

تجديد الخطاب الديني.. هل المهمة مستحيلة؟



الكاتب المصري
عبد الباسط سلامة هياكل

من يتحمل مسؤولية تجديد الخطاب الديني؟



تكمن في غياب الحرية والعقل»، متجاوزاً تلك البداية إلى مشروعه الفكري الحقيقي، الذي يستكمل به جهود الإصلاحيين، مستفيداً من إمامه المبكر بعلم التراث؛ من فقه وشريعة وتاريخ وعلوم قرآن وعلوم حديث، مضيفاً إليها انفتاحه الفكري على العلوم الحديثة وفلسفات وتنظير المفكرين المعاصرين، ممّا منح مشروعه عمقاً وسعة تجعله محطة لا بدّ من التوقف عندها للتعرف إلى ما انتهى

المستشار عبد الجواد ياسين؛ مفكّر مصري بدأ حياته الفكرية منتمياً إلى المدرسة النصوية السلفية، التي تتعصب لظاهر النصّ وترفض القراءة الثانية، وتجلّى ذلك في كتابه: «مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة»، و«تطور الفكر السياسي في مصر خلال القرن التاسع عشر»، إلا أنّه سرعان ما تجاوزها مفككاً نسقها الفكري المغلق، منتقداً أفكارها عن قُرب، معلناً أنّ «المشكلة الكبرى التي ورثناها من السلفية،

«ما يستوقف في مشروع المستشار عبد الجواد ياسين عدم اكرائه بدعوة تجديد الخطاب الديني»

إليه مسار إصلاح الفكر الإسلامي.

الديني تمّ تبيته/ تجميده بمنحه وصف المقدّس، بينما النظام الاجتماعي لا يكفّ عن التغير تبعاً لطبيعة الاجتماع المتطورة وقوانين العالم، ويعزو عبد الجواد ياسين توقف علاقة النظام الاجتماعي بالديني في مجتمعاتنا عند أعتاب التوتر دون أن تتجاوزه إلى تناقض جذري تراكمي لأسباب من أهمّها ضعف وتيرة التطور الاجتماعي.

ومّا يستوقف القارئ في مشروع المستشار عبد الجواد ياسين؛ عدم اكرائه بدعوة تجديد الخطاب الديني، فلا يُعوّل على مبادرات تجديد الفكر الديني المطروحة على الساحة؛ ويرى أنّها لن تُحقق غايتها، ويعزو الفشل المتكرر لتلك المحاولات إلى عدّة عوامل، في مقدمتها ضعف التطور الاجتماعي؛ فالتغيير الديني لا ينتج فعلياً إلا بضغط التطور الاجتماعي، فأية مقارنة تجديدية تُطرح قبل اكتمال التطور الاجتماعي تبقى مجرد مقترح نظري يفتقر إلى إقرار؛ فالنظام الديني الذي مرّ، من منظوره، بمرحلتين تأسيس ثمّ مرحلة تجميد لن يُقدم في تلك المرحلة تنازلات طوعية في منطوقه النظري أو على مستوى السلطة، إلا تحت تأثير ضغط التطور الاجتماعي؛ فهي الآلية الوحيدة لإحداث تغيير أو تجديد في النظام الديني.

وهنا يميّز ياسين بوضوح بين تطور اجتماعي حقيقي يدفع إلى التغيير وبين تطور اجتماعي مكذوب تدفع فيه السلطة السياسية إلى التغيير، فلا يُعوّل ياسين على مبادرات التجديد الديني التي تطرحها الدولة بين الحين والآخر؛ فالدولة من منظوره لا تبدو واثقة من قدرتها على اقتحام معضلة التجديد الذي يُوافق مُيولها الحداثيّة؛ فهي مترددة بين دورها الحداثي ودورها الديني الذي تقمّمته لأسباب وأغراض سياسية، فهي وإن كانت غير مؤمنة به تماماً، إلا أنّها دُفعت إليه دفعاً، تحت الضغوط الأصولية المتفاقمة التي صارت تسحب من الرصيد المعتدل للتدين الشعبي العام، أضف إلى ذلك انشغال الدولة الدائم بمشاكل أخرى ومواقف أكثر تعقيداً.

ورغم أنّ ثمة علاقة مركبة تربط النظام الديني بالاجتماعي إلا أنّ تلك العلاقة لم تسلم من تناقض في حالة المسيحية الغربية، ومن توتر في المحيط الإسلامي؛ لأنّ الفكر الديني والفعل

«لا يُعوّل ياسين على أيّ تجديد في البنية الفكرية للحركات الأصولية لعجزها عن التغيير»

الفقهية الجزئية، فُساهم بتمسكها الحرفي بالمدونات المذهبية التي تُمثل كلّ منها نسقاً مغلقاً في ترسيخ حالة الجمود التي يعيشها الفكر الديني، فتتجاهل طروحات تغيير جذرية من قبيل إعادة النظر في طبيعة التشريع الذي يظّل، من منظور ياسين، فعلاً اجتماعياً، وإن تبنّاه نصّ ديني، فالشريعة، بوصفها قانوناً، متغيرة؛ لأنّ القانون متغير بطبيعة الاجتماع؛ والمتغير ليس من جوهر الدين بما أنّ الدين مطلق.

وإن كان الإصلاح في العالم الإسلامي يبدو للوهلة الأولى ميسوراً، لغياب المؤسسة الدينية المركزية، التي لا يتحقق التجديد إلا بإزاحة سيطرتها، على غرار ما حدث مع الكنيسة، مرة بالضغط الاجتماعي، الذي قامت به حركة التجديد البروتستانتية، ثم بالانقلاب الجذري الشامل عند القرن التاسع عشر إلا أنّ المتأمل سيجد الأمر أكثر تعقيداً؛ فالدين الإسلامي في مرحلة التأسيس الأول/ الوحي لم يسند إلى هيئة أو فرد صلاحيات بعد النبي المؤسس، لكن ألزم الجميع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما سيُفهم خطأً، وسيتولّد عنه فرق وجماعات، لا سيما في ظلّ التداخل المبكر بين الديني

من جانب آخر؛ يُفند ياسين فكرة كثيراً ما تتردد، وهي تحميل المؤسسات الدينية مسؤولية فشل التجديد واتهامها بأنّها العقبة الكؤود في مسار التجديد، فيرى ياسين أنّه لا توجد مؤسسة جامعة لها صفة تمثيل الإسلام؛ حيث تملك صلاحية إقرار تعديلات وتجديدات جوهرية. وأنّ الهيئات التي يُشار إليها بوصف المؤسسة الدينية، إنما هي إشارة مجازية وغير دقيقة؛ فضلاً عن افتقارها إلى تفويض نصي لتمثيل الديانة، لا تحظى هذه الهيئات بقبول جمعي داخل المحيط الإسلامي، المنقسم أصلاً على المستوى المذهبي والسياسي، فهي واقعياً تعيش تحت ضغوط مزدوجة من قبل الطرح الأصولي والإشعاع الحدائي معاً؛ فالمؤسسات الدينية متهمه من وجهة النظر الأصولية بأنّها جهات متساهلة وخاضعة لأغراض الدولة العلمانية، ومتهمه من وجهة نظر الحدائفة بأنّها مؤسسات سلفية جامدة إلى أبعد مدى.

ولا يُعفي ياسين الهيئات الدينية الرسمية من تناقض، فرغم توافقها المعلن مع التوجه الحدائي للدولة، إلا أنّها تواصل دورها الوصائي حيال أي مقارنة تغييرية داخلية أو خارجية، وتمتنع عن تقديم طرح تجديدي جذري يتجاوز الحلول

«يرى ياسين أنّه لا توجد مؤسسة جامعة لها صفة تمثيل الإسلام وتملك صلاحية إقرار تعديلات وتجديدات جوهرية»

في خطابها، كذلك لم تُقدم اجتهاداً واضحاً على المستوى العملي لمواجهة الصعوبات التفصيلية التي جلبها التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي العام، مما يفضح أولوية الغرض السياسي في نموذج الإخوان، وعجلة وغياب الوعي بمعطيات الواقع المتغير في نموذج داعش.

والسياسي في مرحلة التأسيس الثاني/ حقبة التدين التي أُسند فيها للدولة دور مؤسسي كحارسة للدين بعد أن تمّ الربط بين الدين والدولة، وبين الدين والتشريع، فمُنح للفقهاء مهمّة شارحي الشريعة، وصار الفقهاء والدولة/ السلطة يتقاسمان الأدوار التقليدية للمؤسسة الدينية، حتّى بعد أن تراجع دور الدولة الإسلامية الحارسة، ظلّ الفقه يُحافظ على سلطته المعنوية الموروثة، وهي السلطة التي جرى تأميمها لاحقاً، من قبل الدولة الوطنية التي حوّلت الفقهاء إلى هيئات إدارية ملحقّة بالجهاز الحكومي، وعادت في إطار عصري مخفّف إلى تقمّص دور الدولة الحارسة للدين.

أخيراً، لا يُعوّل ياسين على أيّ تجديد في البنية الفكرية للحركات الأصولية؛ فهي تحتفظ بموقف مضطرب عاجز لا يُنتظر منه أيّ تغيير؛ فالتجارب العملية للحركات الأصولية التي وصلت إلى الحكم كشفت عن عدم جدية تلك الحركات في التعاطي مع قضايا الإصلاح الديني، فلم تُقدم الحركة الأصولية ما يُمكن وصفه باجتهاد واضح على المستوى النظري لتجاوز العضلات الجذرية التي تنطوي عليها مسألة «تطبيق الشريعة» الشعار الأكثر استحواذاً وحضوراً

جناية «أل» في الخطاب الديني



كلّ طرف بمدلوله الخاص متجاهلاً الإطار المحدد الذي يعمل فيه هذا المدلول أو ذلك، والنتيجة أننا نجد أنفسنا أمام خليطٍ من الأصول والماهيات حول هذا المفهوم أو ذلك.. يريد المتحدث أو الكاتب دلالة، ويُدرك السامع أو القارئ دلالة أخرى.. فنناقش القضايا مرّاتٍ ومرّاتٍ دون الوصول إلى نتائج نبي عليها وننطلق منها.

وللخروج من تلك الإشكالية نحتاج بدايةً إلى تسليمٍ معرفي بأننا لسنا أمام مفهومٍ واحدٍ بل مفاهيم احتمالية متعددة، ففي الوقت الذي احتفظ مدلول السنّة في القرآن الكريم بمعناها اللغويّ

يُعاني الفكر الإسلامي خلاً في منظومة المفاهيم ناتج عن تداول بعض الكلمات المؤسّسة للخطاب الديني مقترنة بأل «الجنسية» التي تدخل على النكرة؛ لتفيد معنى العموم والاستغراق، وهي في الواقع ليست مفاهيم إطلاقية، وإن اكتسبت هذا الإطلاق المكذوب من كثرة ترديدها وتداولها مقترنة بأل..

فيتداول الخطاب الديني كلمات مثل؛ السنّة والإجماع والحكم والدينا..، على نحو ملتبس، ويتجلّى هذا الخلط والارتباك عندما ندخل في نقاشٍ حولها؛ إذ سرعان ما يتحول إلى حوار طرشان، يحتفظ فيه

«يُعاني الفكر الإسلامي خلاً بمنظومة المفاهيم ناتج عن تداول كلمات مؤسّسة للخطاب الديني مقترنة بأل «الجنسية»»

مرّة على الأحاديث والأخبار المُسنّدة إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، كلمة «السنة»؛ لتكتسب بذلك مدلولاً جديداً في لغة المحدثين، وهو يختلف عن المدلول الرابع الذي أضافه الفقهاء، فالسنة عندهم صفة لما يفعله المسلم استحباباً لفعلٍ أو قولٍ أتاه النبي، صلى الله عليه وسلم، فيُمدح المسلم على الاقتداء، ولا يُذمّ على التّرك، وهي بذلك تختلف عن مدلولها الخامس عند الأصوليين التي تأتي في لغتهم ليس بوصفها حكماً من الأحكام الشرعية كما يستخدمها الفقهاء، بل بوصفها مصدراً ودليلاً من أدلة التشريع، واستنباط الأحكام، فالسنة عندهم اسم لدليل من أدلة الأحكام، فيقال: هذا الحكم ثبت بالسنة، إشارة إلى ما روي عن النبي، صلى الله عليه وسلم، من أقوال، أو أفعال، أو تقريرات.

فمدلول «السنة» في القرآن الكريم يختلف عن مدلولها في الخطاب الديني، ومدلولها وصفاً للروايات المسنّدة إلى النبي صلى الله عليه وسلم يختلف عن مدلولها في لغة علماء أصول الفقه، ومدلولها عند الفقهاء يختلف عن مدلولها عند الأصوليين الذين اختلفوا في تحديد سنة الأحكام.

المُتداول قبل نزول القرآن الكريم، وهو العادة المستمرة، والطريقة المعتادة، حسنة كانت أم سيئة، سنجد أنّ مدلولها تنوّع في لغة النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة، رضي الله عنهم، بين معنيين لا صلة لهما بالاستخدام المتداول في الخطاب الديني المعاصر، أولهما لا يختلف عن معناها في القرآن الكريم ولغة العرب، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: «من سنّ سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سنّ سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة»، وجاء ثانيهما بمعنى الطريقة العملية المطّردة في الدين التي نُقلت عن الرسول، صلى الله عليه وسلم نقلاً متواتراً عملياً معروفاً عند الكافة بلا اختلاف بينهم، وقد وردت بتلك الدلالة مقترنة بالكتاب في قوله صلى الله عليه وسلم: «تركتم فيكم أمرين لن تضلوا بعدي ما إن تمسكتم بهما، كتاب الله وسنة رسوله».

ولم يخرج مدلول «السنة» في لغة مسلمي القرن الأول الهجري عن هذين المدلولين حتى بدأ المسلمون محاولات تدوين أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم أوائل القرن الثاني الهجري، فأطلقوا لأول

«مدلول «السنة» في القرآن الكريم يختلف عن مدلولها في الخطاب الديني أو علم الحديث»

به المجتهدين الذين سيُعتدُّ باتفاقهم أو اختلافهم! وأطلق آخرون الإجماع على «اتفاق طائفة بعينها على رأي اجتهادي»، ثم اختلفوا حول تلك الطائفة بين قائل بأنهم «الصحابة» وقيل: «أهل المدينة»، وقيل: «أهل البيت»، وقيل «الشيخان: أبو بكر وعمر» وقيل: «الأئمة الأربعة»، كذلك اختلف الأصوليون حول طرق تحقق الإجماع هل يشترط أن يُصرح الجميع بالحكم مشافهة أو كتابة، أو يكفي تصريح بعضهم وسماعُ الباقين مع سكوتهم؟

وهذا ما دفع أئمة الفقه القدامى إلى التشكيك في حجية الإجماع، ومن ذلك قول أحمد بن حنبل: «من ادّعى وجود الإجماع فهو كاذب»، وقول ابن حزم: «ويكفي في فساد ذلك أنّنا نجدهم يتركون في كثير من مسائلهم ما ذكروا أنه إجماع، وإنما نحوا إلى تسميته إجماعاً عناداً منهم وشغباً عند اضطرار الحجة والبراهين إلى ترك اختياراتهم الفاسدة».

وحصر الشافعي وابن حزم مفهوم الإجماع في العمل الذي تلقّته الكافة عن الكافة مما لا شبهة في ثبوته عن صاحب الشرع»، وهو ما يُطلق عليه «المعلوم من الدين بالضرورة» مثل الظهر أربع ركعات، وهو في هذه الحالة ليس مصدراً للعمل

أضف إلى ذلك أنّ سنة الأحكام تدخل في إطار الأسلوبية العربية ذات الدلالة الاحتمالية على حدّ قول الإمام محمود شلتوت: «ما من آية حصل من دلالتها اختلاف بين العلماء، وفي موضوعها حديث أو أحاديث، إلا كانت هذه الأحاديث أيضاً محل خلاف بينهم، وقلما نجد حديثاً خلت دلالاته ما بين العلماء من خلاف في دلالة آية من القرآن الكريم. ولعلّ ذلك يرجع إلى اشتراك القرآن الكريم والسنة النبوية في الأسلوبية العربية، وهي واحدة فيهما، كما يرجع إلى أسباب أخرى تتعلق بثبوت الحديث، وعدم ثبوته، وقوته وضعفه».

من جانب آخر يتداول الخطاب الديني مفهوم «الإجماع» وكأننا أمام مدلول واحد قابل للتحقق، فالمفهوم الأشهر في الثقافة الإسلامية والأقرب إلى أذهان العامة، هو «اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد، صلى الله عليه وسلم، في عصر من العصور على حكم شرعي»، وهذا ما يستحيل تحقيقه، فلا يُمكن؛ أن يجتمع المجتهدون في مكان واحد ليجمعوا على رأي في مسألة ما؛ وهذا ما دفع بعض الأصوليين إلى تعريف الإجماع بأنه «اتفاق أكثر المجتهدين فحسب» ثم اختلفوا في تحديد ضابط الأثرية، والمقياس الذي نعرف

والدعوة إلى كراهيتها انطلاقاً من أخبار مسندة إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، من قبيل «الدنيا ملعونة ملعون من فيها» متجاهلاً أنه في مقابل الأخبار التي تُحذّر من الدنيا وتلعنها تُوجد أخبار أخرى مسندة إلى النبي صلى الله عليه وسلم يقول فيها «الدنيا حلوة خضرة، وإن الله مستخلفكم فيها، فينظر كيف تعملون»، فالتوظيف الخاطيء للأخبار أنتج فكراً متطرفاً يسعى إلى هدم الدنيا، أو فكراً عاجزاً مستكيناً متخلفاً عن القيام بدوره في دفع المسيرة الإنسانية، والواقع أنّ التحذير النبوي ليس من الدنيا عامة بل من دنيا الإفساد، دنيا الأطماع، دنيا الركون والتخلف، وهي على نقيض دنيا المحبة والتسامح، دنيا العمل والبناء.

لمواجهة تلك الإشكالية ودفع هذه الجناية نحتاج إلى تقييد المفاهيم المقترنة بـ«أل» الجنسية، فهناك قيد محذوف تُشير إليه السياقات، وتدل عليه طبيعة الخطاب بما يحول دون التعميم المضلل الذي يقع فيه الفكر الديني.

ولا دليلاً وأصلاً في ثبوته، وإثماً هو أثر من آثار هذا الثبوت؛ فإرسال الخطاب الديني كلمة «الإجماع» دون تقييد، وكأنّه مفهوم واحد إطلاقي هي محاولة لإرهاب المخالف في الرأي، واتهامه أمام العامة بأنّه من الخارجين عن «الإجماع» بما في ذلك من عواقب وخيمة.

فمن اللوازم الشائعة بين الناس لمن يُتهم بمثل ذلك، على حدّ قول شيخ الأزهر محمود شلتوت، أنه متهم بـ«مخالفته سبيل المؤمنين، ومشاقّة الله ورسوله، وخرق اتفاق الأمة، إلى غير ذلك مما يتحرّجه المسلم، ويخشى أن يُعرّف به عند العامة. وكثيراً ما نراهم يُردفون حكايتهم للإجماع بقولهم: «ولا عبرة بمخالفة الشيعة والخوارج» أو «بمخالفة أهل البدع والأهواء» أو «بمخالفة المعتزلة والجهمية» ونحو ذلك مما يُخيفون به.. وبهذا امتنع كثير من العلماء عن إبداء رأيهم في كثير من المسائل التي هي محل خلاف ضناً بسُمعتهم الدينية، فوقف العلم، وحُرمت العقول لذة البحث، وجيل بين الأمة وما ينفَعُها في حياتها العملية والعلمية. ونحن معشر الأزهريين لا ننسى شيوع القول بحرمة الاشتغال بالعلوم الرياضية والكونية والحكم بالزندقة والإلحاد على من شدّ فتعلّمها أو أباح تعلمها!»

أخيراً تظهر جناية «أل» في تحذير الخطاب الديني الدائم من الدنيا وتحقيرها

ماذا تعرف عن المشروع الإصلاحي للشيخ الأزهري محمود الشلتوت؟



المسكوت عنه من قضايا إصلاح الفكر الديني، إيماناً منه بحق الجميع في المعرفة، فلا أمل في الخروج من تلك الهوة الحضارية والانخراط في العصر، والإصغاء إلى استفهاماته وتحدياته بوصاية نُخبوية؛ بل بمشاركة مجتمعية تستعيد الفريضة الغائبة، فريضة

تتحقق مصداقية الإصلاحيين متى كانوا قادرين على تجاوز الطروحات المستهلكة والإجابات الجاهزة، التي تقفز على معطيات التاريخ وتتجاهل الواقع؛ فالإصلاحي هو القادر على طرح الأسئلة المؤجلة، والتفكير بصوت مقروء، يشارك العامة والخاصة

«لم يتوقف الشيخ الأزهري عن تلك الآلية القادرة دائماً على تصحيح الأخطاء والتقدم نحو مزيد من الاجتهاد بما يجعل الإصلاح فعلاً مستمراً»

حساب النصوص الشرعية، سيما السنّة، وصنّفه محمد عمارة ضمن كتلة «الإحياء والتجديد»، التي ترفض الجمود والتقليد، وتدعو إلى التجديد والإصلاح؛ انطلاقاً من الوسطية والعقلانية المؤمنة، وصنّفه آخرون ضمن دعاة النهضة بمفهومها العام.

وخروجاً على منطق الكتلة المحيط بنا؛ الذي يمثّل الاستسلام له إحدى إشكالياتنا الثقافية، ودون الدخول في معارك التصنيف الفكري، التي جعلت ابن تيمية يعيش بيننا سلفياً محافظاً زمنياً، ثم يُبعث الآن من جديد وسطياً إصلاحياً، نكتفي بالإشارة إلى أنّ الجيل الذي ينتمي إليه الشيخ؛ هو الجيل الثالث من إصلاحيّ الأزهر، الذين دعوا إلى ضرورة إصلاح الفكر الديني.

فكما كان رفاة الطهطاوي، والشيخ حسن العطار، ومرتضى الزبيدي؛ من أهم ممثلي الجيل الأول، وكان الشيخ محمد عبده، وعبد الله النديم، وعبد الرحمن الكواكبي، وعبد العزيز جاويش؛ من أهم

التفكير والتساؤل، حتى يكون التقييم والمراجعة والتغيير الذي تحتاجه أمة تريد أن تصنع حضارة، وأن تعود مرّة أخرى إلى التاريخ.

ومن هؤلاء الإصلاحيين؛ الشيخ محمود شلتوت، الذي أكد دوماً أنّه باحث، وأنّ طرحه لا يعدو عن كونه رأياً واجتهاداً، ومحاولة للفهم، لا تزعم الوصول إلى الحقيقة، التي تظلّ نسبية، نختلف حولها اختلافاً مشروعاً، ونسعى لمقاربتها بالقدر الممكن علمياً وإنسانياً.

ولأنّنا، على حدّ تعبير علي شريعتي: «لا نرى الفكرة إلا إذا كانت صادرة عن كتلة»؛ فالواقع أنّنا إذا لم نجد الكتلة صنعناها، فنجعل أفكار الكاتب حزمة واحدة، تميل به إلى كتلة اليمين أو اليسار، الحقّ أو الباطل، الخير أو الشرّ، تلك الإثنوية التي تغتال الإصلاح في مهده؛ فأدرج الشيخ شلتوت في كتلة «المنحرفين» عن صحيح الإسلام، عند أتباع الوهابية، الذين صنّفوه ضمن طائفة «العصرانية»، التي يرونها تعظّم العقل البشري على

«كان السؤال البحثي عند الشيخ شلتوت ثورة على الجمود والتقليد، بما ينطوي عليه من فراغ فكري»

التي تكوّنت في أواخر القرن الثالث عشر من الهجرة، وكان طابعها الركود الفكري، والتعصب المذهبي، والتقديس للآراء والأفهام، والسموّ بها عن النقد، ومحاربة كلّ رأي جديد، وقد وصل الأمر بهذه البيئة إلى أن أوجبت التقليد في دين الله، وحرّمت الاشتغال بالعلوم العقلية والرياضية، وقاومت من حاول الخروج عليها في ذلك زماناً طويلاً».

لم يكن الشيخ محمود شلتوت من الذين يكتفون بالتأمل الوعظي للنصوص؛ فالتحديات التي تُواجه الفكر الديني تفرض أسئلة أكثر تعقيداً من الإجابات الجاهزة، التي عادة ما يردها الوعّاظ، ولا يكتفي بها الباحثون؛ فتناول الشيخ القضايا كباحث يتخذ من آراء القدامى والمحدثين فروضاً بحثية تحتاج إلى الاختبار والمناقشة، فكان السؤال البحثي عند الشيخ محمود شلتوت ثورة على الجمود والتقليد، بما ينطوي عليه من فراغ فكري، فلا أمل للانعتاق من المأزق الحضاري الذي تردّينا فيه، دون تجديد وإصلاح حقيقيين، يبدآن بمساءلة الفكر الديني، على غرار أسئلة الشيخ الأزهري محمود شلتوت:

ممثلي الجيل الثاني، كان الشيخ محمود شلتوت والشيخ محمد مصطفى المراغي، والشيخ مصطفى عبدالرازق، من أهم ممثلي الجيل الإصلاحى الثالث.

ارتبط الشيخ شلتوت بصداقات قوية ووشائج فكرية عميقة، بتلامذة الإمام محمد عبده؛ فهو أحد نبهاء مدرسة الإمام، رغم أنهما لم يلتقيا، فالتقى بمن حضروا دروسه وتعلمذوا على يديه، ورأوا عن قرب الجروح النفسية التي أصابته من ضراوة معارك الإصلاح، ولم يكن التلميذ أفضل حالاً من أستاذه، الذي عاصر هو الآخر الركود الفكري في أبشع صورته، على حدّ تعبير شلتوت، حتى «امتنع كثير من العلماء عن إبداء رأيهم في كثير من المسائل، التي هي محلّ خلاف، ضنا بسمعتهم الدينية، فوقف العلم، وحرّمت العقول لذّة البحث، وحيل بين الأمة وما ينفعها في حياتها العملية والعلمية».

فالأستاذ والتلميذ عاشا حقبة واحدة؛ تحدّث عنها شلتوت في الذكرى الثلاثين لرحيل الإمام محمد عبده، بقوله: «كانت بيئة الشيخ عبده هي البيئة الأزهرية

«الجيل الذي ينتمي إليه الشيخ شلتوت هو الجيل الثالث من إصلاحيّ الأزهر، الذين دعوا لضرورة إصلاح الفكر الديني»

يُمكن أن نُطلق عليها إجماع؟ ما تفسير ظاهرة شيوع القول بالإجماع بعبارات من قبيل: «وهذا موضع إجماع العلماء رغم استحالة تحققه؟

هل في الإسلام لأحد اختصاص بحق التفسير والفهم يتميّز به عن غيره من المسلمين؟ ما وظيفة القاضي والحاكم والمفتي في الإسلام؟ هل الفتوى ملزمة؟ هل يقبل الدين الإسلامي ألقاباً مثل: «شيخ الإسلام»، و«الملا»؟ من أين أتى اختلاف الباحثين في الرأي التشريعي؟ وكيف لا توجد سبيل للاتفاق؟ وكيف نجعل هذا الاختلاف مثمراً؟

هل كل ما أثير عن النبي -صلى الله عليه وسلم- شريعة من الله تعالى لها صفة الدوام إلى يوم الدين؟ هل يُعقل أن يمنح الأنبياء حقّ الاجتهاد في بدايات التاريخ الإنساني، ويُحرّم منه النبي -صلى الله عليه وسلم- في مرحلة النضج الإنساني؟ هل بعض الأحكام الصادرة عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- ليس لها صفة التشريع فهي تصرف سياسي دنيوي (زمني)

ما هو الحدّ الفاصل بين العقيدة واللاعقيدة؟ هل العقل هو السبيل إلى ثبوت العقيدة أم الأدلة النقلية؟ وإن صحّ أنّ الأدلة النقلية تثبت بها العقيدة فأيّ أدلة نقلية؟ هل المسائل الخلافية التي تزدهم بها ما يطلق عليها «كتب العقيدة» من كتب المتكلمين يصلح أن يُطلق عليها مسائل في العقيدة؟ كيف نعرف أصول الدّين التي يجب الإيمان بها؟ هل اختلاف أهل الحديث (أهل السنّة) وأهل التوحيد والعدل (المعتزلة) يستلزم أنّ أحدهما على صواب والآخر على خطأ في مسألة الخلاف؟ ما الذي خلفه التعصب المذهبي؟ كيف خلق الإنسان حراً في فعله، مختاراً، غير مقهور ولا مجبور؟ وكيف لا تتعارض حرية الإنسان في حياته وقدرته على الاختيار مع القضاء والقدر؟

هل يُمكن أن يتحقق الإجماع؟ ما حجم الجناية التي مارسها البعض على العقل بحرمانه من لذة البحث باسم الإجماع؟ هل العمل الذي تلقته الكافة عن الكافة مما لا شبهة في ثبوته عن صاحب الشرع هو الصورة الوحيدة التي

«هل عرف العرب كلمة السنّة قبل الإسلام؟ وهل تتفق السنّة في وصايا الرسول الكريم وصدر الإسلام مع السنّة في مفهوم الأصوليين؟»

الكريم يُعلّل الأحكام بالمصالح، ويربط بينهما وجوداً وعدمياً وبقاءً وانتهاءً؟ كيف تُشارك الأُمَّة النبي، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، في جانب من الرسالة وهو جانب الفهم والبيان والدعوة والإرشاد؟ كيف كان فقهه عمر أبعد ما يكون عن هذا النوع الذي أودعه الناس بطون الكتب، ولا من هذا النوع الذي تجلت فيه روح العصبية الحادة، ولوته الاتجاهات الطائفية، والنزعات المذهبية؟ كيف كان فقهه عمر أبعد ما يكون عن هذا النوع الذي جافى الحياة الواقعية في كثير من صورته ومسائله، أو ذاك النوع الغامض الذي التوت مسالكه، وتعمّدت أساليب؟

هل دم المرأة يعادل دم الرجل؟ وكيف أنّ المرأة تساوي الرجل في الشهادة؟ وما تأويل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾؟ كيف يمنح الإسلام المرأة أهلية التصرف في سائر العقود المدنية، ثم هو -في الوقت نفسه- يحرمها في أكثر المذاهب الإسلامية من مباشرة حقّ الزواج لنفسها ولغيرها؟ هل الإسلام يرى المرأة مخلوقاً يُقاد بفكر الرجل ورأيه؟ هل

بمقتضى ولاية الأمر يجوز مخالفته؟ هل الأحكام الصادرة عن الرسول الكريم في فضّ المنازعات بين المتخاصمين لها صفة التشريع العام؟ هل ما رُوي عن الرسول -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فيما يتعلق باللباس والأزياء يدخل في باب التشريع؟

هل عرف العرب كلمة «السنّة» قبل الإسلام؟ هل تتفق السنّة في وصايا الرسول الكريم وصدر الإسلام مع السنّة في مفهوم الأصوليين أم أنّ لها دلالة أخرى مختلفة؟ هل استعمال الفقهاء لمصطلح السنّة يتفق مع استعمال الأصوليين؟ ما الفروق بين القرآن والسنّة وما الأثر التشريعي الناتج عن هذه الفروق؟ هل السنّة في جميع أقسامها صالحة للتشريع؟ وهل ما يصلح منه للتشريع يحمل أحكاماً عامة تُلزم المسلمين في كل زمان ومكان أم يندرج بعضه في دائرة الخاص؟ كيف أثرت الأسلوبية العربية في اختلاف العلماء حول دلالة سنّة الأحكام؟

كيف أسّس عمر -رضي الله عنه- فقهه المصلحة؟ كيف تعلّم عمر أنّ القرآن

«حاول الشيخ محمود شلتوت أن يُوقظ الفكر الإسلامي من سباته العميق فلازمت الشيخ عبر مسيرته حالة من التساؤل المستمرّ والمراجعة الدائمة»

إنها حركة الوجود والمعرفة التي تؤكد الحياة وتنفي سكون الموت.

المرأة مسؤولة عن نفسها مسؤولة مستقلة عن مسؤولية الرجل؟ هل شرع الإسلام الكسب للنساء كالرجال، وأنه ليس للرجل أن يسلب المرأة من العمل الذي خلقت له؟ كيف أنّ المهر ليس ثمناً أو مقابلة شيء في المرأة كما يظنّ كثير من الناس؟ كيف قرّر الإسلام للمرأة حقّ الملكية الصحيحة الخالصة من رقابة الزوج وهيئته؟ كيف جعل الله تعالى درجة للرجال على النساء بعد تساويهما في الحقوق والواجبات؟ وهل هي درجة لا تعدو أن تكون درجة إشراف ورعاية؟

بهذه الأسئلة، وغيرها، حاول الشيخ محمود شلتوت أن يُوقظ الفكر الإسلامي من سباته العميق، فلازمت الشيخ عبر مسيرته حالة من «التساؤل المستمرّ»، و«المراجعة الدائمة»، فلم يتوقّف عن تلك الآلية القادرة دائماً على تصحيح الأخطاء، والتقدّم نحو مزيد من الاجتهاد، بما يجعل الإصلاح فعلاً مستمراً لا يتوقف، يبدأ من الحاضر والراهن، وينطلق إلى الماضي والتراث، ثمّ يرتد إلى الحاضر مرة أخرى، في حركة لا تهدأ ولا يقرّ لها قرار،

إشكاليات منهجية في قراءة طه عبد الرحمن للتراث



وقد توقّف طه عبد الرحمن عند علاقتنا الحتمية بالتراث، على مستوى تصوّر موضوعه ومنهج قراءته، فوسّع دائرة مصادر التراث الإسلامي العربي، لتشمل النصّ الديني المؤسّس، مستنداً في ذلك إلى قوله عزّ وجلّ: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: (٣٢)]، غير أنّ هذا التصوّر لا يخلو من إشكاليتين: الأولى: اتكاؤه على الدلالة اللغوية لكلمة الإرث في القرآن الكريم، لتحديد المفهوم التداولي

انطلاقاً من قناعاته بضرورة تجديد النظر في كثير من المفاهيم المنثورة من حولنا، فحصاً ونقداً وتصحيحاً وتنقيحاً، للخروج من تيه الأفكار الذي نعيشه حالياً؛ أسهم الفيلسوف المغربي، طه عبد الرحمن، الحاصل على جائزة «الإيسيسكو» في الفلسفة والفكر الإسلامي، لعام ٢٠٠٦، بسلسلة من الأعمال الفكرية، منذ سبعينيات القرن العشرين، في التحليل النصّي والدرس التأويلي.

«تجاهل عبدالرحمن الأبعاد الثقافية للمفهوم في التداول الإسلامي، وهي أكثر تعقيداً من الدلالة اللغوية للفعل «ورث»»

أما في الإشكالية الثانية؛ فقد أضفى قداسة على التراث، وهذا يتنافى مع طبيعة التراث نفسه؛ في كونه فكراً واجتهاداً إنسانياً، لا يتم بمعزل عن واقعه، فهو نتاج مباشر للمكان والزمان الذي أنتج فيه، ووفق الآليات المعرفية التي توفرت له.

فالتراث ليس معطى واحداً؛ بل معطيات متعددة متنوعة، وهذا ما لا يختلف عليه طه عبد الرحمن؛ ففي الوقت الذي سلّم فيه بتنوع مجالات واتجاهات التراث وتعددها، بما يجعله لا يخضع لمنظومة فكرية موحدة متجانسة؛ بل لمجموعة من الأنساق الفكرية المختلفة الرؤى والتوجهات، ركّز على ضرورة العمل على اكتشاف العلاقات العضوية المُشكّلة لمختلف مجالات التراث؛ من اللغة، والنقد، والبلاغة، وعلم الكلام، وعلوم القرآن، وغيرها من المجالات المعرفية التراثية، وربطها ببنية فكرية واحدة، وهذا ما أطلق عليه عبد الرحمن: «القراءة التكاملية»، أو «مبدأ تكامل المعارف»، وهو أحد المبادئ التي انتهى إليها عبد الرحمن من طول اشتغاله على روح التراث

لكلمة «تراث»، والثانية: إدماج عبد الرحمن القرآن الكريم في بنية التراث.

في الإشكالية الأولى: تجاهل طه الأبعاد الثقافية للمفهوم في التداول الإسلامي، وهي أكثر تعقيداً من الدلالة اللغوية للفعل «ورث»، الذي استعمله القرآن الكريم للإشارة إلى «ما يتركه الميت من مال فيورث عنه»، في قوله تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا﴾ [سورة الفجر: (١٩)]، فالمادة اللغوية القرآنية الأقرب إلى مفهوم التراث في التداول الإسلامي، ليست «ورث»، إنّما «سنّة/ سنن»، التي حملت مدلولين في القرآن الكريم، تبعاً لقيده الإضافية:

المدلول الأوّل: «سنّة الله»؛ بمعنى القوانين الإلهية العامة الثابتة في الكون والطبيعة والاجتماع الإنساني، والثاني: «سنّة الذين خلوا من قبل»؛ إشارة إلى المفاهيم والقيم والمعتقدات والتقاليد والمحددات السلوكية والأعراف التي كانوا عليها، فالسنّة بالمفهوم الثاني أقرب الدّوال القرآنية إلى مفهوم التراث.

«فسر المظاهر التجزيئية بأنّها وليدة مضامين النص التراثي، ولم ينظر في الوسائل اللغوية والمنطقية التي بلّغت بها هذه المضامين»

ويشير الواقع المعرفي إلى وجود باحثين شاركوا عبد الرحمن بدايات ظهور تلك القراءة التكاملية للتراث؛ منها الدراسة المبكرة في مسيرة جابر عصفور، في أوائل سبعينيات القرن الماضي، عن «الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي»، التي قدّم فيها قراءة للنقد والبلاغة في ضوء علاقتها بعلوم التراث كلّها؛ مثل الفلسفة، وعلم الكلام، والتصوّف، والتفسير، وعلوم القرآن، وغيرها، كما لم يكن ارتياد الجابري، أو أركون، أو أبو زيد، وغيرهم، مجال الدراسات التراثية مقصوراً على المضامين؛ بل ركّزوا على بنية العقل المنتجة للتراث وأدواته الاستدلالية واللغوية، في محاولة لاكتشاف التراث في سياقاته التاريخية والثقافية.

الحدائث والتراث في فلسفة عبد الرحمن

إذا نظرنا في منهجية عبد الرحمن في قراءة التراث، بوصفها الإشكالية التي تُميّز العقل «المتسائل» من العقل «المذعن»، والعقل القادر على إنتاج المعرفة من

الإسلامي، وعلى حدّ تعبيره: «لو أنّ الغرب أخذ بمبدأ «تفاضل» أو تباين المعارف، فالمعرفة الإسلامية تتداخل أقسامها تداخلاً كاملاً؛ حيث يبدو الفقه موصولاً بعلم الكلام، وعلم الكلام موصولاً بالفلسفة، والفلسفة موصولة بأصول الفقه»، وفي هذا الإطار؛ تنوّعت كتابات عبد الرحمن بين التأسيس لقراءة تكاملية، اعتماداً على آليات التداخل المعرفي، والتقريب التداولي، ونقد الخطابات التجزيئية والتفاضلية في قراءة التراث.

فسر الفيلسوف المغربي المظاهر التجزيئية بأنّها وليدة تقويم يغلب عليه الانشغال بمضامين النص التراثي، ولم ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلّغت بها هذه المضامين، فميّز بين نظرة جزئية تفاضلية، لا تتجاوز في دراستها المضامين المعرفية للتراث، بوسائل تجريدية وتسييسية منقولة، تتجاهل الوسائل التي عملت في تأصيل وتفريع هذه المضامين التراثية، وبين نظرتة هو القائمة على الشمولية التكاملية غير التجزيئية للتراث، بوصفها منحى غير مسبوق.

«تأثر طه عد الرحمن بالفكر السلفي في التركيز على خصوصية العقل المسلم ، وخصوصية المعرفة التي يُنتجها»

يمكن أن يُعاد من الماضي؛ هو رُوح التراث الإسلامي متمثلة في استلهام القيم الإنسانية والأحكام الشرعية القطعية التي تخدم الإنسانية، التي لا يمكن نهائياً أن تموت مع مرور الزمن، فالتراث يبقى في الذاكرة التي فيها الميت والحيّ، فهناك قيم داخل التراث لم يعد من الممكن اليوم الدخول بواسطتها إلى الحداثة.

نجح الفيلسوف في خلق علاقة تفاعلية بين التراث والحداثة، داعياً إلى الأخذ بروح الحداثة التي تكمن في مجموعة القيم والمبادئ التي علينا أن نبحث عنها، دون أن نتوقف أمام واقعها الذي ينقله البعض نقلاً حرفياً، فهم تقليديون، وإن ادّعوا الحداثة، ولا أن نرفضها ونراها كفراً؛ فالحداثة أن يكون الإنسان حاضراً مبدعاً في عصره لا في زمان غيره، فنستعيد من أسلافنا قدرتهم الإبداعية في الأخذ من اليونان واللاتين حتى نكون حداثيين.

ووضع الدكتور طه عد الرحمن لروح الحداثة في ثلاثة مبادئ، الأول: ألا تقبل بوصاية أحد على تفكيرك، وقد رأى هنا

العقل الذي يُلوّن المعرفة، أو يكرّرها، فسنجد أنّها لا تنتمي إلى العقلية الراضة للتجديد بشكل عام، والحداثة بوجه خاص، تلك التي تُؤمن بكفاءة وكفاية المرجعية السلفية العلمية، الداعية إلى القطيعة المعرفية مع الغرب العدو، الذي يرونه معرفياً وسياسياً وحدة واحدة لا تتجزأ، فيتطابق في عقليتهم، المشبعة بفكرة المؤامرة، المعرفي بالسياسي، غير أنّ عبد الرحمن تأثر بالفكر السلفي في التركيز على خصوصية العقل المسلم، وخصوصية المعرفة التي يُنتجها، فلا يتعامل مع العقل المعرفي بالمعنى الإنساني العام.

لقد أسس طه عد الرحمن قراءته للتراث، كسائر مشروعه الفكري، على ثنائيات؛ فمن منظوره تقوم الأخلاق على ثنائية بين الهيئات والأفعال الروحية والظاهر والباطن، والحداثة على ثنائية بين واقع متمثل في تطبيقاتها وروح متمثلة في قيمها ومبادئها، والتراث كذلك يقوم على ثنائية بين ذاكرة معرفية وروح أنتجت تلك المعرفة، لإعادة الماضي على مقتضاه القديم تستحيل عقلياً وتاريخياً، لكن ما

التداولية التي اختص بها التراث الإسلامي من قيم عقدية ولغوية ومعرفية.

قراءة تحتل التناقضات

ولا تخلو منهجية عبد الرحمن في قراءة التراث من جوانب تتفق معها وتؤسس عليها، وجوانب أخرى نختلف معها ونعيد التفكير فيها؛ فمن إشكاليات منهجيته في قراءة التراث: التعالي به عن النقد، بزعم خصوصية الأدوات التي أنتجت مضمونه، فلا يستقيم إخضاع مضامين التراث لأدوات تم إنتاجها في غير بيئته، ورأيه في اعتماد العقل الحدائي على آلية نقد النصوص، لا يعدو عن كونه تقليداً للدراسات الغربية، في محاولتها ردّ النصوص إلى سياقاتها التاريخية المنتجة لها، فهو يعتقد اعتقاداً جازماً بأنه لا بدّ من أن يقوم التراث، ويُقد بحسب الأدوات التي استخدمت في إنتاجه، حتى يُعرف؛ هل استوفى شرائط هذه الأدوات أم لم يستوفها؟ وأنه لا يجوز الاعتماد على أدوات أخرى لم تُنتج مضمونه إلا على سبيل المقارنة لا على سبيل التحقيق، فشكك في جدوى قراءات الحدائين للتراث، ووصفها بمحاولات تنقيّة، أو استصلاح، أو عقلنة، للتراث، باعتبار أنّ قسماً قليلاً منه فقط ينسجم، في رأيه، مع روح العصر؛ فقراءات الحدائين للتراث قراءات مقلدة، وليس لها من الحدائنة شيء؛ لأنّها تنقل

أنّه ليس حدائياً فحسب؛ بل تراثياً، يتفق مع التصور التداولي الإسلامي «لا رشد مع تقليد»، أما المبدأ الثاني فهو: الفكر النقدي؛ أن تكون لك القدرة على الاعتراض على ذاتك وغيرك، وعلى الأشياء من حولك، فالاعتراض ليس محدوداً؛ بل هو شامل واسع. والمبدأ الثالث: الشمول؛ فالحدائنة تنتشر في المجتمعات والمجالات كلها، ولا يمكن حصرها في مجتمع مخصوص، ولا مجال مخصوص، فلا قطيعة بين الحدائنة والدين أو الأخلاق؛ فهي الروح التي ينبغي أن نأخذ بها اليوم، ونتوسّل بها في تحقيق نهضتنا، كغيرنا من الأمم.

نحن في حاجة اليوم، كما يرى عبد الرحمن، إذا أردنا أن نصل التراث الإسلامي بالحدائنة أو بالمعاصرة، إلى الاستفادة من الصفات خاصة، والمبادئ المميزة التي يقوم عليها التراث؛ وهو ما أسماه «مبدأ التداول»، ويقصد به أنّ التراث الإسلامي أو الحضارة الإسلامية، كانت دائماً تستوعب الوافد عليها أو المنقول إليها استيعاباً يُخضعه للقيم المعرفية والقيم اللغوية والقيم العقدية الخاصة به، فالتراث العربي لديه قدرة متميزة على تحويل المنقول من ثقافة أخرى إلى مضمون يوافق مقتضيات وقيم الإسلام، فكلمنا ورد علينا مضمون حدائني أو عصري، أو مفهوم، أو حكم، تعيّن علينا أن نخضعه لهذه المقتضيات



اللغوية الحديثة، ويرى أنّ أدوات ووسائل القدامى هي الأجدى في التحليل والفهم، ليس لشيء سوى لتراثيتها.

ومن ناحية ثانية؛ تتمحور مركزية التراث في مشروع طه عبد الرحمن، في كونه وسيلة لتثبيت الهوية، وأداة لدعم الإبداع، ويُعلّل ذلك بأنّ الإنسان بطبعه كائن متصل، واتصاله يكون بالزمان والمكان، وهذا ما يجعله يربط الماضي بالحاضر والمستقبل معاً؛ فلا بدّ لكلّ إنسان، كيفما كان حاله، من أن يكون له امتداد فيما سبق، وامتداد فيما سيأتي؛ فعنده حاجة ميتافيزيقية أو روحية إلى أن تكون ذاته موصولة، ووجوب هذه «الموصولية» هو الذي يدفعه إلى الاهتمام بالتراث، فالإتصال بالماضي مقوّم من مقوّمات

وسائل وأدوات تخصّ الغرب وحضارته وتاريخه، وإن كان عبد الرحمن يتفق معهم في حاجتنا إلى تجديد قراءة التراث، لكنّه تجديد ينبغي أن نبدع فيه، فنأتي من عندنا بأدوات وآليات يحدّدها تاريخنا وتراثنا؛ أي مجالنا التداولي الخاصّ بنا، فيتناقض عبد الرحمن مع نفسه حين يتحدث عن الإبداع، ثمّ يلزم المبدع بأن يستولد من التراث وسائله في تحديث هذا التراث، ويجعل القراءة الحداثيّة مقيّدة بما يجب وحيث يجب.

ومن منظور طه عبد الرحمن؛ فإنّ الدرس اللغوي الحديث، مثلاً، ليس نتاج فكر إنساني عام، يصلح لدراسة النصوص العربية، فيستعلي بنصوص وخطابات التراث عن الخضوع لتلك النظريات

التراث والهوية

سرعان ما تتحول فكرة عبد الرحمن في التعامل مع التراث على أنه جزء من الهوية، إلى الهوية كلّها في التداول الإسلامي، ومثل هذا الاختصار لهوية الإنسان في بُعد واحد، وإن كان «الدين»؛ فهو إشكالية كبيرة؛ لأن تلك الخصوصية المغلقة تجعل الإنسان يحصر المعرفة في الدين، ويزعم امتلاكها، ومن تجليات تلك المشكلة؛ وجود جماعات تحتكر الإسلام، وتنسب نفسها وحدها إليه، والأدهى أنّها لا تحتكر جانب المعنى الديني فحسب؛ بل المعنى الاجتماعي والثقافي والسياسي، إضافة إلى المعاني الأخلاقية والروحية، ونصبت كلّ جماعة نفسها سلطة حامية لفهمها الذي جعلته ديناً.

ومن جانب آخر؛ يصبح الماضي نقطة استقرار وجمود، فالاستغراق في الماضي إحدى الأمراض الفكرية المزمنة للعقل المسلم، فلا يتّبع مسار التطور الإنساني التقدمي إلى الأمام؛ بل يقف عند نقطة من الماضي يُريد الارتداد بالزمن إليها؛ بغية تطهير الحاضر بإعادته إلى الماضي، ويضيع الأفق المستقبلي بالارتداد إلى حلم الماضي، فنسعى إلى المستقبل، ليس في نقطة زمنٍ آتية؛ بل في نقطة زمنية ماضية، ويُقتل الإبداع بالتقليد، وتحوّل الحداثة

الذات الإنسانية التي تمدّه بالهوية، فهذا الاتصال يقدّم للفرد البعد الثقافي الذي يجعله يحدّد ذاته، مدركاً تميّزه، من منظور عبد الرحمن، عن باقي أفراد الإنسانية.

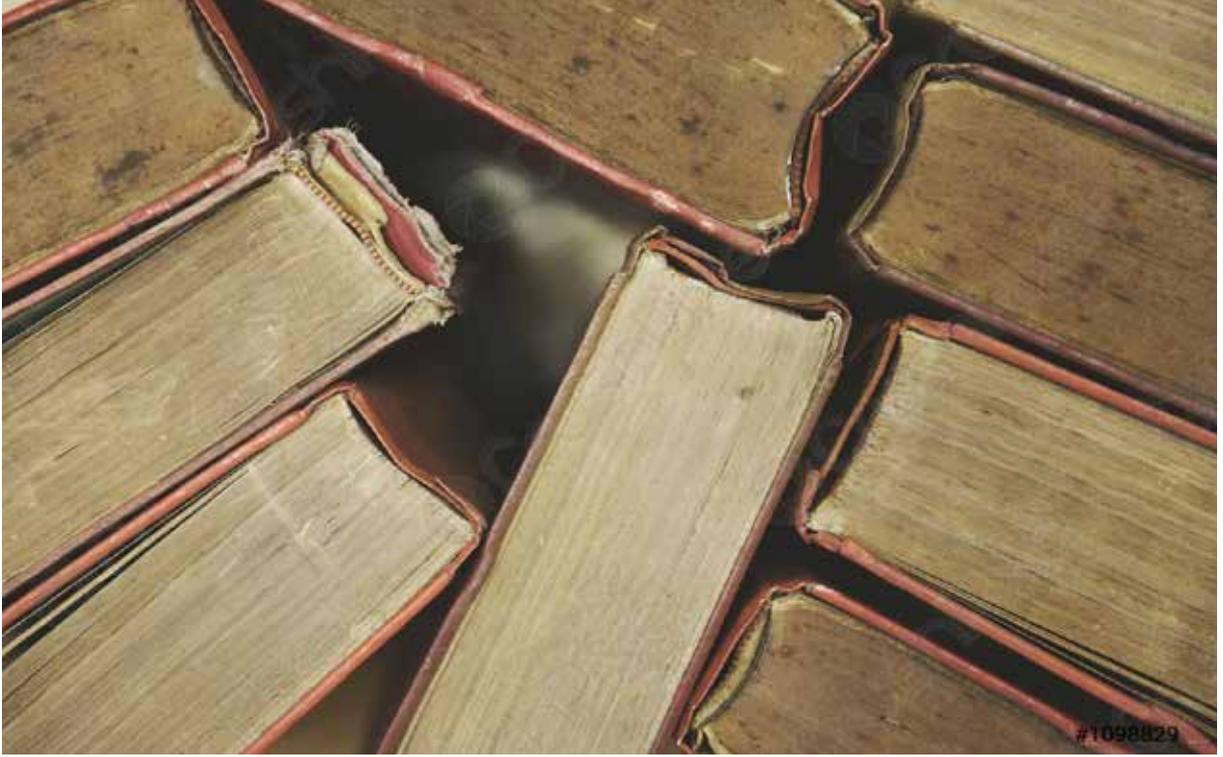
ومما نتفق به مع عبد الرحمن؛ أنّ الماضي، وإن انقطعت صيرورته ولم يعد فاعلاً، إلا أنّه ما يزال يتحرّك من خلالنا، في وعينا به، وتفاعله -إيجاباً أو سلباً- مع سعينا لبناء الحاضر واستشراف المستقبل، لكنّ التراث لا يُؤثر في الحاضر على نحو أحادي الاتجاه فحسب؛ بل الحاضر أيضاً يُؤثر في التراث بالقدر نفسه؛ لأنه ليس كياناً منفصلاً عنّا، بل نحن مركز ذاك التراث؛ نعيد تشكيله وفق الحاضر منه في عقولنا؛ لذا تتعدّد صور التراث بتعدد العقول المستدعية للتراث، فكل قراءة للتراث ليست سوى محاولة في إعادة تفسيره من خلال الحاضر، ولا تبدأ تلك القراءة من فراغ؛ بل من طرح أسئلة الحاضر التي تبحث لها عن إجابات داخل بنية التراث؛ ففي حالة الأسئلة المعلنة الصريحة الواضحة تكون آلية إنتاج المعرفة من التراث واضحة، وتكون القراءة قادرة على إنتاج وعي علمي بالتراث، وفي حالة السؤال المضمّر تكون آليات القراءة مضمرة، وتكون القراءة للتراث مزيّفة للوعي متحيزة لموقف أيديولوجي وإن تظاهرت بالموضوعية.

بحقيقة التراث، وكيفية تكوّنه، والعوامل التي ساهمت في حركته وتطوّره حتى وصل إلينا، سيُساعدنا على الصمود والتصدي والمقاومة؛ بل والتجاوز والتأسيس والمضي في البناء المعرفي.

إلى عمليات طلاء مستمرة لتقديم الموروث التراثي في صورة الحدائي.

أخيراً؛ إذا كان التراث الذي بين أيدينا تشكّل في مصنفات، من خلال اللغة التي هي ظاهرة اجتماعية ثقافية وموجّهة إلى متلقٍ اجتماعي تاريخي، فلماذا لا نقرأه من خلال المناهج التي انتهى إليها الإنسان حديثاً في تحليل النصوص اللغوية؟ لماذا نتعامل مع تراثنا ولغتنا كاستثناء؟ لماذا لا نفتح الباب للاختلاف في الفهم والقراءة والتفسير؟ فالجهل لا يحارب بالجهل؛ بل بالمعرفة العلمية التي تهدف إلى إطلاق حيوية البحث والتفكير وإعلاء شأن العلم في هذه الأمة، إنّ وقوع بعض الدراسات في التعسّف على مستوى النتائج، لا يقتضي رفض المناهج العلمية المتبعة في تلك الدراسات، وإنّما حصر الرفض في التطبيقات الخاطئة أو المتعسفة في استخدام الأدوات المعرفية، وتظلل جميع نصوص التراث نصوصاً لغوية موصولة بالسياقات الاجتماعية والثقافية التي تشكّلت فيها، لا تكتفي القراءة العلمية الدقيقة باكتشاف دلالاتها في سياقها التاريخي الثقافي الفكري؛ بل تتعدّى ذلك إلى ضرورة الوصول إلى «المغزى» المعاصر للنص التراثي في أيّ مجال معرفي، وإذا كنا في حالة خوف من ضياع الهوية والقلق من حالة التبعية الثقافية الكاملة للآخر؛ فإنّ الوعي العلمي

كيف زيّفت الجماعات الإسلامية وعينا بالتراث؟



حتى تُشفى صدور المؤمنين، فاخزلوا سيرة النبي، صلى الله عليه وسلم، في صورة المُحارب الذي يخرج من غزوة ليدخل في أخرى، محاولين منح مشروعية لأفكارهم الصدامية، متجاهلين الأدوار الاجتماعية التي قام بها النبي صلى الله عليه وسلم، وكان لها أثر كبير في نشر قيم التسامح والعدل والحرية، وأنّ المواجهات العسكرية التي خاضها، صلى الله عليه وسلم، فُرضت عليه فرضاً، من قومٍ رفضوا حقّ المسلمين في الاختلاف، وسَعَوْا إلى إبادةهم.

لا يُمكن الفصل بين تراث أيّ أمة وواقعها؛ فالماضي حاضر فينا ومن خلالنا، رضينا أم أبينا، غير أنّ الإشكالية في طريقة استدعاء التراث، وما يصحبها من محاولات تفكيك الحاضر وإعادة بنائه من جديد وفق صورة مثالية متخيلة عن الماضي، تكمن في تلك الأفكار التي تسرّبت إلى ثقافتنا من خطاب «جماعات التمايز بالإسلام الصحيح عن المسلمين»، التي قدّمت الآخر على أنّه الضال، المغضوب عليه، عدو الله ورسوله، الواجب على المسلمين إنزال الخزي به

«من الاستدعاء الخاطئ للتراث في خطاب جماعات التمايز بالإسلام الصحيح عن المسلمين تقديم الإسلام كحركة عسكرية ودعوة استتصالية»

الوعظ، مدفوعين بالفضول لمعرفة تفاصيل ما أجمله القرآن الكريم، ففتحوا باباً للأسطورة والخرافة لم يُغلق حتى اليوم، فالهوة كبيرة بين التاريخ الذي يُقدّمه وعَظ الجماعات، والتاريخ الذي يكتبه الباحثون والعلماء.

وإذا كان المؤرخون القدامى معذورين، بأن لغة العلم في عصرهم لم تعرف الحفريات والوثائق وغيرها من المعطيات العلمية، فلا عذر لوُعَظ الجماعات اليوم، عندما أغفلوا آثار حضارات الشعوب القديمة؛ من فينيقيين وبابليين وسومريين ومصريين، الناطقة بالكثير من الوقائع والأحداث، التي تناقض الرواية التوراتية للتاريخ، مكتفين بترديد ما نقله التراث من روايات العهد القديم دون تمحيص، فالتسليم بمكانة العهد القديم الدينية والأدبية، لا تجعل منه وثيقة تاريخية يُعتمد عليها في إصدار أحكام علمية.

ولا تتوقف الجماعات عن الخلط بين تاريخ الإسلام «الوحي»، الذي بدأ وانتهى بحركة جبريل، عليه السلام، بين

ومن الاستدعاء الخاطئ للتراث، في خطاب «جماعات التمايز بالإسلام الصحيح عن المسلمين»؛ تقديم الإسلام كحركة عسكرية ودعوة استتصالية، حيث يرتهن انتشاره باستتصال الآخر واستعادة الأراضي التي حكمها المسلمون زمنياً، فتبني مثل هذه الفكرة يُدخلنا في صراع ديني لا ينتهي؛ فإن كان للمسلمين، وفق هذا المنطق المغلوط، حقّ تاريخي في إسبانيا تبعاً لتدين أهلها بدين الإسلام في حقبة من الزمن، سيكون لأتباع الديانة البوذية حقّ تاريخي في إندونيسيا، أكبر دول المسلمين من حيث تعداد السكان، استناداً إلى أنّ البوذية ديانتها السابقة على الإسلام.

وأنتج اعتماد الجماعات على الوعظ في قراءة التاريخ، وعياً زائفاً به، فبدلاً من أن ينظروا بعين الناقد لتراث المؤرخين المسلمين، ساروا على خطاهم متخذين من أسفار العهد القديم والإسرائيليات مصدراً أصيلاً لحكاية التكوين وبداية الخليقة، منذ آدم، عليه السلام، وحتى القرون الأولى للميلاد، وما تخللها من قصص الأنبياء والصالحين والآتمين، بهدف

«لا عُذْر لُوَعَاظِ الْجَمَاعَاتِ الْيَوْمَ بِأَنْ يَغْفَلُوا آثَارَ حَضَارَاتِ الشُّعُوبِ الْقَدِيمَةِ مِنْ فِينِيقِيِّينَ وَبَابِلِيِّينَ وَسُومَرِيِّينَ وَمِصْرِيِّينَ»

من أهل الكتاب، ومعظمهم من جُمَيْرِ الذين أخذوا بدين اليهودية، فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية، التي يحتاطون لها مثل أخبار بدء الخليقة، وما يرجع إلى الحدثن والملاحم وأمثال ذلك. وهؤلاء؛ مثل كعب الأبحار، ووهب بن منبه، وعبد الله بن سلام، وأمثالهم، فامتلات التفاسير من المنقولات عندهم في أمثال هذه الأغراض، أخبار موقوفة عليهم، وليست مما يرجع إلى الأحكام، فتتحرى في الصحة التي يجب بها العمل. وتساهل المفسرون في مثل ذلك وملأوا كتب التفسير بهذه المنقولات وأصلها، كما قلنا عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية، لا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك، إلا أنهم بعد صيتهم وعظمة أقدارهم لما كانوا عليه من المقدمات في الدين والملة فتلقيت بالقبول يومئذ» (١).

لقد زيّفت الجماعات وعينا بالتراث عندما رسخت في ثقافتنا أننا أمام تراثٍ بوجه واحد، فأخفوا عن عمدٍ أوجه متعددة لتراث المسلمين، وقد التف

السماء والأرض، وتاريخ المسلمين الذي هو أحداث وتجارب بشرية تاريخية غير مقدّسة، فإطلاق الجماعات تاريخ الإسلام على تاريخ المسلمين، أكسبه مثالية وقداسة زائفة، تستعلي به على الدرس النقدي، والسياقات والملابسات التي صنعت أحداثه، وفي الوقت الذي استعلت «جماعات التمايز بالإسلام الصحيح عن المسلمين» بترائثا عن التقد، نجد تراثيين، من أمثال ابن خلدون، الذي شنّ حملة قوية على ما اكتنف التراث من حكايات وأخبار وأنساب يُنكرها العقل، فيقول؛ «إلا أنّ كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود، والسبب في ذلك أنّ العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، وإذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود، فإنما يسألون عن أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونها منهم، وهم أهل التوراة من اليهود، ومن تبع دينهم من النصارى، وأهل التوراة الذين كانوا بين العرب يومئذ، بادية مثلهم ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة

«التسليم بمكانة العهد القديم الدينية والأدبية لا تجعل منه وثيقة تاريخية يُعتمد عليها في إصدار أحكام علمية»

الدين، يُرددون دوماً أنّ الحقَّ يُعرف بتضحيات أصحابه، وليس باختبار أفكارهم، حيث يرون التّقدم في تطوير عالم الأشياء، ويسكتون عن تطوير عالم الأفكار، وضرورة استرداد الإنسان المُنتج للأفكار.

إنّ إحداث نهضة حقيقية، يبدأ من تطوير مناهج الدراسات الإنسانية، بما فيها دراسات الفكر الديني، لا الدراسات الطبيعية فحسب، فطريق تحقيق التّموم الحضاري ليس العمران فقط، بل بناء الإنسان، ولا أمل في استعادة الإنسان الذي يبني الحاضر، ونحن ندين بفكرة أنّ كلّ خير في الدنيا انقضى، وأنّ العصور الذهبية في كلّ شيء قد فاتت، وإذا أردنا أن نمضي إلى المستقبل ونعود إلى التاريخ، فنحن بحاجة إلى الوثوق بمنجزات الحاضر الثقافية والعلمية والفنية، لننتقل منها ونطوّرهما.

القدامى حول ثوابت العقيدة متمثلة في الإيمان بالله وملائكته ورسوله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، وأركان الإسلام متمثلة في إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحجّ البيت لمن استطاع إليه سبيلاً، إلا أنّ ذلك لم يمنعهم من الاختلاف في الفهم والشرح والتأويل، فتنوّع التّراث تبعاً لتنوع اجتهادات المسلمين الأوائل، فاختلّفوا حول فهم طبيعة الإيمان، بين من يجعله قاصراً على إيمان القلب ومن يجعله متضمناً للعمل، وتنوّعت تصوّراتهم بين من يرى وجوب الفصل بين الذات الإلهية والصفات، وبين من يوحد بينهما، فلم يكن لمجال الاجتهاد في التراث سقف يحدّه، حيث قدّم التراث تفسيرات وتأويلات متعددة للقرآن الكريم، بين متأوّلٍ ينطلق من قواعد اللغة والبلاغة لفهم القرآن الكريم، وبين متمسكٍ بالمعنى الحرفي غير مُنكرٍ لما وراءه من معانٍ.

ولا تتوقف الجماعات عن التصنيف المستمر، والشّائيات التي لا تنتهي؛ فهم حماة التّراث، المختلف معهم حدائٍ متآمر عليهم، ماجور من الغرب، والإسلام في جانبهم، وغيرهم المنحرف عن صحيح

نزع أوهام القداسة: ما بين ترجمة القرآن الكريم وارتداء البدلة



في حياة الفكر الإنساني عامة، وفي حياة الفكر الديني بصفة خاصة» (١).

كثيرة في تاريخ ثقافتنا العربية

«تعدّ الفكرة حيناً ما كافرة تُحرّم وتُحارب، ثم تُصبح مع الزمن مذهباً؛ بل عقيدة وإصلاحاً تخطو به الحياة خطوة إلى الأمام، إنها سنّة الحياة المطردة المتكرّرة

«حتى أربعينيات القرن العشرين كانت ترجمة القرآن الكريم من المحرمات التي لا يجوز اقترافها»

منتصف القرن العشرين، هكذا تحوّلت فكرة تحريم الترجمة بكثرة التكرار والشيوع حينذاك إلى عقيدة مقدّسة يجب حمايتها حتى سنة ١٣٥١هـ / ١٩٣٢م، عندما أعاد الشيخ محمد مصطفى المراغي (١٢٩٨ - ١٣٦٤هـ / ١٨٨١ - ١٩٤٥م) تلك المسلّمة إلى دائرة التفكير مرة أخرى، فأثار جدلاً حول القضية بمقالٍ تحدّث فيه عن إمكانية ترجمة القرآن الكريم وجواز الصلاة بغير العربية، مستنداً إلى اجتهادات تراثية منها أقوال أصحاب أبي حنيفة.

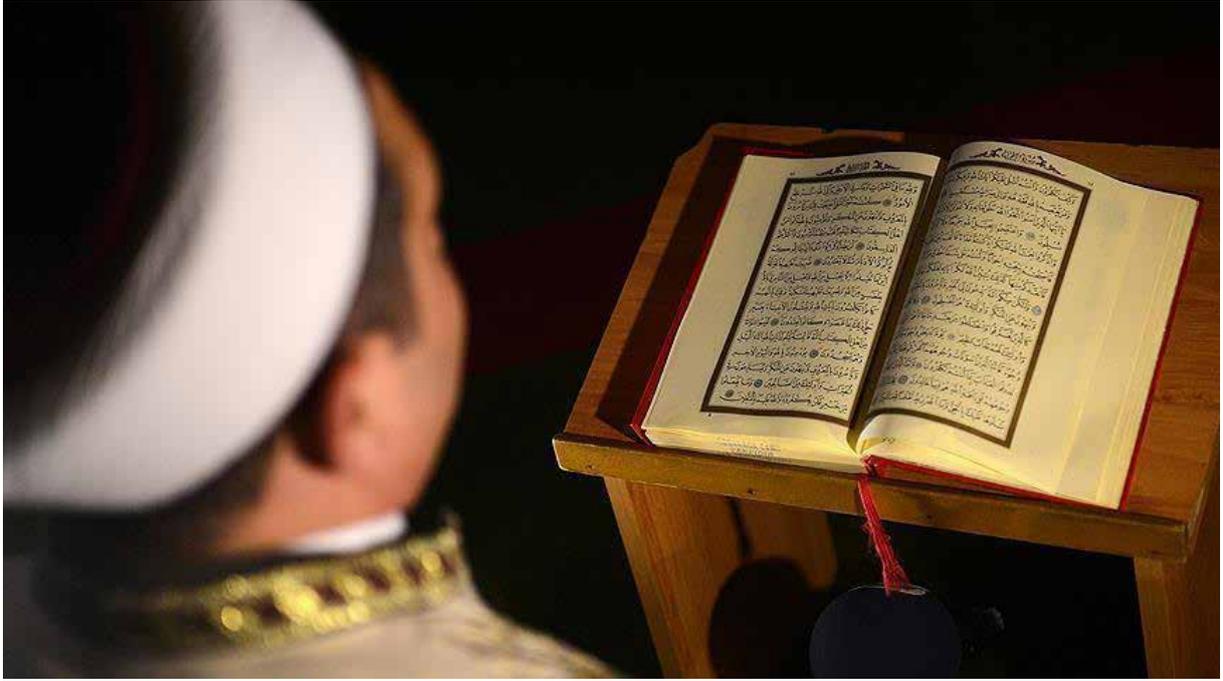
لم يكتف الشيخ بذلك، بل دعا إلى تشكيل لجنة لترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية، وهذا ما أثار حفيظة التيارات الجامدة المناوئة لإصلاحات الرجل، فاتّهموا الشيخ المراغي بأنه يسعى إلى تحريف القرآن الكريم، مما دفعه إلى الاستقالة من مشيخة الجامع الأزهر، ليخلفه الشيخ الظواهري الذي عبّ على دعوة المراغي بقوله: «إن الله قد أعمى بصيرته حين دعا إلى ترجمة القرآن الكريم.. وإن الله قدّر إقالته من المشيخة حتى يحفظ القرآن الكريم من خطأ الترجمة».

الإسلامية هي الأفكار التي أنتجتها عقول بشرية، ولكنها تحوّلت بفضل التكرار والترديد إلى عقائد لا يُمكن المساس بها، منها ما انكشف زيفه عندما اقتربنا منه، ومنها ما فشلنا في تعرية تاريخيّته وتقديم قراءة حضارية له، فعادت الكثير من مسائل الفكر الإسلامي إلى منطقة الظلّ بعيداً عن المراجعة المعرفية.

فحتّى أربعينيات القرن العشرين كانت ترجمة القرآن الكريم إلى غير العربية من المحرمات التي لا يجوز اقترافها؛ لأنّها من منظور رجال الدين حينها تفتح باباً للتحريف، وهذا يُفسّر إجماع المسلمين عن ترجمة القرآن الكريم، متهمين ترجمات غيرهم بأنّها محاولات فاشلة للنيل من كتاب الإسلام الذي تكفّل الله بحفظه، وبالغ بعضهم فأوجب على من أراد الدخول في الإسلام أن يتعلّم العربية، وأن يترك لغته.

ففي الوقت الذي بدأ غير المسلمين ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللاتينية أوائل القرن الحادي عشر الميلادي تأخر المسلمون في الدخول إلى هذا الميدان حتى

«من أخطر أسباب الجهل والخرافة التي نعيشها اليوم تغيب التفكير العلمي عن أقسام الدراسات الإسلامية والعربية»



عليه السلام، وهي النظم؛ فالإعجاز لازم من لوازم النظم، وليس من لوازم المعنى، وأن التبليغ والبيان يقتضي ترجمة المعاني، وأنه لا علاقة بين الترجمة والتحريف الذي حذّر منه القرآن الكريم؛ لأنّ الترجمة لا تنفى بقاء النصّ القرآني في نظمه العربي، فكيف تفتح عليه الترجمة باب الفساد!

لم تلق دراسة الشيخ حينها قبولاً في الأوساط الدينية، وتجاهلتها السلطة السياسية متمثلة في القصر؛ فيكشف وزير المعارف محمد علي علوبه في مذكراته كيف

غير أنّ الشيخ المراغي لم يبالِ باتهامات الجامدين من رجال الدين، وتوسّع في التأصيل لفكرة الترجمة والتأكيد على ضرورتها، فعاد مرة أخرى إلى الموضوع بكتاب بعنوان «بحث في وجوب ترجمة القرآن الكريم وأحكامها» الذي صدر عن دار الكتاب الجديد في أول كانون الثاني (يناير) ١٩٣٦، وأوضح فيه أنّ القرآن الكريم كلام الله المنزّل على محمد، عليه الصلاة والسلام، باللسان العربي، للتبليغ والإعجاز، فذلك يعني أنّ له جهتين؛ جهة مقصودة وهي المعاني، وأخرى دليل صدق النبيّ،



القرآن الكريم، وقدّم المسلمون خلال خمسين عاماً عشرات الترجمات لمعاني القرآن الكريم، وأمست صلاة التراويح في الحرمين الشريفين تُترجم فورياً إلى مختلف لغات العالم.

كذلك كثيراً ما يبدأ الخطاب الديني من نقطة يخلط فيها بين العادة الاجتماعية والشعيرة الدينية، ففكرة ارتداء «البدلة» من الأفكار التي لاقت تأييداً من رجال الدين حيناً من الزمن؛ لأنّها زيّ غير المسلمين الواجب مخالفتهم، وعندما أفتى الشيخ محمد عبده بجواز التزييّ بزيتهم (البدلة)، في محاولة منه للملاءمة بين رُوح الإسلام ومطالب المدنية الحديثة أنّهم في دينه، واضطر إلى الاستقالة من مجلس إدارة الأزهر، ولاحقته الإساءات حتى موته في ١٥ تموز (يوليو) ١٩٠٥.

أنّ قبول فكرة ترجمة القرآن الكريم لم تكن بالأمر الهين، فيروي أنّه بعد اختياره وزيراً للمعارف في وزارة علي ماهر ٣٠ في كانون الثاني (يناير) ١٩٣٦ عرض على الملك فؤاد ضرورة ترجمة القرآن الكريم، فرفض وقال له «إنّ شيخ الأزهر الشيخ مصطفى المراغي سبق وعرض عليه الفكرة، إلا أنّه لم يقبلها اتقاء مجاهرة رجال الأزهر بأمر يرون فيه مخالفة للدين».

مضت السنوات وأمام تطورات الواقع وبفعل حركة المجتمع خلعت تدريجياً فكرة «تحريم الترجمة» ثوب القداسة، وعاد ما كان يُظنّ أنّه عقيدة إلى حقيقته كفكرة قابلة؛ لأنّ نختلف حولها، وناقش مدى حاجتنا إليها، وأفضل السبل لتطبيقها، فأقربت الترجمة، وقبل المسلمون بعد عقود فكرة تداول تراجم

ويقين يعتريه شكّ، فمثل هذا التفكير هو القادر على الاكتشاف والمراجعة والمضيّ بنا في طريق الإصلاح.

ولم يمضِ وقتٌ طويل حتى أصبح البنطلون والقميص/ البدلة زيّ أغلب أهل المدينة، لكن ظلّ من مصائب الدهر أن يرتديه زائر إلى القرية المصرية، على حدّ تعبير فريد أبو حديد؛ لأنّه من المنظور الريفي «ملابس قليلة الحيا تُجسم عورة الرجال»، ثمّ تدريجياً تقبّله مجتمع القرية في غير الصلاة، ثم تقبّله في الصلاة لغير الإمام، ثم تقبّله من الإمام باستثناء صلاة الجمعة، وأخيراً تقبّله في مختلف الأحوال، فالعادات والتقاليد الاجتماعية وإن كانت جديرة باحترام ما تحمله من خصوصية ثقافية إلا أنّ المنتج لها في النهاية المجتمع بدافع من حاجاته القابلة للتغيير.

من أخطر أسباب الجهل والخرافة التي نعيشها اليوم «تغييب التفكير العلمي عن أقسام الدراسات الإسلامية والعربية» المنوط بها مراجعة وإصلاح الفكر الديني؛ فالاتجاه العام بداخلها يخاف من الوقوع في الخطأ؛ لأنّه يتصور الخطأ وسيلة للهلاك! بينما الخطأ هو الوسيلة الوحيدة إلى الصواب، فتنفر أقسام الدراسات الإسلامية من التفكير النقدي الذي يجعل الباحث يُراجع أفكاره، ويختبر مدى صحّتها أولاً بأول، شأن العقل البحثي الذي يشكّ في كلّ شيء، ويبدأ غير متأكد من كلّ شيء، فكّل يقين يقع بين شكين؛ شكّ يعقبه يقين،

لماذا نخلط المُقدّس والبشريّ في الفكر الإسلاميّ؟



تلك الإشكاليات وأكثرها إلحاحاً في الوقت
الراهن الخلط المستمر بين المقدس وغير
المقدس في الفكر الديني المعاصر.

بدأ هذا التشويش بمغالطة، وقع
فيها الخطاب الديني عن قصد أو غير
قصد، عندما أطلق كلمة «النص» على كلّ
آية قرآنية كريمة أو حديث نبوي؛ معقّباً

في الوقت الذي تتزايد الدعوات
بضرورة إصلاح الفكر الديني لإزالة
المغالطات المتراكمة التي يضجّ بها
الواقع، والأوهام التي علقته به من جراء
السكون الفكري وفقدان الثقة بالذات،
إلا أننا نجد أنفسنا أمام عدّة إشكاليات
على مستوى المفهوم والإجراءات تحوّل
دون تنامي المسار الإصلاحية.. ومن أخطر

«إطلاق كلمة الدين على أنماط التدين أدّى إلى تعدد مفهوم الإسلام بتعدد ممارسات المتدينين»

وتخليص العقول من شوائب الاعتقاد بالسلطة الغيبية للمخلوقات، وقدرتها على التصرف في الكائنات؛ لتسلم من الخضوع والعبودية؛ لمن هو من أمثالها، وهذا يختلف عن أشكال التدين، الذي يدخل فيه جانب من ممارسات المسلمين يُصيبها تغيير واختلاف تبعاً لتفاوت الفهم بين المسلمين، ويتأثر بالبيئة المكانية والزمنية التي يعيشون فيها، فإطلاق كلمة الدين/ الإسلام على أنماط التدين أدّى إلى تعدد مفهوم الدين بتعدد ممارسات المتدينين، التي باتت تُوصف، على سبيل المثال، بالإسلام الجهادي، والإسلام الصوفي، وإسلام الجماعات، وإسلام المؤسسات.. والواقع أنّ إسلام الوحي واحد في رسالته، وإن تنوعت أشكال التدين التي منها ما هو مقبول، ومنها ما هو غير مقبول.

يُضاف إلى ذلك، أحد الأخطاء الشائعة في الثقافة الإسلامية المعاصرة وهو إطلاق كلمة «الإسلام» على كلّ ما كُتب حول الوحي من أفكار واجتهادات إنسانية، فلا تطرحه العقلية التقليدية للنقد، وليس ميداناً عندها للتجديد الذي تحصره في الجانب الروحي «الإيماني» للمسلمين، لا

بعدها بقوله: «لا اجتهاد مع النَّصّ» في خلطٍ منه بين مفهوم النَّصّ في التراث الفقهي الذي يُراد به قطعيّ الدلالة والثبوت مما لا خلاف فيه مطلقاً، ومفهوم النَّصّ عند اللغويين حيث يُطلقون كلمة «نصّ» على كل بنية لغوية كاملة طالت أم قصرت، احتمالية أو قطعية الدلالة، حقيقية أو مجازية، واضحة أو مبهمّة.

فعندما نَصَفُ آية قرآنية كريمة أو مروية من مرويات الأحاديث الشريفة بأنها «نصّ»؛ فالمراد المعنى الثاني عند اللغويين؛ أي إنها نصّ لُغويّ فحسب؛ وليس المعنى الفقهي؛ لأنّ الحكمة الإلهية اقتضت أن تكون منطقة النصوص قطعية الدلالة والثبوت، التي لا اجتهاد فيها، ضيقة جداً، أو «عزيزة»، كما يقول الفقهاء؛ وأن تكون منطقة النصوص احتمالية الدلالة أو الثبوت هي الأكثر شيوعاً مما يجعلها ميداناً للاجتهاد والرأي والتأويل.

من جانب آخر حدث خلط بين جوهر الدين وأشكال التدين؛ فجوهر رسالة الإسلام قواعد ومقاصد تستهدف تحقيق الهداية الإنسانية بتصفية الأرواح،

«إسلام الوحي واحد في رسالته وإن تنوعت أشكال التدين التي منها ما هو مقبول وغير مقبول»

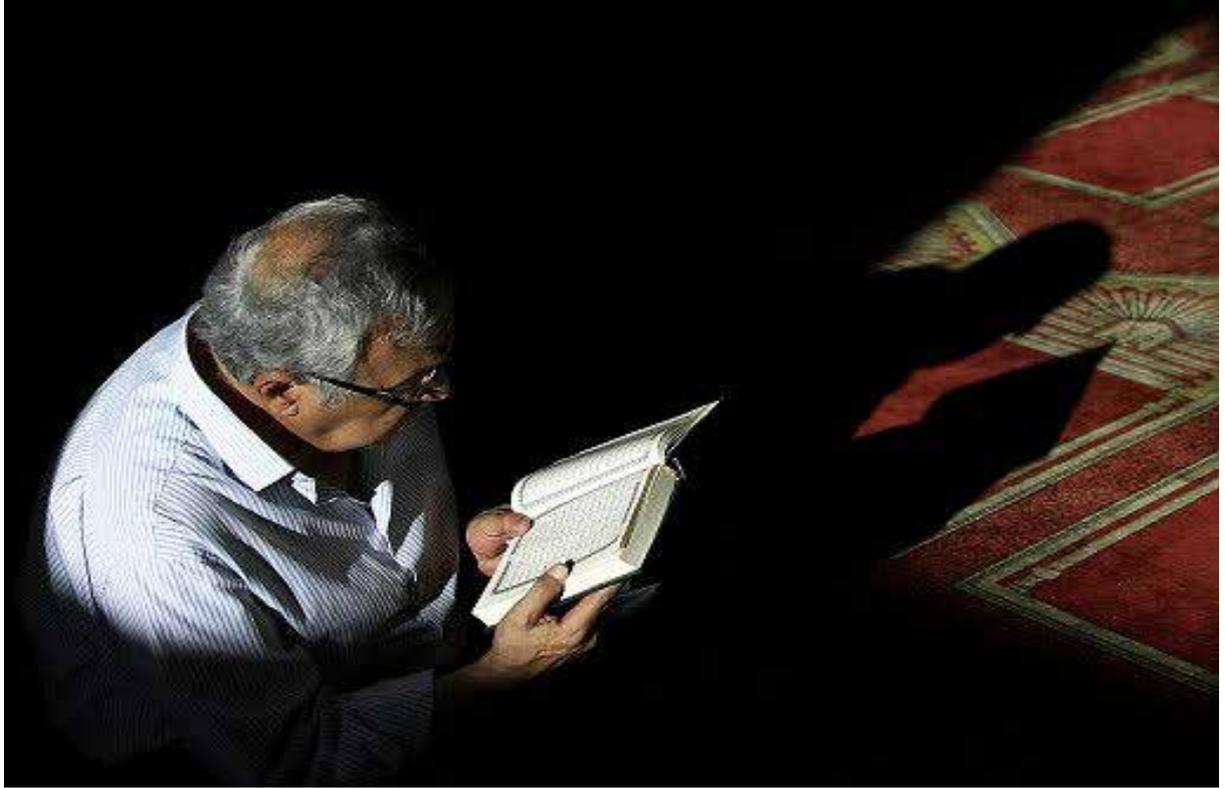
وهنا تأتي أهمية القراءة والبحث في كتابات القدامى بفكر نقدي تحليلي؛ لإزالة القداسة التي اكتسبتها بالتكرار والترديد، وإعادةها من جديد إلى سياقها كفكر بشري؛ لتناقش الأفكار أفكاراً بلا أحكام عصمة مُسبقة.

إننا، وإن اعترفنا في الخطاب السجالي نظرياً، بأنّ ثمة فارقاً بين «الإسلام» و«تراث المسلمين» إلا أننا لا نميّز بينهما على المستوى العملي سوى تمييز شاحب جداً؛ فالشواهد تؤكّد أنّ «التراث» الذي صار هو «الدين» قد تمّ إدماجه في هيكل «المقدّس»، كمسوِّغ للاستعلاء به، وتقديمه على الحاضر، فتعطلّ العقل ونشطت الذاكرة وخبا الفكر وتعرّض إلى التزوير والتشويه، بإطلاق كلمة «الإسلام» على اجتهادات فقيه أو تأويل مفسر أو تنظير مفكر، ولو على سبيل المجاز، أدّى إلى التباس الفكر الإنساني (الاجتهاد البشري) الذي يتعدّد، بالوحي المقدّس (الدين) الذي لا يتعدّد في ذاته، وإن قبل تعدد التأويلات والاجتهادات.

يتجاوزه بحالٍ إلى الفكر الديني الذي تحوّل بمرور الزمن إلى ثابتٍ لا يجوز الاقتراب منه، وفسّرت العقلية التقليدية الشيء بنقيضه؛ فالقديم عندها هو الجديد، والتقليد يُرادف التجديد على حدّ قول الدكتور عمر فروخ: «التجديد ليس في الجديد بل هو في القديم الذي يظلّ على الدهر جديداً».

وحيث إنّ القديم هو الغاية فإنّ التجديد المعرفيّ يكمن عندهم في استظهار مخطوطات القدامى، وإن سلّمنا بأهمية التواصل مع التراث وإعادة نشره إلا أنّ تحقيق وطباعة بعض المخطوطات -مما لا نحتاج إلى بعضها اليوم من أمثال مخطوطات مفاضلة مذهب فقهي على آخر- أصبح مطلباً انفعالياً عاطفياً يُشعر صاحبه كأنّه يُضيف جديداً، وكان من تداعيات تلك الحالة أن تحوّل طالب العلم الديني إلى متلقٍّ يُجيد في أفضل الأحوال تدريس المتون، وفكّ عباراتها المغلقة، أو إضافة بعض الهوامش التوضيحية، وقُتل الإبداع، وأصيب الفكر الإسلامي بالضمور، وتراجّع النموّ المعرفي، والدوران في حلقة مغلقة لا تُطلّ على الواقع، بل تقفز فوق مشكلاته وتحدياته.

«أحد الأخطاء الشائعة إطلاق كلمة «الإسلام» على كل ما كُتب حول الوحي من أفكار واجتهادات إنسانية»



نحتاج إلى قدر عالٍ من الشجاعة والعلمية، والعمل المستمر كي نُنجز منهجاً على درجة كبيرة من الوضوح في تمييز الإلهي المقدس عن البشري غير المقدس في فكرنا المعاصر وتراثنا الديني؛ ليتمكن كل شخص، مهما كان مستواه، من استخدامه، دون خوفٍ أو تردّد، وأن نرتقي بثقافة العامة إلى مستوى القبول بالرأي الآخر، والسماح بمراجعة الأفكار والمفاهيم التي تشيخ وتفقد دلالتها شيئاً فشيئاً لصالح دلالة جديدة.

فالاتجاه كمفهوم إسلامي هو نسبي ومتطور، تتبعُ نسبيته من تنوع روافد الفكر الإسلامي وقابليتها غير المحدودة لمزيد من الكشف والبحث والدراسة، وينبع تطوره من قابلية الفكر الإسلامي إذا التزم بالغايات والمقاصد الأساسية من أن يتطور ويتكامل مع العلوم البشرية، فكلما تطورت الدراسات النفسية والاجتماعية والحقوقية في العصر الحديث تعيّن على الاجتهاد الفقهي أن يكون حاضراً مواكباً لتطورها.

أصحاب الدين دينهم؛ أي الفكر الديني في سياقه التاريخي الاجتماعي الثقافي.

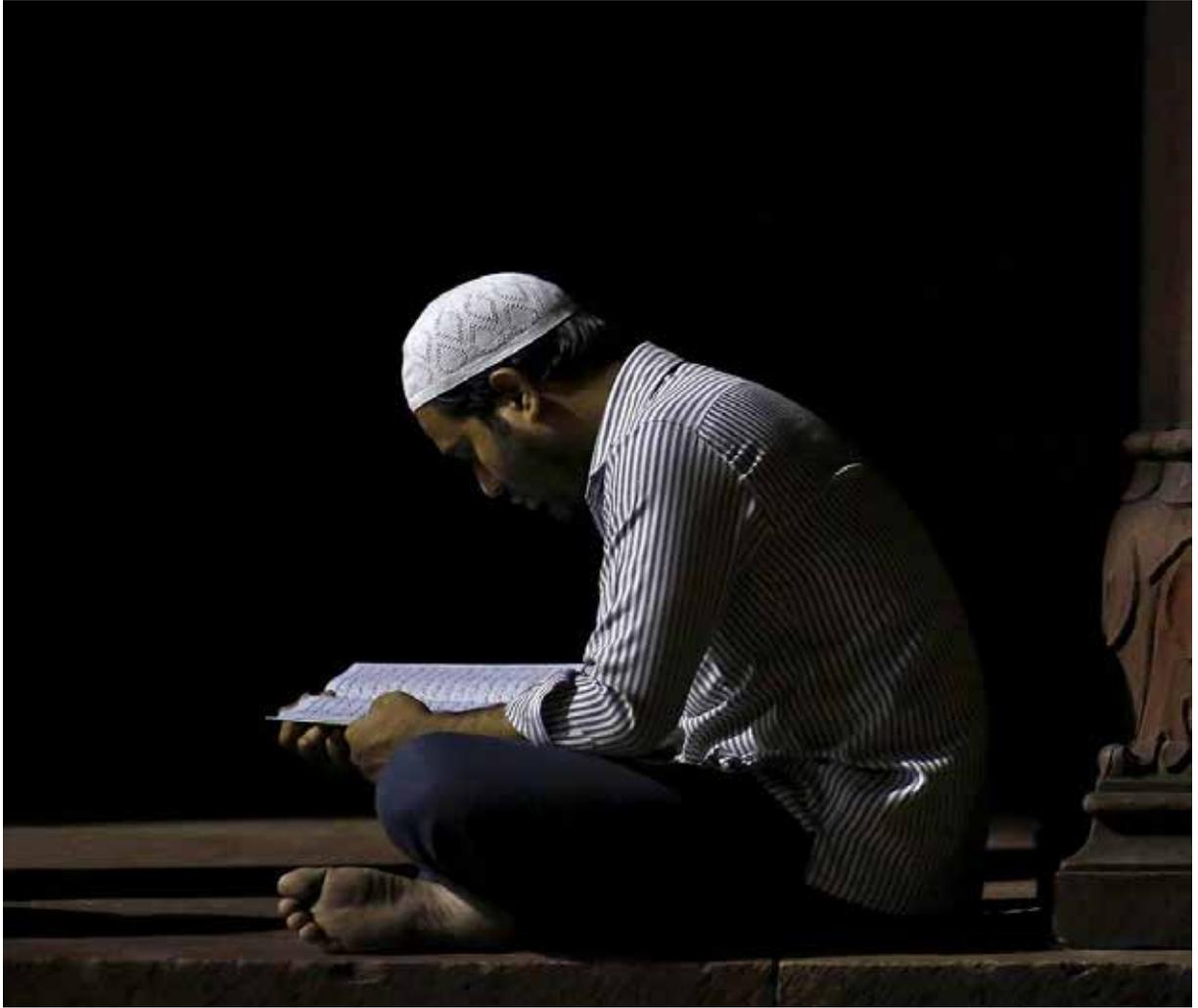
أخيراً لا سبيل للخروج بالثقافة الإسلامية من حالتها الراهنة إلا ببناء الوعي، فعندما يتبلد الوعي الجمعي يُتهم التجديد، ويدخل في دائرة محاربة الدين؛ فإذا تأجج الوعي أدركت الأمة الخطّ الفاصل بين حقيقة الدين والفكر الديني الذي التبس في خطابنا المعاصر بالدين، وتعالى على النقد؛ وحينها نفهم جيداً أنّ الفكر الإسلامي يُمثل قراءات متعددة للدين تمت في إطار التاريخ؛ أي ضمن معطيات زمانية ومكانية محددة؛ فهو في حقيقته تراث بشري لا ينفصل عن تاريخيته.

نحتاج إلى أن نُؤكد دوماً أنّ التراث يُمثل إنجاز عقل الإنسان الاجتماعي التاريخي في محاولته الدائبة لتنزيل معاني الوحي على أرض الواقع والتاريخ، بخلاف «الدين» في نصوصه الأصلية الأساسية التي أكّد الإمام علي بن أبي طالب أنّها «لا تنطق بذاتها، وإنما ينطق بها الرجال».

فالفكر الديني فكر إنساني شأنه شأن أي فرع من فروع الفكر العام، ليس هو الدين، وإنما هو فكر حول الدين؛ فشأنه شأن الخطاب العام قد يكون خطاباً حافزاً للتقدم والازدهار، وقد يكون خطاباً محافظاً يسعى لتأييد الواقع الماثل، واعتبار أنّه ليس في الإمكان أبدع مما كان، وقد يكون خطاباً ارتدادياً يفترض إمكانية التماثل التام مع تجربة الماضي التاريخية الاجتماعية السياسية، فيسعي لنزع صفة الزمنية عنها لتحوّل إلى يوتوبيا يجب تحقيق نموذجها وفرضه على الواقع الراهن، ولو باستخدام القوة.

فأيّ فكر ديني يُمكن أن يكون عاملاً من عوامل النهوض والتّقدم، كما يُمكن أن يكون عاملاً من عوامل النكوص والتخلّف، وتاريخ الأديان كلها شاهد على ذلك، فالعامل المؤثر في الحالتين ليس «الدين» في ذاته، وإنما هي الطريقة التي يفهم بها

أزمة الدراسات الإسلامية في جامعاتنا.. ما أسبابها وكيف نستعيد الباحث المفكر؟



العلمي أفسده؛ لأنّ الوعظ يعتمد على
تحسين أو تقبيح إطلاقي عام مرسل يقيني،
لا تعرفه لغة العلم، فهم لا يبحثون فيما
يُحقق وعياً علمياً بالتراث، بل يستظهرون

لا يقوم كثير من المنشغلين
بالدراسات الإسلامية في جامعاتنا بدور
الباحث المفكر، وإنما بدور الواعظ
المتأمل، والوعظ إذا دخل في البحث

«لن تتحرك طرق تعليم ومناهج بحث العلوم الإسلامية إلا باسترداد الباحث المفكر وهذا لا يكون بالتلقين»

جديد، لا يهزهم ولا يُحرّكهم الإخفاق الحضاري الذي نعيشه منذ مئات السنين، ولا المشكلات الاجتماعية التي تُحيط بنا، متجاهلين أنّ «كلّ المشاكل الناجمة عن أسلوب ومستوى معين من التفكير لا يمكن أن تُحلّ ما دُنا مُصرّين على اعتماد نفس الأسلوب في التفكير»، على حدّ قول ألبرت آينشتاين. فضُعب منظومة القيم الإسلامية وعزلة اللغة العربية في مجتمعاتنا يكمن خلفه أسلوبٌ ومستوى معين من التفكير في أقسام الدراسات الإسلامية والعربية بجامعاتنا، ولا أمل في التغيير ما دُنا مُصرّين على الأسلوب نفسه.

فنحن في أمس الحاجة إلى تفكير مختلفٍ، على غرار ما قدّمه ابن رشد لأوروبا في بدايات نهضتها، فنقلت عنه فكرة الإنسان الباحث القادر على إنتاج المعرفة، والتأثير في المجتمع، وقبول الاختلاف النابع من اختلاف القدرات وتعددية النظر والتأويل، وعلى غرار ما فعله «دي سوسور» عندما أعاد النظر في المسلّمات الشائعة حول طريقة عمل اللغة في عددٍ من المحاضرات جمعها طلابه بالكاد في

ما قاله القدامى كمُقدّماتٍ لنتائج جاهزةٍ قد حددها مسبقاً، ويُطلون المقدمات والنتائج بطلاءٍ حداثي، يحشّو البحث أو المقال العلميّ ببعض الكلمات والجمل الحداثيّة، فيظهر «وكأنّه يكتشف جديداً، وهو في الواقع يُمارس دور الحواة، فيُخرج من ثيابه ما سبق أن خبّاه، وذلك ليُدّش النَّاس، وينال إعجابهم، وما يكون الباحث قد خبّاه في هذه الحالة ليس سوى ما قاله القدماء في نفس القضية وعن نفس الموضوع»^١.

يصدر أمثال هؤلاء الباحثين في دراساتهم الإسلامية عن يقين كبيرٍ في أنّهم يُحيطون بالعلم الشرعي، ظنّاً منهم أنّ عروبة لسانهم كافية لمنحهم قدرةً، دونَ غيرهم، على فهم القرآن الكريم وتراث علماء المسلمين، وهذا ما يجعلهم يشعرون بالنفور من كل منهج جديدٍ لا يعرفونه، ويتهمون كلّ مختلفٍ عنهم، ويتصدّون له بعنفٍ شديد؛ خوفاً من أن يُزعزع ثقتهم بعلمهم ونظرتهم للعالم، فلديهم عقل متأكّد من كل شيء؛ لذا فهم خاملون لا يبحثون عن شيء

«كل المشاكل الناجمة عن أسلوب ومستوى معين من التفكير لا يمكن أن تحل ما دُنا مُصرِّين على اعتماد نفس الأسلوب كل مرة»

غير مُبالٍ أحياناً بأنّ موضوعات بعض المخطوطات مثل تفضيل مذهب فقهي على آخر، أو جدل حول مسألة كلامية لا تُمثّل إضافة إلى واقعنا المعرفي، ولا تُجيب عن تساؤلات المجتمع المُلِحّة!

يُجيد هذا النوع من الباحثين كتابة آلاف الأسطر في وصف الحالة السيئة لواقعنا العربي والإسلامي دون أن تتجاوز لغتهم حدود التوصيف الإنشائي إلى مستويات أعمق من التفكير النقدي، والعمل التنظيري الذي يتبعه تغييرات جذرية للواقع الخارجي على غرار محاولات الأمم في سعيها نحو التمدن والتحضر، لكنّه على النقيض، يتّهم كلّ محاولة للتفكير بأنّها تشكيك، ويرى كل محاولة للنقد نقضاً، مكتفياً بترديد الإجابات الجاهزة دون التفكير فيها، تلك الإجابات التي تحاصر العقل، وتعطلّه، وتمنعه من الانطلاق في فضاءات الإبداع بحثاً عن حلول لمشاكله، فالإجابات المُعلّبة المُعدّة سلفاً تُضعف ملكة النقد بداخل الباحث، وتُعطيه إحساساً كاذباً بالإنجاز المعرفي؛ ليمضي في شؤون حياته اليومية، إجابات تسكينيه تقفز على المشكلة، ولا تُواجهها،

كتابٍ هو مجمل نتاجها العلمي؛ لتبدأ به الدراسات اللغوية الحديثة، لكن من المؤسف أنّ كثيراً من الباحثين في جامعاتنا استوقفتهم ثمرة فكر ابن رشد وتناجج دي سوسور، ولم يشغلوا أنفسهم بآليات التفكير ذاتها، وهذا النهج بعينه هو نهجنا في التعامل مع الفكر شرقياً كان أم غربياً، لا نتعامل معه بوصفه فاعلية متحركة ديناميكية نحتاج إلى التدريب عليها، بقدر ما نهتمّ بالنتائج النفعية المباشرة.

يظنّ هذا النوع من الباحثين أنّ المعرفة تبدأ من حشد المعلومات والتفاصيل، وإعادة ترتيبها؛ لتبدو وكأنّها شيء مختلف، والواقع أنّه ينطلق في تفكيره البحثي من نقطة زمنية وواقع معرفي لم يعد له وجود، فحوسبة المعلومات قضت على آمال البحث التقليدي، فماذا عساه أن يُقدّم والموسوعات الضخمة في المعاجم وكتب الحديث والفقهِ والشعر وغيرها من علوم التراث تنتشر على فضاء الانترنت! فأقصى ما يُقدّمه البحث التقليدي في التراث هو إعادة تحقيق بعض مخطوطاته مستفيداً من ثورة الحوسبة المعلوماتية؛

«كلّما تعرّف العقل على ثقافات متنوعة اتّسع أفقه وازدادت ثقته بنفسه كجزء من عالم متعدد الأفكار والثقافات وأصبح مرناً»



تُعطى شعوراً بالأمان لمجتمع قلقٍ مما حوله، فكل محاولة بحثية لتفكيك تلك الأجوبة المسكّنة، وإعادة النظر فيها يُهدد وجود المستكبين أنفسهم، ممّا يدفعهم إلى استخدام العنف، والتعامل مع الباحث المتساؤل كعدو.

وفي الجانب الآخر، على نقيض العقل الانعزالي الذي يعيش في سُباتٍ عميق، مكتفياً بتوزيع الاتهامات، وكتابة «الصعابيات»، يتحرك العقل المُتطلّع إلى المعرفة، الباحث عن إجابات لأسئلة الحاضر، فكّما تعرّف على ثقافات متنوعة،

اتّسع أفقه، وازدادت ثقته بنفسه كجزء من عالم متعدد الأفكار والثقافات، وأصبح مرناً لا يتوقف عن مراجعة أفكاره ومواقفه باستمرار، متقبلاً للتغيير والتجديد، منطلقاً في تفكيره من إيمانه بدعوة القرآن الكريم في (٦٤٠) آية كريمة التفكير، الذي هو في حقيقته حالة من التساؤل المستمر، فعندما يتوقف العقل عن التساؤل يختفي، فلا معنى لبحثٍ في الإسلاميات لا ينطلق في سؤاله البحثي من مشكلات الواقع، سؤال يتعايش به الباحث مع حاضره، بعيداً عن أسئلة الماضي التي لا مساس لها بالحاضر، وليست مورد ابتلاء المُكلّفين بلغة الفقهاء،

اتّسع أفقه، وازدادت ثقته بنفسه كجزء من عالم متعدد الأفكار والثقافات، وأصبح مرناً لا يتوقف عن مراجعة أفكاره ومواقفه باستمرار، متقبلاً للتغيير والتجديد، منطلقاً في تفكيره من إيمانه بدعوة القرآن الكريم في (٦٤٠) آية كريمة التفكير، الذي هو في حقيقته حالة من التساؤل المستمر، فعندما يتوقف العقل عن التساؤل يختفي، فلا معنى لبحثٍ في الإسلاميات لا ينطلق في سؤاله البحثي من مشكلات الواقع، سؤال يتعايش به الباحث مع حاضره، بعيداً عن أسئلة الماضي التي لا مساس لها بالحاضر، وليست مورد ابتلاء المُكلّفين بلغة الفقهاء،

«إن الإجابات المُعلَّبة المُعدَّة سلفاً تُضعف ملكة النقد بداخل الباحث وتُعطيهِ إحساساً كاذباً بالإنجاز المعرفي»

كل منّا تعصباً لفهمه وتدينه، فمهما كان السؤال المطروح معقداً، ويحتاج إلى تفكير فلدينا إجابات جاهزة سريعة تتجاوز بها حدود المعرفة البشرية التي تُحتم عليه المزيد من التواضع والتأني في إصدار الأحكام، والمزيد من اليقظة والتحليل لكل ما يقع داخل بيئتنا المعرفية، فمخاصمة الفكر والتنكر لنتائجه هو المسؤول عن كل أنماط الاستبعاد والإقصاء والتكفير الذي لا يُمارس على المستوى الديني فحسب، بل وعلى المستوى السياسي والعريقي والثقافي.

فكل مرحلة لها تساؤلات وإشكاليات تعبر عن هموم الفرد والمجتمع..

وكلما أمعن الباحث في التفكير أمعن في المثابرة والإصرار على مواجهة التخلّف الذي نعيشه، والمضي بالبحث العلمي في الطريق الشائق الذي قرر أن يسلكه، إنّه طريق فهم القرآن الكريم وفهم حركة الرسول، صلى الله عليه وسلم، بين الواقع والوحي كلام الله الذي وصلنا بلغة العرب كما قال تعالى «بلسان عربي مبين»؛ لنبحث فيه وفق ما انتهت إليه الدراسات اللغوية، ودون أن نغفل الاستفادة من تراث القدامى بعد إخضاعه للنقد العلمي، فلا نُبرر تخلف مجتمعاتنا بمؤامرة الآخر بل نبحث عن أسباب التخلّف داخلنا، مستحضرين قول السيد المسيح «إنّ أحدكم ليرى القشة في عين أخيه، ولا يرى الخشبة في عين نفسه».

أخيراً لن نتحرك طرق تعليم ومناهج بحث العلوم الإسلامية إلا باسترداد الباحث المفكر، وهذا لا يكون بالتلقين الذي يجري في المدارس والجامعات، ويعرّز بداخل

لماذا خفت روحانية المسجد وعُيِّب دوره الإصلاحِي؟



السكينة والاطمئنان ليقتبل بنتائج جولات
سعيه المتكررة، أخذاً بالأسباب، وبحثاً عن
وسائل النهوض.

ومع النشأة الأولى للمسجد، في
حياة النبي، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كان
داراً للعبادة والقضاء، وطلب العلم،
واستقبال وفود القبائل، وجمع الزكاة
والصدقات، وإعلان النفي العام، إلا أن

المسجد، بخمس صلوات، استراحة
روحية من ضوضاء الحياة اليومية،
وخطبته الأسبوعية ودروسه وعظُّ يستهدف
تجديد الزاد الروحي للمسلم، بما يُقوِّي
بداخله معاني الرجاء والخوف من الله،
والمحبة والتسامح مع الناس، والمحاسبة
والمراقبة مع النفس، تلك الروحانية التي
تبعث الأمل في عدل أكبر، عندما يشعر
الإنسان بالعجز، وتحرك بداخله معاني

«تري كل جماعة في نشاطها داخل المسجد حقاً مشروعاً ومنعها عنه محاربة لدعوة الإسلام»

لممارسة ما تُطلق عليه «الدعوة» انطلاقاً من المسجد الذي تراه ساحة مثالية لاستقطاب عناصر جديدة من الشباب المتطلع إلى التدين الباحث عن صحيح الالتزام.

فغاية تلك المرحلة إشباع الأخ عاطفياً، وتعزيز نزوعه المفرط إلى المثالية، فإذا اطمأنت لقابليته واستعداده العاطفي انتقلت به من دائرة الربط العام إلى الدعوة الفردية، فتقرب منه فكرياً؛ بتسكينه في لقاء مفتوح قد يكون درساً أسبوعياً لأحد الشيوخ، أو حلقة لـ«تصويب» قراءة القرآن الكريم، فإذا انتظم انتقل بعدها إلى لقاء مغلق ينعقد أسبوعياً، وآخر شهرياً، لإعداده لأن يكون جزءاً آلياً في ماكينة التنظيم، وعلى قدر استجابته سمعاً وطلاقة، وسلامته من داء التساؤل المستمر، والتفكير النقدي، يأتي التصعيد التنظيمي وصولاً لبيعة العمل كأحد الأعضاء المنتظمين في الجماعة المخلصين لها، الساعين لإقامة دولتها، دولة المسلمين التاريخية على رفات دولة المواطنة الجغرافية.

وتري كل جماعة في نشاطها داخل المسجد حقاً مشروعاً، ومنعها عنه محاربة لدعوة الإسلام، فكل منها يرى

الأمر لم يدم طويلاً؛ فالمسجد في تاريخ المسلمين مرّ بأطوار تاريخية، انتقلت معها تلك الوظائف تبعاً خارجة، فبعد رحيله، صلى الله عليه وسلم، شرع خلفاؤه -مستفيدين من الخبرة الفارسية والرومية- في إنشاء الدواوين، فاستقل بيت المال بنفسه، وديوان الجند، ودار الحكم، ودار القضاء، وصولاً إلى استحداث مدارس مستقلة عن المساجد أوائل القرن الثالث الهجري، وهذا ما رأت فيه «جماعات التمايز بالإسلام عن المسلمين» انتقاصاً لدور المسجد، وإن قبلت على مضض بفكرة تخليه عن مهامه التاريخية، إلا أنها تمسكت بدوره في التعبئة لمعركتها نحو التمكين، وجعلتها مسلمة دينية ترقى لأن تكون الركن السادس في أركان الإسلام.

فالجماعات تعيش فترات مواجهة شعارها «هاجروا وقاتلوا في سبيل الله»، فمتى اهترأ نظام سياسي شعرت أنها على أعتاب مرحلة التمكين، وأن تلك الدولة هي أرض الجهاد المبشّر به، كما تعيش فترات هدنة طويلة، شعارها «وأعدوا»، وتُعرف تلك المرحلة بهدنة الإعداد، أو ما قبل التمكين، وفي تلك الفترات تنشط الجماعات

«لأنّ المسجد ليس ساحة لجماعة بعينها قادت الجماعة الإسلامية عن غير قصد الشرطة المصرية إلى خلايا الجهاد»

لتجنّد كل جماعة عناصر جديدة من المسجد، فتعلّمت من سنوات الكرّ والفرّ؛ أنّ السيطرة على المساجد هي أول الطريق لعزل أبناء الحركة الأصولية مجتمعياً.

وكما أنّ الجهات الأمنية لا تملّ تتبع النشاط المسجدي، فإنّ الجماعات -هي الأخرى- لا تعدم إستراتيجيات التخفي، فإذا سلب منها مسجد، عادت إلى آخر، في عملية تُطلق عليها «الفتح»، ولعلّ من أعجب تجارب الجماعات مع التخفي؛ ما قامت به جماعة الجهاد المصري، على مدار ١٢ عاماً، من مهادنة الدولة المصرية ظاهراً، متخذة من أفغانستان قاعدة لدولة الخلافة المرتقبة، بينما يُمارس أعضاؤها سرّاً الدعوة إلى الله من منظورهم، من خلال توسيع قواعد التنظيم؛ بتجنيد عناصر جديدة من الشباب الذي يتردّد على دروس مساجد شيوخ الفكر السلفي، ومن يستكمل مرحلة الإعداد العقائدي يلتحق في سرّيّة تامّة، بمعسكرات التدريب الخاصة بجماعة الجهاد في أفغانستان، ثم يعود إلى مصر، استعداداً لمعركة الفتح.

نفسه الجماعة الناجية المستكملة لأركان الدعوة، فهماً وإخلاصاً وعملاً، فهي -دون غيرها- من يستحق تمثيل الإسلام حصرياً، وعلى النقيض تراها الأنظمة الحاكمة من تنظيمات محظورة قانوناً؛ لأن تمويلها ولائحتها لا يخضعان للقوانين المنظمة للعمل العام، ولا يخلو نشاطها من سرية وغموض يحتاج إلى أعوام أحياناً، لتظهر خباياه التي تضرّ بأمن وسلامة المجتمع.

وأمام إصرار الجماعات على الانطلاق من المسجد في التعبئة والانتقاء والتجنيد، تحوّلت بيوت الله إلى ساحات صراع؛ تارة بين الجماعات المتنافسة على اكتساب أنصار وعناصر جُدد، سيما في فترات التراجع الأمني، وإطلاق يد الجماعات في العمل المسجديّ، وتارة أخرى بين الجماعات والأنظمة السياسية التي احتاجت إلى عقود لتدرك أنّ فترات الهدنة أشدّ خطراً من فترات المواجهة، وأنّ نهاية نظام السادات لم تكن باغتياله، في تشرين الأول (أكتوبر) العام ١٩٨١؛ بل بدأت قبل ذلك بكثير، عندما أطلق العنان للحركة الأصولية

«مع كل عودة للجماعات للعمل المسجدي تدخل الحكومة جولة جديدة بحوكمة المساجد الأهلية وإخضاعها لوزارة الأوقاف»



في تصدّع مجلس قيادة الجهاد المصري في الخارج وانقسامه.

ومع كل عودة من الجماعات إلى العمل المسجدي؛ نقطة البداية المتكررة في مشروعها نحو الأُسلمة، تدخل الدولة المصرية جولة جديدة ليس في إصلاح الفكر الديني؛ بل في حوكمة المساجد الأهلية وإخضاعها لوزارة الأوقاف، بما يحرم الجماعات من أهم مساحات المجال العام، وإن فشل موظفو وزارة الأوقاف (أئمة المساجد) في إحداث تفاعل إيجابي داخل المجتمع؛ حيث تقف

ولأنّ المسجد ليس ساحة لجماعة بعينها، قادت الجماعة الإسلامية، عن غير قصد منها، الشرطة المصرية إلى خلايا الجهاد؛ فإصرار الجماعة الإسلامية على الاحتفاظ بمسجد «آدم» بعين شمس مركزاً لنشاطها، أدخلها في مواجهة مع الشرطة، أعقبها حملة اعتقالات كشفت مصادفة، من خلال التحقيقات، خلايا جماعة الجهاد، التي عرفت طريقها إلى معسكرات التدريب في أفغانستان، انطلاقاً من دروس المسجد، وعُرفت تلك الحادثة إعلامياً بـ «قضايا طلّاح الفتح»، وكان انكشافها سبباً

«المسجد في تاريخ المسلمين مرّ بأطوار تاريخية انتقلت معها الوظائف التي ارتبطت به تبعاً خارجه»

عمل لأكل العيش، لا تحتاج منه سوى إتقان حفظ القرآن الكريم، ومعرفة أهم الأحكام الفقهية، بما يُمكنه من اجتياز اختبارات القبول مع أول إعلان وظيفي، فقدرتة على الحفظ والاستدعاء من الذاكرة وملف أممي نظيف من آية صلة بالجماعات، يضمنون له فرصة في مجال الوعظ، فليس من شروط وظيفته ملكات إبداعية أو قدرات نقدية، تمكّنه من إعادة قراءة التراث الوعظي، ولا يُبالي رؤسائه بقدراته على التأثير في جمهور مسجده، فكراً أو سلوكياً أو روحياً، فمثل تلك المهام لم يسمع بها قط ضمن مهام وظيفته الثلاثية؛ داعية وإمام ومدرس بالأوقاف! وفي ظلّ روتينية أداء موظفي المساجد، واستقطابية وتعبئة الجماعات، خفت روحانية المسجد وعُيّب دوره الإصلاحية.

علاقة رواد المسجد بالواعظ غالباً عند حدود السؤال الفقهي، المرتبط بالمناسبات الدينية والاجتماعية، إلا أنّهم نجحوا في منح الحماية اللازمة للميكروفون والمحراب والمنبر، ويراقب أداءهم مفتشون مهمتهم الدعوية الأولى تتمثل في الاطلاع على دفتر الحضور والانصراف، لا يشغلهم سؤال المجتمع، ولا يُحفز عزيومتهم تردّيه الأخلاقي، ولا يُبالون بضعف معدلات الاستجابة المجتمعية لخطابهم.

أئمة المساجد أكثرهم اختار طريق العمل الوعظي (الدعوة الإسلامية على حدّ تعبيرهم)، ليس لشيء سوى أنه حصل على مجموع متدنٍ في الثانوية الأزهرية، فلم يجد خياراً سوى الكلية الشرعية، وبعد التخرّج وجد في الوعظ المسجدي فرصة



لماذا نخجل من التعددية الفكرية؟



فـ «جماعات التمايز بالإسلام عن المسلمين» أشاعت، وهو ما أصبح جزءاً من ثقافتنا؛ أنّ خلاص الأمة في وحدتها الفكرية، مطالبين بالإجماع والاتفاق على صيغة فكرية واجتماعية وسياسية وثقافية واحدة، بحجة «وحدة الأمة»؛ فشأنهم شأن من أراد أن يحلّ مشكلة المرور، وبدلاً من أن يبني مجتمعاً مدينياً راقياً يحترم اختلاف الطرق، وتعدّد اتجاهات السير، ولا يتعدّى على الطريق المخالف، قرّر أنّ الحلّ هو أن يسير المشاة والسيارات كلّهم في اتجاه واحد؛ فالتسطيح وغياب النظرة

«الاختلاف في الآراء والتقاتل السلمي على المبادئ من نواميس الحياة على الأرض، وليس ظاهرة تحلّل، أو إشارة فساد».

بديهية من هذا النوع ما تزال في حاجة إلى ترديد وتأكيد، كئنا نظن أنّ العالم قد فرغ منها، وأننا قد انتهينا إليها، إلا أنّ الواقع يقول خلاف ذلك؛ فلا العالم فرغ منها، ولا نحن قد انتهينا إليها، فما نزال في نفق مظلم نخاف من الأفكار التي تتحرك في العالم من حولنا، بل ونخاف من أفكار بعضنا.

«الطبيعة الإنسانية ذاتها تُملي الاختلاف والتنوع ثم يأتي دور الثقافة في تنظيم الاختلاف»

ووحدة الحق العملي؛ لأنّ الصالح العام الذي يهدف الاجتهاد إلى تحقيقه واحد.

غير أنّ الجماعات، في سياق توهم إمكانية تحقيق وحدة حول أفكارها، روجت، عن عمدٍ، لمغالطتين: الأولى تاريخية، مفادها «أننا لم نعرف وحدة إلا في ظلّ الخلافة، وأنّ التدهور العربي والإسلامي مرتبط بغيبها»، متجاهلين أنّ أعظم خلاف وقع في أمة العرب، ومن ثمّ بين المسلمين؛ هو الخلاف في الإمامة/ الخلافة؛ «إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية، مثل ما سلّ على الإمامة في كلّ زمان»، كما لاحظ ذلك مؤلّف «الملل والنحل»، أبو الفتح الشهرستاني (٤٧٩-٥٤٨هـ / ١٠٨٦-١١٥٣م)، أحد علماء أهل السنّة، جماعة الأشاعرة، فمنذ وفاة الرسول، صلى الله عليه وسلم، «ذرّ الخلاف قرنه»، فكانت الخلافة منشأ الاختلاف وبداية المغايرة، ووقعت الفتن والحروب، وتشكّلت الأحزاب السياسية، فلا يستطيع زاعم أن يزعم أنّ قيام سلطة «الأمويين» استندت إلى اختيار حرّ ووحدة حقيقية بعيدة عن القهر والتعسف، ثمّ ما كاد العباسيون يستحوذون على الخلافة من حكم بني أمية في الشام، حتى قامت

المعمقة من أخطر ما تسبّب فيه خطاب الجماعات الإسلامية التي أنتجت تصورات حول الوحدة الفكرية، تنافي مُبتدئ وأصل الاجتماع الإنساني القائم على الاختلاف، فلا يخلو مجتمع من تنوع وتعدّد، ولا يبرأ اعتقاداً من شكٍّ ومُخالفة؛ فالطبيعة الإنسانية ذاتها تُملي الاختلاف والتنوع، ثم يأتي دور الثقافة في تنظيم الاختلاف، فكما أنّ التنوع والاختلاف، بلا أهداف مشتركة، تشتتاً وتضارباً، فكذلك الوحدة لا تعني أن يُصبّ كلّ شيء في قالب واحد مُصمت مُغلق على نفسه، بل على العكس تماماً؛ لا تتأتى الوحدة الخصبة الخلاقة إلا بتنوع، وتغاير، وجدل المتغايرات؛ أي بالاختلاف، ولا حكم في هذا الاختلاف إلا العقل، لا السلطة بمختلف أنواعها.

فالاختلاف ضرورة عقلية وشرعية، فلو كان الناس متماثلين لضاعت الفردية؛ أهمّ ما يُميز الوجود الإنساني، فكيف يكون التفرد في آية: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ (مريم: ٩٥) دون اختلاف! إذ إنّ التفرد يقتضي حرية الفكر والاجتهاد، القائمة على تعدّد الحقّ النظري؛ لتنوع طرق الاستدلال تبعاً لاختلاف المجتهدين،

«العقل الإسلامي الذي أنتج التراث لم يصدر عن منظومة فكرية موحّدة متجانسة»

الأنساق في سعيها نحو الهيمنة والسيطرة بدافع من العصبية، وزعم امتلاك الحقيقة، مستندة إلى دعم السلطة أحياناً، ومدفوعة بالخوف من العدو الخارجي إلى تدشين أحادية فكرية أحياناً أخرى.

وقد أشار أبو المعالي الجويني، الملقّب بإمام الحرمين (٤٧٨-٤١٩هـ/١٠٢٨م) في مقدمة كتابه «الإرشاد»، إلى تلك الحالة بقوله: «كان في ذلك العصر (القرن الخامس الهجري) شيعة يدعون الناس لإمام اضطر للاختفاء، وإليه يرجع العلم، ومنه تلمس المعرفة، ومعتزلة يرفضون التقليد، ويمجدون العقل ويرفعونه مكاناً عالياً، ورافضة يعملون على قلب النظام، وجعل الناس في أمر مزيج؛ ليصلوا وسط هذه الفوضى إلى الحكم والسلطان، وفلاسفة غايتهم وكدهم بتّ فلسفات لم تكن تهيأت لها العقول بعد كما يجب؛ وحنابلة يتشددون في علوم في الدين، ويشورن لهذا على السلطة القائمة حيناً، وعلى المتكلمين حيناً آخر. وإلى جانب كلّ هؤلاء جميعاً؛ نجد الأشاعرة من المتكلمين، الذين يرون أنّهم وحدهم أهل السنّة، والقوامون على دين الله وتأييده، والدعاة للعقائد الدينية

للأمويين خلافة ثانية في الأندلس، وتزايد مجال الاختلاف في العصر العباسي، حتى انقسمت الخلافة، وتعدّدت إلى دول وممالك شتى، باستقلال الأمصار، وقيام دولة الشيعة في المغرب، فالخلاف غير المنضبط هو الداء المزمّن للاجتماع العربي.

المغالطة الثانية: توهم أنّ العقل الإسلامي، الذي أنتج التراث، صدر عن منظومة فكرية موحّدة متجانسة؛ وتجاهل كون التراث نتاج مجموعة من الأنساق الفكرية المختلفة، التي تعكس حالة من التعددية الاجتماعية والعرقية والثقافية للمجتمعات المسلمة، فتكوّنت عشرات المذاهب الفقهية الفردية وبضعة مذاهب فقهية جماعية، وثلاث وسبعون فرقة كلامية، ومذاهب فلسفية، وطرق صوفية متنوعة، واختلفت مناهج المفسرين بين المنقول/ الأثر، والمعقول/ الرأي، وتوّعت طرق نظر البلاغيين والأصوليين حول فهم مراد الله بين منتصر للفظ ومنتصر للمعنى.

على هذا النحو التعدّدي تكوّن التراث، الذي أسهم في ازدهار الحضارة الإسلامية، حتى كانت ذروة الصراع بين تلك

«إعادة بناء الهوية وصنع الوحدة لا يكون بالقفز فوق حق الاختلاف والهروب من مواجهة ذلك»

مُظلمة، فلنختلف ولنتحاور دون تقاتل وتكفير واتهام متبادل بالخيانة والعمالة؛ دون تجزئة طائفية وعشائرية وقبلية؛ إذ إننا نختلف في الوسائل / الأطر النظرية التي نطلق منها لتحقيق أهداف واحدة؛ من حرية وعدالة اجتماعية، وتعايش سلمي، فالتسليم بالاختلاف، بل بحتميته، يُرسخ قيم التسامح والحرية والعقلانية، فيؤسس معرفياً، لا أخلاقياً فحسب، لمبدأ أن الحق لا يعرفه إلا الله الحق، فلا يزعم طرف امتلاك الحقيقة المطلقة.

أخيراً الاختلاف ليس تفكيكاً للهوية ودعوة للتفتت والتشردم، لإعادة بناء الهوية وصنع الوحدة لا يكون بالقفز فوق حق الاختلاف والهروب من مواجهة حقيقة أن الواحد هو شطر الآخر، وأن العقائد والمذاهب هي وجوه لحقيقة واحدة، فاحترام الاختلاف هو اعتراف بحق الغير بأن له حقيقته ومساحته الخاصة من الوجود.

الحقّة، والباذلون أقصى الجهد في الاستدلال لها، وتمكينها من القلوب والعقول، وكانت تحدث أحياناً غير قليلة فتن دامية، وجماع أسباب هذه الفتن هو العصبية في غير حق، وعجز الدولة عن الهيمنة على الأمر، ثم نصرة بعض الخلفاء أو الأمراء لهذا المذهب أو ذاك على مخالفه».

أخفت الجماعات الإسلامية عن عمد تعددية التراث الفكرية، معتمدة على الاستشهاد الانتقائي والتمسك بظواهر الشواهد، متجاهلين طبيعة الخطاب القرآني الذي لا يُمكن استقصاء معانيه أو حصر دلالاته؛ لذا تباينت التفاسير والتأويلات، واختلفت الطرق والمذاهب وتعددت الفرق والمقالات؛ فالقرآن الكريم والسنة يشتركان في الأسلوبية العربية بما تحمله من احتمالية دلالية.

فالبحث عن وحدة فكرية بمثابة بحث عن قطة سوداء، لا وجود لها في غرفة

«أخفت الجماعات الإسلامية عن عمد تعددية التراث الفكرية معتمدة على الاستشهاد الانتقائي»