

تطبيق الشريعة ومأزق الأصولية الإسلامية



يوسف هريمة
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

تطبيق الشريعة ومأزق الأصولية الإسلامية⁽¹⁾

(1) نشر في إطار مشروع بحثي تحت عنوان "مفهوم تطبيق الشريعة في فكر دعاة الإسلام السياسي مقارنة نقدية"، تقديم أنس الطريقي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

«ليس الإسلام أصل الداء الذي أقصد تناوله؛ فأولئك الذين اعتنقوا الإسلام عملوا على إبدال حتى بنية الحضارة. فليس الإسلام، بالتالي، هو أصل المصيبة؛ بل المصيبة هي ما فعله المسلمون أنفسهم بالإسلام».

(المؤدب، عبد الوهاب، أوهام الإسلام السياسي، ص 8)

ملخص

في ظلّ تنامي ظاهرة الأصولية الإسلامية، في عالم ما بعد احتلال العراق، وأحداث ما سمّته وسائل الإعلام العربي زوراً «الثورات العربية»، دخل العالم العربي والإسلامي نفقاً من الخطر الوجودي العابر للحدود، والمتمثّل في نشأة كيان استولى على الأرض، ومقدّرات بعض الدّول، بتعاون سافرٍ من بعض الجهات الداعمة له سرّاً وعلناً. لم يكن في الحسبان أن يتحوّل هذا المارد إلى نموذج يختزل الدولة في العنف، ويسعى إلى تثبيت دعائم الدولة القادرة على إدارة التوحّش، وعولمة مفهوم الجهاد وفق تأصيلاته التي ثبّتها التاريخ، وشهد على مكرها الواقع المعيش.

يعود هذا البحث من جديد ليمنحنا حقّ التساؤل، والبحث عن مصيرنا في ظلّ الصّراع على الجهادية العالمية، ونحن نرى كيف يكرّس الإسلام السياسي واقعاً خطيراً يتيح للمتنبّع طرح سؤال حقيقة الدّولة وشكلها لدى مختلف التّيارات الداعية لها، كتلك التي رفعت شعار الدّولة الإسلامية، أو شعار الإسلام هو الحلّ، أو تطبيق الشريعة، من التّيارات الدّينية، أو حركات الإسلام السياسي المختلفة على مستوى التّنظير الفكري، والمتفقّة على مبدأ تأسيس الدّولة. وكذلك يمنحنا الحقّ بأن ندقّ ناقوس الخطر الوجودي الذي يهدّد كلّ مظاهر التنوّع والاختلاف في منطقتنا.

تقديم:

في ظلّ تنامي ظاهرة الأصولية الإسلامية، في عالم ما بعد احتلال العراق، وأحداث ما سمّته وسائل الإعلام العربي زوراً «الثورات العربية»، دخل العالم العربي والإسلامي نفقاً من الخطر الوجودي العابر للحدود، والمتمثّل في نشأة كيان استولى على الأرض، ومقدّرات بعض الدّول، بتعاون سافرٍ من بعض الجهات الداعمة له سرّاً وعلناً. لم يكن في الحسبان أن يتحوّل هذا المارد إلى نموذج يختزل الدولة في العنف، ويسعى إلى تثبيت دعائم الدولة القادرة على إدارة التوحّش، وعولمة مفهوم الجهاد وفق تأصيلاته التي ثبّتها التاريخ، وشهد على مكرها الواقع المعيش.

يعود هذا البحث من جديد ليمنحنا حقّ التساؤل، والبحث عن مصيرنا في ظلّ الصّراع على الجهادية العالمية، ونحن نرى كيف يكرّس الإسلام السياسي واقعاً خطيراً يتيح للمتنبّع طرح سؤال حقيقة الدولة وشكلها لدى مختلف التّيارات الداعية لها، كتلك التي رفعت شعار الدولة الإسلامية، أو شعار الإسلام هو الحلّ، أو تطبيق الشريعة، من التّيارات الدّينية، أو حركات الإسلام السياسي المختلفة على مستوى التّنظير الفكري، والمتفقّة على مبدأ تأسيس الدولة. وكذلك يمنحنا الحقّ بأن ندقّ ناقوس الخطر الوجودي الذي يهدّد كلّ مظاهر التنوّع والاختلاف في منطقتنا.

لم يعد الدّين ذلك الفضاء من التنوّع والتعدّد، ولم تعد الأخلاق والقيم الإنسانية المحرّك الأساس لدواليبه، يوم اختلط برجس السياسة، ومصالحها، وامتداداتها السلطوية. ولم يعد الإنسان المسلم يشعر بالأمان، وكلّ مظاهر تفكّك الدّول من حوله تحيط به. وبدل أن يترقّب في الأفق دعوة لتنمية منشودة، لم يعد يسمع إلا لغة القتل والاقتتال والحروب الأهلية.

فأين تمكن خطورة الأصوليات الدينية؟

وما أهمّ عناصر قوّتها؟

وكيف نسعى إلى تفكيك بنياتها؟

ذلك ما سيسعى البحث إلى مقارنته من خلال محاوره ومباحثه.

الأصولية الدينية وملامح الأزمة المستدامة:

قبل أن نستكشف ملامح الأزمة في خطاب الأصولية الدينية، لا بأس في أن نشير إلى أن هذه الأخيرة نتاج طبيعي لفكر ديني تأسس مع بزوغ فجر الدين الإسلامي، في مرحلة كانت مفترقاً بين الدين في بعده الإنساني القيمي، وبين مرحلة شهدت صراعاً على السلطة، ومحاولات لتسييس الدين بالمعنى السلبي للكلمة. وحديثنا، هنا، عن الخطاب يروم كشف الآليات المستترة، التي يلجأ إليها الخطاب الأصولي السياسي الإسلامي، لتعزيز رؤيته للسلطة، وتجلياتها. فالخطاب الأصولي، قديماً وحديثاً، لم يكن بعيداً عن النص وأزماته؛ إذ هو يحجب ذاته، كما يقول علي حرب، كما يحجب ما يتكلم عليه. ومثال ذلك القول بأن الله هو الحكم؛ فإن مثل هذا القول يحجب، أولاً، طبيعة السلطة؛ أي ناسوتيتها، ويحجب، ثانياً، رغبة القائل به في ممارسة سلطته على من يتوجّه إليهم بالخطاب. ويحجب، ثالثاً، ذاته وحجبه؛ أي كون النص نفسه يمارس سلطته على السامع أو على القارئ!

من هنا، نستطيع أن نقول إن الأصولية الدينية، التي تعيننا، هنا، هي تلك التوجّهات الدوغمانية، التي تريد أن تقتنع الناس بأن المجال الديني الإسلامي هو مجال تجتمع فيه ثنائية الدين والسياسة إلى الحد الذي يصعب فيه افتراقهما. ويشترك في هذا التوجّه جميع الحركات الإسلامية الكبرى، بدءاً من جماعة الإخوان المسلمين، وصولاً إلى ما تفرّع عنها من حركات وجماعات تختلف في الشكل، وتتفق في المضمون، وهو إيديولوجية الخلاص في ما يُسمى عندهم تطبيق الشريعة. وهنا، لا يسعنا إلا أن نتفق مع ما أشار إليه أشرف حسن منصور بأنه من الخطأ أن نعدّ الأصولي المعاصر رجل دين أو تقوى، أو أن الأصولية هي حركة إحياء ديني. فالعكس هو الصحيح؛ إذ إن الأصولي المعاصر ناشط سياسي بامتياز لا يهتم من الدين إلا التوظيف السياسي، كما لا يهتم من الأخلاق إلا تعبئة الجماهير² (الرمز والوعي الجمعي، ص185).

إذاً، الأصولية شكلٌ من أشكال الكفاح الروحي، الذي نشأ استجابة لأزمة ظاهرة، وهي تخوض صراعاً مع أعدائها الذين يتبعون سياساتٍ وعقائد علمانية تبدو مناهضة للدين. وهذه المعركة لا تخاض على أنها نوع من النضال السياسي؛ بل يتمّ خوضها كما لو كانت حرباً كونية بين الخير والشر، كما تقول أرمسترونج³ (ص7).

1 - حرب، علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2005م، ص 16

2 - أشرف، منصور، الرمز والوعي الجمعي: دراسات في سوسيولوجيا الأديان، رؤية للطباعة والنشر، ط1، 2010م، ص 185

3 - أرمسترونج، كارين، معارك في سبيل الإله: الحركات الأصولية الدينية في اليهودية والمسيحية والإسلام، ترجمة فاطمة نصر ومحمد عناني، Alfred A Knopf. New York، ط1، 2000م، ص 7

وهنا يكمن خطر الأصولية، فحربها حربٌ وجودية، لا مكان فيها للمساومات، أو التنازلات، أو المنافسة السياسية، في تدبير الصراع على السلطة. ولعل شعاراتهم، وتحيزاتهم، وتمسكهم بأوهام الهوية، تبرز هذا البعد السيكولوجي في نفسية الأصولي.

كلّما حاولنا الاقتراب من مفهوم الدولة في التصوّر الأصولي الإسلامي، والمنظرين لمشروع الخلافة الإسلامية، إلا واستحضرنا مجموعة من المفاهيم داخل هذا الحقل، يتم تداولها على أنّها دعائم أساسية لفكر الدولة داخل هذا المشروع. ومع أنّ الدولة، كما وصل إليها الفكر السياسي المعاصر، لها دلالاتها المحددة، يمكن أن نطلق عليها مقومات الدولة الحديثة، فإنّ غالبية دعاة الإسلام السياسي يدّعون أصالة مفهوم الدولة في الإسلام، وعدم حاجته إلى مفاهيم الدولة المعاصرة. كما أنّ هناك من يقرأ الظروف والأوضاع قراءةً نفعية، يستفيد فيها من كلّ مقومات الدولة الحديثة، وما تتيح له بعض الأنظمة من حريات، من أجل التمكن لمشروعه ورؤيته للفعل السياسي.

لم يحدّد دعاة الفكر السياسي الإسلامي موقفاً واضحاً بعد من مفهوم الدولة، ولم تخلُص نتائجهم إلى قرارات متفق عليها، يمكن اعتمادها كقاعدة يتمّ التحاكم إليها عند الخلاف معهم في النظرة، والرؤية، والمشروع، والهدف. فكلّ تنظيراتهم التباسات لغوية لا تخلو من عمليات تشويه منظّمة لبعض المفاهيم، وكذلك عمليات استيعاب للحقل السياسي الغربي، ومحاولة تطويعه لخدمة مشروع مسبق بدلالات صيغت في سياقات مختلفة، وبأهداف لا تسمح لهم بالتأويل في حدود رؤيتنا لمشروع الدولة. وللتأكد من صدقية هذه الفرضيات يكفي أن نقرأ لمنظريهم ودعاتهم لتصل إلى خلاصة مفادها أنّ قبول التناقض لدى هذا العقل هو من مسؤوليات العمل السياسي الشرعي بزعمهم. فالديمقراطية، وأنظمة العالم المادي، كما يعبر بعضهم، هي نفسها نظام الشورى الإسلامي، ومدنية الدولة الغربية، قد كان حقل الإسلام السياسي سباقاً إلى ترجمتها على أرض الواقع، ومسألة الحقوق في الإسلام أصيلة في هذا الفكر الديني، قبل أن يصيغ هذا العالم الغربي إعلانه العالمي لحقوق الإنسان، ومدونات الفقه الإسلامي شاهدة على ذلك. كما أنّ الحريات الثقافية جزءٌ أصيل من هذا الغنى الذي يعرفه الفعل السياسي كما ينظر له هؤلاء.

يقف الإنسان عاجزاً أمام التنظير، فكلّ التراكمات والمكتسبات الإنسانية يتمّ تجييرها لصالحهم، بقراءات انتقائية لا تعتمد على الفوارق الجوهرية بين الدولة كما عرفها الغرب، والدولة كما يتبنّاها هؤلاء. يكفي، لمعرفة هذه الحقيقة، النظر إلى الأسس التي يعتمدها هؤلاء في التنظير، لينكشف زيف هذا البناء النظري. فالديمقراطية لا علاقة لها بالشورى، وليست هي الطّبعة العربية والإسلامية للديمقراطية؛ حيث إنّ الديمقراطية تقوم على ركيزتين كما أكد ذلك خليل عبد الكريم:

- الاعتماد على رأي الشعب لا النخبة، أو الملائن أو مجلس الشورى، أو أهل الحل والعقد.

- إلزام الحاكم بما ينتهي إليه رأي الجماهير، أو الشَّعب أو المواطنين.

فكيف تكون إحداهما وسيلة للأخرى وهما على طرفي نقيض؟⁴

كما يكفيننا أن نتصفَح مدونات الفقه السِّيَاسي لنتبيّن أنّ مفاهيم الدولة المعاصرة لا علاقة لها البتّة بما ينظر له هؤلاء، ما دامت تنظيراتهم لا تزال تعتمد التقسيم التّراثي للدّول على أنّها إمّا دار حرب وإمّا دار سِلم، وما دام النّاس في هذا البناء النظري مهذوري الدّم والمال، ولا عصمة لهم من القتل والبطش والتهجير، إلا بالدخول في ذمّة دار الإسلام، أو الإسلام، كرهاً على عقيدة معينة، وتبنيّ توجّه فكري محدّد (سلفي، سنيّ، وهّابي)، بغضّ النّظر عن انتمائك إلى الدين نفسه. أمّا الحقوق المدنيّة والسِّيَاسيّة والاجتماعيّة، فسيخبرنا عنها أقصى ما وصل إليه الفكر السِّيَاسي الإسلامي الممثل في «الدولة الإسلامية في العراق والشّام»، وغيرها من الجماعات المتناحرة فيما بينها، والوظيفية المنشأ والهدف.

قد يحتجّ البعض بأنّ هذه الدولة لا تمثّل «الإسلام الحقيقي»، وإنّما هي نسخ هجينة في التّعامل مع الآخر، ومع الدولة كمفهوم ينصهر فيه كلّ أفراد المجتمع بالتساوي. لكنّ هذا لا يسعف ما دام البناء النظري، الذي تستند عليه هذه الجماعات، جزءٌ أصيل من تراثنا الإسلامي، لم يخضع، إلى الآن، للنّقْد أو التّحقيق أو التّشكيك في صدقيّته؛ فالنصّ التّراثي حينما يقرّ الناس بصحّته، لا بدّمن أن يتحمّلوا مستلزمات تأويله؛ فالتأويل ليس عمليّة منظّمة خاضعة لقواعد صارمة؛ بل هي نتاج تداخل مجموعة من العوامل يجب الإقرار بها. فقتل المرتدّ، ودونيّة المرأة، وتكفير الآخر، وخيريّة الذات، وإقصاء المختلف، هي دلالات ليست منزوعة عن سياقاتها النّصيّة، ولم تنشأ من فراغ؛ بل كان النصّ ملهماً في إثباتها وتجذّرها في هذا العقل السِّيَاسي الإسلامي قديماً وحديثاً. وازداد الأمر حدّة بإحياء النّزعة النّصيّة السّلفيّة الوهابيّة، وامتداد الفقه البترودولاري ليكتسح ما تبقى من أمل التّواصل في هذا العالم. وبديل الإقرار بأنّنا أمام أزمة نصيّة تستلزم النّظر في صحّة بعض الموروثات، نكتفي بالتّلوّيح بأنّ هذا الأمر لا يمثّل «الإسلام الحقيقي»، وغير ذلك من العبارات التي لا تقدّم ولا تؤخر من المشهد شيئاً.

كلّ ما سبق ذكره يطرح أمامنا تساؤلات وإشكالات وجب التّفكير وتعميق النّظر في تفاصيلها، من غير التّحيّز أو التّبرير لسياق إيديولوجي معيّن. فنحن أمام خطر ليس على مستوى حدّة الخلاف في بعض المفاهيم، وأشكال الدّولة فحسب؛ بل يتجاوز الأمر كلّ ذلك إلى حدود الخطر الوجودي. فشعار مثل «الإسلام هو الحل»، أو «تطبيق الشريعة»، ليست جزئيات منفصلة عن سياقاتها الإيديولوجيّة. وإنّما هي تمثّل لواقع إقصائيّ بعناوين دينيّة شموليّة، وتهديد لكلّ مظاهر التّنوّع. فالأنظمة الشّموليّة، كما عرفتھا تجارب بعض الدول، أنظمة فاشلة؛ لأنّها تحمل بين طيّاتها بذور فنائها. وسواءً أكانت هذه الأنظمة دينيّة

4 - خليل، عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدّينيّة والدولة المدنيّة، سينا للنشر، ط1، 1995م، ص 141

أم لا دينية، فمالها الفناء، ما دامت قاعدتها مؤسسة على القضاء على الاختلاف، باعتباره غنى وثراء للدولة، وليس مدعاة للضعف.

والحديث، هنا، عن الأنظمة الشمولية لا يعني استثناء ما يعيشه العالم المعاصر من أزومات، وتغيير في أنماط الاستبداد المختفي وراء الحرية، والحقوق، ودولة الرفاه. فانتقادنا هنا لفكرة الدولة بمفهوم الإسلام السياسي لا يعفينا من توجيه النقد، أيضاً، للدولة الغربية، وإنسانها ذي البعد الواحد، كما عبر عن ذلك هربرت ماركوز؛ حيث الأحادية والتنميط في كل شيء؛ تلك الدولة التي تختفي فيها كل أشكال المعارضة، وتظهر فيها أشكال جديدة للرقابة، ويؤنس العنف ويصير مشروعاً للدولة. كما أن الجانب الثقافي والفكري، أيضاً، يخضع لمبدأ التنميط، وهذا ما يُفسر: «بأن التناحر بين الواقع الثقافي والواقع الاجتماعي أخذ اليوم بالتراخي، فالعناصر المعارضة المتغربة المتعالية، التي كانت الثقافة الرفيعة تشكل، بفضلها، بعداً آخر للواقع، هي، في سبيلها، إلى الزوال. وتصفية الثقافة الثنائية البعد لا تتم، الآن، عن طريق نفي القيم واطراحها؛ بل تتم عن طريق دمجها بالنظام القائم، وعن طريق إعادة إنتاجها وتوزيعها على نطاق واسع»⁵.

فما ملامح الأزمة في خطاب الإسلام السياسي المعاصر؟

أزمة نص أم أزمة تأويل؟

يندرج طرحنا هذا التساؤل في سياق استشكالي لقضية الأصوليات الإسلامية، وظروف تكوينها ونشأتها، ومصادر الخلل في بناها المعرفية. فما نعتقه هو أننا متفقون على وجود خلل بنيوي في تشكيل هذا العنف الصادر عن الإسلام السياسي، وطريقة فهمه للأشياء. لكننا مختلفون بشكل كبير في تقييم الأسباب وتشخيصها، ووضع اليد على مكامن الخلل في هذه البنية الفكرية؛ ففي الوقت الذي يشير فيه بعض إلى أخطاء على مستوى الفهم والتأويل والتفسير، يشير بعض آخر إلى خطأ في النصّ الباعث على الفهم. وبين هذا وذاك، تبقى الحقيقة ضائعة، ما دمنا لم نحرر، على الأقل، أنفسنا من التحيزات الظالمة، حيث نستمر في عملية اجترار الأزومات، دون أن نتشكل لدينا ملامح القدرة على التخلص منها، أو استشراف بعض الحلول لها؛ فزمتنا ليست من قبيل السجلات الفكرية المسموح بها في عالم الفكر والتعبير، ولكنها أزمة وجودية تتعلق بمستقبل هذا الإنسان المهّد في وجوده، وكيونته، واختلافه العقدي أو الفكري.

لقد سبق لنا أن أشرنا، في أحد أعمالنا، إلى أن البحث في المفاهيم الدينية المتداولة، داخل المنظومة الفكرية الإسلامية، ما زال يفرز لنا العديد من الصعوبات على مستوى المقاربات، وطرق البحث، واختلاف زوايا النظر. وهذا انعكاس طبيعي لتعدد المدارس الفكرية، واختلاف منطلقاتها وتصوراتها العقدية والفكرية.

5 - هربرت، ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط3، 1988م، ص 92

فمفهوم النص يندرج ضمن هذا الإطار الذي يسمح لنا بالاختلاف، ما دام الموضوع يعرف، إلى الآن، سجالاً بين مختلف التيارات الفكرية والدينية، كما عرفها من قبل مع من سبق له أن تناول المفهوم من زاوية اختصاصه، كالشافعي، والجرجاني، وابن منظور، وغيرهم.

إنّ الملاحظ للاستقصاء اللغوي، الذي قام به نصر حامد أبو زيد، يتبيّن له أنّ الدلالة، التي يمكن أن تكون ملازمة للفظ «النص» هي البروز، والانكشاف، والارتفاع. ولم تخرج دلالتها عن هذا الإطار. فحسب أبو زيد، ظلّ اللفظ محافظاً على دلالاته، وإنّ تحوّل اصطلاحياً إلى معنى إجرائي يدلّ على الواضح الذي لا يختلف فيه اثنان، أو هو ما لا يحتاج إلى بيان من غيره⁶.

إنّ المراد بالنص تحديداً، كما هو متعارف عليه في المنظومة الدينية في شقّها الأصولي والفقهّي، هو ما سُمّي بالمصادر الإسلامية. ويمكن إجمالها في أربعة مصادر أساسية: القرآن الكريم، السّنة النبوية، عمل الصحابة، الإجماع. فهذه المكوّنات الأربعة هي جِماع ما يعدّ نصّاً لدى الكثيرين من المشتغلين في الحقل الديني. فالواقع أنّ إلحاق المكوّنات الأخيرة بالنصّ الأصلي المتمثّل في النصّ القرآني، هو، كما يرى المنصف بن عبد الجليل، «أنّ الفكر الإسلامي لبس النصّ الموحى بالمُحدّث الثقافي؛ لأنّ للثقافي سيادة تحتاج إلى شرعية مُلزِمة»⁷.

إنّ دلالة النصّ، التي لجأ إليها الشافعي في رسالته، هي نفسها الدلالة السابقة، التي عدّت النصّ بمثابة الواضح الذي لا يحتاج إلى بيان، حين قال: «فجِماع ما أبانه الله لخلقه في كتابه مما تعبّد بهم به، لما مضى من حكمه جل ثناؤه. من وجوه: فمنها ما أبانه لخلقه نصّاً. مثل جمل فرائضه، في أنّ عليهم صلاة، وزكاة، وحجّاً وصوماً. وأنه حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن. ونصّ الزنا، والخمر، وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وبيّن لهم كيف فرض الوضوء مع غير ذلك مما بيّن نصّاً»⁸.

إذاً، الشافعي -وعلى دربه سار الكثير من المشتغلين في الحقل الفكري الديني، من مجالات واختصاصات متعدّدة- استعملوا لفظ «النصّ» بالمدلول الواضح، والبيّن، والمستغني عن البيان. وهي دلالات تضعنا أمام مجموعة من الإشكاليات المرتبطة بتحديد أنواع النصوص: أهنأك نصّ واحد أم نصوص متعدّدة؟ بهذا التحديد يقتضي مفهوم النصّ التّعالّي على التّدخل البشري في عملية الفهم والتأويل، ويضع مسافة بين كونه مصدراً، وبيّن المتلقّي وأدواته المعرفية. ولعلّ مقولة: «لا اجتهد مع النصّ» خير معبر عن ما قلناه، حين

6 - أبو زيد، نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995م، ص 151

7 - المنصف، بن عبد الجليل، في قراءة النصّ الديني: المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الإسلام، الدار التونسية للنشر، ط2، 1990م، ص 44

8 - الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 21

يصير هذا الأخير مفارقاً للتدخل البشري، في حين أنه جزء لا يتجزأ من هذا التفاعل، ولا يتجلى إلا به⁹. فعلى الرغم من هذا البيان المنطقي في ربط معاني ما يُعدّ نصّاً، والتدخل البشري بمستوياته المتعددة، فإنّ النسق الفكري في شقّه السّلفي، يرى ثبات المعاني، والمفاهيم، والأحكام، ولا يؤمن بتاريخية الفهم المتولّد من هذه النصوص باعتبار هذا المنهج أحد روافد التفكير الماركسي للإسلام¹⁰.

ظلّ التّأويل موضوعاً إشكالياً منذ نشأة النصّ الديني. وعلى ذلك تأسست الهرمينوطيقا بوصفها فنّاً لمقاربة النصّ الديني. ولو أنّ لفظ التّأويل كان مثار خلاف بين الدّارسين في الحقل الديني، بين من يرى أنّ التّأويل يحمل دلالات التّفسير، كما عنون بذلك ابن جرير الطبري تفسيره، أو هو صرف الدّلالة الظّاهرة إلى المجاز لوجود قرينة تفيد ذلك. ما يهّمنا، في هذا الصّدد، نظرية التّأويل، أو الهرمينوطيقا، بوصفها علماً قائماً بذاته كان نتاجاً للحركة اللّوثرية. فمع دانهاور ابتدأ التفكير المنهجي والتقني حول الهرمينوطيقا وطرق تفسير وتأويل النصوص، وتمّ تطبيق قواعد التّأويل على التّراث العلمي أيضاً. لكن هذه الحرية الذاتوية كانت لها قيود وعوائق عمِل عليها الرومانسيون (آست، شليغل، شلايرماخر)، الذين فرضوا قواعد وقوانين صارمة في قراءة النصوص وتأويل محتوياتها ومضامينها¹¹.

لم يتوقّف التّنظير للتّأويل عند من سبق ذكرهم، فلقد أسهب غادامر في الحديث عن التّاريخ لأهمّ مراحل تطوّر نظرية الهرمينوطيقا حتى حدود العصر الذي عاشه، وهنا يذكر دلتاي ومشروع علمية العلوم الإنسانية، ومفهوم التجربة المعاشة، الذي شكّل القاعدة السيكلوجية لفنّ التّأويل عند دلتاي، مع التّمييز الفينومينولوجي بين العبارة والمعنى، تحت تأثير النّقد الذي وجّهه هوسرل إلى النّزعة السيكلوجية ونظريتها¹². لعلّ ما ميّز تأويلية غادامر هو قوله: «إنّ تأويليتي تنطلق من فكرة مفادها أنّه يجب نزع الصّفة المطلقة (désabsolutiser) عن المثل الأعلى للمنهج؛ هذا المثل المستخرج من العلوم الصحيحة. هدفي هو نظام ما (discipline) لا بمعنى الفرع الخاص بالمعرفة؛ بل أقصد الموقف المتسم بالدقة والصرامة والذي يشمل السيطرة على المنهج عبر تجاوزه»¹³. وبتعبير آخر، في كتابه (المنهج والحقيقة) يقرّ بذلك؛

9 - أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، مصر، ط2، 1994م، ص 125

يرى طيب تيزيني أنّ مبدأ لا اجتهاد مع النصّ يتمحور حول فكرة تتضمّن مفارقة ولبساً، وهي أنّ الاجتهاد يجد حدوده عند الإقرار بوجود نصّ، أو بعدم وجود نصّ يحكم إليه. مع أنّ النصّ، الذي يعتقد بأنه الحكم، هو نفسه خاضع للاجتهاد والتّأويل.

انظر: تيزيني، طيب، النصّ القرآني بين إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، 1997م، ص 16

10 - عمارة، محمد، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، ط1، 1996م، ص 61

11 - الزين، محمد شوقي، مدخل إلى تاريخ التّأويل (الهرمينوطيقا): ملاحظات أولية حول الفكر التّأويلي، مجلة التسامح، صيف 2004م، ص 139

12 - غادامير، غيورغ هانس، فلسفة التّأويل: الأصول، المبادي، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، 2006م.

13 - مجموعة من الكتاب، مسارات فلسفية، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2004م، ص 166

حيث «رأى أن المشكلة، التي تطرحها العلوم الإنسانية، هي أن المرء لا يدرك، بشكل صحيح، طبيعتها إذا قاسها بمقياس معرفة متقدمة على نحو منظم»¹⁴.

لم يكن سؤال التأويل والهرمينوطيقا خاصاً بالغرب المسيحي، أو القراءة المسيحية للنص الديني؛ فالثقافة الإسلامية، أيضاً، قاربت الموضوع من زوايا نظر مختلفة، كان التأويل فيها شيئاً مدنساً، وحرماً لمضامين النصوص الحقيقية؛ بل تجاوز الأمر ذلك إلى أن تؤسس مدرسة الأثر في مقابل مدرسة العقل والتأويل. وتخاض معارك ضدّ الثانية لاختلافها مع منهج السلف والصحابة والتابعين. ولقد أشار نصر حامد أبو زيد إلى بعض من هذه الأشياء في مقاربتة لموضوع التأويل¹⁵. فعلى الرغم من أن لفظ التأويل لفظ قرآني إلا أن دلالاته عرفت اختلافاً كبيراً بين مختلف الطوائف¹⁶. وحينما انتقد أبو زيد بعض القراءات، التي شبّهها بالانطباعية؛ حيث تفتح النص على دلالات متعددة، اقترح، في المقابل، طريقة للتعامل مع النصوص التراثية من خلال زاويتين؛ الأولى: زاوية التاريخ بالمعنى السوسيولوجي، والزاوية الثانية: زاوية السياق الاجتماعي والثقافي الراهن¹⁷.

إنّ ما يمكن أن نلمسه من هذا المخاض الفكري، الذي لم تنته امتداداته بعد، أنّ النص الديني نصّ مغلق على الحسم في المراد والمقصود. ولا يمكن أن يزعم أيّ طرف، سواء انتمى إلى عالم الفكر أم السياسة أو الاجتماع، أنّه يحسم أنّ فكرته هي مقصود الله ومراده. وما نعيشه، الآن، من إرهاب، وتقتيل، وتهجير، هو أحد تجليات هذا الخلل الفكري. إنّ التوحيد بين الفكر والدين، أو بين النصوص الدينية وقراءة الإنسان لهذه النصوص، من الأمور الخطيرة في بنيات الفكر الديني عموماً، والإسلامي منه على وجه الخصوص. وتزداد خطورة هذا الدمج وضوحاً حينما يلغي الفكر الديني كلّ الشّروط المعرفية المنتجة للفكر، ويدّعي بشكل وثوقي الوصول إلى القصد الإلهي¹⁸.

لم ينتبه قارئ النصّ إلى تنسيب فكره؛ حيث إنّ محور عملية التّأويل، أساساً، يقوم على الفهم، وهي (عملية التّأويل) خليط ومزيج بين مكتسبات الماضي، وضغط الواقع، وهواجس المستقبل. فحينما يعجز الإنسان عن أن يستشرف المستقبل يحتمي بالنصّ في قراءات غالبيتها مغرضة، وبأفقٍ مسدود، حين لا تجعل الإنسان محوراً لها. والمشكلة أنّنا لسنا أمام نصّ واحد نستطيع، من خلاله، أن نتبين صحة هذا التأويل من بطلانه. لكننا أمام نصوص متعددة، وتأويلات مختلفة للحدث الواحد، وأفهام متناقضة. وحتى النصّ

14 - غدامير، جورج هانز، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن كاظم، وعلي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية جورج كنورة، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ط1، 2007م، ص 51

15 - أبو زيد، نصر، حامد، نقد الخطاب الديني، مصر، ط2، 1994م، ص 140

16 - انظر ما كتبه: بوهندي، مصطفى، التأثير المسيحي في تفسير القرآن، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2004م، ص 28

17 - أبو زيد، نصر، حامد، نقد الخطاب الديني، ص 142

18 - المرجع نفسه، ص 78

الواحد فيه اختلاف على مستوى الصحة، والهدف، والمنهج، واللغة. وكأننا أمام مدلولات لا متناهية يولدها النص. وللتأكد من صحة هذا الزعم، يكفي أن ننظر إلى الواقع التاريخي أو الحالي، لنرى كيف تأسست الطوائف، والمذاهب، والتيارات، والحركات. فالكُل يزعم أتباعه للنص وفق الآليات التي تتيحها له مدرسته، أو رموزه.

ينبثق هذا المعطى المهم في تركيبة هذا الفكر الديني من الإحساس بمجاوزة هذا الفكر لشروط إنتاجه. كما أنه ينهل من الإحساس بدونية المعرفة الأخرى المغايرة لبنيته وتصوّراته. ولعل الناظر في هذا التاريخ يبصر هذه الحقيقة، حينما صار استخدام العقل في النظر إلى بعض الأمور العقديّة محرّماً، وانقسمت المدارس إلى أهل الأثر، وأهل الرأي، أو العقل؛ حيث أصبح الاتجاه الأول محموداً، والاتجاه الثاني مذموماً. كما حُوربت المعتزلة، وكل من دعا إلى أوليّة العقل على النص، وحوربت الفلسفة، ووُصِف أهلها بالتهافت، على حدّ تعبير الإمام الغزالي.

كل هذه المعطيات والمؤشرات توحى بأن النص التأسيسي المتجلى في القرآن صار هامشياً. وحل مكانه المنتج الثقافي بوصفه تعبيراً وتجلياً من تجليات التفاعل الإنساني مع الظاهرة الدينية. فحين نستجمع كل هذه العناصر تتكوّن لدينا رؤية مفادها أن التفاعل مع النص التأسيسي، ولّد نصوصاً موازية. وبما أن هذا التفاعل انطلق من قاعدة مقدّسة، صارت التفسير، والشروح، والتأويلات، والاجتهادات، توازي النص المؤسس في امتلاكه الحقيقة المطلقة. ولو تأملنا قليلاً لوجدنا أن هناك فاصلاً بين النص والقراءة، ومن ثم صعوبة امتلاك الحقيقة المطلقة. ليس هذا طعناً في جانب المؤول أو المفسر، أو المتعاطي والمتفاعل مع النص الديني بشكل عام. ولكن السبب الرئيس هو ما أشار إليه علي حرب، حينما قال: «لا تطابق ممكناً، في الأصل، بين القارئ والمقروء؛ إذ النص يحتمل بذاته أكثر من قراءة، وأنه لا قراءة منزّهة مجردة؛ إذ كل قراءة، في نص ما، هي حرف لألفاظه، وإزاحة لمعانيه»¹⁹.

من هنا يحق لنا أن نعيد طرح التساؤل الذي جعلناه عنواناً لهذا البحث: العنف الناتج عن تيارات الحركة الإسلامية، بشقيه الرمزي والجسدي، أهو ناتج عرضي سببه أزمة تأويل، أم هو النص الذي كان ينحو بهذا الاتجاه أو ذاك لإيجاد قاعدة فكرية تستلهم من النص ما يؤيد أطروحتها الفكرية؟ وهذه الثقافة النصية، أيضاً، لم تنشأ من فراغ؛ بل من يبحث في التاريخ يدرك أن امتداداتها، أيضاً، نصية كنا قد أشرنا إليها في بحث سابق. تتغذى فكرة السلفية السنية من فكرة العود الأبدي، حين تستحضر الماضي وإمكانية استنساخه في الحاضر، فحسب نيتشه الأحداث والوقائع يمكن إعادتها كلها بعد موتها وفنائها في الزمن اللامتناهي. إنها الفكرة نفسها التي تحرّك عشاق الماضي، والسلفية مرحلة من مراحل هذا الماضي، الذي يمجّدونه بشكل

19 - حرب، علي، النص والحقيقة II: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993م، ص 6

انتقائي، وكأنّ عالمهم ملائكيّ إلى الحدّ الذي يصعب معه إيجاد الثغرات. إنّ اللجوء إلى الماضي للاحتماء به من قهر الحاضر وضبابية المستقبل، تعبّر عن عجز واضح في الرؤية، كثيراً ما نقرأه بوضوح في مقولات وشعارات من قبيل: «لا يصلح حال الأمة إلا بما صلح به الأوائل»، وهي مقولة قديمة معاصرة تأخذ أشكالاً مختلفة حسب الزمان والمكان. كما أنّها فكرة تتغذى، أساساً، من أسطورة العود الأبدي، كما يسميها مرسيا إلياد²⁰؛ أي إمكانية استرجاع الماضي بأحداثه وشخصياته، كلّما عجز الفكر عن أن يستجيب لمطالب الإنسان، وأنّ يصنع من نفسه بديلاً حضارياً ينعم فيه الإنسان بالكرامة المفقودة، والإنسانية الضائعة في عالم المادة الذي تغيب فيه نفخة الروح، وكلّ ما من شأنه أن يعيد إلى الإنسان هويته المفقودة.

إنّ انحصار العقل التأويلي، لدى الكثير من تيارات الحركة الإسلامية، في شقّها الراديكالي، أو تلك التي تخطو بخطوات تستفيد فيها من المتاحات البشرية نحو التمكين، هو النصّ الذي لا يفتح إمكانات كبيرة من أجل الفهم والتفسير؛ بل يحصر الخيرية في قرون ثلاثة، أنشأتها الرواية لتبرّر بأنّ المنهج والفكر لا يستقيم إذا لم يكن موافقاً لهذه القرون. ويكفي أن ننظر في هذا الحديث ليتّضح عمق الأزمة: «جاء في الصحيحين عن عبد الله بن مسعود: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»²¹ ولعلّ أهمّ ما أنتجته هذه البنية الفكرية ما يأتي:

تعطيل ملكة العقل والفكر: فهذا المثال يجسّد واقعنا الديني المعاصر بشكل جليّ؛ حيثما زال التقليد ينخر جسم الفكر الديني بكلّ تجلياته. فقد صار هذا الأخير، في الكثير من الأحيان، مجرد محاولات لاسترجاع الماضي، وإسقاطه على واقع جديد أفرزته ثورة معلوماتية هائلة، وتواصل تكنولوجي منقطع النظير. هذا الحنين هو ما يمنع التواصل مع معطيات الواقع الجديد واقع العولمة الجامحة، والذي لا يمكن أن يصمد أمام تياره إلا من شمرّ على ساعد الجد، وانخرط، بشكل إيجابي، في بناء المنظومة الإنسانية، بعيداً عن برائن التقليد، وذلّ التبعية. والقرآن الكريم، من خلال عطاءاته الإنسانية، كان يقدّم لنا الوثنية نموذجاً يكشف خطورة التقليد، واقتفاء آثار الآباء، دون برهان أو دليل. فإيراده في هذه القصص القرآنية هدفه تنبيه الذهن إلى أخذ العبرة، وقياس الحال على الحال. لكنّ الدراسات المرتبطة بهذا الكتاب، والتي احتكرت حقّ تفسيره، حصرت القرآن الكريم في النهي عن تقليد الآباء في عبادتهم الأوثان وكفى، ولم تتجاوز، في تعاملها، النظرة الشمولية لخطورة هذا الموضوع، الذي ما زالت آثاره تلقي بظلالها على مجتمعاتنا، وعلى مختلف المستويات، وذلك لأنّ التقليد، في شموليته، إماتة للعقول، وقضاء على عناصر الحياة فيها؛ فبه يظلّ الإنسان رهين التبعية، وبه ينغلق عن الانفتاح على الآخر بما يمثّله من هويّة مستقلّة، لها ما لها وعليها ما عليها.

20 - انظر، بهذا الصدد: إلياد، مرسيا، أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1987م.

21 - رواه البخاري في كتاب فضائل أصحاب النبي (الفتح 3650/7)، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة (النووي 2533/16).

قصور الإنتاجية المعرفية: ونقصد بذلك أنه إذا غاب جانب الإبداع والمشاركة الفعالة، كما أشرنا سابقاً، حضرت، بكل قوة، مظاهر التخلف بكل مستوياته، وإذا ساد التخلف الاجتماعي سقط الإنسان شعوباً وقبائل في براثن التبعية. وإذا سقط في التبعية كانت نهايته الحتمية الموت البطيء، الذي سينحدر، من خلاله، في سلم الحضارة إلى هوة الذل والمسكنة.

الترفع على النقد والمساءلة: وهذه سمة ملتصقة بثقافة الشيخ والمريد، ولا يمكنها أن تحيا إلا من خلال منظومة مقدسة تحيط بها نفسها، ويُعدّ مجرد القرب منها أمراً غير مقبول. وهذا أمر ظاهر للعيان للمتتبع لكل الثقافات المحتكرة للحرية، والداعية إلى تقديس وتبجيل الذات. وما الفكر الديني إلا جزء أصيل داخل هذه المعادلة، يرتفع بنفسه عن حدود البشرية، ويقيم لنفسه سياجاً من القدسية المانعة من إدراك مراميها، بله مساءلته ونقده.

لا يعفينا البحث، أيضاً، من أن نشير إلى أن هناك نصوصاً دعت الجانب السياسي، وكرست إيديولوجيا العنف لدى الحركات الإسلامية. ونُسبت هذه النصوص إلى النبي محمد رغبةً من منشئها في التمكين لهم من مخالفيهم، وكسب الشرعية في قتالهم، والتنكيل بهم. وقد سبق لنا أن أشرنا إلى بعض من هذا النصوص في بحوث أخرى لا بأس من إعادة ذكرها ما دام السياق يقتضيها. في الصحيحين حديث يقول فيه الرسول: «نُصرت بالرعب مسيرة شهر...»²².

هذا مقتطف من حديث طويل قد حوته أمّهات كتب السنة الصحيحة، وعُدّ، على مدى قرون طويلة، من الأحاديث الصحيحة، على الرغم من مخالفته الصريحة لما قرّره علماء الحديث أنفسهم، ذلك أنه لا يجب أن يخالف المتن آية من القرآن الكريم، فكيف إذا خالف تصوّراته، ومنظوره للحياة والإنسان والكون.

ومن المخالفات الخطيرة، التي يحملها هذا الحديث، هو أنه جعل نصر الله لرسوله الرحيم مرتبطاً بالرعب، وهذا أدهى وأمرّ، فالرسول الكريم رحمة للعالمين: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ} [الأنبياء: 107]، ولم تكن دعوته المخالفين له إلا إحدى هذه الطرق الثلاث الآتية: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} [النحل: 125]، ولو كان غير ذلك لانفضت من بينه الجموع، ولما أسس حضارة السلم والسلام، التي امتدّ صيتها إلى بقاع الأرض كلّها:

22 - البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، كتاب التيمم، باب قوله تعالى فتيّموا صعيداً طيباً، ح 328:

http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?bk_no=0&ID=235&idfrom=329&idto=343&bookid=0&startno=2

{وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ} [آل عمران: 159]. وهذا هو رسول الله المرسل بالسلام لمن لا يعرفه: {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ} [التوبة: 128].

عن رسول الله: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله»²³.

فهل أمر الرسول بهذا البيان الخطير المهدّد للسلام والعالمين؟ وهل يمكن أن يؤمر بما يخالف القرآن؟ وعصمة الدم والمال أهي مرتبطة بالشهادتين أم حقّ مكفول من طرف الله بعدم الإكراه على الدين؟

إنّ رسول الله، كما سنوضح، كان لا يصدر إلا عن أوامر الله الموحى بها إليه في القرآن، وكان مأموراً باتباعها: {وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ} [يونس: 109]، والوحي هو القرآن وحده: {وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ} [الأنعام: 19]، {وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا} [الشورى: 7]، كما أنّ وظيفته اقتصرّت على البيان والبلاغ، ولم تكن تشريع أحكام لم ينزل بها الوحي القرآني: {وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ} [العنكبوت: 18]، {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ} [المائدة: 67].

والحديث بمتنته مخالف لما جاء في القرآن الكريم، ومخالف لطبيعة الرسول الرحيم، ومباين للمنطق القرآني، الذي يشرّع القتال لدفع الظلم والعدوان، لا التهجم على الناس لإرغامهم على اعتناق الدين تحت أيّ مسمّى:

{لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَاُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [الممتحنة: 8-9]. فعصمة المال والدم مكفولة بالبيان القرآني: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} [البقرة: 256]، ولا يحقّ لأيّ أحد مصادرة هذا الحق الطبيعي للإنسان بحديثٍ يخالف التصوّر القرآني الممتدّ برحابته إلى الأفق الإنساني، البعيد عن النوازع المتطرّفة التي تأخذ أشكالاً متعدّدة باختلاف الزّمان والمكان.

23 - البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الإيمان/باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم، ح 25.

http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?bk_no=0&ID=235&idfrom=329&idto=343&bookid=0&startno=

في الصحيح قال رسول الله: «من بدل دينه فاقتلوه»²⁴.

والحديث، بهذا العموم، يخلق إشكالاً: أَيْقَتَلُ كُلَّ مَنْ بَدَّلَ دينه، أم الأمر متعلق بالمسلم الذي يرتدّ عن دينه؟ وإذا كان الأمر كذلك، فالأمر يحتاج إلى مخصّص، فأين المخصّص؟ وهل يمكن لرسول الله أن يخالف أمر ربه: «لا إكراه في الدين»، ويقتل نفساً زكيةً بذنب جعل الله جزاءه أخروياً لا شأن لأحدٍ به؟ ألا يعدّ هذا ضرباً من التجاوز، على فرض صحّة الحديث، للأمر الإلهي، ومن ثمّ يصدّق عليه قوله تعالى: {وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ} [الحاقة: 44-46].

وهكذا، نرى أنّ القرآن الكريم سعى لإثبات حق اختيار الدين، من خلال اعترافه بهذا الحق لبني البشر جميعاً دون تمييز أو تحييز، ورفع الوصاية على الناس تحت أيّ مسمّى دينياً كان أو غير ديني؛ لأنّ هذه هي مشيئة الخالق في وجود الاختلاف: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُ الْوَنُ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ} [هود: 118-119]. بينما يذهب الكثير من الأحاديث النبوية «الصحيحة»، في عرفهم، منحى آخر يضيق على الإنسان حريته في اختيار عقيدته، ودينه. ما يطرح التساؤل من جديد: إلى متى سيبقى هذا التناقض الحاصل بين أفقٍ رحبٍ يضمن للإنسان كرامته وحريته، وأفق ضيقٍ أسهم في تشكيله ثقافة ارتبطت بواقع تاريخي معين؟

إنّما يعنيه هذا التناقض هو أنّنا إزاء واقع خطير تتعدّد فيه المصادر والنصوص. فكلّ ينهل من هذا التراث ويكتفه بالطريقة، التي استقرّت عليها عقيدته وفكره. فكان من نتاج هذا الواقع أن ظهرت مدارس تحاول رفع اللبس عن بعض مظاهر هذه الأزمة. ولو اطلعنا قليلاً على أسباب الظهور لاّتضح، من خلال كتاباتهم، أيضاً، أنّ السبب الوحيد، في هذا الواقع، هو محاولة الحدّ من الكمّ الكبير من النصوص، تختلف باختلاف العقائد والمذاهب والطوائف والشيوخ. وما ظهور تيار القرآنيين، مثلاً، إلا إحساس بخطر هذا الشّتات الفكري؛ حيث لم يبقَ للنصّ الأصلي دور في التأطير، أو التفكير، أو التعبئة؛ بل حلّ محلّه المنتج الثقافي بشكل عام.

أخذ هذا الاتجاه في ترسيخ مبادئه وأفكاره، وعادت له هيئات فكرية تنطق باسمه، وإن كان يعرف، في الكثير من الأحيان، اضطهادات في العديد من الأقطار العربية، بسبب الثقل الثقافي الرّوائي، واستحكام الآلة الكهنوتية في زمام الكثير من السياسات. آمن هذا الاتجاه الفكري بأنّ القرآن هو الكفيل بالخروج من مستنقع هذه الثقافة المسيطرة، والمحتكرة للحق في الاختلاف منذ زمن تأسيسها، ولم يعترف بالرواية وصار ناقداً

24 - البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، ح 6524، على الرابط الآتي:

http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=6633&>;id=6634&bk_no=0&ID=3821

لبنيتها عن طريق عرضها على مضامين هذا الكتاب²⁵. وعلى أي حال، كان هذا التيار ردّة فعل طبيعية على مخالافات كبيرة في بنية الرواية عموماً، إلا أنه هو الآخر سقط فيما سقط فيه التيار الآخر، حين تسلّط باسم القرآن عوض الرواية الثقافية، وجعل من العملية كلّها مختزلة في نصوص اللغة، وغاب عنه أن كل العمليات التفسيرية، سواء ارتبطت بما سمّي بالتفسير بالمأثور، أم ارتبطت بالقرآن، هي عمليات اجتهادية يعمل فيها الإنسان فكره، وتكون معرّضة بشكل طبيعي للقصور وعدم الإحاطة.

هذا لا يعفي، أيضاً، الاتجاه القرآني من الانتقاد، فمهما حاول أن ينتسب إلى القرآن، سيجد نفسه أمام اجتهادات فردية أو جماعية لن تتحول إلى قرآن، ولو كانت تجعل منه منطلقاً الوحيد، فالعلاقة مع القرآن، حسب تصوّرنا لها، لن تتأسس من خلال تيار، أو من خلال منهج بذاته، مع ضرورة ذلك، وإنّما العلاقة مع القرآن هي علاقة كلّ فرد منّا في جدليته مع هذا الكتاب، أخذاً، وعطاءً، وإيماناً. ومن جهة أخرى، إنّ هذا التيار الفكري المنتسب إلى القرآن يجد نفسه، أيضاً، أمام إشكالية بحثية، حين لا يستطيع الإجابة عن مفاهيم مثل: الصلاة، والصوم، والحج، التي تغيب، بشكل كلي أو جزئي، على النصّ القرآني، ومن ثمّ يتمّ اللجوء إلى المفاهيم الثقافية والروايات المؤسّسة لمثل هذه المناسك، وإن تنكّروا لذلك بدعوى التواتر العملي، فالتناقض والتباين في هذه المدرسة هو تباين جوهري؛ إذ الكلّ يعتمد، في تعاطيه مع الدين، مقاربات ثقافية كانت الرواية الإسلامية أحد روافدها الأساسية.

ليس هناك إمكانية محدّدة، يمكنها أن توطّرنّا في تعاملنا مع الظاهرة الدينية بشكل عام؛ إذ الدين وجهة لكلّ إنسان يأتيه وفق سقفه المعرفي ونسبته الإنسانية. ولا بدّ لنا، أيضاً، من أن نقول، في هذا المقام، إنّ اعتماد القرآن، مرجعاً بعيداً عن الثقافة والتاريخانية، سيؤسّس لفضاء أكثر رحابة ونقاوة من الفضاء التعنيمي، الذي خلّفته الرواية في تعاطيها مع هذا الكتاب، ولكن لبلوغ هذا الأمل كان لازماً أن تكون مقاربتنا مقارنة شمولية في نقدها، فليس هناك أيّ علاقة توليدية بين نصّ يطرح نفسه للإنسان بشكل عام دون تمييز، ودون أيّ خوف من كشف ما يمكن أن يكون زيفاً أو ستاراً يستتر خلفه، وبين ثقافة أسّست نفسها على الحقّ الإنساني في التفكير، وجعلت من الإنسان مستهلكاً لا مبدعاً لحضارة منشودة؛ لذلك لا ينبغي أن نخجل من القيام بمحاولات النّقد الكثيرة على علّاتها؛ لنكشف سوءاتنا وعيوبنا، بالاستفادة من الآخر بكلّ تجلياته، ولن

25 - لمعرفة المزيد عن هذا التيار يرجى قراءة:

- الكردي، إسماعيل، نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث: دراسة تطبيقية على أحاديث الصحيحين دار الأوائل، دمشق، ط1، 2002م.

- إسلامبولي، سامر، تحرير العقل من النقل، دار الأوائل، دمشق، ط1، 2000م.

- مهدي، مصطفى كمال، البيان بالقرآن، على الرابط الآتي:

<http://www.libya-watanona.com/adab/mmehdawi/mm10046a.htm>

- منصور، أحمد صبحي، القرآن وكفى، ملف pdf، على الرابط الآتي:

<https://www.goodreads.com/ebooks/download/9374095>

يكون التسلُّط باسم القرآن تارةً، أو باسم الرواية تارةً أخرى، مانعاً من القيام بعملية تفكيكية لمجموعة من المسلّمات التي ألبست ثوب الدين، وذلك من خلال القيام بعملية نقدية موضوعية هدفها تشكيل نزعة إنسانية كونية ينعم فيها الإنسان بالحرية، والكرامة، والسلام، على قدم المساواة، دون التوظيف والأدلجة الفكرية المنبعثة من القناعات السياسية أو الدينية، ويكون الواقع الموضوعي هو الحكم أولاً وأخيراً، بدل التوسل باللغة من أجل إحكام القبضة وكسب الشرعية.

إنّ سيادة ثقافة الرواية وتكريسها في الواقع الحالي للمسلمين، واعتمادها من طرف التيارات الإسلامية الراديكالية، أو التي تستعمل العنف في حدود القصوى، باعتباره مبرراً شرعياً قام به النبي محمد، هو أحد تجليات العقل السياسي العربي بتعبير الجابري، والذي يتحدّد بحسبه، من خلال هذه الثوابت:

القبيلة: وهي تعبيرٌ عن البعد السياسي، أو العصبية، على حدّ تعبير ابن خلدون.

الغنيمة: وهي تعبيرٌ عن البعد الاقتصادي الرّيعي، أو غير الإنتاجي.

العقيدة: وهي تعبيرٌ عن البعد الفكري والإيديولوجي، سواءً كان فكراً دينياً أم علمياً²⁶.

بل يتجاوز الأمر ذلك، حين يصير معبراً عن الخطّ القبلي، الذي أثمر، في النهاية، الخطّ الأموي، ثم الخطّ العباسي، الذي تولّدت منه صورة الإسلام الحكومي الذي ساد واقع المسلمين منذ ذلك الحين حتى اليوم²⁷. كما أنّ التركيز على بعض الكتب، كصحيح البخاري ومسلم، دون غيرها، واعتبارها أصحّ الكتب بعد كتاب الله، هو من إنتاج هذه الآلة السياسية ودفعها للفقهاء لترسيخها في وعي العامة، لمسايرتها الخطّ السياسي السائد حينذاك. ودعمها للتوجّه القائل بالعدالة المطلقة للصحابّة، الأمر الذي أسهم في تكريس ما نعيشه اليوم من بعض الأزمات الفكرية²⁸.

تطبيق الشريعة: العنف المضمّر:

لا يمكن أن نتحدّث عن الإسلام السياسي، أو الحركات الإسلامية، أو غيرها من التّسميات المتداولة في الحقل السياسي المعاصر إلاّ ويحضرنا مفهوم «تطبيق الشريعة»، سواءً أكانت تعبّر هذه الحركات عن الشقّ البراغماتي من الإسلام السياسي، أم كانت تعبّر عن الشقّ الرّاديكالي الظّاهري النصوصي السلفي،

26 - العالم، محمود أمين، مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، ص 75

27 - الورداني، صالح، أهل السنة شعب الله المختار، مكتبة مدبولي الصغير، 1996م، ط1، ص 196

28 - الورداني، صالح، السيف والسياسة في الإسلام الصراع بين الإسلام النبوي والإسلام الأموي، دار الرأي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1999م، ص 196

كما تتبناه بعض المجموعات السلفية الداعية إلى عودة دولة الخلافة، بمنظور تاريخي عبّر عنه محمد حافظ دياب، في سياق حديثه عن الإيديولوجية القطبية، وكيف أنها اعتمدت على مشروع كوزمولوجي أساسه استعادة الماضي الإسلامي في نقائه الأول، من منطلق رؤية طوباوية²⁹. لا يمكننا الحديث عن ذلك دون أن نستوعب أن طبيعة المفهوم، حينما تكون غامضة المنشأ، والهدف، والرؤية، لن تخلق سوى غموض على مستوى الواقع التطبيقي. فما من تيار إسلامي إلا وبنى خصوصيته على هذا الشق، دون أن تتوضح، لديه أو لنا، معالم الرؤية. فغالبية الحركات الإسلامية تعتمد اللبس اللغوي لتمرير خطاب بعناوين شرعية تدّعي أنها ثابتة، في حين أنها مجرد أقاويل، وفتاوى، ووجهات نظر، واجتهادات داخل النص الشرعي، تلبّست به لتصيغ نفسها بشكل آخر، حيث ستحوّل إلى نص أصلي مع سيادة ثقافة التبعية والتقليد.

إن المنظور إلى الشريعة وتطبيقها نابع من منظور آخر هو مفهوم الحاكمية وسيادة الشرع؛ فالحاكمية، في جوهرها، بيان لمورد الدين؛ أي مصدره، وهو الله، الذي تتجسّد إرادته الدينية في الشرعية أو الشريعة الإسلامية، باعتبارها ما سنّه الله لعباده من أمور دينهم، ليعتنوا خضوعهم له، والتزامهم به. الحاكمية مبدأ والتزام، وخضوع لهذا المبدأ والتزام به، والشريعة مضمون لهذا المبدأ والتزام به³⁰.

فالذي يظهر من هذا التعريف، الذي تتمحور حوله باقي التعاريف المتداولة لدى المنظرين لمفهوم الحاكمية وسيادة الشرع، هو الاعتماد على ما يسمّونه الشرع، والكفر بما سواه من النظم المعاصرة في تسيير الاقتصاد، والاجتماع، والسياسة. ولقد أسهبت لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، برئاسة المسعري، في بسط مفهوم الحاكمية وسيادة الشرع، بما يبسط أماننا هذا التكرّر لكل التراكمات التي وصلت إليها الإنسانية، واعتبار أن الدين، أو ما يسمّونه الشريعة، هو حقّ يحتوي على كلّ المعارف الماضية والحاضرة والمستقبلية.

يصرّ هذا الواقع الفكري على أن يمنحنا جرعات من التّوهم والتّخدير الفكري، حين يستبطن خبثاً إيديولوجياً بالمعنى السلبي لهذا المصطلح والمتجلى في أحد أخطر وظائف الإيديولوجيا، ألا وهي تزييف الواقع، أو، بتعبير جون بخلر، الإخفاء³¹. فما يقوم به الفكر الديني، في شقّه السلفي الوهابي تحديداً، هو نوع من الأدلجة المقصودة، والتبرير لاجتهادات سابقة، وتصوير مخالفتها على أنها نوع من العصيان لله ورسالته، وخروج عن الفهم الصحيح للدين كما تجلّى في هذه المنظومة النصية.

29 - دياب، محمد حافظ، سيد قطب: الخطاب والإيديولوجيا، دار العالم الثالث، ص 119

30 - هشام، أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995م، ص 89

انظر كذلك: المسعري، محمد بن عبد الله، الحاكمية وسيادة الشرع، لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، ط1، 2002م.

31 - يرى بخلر أن للإيديولوجيا خمس وظائف: 1- وظيفة التجمع (ralliement). 2- التبرير (Justification) 3- الإخفاء 4- التعيين (désignation). 5- تجويز الإدراك (autoriser la perception).

انظر: دفاثر فلسفية، نصوص مختارة، الإيديولوجيا، إعداد وترجمة محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، ص 52

يتلبس الفكر السلفي، ويتفمّص أشكالاً مختلفة، بعناوين متعدّدة، لكنّ الجوهر واحد هو تعطيل الحركة الإنسانية والوقوف عند الماضي كنهاية للتاريخ. فإذا كان فوكوياما قد أنهى التاريخ بالتاريخ الحداثي الغربي، فإنّ الحركة السلفية، بتلويّنها الإخوانية، والوهابية، والسلفية الجهادية، والحركات الإسلامية السياسية، قد أوقفت التاريخ منذ زمان، وبدأت تنتظر الرجوع إليه، وإعادة تشكيله، في تعنّت واضح ضدّ سنن التاريخ. يستند هذا الطرح الفكري، والفلسفي، والثقافي، في التأسيس لمشروعيتها، على عدّ مسألة الهوية والخصوصية في مجتمعاتنا العربية نوعاً من الشيذوفرينيا، كما عبّر عن ذلك داريوش شايعان، هذه الشيذوفرينيا ناتجة عن مستويين من المعرفة ينتميان إلى نمطين من العيش، فتتجمّع عن ذلك غالباً حركات عفوية وردود فعل غير متوقّعة³². فالواقع الثقافي الحالي يعيش، بشكل أدقّ، بين مستويين من أشكال الهوية؛ أحدهما: هوية متعالية متسامية؛ بل مقدّسة في الذهن. والثاني: هوية عملية؛ بل مدنّسة في الذهن على الرغم من الممارسة³³.

ما نريد أن نثبت، من خلال هذا التصور الفلسفي لداريوش شايعان، أنّ العقل السلفي، الذي عبّرت عنه لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، أو غيرها من حركات الإسلام السياسي، هو امتدادٌ طبيعيٌّ لعقل سلفيٍّ مصابٍ بفصام نفسيٍّ، وعقدهٌ سببها هذه الجروح التّرجسية للذات الإسلامية من جرّاء تفوّق الآخر، وتخلّف الذات التي تُعدّ نفسها خير أمة أُخرجت للنّاس. لقد عبّر عن هذا الواقع حامد عبد الصمد حين أعطى مثال جان بولسارتر في كتابه (الوجود والعدم)، وهو يحكي ميلاد قصة الخجل. يحكي قصة رجل يراقب مجموعة من الناس من خلال ثقب مفتاح أحد الأبواب. وطالما كان يراقب الآخرين لم يكن يشعر بأنه يرتكب خطأ؛ بل إنه لم يكن حتى يشعر بذاته. ولكن حينما جاء شخص آخر من خلفه، وأمسك به متلبساً بفعلته، أحسّ بذاته، وشعر بالخجل. وقد أمسك بنا الأوروبيون ونحن متلبسون بالتخلف، فتشنّجنا، ولم نقوَ على الاعتراف بالحقيقة. الآخرون، دانماً، هم الذين يولّدون شعورنا بالخزي. نظرات الآخرين هي الجحيم بعينه»³⁴.

نعود إلى سؤال الشريعة وتطبيقاتها، والغموض الذي يكتنف هذا المفهوم، بوصفه شعاراً ظلّ صيغةً مبهمّة بالنسبة إلينا إلى أن أفرزت لنا «الانتفاضات العربية 2011م» واقعاً يعرّي كلّ التّنظيرات والأوهام التي حملها مشروع الإسلام السياسي. فليس هناك من مشروع للدولة غير تطبيق الحدود، أو الجانب الجنائي في الفقه الإسلامي، مع ما يكتنف هذا الموضوع نفسه من مزلق سببها سوء الفهم، والنظرة الأحادية، وتغييب لمقصد الدّين الأساسي، وهو العنصر الإنساني. فما لم نمتلك الجرأة على طرح موضوع الشريعة بأبعاد إنسانية، فلن يتبقى من الدين إلا القتل والهجر والتشريد، كما هو مشاهد ممّن يحملون لواء الدّين، ويتسلطون باسمه على عباد الله، وقد صدق الجبران حينما قال: «هم الله عباده وليس عبادته».

32 - شايعان، داريوش، أوهام الهوية، دار الساقى، ط1، 1993م، ص 5

33 - الحمد، تركي، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقى، ط1، 1999م، ص 87

34 - حامد، عبد الصمد، سقوط العالم الإسلامي، ملف pdf، ص 16

إن مدار الداعين إلى تطبيق ما يسمونه الشريعة ثلاثة اتجاهات كبرى:

الاتجاه الأول: هو تطبيق ما ورد في النصوص القطعية بخصوص المعاملات بين الناس، وترك المجال للجهد البشري لاستنباط الحكم الشرعي تبعاً لمتطلبات العصر.

الاتجاه الثاني: نقل أحكام الفقه الإسلامي بحرفيتها، وصياغاتها، وتفرعاتها، ومبناها، ومعناها، لتصبح هي القواعد القانونية الواجب اتباعها.

الاتجاه الثالث: إعادة صياغة المجتمع باقتصاده، واجتماعه، ومحظوراته، ومباحاته، ليصبح مطابقاً لتصور محدّد عن معنى الشريعة.

لقد حدّد الدكتور محمد نور فرحات هذه الدوائر الثلاث، وبيّن عدم تطابقها وتنافرها³⁵. وبناءً على ذلك تساءل: أي مفهوم لتطبيق الشريعة يقصد المنظرون لهذه التيارات؟ إن الإجابة عن هذا السؤال محورية، لأنها ستحدّد، أيضاً، شكل النقد الذي يوجّه لكل دائرة من هذه الدوائر.

فبالنسبة إلى أصحاب الاتجاه الأول، هناك إمكانية التّلاقي معهم في مجموعة من الأشياء، لعل أهمّها ترك المجال للعقل البشري من أجل الاجتهاد ضمن ما تخوّله له متطلبات الواقع المعاصر.

أمّا أصحاب الاتجاه الثاني، فهم أبعد الناس عن الحوار والتّلاقي، حين يحدّدون الشريعة بما يعرف بأحكام الفقه الإسلامي. وكما هو معلوم، إن هذه الأحكام، مهما تلبّست بالنصّ الشرعي، قطعياً كان أو ظنياً، فلن تصير نصّاً موازياً، لعدم إمكانية ذلك، كما سبق أن بيّنا. وجانب الحدود الذي يتكلّمون عنه جانب جزئي في المنظومة الفقهية الإسلامية. وهو نفسه قد عرف، ولا يزال، اختلافات كثيرة. ولا يحقّ لبعض أن يحتجّ بمقولة «لا اجتهاد مع النصّ» في مثل هذا المقام؛ لأنّ هذه المقولة نفسها تحتوي على مجموعة من المغالطات سبق أن بيّناها.

يتشبّه المدافعون عن القاعدة السابقة بمجموعة من المغالطات المنطقية والعقلية، لعل أهمّها الاختلاف في مفهوم النصّ. أي قصد بالنصّ، في سياق هذه القاعدة، النصّ قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، أم هو النصّ ظني الثبوت وظني الدلالة؟ فلو سلّمنا جدلاً بأنّ المقصود هنا هو القطعي الثبوت والقطعي الدلالة، بمعنى أنّ قطعي الدلالة هو ذلك النصّ الواضح، الذي لا يحتمل تعدّد المعاني، واستبدلنا بعبارة «لا اجتهاد مع وجود نصّ»، عبارة «لا اجتهاد مع وجود نصّ قطعي الدلالة»، فإننا حينها سنحوّل، كما يقول عادل ضاهر،

35 - فرحات، محمد نور، البحث عن العقل: حوار مع فكر الحاكمية والنقل، دار الهلال، الإصدار الأول، 1951م، ص 22

العبارة الأصلية إلى مجرد تحصيل حاصل مؤداه ألا اجتهد مع وجود نص لا يحتاج إلى اجتهد. والعبارة الأخيرة لا شك في أنها لا تقول شيئاً³⁶.

كما يحتج بعض بمسألة معيار اتفاق العقول. وهي قاعدة مفادها أن العقول تتفق على معنى النص؛ أي، بصورة أدق، اتفاق العقول حول الحكم المقصود من النص. ويشترط، لتحقيق هذا المبتغى، أن لا يكون النص، قطعي الدلالة في الماضي والحاضر والمستقبل، مثار خلاف بين الناس، أو بين من توافرت فيه شروط النظر في النصوص الشرعية. فإذا تأملنا في هذا المعيار وجدناه مخالفاً للمنطق؛ لأن المستقبل مفتوح، والوقائع متجددة، ولا يمكن أن يعرف الإنسان إمكانية استخراج معاني نصوص، بالحكم بثبات الفهم والمعنى، وحسب الاجتهاد³⁷.

المغالطة الثالثة، التي تحملها قاعدة «لا اجتهد مع وجود نص»، هي اعتبار النص القطعي الدلالة هو ذلك المرتبط بشق الشريعة، في مسألة الحدود خاصة. يكفي أن النصوص نفسها، التي تُعدّ، عند فريق، قطعية الدلالة لا تحتاج إلى اجتهد، هي، عند فريق آخر، خاضعة للتأويل والتفسير، ليسقط هذا البناء النظري غير العقلاني في بنية المؤسسة الدينية التقليدية، التي أغلقت باب الاجتهاد بقواعد خلقتها وأنتجتها، وسيجت، من خلالها، عملية الابتكار والإبداع في مجال المعرفة الدينية.

من يريد أن يوهننا بأن هذه الأحكام الجنائية المسماة بالحدود أمر لا خلاف عليه، أقل ما يقال عن فعلته هذه أنها تنطوي على خبث إيديولوجي واضح المعالم، متسق الأركان. فلا يمكن أن نحجب ضوء الشمس بإصبعنا، فليس هناك مسألة لم يثر حولها خلاف قديماً وحديثاً، ودعوى الإجماع هي مسألة وصولية عند من يتاجر باسم الله. ويكفي أن نتبين، ونحن نقرأ في كتاب (وجوب تطبيق الحدود الشرعية)، ما ينطوي على هذا الظلم باسم الله؛ حيث يقول صاحبه: إن دعوة تطبيق الشريعة الإسلامية تثير هلعاً وخوفاً عند فئات شتى، فالحكام يخافون على مناصبهم، وأصحاب الأموال يخافون على ثرواتهم، وأهل الفجور والمعاصي يخافون على ما هم فيه من دنس وقذارة، ثم يختم ذلك بتكفيره من يرد حكماً شرعياً³⁸.

هذا نموذج من كي الوعي، وتزييف الحقيقة، التي يتقنها الداعون إلى حرفية تطبيق الشريعة؛ لأن الخوف ليس على المنصب، ولا على المال، ولا على القذارة كما يزعمون. لكنه خوف طبيعي من هول الإجرام، الذي يمارسه المتسلطون باسم الدين. ولا يكفي أن يجبر الإرهاب والإجرام باسم الدين، ليصير مستساغاً. كما لا يكفي أن يسدل الإنسان لحيته لينزع عنه صفة القاتل. كل القصة، كما يقول الجبران: في

36 - ضاهر، عادل، أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان - بيروت، 2001م، ص 305

37 - المرجع نفسه، ص 306

38 - عبد الرحمن، عبد الخالق، وجوب تطبيق الحدود الشرعية، مكتبة ابن تيمية، الكويت، ط2، 1984م، ص 23

كُفر الشريعة هو أنها لعبة فقيه وحيلته ولصوصيته، وحمافته وعقده. وفي أفضل حالاته وحسن نيته، فهو فقيه يريد الإنسان للمعبد، بينما الإنسان للوجود³⁹.

لم تكن أحكام الفقه، يوماً، متفقاً عليها، حتى في تلك النصوص، التي يقولون عنها إنها قطعية، ويكفي أن نأخذ حكم «قتل المرتد» لينهدم البناء؛ فهذا الحكم بُني على ثقافة آمنت بالتصفية الجسدية بمبررات شرعية، وما زال هناك من يعتّمده من حركات الإرهاب السلفي بتلاوينه المختلفة، مع أن نصوص القرآن الكريم تعارضه وتخالفه. لكن الثقافة الإسلامية بجميع مكوناتها، على الرغم من هذا البيان الواضح بشأن الحرية الدينية، قفزت على هذا البيان العالمي لتحصره في أحقية غير المسلمين في عدم الإكراه. أما من دخل الإسلام، فلا حق له في تغيير دينه، وإلا فسيكون سيف الموت متسلطاً على رقبته. وهو تجاهل فاضح لحقيقة هذا البيان القرآني، الذي جاءت آيات أخرى لتؤكد وتترسخ باعتباره حقيقة كونية لا يجب تجاهلها تحت أي مسمى أو ستار: {وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ} [الكهف: 29]، {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ} [يونس: 99].

فاعتناق الدين، أيّا كان هذا الدين، حرية مكفولة بنصوص القرآن نفسها، ولا يحق لأحد التدخل في مصادر هذا الحق المشروع بالقتل أو غيره: {وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} [البقرة: 217]، {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدادوا كُفْراً لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً} [النساء: 137] وهذا هو الكفيل بثقافة أساسها السلم والحرية لجميع بني البشر على قدم المساواة، فالجزء الأخرى حسب الآيات، وليس دنيوياً⁴⁰.

قس على ذلك قضية رجم الزاني، وقطع يد السارق؛ فكلها أحكام قيل فيها الكثير مهما حاولت هذه التيارات المتعطشة للدماء أن تبرّر بها جرائمها؛ فالرجم ثقافة يهودية نصّت عليه أحكام الكتاب المقدس⁴¹، قبل أن يتحوّل، بفعل فاعل، إلى الثقافة الإسلامية. هذا الجزء من الحدود، أو أحكام الفقه التوراتي التلمودي، نتيجة طبيعية لما عُرف في التاريخ الإسلامي بالإسرائيليّات⁴²، وهي كلّ الروايات الدخيلة على الإسلام وعقيدته، سواء أكان ذلك في مجال التفسير أم كان في مجال الحديث، تحمل تصوّرات، أو عقائد، أو أفكار

39 - الجبران، عبد الرزاق، لصوص الله: إنقاذ البيوتوبيا الإسلامية، ص 17

40 - انظر المزيد في فصل الجزء في القرآن، ص 87: إلبلي، محمد منير، قتل المرتد الجريمة التي حرّمها الإسلام، دار الأوائل، دمشق، 2002م.

41 - انظر ما كتبه حول موضوع الرجم وقطع يد السارق: إسلامبولي، سامر، القرآن من الهجر إلى التقييل، ملف pdf، ص 193

42 - يقول محمد حسين الذهبي: «ولفظ الإسرائيليّات - وإن كان يدلّ بظاهره على القصص الذي يروي أصلاً من مصادر يهودية - يستعمله علماء التفسير والحديث، ويطلقونه على ما هو أوسع وأشمل من القصص اليهودي. فهو، في اصطلاحهم، يدلّ على كلّ ما تطرّق إلى التفسير والحديث من أساطير قديمة منسوبة، في أصل روايتها، إلى مصدر يهودي، أو نصراني، أو غيرهما، بل توسّع بعض من المفسرين والمحدثين، فعُدوا الإسرائيليّات ما دسّه أعداء الإسلام من اليهود وغيرهم على التفسير والحديث من أخبار لا أصل لها في مصدر قديم، وإنما هي أخبار من صنع أعداء الإسلام صنعوها بخبث نية، وسوء طوية، ثمّ دسّوها على التفسير والحديث، ليفسدوا بها عقائد المسلمين، كقصة الغرائيق، وقصة زينب بنت جحش، وزواج النبي منها». الذهبي، محمد حسن، الإسرائيليّات في التفسير والحديث، مكتبة وهبة، ط4، 1990م، ص 13-14

مغايرة للنسق الفكري والديني، وهذا ما أشار إليه محمود أبو رية، أيضاً، وغيره ممن اشتغل على نقد الموروث الديني خاصة إلى جانب علم الحديث⁴³.

وهنا، يطالعنا السؤال الحقيقي لبروز هذه الروايات، بوصفها تعبيراً عن واقع الثقافة في الواقع الإسلامي: كيف وصلت الروايات الإسرائيلية إلى قلب الدين الإسلامي؟ فنلخص إجابتنا في بعض ملامح الإشكال كما يأتي:

- الواقع العربي عرف اختلاطاً بين ديانات متعددة كانت اليهودية من أبرزها.

- الرحلات العربية إلى المشرق والمغرب خلقت المناخ المناسب لحركة التأثير والتأثر.

- ورود بعض الروايات التي تشجع على النقل والإخبار عن أهل الكتاب.

- ظهور حركة الوضع في الحديث.

إضافة إلى ما سبق، يمكننا إضافة العامل السياسي، فلقد استحكمت، في تلك المرحلة، إيديولوجية الدولة، بما يسمح بتمرير معتقدات وتصورات تركي الإيديولوجيا الحاكمة، بغض النظر عن صحتها من بطلانها. لقد أرجع الباحثون في هذا المجال، ومن اشتغل على نقد الموروث الديني في شقه الروائي، أصل هذه الروايات إلى مجموعة من الأشخاص الذين دخلوا الإسلام من ديانات سابقة، وروى عنهم بعض الصحابة كأبي هريرة وغيره.

لقد أشار بوهندي إلى ما يؤكد فرضية تعدد مصادر أبي هريرة مثلاً، وهي خروجه إلى الطور؛ فحسب بوهندي التقى أبو هريرة كعب الأحبار، وهي شخصية معروفة في التاريخ الإسلامي بنقلها أخبار أهل الكتاب. فمن هو يا ترى كعب الأحبار؟ هنا نستلهم ما قاله الدكتور إسرائيل أبو ذؤيب عن حياته: «تتفق جميع المصادر العربية على أن كعب الأحبار بن ماته المكنى أبا إسحاق كان يهودياً من حمير باليمن، وكلمة ماته ليست من الأعلام المألوفة. أما لفظ كعب، فمن الأعلام العربية، التي كانت مألوفة عند يهود بلاد العرب. أما لفظ الأحبار، فهو لفظ يُطلق في بلاد العرب على العالم اليهودي»⁴⁴. فيتبين، من خلال ذلك، أن هذه الشخصية كانت معبراً لمجموعة من الأحكام الفقهية التلمودية بصياغات إسلامية. ومع ذلك يصّر بعض أن يتحدث عن تطبيق الشريعة الإسلامية في جانبها الجنائي، باعتبارها قطعيات لا يجوز تجاوزها، في حين أنها ليست إلا امتداداً لهذا الثقافة الحاصل بين الديانات.

43 - أبو رية، محمود، أضواء على السنة المحمدية أو دفاعاً عن الحديث، دار المعارف، ط6، ص 117

44 - إسرائيل، أبو ذؤيب، كعب الأحبار، راجع الكتاب وأعدده للطبع محمود عباسي، مطبعة الشرق التعاونية، شعفاط، القدس، 2008م، ص ص 22-21

ينسحب الأمر نفسه على قطع يد السارق؛ فالاختلاف في مفهوم القطع هو خلاف تاريخي، والقرآن الكريم استعمل اللفظ بمدلولات تخالف بتر جراحة اليد، من خلال مجموعة من البلاغات. وهذه إشكالية ما زال أفق البحث فيها يحتاج إلى المزيد من التراكم المعرفي، وتتعلق بما سمّاه أبو القاسم الحاج حمد «**التمييز بين التوظيف الإلهي للغة والتوظيف العربي**»⁴⁵. ففهم مصطلحات القرآن يجب أن يكون فهماً موضوعياً يتجاوز النظرة التجزيئية التي طبعت التفسير بالمأثور، وذلك لا يتأتى إلا بالاحتكام إلى أسلوب القرآن نفسه، على هدي التتبع الدقيق بمعهود استعماله للألفاظ والأساليب داخل سياقاتها القرآنية. وقد أكد العديد من الباحثين ذلك كسامر إسلامبولي، ومصطفى بوهندي، وإبراهيم بن نبي، وسمير إبراهيم خليل حسن.

إذاً، ومن خلال هذا العرض، يتبين لنا أن ما يسمّى القوانين الجنائية، التي تضمّنها الفقه الإسلامي، لم تكن محلّ اتفاق، بخلاف ما تروج له أطروحة الإسلام السياسي، أو لصوص الله، كما يحبُّ أن يسمّيهم الجبران. وأيّ دعوى بحصول الإجماع على أيّ قانون من هذه القوانين هي ادعاء لا أساس له من الصحة كما رأينا سابقاً.

أمّا الاتجاه الثالث الرامي إلى التمسك بحرفية تطبيق الشريعة، كما عرفه تاريخ المسلمين في عصر السلف، فهي دعوى، كما يقول محمد فرحات⁴⁶، يمكن تفهّمها بأنّها رفضٌ طبيعيّ نفسيّ تفسّره رغبة الإنسان في التشبّث بالماضي، ورفض كلّ مظاهر التجديد. ومن هنا يظهر لنا أن عدم تحديد المراد من تطبيق الشريعة هدفه التوهيم، والاستقطاب والتعبئة فحسب. ولا مكان لعنصر الاتفاق هنا إلا لمن يؤمنُ بنظرية الإجماع مع استحالتها واقعياً.

عوداً على بدء:

يبدو، من خلال هذا المسار التحليلي لعقلية تؤمن بتطبيق الشريعة، وفقاً لأهدافها وتصوراتها، أننا إزاء أزمة حقيقية في بنية العقل السلفي الحركي السياسي، بتلاوينه المختلفة؛ فما نشهده من مظاهر العنف السياسي والعقدي، نتاج لهذه المدرسة الفكرية، التي ما فتئت تحلم بعودة الخلافة ومفاهيمها، وكلّ ما أنتج حولها من فقه سياسي أثبت أنه لا يستطيع أن يواجه متطلبات العصر، واللحظة الآنية. فكلّ ما يستطيع فعله، إلى الآن، هو تهجير العزل، وتهديم دور العبادة، والتسلط على المغانم، والقتل على الهوية الدينية، في تحالفٍ شيطانيٍّ مع النظام العالمي الجديد، حيثُ يوفر له الإمكانيات، ويغضّ الطرف عن جرائمه وشعاراته.

45 - الحاج حمد، أبو القاسم، جدل الغيب والطبيعة والإنسان العالمية الإسلامية الثانية، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص 52

46 - البحث عن العقل: حوار مع فكر الحاكمية والنقل، ص 32

والتساؤل المحير هنا ليس هو صدق الشعار من بطلانه؛ فما تحمله عبارة تطبيق الشريعة عملية دمج خطير لأحكام صيغت في سياقات مختلفة، لتصير، بفعل الإكراه، مراداً ومقصداً لله، وهو ما أطلق عليه الأصوليون «مقاصد الشريعة»؛ حيث يتحول قتل المرتد إلى رغبة إلهية، وكذلك بتر يد السارق، ورجم الزاني المحصن، وغيرها من مخلفات الفقه التلمودي. فالمماثلة بين الله تعالى، الذي ليس كمثله شيء، وبين الحاكم المتسلط، في منظور هؤلاء، لم تغب يوماً، حيث إنه عوض أن يتلبسوا بقيم الله الوجودية من خير، ومحبة، وحياة، لبسوا الله قيمهم، فلم يتبق من الدين والشريعة غير ما نراه اليوم من قتل ممنهج لجميع مقومات الحياة الإنسانية باسم الدين.

يتجلى خطر دمج الدين في السياسة من خلال هذا المدخل الرهيب. والدعوة إلى الفصل بينه وبين الجانب السياسي تعرية لهذا الدمج، الذي يوظفه اللاعبون في المشهد الديني توظيفاً مغرضاً، في مقارنة سلطوية هدفها التمكين من مقدرات الوطن والشعوب والأمم. لهذا وجبت المطالبة بضرورة الفصل والتمييز بين الدنيوي والديني، كي لا تلتبس أخطاء الناس بالدين. وعلى الرغم من أن مفهوم العلمانية مفهوم ملتبس وتكتفه ضبابية التوظيف، ما قامت به ميشلين ميلو، والمسيري، وغيرهم، كفيل بأن يعيدنا إلى جادة الصواب. فليس الهدف من الفصل بين الديني والسياسي محاربة التدين الشعبي كما يحلو لبعض أن يتوهم، ولا هو ضرب للقيم الأخلاقية. بقدر ما هو كشف للتوظيف المغرض للدين، وكذلك عدم تحول التجربة السياسية إلى تجربة إلهية مطلقة كما عرفتها أوروبا في فترة من الفترات.

قائمة المراجع

- ابن عبد الجليل، المنصف، في قراءة النص الديني: المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الإسلام، الدار التونسية للنشر، ط2، 1990م.
- أبو رية، محمود، أضواء على السنة المحمدية أو دفاعاً عن الحديث، دار المعارف، ط6.
- <https://www.goodreads.com/ebooks/download/9374095>
- أبو زيد، نصر حامد:
- النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995م.
- نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، مصر، ط2، 1994م.
- إدلبي، محمد منير، قتل المرتد الجريمة التي حرّمها الإسلام، دار الأوائل، دمشق، 2002م.
- أرمسترونج، كارين، معارك في سبيل الإله: الحركات الأصولية الدينية في اليهودية والمسيحية والإسلام، ترجمة فاطمة نصر ومحمد عناني، دار سطور، ط1، 2000م.
- إسرائيل، أبو ذؤيب، كعب الأحبار، راجع الكتاب وأعدّه للطبع محمود عباسي، مطبعة الشرق التعاونية، شعفاط، القدس، 2008م.
- إسلامبولي، سامر:
- تحرير العقل من النقل، دار الأوائل، دمشق، ط1، 2000م.
- القرآن من الهجر إلى التفعيل، ملف pdf.
- أشرف، منصور، الرمز والوعي الجمعي: دراسات في سوسيولوجيا الأديان، رؤية للطباعة والنشر، ط1، 2010م.
- إلياد، مرسيا، أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1987م.
- البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري:
- http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?bk_no=0&ID=235&idfrom=329&ido=343&bookid=0&startno=2
- بوهندي، مصطفى، التأثير المسيحي في تفسير القرآن، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2004م.
- تيزيني، طيب، النصّ القرآني بين إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، 1997م.
- الجبران، عبد الرزاق، لصوص الله: إنقاذ اليوتوبيا الإسلامية.
- حرب، علي:
- النص والحقيقة II؟: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993م.
- نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2005م.
- الحمد، تركي، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساق، ط1، 1999م.
- خليل، عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، سينا للنشر، ط1، 1995م.
- دفاتر فلسفية، نصوص مختارة، الإيديولوجيا، إعداد وترجمة محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر.
- دياب، محمد حافظ، سيد قطب: الخطاب والإيديولوجيا، دار العالم الثالث.
- الذهبي، محمد حسن، الإسرائيليات في التفسير والحديث، مكتبة وهبة، ط4، 1990م.

- الزين، محمد شوقي، مدخل إلى تاريخ التأويل (الهرمينوطيقا): ملاحظات أولية حول الفكر التأويلي، مجلة التسامح، صيف 2004م.
- الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.
- شايعان، داريوش، أو هام الهوية، دار الساقى، ط1، 1993م.
- ضاهر، عادل، أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان - بيروت، 2001م.
- العالم، محمود أمين، مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع.
- عبد الرحمن، عبد الخالق، وجوب تطبيق الحدود الشرعية، مكتبة ابن تيمية، الكويت، ط2، 1984م.
- عبد الصمد، حامد، سقوط العالم الإسلامي، ملف pdf.
- عمارة، محمد، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، ط1، 1996م.
- غادامر، جورج هانس:
- الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، هانز جورج غادامير، ترجمة حسن كاظم، وعلي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية جورج كتورة، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ط1، 2007م.
- فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، 2006م.
- فرحات، محمد نور، البحث عن العقل: حوار مع فكر الحاكمية والنقل، دار الهلال، الإصدار الأول، 1951م.
- الكردي، إسماعيل، نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث: دراسة تطبيقية على أحاديث الصحيحين، دار الأوائل، دمشق، ط1، 2002م.
- مجموعة من الكتاب، مسارات فلسفية، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2004م.
- المسعري، محمد بن عبد الله، الحاكمية وسيادة الشرع، لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، ط1، 2002م.
- منصور، أحمد صبحي، القرآن وكفى، ملف pdf، على الرابط الآتي:
- مهدي، مصطفى كمال، البيان بالقرآن، على الرابط الآتي:
- <http://www.libya-watanona.com/adab/mmehdawi/mm10046a.htm>
- هربرت، ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط3، 1988م.
- هشام، أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995م.
- الورداني، صالح:
- أهل السنة شعب الله المختار، مكتبة مدبولي الصغير، ط1، 1996م.
- السيف والسياسة في الإسلام الصراع بين الإسلام النبوي والإسلام الأموي، دار الرأي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1999م.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com