

الإرهاب العالمي وإشكالية التراث الديني: نظرة في مقصدية حفظ الدين

يوسف هريمة
باحث مغربي



قسم الدراسات الدينية



ملخص:

في كلّ مراجعة دينية للموروث الفكري والتراثي، يفرض سؤال العنف والإرهاب نفسه، حين يصير طرحه طرحاً وجودياً، لا من حيث جانبه الفلسفي فحسب، بل بمصير العقل المتدين، وحتمية إيمانه أو عدم إيمانه بهذه الإشكالية. ومع كلّ اتجاه فكري، تتفرّع الأسئلة والأجوبة والمآلات والنتائج التي يصل إليها كلّ فريق.

من هنا تتبع مسؤولية الباحث، في طرحه السؤال من جهة، وكذا البحث عن أجوبة أو افتراضات تقريبية للإجابة عنها من جهة أخرى. لقد كان بالفعل حضور العنف والإرهاب في تراثنا حضوراً متميّزاً، يكاد يكون هو المحدد الوحيد للكثير من التيارات والفكرية والسياسية. ولم يكن أبداً هذا الإرهاب أو العنف بمعزلٍ عن البنيات الفكرية المؤسسة لكلّ اتجاه، حتى لو كان مقاصدياً. إذ في عمق هذه النظرية الأصولية اعوجاجٌ يجب تقويمه. وهنا تكمن خطورة التأصيل.



نحو قراءة نقدية للموروث الديني:

عرفت إشكالية التراث أو الموروث الديني مسارات مختلفة، تبعا للمنطلقات الفكرية لكل باحث أو منتبع للشأن التراثي، والديني، والفكري. ومنذ أن توقفت حركة الاجتهاد، ظلّ الموروث الديني يشتت مجالات تخصصه ينأى عن عمليّة النقد والبحث والتنقيب. ونتج عن هذه العملية إعادة إنتاج للماضي بوصفه محطة تاريخية قد جاوزت حدود النقد. شاهدنا هذا التقهقر الفكري حين كان هذا المنتوج الديني وصفيًا يعتمد آلية الحفظ والاستمرارية، دون السماح لآليات مغايرة أفرزها الواقع العلمي الجديد، يمكن أن تقارب الموروث الثقافي بشكل يعرّي بعض نواقصه، أو يعزّز ما يمكن أن يكون محطات مضيئة داخل تاريخنا.

كانت ولا تزال قضية التراث من هواجس العقل التجديدي في الفكر الديني، وكذا العقل السلفي الذي ظلّ يقارب مشكلة التراث بوصفها إطارا مقدّسا يصعب الاقتراب منه، حيث إنّ المعرفة لدى هذا العقل هي ما أنتجه الأسلاف، والمقدّس هو ما تشكّل في التاريخ والماضي. وغير ذلك فهو ما عبّر عنه شاعرهم:

العلم ما قيل فيه حدّثنا ** وما سوى ذلك وساوس الشيطان

فهواجس العقل السلفي اقترنت بالاقتراب من شكل هذا التراث، بله مضامينه ومحتوياته. وما الضوابط والقواعد والسياسات إلا محاولة لتعزيز الحماية لشكل هذا الموروث الإنساني، على اعتبار أنّ التراث مسألة إنسانية، وليست مقدّسة مهما حاولت أن تتمسّح بالمقدّس. لم يقرأ هذا التراث من هذا المنظور السالف قراءة علمية، بل كانت الإيديولوجية بمعناها القدحي هي ما يحرك هذا العقل، لأنّ القائمين على هذا التيار خلطوا بين مفهومين لا يمكن الجمع بينهما، وهما التراث والدين. وحينما يمسّ التراث يمسّ الدين وفق الضرورات المنطقية لهذا العقل.

لقد تمّ دمج التراث بالإسلام على حدّ تعبير نصر حامد أبي زيد، كما تمّ اختزال الحضارة الغربية في كل ما هو استعماري. ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل تعدّاه إلى أن يختزل الإسلام نفسه في بعض اتجاهاته: الإسلام الأشعري المسيطر، والإسلام الاعترالي المهمّش.¹ فالتّوحيد بين الفكر والدين، أو بين النصوص الدينية وقراءة الإنسان لهذه النصوص من الأمور الخطيرة في بنى الفكر الديني عموما، والإسلامي منه على وجه الخصوص. وتزداد خطورة هذا الدّمج وضوحا حينما يلغي الفكر الديني كلّ الشّروط المعرفية المنتجة للفكر ويدّعي بشكل

¹ - أبو زيد، نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص 14



وُثوقِي الوصول إلى القصد الإلهي. هذه الوثوقية التي ترمي بالإنسان في منطقة الحديث باسم الله التي مثلتها الكنيسة في العصور الوسطى، ومارسها علماء الدين بشكل ضمني على مرّ الحقب التاريخية.²

تعدّدت أوجه التعامل مع التّراث في الفكر المعاصر، ويمكن اختزالها في أربعة اتجاهات أساسية أطلق عليها الطيّب التيزيني: 1- النزعة السلفية 2- النزعة المعاصرة 3- النزعة التلفيقية 4- النزعة التحييدية، وإن كان التيار الفكري المعاصر الأكثر مقاربة لهذا المنتج التراثي، هو التيار الفكري السلفي الذي انشغل أكثر كما يقول الجابري من غيره بالتراث، وإحيائه واستثماره، في إطار قراءة إيديولوجية سافرة أساسها إسقاط صورة المستقبل المنشود، المستقبل الإيديولوجي على الماضي. ثم البرهنة انطلاقاً من عملية الإسقاط هذه، على أنّ ما تمّ في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل.³

حينما نتحدّث عن النزعة السلفية هنا يجب التفريق بين مستويين اثنين: الأوّل النزعة السلفية، والثاني السلف. فالأول المقصود به اشتقاق الحلول والمواقف المطلوبة من الماضي الذي كان العصر الذهبي للسلف. أما الثاني: فالمقصود بهم من عاشوا في الماضي دون أن يكونوا كلّهم ذوي نزعة سلفية، بل كان أكثرهم ذوي أفق مبدع.⁴ فالتفريق بين هذين المستويين يعدّ ضرورياً من الناحية المنهجية، خاصة لمن يحاول أن يعتمد على التراث في تسويغ إيديولوجيته السلفية وتبريرها، كما هو الشأن بالنسبة إلى من حصر خيريّة القرون في القرون الثلاثة الأولى، اعتماداً على رواية "خير الناس قرني ثمّ الذين يلونهم ثمّ الذين يلونهم".⁵

فكما هو ملاحظ من الرواية السالفة، وغيرها من الروايات، والآيات القرآنية التي قرئت في سياقات تأويلية روائية، يتبيّن بأنّ العقلية السلفية في مقاربة الموروث اهتمت بالرواية لتؤسّس شرعيّتها، وتحارب كل جديد قد يحوّل بوصلة هذا العقل عن الإطار الذي رسمته الرواية، وحدّدت مكانه وزمانه وأشخاصه. فمن غير المقبول أو المعقول، أن تتوقّف حركة العقل في فترة زمنية لم يبلغ سقفها المعرفي ما بلغ سقف هذا العالم بتحوّلاته الاستراتيجية، خاصة في المجال التقني والمعرفي والتّقدي. لكنّ حينما نعرف الأسباب نقرأ النفسية التي كانت باعثاً على شلّ الحركة في ذلك الزمان والمكان. ولعلّ أهمّ ما ذكره محمد إقبال في معرض ردّه على بعض الأوروبيين الذي يرون بأنّ طابع الجمود مردّه إلى أثر الأثر- بأنّ المذاهب الإسلامية قد رسّخت أقدامها في البنية الفكرية الدينية قبل ظهور الأثر لمجموعة من العوامل:

²- أبو زيد، نصر، حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994، ص 78

³- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث/ قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط6، 1993، ص 12

⁴- التيزيني، الطيب، من التراث إلى الثورة/ حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، بيروت، دار ابن خلدون، ط2، 1978، ص 28

⁵- روه البخاري في كتاب فضائل أصحاب النبي (الفتح 3650/7)، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة (النووي 2533/16)

خوف أهل السنّة من المدرسة العقليّة التي غالت في استعمال العقل إلى الحدّ الذي رأى فيه الفقهاء تهديداً لوجودهم الديني والسياسي.

نشأة التصوّف التزهّدي ونموّه متأثراً في تطوّره التدريجي بطابع غير إسلامي.

حدث تخريب بغداد في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي.⁶

إنّ القراءة السلفيّة للموروث الديني من وجهة نظر الجابري هي قراءة لا تاريخيّة في تمجيدها للماضي. ولو تأملنا قليلاً لوجدنا بأنّ هناك مأخذين يأخذهما الجابري عن التيار السلفي والحداثي على حدّ سواء. فالأول انكبّ على التراث من غير أن يستطيع أن يجعله معاصراً لنا. والثاني أراد أن يستورد مقومات الحداثة، ويستورد حتى أصولها، أراد أن يحدث دون أن يؤصّل.⁷

لهذا يقترح:

ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث

فصل المقروء عن القارئ: مشكلة الموضوعيّة

وصل القارئ بالمقروء: مشكلة الاستمراريّة.⁸

⁶- إقبال، محمّد، تجديد التفكير الديني، ترجمة عباس محمود، دار الهداية، ط2، 2000، ص 177 وما بعدها.

⁷- بن عبد العالي، عبد السلام، سياسة التراث/دراسات في أعمال لمحمد عابد الجابري، دار توبقال للنشر، ط1، 2011، ص 47

⁸- نحن والتراث، ص 19 وما بعدها.



نظرية المقاصد ونسبية علم أصول الفقه:

شكّلت العلوم الشرعية ملاذاً خصباً لكلّ من يشتغل في الحقل الديني، إذ عبرها تتمّ مقارنة النصّ الديني، وتنزيله ليأخذ مكانه الطبيعي في الواقع الفعلي، وعبرها أيضاً تتمّ عمليّة الفهم أو التأويل، كما هو متعارف عليه في الدراسات الدينيّة. لقد أخذت العلوم الشرعيّة هذه القدسيّة من ارتباطها الوثيق بالنصّ الديني، ومن حجم الهالة التي أحيطت بها من طرف المنشئين لها، بما يضمن لها البقاء بوصفها العلوم الوحيدة التي يحقّ لها احتكار التأويل، أو الفهم، أو استنباط الأحكام وتقييدها.

تتفرّع الرؤى والتصورات حول بنية هذه العلوم، وطريقة تشكّلها، وتطورها، ومسارها التاريخي والاجتماعي، فتتضح معالم آراء متناقضة حول طبيعة هذه العلوم، من مؤيدٍ لشرعيّتها وقدسيتها، واستحالة تعويضها بما هو متاح للبشريّة عبر مساراتها التاريخيّة، إلى رافضٍ لها مستبجحٍ لقدسيتها، أو باحثٍ عن بديل لها في ما أنتجه العقل البشري من علوم اجتماعيّة وفلسفيّة وإنسانيّة، ودراسات في حقول معرفيّة شتى تأسست على الواقع بحبيثاته المختلفة وعلى رأسها الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا. عمّر هذا النقاش طويلاً، وما زال يلقي بظلاله على المشهد الثقافي في شقّه الديني والفكري، وتعدّدت المداخل والمخارج لكلّ فريق ليبسط أدلته ونظريته، والأسس المعرفيّة التي يؤسّس عليها، والخلفيات الإيديولوجيّة التي ينهل منها.

من هذه العلوم التي أسّست لها الثقافة الإسلاميّة، هناك علم أصول الفقه الذي كان بمثابة قواعد وضوابط يستند إليها الفقيه في استخراج الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيلية. فالكثيرون اعتبروه بمثابة المنطق بالنسبة إلى الفقه، أو جانبه النظري، في حين أنّ الفقه شكّل جانب الممارسة. من بين أبواب أصول الفقه التي لها علاقة بموضوع دراستنا هناك فكرة المقاصد أو ما سمّيت بالضروريات الخمس أو الكليات الخمس، وهي فكرة منبثقة عن أنّ مدار الشّرع الإسلامي يدور حول خمس كليات أساسيّة: حفظ الدّين، النفس، العقل، النسل، المال. فكّل الأحكام الشرعيّة تندرج ضمن إطار من هذه الأطر التي سطرّ لها علماء المقاصد الكبار كالشاطبي والعزّ بن عبد السلام، ومن المعاصرين الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي، والريسوني.

عرّف الطاهر بن عاشور المقاصد: "بأنّها المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، حيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة". أما علّال الفاسي، فيرى: "بأنّ المقصد العام للشريعة الإسلاميّة هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاحيّات

المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل، وفي العمل وإصلاح في الأرض، واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع".⁹

إنّ نظرية المقاصد كما نظر لها الأوائل والمعاصرون لا تزال تحتلّ مكانة مهمّة في الفكر الديني، كما لا تزال حاضرة في المؤسسات الرّسمية وغير الرّسمية، باعتبارها واحدة من إنجاز العقل الديني الإسلامي. ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ المطلوب من الموضوعيّة في تناول موضوع من حجم ما نحن بصدد دراسته، بل هناك من جاوز المنطق والعقل والواقع ليعتبر فكرة المقاصد من الأفكار التي جاوزت القنطرة، أو العلوم التي احترقت فنضجت، ولا يستطيع العقل إلا أن يسلمّ لمداخلها ومخارجها، في تحدّ واضح لكلّ الشروط الموضوعيّة في نشأة العلوم وتطورها.

لعلّ أبرز قضية قد تثيرها نظرية بحجم ما أصّل له علم الأصول، هي دعواه أنّ مدار الشرع حسب تصوّر الأصوليين له، يدور على كليات خمس تتمثّل في حفظ الدّين والنفس والعقل والمال والنسل. وقد مثّلوا لكلّ كُلية من هذه الكليات الخمس بأمثلة تطبيقية مستقاة حسب منظورهم الفكري والعقدي، ممّا قد يطلق عليه ثنائيّة الكتاب والسنة. فللخروج من أفق النظرية إلى التطبيق يلزمنا وضع هذا الإطار النظري على محكّ التجريب، من خلال عرضه على النّقد، فوحده يمكن أن يعطينا مؤشّرات القبول أو الرّفص لمسألة ما زال يثير النقاش فيها مجموعة من الحساسيات، على اعتبار أنّ التّأصيل لها قد عرف أوجه من خلال المنظرين والمفكرين الذي اشتغلوا في هذا الحقل المعرفي الديني. فهذا حال كلّ النظريّات الفكرية التي يكون منشؤها العقل المجرد.

نحن هنا لا نريد أن نستيق النتائج لنعلن عن موقف حاسم من هذه النظرية سلبيًا أو إيجابيًا. وإنّما الهدف من هذه الدراسة بشكل أو بآخر، هو وضع اليد على ما يمكن أن يكون ليسا نظريًا، أو ما يمثّل تجاوزًا لشروط العلوم وتكوّنها ونشأتها. فإنّ كان هذا الإطار النظري نافعًا للناس حاملاً مشروعه الإنساني، فسيمكث في أذهان الناس وسيحمل مقومات الدفاع عن نفسه. وإذا كان مجرد قالب فارغ قد تمّت زخرفته من الخارج ليسحر أعين الناس ويسترهبهم، فسرعان ما تنكشف حقيقته بمجرد دراسة بسيطة لما بني عليه.

من هذا المنطلق، ستكون دراستنا لحيثيات الموضوع المطروح للنقاش، وبالضبط من خلال مقصدية حفظ الدين، ليتبيّن لنا من خلال التطبيق الفعلي على بعض معالم هذه النظرية صدقها من زيفها. حتى إذا تهاوى هذا البعض سقط الآخر بالضرورة.

⁹ - بن بيه، عبد الله، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط1، 2006، ص

لا بدّ لنا أيضا من استحضار إشارة مهمة في هذا المقام، ونحن نتناول قضية تهدف إلى مساءلة نقدية لعلم من العلوم المرتبطة بالدين. هذه المسألة هي ما يمكن أن نصلح عليه بنسبية العلوم الدينية. وقد يبدو الكلام لأوّل وهلة ضربا من التّنتظير الفكري عند البعض، أو مجردّ تحصيل حاصل عند البعض الآخر. لكنّ الغوص في عمقه ومراميه يعكس حقيقة أزمة الواقع الديني بشكل كبير، حين جعل من هذه العلوم علوما فوق بشرية، وارتفع بها عن النقد والمساءلة من خلال مقولات وقواعد واهية، أصّلت لبقائها محفوظة من سهام كل مقرب لبنيتها تحليلا أو نقدا. ونظرة إلى الواقع الإسلامي بعلومه المختلفة تصدّق ما أكّدها، حينما اعتبر علومه قد جاوزت القنطرة ونضجت واحتترقت، ومثل هذه المفاهيم الرامية إلى الارتفاع على سقف الإنسان، دونما أيّ منطق علمي. وعلم الأصول واحد من هذه العلوم التي لم تنشأ من فراغ، ولم تحافظ على أسسها بالشكل المعروف حاليا، إلّا من خلال هذه القواعد والقوالب الفكرية الفارغة المحتوى التي تفصل بين النظرية والتطبيق. كما أنّ المقاصد، وهي فرع من علم الأصول لم تنلها أيضا يد النقد لما قد شرحناه آنفا. وعليه فلا بدّ من التذكير بنسبية هذه العلوم، لنخطو بجسارة في ظلّ ما هو نسبي بشري، ولنتمكن من تفعيل حريتنا وحقّنا في ما نعتبره نقدا حقيقيا، لبنية هذه العلوم الإسلامية بعيدا عن المزايدات أو المناقصات.

لعلّ الخلط المنهجي الذي يساهم في تكوين هذه النظرة السطحية للعلوم الإسلامية، وإحاطتها بالقدسية المزعومة هو وصفها: "بالشرعية أو الإسلامية"، وبالتالي فأيّ اقتراب منها هو اقتراب من المحظور وانتهاك لحرمة الدين، وهو أمر مرفوض بالمنطق التاريخي والثقافي المؤمن بنشأة العلوم، وتأثرها بالعوامل المختلفة من زمان ومكان وسياسة واجتماع، وغير ذلك من الأمور. على أنّ عدم الاكتراث بمفاهيم من قبيل ما شرحناه على المدى البعيد، تكون له مآلات كارثية في حجم ما نراه من أزمت سياسية واجتماعية يكون الدين أحد أطرافها. إذ وصف العلوم بالشرعية أو الإسلامية، هو منحها طابعا إطلاقيا وشموليا يخترق حواجز الزمان والمكان، ويتناسى بأنّ هذه العلوم المسماة "بالشرعية أو الإسلامية"، هي نتاج فكر بشري وظروف تاريخية معينة. فقد أكّدها في الكثير من المقالات، أنّ الذي يجب أن يفهم هو أنّ العلوم الشرعية أو الإسلامية، ما هي إلّا ثمرة تفاعل الإنسان مع الظاهرة الدينية، وهي في جوهرها رؤية إنسانية نسبية يتساوى فيها احتمال الخطأ والصواب، وتتأثر بالعوامل المختلفة التي تشكّل عقل الإنسان من زمان ومكان وثقافة. فتغيب هذا الجانب المحوري في الدين، قد تكون له انعكاسات خطيرة، تنسف جهود البشر في ترسيخ مبادئ العدل والسلام والإخاء، وتقضي بشكل نهائي على أمل التواصل الحضاري مع الآخر.



مقصدية حفظ الدين وإشكالية الإرهاب العالمي:

لا بدّ لنا ونحن نتحدّث عن الصراع العالمي من أن نستحضر قضية محوريّة أسّست لفكرة الصراع، وما زالت تؤسس لها. هذه الفكرة لها خطورتها إذا تمّ تغييبها أو استبعادها في الصراع العالمي الذي يعتبر الدين أحد محرّكاته الأساسية. إنّها قضية الخلط بين الفكر والدين التي يمكنها أن تنسف جهود البشريّة، وتراكماتها في مختلف فترات هذا التاريخ، في ترسيخ مبادئ العدل والسلام والإخاء. كما تستطيع أن تقضي بشكل نهائي على أمل التواصل الحضاري مع الآخر. إنّها قضية محوريّة في أيّ دين، حين يتناسى الإنسان أنّ فكره مهما انتسب إلى المقدّس فلن يصير مقدّسا، لأنّ تدبّنه لا يعود أن يكون مجرد تفاعل مع الظاهرة الدينيّة سلبا أو إيجابا. وأنّ أيّة رؤية للدين مهما اعتقد الناس في صحته هي رؤية إنسانيّة نسبيّة في أبعادها ومراميتها، ومحدودة بسقفها المعرفي، وبدرجة تأثرها بالعوامل المختلفة من زمان ومكان وثقافة.

لا يزال الخطاب الديني للأسف الشديد بمختلف توجّهاته وتفرّعاته لم يستوعب طبيعة هذا التداخل المقصود عند البعض، والذي يجعل من خلاله كلّ تبريراته الدينيّة وأفكاره شيئا معزولا وبعيدا عن النقد. ولا يزال الارتفاع بالنسبيّة البشريّة إلى أقصى درجات القدسيّة واضحا عبر إلغاء كل الشروط المعرفيّة المنتجة للفكر، والادعاء الوثوقي بالوصول إلى القصد والمراد الإلهي. هذه الوثوقيّة وذاك الادعاء الممتدّ في كل الأنساق الدينيّة، هو المولّد الحقيقي لفكرة التسلط باسم الدين، وهي الفكرة الأساسيّة التي تنطلق منها فكرة الصّراع والصّدام، حين يتحوّل الفهم البشري النسبي إلى معرفة المراد والمشيئة الإلهية. فيصبح حينها الإنسان تحت مسمّى الدين أو فهم الدين أو تطبيق الشريعة، معولّ هدم لقيم الدين التي لا يمكنها أن تكون إلا قيم الحياة بكل معانيها. فتموت بذلك الحضارة، وينعدم التعايش، وتفتنى قيم المحبّة والتعاون.

لم يستطع الخطاب الديني المعاصر في الكثير من الأحيان أن يخرج عن حدود هذه الفكرة حينما يعتبر نفسه امتدادا طبيعيا لفكر السلف عبر أصوله وعلومه وقواعده. وهذا يسهم بشكل أو بآخر في تمركز الإنسان حول ذاته، والانغلاق في رؤية هذه الذات الضيقة، وقياس الآخر بناء عليها، ممّا يؤدي بالبداهة إلى تأجيج نار الصراع الديني المحرقة لكلّ القيم، والمنكرة للآخر، والمصادرة لحقّه في التفكير.

تعدّ قضية حفظ الدين من الكليّات الكبيرة في الترتيب المقاصدي لعلماء الأصول. فقد أوّلوها عناية فائقة، وأنزلوها المنزلة الأولى في ترتيبهم لهذه الكليّات. فعلاً هذا الترتيب لم يكن خاضعا لمنطق العبث؛ أي لم يكن منشؤه الفراغ، بل كانت هناك مرجعيّة فكريّة ونصوص مؤسّسة لهذا التصرّو الفكري، سواء اتّفقنا مع هذه المرجعيّات أم اختلفنا. فالمصالح تنقسم عندهم إلى ثلاث: ضروريّة وحاجيّة وتحسينيّة. فالمصالح الضروريّة، وهي التي لها علاقة بموضوع دراستنا تعني ما تكون الأمة بمجموعها وأحاديها في ضرورة إلى تحصيلها،

حيث لا يستقيم النظام باختلالها¹⁰. وقد مثّل الغزالي في المستصفى وابن الحاجب والقرافي والشاطبي هذا القسم الضروري بحفظ الدين والنفوس والعقول والأموال والأنساب. وزاد القرافي نقلا عن قائل حفظ الأعراس، ونسب في كتب الشافعية إلى الطوفي.¹¹

أمّا حفظ الدين، وهو المكوّن الأوّل من مكوّنات هذه الضروريّات الخمس، فيعني حفظ دين كلّ واحد من المسلمين أن يدخل عليه ما يفسد اعتقاده وعمله اللاحق بالدين. وحفظ الدين بالنسبة إلى عموم الأمة هو دفع كلّ ما من شأنه أن ينقض أصول الدين القطعية، ويدخل في ذلك حماية البيضة والذّبّ عن الحوزة الإسلاميّة بإبقاء وسائل تلقّي الدين من الأمة حاضرها وآتيها.¹²

نظرة على مقصدية حفظ الدين:

إنّ أول انتقاد يمكن توجيهه لهذا التصرّو للمصلحة ما قاله طه عبد الرحمن أثناء حديثه عن التّقسيم الأصولي للمصالح. فقد أدرج الأصوليون التحسينيّات في المرتبة الأخيرة في سلّم المصالح مع أنّ الجانب الأخلاقي بناء أصيل في المنظومة الإسلاميّة.¹³

لمعرفة مدى الخطر الكبير الكامن وراء هذه البنية الفكرية، سيكون لزاما علينا أن نقوم بنقد هذه الذهنيّة، انطلاقا من المنطق الذي تؤمن به. ولعلّ الخطأ الأوّل في هذا الترتيب أنّه قدّم عنصر الدين على عنصر الإنسان، ونسي أو تناسى أنّ الدين للإنسان وليس العكس، ولو نزعنا عنصر الإنسان، بصفته صاحب الريادة داخل المنظومة الكونيّة لاختلّت المعادلة، ولما عاد للدين أيّ دور أو هدف. وقد يبدو للناظر أنّنا ننطلق من نظرة معادية للدين أو ما شابه. ولكنّ الأمر يختلف هنا ونحن نتناول قضية لها وزنها وتبعاتها على مختلف المستويات. فحفظ الإنسان هو أوّل كلّ شيء يمكن أن نتحدّث عنه، ولا توجد أيّة إيديولوجية سواء كانت دينيّة أو غير دينيّة، إلّا ركزت على البعد الإنساني ليجد خطابها المصدقيّة والواقعيّة أيضا. والدين نفسه لا يخرج عن هذا الإطار العام لأيّ تصوّر فكري أو ثقافي آخر. فإذا غاب الإنسان غاب الدين، وغابت معه كلّ الحمولات الثقافيّة التي يدعو إليها. وبالتالي لا يبقى أيّ مسوّغ لهذا الترتيب المغلوط والإيديولوجي في الوقت نفسه.

¹⁰- ابن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع الأردن، ط2، 2001، ص 300

¹¹- المرجع نفسه، ص 301

¹²- المرجع نفسه، ص 303

¹³- طه، عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، ص 111



بنى الأصوليون تصوّرهم هذا على مجموعة من الروايات، أسست لفكرة الجهاد من أجل حفظ الدين وغيرها من المفاهيم الثقافية المرتبطة بزمانها ومكانها. وهنا أستحضر منشأ الخطر في البنية الأصولية، التي أسس لها علماء الأصول قديما وحديثا. فقد ركّزوا بناء أصولهم على ثقافة عصرهم بكلّ ما تحمله هذه الكلمة من معنى، ولعلّ الرواية الحديثية بمختلف مستوياتها الفكرية أحد أطراف اللعبة، التي تواطأ فيها الكهنوت الديني بحليفه السياسي.

إنّ حفظ الدين بمفهومه الثقافي أسست له روايات بحجم ما ورد في الصحاح: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاّ بحقّ الإسلام وحسابهم على الله". و: "نصرت بالرعب مسيرة شهر...". و"من بدّل دينه فاقتلوه"، وغير ذلك من الروايات الملهمة للعقل الأصولي على مرّ الحقب التاريخية، وهي ثقافة لم تؤمن يوماً إلاّ بدينها أو تصوّرها لهذا الدين، ولا تستسيغ الاختلاف بصفته أحد الأمور المحرّكة لعجلة التاريخ. كما ساهمت في هذا الخطأ التاريخي جملة من القواعد والمناهج خاصّة التفسيرية منها، حينما اعتبرت النصّ القرآني نصّاً غير مبين، لا يجب أن تتم قراءته إلاّ في ضوء أحداث التاريخ بخلفياته المعروفة.

الخطأ الثاني في المعادلة الأصولية، أنّها لم تبن بناءها على قواعد القرآن والفكر الإنساني الحرّ، المؤمن بحرية العقيدة والفكر، وهي ليست بدعا من العلوم الإسلامية التي أبت أن تبتعد عن النصّ القرآني في الكثير من الأحيان، متوسلة إليه عن طريق الاستشهاد لخدمة هذا التوجّه أو ذاك. وقد أكّدت في مقال سابق أنّ الكثير من نصوص القرآن، تنطق بشكل واضح في تحميل الإنسان مسؤولية أفعاله إيجابا وسلبا، وتنهاه عن تعليقها بأسباب خارجية، وذلك حين ربط مسؤولية التغيير بالإنسان في قوله: "إنّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم". فكلّ مخلوق مسؤول عن نفسه، تترتّب على أفعاله نتائج تحدّد مصير حياته، وعلاقاته مع بيئته، ووسطه الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. هذه المسؤولية انبثقت من فكرة حرّية الاختيار التي دعا إليها الدين عموما. وهي الكفيل الوحيد لصناعة السلام العالمي، وبناء الحضارة الإنسانية المتجاوزة للحساسيات الدينية والثقافية، وغير ذلك من الأمور التي تشعل فتيل الصراع والصدام بين الثقافات والحضارات، وتذيب جهود البشرية في بناء ثقافة السلام، الغائبة وراء الحسابات السياسية، أو التأصيلات الدينية الفاقدة للشرعية الإنسانية. فالدين سلوك رشيد لا سيف على رقبة الناس: "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي". ولكل الحق في التدبّر أو غيره: "وقل الحقّ من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر". ومن يحمل سيفه لإلزام الناس على تبني تصوّر معين، أو الركون في نمطية خبيثة، فهو مجرم بكل المقاييس سواء كانت دينية أو غير دينية: "فذكر إنّما أنت مذكّر لست عليهم بمسيطر".

غير أنه بالرغم من كل هذه البيانات القرآنية والمواقف البديهية، لأي ثقافة تحترم نفسها، إلا أن الثقافة الإسلامية بجميع مكوناتها، قفزت على هذا البيان العالمي وضيقّت من آفاقه الإنسانية، عبر قنواتها الفكرية خاصة علم الأصول والفكر المقاصدي الذي أسس لفكرة حفظ الدين عن طريق ما أسماه الجهاد. وهنا تحضرني إشكالية لطالما تناولها الكثير من الباحثين، وهي إشكالية تبقى لها أهميتها من الناحية المنهجية، وإن اختلفنا في تقييم نتائجها أو اتفقنا. إنها إشكالية المصطلح في القرآن أو ما يمكن تسميته بالاستعمال القرآني للألفاظ. والمهم في طرح مثل هذا التصور في المقاربة الدينية، هو تضيق المسار الروائي الذي احتوى النص الأصلي في الفهم الديني. فنكون بذلك قد قاربنا الموضوعية بالتزامنا ببنية النص الأصلية، دون اللجوء إلى ما قد يعرّك علينا صفو فهمنا، أو يكون سببا في قراءات خارجية عن النسق الفكري للنص الأصلي. وذلك لن يتأتى إلا بالاحتكام إلى أسلوب القرآن نفسه، على هدي التتبع الدقيق بمعهود استعماله للألفاظ والأساليب داخل سياقاتها القرآنية، وهو أمر ضروري من الناحية المنهجية في مدارس القرآن، بدل التفسير التجزيئي الذي أنتج فكرا تجزيئيا، يخدم التوجهات المختلفة ويبني لكل توجه مسارا خاصا.

الخطأ الثالث في عمق فكرة حفظ الدين، أنها أرادت أن تجعل تشريع الجهاد حسب فهمها للكلمة، مردّه التأسيس لهذه الكليّة المغلوطة. ولو تأمل الأصوليون قليلا لوجدوا أنّ كلمة الجهاد القرآنية، لا علاقة لها بما شحنه هؤلاء من مفاهيم ثقافية ارتبطت بواقع وزمان معيّنين. فالجهاد في القرآن ليس سوى بذل الجهد ومضاعفته، بما أوتي الإنسان من قوة تارة بالمال وتارة بالتضحية بالنفس، للوصول إلى ما يبتغيه الإنسان من كماليات الدنيا، وهو ضدّ أيّ تقاعس، أو كسل للنفس الإنسانية عن أداء دورها الريادي، المنبثق من مسؤوليتها الإنسانية: "إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمت الله والله غفور رحيم". وليس هناك أي معنى للقتال، أو القتل داخل البنية اللفظية لهذه الكلمة، إلا ما شحنته أيادي من تلطّخوا بدماء الناس، وجرّوا معهم النصّ القرآني للاحتجاج به من أجل مشروعية جرائمهم ضدّ الإنسانية. ورسّل الله لم يؤسسوا لفكرة القتل، كما هو حال جميع المصلحين قديما أو حديثا، بل كان كلّ عملهم مرتكزا على فكرة الإقناع بصدق الرسالة ومشروعها الإنساني: "فلا تطع الكافرين وجاهدوهم به جهادا كبيرا"، فبذل الجهد ومضاعفته كان من أجل تبليغ الكلمة وبالكلمة نفسها، ولم يكن يوما حملا للسيف، لأنّ من يحمل سيفاً لن يحمل رسالة، ومن لا يحمل رسالة السلام، لن يكون إجباراً في الأرض مهما كانت ماهيته أو حجمه: "نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار فذكر بالقرآن من يخاف وعيد".

هكذا كانت فكرة حفظ الدين مناخا ملائما أسسه الأصوليون، وبنى عليه صنّاع ثقافة الموت أراضية يبسطون من خلالها أيديهم على كلّ من خالفهم في الدين، أو الرؤية، أو الفهم، أو التأويل. وساهمت ثقافة الرواية المحتركة في إذكاء هذا البناء. فانطلاقا من هذا التصور نرى بأنّ بنية العلوم الإسلامية في شكلها

الحالي، بنية محتضنة لفكرة الصّدام الحتمي تحت مسمّيات وشعارات مختلفة. ولا يمكن أن نؤسّس لإصلاح فعلي بعيدا عن المدارس النقدية لهذه العلوم، الضاربة في التناقض الصّريح مع مقرّرات الإنسانية. وأيّ إصلاح يغيب المقاربة البنيوية في نشأة هذه العلوم، يجد مآله الخسران والفشل الذي يكون الإنسان أحد ضحاياه الأساسيين.



المراجع:

- أبو زيد، نصر حامد، النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1995
- أبو زيد، نصر، حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2
- إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني، ترجمة عباس محمود، دار الهداية، ط2، 2000
- بن بيه، عبد الله، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط1، 2006
- بن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع الأردن، ط2، 2001
- بن عبد العالي، عبد السلام، سياسة التراث/دراسات في أعمال لمحمد عابد الجابري، دار توبقال للنشر، ط1، 2011
- التيزيني، الطيب، من التراث إلى الثورة/ حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، بيروت، دار ابن خلدون، ط2، 1978
- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث/ قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993
- طه، عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر، ط4، 1997/1418
- العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن باز، دار المنار، 1999/1419



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com