الإنسان عن الأجنبي.»[١٢]

٦

الإسلامُ بمفهومه القرآنيِّ

تتغلَّب في مجتمعاتنا نزعاتُ التعصُّب والتشهير الدائم بالآخر، وكأننا في عالم لا يعيش فيه معنا سوى الأعداء، وكأنَّ المجتمعات الوحيدة التي تعرَّضت للاستعمار هي نحن، فكلُّ أمراضنا ومشكلاتنا وعاهاتنا نعلِّقها على هذا المِشجَب، ونغذِّي باستمرارٍ رُوح الانتقام والكراهية للآخر، في صحفنا وقنواتنا الفضائية ووسائل إعلامنا المختلفة. وبالرغم من أنَّ الاستعمار شمل في القرون الماضية معظمَ الكرة الأرضية، وتوطَّن في أكثر بلاد العالم عشرات السنين، لكنْ تحررتْ هذه البلادُ، وتجاوزت ماضيَها، والتحق العديدُ منها بالغرب، بل تقدَّم بعضُها عليه صناعيًّا واقتصاديًّا، وما زلنا في رِهانات الهُوية والخصوصية والأصالة.

طالما لجأ السلفيُّون إلى تفسير قمعيٍّ للنص القرآني، واستندوا إلى هذا التفسير كمرجعيةٍ تبرر رغبتَهم في الانتقام من الآخر، وتسوِّغ لهم كراهية كلِّ من لا يتعبَّد بفقههم، ولا يدين بمذهبهم، وربما حكموا عليه بالخروج من الملَّة والكفر، وبالتالي الموت، وقد احتكروا مفهومَهم الخاصَّ للإسلام ومنه تَوَالَدَ مفهومُهم للمسلم الذي لا ينطبق إلا على من هو سلفي، مع أنَّ كلمة «مسلم» بالمفهوم القرآني تعني القبول العفويَّ، والطوعيَّ، والمتلهِّف، بل وحتى العاشق، لكلِّ ما تأمر به إرادة الله، وتعلِّمنا إياه. إنها لا تعني إطلاقًا الاستسلام لسلطة حتميَّة، أو الخضوع المؤدِّي للإكراهات والقيود. وإنما هي تلك الاندفاعة العفويَّة، اندفاعة الشُّكر، والعرفان بالجميل تجاه إله رحيم، يدعو

[١٢] إدغار موران: «تربية المستقبل، المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل»، ترجمة: عزيز لزرق ومنير الحجوجي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط١، ٢٠٠٢م، ص٩٠-٩١.

الإنسان إلى تقليده، والسير على هداه. وإنَّ كلمةَ «إسلام» في القرآن ليس لها ذلك المعنى العقائدي واللاهوتي والثقافي الذي كان قد فرض نفسه على مدار تاريخ الإمبراطوريَّتَيْن الأُمويَّة والعباسيَّة. إنَّ الإسلامَ بمفهومه الإمبراطوري هو المعبَّأ بمداليل سلبيَّة، بينما الإسلام بمفهومه القرآنيِّ يعني الدين الأوَّلي والشعيرة النقيَّة، والطاعة العاشقة والكلِّيَّة لله.[١٣]

أمَّا من يحسب أنه مفوَّض بانتهاك كرامة الإنسان، وإلزامه بمعتقد معين، أو حرمانه من حقِّ الحياة، باعتباره يمتلك الحقيقةَ، وهو الوصيُّ على الآخرين، فانه يحتكرُ رحمةَ الله ويُنَصِّب نفسَه ناطقًا باسمه في الأرض. وهو لا يدري أنَّ حقَّ الحياة من الحقوق المصونة المحترمة لكافة البشر، بقطع النظر عن أجناسهم وثقافاتهم ومعتقداتهم، وأنَّ عدم الإيمان أو الكفر وحده لا يصلح أنْ يكون موضوعًا للحُكم بالاعتداء على شخصٍ أو قتله، وأنَّ الأصل هو براءةُ الكلِّ من العقوبة الدنيويَّة، وإثبات أيَّة عقوبة بحاجة إلى دليل. ذلك أنَّ المعتقدَ أمر داخليٌّ باطنيٌّ، وليس أمرًا جوارحيًّا خارجيًّا، وأنَّ تحقُّقَه وحصولَه ليس باختيار الإنسان؛ بمعنى أنَّ العالَم الجَوَّاني الداخليَّ لا يمكن فرضُه بالقسر، ما يمكن القسرُ والإكراهُ عليه هو الفعلُ الخارجيُّ، أمَّا الإيمان والاعتقاد فهو حالة داخليَّة خارج مجال القسر والإكراه.

يقول العلامة محمد حسين الطباطبائي في تفسير آية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[١٤] أنَّ الآية في مقام بيانِ «نفي الدين الإجباريِّ، لما أنَّ الدين، وهو سلسلة من المعارف العلميَّة التي تتبعها أخرى عمليَّة، يجمعها أنَّها اعتقاداتٌ، والاعتقاد والإيمان من الأمور القلبية التي لا يحكم فيها الإكراه والإجبار، فإنَّ الإكراه إنما يؤثر في الأعمال الظاهريَّة، والأفعال والحركات البدنيَّة الماديَّة، وأمَّا الاعتقادُ القلبيُّ فله عِلَل وأسباب أخرى قلبيَّة، من سِنخ الاعتقاد والإدراك، ومن المُحَال أن يُنتج الجهلُ علمًا، أو تُوَلِّد المقدِّماتُ غيرُ العلميَّة تصديقًا علميًّا، فقوله: «لا إكراه في الدين» إنْ كانَ قضيَّة إخباريَّة حاكيةً عن حالِ التكوين، أنتج حُكْمًا دينيًّا بنفي الإكراه على الدِّين والاعتقاد، وإنْ كان حُكْمًا إنشائيًّا تشريعيًّا، كما يشهد ما عقَّبه تعالى من قوله: «قد تبين الرُّشدُ

[١٣] محمد أركون: «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟» ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط٢، ١٩٩٥م، ص٨٣، ١٣٢.

[١٤] البقرة: ٢٥٦.

من الغَيِّ» كان نهيًا عن الحمل على الاعتقاد والإيمان كرهًا، وهو نهيٌ متَّكٍ على حقيقة تكوينية، وهي التي مرَّ بيانُها. إنَّ الإكراه إنَّما يعمل ويؤثر في مرحلة الأفعال البدنيَّة من دون الاعتقادات القلبية ... وبعبارةٍ أخرى العقيدة بمعنى حصول إدراك تصديقيٍّ ينعقد في ذهنِ الإنسان ليس عملًا اختياريًّا للإنسان حتى يتعلَّق به منعٌ أو تجويزٌ أو استعبادٌ أو تحرير، وإنَّما الذي يقبل الحظرَ والإباحةَ هو الالتزام بما تستوحيه العقيدةُ من الأعمالِ، كالدَّعوة إلى العقيدة ...»[١٥] ويصفُ القرآنُ الإيمانَ بأنَّه رُشد وحقٌّ، وأنَّ ما سواه زَيغ وغَيٌّ، والرُّشد هو الأمر الواضح الجليُّ، الذي لا يجبَر عليه الإنسانُ، ويبدو أنَّ الآية تقرر حقيقةً عامة شاملة لكلِّ إنسانٍ، ومع كلِّ معتقد، فإنه لا يمكن فرضُه، مثلما لا يمكن خلعُه وسلخُه منه. أي «انطلاقًا من الإطلاق الذي تفيده الآيةُ، لم يقصر القرآن الكريم حريَّةَ العقيدة وعدم الإكراه على الدين الإسلامي، بل أعلن عن انتفاء كل أشكال الضغط والإكراه موضوعيًّا عن كافَّة الأديان والعقائد والأفكار، وذلك بالنظر لإلغاء خصوصيَّة المورد، أي إنَّ مثل هذه الحرية المتصلة طبيعيًّا وذاتيًّا بماهية البشر، مما لا يمكن وضعه ولا رفعه.»[١٦]

وهذا يعني أن المعتقَد ما لم ينبثق الإيمانُ به من قناعة وجدانية، وإرادة قلبية، لا يمكن أنْ يُلامس شغاف القلب. وكلُّ الأنظمة الشمولية، التي تفرض نسقًا أيديولوجيًّا مغلقًا على مواطنيها، إنما تعمل على تفشِّي ظاهرة النفاق، وهي تحسب أنها دمجت كافَّة المواطنين في النسق الاعتقادي الذي اختارتْه لهم؛ ذلك أن المعتقد ليس بمثابة الثوب الذي يُلبس ويُخلع بسهولة. وفي مثل هذه البلاد تَشِيع عادةً عقيدةٌ ظاهرة، وهي ما تريده السلطة، بينما يخفي الأفرادُ معتقداتِهم، التي باتَتْ واحدةً من مكونات هُويتهم الباطنيَّة.

وفي آيات أخرى يتحدث القرآن أيضًا عن هذه المسألة، ويجليها بوضوح، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾.[١٧] هنا إشارة إلى المشيئة الإلهية التكوينيَّة الحتمية، التي بموجِبها يمكن

[١٥] محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ج٢: ص٣٤٧، ج٤: ص١٢٠.

[١٦] مهدي حائري يزدي: الإسلام وميثاق حقوق الإنسان، حولية «مكتب تشيع»، ١٩٦٢م، ٤، ص٦٧-٧٦.

[١٧] يونس: ٩٩.

أن يجعل اللهُ جميع سكان الأرض مؤمنين بالقسر، ولكنَّ اللهَ أنكر ذلك مستفهمًا بأنَّ مثل هذه الحالة لا تليقُ بالإنسان، وكما أنَّه سبحانه لم يلجأ لذلك، فهو ينبِّه النبيَّ ألا يحزن أو يقلق، عندما لا يؤمن بعضُ الناس، لأنَّ المورد خارج إطار الإكراه، وأنَّ الإيمان موكول للإنسان، فبوسعه اختيار ما ترسو عليه قناعاتُه، وما يرتضيه قلبُه، وما يستسيغه عقلُه.

في مجموعةِ آياتٍ يتحدَّثُ القرآنُ عن حرية كلِّ فرد في اختيار السبيل الذي ينشده في الدنيا، كما في قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾.[١٨] تقرِّر الآية بصراحة أن الإيمان والكفر يرتبطان باختيار الإنسان وإرادته، من شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر، ولا تشير إلى عقاب أو توبيخ أو تحقير وإهانة دنيوية، بل تقتصر على الإشارة إلى الاستحقاق الأخرويِّ للظالمين المعاندين. وهكذا الآية: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾،[١٩] والآية: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾،[٢٠] والآية: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾،[٢١] والآية: ﴿مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِأَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ﴾.[٢٢]

وبالرغم من أنَّ القرآن لا يساوي بين الهدى والضلال، لكنه يمنح الإنسان حرية في الاختيار، ولا يُلزمه بأحدهما خاصة، لأنَّ المعاد يترتب على هذه الحرية، وليست هناك مسئولية وحساب مع سلب الاختيار في الدنيا. وفي طائفة غيرها من الآيات يحدِّد القرآن نمطَ دعوة الرسولِ الآخرين إلى الدين، فيصفه بأنه «مذكِّر، ومبشِّر، ومنذِر، وشاهد، وسراج منير، ورحمة للعالمين، وما عليه إلا البلاغ، وليس بمسيطر، وليس بجبار ...». ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾.[٢٣]

---

[١٨] الكهف: ٢٩.

[١٩] يونس: ١٠٨.

[٢٠] الزمر: ٤١.

[٢١] الأنعام: ١٠٤.

[٢٢] الروم: ٤٤.

[٢٣] الغاشية: ٢١-٢٢.

﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾.[٢٤]

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا * وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا ﴾.[٢٥]

﴿وَإِنْ مَا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾.[٢٦]

﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾.[٢٧]

﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾.[٢٨]

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾.[٢٩]

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾.[٣٠]

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.[٣١]

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾.[٣٢]

﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾.[٣٣]

﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾.[٣٤]

﴿وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾.[٣٥]

---

[٢٤] ق: ٤٥.

[٢٥] الفرقان: ٥٦–٥٨.

[٢٦] الرعد: ٤٠.

[٢٧] المائدة: ٩٩.

[٢٨] الإسراء: ١٠٥.

[٢٩] الأنبياء: ١٠٧.

[٣٠] الأحزاب: ٤٥.

[٣١] سبأ: ٢٨.

[٣٢] فاطر: ٢٤.

[٣٣] الشورى: ٤٨.

[٣٤] الفتح: ٨.

[٣٥] الأنعام: ١٠٧.

إذن وظيفة النبيِّ تتلخَّص في التذكير بالبيِّنات والهدى، وإبلاغ الحق، والشهادة، والتبشير بالنعيم، والإنذار بالخسران، في حالة الجحود والعناد، وأنه سراج يضيء الطريق، ورحمة للعالمين. وبموازاة ذلك ينبهه الله إلى أنه ليس له سلطان في إكراه الناس على الإيمان، فهو «ليس بمسيطر، ولا جبار، وإنما رحمة للعالمين». فإذا كان النبي وهو صاحب الرسالة، لم يفوَّض في إجبار الناس وإكراههم، فكيف يُفَوَّضُ غيرُه بذلك؟! وإن كان ذلك ليس من وظائفِ النبي، فكيف يُسوَّغ لمن يدَّعون أنَّهم من أتباعه سلبُ حرية الناس ومصادرةُ حقِّهم في اختيار المعتقَد؟![٣٦]

[٣٦] عبد الجبار الرفاعي: مصدر سابق، ص١٠٠–١٠٣.

الفصل الحادي عشر

إنقاذ النَّزعة الإنسانية في الدِّين[1]

١

التَّأْليفُ في الأخلاقِ في تراثنا

ظلَّ نصيبُ التَّأليف في الأخلاق هو الأقلَّ، مقارنة بغيره من المعارف والفنون في تراثنا المدوَّن بالعربية، فحين نراجع كتاب «الفهرست» لابن النديم، وما تلاه من فهارس ومراجع ببليوغرافية اهتمَّتْ باستقراء وتصنيف الكتب؛ نجد التفسير وعلوم القرآن والحديث والفقه واللغة العربية وآدابها وعلم الكلام والفلسفة والمنطق وغيرها، احتلَّتْ حيِّزًا واسعًا من عناوين المؤلَّفات المذكورة في تلك المراجع، بينما لا نعثر على مدوَّنات مستقلَّة تعالج البحث النظري في الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقيَّة في الفترة المبكِّرة من عصر التَّدوين. وإن انبثقت مفاهيمُ كلاميَّة تتَّصل بالأخلاق في فضاء التفكير الكلاميِّ، ترتبط بالتَّأمل في نصوص الكتاب والسنة، وتنامِي الجدل بين الفرق والمذاهب المتنوعة، ثم بدأتْ تتسرَّب بالتدريج الآراءُ الأخلاقية اليونانية والرواقية والإسكندرانية إلى المسلمين، منذ أن تعرَّفوا على تراث أثينا والإسكندرية من خلال التَّرجمة. وأفضتْ تأثيراتُ هذه الآراء فيما بعد إلى أنْ يؤلِّف المؤرخُ والفيلسوف المعروف مِسكَوَيهِ في القرن الرابع الهجري

---

[1] مؤتمر «في خُلقيَّة المدينة، أين نحن من القيم الإنسانية في زمن التكنولوجيا وعودة الأديان؟» المركز اللبنانيُّ للأبحاث المجتمعيَّة، جامعة سيِّدة اللويزة في لبنان، بالتعاون مع كليَّة العلوم الإنسانية، المؤتمر العالميُّ الثاني للعام الجامعيِّ ٢٠٠٥-٢٠٠٦م. الجمعة والسبت ٢٨-٢٩ نيسان ٢٠٠٦م.

كتابَه «تهذيب الأخلاق»، الذي دشَّن أرضية تأسيس علم جديد بموازاة العلوم والمعارف الأخرى في المجال الإسلامي. فقد رفع مِسكويه الأخلاق أو البحث فيها إلى مرتبة العلم الكامل «وفرض بذلك في المجال الإسلامي اختصاصًا فكريًّا موازيًا لذلك الاختصاص الذي فرضه أرسطو في اليونان الكلاسيكيَّة، عندما كتب «رسالة في الأخلاق إلى نيكوماخوس». والواقع أنَّ كتاب «التهذيب» يستعيد جوهر نظرية أرسطو.»[٢] وجرى استدعاءُ المواضيع الأساسيَّة لكتاب مِسكويه في آثار لاحقة، بعد أنْ تمَّ «دمج الجانب الفلسفيِّ بالجانب الدينيِّ والصوفيِّ»،[٣] وخُلعت عليها صِبغة إسلامية في «ميزان العمل» للغزالي، و«أدب الدنيا والدين» للماوَردي، و«الأخلاق والسِّيَر» لابن حزم.

أمَّا المُحاولات الحديثة في هذا الاتِّجاه، فلم تزل محدودة وضئيلة مقارنةً بالمتطلَّبات الأخلاقية الملحَّة لمجتمعاتنا، التي تجتاحها أعاصير وموجات تقوِّض بِناها التقليدية وتَسُوقها نحو فوضى شاملة ومصائر مجهولة.

لعلَّ أبرز هذه المحاولات هي رسالة قدَّمها محمد عبد الله دراز لجامعة السوربون بباريس سنة ١٩٤٧م بعنوان La morale du Koran «أخلاق القرآن» لنَيْل شهادة الدكتوراه، وتُرْجِمَتْ إلى العربية بعنوان «دستور الأخلاق في القرآن». وقد تحكَّمت في رؤيتِه لـ «أخلاق القرآن» قضايا مرجعيتُها الأخلاق الكانطية، والتي محورها: فكرة «الواجب» أو «الإلزام الأخلاقي» أو «القانون الأخلاقي». وبذلك لا تغدو هذه الرسالة سوى مسعًى لمعيار القضايا الأخلاقية/الحقوقية المعاصرة للمؤلف في ضوء القرآن، وليستْ مسعًى لصوغ «أخلاق القرآن».[٤]

في سنة ٢٠٠٠م أصدر الدكتور طه عبد الرحمن «سؤال الأخلاق». وهو كما يتحدث عنوانُه الشَّارح «مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية». وبالرغم من استعانة المؤلِّف

[٢] د. محمد أركون: «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟» ترجمة وتعليق: د. هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط٢، ١٩٩٥م، ص١٨٢.

[٣] د. ماجد فخري: الفكر الأخلاقي العربي، نصوص اختارها وقدَّم لها، بيروت، العلمية للنشر والتوزيع، ١٩٧٨م، ج١، ص١٢-١٣.

[٤] د. محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، بيروت، مركز دراسات الوَحدة العربية، ط١، ٢٠٠١م، ص١٤-١٥.

بمعطيات الفكر الغربي وتوظيفه لأدواته المنهاجية، مثلما يفعل في جميع أعماله، غير أنَّه يتسلَّح برؤية تستدعي التراث، كما تقرؤه وتقدِّمه بعضُ التيارات السلفية المعروفة بنزعتها التعصبيَّة ومواقفها الشديدة، الرَّافضة لكلِّ ما هو مختلِف في الدين والمذهب والثقافة. كما تستعير رؤيةُ طه عبد الرحمن خطابَ تيارات ما بعد الحداثة المناهضة للعقلانيَّة والتنوير، وتحرص على اصطناع صورة مجتزأة زائفة للحداثة، وتحاول تنزيه الذَّات، وتبجيل الماضي بتمامه، ورؤية التراث من منظور رومانسيٍّ حالم، واعتبار كل شيء فيه جميلًا منزَّهًا، ومضيئًا ساطعًا.

٢

الإنسان كائن متدين

الدين ظاهرة وَاكَبَتْ تاريخَ البشريَّة منذ وجودها على سطح الأرض، والإنسان كائن متدين وإنْ تباينتْ تعبيراته عن تديُّنه، واختلفت تجلِّيات الدِّين في حياته. ومع أنَّ طائفةً من الفلاسفة والمفكِّرين تَنَبَّئُوا بانحسار تأثير الدين كعاملٍ فاعل في الحياة، أو زواله نهائيًّا بعد دخول الإنسان عصر العلم، واكتشافه للكثير من قوانين الطبيعة، وتفسيره لما كان يحسبه أسرارًا وألغازًا تستعصي على العقل، إلا أنَّنا نشاهد عودةً للمقدس، أو انتقام الله لنفسه، وانبعاث العامل الديني، حتى في المجتمعات الصناعية التي دخلت عصر العلم منذ فترة طويلة. كذلك لم يتراجع تأثيرُ الدين في مجتمعاتنا، بل انطلق عاصفًا ليجتاح كافَّة مجالات الحياة التي لبث شيء منها مدَّة طويلة بمنأًى عنه. وحتى أولئك الذين يعلنون رفضَهم وإقلاعهم عن كل فكرة أو شعور ديني، لا يستطيعون الإفلات التامَّ من ترسُّبات الدين الغاطسة في بنية لاوعيِهم والموروثة من سلالاتهم العريقة والأسلاف المنحدرين منهم. يكتب مرسيا إلياد: «الإنسانُ غير الديني ينحدر من سلالة الإنسان الدينيِّ، وهو صنيعته أيضًا، أراد ذلك أم لم يرد، وقد تكوَّن انطلاقًا من أوضاعٍ اتَّخذها أسلافُه ... إنَّ الإنسان الدنيوي، أراد ذلك أم لم يرد، لم يزل يحتفظ بآثارٍ من سلوك الإنسان الديني، لكنَّها خالية من المعاني الدينية. مهما فعل فهو وارث، لا يستطيع أن يُلْغِيَ ماضيَه نهائيًّا ما دام هو نفسه نتاجًا لهذا الماضي ... الغالبية العُظمى من الذين لا دين لهم ليسوا متحرِّرين تمامًا من المسلك الديني، من اللاهوت والميثولوجيا، فهم أحيانًا

مُثقلون بكل «لخبطة» سحريَّة-دينية، لكنَّها منحطة إلى درجة الكاريكاتور، ولهذا كان من الصَّعب التعرُّف عليها.»[٥]

إنَّ حياة مفرَّغة من أية مشاعر دينية، أو مستغنية بشكل تام عن المتطلَّبات المعنوية للإنسان، ولا تصبو للمتعالِي، ولا تتوق للامتناهي، ولا تسعى لقول ما لا يمكن قوله، أو التعبير عن ما لا يمكن التعبير عنه، أو تصور ما لا يمكن تصوره. إن مثل هذه الحياة لا تتَّسع لها أرضُنا؛ ذلك أنَّه حتى في أحرص المجتمعات على العلمنة، وأشدِّها إصرارًا على نبذ الرموز الدينية، يمكن لرجل أعمال مثلًا أو سياسي أن يَقبل بإخلاص قواعد الحياة العائلية التي يشرعنُها الدين، بينما يسيِّر أعمالَه في الوقت نفسه في الدائرة العمومية من دون الرجوع لأية قيم دينية مهما كانت، بل إن انتشار العلمنة وشيوعها في الحياة اليومية، لم يمنع من حضور رموز دينية مرتبطة بمؤسسات الدولة والأسرة، فمثلًا: حيث يقبل جميعُ النَّاس ألا يتخطَّى الدينُ أبوابَ الكنيسة، يمكن أن يقبلوا وبالطريقة نفسِها ألا تُخاضَ حربٌ ولا يُقدَمَ على زواجٍ من دون اللجوء إلى الرموز الدينية التقليدية.[٦]

إنَّ حاجةَ الإنسان إلى الدين تنبثق من أعماقه، وحتى لو اجتاحت بعضَ المجتمعات جائحةٌ تناهض الدين وما يتَّصل به، فإنها سرعان ما تضمحلُّ وتعاود الظواهرُ الدينيةُ حضورَها الأبديَّ من جديد، وربما بفاعلية وضراوة. ففي القرن التاسع عشر تحدَّث فويرباخ، وماركس، ونيتشه ... وغيرهم، عن غياب الإله، أو «موت الله» بحسب تعبير نيتشه، غير أنَّ الله انتقم لنفسه، فعاد الإيمانُ به يتَّسع بمرور الأيام، وتحقَّق ما قاله أندريه مالرو: «إنَّ القرن الحادي والعشرين سوف يكون رُوحيًّا أو دينيًّا، أو أنه لن يكون.»[٧] صحيح أنه قد مات نمطُ التصوُّر القروسطي للإله، وتشكلت صورةٌ بديلة عنه. أمَّا الله تعالى فإنَّه حيٌّ لا يموت، وهو ظاهر ما غاب قطُّ، وإن كانت أنحاء تصورات الإنسان عنه تموت وتختفي، لتحلَّ بدلًا عنها تصوراتٌ أخرى.

---

[٥] مرسيا إلياد: «المقدس والدنيوي: رمزيَّة الطقس والأسطورة»، ترجمة: نهاد خياطة، دمشق، دار العربي، ١٩٨٧م، ص١٨٩.

[٦] بيتر ل. بيرجر: «القرص المقدس: عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين»، تعريب: مجموعة من الأساتذة، قدَّمه وأشرف عليه: د. عبد المجيد الشرفي، تونس، مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٣م، ص٢٢٧، ٢٣٤.

[٧] هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٥م، ص٢٤٦.

وما دامت حياةُ الإنسان تفضي إلى الموت، والإنسان كائن يتوق إلى الخلود وينشد الأبديَّة بطبيعته، فلا يمكن أن يصل إلى اليوم الذي يستغني فيه عن الدين؛ ذلك أنَّ «كلَّ مجتمع بشري يمثِّل في نهاية التحليل جمعية أُناس يتحالفون معًا تجاه الموت، وتكون قوة الدين رهينة لمصداقية الرايات التي يضعها بين أيدي البشر عندما يواجهون الموتَ، أو على الأصحِّ بينما يتسابقُون نحوَه.»[٨]

الدين هو المشروع البشري الذي يخلق كونًا مقدَّسًا، ويجعل الإنسان يتخذ مكانته المناسبة في عالم لا يفتقر للمقدس. ومعنى أن يضع الإنسانُ نفسَه في موضعها الصحيح بالنسبة إلى العالَم معناه حمايتها من تهديداتِ الفَوضى الكابوسيَّة، وأنَّ الخروج من ذلك الموضع يعني الانزلاق نحو حافَّة الهاوية. يذهب بيرجر إلى أن «الدين أدَّى دورًا فريدًا في مشروع بناءِ عالَم بشريٍّ. الدين هو الذي يسمح بفرض دلالاته الخاصة على الواقع بما هو أكثر نجاعة، وعلى الوجه الأكمل. الدين يقتضي أن يسقطَ النِّظام البشريُّ على مجموع الكون. وبعبارة أخرى، فالدين هو أجرأُ محاولة في تصوُّر الكون كله ذاتِ دلالة بشريَّة.»[٩]

معنى أنْ يعيش الفردُ في كنف دين خاصٍّ هو افتراض أن يعيش في سياقٍ اجتماعيٍّ خاصٍّ، يمكن لهذا العالَم الديني داخله أن يضمن مصداقيته، وحيث يكون ناموس الحياة الفكرية متماشيًا في كثير أو قليل مع هذا العالَم الديني، يمثل الانفصال عن هذا العالم تهديدًا باللاناموس.[١٠]

إنَّ ما يجتاح الحياةَ البشريةَ من جراحات وآلام، وما يستبدُّ بها من قلق ولامعنى، وكلَّ ما ينتجه هذا اللامعنى من كوابيس وتوترات واضطراب، ليس بوسع الإنسانِ الخلاص منه بالوفرة المادِّية والرفاهة وارتفاع المستوى المعاشي، لأن كلَّ ذلك لا يُنتج طمأنينة أُنطولوجية، وأملًا مفعَّمًا بالغبطة، وسكينة، وأحلامًا متسامية، وانسجامًا مع العالم الذي يعيش فيه البشرُ. إنَّ الدين بما يخلعه على العالم من نظام رمزيٍّ يُصيِّر العالم مألوفًا للإنسان، إذ إنَّ النظام الرمزي يمنح القيمة لمختلِف المعاني التي تنطوي

[٨] بيتر ل. بيرجر: مصدر سابق، ص٩٩.

[٩] المصدر السابق، ص٥٥–٥٩.

[١٠] المصدر السابق، ص٩٥-٩٦.

عليها التجلِّيات المقدسة، فيتخلص فيه الإنسانُ من اغترابه، إذ يتبدَّى العالَم مشبعًا بالمعنى. وتعزز رمزية العالم من قيمته، عبر تراكُم دلالات إضافيَّة، وإنتاج أنظمة سيميائيَّة تفيض بالمعاني من دون أن تنال من قيمته الخاصَّة. وهكذا تكشف كلُّ فعاليات الإنسان ونشاطاته عن معنًى، ولا تعود كثيفة ومرهقة، بينما تبدو الأعمال الفيزيولوجية المجرَّدة عن النظام الرمزيِّ للعالم، عاريةً من المضمون الرُّوحي، فتغدو كثيفة ومرهقة، وربما ليست ذات جدوى.[١١] إنَّ الدين يحرِّرنا من الاغتراب الميتافيزيقي، باعتباره نافذةً إلى المتعالي، ووصالًا دائميًّا معه، وارتباطًا بوشيجة عضوية وثيقة بكل الوجود.

٣

تديُّن متوحش

في اللحظات التي أكتب فيها هذه الأسطر، يوم الثلاثاء ٢٤ / ٤ / ٢٠٠٦م هاتَفَنِي ولدي محمد حسين التِّلميذ في الجامعة المستنصرية ببغداد، فأخبرني بأنَّ سيارتَين مفخَّخَتَيْن انفجرتَا عند بوَّابة جامعتهم ظُهر هذا اليوم — لحظة دخوله — فغرِق هو وزملاؤه في حالةِ فَزَعٍ وذهول مهولة، بعد أن تناثرت أشلاءُ رفاقِهم عند البوَّابة، وفاضت أرواحُهم البريئة، لترسم دماؤهم على أحجار الممرَّات المؤدِّية إلى الفناء الدَّاخلي لمباني الجامعة بصمة أبديَّة، تصرخ بما يتعمَّد التستر عليه ذلك النَّموذج اللاإنساني للتديُّن.

لقد فجرتْ أشلاءُ أولئك الفتية عويلًا واحتجاجًا مدوِّيًا، يخاطب الأجيال الآتية في وطننا، فيحكي لها حكايةَ فتية كتبوا التاريخ بدمائهم، ويصرخ بشهادة كلُّها عويل لا يهدأ، يفضح ذلك النَّمط من التديُّن الفاشيِّ الهمجي، الذي خدع آلافَ النَّاشئة وأغواهم بوعودٍ خلاصيَّة، وفردوس خلَّاب، ثمنه تفجير أنفسهم، وقتل الآخرين بأساليب بَشِعَة، وحرق كلِّ شيء لا يكون نسخة مكررة عنهم. وبحسب ما أوردتْه تقارير صِحافية قبل أيام، فقد تجاوز عددُ السيارات المفخخة التي فجَّرها انتحاريون في العراق منذ سقوط صدام سبعة آلاف سيارة، ممَّا يعني أنَّ آلاف الانتحاريين جرى إعدادهم وتصنيعهم

[١١] مرسيا إلياد: مصدر سابق، ص١٥٨، ١٦٢، ١٩٦.

من خلال غَسْلِ أدمغتهم، وتعبئتِهم بمفاهيم دينية، مَسَخَت الرُّوح التطهرية التنزيهية الرقيقة للدين، فاستحال التديُّن إلى إعصار عاصف يجتاح الحياة، ويحطِّم كافَّة المكاسب التمدينية والمعرفيَّة والثقافيَّة للبشرية. إنه ضرب من سادية مرضية، تتلذَّذ بقتل الضحية واستباحتِه، ومازوشية فظيعة تحتفل بتمزيق الذَّات والقضاء عليها.

وهذه المشاهد ليست غريبة على المجتمعات التي تفشَّت فيها المعتقداتُ الفاشيَّة، وهي بالمناسبة ليست شاذَّة وغريبة في تاريخنا، فقد نعثر على أمثلة لها في محطات استبدَّتْ فيها سلطات فاشيَّة في مجتمعات عالم الإسلام، وإنْ كان البعضُ يتنكَّر لكلِّ ذلك ويحاول أنْ يخلق صورةً مثالية لهذا التاريخ، يقول الدكتور محمد الطالبي: إنَّ تاريخنا «كالتاريخ الإنساني عمومًا، مليء بالانزلاقات والخروج عن الرُّوح القرآني، وهو خروج قد يصل أحيانًا إلى أبشع ما تكون عليه الانحرافات: حروبٍ، وإراقةِ دماء، وظلمٍ بكل أنواعه، وتعذيب، وردِّ السيئة لا بالحسنة بل بأسوأ وأشنع منها ... إنَّ العنف ونتائج العنف كلها غير مفيدة للإنسان، لأنها مراهنات غير رابحة، ولهذا عادة ما يخرج المؤرخُ من دراساته التاريخية منكِرًا للعنف، لأنَّه إجهاض للحضارة الإنسانية. إنَّ العنف هو الذي قتل الحضارة الإسلامية.»[١٢]

إنَّ التعصُّب والعدوانية والاستغلال ظواهر متفشِّية في الاجتماع البشري عبر التاريخ، كما أنَّ عنف الإنسان ضدَّ أخيه الإنسان ليس طارئًا في الحياة، بل هو سلوك بيولوجي، وسياسي، واجتماعي، وثقافي وديني، مترسخ في دنيا الإنسان. وإنَّ رسالة الأديان ومقاصدها الكلية تتلخَّص في إشاعة السلم والتراحم والمحبة بين الناس، والسعي لتجفيف منابع العنف والعدوانية والتعصب. ولكن طالما تم طمسُ تلك المقاصِد ونقضُها، بنشوء جماعاتٍ وفِرَقٍ لا تقتصر على إعلانِ انتمائها للدين، وإنما تصرُّ على احتكار تمثيله، وتحرص على مخاصمة أية جماعة غيرها تقدم فهمًا مختلفًا للدين وقراءة إنسانيَّة للنصوص الدينية. وتهتمُّ تلك الجماعاتُ بتطويرِ أساليبها الدعويَّة باستمرار، وتسعى للهيمنةِ على الدين والدنيا، وتكريس الانغلاق على الذَّات، ومطاردةِ أيَّة محاولة تهدف إلى نقدها، وإهدار دم الأشخاص الذين يفضحون مفاهيمَها، ويفضحون انتهاكاتها لإنسانية الإنسان، وتزييفها لأهداف الدين، وإهدارها للقيم الرُّوحية.

---

[١٢] د. محمد الطالبي: «عيال الله: أفكار جديدة في عَلاقة المسلم بنفسه وبالآخرين»، إنجاز: منصف وناس، شكري مبخوت، وحسن بن عثمان، تونس، دار سراس للنشر، ١٩٩٢م، ص١٠٢، ص١٧٨-١٧٩.

عادةً ما تصدر هذه الجماعات عن قراءة حرفية مغلقة للنصوص المقدسة، لا تكاد تتجاوز المدلولَ اللغويَّ الساذج، وتُشيع تفسيرًا قمعيًّا للنصوص، تقبع خلفياتُه الثقافيةُ في الصحراء والمحيط البدويِّ المغلق على العالم، كما تحارب بلا هوادة كافَّة القراءات التي تتخطَّى المعنى السطحي، وتغور في الأعماق، مستلهمةً المضامين الرُّوحية الغنية في النص، ومستوحيةً رؤيته الرمزيَّة المعنوية الجمالية، مثلما فعل المتصوفةُ والعارفون والفلاسفةُ الإشراقيُّون، وغيرهم. مضافًا إلى تنكُّر هذه الجماعات للإسلام الحضاري، وتعبيراته التمدينيَّة، والثقافيَّة، والرُّوحيَّة، والجماليَّة، واعتبارها هرطقةً، وبدعةً، وزيغًا وضلالًا. أمَّا الإسلام المستقيم الصحيح في نظرهم، فيُختزل في إسلام العصر التدشينيِّ، أي إسلام جيل الصَّحابة خاصَّة، بينما تخضع المعطيات المتنوعة للإسلام في المراحل اللاحقة لمحوِ الذاكرة، وكأنَّها لم تكن موجودة.

كما أنَّ الفنون الجميلة، من رسم ونحت وموسيقى وغيرها، جميعها محرمة، وتعاطيها محظور بأيِّ شكل كان، لا بد من أنْ ينطفئَ الحسُّ الجماليُّ، ويتبلَّد الذوقُ الفنيُّ، ويشمل ذلك أيضًا الجسد وتعبيراته الجماليَّة ولغته والفضاءات الحافَّة به. ويشطب على الميراث الثقافي الهائل الخاص بالسماع والألحان والترانيم والإنشاد.

العلامة الفارقة لخطابات هذه الجماعات، هو تشديدُها على ضرورة تبنِّي آراء السلف ومواقفهم بتمامها، وهروبها دائمًا إلى الماضي، وارتيابها من كل ما مِن شأنه أن يطلَّ على المستقبل، أو يتعاطَى مع الواقع بعقلانيَّة نقدية، وسعيها المتواصل لتبجيل الذَّات، وعدم الكفِّ عن امتداحها، واصطناع صورة رومانسية مثالية لها، تُعْلِي من شأنِها، وتدافع عن أخطائها، ونكساتها، وتتجاهل ما يحفِل به تاريخُها من ثغرات، واستبداد، ومظالم، وما يسود حاضرَها من تخلُّف وتعصُّب وجهل وأمية وفقر ... وغيرها. بينما تصطنع صورةً للآخر ليستْ بريئة، يصبح فيها كلُّ ما يمتُّ إليه من معارف ورؤًى ومفاهيم وقيم، رجسًا مُدَنَّسًا، تجب مناهضتُه، وإعداد التدابير الوقائيَّة اللازمة لإغلاق مساربه وقنواته في مجتمعاتنا. وتتفنن هذه الجماعات في تجييش المهمَّشين والمحرومين، وتتخذهم مادة لبناء ثقافة خاصَّة بالانتحار وتمجيد الموت، يكون أحد روافدها صورة الآخر المشوَّهة، التي تصير منبعًا لكراهيته والغضب المتقد عليه.

لقد اتسع نفوذُ هذه الجماعات في عصرنا، وحاولت الإفادة من تكنولوجيا المعلومات، وتوظيف التقنيات الراهنة في الاتصالات، لنشر أفكارها، فتغلغلتْ مقولاتُها في مختلِف المناطق، واستقطبتْ عددًا ليس بالقليل من الشباب والفتيان، وحرصت على صوغ

وعيهم في ضوء توجُّهَاتِها. وأخشى أنْ يلبثَ الدينُ لسنوات عديدة مختطفًا من قبل تلك الجماعات.

٤

النَّزعة الإنسانية في الدين

يفرض علينا هذا الواقعُ الكشفَ عن منابع النَّزعة الإنسانيَّة في الدين، وإضاءة الحقول المنسيَّة في النُّصوص المقدَّسة، والتنبيه إلى الجهل والتَّجاهل، والإصرار على تغييب مساحة واسعة من تلك النصوص، تغتني بالقيم التنزيهيَّة السامية، التي تصطفِي الإنسانَ، وترفع مكانته، وتعتبره أكرم موجود خلقه الله في العالم، بل خلق كل شيء مسخرًا من أجله، وجعل حياته أغلى رأسمال في الوجود، فهي مناط الخلافة، وموطن المسئوليَّة والأمانة الإلهيَّة.

وقد أنكر بعضُ المفكرين والباحثين والدارسين وجود نزعة إنسانية في الدين، بالاعتماد على ما ورد في النصوص، من الأمر بالقتال، والحث على العنف، أو بالعودة إلى تمثُّلات الدين السلبية والقاسية في الاجتماع البشري، واستثماره في الصراعات الدموية والحروب المقدسة في التاريخ، والاستعانة به للتحريض على الموت، وتعبئة أتباعه في معارك تنتهك كافَّة الحرمات، وتحيل كلَّ شيء إلى رماد.

وتُشدِّد طائفة من المفكرين على أنَّ النزعة الإنسانية عادةً ما تنبثق في سياقاتٍ ثقافية واجتماعيَّة وسياسيَّة واقتصاديَّة محدَّدة، تشكِّل إطارًا مناسبًا لتبلورها، ولم يتشكَّل هذا الإطارُ إلا في القرن الثامن عشر في أوروبا، بعد القطيعة الكاملة مع لاهوت القرون الوسطى. لذلك يعتقدُ هؤلاءِ بعدم إمكانية انبثاق نزعةٍ إنسانية تتمحور حول مركزيَّة إلهيَّة، وإنَّما لا تولد هذه النزعة إلا بعد التمحور حول الإنسان وإحلاله في مركزِ الإله، وهو ما لم يتحقَّق في الماضي، وإنَّما تحقق في العصر الحديث. لكن جماعة من المفكرين برهنوا على تجذُّر النزعة الإنسانية في الإسلام، أمثال: جورج مقدسي،[١٣] ومحمد

[١٣] جورج مقدسي: سيطرة الفلسفة الإنسانية في فترة الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي، مع ذكر خاص للسكولاستيكية أو المدرسانية التَّكرارية، مطبوعات جامعة أدنبرة، ١٩٩٠م. The Rise of Humanism in

أركون،[١٤] وجويل كريمر،[١٥] كما دلَّل جاك ماريتان على أولوية العامل الرُّوحي، وشدَّد على رسوخ النزعة الإنسانية في المسيحيَّة.[١٦]

وممَّا لا شكَّ فيه أنَّ الاجتماعَ الإنسانيَّ طالما تعرَّض للانتهاك بذرائع دينية مختلفة، والكثير من الجنايات والمظالم والاغتصابات ارتُكبتْ في التَّاريخ باسم الذَّود عن الدين، والدفاع عن «شعب الله المختار» أو «الأمة المصطفاة» أو «الفرقة النَّاجية». وما زالت القراءةُ الفاشيَّةُ للنُّصوص تُنتج أعدادًا لا حصرَ لها من المتطرفين الذين ينتهكون كرامةَ البشر ويقتلونهم بلا سبب، بغية الفوز برضوانِ اللهِ ودخول الجنَّة!

غير أنَّ مراجعةً نقديَّةً للتاريخ، وقراءةً تحليليَّةً للنصوص، وتقويمًا للموروث من منظور مختلف، يمكن أن تفتح لنا نافذةً على البؤر المضيئة والثراء والتنوع في النُّصوص. ويمكننا في ضوء هذا النَّمَط من التَّعاطِي مع النَّصِّ والتراث التعرفُ على تمثُّلات الدين المتنوعة في الاجتماع الإسلاميِّ عبر التاريخ، والكشف عن السياقات التي تشكلتْ فيها، والوقوف على ما تكتنزه النصوص الدينية من قيم رُوحية وأخلاقية وجمالية، وما تشترك فيه من أهداف عامة ومقاصد كلية تفصح عن النزعة الإنسانية فيها، والعمل على اكتشاف الأبعاد المطموسة للدين، التي غيَّبها ركام الموروث وظلام التاريخ، وفضح التفسيرات المتوحِّشة للنُّصوص، التي تحكي إسقاطات أيديولوجيا إقصائيَّة ومعتقدات قمعيَّة. وكيف أنه في كلِّ مرة يستغل السلطانُ المستبدُّ هذا النمط من التفسيرات لتكريس

Classical Islam and the Christian West, with special reference to scholasticism. Edinburgh University Press, 1990.

[١٤] عالج الدكتور محمد أركون النزعة الإنسانية في الإسلام الكلاسيكي في أطروحته للدكتوراه: «نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مِسكوَيهِ والتوحيدي»، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٧م؛ وكتابه الآخر: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ٢٠٠١م.

[١٥] جويل كريمر: دور الفلسفة الإنسانية في نهضة الإسلام، الانبعاث الثقافي خلال العصر البويهي، ليدن، بريل، ١٩٨٦م. Joel Kraemer: Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age, Leiden, Brill, 1986.

[١٦] جاك ماريتان Jacques Maritain ألف عدة كتب من بينها: في الفلسفة المسيحية (١٩٣٣م)، والنزعة الإنسانية الكاملة Integral Humanism (١٩٣٦م)، ومبادئ سياسية إنسانية (١٩٤٤م).

نفوذِه، وبسط هيمنتِه على حياة الناس، ويوظِّفها بأساليب بشعة لمراقبة الضمائر وتفتيش العقائد.

إن إحياء النزعة الإنسانية في الدين يسارع في تقويض ثقافة الاستبداد، ويفضح المشروعيات الزائفة التي يسوِّق فيها طغيانه. وهذا يعني أنه متى تغيب الحرية تذبل النزعة الإنسانية، ومتى تنبعث الحريةُ وتسود قيم التعدديَّة وحقِّ الاختلاف، تزدهر النَّزعة الإنسانية، وتسود قيمُها وأخلاقيَّاتُها ومفهوماتُها التمدينية في المجتمع.

إنَّ بعض مقولات علم الكلام الموروثة لا تسمح بانبعاث النزعة الإنسانية في الدين؛ ذلك أنَّ مثل هذه المقولات تصدر عن رؤية أحاديَّة وذهنية مغلقة، لا تسمح باستيعاب القِيَم الإنسانية المنفتحة. من هنا ينبغي تجاوزُها، وبناء إلهيَّات عقلانية مستنيرة، تنفتح على الميراث المعنويِّ العميق للعارفين، والتجارِب الرُّوحية المضيئة للمتصوِّفة، لو أردنا أنْ نجنِيَ ثمرات النَّزعة الإنسانية في الدين، وحاولنا الخلاص من التفسيرات المتعسِّفة القمعية للنصوص. وتحديث الإلهيَّات يتطلب أن ننفتح على كل التساؤلاتِ الجديدة، التي تُفضي إلى التحرُّر من الصورة النمطية للإله، وكلِّ ما تشكَّل في سياق الصِّراعات الدامية، والفِتَنِ والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعي لترسيخ صورة للإله تستلهم ما يتحلَّى به من صفاته الجمالية، وأسمائه الحسنى «الرحمن، الرحيم، القدوس، السلام، المؤمن، العزيز، الباري، المصوِّر، الغفَّار، الوهَّاب، الرزَّاق، البصير، الحَكَم، العدل، اللطيف، الحليم، الشكور، الحفيظ، الكريم، المجيب، الواسع، الحكيم، الودود، الحق، المحيي، البَر، التوَّاب، العفُوُّ، الغفور، الرءوف، مالك الملك، الغني، النور، الهادي، الرشيد، الصبور ... إلخ». وإنقاذ الأبعاد الجمالية والرمزية والمعنوية للدين.[١٧]

٥

إيقاظُ الحياةِ الرُّوحية

تعرَّضت النزعةُ الإنسانيَّة في الغرب الحديثِ لمراجعاتٍ نقدية جادَّة ومتواصلة، من قِبل الكثير من المفكِّرين المُدَافِعينَ عن إنسانيَّة الإنسان، لكنَّ مواقفَ بعضِهم حيال الآخر

[١٧] د. عبد الجبار الرفاعي: مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، ودار الهادي، ٢٠٠٥م، ص١١–٥٤.

المختلف تتَّسم بالإهمال والتَّجاهل، فما تضجُّ به بلادُنا من بؤسٍ وشقاء، وانتهاكات شنيعة لكرامةِ الكائن البشري، وإهدارٍ لحقوقه، وبطشٍ بإنسانيَّته، يرتكبها حكَّامنا وأجهزتهم القمعية، لا يدعو بعض المؤسَّسات والمنتديات والأحزاب الغربيَّة للتَّضامُن مع جراحاتِنَا وشَقَائِنا الدَّائم، بالرغم من تَبَنِّي هذه المؤسَّسات لمبادئ حقوق الإنسان، ودفاعها عمَّا يلحق أي مواطن في بلدانهم من أذًى. وإثر ذلك وصف بعض المفكرين الغربيين هذا الشكل من الإنسانية بـ «الأنسنة الشكلية الأدبية Humanisme formel et litteraire، وهي الأنسنة التي تكتفي بالتلاعب اللفظي في الصالونات الأدبية المنفصلة عن الحياة اليومية للطبقات الكادحة والمهمَّشة والمستعبَدة، إلى الدَّرجة التي نعرفها في عهد الثورات البروليتاريَّة، ووصل هذا النَّقد والرفض للأنسنة الشكلانية إلى حدِّ الإعلان عن «موت الإنسان». لماذا؟ لأنهم اعتبروا أنَّ الأنسنة الشكلانيَّة ليستْ إلا مفهومًا مجرَّدًا أو تجريديًّا منفصلًا عن واقع الوجود.»[١٨] وكان الفيلسوفُ ميشيل فوكو قد أعلن في الستينيات شعارَه الشهير «موت الإنسان» بعد تفشِّي الممارسات الوحشية الشنيعة للاستعمار، من استباحةِ ونهبِ ثروات البلدان المستعمَرة، وقتل سكانها، وتدمير ثقافاتها، وتمزيقها وتفتيتها جغرافيًّا. وأثار شعارُ فوكو عددًا غير قليل من المفكرين الغربيين الذين احتفوا به وكتبوا في سياقه الكثير من الدراسات.

إنَّ البشريَّة اليوم بأمسِّ الحاجَة إلى تعزيز النَّزعة الإنسانيَّة، عبر استيعاب الحياة الرُّوحية الخِصبة في الدِّين، وإحياء التجارِب الإيمانية؛ تلك التجارِب التي تمنح أصحابَها رؤيا، يُصبح فيها العالمُ ساطعًا، شفيفًا، ممتلئًا بالمعنى. يتخلق فيها الإنسانُ بأخلاقِ الله، وتغدو صفاتُ الله مؤشرات وغايات عُظْمَى لمخلوقاته، يجب أنْ يكدح الجميعُ للانخراط في مدياتها الرحبة، بل يسعى العارفون والمتصوفة، الذين تطغى في وجدانهم أشواقُ الرُّوح، ليكونوا مرآة لها. وفي ذلك يقول تور أندريه[١٩] بأنَّ هذا الاتحاد ليست له عَلاقة بتحوُّل ميتافيزيقي، وإنما بتحوُّل ديني أخلاقيٍّ، فالاتحاد بالله يعني أنَّ مشيئة الله تصير مشيئة الإنسان، وأن الإنسان يحلُّ في صورة الله، بالمعنى الأخلاقي، أي إنَّه يتقمَّص — كما يُقال — سجايا الله، فمثلًا: «المحبة» تعني — كما يقول الجنيد: «دخول صفات المحبوب

[١٨] د. محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص٩.

[١٩] تور أندريه: التصوف الإسلامي، ترجمة: د. عدنان عباس علي، ألمانيا-كولونيا، منشورات الجمل، ٢٠٠٣م، ص٢٤١–٢٤٣.

على البدل من صفات المحب.»[٢٠] ويخبرنا الداراني عن ماهيَّة هذه الصفات التي يمنحها الله إلى أصفيائه ويمنُّ بها عليهم، فيقول: «جلساء الرحمن يوم القيامة مَن جعَل فيهم خصالًا باقية: الكرم، والحلم، والعلم، والحكمة، والرحمة، والرأفة، والفصل، والصفح، والإحسان، والعطف، والبر، واللطف.»[٢١] لذلك صارتْ «معاشرة العارف كمعاشرة الله يحتملك ويحَلُم عنك تخلُّقًا بأخلاق الله الجميلة.»[٢٢] ومعنى هذا أنَّ من تجسد به هذا المثلُ الأعلى هو الذي نال الاتِّحاد بالله. ويُطلِق التصوف الإسلامي على الحياة الجديدة مع الله التي تحلُّ مكان الوجود الذاتي الأناني مصطلحَ «البقاء»، وبهذا المعنى يكونُ «الفناء هو التَّلاشي بالحقِّ، والبقاء هو الحضور مع الحق.»[٢٣]

أمَّا الأسماءُ الإلهيَّة فهي منبع الإلهام والتأمُّل بالنسبة لأصحاب التجارِب الرُّوحية السامية، وهي تُفهم لديهم بمعنًى أخلاقي، فمثلًا: الحق سمَّى نفسه «البصير» ليمنع الإنسان من الذنب، أو «السميع» لكي لا يفتح الإنسانُ فاهَهُ بكلام مَعيب ومنفِّر، وهكذا بقيَّة الأسماء، فهي تعمل في الإنسان بمثابة نماذج للتحذير والتنبيه. فمثلًا: عندما يريد الإنسانُ أن يجتنب غضبَ الله، عليه أنْ يتخلص أوَّلًا من غضبه هو، لأنَّ الإنسان مَدْعُوٌّ إلى أن «يُخلِّق نفسَه بأخلاق الله.»[٢٤] ويوضِّح الحديث المعروف بحديث النوافل، كيف يطوي المخلوق في مدارج السالكين المنازلَ إلى الرحمن، فإنَّه بمجرد أنْ يتوجَّه ويسعى للاقتراب منه تعالى، يُقْبِل عليه الرحمنُ فيجتذبه إلى عالَم الملكوت. «عندما يقترب عبدي مني بالنوافل أقترب منه، فإذا تقدَّم شبرًا تقدَّمتُ ذراعًا، وإذا أتَى ماشيًا أتيتُ جاريًا، ثم أُصبح اليدَ التي بها يُمسك، والعينَ التي بها يرى، والأُذنَ التي بها يسمع ...»[٢٥]

---

[٢٠] شهاب الدين السُّهْرَوَردي: عوارف المعارف، مطبوع على هامش كتاب «إحياء علوم الدين»، ج٤، ص٣٤٥.

[٢١] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، القاهرة، ١٣٥١هـ، ج٩، ص٢٦٦.

[٢٢] المصدر السابق، ج٩، ص٣٧٦.

[٢٣] شهاب الدين السُّهْرَوَردي: مصدر سابق، ج٤، ص٣٨١.

[٢٤] آنَّا ماري شيمل: «الشمس المنتصرة: دراسة آثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي»، ترجمة: د. عيسى علي العاكوب، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٤٢١هـ، ص٣٩٧-٣٩٨.

[٢٥] المصدر السابق، ص٤٣٦.

وبالتخلُّص من الخطايا والأخلاق الذميمة «يستطيع الإنسان أن يصل إلى الفناء في الإرادة الإلهيَّة، والفناء أساسًا مفهوم أخلاقي.»[٢٦]

نجد عدَّة نصوص تصرِّح بأنَّ اللهَ هو «ربُّ العالمين». ولم يسمح ربنا لأي شخص أو جماعة باحتكاره أو تمثيله دون سواها، وهو ليس إلهًا خاصًّا ببني إسرائيل أو العرب أو العجم، وإنما هو إله كلِّ الناس، رحيم بهم جميعًا، و«الناس كلُّهم عيال الله، وأقربكم إلى الله أنفعكم لعياله»، كما ورد في حديث النبي محمد الذي أرسله اللهُ «رحمة للعالمين».[٢٧] وما أرقَّ تعبيرَه وهو يوضِّح المراميَ والأهداف الإنسانية لبعثته، فقد قيل له: «يا رسول الله، ادع الله تعالى على المشركين. فقال: إنما بُعِثْتُ رحمة، ولم أُبْعَثْ عذابًا.»[٢٨] يحلو للمتألِّهين أن يرسُموا صورة للنبي، يكون فيها «الكيمياء من أجل الإنسان»، بينما يصير الناس كالنحاس الرديء، لكنَّ نوره يحوِّلهم إلى ذهب. ومن طريفِ كنايات جلال الدين الرومي توصيفه للنبي، بأنه «مطرُ الرَّحمة»، باعتباره المعشوق الذي يُعِيدُ الحياةَ إلى الأرض العطشى للأرواح بحلوله.[٢٩]

ويقرن ابنُ عربي في كتابه «فصوص الحِكم» اسمَ سليمان النبي بالحكمة الرحمانيَّة، في عنوان الفصل الخاصِّ به، حينما يضع هذا العنوان: «فصل حكمة رحمانية في كلمة سليمانية»، ويشير إلى أنَّ سليمان «أتى بالرحمتَين: رحمةِ الامتنان، ورحمةِ الوجوب، اللتين هما الرحمن الرحيم، فامتنَّ بالرحمن وأوْجَب بالرحيم. وهذا الوجوب من الامتنان، فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمُّن. فإنه كتب على نفسه الرحمة سبحانه، ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحقُّ من الأعمال التي يأتي بها العبدُ، حقًّا على الله تعالى أوجبه له على نفسه، يستحقُّ بها هذه الرحمة، أعني رحمة الوجوب.»[٣٠] أورد الدكتور أبو العلا عفيفي

---

[٢٦] المصدر السابق نفسه، ص٤٣٦.

[٢٧] د. محمد الطالبي: مصدر سابق، ص٥٩–٦٠، ص١٥٤.

[٢٨] أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، ود. محمود بن الشريف، القاهرة: دار الشعب، ص٣٥٩ (هذا الحديث أخرجه البخاري في التاريخ عن أبي هريرة، ورمَز له السيوطي بالحُسن).

[٢٩] آنَّا ماري شيمل: مصدر سابق، ص١٥٢، ٤٧٢.

[٣٠] الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي: فصوص الحِكم، تعليق: أبو العلا عفيفي. طهران، الزهراء، ١٩٨٧م، ج١، ص١٥١.

تعليقًا على ذكر ابن عربي للاسمين الإلهيين «الرحمن الرحيم» في الفصل السليماني، يقول فيه: على هذين الاسمين الإلهيَّين، الرحمن والرحيم، الوارد ذكرهما في كتاب سليمان إلى بلقيس، والوارد أيضًا في فاتحة كلِّ سورة من سور القرآن الكريم، بنى ابنُ عربي فكرة فلسفية من أخصب الأفكار في مذهبه. وليس بين الاسمين من الناحية اللغوية كبيرُ فرق، ولكنهما يُستعملان في اصطلاحه الخاص للدلالة على «الحقِّ» باعتبارين مختلفين تمام الاختلاف، فالرحمن هو واهب رحمة الامتنان، والرحيم هو واهب رحمة الوجوب. ورحمة الامتنان هي الرحمة العامَّة الشاملة لجميع الخلق، وليست إلا منح كلِّ موجود وجوده على النَّحو الذي هو عليه في غير مقابلة أو عِوض، فهي الرحمة التي أشار إليها في قوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾. إنها مرادفة للوجود، أو لمنح الوجود على سبيل المنَّة، وليس لها أيُّ صلة بمعاني الشفقة أو العطف أو العفو ... أمَّا رحمة الوجوب فهي التي أوجبَها الحقُّ على نفسِه في قوله: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ ... دخل الاسم الرحيم في الاسم الرحمن دخولَ تضمُّنٍ كما يقول، وكان الاسم الرحمن هو الواهب الرحمة، أي واهب الوجود إطلاقًا، سواء أكان الوجودُ محضَ امتنان من الحقِّ للخلق، أو حقًّا عليه لهم. ويبدو التخلُّق بأخلاق الرحمن بنحوٍ أَجْلَى لدى ابن عربي، في موضع آخر عندما يذكر سمة مميزة للربانيين من أهل الكشف، ممَّن «يسألون رحمة الله أن تقوم بهم» بحسب تعبيره، بمعنى أن يتحقَّقوا بصفة الرحمة التي هي من صفات الله، فيصبحوا راحمين لا مرحومين، أي يصير الشخص ذاته منبعًا لفيض الرحمة، ولا يكون هناك فرق بين الراحم والمرحوم، فالحق سبحانه إذا رحم شخصًا، يعني أنه أوجد فيه الرحمة، أو جعل الرحمة تقوم به، بحيث يصبح قادرًا على أن يرحم غيره من المخلوقات، وبذلك يُصبح المرحوم راحمًا. أي إنَّ الحقَّ لا يُوجِد الرحمة في المرحوم ليرحمه بها، بل ليُكسبه الصفةَ الإلهية التي بها يرحم غيره. وهو في نظر ابن عربي لا يتحقق إلَّا للكاملين من العارفين.[٣١]

ومن أَجْلَى مصاديق التخلُّق بأخلاق اللهِ هو تدريب النَّفس على حُبِّ الآخرين وهو أمر صعب جدًّا، وتمنِّي الخير لهم، ومحاولة تحرير النفس من النَّزعات العدوانيَّة، وترويضها على الخلاص من الدَّوافع الشريرة التي يُبتلى بها البشر. ويُعتبر الحب منبع

[٣١] المصدر السابق، ج٢، ص٢٠٥-٢٠٦، ٢٥٠–٢٥٤.

إلهام الحياة الرُّوحية، ومصدر الانجذاب إلى الحقِّ تعالى، فإنَّ المتألِّهين في وجدٍ لا ينقضي لشهود نورِ جمال الحق، وشوقهم لا ينضب، وظمؤهم حارق لا ينطفئ، ولعلَّ فيما يُنسب إلى أبي يزيد البِسطامي إشارةً إلى ذلك: «شربتُ الحب كأسًا بعد كأس، فما نفد الشرابُ وما رَويتُ.»[٣٢]

وقد عبَّرت رابعة العدوية عن عدم كراهيتها لأيِّ شيء لأنَّ حبَّها لله شغلها وملأ وجدانَها، حتى أضحى صِبغةً لها، فنزَّهها من كراهيةِ أحطِّ مخلوق، وهو الشيطان، حينما قالت: «إنَّ حبي لله قد منعني من الاشتغال بكراهية الشيطان.»[٣٣]

الحبُّ كالرحمة عند ابن عربي، فكما يصيرُ المرحوم راحمًا، كذلك لا بد أن يتعالَى ويتسامَى المُحب إلى محبوبه، إذ يقول: «فالمحبُّ الصادق من انتقل إلى صفة المحبوب، لا من أنزل المحبوب إلى صفته.»[٣٤]

بذلك يمكن أن يطهِّر حبُّ الله الذين يسكرون به من أية رُوح عدوانية، ويجعلهم يُفيضون رأفةً وعطفًا على جميع الكائنات، لأنهم يتشبهون بصفات من يحبونه، وهو «أرحم الراحمين»، وربما غامرُوا براحتهم وتحمَّلوا الكثير من المشاقِّ والمتاعب من أجل سعادة الآخرين، وكأنَّهم يجسِّدون ما قاله القديس أوغسطين في بيانه لحقيقة السعادة: «السعادة هي أن نُسعد الآخرين.»

ويتعاظم إحساسُ جلال الدين الرومي بالحب والعشق، فتصبح لديه القوة المحركة للحياة الرُّوحية، وهو الكيمياء السحرية التي تتحوَّل بواسطتها مادة العناصر الخسيسة إلى مادة نفيسة ثمينة، يُنشد الرومي في المَثْنوي:

بالمحبة تصيرُ الأشياءُ المُرَّةُ حُلوةً.
وبالمحبة تصيرُ الأشياءُ النحاسيةُ ذهبيةَ الصِّفات.
وبالمحبة تصيرُ الأشياءُ العَكِرة صافيةً.
وبالمحبة تصيرُ الآلامُ شفاءً.
بالمحبة يحيا الميِّتُ.

---

[٣٢] أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري: مصدر سابق، ص١٤٦.

[٣٣] تور أندريه: مصدر سابق، ص١٧٩.

[٣٤] ابن عربي: الفتوحات المكية، نشر: عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ج٤، ص١٠٤.

ويستعيد مولانا الرومي الرُّوح الإنسانية الشفافة لرابعة العدوية، ولكن بأحاسيسَ أبْعدَ مدًى، عندما ينظر إلى الشيطان بمشاعر عاشق، فيقول:

لو صار الشيطان عاشقًا لاختطف كُرة السَّبق،
ولصار مثل جبريل وماتتْ فيه تلك الصفاتُ الشيطانيَّة.[٣٥]

يرى المتألِّهون أنَّ الله والإنسان يتبادلان الحب: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (المائدة: ٥٤). وإنْ كان حبُّ الله يسبق حبَّ الإنسان. ولو راجعنا النُّصوص التأسيسيَّة للأديان نراها تتفق بتوجيه أتباعها نحو حبِّ الخير للغير، مثلما يحبه المرء لنفسه. وفيما يلي نماذج من نصوص أبرز الأديان في العالم حيال الآخر:

- «هذا مجمل الواجبات: لا تعامل الغيرَ بما إذا عوملتَ به آلك» (البراهمانية، مهبهراتا، ٥: ١٥١٧).
- «لا تؤذِ الغيرَ بسلوك تجده أنت بنفسك مؤذيًا لو سُلِكَ معك» (البوذية، أودانا-فارقا، ٥: ١٨).
- «هذا حقًّا مثل المحبَّة اللطيفة: لا تعامل الغيرَ بما لا تريد أن يعاملوك به» (الكونفوشيوسية، ديوان، ١٥: ٢٣).
- «الشيء الذي تبغضه، لا تعامل به صحبَك، هذا مجمل النَّاموس، وكلُّ ما تبقى شروح» (اليهودية، التلمود، شباط: ٣١أ).
- «سمعتُم أنَّه قيل تُحبُّ قريبك وتبغض عدوَّك. وأمَّا أنا فأقول لكم أَحِبُّوا أعداءكَم، بارِكوا لاعِنيكم، أحسِنوا إلى مُبغضِيكم، وصلُّوا لأجل الذين يُسيئون إليكم ويطردونكم» (إنجيل متى، ٥: ٤٣).
- «فكلُّ ما تريدون أن يفعل الناس بكم، افعلوا هكذا أنتم أيضًا بهم، لأنَّ هذا هو النَّاموس والأنبياء» (المسيحية، إنجيل متى، ٧: ١٢).

﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ * وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾. (الإسلام، القرآن، فُصِّلَت: ٣٤-٣٥).

[٣٥] آنَّا ماري شيمل: مصدر سابق، ص٥٤٥-٥٤٦.

- «لا يكون المؤمن مؤمنًا حتى يحبَّ لأخيه ما يحب لنفسه» (الإسلام، حديث نبويٌّ شهير).[٣٦]

إنَّ السبيل للتخلُّق بأخلاق الرحمن إنَّما يتحقَّق عبر إنقاذ النَّزعة الإنسانيَّة في الدين، وإضاءة أبعادِه الأخلاقيَّة والمعنوية والرمزية والجمالية، وتطهير التديُّن من كافَّة أشكال الكراهية والإكراهات.

لا ريب في أنَّ ذلك لا يعني اختزال الإنسان في مجموعة مفاهيم وقيم مثالية، تتعالى على بشريَّته، وتصيِّره كائنًا سماويًّا مجرَّدًا، منسلخًا عن عالمه الأرضيِّ، مثلما تريدُ بعضُ الاتِّجاهات الصوفيَّة والدعوات الرهبانيَّة، بل يعني إنقاذُ النزعة الإنسانية إيجادَ حالةٍ من التَّوازن والانسجام بين متطلَّبات جسده من حيث هو كائن بشري، وإمكانية غرس وتنمية رُوح التَّصالُح مع العالَم، والتناغُم مع إيقاع الكونِ، وتكريس حالةِ الانتماء للوجود، والتعاطُف مع كافَّة الكائنات الحيَّة والشفقة عليها، وتعزيز أخلاقيَّة المحبة، وتدريب المشاعر والأحاسيس والعواطف على القيم النبيلة، والسعي لاكتشاف روافد ومنابع إلهام الطاقة الحيوية الإيجابية في هذا العالَم، والتواصل العضويِّ معها. وهذا يعني التحلِّيَ بصفات الله، مثل: الرحمة والمحبة والعفو والمغفرة والسلام.

[٣٦] د. محمد الطالبي: مصدر سابق، ص١٨٧.

الفصل الثاني عشر

فلسفة الدِّين ورِهانات الفكر الديني[1]

حوار: عدنان الهلالي

١

فلسفة الدين واكتشاف نظام إنتاج المقدَّس

سؤال: ما الذي يَعِدُ به مركزُ دراسات فلسفة الدين في بغداد، وما الفرق بين دراسته للدين والدراسات التقليديَّة المتعارفة؟

جواب: المركز الذي أسَّسناه في بغداد «مركز دراسات فلسفة الدين»، هو محاولة لتدشين أسلوب جديد في دراسة الدين، ينفتح على أفق واسع، ويتواصل مع المعطيات الحديثة والراهنة للعلوم الإنسانية، ومكاسب العقل والخبرة البشرية، ويوظِّفها في تفسير وتأويل النصوص الدينية، ومراجعة التراث وغربلته ونقده، والتَّعاطي معه باعتباره منجزًا بشريًّا، محكومًا بمشروطيَّة زمانية-مكانية خاصَّة، وتعبيرًا عن واقع «سياسي، اقتصادي، ثقافي، لغوي»، يسود بيئة معيَّنة. كما يوظِّفها في تحليل واستبطان التجارِب الدينية، والخبرات الرُّوحية، والأحاسيس والعواطف والمشاعر المنبثقة من الدين، ونمط المعنى الذي يخلعه الدينُ على حياتنا، وقيمة وأثر ذلك المعنى في إرواء ظمئِنا الأُنطولوجي، وإثراء عالمنا الباطنيِّ، وبثِّ السكينة والطمأنينة فيه، مضافًا إلى تهذيب سلوكنا. واكتشاف المنابع الدينيَّة لمختلِف الظواهر السَّائدة والمترسِّخة في مجتمعاتنا، والتعرُّف على آثارها في بناء أو تفتيت هذه المجتمعات.

---

[1] صحيفة السفير، بيروت، ١/٢/٢٠١٣م.

تنشد فلسفةُ الدين اكتشاف أنظمة إنتاج المعنى المقدَّس، وكيف تتم عملية التلاعب بالمقدَّس، فيجري تقديسُ غير المقدس، تبعًا لإرادة الهيمنة، ومتطلَّبات الاستحواذ على السُّلطة والثروة، واحتياجات الإنسان المتنوعة، وشبكات مصالحِه المختلفة باختلاف الزمان والمكان.

فلسفةُ الدِّين نافذة ضوء للخروج من قراءة النصوص الدينية بمناهج وأدوات نظر تراثية، والتي هي مناهج وأدوات نظر أنتجتْها سياقات زمانية ومكانية وثقافية مختلفة اختلافًا كبيرًا عن سياقات عصرنا. لذلك تعيد هذه المناهجُ وأدوات النظر إنتاجَ النتائج ذاتها في تفسير النصوص الدينية، وفهم وتحليل الظواهر الدينية في حياة الإنسان، رغم اختلاف الإنسان وتحوُّلات ثقافته وطرائق عيشه.

فلسفة الدين محاولةٌ لفضِّ الاشتباك بين الدِّيني والدنيويِّ، عبر اكتشاف المجال الخاص لكلٍّ منهما، ورسم حدوده، كي لا يبدِّد الدنيويُّ الدينيَّ، ولا يبدِّد الدينيُّ الدنيويَّ.

ما تَعِدُ به فلسفةُ الدِّين يتطلَّب الكفَّ عن الموقف الارتيابيِّ المسكون بالتوجُّس من فتوحات واكتشافات عقلِ الآخر، والشِّفاء من الفوبيا «الخوف» من كلِّ ما هو جديد في العُلوم والمعارف البشرية. في «فلسفة الدِّين» لا نحذِّر من الإفادة من سلَّة العلوم الإنسانيَّة، وما انتهى إليه العقل البشري، من دون تجنيس هذا العقل أو تصنيفه: إثنيًّا، أو جغرافيًّا، أو لغويًّا، أو دينيًّا، أو ثقافيًّا.

فلسفة الدين لا يمكن أن تستغني في دراسة النصوص الدينية، والتجارِب الدينية، والتراث، عن: اللسانيات الحديثة والمعاصرة، والهِرمنيوطيقا وعلوم التأويل، وفلسفة اللغة، وعلم نفس الدين، وعلم اجتماع الدين، وأنثروبولوجيا الدين، ومعطيات الفلسفة وعلوم الإنسان. إنها مغامرة جسورة في عبور أنفاق الموروث، والانعتاق من تَكرار الحواشي والشروح وشروح الشروح.

بعد أكثر من خمسة عشر عامًا من جهود مركز دراسات فلسفة الدين وإصداراته ومَجلته «قضايا إسلامية معاصرة» في بغداد، قرَّرتْ وزارةُ التعليم العالي والبحث العلمي إدراج «فلسفة الدين» في المقررات التعليمية لأقسام الفلسفة في الجامعات العراقية. كذلك تناولتْ مجموعةُ رسائل ماجستير ودكتوراه هذا الموضوع ومسائله المتنوعة في السنوات الأخيرة.

المعنى الذي يضفيه الدينُ على الحياة

سؤال: تعتقد بأن دور الدين هو إعطاء الحياة معنًى، ما الخطوات التي تُمَكِّنُ الواقعَ بواسطةِ الدين؟ وهل يمكن تحقيقُ ذلك في بلداننا الإسلامية؟

جواب: مما يؤسَف له أنَّ النَّموذج الممثِّل للدين في الحياة السياسية، ووسائل الإعلام وغيرها، في الكثير من المساجد والمنابر، المعلن اليوم في بلادنا، يصدر عنه ضجيج واستغاثة ونُواحٌ وتعبئة، عادةً ما تعبِّر عنه جماعات سلفية، عجزت عن إدراك مضمون رسالة الدين في الحياة، وأغرقت أنفسها ومجتمعاتنا في نزاعات ومعارك، يتجلَّى فيها كلُّ شيء سوى قيم التراحم والمحبة في الدين. لقد عملت هذه الجماعات على اختزال الدين في المدوَّنة الفقهية فقط، ثم اختزلت هذه المدوَّنةَ طبقًا لمطامحها السياسية بأيديولوجيا صراعيَّة نضالية. وقامت بترحيل الدين من حقله المعنوي الرُّوحي الجمالي القيمي الأخلاقي الإنساني إلى حقل آخر، تغلَّب فيه القانون على الرُّوح. أيديولوجيا أهدرت طاقات الدين وإمكاناته في إنتاج معنًى لحياة الإنسان، وإضفاء معنًى لما لا معنى له. ولعل في ذلك يكمن السبب لمناهضة تلك الجماعات للتصوُّف والعرفان والفنون الجميلة، وافتقار أدبياتها إلى التعرف إلى المضامين القيمية والتجارِب الرُّوحية العميقة في التدين.

إن الحديثَ عن المعنى الذي يضفيه الدِّين على الحياة البشرية لمن يعتقد بأصالته وواقعيته، ولا يرجع جذوره لأسباب وضعية من تاريخ أو اقتصاد أو غيرهما، ليس بالأمر الهيِّن، كما يبدو لأوَّل وهلة، كما ليس بوسع شخصٍ ما أنْ يدعي احتكار معرفته، ليس لأنَّ ذلك مرتهِن بمقدار استيعابنا لجميع الأسئلة والمفاهيم والمناهج التي أفرزها الإنسانُ في مسيرته الطويلة، وهو ما يعقِّد البتَّ في إشكالية المعنى، بل ولأنَّ الحديث المشار إليه يواجه مشكلات أُنطولوجية وإبستمولوجية بشأن عَلاقة النسبي بالمطلق، وإمكانية استكناه إرادة الذات الإلهية، وطبيعة وقيمة المعرفة البشرية وآلياتها ومناهجها في هذا الحقل. ولكي لا يفسَّر موقفي في هذه النقطة وكأنه «تعطيل» للمعرفة، كما كان يصطلح القدماء من مفكرينا في الحضارة الإسلامية، يمكنني الإشارة إلى دور الدين في منح الإنسان «هدفًا» أو «أهدافًا» تتجاوز وجودَه البشري المحدود إلى الأبديَّة المطلقة التي يمثلها «الله»، وما يعنيه ذلك من تحصينات هائلة في مواجهة المشاعر والمواقف العدمية والفوضوية التي يمكن أن يغرَق فيها الإنسانُ. كما بوسعنا الإشارة أيضًا، إلى ما بات يسمى بـ «الأخلاقيات المؤسسة على الدين»، ودورها في بثِّ التعاون والتراحم، والألفة والمحبة، وأعمال البِرِّ والإحسان، في واقع البشر.

إن دراسة إشكالية المعنى في الدين قضية تقع في الصميم من معنى الكينونة البشرية، وهي بالإضافة إلى جِدِّيتها وعمقها وثرائها المعرفي، تنطوي على أبعاد شيِّقة وخِصبة رُوحيًّا، لا يكاد يُفلت من مداراتها العقل النقديُّ الشغوف بالحقيقة والمعرفة المتجدِّدة.

٢

تجديد الفكر الديني

سؤال: كيف يمكن تجديد الفكر الديني، ما هي الأولويات في ذلك؟

جواب: تجديدُ الفكر الديني يعني إحياءَ واستلهام الميراث المعنوي العميق، واستدعاء التجارِب الرُّوحية التطهيرية التنزيهية السامية في التاريخ. وبناء إلهيات عقلانية مستنيرة، تحرِّرنا من التفسيرات التعسفية القمعية للنصوص. وتحديث الإلهيات يتطلَّب الخروج من السياقات الكلاسيكية للتفكير الديني، وعدم التوقف عن طرح تساؤلات حرَّة، والتوكُّؤ على منهجيات ومفاهيم مستوحاة من المكاسب الجديدة لفلسفة الدين وعلوم التأويل والمعارف البشرية، تفضي إلى التحرر من الصورة النمطية للإله، التي تشكلت في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعي إلى ترسيخ صورة رحمانية للإله، تستلهم ما يتحلَّى به من صفاته الجمالية، وأسمائه الحسنى، ورحمته التي وسعت كل شيء.

وإنجاز مصالحة بين المتدين ومحيطه الذي يعيش فيه، والإصغاء لإيقاع الحياة المتسارعة التغيير، ووتيرة العلوم والتكنولوجيا التي لا تكفُّ عن مفاجأتنا كلَّ يوم بجديد، تتبدل معه صورة العالَم، وتختلف تبعًا لها أساليب تعاطينا مع الواقع، وتتيح لنا وسائل تكنولوجيا المعلومات والنانو والهندسة الجينية مغامرات وعي، توقظ عقولنا وتخرجها من الحالة السكونية، وتقدم لنا سلسلة معطيات ومعارف وأدوات، تصوغ لنا تصورات وإدراكات وأفكارًا، تتبدَّل معها رؤيتنا للكون والحياة.

سؤال: كيف يمكن تأسيس حوار مع الآخر، إذا كنا لا نملك حوارًا إسلاميًّا/إسلاميًّا جديًّا، كما يصرح بذلك بعض الكُتَّاب؟

جواب: لا معنى للحوار مع الآخر من دون معرفته. وأول ما تنطلق منه هذه المعرفة هو دراسةُ معتقداته، إن لم نقل بتعاطف، فبتفهُّم ورغبة باستيعاب الحقيقة، دراسة

تمر عبر نصوصه ومدوَّناته الخاصَّة، وبالعودة المستمرَّة للخبراء والمختصين من دارسي تلك المعتقدات، بمن فيهم أتباعها ومعتنقوها. لو أردتُ دراسة الهندوسية أو البوذية أو الطاوية، لا ينبغي أن تذهب إلى جامعة الأزهر في القاهرة، أو جامعة محمد بن سعود في الرياض، أو الحوزة في النجف، إنما يجب أن تذهب لنصوص مؤسِّسِي تلك الأديان، وتفاسيرها وشروحاتها من قبل رجال الدين والخبراء فيها، لكي تكتشف مقولاتها وما ترمي إليه.

تتأسَّسُ لبنات الحوار من المراحل التعليمية التمهيدية والابتدائية، حين يتلقَّى الناشئةُ في مقرراتهم الدراسية صورةً أوَّلية عن الأديان والمعتقدات والثقافات، لا تنطوي على زيف وهجاء. عندما نلقِّن أبناءنا مفاهيم مزورة عن آراء الآخر ومفهوماته ومعتقداته، فإننا نسقيهم سُمًّا، يغرس في أذهانهم كراهية الغير والنفور منه، ويوفِّر أرضيات خِصبة في مشاعرهم لاستنبات وترسيخ كلِّ الأفكار المتحجِّرة المتطرفة، التي لا تطيق أي شكل من أشكال التواصل مع المختلِف دينيًّا وثقافيًّا. أطالع أحيانًا رسائل جامعية مقدمة في جامعات سُنية عن الشيعة، أو جامعات شيعية عن السُّنة، فأجدها غارقة بتشويه صورة المسلم المختلف، كذلك لا أستطيع الصبر على برامج الفضائيات الطائفية، وتشويهها لأبناء الملَّة. وأخشى أن يفضي الاستقطاب الطائفي الحادُّ إلى تفتيت ما تبقى من مجتمعاتنا.

٣

لا معنى للحوار مع الآخر قبل معرفته

سؤال: ما البضاعة الجديدة التي حملتها تجرِبة المثقَّف العراقي الإسلامي المغترب؟ وهل استطاعت أن تؤثِّر في الواقع؟

جواب: لا أريد أن أبخس جهود النخبة العراقية الوطنية المرابطة في العراق، ومعاناتها، وألمها، فترة هيمنة فاشيَّة حزب البعث. لكنْ أودُّ أن أشير إلى أن بطش السلطة وقمعها اضطرتهم للغياب سنوات طويلة، وأن الحصار في التسعينيات من القرن الماضي حطَّم البنية التحتية للثقافة العراقية، والمؤسسات الثقافية كافة، وغيَّب عن العراق الإنتاج الفكري الجديد، مع تعطيله حركة الطباعة والنشر، فصمتت الثقافة والمثقف العراقي. بين هلالين: (أنا لا أتحدث عن ثقافة ومثقفي صدام حسين، إنما أعني جماعةً من المثقفين الأحرار، ممن مكثوا في وطنهم في تلك الظروف البالغة العنف والقساوة).

أما المثقف العراقيُّ الجادُّ في المنفَى، فواصلَ تجرِبتَه الإبداعيَّة، وتراكم بمرور الأيام رصيده وإنتاجه الفكري، وتطوَّر تكوينه الأكاديمي والمعرفي واللغوي، بما أتاحه له مهجره، وبخاصة في تلك البلاد التي تمنح اللاجئين بعد سنوات قليلة حقَّ اكتساب الجنسية، والتعلُّم، والضمان الاجتماعي والصحِّي، وتوفِّر لهم حرية واسعة للتفكير والتعبير والكتابة. لا يمكن أن ننسى مبدعين عراقيين أنجزوا أعمالًا متميِّزة في المنفى، تركوا بصمتهم في الثقافة العربية في العقود الثلاثة الأخيرة، وأضحت آثارُهم مراجع إلهام للدارسين والباحثين.

هل يمكننا استبعاد آثارهم، وإسقاطها من الذاكرة، واعتبارها ليست عراقية؟! هل يمكن تجاهل ما أبدعه في المنفى: محمد مهدي الجواهري، مصطفى جمال الدين، عبد الوهَّاب البياتي، طه جابر العلواني، سَركُون بُولس، سعدي يوسف، فوزي كريم، فاضل العزاوي، هادي العَلَوي، نجيب المانع، صلاح نيازي، كاظم جهاد، فالح مهدي، شاكر لُعيبي، غائب طُعمة فَرْمان، فؤاد التكرلي، عبد الله إبراهيم، عبد الرحمن مجيد الرُّبيعي، شوقي عبد الأمير، فاطمة المحسن، عالية ممدوح، محسن الرملي، صموئيل شمعون، نجم والي، لطفية الدُّلَيمي، سميرة المانع، إنعام كَجَجي، مَيسَلون هادي، فالح عبد الجبار، رشيد الخَيُّون، سعيد الغانمي، عمار أبو رُغيف، هشام داود، كامل شياع، ضياء العزاوي، جبر علوان، صلاح جِياد، فيصل لُعيبي، رافع الناصري، عفيفة لُعيبي، ستَّار كاوُوش، يحيى محمد، إبراهيم الحيدري، حسن العلوي، حسن ناظم، فلاح رحيم، علي حاكم، عبد الجبار الرفاعي، صائب عبد الحميد، غالب الشابندر، جودت القزويني، ماجد الغرباوي، خالد توفيق، إبراهيم العبادي، علي المؤمن ... والقائمة طويلة جدًّا وحافلة بالعلماء والأكاديميين والباحثين والروائيين والشعراء والمترجمين والنقَّاد والفنانين. يضاف إلى هؤلاء أصحاب المشاريع الثقافية المهمَّة والناشرون، مثل: فخري كريم «المدى»، خير الدين حسيب «مركز دراسات الوَحدة العربية»، خالد المعالي «دار الجمل» ... لست بصدد استقراء شامل لجهود المثقفين العراقيين في المنفى، ذكرت نماذج فقط.

إن المنجَز الثقافي وما يَعِد به المثقفون في المنفى، يفتقر إليه العراق الآن، من حيث راهنيته، وتنوُّعه، وكفاءته، وثراؤه. العارفون بهذا الإنتاج يدركون قيمته وضرورته في التنمية الثقافية، وإمكاناته في إعادة بناء الأكاديميات والتعليم العالي. أتمنَّى أن يوثَّق هذا المنجز الواسع، بتبنِّي وتوجيه وزارة الثقافة في بلدنا، بإعداد ببليوغرافيا شاملة تستوعبه، وتتاح على الإنترنت للجميع. وقتئذٍ سندرك ما قدَّمه أولئك المجهولون المضحُّون بمتعهم

الحسِّية، وراحتهم الجسدية، ممن اعتكفوا سنوات طويلة في مكتباتهم، واستنزفوا عمرهم في جهدٍ مضنٍ، من أجل أن ينحتوا لنا صورة بديلة للعراق في منفاهم.

٤

الكرامة والحرية أثمن ما يمكن أن يظفر به الإنسان

سؤال: كيف ترى ما حصل في البلدان العربية (ربيع عربي) من وجهة نظر ثقافيَّة؟

جواب: أنا منحاز للكرامة والحرية أبدًا. وهي شرط لكل ما هو صحيح وضروري في الاجتماع البشري، لا شيء حقيقيًّا من دون كرامة وحرية، حين تغيب الكرامة والحرية يسودُ: التمويه، التضليل، الحيلة، الدجل، النفاق، الازدواجية، ومختلِف أنماط التشوُّهات النفسية والأخلاقية والسلوكية. لا يمكن شفاءُ مجتمعاتنا من عاهاتها، وخروجها من نفق التخلُّف، وعبور مأزقها الحضاري إلا بعد توافر الكرامة والحرية. السلطات الشمولية في البلدان العربية تسوِّغ فاشيَّتها بتخويفنا من الإرهابيين، والسلفيين، وجميع أعداء الحرية، بل أحيانًا ترعى وتدرِّب وتموِّل وتوجِّه أجنحة خاصة بها من تلك الجماعات، بغية نفورنا من المستقبل، وإخضاعنا طواعية لعبوديتها، عبر استخدام خطاب سياسي يشي بسد الذرائع وتقديم الفاسد على الأفسد، بحسب منطق «التزاحم» في أصول الفقه.

لا أخاف من أيِّ مسعًى لاسترداد كرامتنا المستباحة، وحريتنا المغدورة. بدأ الربيع العربي صرخة كرامة وحرية عميقة، تفجَّرت بعد عشرات السنين من الفتك والدم المسفوح في أقبية زنزانات الأنظمة العربية، لكن اختطفتْه الجماعات الدينية المتشدِّدة، وأخيرًا سقطتْ ليبيا واليمن وسوريا في فخِّ العنف المريع، فتحوَّل الربيع إلى ليل بغيض، تفشَّت فيه جماعات القاعدة وداعش والمافيات الدموية التي تفتك بكل شيء.

أنا أعرف جيِّدًا قيمة الحرية، فقد عشتُ سنوات شبابي في معاناة مريرة مع حزب البعث في العراق، خضعتُ مثل غيري من مُواطنِيَّ إلى أساليبَ شنيعة من إهدار الكرامة، بذرائعَ وخدعٍ ماكرة، يلخِّصها شعار حزب البعث الصاخب، منذ ١٩٦٨م: «كل شيء من أجل المعركة». ورَّطَنا صدام وحزبه بمعارك وحروب مهولة، لم تكن أية واحدة منها تجسيدًا للشعار الخدعة. أتت تلك الحروب على كل شيء في وطني، من دون أن نتوجه إلى المعركة الموعودة/الذريعة، في فلسطين.

أتفهَّم جيدًا أن الحرية أثمن ما يمكن أن يظفر به الإنسان، فلا يمكن أن توهب الحرية للشعوب بلا أوجاع وآلام. لذلك، فسيواجهنا بعد سقوط الحكام المزيد من

العواصف والاختلالات والاضطرابات السياسية والمجتمعية، كل ذلك نتيجة لعشرات السنين من سلطة حزب واحد، ورأي واحد، وشعار واحد، ورجل واحد كرَّس كافة ثروات البلد وموارده في إنتاج ثقافة منقوعة بالنزعات التعصبية، ومناهج تربية وتعليم تدجِّن المواطن على قبول العبودية الطوعية، وتُرسِّخ نفسية العبيد في المجتمع.

المؤسف أنَّ مآلات ونتائج هذا الربيع محزنة؛ ذلك أن النور الذي بدأت تضيئه شعاراتُ «الشعب يريد إسقاط النظام» تبدَّد لحظةَ قفزَت الجماعاتُ الدينية على المسرح، فاختطفَت الوطن والمواطن والوطنية، بما تمتلكه هذه الجماعات من شبكة هائلة من الخطباء والمنابر والفضائيات ووسائل الاتصال الجديدة، وبمهارتها العالية في تهييج غرائز الجماهير، وإيقاد مشاعرهم، وسلب عقولهم.

سؤال: لكن، ألا تخشى من مآلات الربيع العربي، وما انتهى إليه في تونس ومصر وليبيا ...؟

جواب: نعم أخشى ذلك، لأن الجماعات الدينية هي وحدها المنظمة في هذه البلاد، إذ تدير هذه الجماعات شبكات معقَّدة تهيمن على مجالات مهمة في دنيا العرب. ولديها براعة في تعبئة الناس وتحشيدهم خلف شعاراتها، بواسطة عدد وفير من الدعاة وخطباء المنابر وأئمة الجمعة. لذلك استطاعت هذه الجماعات احتواء الربيع العربي، وقطف مكتسبات جهود الشباب الثائرين من أجل الحرية والكرامة.

أتيحت لهذه الجماعات فرصةٌ تاريخيَّة مهمة في الاستيلاء على المجال العام، وقضم السلطة بالتدريج، وابتلاع الدولة. واحتكار تمثيل المجتمعات، واختزال التنوُّع الإثني والديني والمذهبي بأيديولوجياتها الخاصَّة، والتوكؤ على الديمقراطية والانتخابات كسُلَّم يستخدم لمرة واحدة، حتى إذا تحقَّق الغرضُ منه طُرح جانبًا. من دون وعي لفلسفة الديمقراطية ومضمونها الحقيقي، من الحريات والحقوق والتداول السلمي للسلطة.

لست متنبِّئًا، بَيْدَ أن كل الوقائع تحدِّثنا عن فشل الإسلاميين في إدارة السلطة، وجهلهم بتشكيل الدولة. السلطة مقبرة الإسلاميين، وأخشى أن تكون مقبرتنا ومقبرة الوطن كله معهم، بسبب عجزهم وقصورهم في إدراك الجذور العميقة للدولة الحديثة؛ ذلك أن نموذجهم في الدولة هو دولة الخلافة، أو الدولة السلطانية، وهي نمط ينتمي إلى مرحلة ما قبل الدولة الحديثة.

يفتقر الكثيرون من مسئوليهم في السلطة إلى أي تكوين أكاديمي أو معرفي أو فكري، يؤهِّلهم لإعداد نظم وبرامج وخطط اقتصادية وإدارية وتربوية وعلمية وثقافية

معاصرة، فضلًا عن عدم توفُّرهم على تدريبٍ وخبرة عملية في إدارة السلطة، وصياغة مؤسسات الدولة. إنهم يفكرون في إدارة السلطة وبناء الدولة بفقه: «الأحكام السلطانية»، و«الخراج»، و«أحكام أهل الذمة». ويتلهَّفون إلى استدعاء الأنماط التاريخية في الاجتماع السياسي الإسلامي كما هي، بلا وعي لسياقات الزمان والمكان والثقافة، والأطر الاجتماعية للمعرفة. يحرصون على إحضار كل ما هو موروث، حتى القبيلة وقيمها وتشكيلاتها العتيقة. إنهم يغرَقون في كهوف الماضي، ويفرطون في استهلاك التاريخ، وكأنهم لا يعيشون في عالمنا إلا بأبدانهم، في حين تلبث عقولهم وأرواحهم مع الموتى.

سؤال: إذا كانت هذه الجماعات لا تكفُّ عن الاشتياق للماضي، وتعمل على استرداده بتمامه، كيف تستشرفون مصيرهم في السلطة؟

جواب: السلطة واختبار بناء الدولة الحديثة مقبرة هذه الجماعات. مضافًا إلى ما أشرنا إليه من افتقارهم للتأهيل والخبرة والتجرِبة، يضيق صدرهم بالحوار والمناقشة والمراجعة، فضلًا عن عجزهم عن الإصغاء للنقد وفضح الأخطاء. إنهم يتحدثون دائمًا باعتبارهم المفوَّضين من الله تعالى، والناطقين باسمه، والأوصياء على عباده. لو طالعنا أدبيات الإخوان المسلمين منذ تأسيسهم، عام ١٩٢٨م في الإسماعيلية، على يد حسن البنا، حتى اليوم، وهكذا غيرهم، لا نعثر على أيَّة مراجعة نقدية لرؤاهم وممارساتهم السياسية والدعوية، ما خلا محاولة «حسن الهضيبي» في «دعاة لا قضاة»، التي لم يعبئوا بها، وسرعان ما تنصَّلوا منها، وأسقطوها من نصوصهم. لو راجعنا أدبياتهم وخطبهم المنبرية والسياسية ووسائل إعلامهم، فإنَّ الكلمات الأكثر تكرارًا، هي: الأعداء، المؤامرة، المتآمرون، الموت أسمى أمانينا، ومرادفات تلك الكلمات أيضًا.

الرئيس محمد مرسي لم يمضِ على رئاسته أكثر من ستة أشهر، لكنه قدَّم ٢٤ بلاغًا للقضاء ضد الصحافة والصحافيين، في حين لم يقدِّم الرئيسُ السابقُ حسني مبارك سوى ٦ بلاغات في ظرف ٣٢ عامًا، وهي فترة حكمه. وبحسب فقهاء القانون في مصر، فإنَّ التشريع الذي قدَّم بموجِبه مرسي بلاغاته صدر قبل مئة عام تقريبًا، لاحترام الذات المَلكية في العصر الملكي، لكن لم يتقدَّم الملوكُ والرؤساءُ السابقون لمرسي بمجموعهم في مئة عام بهذا العدد من البلاغات ضد الصحافيين، بينما ضجِر هو وجزِع من نقد الصحافة لإدارته والإخوان للسلطة! لعل التربية المكثفة على «بيعة المرشد»، و«السمع والطاعة» له، المشهورة في أدبيات الإخوان المسلمين، رسَّخت في وجدانهم وضميرهم لزوم انصياع المواطنين وطاعتهم العمياء للرئيس؛ ذلك أنهم «رعية»، تكليفهم وواجبهم الشرعي «السمع والطاعة».

لم يدرك الرئيس محمد مرسي، وغيره من أتباع الجماعات الإسلامية، ألَّا بيعة على «السمع والطاعة» في الديمقراطية، بل إن البيعة تنتمي إلى جغرافيا مفهومية تحيل إلى تراث الفقه السياسي، بينما تنتمي الديمقراطية إلى بنية مفهومية مغايرة مشتقَّة من الفكر السياسي الحديث، الذي يتناشز ومضمون البيعة وما يترتَّب عليها.

إن جيل تكنولوجيا المعلومات ووسائل الاتصال الجديدة لا معنى لمفهوم البيعة في تفكيره، بمعنى أن البيعة لا تحيل في ذاكرته إلى ما ينشده ويتطلَّع إليه من أحلام، في تأسيس نموذج للحياة السياسية يستوعب ما يحفِل به المجتمع من تنوع، ويضمن حق الاختلاف والتعددية والتداول السلمي للسلطة. نموذج الشباب السياسي ودولتهم التي هتفوا لها في ساحة التحرير في القاهرة وغيرها ليست في الماضي، إنما نموذجهم ومثالهم الديمقراطية، بكل فلسفتها وحمولاتها ودلالاتها وآفاقها ووعودها في الحريات والحقوق.

وأخيرًا، أود أن أشير إلى شِحَّة تداول أدبيات الجماعات الإسلامية لمصطلحات: «وطن، وطنية، مواطن، تعددية، تنوع، اختلاف، تداول سلمي للسلطة، انتخابات، حريات، حقوق ...» مما يعني أن الأفكار التي تحيل إليها تلك المصطلحات، وغيرها من مفاهيم الدولة الديمقراطية، لم تستقر في بنية التفكير السياسي للإسلاميين. فكيف يمكن أن ينجحوا في إشادة دولة ديمقراطية تعددية، نصابها: «الوطن، المواطن، المواطنة، الحقوق، الحريات»، وليس: «الراعي، الرعية، البيعة، السمع والطاعة»!

الفصل الثالث عشر

الإيمان والاعتقادُ

١

معنى الإيمان

الجذرُ اللغوي للإيمان هو: أَمِنَ. والأمنُ ضدُّ الخوف، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾.[١] ﴿وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾.[٢] ﴿وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾،[٣] أي: الآمِن. ورجل أُمنَة أي: يأمنه الناسُ ولا يخافون غائلتَه. ومؤْتَمَنُ القوم الذي يثقون به ويتخذونه أمينًا حافظًا. والأمانةُ تقع على الطاعة والعبادة والوديعة والثقة.

أما الإيمان فالمتفَق عليه بين أهل اللغة أنه: التصديق، من: آمَنَ يُؤْمِن إيمانًا فهو مُؤْمِن. وهو أيضًا: الثقة، يقال: آمَنَ بالشيء: صَدَّقَ به، أما الإيمان فهو التصديقُ بالقلب الذي لا يبقى معه شكٌّ أو ريب. وعليه قام التمييزُ بين الإيمان والإسلام الذي هو إظهارُ الخضوع والقبول لما أتى به النبي (ص) من دون التصديق بالقلب. قال ثعلب: المؤمنُ بالقلب، والمسلمُ باللسان. وقيل للخليل: ما الإيمان؟ قال: الطُّمَأنينة.[٤]

الإيمان من الاسم «أَمْن»، والفعل «أَمِنَ». الاسمُ «أَمْن» يرادف معناه في قاموس ومعجم المعاني: «أَمن، أَمَان، أَنَاة، اطْمِئنان، تَصَالُح، تُؤَدَة، دَعَة، سَكِينَة، سَلام، سَلامَة،

---

[١] البقرة: ١٢٥.

[٢] قريش: ٤.

[٣] التين: ٣.

[٤] ابن منظور: لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط٤، ٢٠٠٥م، مج١، ص١٦٣–١٦٧.

سُكُون، سِلْم، صُلْح، طُمَأْنينة، عَفْو، مَأْمَن، هُدُوء». والاسمُ «أَمْن» على الضدِّ من معاني: «الاضْطِرَاب، الخَوْف، المَخافَة، الخَشْيَة، الذُّعْر، الفَزَع، الرَّوْع، القَلَق، اتِّقاءٌ، احْتِراس، اضْطِراب، اعْتِداءٌ، إِمْلاقٌ، تَنابُذٌ، ثَوْرَةٌ، جَزَعٌ، حَرْبٌ، خَشْيَةٌ، خَطَرٌ، خَوْفٌ، رَوْعٌ، رُعْبٌ، شُرُور، شِدَّةٌ، ضِيقٌ، فَرقٌ، فَزَعٌ، فِتْنَةٌ، قتالٌ، قَلَقٌ، قِتالٌ، كربٌ، مُحاذَرَةٌ، هَيَجَانٌ، هِيَاجٌ، وَجَلٌ، وَغًى». والفعل «أَمِنَ» يرادف معناه: «ارْتاحَ، اسْتَقَرَّ، استراحَ، رَكَنَ، سَكَنَ، قَرَّ، هَجَعَ، هَدَأَ، وَثِقَ، اطْمَأَنَّ، سَلِمَ». والفعل «أَمِنَ» على الضدِّ من معاني: «ارْتاعَ، اتقى، احتَرَسَ، اضْطَرَبَ، خافَ، ذُعِرَ، فَرِقَ، فَزِعَ، قَلِقَ، هابَ، خَافَ، خَافَ عَلَيْهِ، خَافَ مِنْهُ، خَشِيَ، خَشِيَ عَلَيْهِ، خَشِيَ مِنهُ، جَبُنَ.»[٥]

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

الإيمان حالة حيَّة

الإنسانُ ليس عقلًا محضًا. الرُّوحُ والقلب والعاطفة أكثرُ أثرًا في مصائر الأفراد والجماعات من العقل. مَنْ يتجاهل الرُّوح والقلب والعاطفة، ويتنكر لأثرها يسقط في الفراغ والقلق والاغتراب الوجودي. ليس من السهل العيش بلا إرواء الرُّوح بالإيمان، وإشباع القلب بالمحبَّة، وتأمين متطلبات العاطفة.

الإيمانُ أمرٌ وجودي، الإيمان تجرِبةٌ ذوقية، كما يقول العارفون: «من ذاقَ عَرَفَ، ومن عَرَفَ اغترفَ.» أفهمُ الإيمان بوصفه حالةً أُنطولوجية (وجودية)، وليس معرفية (علمية). إنه حالة تحضر للرُّوح فتستفيق فيها، وتتحقَّق بطور وجودي جديد عندما تتصل بالوجود المطلق. لم يعد للعقل أثرٌ في الإيمان على وَفق هذا الفهم، فضلًا عن أن يكون للعلم أثرٌ في تحققه. دور العقل والعلم الفهمُ والتفسير، فهُما يفهمان الإيمان ويفسِّرانِه، ولا يُوجِدانِه.

في ضوء ذلك ينطوي مفهومُ «المعاند» الذي يُستعمل في التراث على تناقض، المعاندُ مفهومٌ تترتبُ عليه بعضُ الأحكام الفقهية، العنادُ لا يكون إلا إذا كان الإنسانُ مؤمنًا في

[٥] قاموس ومعجم المعاني (نسخة منشورة على الإنترنت).

باطنه، غير أنه يتنكرُ للإيمان في ما يعلنه ويقوله. ليس هناك معاند في الإيمان في الواقع، مَنْ يؤمن لا يمكنه خلع الإيمان من رُوحه مثلما يخلعُ لباسَه الذي يرتديه. الإيمان حالة، والحالات من جنس الوجود، كلُّ أمر وجودي لو تحقَّق لا ينعدم بقرار من صاحبه.

ليس الإيمان فكرةً نتأمَّلها، أو معرفةً نتعلَّمها، أو معلومةً نتذكَّرها. الإيمان حالةٌ للرُّوح نعيشها، وتجرِبةٌ للحقيقة نتذوَّقها. الإيمان مُستقرُّه القلب، ومأواه الرُّوح. إنه ليس صورةً ندركها، الصورةُ تتشكل في الذهن وهو من يختزنها. الإيمان نورٌ يكشفُ للإنسان معنى وجودِه، وثمرةُ الإيمان تُعرف بإثرائه للسلام الرُّوحي. الإيمان يكرِّس الرُّوحَ والقلب، يلهمهما الطمأنينةَ والسكينةَ والسلام، حتى يبلغ توحُّدُ القلب والرُّوح بالإيمان مرتبةً لا يخضعان معها لمعادلاتِ الذهن ومشاكساتِه مهما كانت. الإيمان حالةٌ ديناميكيةٌ حيَّة، تتغذَّى وتنمو وتتطوَّر وتتجذَّر. إنه جذوةٌ متوهجة، كأنها طاقةٌ مشعَّة. يضيء الإيمان الرُّوحَ لحظةَ تحقُّقها به، مثلما تضيء الكهرباءُ المصباحَ المظلم لحظةَ وصله بها. هذا معنى كونه حالةً نتذوَّقها كما نتذوَّق الطعامَ الشهي والشرابَ اللذيذ.

يُفيضُ الإيمانُ على صاحِبِه طاقةً مُلهِمة، إذ لا يجد نفسَه في غربة إلا ويهمس إليه صوتُ الله، فتستفيق رُوحُه بعد غفوتها، وتمتلئ بعد خوائها، وترتوي بعد ظمئها، ويتجدَّد وصالُها بمن أودعها عنده، لأن الرُّوحَ وديعةُ الله عند الإنسان. في كلِّ غيابٍ للإنسان عن ذاته يجد أن حضورَ الله هو الحضور، واحتجابَ الله هو الاحتجاب. الرُّوحُ تنتمي إلى الله، إنها وديعتُه التي استؤمن الإنسانُ عليها، كما يؤكِّد القرآن ذلك، فإذا ذكر اللهُ الرُّوحَ قرَنها به، كما تشير هذه الآيات وغيرُها: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾.[٦] ﴿وَلَا تَيْئَسُوا مِنْ رَوْحِ اللهِ إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾.[٧] ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾.[٨] ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾.[٩] هكذا حيثما يذكر اللهُ الرُّوحَ ينسبها إليه، لكن عندما يذكر اللهُ النفسَ ينسبها للإنسان، حيثما وردت النفسُ في آيات القرآن تقترن

---

[٦] الحجر: ٢٩.

[٧] يوسف: ٨٧.

[٨] مريم: ١٧.

[٩] التحريم: ١٢.

بالإنسان مثل: وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللهِ.[١٠] ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾.[١١]

يسكن الإيمان الرُّوحَ مثلما تسكنه، ويرتوي بالرُّوح مثلما ترتوي هي به، ذلك أن الإيمان عودةُ الرُّوح إلى أصلها الإلهي. أودع اللهُ لدى كلِّ إنسان رُوحًا منه، إلا أن هذه الوديعةَ تغيب متى غاب الإنسانُ عن الله، اللهُ لا يغيب عنا إلا عندما نغيب عنه. لا يستردُّ هذه الوديعةَ إلا الإيمان؛ لأنه إيقاظٌ لصوت الله في ضميرنا، وانبعاثٌ لما ينتمي إلى الله فينا.

يحقِّق الإيمان الإنسانَ في طور وجودي جديد؛ فحيث يسافر الإنسانُ للحقِّ تتكرَّس قدرتُه، وتترسَّخ إرادتُه، وتتعذَّر هزيمتُه؛ لأنه يتحقَّق بالحقِّ. يجعل الإيمانُ الاشياءَ المستحيلةَ ممكنة، والشاقَّةَ سهلة، والمُرَّةَ حُلوة.

الإيمان والحُبُّ كلاهما كيمياءٌ للرُّوح، كلاهما منبثقان من جوهر واحد، يُولَدان معًا، ويرتضعان معًا، ويتكرَّسان معًا، ويتوحَّدان معًا. حيث يشتدُّ الإيمانُ يشتدُّ الحُبُّ، وحيث يذبل الإيمان يذبل الحُبُّ. إنهما في صيرورة وتفاعل واتقاد، يتحول الإيمان إلى حُبٍّ، كما يتحول الحُبُّ إلى إيمان. الإيمان عصارةُ الحُبِّ، والحُبُّ عصارةُ الإيمان. كلتا الحالتين تنبثقان من منبع واحد وتستقيان منه، يصبح كلٌّ منهما صورةً لحقيقة واحدة متعددة الوجوه. حين يصير الإيمان حُبًّا والحُبُّ إيمانًا تشهد حياةُ الإنسان أنوارَ الأبد.

الإيمان حالةٌ رُوحيةٌ متساميةٌ ليست حسِّيةً، الإيمان جوهرةٌ كيفيةٌ، لا تخضع لقياساتٍ كَمِّيةٍ مادِّيةٍ، إنه حالةٌ فرديةٌ لا جماعية، تتحقَّق في الذات من خلال الشروع في رحلة كدحٍ ذاتيٍّ للعروج نحو الحقِّ. الإيمان، خلافًا للفهم والمعرفة، لا يتحقق بالنيابة؛ ففي عملية الفهم يمكن أن يتلقَّى الإنسانُ معارفَه من شخصٍ آخر، أو يقلِّد غيرَه في آرائه، لكنَّ الإيمان تجرِبةٌ ذاتيةٌ تنبعث داخل الإنسان، إنه صيرورةٌ تتحقق بها الرُّوحُ وتتكامل، ونمطُ وجودٍ يرتوي به الظمأُ الأُنطولوجي للكائن البشري، إنه مما تضيق به العبارة، ولا تشير إليه إلا الإشارة.

حينما لا يحيا الإيمان بوصفه صلةً ديناميكية حيَّةً متوثبةً بالله، وإنما يقدَّم بوصفه معتقداتٍ ومقولاتٍ ومفاهيمَ وأفكارًا وشعاراتٍ، يجب أن يعتنقها الكلُّ، ويمضغها الكلُّ،

---

[١٠] البقرة: ١١٠.

[١١] يوسف: ٥٣.

ويحفظها الكلُّ، ويتطابق فيها الكلُّ، فلن يرتوي القلبُ عندئذٍ بلذَّة وصال الحقِّ؛ ذلك أن العقلَ هنا يحتفظ بمجموعة مفاهيم هي بمثابة مومياواتٍ محنَّطةٍ خاويةٍ، مفرَّغةٍ من أيَّة حيويةٍ متدفِّقةٍ.[١٢] وذاك هو الاعتقادُ الذي هو مفاهيمُ ميكانيكية جاهزة، مستودَعةٌ في الذهن، مفرَّغةٌ من كلِّ نبض وحياة، لذلك يفشل الاعتقادُ في التحوُّل إلى حُبٍّ، كما يفشل الحُبُّ في التحول إلى اعتقاد.

٢

معنى الاعتقاد

«العَقْدُ» في اللغة نقيضُ الحَلِّ، ومنه عَقَدَ الحبلَ، وعَقَدَ التاجَ فوق رأسه واعتَقَدَه عَصَّبه به. وهو: العَهْد. وعَقَدَ العَهْدَ واليمينَ يعقِدهما عَقْدًا وعَقَّدهما: أكَّدَهما، ومنه عُقْدَةُ النكاح، لذلك يقال: عَقَدَ الحبلَ والبيعَ والعهدَ. والعُقود أوكدُ العُهود، فمن عَهِدَ إلى شخص في أمرٍ ما فقد ألزم نفسَه بما عهد به إليه، أما من عاقَدَ غيرَه على أمرٍ فقد ألزم نفسَه باستيثاق. واعتَقَدَ الشيءُ: صَلُبَ واشتَدَّ. واعتَقَدَ الرجلُ اتخذ عُقْدَةً وهي الأرض أو المال، كأنه إذا اتخذ ذلك فقد أحكمَ أمرَه عند نفسه واستوثقَ منه. والاعتقادُ من الفعل «عَقَدَ»، ومصدره «عَقْد» الذي يرادف معناه: «إبْرَام، اتِّفاقِيَّة، اتِّفَاق، إحْكام، تَعَهُّد، تَمْتِين، تَمْكِين، تَوْثِيق، حَلْف، ذِمَام، ذِمَّة، ضَمَان، عَهْد، قَبَالَة، قَسَم، مُعَاهَدَة، موثِق، مِيثَاق، وَثِيقَة، وَصِيَّة، يَمِين، شَدٌّ، إيثَاق، تَقْوِيَة». والفعل «عَقَدَ» يرادف معناه: «أَبْرَمَ، أَحْكَمَ، جَدَلَ، حَبَكَ، حَصَّنَ، رَبَطَ، شابَكَ، ضَفَرَ، عَقَصَ، عَقَّدَ، فَتَلَ، قَوَّى، مَتَّنَ، مَسَدَ، نَشَطَ «الحبل»، وَثَّقَ، «وَطَّدَ».» والاسمُ «عَقْد» على الضدِّ من معاني: «إضْعافٌ، تَحَايُلٌ، تَزَلْزُلٌ، تَضَعْضُعٌ، تَقَلْقُلٌ، حَلٌّ، حِنْثٌ، خذلانٌ، خَفَرٌ، خِيانَةٌ، خِدَاعٌ، غِشٌّ، فَصْلٌ، فَكٌّ، مُخَادَعَة، نَصْبٌ، نَكْثٌ، نُكُوثٌ». والفعل «عَقَدَ» على الضدِّ من معاني: «أَبْقَى، حَلَّ، زَعْزَعَ، زَلْزَلَ، فَرَطَ، فَصَلَ، فَكَّ، فَكَّكَ.»[١٣]

---

[١٢] عبد الجبار الرفاعي: الدين والظمأ الأنطولوجي، بيروت، دار التنوير ومركز دراسات فلسفة الدين، ط٢، ٢٠٠٦م، ص٣٢.

[١٣] قاموس ومعجم المعاني.

كلُّ معاني الاعتقاد ومرادفاتِه تحيل إلى: الإحكام والإبرام والتوثيق والحبْك والربط والتوطيد والغلق. هذه المعاني تضيء لنا مدلولَ الاعتقاد الذي يعني رسمَ خارطةٍ لحدود المعتقدات، تحدِّد بوضوح كلَّ التضاريس والمكونات داخل أسوار خاصة، وتميِّزها عن سواها بمعالم جلية، وما يميزها ينفي سواها من معتقدات أخرى.

يتشكل الاعتقادُ في الذهن في إطارِ الأنساقِ الاعتقاديةِ المجتمعية المولِّدة له. مثلًا: يعتقدُ الإنسانُ بالله والوحي والنبوة وما يتفرَّع عن ذلك من معتقدات في مجتمع إسلامي، تبعًا للأسوار التي بناها المحدِّثون والمفسِّرون والمتكلمون والفقهاء. لا تتزحزح هذه الصورةُ أو يخرج عنها إلا بعد مراجعات نقدية، يخترق فيها تفكيرُه تلك الأسوار. الإنسانُ الذي يولد ويعيش في سياق أنساق اعتقادية لمجتمعات بوذية أو هندوسية أو طاويَّة، لا يمتلك ذهنُه صورةً لهذا الإله الإسلامي، فلا يعتقد بالإله المعروف في الأديان الوحيانية. يخضعُ في بناء متخيَّله للأسوار التي بناها ميراثُهُ ومؤسساتُ الدينِ ورجالُهُ في موطن ديانته. لا تتزحزح هذه الصورةُ أو يخرج عنها إلَّا بعد أن يخترقَ تفكيرُه تلك الأسوار فيهدمَها بالأسئلة العميقة والنقد الجذري. أكثرُ الناس يمضي عمرُه وهو يعتقدُ بمعتقدات لم يسائلها، ويدافع عن أيديولوجيات وأفكار لم يفكر فيها، ويحرس مفاهيمَ لم يناقشها، وربما يموت من أجلها، أو يقتل غيرَه إن لم يعتنقها.

٣

إيمان الحرية

إيمانُ الحرية هو الإيمانُ الذي أعنيه بـ «الإنسانية الإيمانية». هو الإيمان المُحرِّر، الذي هو نمطُ حضورٍ لـ «الإله الرُّوحي الأخلاقي» في قلبِ الإنسان وضميرِه وحياتِه. الإيمان الذي تحدثتُ عنه هو إيمانُ الحرية لا إيمان الاستعباد، إيمانُ الحرِّ لا إيمان العبد. كلُّ إيمانٍ يصبح حقيقةً حيَّةً، وإشراقةَ نور تُلهِم الرُّوحَ كلَّ معنى جميل، لن يكون إلا حرًّا ومُحرِّرًا. هذا النمطُ من الإيمان المُحرِّر هو ما يؤنسن البشرَ، فهو بقدر ما يحرِّر صاحِبَه من كلِّ أشكال استعباد الرُّوح والقلب والضمير والعقل والجسد، فانه يصيِّره مواطنًا كونيًّا ينتمي للإنسان بوصفه إنسانًا، من دون نظر لمعتقد أو عنصر أو جغرافيا أو ثقافة. لذلك تصبح قضيتُه العظمى تحريرَ الإنسان من حيث هو إنسان من كلِّ أنواع الاستعباد.

في الإيمان المُحرِّر يوقظُ صوتُ الله الضميرَ، وتُشرق حياةُ المؤمن بنوره الأبدي. الإيمان المُحرِّر ينقذ العالمَ من مأزق المتوحشين، ممن اغتصبوا كلمةَ الله، فهتكوا كرامة الإنسان واستباحوا اسمَ الله. الإيمان المُحرِّر وعدٌ بالسلام والحُبِّ والجمال، الإيمان المُحرِّر يصبح فيه الإيمان سلامًا والسلامُ إيمانًا، والحُبُّ دينًا والدينُ حُبًّا، والجمالُ تديُّنًا والتديُّن جمالًا.

هُويةُ المواطن الكوني في الإيمان المُحرِّر أنه أنسانٌ أولًا، وكلُّ هُوية أخرى ينتمي إليها تتفرَّع عن إنسانيته، إنه لا يتبنَّى من ديانته إلا ما تقوله أخلاقُه وإنسانيتُه، ولا يتبنَّى من مذهبه إلا ما تقوله أخلاقُه وإنسانيتُه، ولا يتبنَّى من إثنيته إلا ما تقوله أخلاقُه وإنسانيتُه، ولا يتبنَّى من قوميته إلا ما تقوله أخلاقُه وإنسانيتُه، ولا يتبنَّى من أيَّة هُوية فرعية أخرى إلا ما تقوله أخلاقُه وإنسانيتُه.

إيمان الاستعباد اعتقادٌ مغلَق

إيمانُ الاستعباد هو ضربٌ من «الاعتقاد المغلَق» وإن كان يتلفع بصورة إيمان، وهو تعبيرٌ عن خرابِ الرُّوح ومرضِ القلب وشقاءِ الضمير وسُباتِ العقل. إنه يستبدُّ بصاحِبِه فيأسره، ويُعمي بصيرتَه، ويصيِّره كائنًا متوحشًا، مولعًا بالموتِ لا الحياة، بالحربِ لا السلام، بالكراهيةِ لا المحبَّة. لا يعرف معنًى لاحترام حقوقِ الناس وحرياتِهم، ولا يكترث لما تقوله أخلاقُه وإنسانيتُه؛ لأنه في كلِّ قول وفعل أسيرُ صورةِ إلهٍ دموي محارِب، وعبد لمعتقده هذا.

الإيمان الحرُّ يتكلمُ لغةً واحدة يتجلى فيها المضمونُ المشترك للأديان. المعتقدات تتكلم لغاتٍ متعارضة وأحيانًا متهافتة. عَلاقةُ الإيمان بالاعتقاد عَلاقةٌ عضوية تفاعليةٌ تبادلية، بمعنى أن الإيمانَ يولد في فضاء الاعتقاد، ويكون من جنسه، فلو كان الاعتقادُ حرًّا ينتجُ عنه بالضرورة إيمانٌ حرٌّ، ويوفر هذا الإيمان مناخاتٍ يكتسب فيها الاعتقادُ مزيدًا من الانفتاح والحرية. وكما ينشأ الإيمان الحرُّ في فضاء الاعتقاد الحرِّ، تتطور معتقداتُ الحريات والحقوق في فضاء إيمان الحرية، في حين تترسخ في فضاء إيمان الاستعباد معتقداتُ العبودية.

الاعتقادُ ينغلق عندما ينتجه عقلٌ مسجونٌ في أنساق ثقافية مغلَقة. كلُّ عقل هو معقولاتُه، يستفيق العقلُ لو كانت معقولاتُه تنتمي لمعارفِ عصرنا وعلومِه وفلسفتِه

وأسئلتِه، ويُنتج هذا العقلُ رؤيةً للعالم منفتحة، واعتقادًا حرًّا محرِّرًا، وتبعًا لذلك يُولد من هذا الاعتقاد إيمانٌ حرٌّ محرِّر.

ولو كانت معقولاتُ العقل مقولاتِ المتكلمين ورؤيةَ علم الكلام القديم التي لا يرى فيها إلا الصورةَ النمطيةَ لله، فسيلبث العقلُ يكرِّر نفسَه، ويرسِّخ أغلالَه في تلك السجون.

يمكن أن يكون الاعتقادُ حرًّا ومحرِّرًا، يولد منه إيمانٌ حرٌّ ومحرِّرٌ، ويمكن أن يكون مغلقًا، يولد منه إيمانُ استعباد. الاعتقادُ الحرُّ مثل اعتقاد أبي يزيد البِسطامي ومحيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي وغيرهم. الاعتقادُ المغلَق هو ما يصنعه علم الكلام، وهو الذي يفضي للتنازع بين الأديان، وأحيانًا يقودها إلى الحروب.

الإيمان كائنٌ حي، تتغذَّى به الرُّوح، ويرتوي به القلب. الإيمان الحرُّ والمحرِّر يتوالد في فضاء الاعتقاد الحرِّ والمحرِّر، والاعتقادُ الحرُّ يعني الخروجَ من أسوار الصورة النمطية لله، التي نحتها المتكلمون والفقهاء والمحدِّثون والمفسِّرون وغيرُهم، وكرَّسها الاستبدادُ السياسي والديني والاجتماعي. تنمَّطت هذه الصورةُ في إطارِ القيمِ الأبوية للعائلةِ والقبيلةِ والسلطة، والنظامِ الاجتماعي للرق. في إطار هذه الصورة ينغلق ويتحجَّر الاعتقاد، فينضب الإيمان، وتتبلَّد الرُّوحُ، ويموت القلب.

يتطلَّب الاعتقادُ الحرُّ سعيًا حثيثًا لاكتشاف صورة الله في سياقٍ رحماني أخلاقي، تلك الصورةُ التي رسمتها القيمُ المُلهِمةُ في القرآن، ولوَّنتها الاشراقاتُ الرُّوحية والأخلاقية والجمالية المضيئة في الحياة الدينية، ورفدتها المعاني الحيَّةُ في الميراث الديني.

السلامُ بين الأديان وحوارُها الجادُّ ينتجه الاعتقادُ الحرُّ، اعتقادُ الحرية. أما الاعتقادُ المغلَق فلا يُنتج حوارًا جادًّا بين الأديان، وغالبًا ما يكون الحوارُ في سياق الاعتقاد المغلَق حوارَ مجاملات، وكليشيهاتٍ جاهزة، وعباراتٍ برَّاقة، وعَلاقاتٍ عامة.

الخلاص من الاعتقاد المغلَق يتطلب بناء علم كلام جديد، يكشف عن رؤيةٍ توحيدية في سياقٍ رحماني أخلاقي. رؤية لا تنفي حقوقَ الإنسان باسم حقوق الله، ولا تنفي الحريةَ باسم التكليف، ولا تنفي الضميرَ باسم الغيرة على الله، ولا تنفي الأخلاقَ باسم الولاء والبراء. هناك حاجةٌ إلى رؤيةٍ توحيدية يتسع الإيمان فيها للحرية والحقوق البشرية، واحترام كرامة الكائن البشري بوصفه إنسانًا، وإن كان مختلفًا في الاعتقاد.

لن يتحرَّر فقهُ المسلمين من نزعات التكفير والتشدُّد، ما دام هذا الفقهُ متمسكًا بالولاء والبراء والأحكام التي وُلدت في سياقات تاريخية لا تعرف منطقَ الحريات والحقوق. لن يتحرَّر فقهُ المسلمين ما دام لا يرى اللهَ والإنسانَ والعالم إلا في آفاق «علم

الكلام القديم». ولن يبلغ تفكيرُنا الديني الآفاقَ المضيئةَ الرحبة للإيمان إلا من خلال بناء «علم كلام جديد».

الإيمان خارج الدين

لا أفهم إيمانًا خارج الدين. حتى على فرض تموضع إيمان شخص خارج كلِّ دين فإن صاحِبَه يجترح دينًا خاصًّا، صحيح هو لا يكرِّر إطارَ الأديان المعروفة ومعتقداتِها وطقوسَها في مجتمعه أو غيره، لكن إيمانَ هذا الشخص يُنتج إطارَه الديني ومعتقدَه الخاص، الذي لن يبتعد كثيرًا عن بيئته وثقافته ورؤيته للعالم. حتى لو كان إيمانُه خارج فضاء إطار الأديان مجتمعة، فإنه لا يخلو من حالات رُوحية وقيم أخلاقية تعبِّر عن ذلك الإيمان، وهي ضرب من الدين.

ينصرف الإيمان دلاليًّا لدى كلِّ جماعة بشرية على وَفق تفسيرها له، إذ يحيل الإيمان لما تتسم بها ثقافةُ تلك الجماعة، ويكوِّن بنيةَ فهمها، ورؤيتَها للعالم. مثلًا متى قلت «إيمان» في مجتمع مسيحي فلا تبتعد الدلالةُ عن الآب/الابن/الرُّوح القدس/الكتاب المقدَّس. ومتى قلت «إيمان» في مجتمع إسلامي فلا تبتعد الدلالةُ عن: الله/الرسول/القرآن. كما أن «الإيمان – الدين – التديُّن» ثلاثيةٌ مترابطةٌ عضويًّا، إذ ينسج كلٌّ واحد عَلاقةَ تأثيرٍ وتأثُّر متبادَل مع كلٍّ منها. كما يتماثل الإيمان ويتحقَّق في إطار ديني، كذلك يشبه التديُّنُ نمطَ الإيمان وإطارَ الديانة مثلما يشبه بيئتَه أيضًا.

التمييزُ بين الإيمان والاعتقاد يُبتنى على أن الإيمان مفتاحُ السلام بين الأديان، بوصف الإيمان هو: حالة لا فكرة، تجرِبة لا معرفة، حقيقة لا وهم. إنه حقيقةٌ حيَّةٌ تتحقَّق بها كينونةُ الكائن البشري، وتتكامل بها حياتُه، وتغتني بها رُوحُه، وتتخلق بها شخصيتُه وتسمو، وتتجلَّى بصمتُها في أقواله وأفعاله. الإيمانُ مسعًى أبدي لاستبصارِ تجلياتِ الحُبِّ والخير والجمال في كلمات الله التدوينية والتكوينية.

الإيمان كما أفهمه هو الحضورُ في حضرة الله، والإصغاءُ لنداء القلب، والإحساسُ بوجوده مثلما يحسُّ الإنسانُ بالبهجة في داخله، وتذوُّقُ تجليات جماله في الوجود مثلما يتذوَّق الإنسانُ أجملَ الأعمال الفنية الخالدة.

هذه رؤيتي للإيمان والاعتقاد، كتبتُها وَفق حياتي الدينية، وتجرِبتي الرُّوحية. وكلُّ رؤية مرآةُ الرائي، وصورةُ ذاته، وتجلٍّ لكينونته. وقد تجنَّبتُ فيما كتبتُ الضياعَ في متاهات اللاهوتيين والمتكلمين، التي تذوي فيها الاستبصاراتُ المضيئةُ للرُّوح وتنطفئ.

الفصل الرابع عشر

تحديثُ المؤسَّسة الدينيَّة واكتشافُ المنطق الذَّاتي للموروث[1]

١

الإصلاح في المؤسسة الدينية

سؤال: ما المؤسسة الدينية، كيف تشكلت وتطورت في الحياة البشرية؟

جواب: الدين أصيل في حياة الإنسان، وحيثما وُجد الدينُ تجسَّد في السلوك الشخصي بهيئة شعائر وطقوس وممارسات تستلهم مفاهيمَه. ويرتبط عادةً في حياة المجتمعات بأماكن مقدَّسة ومعابد لأداء الشعائر والطقوس والتعليم الديني، وتُتخَذ هذه الأماكنُ مرجعيةً لكل ما يتصل بإدارة وتنظيم المقدَّس والشأن الديني، وهي نواةُ تشكُّلِ المؤسسة الدينية.

لا يستغني الإنسانُ عن الدين والمقدَّس، وتتنوع تجلياتُ المقدَّس بتنوع المجتمعات والأديان، ويتغلغل في مجالات الحياة المختلفة، ويظل أثرُه على الدوام محوريًّا وليس هامشيًّا أو زائفًا، بل حاسمٌ في مراحل ومنعطفات مهمة في التاريخ. ترتبط حركةُ التاريخ عضويًّا إلى حدٍّ كبيرٍ بتحولات المقدَّس وطرائق توظيفه في عمليات التغيير الاجتماعي في المسيرة البشرية. يحيل يورغن هابرماس مكاسبَ الحريات والحقوق في الغرب إلى الدين، بل إنه ينفي ما سوى الدين من عوامل، إذ يكتب: «المسيحية، ولا شيء ما عدا ذلك،

---

[1] حوار أجرته مَجلة الراصد التنويري، لندن، السنة الثالثة، العددان ١٠-١١، شتاء ٢٠١١م.

المؤسسة النهائية للحرية، والضمير، وحقوق الإنسان، والديمقراطية. إلى يومنا هذا، نحن ليس لدينا خيارات أُخرى، نواصل تغذية أنفسنا من هذا المصدر. كل شيء آخر ثرثرة ما بعد الحداثة.»

حضورُ المقدَّس وتمثُّلاتُه وتعبيراتُه وتجلِّياتُه وآثارُه المتعدِّدة في الحياة ظاهرةٌ أبدية لا تنفك عن الاجتماع البشري، تُحدِّثنا عنها المكتشفاتُ الأثرية منذ فجر التاريخ في حضارات: وادي الرافدين، والنيل، والصين، والهند، وفارس، وأثينا، وروما، والمايا، والأزتيك ... وغيرها. واكبتْ تلك الظاهرةُ تاريخَ الإنسان، وظلَّت على الدوام تمتدُّ عموديًّا وأفقيًّا في المجتمعات كافة، واستعصتْ على أية محاولة لطمسها مهما كانت ضراوتُها وقسوتُها. وأخفقتْ دعواتُ ووسائلُ اجتثاثها بالرغم من استخدامها لأساليب التصفية الجسدية والقتل العشوائي والإبادة الجماعية، كما حدث في الاتحاد السوفييتي السابق، ودول أوروبا الشرقية، خاصة ألبانيا التي فرض عليها أنور خوجة الإلحادَ لعشرات السنين، والصين الشعبية في عهد الثورة الثقافية وقيادتها المعروفة بعصابة الأربعة، الذين كانت أبرزَهم زوجةُ ماوتسي تونغ.

حين يتمأسس الدينُ يتحول كلُّ شيء يرتبط بالدين إلى مؤسسة تدير: التعليمَ، والرعايةَ، والتوجيهَ، والإرشادَ، والدعوةَ، والتمويلَ للشأن الديني. وما دام الدينُ متغلغلًا في المجتمعات، ويتصل بوشائج عضوية بأنماط حياة المجتمع الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، والمدنية، فإن صيرورةَ المؤسسة الدينية وتمدُّدَها وانكماشها وانفتاحها وانغلاقها وتطوُّرها وتخلُّفها يرتبط بالاجتماع البشري وصيرورته. مثلما يتصل تطورُ المجتمع وتخلُّفُه بتطور وتخلُّف هذه المؤسسة. إنها عَلاقةٌ جدلية يتبادل فيها المجتمعُ والمؤسسةُ الدينية التأثيرَ والتأثُّر.

سؤال: ما الخطوات الأساسية لإحداث الإصلاح في المؤسسة الدينية؟

جواب: للمؤسسة الدينية مهماتٌ خطيرة، خاصة في المجتمعات التقليدية، لا يحدث تحوُّلٌ في مثل هذه المجتمعات ما لم يحدث تحوُّلٌ في المؤسسة الدينية، ولا يمكن تحديثُ المؤسسة الدينية ما لم يتم تحديثُ تلك المجتمعات، بمعنى أن بين طرفي المعادلة تأثيرًا مُتبادَلًا، إذ لا ينفكُّ أحدُهما عن الآخر، إنهما قطبان في معادلة واحدة. في مجتمع أُمِّيٍّ، فقير، متخلِّف، تتفشى فيه الأمراضُ، وتفترس عقلَه الخرافاتُ، لا يمكن تحديثُ المؤسسة الدينية؛ ذلك أن هذه المؤسسة نابعةٌ من المجتمع، هي مرآةٌ له، ترتسم صورتُه فيها، مثلما أن المجتمعَ مرآةٌ لها ترتسم صورتُها فيه. الطلاب الذين تلقَّوا تعليمًا أساسيًّا جادًّا ومتميِّزًا

في المراحل الابتدائية والمتوسطة والإعدادية، عندما ينخرطون في التعليم الديني بعد التخرُّج من الثانوية العامة، هم أكثر استعدادًا لفهمِ واستيعابِ ودمجِ معارفهم التُّراثية التي يدرسونها في المدارس الدينيَّة بالمعارف الحديثة، ووصْلِ الماضي بالحاضر، والإصغاءِ لإيقاع العصر ورِهاناته واستفهاماته. بينما يعجز المنخرطُون في التعليم الديني، من الطلاب الذين لم يشملهم التعليمُ الأساسيُّ قبل التعليم الديني أو أخفقوا ورسبوا أو تلقَّوا تعليمًا أساسيًّا هشًّا، عن أن يُجسِّروا العَلاقةَ بين معارفِهم الدينية والواقعِ الذي يعيشون فيه.

مثلما أنَّ التنميةَ الشاملة تتطلَّب مساراتٍ مشترَكةً تشمل: التربوي، والتعليمي، والثقافي، والاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، فإنَّ تحديثَ المؤسسة الدينية لا يمكن من دون تحديثٍ للمجتمع يتسع ليشمل ما هو تربوي، وتعليمي، وثقافي، واقتصادي، واجتماعي، وسياسي. في مجتمع بدوي متخلف يسوده نمطُ تفكير مُغلَق تنبثق مؤسسةٌ دينية سلفية، تقرأ النصَّ قراءةً حرفيَّة تبسيطيَّة، وتُنتج مفاهيمَ سطحية تعطيلية تمسخ الأبعادَ الإنسانية للدين، وتستبعد الميراثَ الرمزي والجمالي والمعنوي والرُّوحي والأخلاقي والعقلي للدين.

تعمل الأنساقُ الثقافيةُ الراسخة على تحديد طبيعة فهم النصِّ الديني وتفسيره، فإذا كانت تلك الأنساقُ مدنيةً متحضِّرةً يسودها التنوع والاختلافُ الإيجابيُّ، فإن الاتجاهَ التأويليَّ للنصوص الذي يهيمن فيها يتجاوز مداليلَها الظاهريَّة، ويغوص في رؤاها الرمزية، وتُنتج كذلك نمطًا متسامحًا للتديُّن يسوده التنوُّع كما هي بيئة الأندلس التي أنتجت تصوفَ محيي الدين بن عربي وابن سبعين، وعقلانيةَ ابن رشد، وظاهريةَ ابن حزم. وفي بيئات آسيا الوسطى وبلاد فارس وتركيا التي ظهر فيها: الفارابي، وابن سينا، والبيروني، وأبو زكريا الرازي، والقاضي عبد الجبار الهمذاني، وجلال الدين الرومي، وملا صدرا الشيرازي ... وغيرهم.

تدلِّل المؤشراتُ التربوية والتعليمية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية على أنَّ بعض المجتمعات المسلمة غير العربية اليوم هي أكثر المجتمعات المسلمة تحديثًا، لذلك توالد فيها نَموذجُ تدين يستوعب التنوعَ والاختلاف، ويراكم المكاسبَ والمنجزات باستمرار، ولا يكفُّ عن التواصل مع محيطه الإقليمي بفاعلية وثقة، ويصغي باهتمام لمتطلَّبات الواقع، ويستجيب للمتغيرات المتنوعة.

سؤال: هل هناك نموذج أو معمارية معيَّنة لهيكلة الإصلاح المرجو داخل المؤسسة الدينية؟

جواب: المؤسسة الدينية بالغة الحساسية حيال النماذج المُستعارة من بيئات أُخرى، وتحرص على حماية نَسَقِهَا الثقافي الخاص، وأية محاولة للتحديث تتوكَّأ على استنساخ تجرِبة الإصلاح في جغرافيا دينية مختلفة تُقاوَم وتُجهَض، حتى لو عمد دعاتُها إلى توطينها متغلِّبين على التحديات والعوائق فإنها تولِّد نماذجَ ممسوخة، مشوَّهة، هجينة، مغتربة عن الفضاء الخاصِّ بالمؤسسة. التجديد في المؤسسة الدينية لا يجد نموذجَه في محاكاة الغير، وإنما يستند إلى المنطق الذاتيِّ، والسياقات التاريخية الدينية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية لهذه المؤسسة.

إنَّ تَعَثُّرَ وإخفاق محاولات تجديد الفكر الديني خارج سياق المؤسسة الدينية، وعجزَ مُنْجَز معرفيٍّ غنيٍّ وواسع عن اختراق هذه المؤسسة، والترسُّبَ في البنية الذهنيَّة العميقة للدارسين يرتدُّ إلى أن ذلك المنجز قدَّمه مفكرون وأكاديميون وباحثون ومثقفون من خارج المؤسسة، بمعنى أنهم يفتقرون إلى المشروعية التي لا تمنحها المؤسسةُ لأيِّ فردٍ من خارجها، وهذه المشروعيَّة تُكتَسَب عبر المكوث سنوات طويلة فيها للدراسة والتدريس، والبحث، والتبليغ والإرشاد والدعوة. وأشير هنا إلى محاولاتٍ لتجديد الفكر الديني نهض بها مفكرون وباحثون من ذوي التأهيل الأكاديمي الجيد، والتكوين اللغوي المتنوع، مضافًا إلى خبرتِهم الواسعة بالعلوم الحديثة، ومعرفتِهم بالتراث، وتمحورِ جهودهم وإنتاجهم الفكري حول كل ما يتصل بالدين وتعبيراته الشخصية والاجتماعية، ومع كل ذلك لم تجد البيئةَ الملائمةَ لاستنباتها في هذه المؤسسة.

تعزَّزت ممانعةُ المؤسسة الدينية بمرور الأيام حيال مساعي تجديد الفكر الديني من خارجها، وأضحى من يتعاطاها من التلامذة والمدرسين في هذه المؤسسة هدفًا للارتياب من أفكاره وسلوكه. ولم تجد لها قنواتٍ إلى وعي الناس وتفكيرهم، فضلًا عن إخفاقها في التأثير على الحركات الاجتماعية والسياسية في المجتمع. خلافًا لمحاولات انبثقت من داخل المؤسسة الدينية، مثل جهود الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في الزيتونة بتونس، والسيد محمد حسين الطباطبائي في حوزة قُمَّ، وهكذا محاولات السيد محمد باقر الصدر في حوزة النجف، إذ تمحورتْ هذه الجهود حول استكشاف وإعادة بناء المعارف الدينية في الفلسفة والعرفان وعلم الكلام والتفسير ومقاصد الشريعة في سياق الموروث، من دون إهمال شيء من معطيات المعرفة البشرية الجديدة.

لقد وجد المنجَزُ المعرفي للطباطبائي والصدر وابن عاشور وغيرهم صداه داخل المؤسسة الدينية أوَّلًا، من خلال أجيال من التلامذة الذين تشبَّعوا بمناخات التراث،

واستلهموا رؤاهم التجديدية، ووجَّهوا حركةَ الفكر الديني في ضوء مرتكزاتهم ومنطلقاتهم المنهاجية. وهكذا وجدنا هذا النمطَ من التجديد يتوغل في الفكر الديني في الحركات السياسية والاجتماعية، وفي وعي النُّخب والجماهير، ويسري في التعليم الديني العالي في الجامعات.

عندما تنطلق فكرةُ التجديد من داخل المؤسَّسَة، ومن خلال الأسماء المكرَّسة فيها يناهضُها البعض، غير أنَّها تصمد وتنمو وتتجذَّر في خاتمة المطاف لأنها لا تفتقر إلى المشروعيَّة كما هي الفكرة الآتية من خارج أسوارها.

ولا أعني هنا المفهومَ الميتافيزيقيَّ أو الفقهيَّ للمشروعية، بل أعني المفهومَ الاجتماعي الثقافي، أي إنَّ خطيبًا دينيًّا على منبر بوسعه تعبئة وتحريضِ المستمعين وتجييش غرائزِهم على النَّحو الذي يعتنقون فيه آراءَه مهما كانت، تبعًا لما يمنحه المقامُ الذي يصدر عنه حديثُه من مكانة وقيمة رمزيَّة. في حين لا يمتلك المفكرُ والباحث والمثقف خارج المؤسسة الدينية ما يمنح آراءَه هذه القيمةَ الرمزيَّة.

سؤال: الإسلام، نظريًّا، لا يؤمن بالكهنوتية كالمسيحية، بينما تمثِّل المؤسسةُ الدينية تجسيدًا شاملًا لهذا الدور، ما رأيك؟

جواب: الإسلام كأيِّ دين لا ينفك عن الزمان والمكان والمجتمع البشري الذي يعتنقه. المؤسسةُ الدينية نمطٌ من التمثُّلات الاجتماعية للدين، وهي ظاهرةٌ ملازمة لحضور الدين واستمراره في الحياة البشرية. هذه المؤسسة محكومةٌ بسوسيولوجيا الجماعة ومصائرها ومطامحها ومتخيَّلها، وهي لا تنفكُّ عن شبكات المصالح المُعلَنة والمُضمَرة في المجتمع. وليس بوسعنا افتراضُ أن الإسلام ينفرد عن غيره من الأديان في أنه عابرٌ للتاريخ، ولا يخضع لصيرورات المجتمع وتحولاته حين يتجسَّد في الحياة الفردية والاجتماعية.

المؤسسةُ الدينية تمثِّل الذروةَ الرُّوحية العليا في المجتمع، مضافًا إلى إدارتها وتدبيرها للشأن الديني، ومهمتها هذه تتيح لها مديونيةً طوعيةً بلا حدود لأتباعها، وهي ما اصطلح عليها مارسيل غوشيه بـ «مديونية المعنى»، ما يمنحها فرصًا وإمكانات وامتيازات ومكاسب لا تظفر بها أيُّ مؤسسة غيرها. أفضِّل استبعاد استعمال مصطلح «كهنوت» هنا، ذلك أنه مشبع بدلالات قَدْحية في الوجدان الإسلامي.

سؤال: من يقف ضدَّ الإصلاح داخل المؤسسة الدينية: رجال الدين، السلطات الرسمية، السطحيُّون، أم العامة؟

جواب: لكلٍّ من هؤلاء نصيبُه، وهو يتناسب مع حجم الأهمية التي يعلِّقها على بقاء الوضع على ما هو عليه. أعداء التجديد الديني كثيرون. السطحيون أعداء للتجديد، ممن يتحدثون عن نموذج مشوَّه كاريكاتوري للدين والموروث من دون أن يتعمَّقوا في دراسة الدين والتراث، ويستكشفوا مسالكَه ودروبَه المتشعِّبة.

المراهقون الراديكاليون أعداء للتحديث أيضًا، ممن يحسبون أن الهتافات والشعارات والعناوين الصاخبة هي السبيل لانخراط المجتمع في تفكير مُغاير، وهم لا يدركون أن عمليةَ التغيير الاجتماعي والتحولات العميقة هي عملية بالغة الصعوبة، ترتدُّ إلى شبكة معقَّدة من العوامل والمؤثِّرات المتشابكة.

الذين يجرحون الضميرَ الديني للناس هم أعداءُ التجديد كذلك، وهم يتَّهمون الناس ويهجون مقدساتهم بعبارات قاسية على نحو يفضي إلى خشية الناس منهم على معتقداتهم التي هي ممتلكاتهم الرمزية والرُّوحية الثمينة.

كما أن من يختزلون الدينَ في بُعْدٍ واحد هم أبرز من يقف ضدَّ التَّجديد، أولئك الذين يشدِّدون على أنَّ الإسلام لا يساوي سوى المدوَّنة الفقهيَّة. هؤلاء يقدِّمون قراءةً أحادية للدِّين تستبعد نظامَه الرمزيَّ والمعنوي والرُّوحي والجمالي والفني والقيمي والأخلاقي، وتشدِّد على مضمونه الدنيوي، بل تسعى لقَلْبِ ما هو ديني إلى دنيوي، وما هو دنيوي إلى ديني. الدين ذو البعد الواحد الذي تنادي به الجماعاتُ السلفية فرَّغَ الدينَ من محتواه الميتافيزيقي، وأهدرَ معظمَ مضامينه الرُّوحية والمعنوية والأخلاقية والإنسانية. من يؤمن بالأثر الاستثنائي للدين في الحياة البشرية وأبدية الدين على مرِّ التاريخ، ويستوعب معارفَ ذلك الدين، ويمتلك رؤيةً شاملة للمنجزات العلمية والمعرفية الراهنة يمكنه المساهمة بصياغة رؤية علمية لتجديد الفكر الديني.

في حين لا ينبغي لمن لا يعتقد بذلك، ويحسب أن الدينَ والشأنَ الديني هما منبع كلِّ تخلُّف وانحطاط، وينصِّب نفسَه متحدثًا باسم تجديد الفكر الديني؛ ذلك أنَّ هؤلاء لا يفقهون رسالةَ الدين في الحياة، ويعمل موقفُهم على استفزاز المجتمع وتوجُّسه من أية دعوة لتجديد الفكر الديني.

٢

الفكر ليس ساكنًا

سؤال: هل تعتقد بأن تراجعَ دور العقل وغلبةَ النقل في بنية العلم داخل المؤسسة الدينية أسهم في تراجعها؟

جواب: الاتجاهات النصوصية الأخباريَّة تناهض المنحى العقلي في الفكر الديني. في المجتمعات التي تهيمن عليها السلفية يضمحل المنطقُ والفلسفةُ وعلمُ الكلام والعرفانُ والتصوفُ، ويُتَّهَم من يتعاطاها بالمروق والكفر والزندقة والابتداع. في الجزيرة العربية تُناهض السلفيةُ العقلَ والتراثَ العقلاني، وتحرِّم تعاطي الكتب المتخصصة بذلك. حتى هذه اللحظة لا نعثر على قسم لتدريس الفلسفة والميراث العقلي في الإسلام في جامعات المملكة العربية السعودية، كما لا نعثر في المنشورات العديدة الصادرة عن دور النشر أو الدوريات والصحف السعودية على كتابات فلسفية إلا نادرًا.

الفكر الفلسفي ضرورةٌ لكلِّ عملية تحديث فكري. في الفلسفة غالبًا ما تتحوَّل الإجابات إلى أسئلة، وتجديد الفكر الديني لا يتحقَّق من دون توالد الاستفهامات والأسئلة اللاهوتية.

سؤال: ابتعدت المؤسسة الدينية عن معطيات العلوم المعاصرة ونتائجها المثمرة على صعيد الإنسانية جمعاء، وتمسَّكت بالتراث الماضوي بكل تفاصيله. إلى أي مدًى أسهم هذا الفعلُ بتحجيم تأثيرها داخل الشرائح المتعلِّمة والنخب الأكاديمية والفكرية والثقافية الفاعلة؟

جواب: تعود صلتي بالحوزة إلى أكثر من أربعين عامًا، فمنذ سنة ١٩٧٨م انخرطتُ في حوزة النجف، وما زلتُ حتى هذه اللحظة متواصلًا مع الحوزة. واكبتُ عدة متغيرات في نظام التعليم الديني تحكي التجاوبَ مع مقتضيات الزمان، والإصغاءَ للمستجدات المتنوعة. حدث تحوُّلٌ في شيء من أساليب التعليم عبر توظيفِ وسائل معاصرة، والإفادةِ من الحاسوب مثلًا، واستخدامِ الإنترنت، وإصدارِ عدة دوريات بعضها جادة تهتم بدراسة وتحليل المناهج والأدوات والمفاهيم الجديدة في: فلسفة العلم، وعلم النفس، والاجتماع، والأنثروبولوجيا، والألسنيات، ومناهج التأويل والقراءة الجديدة للنصوص، وتحليل الظواهر الدينية، واستكشاف وتفسير التجارِب الدينية. فمثلًا نلاحظ كتاباتٍ وفيرةً تتناول: علمَ الكلام الجديد، وفلسفةَ الدين، وفلسفةَ الفقه، والهرمنيوطيقا وتوظيفَها في قراءة نصوص الكتاب والسنة. وهي تحكي التفاعلَ بين الفكر الديني ومعطيات العلوم المعاصرة. ويمكن الاطلاع على ستة وستين عددًا من مَجلة قضايا إسلامية معاصرة التي صدرت قبل ٢٠ عامًا وغيرها من الدوريات المتخصصة في ذلك للتعرف على ملامح التفاعُل في الحوزة بين مكاسب المعارف البشرية والتعليم الديني. هناك محاولاتٌ رائدة خارج المؤسسة الدينية لدراسة وتحليل الظواهر والنصوص الدينية من خلال توظيف المعارف الجديدة، غير أنها ظلَّت محدودةَ التأثير، كما أشرتُ فيما سبق.

لا أنكر أن حجمَ ومستوى الإفادة من المعارف الإنسانية ما زال أقلَّ من مستوى الطموح، ولولا شيوع دراسة الفلسفة والعرفان في الحوزة لحُظِر أيُّ شكل من أشكال التعاطي مع المعطيات الحديثة للمعرفة البشرية، مثلما يحدث في الجامعات السلفية.

سؤال: هل بالإمكان إحداث الإصلاح في المؤسسة الدينية بعد كلِّ قرون التخلُّف؟

جواب: الفكر الديني كأيِّ حقل من حقول الفكر ليس ساكنًا. الخبراء في تاريخ ومقارنة الأديان يعرفون جيِّدًا كيف بدأ الفكرُ الديني لدى المجتمعات الأولى، وكيف تحوَّل وتطوَّر بمرور الزمان. التطوُّر ناموس اجتماعي، من لا يتطوَّر يموت.

الفكرُ الديني في مجالاته المختلفة يتأثَّر بما يجري من تحولات في بنيةِ المجتمعات وثقافاتِها وأنماطِ عيشها. فلسفةُ العلم تدلِّل على الترابط بين المعارف والعلوم الإنسانية، وتكشف عن أن المخترعات والمكتشفات في العلوم الطبيعية والعلوم البحتة تؤثِّر في العلوم الإنسانية ومعارف الدين، إذ تُحدِث تحولاتٍ مفصلية ومنعطفاتٍ فيها. وهكذا تؤثِّر النظرياتُ الفلسفية الجديدة على العلوم الطبيعية وغيرها. المعرفةُ البشرية شبكةٌ ذاتُ نسيج متواشج، والفكر الديني أحدُ عناصرها، وافتراضُ أن كلَّ شيء يتغير ويتحول بينما الفكر الديني ساكن لا يتغير تكذِّبه فلسفةُ العلم اليوم.

ما تشهده المؤسسةُ الدينية من تطورات وتحولات عادةً ما يكون بطيئًا جدًّا؛ ذلك أن ديناميكيةَ التغيير فيها تستبطنها بنيةٌ تحتية عميقة، وتمرُّ من خلال أنساق تاريخية كثيفة لا تسمح بالعبور من مرحلة إلى أُخرى بسهولة. لا يجري التغييرُ فيها بنحوٍ دفعي آني كيفي، مثلما يجري في الانقلابات والثورات، وإنما على نحو تراكميٍّ تدريجيٍّ ببطءٍ، وهذا شأن المعتقدات والأديان في الحياة الاجتماعية. لقد احتاجتِ المجتمعاتُ الغربية ثلاثةَ قرون من انبثاق تفكير فلسفيٍّ حديث ومكتشفات علمية متواصلة حتى اقتلعتْ من أذهان الناس فكرةَ مسئولية الجنِّ والأرواح الشريرة عن حدوث الجنون. لقد وصف ميشيل فوكو ذلك بنحوٍ عميقٍ وممتعٍ في كتابه «تاريخ الجنون»، فما بالك في قضايا من أمثال فلسفة الدين وتأويل النص وتاريخية الفقه. لا أريد القولَ إن المهمةَ مستحيلةٌ، وما نحن فيه سيلبث أبدًا، بل أعني أنَّ المسألةَ تحتاج إلى شعور عميق بالمسئولية وصبر وجَلَد.

المقدَّس مستمر متواصل، غير أنَّه ليس ساكنًا أو قارًّا أو ثابتًا، بل هو متحرِّك ومتغيِّر. إنه موجود دائمًا، لكنَّ أشكالَه وأنماطَه شديدةُ التنوع. وعادة ما يتعرَّض المقدَّسُ للتلاعب من قِبل البشر، إذ يجري توظيفُه في صراعاتهم، ويُستخدم كقناع وذريعة في

الحروب، ويخضع لمختلِف أنواع التفسير والتأويل والقراءات المنبثقة عن الفضاء البشري الحاضن له. ولما كان المقدَّسُ يرتبط عضويًّا بالمؤسسة الدينية، فإنَّ كلَّ ما يتعرَّض له من توظيفات واستخدامات ينعكس عليها بنحوٍ مباشر أو غير مباشر، وتظهر أصداءُ ذلك في عمليات التحوُّل والتغيير داخل المؤسسة.

٣

آفاق التحديث في المؤسسة الدينية

سؤال: ما المقوِّمات الفكرية لتحديث المؤسسة الدينية لتكونَ منسجمةً مع النسيج الاجتماعي والثقافي لمجتمعات اليوم؟

جواب: لتجديد الفكر الديني رافدان يستقي منهما:

الرافد الأول: دراسةُ وفهم واستيعاب ونقد الموروث الديني، واستكشافُ مداراته ومدياته وآفاقه المتنوعة، والاهتمامُ بالميراث العقلي في المنطق والفلسفة وعلم الكلام، والميراث الرمزي الإشاري الرُّوحي الأخلاقي في التصوُّف والعرفان، والتحرُّرُ من المواقف التبسيطية الساذجة في التعاطي مع التراث، والنظر إليه بوصفه كمًّا من النصوص التي يجب استظهارُها وحفظُها وتَكرارُها، وتوقُّف الفكر عند تنظيمها وترتيبها وتصنيفها بلا تدبُّر وتحليل وتأويل ومراجعة وتمحيص.

الرافد الثاني: الاطلاعُ على العلوم والمعارف البشرية الحديثة، وفلسفة العلم خاصَّة، وعلم النفس، والاجتماع، والأنثروبولوجيا، والقانون والحقوق، والعلوم السياسية، والألسنيات، والهرمينيوطيقا، وتوظيفُها كأدوات في قراءةِ النصِّ الديني وتحليلِه، وتفسيرِ الظواهر الدينية في المجتمع، واكتشافِ ومعرفةِ أنماط التجارِب والخبرات الدينية الشخصية.

تجديد الفكر الديني يتطلَّب دراسةَ مسارات الدين عبر التاريخ والجغرافيا والاجتماع البشري، واكتشافَ طبائع التدين وأشكالِه في مختلِف المجتمعات، والاهتمامَ بمقارنة الأديان ونصوصها المقدَّسة وأنماط مؤسساتها الدينية.

سؤال: هل ثمة مبادرات أو محاولات إصلاحية جادَّة داخل المؤسسة الدينية؟

جواب: ترتدُّ حركةُ تجديد الفكر الديني في الإسلام الحديث إلى الشاه ولي الله الدهلوي (١٧٠٣–١٧٦٢م) في الهند. أما في العالَم العربي فترتدُّ إلى مطلع القرن التاسع عشر، إذ دشَّنها رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١–١٨٧٣م) الذي أوفده الشيخ حسن العطار شيخ الأزهر وقتئذٍ مرشدًا دينيًّا لأول بعثة طلابية مصرية إلى باريس، غير أن الطهطاوي كان أبرزَ المبعوثين الذين اكتشفوا التنويرَ الأوروبي، وهذه حقيقة لا تخلو من مغزًى، ذلك أنها تضيء ما قلتُه قبل قليل. عرفَ الطهطاوي منجزاتِ العقل الحديث، والتنظيماتِ الجديدة في الغرب، ودوَّن ذلك في كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، ثم عكف بعد عودته مباشرة على إنشاء مؤسسة للترجمة، وحاول إصلاحَ النظام التقليدي للتربية والتعليم.

لم تتوقف محاولاتُ تجديد الفكر الديني، وإصلاح نظام التعليم الديني منذ ذلك التاريخ. لكن بعضَ تلك المحاولات أُجهضتْ في وقت مبكر، أو تخبَّطتْ وارتبكتْ وانهارتْ، لأنها لم تدرك رِهاناتِ عصرها بدقة، أو لم تتعمق في دراسة التراث واكتشاف ما تراكم من طبقاته، أو قفزتْ على الماضي، واستخفَّتْ بالتراث فتجاهلته وأهملته. وظلتْ مساعي تجديد الفكر الديني خارج المؤسسة الدينية لا تلقى استجابةً مناسبةً داخل هذه المؤسسة، ولم تُحدِث تحوُّلًا أو تطورًا في نمط الفكر السائد، خلافًا لجهود ومساعي المجدِّدين من الفقهاء ورجال الدين، الذين اكتشفوا المنطقَ الداخلي للموروث، واستلهموا رُوحَ العصر، فاستدركوا ما يمكنهم استدراكه، واستأنفوا بناءَ المعارف الإسلامية في ضوء متطلَّبات المسلم المعاصر وهمومه. ولا تفتقر المؤسسةُ الدينية على الدوام إلى محاولات شجاعة في تجديد الفكر الديني، وإنْ كانت تُحَارَب بضراوة من رجال هذه المؤسسة.

في مراجعة عاجلة لحركات الإصلاح الديني الفاعلة والمؤثِّرة في تاريخ الأديان التي امتدَّت وترسَّخت عبر الزمان نجد الحركاتِ المشتقَّة من المؤسسة الدينية، والمتولِّدة منها خاصة كحركة الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر من داخل الكنيسة، هي ما أحدث منعطفًا وتحوُّلًا مهمًّا في تقاليدها ونظامها، إذ يظل صوتُها على الدوام مسموعًا ومؤثِّرًا في المؤسسة. تحديثُ المسجد لا يتحقق إلا حين ينبثق من داخل المسجد، تحديثُ الحوزة لا يتم إلا عندما ينطلق من الحوزة، تحديثُ الأزهر والزيتونة وغيرهما من معاهد وحواضر التعليم الديني لا يتم إلا عندما ينطلق منها. لحظة ينبثق التجديد منها لا يفتقر إلى المشروعية، وتبعًا لذلك يتوافر له حاملٌ اجتماعي. في حين لا تجد الدعواتُ والكتاباتُ في الإصلاح من خارج المؤسسة الدينية حاملًا اجتماعيًّا يعتنقها ويتبنَّاها ويتفاعل معها

داخل المؤسسة، ويستخدم الإمكانات التي يتيحها له انتماؤه للمؤسسة الدينية كالمنابر والشعائر والمواكب ودور العبادة في التثقيف على المفاهيم والمقولات والرؤى والأفكار التي تدعو إليها.

قد لا تكون هذه الفكرةُ محبَّبَةً لدى بعض المنشغلين بدراسة ونقد الفكر الديني المنحدِرين في تكوينهم من خارج المؤسسة الدينية، ولعلَّ بعضَهم يرى فيها تقليلًا من دورهم التحديثيِّ، إلا أنني أرى أن الواقعَ التاريخي لمسيرة التجديد يصبُّ في صالح هذه الفكرة. في النهاية تبدو هذه الملاحظة سديدةً إذا بقيتْ مجتمعاتُنا في بنيتها الاجتماعية وفي مصادر تكوينها العلمي والثقافي على ما هي عليه الآن. نعم، في ظل نظامٍ تعليمي — ولا سيَّما الجامعي منه — جديدٍ أكثرَ حداثةً وتنوُّعًا وعمقًا مما نجده اليوم من الممكن توقُّع دورٍ للنُّخَب العلمية المشار إليها أكبرَ وأوسع.

الفصل الخامس عشر

راهنُ الفِكْرِ الدِّينيِّ في إيران

السِّياقات والمرجعيَّات والمُقولات[1]

١

السياقات التاريخية والمرجعيات

ليس في وسعنا تقديم قراءة أقلَّ تحيُّزًا للتفكير الديني في إيران من دون الإشارة بإيجاز إلى السياقات التاريخية والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية للاجتماع الإيرانيِّ، فالإنسان ابنُ بيئته والمحيط الخاصِّ الذي ينشأ ويتموضع فيه، والفكر حصيلةُ تفاعُل الذِّهن والوجدان والمخيال مع الواقع وملابساته، وما يحفل به من اختلالات وتحولات متعاقبة. وميزة الفكر الديني في إيران أنه ذو جذور راسخة في التاريخ، وينهل من منابع متنوعة، وتغذِّيه روافدُ غزيرة، وتتعدد مرجعياتُه التي يستقي منها ويصدر عنها. ونُلِمح فيما يلي إلى شيء من تلك المرجعيات والمنابع والجذور والخصوصيات:

(١) ظهرت عدَّةُ حضاراتٍ في عصورٍ سحيقةٍ في العالم. غير أنَّ معظم هذه الحضارات اندثرتْ وانطفأتْ ثقافاتُها، وماتتْ لغاتُها. أمَّا الإشارات والحروف المستخدمة لديها في التدوين، فخرج معظمُها من التداول إلى الأبد. ولم تَعُد للنَّاس في البلاد المتوطِّنة فيها تلك الحضارات أية وشيجة تربطهم بها، لانتمائهم إلى ثقافةٍ بديلةٍ هاجرتْ فيما

[1] ملتقى «الحداثة وتجديد الفكر الديني: الفرص والتحدِّيات»، تونس، ١٠-١١ / ٥ / ٢٠٠٥م.

بعد إلى هذه الديار، ولم تكن قادرةً على وراثة الثقافات والحضارات السابقة عليها، إثر انقطاع أية وسيلة للتواصل معها، من لغة، أو خطٍّ، أو دين، أو آداب. وافتقر الكثيرُ من الحضارات إلى التواصل مع ما تلاها في الرقعة الجغرافية ذاتها، فلم يكن تاريخُها تراكميًّا، بل تجلَّت فيه القطيعةُ والانفصالُ التامُّ عن الماضي البَعيد.

لكنَّ شيئًا من التواصُل الحضاريِّ، واستيعاب الثقافة اللَّاحقة لبعض عناصر ومكوِّنات الثقافة السابقة، وتمثُّلها، وإعادة إنتاجها، كان علامة فارقة للحضارات الإيرانية المتعاقبة: «الأخمينيين، الأشكانيين، الساسانيين». وهكذا حال الأقوام الذين خلَفوهم في العصور الإسلامية، فقد ورثوا خلاصةَ ما أنجزوه من أنماط تمدُّن، وفنون، وآداب، وفولكلور، وثقافة، ولغة. فأضحى تاريخُ هذه البلاد تراكميًّا؛ تتداخل وتتفاعل في أنساقه الثقافات، تتصالح فيه الجغرافيا مع التاريخ، والحاضر مع الماضي، فلا يطمسه، أو يجتثُّه، أو ينفيه. أي إنَّ التَّاريخ هنا لا يبدأ من الصِّفر دائمًا مثلما تفعل بعضُ المجتمعات غير القادرة على مراكمة خبراتها وتطويرها. كما ظلَّ الدينُ أحدَ مكونات الهُوية القومية، وتم دمجُه بسواه من العناصرِ الأُخرى المحليَّة. حتى اكتسب الإسلامُ الإيرانيُّ خصوصياتِ القوميَّة الإيرانيَّة، وصار يعبِّر عن نفسِه بملامح الشخصيَّة الإيرانيَّة ويتحدَّث بميراثها الخاص.

(٢) انفتح الإيرانيون على الثقافات الشرقية والغربية في وقتٍ مبكِّر من تاريخهم، ففي مدرسة جُنذَيسابور تمازجتْ مجموعةُ مكونات ثقافية وافدة ساهم فيها النساطرةُ وغيرُهم، من مدرسة الرُّها وأثينا ومدرسة الإسكندرية والهند، وتلقَّت الثقافةُ الإسلاميَّةُ بعضَ النصوص الشرقية عبر مرورها بالفارسية، وأمستْ إيرانُ جسرًا لعبور آداب وفنون ومعارف المجتمعات الأُخرى، من الشرق إلى الغرب، ومن مشرق البلاد الإسلامية ومغربها إلى آسيا الوسطى وجنوب شرقي آسيا وشبه القارَّة الهنديَّة. ونشاهد في عدَّة آثار ما يشي بالدور الذي اضطلعت به المراكزُ والحواضرُ العلميَّةُ في هذه البلاد، كما في «تحقيق ما للهند من مقولة ...» للبيروني.

(٣) عمقُ الحياةِ الرُّوحية وتنوُّعُها. فالشخصية الإيرانيَّة مسكونة بالأسرار، تدمن الارتياض، والممارسات الطقوسيَّة، المتمثِّلة بالأدعية، والمآتم الحسينية، ومجالس الذكر، والزيارات، وكلِّ ما من شأنه تكريس نزعة الاستشراف والمونولوغ الجَوانيِّ، والتأني والصبر والجلَد، والتخلص من الطيش، والتسرع في اتخاذ المواقف والقرارات.

(٤) الفسيفساء الإثنية والفضاء الاجتماعيُّ في إيران مشبع برموز وشفرات وإشارات تَهَبُ الإنسانَ إمكاناتٍ واسعةً للتأمُّل والتدبُّر وإمعان النظر حين يتعامل مع الغير، وتمنحه براغماتية عملانية، وقدرة على التكيُّف والانسجام مع الآخر والإصغاء له، والتقاط ما هو مهمٌّ منه. وكان من نتائج ذلك أن اصطبغ الإنتاجُ الفكريُّ بمواءمةِ وتوليفِ مجموعةِ عناصر ودمجها وسبكها في مُرَكَّب تستقي مادته من منابع مختلفة وتغذِّيه مناهلُ متعدِّدَة.

(٥) يمكننا ملاحظة الأبعاد الجمالية بوضوح في الآداب والأناشيد والشعر الصوفي في إيران، مثلما يتجلَّى الذوقُ الفنيُّ في الرسم والفنون التشكيلية والموسيقى والسينما والمسرح، وتدبير المنزل والعمارة والبناء. وتفيض اللغةُ الفارسيَّة بالرقة، وترفِد المشاعر والأحاسيس بالدفء؛ بما تشتمل عليه من إيقاع صوتي وسُلَّم موسيقي متناغم. وهكذا تحاكي الطبيعة الأبعاد الجمالية في التمدُّن الإيراني، بتضاريسها الخلَّابة، واختلاف مناخاتها وتنوُّع طقسها، بنحوٍ تتجاور فيه أربعة فصول في وقت واحد.

(٦) امتداد الميراث العقلاني، في المنطق، والفلسفة، وعلم الكلام، وأصول الفقه، وما يصنَّف على المعارف العقلية في التراث، والاهتمام بدراسته وتدريسه على الدوام، واستدعاء تقاليد المناظرة والمدارسة والمباحثة والجدل بأسلوب «إن قُلتَ قُلتُ» في التعليم الديني في الحوزات. وقد كان للحضور الأبديِّ للمعارف العقلية في الحوزات بالغُ الأثر في إطلاق عملية الفكر وتنميتها، وإن كانت تلك المعارفُ ما انفكَّتْ تتحرك في قوالب المنطق وأشكال القياس الأرسطي، التي ظلَّت تعمل على كبح العقل، وعدم تجاوز الترسيمات المعروفة في تشكيل وصوغ المفاهيم، وفي المُحَاجَجَة والاستدلال. بيد أنَّ آفاقَ الفِكْرِ العقلي لم تنغلق تمامًا؛ ذلك أنَّ المنهجيَّة التشكيكية، ونمط الأدوات والمفاهيم المتداولة في المعارف العقليَّة الموروثة أسهمتْ في إيقاد جذوةِ الفكر وتأجيجها باستمرار.[٢]

(٧) عَرَاقَةُ المنحى التأويليِّ في الموروث الشيعي، ونموُّه وتكامله عبر الزمن، باقتناص واستلحاق رؤًى وأدوات منهاجية مختلفة وشيوع دراسة العرفان النظري، خاصة نصوص وتراث المتصوِّف الشهير محيي الدين بن عربي، وهي نصوص تفيضُ بنزعةٍ إنسانيَّةٍ، ومواقف تصالحيَّة مع الأديان والثقافات، وتعمل على اكتشاف المشتركات،

[٢] عبد الجبار الرفاعي: مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ص٧٨.

حين تتوغَّل في جوهر الأديان، وتغوص في عُمْقِ التَّجارب الرُّوحية لأتباع المِلَل والنِّحَل المختلفة، لترصد تجلِّيَاتِها وآثارها العامَّة. وتتميَّز الشخصية الإيرانية بسعيها المستمر لاستعارة كلِّ ما تظنُّه مفيدًا من معارف وأفكار وفنون وآداب، وتوليفه في خلطة، لا يقلقها أن تتكوَّن من عناصر مختلفة، وأحيانًا متنافرة.

لقد تعامل العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي برفق واحترام مع نصوص ديانات آسيوية. يقول الدكتور داريوش شايغان: «العرفان أول ما يسترعي اهتمامي. أجد انشدادًا قويًّا إلى العرفان، أنا من عشَّاق المذهب الطاوي، وأهوى «جوانغ تزو» للغاية. قضينا دورة بأستاذية العلَّامة الطباطبائي، وكان يبدي رغبة أكيدة في الاطلاع على كتاباتهم، ولأنها لم تكن مترجمة، عكفتُ أنا والدكتور سيد حسين نصر على ترجمتها. كان يفسِّر شانكارا كأنه أستاذ بالضبط، ويتركنا في حيرة من الأمر، فمثلًا في أحد الأوبانشادات عبارة تنطوي على مفارقة: «الذي يفهم لا يفهم، والذي لا يفهم يفهم.» وقد فسَّر الطباطبائي هذه العبارة، وأجلى غشاوتها، وحلَّل مضمونها، بنحوٍ أدهشني. بعد ذلك ترجمتُ أنا والدكتور نصر كتيِّبًا صغيرًا من تأليف لاوتسو، اسمه «داو جينغ»[٣] كلُّه مفارقات. نقلناه من النصِّ الإنجليزي إلى الفارسيَّة. وحينما قرأه العلَّامة الطباطبائي قال: «هذه أهم رسالة قرأتها في عمري»، وصار من عشاق «داو جينغ».»[٤]

إن نصوص العارفين تعمل على خلق مناخات رحبة للتأويل وتعدُّد القراءات وتنوُّع الفهم، وبالتالي تجاوز ظواهر الألفاظ، ومحاولة اقتناص مداليل لا تحكيها الكلمات بصراحة.[٥]

(٨) في نصف القرن الأخير حدث انزياحٌ واسعٌ للغة العربية في الحوزة في قُمَّ، فأصبحت بالتدريج لغةً ثانيةً، بعد أن عبَرت اللغة الفارسية إلى الحلقات الدراسية والنقاشية، وأصبحت تحتلُّ مواقع العربية في المقررات الدراسية والتعليم والتأليف. وتغيُّر لغة التعليم الديني يعني تغيرًا في الرموز الدلالية، وأسلوب بيان المفاهيم، والتعبير عن

[٣] «داو جينغ» كتاب لِلَاوتسو مؤسِّس الديانة الطاوية، وقد اختصر فيه حكمته كلَّها، ويتكون من ٨١ قصيدة، تتضمَّن تأملاتٍ فلسفيَّة دقيقة.

[٤] داريوش شايغان: التعايش بين الأديان والثقافات، مَجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع٢٢، شتاء ٢٠٠٢م.

[٥] عبد الجبار الرفاعي: مصدر سابق، ص٧٩.

الرُّؤى والأفكار. ولا ريب في أن صوغ المفاهيم والرؤى والآراء والمعارف الدينية بشفرة لغويَّة أُخرى، سيفضي إلى تشكيل حقل دلالي بديل، وانبثاق فضاء ثقافي، يستمد مكوناتِه وعناصرَه من ميراث هذه اللغة وآدابها، وأساليبها البيانية والتعبيرية؛ ذلك أنَّ لكلِّ لغةٍ معجمها الخاصَّ، وتراكيبها، وبنيتها، ومواضعاتها، وملابسات نشأتها وتحولاتها.

ومن المعلوم أنَّ نصوص كلِّ دين عندما تنقل من لغة إلى أُخرى، يُعاد صوغُها في آفاق اللُّغة الجديدة، وطبيعة ثقافة الشعب الذي يتحدث بها، مما يمنح النص فاعليات وإمكانات مختلفة، لم يمتلك شيئًا منها في عوالم اللغة السابقة.

وبوسعنا ملاحظة تحولات الفكر الديني المسيحي عندما عَبَرت نصوص هذه الديانة من الآرامية إلى اليونانية، فاللاتينية، وأخيرًا اللغات الأوروبية بعد حركة الإصلاح الديني ودعوة مارتن لوثر لترجمة الكتاب المقدس للألمانية والإنجليزية والفرنسية.[٦]

(٩) في معظم البلاد العربية والإسلامية تتخصَّص بالدراسات الدينية الحواضر العلمية التقليدية ومدارس وكليات الدراسات الشرعية، ولا يهتم الأكاديميون وعموم المثقفين من غير الدارسين في تلك الحواضر والمدارس والكليات بهذا النوع من الدراسات، وربما يحسب الكثير منهم أن مهمَّة الفكر في الدين وما يرتبط به من إشكاليات أمر لا يعنيهم، باعتباره من مهمَّات تلك المؤسسات، ولذلك لا نجد تيَّارًا وسط النخبة يصنَّف على أنه المثقف الديني، الذي يتعاطى مع الموروث والتمثُّلات الاجتماعية للدين بوعي نقدي، وباستطاعته توظيف المفاهيم والأدوات المنهاجيَّة في العلوم الإنسانيَّة الحديثة، حين يتعامل مع تعبيرات وتمثُّلات الدين في الواقع.

بينما تنخرط معظمُ النخبة في إيران في الفكر الديني، ويتعذَّر على الحواضر العلميَّة الدينية المعروفة بالحوزات احتكار الفكر والدراسة والبحث في قضايا الدين وظواهر التديُّن؛ ذلك أن الدارسين والباحثين في الجامعات والمنتديات الفكرية والجمعيات الثقافية يتناولون الشأن الديني وأنماط التديُّن في حلقاتهم النقاشية ودراساتهم ومحاضراتهم، وتحضر بكثافة مقولات ومناهج المفكرين الغربيين، وآراء رواد تحديث اللاهوت الكنسي في مقارباتهم للشأن الديني.

---

[٦] المصدر السابق، ص٨٢.

(١٠) شموليَّة الفكر الديني وشيوعه لدى معظم الناس، فكثير منهم ينخرطون في جداليات وسجالات دينية، والكلُّ يتداول الأفكارَ والمعتقدات الدينية، حتى إن المفكرين والكتاب المعروفين في إيران يتوارثون تقليدًا في التواصل مع المجتمع من خلال ندوات ومحاضرات جماهيريَّة، يحضرها مئاتُ الأشخاص في المساجد والحسينيات والجامعات، وتسجَّل على أشرطة ضبط الصوت وتُطبع في كتب لتوزَّع بشكل واسع. وهذا التقليد الثقافي في التواصل مع الجمهور يدعو المفكر الديني لبناء خطابه وتنظيم أفكاره بنحوٍ ينسجم مع المشاغل الذهنية للناس، وما يملأ مخيالهم من فولكلور وأمثال وحكايات ورموز وميثولوجيا.

إن جدليَّة المتحدث والمتلقي تثري الخطاب، وتحرره من تهويماته التجريدية، وتقحمه في مطامح الناس وأحلامهم، وتوجِّه مساره نحو الهموم العاجلة، وتدعوه للاستجابة للمتطلبات الراهنة للاجتماع البشري.

(١١) مشروع الدولة الدينية كان أحد أحلام الدارسين في الحوزة منذ مدة طويلة، وقد استطاعت الحوزةُ في خاتمة المطاف تجييش وتعبئة الجماهير، تحت لافتات وشعارات تطبيق الإسلام، وإشادة حكومة الحقِّ والعدل، من خلال إعادة صوغ الحياة الاجتماعية في ضوء الفتاوى والأحكام الوفيرة في التراث الفقهي، فتحقَّق الظفر بانتصار الثورة، والإعلان عن الدولة الإسلامية. لكن الكثيرين من المتحمِّسين لتطبيق الفقه، والاستناد إليه في تنظيم الإدارة، والاقتصاد والمال، والثقافة، والتربية والتعليم، اكتشفوا غربة حقل واسع من الفقه عن الواقع، وغربة الواقع عن هذا الفقه، لأن الفقه لا يعدو إلا أن يكون معرفة تشكلت في السياقات الثقافية والحضارية للاجتماع الإسلامي عبر التاريخ، وهذه المعرفة مطبوعة بكلِّ ما اكتنف الحياة الإسلامية من اختلالات وظواهر اجتماعية وسياسية وغيرها.

وكان عجز الفقه التقليدي عن الوفاء بمتطلبات الدولة والاجتماع الإسلامي المعاصر، باعثًا لانبثاق طائفة من الأسئلة الحائرة، التي ظلَّت غائبة قرونًا طويلة. ومنها: هل الفقه صناعة بشرية أم تشريع إلهيٌّ، بل هل هناك تشريع إلهي يحكيه الإنسان، أم أنَّ ما يكتبه الفقهاء هو تعبير عن مكوناتهم الذهنية ومسلَّماتهم ورؤيتهم للعالم؟ وهل الدين والفقه مسئولان عن إدارة وتنظيم كل ما يجري في الحياة البشرية؟ وما الذي يبقيه الدينُ والفقه من دور للعقل والخبرة البشرية؟ ألم يكن نظامُ المعاملات الفقهي إمضاءً وتهذيبًا للمعاملات والتشريعات السائدة في المجتمع العربي عصر البعثة، وهل

تتَّسع تلك الأطرُ التشريعيَّةُ الخاصَّة بمجتمع رعويٍّ بسيط لمجتمعات تجارية وصناعية تسودها الكثير من المعاملات المعقَّدة غير المعروفة للإنسان من قبل؟ وهل كمال الدين بمعنى استيعابه وشموله لكل شيء في الدنيا والآخرة، أم أنَّه بمعنى أنَّ الدين لا يُعْوِزه أو ينقصه شيء فيما يرتبط بأهدافه وغاياته في هداية الإنسان؟

وهكذا تبدَّتْ حيرةُ الفقه التقليديِّ عن استيعاب تطلُّعات الثوار، وإنجاز أحلامهم، وتحقيق وعودهم وآمالهم، فاستفاقتْ جماعةٌ من النُّخب لتحاكم التراث الفقهي وتُسائل اللاهوت التقليدي، وتغربل مفاهيمَهما ومقولاتِهما، فلم تَعُدْ قناعاتُهم الماضية يقينيات، وإنما تحوَّل الكثيرُ منها إلى شكوك، وما انفكَّ بعضُهم يرزح في ارتيابِه ولايقينه.[٧]

(١٢) تنتشر في إيران عشراتُ الجامعات والحوزات العلمية، والمئات من مراكز البحوث والدراسات، وعدد كبير من دُور الطباعة والنشر، وعشرات الصُّحُف والمَجلات الأسبوعية والشهرية، والدوريات الفصليَّة، والكثير منها تهتم بجداليات الفكر الديني، واستفهاماته القلقة، وطروحاته المتنوعة. ولا يكفُّ الصحافيون والباحثون وسائر الكتَّاب، الذين يساهمون في تحرير تلك المطبوعات والنشر فيها، عن الحوار والنقاشات الساخنة في المسائل السياسية، والاقتصادية، والثقافية، والاجتماعية، التي تتصل بصورة عضويَّة بمواقف ورؤًى لاهوتية ودينية، تصدر عن مرجعيات تراثيَّة في الفلسفة، والعرفان، وعلم الكلام، والفقه، والتفسير ... إلخ، أو مرجعيات جديدة تنتمي إلى مكاسب الدراسات الإنسانية الحديثة.

ربما لا توحي لنا غزارة الإنتاج الفكري بمستوى هذا الإنتاج وممكناته النهضوية، من دون العودة إليه واجراء دراسات استطلاعية لمضامينه واتجاهاته، غير أنَّ ما يمكن رصده بيسر وسهولة هو وفرة الأسئلة، وتعدُّد المسائل المطروحة فيه، واختلاف طرائق فهمها ومقاربتها، وكثرة المناظرات على الورق، وتدفُّق الردود والأجوبة، حتى إن موضوع «التعددية الدينية» الذي أثاره الدكتور عبد الكريم سروش في مقالة له نشرها في إحدى الدوريات الناطقة بالفارسية في طهران، تحوَّل إلى ما يشبه الموجة الفكرية لمدَّة تجاوزت العَقد من السنين، فكُتِبَتْ مئاتُ المقالات والبحوث والأطروحات والكتب، مختلفة أو متفقة مع رؤى سروش.

[٧] عبد الجبار الرفاعي: مصدر سابق، ص٨١-٨٢.

إن المثقف في إيران يظلُّ مسكونًا بهاجس الدين وقضاياه، مهما كان تخصُّصه أو مجالُ اهتمامه ونمط همومه المعرفية؛ ذلك أنَّ الفضاء الثقافي الذي يتموضع فيه ينبض على الدوام بجدل الدين والواقع.

٢

جدالِيَّات الفكر الديني قبل الثورة [١٩٠٥–١٩٧٩م]

شغلتْ مفاهيمُ الهويَّة والأصالة والخصوصيَّات المحلية المفكرين الإيرانيين منذ مطلع القرن العشرين، وكانت الثورة الدستورية المعروفة في تاريخ إيران القريب بـ «المشروطة» لحظة حاسمة بلغ فيها الصراع ذروته بين تيارين، تبلور موقفُهما في إطار رؤيتهما للهُوية وصيرورتها، ونمط التعاطي مع الآخر، فبينما شدَّد أحدُ التيارين على حراسة الهُوية، ومنع توظيف مكاسب الفكر السياسي الغربي الحديث، والإفادة من مقولات الحريات والحقوق لديه، بذريعة تحصين الذات وتأصيلها، والحفاظ على نقائها وطهرانيتها، والاقتصار على ما يشتمل عليه التراث من مفهومات تتصل بالاجتماع السياسي، رأى التيارُ الثاني ضرورة الانفتاح على الآخر، واستدعاء خبراته، واستعارة معطيات فكره وتجارِب اجتماعه السياسي، فيما يتعلق بتدوين الدستور، والتمثيل الشعبي، والتداول السلمي للسلطة. وذهب هذا الفريق إلى أن المجتمع المثالي في العصر الحديث هو المجتمع المفتوح؛ ذلك أنَّ انغلاقَ المجتمع يُفضي إلى تبديد طاقاتِه، وطَمْسِ فاعليَّاته، وبالتالي موته، وانطفاء جذوة الانبعاث فيه.

واستمرَّ السِّجال الفكري في إيران لعشرات السنين يدور حول طبيعة العَلاقة مع الآخر، وكيفية الاحتفاظ بالخصوصيات، والسبيل لأن نكون معاصرين دون أن نفرط بأصالتنا، أي إنَّ سؤال الهُوية كان السؤالَ المحوريَّ، الذي انبثقتْ منه كافةُ الأسئلةِ الفرعيَّة لسنين طويلة في الفكر الديني، وانخرط في هذا السؤال وما تفرَّع عنه أبرزُ المفكرين إلى قيام الثورة الإسلامية سنة ١٩٧٩م. وكان البحثُ دائمًا لدى الفريق الأول عن التمايزات الجوهرانية بين الشرق والغرب، والتوكيد على استعادة وترسيخ القيم الثقافية المحلية، من خلال استعارة المبادئ الإبستمولوجية للاستشراق، وإعادة توظيفها باتجاهٍ معاكس.

وتصاعدَتْ وتيرةُ الخطاب التحريضي لهؤلاء الدارسين بعد الحرب العالمية الثانية، إلا أنَّ بعض المفكرين اتَّسم خطابُه بالنقدِ المزدوِج للأنا والآخر، مثل فخر الدين شادمان

(١٩٠٧–١٩٦٧م) الذي كانَ يتمتع بثقافة تقليدية وحديثة في آن واحد، وعمل أستاذًا للتاريخ في جامعة طهران للفترة (١٩٥٠–١٩٦٧م)، وأصدر عام ١٩٤٧م أهم مؤلَّفاته «احتلال الحضارة الغربية»،[٨] الذي دوَّنه بأسلوب تطغى فيه الاستعارةُ والكناياتُ، وترتسم فيه التشبيهاتُ العسكريَّةُ المتفشية في أسلوب الكتابة وقتئذٍ، وخلَص فيه إلى أنَّ السبيلَ للتخلص من هيمنة الغرب يكمُن في استيعاب مكاسب الحضارة الغربية، يكتب شادمان: «يمكن تشبيهُ الحضارة الغربية بجيشٍ قوامه مئة مليون جندي، فكل كتاب غربي قيِّم نأتي به إلى إيران، وكل ترجمة صحيحة نقدمها للإيرانيين، وكلُّ مشروعٍ وتصميمِ معملٍ أو بنايةٍ أو ماكينة ... نأتي به إلى إيران، ونترجم مكوناتِه وشروحَه وتفاسيرَه بصورة صحيحة إلى الفارسية، نكون بذلك قد استطعنا أسرَ أحد جنود هذا الجيش الجرار وتوظيفَه لخدمتنا في إيران.»[٩]

مفكرون آخرون نهجوا منهجًا مختلفًا في بيان ماهيَّة الغرب، وما ينبغي للمجتمع الإيراني من موقف حياله. وفي طليعة أولئك أحمد فردید (١٩١٠–١٩٩٤م) أستاذ تاريخ الفلسفة الحديثة في جامعة طهران، والذي يلقِّبه تلامذته ومريدوه بـ «الفيلسوف الشِّفاهي»، باعتباره لم يدوِّنْ آراءه أو ينشرْها بنفسه، ويوصف بأنه مفكر واسع الاطلاع، غير أن بيانه ملتبس، ولغته مبهمة مضلِّلة. وكان ينهل من آراء الفيلسوف الألماني هايدغر، ويستند إليه كمرجعية في التعرف على ماهية الغرب، واستَعار فكرة هايدغر القائلة: «إن كل حقبة من حقب التاريخ تختص بسيادة حقيقة معينة تطغى على بقية الحقائق، وتقذف بما سواها إلى الهامش.»[١٠] ويقتفي فردید أثر هايدغر في القول برُوح الحِقَب التاريخية، وفلسفة الوجود والطبيعة الآسرة للتكنولوجيا الحديثة، فيدعو إلى الانشداد للمعارف المعنويَّة أو الفلسفة الأخلاقيَّة، التي يشترط فيها ألا تخلوَ من الباطنيَّة الإلهيَّة، ويؤكِّد أنَّ للبشر ثلاثة أبعاد، هي: بعد علمي، وثانٍ فلسفي، وثالثٌ معنوي. وبالرغم من أن الأول والثاني احتلَّا مساحة واسعة في السنن الفكرية الغربية، بيد أنَّ الثالث ظلَّ غائبًا وباهتًا بشكلٍ فاضح. وبالتالي يسعى فردید للقطع مع الغرب،

[٨] تسخير تمدن فرنگي.

[٩] تسخير تمدن فرنگي، ص٧٥.

[١٠] مهرزاد بروجردى: روشنفكران ايراني وغرب، ترجمة: جمشيد شيرازي، ص١٠٥-١٠٦.

ونبذ رؤيته للوجود، والفرار من أسلوب حياته. ويعتقد بأنَّ مناهضةَ الغرب تتطلَّب الغورَ في كُنْهِ الفلسفة والأُنطولوجيا الغربيَّة.[١١] وعلى ضوء مفهومه للغرب صاغ فردريد مصطلحًا حسَّاسًا مشبعًا بالتحريض، لتصوير طبيعة العَلاقة بالغرب هو «غرب زدگي = داء الغرب، التسمم بالغرب، وباء التغرب، نزعة التغريب». والذي استعاره فيما بعدُ الأديب والناقد جلال آل أحمد (١٩٢٣–١٩٦٩م) التَّائِقُ إلى استعادة الذات، فعمل على تعبئته بحمولة أيديولوجية متوهِّجة، عندما أصدر كتابًا بهذا العنوان سنة ١٩٦٢م. وتميَّز آل أحمد بتوجُّسه الشديد من كل شيء يرمز للغرب وثقافته، وبالأخص معطيات التكنولوجيا الغربية، فهو يعتقد بأن كل شيء في عالمنا تدنِّسه الماكينة و«يتمكنن»، وحينها يجري تهشيمه ونسفه. إن كتاب جلال «غرب زدگي = الإصابة بالغرب»[١٢] نصٌّ سِجالي مشبوب بالإثارة، والنقد الأيديولوجي للغرب، وهو بمثابة الشعر الملحمي والأناشيد الثوريَّة، التي تعمل على تعبئة الجماهير، وإلهاب حماستها، في مناهضة كل ما هو غربي.

بعد مضي ثلاثين عامًا على صدور كتاب جلال راحت النخبةُ الإيرانية تنشد لها صورةً بديلة للغرب، صورةً تحاول أنْ تكون أكثر حيادًا وموضوعيةً في تقييم المكاسب المعرفية والتكنولوجية للغرب الحديث، صورةً تستبعد الرؤية الخطأ التي تحسب تمام مكاسب الغرب ومعارفه ليست سوى ماكينة فقط، وتتجاهل العلوم الطبيعية، والعلوم البحتة، والعلوم الإنسانية، والآداب، والفنون، والحقوق. فلا يصحُّ اختزال أية حضارة في بُعْدٍ واحد، ومن الخطأ عدم التمييز والخلط العشوائي بين العلم والتكنولوجيا والمعارف والفنون والآداب الغربية من جهة، والاستعمار الغربي من جهة أُخرى. لا بد من رؤية نقدية تركيبية، والتحرُّر من الرؤية الشمولية الإطلاقية غير الموضوعية في التعاطي مع الغرب.[١٣]

---

[١١] المصدر السابق، ص١٠٧.

[١٢] ترجم هذا الكتاب حيدر نجف، وراجعه وقدم له عبد الجبار الرفاعي تحت عنوان «نزعة التغريب»، وصدر ببيروت عن دار الهادي قبل ٢٠ سنة، وترجمه إبراهيم الدسوقي شتا تحت عنوان «الابتلاء بالغرب»، وصدر عن المركز القومي للترجمة في القاهرة.

[١٣] عبد الجبار الرفاعي: مصدر سابق، ص٢٧٣-٢٧٤.

في عَقدي الستينيات والسبعينيات تواصلت الدعوةُ «للعودة إلى الذات» لدى علي شريعتي (١٩٣٣–١٩٧٧م) الذي استلهم أفكار صديقه فرانتز فانون في «المعذبون في الأرض» واهتمَّ بتغذيتها برُوح دينية، واكتشاف جذورها الإسلامية، بدلًا من الخصوصيات العرقية واللغوية والتاريخية للعالم الثالث في كتاب فانون. ويبدو أنَّ الهموم النضاليَّة لشريعتي، وجهوده الحثيثة لأنسنة الدين، والإفصاح عن مدلولاته الاجتماعية، وتقليص أسراره وأبعاده الميتافيزيقية وعوالمه الباطنية، هي الباعث لمسعاه في تحويل الإسلام «من ثقافة إلى أيديولوجيا». ومما لا ريب فيه أنه كان شديد التأثُّر بجماعة لاهوت التحرير، ودعوتهم لتحويل الدين إلى أيديولوجيا لمناهضة الاستعمار، وتكريس لاهوت الأرض، بعيدًا عن مدارات اللاهوت الكلاسيكي.

وتتضمن نصوصُ شريعتي هجاءً لاذعًا للغرب وما اجترحه عبر تاريخه الاستعماري في آسيا وأفريقيا والأمريكتين، بالرغم من أنَّ مرجعيته في تفكيره ودراساته مستقاة من المعارف الغربية، كمن سبقه من الدارسين الذين تبرَّموا من الغرب وممارساته، في الوقت نفسه الذي استلهموا معارفه ولغاته ورؤاه.

في الفترة ذاتها التي شغلت الجامعاتِ والنخبَ الآراءُ الإحيائية لشريعتي، وتغلغلت أفكارُه في الأوساط الشعبية، برز في إيران مفكر آخر، هو سيد حسين نصر (١٩٣٣م–...) الذي يتَّحد مع شريعتي في غاياته الإحيائية ويدعو أيضًا للعودة إلى الذات، ويرى أن أعظم خطايا عصرنا تتمثَّل في «تمرُّد الإنسان على الله ... وانفصال العقل عن نور العقل الهادي ... وتراجع الفضيلة.»[١٤] ويوجز رؤيته قائلًا: «إن كنتُ مضطرًّا لتلخيص ما يسمى رؤيتي الفلسفية، فأقول: أنا من أتباع العقل الخالد، وكذلك الحكمة الخالدة، أي ذلك العقل السرمديِّ الذي كان دائمًا وسيظلُّ إلى الأبد ...»[١٥]

مثلما كان شريعتي رمزًا لجيل من المستنيرين الدينيين، فإن «نصر» كان كذلك، غير أن شريعتي يفتقر إلى الخبرة المعمَّقة بالتراث ومسالكه، ويُعْوِزه الاطلاع العلمي الشامل على المعارف التقليدية، لأنه لم يُصِبْ تعليمًا دينيًّا في الحوزات، خلافًا لحسين نصر الخبير المتمرس في الفلسفة والعرفان وبعض المعارف التقليدية؛ ذلك أنه أصاب

[١٤] مهرزاد بروجردى: مصدر سابق، ص١٩٢-١٩٣.

[١٥] المصدر السابق، ص١٩١.

تعليمًا متميِّزًا على يد علماء مشاهير، كالعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي وغيره. ولعل ذلك كان من دواعي تبادل الاتهامات بينهما، إذ يصف حسين نصر شريعتي بأنه «ماركسي غوغائي يحاول التغلغل في التيار الديني.» أما شريعتي فيصف نصر بأنه «مستنير رجعي يسكن برجًا عاجيًّا». وبلغت الأزمةُ بين الاثنين أوجها بحدود سنة ١٩٧٠م لما استقال سيد حسين نصر من عضوية هيئة حسينية الإرشاد، احتجاجًا على محاضرة لشريعتي قارن فيها بين الإمام الحسين وغيفارا. واشتهر حسين نصر بمواقفه المناهضة للحداثة، وتنديده العنيف بها. وكتاباته عن «أزمة الحداثة ... وعبثية التطور وسوء مغبته» بالتوكُّؤ على آراء المتصوف الفرنسي رينيه غنون.[١٦]

كان داريوش شايغان (١٩٣٥م–...) أحدَ زملاء سيد حسين نصر، ممن جمعت بينهما الحلقة النقاشية للسيد محمد حسين الطباطبائي وهنري كوربان، وانخرطا معًا في هموم فكرية مشتركة، فيما يتصل بالميراث الميتافيزيقي والآفاق المعنوية للتشيُّع، وإن كان شايغان قد عادل اطلاعه على الفلسفة الغربية باطلاع مماثل على المعتقدات الهندية والفلسفات المتوطنة في آسيا. وأثار كتابُه «آسيا مقابل الغرب»، اهتمامًا بالغًا، فقد ذهب فيه إلى «أن مسار الفكر الغربي كان باتجاه التقويض التدريجي لجملة معتقداتٍ شكلت التراث المعنوي للحضارات الآسيوية.»[١٧] ويرتكز رأي شايغان هذا على التفاوت الأُنطولوجي بين الشرق «الإسلام، البوذية، الهندوسية» والغرب، فجوهر الفلسفة والعلم في الحضارات الشرقية يختلف عن نظيره الغربي؛ ذلك أنَّ نمط الفكر الفلسفي الغربي عقلاني، أمَّا الفلسفة الشرقية فترتكز على المكاشفة والإيمان.

إلا أنَّ شايغان قام بمراجعةٍ نقديَّة لأفكاره في مرحلة لاحقة، واعترف بأنه تحسَّر على حضارات تقليدية كانت في طريقها إلى الأفول، في كتابه السابق «آسيا مقابل الغرب». ودعا إلى التحرُّر من الرؤية الثنائية للحضارات الشرقية والغربية، والتخلص من النظر إليها بوصفها مختلفة متقابلة جغرافيًّا وثقافيًّا. لقد عاد شايغان بعد عَقد من الزمان لنقد أفكاره الماضية في كتابه «آسيا مقابل الغرب» في كتاب جديد صدر بالفرنسية سنة ١٩٨٩م بعنوان «النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا».[١٨]

---

[١٦] المصدر السابق، ص٢٣٣.

[١٧] آسيا در برابر غرب.

[١٨] داريوش شايغان: «النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا»، بيروت، دار الساقي، ١٩٩١م.

ميزة شايغان أنه مفكر يدمُج العقلَ بالرُّوح، والذهن بالقلب، والمشاعر بالأفكار، والبرهان بالحكمة والشعر، ويثري كتاباته بمزيج من مفاهيم متنوعة، تختلف مواطنها، فشيء منها يعود إلى ديانات آسيوية، وشيء آخر إلى العرفان والتصوُّف، بينما يعود شيء ثالث إلى تيارات الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الغربي، لكنه يصوغها في توليفة متسقة، ويثريها دائمًا بتأويلات ونظرات حاذقة.

٣

جداليَّات الفكر الديني بعد الثورة [١٩٧٩–٢٠٠٥م]

يمكن اعتبارُ انتصار الثورة وقيام الدولة الإسلامية اللحظة الحاسمة في مسار وتحولات الفكر الديني في إيران، فقد تغيرت الأولويات الفكرية، وتراجعتْ طائفة من المسائل، التي ظلَّت لعشرات السنين عناوين ضجة في الفكر الديني، حين تصدرت مسائل غيرها لم تكن قبل الثورة من الشواغل الفكرية، بل لم تتعاطَ معها أجيال من المفكرين والباحثين المهتمين بالدراسات الإسلامية. فجأة انبثقت هموم جديدة، وجرى تداولُ موضوعات خطفت الأضواء عاجلًا، بينما انزوت الموضوعات الساخنة المعروفة قبل ذلك، فلم تعد قضية الهُوية والخصوصيات المحلية والعَلاقة بالآخر تحتل الصدارة في الفكر والكتابة، وإنما أضحت قضايا الدولة الدينية والدولة المدنية، والمجتمع الديني والمجتمع المدني، ومصدر مشروعية السلطة، وماهية وحقيقة الدين، وأشكال التدين، ومنشأ النزعة الدينية، وبواعث التدين، وتاريخية المعرفة الدينية، والتعددية الدينية، وجوهر وصَدَف الدين، والذاتي والعرضي في الدين، والدين وتطلعات الإنسان، وأفق انتظار الإنسان من الدين، أو ما الذي يترقبه الإنسان من الدين وما الذي يترقبه الدين من الإنسان، ومجالات الدين وحقوله وحدوده في الحياة البشرية، وعَلاقة الدين بالأيديولوجيا، والدين بالأخلاق، ولغة الدين، وهل هي لغة عرفية أم بيانية أم رمزية، وإمكانية فهم الدين من دون الاعتقاد به، والتجرِبة الدينية وآفاقها وتجلياتها وأبعادها، وجداليات الدين والعلم، والدين والعقل، وغير ذلك.[١٩]

[١٩] عبد الجبار الرفاعي: مصدر سابق، ص١٤٤–١٤٥.

سادت عناوين بديلة، وطغى سجال مختلف في الحياة الثقافية، وظهر مفكرون يتسلحون بمناهج تستند إلى فلسفة العلم، والهرمنيوطيقا وعلوم التأويل الراهنة، ولا يخشون استعارة مفهومات اللاهوت الغربي الحديث، وتطبيقها في دراسة النص والتراث وتحليل أنماط الرياضة الدينية. وتعرضت المعارفُ التقليدية إلى مراجعات من منظور نقدي، يغور إلى الجذور، ويبحث عن الخلفيات، ويهتم باكتشاف الأنساق المعرفية، وتفكيك العناصر والأسس وغربلتها. فمثلًا: في الحقل الفقهي لم تقتصر الدعوة على تحديث مناهج الاجتهاد، وتوظيف مقاصد الشريعة في الاستنباط، وإنما وُلدت محاولات لبناء علم بموازاة أصول الفقه ومقاصد الشريعة، اصطلح عليه بعض الباحثين بـ «فلسفة الفقه». يطمح هذا العلم لبيان الهُوية التاريخية والاجتماعية للفقه، واكتشاف العناصر الراقدة خلف عملية الاستنباط، من مسلَّمات وفرضيات لاواعية، وكيف تتنوع تجارِب الاستنباط، وطبيعة الفضاء المعرفي الذي تتمخض داخله تلك التجارِب. وتسعى فلسفة الفقه لتفكيك نسيج الفقه، والكشف عن طبيعة المعارف الخفية المستترة في بنيته، وتهتم بتشخيص ما يطبع المعرفة الفقهية، وما تتلون به من رؤية الفقيه للعالَم وثقافته، ومحيطه الخاص، إنها تغامر باجتراح أسئلة كانت غائبة من قبل.

وتبلور في دراسة اللاهوت اتِّجاه يدعو إلى تجاوُز علم الكلام الكلاسيكي وصوغ علم كلام جديد، يغلب عليه الطابع المعرفي التبييني، ويتحرَّر من النزعة الدفاعية، وينفتح على الجغرافيا الراهنة للمعرفة البشرية، ويتعاطى مع نتائجها بلا وجل، ويعيد رسم الهندسة المعرفية للمسائل الكلامية بنحوٍ مغاير لما مضى، ويستوعب طائفة من الموضوعات الجديدة في إطار هذه الهندسة، ويرتكز على سائر معطيات ومناهج العلوم الإنسانية الحديثة، من أجل توظيفها في البحث والدراسة، ويتمرد على أشكال القياس الأرسطي الموروثة.

إلا أن الكثير من الإنتاج الفكري الراهن في إيران يطبعه المنظور النقدي التفكيكي التحليلي، ولم يتسلح بمنظور بنائي تركيبي. إنه يبرع في عمليات التقويض والهدم، من دون أن ينتقل إلى بناء رؤية أو مرتكزات معرفية أُخرى. ولعل ما يبرر ذلك له أن الفكر الحديث بطبيعته فكر نقدي، لا يكف أبدًا عن التساؤل، ويهمه إثارة الاستفهامات قبل البحث عن الأجوبة، والرؤية دائمًا تنبثق في فضاء النقد والتساؤل.

في مناسبة قادمة نود أن نتحدث عن مجموعة من المفكرين الذين كان لمساهماتهم أثر كبير في إحداث هذه التحولات في الفكر الديني في إيران بعد الثورة الإسلامية، مثل الدكتور عبد الكريم سروش والشيخ محمد مجتهد شبستري والاستاذ مصطفى ملكيان.

الفصل السادس عشر

التحيُّز والتمركُز المعرفيُّ في الفكر الديني الإيرانيِّ المُعَاصِر[1]

١

أحمد فردید والقراءة الملتبسة لهايدغر

السؤال المعرفيُّ من أشدِّ الأسئلةِ إلحاحًا وتداوُلًا في الفكر الدينيِّ المعاصر في إيران. وهُوية المعرفة والأبعاد المحليَّة والقوميَّة والإقليميَّة المُلازمة لها، وما يكمن خلف العلم من رؤيةٍ ميتافيزيقيَّة خاصَّة، من أبرز مشاغل المفكرين الإيرانيين اليوم. إذ نجد كتاباتِهم تصفُ العلمَ بالانحياز، وكيف يتحيَّز العِلْمُ إلى الأقوياء، أو كيف ينحاز إلى اتجاه سياسيٍّ أو ديانة معينة، وأن ذلك يعني عدم إمكانِ تأسيس علم من دون أن يكون محكومًا برؤية ميتافيزيقية محدَّدة سلفًا، أي لا يمكن تأسيس علم مُحَايِد.[2] ويرون أنَّ العلوم الإنسانية لا يمكن سلخُها عن محيطها الحضاري الذي نشأت في فضائه الخاص، كما أنه ليس بوسعنا نفي تأثير العوامل الأيديولوجية والثقافية والتاريخية والجغرافية في صيرورتها وتشكُّلها، إذ تصطبغ هذه العلوم بصِبغة محلية، تكتسب هُويتها من محيطها، لذلك تغدو فيها متحيزة وليست محايدة؛ ذلك أنها تتلوَّن بلون تضاريس البيئة التي وُلدت

---

[1] مؤتمر «إشكالية التحيز»، القاهرة: ١٠–١٣ فبراير ٢٠٠٧م، تحت رعاية «برنامج حوار الحضارات في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي».

[2] عبد الكريم سروش: العلوم الحديثة في العالم الإسلامي وإشكاليات التنمية العلمية، مَجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع٢٣، ربيع ٢٠٠٣م، ص٦١.

فيها، وتلتبس بما يسودُها من رؤية للعالم، وفهم وضعي للكون والإنسان والحياة. وبحسب تعبير الدكتور عبد الوهَّاب المسيري، فإن علمانية العلوم التي ظهرت في القرن السابع عشر، عملت على فصل العلوم عن المنظومة القيمية، ونزع القداسة عن كل شيء، وسحب الأشياء من عالم الإنسان ووضعها في عالم الأشياء، ثم انتهت بسحب الإنسان من عالم الإنسان ووضعه في عالم الأشياء، وبذلك يسود منطق الأشياء.

ليس بوسعنا في هذه العجالة تقديم قراءةٍ شاملة تستوعب آراءَ المفكرين والباحثين والدارسين الإيرانيين في القرن العشرين، ومواقفهم حيال هذه الإشكاليَّة البالغة التعقيد والتنوع، غير أنَّ ذلك لا يمنعنا من الإشارة بإيجاز إلى مجموعة من المفكرين الذين كشفوا عن تحيزات المعرفة الغربية، ونادوا بضرورة صوغ علوم ومعارف تستلهم رُوح التراث والعناصر الحيَّة في الثقافة المحلية. نشير هنا إلى آراء أحمد فردید وجلال آل أحمد وحسين نصر وعلي شريعتي بوصفهم الأشدَّ حماسًا لمنطق التحيُّز والتمركز في المعارف والعلوم الإنسانية، على اختلاف كلٍّ منهم في أسلوب بيان رأيه والتدليل عليه.

كان الدكتور أحمد فردید (١٩١٠–١٩٩٤م) في طليعة المحذِّرين من التمركز والتحيُّز في المعرفة والعلوم الغربية. وكان فردید شخصية خلافية ملتبسة. وبالرغم من أنه أقل المفكرين الإيرانيين شهرة، وربما لم يسمع به أحد خارج إيران، غير أن الباحث المعروف داريوش آشوري عبَّر عنه بأنه «أول فيلسوف في التاريخ الإيراني المعاصر.»[٣] وقد كان لفردید دور مميز في تعليم الفلسفة الألمانية في إيران، خاصة آراء مارتن هايدغر، وعمل على تشغيل بعض مصطلحاته ومقولاته في المجال التداولي الفارسي، وعُرف عنه تطبيقاته التأويلية الخاصة لآراء هايدغر في دراسة ونقد وتحليل العلم والحضارة الغربية، وآثارها خارج محيطها الخاص، فمثلما يعتقد هايدغر بأن «كلَّ حقبة من حقب التاريخ تختصُّ بسيادة حقيقة معيَّنة تطغى على بقية الحقائق، بينما تقذف بما سواها إلى الهامش.» يرى فردید بأن «الغربيين أضاعُوا الله، واستبدلوا به إلهًا آخر، وهو النفس المادية، أو النفس الأمَّارة بالسوء.» ولذلك يحذِّر فردید من مخاطر شيوع حضارة الغرب في عالمنا ويدعو إلى التحرُّر من كافة أشكال التغريب، وتجاوُز كل مظاهره، من خلال اكتشاف ذات الغرب، أي أن نكون غربيين، لا بمعنى الاغتراب

[٣] د. مهرزاد بروجردی: روشنفكران ايرانى وغرب، ترجمة: جمشيد شيرازي، طهران، فرزان، ١٩٩٨م، ص١٠٤.

عن الذات، وإنما بمعنى المعرفةِ الدقيقة بالغرب، والنفوذ إلى كُنْهِ الفلسفة والأُنطولوجيا الغربية، لأنَّ معرفة الآخر شرط لازم لمعرفة الذات.

ويقدم فردید تأويلًا مشبعًا برؤيا عرفانية غامضة للتراث الشرقيِّ، وطالما صرَّح في محاضراتِه بأنَّ اللهَ هو الأصل والأساس بالنسبة إليه، ولكنه لا يقصد الله بمعنى واجب الوجود لدى الفلاسفة، بل هو بمعنى الإله الحي، إله الأمس واليوم والغد، إله محمد (ص)، وإله المهدي الموعود، وأن منبع فكرنا يعود إلى تجلِّي الله من دون الحجاب الظلماني والنوراني على الذات البشرية. وكان يعتقد بأن الفكر الشرقي الإيراني والهندي والمصري أقرب إلى الحقيقة من الفكر الغربي، لكن مع ذلك كان فكرًا محجوبًا. وظل فردید يكرِّر بأنه في العصر الحديث تجاهل الإنسانُ الساحة القدسيَّة، وفقط باكتشاف هذه الساحة يجد الفكرُ الحقيقيُّ معنًى له. وأشار غير مرة إلى غروب الغرب، وأنَّ المستقبلَ لنا، لأنَّ اللهَ معنا.[٤]

ويحاول فردید استعارةَ مفاهيم هايدغر ويلوِّنها بطلاء عرفانيٍّ ضبابيٍّ، فمثلًا: يذهب إلى أن التكنولوجيا بمثابة الحجاب الأكبر والأصغر لحقيقة الأمس والغد، وحين يسود الحجابُ تختفي الحقيقة الإلهيَّة.[٥] وتبعًا للمتصوفة والعارفين فقد استأثرت قضيةُ الأسماء والصفات الإلهية باهتمام فردید، وفي سياقها صاغ ما اصطلح عليه بـ «علم الأسماء التاريخي» الذي حاول أن يصوغ فلسفة خاصة للتاريخ في ضوئه، فهو يعتقد بأنه مثلما يكون التاريخ في حالة صيرورة وتغيُّر وتحوُّل أبدي، كذلك هي الأسماء تتغير كما يتغير التاريخ، وفي كل مرحلة يتجلَّى أحدُ الأسماء الإلهية، فالثورة مثلًا لا تتحقق إلا بتجلِّي الاسم الإلهي المعبِّر عنها، وبغيابه تغرب وتختفي. وفي عصرنا الذي طغت فيه الثقافة الغربية، فقد غربت الحقيقةُ الإلهية، واستحال الاسمُ الإلهيُّ إلى الطاغوت، وأنَّ الله اختفى وراء الإنسان، بمعنى أن الإنسان طغى واستكبر، وأخذ الطاغوتُ محلَّ الله، بينما رحل الله عن التاريخ، وهذه هي مرحلة غياب الله أو غروب الحقيقة الإلهية.[٦]

---

[٤] المصدر السابق، ص١٠٨.

[٥] د. محمد رجب: سخنرانى دكتر داورى درباره دكتر فردید، مَجلة سوره (بهار ١٣٧٧)، ص٥١–٥٤.

[٦] مهدي صادق: تفكير مارتن هايدغر وأستاذ أحمد فردید، نشريه نامه فلسفه، ع١١.

ويحلو لأحمد فردید أن يعيدَ تأويل هايدغر ويحاول أن يصوغ مفاهيمَه بصيغةٍ تُحَاكِي مقولات العُرَفَاءِ والمُتَصَوِّفة، ويُسقط عليها نزعة غنوصية شرقية لا صلة لها بها. ذلك أنَّ هايدغر لم يتأثر بأفكار هؤلاء العارفين، ولم يذكر الشرقَ الإسلامي في آثاره، وهو يَعُد الأمر المقدَّس خارجًا عن الأديان التوحيدية وغيرها، وتمحوَرَ اهتمامه بميراث الحضارة الغربية الإغريقي، التي كان المقدَّس فيها تمثله آلهةٌ متعددة، وليس الله الواحد الأحد في الإسلام، كما يظن فردید. ويعبِّر تفكير فردید عن مزاج في الفكر الإيراني ينزع إلى خلط كل شيء بكل شيء، وتركيب عناصر تنتمي إلى بيئات وعصور وماهيات مختلفة، وعمل مخلوق هجين منها لا يشبه إلا من خلقه.

يندِّدُ فردید بالنزعة الإنسانية الغربية، باعتبار أنَّ مصيرها هو «الإنسان المكتفي بذاته». ويدعو إلى نمط من العلوم والمعارف المعنوية، التي تسودها الباطنيةُ الإلهيَّة، أما الفلسفة اليونانية فقد اعتبر ظهورها بمثابة بزوغ قمر الواقعية وغروب شمس الحقيقة، فنجم عنها بالتالي اختفاء الشرق، وهو «لُباب الكتب السماوية» والوحي الإلهي خلف حجب الغرب.[٧]

لقد أمست مفاهيمُ وآراء فردید الغامضة، والتي لم يدوِّنْها وينشرْها في حياته، أحدَ أبرز عناوين الضجة في الفكر الإيراني المعاصر، ففي الوقت الذي يتبناها المحافظون ويحرصون على نشرها وتعميمها والتثقيف عليها والدفاع عن صاحبها، يتهكَّم عليها ويسخر منها نخبة من الباحثين من زملاء فردید وتلامذته، بعد أن اكتشفوا متأخِّرين عقمها وتعسفها في التقاط شيء من أي شيء وتلفيق شيء لا يشبهه شيء، فوصفوا دعوته إلى ما يصطلح عليه بـ «علم الأسماء التاريخي» بأنها لا تعدو إلا أن تكون اقتباسًا ملفَّقًا لما أورده محيي الدين بن عربي في كتابه «فصوص الحِكم»، من الظهور التاريخي الزماني لأسماء الله في عالم الشهادة، وخلط هذا الاقتباس مع شيء من مفاهيم هيغل في فلسفة التاريخ، ومفهوم الصورة والمادة الأرسطي، فقد أُغرم فردید بخلط وتركيب مفاهيم متناشزة عدة، وصوغها بأسلوب مبهم، مدَّعِيًا أنَّها تمثل رؤية جديدة لفلسفة التاريخ.

ويحلِّل أحد الدارسين القريبين من فردید دعوتَه للعودة إلى الثقافة الأصيلة الشرقية، وضرورة إيقاظ الرُّوح المعنوية الشرقية، بأنها تستبطن مسعًى سياسيًّا لتأمين غطاء

[٧] معصومة علي أكبري: «فردید، فلسفة آغوشت به سياست»، نشرية آفتاب، ع٢٨.

أيديولوجي للاستبداد والأنظمة الشمولية الشرقية، ولا سيما أنَّه لم يكن معارضًا لنظام الشاه، وسرعان ما انخرط في دعم النظام الجديد بعد الثورة.[٨]

٢

جلال آل أحمد وكتابه «الإصابة بالغرب»

وبالرغم من كلِّ المراجعات النقدية والطعون في آراء فردريد ومواقفه، غير أنَّ بعض أفكاره والمصطلحات التي نحتها اكتسبت أهمية بعد اشتهارها في الفكر الديني المعاصر في إيران، وتشغيلها في المجال التداولي الفارسي. فمثلًا انتخب جلال آل أحمد (١٩٢٣–١٩٦٩م) مصطلح «غرب زدگي = الإصابة بالغرب» الذي صاغه فردريد، عنوانًا لكتابه الذائع الصيت، والذي أضحى من أهمِّ النُّصوص السجالية المدوَّنة بالفارسية في عَقد الستينيات من القرن الفائت.

والمعروف عن جلال آل أحمد أنه اتَّسم بمزاج حاد، قلِق، مضطرب، متطرِّف، يكتنفه تطلع وطموح متوثِّب، وحيوية، وضراوة، وحساسية مرهفة. وطبعت وعيه هواجس أضرابه في عالمنا، هذه الهواجس التي كان يفجِّرها على الدوام، انشطار وعيهم حيال رِهانات الهُوية والماضي من جهة، والعصر وتحدياته من جهة أُخرى، مضافًا إلى الاستفهامات الملتبسة للنهضة والتَّحديث، وجدل التراث والوافد، وسطوة التكنولوجيا الغربية، وتغلغلها في كافة المجالات، وإزاحتها لمكوِّنات الاجتماع التقليدي، وقيمه الموروثة، واستبدالها بالتدريج بقيم، تحكي رُوح الحضارة الغربية، وتجسِّد مفاهيم ومقولات تخترق بنية هذه المجتمعات، وتسود في حياتها على شكل ظواهر حضارية وثقافية واجتماعية واقتصادية.

لقد شعر آل أحمد بعمق تلك التحولات، ورصد آثارها في الحاضر، وحاول أن يستشرف مآلها ونتائجها، ليدرك أن مجتمعه يجتاحه إعصار، إذا لم تسخَّر كل الطاقات لمقاومته، فإنه سيعصف بمرتكزات هذا المجتمع، ويُطيح بمقوِّمات وجوده، ويمسخه فيحيله إلى كائن مشوَّه.

[٨] د. مهرزاد بروجردى: مصدر سابق، ص١٠٧.

وأطلق جلال على عملية الاجتياح هذه «غرب زدگي»، وهو مصطلح مشبع بدلالات سلبية، بل دلالات هجائية لكل ما هو غربي، ويوازيه بالعربية «وباء الغرب»، أو «الإصابة بالغرب»، أو «التسمم بالغرب»، أو «نزعة التغريب»، وغير ذلك.

ويبدو أن الدكتور أحمد فردید هو أول من نحت مصطلح الإصابة بالغرب «غرب زدگي» بالفارسية، وكأنَّ الغرب وباء مرضي يصيب الآخر. وقد استعار جلال آل أحمد هذا المفهوم الفلسفي من فردید، لكنه صاغه صوغًا أيديولوجيًّا، وعبَّأه بأفكاره، التي استقى شيئًا منها في المرحلة الماركسيَّة من حياته، وهي أفكار تمنح آلات الإنتاج والماكينة دورًا مركزيًّا في حركة التاريخ، وبناء المجتمعات وَفقًا لمنطقها ومعاييرها الخاصة.

وكان حظر الشاه رضا خان للحجاب، وإكراه رجال الدين على خلع العمامة، واختصار مكاسب الغرب في أزياء النساء، أو قبعة الرجال، اختزن في وجدان آل أحمد وغيره من مواطنيه عداءً كامنًا للغرب، ما لبث أن انفجر في نزعات نفي وإقصاء حادة، تلفظ كل ما هو غربي.

وعرض آل أحمد آراءَهُ هذه في دراسة كتبها كتقرير إلى مجلس أهداف الثقافة الإيرانية في وزارة التربية، سنة ١٩٦٢م، تحت عنوان «غرب زدگي» «وباء الغرب» أو «الإصابة بالغرب». وكان المجلس الذي يضمُّ في عضويته عشَرة أشخاص، من ضمنهم أحمد فردید، قد تداول إمكانية نشر دراسة آل أحمد، غير أنه خلَص إلى تعذر النشر، بسبب نقده الصريح للنظام، وفضح دوره في تلويث الفضاء الثقافي للمجتمع بوباء الغرب.

من هنا أثار كتاب «الإصابة بالغرب» عند صدوره ضجة واسعة بين النخبة في إيران، وما لبث هذا الكتاب أن أضحى بعد سنوات من أشد النصوص أثرًا في تجييش مشاعر الجماهير، وتحريض المجتمع ضد سياسات الشاه المتحالفة مع الغرب.

يكتب الناقد رضا براهني في بيان أثر هذا الكتاب: ««الإصابة بالغرب» لآل أحمد كان له، من حيث تحديد واجبات البلدان المستعمرة حيال الاستعمار، نفس الدور والأهمية التي كانت للبيان الشيوعي لماركس وإنجلز، في تحديد مهمة البروليتاريا إزاء الرأسمالية والبرجوازية، وكتاب «معذبو الأرض» لفرانتز فانون، في تعيين ما يجب على الشعوب الأفريقية فعله حيال الاستعمار الأجنبي، إن «الإصابة بالغرب» أول رسالة شرقية ترسم موقف ووضع الشرق مقابل الغرب المستعمر، وربما كانت الرسالةَ الإيرانية الأولى التي

اكتسبت قيمةً اجتماعيَّة على مستوًى عالمي.»[٩] إن هذا التقييم ينطوي على مبالغة في بيان أهمية كتاب آل أحمد، لكن، وبغض النظر عن القيمة العلميَّة للكتاب الذي لا يفشل في الصمود أمام النقد العلمي، فإن هذا الكتاب عمل سِجاليٌّ، مشبوب بالإثارة والتحريض، والنقد الأيديولوجي الشديد للغرب. إنه خطاب تعبويٌّ، وهو أقرب إلى الشعر المنثور منه إلى البحث والدراسة الجادَّة. وفي ذلك يظهر أثرُه في تحريض الجماهير، وترسيخ عدائها لكل ما هو غربي. وهو عداء أسهم بتثوير الشعب الإيراني، إلا أن أثره اضمحلَّ بعد الثورة، وبعد أن قام بعض الكتاب بنقده وفضح لغته غير العلمية، خاصَّة وأنَّ طيفًا واسعًا من النخبة الإيرانية راحت تبحث عن صورة بديلة للغرب، صورة تستبعد الرؤية الخطأ لآل أحمد وغيره، والتي تحسب تمام مكاسب الحضارة الغربية ومعارفها ليست سوى ماكينة، ثم تهاجم بعنف تلك الماكينة، وتكيل لها ألوان التهم، من دون أن تميِّز بين الأبعاد المتنوعة للغرب الحديث، وكأن الغرب هو ماكينة وحسب، بينما تتجاهل ما أنجزه الغرب من علوم طبيعية، وعلوم بحتة، وعلوم إنسانية، وآداب، وفنون، وتمدُّن، ونظم متقدِّمة لإدارة الحياة. لا يصح اختزال أية حضارة في بعد واحد. أما الخلط العشوائي بين العلم والتكنولوجيا الغربية من جهة، والوجه الاستعماري للغرب، فهو بحاجة إلى مراجعة، وتحليل نقدي، يحررنا من الرؤية الإطلاقية الشمولية غير الموضوعية.

إن خطاب آل أحمد حيال «المَكْنَنَة»، وأثرها التغريبي في الشرق، ودورها في استئصال صورة الحياة التقليدية، وتدنيسها طُهرانية عالمنا، ظلَّ هذا الخطابُ محكومًا بعقدة «المكننة» في غير واحد من كتاباته الأُخرى، ولا سيما كتابه الأثير الذي نقد فيه النخبة، ووسم مواقفهم بالخيانة، بحسب ما يشي عنوانه «المستنيرون: خدمات وخيانات». بل تغلغلت هذه العقدة حتى في كتابه «قشة في الميقات» أيضًا؛ ذلك أنَّ كل شيء يشير إلى الغرب، وسلعه، وعوالمه، صار يستفزُّه، بحيث تبدو المصابيحُ، وأضواؤها الساطعة في المشاهد والمناسك المُشرفة، شيئًا مثيرًا لمشاعره، لأنَّ تلك المصابيح، المصنوعة والمصمَّمة على طراز غربي، تدنِّس الفضاءَ النقي الطاهر، بحسب تفسيره.

أما سيد حسين نصر (١٩٣٣–...) فهو أحد أبرز المفكرين الإيرانيين، الذين اهتموا بالكشف عن التمركز والتحيُّز في العلوم والمعارف الغربية الحديثة، ودعا للعودة إلى

[٩] داريوش آشوري: «اسطورة ي فلسفة در ميان ما: بازديدي از أحمد فردید ونظرية غرب زدگي»، طهران، ١٣٨٣ش، ص٨–٢١.

الرؤية العرفانية في قراءة العالَم وتفسير الطبيعة. يكتب نصر: «إذا نظرنا إلى الطبيعة كما ننظر إلى نص مكتوب فسنلاحظ أنها نسيج من الرموز التي ينبغي أن تُقرأ بحسب ما تشي به من معانٍ». وهو يصرِّح بأنه استطاع الخلاص من سطوة الفكر الغربي على وعيه، بعد أن تعرَّف على ميراث الهند والشرق الأقصى، مضافًا إلى اطلاعه على نقد المفكرين الغربيين للحداثة. كل ذلك عمل، كما يعتقد، على تحرير رُوحه وذهنه من رواسب الفكر الغربي الحديث. وتبعًا لشيخ الإشراق السُّهْرَوَردي يذهب حسين نصر إلى أن الشرق هو رمز النور والعقل والمعنوية، أما الغرب فإنه مثال الظلام والانحطاط والمادية. وبغية أن يعود الإنسان إلى منشئِه الإلهي لا بد أن يتحرَّر من كافَّة عَلاقاته المادية ومطامحه الجسدية.

وبغية الفرار من «المنفى الغربي» استند حسين نصر إلى التصوُّف والعرفان كمرجعية أساسيَّة لتفكيره ورؤيته الميتافيزيقيَّة، فإنه يرى أنَّ العرفان ومكتسباته وآثاره هو الأسمى من بين كل المكتسبات البشرية، إذ يقول: «لم يكن أسمى أشكال المعرفة في العالم الإسلامي يتجسَّد في علم خاص يتوقَّف عند مستوى العلم البشري، بل كان يتجسد في الحكمة التي هي العرفان في التحليل النهائي.» ومن أجل ذلك تنازل عن العقلانية لمصلحة الإشراق، وعن الديكارتية لمصلحة المكاشفة، وعن الحداثة لمصلحة الميتافيزيقا الكلاسيكية. وأدانَ — بطريقة أفلاطونية محدثة — التراثَ الفكريَّ لعصر النهضة والتنوير. واعتبر تفشِّي النزعة الإنسانية منذ عصر النهضة ومزاعمها الشمولية بدايةَ الاغتراب الفلسفي في الحضارات الغربية والشرقية. وكان هذا حصيلة فصل النهضة الفلسفية عن الأخلاق والعلوم والدين، فأوَّلًا بادر ميكيافيلي (١٤٦٩–١٥٢٧م) إلى تفريغ السياسة من صماماتها الأخلاقية، ثم جاء غاليليو (١٥٦٤–١٦٤٢م) ليفصل بين العلم والدين، وبالتالي ظهر ديكارت (١٥٩٦–١٦٥٠م) ونيوتن (١٦٤٢–١٧٢٨م) ليفصلا الفلسفة عن العلم وعن الدين في وقت واحد. وينتقد نصرٌ الحضارة الغربية الحديثة التي ترجِّح الذهن والجسم على الرُّوح، وتستبعد النظرة العرفانية والرمزية للعالم، وتنبذ الجوهر الإلهي، وتنحاز للعلوم والمعارف غير الدينية باعتبارها تمثِّل سبيل السعادة الاجتماعية في العالم. ويرى نصر أن العصر الحديث بما يتماشى به من «تمرُّد الإنسان على الله»، و«انفصال العقل عن نور العقل الهادي»، و«تراجع الفضيلة» قاد إلى مستنقع الاضطراب والانحطاط والخطيئة.[١٠]

[١٠] د. سيد حسين نصر: علم وتمدن در إسلام، ص٢٢.

وكثيرًا ما يستعمل نصر مصطلحات «العلم المقدس» و«الأمر القدسي»، حتى وردت مصطلحات «المعرفة والأمر القدسي، وضرورة العلم المقدَّس» عناوين لبعض كتاباته. وهو يقصد بالأمر القدسي واقعة إلهية تظهر تجلياتُها في شئون هذا العالم. ويؤكد بأنَّ مدلول القدسي لديه هو معناه الميتافيزيقي، الذي يُرَادُ به تارةً ذاتُ الباري التي لا يطرأ عليها تغيُّر، وهي الواقعة الإلهية الصرفة، ويراد منه تارةً أُخرى التجلِّياتُ القدسية المعبِّرة عن تلك الواقعة الصرفة، والمتجلِّية في آنٍ واحد في بعض الأشياء الدنيوية، التي تمثِّل ظواهر مشهودة لتلك الحقيقة الواقعية. وطالما حذَّر من شيوع الطابع العرفي اللاتقديسي في دنيانا، وشدَّد على ضرورة المزاوجة بين المعرفة والأمر القدسي، والاهتمام بالعلم المقدس.[١١]

لكنَّ دعوةَ حسين نصر إلى ما يُسَمَّى بالعلم المقدس يكتنفُها الغموضُ، وهي مشبعة بهجاءِ ونفيِ كلِّ ما هو غربي. كما يتمدد مفهومُ المقدس لديه فيستوعب التراثَ، والتمثُّلات المتنوعة للاجتماع الإسلاميِّ، وهو مفهوم يستقي مرجعياتِه من آثارِ المتصوِّفة والعارفين، وشيء من نقد تيارات ما بعد الحداثة للعقل والعقلانية في الغرب.

إن تنديد نصر بالحداثة يُبتنى على مرتكزات ذهنيَّة لا تاريخية، إذ إنه تأثَّر تأثُّرًا صارمًا بكتابات الميتافيزيقي الفرنسي رينيه غنون، فقد استعار منه أفكاره حول «أزمة الحداثة»، و«عبثية التطور وسوء مغبته». وإن ما يطرحه نصر من ملاحظات نقدية حول الحداثة تماثل نقود غنون، باعتبارها لا تعير أدنى اهتمام للمكاسب المتنوعة التي تحققت من حركة التنوير والحداثة.

لقد أخضع نصر المفاهيم المفتاحية للتنوير والحداثة، كالتقدم والعقل والعلم والتكنولوجيا والحرية الفردية، للنقد والإدانة من منظار ماضوي متعالٍ، فـ «إلهيات الأزمة» عنده تحاكي مقولات غنون، من حيث استهانتها بتعقيدات الحداثة وملابساتها وتجلِّياتها المختلفة.[١٢]

وما زالتْ أفكارُ حسين نصر تستهوي قطاعًا عريضًا من الإسلاميين في إيران، وبعد أن غابت آثارُه عن الحياة الثقافية في العَقد الأول بعد قيام الجمهورية الإسلامية، عاودت

---

[١١] د. مهرزاد بروجردى: مصدر سابق، ص١٢٢.

[١٢] د. سيد حسين نصر: مصدر سابق، ص٣٢٤.

الحضور بالتدريج وبكثافة في الفترة اللاحقة، وتكررت طباعتُها مراتٍ عدةً أيامَ الرئيس الإيراني السابق محمود أحمدي نجاد.

ولو عدنا إلى الوراء فسنرى حضورًا واسعًا لأفكار جلال آل أحمد في عَقد الستينيات، إذ تغلَّب خطابُه حيال داء التغريب، وتحليل أزمة المستنيرين الإيرانيين، على مشاغل الساحة الثقافية. بينما سادت في حقبة السبعينيات آراءُ ومقولاتُ علي شريعتي (١٩٣٣–١٩٧٧م)، التي تمحورت حول «العودة إلى الذات» وإيقاظ الهُوية الإسلامية الإيرانية. ويفصح شريعتي عن السياق الذي تحتله مقولاتُه بالنسبة إلى أفكار جلال آل أحمد، بقوله: «كان آل أحمد مستنيرًا، لكنه لم يكن قد تعرَّف على ذاته بعد، لم يكن يدري كيف ينبغي العملُ، ولم يبدأ العودة إلى الذات إلا في السنوات الأخيرة من عمره.» وبذلك غدا «التغريب» و«العودة إلى الذات» الخطابَيْنِ الغالبين على المسرح الثقافي في إيران في عَقْدَي الستينيات والسبعينيات.[١٣]

وعندما نعود إلى آثار شريعتي نجده يستعير جملةَ مفاهيم، وأفكارًا حديثة، من مفكرين فرنسيين وألمان، لقد استعار شريعتي بعضَ آراء المثالية التاريخية لهيغل، كما أخذ من ماركس «البناء التحتي والفوقي، والصراع الطبقي، والأيديولوجيا، والاغتراب». واقتبس فكرة «سجن الذات» من هايدغر، وعمَّمها إلى ما سماه «السجون الأربعة» بعد أن ضم إليها: سجون «الطبيعة، والمجتمع، والتاريخ». كذلك استفاد من ظاهريات هوسرل[١٤] واهتمَّ بسارتر، وأفاد من وجوديته في تحليل بعض الظواهر. كما حاول أن يتوكَّأ على فكرة الاعتراض التي قرَّرها ألبير كامو، بقوله: «أنا أعترض، إذن أنا موجود». يكتب شريعتي «إنني اتخذت من كلمة ألبير كامو هذه درسًا لحياتي، على أساس نفس الرسالة، والمسئولية الصغيرة التي أحسَّ بها، بالنسبة لوعيي وإحساسي وعقيدتي.»[١٥]

ولعل رُوح الاقتحام التي اتَّسمت بها شخصية شريعتي، هي ما حفَّزه للسير في ذلك الدرب، والمغامرة بالمُضِيِّ فيه حتى النهاية، بالرغم من الهجاء البالغِ القسوة الذي تعرَّض له، وشتى ألوان التهم، وفتاوى ضلاله. إنه كان مدركًا بما يحفُّ بمغامراته من

---

[١٣] د. مهرزاد بروجردى: مصدر سابق، ص١٢٥.

[١٤] د. سيد حسين نصر: المعرفة والأمر القدسي وضرورة العلم المقدس، مَجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع٢٣، ربيع ٢٠٠٣م، ص١١٥–١٢١.

[١٥] د. مهرزاد بروجردى: مصدر سابق، ص١٢٧–١٢٩.

مخاطر، وما يكتنفها من مزالق، باعتباره يدشِّن نمطًا جديدًا في دراسة الدين والاجتماع الإسلاميِّ، مستندًا إلى مفاهيم ومناهج مختلفة. فقد تحدَّث عن ذلك بصراحة: «أهم درس أستطيع أن أعطيه لطلابي كمعلم، هو أنَّ عليهم — لأجل معرفة عميقة بالدين — انتهاجَ سبيل العلماء غير المتدينين، بل المناهضين للدين، أو حتى من كان ينشد محاربة الدين. أنا أسلك هذا السبيل، وأتحدث بنفس اللغة المندِّدة بالدين، والمتنكرة لدعائمه الغيبية، تحت عناوين: علم الاجتماع، والاقتصاد، وفلسفة التاريخ، وعلم الإنسان. إني أتحدث بهذا المنهج الذي أعتبره أفضل المناهج لمعالجة المسائل العلمية والإنسانية. إنه المنهج ذاته الذي نهجته أوروبا منذ القرن الثامن عشر، لدراسة مشكلاتها الإنسانية بجميع أبعادها، ومناوأة الدين في المجتمع. سوف أعالج قضايا الدين حتى من منظور طبقي اقتصادي، لكن بموضوعية، ومن دون تعصُّب وتحيُّز ما استطعتُ.»[١٦]

وتظلُّ محاولة شريعتي، مع جرأتها وريادتها، عرضةً لعدد من الملاحظات النقدية والاستفهامات؛ ذلك أن فهم شريعتي للفكر الغربي لم يكن فهمًا معمَّقًا دقيقًا، بل كان غالبًا فهمًا سطحيًّا، لذلك كان يوظِّف مقولات المفكرين الغربيين كشعارات، ويغرَق في حشد الأسماء والمصطلحات في خطاباته، من دون بيان وعرض وتحليل للمفاهيم المحورية للمفكرين الغربيين. كذلك كان يفتقر للخبرة الواسعة المعمَّقة في التراث، والتعرف على مسالكه المتنوعة وحقوله العديدة.

المراجع

الكتب

(١) إبراهيم، عبد الله: «المركزية الإسلامية، صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى»، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠١م.

(٢) ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، بيروت، دار صادر.

(٣) ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب.

(٤) ابن عربي، محيي الدين: فصوص الحِكم، تعليق: أبو العلا عفيفي، طهران، الزهراء، ١٩٨٧م.

[١٦] د. مهرزاد بروجردى: مصدر سابق، ص١١٥.

(٥) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر: البداية والنهاية، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

(٦) ابن منظور: لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط٤، ٢٠٠٥م.

(٧) أبو عاذرة، عطية سلمان: «مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كلٍّ من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال: دراسة مقارنة»، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٥م.

(٨) أحمد أمين: ضحى الإسلام، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.

(٩) آدمس، تشارلز: الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة: عباس محمود، القاهرة، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية.

(١٠) أدونيس: «الثابت والمتحوِّل، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب»، بيروت، دار الساقي، ط٨، ٢٠٠٢م.

(١١) أركون، محمد: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ٢٠٠١م.

(١٢) أركون، محمد: «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟»، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط٢، ١٩٩٥م.

(١٣) أركون، محمد: «نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي»، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٧م.

(١٤) آشوري، داريوش: «اسطورة ي فلسفة در ميان ما: بازديدي از أحمد فردید ونظرية غرب زدگي»، طهران، ١٣٨٣ش.

(١٥) الأصفهاني، أبو نعيم: حلية الأولياء، القاهرة، ١٣٥١هـ.

(١٦) الأصفهاني، محمد حسين: نهاية الدراية، قُم، مؤسسة آل البيت.

(١٧) آغا بزرك الطهراني: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت، دار الأضواء.

(١٨) إقبال، محمد: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨م.

(١٩) آل أحمد، جلال: الابتلاء بالغرب، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، المركز القومي للترجمة.

(٢٠) آل أحمد، جلال: نزعة التغريب، ترجمة: حيدر نجف، مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرفاعي، بيروت، دار الهادي.

(٢١) ألتوسِّير، لوي: «مونتسكيو: السياسة والتاريخ»، ترجمة: نادر ذكري، بيروت، دار الفارابي، دار التنوير، ٢٠٠٦م.

(٢٢) إلياد، مرسيا: «المقدس والدنيوي: رمزية الطقس والأسطورة»، ترجمة: نهاد خياطة، دمشق، دار العربي، ١٩٨٧م.

(٢٣) إمام، إمام عبد الفتاح: «الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي»، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤م.

(٢٤) أندريه، تور: التصوف الإسلامي، ترجمة: عدنان عباس علي، ألمانيا، كولونيا، منشورات الجمل، ٢٠٠٣م.

(٢٥) الأنصاري، محمد جابر: الفكر العربي وصراع الأضداد، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩م.

(٢٦) بروجردى، مهرزاد: المستنيرون الإيرانيون والغرب، ترجمة: حيدر نجف، مراجعة: عبد الجبار الرفاعي، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، ٢٠٠٧م.

(٢٧) بروجردى، مهرزاد: روشنفكران ايرانى وغرب، ترجمة: جمشيد شيرازي، طهران، فرزان، ١٩٩٨م.

(٢٨) بهنام، جمشيد: إيرانيان وانديشه تجدد، طهران، فرزان، ١٣٧٥ش/١٩٩٦م.

(٢٩) البهي، محمد: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٥٧م.

(٣٠) بو ثوري، نور الدين: «مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد»، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٠م.

(٣١) بو هلال، محمد: إسلام المتكلمين، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٦م.

(٣٢) بيتر، ل. برجر: «القرص المقدس: عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين»، تعريب: مجموعة من الأساتذة، قدمه وأشرف عليه: عبد المجيد الشرفي، تونس، مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٣م.

(٣٣) بيير بورديو: «بعبارة أخرى: محاولات باتجاه سوسيولوجيا انعكاسية»، ترجمة: أحمد حسان، القاهرة، ميريت للنشر، ٢٠٠٢م.

(٣٤) الجابري، محمد عابد: العقل الأخلاقي العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠١م.

(٣٥) الجابري، محمد عابد: وجهة نظر نحو إعادة بناء الفكر العربي المعاصر، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢م.
(٣٦) جعفريان، رسول: جريان ها وسازمان هاي مذهبي-سياسي ايران «از روي كار امدن محمد رضا شاه تا بيروزي انقلاب إسلامي»، قُم، ط٦، ١٣٨٥ش.
(٣٧) جيب، هـ. أ. ر: الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦م.
(٣٨) حائري، عبد الهادي: تشيع ومشروطيت در ايران ونقش ايرانيان مقيم عراق، طهران، امير كبير، ١٣٦٤ش/١٩٨٥م.
(٣٩) الحداد، محمد: حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، بيروت، دار الطليعة.
(٤٠) الحصري، ساطع: البلاد العربية والدولة العثمانية، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٠م.
(٤١) حمزة، محمد: إسلام المجدِّدين، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٧م.
(٤٢) حنفي، حسن: التراث والتجديد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٥، ٢٠٠٢م.
(٤٣) حنفي، حسن: «الوحي والواقع: تحليل المضمون»، دمشق، مركز الناقد الثقافي، ٢٠١٠م.
(٤٤) حنفي، حسن: جذور التسلُّط وآفاق الحرية، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥م.
(٤٥) حنفي، حسن: من العقيدة إلى الثورة، القاهرة، مدبولي.
(٤٦) حوراني، ألبرت: «الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨–١٩٣٩م»، ترجمة: كريم عزقول، بيروت، نوفل، ١٩٩٧م.
(٤٧) الخالصي، محمد: الإسلام سبيل السعادة والسلام، بغداد، ط١، ١٩٥٣م.
(٤٨) الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، قُم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥هـ.
(٤٩) الخطيب الإسكافي، رسالة في العدالة، نشر هذه الرسالة: محمد خان، ليدن، ١٩٦٤م، ٣٨ص.
(٥٠) الخفاف، حامد: النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية، بيروت، دار المؤرخ العربي، ٢٠٠٧م.

(٥١) الخيون، رشيد: المشروطة والمستبدة، بيروت، معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦م.

(٥٢) الرفاعي، عبد الجبار: الدين والظمأ الأُنطولوجي، بيروت، دار التنوير، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ط٢، ٢٠٠٦م.

(٥٣) الرفاعي، عبد الجبار: محاضرات في أصول الفقه، ج١، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ط٤، ٢٠٠٧م.

(٥٤) الرفاعي، عبد الجبار: مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، بيروت، دار الهادي، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ط٢، ٢٠٠٨م.

(٥٥) زركري نجاد، غلام حسين: رسائل مشروطيت، طهران، كوير، ١٣٧٤ش/ ١٩٩٥م.

(٥٦) زيدان، جرجي: مشاهير الشرق، القاهرة.

(٥٧) سروش، عبد الكريم: القبض والبسط في الشريعة، ترجمة: دلال عباس، بيروت، دار الجديد، ٢٠٠٢م.

(٥٨) سروش، عبد الكريم: مدارا ومديريت، طهران، صراط.

(٥٩) السيد، رضوان: الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال العربي الإسلامي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧م.

(٦٠) السيف، توفيق: نظرية السلطة في الفقه الشيعي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م.

(٦١) شايغان، داريوش: «النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا»، بيروت، دار الساقي، ١٩٩١م.

(٦٢) شايغان، داريوش: «ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة»، ترجمة وتقديم: محمد الرحموني، مراجعة: مروان الدايه، بيروت، المؤسسة العربية للتحديث الفكري ودار الساقي، ط١، ٢٠٠٤م.

(٦٣) شبستري، محمد مجتهد: ايمان وآزادي، طهران، طرح نو، ط٤، ١٣٨٢ش.

(٦٤) شبستري، محمد مجتهد: هرمونتك، كتاب وسنت، طهران، طرح نو.

(٦٥) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١م.

(٦٦) شريعتي، علي: مجموعه آثار، طهران.

(٦٧) الشريف المرتضى: الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: أحمد الحسيني، قُم، مؤسسة النشر الإسلامي.

(٦٨) الشريف المرتضى، علي بن الحسين: الشافي في الإمامة، تحقيق: عبد الزهراء الحسيني الخطيب، طهران، ١٤١٠هـ.

(٦٩) شمس الدين، محمد مهدي: الاجتماع السياسي الإسلامي، بيروت: ١٩٩٩م.

(٧٠) شمس الدين، محمد مهدي: الأمة والدولة والحركة الإسلامية، بيروت، ١٩٩٤م.

(٧١) شمس الدين، محمد مهدي: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، بيروت، ط٢.

(٧٢) شيمل، آنا ماري: «الشمس المنتصرة: دراسة آثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي»، ترجمة: عيسى علي العاكوب، طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٤٢١هـ.

(٧٣) صالح، هاشم: مدخل إلى التنوير الأوروبي، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٥م.

(٧٤) الصدر، محمد باقر: الإسلام يقود الحياة، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، ط١، ١٤٢١هـ.

(٧٥) الصدر، محمد باقر: بحوث في علم الأصول، تقريرات: محمود الهاشمي، قم.

(٧٦) الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي.

(٧٧) الطوسي، محمد بن الحسن: العُدة في أصول الفقه، قم، مؤسسة البعثة، ١٤١٧هـ.

(٧٨) عبد الرازق، مصطفى: الدين والوحي والإسلام، القاهرة، ١٩٤٥م.

(٧٩) عزام، عبد الوهاب: «محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره من منظومة اسرار خودي»، مطبوعات الباكستان، ١٩٥٤م.

(٨٠) غولدتسيهر، إغناتس: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وصاحباه، القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٤٦م.

(٨١) غولدتسيهر، إغناتس: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحليم النجار، بيروت، دار اقرأ، ١٩٩٢م.

(٨٢) الفاضل التوني: الوافية، تحقيق: محمد حسين الرضوي، قُم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ.

(٨٣) فخري، ماجد «نصوص اختارها وقدَّم لها»: الفكر الأخلاقي العربي، بيروت، العلمية للنشر والتوزيع، ١٩٧٨م.

(٨٤) فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: كمال اليازجي، بيروت، الجامعة الأمريكية.

(٨٥) فضل الرحمن: «الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية»، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٣م.

(٨٦) قراملكي، أحد فرامرز: مناهج البحث في الدراسات الدينية، ترجمة: سرمد الطائي، بيروت، معهد المعارف الحكمية، ٢٠٠٤م.

(٨٧) القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن: الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، القاهرة: دار الشعب.

(٨٨) كانط، إيمانويل: في التربية والإجابة عن سؤال ما التنوير، بغداد، دار الرافدين، ٢٠٢٢م.

(٨٩) كديور، محسن: سياست نامه خراساني، طهران، انتشارات كوير، ط١، ١٣٨٥ش.

(٩٠) الكواكبي، عبد الرحمن: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، بغداد، دار المدى، ٢٠٠٤م.

(٩١) لوسركل، جان جاك: عنف اللغة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥م.

(٩٢) المحقِّق الحلي: معارج الأصول، تحقيق: محمد حسين الرضوي، قم، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٣هـ.

(٩٣) المحقق الكركي، الشيخ علي بن الحسين: رسالة صلاة الجمعة، في: رسائل المحقق الكركي. تحقيق: محمد الحسون، قم، مكتبة السيد المرعشي، ١٤٠٩هـ.

(٩٤) المحقق الكركي: جامع المقاصد، تحقيق: مؤسسة آل البيت، ١٤١١هـ.

(٩٥) مطهري، مرتضى: الاجتهاد في الإسلام، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، طهران، مؤسسة البعثة.

(٩٦) مغنية، محمد جواد: الخميني والدولة الإسلامية، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٩م.

(٩٧) الملاط، شبلي: «تجديد الفقه الإسلامي: محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم»، بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٩٨م.

(٩٨) ملك زاده: انقلاب مشروطيت، طهران.

(٩٩) المودودي، أبو الأعلى: نحن والحضارة الغربية، بيروت، دار الفكر.

(١٠٠) موران، إدغار: «تربية المستقبل، المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل»، ترجمة: عزيز لزرق ومنير الحجوجي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط١، ٢٠٠٢م.

(١٠١) النراقي، أحمد: عوائد الأيام، قُم، مكتبة بصيرتي.

(١٠٢) نصر، حسين: علم وتمدن در إسلام، طهران.

(١٠٣) همايون، ناصر تكميل (اعداد): مشروطه خواهي ايرانيان، طهران، مركز بازشناسي إسلام وإيران، ١٣٨٣ش/٢٠٠٤م.

(١٠٤) الوردي، علي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، بغداد، مطبعة الرشاد.

الدوريات والصحف

(١) أكبري، معصومة علي، فردية، فلسفة آغوشت به سياست، نشرية آفتاب، ع٢٨.

(٢) الجمالي، فاضل: «جامعة النجف الدينية»، ترجمة: جودت القزويني، مجلة الموسم، ع١٨ (١٩٩٤م).

(٣) حائري يزدي، مهدي: الإسلام وميثاق حقوق الإنسان، حولية «مكتب تشيع»، ١٩٦٢م.

(٤) حائري يزدي، مهدي: تشيع ومشروطيت، طهران، امير كبير، ١٣٦٣ش.

(٥) حنفي، حسن: لاهوت التحرير بين علم العقائد والتحرير الاجتماعي، مَجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ع١٥، «٢٠٠٦م».

(٦) رجب، محمد: سخنرانى دكتر داورى درباره دكتر فردية، مَجلة سوره (بهار ١٣٧٧ش).

(٧) سروش، عبد الكريم: العلوم الحديثة في العالم الإسلامي وإشكاليات التنمية العلمية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة: ع٢٣، (ربيع ٢٠٠٣م).

(٨) شايغان، داريوش: «دين ودين پژوهي در روزگار ما در گفت وگو با دكتور داريوش شايغان»، هفت آسمان، ع٥، ربيع «٢٠٠٠م».

(٩) شايغان، داريوش: «هنوز اسطوره اي فكر ميكنيم»، حوار مع صحيفة «شرق»، الصادرة في طهران في ٥/٥/٢٠١٢م.

(١٠) شايغان، داريوش: التعايش بين الأديان والثقافات، مَجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع٢٢، (شتاء ٢٠٠٢م).

(١١) شمس الدين، محمد مهدي: مَجلة المنهاج (بيروت) س٥: ع١٨ (صيف ٢٠٠١م).

(١٢) صادق، مهدي: تفكير مارتن هايدغر وأستاذ أحمد فردید، نشريه نامه فلسفه، ع١١.

(١٣) صحيفة إيلاف الإلكترونية، ١٦ فبراير ٢٠١٨م. عن: https://ameinfo.com/technology/it/21_million_middle_east_jobless_soon.

(١٤) فتواي تحريم تنباكو وبيآمدهاي آن، مَجلة حوزه: ع٥٠ (خرداد ١٣٧١ش).

(١٥) نصر، حسين: المعرفة والأمر القدسي وضرورة العلم المقدس، مَجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع٢٣، (ربيع ٢٠٠٣م).

هنـــداوي