

# حركات الغلو الديني في الخليج العربي جذور النشأة والتكوين والآفاق المستقبلية



محمد أبو القاسم حاج حمد  
باحث سوداني

مؤمنين بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

## ملخص:

قد تكون تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) 2001م في مدينتي نيويورك وواشنطن إحدى المثيرات الدوليّة الحاسمة للفت أنظار العالم تجاه حركات (الغلو) الديني، حين نسبت الأجهزة الأمريكيّة تلك التفجيرات إلى تنظيم (القاعدة) الذي يقوده (أسامة بن لادن) الحضرمي اليمني الأصل والذي استقرّت أسرته في المملكة العربيّة السعوديّة ونالت جنسيّتها (تابعيتها).

لقد قرن (الإرهاب) بتنظيم القاعدة، ثمّ امتدّ ليشمل حركات (الجهاد الإسلامي) في فلسطين و(حزب الله) في لبنان، وكذلك حركات إسلاميّة أخرى في (كشمير) وبعض بلدان شرق آسيا وجنوبها والجمهوريات الإسلاميّة جنوب الاتحاد السوفياتي سابقاً كحركة الشيشان.

وحدث ردّ فعل معاكس من معظم فقهاء الأمّة الإسلاميّة باعتبار أنّ هذا التوصيف الأمريكي ينتهي بالتداعي الإعلامي والمنطقي للربط بين الإسلام والإرهاب، رغماً عن محاولات أمريكا التمييز بين سماحة الدين الإسلامي والحركات التي تدّعيه وتمارس (العنف).

كما امتدّ الجدل للتمييز بين (عنف شرعي) يرتبط بحقّ الإنسان في الدفاع عن وجوده، شأن ما هو عليه حال الجهاد الفلسطيني والكشميري واللبناني والشيشاني، وبين (عنف أيديولوجي) يستمدّ من العقيدة الدينيّة ذاتها، ويستهدف التغيير الاجتماعي والسياسي وتفكيك بنية المجتمعات بمعزل عن المقاييس الديمقراطيّة، وهكذا يستمرّ الجدل للتمييز بين (العنف الشرعي) و(العنف الأيديولوجي).

ومن خلال هذا الجدل يتّضح أنّ الذين يؤيّدون العنف الشرعي إنّما ينطلقون من مبرّرات وطنيّة في الأساس، ولو تداخلت مع التعبئة الدينيّة، مثال التداخل بين التحرير الوطني لجنوب لبنان وعقيدة الجهاد الدينيّة لحزب الله، وكذلك التداخل بين التحرير الوطني في فلسطين وعقيدة الجهاد لدى حركة حماس وحركة الجهاد، ويمتدّ الأمر إلى الحركات في الشيشان والبوسنة وغيرهما.

ويتّضح أنّ الذين يدينون العنف الشرعي إنّما ينطلقون من مبرّرات (استراتيجيّة وسياسيّة) حماية لأمن إسرائيل في حالتها حماس وحركة الجهاد، وضغطاً على سورية في حالة حزب الله في لبنان، وانحيازاً للهند في صراعها مع باكستان حول كشمير مع محاولة تطويع النظام الباكستاني نفسه.

## مقدمة

قد تكون تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) 2001م في مدينتي نيويورك وواشنطن إحدى المثيرات الدوليّة الحاسمة للفت أنظار العالم تجاه حركات (الغلو) الديني، حين نسبت الأجهزة الأمريكيّة تلك التفجيرات إلى تنظيم (القاعدة) الذي يقوده (أسامة بن لادن) الحضرمي اليمني الأصل والذي استقرّت أسرته في المملكة العربيّة السعوديّة ونالت جنسيّتها (تابعيتها).

لقد قرن (الإرهاب) بتنظيم القاعدة، ثمّ امتدّ ليشمل حركات (الجهاد الإسلامي) في فلسطين و(حزب الله) في لبنان، وكذلك حركات إسلاميّة أخرى في (كشمير) وبعض بلدان شرق آسيا وجنوبها والجمهوريات الإسلاميّة جنوب الاتحاد السوفياتي سابقاً كحركة الشيشان.

وحدث ردّ فعل معاكس من معظم فقهاء الأمّة الإسلاميّة باعتبار أنّ هذا التوصيف الأمريكي ينتهي بالتداعي الإعلامي والمنطقي للربط بين الإسلام والإرهاب، رغماً عن محاولات أمريكا التمييز بين سماحة الدين الإسلامي والحركات التي تدّعيه وتمارس (العنف).

كما امتدّ الجدل للتمييز بين (عنف شرعي) يرتبط بحقّ الإنسان في الدفاع عن وجوده، شأن ما هو عليه حال الجهاد الفلسطيني والكشميري واللبناني والشيشاني، وبين (عنف أيديولوجي) يستمدّ من العقيدة الدينيّة ذاتها، ويستهدف التغيير الاجتماعي والسياسي وتفكيك بنية المجتمعات بمعزل عن المقاييس الديمقراطيّة، وهكذا يستمرّ الجدل للتمييز بين (العنف الشرعي) و(العنف الأيديولوجي).

ومن خلال هذا الجدل يتّضح أنّ الذين يؤيّدون العنف الشرعي إنّما ينطلقون من مبرّرات وطنيّة في الأساس، ولو تداخلت مع التعبئة الدينيّة، مثال التداخل بين التحرير الوطني لجنوب لبنان وعقيدة الجهاد الدينيّة لحزب الله، وكذلك التداخل بين التحرير الوطني في فلسطين وعقيدة الجهاد لدى حركة حماس وحركة الجهاد، ويمتدّ الأمر إلى الحركات في الشيشان والبوسنة وغيرهما.

ويتّضح أنّ الذين يدينون العنف الشرعي إنّما ينطلقون من مبرّرات (استراتيجيّة وسياسيّة) حماية لأمن إسرائيل في حالتها حماس وحركة الجهاد، وضغطاً على سورية في حالة حزب الله في لبنان، وانحيازاً للهند في صراعها مع باكستان حول كشمير مع محاولة تطويع النظام الباكستاني نفسه.

فتأييد العنف الشرعي ينطلق من مبرّرات وطنيّة، في حين أنّ إدانته تنطلق من مبرّرات استراتيجية وسياسيّة، أمّا العنف الأيديولوجي، فيكاد يتفق الجميع، عربياً وإسلامياً ودولياً، على إدانته، مثال ما يحدث الآن في الجزائر ومصر، وما حدث عام 1980 في سورية، وما حدث بين عامي 1979 و1980م في مكّة المكرمة والمنطقة الشرقيّة من المملكة العربيّة السعوديّة والبحرين.

فأنصار (العنف الشرعي) يقصرون (الإرهاب) على (العنف الأيديولوجي)، في حين يتعمد النظام الدولي الجديد بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية إدانة العنف معاً، الشرعي والأيديولوجي، مما أدى إلى إيجاد شروخ في بناء (التحالف الدولي) المزمع عقده ضد الإرهاب.

ثم انبعثت من خلال هذه الشروخ مجادلات أخرى، إذ انعكست إدانة أمريكا للعنف، الذي يراه البعض شرعياً، على سوابق أمريكية تعاملت إيجابياً مع هذا العنف ودعمته، وذلك منذ التنسيق ما بين الرئيس المصري الراحل (أنور السادات) ومستشار الأمن القومي الأمريكي (زبينغو بريجنسكي) لدعم حركة (الجهاد الإسلامي الأفغاني) ضد الاتحاد السوفياتي مطلع الثمانينيات من القرن المنصرم، مع إغراء وسحب دول مجلس التعاون الخليجي لدعم ذلك الجهاد الإسلامي الأفغاني وكذلك استقطاب الحركات الإسلامية من كل أنحاء العالم للاتجاه ذاته.

عبر ذلك الاستقطاب الأمريكي لدول مجلس التعاون الخليجي والحركات الإسلامية في العالم باتجاه (الجهاد) في أفغانستان وطوال عقد كامل من الزمان، كادت هذه الحركات الإسلامية مجتمعة أن تصل إلى مشارف تشكيل جبهة إسلامية موحدة لا تعنى بالشأن الأفغاني فقط والذي تشرعن عنفه ضد السوفيات (دولياً) - ولكن بشأن المسلمين جميعاً وفي مختلف أقطارهم وحتى ضد أنظمتهم.

من هنا بالتحديد، وبعد هذا الاستقطاب، تعزز ميل هذه الحركات نحو (العنف الأيديولوجي) وبناء الجبهة الإسلامية العالمية الموحدة، وقد تداعى (أسامة بن لادن) مع هذا (السياق المنطقي) حين أعلن بتاريخ 23 فبراير (شباط) 1998م عن تشكيل (الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والنصارى).

تحولت تلك الجبهة الإسلامية العالمية نحو تنظيم (القاعدة) مستجعة في علاقاتها بباقي الحركات الإسلامية في العالم نتيجة الاستقطابات الأمريكية لهذه الحركات منذ مطلع الثمانينيات، كما ذكرنا، ومتزامنة مع صعود حركة (طالبان) في أفغانستان منذ نشوء (طالبان) في (قندهار) منتصف عام 1994م ثم ظهورها إعلامياً في أكتوبر (تشرين أول) من العام نفسه وإلى وصولها إلى العاصمة الأفغانية (كابول). وقد أشارت بعض المصادر إلى أن حركة (طالبان) هي (صناعة أمريكية باكستانية مشتركة).

أرادت باكستان وكذلك أمريكا وبمعية من ساندتهما من دول مجلس التعاون الخليجي وفق المفهوم الأيديولوجي للعنف الإسلامي التخلص من التنظيمات (الأم) للجهاد الأفغاني والتي تمايزت مواقفها من أمريكا وباكستان بعد دخولها (كابول) في يونيو (حزيران) 1992م، ومن بعد الانسحاب السوفياتي من أفغانستان في 18 فبراير (شباط) 1989م.

ففي مناخ استثمار أمريكا وباكستان لمفهوم (العنف الأيديولوجي) عبر (طالبان) لأهداف سياسية واستراتيجية ضدّ تنظيمات المجاهدين الأوائل، تهيأ لابن لادن وآخرين من حلفائه كأيمن الظواهري تشكيل (الجهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والنصارى).

ثمّ عمد هذا التنظيم فيما اتهمته به أمريكا إلى تفجير سفارتي أمريكا في كينيا (نيروبي) وتنزانيا (دار السلام) في 7 أغسطس (آب) 1998م، وكذلك التدمير الجزئي للمدبرة الأمريكية (كول) في اليمن بتاريخ 12 أكتوبر (تشرين أول) 1998م، ثمّ تفجيرات نيويورك وواشنطن في 11 أيلول (سبتمبر) 2001م.

وفي الوقت ذاته تجاوزت (طالبان) كونها صناعة أمريكية وباكستانية مشتركة في مسيرتها الأفغانية إلى حدّ تحطيم تماثيل (بوذا) واعتقال موظفي الإغاثة الدوليين والصحفيين، كما تجاوزت نصائح السعودية.

فكلتاها جبهة بن لادن وقاعدته وحركة طالبان - اتجهتا لممارسة (العنف الأيديولوجي) أفغانياً وعالمياً بعد أن وظفتا واستجمعتا تراكمات التبنّي الأمريكي والمصري والخليجي للجهاد الإسلامي في أفغانستان، وما وفره هذا التراكم من عناصر الاستقطاب لكل الحركات الإسلامية ودعمها وتمويلها طوال عقد زمني.

ولكن في موازاة ذلك كانت أمريكا قد شرعت، منذ مطلع عام 1993م، أي قبل ظهور طالبان بعام واحد وظهور الجهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والنصارى بخمسة أعوام، في اتخاذ خط نقيض للعنف الأيديولوجي الإسلامي ما عدا في أفغانستان.

فإثر الانتهاء من توظيف العنف الإسلامي (الشرعي) ضدّ الاتحاد السوفياتي وسيطرة المجاهدين الأفغان على كابول في يونيو (حزيران) 1992م بدأت تظهر في الولايات المتحدة الأمريكية تقارير وكتابات ودراسات من نمطين:

### النمط الأول:

تقارير سياسية وأمنية تفصل الخطر الأصولي الإسلامي وتحذّر منه، ومن ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، التقرير التفصيلي الذي صدر عن (ورشة عمل) في الكونغرس الأمريكي حول (الإرهاب) و(العالمية الإسلامية الجديدة) في الأول من فبراير (شباط) 1993م، والمكوّن من (94) صفحة.

The New Islamist Internationalism Task Force On Terrorism & Unconventional Warfare – House Republican Research Committee- U.S. House Of Representatives – Washington D.C – February 1.1993.

وقد فصل التقرير أسماء ونشاطات الحركات الإسلامية كافة في العالم.

بعد صدور ذلك التقرير عن الكونغرس الأمريكي وبشهر واحد فقط تمّ تفجير جزئي لمبنى مركز التجارة العالمي في نيويورك بتاريخ 26 فبراير (شباط) 1993م، وإثر ذلك صدر كتاب (يوسف بودانسكي) حول (الإرهاب في عالم اليوم) ويعني به (الإرهاب الإسلامي) حيث إنّ هدفه هو (الغرب):

Youssef Bodanisky – Target West – Terrorism In The World Today – SP1 Books – Newyork – 1993.

ركّز هذا النمط الأوّل على اتهام الحركات الإسلامية بالإرهاب، وكما أوضحنا فذاك جهد (سياسي وأمني)، ولكنّ الملاحظ فيه أنّه كان (يستثني) الحالة الأفغانيّة بدعم صعود (طالبان) منتصف عام 1994م مع غضّ الطرف الأمريكي عن بدايات التنسيق ما بين تنظيم القاعدة (أسامة بن لادن) وطالبان في مايو (أيار) 1996م، حيث كان بن لادن ولأربع سنوات خلت من قبل (مايو/ أيار 1992 إلى مايو/ أيار 1996م) موجوداً في السودان، ثمّ نسّق مع طالبان وساند دخولها إلى العاصمة (كابول) في 27 سبتمبر (أيلول) 1996م.

### النمط الثاني:

وقد بدأ في أمريكا أيضاً مطلع عام 1993م منطلقاً بالتزامن مع النمط الأوّل من التقارير والدراسات وورش العمل، وهو نمط (فلسفي أيديولوجي) يكرّس لإطار عالمي لنظام عالمي جديد، يستهدف كلاهما الإسلام أيضاً، وإن بدت الرؤى عالميّة.

فهناك (فرانسيس فوكاياما) الذي كرّس له الإعلام الأمريكي طاقة جبّارة لترويج كرّاسته حول نهاية التاريخ الإنساني بالليبرالية الأمريكيّة، وذلك بعد أن كانت تلك الدراسة مهمة منذ صيف عام 1989: Francis Fuboyama-End of History-National Interest-Summer 1989 ثمّ دراسة (صمويل هنتنغتون) التي عمّمت أمريكياً عبر كلّ الوسائل على مكتبات العالم تحت عنوان (صدام الحضارات): The Clash Of Civilizations Debate – Foreign Affairs Reader New York – 1993. غير أنّ تلك الدراسة قد وردت في الأصل ضمن (مساق أمني) طرح في (جامعة هارفرد) بعنوان: (البيئة الأمنيّة المتغيّرة ومصالح الأمن القومي الأمريكي) صيف 1993م.

ما يهّمنا في هذه الدراسة هو أنّ استقطاباً أمريكياً ومصرياً وخليجياً قد حدث لصالح نمو وتنظيم الحركات الإسلاميّة طوال عقد من الزمان (1980-1990م) وتركيز هذا الاستقطاب في أفغانستان، فالدعم والتوظيف الأمريكي -المصري- الخليجي قد دفع بهذه الحركات إلى (ما فوق) طاقاتها الذاتيّة وقدراتها المؤهلة لها ذاتياً وموضوعياً في الواقعين العربي والإسلامي، فبدأ صوتها يعلو نتيجة هذا الدعم والتوظيف

- أكبر من حجمها، وكذلك تأثيرها الحركي بحيث استندت إلى قاعدة متسعة من العلاقات العامة والشبكات المصرفية والاستثمارية مع تهيئة المناخ لتعميق الصلات العقائدية والتنظيمية والسياسية بينها نتيجة الرغبة (لتوحيد) جهودها في أفغانستان.

وما يهّمنا أيضاً في هذه الدراسة أنّ السياسة الأمريكية إذ توجّهت منذ عام 1993م لمجابهة ما افترضته حول (الخطر الإسلامي الأصولي -الإرهابي) فإنّها قد استتنت من ذلك الحالة الأفغانية حيث تمّ التحالف ما بين (قاعدة) أسامة بن لادن و(طالبان) وذلك طول الفترة 1996م، إلى تفجيرات كينيا وتنزانيا في 1998م، ثم تفجيرات نيويورك وواشنطن في 2001م.

هذا الوضع يجعلنا في مجال التحقيق والتحليل والدراسة لظاهرة غلو وتطرّف ديني نمت بأكبر من حجمها في واقعنا السياسي والاجتماعي والثقافي عربياً وإسلامياً ومع دراسة منعكساتها، خصوصاً أنّ هناك من يتعمّد أن يأخذ مجتمعاتنا بها ويستعدي علينا مجتمعات العالم كافة، ممّا يحول دون تواصلنا وحوارنا الحضاري مع هذه المجتمعات العالمية من جهة ويضيّق مساحة الرؤية العالمية لنا في عصر العولمة من جهة أخرى.

فما هو الحجم الحقيقي لهذه الحركات، من حيث مساحتها الاجتماعية وتأثيرها السياسي والفكري في مجتمعاتنا العربية عموماً والخليجية خصوصاً؟ وما هي أصولها وحجم هذه الأصول في بنيتنا الاجتماعية والحضارية والتاريخية ومن حيث جذور النشأة والتكوين؟ وما هي الآفاق المستقبلية؟

## الفصل الأول:

### التضخيم المفتعل والحجم الاجتماعي والحضاري لحركات التطرف

لقد ضخّمت حركات الغلو والتطرف الديني بأكبر من حجمها الاجتماعي في بنية مجتمعاتنا العربية بشكل خاص والإسلامية بشكل عام نتيجة العوامل الدولية والإقليمية التي ذكرناها.

(فترائية) المجتمع العربي التي تربطه (بالأصول الدينية) تحمل الكثير من الطروحات (العقلانية) ممثلة في كثير من المدارس الفلسفية والفكرية، إذ نستطيع اليوم أن نقارب بين الفيلسوف العربي (أبو يوسف الكندي 803/765م) والفيلسوف الألماني (عمانويل كانت 1724/1804م) حيث كان للعقلانية التجريبية القائمة على الحواس حظاً في (ثنائية الإدراك)، فكلاهما قد قال بإدراك الحواس للجزئيات وإدراك العقل للمقولات والكمالات، ففتحاً أهم باب في العقلانية بمنطق استدلال أولي<sup>1</sup>.

بل (كانت بغداد والعواصم الأخرى لمختلف إمارات الشرق، وقرطبة الأموية، والمراكز الكبرى المرباطية والموحدة - من المغرب - وتونس الأغالبة والحفصية، مراكز إشعاع علمي كوني من القرن التاسع حتى القرن الثالث عشر الميلادي. صدرت مؤلفات كبرى في مجالات العلوم والفلسفة والأدب والفنون ومختلف علوم الدين، ويكفي أن نذكر هنا العالم الرياضي والجغرافي والفلكي أبا الريحان البيروني، والفلاسفة والعلماء والأطباء أمثال الكندي والفارابي، وابن سينا في الشرق، وابن ماجه وابن طفيل وابن رشد في الغرب، والكتاب الصوفيين كابن الفارض المصري، وابن عربي الأندلسي، وجلال الدين الرومي الإيراني، والموسيقين الموصلي وزرياب، و(المصلح) الغزالي والفقيه فخر الدين الرازي...ويمكن إيراد الكثير الكثير من الأسماء)<sup>2</sup>.

شكل هؤلاء وغيرهم خطوط المواجهة ضدّ (مدارس النقل) بمنطق العقلانية والرأي، فوضعوا الأساس (لأصولية عقلانية) حيث كان التفكير السائد (قد اقتصر من قبلهم على قواعد وأدلة أصولية تقوم على الاستصحاب الفقهي، وكان التصوّر والحكم يقوم بصفة عامة على القياس كأداة للمقارنة والمماثلة والتعميم والاستدلال العقلي/النقلي، حيث العقل هو (الفرع)، أمّا النقل، فهو (الأصل)<sup>3</sup>.

لم تؤثر تلك الأصولية العقلانية على حركات الغلو والتطرف المعاصرة، فالأولوية المعاصرة أصولية (انتقائية) وعلاقتها بالتراث (هامشية) و(سطحية)، إذ ما زالت حبيسة مدرسة (النقل) وليس (الرأي)،

1- محمد أبو القاسم حاج حمد: "جدلية الغيب والإنسان والطبيعة"، المجلد الأول، العالمية الإسلامية الثانية، ص 177.

International Studies And Research Bureau, British West Indies, 1996.

2- محمد أركون ولوي غارديّة: "الإسلام: الأمس والغد"، ترجمة علي المقلد، دار التنوير، ط 1، 1983، ص 73.

3- الدكتور جميل قاسم: "مقدمة في نقد الفكر العربي، من الماهية إلى الوجود"، مكتبة الفقيه، بيروت، ط 1، 1996، ص 53.

فإطلاق مصطلح (الأصولية) للدلالة عليها وتمليك التراث الإسلامي لها هو نوع من المغالطة الفكرية والتاريخية وتشويهه بالوقت ذاته للأصولية الإسلامية وتغييب لجانبها العقلاني.

كذلك لم تنتم حركات الغلو والتطرف إلى الجهد العقلاني الذي طبع مرحلة فكر النهضة (1798/1914م)<sup>4</sup> بداية بجهود (محمد علي باشا 1805/1848م) في مصر وأرتال المفكرين والإصلاحيين من الشيخ (رفاعة الطهطاوي 1801/1873) و(جمال الدين الأفغاني 1839/1897) ورفيقه (محمد عبده 1849/1905) وليس انتهاء بالشيخ (علي عبد الرازق) الذي فجر في عام 1935م قضية الإسلام وأصول الحكم<sup>5</sup> بمعزل عن مفهوم (الحاكمية الإلهية).

إذن فحركات الغلو والتطرف هي حركات منقطعة عن الأولوية الإسلامية العقلانية ضمن المرحلة التراثية الممتدة من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر الميلادي، كما أنها منقطعة عن مرحلة فكر النهضة والإصلاح طوال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، محتفظة بموروث (النقل) وليس الرأي والعقل.

وبهذا المنطق النقلي التراثي الماضي نفسه استبعدت عقلية التطرف والغلو أي تفاعل بينها وبين مكتسبات الحضارة الغربية بوصفها حضارة نقيضة ومعادية، وقد انعكس هذا الموقف (الغيري السلبي) على فهم هذه القوى المغالية لما كان من تفاعل وتأثير بين العقل العربي المسلم وموروث الفلسفة اليونانية والإشراقية الفارسية طوال مراحل التأسيس العقلي الأول، فكل فلاسفة الإسلام الأوائل يعتبرون لديهم مجرد نقلة لتلك الفلسفات والإشراقات، فهذه القوى ما زالت على نهج أبي حامد الغزالي الذي كتب عن (تهافت الفلاسفة) مما استدعى ردّ ابن رشد عليه بكتابه عن (تهافت التهافت)<sup>6</sup> (ابن رشد 1126/1198).

كذلك موقف هذه القوى من رواد عصر النهضة والإصلاح، فكافة الرتل من محمد عبده إلى علي عبد الرازق، مروراً بكل أسماء الإصلاح الديني غير مبرّئين من الصلة بالغرب الأوروبي والتأثر به.

مثل هذا الموقف الذي تتخذه هذه الفئة من الحضارة الأوروبية هو الموقف ذاته الذي اتخذته وتتخذه من مدارس الرأي والعقل عبر التاريخ الإسلامي نفسه، قديماً كان أو حديثاً، ولهذا تميزت بـ(الانغلاق الذهني).

4- د. علي المحافظة: "الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798/1939"، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1975.

5- ألبرت حوراني: "الفكر العربي في عصر النهضة 1798/1939"، ط 3، دار النهار للنشر، 1977 ترجمة كريم عزفول.

6- ابن رشد: "تهافت التهافت"، تقديم وضبط وتعليق محمد العربي، بيروت، دار الفكر، 1993

كذلك: أبو حامد الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، تحقيق سليمان دنا، دار المعارف، مصر، ط4، 1966

لتوضيح هذا (الانغلاق) العقلي أو الذهني أوضح الدكتور (سمير نعيم أحمد) أنَّ التطرّف وفقاً للتعريفات العلمية بدوائر المعارف العالمية والعلوم مرادف للكلمة الإنجليزية (Dogmatism) أي الجمود العقائدي والانغلاق العقلي، وهذا هو في الواقع جوهر الفكر الذي تمحور حوله كلّ الجماعات المسماة المتطرّفة<sup>7</sup>.

والتطرّف -بهذا المعنى- هو أسلوب مغلق للتفكير يتّسم بعدم القدرة على تقبل أيّ معتقدات تختلف عن معتقدات الشخص أو الجماعة أو على التسامح معها.

ويذكر سمير نعيم أنَّ دراسات وبحوث علم النفس والطب النفسي قد دلّت على أنَّ الشخصية المتطرّفة شخصية مريضة، وأنَّ هناك خصائص عديدة مشتركة بين المتطرّفين وبين مرضى العقل، وبخاصّة المرض المعروف باسم (الجنون الدوري)، أو جنون العظمة والاضطهاد، وعادة ما نجد لدى هؤلاء المتطرّفين أو هاماً من هذا النوع، فهم دون غيرهم أعظم الناس جميعاً، وكلّ منهم يمكن أن يكون "أميراً" يحكم ويأمر وينهى، وجميع الناس يتأمرّون ضده أو ضدّ جماعته، ويضمرون له الشر، أو يمكن أن يقودوه إلى الهلاك، ولهذا فإنّهم جميعاً كفرة وملحدون يستحقّون أن ينزل بهم العقاب، أو يحلّ دمهم، ويتجلّى المرض العقلي عند المتطرّفين بصورة خاصّة في موقفهم من المرأة، فهناك دائماً أو هام غواية المرأة للرجل مهما كان سنّها أو مكانتها (زوجة أو ابنة أو أختاً أو أمّاً)، وهناك دائماً أو هام حيوانيّة الرجل وشهوانيته تجاه المرأة، وهناك دائماً الشكّ في الذات وفي الآخر، ذلك أنّه لا يمكن الفصل بين الاثنين، الذات والآخر.

والواقع أنَّ المتطرّف يُسقط على المرأة كلّ ما يعتلّ في نفسه من مشاعر شهوانيّة مكبوتة، من مشاعر بالدونيّة وعدم الثقة بالنفس، إنّ لسان حاله يقول: إنني لا أثق بها تماماً مثلما لا أثق بنفسي، وفي النهاية فإنني لا أثق بأحد على الإطلاق. ولما كان ذلك الشعور مؤلماً ومدمراً للذات ولا يمكن احتماله، فلا بدّ من أن تلجأ الشخصية المتطرّفة المريضة إلى حيلة دفاعيّة تأمينا للذات، فيبالغ المتطرّف بالثقة بشيء ما ثقة عمياء لا يداخلها أيّ شك، وهنا يلجأ إلى الثقة بمقولة ما أو بشخص ما أو بجماعة ما (الأمير أو الجماعة الدينيّة)، ذلك أنّ مناقشة هذه المقولة أو التشكيك فيها أو التشكيك في الأمير أو الزعيم أو الجماعة يفجّر داخل ذات المتطرّف كلّ الشكوك ويؤدّي إلى تهديد هذه الذات.

التطرّف إذاً ظاهرة مرضيّة بكلّ معنى الكلمة وعلى المستويات النفسيّة الثلاثة: المستوى العقلي أو المعرفي، والمستوى العاطفي أو الوجداني، والمستوى السلوكي.

فعلى المستوى العقلي، يتّسم هذا المرض بانعدام القدرة على التأمل والتفكير وإعمال العقل بطريقة مبدعة وبناءة. وعلى المستوى الوجداني أو العاطفي، يتّسم المتطرّف بالاندفاعيّة الوجدانيّة وبشدّة الانفعال

7- د. سمير نعيم أحمد: "المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني، تعريف التطرف وأبعاده"، مركز دراسات الوحدة العربية والجمعية العربية لعلم الاجتماع، ندوة الدين في المجتمع العربي، ط1، يونيو/حزيران، 1990، ص 217/219.

والتطرف فيه. فالكراهية مطلقة للمخالف في الرأي أو للمعارض، أو حتى للإنسان بصفة عامة، بما في ذلك الذات، وهي كراهية مدمرة، والغضب ينفجر بلا مقدمات ليهدم كل ما حوله أو أمامه.

وعلى المستوى السلوكي، نجد أيضاً الاندفاعية من دون تعقل، ويميل السلوك دائماً إلى العنف، ولو أنّ هذه الحالات معدودة ومحدودة، لكننا بصدد ظاهرات فردية يمكن أن يتناولها بالعلاج الاختصاصيون أو الأطباء النفسيون، وكان تهديدها للمجتمع محدوداً، لكننا، على العكس من ذلك، إزاء ظاهرة عامة نلاحظها ونشاهدها في جميع مناحي الحياة في مصر، الاجتماعية والاقتصادية.

فالسيسيون متطرفون حين نجدهم يسلمون بفكر وباتجاه لا يقبل النقاش ويرفضون رفضاً قاطعاً الرأي الآخر، ويكرهون من يحمل هذا الرأي، والمعلمون متطرفون حين يفرضون على تلاميذهم الرأي والفكر والمعرفة ولا يقبلون منهم نقاشاً أو حواراً أو رأياً، والإعلاميون متطرفون حين يفرضون آراءهم وقيمهم وفلسفتهم على الجماهير، والبيروقراطيون الحكوميون متطرفون حين يتمسكون تمسكاً جامداً أعمى بتفسيراتهم لنصوص اللوائح والقوانين، وفي الأسرة يسود التطرف حين يفرض الأب والزوج، أو الزوجة والأم آراءهم. ويستشهد الدكتور (سمير أحمد) بدراسة أجرتها الباحثة (نادية رمسيس فرح) للبنية الأيديولوجية للجماعات المتطرفة في مصر على مستوى العقيدة وعلى المستوى الاقتصادي والمستوى الاجتماعي، إنّ هذا التحليل يكشف لنا عن أيديولوجيا ذات طابع فاشي (Fascism) تنعكس على الاتجاهات السياسية والأفعال التي تقوم بها هذه الجماعات المتطرفة، وأفضل تمثيل لها في الإرهاب والهجوم على الطلاب وإحراق الكنائس وحوادث القتل والاغتيال وتكوين الميليشيات العسكرية، انظر:

Nadia Ramsis Farah, Religious Strife In Egypt: Crisis And Ideological Conflict In Seventies (New York: Gordon & Breach Science Publishers, 1980), pp 40-48.

كما أنّ مجموعة الدراسات التي أجرتها مدرسة فرانكفورت عن الشخصية المتطرفة، التي أشرف عليها أدورنو وبرنزفيك، والتي اشتملت على تحليلات سيكولوجية متعمقة للنازيين الألمان، قد أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك ما تتسم به هذه الشخصيات من جمود إدراكي ومعرفي وانفعالي، انظر:

Theodor Adorno, The Authoritarian Personality (New York: Harper and Row, 1950).

وقد أثبتت الدراسة التي أجراها سمير نعيم أحمد على مرضى الهوس - الاكتئاب (الجنون الدوري) في مستشفى الأمراض العقلية في العباسية سمة الجمود والدوغمائية لدى هؤلاء المرضى، وهي السمة التي لا توجد لدى الأسوياء، انظر: سمير نعيم أحمد (دراسة تجريبية لاستخدام الاختبارات الإدراكية في التمييز الإكلينيكي (العيادي))، (رسالة ماجستير، جامعة عين شمس، كلية الآداب، 1963).

ليس هذا الانغلاق وإن حدّناه بمدرسة (النقل) وليد مذهب معيّن من المذاهب الإسلامية، سنية كانت أو شيعية، ففي كلّ مذهب سني أو شيعي أرجاء من أبواب الاجتهاد مهما كان ثقل الشروط التي يحدّد بها الاجتهاد مثل ما يرد لدى جلال الدين السيوطي مثلاً ولدى آخرين<sup>8</sup>.

وإنّما يأتي هذا الانغلاق وليد حالة من (التقليد الثانوي) حيث لا يتمّ الرجوع إلى المصادر الفكرية والفقهية (الأولى) التي كوّنّت هذه المذاهب، وإنّما يتمّ الرجوع إلى الشروحات والحواشي التي علقت بهذه المذاهب وذيلتها بما ليس من أصولها، فإذا جاء من يعيد الأصول إلى أصلها اتّهم بالتحريف، فهل ما يفعله (أحناف طالiban) من تمييز للمرأة وممارسات عدّة سائنة تمتّ بصلة لأصول المذهب الذي وضعه أبو حنيفة النعمان والذي أسسه على مدرسة (الرأي)؟!!

### الخليج وحركات الغلو:

حين ننظر إلى حجم وواقع هذه الحركات المغالية في منطقة الخليج ودول مجلس التعاون الخليجي نستطيع القول إنّها قد اكتسبت حجماً أكبر من حجمها الاجتماعي والتاريخ الحقيقي، وذلك إثر توظيفها ضمن خطة أمريكا في أفغانستان مطلع الثمانينيات، ومن قبل ذلك توظيفها ضدّ المدّ القومي والناصري منه بالذات في فترة الستينيات والسبعينيات.

فالخليج، ثقافياً واجتماعياً، لم يكن مغلقاً بوجه فكر النهضة طوال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وقد أوفى الأستاذ (عبد الله علي الطابور) مرحلة التفاعل الخليجي بمرحلة فكر النهضة حقها حين فصل ذلك التفاعل<sup>9</sup>.

وسنورد هنا سجلاً تحليلياً لما أتى عليه الأستاذ الطابور: من أهمّ العوامل التي لعبت دوراً أساسياً في ظهور النهضة الثقافية في الإمارات، فيما بين الحربين العالميتين، كانت كما يلي:

8- الإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي: "الاجتهاد والردّ على من أخلد إلى الأرض"، تحقيق ودراسة الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، 1405/1185م، مؤسسة كتاب الجامعة، الإسكندرية.

9- عبد الله علي الطابور: "رسائل الرعيّل الأول من رواد اليقظة في الإمارات العربية المتحدة"، الجزء الأول، إصدارات وزارة الثقافة والإعلام، الشارقة، 1999، الصفحات من 40 إلى 42.

أ-الازدهار الاقتصادي في الساحل في بداية القرن العشرين، فقد أدى الازدهار الاقتصادي ورواج تجارة اللؤلؤ وانتعاش رحلات الأسفار التجارية المشهورة إلى تهيئة التجار ليقوموا بدور تاريخي وحضاري لا يستهان به خلال تلك الفترة.

ب-ارتباط المنطقة بالحركة الثقافية في مصر وساحل الشام، خاصة بعد فتح قناة السويس عام 1869م. وأدى ازدياد خطوط الملاحة البريطانية القادمة من لندن عبر قناة السويس إلى بومباي ثم إلى دبي أثناء رحلاتها في الخليج العربي إلى إعادة ارتباط الخليج بمصر والشام بعد عزلة دامت ثلاثة قرون.

ج-انتظام الرحلات الملاحية نصف الشهرية، التي كانت تتم بين دبي وبومباي منذ عام 1902م...إضافة إلى فتح الخطّ الصحر اوي بين بغداد ودمشق عام 1924م، وكان له أثره الكبير في انتعاش المنطقة وارتباطها أكثر وأكثر بمنابع الثقافة ومصادر ها الأساسية آنذاك.

د- الدور الذي لعبته بومباي عاصمة الإنجليز منذ القرن التاسع عشر، وما أدى بعد ذلك لانتعاش بعض التجار في الخليج، وظهور ثروات لا بأس بها، وساعدت رحلات التجارة إلى بومباي على احتكاك التجار الكبار في الخليج العربي بالمفكرين العرب والسياسيين الذين تواجدوا في بومباي، وبعضهم نفى إلى هناك، وبعضهم جاء راحلاً من وطنه قاصداً التجارة للاستفادة من الثروة العربية بتوظيفها لخدمة الفكر النضالي.

وذلك ساعد على نضج الوعي القومي والإصلاحي لدى تجار الإمارات والخليج العربي، فقد ازدهرت مدينة بومباي ونمت منذ نهاية القرن التاسع عشر بفضل الإنجليز الذين استعمروها فترة من الزمن، ونقلوا إليها مظاهر الحضارة الغربية المتقدمة؛ مما دفع العرب علماء وتجاراً إلى الارتحال إليها والاستقرار فيها مدة من الزمن، حتى أن بعض التجار استطاعوا إنشاء مراكز ثابتة في بومباي، وحصلوا على بعض التوكيلات من الشركات الهندية البريطانية.

وأسس بعضهم مدارس عربية لتعليم أبناء العرب المقيمين هناك، وعلى رأس هؤلاء يأتي دور التاجر المعروف الشيخ محمد علي زينل صاحب مدارس الفلاح في الهند والجزيرة العربية.

هـ- الاحتكاك الذي حدث بين التجار والمصلحين ورواد الفكر العرب في بومباي، وأدى إلى ظهور حركة الإصلاح التي قادها تجار اللؤلؤ من أمثال علي بن محمد المحمود مؤسس المدرسة التيمية المحمودية سنة 1907م، وأحمد بن محمد بن دلموك مؤسس المدرسة الأحمدية في دبي سنة 1912م، وخلف بن عبد الله العتيبة في سنة 1930م وغيرهم، فقد حدث أن توافقت الأفكار الحضارية التي حملها رواد الفكر إلى بومباي مع إرادات التجار الذين شرعوا يبنون ويؤسسون المدارس الأولى في الإمارات والخليج العربي في مطلع القرن، وكان من أشهر المفكرين والمصلحين الذين تواجدوا في بومباي في تلك الفترة:

محمد رشيد رضا سنة 1912م - حافظ وهبة سنة 1913م - محب الدين الخطيب سنة 1915م - طالب باشا النقيب سنة 1915م - المصلح البحريني عبد الوهاب حجي الزباني سنة 1923م - أمين الريحاني سنة 1923م - عبد العزيز الثعالبي سنة 1923م - وسنة 1936م.

وكان هؤلاء المفكرون عندما يأتون إلى بومباي ينزلون في ضيافة التجار العرب، وأدى ذلك إلى حدوث التلاقح الفكري بين التجار والمصلحين، وظهرت نتيجة لذلك آراء إصلاحية نيرة عند بعضهم، خاصة تجار اللؤلؤ الكبار... مما حدا بهم أن يتبنوا فكرة الإصلاح بافتتاحهم المدارس وتحمل نفقاتها وتأسيس دور العلم وتشجيع أبناء المنطقة على طلب العلم وحب المعرفة... وإرسالهم البعثات التعليمية إلى الخارج على نفقتهم الخاصة، وكانت تلك بداية الحركة الثقافية، حيث تأسست بواكر إصلاحية ساهمت في نهوض المجتمع من مجاهل التخلف الذي كرسته وتيرة الحياة التقليدية الماضية، إضافة إلى دور الاستعمار الإنجليزي.

توضح نصوص (الطابور) تفاعل الرعيل الأول من أبناء الخليج العربي مع مرحلة فكر النهضة وإبداعاتها الثقافية وإنجازاتها الفكرية، الأمر الذي يتضمن تفكيراً أولياً لعقلية الانغلاق.

ثم حين جاءت مرحلة النفط وبدأت بدفع النمو ظهرت ثلاثة تيارات تشكلت إرهاباتها مطلع السبعينيات، وقد شخّصها دكتور (عبد الخالق عبد الله) في ثلاثة فرق<sup>10</sup>:

(إذا أردنا أن نلخص ما يجري الآن في المجتمع على الصعيد الأيديولوجي، فإننا نرى انقسام الأفراد والفئات الاجتماعية إلى ثلاثة فرق يحمل كل فريق تصوّره ومشروعه وأيديولوجيته تجاه الخيار الحضاري بين عالمية الثقافة من ناحية وخصوصيتها من ناحية أخرى، فالفريق الأول يعتقد أنه إذا كان الخيار هو بين القيم والمعتقدات والماضي والتراث وبين العلم والعصر والتطور، فإنه من الأولى الاحتفاظ بالقيم والمعتقدات مهما كانت بالية ومهما كانت متعارضة مع التطور والعلم والعصر، فهذا الاختيار الأيديولوجي كما يتصور هذا الفريق أهمّ للدنيا وللآخرة، إنّ هذا الفريق هو بكلّ اختصار مع الإبقاء على القديم كله ورفض الجديد كله. وأحياناً يكون لهذا الفريق من القوة والنفوذ في المجتمع بحيث إنه يفرض تصوّره ومشروعه هذا على المجتمع كله، مثلما في مجال التعليم ومجالات أخرى.

أمّا الفريق الثاني، فإنه يعتقد أنّ الخيار الحضاري بين العالمية والخصوصية، أي بين الثقافة الحديثة والثقافة التقليدية سيحلّ تدريجياً لصالح الثقافة العالمية ولصالح العلم والعصر، وأنّ هذه حتمية تاريخية لا مفرّ منها، لذلك فإنّ هذا الفريق يتخذ موقفاً وسطاً بين العالمية والخصوصية، ويجد أنّه بالإمكان التوفيق مرحلياً بينهما بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر أو ينفيه، ذلك أنّ المرحلة التاريخية الراهنة لا تتحمل أن

10- د. عبد الله عبد الخالق: "الحركة الثقافية في الإمارات العربية المتحدة"، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط1، 2000، ص ص 34/35

يتغلب أحدهما على الآخر. إنَّ هذا الفريق يمثل الأغلبية ويمثل الأيديولوجية الرسمية التي تحاول تكييف القيم والعادات والمفاهيم السائدة مع القيم والعادات والمفاهيم العصرية وتحاول أن تجد الحلول الوقتية لأيّ تعارض بينهما، على أمل أنه في يوم ما سيتمّ التغلب دون ضجيج على الثقافة التقليدية والماضوية التي تتناقض مع العلم والعصر والتفكير العلمي.

أمّا الفريق الثالث والأخير، فإنه لا يحبّذ التّأرجح بين هذا وذاك ولا يحبّذ النفاق، ويرى أنه إن كان لا بدّ في النهاية من الأخذ بالثقافة العالمية والأخذ بالعصر والعلم، فلا داعي للانتظار والمماطلة ولا بدّ من إعطاء الحاضر حقه حتى لو كان ذلك على حساب الماضي والتراث، وحتى لو كان ذلك على حساب خصوصيتنا الثقافية المرتبطة بالعاطفة والوجدان والتي توشك أن تتحوّل إلى قيود وأصفاد مميتة).

إنّ هذا التصنيف الذي أتى به دكتور (عبد الخالق) يفتقر إلى (النسبية) أو (الترباط والتداخل الجدلي) بين الفرق الثلاثة، فهناك ما هو مشترك بين الفريق الأوّل الذي يحتفظ بالقيم والمعتقدات والفريق الثاني الذي يحتفظ بها أيضاً ولكنه يجمعها إلى الثقافة العالمية، كما أنّ هناك ما هو مشترك بين الفريق الثاني الذي ينفذ إلى العالمية مع الفريق الثالث الذي يعاملها كبعد مطلق.

فإذا ولجنا باب النسبية والتداخل الجدلي، نجد أنّ الفريق الأوّل رغم انغلاقه الذهني وانعكاسات ذلك الانغلاق على فهمه للدين إلّا أنّه يتعامل بمستوى نسبي مع العالمية، والمثال الذي نسوقه هنا صدور كتابات عن هذا التيار تلامس هذه العالمية المعاصرة مثل الإعجاز العلمي في القرآن، ولجوء هذا إلى (فكر المقارنات) بين مواضيع إسلامية منتقاة وما يقابلها في الثقافة العالمية الغربية المعاصرة وذلك لإثبات أفضلية الخيار الإسلامي بالنسبة إلى المرأة مثلاً، والنظام الاقتصادي اللاربوي والاحتكام للشريعة.

إنّ مجرد إجراء هذه (المقارنات) هو اعتراف ضمني بوجود الثقافة العالمية وتأثيرها على خصوصياتنا، ممّا يضطر هذا الفريق الأوّل للبحث في حجج الخير الأوروبي لدحضها والردّ عليها وبالتالي التفاعل النسبي معها من طرف خفي<sup>11</sup>.

أمّا الذين يرفضون حتى إجراء هذه المقارنات من الفريق الأوّل، فلا يعتدّ بهم وبأفكارهم ومواقفهم، مثل (جماعة التكفير والهجرة) الذين اعتزلوا المجتمع في مصر (وما يعبد من أوثان وضعيّة ونظم علمانية أدخلها نابليون بونابرت وفصل فيها ما بين السلطات الثلاث التشريعية والقضائية والتنفيذية، ففقرّ غوا في كهوف المنيا للعبادة، ثمّ كتبوا (رقيماً) أو أكثر من المخطوط باليد، تفادياً لاستخدام مطابع الكفّار).

11- د. عبد العزيز فهمي هيكل، الإنسان المعاصر والحضارة الإسلامية، الدار الجامعية، بيروت 1985م.

هذا النوع التكفيري لا يشكّل ظاهرة ذات وزن اجتماعي وثقافي في مكونات أمّتنا، غير أنّه ضخم (سياسياً) لأهداف أمنية<sup>12</sup>، ثمّ إنّ الفريق الثاني الوسطي الذي يقع ما بين العالمية والخصوصية لم يتواصل بعد لا مع العقلانية في التراث ولا مع العقلانية في مرحلة النهضة والإصلاح، كما أنّه غير متصل ومتواصل مع المناهج المعرفية للثقافة العالمية المعاصرة، فموقفه أيضاً يتّسم بالانتقائية وليس المنهجية.

كذلك فإنّ الفريق الثالث، الذي يضيق ذرعاً بالفريقين السابقين، لم يكتسب بعد (ثقافة العولمة) من منظوره للعالمية على حساب الخصوصية لدى الفريق الأوّل، والانتقائية الوسطية لدى الفريق الثاني.

إنّ الدراسات الأكثر تقدّماً في مجال التشخيص لمختلف الحالات الذهنية يجب أن ترتبط (بنماذج حيّة) وليس بأطر تعميمية، وهذا ما حاوله الدكتور (عبد الله العروي)<sup>13</sup> في كتاباته التي أخذت بنموذج ذهنية الشيخ الإصلاح، والسياسي الليبرالي والتقني، وهي (النماذج الواقعية) التي يجب معالجتها في سياق تطوّرها الفكري وبما هو أرقى من ذهنية الانغلاق الديني الذي يفرض علينا سياسياً وأمنياً<sup>14</sup> التعامل معه وكأنّه المؤثر الأكبر في خصوصيتنا الإسلامية وأبنيتنا الفكرية، وهذا وضع نقیض للحيثيات التي ذكرناها.

إنّه مع إقرارنا بوجود حالة (انغلاق) أو (انسداد) فكري لدى بعض الفئات في مجتمعنا، عربياً وخليجياً، إلّا أنّ هذه الحالة يجب ألاّ تتخذ، عربياً وعالمياً، كتجسيد لثقافتنا وحضارتنا العربية الإسلامية رجوعاً إلى ما ذكرناه حول مرحلتها الانبعاث العقلاني في تاريخنا، المرحلة التراثية ومرحلة النهضة الإصلاحية.

ويكفي أنّ الخليج الذي ظنّه البعض قاعاً فكرياً صفصفاً قبل النفط قد تواصل مع مرحلة فكر النهضة تبعاً للحيثيات التي ذكرها الأستاذ (الطابور) في دراسته.

فهناك ما هو من (داخل) خصوصيتنا التاريخية والثقافية والحضارية ما نبني عليه في تطوّرها الذاتي، فليس المصدر الغربي أو الأوروبي هو أساس عقلانيتنا لنرفض هذه العقلانية باسم (التغريب) مستجيبين لمنطق فئات هامشية في تكويننا التاريخي والاجتماعي والتي ضخّمت أدوارها أمنياً وسياسياً.

12- ملف الحوار بين علماء الأزهر والمتعقلين من تنظيم التكفير والهجرة في سجن (ليما طرة) - اللواء الإسلامي - الأعداد من 9 إلى 16 - صادرة بتاريخ 52/3 و18/5/1982م.

13- د. عبد الله العروي: "الأيديولوجية العربية المعاصرة"، دار الحقيقة، بيروت، 1970م، الصفحات من 41/57.

14- محمود أمين العالم الوعي والزائف، جريدة الخليج، الشارقة، تاريخ 23 نوفمبر و18 و19 ديسمبر 1984 - ثمّ: دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1986م.

## الفصل الثاني:

### خلفيات الانغلاق العقلي

العقل البشري، في كثير من معطياته الإدراكية والتصورية وفيما ينسجه من أفكار ومقولات، هو ابن لواقعه، بكل ما في الواقع من أبعاد تتصل بنوعية الإنتاج وأدواته وعلاقاته ومفهومه للكون والمجتمع، لهذا تميزت الأديان بكونها سماوية متعالية على العقل عبر الوحي الإلهي، كما تميزت أديان أخرى بالخلاص الزهدي تحقيقاً (للاستنارة) التي تكتسب عبر معارج النفس<sup>15</sup>.

وبالرغم من أن المدارس التي اكتشفت العلاقة بين الفكر والواقع تجنح نحو الاتجاهات (الوضعية) اللادينية إلا أن التطورات العلمية التي تحققت فلسفياً باتجاه المعرفة الإستمولوجية في (حلقة فيينا)<sup>16</sup> وإعادة النظر في جدلية المادية الماركسية عبر (مدرسة فرانكفورت)<sup>17</sup> قد أصلت حرية أكبر للعقل ولمعرفتنا بالكون، حيث تنتهي للإقرار بوجود علاقة (نسبية) بين واقع الإنسان وفكره.

وهنا أحد مداخلنا لمعرفة (نوعية الواقع) الذي أنتج (فكر) الانغلاق الذهني والعقلي تمهيداً لتحقيق (شروط بديلة) في الواقع تعيد تكوين ذهن المنغلق باتجاه العقلانية والانفتاح.

توضح الماركسية عبر إنجلز في كتابه (لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ص (38) أن الواقع هو الذي ينتج الفكر، فالأفكار الحاصلة في الوعي هي انعكاسات الأشياء والأحداث الواقعية، هكذا تصبح جدلية الإدراك وعياً لحركة العالم الواقعي الجدلية، ويوضح ماركس في (الأيديولوجيا الألمانية) أن التشكلات المبهمة الحاصلة في أذهان الناس هي بالضرورة ملاحق لسيروراتهم الحياتية الواقعية التي يمكن إدراكها واقعياً، والتي ترتبط بحالات مادية عينية. فالأخلاق والدين والميتافيزيق وسائر تجليات الأيديولوجيا، وكذلك أشكال الوعي المقابلة لها، لا تقدر إذن أن تحافظ على مظهرها الاستقلالي لمدة أطول، فليس الوعي هو الذي يكيّف الحياة إنما الحياة هي التي تكيّف الوعي، فالأيديولوجيا، كبنية فوقية، هي مجموعة التصورات التي يكونها الناس عن علاقتهم بأوضاعهم الوجودية، الثقافية وطريقة العيش والأفكار والقيم والأذواق الواعية منها والغافلة، سواء على الصعيد الفردي أو الطبقي أو المجتمعي<sup>18</sup>.

15- 197 Geoffrey Parrinder – Editor – New York الترجمة العربية، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 13 ذو القعدة 1413 هـ/مايو/ أيار 1993م، ص 238

16- حلقة فيينا، ويشار إليها أيضاً بالمنطقية الوضعية الحديثة، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، ص 173

17- علاء الدين طاهر: "مدرسة فرانكفورت من هوركايمر إلى هابرماس"، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، دون تاريخ.

18- رشيد مسعود: "ملاحظات حول الفهم الفلسفي للأيديولوجيا"، مجلة الفكر العربي، عد 15، أيار - مايو 1980 ص 45

بهذه المقدمة وضعت الماركسيّة الأساس النظري لتعلّق الأفكار بالواقع الموضوعي باعتبار الأفكار نتاجاً لهذا الواقع وتتغير بتغيره بما في ذلك الأخلاق والدين والقيم، وقد شيّد عالم الاجتماع الفرنسي الماركسي (أميل دوركهايم) (1858-1917) نظريته في تحديد الوقائع الذهنيّة على هذا الأساس متجهاً نحو صياغة (علم الأيديولوجيا)، فبدلاً من ملاحظة الأشياء ووصفها ومقارنتها نكتفي إذ ذاك بوعي أفكارنا وتحليلها وتأليفها بعضها إلى البعض الآخر، أي عوضاً عن إنشاء علم يتناول الحقائق الواقعيّة لا نعود نصوغ سوى علم أيديولوجي (دوركهايم/ قواعد المنهج الاجتماعي، ص 21).

ثمّ جاء (إريك فروم) ليعطي دفعة تطبيقية على صعيد التحليل النفسي لما بدأه (ماركس وإنجلز وطوره دوركهايم)، ذلك حين بدأ بتفسير ما لم يفسره ماركس حول كيفية أن يكون الانتقال من الأشياء الماديّة إلى الفكر الإنساني عبر (رأس الإنسان)؛ أي العمليّة النفسيّة لإنتاج الأيديولوجيا المرتبطة بالواقع الاقتصادي والاجتماعي<sup>19</sup>.

على خلفيّة هذه العلاقة الجدليّة بين الواقع والفكر استند (ماكس فيبر) في تحليله للعلاقة بين صعود الرأسماليّة الأوروبيّة والإصلاح البروتستانتي:

(لقد حاول ماكس فيبر في كتابه "الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة" أن يبيّن أثر التربية وبنية الوعي التي يرسخها المناخ الديني على تطوّر ونشوء عقليّة اقتصاديّة، وهي ههنا دور الأخلاق البروتستانتيّة في تطوّر المشروع الرأسمالي، وهو يرى بالمحصلّة أنّ القواعد الشكليّة العقليّة لبنية عقليّة ما تؤدي إلى انبثاق عقليّة تقنيّة وإداريّة في المجال الإنتاجي الاقتصادي، إنّ بنية العقل الصوريّة تضمن بنية تقنيّة في مجال القانون والإدارة والتخمين والمبادرة من هنا، مثلاً، يلاحظ أنّ (الكاثوليكي) كان، عادة، يتحلّى بذهنيّة جبريّة أكثر انفصلاً عن العالم من البروتستانتي القدري الأكثر إقبالاً على العالم، والأوّل يميل إلى الاكتفاء والزهد، بينما الثاني يميل إلى المغامرة والريادة، الكاثوليكي يرفض "الماديّة" باعتبارها نتيجة العلمنة وتزمين شؤون الحياة (من زمنيّة)، بينما البروتستانتي يسعى إلى الكسب المادي باعتباره شكلاً من أشكال الجدارة الطهريّة، وتحقيق الذات الاجتماعيّة، وليس المذهب الأخلاقي في دين أو عقيدة دينيّة معينة هو الذي ينطوي على قدرات بסיكولوجيّة معيّنة، بل السلوك الأخلاقي الذي تضمنه العقيدة الدينيّة، كالانتماء، وإعلاء شأن العمل والمبادرة، والبحث المنهجي عن الكسب، والتقدير لعامل الوقت، والمنفعة المترتبة عليه، والدقة، كلّ هذه هي التي تحدّد روح العقيدة أو المذهب وما تؤدي إليه من مفاعيل في الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة. وإذ أثر الفكر على الاقتصاد، والاقتصاد على الفكر، فإنّ هذا يؤكّد جدليّة التأثير البنيوي في علاقة الفكر بالواقع، والمادّة بالوعي، وقد تركت الفكرة التطوريّة في القرن التاسع عشر أثراً بارزاً على العالم والفكر

19- د. عباس مكي: "أريك فروم وعلم النفس الاجتماعي التحليلي"، مجلة الفكر العربي، مصدر سابق، ص 206

والأديان وأسهمت في إخضاع الظاهرة الفكرية إلى النسبية التطورية، حتى تلك الظواهر التي تتميز ببنى تطورية تنزاعية، كالدين، والجماعات الإنثربولوجية كالطائفة والقبيلة إلخ، وإذا أدت التطورية إلى بروز أنماط تطورية من الوعي الديني، مثلما أسهمت بنية الوعي البروتستانتية في التطور الرأسمالي، في الغرب، فإنها أسهمت في الشرق العربي ببرز وعي ديني تطوري قامت على أسسه إشكالية الإصلاح<sup>20</sup>.

حين نأخذ العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع، ولو في إطارها (النسبي)، سنجد أن ظاهرة الغلو والتطرف في ممارسة الحركات والتنظيمات المغلقة عقلياً وفكرياً إنما تستمد في بنيتها الذهنية من (أدنى مراتب الوعي) ضمن مجتمعاتنا ما قبل مرحلة فكر النهضة (1798/1939م)، فهي التجسيد الفكري الأكثر انحطاطاً لما في الموروث الفرقي (من فرقة) الذي كتب عنه (الشهرستاني) في منتصف القرن الخامس الهجري (479/548هـ)<sup>21</sup>.

فقد قام (الشهرستاني) بتحديد الفرق الإسلامية وفرزها بجانب الديانات والمذاهب الأخرى - ضمن واقع ريفي تقليدي، رعوي وزراعي، وحرفي يدوي، حيث تقوم ذهنية (العامّة) وليست ذهنية فلاسفته - على مفاهيم (السكونية) في الحركة وليس (الدينامية الحيوية) المتجددة، وعلى مفهوم (التعاقب والتكرار) في السنن الكونية وليس (الصيرورة والتطورة).

ففي ما عرض له (الشهرستاني) من كبار الفرق الإسلامية الأربع وهي: (القدرية والصفائية وفرقة الخوارج والشيعة) والتي فرّعها إلى ثلاث وسبعين فرقة، هناك مقولات في العقائد على المستويين المتأخرين لنشوء ما عرف بالسنة والشيعة بلغت من المغالاة والتطرف ما يجوز كافة مقاييس العقل والمنطق، ولا يدنو أي منها إلى تلك المواصفات التي وضعها الدكتور (محمد عابد الجابري) لتصنيف العقل العربي بين البين والبرهان والعرفان<sup>22</sup>، فلا هي بيانية تأخذ باللغة، ولا برهانية تأخذ بالقياس، ولا عرفانية تأخذ بالتصوّف.

ثقافتها في الغالب (شفاهية) تستمدّها من (النقل) عبر التواتر، لذلك نجد أن هذه العقلية تعيش على هامش أو أطراف مذاهبها الرئيسية ولا تنفذ إلى البنائية الفلسفية المحيطة بكلّ مذهب، وإن ادّعت اعتناقه.

20- د. جميل قاسم: "مقدمة في الفكر العربي (من الماهية إلى الوجود)"، مكتبة الفقيه، بيروت، ط1، ص 94/95، 1996م، كذلك: ماكس فيبر: "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت.

21- محمد بن عبد الكريم أبو بكر الشهرستاني: "الملل والنحل"، جزءان، تحقيق الدكتور محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت 8 يوليو 1961م، الموافق 25 محرم 1381هـ، كذلك مطبعة الأزهر، القاهرة 1338 هـ/1910م.

22- د. محمد عابد الجابري: "تكوين العقل العربي"، دار الطليعة، بيروت، 1984م.

كذلك: "بنية العقل العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1986م. وعن المركز نفسه: "العقل السياسي العربي"، 1990م.

لهذا طلب من (العامي) أن يتقيد (بتقليد المجتهد) وألا يخرج عن مذهبه، مالكيًا أو حنفيًا، وهو مبدأ (موروث) في الغالب، إذ لم يجوز العلماء أن يأخذ (العامي) الحنفي إلا بمذهب أبي حنيفة، والعامي الشافعي بمذهب الشافعي، لأن الحكم: (ألا مذهب للعامي)<sup>23</sup>.

فهذا العقل الشافعي نقلي أحادي وضعه الفقهاء في حكم (العامي) وألزموه بمذهبه المورث وأحكامه لا الاجتهاد فيه، وإذا نظرنا لكل حركات التطرف والغلو، نجد أنها مع عاميتها مفارقة لأصول المذاهب الرئيسية ولأنمة المجتهدين الذين حصرهم الشهرستاني في (أصحاب الحديث) و(أصحاب الرأي)<sup>24</sup> لا يعدوان إلى ثالث:

(أصحاب الحديث: وهم أهل الحجاز، هم أصحاب مالك بن أنس، وأصحاب محمد بن إدريس الشافعي، وأصحاب سفيان الثوري، وأصحاب أحمد بن حنبل، وأصحاب داود بن علي بن محمد الأصفهاني، وإنما سموا أصحاب الحديث لأن عنايتهم بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام على النصوص، ولا يرجعون إلى القياس الجلي والخفي ما وجدوا خبراً أو أثراً.

قال الشافعي: إذا وجدتم لي مذهباً، ووجدتم خبراً على خلاف مذهبي، فاعلموا أن مذهبي ذلك الخبر. ومن أصحابه: أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني، والربيع بن سليمان الجيزي، وحرملة بن يحيى النجبي، والربيع بن سليمان المرادي، وأبو يعقوب البويطي، والحسن بن محمد بن الصباح الزعفراني، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم المصري، وأبو ثور إبراهيم بن خالد الكلبي، وهم لا يزيدون على اجتهاده اجتهاداً، بل يتصرفون فيما نقل عنه، توجيهاً، واستنباطاً، ويصدرون عن رأيه جملة، فلا يخالفونه البتة.

### أصحاب الرأي:

وهم أهل العراق؛ هم أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت، ومن أصحابه: محمد بن الحسن، وأبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن محمد القاضي، وزفر بن الهذيل، والحسن بن زياد اللؤلؤي، وابن سماعة، وعافية القاضي، وأبو مطيع البلخي، وبشر المريسي.

وإنما سموا أصحاب الرأي، لأن أكثر عنايتهم بتحصيل وجه القياس، والمعنى المستنبط من الأحكام وبناء الحوادث عليها، وربما يقدمون القياس الجلي على آحاد الأخبار، وقد قالوا أبو حنيفة علمنا هذا رأي أحسن ما قدرنا عليه، فمن قدر على غير ذلك، فله ما رأى، ولنا ما رأينا.

23- الشهرستاني: مصدر سابق، الجزء الأول، ص 205

24- الشهرستاني: مصدر سابق، ص 206/207.

وهؤلاء ربّما يزيدون على اجتهاده اجتهاداً، ويخالفونه في الحكم الاجتهادي، والمسائل التي خالفوه فيها معروفة.

تفرقة وتذكرة:

اعلم أنّ بين الفريقين اختلافات كثيرة في الفروع، ولهم فيها تصانيف، وعليها مناظرات، وقد بلغت النهاية في مناهج الظنون، حتى كأنهم قد أشرفوا على القطع واليقين، وليس يلزم من ذلك تكفير، ولا تضليل، بل كلّ مجتهد مصيب كما ذكرنا هذا من قبل.

وقد صنّف الشهرستاني (الفروق بين الفرق) ومصدر تعدّدها في التالي<sup>25</sup>:

**(القاعدة الأولى:** الصفات والتوحيد فيها، وهي تشتمل على مسائل: الصفات الأزليّة، إثباتاً عند جماعة، ونفيّاً عند جماعة، وبيان صفات الذات، وصفات الفعل، وما يجب لله تعالى، وما يجوز عليه، وما يستحيل، وفيها الخلاف بين الأشعريّة، والكراميّة، والمعتزلة.

**القاعدة الثانية:** القدر والعدل فيه، وهي تشتمل على مسائل: القضاء والقدر والجبر والكسب وإرادة الخير والشر، والمقدور والمعلوم: إثباتاً عند جماعة، ونفيّاً عند جماعة. وفيها الخلاف بين: القدريّة، والنجاريّة، والجبريّة، والأشعريّة، والكراميّة.

**القاعدة الثالثة:** الوعد، والوعيد، والأسماء، والأحكام، وهي تشتمل على مسائل: الإيمان، والتوبة، والوعيد، والإرجاء، والتكفير، والتضليل، إثباتاً على وجه عند جماعة، ونفيّاً عند جماعة، وفيها الخلاف بين المرجئة، والوعيديّة، والمعتزلة، والأشعريّة والكراميّة.

**القاعدة الرابعة:** السمع والعقل، والرسالة، والإمامة، وهي تشتمل على مسائل: التحسين، والتقييح، والصلاح والإصلاح، واللطف، والعصمة في النبوة، وشرائط الإمامة، نصّاً عند جماعة، وإجماعاً عند جماعة وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنصّ وكيفية إثباتها على مذهب من قال بالإجماع، والخلاف فيها بين الشيعة، والخوارج، والمعتزلة، والكراميّة والأشعريّة).

ويضيف الشهرستاني في موقع آخر<sup>26</sup>:

(وللأصوليين خلاف في تكفير أهل الأهواء مع قطعهم بأنّ المصيب واحد بعينه، لأنّ التكفير حكم شرعي، والتصويب حكم عقلي، فمن مبالغ متعصّب لمذهبه كفر وضلل مخالفه، ومن متساهل متآلف لم يكفر.

25- الشهرستاني: مصدر سابق، الجزء الأول، ص ص 14 و 15

26- الشهرستاني: مصدر سابق، الجزء الأول، ص ص 202/203

ومن كفر، قرن كل مذهب ومقالة بمقالة واحد من أهل الأهواء والملل، كتقرين القدرية بالمجوس، وتقرين المشبهة باليهود، وتقرين (الرافضة) بالنصارى، وأجرى حكم هؤلاء فيهم من المناكحة، وأكل الذبيحة. ومن تساهل ولم يكفر، قضى بالتضليل، وحكم بأنهم هلكى في الآخرة، واختلفوا في اللعن على حسب اختلافهم في التكفير والتضليل.

وكذلك من خرج على الإمام الحق بغياً وعدواناً، فإن كان صدر خروجه عن تأول واجتهاد، سمى باغياً مخطئاً، ثم البغي: هل يوجب اللعن.

فعند أهل السنة: إذا لم يخرج بالبغي عن الإيمان، لم يستوجب اللعن، وعند المعتزلة: يستحق اللعن بحكم فسقه، والفاسق خارج عن الإيمان، وإن كان صدر خروجه عن البغي والحسد والمروق عن الدين، فإجماع المسلمين: استحق اللعن باللسان والقتل بالسيف والسنان).

### أصولية بلا أصول:

عبر هذه النصوص يتضح لنا تماماً أن ما ينسب إلى (أصولية إسلامية معاصرة) "لا أصول له" لا في تراثنا الحضاري على مدى ما بين القرنين التاسع إلى الثالث عشر الميلادي، ولا مرحلة فكر النهضة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

إن عقلية التطرف والغلو موازية للانغلاق الذهني، لأنها تتعامل من منطلق (الرفض السلبي) حتى لجذور العقلانية في أصلتنا إذ تتعامل (بانتقائية) مع موروث الأصالة، فسحب مفردة (أصولية) عليها هو ظلم للعقلانية الإسلامية.

فما الذي يجمع بين العقلانية الإسلامية وظواهر التطرف التكفيرية والتجملية للمجتمع التي بدأت بكتابات (سيد قطب) في مصر و(أبو الأعلى المودودي) في باكستان، ثم انتهت إلى محاولة (منظمة التحرير الإسلامية) السيطرة على الكلية الفنية العسكرية في أبريل (نيسان) 1974م في مصر، وفي الصدام الثاني بين السلطة المصرية وجماعة (التكفير والهجرة) مروراً باغتيال وزير الأوقاف الأسبق في مصر الشيخ الذهبي عام 1977م وأحداث جامعة أسيوط في عام 1980م وليس انتهاء باغتيال السادات نفسه وأحداث احتلال الحرم المكي وهو حرم آمن - عام 1979م، ثم تلك الجبهة العالمية التي أعلن عنها (أسامة بن لادن) لقتال اليهود والنصارى في 23 فبراير (شباط) 1998م، ثم وصولاً إلى مذابح الجزائر؟

## الفصل الثالث:

### كيفية الخروج من مأزق الغلو والتطرف؟

ذكرنا أن (الفكر السائد) هو دوماً (انعكاس للواقع)، وحتى يضع الله سبحانه وتعالى - حدّاً لاستلابات الواقع للفكر أرسل رسله بوحيه وكتبه في أول حرب ضدّ العقلية (البدائية الإحيائية Animistic) التي ألّهت الظواهر الطبيعية وجعلت فيها نفوساً إلهية حيّة ذات إرادة، ثمّ جسّدتها في (الأوثان)، فأنزل الله ديانات التوحيد، واستردّ الإنسان عبر الشرائع بداية من شرعة الزواج الأدمية إلى ما يخرجّه عن بهيميته التي أفسد بها وسفك الدماء، وعن وحشيته الغريزية.

وكذلك فعل المصلحون والحكماء ما دون مستوى الإرادة الإلهية. لدفع الناس إلى الاستتارة، ومصارعة ما ينعكس به الواقع سلباً على الدماغ البشري.

وما دون فعل الله سبحانه وتعالى، والفلاسفة والحكماء من دونه ومن بعده، أسهمت الحضارات المتركمة في التعبير الكيفي لبنية الواقع ليعتمد الإنسان مناهج معرفية جديدة وقيماً جديدة.

### فلا يكون الخروج من مأزق الانغلاق الذهني إلا عبر مداخل أساسية:

**أولها:** فهم الوحي الإلهي منهجياً ومعرفياً في الإطار المقارب للمطلق وبمعزل عن التصورات اللاهوتية والخرافية والأسطورية التي تلبّست عقل الإنسان عبر سلبيات الواقع.

**ثانيها:** فهم العلوم الإنسانية المعاصرة التي تتعلق بمراحل التطور العقلي والحضاري للإنسان فهماً سليماً عبر كلّ الوسائل التربوية والإعلامية.

**ثالثها:** التفاعل مع إيجابيات السقف المعاصر للحضارة العالمية بالفرز بين ما هو إيجابي وما هو سلبي في (العولمة Globalization) التي تكاد تحتوي الآن الإطار الحضاري العالمي: (internationalism) بكلّ أبعاده الاجتماعية والحضارية والاقتصادية والفكرية والسلوكية والدينية والقومية.

فالعولمة تتّجه لأن تكون هي أداة (المثاقفة) بين الشعوب والحضارات، (Acculturation) بحيث تولد العولمة وبالذات على المنهج الأمريكي ما تسيطر أو تهيمن به على كلّ متعلقات (العالمية) من تنوع وتعدّد لتصهرها في (كلّ واحد: هو عولمة العالمية: Universality) من حيث إنّها: (طموح إلى الارتفاع بالخصوصية إلى مستوى عالمي، فالعولمة احتواء للعالم، والعالمية تفتح على ما هو عالمي وكوني<sup>27</sup>).

27- د. محمد عبد الجابري: "العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات في العرب والعولمة" بحوث ومناقشات الندوة الفكرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، ص 301

**والعالمية**، بهذا المعنى، شيء يختلف عن العولمة كظاهرة Globalization وعن أيديولوجيا العولمة globalism، من حيث إنها أيديولوجيا معينة تسعى إلى الهيمنة والسيطرة على مستوى العالم، وليست في النهاية إلا العنوان الأيديولوجي الجديد للرأسمالية في مرحلتها الراهنة أو مرحلة ما بعد الإمبريالية<sup>28</sup>.

لقد حددنا الثلاثية المطلوبة للخروج من المأزق بأنها تكمن في التفهم للوحي الإلهي والانفتاح على (إيجابيات) العولمة، أما (الوسيط العقلاني) لتفهم الوحي وفرز إيجابيات العولمة عن سلبياتها، فهو: فهم العلوم الإنسانية المعاصرة التي تتجه لتحديد مناهج المعرفة البشرية المعاصرة وعلى نحو إبستمولوجي (Epistemology) يأخذ بالإطار (الكوني) الإلهي لوجود الإنسان عوضاً عن الإطار (الوضعي) عوضاً عن الإطار (اللاهوتي)، ويأخذ بالتحليل عوضاً عن الوصف والتفسير، ويأخذ بالنقد التفكيكي عوضاً عن سكونية المقالات الفكرية والفلسفية التقليدية عن الإنسان والوجود والمصير، فالأمر يتطلب مراجعات علمية وفلسفية واسعة.

### يتلخص هذا الجهد في أمرين ينقصان الواقع العربي الراهن:

**أولاً:** مراكز أبحاث للدراسات المنهجية ذات الطابع المعرفي الفلسفي، مثال الجهود التي اندرجت عليها حلقة (فينا) لفلسفة العلوم الطبيعية ومآلاتها في الفلسفة الإنسانية.

**ثانياً:** مراكز أبحاث للدراسات الاستراتيجية تعنى بموقع الإنسان العربي والخليجي في التجربة وليس ما يكتبه الآخرون عنه وعن كيفية تطويعه وسلخه عن جلده.

يتطلب هذا الجهد المنهجي والاستراتيجي إحداث تغيير جذري في المناهج التعليمية وأكثر جذرية في المناهج التربوية، وفي نوعية الدراسات الاستراتيجية.

ويرتبط إحداث التغيير بدور الدولة الوطنية من جهة والمتقنين العضويين من ذوي الانتماء الموضوعي للأمة ومصيرها من جهة أخرى.

فمجتمعاتنا، الموصوفة عموماً في تركيبها الاجتماعية والاقتصادية بأنها مجتمعات ما قبل الصناعية، وإن تداخلت مع العالم الصناعي المتقدم، والتي يرتبط تركيبها الأيديولوجي بموروث الرعي والزراعة والحرفية اليدوية والبناءات القبلية، تحتاج إلى (رافعة) لتطورها وتحديثها، حيث إن الشعوب الأخرى

28- د. تركي الحمد: "الثقافة العربية في عصر العولمة"، بيروت دار الساقي، 1999، ص 178

كذلك: كتاب "دول الخليج والعولمة"، صادر عن منتدى التنمية، اللقاء السنوي الحادي والعشرون 4-3 فبراير 2000م، دبي، الإمارات العربية المتحدة، د. تركي الحمد، دول الخليج والعولمة، ص 22

قد دخلت مرحلة التحديث وصولاً إلى العولمة عبر رافعات طبقية واجتماعية تلاحت مع موجبات من (داخلها).

(فالعولمة، وإن بدت ظاهرة حديثة، إلا أنها ذات جذور قديمة، ترتبط بعصر النهضة وعصر الاكتشافات الجغرافية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ونشوء الرأسمالية والنشاط الاستعماري في القرن السابع عشر، والثورة الصناعية في القرن الثامن عشر، وانبثاق الحداثة المعاصرة مع عصر الأنوار وعقلانية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وتاريخ العلاقات الدولية في القرن العشرين خاصة، وفي هذا المجال، يقدم رونالد روبرتسون، مثلاً، نموذجاً لتاريخ العولمة ينقسم إلى خمس مراحل: المرحلة الجينية: من بدايات القرن الخامس عشر حتى منتصف القرن الثامن عشر، مرحلة النشوء: من منتصف القرن الثامن عشر حتى 1870م، مرحلة الانطلاق: من عام 1870 حتى عشرينيات القرن العشرين، الصراع من أجل الهيمنة: من العشرينيات حتى الستينيات، مرحلة عدم اليقين: من الستينيات حتى التسعينيات<sup>29</sup>.

ولكن أن تكون العولمة ذات جذور تاريخية تعود إلى بدايات انبثاق العالم الحديث لا يعني أنها مجرد تراكم "كمي" Accumulative، أو امتداد "خطي" Linear، لما سبقها من تاريخ، بقدر ما تشكل "انقطاعاً" معيناً في التاريخ أو "قفزة نوعية"، باستخدام مصطلحات ماركسية، رغم أنها نتيجة لكل التراكم والامتداد الذي سبقها، فتاريخ المجتمعات، مثله مثل تاريخ العلم، ليس مجرد تراكم كمي متصل، بقدر ما يتكون من انقطاعات أو ثورات معينة، تحدّد بداية المراحل الكبرى لذلك التاريخ، عن طريق التغير فيما اعتاد عليه البشر من أساليب ومفاهيم<sup>30</sup>.

لا تملك مجتمعاتنا العربية والخليجية هذه الموجبات الطبقية في التطور والتفصل التاريخي، فالبناء الاقتصادي والاجتماعي العربي وعلى مدى أربعة عشر قرناً تقريباً تحكّمت فيه القيم الإسلامية التي تحرّم الربا وتفتت الإرث على كلّ (العائلة النووية) مع بعض امتداداتها بعد الأبناء والبنات والأمّهات، وحتى من (حضر القسمة)، وكذلك تفصيل أحكام الزواج كالعقد والمهر والنفقة والرضاع والميراث، كما ذكرنا<sup>31</sup>.

29- د. سيد ياسين: "العرب والعولمة"، مصدر سابق، ص 30/32، نقلاً عن د. تركي الحمد، مصدر سابق، ص 25

30- Thomas S. Kuhn. The Structure Of Scientific Revolution. Chicago: The University Of Chicago Press, 1970

31- محمّد إبراهيم الجيب: "تكوين الأسرة، الفتاة الخليجية ونظرتها إلى القضايا الاجتماعية"، دراسة ميدانية، ط1، دار الحكمة، 2000م، ص 19 وإلى 21

إضافة إلى منع احتكار الماء والكأ، لهذا لم توفر الضوابط الإسلامية التشريعية متاحات التراكم الرأسمالي والبناء الطبقي المتولد عنه خلافاً لحال النسق الأوروبي<sup>32</sup>.

لذلك يقع دور الرافعة النهضوية على ما هو قائم في مجتمعاتنا بحكم الأمر الواقع، والمقصود هو الدولة والمتقنون العضويون.

المطلوب هو تفعيل دور الدولة والمتقنين، أو بشكل أعرض (القوى الاجتماعية الحديثة) المرتبطة بالتطور والتحديث ضمن معادلات تربط ما بين صاحب القرار في الدولة وقادة مراكز الدراسات المنهجية وكذلك الاستراتيجية، والهدف إحداث تنمية شاملة وفقاً لسقف العولمة في الأطر الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفكرية.

ولكن، مع ضبط هذه العولمة (بمنهجية معرفية) ترتبط بجدل التاريخ العربي الإسلامي وبنائيتها الخاصة.

### أزمة المثقفين العرب في الرؤية النهضوية:

هنا بالتحديد، أي بطرح سقف العولمة تنموياً وثقافياً بمعزل عن الضوابط المنهجية وبمنطق الاستراتيجيات البحتة (والمستوردة غالباً)، تكمن أزمة المثقفين العرب، ويمكن طرحها على المستوى التالي<sup>33</sup>:

(يتذكر المفكرون العرب، الذين يطالبون اليوم بضرورة تحديث أو تغيير نمط التفكير العربي، التجربة الأوروبية والظروف التي تهيأت لها وأهمية هذا التحديث، فيدعو كثير منهم إلى إحداث ثورة عارمة تدمر ثوابت الثقافة العربية. ويؤكد حسن صعب أن التحديث طريق ثوري إلى التقدم، وأنه يتطلب تغيرات نوعية

32- هذه القضية جوهرية للفارق بين النسقين (العربي - الإسلامي) و(الأوروبي - التطوري)، وأحيل الباحث المتخصص للدراسات التالية:

أ- حسين مروة: "النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية"، الجزء الأول، دار الفارابي، بيروت، ط 6، 1988، ص 149، من جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، ط 2، 1996، International Studies And Research Bureau، pp 291 المجلد الثاني.

ب- مكسيم رودنسون، محمد، من العالمية، مصدر سابق، ص 292/293، ويرى رودنسون أن النظام الإسلامي غير قابل للتصنيف الطبقي، لا على مستوى الأسلوب الأسوي للإنتاج والقائم على الوحدات القروية المتماثلة، ولا على مستوى شكل الإنتاج الإقطاعي.

ج- د. سليمان تقي الدين: "الملاحم الأساسية للإقطاعية الشرقية في الدول العربية الإسلامية في العصر الوسيط"، مجلة الطريق، بيروت، 1979م، ص 147 (من العالمية، مصدر سابق، ص 293).

د- د. فالح حسين: "الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي"، 1978م، الأردن، عمان، (من العالمية، مصدر سابق، ص 294).

هـ- د. عبد العزيز الدوري: "مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي"، 69 و72، دار الطليعة، بيروت، 1969م، ص 23/25.

و- رودني هلتنون: "الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية"، دار ابن خلدون، بيروت، ص 20 إلى 43، ترجمة عصام خفاجي، (من العالمية، مصدر سابق ص 398).

ز- مورييس لمبار: "الأسس النقدية للسيادة الاقتصادية، الذهب الإسلامي منذ القرن السابع إلى القرن الحادي عشر ميلادي" مجموعة بحوث في التاريخ الاقتصادي، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، ترجمة إسكيفن، 61 إلى 65، مطابع دار النشر للجامعات المصرية.

33- د. مصطفى التير: "الدين في المجتمع العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية والجمعية العربية لعلم الاجتماع، ط 1، بيروت، حزيران/ يونيو 1990م، ص 604، ترتيب المصادر ضمن دراسة (د. التير).

وكمية سريعة في الفكر والسلوك، وليس في رأيه اليوم في الوطن العربي من يشكك في ضرورة الخروج من حالة التخلف ولا من يشكك في أن هذا لم يتم إلا بثورة شاملة<sup>34</sup>.

ويضع نديم البيطار شرطاً واحداً لخروج العرب من حالة التخلف التي طال بقاؤهم فيها فيقول: "قبل أن يبني العربي مصيره الجديد، عليه أن يخسر تماماً ثقته بكفاءة الوجود العربي التقليدي على الاستمرار، ويشعر بأنه أصبح غريباً فيه، ويحسّ بحاجة عميقة إلى تجاوزه وإلغائه<sup>35</sup>. وأما عبد الله العروي، فيشترط لتحديث المجتمع العربي ثورة تغير جميع المفاهيم القديمة وتستفيد من تلك التجارب الناجحة في رأيه، وخصوصاً ما جرى في روسيا بقيادة لينين، وفي الصين بقيادة ماو تسي تونغ<sup>36</sup>. ويسترسل النقد الموجّه نحو التراث ونحو الماضي ونحو التقليد الأعمى، فيقترح أدونيس: "... تلك هي الثقافة العربية السائدة على مستوى المؤسسات: إما أنها تجيء من الماضي، وإما أنها تجيء من الخارج، هي من الناحية الأولى نسخ يمحو الحاضر، وهي من الناحية الثانية تقليد يمحو الشخصية، كأنها في الحالين عقل مستعار، وحياسة مستعارة<sup>37</sup>".

#### مقاربة د. مصطفى التير:

(قارب) الدكتور التير كثيراً ممّا ذهبنا إليه دون أن يطرح مسألة المنهجية المعرفية التي تضبط انفتاحنا على العولمة وذلك في خاتمة دراسته القيمة<sup>38</sup>.

(إنّ تنظيم المجتمع وتطوير مؤسساته ونظمه الاجتماعية ليس بالأمر الجديد عند العرب المسلمين، فقد ظهرت البدايات الأولى في مجتمع المدينة، ثم أثريت فيما بعد، وطوّر العرب المسلمون مؤسسات ونظماً لها خصائص وإمكانات تجعلها تتلاءم ومتطلبات مراحل التغير الاجتماعي المختلفة، بما في ذلك المرحلة الأخيرة، مرحلة التحديث، وإذا جاز إبراز صفة واحدة تميز كلّ مرحلة، فإنّ العقلانية التجريبية قد تكون تلك الصفة التي تميّز مرحلة التحديث، وهي نوع العقلانية الذي يرتبط بالشخصية الحديثة، بالشخصية التي يمكنها السير بالمجتمع في طريق التحديث، والتكيف مع متطلبات هذه المرحلة.

والعقلانية بمعنى توظيف القدرات لاكتساب المعرفة وتوصيلها ونشرها، ليست بالأمر الغريب عند العرب، وهي ليست غريبة كمفهوم، كما أنّها ليست غريبة كوظيفة، "إنّ العقل ليس اكتشافاً جديداً في الثقافة

34- حسن صعب: "تحديث العقل العربي: دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة التقدم العربي في العصر الحديث"، ط 2 (بيروت دار العلم للملايين، 1982)، ص ص 224-225

35- نديم البيطار: "الأيدولوجية الثورية"، ك 2، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983م)، ص 835

36- عبد الله العروي: "العرب والفكر التاريخي"، ط 3 (بيروت: دار الحقيقة، 1980م) ص 15 - 210

37- أدونيس: "الثابت والمتحول: صدمة الحداثة"، ط 4 (بيروت: دار العودة، 1983)، ص 217

38- د. مصطفى التير، مصدر سابق، صفحات 604 إلى 607 الهوامش المستخدمة في خاتمة د. التير.

العربية، ولا هو ثمرة الحضارة الحديثة الصاعدة، بل هو أكثر المفاهيم رواجاً في هذه الثقافة<sup>39</sup>، ولكنّ الكيفيّة التي تستخدم بها القدرات العقلية تخضع لتأثير خصائص الثقافة في زمن ومكان معينين، وخصوصاً تلك الثوابت الثقافية التي تحدّد خطوط سير الفكر وتحدّد من حرية انطلاقه، وهي ثوابت تستمدّ قوّتها، وكذلك شرعيّتها، من الدين ومن التراث ومن التاريخ، لذلك توجد عقلانيّات مختلفة، ولبعضها قيود أشدّ صرامة من البعض الآخر.

ونوع العقلانيّة هو الذي يحدّد المسارات العامّة التي يمكن أن يتحرّك ضمنها نمط التفكير، أي الأسلوب الذي يترجم من خلاله نوع العقلانيّة السائد عن التعامل مع الواقع وحلّ المشكلات التي يواجهها، فبواسطة الأنشطة المتعلقة بنمط التفكير تبني المعارف وترتب الحقائق، وتكون جميع هذه نسبيّة ومستقلة عن الفرد وتخضع لمحاكاة عملية في حالة سيادة العقلانيّة التجريبيّة، ولكنّ عقلانيّات أخرى لا تكون مستقلة عن الفرد، كما أنّ مصداقيّتها تكون في التطابق مع نسق معرفي محدّد مسبقاً ويستند إلى دين أو إلى أيديولوجيا.

وعلى الرغم من إمكانيّة وجود أكثر من نوع من العقلانيّة في المجتمع نفسه وفي الوقت نفسه، إلّا أنّ واحداً منها تكون له مكانة أرفع، عند سيطرة العقلانيّة في داخل ثقافة معيّنة، وإذا فرضت هذه الثقافة سلطتها على ثقافات أخرى، فإنّ سيطرة نوع العقلانيّة هذه سيتجاوز حدود مجتمع الثقافة التي ظهر فيها هذا النوع أوّل مرّة.

إنّ تجربة التحديث الأوروبيّة، بشقيّها الغربي والشرقي، تسيطر اليوم على العالم من أقصاه إلى أقصاه، وهي تجربة ترتبط بتطوّر المعرفة العلميّة وتقدّمها وتوظيفاتها الصناعيّة، لكنّ هذا لا يعني بالضرورة أنّها التجربة الناجحة الوحيدة، ولا أنّها تجربة خالية من العيوب ومن الآثار السلبية، وتقدّم الوقائع العلميّة أدلة ملموسة تشير بأصابع الاتهام إلى هذه التجربة وتحملها مسؤوليّة معاناة ملايين البشر ومسؤوليّة دفع العالم نحو أوضاع قد تؤدّي إلى نهايته.

يحتلّ العلم مكانة مرموقة في التجربة الأوروبيّة، ويوظّف المنهج العلمي التعامل في مجال واسع من القضايا اليوميّة، وإذا كان يتمّ التوصل إلى المعرفة العلميّة عن طريق استخدام العقل، فإنّ العقل الأوروبي يفتخر بأنّه يتصف بالعلميّة، وأنّه اكتسب هذه الصفة بعد أن تخلص من المكونات الغيبيّة التي كانت تسود النشاط العقلي قبل عصر التنوير، وخصوصاً تلك المتصلة بالدين، ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ الوصول إلى صفة العلميّة لا يتمّ إلّا من خلال طريق واحدة، كما أنّ توظيفات المرحلة العلميّة المعروفة اليوم لا تستنفد جميع احتمالات التوظيفات الممكنة، لذلك قد لا يستفيد العرب كثيراً من الدعوات إلى قطع الصلة بالتراث، ولا تلك التي تقترح اعتماد تجربة إحدى الأيديولوجيّات المهيمنة الآن، فالتراث العربي إسلامي الهويّة،

39- برهان غليون: "اغتيال العقل: محنة الثقافة العربيّة بين السلفيّة والتبعية"، بيروت: دار التنوير، 1987م، ص 157

وليس في الدين الإسلامي ما يعرقل مسيرة العقل والأخذ بمبادئ العقلانية التجريبية، إذاً لماذا يبدو العقل العربي متخلفاً في جانبه التجريبي، وغارقاً في الأحلام ومرتاحاً مع الماضي؟ لا شك في أن هذا لم يحدث بمحض المصادفة، وإنَّ على التراث العربي الإسلامي مسؤولية رئيسة، لكنَّ محنة العقل العربي ذي الهوية الإسلامية ليست في تعاليم الدين الإسلامي ومبادئه، بقدر ما ترجع إلى الكيفية التي ترجمت بها هذه المبادئ والتعاليم إلى واقع معاش.

لم يطوّر المسلمون مؤسسة دينية مثل الكنيسة في المسيحية، لكن كان يتخصّص في كلّ زمان ومكان رجال في الأمور الدينية، يحفظون النصوص ويفسّرونها وينشرونها بين الناس. وفي مجتمع تسوده الأمية احتلّ رجال الدين، بغضّ النظر عن كمية وكيفية معرفتهم، مكانة عالية مكّنتهم من القيام بالدور الرئيس في نقل المعرفة، وكما سخر الساسة رجال الدين لإصدار التفسيرات وفتاوى تخدم أهدافاً سياسية معينة، قام رجال الدين بإعداد تفسيرات في مجالات أخرى تستند إلى مبادئ وقواعد اجتماعية معينة، لذلك كثيراً ما عكس الدين، كما يمارس، خصائص الثقافة المحلية أكثر ممّا كان تعبيراً صادقاً للنصّ القرآني، وعلى الرغم من الانتشار الواسع للتعليم والأيدولوجيات والفلسفات والأفكار الحديثة في جميع أرجاء المجتمع العربي، فإنّ الوقائع تشير إلى أنّ رجل الدين ما يزال قادراً على أن يلعب دوراً مهماً في توجيه تفسير النصوص وجهة ذات خلفية قد لا تعكس المعنى الفعلي لها.

تبدو الثقافة العربية اليوم تابعة، وخصوصاً في مجالات إنتاج المعرفة العلمية وتوظيفها ونقلها، ولكن لم يكن هذا حال هذه الثقافة خلال جميع حقبة التاريخ، لقد عرفت الثقافة العربية عصوراً ازدهر فيها العقل العربي، وحلّق عالياً متجاوزاً الحدود المحلية والإقليمية عندما لم توضع أمام العقل عراقيل كثيرة، كانت القيم تحرّض على انطلاق العقل واستخدامه لفحص مكونات الكون وللتعرّف إلى مسببات الأشياء كما هي في الطبيعة، كانت الثقافة العربية آنذاك غنية بمكوناتها فسادت، وكان مثقفو العالم يتجهون صوب المجتمع العربي طلباً للتعلّم واكتساب المعرفة، وإذا كانت الصورة اليوم تبدو مغايرة للوصف السابق، فلا يعني ذلك أنّها ستظلّ هكذا إلى ما لا نهاية. إلّا أنّ تبديل الحالة الراهنة لن يتمّ بالتمني ولا بالدعاء، بل بالعمل المضني كما يلاحظ غليون - "على بعث ثقافة مبدعة تزخر بالخلاف والتناقض والتعدّد، ولنحرّر أنفسنا من وهم الأيديولوجيا الواحدة والمنقذة، فالعقل والحرية لا ينفصلان"<sup>40</sup>، وإذا بدا أنّ الأخذ بهذه النصيحة البسيطة ليس في الأفق، فإنّ تحديث المجتمع العربي لن يكون باستيراد النماذج الجاهزة، ولا بالاستمرار في استيراد ذكريات الماضي، فالتراث العربي الإسلامي قد يكون مصدر إلهام وحافزاً للدفع إلى الأمام، ولكن بعد أن

40- برهان غليون، المصدر السابق، ص 363/364.

يتوقف العرب عن الاستمرار في "القراءة السلفية للتراث" كما يقول الجابري - والتي لا تنتج سوى إعادة التراث نفسه<sup>41</sup>.

ولبلوغ هذا الهدف، فإنَّ العرب خصوصاً (المثقفين) منهم - مدعوون للبحث عن الأسلوب الأفضل والأنسب، ولا نعتقد أنه يقوم بالضرورة على أنقاض هدم الماضي بما في ذلك الدين، وقد أظهرت تجارب أمم كثيرة أنَّ مهاجمة الدين، حتى عندما جعلتها السلطة جانباً رئيساً من السياسة، لم تؤدِّ إلى تحطيم الوعي الديني، بل ربَّما أدَّت مثل هذه السياسة في أحيان كثيرة - إلى ردَّات فعل قويَّة بالاتجاه المعاكس للسياسة الرسميَّة، إنَّ الأسلوب المناسب لتحديث نمط التفكير العربي يأخذ بعين الاعتبار خصائص المجتمع العربي وخصائص الشخصية العربيَّة، ووضع برنامج للرفع من مكانة العقلانيَّة التجريبيَّة لا يتعارض وروح الدين الإسلامي، ولكنَّ طبيعة العلاقات المتعلقة بالمراكز الاجتماعيَّة التي لها علاقة بإنتاج المعرفة ونقلها تحتاج إلى تغيير في الاتجاه الذي يفسح مجالاً واسعاً للاختلاف، وللرأي الآخر، وللشكِّ وتنشيط القدرات العقليَّة). انتهت خاتمة د. التير.

إنَّ الطرح الإبيستمولوجي (المعرفي المنهجي) وليس الأيديولوجي (التراشي التاريخي) في علاقة وجودنا العربي الإسلامي بالوحي الإلهي والدين من جهة، وعلاقتنا بجديَّة التاريخ العربي من جهة أخرى، يشكِّلان الضوابط التي توطِّر علاقتنا بالعولمة خارج مداراتها الليبراليَّة الإباحيَّة (liberalism) ومنفعتها الاقتصاديَّة (Pragmatism) وخلودها إلى نهج المنافسة والصراع.

يمكن أن يكون للعولمة نهج أكثر (إنسانيَّة) وأرفع (كونيَّة) متى تخلَّصت من السليبيَّات التي لازمت التطوُّر الأوروبي وانتهت إلى تدمير الإنسان نفسه بتحويله لمجرَّد كائن إنتاجي واستهلاكي مبوثق Encapsulated يحركه الإعلام بما هو أكبر من القيم، ويوجِّه إرادته ورغباته بما هو أكثر من التربية والأخلاق.

فلكي نتقبل إيجابيات العولمة، وهي مصير بشري، وندراً سلبياتها، لا بدَّ من أن نضمَّن اختياراتنا الحضاريَّة، ولا يتأتَّى ذلك إلَّا بطرح الدراسات المعرفيَّة والمنهجيَّة المتعلقة بوجودنا، القومي والديني على حدِّ سواء، دون ذلك نكون أسرى عولمة نعيش فيها (اغتراباً مزدوجاً) عنها وعن أنفسنا بالوقت ذاته.

فالمطلوب الآن إعداد مناهج تربويَّة وثقافيَّة بديلة لما هو قائم، وكذلك طرح رؤى استراتيجيَّة تنطلق منظوراتها (منّا) وليس من (غيرنا) مهما تقاربت ظواهر مصالحنا.

وما من أمة تستطيع أداء هذا الدور (الإنساني علاقة) و(الكوني رؤية) إلَّا مثل هذه الأمة التي تربَّعت في موقع الوسط من العالم، فتفاعلت حضاريّاً وفلسفيّاً مع الإنجازات والموروثات البشريَّة على امتداد ما بين

41- محمَّد عابد الجابري: "نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"، ط 5، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986م، ص 13.

المحيطين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً وباتجاه إفريقيا من العالم الجغرافي والبشري (القديم)، فاستوعبت حضاراتها (الذاتية) المتفاعلة معها ومن قبل الفتح الإسلامي فأصبحت بالفعل أمة الأمم وقومية القوميات المنبسطة على (حوض الحضارات التاريخية) منطلقاً من مكانها الجنوبية في (سبأ) و(معين) و(حمير) و(قنبان) و(حضر موت) و(أوسان).

ومنطلقاً من مكانها الشماليّة الأولى من (التمودية) و(التدمرية) و(النبطية) و(السومرية) و(الأكادية) و(الكلدانية) و(البابلية) و(الآشورية) و(الكنعانية) و(الآرامية) و(الأدومية) وكذلك (الفرعونية) و(القرطاجية).

وباستيعاب ذلك ورثت إشراقية فارس وفلسفة الهيلينية الإغريقية، فليس من أمة مؤهلة موضوعياً بحكم تركيبها لإعطاء العولمة بُعداً إنسانياً كأمة الوسط هذه.

أمة كان الفتح لديها رسالة وليس غزواً استعماريّاً، فهي البادئة عبر التاريخ بحوار الحضارات وحوار الأديان، ويفرض عليها هذا الموروث المرتبط بأصول التركيب أن تدخل العولمة بمنهجها، من أجل نفسها ومن أجل العولمة الإنسانية أيضاً.

فمنظورها القومي في حقيقته - إنساني حواري وتواصل، مخبرة (للتعارف) بين الناس: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير" (الحجرات/ ج 26/ ي 13).

ومخبرة للخير في رسالتها حين خروجها للناس، وليس غزواً: ((كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون)) (آل عمران / ج 4 / ي 110).

هذه هي أصول الأمة، فليست عولمة العصر هي عولمة (تعارف) ولا خروج أمريكا للعالم هو خروج (خير)، وليس بنا ما يدفعنا لطأطة الرأس ونفي الموروث والتصاغر أمام حضارات وأديان أخرى.

فقرآننا لا يقع في دائرة اللاهوت أو الميتافيزيق، كما ذهب إلى ذلك (أوجست كونت) الذي أراد طرح (وضعيته البديلة).

وعروبتنا لا تقع في دائرة الأحادية العرقية أو الحضارية التي أورثت أوروبا النازية والفاشية ومنطق سيادة الرجل الأبيض، فهي عروبة تدمج لكل الأعراق والثقافات والحضارات، وإلا لما كانت (أمة الخير)

حين (أمرت بالخروج) وحملت مسؤوليّة آخر الكلمات الإلهيّة إلى الأرض: ((وإنّه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون)) (الزخرف / ج 25 / ي 44).

أمّا ما نحن فيه من (وهن)، فليس حكماً على وجودنا وعلى مصيرنا، فرصيدنا متجدّد ولم يبُلْ بعد.

## الفصل الرابع

### مفاهيم واستحقاقات (الخلافة) و(الإمامة)

#### بعد معركة صفّين 37 هجرية/ 657 ميلادية

تعتبر (السلطة السياسيّة) في تاريخ المسلمين إحدى أهمّ مثيرات الخلاف بين المسلمين والداعية لنشوء العديد من الفرق، ولا يوازيها إلّا ما نشب من خلافات (كلاميّة فلسفيّة) في أصول العقيدة كما حدث بين (المعتزلة) و(الأشعريّة) و(الكرامية) و(المجسّمة) حول مسائل: القضاء والقدر، والجبر والكسب، وإرادة الخير والشر، والمقدّر والمعلوم، والوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والإرجاء، والتوبة، والتكفير، والتضليل (من كفر وضلالة) والتحسين والتقبيح، والصالح والأصلح، واللفظ، والعصمة النبويّة.

وقد انبثقت عن (السلطة السياسيّة) و(الإمامة) أو (الخلافة) معظم الصراعات التي تمحورت حول مذاهب مثل (الشيعة) و(الخوارج) و(السنة)<sup>42</sup>.

فالإمامة عند مختلف أقسام (الشيعة) مرهونة (بالنصّ الديني) المرتبط بوجوب التحدّث من نسل فاطمة الزهراء، وهي عند (الخوارج) مرهونة باختيار الأئمة وإجماعها، ولدى (السنة) مرهونة بمقالات شتّى تبعاً لأوضاع الحكم والأئمة، حتى أنّ بعضهم قد جوّز (إمامة الفاسق) إذا كان في ذلك ما يدرأ الفتن عن الأئمة، أو انعقاد الإمامة للأدنى درجة (المفضول) مع وجود الأعلى درجة (الفاضل)، أو حتى إجازة سلطة (الغلبة) بالاستيلاء على الحكم إذا دعت أحوال المسلمين ذلك<sup>43</sup>. فقد رأى الغزالي أنّ الولاية لا تتبع إلّا (الشوكة)، وقد تابع (بدر الدين بن جماعة)، وهو (شافعي)، في كتابه (تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام) أنّه: (إذا خلا الوقت من إمام فتصدّى من هو ليس بأهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده، بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته، ولزمت طاعته، لينتظم شمل المسلمين، وتجمع كلمتهم، ولا يقدر في ذلك كونه جاهلاً فاسقاً).

42- الشهرستاني، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 15 و 16

43- محمّد فتحي عثمان: "من أصول الفكر السياسي- دراسة لحقوق الإنسان ولوضع رئاسة الدولة (الإمامة) في ضوء شريعة الإسلام وتراثه التاريخي - الفقهي" مؤسسة الرسالة، بيروت، ص 438/446 عام 1984م.

### معركة صفين: الحدّ الفاصل وبداية الفرق:

تعتبر معركة (صفين) التي دارت بين أنصار علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان حول مشروعية كلّ منهما في (الخلافة) عام 37 هجرية/ 657 ميلادية حدّاً فاصلاً بين تاريخين (للسلطة السياسيّة) في الإسلام.

#### التاريخ الأول:

وينتمي بداية إلى ابتعاث الرسول صلى الله عليه وسلم وتأسيسه (لدار الهجرة) في المدينة المنورة وإلى خلافة أبي بكر ثمّ عمر ثمّ عثمان ثمّ علي، وهي الفترة الممتدة من الهجرة النبويّة في عام 622 ميلادية إلى معركة صفين عام 657م.

وقد خضع مفهوم (الحاكميّة) في تلك الفترة لسلطة الرسول وطاعته المستمدّة من طاعة الله سبحانه وتعالى: [وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون] (آل عمران/ ج 4/ ي 132).

ثمّ جاءت تولية الخلفاء الراشدين الأربعة بموجب مواصفات (أولي الأمر منكم) تبعاً للآية: [وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم...] (النساء/ ج 5/ من ي 59). فهنا عودة بأمر الحاكميّة إلى الناس وليس إلى سلطة إلهيّة ترتبط بها سلطة نبويّة: [من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيزاً] (النساء/ ج 5/ ي 80).

بموجب ما قضت به تركيبة التحالف بين أهمّ قوّتين دينيتين في مجتمع المدينة، وهما قوّة الأنصار وقوّة المهاجرين، تمّ الاتفاق في (سقيفة بني ساعدة) على اختيار أبي بكر الصديق، ثمّ (استخلف) أبو بكر عمر بن الخطاب من بعده، وكوّن عمر (مجلس شورى مصغراً) اختار عثمان، ونتيجة صراعات معيّنة بين قادة الأمصار وإدارة الخليفة عثمان والتي أدّت إلى مقتله تمّ (اختيار) علي الذي انتهت خلافته عملياً في معركة (صفين) التي حسمت النزاع التحكيمي لصالح معاوية.

#### التاريخ الثاني:

وينتمي إلى ظهور الفرق الإسلاميّة والاختلاف حول تقلد الحاكميّة، إذ تمّ الانقسام بين (الخارجين) على معاوية وعلي معاً، وسمّوا بالخوارج، وبقي منهم الآن (الإباضية) في جبال عُمان الداخلية وأجزاء من المغرب العربي.

وبين الموالين لعلي (والمتشيعين) له وسمّوا بالشيعّة، وأشهر بقاياهم الآن (الاثنا عشرية- الإمامية) وفرق عديدة أخرى.

أما من بقي بين (الخوارج) و(الشيعة)، فقد طغى عليه لاحقاً مُسمّى (أهل السنة والجماعة)، وقد تفرّعت عنهم مذاهب ومقالات، أكثرها شهرة تبعاً للتسلسل الزمني: (الحنفي: الإمام أبو حنيفة النعمان، توفي 150هـ) و(المالكي: الإمام مالك بن أنس، توفي 179هـ) و(الشافعي: الإمام الشافعي، توفي 204هـ) و(الحنبلي: الإمام أحمد بن حنبل، توفي 241هـ).

باستثناء الشيعة الذين حصروا الخلافة (نصاً) في آل البيت من نسل النبي صلى الله عليه وسلم - و(الخوارج) - الإباضية - الذين قالوا (بالاختيار)، فإنّ مذاهب أهل السنة والجماعة قد تراوحت في مقولاتها الأصولية والفقهية الفرعية حول (البيعة) التي تفضي للخلافة، ويمكن أن تتعدّد الاتجاهات وتختلف الولاءات ضمن المذهب الواحد تأثراً بالمحيط الديني والسياسي والاجتماعي والموقع الجغرافي وعلاقات (السلطة العربية) بالشعوب التي اندرجت في (دار الإسلام).

طوال تسعين عاماً تسلّمت السلالة الأموية بفرعها (السفياي) ثمّ (المرواني) الخلافة: (-661 750م)، وتلك هي الفترة التي توسّعت فيها (الفتوحات) لتمتدّ من حدود الصين شرقاً إلى حدود المغرب العربي وباتجاه إسبانيا وانطلاقاً من (دمشق)، وقد طغت (العصبيّة القبليّة) و(التوراث السلافي) على (السلطة السياسية) أي الخلافة.

وقد ووجه الأمويون بمعارضة (خوارجية) و(شيعة)، كما أوضحنا بعد معركة صفين، وتمثلت المعارضة وتحدّدت فيما بعد - في فرعين: (علوي) بلغ قمّة ثورته في (كربلاء) حيث انتهت بمقتل (الحسين بن علي) عام 680م/61هـ و(عباسي) تمكّن من إسقاط الخلافة الأموية وأسّس خلافته في بغداد بدلاً عن دمشق، واستمرّ بها من عام 750م إلى 1258م. وقد طغت على الخلافة العباسية بمراحلها التاريخية المختلفة تمثلات (أهل السنة والجماعة) والمذاهب المتفرّعة عنهم خلافاً للمذاهب الشيعية والباطنية التي أنشأت سلطتها في أرجاء أخرى من العالم الإسلامي وفي أزمان متأخرة كتأسيس الدولة (الصفوية)، وهي شيعية إمامية في فارس بداية من تتويج الشاه إسماعيل الأول في (تبريز) عام 1501م ودام حكم السلالة (الصفوية) حتى سنة 1732م، وخلفت السلالة (القاجارية) الصفويين حتى عام 1923م، حيث أعقبتها السلالة (البهلوية) عام 1926م ثمّ تحوّلت إيران إلى حكم (ولاية الفقيه الشيعي) بداية من ثورتها في عام 1979م.

وهناك تجارب مماثلة للحكم الشيعي في إيران حدثت في المغرب العربي كقيام مملكة (الأدارسة) العلوية في (مراكش) عام 788م. والإمبراطورية (الفاطمية) التي تشيعت بنهج (إسماعيلي) وسيطرت على مصر بعد أن أنت من المغرب - طوال الفترة من 973 إلى 1171م، والفاطميون هم الذين أسسوا مدينة (القاهرة) و(الأزهر)، وانبثق عنهم (دروز) جبل لبنان.

**والإسماعيليون:** هم الفرقة الأكثر مغالاة في الفاطميين، وأشهرهم (النزاريّة)، وقد عاشوا في إيران وبلغوا أوجهم حوالي 1164م، وانتهوا على يد التوسّع المغولي حيث تمّ تدمير (قلعة الموت) التي كانت ملاذ (الحشاشين) عام 1256م، وانبثقت عنهم لاحقاً فرقة (الآغا خان) المعاصرة، وهم يجمعون في باطنيتهم ما بين العرفان الإمامي الشيعي والفلسفة الإغريقية.

وما بين (الإسماعيلية) و(الفاطمية) نشأ (القرامطة)، وقد أعلنوا ثورتهم في القرن العاشر الميلادي على أساس (مشاعي سرّي)، كما أنّ القبائل (الهلالية) التي أرسلها الفاطميون لاستعادة المغرب إلى نفوذهم بعد الثورة عليهم هم من أصول قرمطية، وقد سيطر القرامطة لعدّة سنوات على (الأحساء) وامتدّت دعوتهم حتى (خراسان) و(سورية) و(اليمن)<sup>44</sup>.

تمكّن أحد أبرز زعماء القرامطة وهو (أبو سعيد الجنابي) من تأسيس قاعدة للحكم في (هجر) عام 287هـ ثمّ استولى على جميع أنحاء (القطيف)، وأنجز خلفاؤه من أبنائه احتلال البحرين والبصرة والكوفة وسيّروا الجيوش إلى (عمان) وبتجاه (الشام) في الفترة من 301 إلى 332هـ، وقد قاموا بغزو (مكة المكرمة) عام 317هـ واقتلعوا (الحجر الأسود) وجردوا الكعبة من كسوتها، ثمّ ردّوا الحجر الأسود إلى موضعه في مكة عام 339هـ في بداية تحالفهم مع الحكم الفاطمي في مصر، وقد شهدت أعوام لاحقة غزوهم للشام عام 362هـ ومحاولتهم غزو مصر نفسها عام 363هـ أثناء حكم القرمطي (الحسن بن أحمد -الأعصم)، وكذلك استيلاؤهم على (الكوفة) عام 375هـ، ثمّ إثر معارك دارت بينهم وبين الخلفاء العباسيين عام 378هـ بدأت دولتهم في الزوال وانتهت عملياً عام 398هـ.

### الإماميون - الاثنا عشرية:

(والإماميون) أو (الاثنا عشريون)، وهم الأكثرية داخل الشيعة، يقدّسون اثني عشر إماماً، يحب كلّ مؤمن أن يذكر اسمهم، هؤلاء الأئمة الاثنا عشر لم يستلموا (إلا مؤقتاً) رئاسة حكومة أو مملكة. ولكنهم هم الحكام الشرعيون، الوحيدون المؤهلون، من قبل الله، لقيادة الأمة. ويوم وفاة الأئمة هو يوم حداد عام، ويأتي في المطلع يوم ذكرى قتل الحسين، حفيد الرسول، الذي ضحّى بنفسه في معركة خاسرة في كربلاء (سنة 61 هـ/680م). وكان خصوم الحسين تحت إمرة يزيد بن معاوية. وعلي الذي اغتيل والحسين الذي استشهد، يشكّلان في نظر الشيعة أكبر الشهداء في الإسلام، وقبور الأئمة في النجف وكربلاء في العراق تجعل هاتين المدينتين مقدّستين.

44- علي بن إبراهيم الدروزة: "تاريخ الاحتلال البرتغالي للقطيف"، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1422هـ/2001م، تلخيص للفصول من الكتاب الخاصة بظهور الخوارج (ص 84-79) وظهور القرامطة (91-85).

وتتهم التقاليد الشيعية السلطة السنية بقتل عدة أئمة آخرين، وهكذا ترتدي محبة الأئمة صبغة الألم الحزين والوجداني، والفرق والتفاريح الشيعية تمجد علياً والحسين وذريتهما بالطم وشج الجبين حتى تسيل الدم. وإذا كانت حكومة العراق الحالية تحاول أن تلتطف أو تمنع هذه العادات، فإنها ما تزال تمارس وأحياناً بشكل عنيف. وهذا يحدث أيضاً في أيماننا، في مشهد، في إيران، عند مزار الإمام الثامن علي الرضا، المقدس من قبل الجميع.

لقد اختفى الإمام الثاني عشر، إمام الشيعة الإمامية، في القرن الثالث الهجري وعمره تسع سنوات في سراديب سامراء: هكذا تورد الأحاديث، وسامراء (أو سر من رأى)، في شمالي شرقي بغداد، كانت يومئذ مقر الخلفاء العباسيين. ويعتقد الإماميون أن الإمام الثاني عشر الغائب المحتجب لم يموت، إنه يعيش حياة خفية سرية، وهو دائم الحضور في أذهان المؤمنين به، وسوف يعود في آخر الزمان إلى الأرض، فيملأها عدلاً طيلة ألف سنة، ويكون قسيم الله يوم القيامة، وتقديسه قوي، ومكان اختفائه المفترض ما يزال محبة ومزاراً.

وهناك نساء مقدسات في نظر الإمامية، نكتفي بذكر اثنتين منهن: فاطمة الزهراء، ابنة النبي، وزوجة علي، وأم الحسن والحسين، ثم فاطمة العذراء، المعصومة، أخت الإمام الرضا، وقد ماتت وعمرها أربعة عشر عاماً، وقبرها في قم جنوبي شرقي طهران يجعل من المدينة كلها مدينة مقدسة. والأدعية للفاطميتين جميلة وحزينة أثناء المناجاة والنواح.

ويبدو لنا الإيمان الإمامي، عند الإيرانيين أو العراقيين أو اللبنانيين أو الباكستانيين أو الهنود، خشوعياً وتاريخياً، إنه إيمان عاطفي قوي، يغذيه تاريخ تتبلي تجاه الأئمة، والأدعية الإمامية تركز على محبة أهل البيت، وعلى محبة الأئمة كمحك لصدق العقيدة. وهم يركزون على دور العقل في دراسة "علوم الدين" وعلى الجهد الشخصي الذي يبذله علماء الدين، تلهمهم في عملهم الهداية التي تأتيهم من الإمام، من أجل التعمق وتأويل النصوص المقدسة، وهكذا تطوّر تراث باطني، إلا أن "المعنى الباطني" لا يلغي بالنسبة إلى مجموع المؤمنين "المعنى الظاهر". إن دراسة المعنى السري للكلمات وللرسائل (الجفر) تظل عنوان مجد وشرف منسوب إلى جعفر الصادق، وهو الإمام السادس.

ووضعت "وصية" جعفر وهو يحدّد وارثه موضع نزاع شديد، وكانت سبباً في انقسام الشيعة إلى إماميين وإسماعيليين، فالأولون يرون أن الإمام السابع هو موسى الكاظم، الابن الأصغر لجعفر، وقبره مزار في ضواحي بغداد، أمّا الإسماعيليون، فيرون أن إسماعيل الابن الأكبر هو الإمام السابع والآخر المنظور. ولذا يسمّون بالسبعية غالباً، وورثة الإمام يتتابعون، ولكن بشكل سري: أي في حالة من الخفية تظل مستمرة حتى خروج المهدي، وقد حارب الإسماعيليون من قبل الإماميين ومن قبل السنّيين، فانصرفوا إلى المعاني

الباطنيّة الخفيّة، التي لا يعلم بها إلا العارفون، ومن ذلك أنّ العدد سبعة، في الزمن وفي ما وراء الزمن، يتحكّم في الدورات الكونيّة، والمعنى الخفي هو المعنى الوحيد الحق، أمّا المعنى الظاهر، فيذوب فيه<sup>45</sup>.

### الخوارج - الإباضية:

أمّا الحركة الخارجيّة أو (الخوارجيّة)، فهي وإن كانت اليوم من حركات الأقليّات إلا أنّها ما زال لها تأثيرها في جبال (عُمان) الداخليّة حيث الإمامة الإباضية ونزاعاتها المتجدّدة مع سلاطين مسقط.

((إنّها تؤصّل إلى أقصى حدّ المبادئ التي هي في أساس الأُمَّ مساواة مطلقة بين المؤمنين أمام الله، السلطة التشريعيّة الحقّة الوحيدة المخصوصة بالقرآن، هي الله وحده "ينيب" عنه الإمام، كعامل منفذ (لويس ماسنيون، وجد الحلاج، باريس ط2، غاليمار، 1975، ج 3، ص 198). مجموع المؤمنين هو الذي يعين الإمام، وهو الذي يقيله إن ارتكب خطأ شخصياً، كلّ مسلم مهما كان أصله يمكن أن يرتقي إلى سدّة الخلافة، تقوم جمعيّة من "رجال الدين" ومن غيرهم، باتخاذ القرارات العمليّة. كلّ خطيئة أو معصية لا توبة معها تؤدّي بمرتكبها إلى النار.

والفرقة الخوارجيّة الأكثر تشدّداً (الأزارقة) جعلت من مقاومة المسلمين غير المخلصين واجباً يجب القيام به عندما تحين الفرصة، وهذه الفرقة تدعو إلى الاغتيال السياسي، لقد سقط علي بنخجر أزرق، في مسجد الكوفة سنة 660م، أمّا الفرقة الأكثر اعتدالاً وهي الإباضية الباقية الوحيدة في أيامنا. فقد تخلت عن هذه التجاوزات، ولكنّها بقيت أمينة لمبدأين: الولاية أو الالتزام الروحي، ولا يعطى إلا لأعضاء الجماعة الإسلاميّة الحقّة، جماعة الإباضية، ثمّ بالتالي البراءة أو الابتعاد والتخلي عن كلّ مسلم غير مخلص، وعن غير المسلم، ومن الواجب بغض الكافر، لأنّه محكوم من الله بالنار، وإظهار ذلك له، أمّا اليوم، فيقول فقهاء الإباضية: إنّ البراءة، التي ما تزال قائمة في جوهرها، يمكن أن لا تطبق زمنياً، بل يمكن بالعكس من ذلك إقامة صلوات حسنة مع الكافر الحسن النية. والطائفة تجد نفسها ملتزمة بانتهاج أحد المسالك الأربعة التالية:

1- سبيل الظهور أو العلانية، وذلك عندما تكون المبادئ القرآنيّة مطبقة علناً وبكمالها وتامامها، ونموذج هذا النهج طبق أيام الخليفتين الأولين، أبو بكر وعمر، واعتمدت هذا النهج إلى حد ما المملكة الطاهريّة (الجزائر) بين القرنين الثاني والرابع الهجريين.

2- مسالك الدفاع، عندما يكون بمقدور الطائفة أن تقاوم من أجل بقائها فعليها أن تفعل، إنّ الثورات المتعدّدة، والحروب والمنازعات التي قامت بها الجماعات الخوارجيّة تدلّ على ذلك.

45- لوي غارديه ومحمد أركون: "الإسلام: الأمس والغد" دار التنوير، بيروت، ط 1، 1983، ترجمة على المقلد، الصفحتان 28 و 29

3- مسلك التضحية، وهو مسلك الرجال الذين "يهبون أنفسهم لله، طمعاً في جنته" ويستعدّون للموت في المعركة.

4- مسلك الخفية (أو التستر)، إنّ الأمة تتبطن وتعيش في السرّ والخفاء: إمّا لأنّ المؤمنين "يخفون" انتماءهم للإسلام، "الرسمي"، إن كانوا يعيشون ضمن المسلمين الذين ينحرفون عن العقيدة الحقّة، تلك حالة الكتمان، أو هم يتكتلون ضمن جماعات صغيرة مستقلة، بدون إمام ولا خطبة الجمعة (إنّ خطبة الجمعة، حيث يجب ذكر الخليفة أو الإمام الحاكم، لها في الإسلام معنى سياسي).

تلك هي "طريق" الإباضية في (المزاب الجزائري)، رغم أنّه يوجد بعض المشايخ الحريصين على الإصلاح يعملون من أجل تطوير هذه الطريقة حتى تتلاءم مع الظروف الأكثر ليبرالية السائدة في أيامنا، ولذا فهم لا يتردّدون في إحياء خطبة الجمعة الرسميّة<sup>46</sup>.

بعد ثلاثين عاماً من معركة (صفين) والضربة التي وجّهت للخوارج، ظهروا بقوة في الصحراء المتاخمة (للإمامة) و(البحرين) و(عُمان)، حيث تجمّعوا وبدؤوا غاراتهم على الخلافة الأموية، وكان على رأسهم وقتها (نجدة بن عامر الحنفي) وقد ضمن في عام 67 هـ ولاء قبائل (الأزد) ثمّ احتل مدينة (القطيف)، كما عمد لاحتلال (عُمان) وسار إلى (صنعاء) و(حضر موت) وقام (نجدة الحنفي) باحتلال (الطائف) عام 69 هجرية.

ثمّ تولى قيادة الخوارج في جبال (عُمان)، أبو فديك بن عبد الله بن ثور الذي قتل (نجدة الحنفي) عام 76 هـ، غير أنّ الأمويين على أيام خلافة عبد الملك بن مروان هاجموا الخوارج عسكرياً عام 73 هـ وأجلّوهم عن معظم مناطق الخليج، ولكنّهم عادوا في عام 85 هـ لفرض سيطرتهم على (عُمان) و(البحرين) و(الإمامة)، وظلّ الأمر على هذه الحالة إلى عام 105 هـ حيث استعاد الأمويون مجدداً معظم المناطق.

### النهايات المتطرّفة:

بدأ الجميع بصفين: (الخوارج) و(الشيعة) و(أهل السنّة والجماعة)، كان الأمر محض (اختيار سياسي) ثمّ (تأصل عقائدياً) عبر تراكمات المذاهب وتداخلها مع الأوضاع المختلفة للخلافتين الأموية والعباسية وتعدّد مراكز انتشار الإسلام.

ومن عبادة الثلاثة، ولدت مذاهب وفرق، فاندفعت، في نهاياتها، إلى أشكال مختلفة من المغالاة:

46- لوي غارديه ومحمد أركون: مصدر سابق، الصفحتان 30 و31

حول العلاقة بين الإباضية في منطقة (المزاب) الجزائرية وقيم الليبرالية، يراجع: مكسيم رودنسون: "الإسلام والرأسمالية"، ترجمة نزيه الحكيم، دار الطليعة، بيروت 1986م، ص 179/180

أ- فمن عبادة أهل السنة والجماعة وُلد من يجوّز إمامة الفاسق درءاً للفتنة.

ب- ومن عبادة الشيعة وُلد الإسماعيلية والقرامطة.

ج- ومن عبادة الخوارج جُوز حتى الاغتيال السياسي.

## الفصل الخامس:

### على مشارف الرؤية النقدية المعاصرة للمذاهب الإسلامية

درج معظم أئمة المسلمين وفقهائهم، أيّاً كانت مذاهبهم وفرقهم، على إعطاء الأولوية في أحكامهم لمصادر أربعة: القرآن والسنة والقياس والإجماع، ولا ينفي ذلك أن يكون لكلّ مذهب وفرقة تفسيرات وتأويلات (خاصة) لهذه المصادر ومشمولاتها.

غير أنّ للعقلانية المستجيبة لشروط الاجتهاد حتى كيفما تحدّدت هذه الشروط في مراحل تراثية سابقة - شأنها المميز في الرؤية النقدية لما انتهت إليه أهمّ هذه الفرق والمذاهب التي أرجعناها إلى (السنة والجماعة) و(الشيعة) و(الخوارج) وتفرّعاتهم التي أتينا على أهمّها.

فللعقل أن يتوقف لدى قول البعض من أهل السنة والجماعة بتجويز ولاية الفاسق، ولدى قول الشيعة بالنصّ على الإمامة الموروثة والمعصومة من بيت النبي، وقول الخوارج الإباضية بتجويز الاغتيال السياسي، وذلك دون أن ندخل في متاهات الإسماعيلية والقرامطة، وما ظهر مؤخراً من فرق (كالقاديانية) و(البهائية).

فولاية الفاسق -أيّاً كانت ذرائعها- طعن في قدرات الأمة على تولية الصالح من بينها، فالأمة (لا تجتمع على ضلال) طبقاً للحديث النبوي الشريف، وكذلك طعن في قدرة الأمة على إيجاد آليّة من خلال (أنظمة الحكم) و(الولاية) لاختيار من هو صالح.

كما أنّ اقتصار الولاية والإمامة على إرث نبويّ سلالي ممتدّ من ظهر الرسول - عليه الصلاة والسلام - ساقط بحكم الآية التي تشير إلى عدم امتداد النبي الخاتم بالذرية من ظهره الشريف: [ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليمًا] (الأحزاب ج 22/ ي 40).

كما أنّ الاغتيال السياسي ليس وارداً في أحكام الإسلام، على أيّ مصدر كانت مرجعيته، وقد تلبّس الواقع المأساوي للصراعات حول السلطة السياسية الفكر الإسلامي، وساقه بعيداً عن ضوابط القرآن والسنة، فأصبح فكراً تبريراً وذرئياً بمنطق براجماتي بحت.

وقد تغذى هذا المنحى التبريري، سنيّاً أو شيعيّاً أو خارجيّاً، بمتاحات (المجادلة) في الفكر التراثي انطلاقاً من القول: (إنّ القرآن حمّال أوجه)، أو التأكيد على روايات شفاهيّة وثقت لدى كلّ مذهب بوسائله الخاصّة: (إسناداً ومتناً) عن الرسول الكريم، ومع منح درجة من (التقديس) لمراجع بشريّة معيّنة، رغم اختصام كلّ فرقة ومذهب حول هذه المراجع البشريّة التي قدّست.

لم يتبقّ أمام العقلانيّة لتجاوز هذه (الإشكاليّة)<sup>47</sup>، التي تكون نهايات غير منطقيّة وغير موضوعيّة في فكر وتوجّهات هذه المذاهب، سوى أن تلجأ العقلانيّة للاحتجاج بشروط الاجتهاد التراثيّة ذاتها، وهي الشرائط الخمسة الذي ذكرها السيوطي<sup>48</sup>: ذلك في مبتدأ النقد والتقييم ثمّ إخضاع هذه الشرائط نفسها للنقد المعاصر.

### وشرائط الاجتهاد خمسة:

((معرفة قدر صالح من اللغة بحيث يمكنه فهم لغات العرب، وللتمييز بين الألفاظ الوضعيّة والاستعاريّة، والنص، والظاهر، والعام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمفصّل، وفحوى الخطاب، ومفهوم الكلام، وما يدلّ على مفهومه بالمطابقة، وما يدلّ بالتضمّن، وما يدلّ بالاستتباع، فإنّ هذه المعرفة كالآلة التي بها يحصل الشيء، ومن لم يحكم الآلة والأداة، لم يصل إلى تمام الصنعة.

ثمّ معرفة تفسير القرآن، خصوصاً ما يتعلق بالأحكام، وما ورد من الأخبار في معاني الآيات، وما روي من الصحابة المعتبرين: كيف سلّكوا مناهجها؟ وأيّ معنى فهموا من مدارجها. ولو جهل تفسير سائر الآيات التي تتعلق بالمواعظ والقصص، قيل لم يضرّه ذلك في الاجتهاد، فإنّ من الصحابة من كان لا يدري تلك المواعظ، ولم يتعلم بعد جميع القرآن، وكان من أهل الاجتهاد.

ثمّ معرفة الأخبار بمتونها وأسانيدها، والإحاطة بأحوال النقلة والرواة: عدولها وثقاتها، ومطعونها ومردودها، والإحاطة بالوقائع الخاصّة فيها، وما هو عام ورد في حادثة خاصّة، وما هو خاص عمّم في

47- د. محمّد عابد الجابري: "نحن والتراث"، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 5، 1986م، ص 27 في تحديده لمعنى ومفهوم الإشكاليّة يقول:

((على الرغم من أنّ كلمة إشكاليّة من الكلمات المولدة في اللغة العربيّة وهي ترجمة موفقة لكلمة Problématique فإنّ جذرها العربي يحمل جانباً أساسيّاً من معناها الإصلاحي، يقال أشكل عليه واختلط، وهذا مظهر من المعنى الإصلاحي المعاصر للكلمة: الإشكاليّة منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معيّن، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانيّة حلّها منفردة ولا تقبل الحل - من الناحية النظرية - إلا في إطار حلّ عام يشملها جميعاً، وبعبارة أخرى: إنّ الإشكاليّة هي النظرية التي لم تتوفر إمكانيّة صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري)).

48- جلال الدين السيوطي: مصدر سابق، المجلد الأوّل، من 200

كذلك: الاجتهاد والردّ على من أخلد إلى الأرض، تحقيق ودراسة الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، 1405/1185م (مؤسسة كتاب الجامعة: الاسكندرية) ص 35

الكلّ حكمه، ثمّ الفرق بين الواجب، والندب، والإباحة، والحظر، والكرهية، حتى لا يشذّ عنه وجه من هذه الوجوه، ولا يختلط عليه باب بباب.

ثمّ معرفة مواقع إجماع الصحابة والتابعين، وتابعي التابعين من السلف الصالحين، حتى لا يقع اجتهداه في مخالفة الإجماع.

ثمّ التهدي إلى مواضع الأقيسة، وكيفية النظر والتردد فيها، من طلب أصلٍ أولاً، ثمّ طلب معنى مخيلٍ يستنبط منه، فيعلق الحكم عليه، أو شبه يغلب على الظنّ فيلحق الحكم به. فهذه خمسة شرائط لا بدّ من مراعاتها حتى يكون المجتهد مجتهداً واجب الاتباع).

فإذا كانت مرجعية من اجتهد وأصبح من أئمة المسلمين (المجتهدين) مستوفية لهذه الشروط، فلم كان الاختلاف، سواء في (الأصول) الكلامية أو الفروع الفقهية؟

ثمّ من هو (المرجع) الذي يحدّد (للآخر المجتهد) درجة استيفائه لهذه الشروط، أيتّم ذلك بالدراسة المدرسية الأكاديمية؟ أم بدلالة ما يفضي إليه الاجتهاد الممارس عملياً؟

وبما أنّ للاجتهاد وجهاً آخر يقابل (أدواته) وهو (الإشكالية) التي تتطلب الاجتهاد، فإلى أيّ مدى يكون المجتهد الذي درس أدوات الاجتهاد مستوعباً لهذه الإشكالية نفسها ومتفهماً لخصائصها سواء كانت حضارية أو اجتماعية؟

ثمّ هل اختلفت بشكل (نوعي) مناهج النظر في (اللغة) وفي (القياس) وفي مفهوم (الإجماع) تجربة اختلافات استطالت أربعة عشر قرناً أم ما زالت باقية (المناهج) على ما هي عليه؟

مثال: تحولات علم اللغة: فالتعامل المنهجي مع القرآن، بوصفه المصدر الأوّل في المعرفة الدينية يرتبط بدلالة ألفاظه، فإذا احتملت دلالات الألفاظ ما هو (مترادف) و(مشتراك) انتفى (الضابط المنهجي) وأصبح القرآن (حمّال أوجه)، فالمشترك يحمل أكثر من دلالة للمفردة الواحدة، والمترادف يحمل معنى واحداً لعدة مفردات، في حين تتطلب الصفة المرجعية للقرآن وجود (لغة مثالية) خلافاً للبلاغة العربية العادية تكون ضابطة لبنائياته ومنهجيته<sup>49</sup>.

49- حول المترادف والمشارك يراجع: د. حسن خطاط: "كلام العرب" من قضايا اللغة العربية، مكتبة الدراسات اللغوية، دار النهضة العربية، بيروت، 1976، فصل مظاهر التضخم اللغوي، المترادف والمشارك، ص 102 إلى 111

فتدقيق ما هو (مثالي) في لغة القرآن<sup>50</sup> أمر مطلوب وليس مجرد المعرفة باللغة العربية، وليست الإشكالية هنا خاصة بالقرآن وحده، بل إنها تخص كل علم يحاول أن يضبط لغته، وقد بدأ فلاسفة غربيون محاولة الوصول إلى لغة مثالية: ”منذ شروع (ليبنتز، 1646-1716-) في القرن الثامن عشر وفريجه ورسل وفتجنشتين وكارناب في القرن العشرين للوصول باللغة إلى مرحلة الحساب المنطقي أو نظرية الذرية المنطقية“.

وبغض النظر عن الفشل الذي أصاب أبحاث برتراند رسل ولودفج فتجنشتين على مستوى الوصول إلى لغة مثالية لإيجاد معنى واحد محدد كل التحديد لكل كلمة، فإن هذا الفشل لا ينسحب على لغة القرآن، إذ أنها لغة إلهية التركيب وترتبط بمرجعية القرآن خلافاً للغة العادية التي بحث ضمنها الفلاسفة الغربيون، وهي اللغة الإنجليزية.

وما فشلوا فيه نفسه كان سينسحب علينا فيما إذا حاولنا تأطير اللغة الغريبة باتجاه مثالي انطلاقاً من اللسان العربي، أو الكيفية العادية والطبيعية التي يتعامل بها العرب مع لسانهم، أما كيفية الاستخدام الإلهي للغة العربية ومفرداتها في القرآن، فيختلف ويعطي قدرات الوصول إلى اللغة المثالية.

وتطلعاً إلى (اللغة المثالية) وشرائطها العلمية يمكن أن يتم الرجوع إلى مجهودات (جماعة فيينا) المنطقية المعاصرة، إذ أن تلك الجماعة أو (الحلقة) معنية مباشرة بتلك الجهود، ويرأسها موريس شليك، ومن أعضائها البارزين رودلف كارناب، وأوتونويراث، وفريدريك وايزمان، وفيليب فرانك، وهانز هان، وهربرت فايجل، وفكتور كرافت، وفيلكس كاوفمان، وكورت جودل. وثمة أعضاء آخرون، أقل أو أكثر بُعداً في المكان أو الزمان أو الرأي، منهم هانز رايشنباخ، وكارل همبل، وكارل منجر، ورتشارد فون ميزس، وكارل بوبر، ويورجن يورجنسن، وتشارلس. وموريس، وأ.ج.أير. وفي الجماعة الأصلية عدد لا يستهان به من الأعضاء لم يكونوا فلاسفة بما تلقوه من تعليم، بل منهم الرياضي والفيزيقي وعالم الاجتماع، غير أنهم يشتركون جميعاً في اهتمامهم المشترك بفلسفة العلم، وفي استيائهم المشترك من الميتافيزيقا الأكاديمية التي كانت سائدة حينذاك في ألمانيا وأوروبا الوسطى. وقد كان منطقهم من الناحية التاريخية هو منطق فريجه ورسل، بينما لا تدين ”وضعيتهم“ لكونت بالقدر الذي تدين به ”للوضعيت الجديدة“ التي وضعها ماخ وبوانكاريه، ولنسبية أينشتاين العامة، وعن طريق هؤلاء إلى كارل بيرسون، وجون ستيوارت مل، وكتاب عصر التنوير، والتجريبيين البريطانيين الأول (وبالأخص هيوم). ومهما يكن من أمر، فإن التأثير القوي المباشر يرجع إلى فتجنشتين الذي وإن لم يكن عضواً في الجماعة، إلا أنه تعرّف على بعض أعضائها،

50- حول اللغة المثالية يراجع: د. محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية: بيروت، 1985، الفصل الثاني: محاولات اللغة المثالية، من ص 29

والذي كانت "رسائله المنطقية الفلسفية" (1921) ظهيراً لكثير من مناقشاتها، كما كان أيضاً كتاب شليك "المعرفة العامة" (1918-1925م)، وكتاب كارناب "البناء المنطقي للعالم" (1928)<sup>51</sup>.

ومثال إشكالية القياس: مع إشكالية اللغة تأتي إشكالية القياس، فالواقعة التي يقاس عليها تخضع الآن لقوانين تولدها الجدلي الخاصة، وبيئتها أو (تاريخانيتها)، كما أن آليات الاجتهاد نفسها قد تحول مضمونها المنهجي من (استدلال) عقلي إلى (استقراء) علمي، ومن حالة (أيدولوجية) إلى حالة (معرفية) مفتوحة على كل الاحتمالات، فمقاييس المنطق نفسها قد اختلفت جذرياً ونوعياً، فلم تعد الظواهر الكونية (تكراراً) وتعاقياً وإنما (صيرورة) تنساب عبر مجريات الزمان والمكان في كون لا متناه في الصغر ولا متناه في الكبر.

إن هذا التطور المعرفي والمنهجي، الذي قلب رأساً على عقب مقاييس المنطق والفلسفة واللغة، وطرح معايير جديدة في العلوم الطبيعية وفهم الإنسان ومكونات إدراكه... هو تطور تم بمعزل عن الثقافة العربية الإسلامية التقليدية وبمعزل عن تطور المجتمع العربي نفسه، وبالتالي يبدو من الصعب جداً، إن لم يكن من المستحيل أيضاً، أن يأخذ (المجتهد) المسلم، عربياً كان أو غير عربي، بهذه المقاييس والأدوات العالمية للاجتهاد، ليس في الدين والإسلام فقط، ولكن حتى في العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية.

وبالطبع لن يمنحنا المجتهدون التقليديون شرعية استخدام هذه المناهج العلمية المعرفية الجديدة لفتح باب اجتهاد جديد ومعاصر، ليس لأنهم يرفضون هذه الحداثة المنهجية والمعرفية ولكن لأنهم يجهلون في الغالب الأعم، فاللغة العربية لديهم تخضع للمقاييس ذاتها التي ورثوها في فهم اللغة ومفرداتها وللمعاجم الموسوعية القديمة ذاتها، كما أن حالات القياس تبقى (الحالات الصورية) ذاتها بين ما يفترض تماثله، مع أن الإنسان لا يسبح في البحر ذاته مرتين، فالتغير يصيب الإنسان ويصيب البحر نفسه، فمنطق التعاقب والتكرار لم يعد قائماً بعد ظهور منطق الصيرورة والجدل والتحول بما هو (كمي) إلى (نوعي).

ويزداد التخوف لدى المجتهدين التقليديين والنصيين منهم بالذات من أن تؤدي آليات الحداثة المعرفية حين استخدامها في الاجتهاد المعاصر إلى تغيير في رؤية بعض (الأصول) الكلامية وبعض أحكام الفروع الفقهية؛ فنكون أمام (إسلام جديد) ربما يحل حراماً ويحرم حلالاً، تبعاً لشرائطهم في (القياس).

ثم إن طرق أبواب الاجتهاد بمنطقية جديدة وبما يمكن أن يؤدي إليه من (مستحدثات) في التشريع مثلاً، من شأنه أن يفتح أبواب (فتنة جديدة) في المجتمع الإسلامي غير المتماسك أصلاً والمنقسم داخل مذاهبه وفرقه إلى أكثر من مذهب وفرقة ومقالة.

51- الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 173، دار القلم: بيروت.

بموقفهم التقليدي هذا فإنهم ينفون عن القرآن الكريم ما يقوله القرآن نفسه وما يقولونه هم أنفسهم عن قابلية القرآن للفهم المتجدد تبعاً لمتغيرات الأزمنة والعصور، فالإشكالية في فهمهم لهذا (التجدد) أنها ما تزال تجدداً تكرارياً وتراكماً كمياً وليس تجدداً ضمن متغيرات (نوعية) أصابت مركبات المجتمع والحياة نفسها بمنطق الصيرورة الجدلية، فالمجتهد المعاصر يتعامل مع متغيرات (نوعية)، في حين أن المجتهد التقليدي يتعامل مع متغيرات (كمية)، فالمدينة والمدينة المعاصرة هي بالنسبة إليه (اتساع كمي) للمدينة والمدينة القديمة، عمارة متعددة الطوابق عوضاً عن البيوت القديمة، لأنه لم يكتشف بعد (ما يعنيه) المصعد الكهربائي داخل هذه العمارة إلا كونه (رافعة آلية)، غير أنها رافعة لها (ثقافتها) العلمية المعاصرة، فالمصعد ليس (دابة) وإنما هو مدخل للثقافة العلمية التي تعيد ضبط العقل باتجاه مقولات العلم من جاذبية ونظام كوني جديد، بداية من اكتشافات النظام الشمسي والجاذبية، والأخيرة على يد (نيوتن 1642/1727م)<sup>52</sup>.

((ويمكن القول إنّ لوك ونيوتن هما اللذان نظماً الأفكار الجديدة التي تقفينا آثارها منذ مرحلتها التكوينية، أما نيوتن، فيأتي في آخر ذلك الصف من عباقرة العلم الذين قاموا بالثورتين الكوبرنيكية والديكارتية، وقد صاغ أخيراً في شكل رياضي كامل النظرة الآلية في الطبيعة، فحقق تلك العملية الفيزيائية التركيبية العظيمة الأولى التي ارتكز إليها العلم فيما بعد، والتي بقيت ثابتة غير متغيرة إلى أن ظهرت في أيامنا هذه ثورة جديدة)).

و((قال فونتينل وهو الذي عمم بين الناس المذهب الديكارتية: "ليست الروح الهندسية مرتبطة بالهندسة بحيث لا يمكن إخراجها منها ونقلها إلى حقول أخرى، فلو سطرّ يد مهندس كتاباً في الأخلاق أو السياسة أو النقد، وربما أيضاً في البلاغة، لجاء أدقّ ممّا يكتبه سواه، هذا إذا افترضنا التساوي في الأمور الأخرى"، وقد حقق إسحق نيوتن علمية تركيبية ناجحة من المبادئ الرياضية في الطبيعة، حتى إنه طبع العقل الفكري بكامله بالمثل الأعلى في العلم الرياضي وبالتوحيد بين ما هو طبيعي وما هو عقلي، وجرت بوحى لوك محاولة كشف وصوغ لعلم في الطبيعة الإنسانية والمجتمع الإنساني، ولنقد التقاليد الدينية والاجتماعية القائمة على ضوء ما ظهر أنّه عقلي ومعقول، أما الفكرتان السائدتان في القرن الثامن عشر وهما الطبيعة والعقل -واللتان كان لهما في ذلك العصر أهمية لا تقلّ عن أهمية فكرة التطور في القرن الأخير- فقد أخذتا معناهما من العلوم الطبيعية، وحيث طبقنا على الإنسان قادتنا إلى محاولة كشف فيزياء اجتماعية، فقد دخل الإنسان ومؤسّساته في نظام الطبيعة وفي نطاق الطريقة العلمية المعترف بها. وشبهت العلوم الاجتماعية المخترعة حديثاً بالعلوم الفيزيائية في جميع الأمور، ونشأت فكرة نظام اجتماعي بسيط شامل يجب أن يُفسح مجالاً حرّاً فيه لنشاط كلّ إنسان. سندرس الآن هذه العملية التركيبية الكبيرة التي تمت في القرن الثامن عشر مع أهمّ

52- جون هرمان راندال: "تكوين العقل الحديث"، الجزء الأول، ترجمة د. جورج طعمه، دار الثقافة بيروت، 1965، الصفحات 394/396

تشعباتها، مبتدئين بالنظام العقلي للعالم كما عبّر عنه في نظام نيوتن في الطبيعة- والطريقة العلميّة، والمثل العليا العلميّة، ثمّ ننتقل لنتتبّع تطبيقاتها في الدين، وفي علم الطبيعة الإنسانيّة الشامل الذي تضمّن علماً عقلياً في العقل ذاته، وفي المجتمع والأعمال التجاريّة والحكومة والأخلاق والعلاقات الدوليّة)).

ومثال: إشكاليّة التثبت من صحّة الأحاديث النبويّة الشريفة: مع إقرارنا بالمدلول القطعي للآية القرآنيّة الدالة على عصمة الأقوال والأحاديث النبويّة الشريفة: [وما ينطق عن الهوى 3 إن هو إلاّ وحي يوحى] (النجم/ ج 27).

ومع إقرارنا بأنّ السنّة النبويّة الصحيحة هي المصدر الثاني بعد القرآن لمعرفتنا الدينيّة، ومع إقرارنا بجهود الجرح والتعديل التي أرادت تدقيق الأحاديث النبويّة ووضعت بعض النظم والقواعد لتنقيتها، إلّا أنّه ما زال في الأحاديث الواردة علينا والتي تضمّنتها (الصحيح) ما يتعارض (متمه) مع آيات القرآن الكريم، ونحن من مدرسة منهجيّة تؤمن بالوحدة المنهجية العضوية للقرآن، حيث لا تناسخ بين آيات القرآن، ولا تناسخ بين القرآن والسنّة النبويّة، فإذا تمّ التناسخ بين آيات القرآن فيما بينها، وتمّ التناسخ بين آيات القرآن والأحاديث النبويّة، فقدت المعرفة الدينيّة (وحدتها المنهجية والمعرفية الضابطة)، فيطغى حينها فعل الظنون والتأويلات على الحقائق.

وهذا المنطق المنهجي والمعرفي هو ما دفعنا في الصفحات السابقة لنفي مسألة (المتراصف) و(المشترك) وتأكيد لغة القرآن المثاليّة بمعزل عن بلاغة العرب وشعرائهم.

ثمّ: إنّ القرآن الكريم بوصفه كلمات الله (الخاتمة) إلى الناس في الأرض، والناسخ وهذا هو مضمون النسخ - لما كان من ديانات سابقة، فإنّه مستهدف من أبواب تلك الديانات لإبطال مشروعيته كتنازل إلهي، والدسّ على أحكامه.

بل إنّ قيام علم للجرح والتعديل خاص بتدقيق الأحاديث النبويّة يؤكّد، من وجهة نظر مقابلة، على مبلغ ما وصل إليه (الدسّ)، وبما استدعى قيام هذا العلم، غير أنّ علم الجرح والتعديل، ومهما بلغ من الضوابط، يحتاج إلى (دعم) منهجي ومعرفي عبر الأدوات العلميّة المعاصرة أيضاً.

فبالرغم من محاولات ضبط وتدقيق السند والمتن يستند الكثير من مقالات أهل (السنّة والجماعة) و(الشيعة) و(الخوارج) على أحاديث تتعارض مع صريح الآيات القرآنيّة، كما أنّ الآيات القرآنيّة نفسها تحمل على غير وجوها وضوابطها اللغويّة والمنهجية.

ثمّ يستخدم الجميع تأويلاتهم للآيات القرآنيّة، واستخداماتهم للأحاديث النبويّة، لتبرير ما يكون من (بيعة) للخليفة أو الإمام، دون الرجوع لنصوص القرآن لمعرفة ما تعنيه آية (الاختيار) التي تتوسّطها مفردة (منكم) وليس (عليكم) من على، أو (فيكم) من سادة وكبراء.

فلا (ترادف) ولا (مشارك) بين (منكم) و(فيكم) و(عليكم)، فالنصّ القرآني يشير بوضوح لاختيار (الإمام) أو (الخليفة) بشكل (حر) من خلال (الجماعة=الأمة): [يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم] (النساء ج 5/ ي 59).

ولأنّ الرسول ملتزم بكلمات ربّه، ولا تتناخس بين سنّته وآيات القرآن لم يوصّ بالخلافة من بعده، لا لأبي بكر الصديق ولا لعلي، لأنّ مرجعيّة الاختيار الحر تعود إلى الناس (منكم) وليس له، ويغنيها هذا النصّ القرآني والمسلّك الرسولي عن مجادلة الذين قالوا بغير ذلك.

وكذلك وبنصّ القرآن لا ورثة معصومين لخاتم النبيين ذكوراً من ظهره، بحكم ختم النبوة، ولو شاء الله لأطال في أعمار ابنه القاسم وإبراهيم ليبلغا مبلغ الرجولة، غير أنّ الله، وهو [بكل شيء عليم] توفاهما قبل ذلك: [ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليماً] (الأحزاب ج 22/ ي 40).

ولم ينطبق القضاء الإلهي في انعدام تواصل الذريّة من ذكور الرجال لدى اختتام كلّ النبوات والرسالات على محمّد صلى الله عليه وسلم، ولكن انطبق القضاء كذلك على خاتم أنبياء بني إسرائيل زكريا عليه السلام، فلمّا دعا ربه، جمع الله بذلك بين الاستجابة لدعاء عبد مقرب له من جهة، وإنفاذ قضائه من جهة أخرى: [كهيعص (1) ذكر رحمت ربك عبده زكريا (2) إذ نادى ربه نادياً خفياً (3) قال ربّ إنّي وهن العظم مني واشتعل الرأس شيباً ولم أكن بدعائك ربّ شقياً (4) وإنّي خفت الموالى من ورائي وكانت امرأتي عاقراً فهب لي من لدنك ولياً (5) يرثني ويرث من آل يعقوب واجعله ربّ رضياً (6) يا زكريا إنّنا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سمياً] (مريم ج 16).

فلما تمّت كلمات الله جاء يحيى (حسوراً): [فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب أنّ الله يبشرك بيحيى مصدّقاً بكلمة من الله وسيداً وحسوراً ونبياً من الصالحين] (آل عمران ج 3/ ي 39).

ثمّ جعل الله من بعد النبوة الخاتمة (توريثاً) للكتاب لا (عصمة) فيه: [والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحقّ مصدّقاً لما بين يديه إنّ الله بعباده لخبير بصير (31) ثمّ أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير] (فاطر ج 22).

فمطلع الآية (31) إشارة إلى ما أوحى لخاتم الرسل والنبیین (من/ الكتاب) موجّهاً لما (بين يديه) من مقتضيات زمانه ومكانه، بمعنى نسبيّة ما تلقاه من الكتاب الكوني المطلق (القرآن) الذي سيستمرّ من بعده في العطاء، مصدّقاً كذلك لمتغيّرات الزمان والمكان الآتیین مستقبلاً: (ثمّ أورثنا الكتاب).

وحمل القرآن بخصائص الاستمراريّة والعطاء فهو (مکنون) ليتكشف، و(كريم) ليعطي، و(مجيد) لا يبلى، وهكذا (يمسّه) المطهّرون بوعیهم وإدراكهم خلافاً للمسّ العضوي لقرطاسه: [فلا أقسم بمواقع النجوم (75) وإنّه لقسم لو تعلمون عظيم] (76) إنّه لقرآن كريم (77) في كتاب مکنون (78) لا یمسّه إلا المطهرون (79) تنزيل من ربّ العالمین] (الواقعة/ ج 27) وكذلك: [بل هو قرآن مجيد (21) في لوح محفوظ] (البروج/ ج 30).

فالورثة يصطفیهم الله من بین عباده [الذين اصطفينا من عبادنا] دون أرومة نسب تنحدر عن نبوّة، وهم على ثلاث مراتب: فأدناهم ظالم لنفسه، وأوسطهم مقتصد وأعلاهم سابق بالخيرات بإذن الله، وذلك هو الفضل الكبير.

هكذا يتطلب الاجتهاد المعاصر مداخل غير تلك التي ذكرها (السيوطي) وهي مداخل منهجيّة ومعرفيّة أتينا على بعض مواصفاتها.

بل لو درس القرآن بهذا المنهج لتجاوزنا حتى عن مجادلات مدارس القرون الهجريّة الأولى من (معتزلة) قالوا ولكن بعقولهم وليس بالقرآن إنّ الإنسان (مخيّر) وخالق لأفعاله خيرها وشرّها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، و(واصل بن عطاء 80/131 هـ) هو مؤسس الفرقة، ويليه (حمدان بن هذيل العلاف 135/226 هـ) و(أبو يعقوب الشحام، توفي 267 هـ) و(إبراهيم النظام، توفي سنة 231 هـ) وكذلك (عمرو بن بحر الجاحظ).

ومن (جبريّة) نفت الاختيار وقالت إنّ الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، فلم تميز هذه المدرسة الجبريّة بين إشارات القرآن للعبد البشري المملوك للبشر وبين عبد الله الذي منحه قدرات السمع والبصر والفؤاد، ولم يصادر وعيه ولا قراره: [ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء ومن رزقناه منّا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سرّاً وجهراً هل يستون الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون (75) وضرب الله مثلاً رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كلّ على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم(76)] (النحل/ج14).

ومن مراجع الجبرية (جهنم بن صفوان، اغتيال عام 124 هـ) و(الحسين بن عمر النجار، توفي 230 هـ) وغيرهما<sup>53</sup>.

ولو قيض للمعتزلة الذين قالوا (عقلاً) بالاختيار، والجهمية الذين قالوا بالجبر، أن ينفذوا إلى سورة (الشمس) لأدركوا أن (الحرية) هي من بنائية التركيب الكوني الجدلي للإنسان نفسه حيث خلقه الله - سبحانه - جماع جدليتين متقابلتين (ثنائية جدلية)، كانت (النفس = نتيجة) تفاعلها الكوني، فتأسست على (الانقسام) ومن خلاله تحقق لها (تكوينياً) قدرات الاختيار (فألهمها فجورها وتقواها).

وتوضح السورة هذا السياق التركيبي بأبعاده الكونية الجدلية الثنائية على النحو التالي:

|                                 |                          |
|---------------------------------|--------------------------|
| والشمس وضحاها                   | مقابل: والقمر إذا تلاها  |
| ثمّ والنهار إذا جلاها           | مقابل: والليل إذا يغشاها |
| ثمّ والسماء وما بناها           | مقابل: والأرض وما طحاها  |
| والنتيجة: ونفس وما سواها        |                          |
| والغاية: فألهمها فجورها وتقواها |                          |
| والاختيار: قد أفلح من زكاها     |                          |
| وقد خاب من دساها                |                          |

(سورة الشمس، الآيات من 1 إلى 10 - ج 30)<sup>54</sup>

إنّ للقرآن (الكريم والمكنون والمجيد) خصائص عديدة متى تمكّن كلّ عصر من استخدام المناهج المعرفية الخاصة به أي الخاصة بالعصر - لفهمه.

53- الشهرستاني، مصدر سابق، ص 43 وإلى 91، المجلد الأول.

54- محمد أبو القاسم حاج حمد: "منهجية القرآن المعرفية" أسلحة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، واشنطن، ربيع الآخر 1411 هـ الموافق نوفمبر/تشرين الثاني 1991، وقد تبني (المعهد العالمي للفكر الإسلامي) طباعته وتعميمه في (تداول محدود) ثمّ عقد له ندوة في القاهرة مارس/آذار 1992م، شارك فيها جمع من الأساتذة من ذوي التخصصات المختلفة وقدم لها الدكتور طه جابر العلواني رئيس المعهد العالمي، كما تداولها أساتذة آخرون من خارج الندوة بتعليقات مكتوبة، وقد جمع كلّ هذا الإنجاز في كتاب أعدّ للصدور بالعنوان نفسه.

وقد شارك في الندوة كلّ من:

د. عبد الوهاب المسيري، د. أحمد فؤاد الباشا، د. محمد بريش، د. حامد الموصلي، د. علي جمعة، د. محمد بريمة، د. منى أبو الفضل، د. سيف عبد الفتاح، د. أحمد صدقي الدجاني، د. ممدوح فهمي، د. محمد عمارة، د. جمال عطية.

أما الذين بعثوا بتعليقاتهم كتابة فهم:

الشيخ محمد الغزالي (رحمه الله) ود. محمد صالح، د. عادل عبد المهدي، د. برهان غليون، د. زياد الدغامين، د. إبراهيم زيد الكيلاني، د. أكرم ضياء العمري، د. محمد الراوي، د. ماجد عرسان الكيلاني، د. عبد الرحمن بو زيد الزبيدي، الأستاذ حكمت بشير ياسين.

ولا يضير السلف الصالح، أيًا كانت مذاهبهم (سنيّة أو شيعيّة أو خوارجيّة)، أنهم قد فهموا القرآن والسنة ضمن أدوات عصرهم، وضمن نسيجهم (التاريخاني) الذي يعطي (نسبيتهم)، أمّا القرآن، فيظلّ (مطلقاً) محيطاً بصيرورة الزمان ومتغيّرات المكان، تراكمًا وتنوعًا، فهو الكتاب الكوني الذي يعادل مطلق الوجود وحرّكه.

## خاتمة

لقد استثارنا حركات الانغلاق الديني الداعية للتطرّف والمغالاة، وهي حركات حذر الله - سبحانه وتعالى - من غلوها، سواء كانت إسلاميّة أو غير إسلاميّة. [يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلاّ الحق] (النساء ج 6/ ي 171) ومع أنّ الآية قد انتهت للنهي عن التثليث المسيحي إلاّ أنّ حكمها عام ويطلّ كلّ غلوّ ومغالاة حتى بالنسبة إلى قضايا الحرام والحلال: [لا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب إنّ الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون] (النحل ج 14/ ي 116). فكم كانت المغالاة تحريماً وتحليلاً بمجرد القياس أو الاجتهاد أو حتى الأهواء، في حين أنّ سلطة التحريم والتحليل إلهيّة مطلقة تحدّد ما يحرم وما يحلّ، ولا شأن حتى للأنبياء بذلك.

ليس المطلوب أن نردّ على التطرّف بتبنيّ (الاعتدال) أو (الوسطيّة) كردّ فعل فكري وسياسي سطحي، وإنّما المطلوب أن نكتشف ما في ديننا من (منهجية معرفيّة) نقيضة للتطرّف والغلو، فالوسطيّة التي يتنادى إليها العديدون اليوم لا تشكّل (منهجاً)، وإنّما هي (ترقيع) و(تلفيق) كجبة الدراويش، أمّا المنهج وحده، فهو الذي يضع (الميزان) الذي توزن به الموضوعات، فربّ تطرّف هو مطلوب حين يكون (العنف شرعيّاً) ولا بديل له أمام مغالاة الآخر، سواء كان هذا الآخر منّا وفيّنا أو من غيرنا: [لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إنّ الله يحبّ المقسطين] (8) إنّما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون (9) [الممتحنة ج 28]. هنا لا يصبح العنف تطرّفًا وغلوًا وإنّما واجب شرعي تقرّه شرائع السماء ومواثيق الأرض.

فليس هناك وسطيّة تلفيقية في الإسلام، وإنّما هناك (ميزان منهجي): [الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان وما يدريك لعلّ الساعة قريب] (الشورى ج 25/ ي 17).

فالذين ينادون اليوم بوسطيّة إسلاميّة لا يقيمون الوزن بالقسط ويخسرون الميزان، فهم يطلبون من طرف ما الاعتدال دون أن يطلبوا مقابلاً من الطرف الآخر، سواء كان عربياً أو إقليمياً أو إسلامياً أو دولياً، وإلاّ لم أنزل الله (الحديد) وسخّره؟ [لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس

بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوي عزيز [الحديد/ ج -27 ي 25).

ولم قال الله - سبحانه -: [لَا تَتَفَرَّوْا يَعْذِبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ] (التوبة/ ج 10/ ي 39).

وكذلك: [ها أنتم هؤلاء تدعون لتتنفقوا في سبيل الله فمنكم من ييخل ومن ييخل فإنما ييخل عن نفسه والله الغني وأنتم الفقراء وأن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم] (محمد/ ج 26/ ي 38).

فما طرحناه حول المنهج القرآني المفضي للعقلانية الإسلامية بوجه أشكال الغلو والتطرف كافة لم يأت قط في إطار التداعي مع ما هو سلبي ومتوحش في العولمة المعاصرة، كذلك لم يأت تداعياً مع تأييد (الأنظمة) التي تخل بدورها بالقسط والميزان في تعاملها مع شعوبها ومع القضايا المصيرية.

وإنما طرحنا المنهجية والعقلانية تأصيلاً لموقف الإسلام المعرفي وتجييراً لهذه العقلانية في تاريخنا الحضاري طوال المرحلة التراثية الممتدة من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر ميلادي، وطوال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

فنحن نرفض أن يحاكم ديننا وأن تحاكم أمتنا وحضارتنا بمنطق الغلو والتطرف والإرهاب، ونطرح في المقابل حواراً للحضارات والأديان يقوم على ما تأسس عليه ديننا وتأسست عليه حضارتنا.

فديننا يعتمد منطق (التعارف) بين الشعوب والقبائل: [يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير] (الحجرات/ ج 26/ ي 13)

أما عن حضارتنا وعقلانيتها، فقد سقنا ما هو موجز وهناك الكثير.

فديننا (عالمي) خطابه (للناس كافة) وليس ديناً (حصرياً) لقوم محددين: [قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً الذي له ملك السماوات والأرض لا إله إلا هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون] (الأعراف/ ج 9/ ي 158).

فالعالمية (أصل) في ديننا، وعولمتنا (تعارف) وليست استعلاء ومركزية تستلب الآخرين أديانهم أو أيديولوجياتهم، وقوميتنا -كما شرحنا- (جماع أمم) و(جماع أعراق) استوت في الحوض التاريخي التقليدي للحضارات، امتداداً لآسيا وأوروبا وأفريقيا، حيث نحن في موقع (الوسط) منها وليس الوسطية: [وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً] (البقرة/ ج 1/ ي 143).

والشهادة لا تكون إلا بالحضور في الموقع والتداخل بمن فيه، ولهذا كان (الخروج)، و(للناس): [كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتب لكان خيراً لها منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون] (آل عمران / ج 4 / ي 110).

فنحن إذن من يحاكم غيرنا، لا أن نحاكم نحن في ديننا وحضارتنا، فعولمتنا الرسالية التعارفية تحاكم عولمتهم المركزية التي تسعى للهيمنة على اقتصاديات العالم وأديانه وأيديولوجياته وثقافته، وأن تصدر كل ذلك باسم الليبرالية والبرجماتية وبما ينتهي لتفكيك الإنسان والعجز عن تركيبه، أو إعادة تركيبه كإنسان في هذا الكون.

غير أن هذه (القيم) التي طرحناها في فصول هذه الدراسة قد تمّ (تجاوزها) كثيراً في تاريخنا، بل شنت عليها حروب في مختلف الاتجاهات بحيث انتهت مجتمعاتنا إلى ما هي عليه الآن من تجزئة وتخلف وتبعية.

ولكن، في المقابل، ثمة مثيرات ومحركات تدفع بجماعاتنا هذه للتوثب والنهوض من جديد.

فهناك أولاً: عدم الاتساق الداخلي للأنظمة الحاكمة في علاقتها مع المجتمع والدولة، وهذا موضوع تنوء به المجلدات وعلى كافة المستويات، فآليات الإصلاح (من الداخل) ستفرض نفسها.

وهناك ثانياً: التحديات السالبة والموجبة للعولمة المعاصرة والتي تريد عالماً على صورتها.

وهناك ثالثاً: التحدي الإسرائيلي لوجود الأمة العربية بأسرها.

أمام هذه التحديات الثلاثة، وهي مصيرية تماماً، ستدفع مجتمعاتنا للتفاعل (مجدداً) مع كوامنها الدينية والحضارية الراسخة الجذور في تركيبها عبر أربعة عشر قرناً، وقتها وإن لم يكن الآن - ستطرح من (جديد) تساؤلات (النهضة).

وقتها تكون البداية بالدراسات المنهجية، والدراسات الاستراتيجية.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun\_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://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](mailto:info@mominoun.com)

[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)