

الخطاب القرآني: الصفات الإلهية لدى المتكلمين والأزمة الجديدة

■ رضوان السيد

المتكلمون والصفات الإلهية:

ف فلاسفة الدين - كما يسمّون اليوم - أو اللاهوتيون - كما يسميهم المسيحيون - أو المتكلمون - كما يسميهم المسلمون - عقائديون؛ لأنهم يبحثون في أصول الدين وعقائده وثوابته، ويريدون إثبات تلك الأصول بالبراهين والأدلة العقلية. وتبعاً لذلك - أو لهذه المهمة أو الوظيفة أو القناعة - فإنّ القضيتين اللتين تكوّنا على أساسٍ منهما في المجال الإسلامي في أواخر القرن الهجري الأول كانتا: الإيمان في الطبيعة والمقتضيات، والقضاء والقدر في الأصل والمقتضيات. وكلتا القضيتين عقائديتان كما هو واضح.

في مسألة الإيمان - والمعتزلة كانوا أول مَنْ سُمُوا بالمتكلمين - اختلفوا مع المرجئة ومع بعض فرق المحكّمة؛ أما المرجئة فكانوا لا يعدّون العمل من أصول الإيمان، ويرون أنّ مرتكب الكبيرة مؤمّنٌ عاصٍ يرجون توبته، فإنّ أصرّ فهم يؤخرون أو يُرجئون الحكم عليه - أي على إيمانه أو كفره - إلى الله عَلَّامٌ يوم

■ أستاذ الدراسات الإسلامية، ومستشار تحرير مجلة التفاهم.

القيامة. وأمّا الأزارقة من المحكّمة (الذين يقولون: لا حكم إلاّ لله) فإنهم يكفّرون مرتكب الكبيرة؛ بل ويذهب بعضهم إلى تكفير مرتكب الصغيرة إن أصرّ عليها. أمّا المعتزلة - الذين بدأوا بالظهور أواخر القرن الأول - فإنهم ذهبوا إلى أنّ مرتكب الكبيرة يخرج من الإيمان، ولا يدخل في الكفر؛ فهو في منزلة بين المنزلتين، فالإصرار يؤدّي به إلى الكفر، والتوبة تُعيده إلى الإيمان. أمّا المقولة العامة لدى عامة المسلمين في تلك الفترة فكانت أنّ الإيمان تصديقٌ بالجنان، وقولٌ باللسان، وعملٌ بالأركان. وما كان المعتزلة ليتميزوا بهذه التسمية عبر التاريخ، لولا أنّ مقولتهم هذه تحولت إلى منظومة خلال القرن الثاني وإلى أوائل الثالث، وهي تقوم على خمسة أصولٍ، من دون توافرها لا يُسمّى المتكلّم معتزلياً، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالتوحيد عندهم مقترنٌ بالتنزيه، ومتعلّقٌ مباشرةً بمسألة الصفات، وسنعودُ لذلك فيما بعد. وأمّا أصل العدل - وله صلةٌ مباشرةً بمسألة الصفات أيضاً - فإنهم يواجهون به اعتقادات العامة في القدر؛ فإذا كان الله سبحانه يُقدّر أفعال العباد، فمعنى ذلك أنه يخلُقها، فكيف يُسأل العبد عنها، سواء أكانت عليه أم له. ولذلك فإنّ المعتزلة - بعد القدرية مباشرةً - هم من نُفاة القدر، لأنّ في إثبات القدر الإلهي مساساً بتنزيه الله وبعده، ولشدة إصرار المعتزلة على هذه المقولة سُمّوا أو سمّوا أنفسهم: أهل العدل والتوحيد. وأمّا الأصولان الثالث والرابع في الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين؛ فإنهما إحقاقٌ لمسألة العدل الإلهي؛ لأنّ الله سبحانه وعد المطيعين بالإثابة، وتوعّد المرتكبين بالعقوبة، وهو سبحانه لا يُخلفُ وعده ووعيده بوصفه عادلاً منزهاً عن الظلم: ﴿ وَمَا اللَّهُ بِرَبِيدٍ ظَلْمًا لِلْعِبَادِ ﴾ [غافر: 31].

ويبقى الأصل الخامس في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويتصل بواجب المؤمنين ومسؤوليتهم في المجتمع والدولة. وكلُّ هذه الأصول يستدلون عليها من القرآن، نصاً أو تأويلاً؛ بيد أنّ التأويل في الآيات التي يخالف ظاهرها اعتقادهم يقوم عندهم على العقل المستند إلى الأصوليين الاعتقاديين بدورهما: أصل التنزيه، وأصل العدل.

لقد قَدِّمْتُ بهذا كله لأشير إلى أنّ مباحث الصفات الإلهية إنما بدأها المعتزلة ومعاصروهم بناءً على الأصول العقلية / النصية التي حكمت أنظارهم في القرآن، وهي تعني اعتناق إحدى الرؤيتين الموجودتين في الديانات الإبراهيمية جميعها: الرؤية التي ترى أنّ أساس العلاقة بين الله - سبحانه - وعباده هي رؤية التنزيه والعدل. والرؤية أو الفلسفة التي ترى أنّ أساس العلاقة بين الله وعباده هي العناية والرحمة والفضل.

ولنُعَدُّ إلى مبحث صفات الله سبحانه في الرؤية المعتزلية؛ فلأنّ الوجدانية تقتضي التنزيه في كل وجه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]؛

إِنَّ اللَّهَ تَجَلَّى صِفَاتُهُ هِيَ عَيْنُ ذَاتِهِ، فَهُوَ حَيٌّ بِحَيَاةِ هِيَ ذَاتِهِ، وَعَالِمٌ بِعِلْمِ هِيَ ذَاتِهِ، وَقَادِرٌ بِقُدْرَةِ هِيَ ذَاتِهِ، وَمُرِيدٌ بِإِرَادَةِ هِيَ ذَاتِهِ، وَسَمِيعٌ بِسَمْعِ هِيَ ذَاتِهِ، وَبَصِيرٌ بِبَصَرِ هِيَ ذَاتِهِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ انفصال بعض الصفات يُوهِمُ الشَّرْكَ إِذَا اسْتَقَلَّتْ؛ لِأَنَّهَا تُنَازِرُهُ وَتَجَلَّى حِينَئِذٍ فِي الْقَدَمِ، وَبَعْضُهَا الْآخَرُ (مثل السمع والبصر) يُوهِمُ التَّشْبِيهِ.

فَاللَّهُ تَجَلَّى صِفَاتُهُ هِيَ عَيْنُ ذَاتِهِ، فَهُوَ حَيٌّ بِحَيَاةِ هِيَ ذَاتِهِ، وَعَالِمٌ بِعِلْمِ هِيَ ذَاتِهِ، وَقَادِرٌ بِقُدْرَةِ هِيَ ذَاتِهِ، وَمُرِيدٌ بِإِرَادَةِ هِيَ ذَاتِهِ، وَسَمِيعٌ بِسَمْعِ هِيَ ذَاتِهِ، وَبَصِيرٌ بِبَصَرِ هِيَ ذَاتِهِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ انفصال بعض الصفات يُوهِمُ الشَّرْكَ إِذَا اسْتَقَلَّتْ؛ لِأَنَّهَا تُنَازِرُهُ وَتَجَلَّى حِينَئِذٍ فِي الْقَدَمِ، وَبَعْضُهَا الْآخَرُ (مثل السمع والبصر) يُوهِمُ التَّشْبِيهِ.

وما تكونت الرؤية المضادة القائلة بالتنزيه وإثبات الصفات في الوقت نفسه إلا بالتدرج. وقد قسّم المُثَبِّتُونَ منذ أواخر القرن الثاني الهجري

الصفات إلى صفات معانٍ، وصفات أفعال؛ لكنهم - وهم يثبتون الصفات (صفات المعاني)، ويثبتون القدر، وسائر ما ثبت في ظواهر القرآن - انقسموا إلى فريقين: الفريق الذي يُمضي كلّ ظواهر القرآن كما جاءت دون تجسيم أو تشبيه، وهؤلاء يعدّون مالك بن أنس (- 179هـ) - صاحب الموطأ، ومؤسس المذهب المالكي - هو صاحب هذه المقولة، تبعاً للسلف. والفريق الثاني يؤوّل صفات الأفعال بما يليق بوجدانية الله وتنزيهه. وقد اتهم المعتزلة، وأهل الفرق الأخرى فريقَي أهل السُنَّةِ هؤلاء بأمرين اثنين: بالجبر (في إثبات القدر)، وبالتشبيه أو التجسيم في إثبات صفات الأفعال، وإن أولوها أو أولها متأخروهم.

إنَّ الرؤية المعتزلية لفلسفة الدين القائمة على التنزيه والعدل، والتي وافقتهم عليها عدة اتجاهات كلامية إسلامية - موافقة كلية أو جزئية - عبر الأزمنة الكلاسيكية، والرؤية الأخرى - أي رؤية العناية والفضل - والتي سادت بين من عُرفوا بأهل السُنَّة (الذين ظلوا فيما وراء الرؤية العامة منقسمين إلى سلفية وأشعرية وماتريدية)؛ هاتان الرؤيتان في فهم الإيمان والإسلام ظلَّتا مناط جدالاتٍ هائلة للتمايز والتمايز وتبادل الأسلحة. فعلى سبيل المثال صار بعض المعتزلة في القرن الرابع إلى إثبات صفتين لله هما: الحياة والعلم. وللتخلص من تهمة نفي عناية الله بمخلوقاته قال بعضهم باللفظ الإلهي. وللتخلص من تهمة نفي علم الله بأفعال مخلوقاته، قالوا: إنه رَبُّكَ يعلم الكليات. بينما اضطر الأشعرية - للتخلص من تهمة الجبر - للقول: إنَّ علم الله غير مؤثِّر في أعمال عباده، وإنَّ العبد يكسب أفعاله ليس بالنسبة فحسب؛ بل وبالنية والقصد، والتقارُّن بين القدرة والفعل، والافتراق بين الأفعال الاضطرارية والأخرى الاختيارية. وبالطبع ما اعترف أيُّ فريقٍ للفريق الآخر بالتأثير؛ مع أنَّ الأشعرية استمدُّوا منهجهم الكلامي من المعتزلة عندما قالوا أصلاً بإثبات العقائد السمعية من طريق العقل، وعندما قال متأخروهم: إنَّ الحُسن والقبح عقليان في غير الأمور التعبدية.

ما انتهى الجدلُ إذن بين هذه المدارس عبر عدة قرون. وجاء تضاؤلُ الجدل بعد القرن الخامس الهجري نتيجةً لتضاؤل الاهتمام، وانصراف جميع المتكلِّمين - تبعاً للفلاسفة - إلى بحوث الجوهر والعرض والجزء الذي لا يتجزأ، فشغلتهم بذلك تماماً مسألة خَلْق العالم، والدفاع عن مقولة الخَلْق من عدم، إنما بالطرائق الفلسفية. وقد أساء ذلك الخلافُ الشاسع ظاهراً لدى الطرفين إلى معنى الدين والرسالة، وإلى الأبعاد الأخلاقية العليا للدين، ومن ضمن ذلك الصفات الإلهية؛ وذلك لأنَّ المتكلِّمين هم فِرَقٌ ومذاهب اعتقادية، وظلوا منشغلين بما هو في نظرهم حقُّ الله وتنزيهه. هؤلاء يدافعون عن حق الله في التنزيه المطلق والعدل المطلق، وأولئك يدافعون عن حرية الله رَبُّكَ المطلقة، وضعف العبد اللامحدود وحاجته إلى عناية الله. هؤلاء أهل التجريد المطلق، وأولئك أهل الضعف المطلق في العلاقة (غير المتكافئة

بالطبع) بين الله وعباده. فلنتصور أنّ هؤلاء الذين رأوا الحرية الإنسانية من خلال نفي القدر مقولةً رئيسة، ورأوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً من أصولهم الخمسة، ما طالبوا طوال حياتهم الطويلة بالعدل والحكم الصالح في الدولة غير مرة واحدة في بداياتهم عندما أيدوا أميراً أمويّاً ثار على ابن عمه الخليفة الأموي الفاسق، وليس غير العادل! ولنتصور أنّ أولئك الذين رأوا أنّ العناية هي مناط علاقة الله بعباده، ما رأوا رحمته وَجَلَّ من صفات المعاني (الأساسية)، بل رأوها من صفات الأفعال الاختيارية القابلة للتحقق أو عدمه! ولهذين السببين أو المذهبين تعرّض المتكلمون - عبر العصور - إلى الهجوم

من جانب ثلاث مجموعات: مجموعة الفلاسفة؛ لأنهم لم يمضوا - رغم كل ما تقاربوا به - إلى النهاية في إيصال العقلانية إلى غمارها الأفلاطوني أو الأرسطي. وهوجموا من متفلسفة الأخلاقيين؛ لأنهم ما اهتموا بالتربية الأخلاقية النظرية والسلوكية التي يقتضيها الدين. وهوجموا من الصوفية؛ لأنّ المتكلمين ما نجحوا بالفعل في استكشاف الأبعاد الغنية والمتعددة لعلائق الله سبحانه بعباده.

شهدت مطالع الأزمنة الحديثة هجماتٍ شديدة على علم الكلام؛ وبخاصة الكلام الأشعري، وظهرت دعواتٌ حثيثةٌ إلى علم كلامٍ جديد، بدأه عالم هندي اسمه شبلي النعماني، وقد ازدهرت أطروحته لدى الفيلسوف الهندي الآخر محمد إقبال.

الأزمة الحديثة وعلم الكلام الجديد:

شهدت مطالع الأزمنة الحديثة هجماتٍ شديدة على علم الكلام؛ وبخاصة الكلام الأشعري، وظهرت دعواتٌ حثيثةٌ إلى علم كلامٍ جديد، بدأه عالم هندي اسمه شبلي النعماني، وقد ازدهرت أطروحته لدى الفيلسوف الهندي الآخر محمد إقبال، الذي كتب في تجديد التفكير الديني في الإسلام. وما تزال هذه المقولة حيةً ومتوفرةً لدى العلماء الإيرانيين؛ لكنها ما لقيت اهتماماً كبيراً لدى العرب والمسلمين الآخرين بعد منتصف القرن العشرين، باستثناء ما قام به الباكستاني فضل الرحمن، الذي خرج من باكستان في الستينات، ومات عام 1988، وكتب أكثر مؤلفاته في التجديد الديني أستاذاً بجامعة شيكاغو.



إنّ هذا لا يعني أنّ العرب ما اهتموا بالتجديد العقدي والأخلاقي؛ ذلك أن محمد عبده كان قد استعرض - في «رسالة التوحيد» في أواخر القرن التاسع - موضوعات علم الكلام التقليدي بطريقة سهلة، ومال بعض الشيء في مبحث القدر إلى رأي المعتزلة؛ إنما الأبرز لديه أنه كتب في رسالته حوالى ستين صفحة في معنى الدين، وما هي رسالة الإسلام، وما معنى صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، وكيف ينبغي أن تكون عليه رسالة الدين اليوم، وعلى ماذا نربي صغارنا وشبابنا، ولماذا ما عادت المباحث الكلامية الكلاسيكية في صيغتها القديمة ضروريةً أو ملائمة.

في المقابل، فإنّ الاهتمام انصبّ لدى تيار محمد عبده على الملاءمة، وهي تعني التجديد الفقهي (وليس الديني دائماً) من طريق فتح باب الاجتهاد. وقد انقسم دُعاة الاجتهاد إلى فريقين: الفريق السلفي، الذي يدعو لرفض التقليد ومن ضمن ذلك سائر المذاهب الفقهية، والتوجهات الكلامية، والتصوف الشعبي، ويقول بالعودة - من طريق التأصيل الجديد تماماً - إلى نص الكتاب، ونصوص السُنّة. فهو أراد أن ينفذ عُبار القرون واستعادة الصفاء الديني بطرائق اعتقادية. والفريق الإصلاحية، الذي تابع مقولات السلفيين في رفض التقليد المذهبي، والتصوف الشعبي، والكلام الأشعري، والعودة إلى الكتاب والسُنّة، والكتاب أكثر من السُنّة - إنما للملاءمة من طريق تجديد التفسير، وتجديد التفكير الفقهي، للدخول في العصرانية الأوروبية التي صارت هي حضارة العالم، والتي ينبغي أن يسير فيها المسلمون. وهذا الفريق كانت تحكمه فكرة التقدّم على النهج الغربي، الذي صارت له الغلبة في العالم. الفريق الأول بحث عن الأصالة والطهورية بوصفها الأصل الصحيح للدين. والفريق الثاني بحث في إخراج المسلمين من كبوتهم المستمرة منذ ألف عام، بالنظر إلى أنّ الإسلام لن يبقى من دون أيديولوجيا تُحيلُهُ إلى مرشدٍ للتقدّم.

وهكذا فإنّ الفريقين ما عُنيا بالأبعاد القيمية والأخلاقية للدين في الحقيقة؛ بل كانت العناية - كما سبق القول - بالطهورية من جهة، وبالتقدّم من جهةٍ أخرى. وقد كان الفريقان متلاقين عندما كان المطلوبُ مكافحةً

التقليد، والعودة إلى النصّ الأصلي. ثم افترقا وتصارعا عندما تبينت الأهداف والمآلات لكلٍ منهما. فبعد التضامن لعدة عقود، ظلّ السلفيون مصرّين على براءتهم ومفارقتهم لكل ظواهر ومظاهر البدعة والشرك والبدعة في العالم، وفي مجتمعات المسلمين؛ بينما انصرف الإصلاحيون إلى عدّة اهتماماتٍ دينية وثقافية: كان هناك ذوو الاهتمام الفقهي الفروعى الذين أرادوا تسهيل الحيوات الجديدة على الناس من طريق التتبّع الدقيق للظواهر الجديدة، وشرعتها أو الحكم عليها بالبطلان. وكانت هذه طريقتهم في تبيئة «الحداثة المعتدلة» والعقلانية في المجتمعات وإدارة الدول،

بعد التضامن لعدة عقود، ظلّ السلفيون مصرّين على براءتهم ومفارقتهم لكل ظواهر ومظاهر البدعة والشرك والبدعة في العالم، وفي مجتمعات المسلمين؛ بينما انصرف الإصلاحيون إلى عدّة اهتماماتٍ دينية وثقافية.

ومحاولة إظهار أنّ التغييرات الجديدة يمكن أن تكون مقبولة إذا رُويعت الشرعية الدينية الأصيلة في الأخذ بها وتطبيقها. والسؤال الأخلاقي عند هؤلاء غير معتدّ به، أو ليست له الأولوية. بل المعتدّ به هو ما يمكن أن يكون مشروعاً، أو أن المشروع هو الأخلاقي.

وكان هناك الحداثيون الذين رأوا أنهم يمشون باتجاهات محمد عبده إلى نهاياتها. ومن هؤلاء من رفض التقليد الديني والفقهي كلّ، وهجموا عليه تحت وطأة الاستغناء عن الموروث أو

تجاوزه للدخول في عالم العصر وعصر العالم؛ لكن كان هناك من بينهم من قسم النتاج الفكري الكلامي وغيره في العصور الوسيطة إلى قسمين: التقدّمي والرجعي. فمن التقدّمي أفكار الفلاسفة ومنظوماتهم وبخاصة ابن رشد. ومن التقدّمي لدى المتكلمين القدامى: المعتزلة وأفكارهم العقلانية في التنزيه والعدل وحرية الإرادة؛ ولذلك فقي حين انقسم هذا الفريق الحداثوي إلى إنكاري وتقدّمي، فصار الإنكاري ضد الموروث كله، وظلّ ينسب نفسه - ولو من بعيد - إلى محمد عبده؛ بينما صار التقدّمي سينوياً أو معتزلياً جديداً أو رُشدياً عصرانياً. إنما ظلّ السؤال الأخلاقي والقيمي في الدين لدى هؤلاء أيضاً هامشياً، لأنّ مركز الاهتمام ظلّ سؤال: كيف يمكن بلوغ التقدّم بالإسلام أو من



دونه؛ بينما كانت الفكرة السائدة في أوساطهم أنّ التقاليد (الأخلاقية) الدينية والشعبية لا تساعد على ذلك.

وحدث تطورٌ بعد منتصف القرن الماضي، امتزج فيه لأول مرة سؤال التقدّم بسؤال الأخلاق، وظهر ذلك في مقولة مقاصد الشريعة. والمقولة قديمة لدى علماء أصول الفقه، وبخاصة المالكية، وقد بدأ محمد عبده ومشايعوه باستخدامها إنما لوظيفة أخرى، وهي فتح باب الاجتهاد، بما يتجاوز القياس وآلياته التأصيلية وهي عماد النظام الفقهي الكلاسيكي، الذي رأوه ورأوها ضيقة ولا تساعد على التلاؤم مع المتغيرات في ترتيبات العيش، وفي فقه الدين، وفي اجتراح التقدّم من خلال تجديده. في النهضة الجديدة لمقولة المقاصد (من خلال كتاب الطاهر بن عاشور في المقاصد، وتفسيره للقرآن بعنوان: التحرير والتنوير) جرى التأكيد على الضروريات الخمس عند الشاطبي (- 790هـ) في الموافقات في أصول الشريعة؛ وهي: حفظ النفس (الحياة)، وحفظ العقل، وحفظ الدين، وحفظ العِرْض أو النسل، وحفظ المال أو الملك. وكان المقصود لدى ابن عاشور، ولدى المئات ممن أَلَّفوا في الموضوع خلال ستين عاماً ونيّف: التجديد في فقه الدين، وشرعنة استدخال الأصول والمنجزات الفكرية والثقافية والتقنية في العالم الحديث، والتواصل مع العالم والمشاركة في منظوماته الفكرية والعملية؛ بحيث يمكن الوصول إلى عدّ المقاصد هذه هي الفلسفة الجديدة للإسلام كله. وقد خشي من الأطروحة أهل التجديد الفقهي في البداية؛ لأنهم رأوا أنها تريد تجاوز النصّ الإلهي، وتدمير القواعد الكلاسيكية لأصول الفقه دونما بدائل مقنعة في مسائل قراءة النصّ. ولذلك فقد كان أكثر دعواتها بدايةً (باستثناء ابن عاشور وقلّة من الفقهاء) من الإسلاميين الجدد غير التقليديين وغير السلفيين، والذين أَمَلوا في اجتراح فلسفة جديدة للدين، تتيح لهم الدخول إلى المجتمعات الإسلامية وإلى العالم من خارج الأطر التقليدية للإسلام الرسمي وشبه الرسمي.

ومع أنّ علماء المقاصد والمؤلفين فيها، ما أثروا كثيراً في التجديد الفقهي كما كان مأمولاً، وظلت الطريقة القياسية سائدة؛ فإنهم أثروا في ثلاث

نواح: إنشاء منظومات فكرية واستراتيجية للدولة والمجتمع، والمشاركة في عمليات شرعنة دخول التفكير الإسلامي أو التفكير بالإسلام في المنظومات العالمية، والأمر الثالث، وهو الذي يهمننا هنا: إعطاء البحث القيمي والأخلاقي أهمية كبرى في عمليات تجديد فقه الدين. وذلك لأن مقولة المقاصد تضع الإنسان في الإسلام في مركز الاهتمام عندما تؤكد على أن الشريعة الإسلامية إنما أنزلت لصون «مصالح الإنسان الضرورية»: في نفسه وعقله ودينه وأسرته وملكيته الخاصة.

حدث تطورٌ بعد منتصف القرن الماضي، امتزج فيه لأول مرة سؤال التقدّم بسؤال الأخلاق، وظهر ذلك في مقولة مقاصد الشريعة. والمقولة قديمة لدى علماء أصول الفقه، وبخاصة المالكية.

فمشروعات التجديد التي استنفدت أعمارها بشكلٍ أو بآخر - وربما مرةً أخرى باستثناء مشروع مقاصد الشريعة - ما نجحت في تغيير رؤية العالم لدى المسلمين، وفي رؤى الآخرين للإسلام. ولذلك فإنّ التغيير الذي أحدثته في فقه الدين، للوصول إلى التلاؤم مع العيش في العالم، ما كان كافياً. ولا أريدُ هنا الدخول في أسباب ذلك؛ لأنّ الأمر يطول. وأنا لا أقصد من وراء النجاح عدّ النجاح قيمةً متفردةً وكافيةً للشرعنة، كما هو الأمر لدى الغربيين؛ وإنما

أقصد قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11]؛ فالنظريات أو الفرضيات التي اقترحتها هذا المفكر أو هذا التيار أو ذلك ما وقّرت قناعاتٍ ولا انتشاراً واسعاً في أوساط الناس، وفي أعمال الكُتّاب والدارسين. ولا نستطيع الاعتذار - مثلما يعتذر بعض أهل الديانات الأخرى - بأنّ الناس عندهم مُعرضون عن الدين؛ أي دينهم هم. فالمسلمون - وبخاصة الأجيال الشابة - شديداً الإقبال على الدين، وأكثرهم ليسوا حزبيين، أو ليسوا ذوي هوى في الإسلاميات الجديدة، التي سميتها في دراساتي: إحيائية. ولذلك نستطيع القول إنّ سائر هذه المشروعات ينقصها عنصرٌ مهمٌّ هو عنصر المشروعية؛ فنحن - المسلمين - نهتم بالمشروعية؛ بينما يهتم الغربيون بالإجراءات أو النجاح في التنفيذ. والمشروعية تشمل الجِلّ بالمعنى الديني

الكبير، وتشمل النية والمقصد، وتشمل إمكانيات الاقتناع لدى الناس بأن ذلك يدخل ضمن مصالحهم الضرورية؛ ولذلك فقد رأيتُ بعد طول تردد أن أعود لالتماس المشروعية في استكشاف رسالة الإسلام والقرآن الضرورية؛ وقد أسميتُ ذلك: التماس فلسفةٍ جديدةٍ للدين، أو نحو سرديّةٍ جديدةٍ للدين.

الرسالة القرآنية والسردية الجديدة:

لقد تطلب الأمر جرأةً كبيرةً، ليس بسبب الخشية من الإنكار عليّ؛ لأنه ليس في الأطروحة الجديدة ما يُستكره؛ إذ كلّها قرآنية؛ بل الذي أثار التردد الطويل لديّ هو التفكير في أنّ هذا الجديد الذي أعرضه، لماذا لم يكتشفه أحدٌ من قبل في القديم أو الحديث. ولذلك فإنني في بدايات المحاولة كنتُ أستذكر طوال الوقت قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نَنْفِدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: 109]. فكلما تُدركُ لا تتنفذ ولا تُستنفذ في تجربة أو تجارب فهمها من جديد، أو تأويلها من جديد. وقد كانت لي تجربة غنية عندما درّست بالولايات المتحدة في عدة جامعات، وأصغيت لأراء فلاسفة الدين وفلاسفة الأخلاق؛ بما في ذلك التوجهات القيمية التي نبهنا إليها الأساتذة الأميركيون - أهل فلسفة الدين - والذين يرونها أساساً في دينهم، وكان ذلك في الوقت الذي كان فيه شيخنا الجليل السالمي يطرح ثلاثيته: العقل والعدل والأخلاق. وقد قلتُ له مرةً: هذا علم كلامٍ جديد، ومرةً أخرى: هذه فلسفةٌ جديدةٌ للدين. وتعاصر ذلك مع العقدين الأخيرين من السنين، واللذين جربنا فيهما أو ابتلينا بتفجر العنف في ديننا أو باسم الدين؛ بحيث صار التطرف العنيف علماً على الإسلام في العالم!

وعلى أي حال؛ فقد بدأتُ محاولاتي المتمسكة للجديد الآخر من خلال بحوث المتكلمين في مسألة الصفات، وهل يمكن عدُّ الصفات الإلهية قيماً؟ وكتبتُ خلال السنوات الماضية عدة مقالاتٍ عن الصراع بين المتكلمين - معتزلة وأشعرية - على التراتبية في الصفات عندهم بين العدل والرحمة، وقد تبين لي أنّ هناك فلسفةً للدين مختلفةً عند كلِّ منهم: مفتاح الدين أو أساس علاقة الله بعباده لدى

المعتزلة: العدل، وهي لدى الأشعرية: العناية. وقد تبين لي أمران: أنهم مهمومون - بوصفهم عقائديين وبشكل جدي - بتنزيه الله عَجَل، وليس بالإنسان الذي أنزل الله سبحانه كتابه وأرسل رسله لخدمته. والأمر الثاني: أن تفسير أنصار المعتزلة - قديماً وحديثاً - لمسألة القدر لدى المعتزلة تفسيراً إيجابياً، وأنها من أجل الحرية الإنسانية هو تفسيراً رغائبي. وأن تفسير أنصار الأشعرية للعناية بوصفها دليلاً على الاهتمام بمشكلات الإنسان هو تفسيراً رغائبي أيضاً؛ فالمعتزلة - بخلاف المحكّمة والزيدية مثلاً - ما اهتموا بمسألة العدل في

المجتمع والدولة عبر العصور. والأشعرية ما عرضوا لمسألة الرحمة الإلهية بوصفها دليلاً قوياً على العناية. لقد اعتنوا بمسألة واحدة رأوها أهم أدلة العناية وبراهينها وهي عدم تكفير المرتكبين. ومع ذلك فإن أكثر المكفّرين المحدثين هم من هذا الصنف أو ما يقاربه. وبالطبع لا يمكن إدانتهم ولا الحط من شأنهم كما فعلت الصوفية. فزمانهم غير زماننا، وقضاياهم غير قضايانا؛ لكن الدين أو فلسفته ليس قصراً عليهم، وإلا فكيف يكون صالحاً لكل زمان ومكان؟

ولذلك كانت خطوتي التالية قراءة مسألة القيم في القرآن، وهو الكتاب نفسه الذي استند إليه المتكلمون، والكتاب نفسه الذي رجع إليه

السلفيون والإصلاحيون والعنيفون المحدثون. وعندما كنتُ أبدأ بكتابة مقالتي الثالثة عن القيم القرآنية بعد إعدادٍ طويل، كنتُ قد أعدتُ قراءة كتاب طه عبد الرحمن عن سؤال الأخلاق، وكتاب محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، وكتاب أشيهيكو إيزوتسو عن المفاهيم القرآنية الأخلاقية، وكتاب محمد عابد الجابري عن الفكر الأخلاقي العربي. وباستثناء الجابري؛ فإن كلاً منهم أجاد، دون أن يقترح منظومةً قيميةً وأخلاقيةً ذات أصول قرآنية واضحة: من خلال التأكيد والتكرار، أو من

إنّ المعتزلة - بخلاف المحكّمة والزيدية مثلاً - ما اهتموا بمسألة العدل في المجتمع والدولة عبر العصور. والأشعرية ما عرضوا لمسألة الرحمة الإلهية بوصفها دليلاً قوياً على العناية. لقد اعتنوا بمسألة واحدة رأوها أهم أدلة العناية وبراهينها وهي عدم تكفير المرتكبين.



خلال التقرير أو العهد أو الخطاب. ولذلك فقد استظهرت - بناءً على هذين المبدئين: التكرار، والتقرير - أنّ في القرآن منظومةً قيميةً وأخلاقيةً تتكون من خمسة مفاهيم: المساواة، والرحمة، والعدل، والتعارف والمعروف، والخير العام. وقد عملتُ كما يعمل المبتدئون بمعنى أنني كنتُ أذكرُ عدد المرات، أو التقرير والعهد، أو الأمرين معاً، حسبما أجده في القرآن.

وفي عام 2014 أصدر أستاذ عربي بجامعة مونستر Münster اسمه مهند خورشيد كتاباً بالألمانية عنوانه: «الوحي الإلهي بالكلمة الإنسانية، القرآن في ضوء الرحمة الإلهية». وقد أذهلني الكتاب في عرضه لأمرٍ بديهية كان ينبغي أن تلفتنا نحن قارئ القرآن من زمان؛ فالرحمة بالفعل - هي ومشتقاتها - هي الرسالة الرئيسة للرحمن والقرآن إلى بني البشر. وقد عكّر عليّ بعض الشيء ذكره للنظريات الكاثوليكية والبروتستانتية بشأن الرحمة، كأنما ليُقنع الغربيين بأنّ عندنا مثلها. ثم أصدر الدارس نفسه كتاباً آخر عام 2016 عنوانه: «الإسلام هو الرحمة» أزعجني مرةً أخرى فيه عنوانه الفرعي: «المعالم الرئيسة لديانةٍ حديثة»؛ كأنما كان يريد حذف غير الضروري والمشوّه للدين، لكي يصلح للزمن الحاضر! والطريف جداً أنه في العام نفسه (2016) صدر عددٌ خاصٌّ من المجلة الأكاديمية التي يصدرها الفاتيكان واسمها: إسلامو كريستيانا Islamochristiana عن الرحمة في الأديان، فيه الغث والسمين؛ لكنّ فيه مقالةٌ عجيبةٌ لأنجليكا نويبرت عنوانها: الرحمة وأصولها القرآنية (ترجمتها للعدد 62 من مجلة التفاهم)، تتظاهر في مقدمتها بأنها إنما تناقش أطروحة خورشيد من عام 2014، وهل الأولوية في القرآن، وفي السُور المكيّة بالذات هي للرحمة أو للعدالة العقابية (في اليوم الآخر). وبعد نَفَسٍ طويل - يستند إلى تحليل بعض السُور من المرحلة المكية الوسطى (تسميها سُور الرحمن) مثل الرحمن ومريم والإسراء والبلد وسبأ - تصل وعبر مقارناتٍ في كل جزئية مع نصوص العهدين القديم والجديد، إلى أنّ الرحمة هي رسالة القرآن الرئيسة أو الأساسية، وأنّ الإنذار بمشاهد القيامة داخلٌ من ضمن رحمة الرحمن الرحيم، التي تُفتتح بها السُور القرآنية كلها، والصلوات، وهي في مقدمة الفاتحة، التي هي بدورها دُعاءٌ أو صلاةٌ رحمة. وعندما كنتُ

أعيد قراءة مقالة نويذرت بعد أسبوعين من صدور المجلة اتصل بي كاهن كاثوليكي في الأردن، كان يدرس عندي للدكتوراه، وأهداني رسالة للبابا فرنسيس مترجمة إلى العربية عنوانها: اسم الله هو الرحمة، وهو يذكر فيها الإسلام. وقد تحدانا البابا إيجاباً مراراً في السنوات الماضية، وأخيراً عندما أصدر في هذا العام (2018) رسالةً عن حقوق الضيافة والجوار واللجوء في المسيحية: أفلم يخطر ببال أحدٍ منا نحن العرب، أهل الجود والضيافة والجوار الحَسَن، ورغم حاجتنا الشديدة إلى كل ذلك اليوم، أن يكتب شيئاً مثل هذا؟!

**لقد تحدانا البابا إيجاباً
مراراً في السنوات الماضية،
وأخيراً عندما أصدر في
هذا العام (2018) رسالةً عن
حقوق الضيافة والجوار
واللجوء في المسيحية:
أفلم يخطر ببال أحدٍ منا
نحن العرب، أهل الجود
والضيافة والجوار الحَسَن،
ورغم حاجتنا الشديدة إلى
كل ذلك اليوم، أن يكتب
شيئاً مثل هذا؟!**

لقد شجّعتني ذلك كله، وبعد تلاوة أُخرى صامته للقرآن في شهر رمضان عام 2016 - عام المصائب والمحن على المسلمين - إلى اقتراح سرديةٍ جديدةٍ للدين، أعطيتها عدة عناوين في مقالاتٍ متواليةٍ متنوعة العناوين، وتربط بين السكينة في الدين وسلامنا وسلام العالم. مثل: نحو سردية جديدة في الدين، سلامة الدين والأوطان وسلام العالم، أو نحو حلف فضولٍ جديد: السكينة في الدين وسلام المسلمين من سلام العالم.. إلخ. وكانت كلُّ تلك المقالات اختبارات للنفس والعقل، ولردود فعل الآخرين.

وتقوم السردية الجديدة في الدين وللدين على ثلاثة مفاهيم: الرحمة بوصفها الأساس في علاقة الله بعباده، والتعارف بوصفه أساس العلاقة بين بني البشر، ومقاصد الشريعة بوصفها التزام المسلمين فيما بينهم وفي علاقاتهم بالعالم. وبالطبع فإنّ فذلكة كلٌّ من هذه المقولات كانت تتطور وتتعدل من مقالٍ إلى آخر، بحسب التأمل من جديد، وبحسب النقود (جمع نقد) التي كنت أتلقاها وما أزال.

* * *



لقد بدأتُ هذا المقال بعرضٍ ونقاشٍ نقدي لمباحث الصفات لدى المتكلمين القدامى، وانتهيتُ إلى ما انتهيتُ إليه عبر عقدٍ وأكثر إلى ضرورات التجديد في علم الكلام وفي فقه الدين. ثم صرْتُ لعرض الحاجة إلى تغييرٍ في رؤية العالم، لا تؤدي إليه إلا سردية جديدة ضرورية في الدين وللدين، أو التفكير في فلسفة جديدة للدين. وما يزال هذا العمل التركيبي بحاجةٍ إلى التطوير والتعديل والاجتهاد حتى يستوي على سوقه، ويتحول إلى كتاب أرجو أن يصبح مشروعاً. وبالله التوفيق.