مجلة
M.F.I.Ph.S
مونستر
للدراسات الإسلامية والفلسفية
Münstersche Fachzeitschrift für
islamische und philosophische Studien

ملف العدد:

في القراءة النقدية للتراث: مقاربات معاصرة

WWU MÜNSTER
ZIT MÜNSTER Zentrum für Islamische Theologie

المجلد 2 - العدد 1 (يناير 2023)

eISSN: 2749-4330

eISSN: 2749-4330
Open access at:
www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/mfiphs

WWU MÜNSTER | Zentrum für Islamische Theologie

WWU | Zentrum für Islamische Theologie
Hammer Str. 95 | 48153 Münster
www.uni-muenster.de/ZIT

مجلة مونستر

مجلة مونستر للدراسات الإسلاميّة والفلسفيّة
Majallat Münster liddirasat al-Islameyya wa-lfalsafeyya
Münstersche Fachzeitschrift für islamische und philosophische Studien

مجلة محكمة تصدر عن المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة في جامعة مونستر، بألمانيا
Peer-reviewed journal edited by the Center for Islamic Theology at Münster University

Editor-in-Chief — رئيس التحرير

Mouhanad Khorchide
(Universität Münster, Münster)

مهند خورشيد
(جامعة مونستر، مونستر)

Editorial Board — هيئة التحرير

Yassine Yahyaoui
(Universität Münster, Münster)

ياسين اليحياوي
(جامعة مونستر، مونستر)

Abderrahmane Zaatri
(Universität Münster, Münster)

عبد الرحمن زعتري
(جامعة مونستر، مونستر)

Advisory Board — الهيئة الاستشارية

Assaad Elias Kattan
(University of Münster, Münster)

أسعد إلياس قطان
(جامعة مونستر، ألمانيا)

Angelika Neuwirth
(Free University of Berlin, Berlin)

أنجليكا نويفرت
(جامعة برلين المستقلة، ألمانيا)

Haidar Hobballah
(University of Religions and Denominations, Iran)

حيدر حب الله
(جامعة الأديان والمذاهب، إيران)

Georges Tamer
(University of Erlangen-Nuremberg, Erlangen)

جورج تامر
(جامعة إرلنغن، ألمانيا)

Assem Hefny
(University of Münster, Münster)

عاصم حفني
(جامعة مونستر، ألمانيا)

Adnane Mokrani
(Pontifical Gregorian University, Roma)

عدنان مقراني
(الجامعة البابوية الغريغورية، إيطاليا)

Aziz Al-Azmeh
(Central European University, Austria)

عزيز العظمة
(الجامعة الأوروبية المركزية، النمسا)

Fathi al-Miskini
(Tunis University, Tunis)

فتحي المسكيني
(جامعة تونس، تونس)

Mohamed Sghir Janjar
(King Abdul Aziz Al-Saud Foundation for Islamic Studies and Human Sciences, Morocco)

محمد الصغير جنجار
(مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلاميّة والعلوم الإنسانيّة، المغرب)

Mohammed Maraqten
(Universität Münster, Münster)

محمد مُرقطين
(جامعة مونستر، ألمانيا)

Morad Diani
(Arab Center for Research and Policy Studies, Qatar)

مراد دياني
(المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، قطر)

Wasim Salman
(Pontifical Institute of Arab and Islamic Studies, Roma)

وسيم سلمان
(المعهد البابوي للدراسات العربيّة والإسلاميّة، إيطاليا)

Design and Production: Mounim Souibi

تصميم وإخراج: عبد المنعم صويبي

تُرسل كل الأوراق المُوجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة
majala@uni-muenster.de

Contents

المحتويات

Editorial Board ..... 05 ..... **هيئة التحرير**
Foreword — تقديم

Special Issue:
On the critical reading of tradition:
Contemporary approaches

ملف العدد:
في القراءة النقدية للتراث:
مقاربات معاصرة

Kamal Abdellatif ..... 09 ..... **كمال عبد اللطيف**
Towards a Reconstruction of Enlightenment Values in a Changing World (part II) — نحو إعادة بناء قيم التّنويرفي عالم متغير (الجزء 2)

Youness El Ahmadi ..... 41 ..... **يونس الأحمدي**
The question of enlightenment and its limits in renaissance reformist thought in Mohamed Haddad's Project — سؤال التنوير وحدوده في الفكر الإصلاحيّ النهضوي: قراءة لمشروع محمد الحدّاد

Youssef ben Addi ..... 59 ..... **يوسف بن عدي**
Abdelmajid Charfi and Religious Reform — عبد المجيد الشرفي والتجديد الدينيّ

Research Papers — دراسات

Assem Hefny ..... 79 ..... **عاصم حفني**
Freedom and Pluralism in Islam: A Cultural Interpretation — الحرية والتعدديّة في الإسلام: رؤية ثقافيّة

Rita Faraj ..... 109 ..... **ريتا فرج**
Islamism and Jahiliyyah: The chaos of labels and the structures of violence — الإسلامويّة والجاهليّة:فوضى التسميّات وبُنى العنف

El Hassane Laghraib ..... 127 ..... **الحسن الغرايب**
From gift to Waqf or the phenomenon of property exchange: The dialectic of religion and politics in the Islamic endowment in the middle ages — من الهبة إلى الوقف أو ظاهرة تبادل الملكية: جدلية الدين والسياسة في الوقف الإسلامي خلال العصر الوسيط

Translations — ترجمات

Harald Motzki ..... 149 ..... **هارالد موتسكي**
Yassine Yahyaoui (trans.) — **ياسين اليحياوي (مترجم)**
The problem of sources on the life of the prophet Muhammad — السيرة النبويّة: حول إشكالية المصادر

Book Reviews قراءات كتب

Mohammed Erradi 167
Lubāb al-Kalām by al-Usmandī

محمد الراضي 167
لباب الكلام لعلاء الدين الأسمندي

Abderrahmane Zaatri 172
The Anthropology of Islamic Law: Education, Ethics, and Legal Interpretation at Egypt's Al-Azhar by Aria Nakissa

عبد الرحمن زعتري 172
أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي: التعليم والأخلاق والاجتهاد الفقهي في الأزهر لآريا نكيسا

Abdelilah Boudib 178
Research Reviews in Theological tradition by Yaser Almatrfi et al.

عبد الإلاه بوديب 178
مراجعات بحثية في التراث العقدي لياسر المطرفي وآخرين

تقديم

لقد أثَّرتْ الأحداث السياسيّة المُتلاحقة في منطقة «مينا» (الشرق الأوسط وشمال إفريقيا) على سمعة الإسلام تأثيرًا بالغًا، وأضحتْ أسئلةٌ من قبيل: هل في الإسلام تنوير؟ وهل يمكن إصلاح الإسلام أو تجديده؟ شائعة في الساحات الثقافية العمومية والأكاديمية على السواء. تنوعتْ الإجابات وتعدَّدتْ، لكنَّها في الغالب تأخُذ منحيين رئيسيين: منحى يثبت أصالة التنوير في الإسلام، وأنه -أي التنوير- صفة ذاتية له، ثم يفترقون في تعيين مجال الفكر التنويري في التجربة الإسلامية؛ فمنهم من استدعى مواطن العقلانية في التاريخ، وغالبا ما يكون ابن رشد (الجابري 2007) وابن خلدون (العروي، 1996) المثالين الأبرزين؛ ومنهم من عمد إلى البحث في التجربة الصوفية الإسلامية واستحضار نماذج من قبيل ابن عربي الأندلسي (المصباحي 2006)؛ ثم هناك اتجاه ثالث عاد إلى تراث الأخلاقيين الإسلاميين كمسكويه وأبي حيان التوحيدي وغيرهما لإثبات بذرة إنسية في التراث العربي (أركون 1997)؛ ومنهم من عاد إلى التراث الاعتزالي بصفته تراثًا تنويريًّا (حنفي 1988)، ودعا إلى تثويره في الواقع الحديث لإنتاج حداثة عربية لا تعاني من الأعطاب الحداثية التي عرفتها التجربة الأوروبية.

أما المنحى الثاني فينفي علاقة الإسلام بالتنوير، من جهة أن التنوير مقولة تاريخية، كانت لها شروط وسياقات خاصة، في حين أنَّ الإسلام في تجربته التاريخية كان مُعتمدًا على مقولات جوهرانية أنتجها الفقهاء والمُتكلِّمون، نأتْ به عن أية إمكانات تنويرية؛ فلا «الذات الديكارتية» هي الذات التي تحدث عنها المُتكلِّمون (المصباحي 2017)، ولا «العقل الكانطي» هو ما قصده المُعتزلة والفلاسفة عند حديثهم عن العقل (العروي 1996). فهل هذا التراث، لاسيما الفقهي منه الذي ارتبط بالسلطة، والعقدي الذي حد من قدرة الإنسان هو السبب في تأجيل سؤال التنوير؟ ومن ثم، عدم استيعاب الإسلام لمقولتي التجديد والإصلاح؟

إنَّ ما يمُكن مُلاحظته من الوهلة الأولى، هو ارتباط مفهوم التنوير بمفهومي الإصلاح والتجديد، ثم ارتباط كل هذه المفاهيم بالعقل، أو بالقراءة النقدية للتراث إذا رمنا أن نكون أكثر تحديدًا. من هذا المُنطلق ارتأينا أن نستأنف القضية التي عرضناها في ملف المجلد الأول (2022)، بملف العدد الأول من المجلد الثاني (2023) المعنون بـ: «في القراءة النقدية للتراث: مقاربات معاصرة»، الذي سيتطرق لعدد من المشاريع المُعاصرة التي شكَّلتْ، وماتزال تُشكل، القاعدة التي تنطلق منها النقاشات حول علاقة الإسلام بالتنوير والإصلاح والتجديد.

إنَّ عرض هذه المشاريع هو فرصة لفتح نِقاش علميّ أكاديميّ بشأنها وحول القضايا التي تطرحها، للنظر في حدودها والإمكَانات الكامنة فيها؛ والأهم من ذلك؛ وهو الغرض من إنشاء مجلة مونستر للدراسات الإسلامية والفلسفية: «إعادة التفكير في الدين الإسلاميّ من خلال معرفة ما نحن عليه اليوم وما يمُكن أن نكون عليه غدًا».

هيئة تحرير مجلة مونستر
للدراسات الإسلاميّة والفلسفيّة

ملف العدد

في القراءة النقدية للتراث: مقاربات معاصرة

نحو إعادة بناء قيم التّنوير في عالم مُتغيِّر

(الجزء الثاني)*

كمال عبد اللطيف**

doi:10.17879/mjiphs-2023-4607

ملخص:

ينسى الذين يتحدثون اليوم عن إخفاق مشروع التنوير في المُجتمعات العربية، أن جهود رواد الإصلاح والنهضة، الذين عملوا على غرس قيم العقل والنقد والحرية والتقدم في ثقافتنا، لم تكن نظرية خالصة، بل إنها كانت وما تزال منذ بداياتها الأولى وإلى يومنا هذا، أشبه بعملية في المواجهة، مواجهةَ سقفٍ في النظر واللغة، ومواجهة تاريخ من الاستبداد، وتاريخ من الهيمنة النصية. لهذا اختلطت وتداخلت مهامهم، وذلك رغم كل الجهود المضنية التي بذلوا، في باب دعم وتعزيز منطق العقلانية ولغتها في ثقافتنا. ولعلهم نسوا أيضاً، أن التوجهات النظرية الجديدة التي ترتبط بما نسميه عقلانية وعي الذات، العقلانية التاريخية والنقدية، التي مافتئت تتّسع وتتطوَّر في فكرنا منذ الثلث الأخير من القرن الماضي، تعد في العمق مُحصلة لمختلف صُور التمرين والتمرس، التي مارسها الجيل الأول والثاني من النهضويين العرب، منذ أواسط ونهايات القرن التاسع عشر، زمن بداية التفاعل المنتج مع روح الأزمنة الحديثة. تحتاج المجتمعات العربية وهي تواصل تطلُّعها إلى بناء مجتمع عصري، إلى مبادئ الفكر المعاصر ومقدماته، وفي قلب هذه المبادئ مكاسب فلسفة الأنوار، مبادئ قادرة على إعادة بناء المجتمع والفكر والتاريخ مجدداً. ونحن نعتقد أنّه لن تكون هناك مردودية، لتحركات الأمس واليوم، إذا لم تصنع الحدود التي تُرَكِّب القطائع المطلوبة وبلا تردُّد ولا مخاتلة، مع مختلف أوجه التقليد والاستبداد ومظاهرهما في مجتمعنا، الأمر الذي يفيد أنّ معاركنا من أجل الأنوار والتنوير ما تزال متواصلة.

كلمات مفتاحية: تنوير؛ النهضة العربيّة؛ مثاقفة؛ عالم مُتغيِّر

* هذه الورقة تتمة للجزء الأول، الذي نُشر عام 2022 بمجلة مونستر للدراسات الإسلامية والفلسفية، يُنظر: كمال عبد اللطيف، «نحو إعادة بناء قيم التّنوير في عالم مُتغيِّر (الجزء الأول)»، **مجلة مونستر**، المجلد 1، العدد 1-2 (2022)، ص 93-106.

** أستاذ الفلسفة السياسيّة والفكر العربيّ المعاصر بجامعة محمد الخامس في الرباط.

Towards a Reconstruction of Enlightenment Values in a Changing World (Part II)

Kamal Abdellatif *

Abstract:

Those who declare the failure of the enlightenment project in Arab societies forget that the efforts of thinkers in the era of the Arab Awakening "Nahda", who worked to instill the values of reason, criticism, freedom and progress in our culture, were not only theoretical but more like a process of confrontation, a confrontation within the limits of thinking and language, and a confrontation with a history of tyranny A history of fundamentalist thought. They may also have forgotten that the new theoretical trends that are linked to what we call self-aware rationality, historical rationality and critical rationality are in depth the outcome of the various efforts undertaken by the first and second generation of thinkers during the Arab Awakening in their reading of history and tradition, since the middle and end of the nineteenth century when the productive interaction with the spirit of modernity began. Arab societies, while continuing their aspiration to build a modern society, need the principles and premises of contemporary thought, and at the heart of these principles are the gains of the Enlightenment philosophy that is capable of rebuilding society, thought and history again.

Keywords: Enlightenment; Arab Renaissance; Acculturation; Changing World

* Professor of Political Philosophy at Mohammed V University in Rabat.

قمنا في الجزء الأول من عملنا بعرض مكثَف لأبرز سمات فلسفة الأنوار، وأهم الانتقادات التي تعرضت لها. وسننتقل في الجزء الثاني، إلى معاينة وتشخيص كيفيات تلقيها في الفكر العربي المعاصر، بهدف الوصول إلى ما يوضح مساعينا الرامية، إلى مواصلة إعادة التفكير في مبادئها وقيمها في عالم متغيِّر، وبناء على شروط وسياقات نظريّة تاريخيّة، مختلفة عن الشروط التي احتضنتْ عمليات تبلورها وتطوُّرها. وقبل الحديث عن كيفيات تلقي ثقافتنا المعاصرة لفكر الأنوار، منذ منتصف القرن التاسع عشر وإلى يومنا هذا[1]، نشير إلى أن عمليّة المثاقفة الحاصلة بين الفكر العربي وثقافة الأنوار، تستند إلى سياق تاريخي مُحَدَّد وجملة من المعطيات، التي نعتقد أنها حدَّدت وتُحَدِّد للتلقي إمكانيّة الحصول، كما تُحَدِّد له إمكانيّة بروز موانع وصعوبات تجعل تحققها صعبًا، أو مشروطًا بمقتضيات في الفهم وفي التأويل، مرتبطة ببنيات الفكر السائد واللغة المستعملة[2].

أولا. في أشكال تلقِّي خطابات النهضة العربيّة للتنوير

نُعاين في هذا المحور، كيفيات تفاعل ثقافتنا مع روح الأنوار، أي مع مبادئها ومفاهيمها وقيمها. يتعلق الأمر بالجهود الفكريّة التي حصلت في الثقافة العربيّة، طيلة أزيد من مائتي سنة، حيث تبلورت جملة من العمليات الهادفة إلى توطين التّنوير ومفاهيمه في ثقافتنا وخطاباتنا في النهضة والإصلاح. وقد برزت الملامح العامة للتفاعل المذكور في القرن التاسع عشر، في كتابات الطهطاوي (1801-1874) وخير الدين التونسي (1822-1889)، وغيرهما من الأعلام المؤسسين لخطاب النهضة العربيّة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، جامعةً بين مساع في الإصلاح تحاول اختراق نظام لغتنا، عن طريق ابتكار مفردات قادرة على التفاعل مع أفكار ولغات أخرى، مع محاولات في التوفيق والجمع بين تراثنا وبعض مكاسب المعرفة في الأزمنة الحديثة[3].

بدأت العمليّة بكثير من العسر في العبارة والفكرة، بحكم الهيمنة التي كاد يمارسها الموروث الثقافي السائد، بحمولته المختلفة عن الروح الجديدة المحمولة في الروافد الثقافيّة الغربيّة، التي انخرط مجتمعنا في التعلم منها، في زمن تحكمه شروط محدَّدة في التاريخ والثقافة،

1 ترد أسماء بعض فلاسفة الأنوار في أعمال الطهطاوي وخير الدين التونسي، ويمكن مراجعة الأبحاث التي قدمنا عن كل منهما لمعرفة سياقات الورود في كتابنا **التأويل والمفارقة**، يُنظر: كمال عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987)، ص 57.

2 جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية** (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 138-139.

3 عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة**، ص 27-49.

شروط ومقتضيات الزمن الإمبريالي، الأمر الذي ساهم بصورة قسريّة في تطوير ثقافتنا[4]. وسنتوقف قصد التمثيل والتوضيح، أمام بعض نصوص نهضويي مطلع القرن العشرين، بحكم أن أعمالهم استوعبت كثيرًا من مُقدّمات التّنوير، فطوَّرت ما جاء عامًا في أدبيات بعض نهضويي القرن التاسع عشر. ونتجه في خطوة ثانيّة، لبناء ما يُساعدنا في التعرف على جهود نظريّة أخرى، تجاوز أصحابها مواقف كتاب عصر النهضة، وأنجزوا عمليات في التركيب النظري والتاريخي لأسئلة التّنوير في ثقافتنا، وبلورتْ أعمالهم بصور متنوعة، ما يمكن اعتباره بمثابة إعادة بناء لفكر الأنوار في ثقافتنا.

ولابد من الإشارة هنا، أننا نعتمد في قراءة أنماط التلقي العربي لفلسفة الأنوار، على نتائج دراسة سابقة لنا، في موضوع العقلانيّة والعقلانيّة النقديّة في الفكر العربي المعاصر[5]، قمنا فيها ببناء نمذجة نظريّة ثلاثيّة، توضح أنماط عقلانيات فكرنا المعاصر، الأمر الذي مَكَّنَنَا من الاقتراب بصورة منظمة، من كيفيات تلقي ثقافتنا للعقلانيّة كما تبلورت وتطورت في الفلسفة الحديثة والمعاصرة. أطلقنا على النموذج الأول، الذي تمثله أعمال مصلحي النهضة في القرن التاسع عشر عقلانيّة إدراك الفارق، الفارق بيننا وبين الغرب، وسمينا النموذج الثاني، الذي تبلور في النصف الأول من القرن العشرين، عقلانيّة المقايسة والتماثل. أما النموذج الثالث، فأطلقنا عليه عقلانيّة الوعي بالذات. وقد حصلت في هذه الأخيرة نقلة نوعيّة، تَمَّ فيها تجاوُز وعي الفارق ووعي المماثلة، واقتربنا من لحظة الوعي بالذات ضمن شروط جديدة. وقد سمحت لنا هذه النمذجة بتركيب عقلانيات فكرنا المعاصر، ووضعتنا أمام صور تداخل وتطور هذه العقلانيات في ثقافتنا. وسنعتمد في هذا العمل على هذه النمذجة، أثناء فحصنا لأشكال تلقي خطابات النهضة العربيّة لعقلانيّة الأنوار[6].

1. التّنوير في المشروع النهضوي العربي

ندرج شكل تلقي فكر الأنوار وعقلانيته النقديّة في فكرنا المعاصر، ضمن عقلانيّة المقايسة والتماثل[7]، بحكم تميز إسهام الجيل الثاني من كتاب عصر النهضة العربيّة بحماسة عاليّة لقيم التّنوير، وعدم ترددهم في مماثلة التقاليد السائدة في ثقافتنا، بأنماط التقليد التي واجهها فلاسفة الأنوار في أوروبا. وقد تَمَّ ذلك في علاقة مع المعارك السياسيّة والثقافيّة، التي نشأت داخل مجتمعاتنا، نقصد بذلك معارك مواجهة الاستعمار، ثم معارك التحرير والاستقلال، حيث

4 كمال عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات** (بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2009)، ص 13-50.

5 المرجع نفسه، ص 51-99.

6 المرجع نفسه، ص 55.

7 المرجع نفسه، ص 77.

عرف العالم العربي في الفترة المذكورة، مخاضات وتوترات وثورات كبرى زعزعت كثيرًا من ثوابته، وساهمت في كسر جوانب عديدة من قيود التقاليد السائدة في مجتمعاته. وداخل عقود النصف الأول من القرن العشرين وفي بداياتها بالذات، نشأت الجامعات الأولى في بعض الأقطار العربيّة، كما نشأت في نهايتها وبعد حصول أغلب البلدان العربيّة على استقلالها السياسي، بعض المؤسسات الفكريّة والمنظمات المدنيّة، الراعيّة لمشاريع العقلانيّة والتّنوير في مجتمعاتنا.

سنوجه عنايتنا نحو عينة من النهضويين الذين دافعوا عن تيارات العقل والتّنوير انطلاقًا من مبدأ المقايسة والتماثل، حيث اعتبر أغلبهم أن رياح التأورب بكل ما تحمله من مكاسب، ستترك آثارها في الثقافة العربيّة. ونذكر من بينهم على سبيل التمثيل، فرح أنطون (1874-1922) ولطفي السيد (1872-1963) وعلي عبد الرزاق (1888-1966) وسلامة موسى (1887-1958) وطه حسين (1889-1973) وإسماعيل مظهر (1891-1962). وقد اتسمت أعمال هؤلاء، بالدعوة إلى الانخراط في التاريخ العالمي الجديد، تاريخ المشروع الحضاري الصاعد، مشروع الغرب الأوروبي، وقد أصبح في سياق تطور التاريخ العالمي، عنوانًا لحقبة تاريخيّة كاملة.

نتصوَّر أن ما يجمع نهضويي بدايات القرن العشرين، يتمثَّل في انخراطهم المتحمس لخيارات التّنوير وأهدافه. ندرك ذلك ونحن نتابع مواد منبر «الجامعة» الذي أنشأه فرح أنطون، سنة 1897[8]، متوخيًا أن تكون له مهمة مماثلة لمهام الموسوعة. كما نُتابع علامات أخرى في «المجلة الجديدة» (1929) لسلامة موسى، حيث كان يستحضر في مختلف أعدادها شعارات التّنوير، كما تبلورت في كتابات فلاسفة الأنوار. فقد كان في ذهن كل من فرح أنطون وسلامة موسى، أن المعركة واحدة هنا وهناك، وأدوات المواجهة واحدة، كما أن المستقبل واحد. ونعثر في نصوص «المنتخبات» (1937) للطفي السيد[9]، على كثير من ملامح عقلانيّة التّنوير، أثناء نقده للتقليد ودفاعه عن العقل والحرية[10].

نكتشف في مقالات لطفي السيد عن الحريّة والتحرر، ما يساهم في التأسيس لخيار سياسي محدَّد، خيار يُبرز دور الحريّة في معالجة مظاهر اليأس السائدة في مجتمع متأخر ومحتل. فقد كان يؤمن بدور الأفكار في تغيير المجتمعات، وانخرط في تأسيس الجامعة المصريّة، لتشكل فضاء للمعرفة وأفقًا لبناء فكر جديد[11]. وإذا كان فرح أنطون يدافع في كثير من مقالاته وسجالاته

8 **الجامعة**، مجلة شهريّة أنشأها فرح أنطون في الإسكندريّة سنة 1897، وقد صدرت لمدة سبع سنوات.

9 لطفي السيد، **المنتخبات**، ج 1 (القاهرة: دار النشر الحديث، 1937)، ج 2 (القاهرة: دار النشر الحديث، 1946).

10 عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي**، ص 13-50.

11 يقول لطفي السيد: «ليس في استطاعة أحد أن يسلُب أحدًا حريته قبل أن يسلبه روحه، وليس لامرئ أن ينزل عن حريته لغيره ما دام لا حَقَّ له أن ينزل عن حياته التي وَهَبَ الله له، والتي لا يأخذها إلا هو»، يُنظر: السيد، المنتخبات، ج 1، ص 297؛ ويمكن مراجعة بحثنا «من الحريات إلى الحرية»، ضمن كتاب: **أسئلة الحداثة في**

في الجامعة[12] على ضرورة فصل الدين عن الدولة[13]. فإن سلامة موسى كان بدوره يدافع في مختلف إصداراته عن المعرفة العلميّة وأدوارها في مواجهة الخرافة. وإذا كان من المؤكد أن مقالاته لا تتجاوز الإطار الصحفي البسيط والمبسط، في المجلات التي كان يشرف عليها ويشارك في تحريرها، فإنه لا ينبغي أن لا نغفل الإشارة هنا، إلى أنه ظل طيلة حياته، يخاصم التيارات الفكريّة التقليديّة، المُغَيِّبة للعقل والمعقول في فكرنا المعاصر[14].

لا نقرأ في نصوص من ذكرنا من النهضويين، معطيات في الأصول النظريّة للمجالين المعرفي والسياسي، قدر ما نقف على جملة من التطلعات والشعارات التي تستوعب بطريقتها الخاصة، جوانب من الروح النقديّة المُؤسِّسة لفكر الأنوار[15]، الروح التي تبلورت ملامحها الفلسفيّة الكبرى، بفضل الجهود المتكاملة لمجموعة من فلاسفة الأزمنة الحديثة، من ماكيافيل (1469-1527) إلى روسو (1712-1778) مرورًا بديكارت (1596-1650) وهوبز (1588-1679) وسبينوزا (1632-1677) ولوك (1632-1704) ومنتسكيو (1689-1755) وكانط (1724-1804). ففي آثار من أشرنا إليهم من الفلاسفة، تبلورت النواة العقلانيّة والملامح الوضعيّة العامة لتيارات فكر الأنوار، وقد بنت فلسفاتهم أبرز نقط الارتكاز النظريّة، الرافعة للخيار التّنويري في الفكر الحديث والمعاصر[16].

تعززت دوائر ومجالات عقلانيّة التّنوير في هذه اللحظة، بميلاد روافع معرفيّة وتاريخيّة منحتها شروطًا داعمة، حيث أُنشئت في الفترة نفسها أول الجامعات العصريّة في أغلب الأقطار العربيّة. وساهم إنشاؤها في تنويع مجالات المعرفة، المستندة إلى ثورات المعرفة والعلم في الأزمنة الحديثة، الأمر الذي قَلَّصَ من هيمنة النموذج المعرفي الوسطوي، المستند إلى منطق نصي مغلق. وأدى انفتاح الجامعات الناشئة على مجالات معرفيّة جديدة، إلى توسيع مساحة حضور التيارات الفكريّة العقلانيّة، وما يترتب عنها من أبعاد تنويريّة. كما ترجمت في هذه اللحظة

الفكر العربي، ص 141-168.

12 يُنظر كتاب فرح أنطون بعنوان **ابن رشد وفلسفته**، وهو يتضمن في ملحق له المناظرة التي حصلت بين فرح أنطون ومحمد عبده في موضوع الاضطهاد في الإسلام والنصرانية: فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته** (بيروت: دار الطليعة، 1981)، ص 178.

13 يورد فرح أنطون مبررات الفصل بين السلطتين الدينيّة والدنيويّة في حواره مع محمد عبده، يُنظر: أنطوان، **ابن رشد وفلسفته**، ص 144-150.

14 كمال عبد اللطيف، **سلامة موسى وإشكاليّة النهضة** (بيروت: دار الفارابي، 1982)، ص 115-172.

15 جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص 135-149.

16 Alain Renaut (ed.), *Naissances de la modernité*, Histoire de la philosophie politique, vol. 2 (Paris: Calmann-Levy, 1999), p. 205-280.

داخل الجامعات العربيّة في مصر والشام، بعض أعمال ديكارت وسبينوزا وجون لوك، وقدمت شروح لبعض أعمال كانط. وترتب عن هذه الجهود رغم قلتها، ونخبويّة المجموعات التي تلقتها وعملت على تعميمها، نتائج كان لها آثار واضحة في صور الاقتراب الجديدة، التي تبلورت في موضوع البحث عن أفق في التّنوير مكافئ لواقع ثقافتنا ومجتمعنا.

لا تنخرط جهود من أشرنا إلى جوانب من كيفيات تلقيهم لقيم التّنوير في ثقافتنا، في عمليّة التأسيس النظري للمبادئ والمفاهيم التي بلورتها فلسفة الأنوار، بل تتجه انطلاقًا من مبدأي المقايسة والمماثلة، إلى الإقرار المباشر بأهميتها في معالجة مظاهر التقليد السائدة في مجتمعنا، وهم لا يترددون في إسناد رؤيتهم بجملة من المعطيات الأخلاقيّة والسياسيّة، محاولين مواجهة مآزق الصراع السياسي الدائر في مجتمعاتهم زمن انخراطهم في الإصلاح، المُوَاكِب لزمن الحرب العالميّة الأولى، وما تلاها من أشكال مواجهة ومقاومة الاستعمار الغربي في المشرق والمغرب العربيين.

2. الوعي بالذات، الطريق العربي نحو التّنوير

انتقد هشام جعيط كيفيّة تلقي النهضويين العرب لأدبيات التّنوير، مبرزًا الطابع السطحي والتبشيري لكثير من خطاباتهم. كما حاول تفسير الرفض الذي جُوبهت به قيم التّنوير في ثقافتنا، مشيرًا إلى أن السبب في ذلك، يعود إلى مواقف بعض فلاسفة الأنوار من الدين، إضافة إلى صلابة ثقافة التقليد في المجتمعات الإسلاميّة، يقفان وراء المساحة الصغيرة، التي انتصرت لقِيَم ينظر إليها المجتمع بأعينُ الريبة[17]. إلا أن متابعة أشكال تطوُّر مشروع التّنوير في ثقافتنا، في علاقته بمختلف التحولات التي عرفتها تُبرز أن المساحة المذكورة اتسعت، وأصبحت تستوعب فضاءات أكبر للعقل والأنوار، وذلك بعد أزيد من نصف قرن على صور وأنماط تلقي نهضويي مطلع القرن العشرين لهذه القيم[18].

تتيح لنا مواصلة الاهتمام بفكر الأنوار في الثقافة العربيّة، أن ننتبه إلى الطفرة النوعيّة التي حصلت في فكرنا خلال النصف الثاني من القرن الماضي، فقد صدرت مجموعة من الأعمال الفكريّة، التي تجاوز أصحابها عمليات التبشير بقيم التّنوير، التي هيمنت على مساهمات نهضويي اللحظة السابقة، وانخرط الفكر العربي في بناء أشكال أخرى من التفاعل مع مكاسب فلسفة الأنوار، وذلك انطلاقًا من مقاربة اهتمت بأسئلة التّنوير في ضوء إشكالات الحاضر العربي، الأمر الذي يُبرز العمق الذي اتسمت به نظرتهم لأفق التّنوير وأدواره المرتقبة في مجتمعاتنا.

اتجهت أعمال المفكرين والباحثين المتواصلة اليوم، بأشكال مختلفة ومتطورة في ثقافتنا، إلى تعقل روح فلسفة الأنوار، وذلك في ضوء عنايتهم بأسئلة وتحديات الراهن العربي. فلم يعد

17 جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص 140.

18 كمال عبد اللطيف، **في الثقافة والسياسة وما بينهما** (بيروت: منتدى المعارف، 2020)، ص 78-81.

ممكنًا بعد امتحان ثقافاتٍ ومجتمعاتٍ عديدة لمبادئ فكر الأنوار، أن نواصل النظر بمقدماتها ونتائجها في نهاية القرنً العشرين ومطالع القرن الجديد. ولتوضيح ما نحن بصدد التمهيد له، نشير إلى أن أعمال عبد الله العروي وهشام جعيط (ت. 2021) ومحمد عابد الجابري (ت. 2010) ومحمد أركون (ت. 2010)، على سبيل التمثيل لا الحصر، أنتجت جهودًا نظريّة مركَّبة، أثناء اقترابها من مفاهيم وقيم الأنوار[19]. نتبين ذلك في حرصهم على استحضار الشروط الذاتيّة لمجتمعاتنا، ومقتضياتها المتصلة بالخصوصيات التاريخيّة والثقافيّة التي تحملها، وكذا استحضار الخصوصيّة التاريخيّة والثقافيّة لفلسفة الأنوار في سياق نشأتها الغربيّة، وفي صور التطور الذي لحقها، الأمر الذي أنتج في فكرنا حوارًا خلاقًا مع قيم التّنوير. ولهذا السبب، نعتبر أن مساعيهم الفكريّة تتجاوز عقلانيّة المقايسة والتماثل، وتبني في فكرنا الملامح الكبرى لما أطلقنا عليه عقلانيّة الوعي بالذات، وهي عقلانيّة تروم المساهمة في بناء مقدِّمات تنويرٍ مُكافئ لأسئلة وتطلعات مجتمعنا[20].

لا نقف في أعمال عينة المفكرين والباحثين الذين يمثلون هذه اللحظة، على حوار مباشر مع فلسفة الأنوار، بل نجد أن أعمالهم تكشف درجات تمثلهم للأفق الفكري والتاريخي، الذي أشاعته قيم التّنوير في التاريخ، مع محاولات في إعادة التفكير فيها ومراجعة بعض أسسها. صحيح أن البعض منهم، اتجه للبحث في حدود بعض قيم التّنوير، مثلما فعل أركون وجعيط[21]. وأن بعضهم الآخر، استعان بروحها النقديّة وحاول تكييفها مع مقتضيات التاريخ والثقافة العربيّة الإسلاميّة، كما نجد في مشاريع وأطروحات نقد العقل العربي عند كل من الجابري وأركون. وبمحاذاة من ذكرنا، نجد من استعان بروحها النقديّة، وهو يواجه أوضاع التأخر التاريخي العربي، كما هو عليه الحال في أعمال العروي. إلا أنهم جميعًا تمثلوا بطرق مختلفة روح فلسفة الأنوار، وبلورت أعمالهم نوعًا من الحوار النقدي والإيجابي مع أرصدتها في الفكر والسياسة والتاريخ. وسنقوم اعتمادًا على عيِّنات من أعمالهم، بعرض مكثَّف لجملة من المعطيات الكاشفة، لجوانب من أنماط تلقيهم وتطويرهم لفكر الأنوار.

2. 1. عبد الله العروي

يستند المشروع الفكري للعروي إلى مكاسب العقلانيّة في القرن الثامن عشر، ومشروع التحرر الليبرالي في القرن التاسع عشر، كما تستند إلى تصوُّر معيّن للماركسيّة. وهو ينطلق قبل ذلك، في بناء خياراته الفكريّة من موقفه العام من التأخر التاريخي العربي، الذي شكَّلت هزيمة

19 عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية**، ص 83-98.

20 عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي**، ص 51-98.

21 Mohammed Arkoun, “Positivisme et tradition dans une perspective islamique: le kémalisme”, *Diogène*, no 127 (1984), p. 95.

1967 لحظة من لحظاته الفاصلة. وقد عمل طيلة خمسة عقود من الكتابة والبحث، على بناء مشروع فكري إصلاحي يتوخى المساهمة في تجاوز المصير العربي، مشروع مكّنه من تشخيص عِلل التأخر التاريخي السائدة في الواقع العربي، مع التركيز على مجال الصراع الفكري الدائر في مجال الأيديولوجيا العربيّة المعاصرة، في علاقته بتحولات التاريخ العربي والعالمي[22].

انصب اهتمام العروي على أسئلة التاريخ وأسئلة التقدم، وحاول دون توقف ولا تردُّد ولا تراجع، نقد التصورات اللاتاريخيّة في النزعات الإصلاحيّة العربيّة، التيارات السلفيّة والتيارات الانتقائيّة، مؤكدًا على أهميّة التعلم من دروس التاريخ الحديث والمعاصر في الفلسفة والمعرفة والسياسة. وقد رسم في بداية حياته الفكريّة في ستينيات القرن الماضي، برنامجًا محددًا في الإصلاح الثقافي والإصلاح السياسي. وضمن هذا البرنامج، نتبيَّن الملامح الكبرى لمآثر الأنوار في أغلب أعمال العروي، كما نقرأ كيفيات توظيفه لفلسفات أخرى، استوعبت بدورها أشكالاً من الحوار مع مبادئ التّنوير. إنها تحضر في ثنايا كتبه في المفاهيم، الحريّة والدولة والعقل[23]. كما تحضر في كتاب السنة والإصلاح (2008) وكتاب ديوان السياسة (2009)[24]، وتحضر بشكل واضح في المقدمة التي كتب للترجمة التي أنجز لنص دين الفطرة لروسو (2012)[25].

نتبين المعالم الكبرى لقيم التّنوير في مساعيه الفكريّة النقديّة والتاريخيّة، وهي مساع تتوخى تمثُّل مكاسب ومنجزات الحداثة والتحديث. نكتشف هذا الأمر بوضوح تام في أبحاثه الأولى المجموعة في العرب والفكر التاريخي (1973)[26]، الذي أعاد نشره في طبعة ثانيّة بالفرنسيّة بعنوان أزمة المثقفين العرب (1974)[27]. ولو توقفنا أمام بعض جهوده الفكريّة قصد التوضيح، لوجدنا أنفسنا أمام مشروع فكري يتجه صاحبه للإقرار بأن بلوغ عتبة النهضة العربيّة يتطلب التعلم من الآخرين؛ التعلم مما يسميه في كتابه مفهوم العقل (1996) «المتاح اليوم للبشريّة

22 كمال عبد اللطيف، **درس العروي في الدفاع عن الحداثة والتاريخ** (الرباط: منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، 2014)، ص 35-48.

23 أصدر العروي كُتبه عن المفاهيم **الإيديولوجية، والحرية، والدولة والتاريخ، والعقل** خلال ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي، ما بين 1980-1996. يُنظر: عبد اللطيف، درس العروي، ص 15-34.

24 عبد الله العروي، **السنة والإصلاح** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008)؛ **عبد الله العروي**، ديوان السياسة (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009).

25 يُنظر مقدمة ترجمة عبد الله العروي لنص روسو، في: جان - جاك روسو، **دين الفطرة أو عقيدة القس من جبل السافوا**، ترجمة عبد الله العروي (الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 17-21.

26 عبد اللطيف، **درس العروي**، ص 59-70.

27 المرجع نفسه، ص 35-48.

جمعاء»، أي محاولة الاستفادة من مختلف مكاسب الحضارة المعاصرة في المعرفة والسياسة والتاريخ[28]. ولتوضيح ما نحن بصدده، سنتوقف أمام محتويات المقدمة التي كتب للترجمة التي أنجز لنص روسو دين الفطرة.

تتيح لنا المقدمة التي كتب للنص المذكور، أن نقف على صور تمثله لفلسفة الأنوار، حيث يشير إلى أن أعمال روسو تندرج ضمن منظور مفكري عصر الأنوار للمجتمع الجديد، كما يوضح موقفه من الدين الطبيعي، مبرزًا أهميّة هذه المواقف في دائرة النقاش المتصل بموضوع حريّة العقيدة، وهو النقاش الذي يجري اليوم بأشكال مختلفة بيننا وداخل مجتمعنا. ونقف في مقدمة العروي المُعَدَّة بتركيز شديد، على أبرز الخلاصات التي ركَّبها التصور الأنواري في موضوع الدين الطبيعي، يتعلق الأمر بإعطاء الأولويّة للعقل من جهة، وإيلاء مبدأي الوضوح والبساطة الأهميّة اللازمة لحصول الاقتناع بمسألة الإيمان. وإذا كان بعض دعاة الدين الطبيعي ينكرون الوحي، فإن روسو منح في تصوراته الدينيّة مكانة خاصة للضمير الأخلاقي[29].

لا يتوقف العروي سواء في هوامش الترجمة أو في متنها، عن تسجيل ملاحظاته المرتبطة بسياقنا التاريخي، الذي يحتاج اليوم بدوره إلى خيارات ومفاهيم روسو، من أجل نقد منظومة العقائد والتقاليد السائدة. وسواء في الترجمة أو في الهوامش والتعليقات، نجد أنفسنا أمام جهد نقدي لا يمارس صاحبه عمليّة تَخندق ناسخة لمبادئ وقيم التّنوير، بل يقوم بعمليات تَفَكُّر في جملة من المعطيات النظريّة والتاريخيَّة، المرتبطة بأسئلة التّنوير وسياقاته في مجتمعنا، ويعمل في الآن نفسه، على تجنب معطيات أخرى في النص، يرى أنها مرتبطة بقضايا لم تعد مطروحة بالصورة، التي تفاعل معها صاحب النص المُتَرْجَم في زمنه، وهو ما يترتب عنه القول بأهميّة ما يتجه العروي لإبرازه في موقف روسو من الدين، في علاقته بجوانب من القضايا التي يمكن أن تساعد مجتمعاتنا، في بناء كيفيات أخرى في النظر إلى الدين والتدين والسياسة والمجتمع، كيفيات تسعفنا ببناء مواقف وخيارات، مكافئة لطموحاتنا النهضويّة ولمقتضيات حاضرنا وتاريخنا[30].

تحضر روح التّنوير في أعمال العروي في صورة مركبة، والمقصود بالتركيب هنا، أن أعماله تضيف إلى مزايا أنوار القرن الثامن عشر، منجزات التّنوير كما تطورت في بعض فلسفات القرنين الأخيرين، دون إغفال المنطلقات الفكريّة لمشروعه، والمتمثلة في تطلعاته الْمُعْلَنَة إلى تجاوُز تأخرنا التاريخي. وكل هذا يعزز نوعيّة العلاقة التي رسمت أعماله مع فكر الأنوار، ومع الأدوار المنتظرة منه في موضوع تحديث المجتمعات العربيّة.

28 المرجع نفسه، ص 49-60.

29 يُنظر مقدمة ترجمة عبد الله العروي لنص روسو، في: جان-جاك روسو، **دين الفطرة**، ص 6-9.

30 عبد اللطيف، **درس العروي**، ص 62-67.

2. 2. محمد عباد الجابري

نشأ في الثقافة العربيّة بجانب مشروع العروي وبمحاذاته مجموعة من المشاريع الفكريّة الأخرى، التي استعان أصحابها بدورهم بمكاسب الأنوار، وخاصة في مستوى الدروس التي خلف الموسوعيون في الموقف من الدين ومن التراث الديني والطقوس والوسائط الدينيّة، وكذا في السياسة والأخلاق. وقد صدرت في الثلث الأخير من القرن الماضي، مصنفات هامة في باب نقد التراث العربي الإسلامي، ونقد القراءات المحافظة للتراث. ومن أبرز هذه الأعمال، نذكر قصد التمثيل أعمال كل من الجابري وأركون. وقد استعانا في مصنفاتهما المخصَّصة لنقد الموروث الثقافي الإسلامي بمفاهيم التّنوير، كما استعانا بعُدَّة منهجيّة جديدة، وصوَّبا نظرهما بالذات، نحو بناء قراءة تتجاوز القراءات التمجيديّة للماضي، وتتيح لنا بناء ثقافة جديدة متصالحة مع ذاتها ومع العالم[31].

لا يتعلق الأمر في مشروع نقد العقل التراثي، بأبحاث معنيّة بالرصيد التراثي في بنياته النصيّة لذاتها، قدر ما يتعلق بمقاربات تتجه لنقد وتفتيت كل ما هو جامد في المرجعيات الفكريّة التراثيّة، وبناءً على أسئلة مرتبطة بتحديات التقليد، التي تمثلها في فكرنا ومجتمعنا تَرِكَةُ العقائد والنصوص المطلقة، التي لم يتمكن الذين يواصلون اليوم إحياءها وتعميمها، من إدراك نتائج الهزات التاريخيّة والمعرفيّة والسياسيّة، التي صنعت الملامح العامة للفكر الإنساني في الأزمنة الحديثة والمعاصرة.

يؤكد كل من الجابري وأركون علاقة مشروعيهما في النقد، بمسألة التحرر من قيود الماضي. إنهما مقتنعان بأن استمرار سطوة آليات تقليديّة على أنظمة النظر في ثقافتنا اليوم، تعد من أهم عوامل استمرار التأخر الحاصل في مجتمعاتنا وثقافتنا[32]. ولهذا السبب، ينبغي في نظرهما استخدام مِعْوَل النقد الأنواري، ومختلف المكاسب المعرفيّة والمنهجيّة في الفكر المعاصر، لكسر مختلَف اليقينيات القاطعة التي ورثناها من عصورنا الوسطى.

نتصوَّر أن النقد في آثارهما، موقف من الوثوقيّة، وموقف من اليقينيات المتعالية. كما نتصوَّر أن الجهد البحثي في أعمالهما، يَنْصَبُّ على محاصرة النصوص والمفاهيم والتصورات والكلمات، ضمن دلالتها المبنيّة في إطار نظري، محكوم بنظام في المعرفة لا يمكن تجاوزه إلا بتكسيره، وتركيب نظام جديد ينفتح على المكاسب والثورات المعرفيّة والمنهجيّة الجديدة. إن وظيفة النقد في أعمالهما تَقويضيّةٌ، إنهما ينطلقان من اعتبار أن تاريخ الأفكار في البداية والنهاية، عبارة عن تاريخ تقويض متواصلٍ لِأَسْقُفِ عِمارات النظر، حيث

31 عبد اللطيف، **قراءات في الفلسفة العربيّة المعاصرة**، ص 80-90.

32 عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي**، ص 83-98.

يتجه التطور لبناء أنظمة معرفيّة جديدة، مرتبطة بالشروط التاريخيّة والعلميّة، الصانعةِ لأنماط وأنظمة المعرفة في التاريخ[33].

لابد من التوضيح هنا، أننا لا نفكر في علاقة كل من الجابري وأركون بفكر الأنوار، لأنهما أنتجا مصنفات تحمل عنوان النقد، بل لأنهما انخرطا في أعمالهما النقديّة بروح أنوارية[34]، وتوخيا معًا من وراء أعمالهما الاستفادة من مكاسب الأنوار. يستلهم الجابري في أعماله المتنوعة مكاسب الأنوار ومكاسب الفكر المعاصر، ويستلهم في الآن نفسه، مجموعة من المعطيات المتضمنة في جوانب معينة من التراث، ولا يجد أي حرج في الجمع بين بعض الروافد الذاتيّة والروافد التي انتقلت إلى ثقافتنا، زمن تفاعلنا مع فكر الآخرين، مثلما كان يحصل دائمًا في التاريخ. ولهذا السبب تتخذ عقلانيته النقديّة في بعض أوجهها، منحى مختلفًا عن الخيارات النقديّة الجذريّة في أعمال أركون، أو في أعمال العروي. وهذا الاختلاف تؤسسه في نظرنا الرهانات السياسيّة، المرتبطة بأشكال الصراع السياسي والإيديولوجي داخل مجتمعنا، والتي يمنحها الجابري عناية خاصة وهو يفكر في سؤال الموقف من التراث[35].

لا علاقة بين رباعيّة الجابري في نقد العقل العربي (التكوين والبنية، والسياسة والأخلاق) وبين ثلاثيّة النقد الكانطي (العقل النظري والعملي ومَلَكَة الحكم). ولا علاقة بين مشروعه النقدي للتراث الإسلامي، بالنقد الذي مارسه كل من فولتير وروسو للمسيحيّة وتقاليدها في الثقافة والمجتمع الأوروبي. كما أن نقده وتشريحه للعقل السياسي والأخلاقي في الفكر الإسلامي، لا يلتقي مباشرة بجهود الكانطيّة وهي ترسم حدود العقل العملي. ولم يَنْحَزْ الجابري في نقده للعقل العربي لا إلى مواقف فولتير الرديكاليّة من الدين ومن المسيحيّة، ولا إلى مواقف روسو ذات المنزع الرومانسي والإنساني. بل اجتهد من أجل تركيب عقل نقدي متصل بشروط وتحديات أخرى، فأنتج طريقه في التّنوير بجوار من ذكرنا وجاءت نزوعاته التّنويريّة بمحاذاة تنويرهم.

33 المرجع نفسه.

34 يقول الجابري: «مشروعنا في نقد العقل العربي هادف، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرُّر من كل ما هو مميت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها، وتعيد فينا زرعها»، يُنظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي 1 (بيروت: دار الطليعة، 1984)، ص 7-8؛

يقول محمد أركون «أتمنى أن تستقبل هذه الأبحاث كنوع من الحثّ على البحث المتحرر، البحث الذي يقارب قضايا منسيّة من قِبل البعض، المحمَّلة بكثير من الهلوسة من قِبل آخرين، إلا أنها قضايا هامة ومثيرة وقابلة للجدل»، يُنظر:

Arkoun Mohammed, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris, Maisonneuve et Larose, 1984), p. 9.

35 كمال عبد اللطيف، «سؤال السياسة في في فكر الجابري»، في: أنطوان سيف وآخرون، **العقلانيّة والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري. بحوث ومناقشات الندوة الفكريّة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربيّة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص 235-266.

تنفتح أنوار الجابري على مختلف مكاسب وإخفاقات التّنوير في التاريخ المعاصر، كما تنفتح على تاريخنا المحلي وموروثنا الثقافي، إنها تفكر في الأنوار متوخيّة بناء مشروع في التّنوير، تمنحه شروط مجتمعنا مشروعيته النظريّة والتاريخيّة، ذلك أن الجابري لا يتردد في مسألة استيعاب مبادئ وقواعد الأنوار في التاريخ، كما أنه لا يتردد في النظر إلى مقتضيات حاضرنا ومستقبلنا، باعتبارها تُعَدُّ الإطار المناسب لعمليات التفكير مجددًا، في بناء التّنوير القادر على مساعدتنا في مواجهة تحديات حاضرنا، فيترتب عن ذلك، بناء مقدمات تنوير عربي، مكافئ لتطلعات مجتمعاتنا إلى بناء ثقافة جديدة ومجتمع جديد، ثقافة يكون بإمكانها أن تتجاوز القراءات التراثيّة للتراث، وتبني بدلها ما يمهد الطريق للإبداع والتقدم.

تلتقي جهود أركون مع جهود الجابري في نقد التراث، يلتقيان في الخيار النقدي، وتتميز جهود أركون عند مقارنتها بأعمال الجابري باستراتيجيتها النقديّة الجذريّة، ومحاولاتها الراميّة إلى الإحاطة بالظاهرة الإسلاميّة كظاهرة حيّة في التاريخ، بل كظاهرة صانعة للتاريخ. إنها تلتقي بمشاريع بحثيّة أخرى منجزة في مجال الفكر العربي المعاصر، كما تتقاطع مع جهود أخرى، وهي تعبر بكثير من القوة والحيويّة عن درجة تطور الوعي النقدي، في فضاء الفكر العربي المعاصر، وتعكس درجة استيعاب فكرنا المعاصر للمنهجيات المعاصرة في مجال تناول ومقاربة الظواهر الإنسانيّة، ظواهر التاريخ وظواهر الوعي في التاريخ.

يُضفي الطابع الفلسفي لجهود أركون على أعماله قوة تجعلها تحتل مكانة الصدارة في سياق الصراعات الجارية اليوم، في الفضاء السياسي العربي، وهي الصراعات التي تروم استثمار الرأسمال الرمزي الديني في المعارك السياسيّة الدائرة في الوطن العربي. ففي هذه الجهود نعثر على الأسئلة المحفّزة على التفكير، الأسئلة التي لا تكتفي باستعادة الموروث، بصورة تكراريّة، بل تحاول إبراز حدوده وصياغة آليات عمله، بما يسمح بتوضيح كثير من القضايا، والإشكاليات ويتيح للمهتمِّين بقضايا التراث، وبآليات توظيفه السياسي، معرفة خلفيات الخطاب وبنياته، أي معرفة حدوده ومحدوديته.

يمكن إبراز جوانب من كيفيّة تعامل أركون مع مآثر الأنوار، وذلك باستعادة موقفه من العلمانيّة، وهي تقع في صُلْب موقف الأنوار من الدين. فقد كتب في ثمانينيات القرن الماضي بحثًا هامًا عن علمانيّة مصطفى كمال أتاتورك، ركَّب فيه جهدًا في تقديم ونقد المنظور الأنواري في مسألة فصل الدين عن الدولة. وقد انطلق في عمله من تحديد وضبط الإطار النظري والتاريخي للأنوار، ليخلُص إلى أن العلمانيّة الناشئة في القرن الثامن عشر لم تستطع التخلص من عقيدة النجاة أو الخلاص، فقد استبدلت خَلاَصَ السماء بخلاص الأرض، واستبدلت العقيدة بالمعتقد[36].

36 Arkoun, "Positivisme et tradition…", p. 95;

عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة**، ص 98-107

تلتقي الراديكاليّة النقديّة للعروي بجذريّة العقل النقدي في أعمال أركون، كما تلتقي بالنزعة الريبيّة التي تسكن كثيرًا من منطوق وبياضات أعمال جعيط، وتترك أعمال من ذكرنا، مجموعة من النتائج في فضاءات فكرنا، لتشكِّل مداخل جديدة لأنوار عربيّة قادمة. ولا يهمنا هنا بحث أوجُه الاختلاف أو الالتقاء والتتام في أعمالهم المشار إليها، على سبيل التمثيل لا الإحاطة، فقد قمنا بذلك في أبحاث أخرى أنجزناها عن أهم أعمالهم[37]، إن سياق هذا العمل مَعْنِي بالمشترك بينهم، أي بعقلانيّة التّنوير في فكرهم، عقلانيّة الوعي بالذات في عالم متغير.

2. 3. هشام جعيط

ننتقل إلى أعمال مفكر ثالث، نتصوَّر أن مُختلفَ أعماله تعتمد قيم التّنوير وتستوعبها بطريقة خاصة، نقصد بذلك أعمال المفكر التونسي هشام جعيط. ولابد من الإشارة في البداية إلى أن خياراته الفكريّة، ليست بعيدة عن روح الخيارات التي يدافع عنها العروي. وإذا كنا نعرف أن الجامع الأكبر بينهما، يتمثل في تخصصهما معًا في البحث التاريخي، وعنايتهما الواضحة بتاريخ الأفكار. ولا يجب أن نغفل جامعًا آخر بينهما، نقصد بذلك انخراطهما في مواجهة أسئلة التأخر التاريخي العربي، وعنايتهما بسؤال النهضة العربيّة، وحرصهما داخل هذا الأفق، على الانحياز لروح الأنوار كل بطريقته الخاصة، سواء في اختيار مجالات البحث أو في لغة البحث وأسئلته[38].

تتمتع أعمال جعيط بكثير من الكثافة النصيّة وكثير من الشجاعة في الرأي، يتجلى ذلك في مصنفه **الشخصيّة العربيّة الإسلاميّة والمصير العربي** (1974)، كما يتجلى في كتابه **أوروبا والإسلام** (1978)[39]، وتزداد خياراته وضوحًا في المحاضرات التي جمع في مصنفه **أزمة الثقافة الإسلامية**[40]. وقد شكَّلت ثلاثيته في الوحي والسيرة النبوية[41]، عملاً ينفتح على قضايا وإشكالات نظريّة وتاريخيّة وعقائديّة، نقصد بذلك موضوع الوحي والنبوة في التاريخ الإسلامي. ففي ثلاثيته عن الوحي والنبوة، يقترب من الوحي مستعينًا برؤيّة الأنواريّة وعقلانيّة

37 أصدرنا كتابًا عن الجابري بعنوان **نقد العقل أم عقل التوافق؟** (دمشق: دار الحوار، 2002)؛ كما أصدرنا عام 2014 كتابًا عن عبد الله العروي، عنوانه **درس العروي في الدفاع عن الحداثة والتاريخ**؛ وأشرفنا على إعداد كتابين جماعيين عن الجابري، صدر الأول بعنوان التراث والنهضة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)؛ وصدر الثاني بعنوان **محمد الجابري: المواءمة بين التراث والحداثة** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016).

38 Djait, *L'Europe et l'Islam*, p. 107-148.

39 Ibid.

40 جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص 5-18.

41 ثلاثيّة هشام جعيط في **السيرة النبوية**، يُنظر: جعيط، **الوحي والقرآن والنبوة** (بيروت: دار الطليعة، 1999)؛ تاريخيّة الدعوة المحمديّة (بيروت: دار الطليعة، 2007)؛ **مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام** (بيروت: دار الطليعة، 2015).

تفهميّة، منطلقًا من اعتبار أن الوحي «جدل بين أعماق الضمير المحمدي، وهو الإله الداخلي، وبين الإله الخارجي فيما وراء العالم»[42].

تبني أعمال جعيط حوارًا مع فلسفة الأنوار، وهو بالرغم من محاصرته النقديّة للتصورات الغربيّة المغرضة عن التاريخ الإسلامي، لحظة معالجته لأنماط العداء المتبادلة بين الإسلام والغرب، ونقده للمركزيّة الغربيّة ولمواقف الغرب من الإسلام في أزمنة محددة[43]، إلا أنه مقتنع تمامًا بأن الطريق الذي يجمعنا بالغرب وأنواره واحد، وذلك رغم كل العوامل المولِّدة للاختلاف والتباعد. وبناء عليه، لا مفر في نظره من الانخراط في أزمنة الحداثة والتّنوير، كما تبلورت وما فتئت تتبلور في التاريخ، ليس في أوروبا موطنه الأول، بل في كل أنحاء العالم، حيث انخرط الجميع منذ القرن التاسع عشر في عمليات من التفاعل الإيجابي والسلبي مع منتوج الثقافة الغربيّة، ليصبح مشروع التّنوير في النهاية مشروعًا للجميع. أي ليصبح مشروعًا قابلاً للتطوير والامتحان وإعادة البناء[44].

تعلم جعيط من الروح النقديّة الأنواريّة، لزوم المغامرة وضرورتها في التاريخ. إنه يعانق قدره، وهو يقبل الخلاص التاريخي الممكن، لكنه لا ينسى عذابات الروح، لا ينسى التناقض الأكبر بين الله والعالم، بين الأبديّة والعدم، يبني تصوراته الفكريّة والتاريخيّة بكثير من الاحتياط، يستوعب لغة المطلق الدينيّة باعتبارها جزءًا من التاريخ العام، الذي يُفْتَرَض فيه حصول المساعي الإنسانيّة، الراميّة بلغاتها وحساسياتها المختلفة إلى فهم الإنسان والعالم في أبعادهما المختلفة[45].

لنقف قليلاً أمام بعض مواقفه وخياراته في الشخصيّة العربيّة الإسلاميّة والمصير العربي، ولو اكتفينا بوضع اليد فقط على المنزع الريبي كسمة محايثة للنص الذي يكتبه، لكنا بصدد ملامسة مظهره النقدي. ولو انتقلنا من ذلك، إلى عتبة الاستماع لهواجسه النظريّة في تناقضاتها وإيقاعاتها المختلفة، لوجدنا أنفسنا أمام ثراء في النظر يعكس درجة من أعلى درجات التوتر الروحي والتاريخي في فكرنا المعاصر؛ فليس من السهل في نظره التفريط بالذات العربيّة الإسلاميّة في تركيبها التاريخي، كما تشكل في دائرة الزمان، ولا يمكن في الوقت نفسه، إغفال مكاسب الفكر المعاصر في تعددها وغناها المتقطع النظير، وتُعَدُّ مواقف الحيرة والتردد جزءًا من معركة الذات مع زمانها الخاص وأزمنتها العامة، معركتها مع ذاتها

42 جعيط، **الوحي والقرآن والنبوة**، ص 8.

43 Djait, *L'Europe et l'Islam*, p. 112.

44 يقول هشام جعيط: «ليس هناك حداثة غربيّة وحداثة إسلاميّة وأخرى صينيّة وأخرى هنديّة أو إفريقية، فهي واحدة في جميع أبعادها. أن يجري الكلام على الخصوصيات لدحض قيم الحداثة، فهذا نِفاق كبير وتضليل عظيم»، يُنظر: جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص. 31.

45 Hichem Djaït, *La personnalité et le devenir Arabo-Islamiques* (Paris: Seuil, 1974), p. 27-31.

ومعركتها مع تحولاتها الحاصلة في التاريخ بفعل مقتضياته، التي لا يمكن تجنبها ولا تجنب انعكاساتها على مساراتها التاريخيّة العامة[46].

ينتقد جعيط مثل العروي والجابري التصور السلفي للتاريخ، ويرفض المنظور الغوغائي لحركات الإسلام السياسي و«الصحوة الإسلامية»، لكنه يحفظ للإسلام وللذاكرة الإسلاميّة امتياز التعبير العميق، عن جوانب من مكونات ومكنونات الذات التاريخيّة، مساعي البشر الساعين لتعقل ذواتهم في التاريخ، ووعي مصيرهم في زمانياته المفتوحة على الأبدية[47].

لا جدال في كون المعطيات التي قدمنا من خلالها، عينة من كيفيات امتحان وإبداع الأنوار في ثقافتنا، وضعتنا أمام الصعوبات والعوائق التي ما تزال تواجه أنماط وعينا الجديد بقيم التّنوير في حاضرنا، الأمر الذي يجعلنا نؤكد أن التّنوير صيرورة، وإن واجهته اليوم مفتوحة على معارك، بعضها قائم وبعضها يتحين الفرص للقيام بما يمهد الطريق لمزيد من توطين قيَّمه وتأصيلها داخل ثقافتنا. فنحن «نعيش في زمن يتجه لرفع غلالة السحر عن العالم، سحر الأقدمين وسحر المحدثين، من أجل المساهمة في بناء عالم بدون أسرار»[48].

تضعنا جهود من توقفنا أمام أعمالهم في علاقتها بفكر الأنوار، أمام طريق ينفتح على أفق في التأسيس لأنوار عربيّة، طريق يُمهد لعصر جديد وقيم جديدة، ونحن نفترض أن جوانب هامة من قوتها، تتمثل في التفاعل الإيجابي والنقدي الذي مارسته مع ميراث التّنوير ومكاسبه، إضافة إلى أشكال استحضارها لمختلف التحديات والأسئلة المطروحة اليوم في ثقافتنا ومجتمعنا. ونفترض أن الجدل الثقافي والسياسي المتواصل اليوم في مجتمعاتنا، في موضوعات التحديث والموقف من التراث ومن الماضي، يؤشر بوضوح على عمليات التهييء والتمهيد لأنوار عربية[49].

3. سرديّة الإئتمان والتّنوير المعكوس

أتاحت لنا المعطيات النظريّة التي اعتمدنا في هذا المحور، معاينة التطور الذي لحق مقدمات ومبادئ الأنوار في الثقافة العربيّة، حيث أصبح سِجلُّ ثقافتنا يستوعب قراءات متعددة لقيم الأنوار. وأصبح بإمكاننا اليوم أن نتحدث عن بدايَات تبلور أنوار عربيّة، تتقاطع مع إرث الأنوار في أوروبا وخارج أوروبا. وما منح التفاعل الذي ركَّبه النهضويون العرب في مطلع القرن العشرين مع قيم التّنوير، ومن جاء بعدهم وتجاوز كيفيات تمثُّلهم للأنوار،

46 Ibid, p. 125-129.

47 Ibid, p. 151-171.

48 Horkheimer & Adorno, p 78-95;

بشارة، ص 582-590.

49 كمال عبد اللطيف، **العرب والحداثة السياسيّة** (بيروت: دار الطليعة، 1997)، ص 97-102.

هو حرص المتأخرين على توظيف روح الأنوار، مع محاولات لدمجها وإعادة بنائها في ضوء التطور الذي لحقها، وفي ضوء الأسئلة المرتبطة بالوضع العربي والتاريخ العربي. وتظهر لنا عمليّة فحص خطابات الأنوار في فكرنا، جملة من المعطيات المتصلة بسياقات تاريخنا المحلي، الأمر الذي بجعلنا نقف في أعمال بعض من أشرنا إليهم في عقلانيّة وعي الذات، على جملة من التناقضات والتوترات والمفارقات، في موضوع جهودهم الراميّة إلى بناء أنوار مكافئة لتطلعاتنا، حيث لا يمكن التقليص من حدَّة ما ذكرنا، إلا بمزيد من إبداع ما يجعل الإسهام العربي في كونيّة الأنوار أمرًا فعليًا.

لا ينبغي أن نغفل ونحن نرتب مكاسب الأنوار في ثقافتنا، أشكال الرفض والنقد المتواصلة لمبادئه وقيمه في الفكر العربي المعاصر. وسنحاول في الفقرات القادمة، الإشارة إلى عيِّنة من الفكر الذي يواصل مخاصمته للأنوار. وقد اخترنا الإشارة إلى النقد الذي بناه الأفغاني في نهاية القرن التاسع عشر، في الرسالة التي انتقد فيها مَنْ أطلق عليهم إسم الدَّهريين.

تتيح لنا قراءة أعمال طه عبد الرحمن المُعَدَّة بكثير من الجهد والترتيب النظريين، الوقوف أمام محاولة في الفكر يروم صاحبها بإخلاص وحماس كبيرين، بناء مشروع في تجديد النظر الإسلامي، يحاول فيه جاهدًا التخلص من الإرث الرمزي لتاريخ الفلسفة، الأمر الذي يُحَوِّل مصنفاته في النهاية، إلى مصنفات مُخاصمة لتراث العقل والعقلانيّة في التاريخ[50]. وإذا كان من المؤكد، أنه بإمكاننا أن ندرج أعمالَه الفكريّة في إطار مسعى نظري، يتوخى تركيب تصوُّرات دينيّة وأخلاقيّة مع ميول صوفيّة معلنة، فإن انشغالاته الروحيّة وانخراطه في نقد المذاهب والتيارات الفلسفيّة وبصورة قطعيّة، لَوَّنَ مشروعه في البحث بألوان غريبة ومتناقضة[51].

يتضح المشروع الروحي لطه عبد الرحمن بصورة جليّة في ثلاثيته **دين الحياء**، حيث خصص الأول منها لأصول النظر الائتماني[52]، وخصص الثاني لمواجهة التحديات الأخلاقيّة لثورة الاتصال[53]، وعَنْوَنَ الجزء الثالث روح الحجاب[54]. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل

50 عبد اللطيف، **قراءات الفلسفة العربيّة المعاصرة**، ص 39-74.

51 كمال عبد اللطيف، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002)، ص 133-150.

52 طه عبد الرحمن، **أصول النظر الإئتماني**، دين الحياء: من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني 1 (بيروت: المؤسسة العربيّة للفكر والإبداع، 2017).

53 طه عبد الرحمن، **التحديات الأخلاقيّة لثورة الاتصال**، دين الحياء: من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني 2 (بيروت: المؤسسة العربيّة للفكر والإبداع، 2017).

54 طه عبد الرحمن، **روح الحجاب**، دين الحياء: من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني 3 (بيروت: المؤسسة العربيّة للفكر والإبداع، 2017).

إن الباحث واصل نقده الأخلاقي للأنوار ونزعاتها الدهرانيّة. فأصدر مصنفين يُتَمِّمَان ثلاثيته، بؤس الدهرانيّة (2014) ثم شرود ما بعد الدهرانيّة (2015)[55]، محاولاً مواجهة من يعدهم خصومه من الدهريين، ومتممًا بطريقته الخاصة، رسالة جمال الدين الأفغاني في الرد على الدهريين، رغم إشارته الهامشيّة المتعلقة بالفرق بين دهرانييه ودَهْرِيِّي الأفغاني، حيث أبرز أن الأفغاني اهتم أساسًا بالفلاسفة الماديين، في الوقت الذي تتجه أعماله لمواجهة الدَّاعين إلى فصل الأخلاق عن الدين.

نواجه في أعمال طه عبد الرحمن تشبثًا معلنًا بالطرقيّة ومفاتيحها في الرياضات الروحيّة، حيث يبني في مؤلفاته ما يسمح بالانخراط في هذه الرياضات، وقد ازدانت بالإشارات والعبارات، التي تبرز حاجة الإنسان لعوالمها. إنَّ حدة خصامه مع أسئلة التاريخ والعقل والحريّة، دفعته إلى اختيار الشهادة والتزكيّة والسَّداد، فانفتحت أمامه أبوات الصمت ومآثره، لتظل قيم التّنوير ومبادئه بمحاذاة كل ما كتب.

يخصص طه في كتابه المعنون **بؤس الدهرانيّة**، لنقد ما يسميه بآفات فصل الأخلاق عن الدين في الفكر الحديث والمعاصر، أي لنقد روح الأنوار، وذلك من خلال نقده للفلاسفة والمفكرين الذين ساهموا في بلورة عمليات الفصل في أعمالهم، يتعلق الأمر بكل من روسو وكانط وإميل دوركهايم ولوك فيري. وهؤلاء في نظره يجسدون الرؤيّة العلمانيّة، التي تروم بلغته تأليه الإنسان لنفسه. ومقابل ذلك، يبني جملة من التصوُّرات يطلق عليها نعت الإئتمانية[56].

لا يخفي طه عبد الرحمان غاياته البعيدة من مشروعه في النظر، فهو يروم أولاً وقبل كل شيء تجديد العقل بواسطة العمل الديني، أي بواسطة تجربة في القرب حاصلة بفعل التخلق القائم على تجربة شخصيّة في المعاناة الروحيّة. إن الفلسفة هنا تحضر كأداة، تحضر في صورة الوسائل التي تمكِّن من إثبات عمق هذه التجربة، إنها تحضر كلغة، كما تحضر كجهد منطقي مُبْتَكِر لمفاهيمه المنحوتة، من أجل بلوغ السَّداد المأمول، المؤيد بالممارسة الإيمانيّة المفعمة بروحَ الدين أي بدين الحياء، الدين الذي يَهَبُ الذات خلاصها المأمول، ويمنحها القرب الأقل بعدًا. القرب من واهب البعد والقرب.

إذا كان طه عبد الرحمن، كما وضحنا، يمارس نقدًا خارجيًا لفلسفة الأنوار كما تبلورت في الفكر المعاصر، فإن الجابري يرى أن العودة إلى تجربة التخلق الصوفي تتجه إلى تزكيّة قيم الطاعة والتواكل، وذلك بترك التدبير التاريخي، وترك المصالح المرسلة للبشر العاملين في التاريخ، وهو

55 طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانيّة** (بيروت: المؤسسة العربيّة للفكر والإبداع، 2014)؛ طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانيّة (بيروت: المؤسسة العربيّة للفكر والإبداع، 2015).

56 عبد الرحمن، **أصول النظر الائتماني**، ص 22-24.

الأمر الذي قامت النزعات الإصلاحيّة السلفيّة من أجل مقاومته في مطلع عصر النهضة، حيث دافع المصلحون المستنيرون عن ضرورة ترك أخلاق العبوديّة الطرقيّة، من أجل مواجهة مصيرهم التاريخي بالإقبال على الحياة وعلى العمل، مع تحصين السعي في مناكب الأرض بأخلاق التاريخ التي تبلورها مواثيق العمق الجماعي التاريخيّة والنسبية[57].

تقف أعمال طه عبد الرحمن أمام جهود التّنوير المتنوعة والمتطورة في الفكر العربي المعاصر، ولا يتردد في مخاصمتها ونقدها مجتمعة، وإعلان تبعيتها لتيارات الأنوار في الثقافة الحديثة والمعاصرة، إلا أن البدائل التي يتجه نحوها لا تستوعبها لغة التاريخ، لغة الجهد العقلي المتطلع إلى تعزيز آدميّة الإنسان، وتعزيز أخلاق المستقبل والتمهيد لروحانيّة الحداثة[58]. ويمكن الإشارة إلى أن روح الجهد الذي أثمر المصنفات التي أنتج، تضعنا أمام تنوُّع ملحوظ في موقف ثقافتنا من الأنوار، كما تضعنا أمام آفاق جديدة أخرى تنتظرنا في المواجهة والنقد.

نقف في المعطيات التي اختزلنا في الفقرات السابقة، على عينة من أنماط التطور التي لحقت صور انخراط الفكر العربي في امتحان قيم ومبادئ التّنوير. وقد حرصنا فيها على توضيح وإبراز أن التفاعل الحاصل اليوم في ثقافتنا ومجتمعنا مع قيم فلسفات الأنوار، يتوخى إنجاز حوار مُنتج مع المشترك الإنساني، حيث يمكن أن يسعفنا التفاعل القائم والمتواصل، بتهييئ ثقافتنا لحوار أكثر مردوديّة مع المقدس في التاريخ. ولأننا نتصور أن التحولات الهامة في التاريخ، من قبيل استيعاب وتمثل مقدمات التّنوير ومكاسب عصر الأنوار، ومحاولة إبداع ما يكافئ روحها داخل نسيج حياتنا في الفكر وفي المجتمع، تتطلب منا مواصلة الجهد والعمل دون كلل، لعلنا نتمكَّن من تجاوُز العوائق التي حالت وما فتئت تحول بيننا وبين انخراط فاعل، ومَقْرُون بضرورة الاستفادة من مكاسب وتجارب البشر في التاريخ.

يكشف التنافر المتواصل في ثقافتنا بين تيارات التقليد وتيارات الحداثة والتحديث، أحد أوجُه الصراع المتواصل في مجتمعاتنا، وهو صراع يعكس في العمق أزمات مجتمعاتنا في مجالات التّربية والتّعليم، ولا يمكن نفيه دون عمليّة تاريخيّة، نحقق فيها توطين آليات في النظر، تقرِّبنا من متطلبات الوعي التاريخي الحديث والمعاصر، وما يترتَّب عنه من وعي جديد ومجتمع جديد نتطلَّع إليهما منذ عقود. ودون ذلك، سنظل سجناء وعي غير قادر على إدراك متطلبات التغيير الحاصل اليوم بيننا وأمامنا، في عالم سمته الأساس التغير والتغيير.

57 عبد اللطيف، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**، ص 133-150.

58 عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي**، ص 247-254.

ثانيا. في حدود وآفاق التّنوير في الفكر العربي

اتجهنا في المحور السابق، لبسط وتشخيص كيفيات تفاعل ثقافتنا خلال القرنين الماضيين مع مكاسب التّنوير. فوقفنا على عيّنة من أنماط التلقي التي حصلت في الخطاب النهضوي، وأشكال التطوُّر التي لحقت هذا الخطاب في نهاية القرن الماضي. وقد انتقلنا ونحن نقترب من المعطيات النصيّة لكل من عقلانيّة المماثلة وعقلانيّة الوعي بالذات، إلى بناء تنوير معكوس، حيث تَمّ تجاوز الطابع الشعاراتي لمنجزات الأنوار في فكر النهضة العربيّة في مطلع القرن العشرين، وانخرط جيل جديد من مثقفي النهضة الثانية[59]، في امتحان مبادئ فلسفة الأنوار في ضوء مشاغل وإشكالات ثقافتنا ومجتمعاتنا، الأمر الذي يفيد أن مشروع إعادة بناء الأنوار المكافئة لمقتضيات مجتمعنا قد بدأت، وأصبح من المؤكد اليوم في ثقافتنا، رغم النزوعات الصوفيّة والأخلاقيّة التي تتحدث عن بؤس أنوار الأنوار أمام فيوضات الوجدان الصوفي وأوامر اللاّهوت. ونستطيع القول دون تردد، إن قيم الأنوار أصبحت تشكل اليوم، رافدًا فعليًا من روافد مواجهتنا لمختلف أنماط التقليد، التي ما تزال تهيمن على أغلب خياراتنا في الحياة.

نتجه في هذا المحور لمعاينة حدود ومحدوديّة الأنوار وقيمها في فكرنا، لعلنا نقف استنادًا إلى العرض التمثيلي السابق، على جوانب من سمات التّنوير في ثقافتنا. ونريد أن نسجل في البداية، ملاحظة عامة تتعلق من جهة بنوع من الاستسهال الحاصل، في عمليات الاقتراب من مكاسب التّنوير في ثقافتنا، الاستسهال الذي حوَّل أفق الأنوار والتّنوير في نظر بعض المنافحين لقيمه إلى شعارات مغلقة، وحوَّلها في نظر البعض الآخر، إلى فكر وثقافة مناقضة كليّة لموروثنا الثقافي، الأمر الذي يؤدي إلى لزوم رفضها. وقد حصل ذلك، دون إدراك عميق لمنجزات فلسفة الأنوار وأدوارها في التاريخ الحديث، في علاقته بشروطه الجديدة في المعرفة وفي المجتمع.

ننطلق ونحن نفكر في حدود ومحدوديّة التّنوير في ثقافتنا المعاصرة، من مسألة مركزيّة تعتبر معركة التّنوير اليوم في مجتمعنا معركة شاملة ومركّبة، إنها معركة في الفكر وفي السياسة والمجتمع والتاريخ[60]، وكل إغفال لمجموع عناصرها في تكاملها وتقاطعها وتداخلها، يُقلِّص من إمكانيّة الإنجاز الذي نصبو إليه. ولهذا السبب، يشكل مشروع التّنوير الذي ما نزال نتطلع إليه البؤرة الناظمة والجامعة لأسئلة الراهن في مجتمعنا، وقد كان الأمر كذلك قبل أربعين سنة، ولعله سيستمر بعد هذه اللحظة بما يعادلها أو يفوقها في كَمِّ الزمان. ويبدو لنا في ضوء ما سبق، أن الأمر الذي لا ينبغي التراجع عنه أو التفريط فيه، هو أن نتخلّى تحت أي ضغط أو إكراه تاريخي أو

59 Abdallah Laroui, *La crise de intellectuels arabes: Traditionnalisme ou historicisme?* (Paris: F. Maspero, 1974), p. 115.

60 عبد اللطيف، **في الثقافة والسياسة وما بينهما**، ص 34-39.

نظري، عن مواصلة العمل من أجل بناء قيم التّنوير وإعادة بنائها باستمرار دُون كَلَلٍ، في حاضرنا المفتوح على أزمنة مضت وأخرى قادمة[61].

وضمن هذا الأفق، نرى أنّ من الأمور المستعجلة اليوم في ثقافتنا، العمل على تأسيس جبهة للتنوير تساعدنا على إيقاف مسلسلات التراجع والانكفاء، التي تُعاين بوضوح صور انتشارها المتكرِّر والمخيف في مجتمعاتنا، وفي وسائط الاتصال الشائعة في عالمنا الافتراضي، جبهة يمكن أن تشكل ذرعًا أماميًا، لمواجهة أشكال الاندحار الثقافي، الحاصل في بيئات الثقافة العربيّة منذ عقود، بفعل اتساع تيارات الفكر النصي المحافظ وتناميها، وانقطاع بل توقف وتيرة مغامرة الإبداع في فكرنا[62].

لا نتحدث في هذا العمل عن نموذج جاهز في التّنوير بأسئلته ومعاركه، ذلك أنّ التّنوير إبداع يجسده تاريخ من المواجهات والمجابهات والمعارك، مع التقليد والتقاليد المهيمنة على مجتمعنا. وإذا كان الانفجار السياسي العربي الحاصل سنة 2011، قد أفرز مشهدًا جديدًا في واقعنا الثقافي والسياسي، واكتشف الجميع بالملموس، أنّ التغيير المنشود في مجتمعاتنا لا يكون فقط بإسقاط النظم الاستبداديّة الفاسدة، بل إنّه يتطلب رؤيّة شاملة، لمختلف زوايا النهوض والتنمية، رؤيّة تشكل الخيارات الثقافيّة والاجتماعيّة قاعدة من قواعدها الصلبة[63].

تسعفنا قراءة تاريخيّة يقظة لحاضرنا ومخاضاته الجديدة، أن نتجنَّب المواقف السهلة في علاقتنا بكل من الإسلام ومآثر عصر الأنوار، ونبحث بدل ذلك عن طريق ثالث، يتيح لنا إعادة بناء المشترك في الحاضر الإنساني. لعلنا نتمكن من رسم معالم مفتوحة أمام القواسم المشتركة بين المجتمعات وبين الثقافات والمعتقدات في التاريخ، حيث يمكن أن نتحدث اليوم ضمن هذا الطريق الثالث عن روحانيات الحداثة، ونتطلع إليها باعتبارها تشكل أحد القواسم المشتركة في عالم يتوخى مزيدًا من رفع غلالات السحر عن عالمنا[64]. ولا نتصوَّر وجود من يشكك في أهميّة العقل والحريّة والكرامة في التاريخ. في الحاضر وفي المستقبل هنا وهناك[65].

ينبغي أن لا ننسى الإشارة هنا، إلى أنه جرت بموازاة عمليّة استيعاب الثقافة العربيّة لمرجعيات الفكر الغربي في الحداثة والتحديث وفي قلبها قيم التّنوير، عمليات استنبات أخرى،

61 المرجع نفسه، ص 210-216.

62 كمال عبد اللطيف، **الثورات العربية: تحديات جديدة ومعارك مرتقبة** (الرباط: منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط، 2013)، ص 49-58.

63 المرجع نفسه، ص 70-72.

64 عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي**، ص 247-254.

65 ترسم الجهود الفكريّة لهشام جعيط لحظة متميزة بثرائها الفكري، وقدرتها على محاصرة المواقف القطعية، مقابل تشبثها بمنزع ريادي يمنحها المقدمات الضرورية، لبناء أوليات ومداخل جديدة في التّنوير العربي.

مرتبطة بالمظاهر الماديّة المتمثلة في الجانب الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والتقني، حيث نقف أيضًا على مظاهر متعددة من عمليات التحول المعزِّزة لخيارات في الفكر والسياسة والاقتصاد، بهدف المساهمة في تطوير الواقع العربي في مختلف أبعاده، ومعنى هذا أن زمن التغريب الأوروبي المرتبط بالمرحلة الاستعماريّة، ساهم في تركيب ازدواجيّة داخل مجتمعنا، وأن هذه الأخيرة لعبت دورًا هامًا، في زحزحة وتكسير كثير من المرجعيات التقليديّة، المؤطرة لمظاهر وجودنا المختلفة[66].

يحق لنا أن نتساءل ونحن نُعاين التراجعات الحاصلة اليوم، في كل من المجالين الثقافي والسياسي داخل مجتمعنا وثقافتنا، هَل أخفق مشروع التّنوير العربي، بعد عقود من الجهود الهادفة إلى توطين قيمه في مجتمعاتنا؟[67] إن ما نلاحظه اليوم من انتكاسات جارفة لكثير من القيم التي اجتهد التّنويريُّون العرب، بمختلف أجيالهم في عمليات تبيئتها وترسيخها في الثقافة والمدرسة داخل مجتمعاتنا، يعد في نظر البعض خير دليل على إخفاق مسار التّنوير في الثقافة العربيّة. ويُبْرِز الذين يدافعون عن الإخفاق المذكور، ما يلاحظونه اليوم من ظواهر من قَبيل انتعاش تيارات سياسيّة وثقافيّة تميل إلى تمجيد التقليد والمحافظة، وترفع شعارات العودة إلى نماذج في الدولة والمجتمع والمعرفة والقيم، لا تناسب التحوُّلات التي انخرطت مجتمعاتنا، في تملُّك جوانب منها منذ قرنين من الزمان. كما يغفل الذين يردِّدون مثل هذه الأحكام، أن معركة التّنوير في الثقافة العربيّة متواصلة، وما يتم تعميمه اليوم من مواقف عن مآلاتها، يمكن أن يُفْهَم في بعض أوجهه كآليّة من آليات المعركة المتواصلة. وضمن هذا السياق، نتصوَّر أن جهود أجيال مفكري النهضة العربيّة، يمكن أن تنتج في المستقبل الملامح الكبرى لتنوير عربي، قادر على مواجهة مختلف تحديات وعوائق التقليد السائدة في مجتمعنا.

ثالثا. إعادة التفكير في الأنوار

- 1 -

نتصوَّر أن أي محاولة لإعادة التفكير اليوم في مبادئ وقيم الأنوار، وفي طرق مواصلة إعادة بنائها في المحيط الثقافي العربي، يستدعي الانتباه إلى ثلاثة مؤشرات كبرى. يتعلق المؤشر الأول بالمرجعيّة النظريّة والتاريخيّة التي تبلورت وتطورت هذه القيم في إطارها، ضمن صيرورة تاريخيّة نظريّة معقَّدة. ونقصد بذلك صيرورة التاريخ السياسي الأوروبي الحديث والمعاصر، في شقه النظري والفلسفي على وجه الخصوص، وفي تمظهراته التاريخيّة والدينيّة والسياسيّة المتعددة والمتنوعة، وكذا في مستوى الثورات العلميّة التي واكبته، وانعكست آثارها في كثير من تجلياته.

66 عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة**، ص 13-50.

67 عبد اللطيف، **في الثقافة والسياسة وما بينهما**، ص 78-81.

لا يعني الاستئناس برصيد هذه التجربة، أننا نروم استنساخها أو تحويلها إلى نموذج كوني مغلق، إن الاستئناس المقصود هنا، يُفْضي إلى ضرورة استخلاص أهم المعطيات التي أفرزتها صيرورتها وما ترتب عنها من نتائج، أهَّلتها لِلمساهمة في بناء أرصدة نظريّة وتاريخيّة، مؤسِّسة لكثيرٍ من أَوْجُه وتجليات الفكر الحديث والمعاصر.

أما المؤشر الثاني، فيتعلق بالمحصّلات الكبرى لنوعيّة التفاعل الحاصل في ثقافتنا السياسيّة النهضويّة، مع إشكالات ومفاهيم وقيم فلسفات التّنوير. وإذا كنا نعي أن تفاعل ثقافتنا مع فلسفة الأنوار استغرق أزيد من قرن من الزمان، وأنه ما يزال متواصلاً إلى يومنا هذا، أدركنا أهميّة النتائج والمعطيات المترتبة عن التفاعل المذكور. ونحن نفترض أنَّ فِكرنا اليوم، يعي أهميّة الأنوار وأدوارها في التاريخ، ويعي في الوقت نفسه حدودها. ونحن نرى أنَّ الوعي العربي الجديد بأهميّة الأنوار وبحدودها في الآن نفسه، يمكِّننا من التخلص من طرق التفكير بالمثال، أي بنموذج الأنوار كما تبلور في التاريخ الأوروبي، لنتجه نحو آليات أخرى في النظر، تسمح لنا بتوسيع صور استلهامنا لمختلف مكاسب الأنوار كما انتقلت إلى ثقافتنا، وكما تمت في أنماط التلقي الأخرى داخل القارة الأوروبيّة وفي آسيا، الأمر الذي يتيح لنا إمكانيّة الإحاطة بعوائقها ومنجزاتها، ومختلف صور التحول والتطور التي لحقتها.

يتصل المؤشر الثالث بمجال المتغيرات التي ما فتئت تصنع اليوم؛ سياقات جديدة للتفكير في أسئلة التّنوير وضرورتها في الحاضر العربي. فلم يعد هناك من يجادل في كون التحولات التي يعرفها العالم، في موضوع الموقف من أشكال التوظيف التي تُمَارَس لتحويل المُقَدَّس إلى أداة من أدوات الحرب، تدفع إلى مزيد من معاينة الجهود الفكريّة الجديدة، التي تواكب ثورات التّنوير وثورات المعرفة في عصرنا، لاستثمار مآثرها والتعلُّم، من عوائقها وصعوباتها، في عالم يتجه للقطع مع تصورات ومواقف معينة، من مسألة حضور المقدس في المجال العام، حيث يعرف المهتمُّون بالفلسفة السياسيّة والأخلاقيّة المعاصرة، أن بعض أعلام الفكر الأخلاقي والسياسي المعاصر[68]. لا يحملون حماسة الأنوار الراميّة إلى استبعاد إمكانيّة حضور الدين في المجال العام، وذلك انطلاقًا من وعيهم بضرورة التمييز بين علمنة الدولة وعلمنة المجتمع. وضمن هذا السياق، المُسْتَوْعِب لجوانب من متغيرات عالمنا، يعلنون رفضهم سواء لمسألة تقديس الدولة أو بناء لاهوت سياسي، مع ضرورة قبول صور التنوُّع والتعدُّد في العقائد داخل المجتمعات المعاصرة[69]. ويمكن أن نتبينَّ في مثل هذه المواقف، ما يفيد نوعًا من تطوير أدبيات التّنوير في الموضوع نفسه، وجعلها أكثر قربًا من متغيرات عالمنا، وأكثر بعدًا عن لغة القطع والإطلاق والإقصاء.

68 Renaut, *Les philosophies politiques contemporaines*, p. 427-462.

69 Ibid.

تساعدنا المؤشرات التي رسمنا في الفقرات السابقة، على الاقتراب من مطلب التفكير في إعادة بناء بعض مقدمات الأنوار وقيمها، في ضوء التحولات الجارية في عالمنا. لقد انطلقنا في هذا العمل من إقرارنا، بحاجة ثقافتنا ومجتمعنا لروح الأنوار، ولمختلف القيم التي ترتبط بالحداثة والتحديث، من أجل مزيد من ترسيخها في قلب التحولات الجارية في عالمنا. ولا يتعلق الأمر هنا بفلسفة الأنوار في أبعادها المرتبطة بزمن التأسيس، التي تبلورت إرهاصاتها الأولى في عصر النهضة في القرن السادس عشر، ثم تطورت بعد ذلك. بل إن قيم الأنوار اتسعت وتطورت في سياق الانتقادات التي طالت مبادئها وقيمها بعد ذلك، وطيلة القرنين الماضيين وإلى يومنا هذا، الأمر الذي منح مشروعها امتدادات، ووضع أمام بعض مبادئها تحفظات ومراجعات، إلا أن كل ما جرى مكَّن المشروع الأنواري من مواصلة رسم حدوده وإعادة رسمها، كما مكَّنه من مواصلة مساعي تطوير أفقه النظري، وَمَنَحَه تماسكًا وصلابة.

- 2 -

نسي كثير من الذين يتحدثون اليوم عن إخفاق مشروع التّنوير في مجتمعاتنا، أن جهود رواد الإصلاح والنهضة، الذين عملوا على غرس قيم العقل والنقد والحريّة والتقدم في ثقافتنا، لم تكن نظريّة خالصة، بل إنها كانت وما تزال منذ بداياتها الأولى وإلى يومنا هذا، أشبه ما تكون بعمليّة في المواجهة، مواجهةَ سقفٍ في النظر واللغة، ومواجهة تاريخ من الاستبداد، وتاريخ من الهيمنة النصيّة. لهذا اختلطَت وتداخلت مهامهم، وذلك رغم كل الجهود المضنيّة التي بذلوا، في باب دعم وتعزيز منطق العقلانيّة ولغتها في ثقافتنا. ولعلهم نسوا أيضًا، أن التوجهات النظريّة الجديدة التي ترتبط بما نسميه عقلانيّة وعي الذات، العقلانيّة التاريخيّة والنقديّة، التي مافتئت تتّسع وتتطوَّر في فكرنا منذ الثلث الأخير من القرن الماضي، تعد في العمق مُحصلة لمختلف صور التمرين والتمرس، التي مارسها الجيل الأول والثاني من النهضويين العرب، منذ أواسط ونهايات القرن التاسع عشر، زمن بداية التفاعل المنتج مع روح الأزمنة الحديثة[70].

تحتاج المجتمعات العربيّة وهي تواصل تطلُّعها إلى بناء مجتمع عصري، إلى جبهة مسلحة بمبادئ الفكر المعاصر ومقدماته، وفي قلب هذه المبادئ مكاسب فلسفة الأنوار، جبهة قادرة على إعادة بناء المجتمع والفكر والتاريخ مجددًا. ونحن نعتقد أنّه لن تكون هناك مردوديّة، لتحركات الأمس واليوم، إذا لم تصنع الحدود التي تُرَكِّب القطائع المطلوبة وبلا تردُّد ولا مخاتلة، مع مختلف أوجه التقليد والاستبداد ومظاهرهما في مجتمعنا، الأمر الذي يفيد أنَّ معاركنا من أجل الأنوار والتّنوير ما تزال متواصلة[71].

70 عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية**، ص 173-194.

71 تكشف المعارك السياسيّة التي انطلقت مؤخرًا في أمريكا وفي أوروبا في قضايا ترتبط بالعنصرية، أن مشروع

نتبين حاجة مجتمعنا إلى الجبهة المذكورة في صور تزايد مظاهر التطرف في مجتمعاتنا، وقد تشابكت جملة من العوامل في توليدها واستمرارها. ولهذا السبب نتصوَّر أن معارك مواجهتها ينبغي أن تكون متنوعة بتنوُّع الأدوار التي تمارس في واقعنا. وكلما ازداد عنف هذه الحركات في محيطنا الاجتماعي والسياسي، ازدادت الحاجة إلى تطوير آليات المواجهة، بهدف توسيع مساحات التّنوير والانفتاح في ثقافتنا ومجتمعنا، الأمر الذي يقلص من أدوار الفكر الوثوقي، وأدوار الفقهاء الذين يتمتعون في حاضرنا بامتيازات الكهنوت، امتيازات مانحي صكوك الغفران، كما يقلِّص من مردوديّة أدعيّة وكرامات الأولياء، ويكشف في الآن نفسه، أقنعة المشرفين على إعداد فتاوى التكفير والجهاد.

يطرح مشكل تنامي إسلام التطرف في واقعنا مطلب المواجهة بالتّنوير، لكي لا تُحَوِّلَ جماعاتٌ معينة التجربة الروحيّة في التاريخ الإسلامي إلى تجربة متحجرة مغلقة، ونظام نصي مُعلَّق وجامد. إن التجربة الروحيّة في الإسلام كما نتصوَّر، تتجاوز الأحكام النمطيّة المحفوظة في تراث متعدِّد الروافد، تراث لا يعدو أن يكون جزءًا من تاريخ لم ينته بعد. لهذا السبب نرى أن عودة المحفوظات التقليديّة، بالصورة التي تتمظهر بها اليوم في ثقافتنا وفي مجالنا التربوي والسياسي، سببه عدم قدرتنا على إنجاز ما يسعف بتطوير نظرتنا للدين والثقافة والسياسة في مجتمعاتنا. إن فشل مشاريع الإصلاح الديني والإصلاح التربوي والثقافي، وبروز أشكال من التأسلم المختلطة، من قَبيل إسلام الأنظمة السياسيّة السائدة في أغلب الأقطار العربيّة، والإسلام الشعبي الطقوسي والمظَهري، وإسلام الزوايا، يضعنا أمام شبكة معقَّدة من التصورات والعقائد والممارسات، شبكة تحتاج إلى كثير من الفرز والضبط والترتيب، لرسم ملامح التقارب والتباعد والاختلاط الحاصل في بنياتها، وهذه مسؤوليّة تيارات فكر التّنوير في ثقافتنا المعاصرة، مسؤوليّة التشخيص والمواجهة بالنقد.

لا تنفصل معارك المجال الثقافي والديني، الحاصلة في مجتمعاتنا اليوم، عن مشروع ترسيخ مقدمات الأنوار وقيمها في فكرنا. وضمن هذا السياق، نؤكد أن انتشار دعاوى تيارات التطرُّف، ودعاوى تيارات التكفير والعنف في ثقافتنا ومجتمعنا، يمنحنا مناسبة تاريخيّة جديدة، لإطلاق مجابهات نقديّة يكون بإمكانها أن تكشف وتُبرز فقر ومحدوديّة وغُرْبَة التصورات المتصلة بهذه التيارات، عن مختلف التطلعات التي نرسم لمستقبلنا، الأمر الذي يتيح لنا بناء الفكر المبدع، أي إنشاء خيارات مطابقة لتطلعاتنا في النهضة والتقدم.

نتصور أنه لا يمكن تحقيق التغيير السياسي في المجتمعات العربيّة، دون حصول تغيير ثقافي يُمَكِّنُه من الروافع التي تجعله أمرًا ممكن الحصول. إن معركة إبداع التّنوير المكافئ لتطلعات مجتمعنا، تزداد أهميّة وراهنيّة، كلما فكرنا في التغيير وشروطه. يعود السبب في ذلك، إلى استمرار هيمنة التقليد على فضاءات السياسة والثقافة في مجتمعنا، وتصاعُد حضور التيارات التي تنسب

كونيّة الأنوار يتواصل في العالم المعاصر، مثلما هو متواصل في عالمنا العربي منذ أزيد من قرنين.

نفسها إلى حركة الإسلام السياسي، وهي الحركات التي وسَّعَت صور حضور تصوُّرات أخرى للإسلام في مجتمعنا، وذلك بجانب الصور المواكبة لتاريخه.

وهنا لابد من التوضيح بأن قيم الإسلام، كما تبلورت في التاريخ، لا علاقة بينها وبين ما هو شائع عنها اليوم من أفكار، أقل ما يمكن أن توصف به هو غربتها عن التاريخ وعن الإنسان. فالإسلام في تاريخه النصي والحدثي أكثر من الأحكام والفتاوى المحافظة المُعَمَّمَة اليوم، بواسطة أدوات وقنوات الفضاء الافتراضي، إنه في روحه العامة عبارة عن جهد في النظر وفي التاريخ مشدود إلى المطلق، ولهذا السبب نحن لا نتصوَّر الإسلام من دون اجتهاد ومن دون تجديد[72].

- 3 -

ترتبط حاجتنا إلى التّنوير بأسئلة واقعنا، كما ترتبط بسؤال الحداثة في فكرنا وفي كيفيات تعاملنا مع مبادئها الكبرى، ومع مختلف التجارب التي أبدعت في التاريخ. وإذا ما كنا نعرف بأن المبدأ الأكبر الذي وجه فكر الأنوار، يتمثل في الدفاع عن عدم قصور الإنسان، والسعي لإبراز قدرته على تعقل ذاته ومصيره، بهدف فك مغالق ومجاهل الكون والحياة، فإنه لا يمكن لأحد أن يجادل في أهميّة هذا المبدأ، الذي يمنح العقل البشري مكان الصدارة في العالم، ويمنح الإنسان مسؤوليّة صناعة حاضره ومستقبله. ولعلنا نزداد تشبثًا بهذا المبدأ، عندما نعاين في حاضرنا كثيرًا من مظاهر تحقير الإنسان والتنكيل به، فندرك بصورة أفضل، أهميّة الانخراط في تعزيز قيم التّنوير المفتوحة والمتحوِّلة في حياتنا. وندرك في الآن نفسه، أن حاجتنا اليوم لهذه القيم، لا تمليها شروط خارجيّة، ولا تمليها إرادةُ نقلٍ تكتفي بنسخ الجاهز من النماذج التّنويريّة كما تبلورت في التاريخ، بل إن حاجتنا الفعليّة لهذه القِيم، تحددها بكثير من القوة شروط حياتنا الواقعيّة والفعليّة، حيث يصبح توسيع مجال العقل والنقد، مناسبة للمساهمة في عمليات إعادة بناء القيم والمبادئ، التي تتيح لنا الخروج من مآزق القراءات المحافظة والمغلقة لتاريخنا وتراثنا، وهو تاريخ نعتقد أننا لم نتمكن بعد من تشريحه ونقده، تمهيدًا لإعادة بنائه بتجاوزه[73].

وإذا كنا نسلم بأن فكر الأنوار دَاخِلَ المشروع الحداثي، لا يمتلك تصورات دقيقة وواضحة في مسألة الموقف من الدين والعقائد، ومختلف ما يمكن إدراجه في باب الروحانيات، وأن كثيرًا من الأدبيات المرتبطة به، تستوعب تصورات عامة وميكانيكيّة، وأن النصوص الرديكاليّة في سجلِّه رَكَّبَت بدورها تصورات قطعيّة مماثلة في فهمها لكثير من معطيات اللاهوت، حيث ظل مَنطَق الخلاص متحكمًا في الرؤيتين معًا، سواء اتخذ صفة الهرطقة المُعْلَنة، أو ركَنَ إلى مسلمات العقائد النصيّة الآمرة والمغلقة، الأمر الذي يدعونا إلى مزيد من النظر في الموضوع، وذلك في ضوء التحوُّلات المعرفيّة والْقِيَمِيّة الجارية اليوم في عالمنا.

72 عبد اللطيف، **في الثقافة والسياسة وما بينهما**، ص 87-91.

73 عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي**، ص 13-50.

ساهمت الانفجارات التي حصلت مؤخرًا في مجتمعاتنا، في التعجيل بإعلان الدفاع عن جملة من المفاهيم المرتبطة بالعلمانيّة، من قبيل انتعاش الحديث عن مفردة ضمير في ثقافتنا السياسيّة، بحكم أنها تُرَكِّب ما يسمح بتجاوز التمييز بين المواطنين على أساس الدين والمعتقد، وذلك اعتمادًا على مبدأ المواطَنة الذي يقرُّ بالمساواة. ولا بد من التوضيح هنا، أن التلويح اليوم بالذات بمفردة الضمير، والمطالبة بضرورة استيعاب منطوقها وروحها في دساتيرنا وسجالاتنا السياسيّة، يحصل داخل مجتمعاتنا في سياق تاريخي، مرتبط بتحولات جارفة في القيم والثقافات. وإذا كنا نعرف أن المفردة تزكيّ خيارًا فلسفيًّا معيّنًا، في النظر إلى الإنسان والتاريخ والمجال السياسي، سندرك أهميّة الاستعانة بها في سياق التحولات الجارية اليوم في مجتمعاتنا.

عود على بدء

حرصنا في هذا العمل على إبراز السياقات والإشكالات التاريخيّة والنظريّة، المرتبطة بتبلور مشروع الأنوار في أوروبا القرن الثامن عشر، وذلك لوعينا بكون جوانب هامة من مقدماته النظريّة وحزمة هامة أيضًا من القيم التي بناها ودافع عنها، ترتبط بمآزق اللاهوت والمؤسسات الراعيّة له في عالم بدأ يتغير. وعند انتقالنا للنظر في الانتقادات التي وضعت حدودًا للتنوير وخطاباته، انتبهنا إلى صلتها بمجمل التحولات المؤسِّسة لأفق النقد الجديد في تاريخ الفلسفة، سواء تحولات التاريخ والسياسة أو تحولات الفكر والمجتمع المواكِب لها.

إذا كان صاحب نَص الدين في حدود مجرد العقل، قد أبرز أن المؤسسات الدينيّة تُعَدُّ بمثابة بُؤر للاستبداد الروحي وأنها تساهم في تدمير الحرية[74]، فنحن مطالبون اليوم في ضوء التحولات الجديدة، التي لحقت الدين طيلة القرنين الماضيين، لمواصلة التفكير في حريّة العقيدة وفي الدين المدني، دون إغفال التفكير أيضًا، في المؤسسات اللامرئيّة وفي صور العَوْدات الجديدة، الراميّة إلى استحضار مُقَدَّس وتبرير استمراريته في حاضرنا، بصور وأشكال لا حصر لها.

يتجه اليوم جيل من الأنواريين الجدد، وقد استعانوا بالمكاسب الجديدة لدروس الفلسفة والاجتماع، إلى قَبُول فكرة حيويّة الدين في المجال العمومي. كما اتجه آخرون للدعوة إلى ضرورة تطوير منظومة الأنوار، ومواصلة التفكير والبحث في الحريّة والعدالة بأدوات عقلانيّة، الأمر الذي نتصوَّر أنه يساهم بقوة في تطوير عقلانيّة الأنوار ومنظومتها القِيَمِيَّة. ويمكن أن نُدرج ضمن هذا السياق، خيارات هابرماس ورولز حيث شَكَّلت عقلانيّة هابرماس التواصليّة بديلاً للعقلانيّة الأداتيّة، التي تعرضت لكثير من النقد في القرنين الأخيرين[75].

74 Immanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Jean Gibelin (trad.), 4ème éd. (Paris : Vrin, 1968), p. 9.

75 Renaut, *Les philosophies politiques contemporaines*, p. 143-148;

بشارة، ص 810.

تسمح لنا عودتنا في نهاية هذا العمل، إلى التذكير بمواقف الأنوار من الدين، مواقف كل من فولتير وروسو وكانط وهابرماس، إلى التأكيد على أهميّة مواصلة التفكير في الأنوار في الحاضر الكوني، مع ضرورة التمييز بين مطلب الدين المدني ومطلب تحرير الدين في ثقافتنا ومجتمعنا[76].

نعتقد أن إعادة التفكير مجددًا في العلمانيّة وأسئلتها في الحاضر العربي، هو موضوع يتمتع براهنيّة ويعكس جوانب من أوجُه الصراع القائم في مشهدنا السياسي. نقترب منه ونفكر فيه، انطلاقًا من المآثر التي رتَّب في مجتمعات أخرى قبلنا، يدفعنا إلى التخلص من النظرة الاختزاليّة والإسقاطيّة السائدتين في هذا المجال. ولن يحصل ذلك دون سند تاريخي، يعي جيدًا مختلف لوينات المفهوم، تَعَدُّديَّته ومختلف الصور التي واكبت عمليات تشكُّله في التاريخ الحديث والمعاصر، مع عدم إغفال مسألة النظر في أنماط علاقته بموضوع الدولة وموضوع الدين. ولا يتعلق الأمر هنا بالدولة والدين في صورهما المجردة والمتعاليّة، بل بنمط الدولة الوطنيّة الحديثة، وهي تنشأ محاولة ضبط المجال العام وتدبير مقتضياته. كما يتعلق بالدين وقد اتخذ في التاريخ صُورَةَ مُؤَسَّسات حاضنة وراعيّة لكثير من الطقوس والسلوكات، إنه يتعلق بالكنيسة ومراتبها وأدوارها التاريخيّة، كما يشير أيضًا إلى كل ما ترتَّب عن أدوارها في المجتمع والثقافة، بما في ذلك الحروب الدينيّة، وتجارب الإصلاح الديني وما تولَّد عنها من إرهاصات صانعة لملامح مجتمع جديد.

ويمكن أن نضيف إلى كل ما سبق، أن مسألة العلمانيّة تتعلق في تجارب أخرى، بمعطيات ومؤسسات مختلفة عن مؤسسات المسيحيّة واليهوديّة في التاريخ. نحن نشير هنا إلى واقع الحال في مجتمعاتنا، إننا نشير إلى مؤسسة المسجد ومجلس العلماء وهيأة الإفتاء، كما أن نشير إلى الزوايا والطرق الصوفيّة وأضرحة الصالحين، وجمعيات الإحسان الخيريّة، كما نشير إلى القائمين على كل ما ذكرنا، والمدبِّرين لصناديقه ومواسمه. كما يمكن أن نذكر صراعات المذاهب والتأويلات، وكلها قضايا تمكِّننا من إعادة التفكير في التّنوير انطلاقًا من قضايا ومؤسسات وتاريخ، رغم أن الأمر يرتبط في النهاية بالجذور المشتركة بين كل الأديان، وهي جذور وأصول نحرص على إخفائها والسكوت عنها، لنمنح عقيدتنا تميزًا يبعدها عن ديانات التوحيد. إن استحضار المشترك في ديانات التوحيد والكتاب، يساهم في مواجهة ومحاصرة انتقادات ومواقف الذين ما زالوا يرون في كل ما حاولنا تشخيصه وإبرازه من معطيات واقعيّة ونظريّة، جملة من المعطيات الوافدة، التي تخص الآخرين وحدهم، وذلك رغم محايثتها لتاريخنا واستمرار حضور تجلياتها في حاضرنا.

76 كمال عبد اللطيف، «تحديات توظيف المقدس في الراهن العربي: نحو تحرير الدين»، في: رجاء بن سلامة (محرر)، **المقدس وتوظيفه** (تونس: المنشورات الجامعية، 2015)، ص 119-138.

قائمة المراجع

الأفغاني، جمال الدين. **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: المؤسسة المصريّة العامة للتأليف والنشر، 1968.

أنطوان، فرح. **ابن رشد وفلسفته**. بيروت: دار الطليعة، 1981.

بشارة، عزمي. **الدين والعلمانيّة في سياق تاريخي. الجزء الثاني/ المجلد الأول. العلمانيّة والعلمنة: الصيرورة الفكرية**. الدوحة، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، 2015.

الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي.

جعيط، هشام. **أزمة الثقافة الإسلامية**. بيروت: دار الطليعة، 2000.

جعيط، هشام. **الوحي والقرآن والنبوة**. في السيرة النبويّة 1. بيروت: دار الطليعة، 1999.

جعيط، هشام. **تاريخيّة الدعوة المحمديّة في مكة**. في السيرة النبويّة 2. بيروت: دار الطليعة، 2007.

جعيط، هشام. **مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام**. في السيرة النبويّة 3. بيروت: دار الطليعة، 2015.

روسو، جان - جاك. **دين الفطرة أو عقيدة القس من جبل السافوا**. ترجمة عبد الله العروي. الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

السيد، لطفي. **المنتخبات. الجزء الأول**. القاهرة: دار النشر الحديث، 1937.

السيد، لطفي. **المنتخبات. الجزء الثاني**. القاهرة: دار النشر الحديث، 1946.

عبد الرحمن، طه. **بؤس الدهرانية**. بيروت: المؤسسة العربيّة للفكر والإبداع، 2014.

عبد الرحمن، طه. **أصول النظر الإئتماني**. دين الحياء: من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني 1. بيروت: المؤسسة العربيّة للفكر والإبداع، 2017.

عبد الرحمن، طه. **التحديات الأخلاقيّة لثورة الاتصال**. دين الحياء: من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني 2. بيروت: المؤسسة العربيّة للفكر والإبداع، 2017.

عبد الرحمن، طه. روح **الحجاب**. دين الحياء: من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني 3. بيروت: المؤسسة العربيّة للفكر والإبداع، 2017.

عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.

عبد الرحمن، طه. **شرود ما بعد الدهرانية**. بيروت: المؤسسة العربيّة للفكر والإبداع، 2015.

عبد اللطيف، كمال. «تحديات توظيف المقدس في الراهن العربي: نحو تحرير الدين». في: رجاء بن سلامة (محرر). **المقدس وتوظيفه**. تونس: المنشورات الجامعية، 2015.

عبد اللطيف، كمال. «سؤال السياسة في في فكر الجابري»، في: أنطوان سيف وآخرون. **العقلانيّة**

والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري. بحوث ومناقشات الندوة الفكريّة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012.

عبد اللطيف، كمال. **أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات**. بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2009.

عبد اللطيف، كمال. **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002.

عبد اللطيف، كمال. **أسئلة النهضة العربية: التاريخ، الحداثة، التواصل**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.

عبد اللطيف، كمال. **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987.

عبد اللطيف، كمال. **التراث والنهضة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

عبد اللطيف، كمال. **الثورات العربية: تحديات جديدة ومعارك مرتقبة**. الرباط: منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط، 2013.

عبد اللطيف، كمال. **العرب والحداثة السياسية**. بيروت: دار الطليعة، 1997.

عبد اللطيف، كمال. **درس العروي في الدفاع عن الحداثة والتاريخ**. الرباط: منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، 2014.

عبد اللطيف، كمال. **سلامة موسى وإشكاليّة النهضة**. بيروت: دار الفارابي، 1982.

عبد اللطيف، كمال. **في الثقافة والسياسة وما بينهما**. بيروت: منتدى المعارف، 2020.

عبد اللطيف، كمال. **قراءات في الفلسفة العربيّة المعاصرة**. بيروت: دار الطليعة، 1994.

عبد اللطيف، كمال. **محمد الجابري: المواءمة بين التراث والحداثة**. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.

عبد اللطيف، كمال. **نقد العقل أم عقل التوافق؟**. دمشق: دار الحوار، 2002.

العروي، عبد الله. **السنة والإصلاح**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008.

العروي، عبد الله. **ديوان السياسة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009.

Arkoun, Mohammed. "Positivisme et tradition dans une perspective islamique: le cas du kémalisme". *Diogène*. no 127 (July-September 1984).

Attali, Jacques. *Histoire de la modernité: comment l'humanité pense son avenir*. Paris: Robert Laffont, 2013.

Cassirer, Ernst. *La philosophie des lumières*. Paris: Fayard, 1966.

Castells, Manuel. *Fin de millènaire*. L'ère de L'information 3. Paris: Fayard, 1999.

Castells, Manuel. *La société en réseaux*. L'ère de L'information 1. Paris: Fayard, 1998.

Castells, Manuel. *Le peuvoir de l'identité*. L'ère de L'information 2. Paris: Fayard, 1999.

Djaït, Hichem. *L'Europe et l'Islam*. Paris: seuil: 1978.

Djaït, Hichem. *La personnalité et le devenir Arabo-Islamiques*. Paris: Seuil, 1974.

Foucault, Michel. "Qu'est-ce que les Lumières ?". *Le magazine littéraire*. no. 309 (avril 1993), p. 61-73.

Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno. *La dialectique de la raison*. Paris, Gallimard, 1983.

Horkheimer, Max. *Eclipse de la raison*. Paris: Payot, 1974.

Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger suivi de idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, et de Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières?*. Paris: Gallimard, 1985.

Kant, Immanuel. *La religion dans les limites de la simple raison*. Jean Gibelin (trad.). 4ème éd. Paris: Vrin, 1968.

Laroui, Abdallah. *La crise de intellectuels arabes: Traditionnalisme ou historicisme?* (Paris: F. Maspero, 1974), p. 115.

Marcuse, Herbert. *L'homme unidimensionnel: Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*. Paris: Les Ed. de Minuit, 1971.

Mohammed, Arkoun. *Pour une critique de la raison islamique*. Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.

Raabe, Paul & Wilheim Schmidt-Biggemann. *Les lumières en Allemagne*. Bonn: Hohwacht, 1979.

Renaut, Alain (ed.). *Les critiques de la modernité politique*. Histoire de la philosophie politique. vol. 4. Paris: Calmann-Levy, 1999.

Renaut, Alain (ed.). *Les philosophies politiques contemporaines*. Histoire de la philosophie politique. vol. 5. Paris: Calmann-Levy, 1999.

Renaut, Alain (ed.). *Lumieres et romantisme*. Histoire de la philosophie politique, vol. 3. Paris: Calmann-Levy, 1999.

Renaut, Alain (ed.). *Naissances de la modernité*. Histoire de la philosophie politique. vol. 2. Paris: Calmann-Levy, 1999.

Rousseau, Jean-Jacques. *Émile ou de l'éducation*. Paris: Garnier, 1961 [1762].

سؤال التنوير وحدوده في الفكر الإصلاحيّ النهضوي: قراءة لمشروع محمد الحدّاد

يونس الأحمدي*

doi:10.17879/mjiphs-2023-4609

ملخص

تسعى هذه الورقة إلى تقديم مساهمة فكرية تُسلط الضوء على إشكاليات مفهوم التنوير وسردياته في الإسلام الحديث، من خلال نافذة نقدية تتمثل في أعمال ومقاربات المفكر التونسي محمد الحدّاد. يشتغل الحدّاد في مجال الإسلاميات وعلم مقارنة الأديان، ويشغل منصب أستاذ كرسي اليونسكو للدراسات الدينيّة المقارنة بجامعة منوبة. عكف على مدى ربع قرن على دراسة قضايا التنوير والإصلاح الدينيّ في عصر النهضة وفق منهجية نقدية وتحليلية تزاوج بين مطلب النقد التاريخيّ والتحقيق الفيلولوجي لنصوص نهضوية هامة[1]، وبين التحليل المفهومي والتأويل الفلسفي المركب لمشكلة الإصلاح الدينيّ في التجربة الإسلامية من زاوية مقاربة معرفية تكفّ عن تقديمه بوصفه حدثا تاريخيّا أقنوميا، وتتجاوز الاحتفاء بشخصياته وأعلامه، لتتجه صوب دراسة بنية الفكر الإصلاحيّ ومساءلة صلاحيّته المعرفية من خلال تحليل آليات إنتاج الخطاب واشتغاله داخل المتن الإصلاحيّ وفحص وظائفه وحدوده؛ بل وتطمح إلى الارتقاء بمفهوم الإصلاح الدينيّ إلى منزلة الظاهرة الثقافية ذات الأبعاد الأنثروبولوجية العامة والمشتركة بين مختلف الأديان الكتابية[2].

كلمات مفتاحية: التنوير؛ الإصلاح؛ النهضة؛ محمد الحدّاد؛ محمد عبده

* أستاذ الفلسفة بجامعة شعيب الدكالي في الجديدة، المغرب.

1 صدر له بهذا الصدد: **الأغاني: دراسة ووثائق** (بيروت: دار النبوغ، 1997)؛ وقبله، كان الحدّاد قد ناقش أطروحته للدكتوراه حول محمد عبده بإشراف محمد أركون سنة 1994 بجامعة السوربون بعنوان: *Essai de critique de la raison théologique: L'exemple de Muhammad Abduh*. وقد قام بنشرها في صيغة معربة ومختصرة بعنوان: **محمد عبده قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الدينيّ** (بيروت: دار الطليعة، 2003).

2 ينظر: **تجارب كونية في الإصلاح الدينيّ** (الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016)؛ **ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث** (بيروت: المدار الإسلامي، 2007)؛ كما قام بترجمة كتاب فريديريك لونوار *Petit traité d'histoire des religions* إلى العربية: **المصنف الوجيز في تاريخ الأديان** (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2011).

The enlightenment and its limits in Islamic reform thought: A critical reading of Mohamed Haddad's Project

Youness El Ahmadi*

Abstract

This paper aims to provide an intellectual contribution that sheds light on the problems of the concept of enlightenment and its narratives in Islam during the modern era, through a critical window represented in the works and approaches of the Tunisian thinker Mohamed Haddad. For more than two decades, Haddad published several studies on issues of enlightenment and religious reform in the Renaissance era, according to a critical and analytical methodology that combined historical criticism with the philological investigation of important Arab Renaissance texts and philosophical interpretation of the problem of religious reform in the Islamic experience from the angle of an epistemological approach that does not present the "Nahda" as an event above history, to move towards studying the structure of reformist thought and questioning its epistemological validity by analyzing the mechanisms of discourse production and its functioning within the reformist texts and examining its functions and limits.

Keywords: Enlightenment; Reform; Renaissance; Mohamed Haddad; Muhammad Abduh

* Professor of Philosophy at Chouaib Doukkali University in El Jadida, Morocco.

أولا. الفكر الإصلاحيّ النهضوي: ثورية موعودة وأرثوذكسيّة مقاوِمة

تنخرط أبحاث محمد الحدّاد ضمن توجه معرفي عَنِي بالنظر لمشكلة الإصلاح الدينيّ في الإسلام من زاوية كانطية؛ وهو التوجه الذي يمكن رصد انطلاقته مع عبد الله العروي منذ كتابه الإيديولوجيا العربية المعاصرة (1967)[3] الذي خصه لدراسة النظام الفكري الذي يحكم مختلف الخطابات العربية منذ عصر الإصلاح والنهضة، معتمدًا في ذلك على نمذجة للتيارات الثقافية في المجتمع العربي (نموذج الشيخ/ نموذج السياسيّ/ نموذج التقني) وليخرج من ذلك باستنتاج حاسم يندرج بموجبه الفكر العربي الحديث، في تعبيراته الثلاث، في منزلة الإيديولوجيا. أما في كتابه مفهوم العقل[4]، فقد بينّ حدود العقل ومفارقاته عند مفكري الإسلام وبخاصة عند محمد عبده؛ وهي محدودية تجد تفسيرها لدى العروي في ما سماه «البنية الكلامية» التي تشرط عمل العقل الإصلاحيّ. وغير بعيد عن فكرة محدودية العقل الإصلاحيّ، أشار فهمي جدعان[5] إلى ما سماه بالحدود الكانطية للإصلاح كما مثّلها عبده عندما أقام مشروعه على أساس ثيولوجيا التوحيد في صورته الكلاسيكية مع الكلام القديم. من المنطلق ذاته، نقرأ لهشام شرابي، وهو يوجه سهام نقده لحركة الإصلاح التي قادها الأفغاني وعبده، أنها «لم تضع العقيدة موضع تساؤل»[6]، واختزلتْ مشروع الإصلاح في أهداف دفاعية تكافح «لإعادة تأسيس الحقيقة الإسلامية وتقويمها من دون تعريضها للنقد»[7].

لقد اتخذ محمد الحدّاد، أيضا، من تجربة محمد عبده مدخلاً للقيام بحفريات نقدية لبنيات العقل الإصلاحيّ العربي ووظائفه ومسالكه التأويلية، وغايتُه في ذلك إعادة قراءة أسباب فشل التجربة الإصلاحيّة في ارتباطها بالطابع الثيولوجي للقاعدة المعرفية التي قامت عليها؛ ومنه إلى إعادة تأسيس مقولة الإصلاح الدينيّ من خلال تطوير مشروع عبده، وذلك بنقله «من نقد لاهوتي للاّهوت إلى نقده إبستيمولوجيًا»[8]، مسترشدًا في ذلك بالمكتسبات الجديدة لمناهج العلوم الإنسانية خاصة منها آليات تحليل الخطاب.

3 Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine: Essai critique* (Paris: François Maspero, 1967).

4 عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** (الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996).

5 يُنظر: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979).

6 هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، ط 3 (بيروت: دار النهار، 1987)، ص 37.

7 المرجع نفسه، ص 38.

8 الحدّاد، **محمد عبده**، ص 17.

تضعنا عبارة «النقد اللاهوتي للاّهوت» أعلاه، في صلب أطروحة الحدّاد حين ذهب إلى أن محاولة عبده تتحدد بوصفها مشروع «لاهوت نقدي 'مسْكوني'»[9]. فهو مشروع «نقدي» من حيث أنه حاول «نقل العقائد الدينيّة من ميدان التقليد إلى ميدان الاجتهاد»[10] وانفتح على أفكار جديدة «ليس باليسير على العقل اللاهوتي إدراجها في نسقه»[11]، فاستطاع من خلالها التخفيف من ضغط التراث والتقليد وتمَكن من قلب قاعدة العقيدة وسلطتها التقليديّة وتحديدا كما تجسدها عقيدة النجاة والخلاص.

وتكمن جدة مقاربة الحدّاد في النصوص التي سَلَك منها لتأسيس أطروحته. فخلافًا للمعتاد لدى الدارسين في تركيزهم على الكتابات المتأخرة الأكثر شهرة لعبده وخاصة منها نص **رسالة التوحيد** والذي يُتخذ عادة كرائز تمثيليّ معياريّ لفكر عبده، فإن الحدّاد وجّه عنايته إلى نصوص وآثار كلامية أخرى ظلَّتْ مُهملة ومنسيّة في الغالبية العظمى من الدراسات. ويتعلق الأمر، ضمن ما يسميه الحدّاد بـ«الآثار المغمورة» عند عبده، بنص **الحاشية**، وهو عبارة عن تعليقات كتبها محمد عبده على كتاب **شرح العقائد العضدية** لجلال الدين الدواني (ت. 918هـ/ 1512م). فمقارنة مع نص **رسالة التوحيد**، لا يتردد الحدّاد في اعتبار نص **الحاشية** «أهم كتابات عبده الدينيّة»[12]، على الرغم من ارتباطه في ذهن الباحثين بكتابات عبده في مرحلة الشباب؛ بل يُفاجئنا الحدّاد بقوله إن «قيمته تفوق عندنا قيمة رسالة التوحيد، وإن كان أقل شهرة منها»[13]. من المنتظر إذن أن تبرز أمامنا أسئلة عدة: ما طبيعة القيمة التي يمتلكها نص **الحاشية** ومن أين يستمدها؟ وما الدلالة التي يُوفرها الترتيب المعكوس الذي اعتمده بالانتقال من نص **الحاشية** أولا إلى نص **رسالة التوحيد** في إطار قراءته لمشروع الإصلاح لدى عبده وفهم أبعاده التي يتقاطع ضمنها ما هو نقدي وما هو لاهوتي كلامي؟

يكتسي نص **الحاشية**، من المنظور الذي اختاره الباحث، قيمة بالغة الأهمية في إدراك حركية ومسار المشروع الإصلاحيّ لعبده وفهم مدى تقدمه أو تراجعه؛ ومردّ ذلك، من جهة، إلى ما تَضمنه من كثافة معرفية وثراء في مضامينه وتعدد في مرجعياته فضلا عن تميز مصطلحاته بطابع فلسفي واضح[14]؛ لكن ما هو أهم من ذلك، هو المقاصد الإصلاحيّة ذات النزعة النقدية اللافتة

9 المرجع نفسه، ص 82.

10 المرجع نفسه، ص 37.

11 المرجع نفسه، ص 38.

12 المرجع نفسه، ص 69.

13 المرجع نفسه.

14 المرجع نفسه.

التي ينطوي عليها، التي استشفها الباحث من مُناقشة عبده لإحدى مسائل هذا النص وقيامه بتأويلها على نحو مختلف للسائد، وهي مسألة الفرقة الناجية. وتتلخص معالم الطرح النقدي الذي اجترحه عبده هنا، حسب الحدّاد، في أربع أفكار ثورية:

* التحديد الجديد للأرثوذكسيّة وزعزعة نظامها القديم الذي يربط بداهة بين الحقيقة والمذهب السائد وذلك «بتحويل الإيمان من انتماء جمعي (الفرقة) إلى موقف فردي ومن طلب النجاة إلى طلب الحقيقة بالاستدلال»[15].
* الفصل بين الدين والفكر الدينيّ، بمعنى الفصل بين ما يتصل بدائرة الإيمان وما يتصل بدائرة الاستدلال، فهذه الأخيرة مجال اختلاف ومحل نظر عقلي جائز وواسع في حين تظل دائرة الإيمان مرتبطة بالحد الأدنى من المسائل التي تتفق حولها كل الفرق الاعتقادية.
* تضييق سلطة النص وتقييدها بسلطة التأويل العقلي طالما أن التحقيق في دلالات الألفاظ لا يفيد اليقين.
* إعادة تأسيس علم الكلام على منهج غير الذي يقوم عليه علم الكلام الإسلامي التقليديّ بالتخلص من الموروث في مسالك النظر والتفريق، والارتكاز بدل ذلك على ثلاث مبادئ كبرى وهي الإلهيات والنبوات والمعاد، بوصفها نواة تسامح ومصالحة دينيّة.

ينتهي الحدّاد إلى أنَّ مشروع عبده يُعدّ محاولة حقيقية وجادة لإعادة تشكيل الخطاب الدينيّ من منظور نقدي قائم على «جهد حقيقي في النقد والتمحيص بين الأطروحات التراثية واستدلالاتها»[16]. ويتبوأ نص **الحاشية** مكانته بوصفه «أهم بيان تجديدي لعلم الكلام الإسلامي بل وللفكر الدينيّ الإسلامي في العصر الحديث»[17].

ولكي لا يتم فهم هذا الاستنتاج كحكم قيمي، كان لزاما على الحدّاد العودة إلى **رسالة التوحيد** لإعادة قراءتها في ضوء الوضع الجديد الذي فرضه الترتيب المعكوس، ومقارنتها بنص **الحاشية**، وهو ما سيمكّنه من إعادة تركيب مسار المشروع الإصلاحيّ لعبده ككل. ففي مقابل ما تميز به نص **الحاشية** من ثراء معرفي فلسفي وتنوع في المرجعيات وحيوية خطابية، يسجل الحدّاد، من خلال تحليل مستفيض ومقارن للفوارق بين نصي **الحاشية** و**رسالة التوحيد** من حيث بنية الخطاب وآليات تشكله ومستويات تَوظيفه[18]، أن **الرسالة** -التي دأب الدارسون على ربطها بـ«مرحلة النضج» عند عبده- تراجعت نحو خطاب تمجيدي وتبسيط مضموني يعبرّ عن تواضع في

15 المرجع نفسه، ص 81.

16 المرجع نفسه، ص 122.

17 المرجع نفسه، ص 80.

18 لمزيد من التفاصيل يُنظر: المرجع نفسه، ص 29-20، 88-84.

طموح عبده ويؤشر على تخليه عن مشروع المرحلة السابقة في نقد الموروث الكلامي والفلسفي والصوفي[19]. ويرى الحدّاد أنّ خلف بيداغوجيا التبسيط التي ميزت مضمون **الرسالة** مقصد إيديولوجيّ يتمثل في «تقديم الإسلام في صورة نسق أحادي موحد»[20]. وهذا ما وضع عبده أمام نتيجة هي نقيض الغاية التي أراد، وذلك أنه «بمحاولة إقامة إسلام موحَّد يستخرجه بين أطروحات متباينة، استعاد من حيث لا يدري جزءًا كبيرًا من الأطروحات السائدة، لاسيما وأن الضرورات السياسيّة جعلته يتعجل نتائج 'التوحيد' قبل أن يمارس فعلا مشروع 'النقد'»[21].

الحاصل إذن، إن «مشروع اللاهوت النقدي لم يواصل طريقه لأنه حمل في ذاته بذرات سقوطه من حيث أنه أضاف إلى عوائق النقد القديمة عوائق جديدة»[22]، مثّلها ضغط الهزائم السياسيّة وواقع التمزق الذي وجدَ الخطابُ الإصلاحيّ نفسه مُجبرًا أمامها على الاستجابة لضروراته السياسيّة المُلحة والتي دفعته إلى «التخلي شيئا فشيئا عن صرامة المنطق الكلاسيكي وروحانية التصوف لتغرقه في الإيديولوجيا النضالية»[23].

لا يرتبط تفسير هذا المآل بتناقضٍ أو اضطراب ما في كتابات عبده؛ وهي التي لا تفصل بينها إلا سنوات قليلة، أو بالظروف الاجتماعيّة والتاريخيّة فحسب، بل بدلالة جديدة تستجيب لمنطلق أطروحة الحدّاد عن طبيعة العقل اللاهوتي، وتتعلق بتحديد الثابت والمتغير فيه؛ وهو ما بينه الحدّاد بالاستناد إلى مفهوم الأرثوذكسيّة لدى جون بيير دوكنشي Pierre Jean Deconchy[24]، مستعيرًا تمييزه لمستوياتها الثلاث[25]:

* الكائن الأرثوذكسيّ: نقول عن كائن إنه أرثوذكسيّ عندما يقبل أو يطلب أن يخضع فكره ولغته وسلوكه لتوجيه المجموعة الإيديولوجيّة التي ينتمي إليها، وبصفة خاصة عبر آليات التسلط التي تمتلكها هذه المجموعة.

19 المرجع نفسه، ص 16.

20 المرجع نفسه، ص 83.

21 المرجع نفسه، ص 89.

22 المرجع نفسه؛ والمقصود بالعوائق القديمة: بقاء مشروع اللاهوت النقدي في حدود الإطار الكلامي وعجزه عن الانفتاح على النقد التاريخيّ (ص 84)، وهو الأمر الذي تجسده مقدمة الرسالة وما تضمنته من استعادة للمصادرات المدرسية الكلاسيكية في علم الكلام. أما العوائق الجديدة فالمقصود بها واقع الهزيمة والتمزق السياسيّين في المجتمعات الإسلامية.

23 المرجع نفسه، ص89.

24 Cf.: Jean Pierre Deconchy, *L'orthodoxie religieuse: Essai de logique pychosociale* (Paris: Les Éditions ouvrières, 1971).

25 Jean Pierre Deconchy, *Orthodoxie et sciences humaines* (Paris: Mouton Editeur, 1980), p. 7.

* المجموعة الأرثوذكسيّة: نقول عن مجموعة إنها أرثوذكسيّة عندما يتوافر فعلا هذا التوجيه فيها، وعندما تكون تبريرات وسائله كما مبادئه جزءًا ملتحما بالمذهب الذي تعتنقه المجموعة.
* النسق الأرثوذكسيّ: نُطلق تسمية نسق أرثوذكسيّ على مجموع الإجراءات الاجتماعيّة والنفسية-الاجتماعيّة التي تنظم سلوكات الكائن الأرثوذكسيّ وسط المجموعة الأرثوذكسيّة.

بتطبيقه لهذا التمييز على حالة عبده، يخلص الحدّاد إلى نتيجة مهمة، حيث يقول: «محمد عبده لم يكن سلفيا. هذه هي الفكرة التي نخالف بها مجموع الكتابات التي تناولت نفس الموضوع»[26]؛ ورغم ذلك، يُشير الحدّاد إلى أن عبده «وإن تمكن من التخلص من الوجهين الأول والثاني للأرثوذكسيّة (...) فإنه لم يكن قادرا على التخلص من الوجه الثالث»[27]. بمعنى آخر، لئن تخلص عبده من الأرثوذكسيّة بما هي نسق تنظيمي، وإذا كان الوجهان الأول والثاني يشيران إلى المتغير في علاقة عبده بالأرثوذكسيّة -فهو كائن غير أرثوذكسيّ وغير ملتحم بمجموعة أرثوذكسيّة-؛ فإن هذا لم يمنع أبدا من استبطان دائم لنظام الأرثوذكسيّة ونسقها المعرفي -وليس التنظيمي- وتفعيل لا شعوري لإجراءاتها وتقنياتها الفكرية والنفسية مع توزيعها بشكل جديد.

على أن كلمة «سلفي» تحتمل ثلاث معان وضعها الحدّاد كالآتي[28]: المعنى الأول: يقابل معنى الحداثة، فينعت بالسلفية الفكر الذي يجعل منطلقاته وآلياته ومفاهيمه المنتوج القديم السائد الممثل للماضي العربي الإسلامي؛ المعنى الثاني: الرجوع إلى فترة نموذجية من ذلك الماضي، غالبا ما تكون الفترة الأولى -صدر الإسلام-، ترسم نقية خالصة من الشوائب، باعتبارها نموذجًا مثاليًّا يُحتذى به في البعث الحضاري الجديد والنهضتين الفكرية والسياسيّة المنشودة؛ المعنى الثالث: الانتماء إلى التيار الذي أرسى معالمه النظرية والعملية تقي الدين بن تيمية في عصر اعتبر مشابها لعصر النهضة.

حسب الحدّاد، لم يكن عبده سلفيًّا بالمعنى الأول، بالنظر إلى أنه تفاعل مع نشأة العلم الحديث وقَبِل قيمه وشهد أفول الكنيسة الكاثوليكية وانهيارها، ومن تخوفه على مصير مماثل للإسلام لم ينخرط في الدفاع عن الإسلام دفاع الكنيسة الكاثوليكية على عقائدها، «بل مال إلى سلوك مسلك البروتستانت وإعادة تشكيل الفكر الدينيّ في صياغة لا تصدم العلم المنتصر»[29]؛ ولم يكن سلفيا بالمعنى الثاني لأنه لم يختزل «صدر الإسلام» في مرجعية نصية صلبة، بل

26 الحدّاد، **محمد عبده**، ص 220

27 محمد الحدّاد، **البركان الهائل في آليات الاجتهاد الإصلاحيّ وحدوده** (تونس: دار المعرفة، 2006)، ص 225.

28 المرجع نفسه.

29 المرجع نفسه، ص 221

وسع دلالته وشرعيته ليشمل أكبر عدد من التيارات والمذاهب لتمثل وجها من صدر الإسلام و«معتقدات السلف»، وكان لهذا السبب قليل اللجوء إلى الأحاديث النبوية؛ أما اقتران عبده بالمعنى الثالث للسلفية، فإنما يرجع إلى إقحام صورة عبده وإعادة تشكيلها لتتلاءم مع مناخ انتشار المذهب الوهابي في الوسط الدينيّ الإصلاحيّ وما رافق ذلك من انهيار علاقات التفاعل الايجابي التي كانت قائمة في عصره بين رواد الإصلاح الدينيّ ورواد التحديث الليبرالي. لقد صار عبده «سلفيا»، بالمعنى الثالث، بفعل ظاهرة فكرية وسياسيّة أكثر مما كان ذلك بفعل النصوص التي أنتجها، وهي ظاهرة ابتدأت مع رشيد رضا الذي جرى على يديه كتابة ما اعتُبر التاريخ الرسمي لعبده تعرضت من جرائها نصوص الرجل إلى التلاعب والتشويه، وتواصلت الظاهرة نفسها مع المستشرقين.

ثانيا. الاجتهاد الإصلاحيّ: وظائفه وحدوده

إن «لا-سلفية» عبده لم تمض به على الرغم من ذلك إلى «صياغة مشروع حقيقي لتجديد الفكر الدينيّ بما تفرضه المعطيات الجديدة»[30]، فما قام به «لا يعدو أن يكون محاولة للاستفادة من كل الإمكانات التي يسمح بها النظام التأويلي القديم قصد استئناس الواقع المعاصر»[31]. ومعنى ذلك أن تطور ممارسة الاجتهاد وصورته عند مصلحي عصر النهضة، مقارنة بعصر الفقهاء زمن التدوين، لم يفض بهم إلى إنشاء نظام معرفيّ وتأويليّ جديد للمعرفة الدينيّة. لقد حافظ الاجتهاد في الخطاب الإصلاحيّ على نفس آليات الاجتهاد القديم، فقط مع توزيع جديد لبنياته وإسناد وظائف جديدة له.

يميز الحدّاد بين «الاجتهاد القديم» الذي عرفه عصر المذاهب الفقهية وبين «الاجتهاد الحديث» الذي عرفه عصر النهضة والإصلاح، مبرزًا التحول الدلالي الذي عرفه الاجتهاد الحديث كانزياح عن مقولة الاجتهاد الفقهي بالمعنى المحدد لها في التراث القديم، وكمكسب مكَّن من تقليص سيطرة الخطاب الفقهي التقليديّ وفسح المجال لنشأة اجتهاد إصلاحيّ غير إقصائي. لكن هذا التحول لم يَرَ فيه الحدّاد خروجًا عن النظام المعرفيّ القروسطويّ من حيث أنه حافظ على نفس شروط الاجتهاد كما وضعها القدامى؛ بمعنى أنَّ الانزياح الذي حدث يقتصر على مُستندات التبرير ووظائف التأويل ودوافعه الأصلية ولا يشمل المبادئ والآليات التي أسّسها عصر التدوين.

لم تتشكل مقولة الاجتهاد في عصر التدوين كتعامل فردي مع النص وبغاية إنتاج الرأي، بل كتعامل مقنَّن مع النص في سياق إيجاد حل لاختلاف الرأي واختلاف الروايات واختلاف

30 المرجع نفسه.

31 المرجع نفسه.

الاختصاصات واختلاف المذاهب[32]. فلا يتحدد الاجتهاد، من هذا المنظور، كـ«وسيلة نظر» بقدر ما شكّل وسيلة «تقنين للنظر وإخضاع الآراء المتباينة إلى إطار جامع يرسم لها حدودًا لا تتجاوزها»[33]. وما جعله كذلك، أي رَسْمًا للحدود وتسييجا للآراء هو، فضلاً عن ارتباطه بحاجات وغايات عمليّة، السعي إلى تحقيق وحدة مُجردة جامعة عوضًا عن التعدد الفعلي للمذاهب والآراء[34]، وهو التوجه الذي تمت ترجمته بالفعل في الشروط الخمسة العامة والتي تحددت باعتبارها أصولا مؤسِّسة للاجتهاد، فاتخذت شكل منطق داخلي صارم، يرصده الحدّاد في بُعدين مُتلاحمين، أحدهما يتنزَّل كخطاب مؤسِّس وتمثله أصول الفقه والثاني كخطاب مؤسَّس تمثله أحكام المذاهب[35]. ويستدل الحدّاد على عدم تبلور الاجتهاد كتعامل فردي من خلال قراءة جديدة لأصول الفقه الخمسة، لا باعتبارها ضوابط معرفية صرفة لإنتاج الرأي الشرعي البحت، بل كآليات ضبط وقياس الانتماء للجماعتين: العلمية والملّيّة على حد سواء. إذ أن الشرعية العلمية للاجتهاد، أي الاكتساب النظري لتقنياته، تعوزها شرعية أخرى هي شرعية الانتماء العملي والرمزي إلى محيط أول هو متخيل الإسلام ثم إلى محيط ثان هو محيط الجماعة المذهبية وأخرى إقليمية ثالثة.

وعليه، فشرطَيْ العلم بـ«الكتاب» والعلم بـ«السنة» لا يُعبِّران عن بنية معرفية خالصة بل يعكسان بنية للاجتماع الدينيّ، يسميها الحدّاد «بنية التماهي» Structure d'identification، أما الإجماع فيتحدد عمله ضمن بنية أخرى هي «بنية الإقصاء» Structure d'exclusion. فـ«إذا كان العلم بالكتاب والسنة يحدد دائرة الانتماء فإن الإجماع يشتغل كصمام أمان يضمن أن يستجيب توظيف الكتاب والسنة للتوجهات السائدة. فكل فهم شاذ عن الفهم الجمعي يكون مصيره الإقصاء لخروجه عن الإجماع ولو كان أكثر قربا لمنطوق النص»[36]. أما الشرطان الرابع والخامس، وهما على التوالي القياس والعلم باللغة، فيحددان بنية ثالثة هي «بنية الإدماج» Structure d'intégration، وهي «تهدف إلى إدماج معارف جديدة دون الإضرار بالبناء الذهني القائم»[37] عبر عمليات مراقبة وتطويع تقني مزدوجة تشمل الإمكانات الدلالية التي يتيحها النص

32 المرجع نفسه، ص 36

33 المرجع نفسه، ص 39.

34 وهنا يسجل الحدّاد المفارقة التي وضعت الاجتهاد الفقهي في مأزق وذلك بكون تنظيم قواعد الاجتهاد جاءت «في فترة لاحقة لقيام وتطور المذاهب الفقهية المعتمدة ما يعني أن ممارسة الاجتهاد ظلت خاضعة لتطور التفقه المذهبي أكثر بكثير من خضوعها لتطور التفكير النظري حول طرائق الاستدلال»، يُنظر: المرجع نفسه، ص 40.

35 المرجع نفسه.

36 المرجع نفسه، ص 43.

37 المرجع نفسه، ص 45.

المؤسِّس نفسه قصد إحكامها بما ينسجم والمباحث الفقهية، والمكتسبات والمعارف الجديدة من خلال «انتزاعها من سياقها الأصلي وتحويلها إلى فضاء التماهي»[38]؛ وهنا تتحول آليات التماهي والإقصاء من المستوى الشعوري الإرادي إلى مستوى لا شعوري مستبطن[39].

إذا كانت هذه هي الصورة التي استقرت عليها مقولة الاجتهاد في التراث الفقهي القديم، فإن انبعاث مطلب التجديد والاجتهاد مع الأدبيات النهضوية وفي ظروف تاريخيّة وثقافية مختلفة عن عصر التدوين لم تفض، حسب الحدّاد، إلى تحول جذري عنها بالنظر الى استمرار اشتغال البنيات الثلاث نفسها، مع فارق أنها فقدت انسجامها ووظائفها القديمة.

فعلى مستوى بنية الانتماء، اتجه الاجتهاد في الخطاب الإصلاحيّ نحو فك الارتباط بين الجماعة المذهبية ومتخيَّل الانتماء الجمعي، فتحول محدِّد التماهي من المذهب الفقهي، المحسوس والواقعي، إلى وحدة مجردة تمثلها الشريعة[40]؛ كما تَحول محدد الإقصاء ومجاله من الجماعة المذهبية إلى الآخر، الغرب المادي، وهنا يشتغل الاجتهاد كصمام أمان ضد هذا الآخر الغربي؛ أما الإدماج فقد أصبحت آلياته القديمة عاجزة عن الاشتغال، فبدل تطويع الجديد وتكييفه لينسجم مع حقل التماهي، انقلب إلى اقتباس الأفكار والمكتسبات الجديدة لتصبح موجهة نحو غايات نضالية فقدت الكثير من مستنداتها التراثية. ففي حالة الأفغاني مثلا، تحولت مقولة الاجتهاد إلى «مقولة سلبية، لم تشغله العودة إلى المدونات الفقهية لأنه لا يمثل دولة تبحث عن الشرعية الدينيّة، بل إن الشرعية الدينيّة أصبحت في ذهنه شرعية نضالية بحتة»[41]. بمعنى أن الاجتهاد تحول في البرنامج النضالي للأفغاني إلى أداة لنسف البنى المذهبية والسياسيّة القائمة لأنها لم تكن حسب الأفغاني مهيأة لمشروع تأسيس الوحدة القوميّة الإسلامية، فلم يعد للاجتهاد بذلك مفهومه الإيجابي. أما عند عبده فقد اكتسب الاجتهاد صورة ثورية جديدة؛ فخلافا لتوجه الأفغاني في تحطيم المذهبيات والمدونات الفقهية القائمة، ذهب عبده إلى فكرة تثويرها من الداخل، فيصبح الاجتهاد هنا هو تلك العملية التي يتم بموجبها التحول «من مجال الأحكام الفقهية إلى محاولة إعادة ترتيب الوظائف التي يعهد بها إلى الدين»[42]، بحيث يكف هذا الأخير عن أن يكون منظومة من الأحكام الفقهية التفصيلية ليتحول إلى «منظومة من المبادئ الأخلاقية تكون مقبولة عقلا ودينا ومواكبة لروح العصر»[43].

38 المرجع نفسه.

39 المرجع نفسه.

40 المرجع نفسه، ص 50.

41 المرجع نفسه، ص 62.

42 المرجع نفسه، ص 64.

43 المرجع نفسه.

مع ذلك، يُحذِّر الحدّاد من الانسياق وراء تحويل «اجتهادية» فكر الإصلاح إلى سردية مُطلقة، بالنظر إلى أنَّ الخطوات التي حقّقها الاجتهاد في مُختلف تجليّات الخطاب الإصلاحيّ، بدءًا من الاجتهاد التحديثي وانتهاءً بالاجتهاد المقاصديّ، لم تخرج به عن مُسلمات تصور «العصر الوسيط» لنظام المعرفة، ولم يُفضِ إلى إنتاج وضع تأويليٍّ جديد؛ يقول: «إنَّ مفهوم الاجتهاد لم يتطور تطورًا جذريًّا منذ الصورة التي استقر عليها في عصر التدوين»[44]. ومعنى هذا أنَّ الاجتهاد في الخطاب الإصلاحيّ حافظ على نفس آليات الاجتهاد القديم -بالمعنى المحدد له في التراث-، فقط مع توزيع جديد لبنياته وإسناد وظائف جديدة له؛ لكن مُسلَّماته ومُقدماته ظلّتْ ثابتةً وإنْ اختلفت المُستندات والتبريرات. من هنا محدوديته التي حاول تجاوزها بتفعيل آليات الإدماج أكثر من غيرها، خصوصًا مع ما عرفه الاجتهاد مع رشيد رضا من ارتداد نحو مُمارسة توفيقيّة انتقائيّة تقوم على «التلاعب بالقديم لإخراجه في حُلّة لا تصدم المشاعر المعاصرة»[45]. وبذلك، يُمكن القول إنَّ الاجتهاد الإصلاحيّ لم يسمح بتبلور القطيعة داخل العقل اللاهوتيّ مع النظام المعرفيّ في العصر الوسيط طالما أن آليات التأويل الإدماجيّ ظلّتْ فاعلة ومقاومة، ومادام أنه في كل مرة يبدي نوعا من «الاستعداد الصادق للتعامل مع كل جديد واحتضانه في المَخزون التأويلي السائد»[46].

ثالثا. نحو نظرية عامة للإصلاح الدينيّ

في جوابه عن سؤال فشل مشروع الإصلاح الدينيّ في الإسلام خلافًا لنجاحه في المسيحيّة، يُجمل الحدّاد عوائق التجربة الإصلاحيّة لعبده في عدم تحول الفكر الدينيّ إلى نشاط تأملي، بالنظر إلى أنه ظل يعمل بمنطق العقل العمليّ المهووس بالنتيجة السريعة لأنّ الضغوط التاريخيّة والاجتماعيّة لم تسمح بغير ذلك[47]. فبحكم الهاجس العمليّ، ما كان للخطاب الإصلاحيّ الخروج من لاهوته القديم إلا ليستعيض عنه بلاهوت جديد يطلق عليه الحدّاد «لاهوت الهوية»[48]. من هنا تحولت فكرة الإصلاح إلى عقيدة نضاليّة[49] اختلّ معها ترتيب العلاقة بين الحاجات الدينيّة الرمزيّة والحاجات العمليّة، الاجتماعيّة والسياسيّة، لاسيما بعد أن التحم المطلب الإصلاحيّ مع فكرة القوميّة، مفضيًا بذلك إلى نموذج نضاليّ يدعوه الحدّاد بـ «القومسلاميّة»[50].

44 المرجع نفسه، ص 94.

45 المرجع نفسه، ص 69.

46 الحدّاد، **محمد عبده**، ص 221.

47 المرجع نفسه، ص 225.

48 المرجع نفسه.

49 الحدّاد، **ديانة الضمير الفردي**، ص 120.

50 محمد الحدّاد، **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح** (بيوت: دار الطليعة، 2006) ، ص 171.

لم تسمح فكرة القوميّة الإسلامية، وفقًا للحدّاد، بتطور الإصلاح الدينيّ تطورًا طبيعيًّا في اتجاه إعادة تحليل الفكر الدينيّ وتأويله عميقًا. فمشروع الإصلاح منذ الأفغانيّ قام أساسًا على «تحويل الدين إلى قوميّة واعتماده وسيلة في تثوير الأوضاع في المُجتمعات ذات الأغلبيّة المُسلمة»[51]، فراهن الخطاب الإصلاحيّ على «توظيف الدين ضد القوى التقليديّة (المؤسسات الدينيّة والأنظمة السياسيّة) وضد الاستعمار وتوظيفه أيضا ليكون دافعًا لاقتباس الحضارة الجديدة منظورًا إليها من زاوية أنّها تُوفر لمن يقتبسها وسائل النهوض والقوة»[52]. أما مع محمد عبده، فإن خاتمة تجربته ستشهد نوعًا من التحول من الانفتاح إلى التوجّس؛ تحولٌ يؤشر له، حسب الحدّاد، صدور كتاب **العلم والمدنية بين الإسلام والنصرانية** (1903)، الذي يحمل مواصفات الكتابة النضاليّة ويُجسِّد بذلك أحد تجليات الوعي «القومسلاميّ».

فإذا كان موقفه الإصلاحيّ قد تشكّل في البدء كثورة ضد أرثوذكسيّة الموقف الدينيّ التقليديّ مثلما مرّ معنا سابقًا، فإنَّ سياق المنافسة التي فرضها التحدي الأوروبي دفعته إلى الارتداد نحو أطروحة التفوق الإسلامي. من هنا اتخذ الخطاب الإصلاحيّ لعبده في كتاب **العلم والمدنية** استراتيجيّةً جداليّة متعاليّة تقوم على الخلط بين واقع الحال وحكم الحال[53]، ويغلب عليها أسلوب المنافحة والسجال والتمجيد والمعاندة اعتمادًا على آليات خطابيّة أبرزها آليات الانتقاء في الاستدلال وتوظيف معطيات التراث وتطويعها قصد التبرير والعناد أو الإسكات، فضلاً عن اعتماد آلية التأويل الإدماجي الذي اضطلع هنا بوظيفة جديدة هي الاستحواذ[54]. لذلك اعتبر الحدّاد أن الكتاب يمثل محاولة محدودة القيمة من الناحية الفكرية، لكنه أكثر أهمية من حيث كونه تعبيرًا واستجابةً لرغبات إيديولوجيّة اجتماعيّة[55]. بالمحصلة، «لقد ضحى عبده بالحقيقة التاريخيّة من أجل الحقيقة الاجتماعيّة (...) توقف في منتصف الطريق حيث كان المطلوب أن يُثْبتَ إيجابيًّا لا سلبًا، برهانًا لا جدلاً، قابليّة الفكر الدينيّ الإسلاميّ أن ينفتح على الحداثة. لكن الخطاب الإصلاحيّ تجنّب في الغالب أن يفلسف القضايا وأخجله خلع دثار الحكمة ليعيش لحظة التوتر الدرامية التي تميز التحولات الكبرى في الوعي»[56].

هكذا إذن كان الارتداد نحو العقيدة النضالية تراجعًا عن المقصد الإصلاحيّ النقدي الذي حمله المشروع في صيغته الأولى لصالح مهمة استعجاليّة تحكمها الرغبة في اختصار الطريق،

51 المرجع نفسه، ص 124.

52 المرجع نفسه، ص 130.

53 المرجع نفسه، ص 153

54 المرجع نفسه، ص 154-133.

55 المرجع نفسه، ص 126.

56 المرجع نفسه، ص 156.

بحيث «تبدو القضية مجرد إجراءات محدودة لو طُبِّقتْ لعادت الأمور إلى نصابها»[57]. وهذه النزعة هي إحدى خصائص التصور «القومسلاميّ» الذي بلغ أَوْجَهُ مع رشيد رضا، مُشكِّلًا بذلك سياجًا تأويليًّا، حصر المهمة الإصلاحيّة في كونها خلاصًا فوريًّا ينهض به «الراعي النائم» بعد استيقاظه، ليُعيد الأمور إلى ما قبل «الطوفان» كما يقول الحدّاد[58].

اختزال الإصلاح الدينيّ في فاعليّة نضاليّة وتوقفه كفاعلية فكريّة تأمليّة نقديّة، هما إذن العنصران اللذان يلخِّصان الصورة التي استقر عليها مسار محمد عبده في القرن التاسع عشر. إذا تضافر هذان العنصران مع ما سبق أن أتينا على ذكره حول بقاء الفكر الإصلاحيّ داخل النسق الأرثوذكسيّ وحيلولة ذلك دون تحقيق قطيعة مع النظام المعرفي في العصر الوسيط وما ترتب عن ذلك من ارتهان الخطاب الإصلاحيّ لمسالك بلاغيّة وأغراض توفيقيّة، يتحصل لدينا بذلك أن أكبر عوائق الإصلاح الدينيّ هي عوائق ذهنية وثقافية أساسًا. كتب الحدّاد في هذا الاتجاه: «قد يكون أول عائق للإصلاح في الذهنيات الإسلامية هو مفهوم الإصلاح ذاته»[59].

ما دام الأمر كذلك، فلا بد من الإقرار بضرورة مراجعة العلاقة بين الإسلام والإصلاح، وهو ما يقتضي أولا مراجعة مفهوم الإصلاح الدينيّ ذاته وتخليصه من مجموعة من السرديّات والصور التمجيديّة الناجزة حوله؛ فتُصبح العلاقة الجديدة بين الإسلام والإصلاح نتاجًا لـ«باراديغم» جديد للإصلاح الدينيّ. وتلخص العبارة التالية هذا التوجه: «إن الإصلاح الدينيّ قضية يجب أن تتعَلْمَن»[60]، وذلك بنقلها من مجال العقيدة والهويّة إلى طرحها باعتبارها من قضايا العصر الحديث، لتطرح في إطار الدراسات الدينيّة المقارنة في مسعى للبحث عن وضع إصلاحيّ مشترك بين الثقافات الدينيّة التاريخيّة[61].

57 المرجع نفسه، ص 117

58 طوّر الحدّاد مصطلحيْ «الراعي النائم» و«أسطورة الطوفان» في كتابه **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيّات الإصلاح**، فالراعي هو الفرد البطل «الذي يغلبه النعاس عقودًا ثم يستيقظ فيتدارك ما فات، وكأن الأشياء حوله لم تتغير» (ص 23)، ويتضمّن هذا المصطلح سرديّة ظلّت ملازمة للفكر الإصلاحيّ الإسلامي ومفادها أن «مهمة الإصلاح قام بها رجل وتمّت على يديه، أي أنّ الظروف الاجتماعيّة لا يُحسب لها حساب أمام عزم الفرد إذا قرر النهوض بأمته» (ص 47)، والذي يبدو لنا أنها في أشكالها المتعددة -الإمام الغائب عند الشيعة؛ أو الخليفة العادل عند السنة أو الولي الصالح عند المتصوفة- وليدة النموذج النبوي أو محاولة إعادة إنتاج له؛ أما أسطورة الطوفان فترتبط بنموذج ذهني تاريخيّ أسطوري، وتدل على «مواصلة الإنسان الحلم الدفين بأن يصوغ العالم من جديد على مبادئ الطهارة الأولى وصورة الفردوس المفقود، وأن يعيد إلى التاريخ بكارته بعد أن لوثه الاغتصاب الإنساني للنقاء» (ص 11).

59 المرجع نفسه، ص 23.

60 الحدّاد، **تجارب كونية في الإصلاح الدينيّ**، ص 197.

61 المرجع نفسه، ص 199.

تتمفصل داخل هذا المنظور مهمتان فكريتان: مهمة علميّة ملقاة على عاتق علم مقارنة الأديان، وتختص بالتمييز بين الثوابت التي تُشكِّل أصول كل ثقافة دينيّة وبين وضع ثقافي تمر منه تلك الثقافة في حقبة معينة، ومن شأن هذا التمييز أن يرصد خصائص وأنماط التوتر التي تنتج بين هذين المستويين زمنَ التحولات الحضارية التي تصيب الثوابت والأصول في مجرى الانتقال من وضع ثقافي إلى آخر، ومن ثم يُصبح بمقدورنا تحديد خصائص ما يمكن تسميته بـ «الطور الإصلاحيّ» الذي يسم كل ديانة؛ أما المهمة الثانية، وهي بالأساس ذات طبيعة هيرمينوطيقيّة، فتُباشر البحث في استراتيجيات كونيّة للملاءمة الممكنة بين الثوابت وبين معطيات مجتمعات باتتْ تتشابه كلها في توجهها نحو العلمنة السياسيّة والاجتماعيّة.

على هذا النحو، لا تصبح العلاقة بين الإصلاح والدين علاقة ارتباط بالبداهة -أي مسألة استعمال الدين للإصلاح-، لأن الحاجة إلى الإصلاح الدينيّ تكفُّ هنا عن أن تكون مُجرد رغبة في خلاص ثيولوجيّ أو مطلب نضاليّ، بل تتحدد كنِتاج لوضع أنثروبولوجيّ مُعقد يرتبط بالانتقال من ثقافة المُشافهة إلى ثقافة الكتابة وبتحولات مجتمعية نوعية لا كمية. من المؤكد في زمن «الخروج من الدين»، بالمعنى الذي حدده مارسيل غوشيه، أنّ الظاهرة الدينيّة نفسُها جزء من مشمولات هذا الانتقال النوعي وأحد أوجهه وتعبيراته، إذ تنتقل من البساطة الأولى إلى التعقيد، بعد التوتر والتداخل بين المتخيل الدينيّ والمتخيل الاجتماعيّ الناتج عن هذا الانتقال. يستمد الإصلاح الدينيّ وجوده وشرعيته من هذا التداخل والتوتر، ويمثل بهذا الاعتبار «وجها من باراديغم 'العود الأبدي'»[62]. وبهذا المعنى الذي يستعيره الحدّاد من أعمال ميرتشا إلِيادي، يتحدد الإصلاح الدينيّ كظاهرة ثقافيّة مُلازمة لبنية الديانات الكتابيّة وليس شيئًا مختصا بدين معين أو حدثًا طارئًا يُضاف إلى الدين. لكنّها ظاهرة غير قابلة للتعميم على كل المجتمعات الدينيّة؛ فمن وجهة النظر هذه، لا تُطرح قضية الإصلاح الدينيّ في المُجتمعات الدينيّة التي لم تشهد هذا الانتقال لكونها «لا تعرف مفهوم الدين مجردًا عن حياتها الاجتماعيّة العادية»[63].

في ضوء هذه المقاربة، يعيد الحدّاد تعريف مفهوم الإصلاح الدينيّ كالتالي: «إعادة ترتيب جماعية للعلاقة بين المتخيل الدينيّ والمتخيل الاجتماعيّ في الخبرات المعيشية لمجموعات بشرية ذات تنظيم اجتماعيّ وثقافيّ مُعقد»[64]. والإصلاح الدينيّ وفق هذا التعريف يستدعي مفهوما آخر هو مفهوم «الأزمة الدينيّة» كما تطرحها نظريات الاجتماع الدينيّ.

تتجلى الطرق التي تتعامل بها المجتمعات مع أزمتها الدينيّة في اتجاهين: اتجاه نكوصي يحاول تطويع المتخيل الاجتماعيّ ليخضع للمتخيل الدينيّ، واتجاه ثان يسعى لتطويع المتخيل

62 الحدّاد، **ديانة الضمير الفردي**، ص 245.

63 المرجع نفسه، ص 17.

64 المرجع نفسه.

الدينيّ ليخضع للمتخيل الاجتماعيّ. وبينما يميل الأول الى استعادة «أسطورة التأسيس» واسترجاع الوضع الطفولي الأول بدل مُواجهة التوتر الفعلي القائم، يعمل الاتجاه الثاني على «إعادة صياغة جزء من الحاجيات المستجدة في لغة دينيّة وتحت غطاء الشرعية الدينيّة»[65]. يعمد العقل الدينيّ في هذه الحالة إلى «حيلة» تأويل الماضي والتصرف فيه بدل السعي إلى التخلص منه.

يتحدد الإصلاح الدينيّ في الحالة الثانية كوضع تأويليّ يُعنى بفاعليّة فكريّة هي «إعادة الصياغة والمواءمة»[66] بدل استراتيجيّة استعادة أسطورة التأسيس. يقول الحدّاد: «الإصلاح الدينيّ يتمثل عمومًا في هذا الوضع التأويليّ الذي يميز مجتمعات ذات تنظيم معقد إذا اضطرت (...) أن تعيد التصرف في نظمها الثقافية والاجتماعيّة»[67]. يُملي هذا المنظور إعادة طرح قضية الإصلاح الدينيّ في الإسلام والتفكير فيها من منطلق أنثروبولوجيّ، أي كقضية ثقافيّة[68] لا كقضية ثيولوجية أو هوياتيّة. من هذه الزاوية، ستفقد التجربة الإسلاميّة استثنائيتها المزعومة ودلالتها الدينيّة التي تنظر إليه كانبعاث لخلاص هوياتيّ فوق تاريخيّ ليغدو جزءًا من سيرورة تاريخيّة واجتماعيّة وتأويليّة وعنوانًا لتحول ثقافيّ وحضاريّ مُعقد[69].

بإقحام التجربة الإسلامية للإصلاح في قلب هذه المقاربة، وقد سعى الحدّاد بالفعل إلى القيام بذلك، فإنَّ الإصلاح يستمد دوافعه العميقة لا من وقائع وظروف سياسيّة وأوضاع اجتماعيّة محدودة زمانًا ومكانًا، بل من العناصر المميزة للفعل الإنساني من حيث هي «حدوس أصلية» مشتركة وكونية تعبر عن بنية العقل الدينيّ الكتابي كما يقول الحدّاد[70]. وتبعا لذلك، يصبح من الضروري «الإقرار بأن الإصلاح الدينيّ الحقيقي في الإسلام لا يتمثل في مراجعة بعض المواقف والأحكام، بل التفكير بعمق في وظائق الدين وعلاقته ببقية المؤسسات الاجتماعيّة»[71].

خاتمة

يتضح مما سبق أن مشروع الإصلاح الدينيّ استمد قاعدته من ثيولوجيا كلامية، وأنه لم يعْدُ أن قام بإعادة إخراج المبادئ الاعتقاديّة القديمة إخراجًا جديدًا، وبذلك ظل حبيس النسق

65 المرجع نفسه.

66 Mohamed Haddad, *Le Réformisme musulman, une histoire critique* (Milano: Mimesis, 2013), p. 18.

67 الحدّاد، **ديانة الضمير الفردي**، ص 18.

68 المرجع نفسه، ص 19.

69 Haddad, p. 14.

70 Ibid., p. 14.

71 الحدّاد، **الإسلام: نزوات...**، ص 10.

الذهني الكلامي وإن تحرَّر من المضمون المذهبي. صحيح أنّ بعض نصوص واجتهادات عبده كادت تلامس تخوم التنوير واتسمت بقدر ملحوظ من الجدة والروح النقدية، غير أن جهوده تلك لم تترتسم وتتجذر لتشكل نسقًا رافدًا لمشروع تنويريّ معلن. لم يكن إنجاز عبده كافيا للدفع بحركة العقل المسلم نحو وظائف فكرية أكثر استنارة. بكلمات أخرى، لم تسمح طبيعة النسق الأرثوذكسيّ الذي قام عليه مشروع الإصلاح الدينيّ للرجل أن ينخرط في منهج النظر الفلسفي التأويلي وأن يتخذ منه وسيطا في صياغة إشكالية الإصلاح. يقول الحدّاد: «ترجع محدودية كل أصناف الاجتهادات المقترحة إلى أنها لا تبني نظرية جديدة في التأويل»[72]. ويتضافر ذلك مع ما يقوله العروي في ذات الاتجاه: «لم يظهر عندنا إصلاح دينيّ بالمعنى الجذري، أي إعادة النظر في المعتقدات. كل ما حصل حتى عند محمد عبده، مع أنه هو الذي يستحق أكثر من غيره اسم المصلح، هو تقديم المفاهيم القديمة، بأسلوب مبسط، وتسلسل أقرب إلى الإدراك وبإقحام كلمات ومفاهيم عصرية في مجرى الكلام. ومن الواضح أن حركة تأويلية جديدة لن تصدر عن جماعة من العلماء التقليديّين»[73].

بهذا الاستنتاج، ينتهي بنا الحدّاد إلى أن المعنى العميق للإصلاح الدينيّ «لن يكون جهدًا مجدِّدا إلا إذا ارتكز على نظرية جديدة في التأويل واقتبس من المعارف التأويلية الجديدة ونتائج مباحثها في قضايا الوعي والعلاقة بين الذهنيّ والخارجيّ ومناهج التعامل مع النص وغير ذلك»[74]. ولن يُفهم الإصلاح الدينيّ بهذا المعنى إلا إذا تجاوزنا «البارادِيغم الإصلاحيّ الإحيائيّ» الذي يكتفي بمراجعة بعض المواقف والأحكام أو إعادة الترجيح بينها وتكييفها وإدماجها مع المتطلبات الذهنية والمادية التي يفرضها تطور أنماط العيش.

72 الحدّاد، البركان **الهائل**، ص 92.

73 عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخيّ**، ط 5 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006) ص 37، الهامش 16.

74 الحدّاد، **البركان الهائل**، ص 23.

قائمة المراجع

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.

الحدّاد، محمد. **الأفغاني: دراسة ووثائق**. بيروت: دار النبوغ، 1997.

الحدّاد، محمد. **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**. بيوت: دار الطليعة، 2006.

الحدّاد، محمد. **البركان الهائل في آليات الاجتهاد الإصلاحيّ وحدوده**. تونس: دار المعرفة، 2006.

الحدّاد، محمد. **تجارب كونية في الإصلاح الدينيّ**. الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016.

الحدّاد، محمد. **ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث**. بيروت: المدار الإسلامي، 2007.

الحدّاد، محمد. **محمد عبده قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الدينيّ**. بيروت: دار الطليعة، 2003.

شرابي، هشام. **المثقفون العرب والغرب**. ط 3. بيروت: دار النهار، 1987.

عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخيّ**. ط 5. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

العروي، عبد الله. **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**. الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.

لونوار، فريديريك. **المصنف الوجيز في تاريخ الأديان**. ترجمة: محمد الحدّاد. تونس: المركز الوطني للترجمة، 2011.

Deconchy ,Jean Pierre .*L'orthodoxie religieuse :Essai de logique pychosociale* .Paris: Les Editions ouvrières.1971 ,

Deconchy ,Jean Pierre .*Orthodoxie et sciences humaines*. Paris: Mouton Editeur, 1980.

Haddad, Mohamed. *Le Réformisme musulman, une histoire critique*. Milano: Mimesis, 2013.

Laroui, Abdallah. *L'idéologie arabe contemporaine: essai critique. Paris: Franc*ois Maspero, 1967.

عبد المجيد الشرفي والتجديد الدينيّ

يوسف بن عدي*

doi:10.17879/mjiphs-2023-4610

ملخص

تهدف هذه الورقة البحثيّة إلى تناول أُسس التجديد الديني في أعمال المفكر عبد المجيد الشرفي. إذ يرى أنَّ التجديد لا يتحقَّق إلاَّ إذا كان مشروطًا بالنقد التاريخيّ للتراث العربي الإسلامي وعلومه؛ بعَدِّه الأداة المنهجيّة والإبستيمولوجيّة القادرة على كشف التمييز بين ماهو مقدّسَ وما هو بشريّ، أو بعبارة أخرى الفصلُ بين الإسلام التاريخي والرسالة. ومن ثم، فإنّ تحقيق النهضة أو الطريق إلى «الحداثة الدينيّة» يقتضي فهم حدود القراءات التقليديّة للنص الديني وإعادة النظر في الأحكام التي حوّلتها إلى حقائق يقينيّة؛ وتغيير وضع العقيدة والدين في أفق هموم المسلم المعاصر وحاجاته. بهذا، نكون أمام الطريق إلى تحديث الفكر الإسلامي، وبالتالي، في اتجاه تحرير الإسلام من الوسائط التأويليّة التقليدية كيْ يقدر على أداء وظيفيته الأصليّة للدين في زمن الحداثة.

كلمات مفتاحية: التأويلية؛ التجديد الديني؛ عبد المجيد الشرفي؛ الفقه؛ القانون

* أستاذ الفلسفة بجامعة محمد الخامس في الرباط، المغرب.

Abdelmajid Charfi and Religious Reform

Youssef ben Addi*

Abstract

This paper deals with the foundations of religious Reform "tajdīd" in Abdelmajid Charfi's works. He considers that the reform cannot be achieved unless it is conditioned by the historical criticism of the Arab-Islamic tradition and its sciences. This criticism is the methodological and epistemological tool capable of revealing the distinction between what is sacred and what is human, or in other words, the separation between historical Islam and the message. Therefore, achieving renaissance or the path to "religious modernity" requires understanding the limits of traditional readings of the religious text and changing the status of doctrine and religion in the horizon of contemporary Muslim needs. With this, it is possible to modernise Islamic thought and liberate Islam from traditional hermeneutic mediators so that it can achieve its original function as a religion in the age of modernity.

Keywords: Interpretation; Religious Reform; Abdelmajid Charfi; Fiqh; Law

* Professor of Philosophy at Mohammed V University in Rabat, Morocco.

مقدمة

يعتبر المفكر عبد المجيد الشرفي حلقة من حلقات تجديد الفكر الديني في الثقافة العربيّة[1]، كما يشكل عمله النقدي امتدادًا لأعمال عدد من الرواد العرب مثل علي عبد الرازق ونصر حامد أبو زيد ومحمد أركون وغيرهم، بالإضافة إلى مُفكرين آخرين من العالم الإسلامي من أمثال محمد إقبال وفضل الرحمن وعبد الكريم سروش[2] من الذين انخرطوا في التيّار النقديّ للتراث الديني. فالتجديد الدينيّ هو الطريق إلى «الحداثة الدينيّة»[3] في العالم العربي. وهذا لا يعني هنا العمل على تكريس القراءات التقليدية للنص القرآني والسنّة النبويّة؛ وإنما هو تجديد النظر، والاجتهاد العقلي في إعادة قراءة التراث وفق الوضع الثقافي والاجتماعي الراهن. ثّم إنّه من صلب الحداثة أن يُقرأ النص الديني وفق أدوات حديثة، ومحاولة قراءته في ضوء «قراءة تاريخيّة تربط بين انبثاق هذا الفكر الجديد والتحوّلات التي تخترقُ المجتمعات الإسلاميّة»[4]. فهذه الرؤية الإبستمولوجيّة في قراءة العلوم والمعارف التراثيّة هي التي يُدافعُ عنها عبد المجيد الشرفي في أعماله ودراساته ومؤلفاته.

حاول الشرفي أنْ يُغيرّ من وضعية الدين والإيمان، بالاتكاء على الأُطر التاريخيّة النقديَّة[5]، حيث اعتمد عدة نتائج توصل إليها البحث التاريخي، التي تندرج ضمن الرؤية النقدية للتراث الديني. نذكر منها: أن النص الديني قد تعرض لتوظيف أيديولوجي في فترات من تاريخ الحضارة العربيّة الإسلاميّة ؛ وقد كانتْ للمؤسّسة الدينيّة أدوارٌ هائلة في هذا التوظيف. وأيضا، فإنّ ما يتم تفسيره أو تشريعهُ من أحكام وحدودٍ لا يخرجُ عن اجتهادات فقهيّة وأصوليّة تنسبُ إلى أصحابها

1 يُراجع الفصل السابع الذي خصصهُ رشيد بن زين لأعمال عبد المجيد الشرفي، الذي جاء بعنوان «فهم جديد لختم النبوّة»، في:
Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam* (Paris: Albin Michel , 2004).

2 يمكن الإحالة أيضا على عمل عبده الفيلالي الأنصاري الذي خصصه لعدد من مُجدّدي الفكر الديني وإصلاح الإسلام، يُنظر:
Abdou Filali-Ansary, *Réformé l'islam? Une introduction aux débats contemprains* (Paris: la Découvetre, 2003).

3 يقول عبد الإله بلقزيز: «هل نحن أمام بروتستانية إسلامية في وجه كثلكة مزروعة زراعة قيصرية؟ لا نعتقد أن ذلك يؤسس هواجس عبد المجيد الشرفي، وإن لم يكن الرجل بعيدًا عن مطلب الإصلاح الديني في كل ما كتب، ولكن ماذا لو أنّ البروتستانية ثاوية في تعاليم الإسلام نفسه، قبل أن يفعل التاريخ والتمأسس الإكليروسي فعله فيه»، يُنظر: عبد الإله بلقزيز، **نقد التراث: العرب والحداثة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)، ص 277؛
ينتسبُ عبد المجيد الشرفي إلى الحداثة النقديّة أي طي صفحة التّراث، يُنظر: أمبارك حامدي، «من إشكاليّات التّحديث في مؤلّفات عبد المجيد الشرفي: قراءة تحليلية»، **نقد وتنوير**، العدد 4 (مارس 2016)، ص 101-125، ص 107.

4 محمد حمزة، **إسلام المجدّدين** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2007)، ص 11؛ Benzine, p. 241.

5 بلقزيز، ص 253.

لا غير. فتحول الدين إلى مؤسّسة، عبر تشكّل مجموعة من العقائد الملزِمة[6] يؤدي إلى انغلاق الفكر ومحاصرة كلّ تجديد ديني أو رأي مخالف في العقيدة[7]. يقول عبد المجيد الشرفي في هذا السياق: «والسببُ في ذلك أنّ النص ليس حيًّا بالنسبة إلى القارئ ما لم يكن له معنى يستجيب لحاجته إلى أجوبة عن المسائل التي يطرحها في نطاق ظروف تاريخيّة وثقافيّة معينة»[8]. ثمَّ إنّ هذا التصور يكشف بالأساس ذلك التمييز بين المقدس والبشريّ الذي طالما يتمُ السكوت عنه فإخضاع «الإنتاج الديني للمنهج التاريخي من شأنه تنسيبُ ما عُدَّ حقائق متعالية على التاريخ، ونزع القداسة عن الكثير من الإنتاج الديني الذي هو في حقيقتهِ إنتاج بشري»[9].

وهنا لابد من استحضار تصور عبد المجيد الشرفي للحداثة؛ حيث ينظر إليها بصفتها المعيار الرئيسيّ في تحديد الرؤى والتصورات. ولم يكن هذا التصور ممكنًا إلا بفضل انتسابه إلى المدرسة الحداثية واطلاعه على مناهجها، وما أفرزته من علوم -كما أشرنا آنفًا- مثل سوسيولوجيا التمثُّلات وعلم الأديان المقارن و الفيلولوجيا وعلم اللغة ومنجزات المستشرقين للدراسات القرآنيَّة والنقد التاريخي. فهذه المناهج والأدوات مكّنتْ الشرفي من تقديم مُنتجه البحثي إلى القارئ العربي، يظهرُ ذلك جليًّا في مراجعاته النقدية لتفاسير القرآن الكريم والحديث النبويّ[10]، و علم الفقه وأصوله[11]، وما إلى ذلك.

هكذا، فتجديد الفكر الديني عند الشرفي هو نقد مصادراته ومُسلَّماته التي يزعمُ أنها حقائق ثابتة ومتعالية على التاريخ البشري، والحال أنّها تأويلات إنسانيّة تحتكم للظروف السياسيّة والثقافيّة. فـ«مثل هذه القراءة النقديّة لا تعني إنكار محوريّة النص القرآني ومكانته لدى المسلم بقدر ما تمثّلُ ضرورة فكريّة تعمل على فهم أفضل للظرفية التاريخيّة التي تشكلتْ في سياقها هذه المكانة المخصوصة للقرآن في المنظومة التشريعيّة»[12].

---

6 حمزة، ص 73.

7 عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي** (بيروت: المدار الإسلامي، 2009)، ص 32.

8 عبد المجيد الشرفي، «المنهج المقارن في قراءة الإنتاج الديني»، في: **لبنات: في المنهج وتطبيقه**، الجزء 1 (بيروت: المدار الإسلامي 2013)، ص 136؛ يقول بلقزيز: «يمكن أن تمثل بعلوم شرعية أخرى وظفها الشرفي في ميزن النقد لبيان وجهة موقفه النقدي من هذه المنظومة الفكرية الوسيطة، لكن النتيجة واحدة في الأحوال كافة. لقد ضربت هذه العلوم أستارًا على الرسالة وتنزّلت معها النصوص الثواني منزلة النص التأسيسي أو هي على الأقل تنزّلتْ منزلة النصوص التي لا سبيل للمسلم إلاّ سبيل العبور منها إلى النص المؤسس بما هي اكتشاف الذي يضيئهُ ويكشفه للأبصار والبصائر»، يُنظر: بلقزيز، ص277-276.

9 المنجي الأسود، «**عبد المجيد الشرفي**»، في: بسام الجمل (تحرير)، **أعلام تجديد الفكر الديني**، الجزء الأول (بيروت: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث 2016)، ص 224.

10 المرجع نفسه، ص 224-227؛ يُنظر: حمزة، ص 106-96.

11 نادر حمّامي، **إسلام الفقهاء** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006)، ص 120-82.

12 حمزة، ص 83-82.

استطاع الشرفي أنْ يوظف المنهج التاريخي والتحليل النقدي المقارن على العلوم الدينية من قبل التفسير والفقه[13]. فالمراجعة النقديّة الحقيقيّة، كما يتصورها الشرفي، تتمثل في نقد الوسائط التأويليَّة[14] التي تحوَّلت من إبداء رأي في قضيّة أو مسألة فقهيَّة أو أصوليَّة أو كلاميَّة إلى مذهب يرى نفسه المُعبِّر عن الحقيقة. يعود ذلك بالأساس إلى ذهول بعض المعاصرين عن تاريخية الإسلام[15]، ومحاولة قراءته خارج الشروط التاريخيّة والثقافية، وكأنّ الرسالة الدينيّة متعالية على تاريخها وسياقها.

ومن المفيد القول هنا، إنّ مناهج البحث وعلوم الألسن والأنثروبولوجيا والتحليل الفلسفي والفيلولوجيا وعلم الأديان المقارن قد نبهتْ إلى أنّ اللغة ونظامها ليستا بريئتان كما كان يُتصور سابقا؛ فهي تخضع للترتيب والتقديم والتأخير، بل الأكثر من ذلك أنها تكشف كيفية القول والمُضمر منه من أقوال أخرى غير مصرح بها. إنّها علاقة متشابكة بين الحقيقة والتاريخ، بين المعنى وعلاقته بالذات والأيديولوجيا وسياسة الحقيقة. لقد كان وعي الشرفي بهذه المعطيات عاملاً حاسما في تميّز منجزه النقدي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

أولًا. ثقافتنا الدينيّة في ضوء التاريخ: في مواجهة القراءات اللاتاريخيّة للنص

1. الأنساق المغلقة وتحولات العالم الحديث

يرفض عبد المجيد الشرفي النظر إلى البحث في مجال الدراسات الإسلامية انطلاقا من القضيّة الحدّية: إما أن نختار الإسلام و إما أن نختار الحداثة[16]، إذ يُحاول البحث عن إمكانات فكرية أرحب في الفهم والتأويل والتعقل لمعاني التاريخ وأطره. وبهذا، فتحديث الفكر الإسلامي -بالنسبة إلى الشرفي- هو المطلب الملح من أجل استنبات المبادرة الفردية

13 تعرضتْ أعمال الشرفي لانتقادات عدة، يُنظر: الأسود، هامش 1 و2، ص 223.

14 نقد المؤسسة الفقهية يمثل رهان البحث النقدي عند الشرفي، وهو المدخل لتحرير الإسلام من الوسائط المؤسسية. لمزيد من التفاصيل يُنظر: بلقزيز، **نقد التراث**، ص 274؛ حول فكرة التمثل التاريخي والحقيقة الأيديولوجية، يُنظر: يوسف بن عدي، «مكونات 'القراءة الجديدة' في أعمال محمد الحداد: قراءة عصرية للتراث» في: **قراءات في التجارب الفكرية العربية المعاصرة: رهانات وآفاق** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011)، ص 220-189.

15 يقول بلقزيز: «ليس من شك في أنّ الكثير من الدراسات التراثية الآخذة بأدوات التحليل البنيوي والإبستيمولوجي انزلقتْ إلى هدر تاريخية النص المقروء، فانتهى الأمر إلى أحكام واستنتاجات إسقاطية»، يُنظر: بلقزيز، ص 252.

16 لمزيد من التفاصيل يُنظر: عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي** (بيروت: المدار الإسلامي، 2009)، ص 10.

والمسؤولية في قراءة النص. يقول في هذا السياق: «ذلك أنّ القضية المطروحة بحدّة على الفكر الإسلامي، في نظرنا، هي مدى الاستجابة لمقتضيات الحداثة بكل تجلياتها الماديّة والمعنويّة، العلمية والتقنيّة كما الفكريّة والفلسفيّة علمًا بأنّ هذه الاستجابة ضرورة ملحة لا ترف ذهني»[17].

لا مِرية في أنّ مقومات النظر النقدي في مشروع الشرفي لا يستوي إلاّ عن طريق نقد المنتوج الفكري العربي وطرق تعاطيه مع الماضي والحاضر. فرغم أن الإمام محمد عبده، صاحب رسالة التوحيد، كان قد انخرط في المسار النقدي بتجديد الفهم للدين والعقيدة، لكنّه ظل يعتقد، كما يذهب لذلك الشرفي، أنّ «السلف أقدر على البناء والإبداع وأن الماضي أنقى وأعدل وأشجع وأكرم وأفصح وأشعر، بل إنهم أكمل أجساما وأرجح عقولاً، أعيشهم هنأ وحبهم أصدق»[18]، وكلّ ذلك يعود إلى العوامل الاجتماعيّة النفسانيّة التي تجعل المجتمع التقليدي المسلم يكرس تقديس السلف من دون استحضار التحولات التي أحدثها العالم الحديث في البنى الاجتماعية والسياسية والثقافية.

ولعلّ الأمر الخطير الذي يلزم عن هذه الرؤية هو تكريس مشروعية المؤسسة الدينيّة التي تعمل على تنفيذ الخطاب الأيديولوجي للسلطة السياسية وفق منطقها لا منطق المنتسبين إليها. يقول الشرفي منبِّهًا إلى هذا الأمر: «وفي هذا الصد فإنّ مصالح علماء الدين ومصالح رجال السياسة كانت تلتقي لإضفاء المشروعية الدينية على النظام القائم بالاستناد إلى سلطة السلف وبتغييب كلّ ما من شأنه أن يقدح في هذه السلطة ذات الأثر البالغ في نفوس المؤمنين»[19]. فضلا عن أنّ محاولة استذكار سلطة السلف في العصر الحديث مجرد محاولة تصرُّ على استبدال الواقع بالحلم، والحقيقة بالمثال. والحال أنّ الوفاء للإسلام كما يقول الشرفي يكون عبر «جعله دينا منفتحًا -بالمفهوم البرغسوني كذلك- يجرأ أتباعه على تجديد التأويل لنصوصه بما يراعي روحها والحكمة منها ويراعي في الآن نفسه مستجدات العصر ومتطلبات الحاضر»[20].

إنّ استعادة الخطاب الديني لا ينبغي أن يمر من قنوات التقليد، كما ينبغي أن يتشكل بمعزل عن هيمنة الأيديولوجيات في الإسلام[21]. وهذا ما حاول أن ينجزه بعض المفكرين كأحمد أمين

17 المرجع نفسه، ص5.

18 عبد المجيد الشرفي، «السلفية بين الأمس واليوم»، في: **لبنات: في المنهج وتطبيقه**، ص46.

19 المرجع نفسه، ص53؛ وعن نقد الشرفي لحركات الإسلام السياسي، يُنظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، (تونس: الدار التونسيّة للنشر، 1991)، ص 204-209؛ الشرفي، مرجعيات الإسلام السياسي (تونس: التنوير للطباعة والنشر، 2014).

20 الشرفي، **لبنات: في المنهج وتطبيقه**، ص62؛ يقول أيضا: «ولعلنا نستطيع تلخيص المسار الذي ميّز هذا الاتجاه الديني السلفي بأنه بدأ تحرريا منفتحا على مقتضيات العصر عند عبده وانتهى تمامًا متحجرا مع الإخوان المسلمين وحزب التحرير الإسلامي»، يُنظر: الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ص 210.

21 عبد المجيد الشرفي: «مُجادلةُ السائد من الخطاب الديني: مشروعيّتها» في: **لبنات: في قراءة النصوص**، الجزء 2

و محمود محمد طه والطاهر الحداد وعلي عبد الرازق ومحمود أبورية ونصر حامد أبو زيد، مع أنّ بعضهم لم يستطع أن يذهب إلى أبعد حدٍّ ممكن في البحث في بنيات التأويل والمبررات التي كانتْ وراء قراءة النص الديني. يقول الشرفي موضحًا هذه النقطة: «فهل رغبة المؤلف [المقصود هنا محمود أبو ريّة] في تنزيه النبي عما أضيف إليه مما لا يمكن أن يصح روايته بلفظه هي التي أدتْ إلى رفض الحديث عمليا أم أن تبنّيه 'المنهج العلمي الحديث' في نقد النصوص كما اعترف بذلك صراحة هو الذي أدّاه إلى نفس النتيجة ولكنّه احتاج إلى تبريرها بالرغبة في تنزيه النبي»[22]. كما انتقد الشرفي مشروع محمود محمد طه، صاحب الرسالة الثانية في الإسلام، حيثُ ارتأى ضرورة الفصل بين الآيات المكية والآيات المدنية؛ وهو فصل قد يسعف المسلمين اليوم في ربط الدين بالحداثة وأفقها رغم ما لهذا التصور من انعكاسات نظرية وعمليّة؛ وهو ما دفع الشرفي إلى رفضه لأنه «لم يحصل تاريخيًا[...] فالقرآن بالنسبة إليّ 'كل متكامل' ولا أرى أنه يمكن فصل النص القرآني عن سياقه التاريخي إذ لا يمكن اعتبار القرآن فقط في عباراته وجمله وكلماته»[23]. ومن ثم، يتبيّن أنّ نقد الشرفي للتيارات الفكرية والسياسية العربية كان نقدًا علميًّا، اعتمد تحليلاً تاريخيًّا يستند إلى مناهج البحث الحديثة، مما جعل مشروعه الفكري يحظى بقدر كبير من الاعتبار في قراءة الانتاج الديني ونظمه المعرفية[24].

2. تحرير الإسلام من المدوَّنات التأويليّة التقليديَّة

إنّ النظر إلى الإسلام نظرة ماهوية من خلال مدوناته التقليدية قد زاد المشكلة الأساسية للحضارة الإسلامية تعقيدًا، حينما لم يكن في الإمكان توفير الحلول الحقيقية للمشاكل التي يتخبط فيها المسلمون[25]. وهذا ماشدّد عليه الشرفي: «النتيجة التي يمكن الخروج بها

(بيروت: المدار الإسلامي 2013)، ص 80؛ يُنظر أيضا: «الثالوث الصعب: الإسلام والحداثة والعلمانية»، في: **لبنات: في الثقافة والمجتمع**، الجزء 3 (بيروت: المدار الإسلامي 2013)، ص 104-69؛ كما يدعو الشرفي إلى ضرورة مراجعة مقدمات الدّين المورثة في ضوء التصوّرات الجديدة للإنسان والكون، وفي ضوء الخطاب الإجتماعي المعلمّن، يُنظر: حامدي، ص 115.

22 الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ص 104؛ يقول الشرفي كذلك في توظيفات النص الديني: «إنَّ التفاسير القرآنية وتوظيفات الفقهاء والمسلمين شكلت نصوصًا ثواني لا يفهم النص المقدس إلاّ عبرها ومن خلالها»، يُنظر الشرفي، «مجادلة السائد من الخطاب الديني»، في: **لبنات: في قراءة النصوص**، ص 67؛ يُنظر كذلك نقد الشرفي للنزعة المحافظة المتجلية في الدفاع عن علوم الحديث ومصطلحه في: **الإسلام والحداثة**، ص 111-106.

23 الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، ص 107؛ يُقارن كذلك قوله: «وكما أنه لا يجوز في نظرنا الفصل بين الرسالتين المكية والمدنية على غرار ما دعا إليه محمود طه لا يجوز فصل ما يسمى خطأ آيات الأحكام بعضها عن بعض وعزلها عن سياقها التاريخي وعن مجمل النص القرآني كما لم ينفك الفقهاء يفعلون قديما وحديثا»، يُنظر: **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 60.

24 يُنظر: الأسود، ص 231.

25 الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 87.

من هذه الملاحظات أنه لا حرج من إخضاع الممارسة التاريخية للإسلام للنقد والمراجعة والتقسيم، وأنّ القداسة التي أضفاها عليها الزمن ينبغي أن لا يحجب طبيعتها البشرية، وبالتالي ما تتسم به بحكم بشريتها من نقص ومحدودية؛ وحتى من زيغ وانحراف عن المبادئ التي أرادت أن تكون لها وفية»[26]. ومن ثمة فحرص العالم التقليدي على استدعاء المعارف والتصورات التأويلية الكلاسيكية، ومحاولة الزج بها في عالم متغير اليوم قد لا ينتج معرفة دينية جديدة[27]، وبالتالي فإنه يجدر بنا أن نقوم بفصل واضح ومنهجي بين الإسلام التاريخي والإسلام المعياري؛ بالرغم مما قد يثيره من شكوك واستفهامات حول مدى توجيه النص للواقع وأفراده وقدرة الواقع على التأثير في النص عن طريق تأويله وتفسيره. أو بعبارة أدق: هل يمكن للوعي، فعلا، أن يؤثر على الواقع والمجتمع؟ أم أنّ للمحددات المادية غلبة في تحديد مؤشرات الوعي ومآلاته[28]؟

من المعلوم أنَّ توظيفات النص في الثقافة العربيّة والإسلاميّة قد عرف اهتمامًا كبيرًا في المجالات السياسية والفقهية والأصولية؛ وهي توظيفات لم تكن بريئة[29]، بيد أنّ نباهة الشرفي دفعته إلى كشف البنية التي يكرسها هذا التوظيف السياسي والأيديولوجي والمذهبي. ويعني هذا أنَّ «ما يحتجّ به في كثير من الأحيان ليس هو النص القرآني بقدر ما هو البنية التأويلية في نطاق المذهب الفقهي وفي نطاق الفرقة الكلامية»[30]. فهذه الوسائط التأويلية للنص القرآني قد لا تكون على خط فكري واحد؛ إذ تحدث بعض القدماء عن الجانب البشريّ غير المشرق من سيرة الرموز التي يرفعها التديّن العام إلى مستوى المثل العليا والنماذج التي يقتدي وينسج على منوالها[31].

26 الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ص 19.

27 الشرفي، «في منهجيّة دراسة الأديان، في: **لبنات: في قراءة النصوص**، ص17؛ يقول الشرفي: «وليس هذا الذي يدعونه في تماه بين الفكر الإسلامي والإسلام، هو بالضرورة الإيمان الصحيح والسلوك المستقيم. فقد يؤدي تفكير من نوع آخر إلى تكييف هذا الإيمان على أسس أخرى وإلى ضمان السلوك المستقيم، وليس كذلك على أسس أخرى يختلف عن السلوك التقليدي»، الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، ص 12-11؛ يُراجع نقد الشرفي لبعض الدراسات الغربية وتصورها للدين في: الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 12.

28 يقول الشرفي: «لاشك أنّ عدم التشجيع على القيام بهذه الدراسات إنما مرده أولاً إلى الخوف من تعرية الواقع بكل أبعاده وعدم الاستعداد لمواجهة ما ينجرُّ عن هذه التعرية من تغيير العقليات وكذلك في مشروعية العديد من المؤسسات الدينية والاجتماعية»، يُنظر: الشرفي، **لبنات: في قراءة النصوص**، ص 21.

29 الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، ص 13؛ وعن كيفية تحليل النصوص الدينية في الثقافة الإسلامية وآليات تشغيلها من حيث الدلالة والخطاب، يُنظر: الشرفي، «في منهجيّة دراسة الأديان»، في: **لبنات: في قراءة النصوص**، ص 41-31.

30 الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، ص 16.

31 الشرفي، «في منهجيّة دراسة الأديان»، في: **لبنات: في قراءة النصوص**، ص 37.

بيد أنَّ التصور العام السائد والموروث يتمثل في أنّ النص القرآني يكاد يكون في منأى عن الفرد وضميره الإيماني؛ بتعلّة سيادة المدوّنات التأويلية المنتشرة في علوم الحديث والفقه و أصول الفقه والتفسير، يقول الشرفي في هذا الأمر: «وعندما تمّت هذه المأسسة بصفة تدريجية لا محالة، فإنّ مقتضيات التنظيم الاجتماعي والسعي إلى توحيد السلوك، قد تغلّبتْ على مقتضيات الضمير الحرّ، وتفاعلتْ في ذلك العوامل السياسية مع العوامل الثقافية والاجتماعية لتُنشئ منظومة متماسكة تماسكًا داخليًا إلى حد كبير، لكنّها بحكم انغلاقها مهدّدة بالابتعاد عن الحياة في تغيّرها وتشعّبها»[32]. ويعني هذا أيضا غياب الحسّ التاريخي في فهم النصّ الديني وأحكامه. والحصيلة من كلّ ذلك أنّ تحرير الإسلام من الوسائط التأويلية لا يتحقّق إلاّ بفضل النقد التاريخي والعلمي لطرق إنتاج النصوص الدينيّة.

ثانيا. العبور إلى التجديد الديني

إنّ من معاني الحاضر أن يحيى الفرد في دنيا العلوم الحديثة، مستفيدًا من حقوقه وحرياته في ظل دولة مدنية. لكنّ استحضار الماضي يخلق توترًا شديدًا، يمكن أن نصيغه في السؤال الآتي: هل الماضي امتداد في حاضرنا اليوم أم إنّ الحاضر هو نقد الماضي والتطلّع إلى عالم الغد؟

لقد شكّل الشق الثاني من الإشْكال أساس تفكير الشرفي، إذ استطاع الاشتغال على معرفة الماضي عن طريق النقد التاريخي، مما كشف له الهوة بين النص الديني التأسيسي والتمثلات التي أبدعها الفقهاء وعلماء الحديث والسيرة عن طريق التخييل والحذف والاضمار والأسطرة[33]. ومن ذلك يمكن القول إنّ فكّ الارتباط بين النص والفهم التأويلي وتنسيب الحقائق هو الذي راهن عليه الشرفي في كتابه الإسلام بين الرسالة والتاريخ. يقول:« وعلى هذا الأساس فإنّ الكتاب الذي بين يدي القارئ يراهن على المستقبل، ويحاول قدر المستطاع الاستجابة لحاجات الفئات المندرجة اندراجا متسارعا في الحياة العصرية، ولطموح الأجيال الصاعدة منّا إلى فكر إسلامي يأخذ في الاعتبار الثورات الأربع الكبرى التي عرفتها البشرية منذ عصر النهضة الأوروبية»[34].

32 الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، ص 22-23؛ يُنظر كذلك: الشرفي، «العالم المحيط: رؤية إسلامية» في: **لبنات: في الثقافة والمجتمع**، ص 133.

33 فيما يتعلق بدور المتخيّل في قراءة النصوص الفقهيّة والتاريخيّة وانعكاسته على السياسة والمعرفة والمجتمع، يُنظر: بسّام الجمل، **جدل التاريخ والمتخيل: سيرة فاطمة** (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016)؛ نادر الحمّامي، **صورة الصحابي في كتب الحديث** (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2014)؛ حياة عمامو، **أصحاب محمد ودورهم في نشأة الإسلام** (تونس: دار الجنوب، 1996)؛ محمد حمزة، **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث** (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2015).

34 الشرفي، **الإسلام بين الرسالة التاريخ**، ص 7.

فهذه الدعوة التي أعلنها الشرفي ترى في الإسلام دينًا حيًّا قابلا للدراسة والفحص، شريطة الأخذ بالحسبان الشرط التاريخي في التعاطي معه. فـ«القدماء بأجيالهم المتعاقبة مارسوه بحسب ما سمحت لهم به ظروفهم المعرفيّة وأوضاعهم التاريخيّة العامّة»[35]. أمّا نحن اليوم، فعلينا أن نتفاعل مع هذا الدين في سياق أسئلتنا وطموحاتنا ورهاناتنا[36]، وهذا ما يجعلنا نميّز بين الدين وأشكاله التاريخيّة المتنوعة والمختلفة؛ أيْ بين الدعوة الأصلية وأشكال التدين التي تغلب عليها الطقوسية، وتؤدي وظائف اجتماعية معينة هي أساسا تقوية الروابط بين الأفراد وفرض حد أدنى من الانضباط، فتقدم فيها الولاءات المختلفة على الحقيقة، وتكون الأولوية لضرورة الانسجام بين مكونات المجتمع على حساب صدق الضمير»[37].

ومن ثمة، فالخطاب يفقد الكثير من أصالته حينما يصير حكرا على الوسائط التأويلية[38] التي سيّجت فهمنا للنص الديني ورسمتْ تصوراته وحدوده؛ و هذا يعني أنّ التمييز بين الدين وأشكال حضوره في التاريخ يغيرٌّ كثيرًا أو جذريًّا تلك الوظيفة الأصلية التي تمثلُ جوهر الرسالة. يقول الشرفي موضحًا تلك الوسائل التي تُمعنُ في تغيير فحوى الرسالة أو الخطاب عامة: «لندرك ما لـ'وضعيّة الخطاب' من أهميّة بالغة لا يؤدّيها ذلك الخطاب عند ما يدوّن كتابة ويصبح قابلاً، ككلّ النصوص المكتوبة، والنصوص الدينيّة التأسيسيّة بالخصوص، للتأويل في اتجاهات مختلفة بل متناقضة أحيانًا، بحكم اختلاف الرؤى وتنوّع المصالح وتأثير الأمزجة والذهنيات، حتى يستتبّ الأمر فيً نطاق سُنّية معيّنة أو سُنّيات متنافسة متصارعة على الاستئثار بالتأويل الصحيح، ومقصيّة لبعضها بعضًا»[39]. وعلى هذا، كان تدوين العلوم الدينية تعبيرًا عن رؤى ومواقف ومصالح، ويبدو ذلك واضحًا في أسباب النزول[40] التي تم الاحتفاء بها في مراحل متأخرة من حياة المسلمين مما أدى إلى فهم الآيات فهمًا يشوبه بعض الاضطراب والتشويش لاسيما وأنّ جمع المصحف

35 المرجع نفسه، ص 13-14.

36 يقول الشرفي: «إلّا أنّ هذه العناصر توظّف -كما سنرى- توظيفا يتجاوز الظرف التاريخي المحدود لتبلغ بها غايات لعلّها أبعد مما كان المعاصرون للرسالة مهيّئين لقبوله»، يُنظر: الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 40.

37 المرجع نفسه، ص47؛ يقول أيضا: «وقد أدى الدين تاريخيا دورًا أساسيًّا في عملية التبرير هذه، وفي إضفاء المشروعية على الاختبارات التي تمت في إطار مخصوص»، يُنظر: المرجع نفسه، ص 20.

38 الشرفي، «في قراءة التراث الديني 'الإتقان في علوم القرآن أنموذجًا'» في: **لبنات: في المنهج وتطبيقه**، ص 154.

39 الشرفي، **الإسلام بين الرسالة التاريخ**، ص 48.

40 يُنظر قول الشرفي كذلك: «صحيح أنّ في 'علوم القرآن' ما يعرف بـ'أسباب النزول' ولكن هذه الأسباب لم يحتف بها الصحابة بما أنهم عايشوها بل إنّ الأجيال اللاحقة هي التي سعتْ إلى معرفتها ولم تدوّن جزئيا فقط إلا في فترة متأخرة (...) ومن الطبيعي إذن أن يدخلها الكثير من الوضع والاضطراب»، يُنظر: **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 48.

وعملية إحراق باقي المصاحف المُختلفة كان وراءهما قرارٌ سياسي لتوحيد الرواية[41]. وقد ترتّب على هذا، أنّ الدين قد أضحى مطية استغلال سياسي ومذهبي.

1. الفقه والقانون الوضعي: في الردّة الإبستيمولوجيّة

علاقة النص الديني بالسلطة السياسية علاقة معقّدة و مركّبة لما فيها من تشابك بين الجوانب المذهبيّة الفقهية والأيديولوجية السياسية والاجتماعية، مما يؤدي إلى تبرير مشروعيّة السلطة، وبالتالي تسييج أفق تفكير المسلمين بوضع قواعد وحدود هي في كثير من الأحيان مفتعلة ومؤوّلة. ومن ثمة، حرص الفقهاء على اعتبار الأحكام «شرعيّة إلهيّة لا قوانين بشريّة وضعية على أساس أنها مستنبطة من النصوص الدينيّة وأنه لا مشرِّع سوى الله»[42]. ولا نعدم دليلاً على هذا، فالمذاهب الفقهية قد تحولتْ من اجتهاد ورأي في مسألة أو حكم أو نازلة إلى مذهب تتبناه الدولة وتُجريه على الناس[43]، وهو الأمر الذي سوف تكون له انعكاسات كبيرة على الفكر والاجتماع العربي اليوم، ولعل من أهمها حدوث تباعد بين القانون والفقه. يقول الشرفي في هذا السياق «ففي القانون هناك تركيز على مسؤولية الإنسان باعتباره كائنًا اجتماعيا، مسؤوليته في تنظيم حياته بحسب معايير متفق عليها (...) بينما رأينا في نطاق الفقه أنَّ كل أعمال الإنسان في المنظور التقليدي ينبغي أن يخضع لهذه الأحكام ذات الصبغة الدينية»[44].

ويجدر بنا ونحن نتحدث عن علاقة الفقه بالقانون أن نسوق بعض الأمثلة التي تناولها الشرفي وهي أمثلة من التاريخ والمذاهب الفقهية التي تدلُّ على المفارقات المثيرة. يقول الشرفي في حدّ الردة وقطع اليد: «ونبدأ بالردة لأنَّ القرآن خلو من الإشارة، ولو من بعيد، إلى أي عقاب دنيوي يسلط على المرتد وإنما على جزاء أخروي ليس لأحد من البشر أن يتولاه»[45]. لكن الفقهاء عملوا على تحويل حكم الردة إلى أمر ديني وإلهي، في حين أنّ الغرض من وراء ذلك التأويل هو تغليب

41 يقول الشرفي في مسألة جمع المصحف: «وفي ولاية مروان بن الحكم حيث أحرق 'مصحف حفصة' -زوجة الرسول- إثر وفاتها وبقدر ما يأسف المؤرخ لفقدانه هذه الوثائق الأصلية من دون رجعة لا يسعه إلا الإقرار بأنّ توحيد المصحف كانت له كذلك آثار إيجابية لا تُنكر ولولاه لربما تأخر اجتماع المسلمين على كتاب واحد مع ما في ذلك من احتمالات الانشقاق والافتراق الأعمق»، يُنظر: المرجع نفسه، ص 49-50.

42 الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ص 113.

43 الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 78-77.

44 الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، ص79-80؛ يُنظر أيضا قول عبد الله العروي: «إنّ المجتمع الذي يصوره لنا الفقه مجتمع مجزأ إلى أحرار ورقيق ينقسم فيه الأحرار إلى أكفاء ومحجورين، والأكفاء إلى رجال ونساء والرجال إلى حُكّام ومحكومين»، **مفهوم الحرية**، ط 6 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 19.

45 الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 67؛ حول الفرق بين الردة الفردية والردة الجماعية، يُنظر: **الإسلام والحداثة**، ص 129-128؛ الشرفي، «حقوق الله وحقوق الآدميين من منظور حديث»، في: **لبنات: في الثقافة والمجتمع**، ص 207-181.

مقتضيات الإجماع بحسب الأنماط القديمة على مبدأ الحرية الدينيّة الأساسيّة الذي جاءت به الرسالة المحمدية»[46]. وعليه، لا نعتقد أن ضمير المسلم يقبل بأن يذهب إنسان بريء واحد ضحية التشبث بطرق في العقاب كانت لها مبرراتها في المجتمعات القديمة البسيطة وزالتْ اليوم هذه المبررات[47].

لقد كان منطق تطبيق الحدود في الإسلام من الأمور الغريبة والتي تحتاج إلى مزيد من الفحص والدراسة، وذلك راجع إلى ممارسة بعض الفقهاء الكثير من الحيل لتخطي هذا التطبيق. فالتمسك بـ«حرفيّة النص هو الذي أدى إلى هذه الازدواجية بين النظرية والتطبيق وإلى البحث عن الحيل الفقهية لتجنب التطابق بينهما»[48]، والدليل على ذلك أنَّ الفقهاء والمفسرين قد اختلفوا في مسألة قطع اليد، أعني في معنى القطع ومعنى اليد والمقدار الذي يجب فيه القطع، فكان ملجأ هؤلاء هو وضع صنوفٍ من الحيل[49] التي توجهها القيم السائدة في أزمنة تاريخية وثقافية متعاقبة. بيد أن ما كان يحرص عليه الفقهاء هو «احترام ظاهرة العبادات والمعاملات أكثر من تراتبية الوازع الذاتي الباطني الذي يوجه المسلم نحو الخير ويكره إليه الشر. وبذلك، غلّبوا مقتضيات الإجماع على المسؤولية واهتموا بالواجبات على حساب الحقوق»[50].

إذا، فتراجع الفقه أمام تقدم التشريع القانوني المرتبط بحقوق الإنسان والمواطنة يدفعنا إلى ضرورة إعادة النظر في المنظومة الفقهية وتخليصها من التأويلات السياسوية والأيديولوجية المتمذهبة، للرقيّ به إلى مدار الإنسان كقيمة في ذاته. يقول الشرفي: «فإذا كان الفقه بناء بشريًا تاريخيًا، فإنه يمكن لنا إذن أن نتصرّف في هذه الأحكام وأن نلغي ذلك الاستقرار المزعوم الذي ليس إلاّ نتيجة لهذه الظروف التي عاشها المسلمون، والهدف من كلّ ذلك سواء في الميدان الإسلامي عمومًا، ينبغي أن تكون تربية الضمير المستقيم (...) ليست موكولة لا إلى الدولة، لكي تصون هذه الأحكام، ولا إلى الفقهاء، بل هي موكولة إلى الأمة الإسلامية، وعلى أساس الحرية الذاتية والمسوؤلية الفردية»[51].

46 الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 67-68؛ من الجدير بالإشارة أيضا أن الشرفي يؤكد على عدم تنصيص القرآن على الأحكام والحدود، يُنظر: **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 61-62، 64؛ **تحديث الفكر الإسلامي**، ص ص 93-92.

47 الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 79.

48 الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ص 139؛ يُنظر مراجعة الشرفي لمنجز المغربي أحمد الخمليشي: «هل الفقه وأصوله قابلان للتجديد؟» في: **لبنات: في قراءة النصوص)**، ص 111-101.

49 «لا جدال في أنّ قطع يد السارق هو من الممارسات التي كانتْ معروفة قبل الإسلام ومن الطبيعي أن تكون عقوبة السرقة شديدة في ظروف المجتمع البدوي وفي إطار اقتصاد الكفاف عمومًا. إذ أنها قد تؤدي إلى هلاك من يسرق منه ماله»، الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 70.

50 المرجع نفسه، ص 148.

51 الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، ص 96.

ومما سبق نقول إنَّ التغافلَ عن عدم التمييز بين التدين والدين، أو ماهية الدين وفهوماته التاريخية والمذهبية هو أحد أسباب ادعاء امتلاك الحقيقة، فمن دون هذا التمييز لن نستطيع تجاوز المدونات التأويلية الكلاسيكيّة التي تم تكريسها كرؤى تصور الحقائق كاملة لا تنسيب فيها[52]. وهذا ما كرسه الشافعي في أصول الفقه وحجب الدوافع السياسية والثقافية التي كانت وراء هذا العمل.

2. في نقد الوسائط التأويليّة و الطريق إلى التحديث

يقول الشرفي معلنًا نقده للمسلمات التي انطلق منها مذهب الشافعي «وهنا بالذات يتعين أن نعيد النظر في المسلّمة الأصولية التي أرساها الشافعي في رسالته والتي هي تعبير عن مثل أعلى أكثر مما هي تعبير عن الواقع التاريخي»[53] ويردف أيضًا في الاسلام بين الرسالة والتاريخ: «وليست العبرة في الرجوع العقيم بالتاريخ إلى الوراء أو في محاسبة الأسلاف على اجتهاداتهم؛ وإنما هي في نزع القداسة عن هذا التاريخ البشري؛ والوقوف عند مزاياه وعيوبه من دون تضخيم هذه أو تلك ومن دون مركّبات وعُقَد»[54].

يبدو لنا أنّ هذين القولين متكاملان بحيث يسعيان معًا إلى نزع الطابع الأسطوري عن التاريخ أو التراث العربي الإسلامي الكلاسيكي. إذ إن الأمر إذا صار على غير ذلك فسوف نكتشف أمثال الشافعي(ت. 204 هـ) الذي كرس عقلاً تشريعيًّا مسيّجًا لا نقدر الفكاك من بنياته ومكوّناته ومسلّماته دون تقويضها. والشاهد على ذلك أنّ صاحب الرسالة قد بلغ به الأمر إلى حصر الفعل الإنساني وأفعال العباد ضمن منظومة قيميّة دينيَّة. أعني أنّ الأمر لا يخرج عن كونها حلالاً أو حرامًا أو مستحبّة أو مكروهة، بل تم السكوت عن حقيقة أنّها تنتمي إلى مجهود بشري خالص[55]. ونضيف إلى ذلك دفاع الشافعي عن الإجماع كأصل من أصول الفقه الأربعة، وهو أصل شهد الكثير من الالتباس والارتباك. يقول الشرفي موضحًا ذلك: «نخلص الآن إلى الأصل الثالث: الإجماع، ونشير إلى أنّ الانزلاق الذي حصل من اعتبار إجماع الأمّة إلى اعتبار إجماع العلماء المجتهدين أدّى بهم أنفسهم إلى تكريس حلول الماضي أكثر من محاولة التجاوب مع الواقع الذي يعيشونه، وذلك لأنهم قد أقروا بأن إجماع كلّ عصر حُجّة على من بعده»[56]، ونتج عن هذا

52 يُنظر: الشرفي، «قانون الأسرة تحديا للفقه»، في: **لبنات: في الثقافة والمجتمع**، ص 269-255.

53 الشرفي، «البعد الديني في الثقافة العربية»، في: **لبنات: في الثقافة والمجتمع** ، ص 8.

54 الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 117.

55 الشرفي، «الشافعي أصوليا بين الاتباع والإبداع»، في: **لبنات: في المنهج وتطبيقه**، ص 173؛ يُنظر أيضا: الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، ص 49-48.

56 الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، ص 61.

عملية تاريخية تتمثل في تقليص مفهوم الأمة إلى مفهوم الفئة، فضلا عن ذلك أنّ النصوص التي كانت تعمل جاهدة على توحيد الأمّة والصفوف كانت ذاتها سبب تفجّر الاختلاف والتباعد بين الفقهاء والعلماء والفئات المجتمعيّة. ومن ثم يعلمنا الواقع التاريخي «أنّ النصّ يحمل في كثير من الأحيان أبعادًا أو يكتسب معاني ذات صبغة تاريخية واضحة»[57].

وهكذا، فتأويل الفقهاء للنصوص الدينيّة ليس حقيقة مقدّسة، بل هو إمكانيّة من الإمكانيّات التأويليّة المتاحة لنا على مستوى القراءة والفهم وفق شروط اجتماعيّة وثقافيّة وسياسيّة. يقول الشرفي عن حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء أنّ «ما حصل بالفعل تاريخيًّا هو ارتقاء أحكام الأوائل -وخاصة منهم أصحاب المذاهب- إلى مستوى المقدسات وأدّى ذلك إلى قبول الإجماع أصلاً من أصول التشريع بقطع النظر عن النظريات المتباينة في شأنه أهو إجماع الصحابة فقط أم إجماع الأمة الإسلامية بإطلاق أو في عصر معين أم إجماع العلماء؟»[58]. من ثمة، من غير المقبول اليوم في زمن الحداثة تبنّي منهج الشافعي الأصولي «فلم يعد باستطاعة المؤمن في عصرنا أن يقرأ كتابه عبر معايير القدماء، ومن خلال نظرتهم إلى الكون. والحال أنّ الزمن قد تكفل بتجاوز هذه وتلك تجاوزًا لا أمل في أن يستردا إشعاعهما ومصداقيتهما»[59]. لكننا نرى أنّ أصول الفقه لا زالت تسيطر على المخيال العربي والإسلامي إلى أيامنا هذه «رغم كلّ ما طرأ على الأوضاع التاريخية وعلى المعرفة البشرية من تغيير»[60]. ويتحصّل من هذا، أنّ تكسير بنية علم أصول الفقه لا يتوقف عند نقد مسلّماته وفرضياته الأساسية، بل يتعدى ذلك، عند الشرفي، إلى كشف الانقطاع التاريخي للمنهج الأصولي وعجزه على مجاراة ما تشهده العلوم والمناهج الحديثة من تطور كبير.

إذا كان الهدف من علم التفسير هو تسييج الفهم والتأويل وحصرهما فيما ترتضيه الفرق العقدية والمذاهب الفقهية[61]، فإنّ الأمر يستلزمُ اليوم قراءة القرآن على ضوء المعارف الراهنة على أساس أنّ المعارف نسبية وليست مطلقة[62]. ويفهمُ من ذلك، ضرورة ترسيخ الاقتناع بأنّ أصول الفقه والتفسير قد تم نسجهما في ضوء وضعيات تاريخية وثقافية وسياسية محددة وبالتالي من العيب المنهجي تعميم

57 الشرفي، «البعد الديني في الثقافة العربية»، في: **لبنات: في الثقافة والمجتمع**، ص 24.

58 الشرفي، «حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء»، في: **لبنات: في المنهج وتطبيقه**، ص 191؛ يقول أيضا: «والملاحظ على صعيد آخر أنّ الاجماع كان أصلاً نظريا أكثر مما كان حقيقة تاريخية ملموسة منذ عهد الخلفاء الراشدين أنفسهم وقد اختلفوا في تحديده اختلافا كثيراً»، الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ص 163.

59 الشرفي، «الشافعي أصوليا بين الاتباع والإبداع»، في: **لبنات: في المنهج تطبيقه**، ص 178.

60 الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 169؛ يقول الشرفي، «أما حجة الاجماع التي يستند إليها السائد من الخطاب الإسلامي فقد استغلت تاريخيا لإقصاء المخالفين أكثر مما استعملت للبحث عن سبيل الملائمة بين الدين والحياة»، في: «مجادلة السائد من الخطاب الديني: مشروعيتها»، في: **لبنات: في قراءة النصوص**، ص 72.

61 الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 174.

62 الشرفي، «التعبد والبحث في قراءة القرآن»، في: **لبنات: في قراءة النصوص**، ص 44.

أحكام الفقهاء وتأويلات المفسرين على عصرنا الحالي. وبهذا الاعتبار، فالانفلات من هواجس القدامى في تفسير القرآن إنما يتحقق بنقد منجزاتهم وحدودها والخلفيات السياسية والأيديولوجية التي تحكمتْ في مقولهم، ومن ثمة قراءة القرآن بصورة مباشرة من غير وسائط تأويلية، أي أنّ «القرآن مخاطبًا إياه خطابًا مباشرًا وليس مضطرًا للعبور في إنصاته لهذا الخطاب عبر التأويلات التاريخية التي زكاها الاستعمال، لأنّهُ ببساطة لا يقدّس السلف ولا يراهم أجدر منهم بالفهم والتأويل»[63]، فمعارفنا أكثر تقدمًا من معارف القدماء بفضل التطور المنهجي، وتوسع المعارف الإنسانية. ولذلك فتحصيل التقدم في الفهم والقراءة لا يكون إلاّ بواسطة المنهج النقدي التاريخي الذي يكشف لنا عن المبرّرات التي دفعتْ بهذا التفسير أو ذلك. وهذا كلّه «حرصًا على الوفاء للمقصد القرآني حسب ما يقتضيه التماسك الداخلي للنص المقدس وبعيدًا عن التشبث بحرفيته»[64].

3. المؤسّسة الدينيّة في الإسلام: حصيلة نقديّة

من المعلوم أنَّ هناك بعض المحاولات في الفكر العربي المعاصر تعمل جاهدة على نفي وجود المؤسسة الدينية في الإسلام[65]، محتجة بأنّ هذا الأخير لا يماثل دور المسيحية وعلاقتها بالسلطة الزمنية والسلطة الروحية؛ ينتقد الشرفي هذا التصور، معلنًا أنّ «الإسلام لم يشذّ عن سائر الأديان والمعتقدات من حيث خضوع الرسالة التي انبنى عليها لمقتضيات التنظيم والمأسسة»[66]. ذلك أنَّ مسارات المؤسسة الدينية في الإسلام على ثلاث جهات. أولاً: في التمييز بين المسلمين وغير المسلمين في دولة المسلمين، وهذا يتجلى لنا بوضوح في إلزام أهل الذمة بلباس الغيار ومنعهم من ركوب الخيل والتضييق عليهم في بناء الكنائس والبيع[67]؛ وثانيًا: «تحويل مختلف أشكال العبادة إلى طقوس موحّدة لا مجال فيها للاجتهاد الشخصي أو الخروج عن عدد من الأركان الثابتة»[68]، وهنا

63 المرجع نفسه، ص 49.

64 الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ص 91.

65 تقول ناجية الوريمي: «لكنّ الجابري عندما يعترف أنّ السلطة السياسيّة في الإسلام كانت في حاجة دائمة للتبرير الدينيّ، فهو يعترف بشكل غير مباشر بضرورة وجود فئة قبلت القيام بهذه المهمّة الخاصّة ومن ورائها المهمّة العامّة المتمثّلة في الدفاع عن اختيارات السلطة في سائر المجالات، وهذا هو جوهر المؤسّسة الدينيّة في علاقتها بالمؤسّسة السياسيّة»، يُنظر: ناجية الوريمي، «المؤسسة الدينية والسلطة السياسية: من الولاء إلى المواجهة»، **مؤمنون بلا حدود** (25/02/2017)، إحالة 2، ص 4، شوهد في: 15/09/2022، على: https://bit.ly/3Us0Xk3
يقول عزمي بشارة: «من الخطأ اختزال تاريخ العلماء والفقهاء في الإسلام في تاريخ المؤسسة الدينية، فهو إلى حد بعيد تاريخ دور المثقفين في الحضارة الإسلامية الذي لم يكن أقل من دور كتّاب السلاطين من ناحية دورهم الثقافي تحديدًا» يُنظر: عزمي بشارة، «عن المثقف والثورة»، **تبيّن**، العدد 4 (2013)، ص 127-142، ص 128.

66 الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 118؛ الشرفي، «المؤسسة الدينية في الإسلام»، في: **لبنات: في المنهج وتطبيقه**، ص 85.

67 الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 119-118.

68 المرجع نفسه، ص120.

لابد من الإشارة إلى غياب الحرية والاختلاف، إذ كان لا ينظر إليه من حيث هو عنصر ثراء بقدر ما كان عنصر الفرقة وشق عصا الطاعة الدينية والسياسية[69]؛ وثالثًا: «تحويل الدين إلى مؤسسة تمثل كذلك في تشكل مجموعة من العقائد الملزمة التي لا يجوز إنكارها بوجه من الوجوه»[70].

يبدو أنّ إصرار هذه المؤسسة الدينية على تحقيق مرادها ساهمتْ في وجود تأويلٍ أحادي ومغلق في قراءة النصوص من أجل الوحدة والتطابق، بيد أنّ الفوارق والتناقضات تُداهمها من كلّ جهة وصوب[71]، يقول الشرفي: «في الإسلام كما في البروتستانية يفوّض أحد إلى العلماء وإلى رجال الدينً سلطة التأويل المعياري للنص المؤسس، ولكنهم عمليا مارسوا هذه السلطة واحتكروها وكان موقعهم يرمي إلى الإبقاء على استئثار خطابهم بمشروعية التأويل وإقصاء مخالفهم بشتى الطرق القسري منها والنفساني»[72]. إن من جوامع القول الذي يطمح الشرفي إلى التشديد عليها؛ تتمثل في أنّ هذه الأشكال التاريخية للتدين والتوظيفات الإيديولوجية والمذهبية للنص الديني قد أسهمت في الخروج، عن منطق الرسالة والإطار الذي رسمته[73].

الخاتمة

إنّ تجديد الفكر الديني في الإسلام عند عبد المجيد الشرفي يقتضي نقد الوسائط التأويليّة التي أنتجها الفقهاء ورجال الدين، ذلك أنهم قد وظفوها للدفاع عن مصالحهم ومواقفهم، أو تبرير مشروعيّة السلطة القائمة. إنها في الواقع «دولة الفقهاء». كما يقتضي التجديد كذلك العمل على وضع الإنتاج الديني في السياق التاريخي والسياسي والثقافي، بحيثُ إنّ فشوّ تفسيرات وتأويلات للنص القرآني والسنّة النبويّة باعتبارها معارف كاملة وعلوم تامة مردُّه إلى السكوت عن الخلط بين ماهو بشري وماهو مقدّس. أو بعبارة أخرى ضرورة التمييز بين الإسلام الرسالة والإسلام التاريخي.

إذا، فقراءة التراث الديني عند الشرفي تتأسّسُ على المنهج التاريخي والتحليل النقدي المقارن الذي يُسعفنا في مراجعة الكثير من الأوليات والحقائق التي ترسختْ في وجدان المسلمين اليوم من قبيل تنسيب الحقيقة، وتفاعل الدين مع حاجيات العصر ورهاناته، ويعني هذا أيضًا أنّ التأويل لا يخفي وراءه سوى تأويلات وتمثّلات تاريخية قد تطابق الواقع المعيش وقد تفارقهُ. لهذا كان

69 المرجع نفسه، ص121.

70 المرجع نفسه، ص123.

71 الشرفي، «المؤسسة الدينية في الإسلام»، في: **لبنات: في المنهج وتطبيقه**، ص 90.

72 المرجع نفسه، ص 95.

73 الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 130-129.

التمييز المنهجي أو النظري بين الرسالة والتاريخ وبين النص الديني المؤَسس والمتخيّل الديني السائد عبر الأزمنة التاريخية والثقافية الكلاسيكية هو من الشروط التي يقف عليها الشرفي في مشروعه. رغم ما لهذا الأمر من تداعيات نظرية ومنهجية أو انقلاب عمّا رسمهُ من طموحات وتطلعات في فهم النص الديني. فالبحث عن جوهر الدين هو بحث عن المتعالي والمفارق أوً بعبارة أخرى، بحث عن صورة مثلى للدين الإسلامي!

إنّ قراءة الشرفي للتراث الديني، قراءة نقديّة وتأويليّة تستند على مكتسبات العلوم الإنسانية الحديثة، مكّنتهُ من إبراز الهوة الكبيرة بين الأحكام الفقهيّة ودنيا الناس، إذ مازال الكثير من الفقهاء يعتقدون في أنّ الماضي هو مستقبل هذه الأمّة، ومردُّ ذلك حسب الشرفي، غياب الحس التاريخي والنقدي.

كان لابدّ من كشف الجدل المركّب بين النص الديني وتفاعل المؤوّلين من الفقهاء وعلماء الدين لبناء مفهوم المتخيّل الديني كما أرادوا له أنْ يكون لا كما كان في العقل السياسي العربي. إنّ الذات القارئة للنصّ القرآني والحديث النبوي لا تقرأه بحياديّة؛ بل هي ذات موجّهة، ولا تعي ما تقول، أو تعي بأنّ قراءتها أيديولوجية! إذ ينجمُ عن ذلك التزييف والتضليل أو الخلط بين ما هو مقدّس وماهو بشري أو تاريخي ليتحوّل الشافعي أو الأشعري أو الغزالي أو محمد عبده إلى مرجعيّة وسلطة تتحدّثُ باسم «الله» دون أيّة حدود أو خطوطٍ بينهما.

إنّ البحث في حفريات المعرفة الإسلامية العربية يستدعي تظافر الجهود، من جميع التخصّصات، وتنويع المقاربات؛ حتى يكون في مقدورنا كشف بنيات المعرفي والأيديولوجي، وآليات اشتغالهما في التاريخ والدين والاجتماع والسياسة.

قائمة المراجع

الأسود، المنجي. «**عبد المجيد الشرفي**». في: بسام الجمل (تحرير). **أعلام تجديد الفكر الديني**. الجزء الأول. بيروت: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث 2016، ص 217-239.

بشارة، عزمي. «عن المثقف والثورة». **تبيّن**. العدد 4 (2013)، ص 127-142.

بلقزيز، عبد الإله. **نقد التراث: العرب والحداثة**.)بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014.

بن عدي، يوسف. **قراءات في التجارب الفكرية العربية المعاصرة: رهانات وآفاق**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011.

الجمل، بسّام. **جدل التاريخ والمتخيل: سيرة فاطمة**. الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016.

حامدي، أمبارك. «من إشكاليّات التّحديث في مؤلّفات عبد المجيد الشرفي: قراءة تحليلية». **نقد وتنوير**. العدد 4 (مارس 2016)، ص 101-125.

حمّامي، نادر. **إسلام الفقهاء**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006.

الحمّامي، نادر. **صورة الصحابي في كتب الحديث**. الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2014.

حمزة، محمد. **إسلام المجدّدين**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2007.

حمزة، محمد. **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**. الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2015.

الشرفي، عبد المجيد. **الإسلام والحداثة**. تونس: الدار التونسيّة للنشر، 1991.

الشرفي، عبد المجيد. **تحديث الفكر الإسلامي**. بيروت: المدار الإسلامي، 2009.

الشرفي، عبد المجيد. **لبنات: في الثقافة والمجتمع**. الجزء 3. بيروت: المدار الإسلامي 2013.

الشرفي، عبد المجيد. **لبنات: في المنهج وتطبيقه**. الجزء 1. بيروت: المدار الإسلامي 2013.

الشرفي، عبد المجيد. **لبنات: في قراءة النصوص**. الجزء 2. بيروت: المدار الإسلامي 2013.

الشرفي، عبد المجيد. **مرجعيات الإسلام السياسي**. تونس: التنوير للطباعة والنشر، 2014.

العروي، عبد الله. **مفهوم الحرية**. ط 6. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012.

عمامو، حياة. **أصحاب محمد ودورهم في نشأة الإسلام**. تونس: دار الجنوب، 1996.

الوريمي، ناجية. «المؤسسة الدينية والسلطة السياسية: من الولاء إلى المواجهة». **مؤمنون بلا حدود** (25/02/2017)، شوهد في: 15/09/2022، على: https://bit.ly/3Us0Xk3

Benzine, Rachid. *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris: Albin Michel, 2004.

Filali-Ansary, Abdou. *Réformé l'islam? une introduction aux débats contemprains*. Paris: la Découvetre, 2003.

دراسات

الحرية والتعدديّة في الإسلام: رؤية ثقافيّة

عاصم حفني*

doi:10.17879/mjiphs-2023-4618

ملخص

الحرية شرط التعدديّة، والتعدديّة نتيجة طبيعة للحرية، ولا يمكن تصور مجتمع متعدد الأفكار والرؤى والمعتقدات بدون حرية، ورغم أنَّ مصطلح التعدديّة ليس له تأصيل تاريخي في العقل اللغوي الإسلامي، إلا أنه يتشابه في المضمون مع المصطلح القرآني «الاختلاف» الذي يُعد سنة كونية. ويتوقف إدراك قيمة الحرية على منهج النظر في نصوص الإسلام من قرآن وسنة؛ حيث يمكن للباحث عن تكييف الحرية أن يُدلل على حث الإسلام على حرية الفكر والعقيدة مثلاً، أو على تقييده لهما، ففي القرآن آيات يفيد ظاهر معناها حرية الإنسان في الفعل والترك، وآيات أخرى توحي بأنه مجبر في كل شيء، وهنا تظهر أهمية خلفية الباحث الثقافية والعلمية في تحديد وجهته ومنهجه، وبالتبعية نتائجه. من هنا تروم الورقة معالجة علاقة الحرية بالتعدديّة قياسًا على تصورات مفكرين مسلمين حولهما، وحول ما يرتبط بهما من مفاهيم كالتكليف والقدر والإجماع والأمر بالمعروف، مع التركيز على البعد الثقافي وراء تلك المفاهيم، وأثره في صياغة مفهومي الحرية والتعدديّة سلبًا أو إيجابًا، وذلك مثل تأثير مفهوم القبيلة والشرف؛ فالورقة تفرق بين الإسلام بركيزتيه القرآن والسنة، وهو ما تسميه «إسلام النظرية»، وبين تجربة المسلمين التاريخية وما أنتجته من فقه وأحكام بشرية، وهو ما تسميه «إسلام الممارسة».

كلمات مفتاحية: حريـة؛ تعدديّـة؛ معتقـد؛ ثقافة

* باحث بالمعهد العالي للدراسات الإسلاميّة Zentrum für Islamische Theologie بجامعة مونستر، ألمانيا.

Freedom and Pluralism in Islam: A Cultural Interpretation

Assem Hefny*

Abstract

Freedom is a prerequisite for pluralism, and pluralism is an inevitable consequence of freedom, and a pluralistic society of ideas and beliefs is inconceivable without freedom. Although the term pluralism has no historical root in the Islamic vocabulary, its content is similar to the Quranic term "ikhtilāf", which is a divine law according to Islamic belief. Recognizing the value of freedom depends on the methodology of examining the texts of Islam, whether the Qur'an or the Sunna. The paper aims to address the relation between freedom and pluralism as seen by Muslim thinkers and related concepts such as "taklīf", "qadar" Predestination, "Ijmāʿ" consensus and "al-amr bilmaʿrūf" enjoining good, with a focus on the cultural dimension behind these concepts, and its impact on formulating the concepts of freedom and pluralism. The paper also distinguishes between Islam based on the Qur'an and the Sunna, which I will refer to as "the Islam of theory", and the historical experience of Muslims and what it has produced in terms of jurisprudence, which I will refer to as "the Islam of practice".

Keywords: Freedom; Pluralism; Culture; Doctrine

* Researcher at Centre for Islamic Theology at Münster University, Germany.

تمهيد

يُعدُّ الارتباط بين الحرية والتعدديّة ارتباطًا تلازميًّا لا ينفك، بمعنى أنَّ التعدديّة نتيجة طبيعية للحرية، ولا يمكن تصور مجتمع مُتعدِّد الأفكار والرؤى والمعتقدات بدون حرية، ورغم أنَّ مُصطلح التعدديّة ليس له تأصيل تاريخيّ في العقل اللغوي الإسلاميّ إلا أنه يتشابه في المضمون مع المصطلح القرآني «الاختلاف» الذي يُعدُّ آية وسُنَّة كونيّة لا مناص منها كما جاء في الذكر الحكيم «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ» (الروم 30: 22)، وبما أنه لا مشاحة في الاصطلاح ولأن العبرة بالمضامين لا بالأسماء والعناوين كما يقول الأصوليون فسنكتفي هنا باستخدام مُصطلح التعدديّة.

يتوقف مدى إدراك قيمة الحرية كشرط للتعدديّة ومفهومها وحدودها في الإسلام على منهج النظر وأسلوب التعاطي مع نصوص الإسلام الأصلية من قرآن وسنة؛ حيث يمكن للباحث عن تكييف الحرية في الإسلام أن يُدلل على حثِّ الإسلام على حرية الفكر والعقيدة مثلاً أو على تقييده لهما، فعندما تقرأ قوله تعالى «إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ» (الرعد 13: 11) أو قوله جل علاه «مَّنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً» (الإسراء 17: 15) تجد أن الله تعالى أسند فعليْ التغيير والهداية للإنسان، مما يوحي بأن الإنسان له حرية الإرادة وهو قادر على تغيير ما فيه بنفسه واتباع أي منهج يختاره، ولكنك تقرأ في نفس الوقت آيات أخرى يُفهم منها غير ذلك مثل قوله تعالى «مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَن يُضْلِلْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (الأعراف 7: 178) أو قوله «إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (القصص 28: 56) حيث أسند الله تبارك وتعالى فعل الهداية إلى نفسه مما يبدو سلبًا للإنسان حرية الإرادة والمسؤولية.

إشكالية الورقة

ظاهر التعارض سالف الذكر بين دلالات الآيات القرآنية جعل كثيرًا من الباحثين في العلوم الإسلاميّة يستعين بالأدلة سواء من الكتاب أو من السنة بطريقة انتقائية ليثبت ما يرمي إليه من هدف البحث، بحيث يذكر ما يتفق وهدفه ويترك ما يدحضه، وفي رأينا يرجع ذلك إلى الافتقار إلى نظرية تفسيرية تقوم على أسس ومبادئ مستقرة تساعد المفسر أو الفقيه على بناء حُكم فقهيّ قائم على معايير دقيقة، ومن ثم كانت طبيعة الباحث وتكوينه العلمي والثقافي والبيئي والجغرافي عنصرا هاما في تحديد وجهته وما يستخدمه من منهج وأدلة في معالجة وتحليل أي قضية دينية.

ونحن إذ نتعرض هنا لعلاقة الحرية بالتعدديّة في الإسلام، لن نستطيع الخوض في كافة مجالات الحرية وأنواعها، ولذا سنقصر الحديث على بعض نماذج لمفكرين مسلمين وتصورهم حول بعض المفاهيم الإسلاميّة التي يؤثر عدم تحديد ماهيتها على الحريات وبالتبعية التعدديّة إيجابًا أو سلبًا،

وسنتعاطى مع هذه النماذج تعاطيا نقديا عبر عرض الفكرة والتعليق عليها، وحتى لا نقع فيما نحذر منه من انتقائية غير مُبررة لوجهة نظر أو لأخرى، سنعالج الموضوع من البعد الثقافي[1] الذي يكمن وراء تلك المفاهيم المتعلقة بالحرية والتعدديّة، والتي وإن بدت غير مترابطة فيما بينها من حيث المجال، إلا أنها يربطها جميعها رابط التأثير في مفهوم الحرية وممارستها من قبل المخاطبين بالنص، بمعنى أننا سنفرق بين الإسلام بوصفه دينًا مقدسًا يقوم على ركيزتي القرآن والسنة وهو ما سنسميه «إسلام النظريّة»، وبين وقائع تاريخ المسلمين وما أنتجوه من فقه وأحكام بشرية خاضعة لإكراهات التاريخ وظرفي الزمان والمكان، وهو ما سنضع له اسم «إسلام الممارسة».

معنى الحرية

يبدو أن الثقافة العربيّة الإسلاميّة لم تستخدم كلمة حرية بمعنى حرية الفكر والرأي، حيث لم أستطع خلال البحث الوصول لشهاد لغوي على ذلك، بل كان استخدامها بمعنى العتق من العبودية، أي أنها انسحبت على الحرية المحسوسة وتخلص الإنسان من تبعيته الجسدية لسيده، أما دلالة كلمة حر المعنوية فانسحبت على الجيد والحسن والأصيل من الفرس والإنسان وكذلك المرأة الكريمة[2]، أي أن الدلالة المعنوية ارتبطت بالعرق والسجية وطبائع الشخصية، وهذا ما سماه عبد الله العروي بالمعنى الخلقي[3]، كما تستخدم كلمة حر وصفًا للمعادن النفيسة بمعنى أنها أصلية نقية خالصة من أي شائبة، وهو ما عبر عنه علال الفاسي بقوله: «إن الحر ضد الزائف، فالإنسان الحر هو غير الزائف أي الذي تتصور فيه الفطرة الإنسانيّة متغلبة على الطبيعة الحيوانية»[4].

أكد الطاهر ابن عاشور على هذا المعنى للحرية، المعروف في كلام العرب كنقيض للعبودية، ولذا بيَّن أن المقصود من القاعدة الفقهية «الشارع متشوف للحرية» هو أنَّ من أهم مقاصد الشريعة

1 نستخدم مصطلح الثقافة هنا بالمعنى البسيط الذي صاغه مؤسس علم الأنثروبولوجيا الثقافية إدوارد تايلور (1832-1917) في كتابه **الثقافة البدائية**، بأنها: «مركب يشتمل على المعرفة والمعتقدات، والفنون والأخلاق، والقانون والعرف، وغير ذلك من الإمكانيات أو العادات التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضوا في مجتمع»، يُنظر: مجموعة مؤلفين، **نظرية الثقافة**، علي سيد الصاوي (مترجم)، سلسلة عالم المعرفة، رقم 223، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1997)، ص 9.

2 محمد الخضر حسين، **الحرية في الإسلام** (القاهرة: دار الاعتصام، [ب. ت.])، ص 15؛ ورد في مطلع الكتاب أن موضوعه محاضرة ألقاها محمد الخضر حسين (1876-1958)، التونسي الأصل والذي تولى مشيخة الأزهر من 1952 حتى 1954، بنادي جمعية قدماء تلامذة الصادقية يوم السبت 17 من ربيع الثاني سنة 1324 هجرية عندما كان قاضيا بمدينة بنزرت التونسية.

3 عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط 5 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربيّ، 2012)، ص 16؛ أما معنى الحرية كضد للعبودية فسماه العروي المعنى القانوني، يُنظر: المرجع نفسه.

4 علال الفاسي، **مقاصد الشريعة ومكارمها** (الدار البيضاء: مكتبة الوحدة، 1963)، ص 244.

«إبطال العبودية»[5]. ثم اشتق ابن عاشور من هذا المعنى معنى ثانيا للحرية «وهو تمكُّن الشخص من التصرف في نفسه، وشؤونه كما يشاء دون معارض»[6]. تحت هذا المعنى يفهم ابن عاشور «حرية الأقوال» التي هي «التصريح بالرأي، والاعتقاد في منطقة الإذن الشرعي»، أي أنه يُقيِّد حرية الرأي بإطار أحكام الشريعة مما يجعل تلك الحرية فضفاضة بلا تعريف محدد وقد لا تسري على غير المسلم، خاصة وأن ابن عاشور يستدل على حرية الرأي بقوله تعالى «وَلْتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران 3: 104)[7]، وبالحديث النبوي «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيديه، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[8]. فمن جانب يمكن فهم «الأمر بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» كنوع من حرية التعبير والتصريح بالرأي ولكنه قاصر على المسلمين، فالمأمور به في الآية المسلمون، ولكن ماذا عن حرية الرأي لغير المسلم في دولة حديثة؟ هل يسري عليه نفس حكم الحرية حتى لو دعا لمعروف لا يقره المسلمون ويدعون لغيره أو لنقيضه[9]؟

يؤكد ذلك ما ذكره عبد الله العروي من أن حُكام الدول الإسلاميّة وفقهاءها لم يكونوا يفهمون ما يقصده سفراء الغرب بالحرية التي يطالبون بها لرعاياهم، ويضرب مثلا على ذلك بأن المؤرخ المغربيّ الشهير أحمد الناصري لم يجد في مفاهيم الفقه الإسلاميّ، التي تعوَّد عليها طول حياته، مفهومًا يطابق ما يرمي إليه الأوربيون، بمفهوم الحرية، أي بمعنى عام «المجتمع العربيّ الإسلاميّ كان لا يفهم من كلمة حرية ما تفهمه أوربا الليبرالية»[10].

5 يُنظر: محمد الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، حاتم بوسمة (تقديم) (القاهرة: دار الكتاب المصري/ بيروت: دار الكتاب اللبناني/ الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2011)، ص 229.

6 ابن عاشور، ص 228.

7 اعتبر خير الدين التونسي في حديثه عن الحرية في الدولة الدستورية أن مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين، ولأن المجالس النيابية نائبة عن الأفراد فيصير هذا المبدأ في حقها فرض عين، وبالتالي يسقط عن عامة الجماهير، يُنظر: منصف الشنوفي، **المقدمة لتحقيق كتاب أقوم المسالك** (تونس: الدار التونسية للنشر، 1972)، ص12، 59؛ عمر بوجليدة، «مسألة الحرية بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي: خير الدين والطهطاوي أنموذجا»، **مؤمنون بلا حدود** (2019/1/10)، ص 12-13، شوهد في 2023/01/10، على: https://bit.ly/3iIu5qh

8 ابن عاشور، ص 234-233؛ والاقتباسات السابقة من المرجع نفسه.

9 يجيب على ذلك الغنوشي قائلا إن لغير المسلم التعبير عن رأيه ليس فقط في حدود القانون الذي يخضع له الجميع، ولكن أيضا في «الحدود التي لا تجرح مشاعر الأغلبية»، ويسري ذلك على ممارسته شعائره الدينية «في حدود رعاية الرأي العام، والذوق العام للأغلبية»، يُنظر: راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلاميّة** (القاهرة: دار الشروق، 2012)، ص 70-71؛ أي أن حرية التعبير لغير المسلم متوقفة على ذوق المسلمين العام، هذا الذوق الذي لا يحدده قانون، ويتغير من مكان لمكان وعرف لعرف، مما يجعل الحكم على حرية التعبير في يد الأفراد وليس القوانين الحاكمة، مما يسبب الفوضى والاضطرابات.

10 العروي، ص 13-14.

الظاهر أن مفهوم الحرية في الفقه وعلم الكلام[11] يدور كما قال العروي «حول الفرد وعلاقته مع نفسه وخالقه وأخيه في الإنسانية» فهو معنى قانوني أخلاقي، أما مفهوم الحرية الحداثي الموروث من القرن التاسع عشر فيدور «حول الفرد الاجتماعي، أي الفرد كمشارك في هيئة إنتاجية»[12] فالمجال التنظيمي الإنتاجي كان هو محل اهتمام الليبراليين، وهذا المفهوم هو الغائب في اللغة العربيّة الكلاسيكية. فالفرق إذن «بين حرية نفسانية ميتافيزيقية، يتناولها الفكر الإسلاميّ بالتحليل، وبين حرية سياسية اجتماعية، ينكب عليها الفكر الليبرالي ويحصر فيها كل تساؤلاته ومناقشاته»[13].

إلا أن العروي ينبه على ضرورة البحث عن مفردات أخرى في التراث الثقافي العربيّ حملت دلالة كلمة حرية التي لا تحمل الدلالة الغربيّة المعروفة، ويصل إلى أن «الفقه يربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة، لا تكتمل الإنسانية في الفرد إلا إذا شرف بالتكليف، أي إذا أصبح قادرًا على الانضباط لقواعد وأوامر سماوية، إنَّ الطفل والمعتوه ومن شابههما يستطيعون أن يفعلوا ما يشاؤون لأنهم غير مُكلفين، حُريتهم واسعة لكن إنسانيتهم ناقصة»[14]، ومن ثم يُلاحظ العروي «ترابطًا بين الحرية والعقل والتكليف والمروءة»[15].

ويشير الخضر حسين إلى اتساع دلالة لفظ الحرية في العصر الحديث ليشمل «معنى يقارب معنى استقلال الإرادة ويشابه معنى العتق الذي هو فك الرقبة من الاسترقاق»[16]. إلا أن حسين يتحدث عن أهم خصال الحرية وهي في رأيه «معرفة الإنسان ما له وما عليه» ثم يقصر هذه المعرفة على فئة العلماء، وبالتالي يقصر الحرية عليهم قائلا إن «الحرية مقصورة على علماء الأمة العارفين بواجباتها»[17]، أما الأميين فليس لهم -بحسب حسين- إلا استفتاء العلماء والاسترشاد برأيهم فهم أهل الذكر المأمور بسؤالهم.

يدل على أن مفهوم الحرية بالمعنى الحديث لم يكن حاضرا في الذهن العربيّ أنَّ رفاعة الطهطاوي الذي أدرك معنى المصطلح وعايشه في فرنسا اختار له مقابلا آخر في اللغة العربيّة وهو العدل[18] والإنصاف: «ومن الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية وما

11 عادة يستخدم علم الكلام مصطلح الاختيار بمعنى الحرية.

12 العروي، ص 21-22.

13 المرجع نفسه، ص 22.

14 المرجع نفسه، ص 18.

15 المرجع نفسه.

16 حسين، ص 16.

17 المرجع نفسه.

18 للمزيد حول الإطار النظري للعدل والحرية يُنظر: محمد فتحي القرش، **العدالة والحرية بين المفهوم الإسلاميّ والمفهوم الغربيّ المعاصر** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2012).

يسمونه الحرية، ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف»[19]. وهذا يُشير إلى أن المساواة قرينة الحرية كونها قرينة العدل، إلا أن الطهطاوي – وتبعه في ذلك شيخ الأزهر الخضر حسين كما سبق بيانه - تحوط في منح الحرية السياسية، بمعنى المشاركة في توجيه نظام الحكم لكل الرعية ومال إلى منحها فقط للصفوة والنخبة[20]، ولعله كان متأثرا بمستوى التعليم والوعي في عصره وعدم قدرة غالبية الشعب على ممارسة السياسية.

أثر وحدانية الألوهية على فهم الحرية والتعدديّة

نظرا لأن الإسلام دين توحيد يدعو إلى وحدانية الربوبية، والإنزواء تحت عبودية الإله الواحد، ويهدف إلى إخضاع البشرية قاطبة إلى عبادة معبود واحد لا شريك له، فيبدو أن ذلك عمل على تجذر فكرة في اللاوعي عند المسلمين بأن التوحيد والوحدة هما صبغة المجتمع المسلم، فلا يجوز إلا أن يوجد إمام واحد في ظل خلافة الإمام الواحد، ومن ثم حزب واحد للمسلمين، أو وحدانية في الفكر تنتج عن وحدانية العقيدة، ومن ثم تُصبح الحرية مرتبطة بتلك العقيدة لا غيرها فهمًا وممارسةً، ولعل هذا كان سببًا في إدراج الخلافة والإمامة في العقائد كما يشير علي عبد الرازق؛ حيث أصبحت «الخلافة تلصق بالمباحث الدينية، وصارت جزءًا من عقائد التوحيد، يدرسه المسلم مع صفات الله تعالى وصفات رسله الكرام، ويلقنه كما يلقن شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله»[21].

في هذا السياق يعرض محمد عابد الجابري تصور الفيلسوف الفرنسي مشيل فوكو (1926-1984) عن الراعي والرعية، ويخلص لفكرة أن الراعي في البلاد العربيّة يتسم بالوحدة شبه الإله الواحد، فكما أن تعدد الآلهة شرك وكفر، فكذلك تعدد الرعاة، وهذا يعني أن مصطلح التعدديّة يستخدم كشعار أجوف لا قيمة له طالما أن التعدديّة لا تترجم إلى مقاسمة حقيقية في الحكم[22].

وفي مثل هذا الجو الفكري ليس بمستغرب أن يُنظر إلى الخروج من الدين الإسلاميّ إلى أي دين آخر نظرة دينية بحتة تجعل ما اشتهر من عقوبة المرتد بالقتل حدًا دينيًّا ثابتًا عند السواد الأعظم من الفقهاء، حدًا لا يتعارض في فهمهم مع حرية العقيدة، لأن العقيدة واحدة فقط، ولا

19 رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، محمد عمارة (دراسة وتحقيق) (بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، 1973)، ص 148.

20 يُنظر: بوجليدة، ص 17.

21 على عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، تقديم عمار على حسن (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2012)، ص 136.

22 محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربيّ: محدداته وتجلياته** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2000)، ص 39-42.

يرتبط بالسياسة ومفهوم الخروج على الجماعة والمجتمع أو الدولة بالمعنى الحديث، ولو أنَّ هؤلاء نظروا إلى التوحيد على أنه صفة لله وحده وما عداه من مخلوقات وكائنات وعقائد وملل ومذاهب وأفكار ورؤى وتوجهات صفتها اللازمة هي التعدد والاختلاف، لساروا بالفقه وأحكامه في مسار آخر، ولانتهوا إلى نتائج أخرى، إلا أن ربط الوحدانية الإلهية بوحدة العقيدة والحكم والمنهج والحزب أثرت على فهم الحرية والتعدديّة كما سنحاول بيانه فيما يلي.

مفهوم التعدديّة بين التقييد والإطلاق

لا ننطلق في هذه الدراسة من التعدديّة الدينية فقط، أي بمعنى قبول الآخر المختلف دينيا والإقرار له بكافة حقوقه في إطار من المساواة والانخراط في نظام قانوني ودستوري واحد[23]، وهو المعبر عنه بالمواطنة، ولكن أيضا بمعنى قبول الآخر والاعتراف بحقوقه بشكل عام، سواء دان بدين أو لم يدن، وهذا الاعتراف يفترض ضمنا الإقرار بالحرية للآخر، بكونه إنسانا بغض النظر عن دينه وجنسه ولونه، أي أن «مفهوم التعدديّة الدينية هنا يقوم على أساس الاعتراف بالآخر وعدم إقصائه تحت أي صورة من صور الإقصاء، والعمل على تطبيق مبدأ المساواة بين الجميع تحت مظلة القانون»[24].

ولو نظرنا من هذا المنطلق لتعاطي كثير من المفكرين المسلمين أو الإسلاميّين[25] مع مفهوم التعدديّة سنجد أنهم قصروها على التعدد داخل الدين الواحد وهو هنا الإسلام، بحيث تكون هناك أحكام دينية شاملة سارية على الجميع، مع السماح بنوع من التعدد من داخلها، إلا أن الملاحظ أن هذا التعدد لن يقر للجميع بالمساواة في الحقوق والواجبات والحريات كشرط من شروط التعدديّة، فمثلا يرى المفكر المصري محمد عمارة (1931-2020) أن «الرؤية الإسلاميّة قد قصرت 'الوحدة'، التي لا تركب فيها ولا تعدد لها على الذات الإلهية وحدها، دون كل المخلوقات والمحدثات والموجودات، في كل ميادين الخلق المادية والحيوانية والإنسانية والفكرية، تلك التي قامت جميعها على التعدد والتزاوج والتركب والارتفاق»[26]. بعد ذلك

23 يُنظر: محمود كيشانه، «التعدديّة الدينية في الإسلام: قراءة في صحيفة المدينة»، في: الحاج دواق (تقديم وتحرير)، **ملف بحثي: التعددية الدينية ومنطق التعايش أو في الحقيقة المطلقة** (الرباط: مؤمنون بلا حدود، 2015/06/23)، ص 11-25، ص 13-15، شوهد في 2023/1/10، على: https://bit.ly/3iFpyos

24 كيشانه، ص 13.

25 نستخدم مصطلح «مسلم» هنا بمعنى معتنق للإسلام دون أي توجه سياسي أو أيديولوجي، أما مصطلح «إسلاميّ» فنستخدمه بمعنى معتنق الإسلام الذي يسعي لربطه بالسياسية، وتكييف نصوصه لتشمل جميع جوانب الحياة بحيث تصبح مرجعية تشريعية، قانونية ودستورية، وكذلك أخلاقية عرفية للناس كافة.

26 محمد عمارة، **التعدديّة: الرؤية الإسلاميّة والتحديات الغربيّة**، سلسلة: في التنوير الإسلاميّ، رقم 8 (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997)، ص 4، 6.

يشترط عمارة أن تكون التعدديّة موزونة بميزان الوسطية الإسلاميّة أي «لابد أن تكون تَمَيُّزًا لفرقاء يجمعهم جامع الإسلام، وتنوعًا لمذاهب وتيارات تظللها مرجعية التصور الإسلاميّ الجامع، وخصوصيات متعددة في إطار ثوابت الوحدة الإسلاميّة»[27].

وتأكيدًا لفهم التعدديّة فقط داخل الإطار الإسلاميّ يُقرر عمارة: «وهكذا ظلل 'الجامع الإسلاميّ' الذي وحد الأمة والعقيدة والحضارة ودار الإسلام[28]، ظلل تعدديّة في اللغات والأقوام، وفي الثقافات الفرعية، وفي الأوطان والأقاليم المتميزة، وفي الفرق السياسية، وأيضا في الشرائع والحضارات، فازدهرت تعدديّة الاجتهادات البشرية، في إطار الجامع الثابت الذي تمثل في أصول الإيمان بالله الواحد، واليوم الآخر، وخبر الصادق عليه الصلاة والسلام»[29].

ويتخذ عمارة من صحيفة المدينة دليلاً على إطار جامع لأمة واحدة ودولة واحدة، ذات مرجعيّة واحدة، تعددت فيها «الانتماءات القبلية والدينية، ونظم الدستور علاقات فرقاء هذا الانتماء»[30]. والاستدلال بصحيفة المدينة على التعدديّة بمعنى المساواة فيه تعسف كبير، فرغم أن الصحيفة تُعد قفزة تاريخية معتبرة في خلق صيغة تعايش سلمي بين المختلفين، إلا أنها لا يمكنها القفز على قرون من تطور صيغ التعايش التي وصلت إلى المساواة التامة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، بغض النظر عن الدين أو الجنس، بحيث يحق لغير المسلم وللمرأة تولي الحكم، ولا يمثل دين جماعة ما مرجعية سياسية ملزمة لبقية الجماعات، بل هناك دستور يشارك في صياغته الجميع على اختلاف مرجعياتهم ويتحاكم إليه جميعهم، بينما نجد صحيفة المدينة ترجع مرد التحاكم في الاختلاف «إلى الله وإلى محمد رسول الله»، كما أنها قامت على التعاون القبلي، أي انطلقت من مفهوم التناصر بين القبائل، وهو مبدأ مقبول ومنطقي في سياق صياغة الصحيفة، ولكنه لم يعد مقبولا في نظام الدولة الحديثة، الذي لا يقوم على مفهوم القبيلة بل على مفهوم الشعب، فضلا عن ذلك نجد الصحيفة تنص على أنه «لا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر، ولا ينصر كافرا على مؤمن» وهذا مبدأ يقوم على أفضلية الدماء بحسب الدين، أي أن دم المسلم أفضل من دم غير المسلم، وهذا مبدأ مفهوم أيضا في سياقه، ولكنه يتنافى مع المواطنة التي تقر بالتساوي بين المواطنين أمام

27 المرجع نفسه، ص 5.

28 هذه الوحدة يسميها الغنوشي «الأخوة العقائدية» التي تقوم على «الأرضية المشتركة من العقائد والمصالح المشتركة» في جو من «الديمقراطية الأخوية»، يُنظر: الغنوشي، ج 2، ص 150.

29 عمارة، **التعدديّة**، ص 18؛ ويُنظر بالتفصيل قضية تمييز عمارة للأمة الإسلاميّة وقصر التعدديّة داخل المرجعية الواحدة وهي الإسلاميّة: محمد عمارة، **الإسلام والتعدديّة: الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة**، سلسلة: هذا هو الإسلام، رقم 10 (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2008).

30 عمارة، **التعدديّة**، ص 9.

القانون، أي كفاءة الدم بالتعبير السياسي الإسلاميّ[31]، وهنا نجد أنفسنا أمام إشكالية كبيرة يعاني منها العقل المسلم، وهي إشكالية التوظيف القسري للمفاهيم السياسية سواء التي تشكلت في تاريخه هو وحضارته، أو في التاريخ السياسي للحضارة الغربيّة، وهذا التوظيف يفتقد بوضوح لإدراك السياقات المختلفة لنشأة هذه المفاهيم والوعي بها وتفكيك بنيتها التاريخيّة.

يواصل عمارة ربط التعدديّة بالدين الإسلاميّ وحده، وبتاريخ المسلمين دون تمييز حسنه من سيئه، فيذهب إلى أن الانشقاقات السياسية والصراعات المسلحة في إطار «وحدة الأمة الإسلاميّة» تعتبر نوعا من التعدديّة لأنها حافظت على «الجامع الديني» ولأنه قتال على «التأويل» وليس على «التنزيل» مثل معارك الفتنة الكبرى التي لم تخرج المسلمين من الأمة ولا من الملة ولا من الدولة[32] وكأن التعدديّة التي هدفها تحقيق السلم والسلام بين المختلفين لا قيمة لها ولا للخلاف ولا لفقد الحياة نتيجة الخلاف طالما ظل القاتل والمقتول مسلما، بل إنه يذهب إلى أن الإذن بقتال المشركين كان من باب «التدافع» الدال على التعدديّة فغاية القتال في نظره «تعديل مواقف المشركين من مواقع الشرك إلى الإيمان، فهي حراك لا نفي وإهلاك»[33]. فبدلا من أن تكون التعدديّة هي قبول الآخر المختلف دينا كما هو، والإقرار له بكافة حقوقه في إطار من المساواة والانخراط في نظام قانوني ودستوري واحد[34]، يصبح إكراه المشرك على الإيمان تعدديّة عند عمارة الذي عايش القرن العشرين والواحد العشرين[35].

الحرية والمساواة كشرط للتعدديّة

مبدأ المساواة يعد ركيزة للحقوق وأساسا لكل الحريات، لذا فهو يمثل «حجر الزاوية في كل تنظيم ديمقراطي»[36]، واعتبر شيخ الأزهر الأسبق الخضر حسين (1876-1958) أن الحرية تقوم على قاعدتين أساسيتين وهما «المشورة والمساواة»[37] لأن «بالمشورة تتميز الحقوق وبالمساواة

31 للاطلاع على بنود صحيفة المدينة كاملة يُنظر: محمود شريف بسيوني، **الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان**، (القاهرة: دار الشروق، 2006)، المجلد الثاني، ص 27-29.

32 عمارة، **التعدديّة**، ص 12-11.

33 المرجع نفسه، ص 19-20.

34 يُنظر: كيشانه، ص 13-15.

35 لمطالعة نقد لرؤية محمد عمارة حول التعدديّة يُنظر: سعيد عبيدي، «في نقد التعدديّة الدينية عند محمد عمارة»، في: الحاج دواق (تقديم وتحرير)، **ملف بحثي: التعددية الدينية ومنطق التعايش أو في الحقيقة المطلقة**، ص 61-64، شوهد في 2023/1/10، على: https://bit.ly/3iFpyos

36 فاروق عبد البر، **موقف عبد الرزاق السنهوري من قضايا الحرية والديمقراطية** (القاهرة: [ب. ن.]، 2004)، ص 12.

37 من المرجع أن يكون الخضر حسين قد أخذ مصطلحي المشورة والمساواة كقاعدة للحرية من كتاب **تلخيص**

ينتظم إجراؤها»، وعلى ما لهذين الشرطين من أهمية قصوى في الحرية، وبخاصة الحرية السياسية، إلا أن الخضر حسين لم يحدد دور المشورة وإلزاميته للحاكم، أو دورها في اختياره من الأساس مما يجعلها معبرة عن الحرية، بل إنه مال إلى دور استشاري غير ملزم للمشورة، وكذلك في المساواة لم يبين تطبيقها عند اختلاف الدين أو الجنس واكتفى بأمثلة وعظية انتقائية من التراث تبين تأكيد الخليفتين أبو بكر بن الصديق وعمر بن الخطاب على تساويهما مع الرعية[38]. يتضح من كلام الخضر حسين أن المساواة في الحقوق خاصة السياسية بمعنى المشاركة في الحكم غير متحققة، مما يجعل الحرية بالتبعية منقوصة فانتفاء الشرط يتبعه انتفاء المشروط.

من جانبه يعتبر الطاهر ابن عاشور (1879-1973) المساواة مقصدًا للشريعة بجانب الحرية ولكنه في حديثة يربط المساواة بالدين، أي أن المساواة واجبة بين المسلمين بحكم أنهم إخوة في الإيمان بناء على قوله تعالى «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (الحجرات 49: 10) وتأسيسًا على أن الإسلام هو دين الفطرة، فلسياسة الإسلام أن تحكم بالتساوي بين فئات أو عدمه بين أخرى بحسب ما تقتضيه الفطرة[39]. والغريب أن ابن عاشور يعتبر الحرية مقصدًا من مقاصد الشريعة إلا أنه يقر بسلب «العبد أهلية التصرف في المال إلاَّ بإذن سيده»[40] وكأنه يقر بقبول العبودية، التي يراها مانعًا معتبرًا من المساواة، في القرن العشرين. ويزيد على ذلك في حديثه عن عوار أي موانع المساواة والتي قد تكون دائمة مثل «عدم مساواة غير المسلمين من أهل ذمة الإسلام للمسلمين في بعض الحقوق مِثْل، ولاية المناصب الدينية»، ويبرر ذلك بأن «صلاح الاعتقاد من أصول الإسلام، فيكون اختلالُ اعتقادِ غير المسلم موجبًا انحطاطَهُ في نظر الشريعة عن الكفاءة لولاية أمور المسلمين»[41]، ثم يسحب ابن عاشور عدم المساواة هذه على منع غير المسلم من إرث قريبه المسلم وعدم مساواته في القصاص والشهادة[42]. كما أن ابن عاشور يعتبر اختلاف الجنس من «الموانع الجبلية الدائمة» التي تعود إلى «أصل الخلقة»، فلا تتساوى المرأة مع الرجل في «إمارة الجيش والخلافة عند جميع العلماء»[43].

الإبريز في وصف باريز لرفاعة رافع الطهطاوي وكتاب **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** لخير الدين التونسي. حول هذين المفهومين عن الكاتبين المذكورين يُنظر: بوجليدة، ص 12-13.

38 حسين، ص 18-80.

39 ابن عاشور، ص 163-164.

40 المرجع نفسه، ص 165.

41 أما راشد الغنوشي فيرى أن مانع المساواة مع أهل الذمة راجع إلى «مقتضيات النظام العام أو هوية المجتمع ونوع القيم العليا التي تحكمه»، يُنظر: الغنوشي، ج 1، ص 79؛ وبطبيعة الحال هوية المجتمع إسلاميّة، وقيمه العليا التي تحكمه أيضا إسلاميّة؛ ومن ثم وجب تطبيق تلك الإحكام التي ستقيد المساواة مع غير المسلم بالضرورة.

42 ابن عاشور، ص 167.

43 المرجع نفسه، ص 168؛ والاقتباسات السابقة من المرجع نفسه.

ويظهر هنا بوضوح أن ابن عاشور، الفقيه المقاصدي وابن القرن العشرين، لا يساوي بين المسلم وغير المسلم من جانب، ولا بين الرجل والمرأة من جانب آخر، لا في الحقوق ولا في الواجبات، بل إنه ذهب إلى أن اختلاف الجنس مانع جِبلي دائم، أي أن المرأة محكوم عليها بعدم المساواة للأبد، دون أن يرتبط ذلك بخلفية ثقافية، أو بمستوى تعليمي أو بمقدار الكفاءة والخبرة والتجربة[44]، ومن ثم فالمساواة غير متحققة، وبالتالي فالحرية أيضا غير متحققة، أو على أقل تقدير منقوصة.

حرية العقيدة والتعدديّة الدينية

إنَّ الناظر إلى نصوص القرآن والسنة يجد أن من مقاصدها[45] إتاحة الحرية في الرأي والفكر والعقيدة، وجميعها في رأينا وثيق الصلة ببعضها البعض، كما أن الحرية كما سبق ذكره مرتبطة بالتعدديّة، ولا يمكن تصور تعدديّة بلا حرية، ويربط علال الفاسي بين حرية الدين وحرية الفكر فيقول: «ومن لوازم حرية الدين حرية الفكر. فللناس جميعا الحق في أن يفكروا إزاء كل مسألة على الطريقة التي يختارونها وبالفكر الذي يريدونه، وليس لأحد أن يكرههم على اعتقاد مذهب فلسفيّ أو سياسيّ إذا كانوا لا يختارونه لأنفسهم وكل من فعل ذلك فقد أخلَّ بأعظم المقدسات»[46]. ويظهر ذلك جليا في وصفه القرآن الكريم لإحدى وظائف النبي صلي الله عليه وسلم قائلا: «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (الأعراف 7: 157)؛ أي أنَّ من مقاصد رسالة النبي رفع الأغلال عن البشر ومنحهم الحرية والإرادة.

إلا أن الحرية وبالتبعية التعدديّة تعرضت عند كثير من الفقهاء عبر التاريخ إلى التقييد، وارتبط ذلك بنظرة الفقيه لعلاقة الدين بالمجتمع، حيث كان ينظر إلى الدين بوصفه الرابط الجديد الذي يربط بين أتباعه بعد أن كانت تربطهم القرابة الأسرية أو المصاهرة أو التحالفات القبلية في حقبة ما قبل الإسلام التي تعرف بالجاهلية، وكما كان الانضمام للقبيلة والخضوع لرأي زعيمها يمثل نوعا من الحماية والأمن لأن في الخروج على ما تراه القبيلة انعزالا وفردية تغري الطامعين في الفرد وماله وعرضه، قياسا على ذلك كان مخالفة ما يراه أتباع الرابط الجديد، وهو الدين، فقدانا لحماية هؤلاء

44 من الجدير بالذكر في شأن تولي المرأة القضاء أن الفقيه الدستوري الشهير عبد الرزاق السنهوري (1895-1971) أثناء رئاسته لمجلس الدولة (1949-1954) المعني بالقضاء الإداري قضى بأن المانع من توليها القضاء حتى عصره ليس دينيا، بل اجتماعيا ثقافيا؛ حيث أن الظروف الاجتماعية «غير مهيئة لتقبل تعيين المرأة قاضية»، يُنظر: عبد البر، ص 15-16.

45 حول المقاصد الشرعية في الإسلام يُنظر: علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلاميّة ومكارمها**، إسماعيل الحسني (تحقيق) (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2011)، ص 169-151.

46 علال الفاسي، **الحرية** (الرباط: مطبعة الرسالة، 1977)، ص 65.

الأتباع من جانب،«فلا أمان لشخص في الصحراء خارج إطار قبيلته»[47] وترتب عليه من جانب آخر تولد خوف عند الأتباع من هذا المارق الذي قد ينضم إلى العدو بحثا عن العزوة والحماية.

من الطبيعي تاريخيا ألا تعرف الثقافة العربيّة مفهوم المجتمع الذي يتكون من اتحاد جماعات مختلفة أو متعددة التوجهات الدينية والعرقية داخل إطار قانوني وتشريعي واحد يسري على الجميع في ظل دولة دستورية، أما ما كان معروفا -وربما مستمرا إلى الآن- فهو مفهوم الجماعة متحدة الأصل والفكر، التي تتميز بالترابط فيما بينها بالحب والشرف والنسب والجاه، وكانت القبيلة تمثل الشكل أو الكيان الترابطي للجماعة، والخروج على أعراف وتقاليد القبيلة يسقط الحماية كما يخل بشرف القبيلة، وعقوبة جرح الشرف كانت القتل في كثير من الثقافات والحضارات، حتى أن جرائم الشرف معروفة حتى الآن وتقتصر على قتل الأنثى دون الرجل مع أنه مشارك في الفعل، ذلك لأن وحدها الأنثى هي التي لطخت شرف العائلة بخروجها عن تقاليدها في الزواج. يستخدم العروي مصطلح العشيرة كمفهوم جامع لكل «جماعة، أكانت عائلة أو قبيلة أو حرفة أو حيًا أو زاوية، تحتضن الفر وتحميه من أذى الغير (...) إن العشيرة تجسد العادات والعادات مفروضة على الفرد وملزمه له، فهي إذن تحد من مبادراته»[48]، و«كلما استظل الفرد بالعشيرة يزداد قوة وطمأنينة، وكلما استقل بذاته ضعف واستُعْبِد»[49].

يلاحظ محمد عابد الجابري على مضمون ما يعرف حديثا بالحرية الفردية أن الفرد في المجتمع القبليّ لم يكن يُمارس قرارًا فرديًّا؛ لأن الفرد هناك يجد «هويته وشخصيته ومكانته في قبيلته وبواسطتها، فالخروج من القبيلة أشبه بالانتحار. ولا يمكن لمن ينسلخ من قبيلته أو يقوم بعمل يتحداها به، لا يمكنه أن يعيش بمفرده بل لا بد له من الانتماء إلى قبيلة أخرى بالحلف أو الولاء»[50]، ومن ثم كان دين الإسلام رابطًا جديدًا يحفظ لجماعته روابط التضامن والحماية التي كانت تُوفِّرها القبيلة[51]، ولذلك فإنَّ «العقيدة» بمثابة «قبيلة روحية» للمؤمنين تُوفِّر لهم ما كانت توفِّره القبيلة من

47 Wilfred Thesiger, *Arabian Sands* (London: Longmans, 1959), p. 94.

48 العروي، ص 25؛ إلا أن العروي يرى أن العشيرة ترمز إلى الحرية بعكس الدولة التي ترمز إلى العبودية، لأن الدولة تفرض سلطانها على أهل الحضر فتقيد من حرياتهم، في حين أن سلطان الدولة لا يصل للعشيرة البدوية التي تتمتع لذلك بالحرية، يُنظر: المرجع نفسه، ص 26؛ ولكن العروي لا يذكر أن أفراد العشيرة من الداخل لا يتمتعون بحرية فردية وعليهم جميعا السمع والطاعة لأعراف القبيلة ورئيسها وإلا كان جزاؤهم التغريب والحرمان من حماية القبيلة.

49 العروي، ص 26.

50 الجابري، ص 96.

51 هذه الحماية والانتفاع المتبادل بين أفراد القبيلة بدون اعتبار للظالم من المظلوم هو الذي سماه ابن خلون بالعصبية. لمزيد حول مصطلح العصبية القبلية عند ابن خلدون وعلاقته بالدين لاحقا يُنظر: روبرت إرون، **ابن خلدون: سيرة فكرية**، عبد الله مُجير العمري (مترجم) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2022)، ص 58-61.

تضامن وتكافل واطمئنان نفسي، وهذا هو ما يُمثل مضمون مفهوم الأمة الذي قدَّمته الدعوة الدينية الجديدة[52] بديلاً عن القبيلة، فالأمة مشتقة من الأمّ بمعنى القصد والاتجاه، ومنها جاء الإمام أيضا الذي يؤم الناس ويتبعونه في اتجاه ولقصد معين، أي أن العلاقات في الأمة لا تقوم على النسب مثل القبيلة، ولكنها تقوم على التشارك في القصد والاتجاه خلف إمام وقائد معين[53]، أضف إلى ذلك معنى الأم كأصل تنبثق منه الجماعة، فبدلا من الانتساب إلى شخص مؤسس القبيلة أي أمها، أصبح الانتساب إلى الإسلام بوصفه الأم والأصل الجديد للانتماء، في هذا السياق يصف الأنثروبولوجي إرنست جلنر Gellner Ernest (1925-1995) القبيلة قائلاً: «إن القبيلة بديلٌ للدولة وصورةٌ لها أيضا، وهي حدُّها وبذرةُ دولة جديدة»[54]، كما يخلص الجابري إلى أن «العقل السياسي العربيّ كان يتحدد في العصر الجاهلي بالقَبيلة والغنيمة أساسًا، وفي عصر النبوة بالعقيدة أولا»[55].

مما تقدم نفهم أن الخوف من الفرقة والتشتت اللذان قد ينتجان من تعدد الآراء، وما قد يترتب عليه من تعدد في المذاهب يضر بفكرة الدين الرابط الجديد، كان السبب وراء تقييد حرية الرأي أو العقيدة، وهو ما أدى إلى ظهور فكرة الطاعة للإمام بارًا أو فاجرًا مخافة الفتنة واعتبار تلك الطاعة جزءا من العقيدة[56]، أي أن الظرف التاريخي جعل الفقيه وكذلك المفسر يضع مقصدًا أمامه وهو حماية جماعة المسلمين من التشتت والفرقة بوصفهما مفضيان للفتنة التي يجب تجنبها بشتى الطرق، ورغم أن مخافة الفتنة بمعنى الحرب الأهلية لا غضاضة فيها فحياة الإنسان مقدمة على ما سواها، إلا أن المبالغة في هذا الخوف أعاقت العقل العربيّ الإسلاميّ عن محاولة العمل الحثيث على إيجاد صيغة توفيقية أو توافقية تكاملية بين تجنب الفتنة وتحقيق الأمن من جانب، وبين حفظ الحرية والتناغم داخل التعدديّة من جانب آخر، وهنا تبرز أهمية مفاهيم مثل الإجماع وما يراد به من المحافظة على الجماعة المقدمة على الفرد وحريته.

بالعودة إلى منهج تقسيم الإسلام الوارد في إشكالية الورقة إلى إسلام النظرية/ النص وإسلام الممارسة، نجد أن النص القرآني المتسامي، المفارق للطبيعة، يؤكد على أن حرية العقيدة غير مقيدة، وأنه لا إكراه في الدين، وأن من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (الكهف 18: 29)، وأن ما يعبده

52 اعتبر ابن خلدون الدين رابطا إضافيا مقويا للعصبية، يُنظر: إرون، ص 58-59.

53 الجابري، ص 96.

54 إرون، ص 60، نقلا عن:
Ernest Gellner ,*Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 38.

55 الجابري، ص 52.

56 للمزيد حول وجوب طاعة الإمام البار والفاجر كما جاء في عقيدة الإمام أحمد بن حنبل (ت. 855) يُنظر: رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الايديولوجيا في المجال السياسي العربيّ الإسلاميّ**، ط 2 (بيروت: دار الكتاب العربيّ، 2007)، ص 254-268.

الكافرون هو دين أيضا (الكافرون 109)، مما يدل على الإقرار بوجود التعدديّة الدينية وقبولها، كما أن العقاب القرآني لمن بدل دينه ليس دنيويا، أما الحديث النبوي -بشري المصدر- المتكون في التجربة الاجتماعية والسياسية والتاريخية والمعبر عن إسلام الممارسة، فنجده يتعاطى مع واقع المجتمع آنذاك ويضع عقوبة دنيوية للمرتد على اعتبار أن الخارج من الدين ليس خارجا من الجماعة فقط، بل خارجٌ عليها أيضا؛نظرًا لأنَّ الدين الإسلاميّ في طور نشأته شكَّل -كما بيَّنا- رابطًا جديدًا بين أتباعه وبديلًا عن القبيلة التي كان يمثل الخروج منها خروجا عليها، وعليه يكون ما نطق به الرسول الكريم في شأن عقوبة المرتد مرتبطا بتعرض أمن الجماعة -أو المجتمع بالمعنى الحديث- واستقرارها للخطر، وليس بالعقيدة في حد ذاتها، أي أن عقوبة المرتد المعروفة لا تتعلق بالعقيدة من الأساس، بل هي عقوبة سياسية ارتآها الحاكم مناسبة لظرف تاريخي معين، ومن حق حاكم أو مشرع آخر أن يرى ضرورتها أو لا، فيعدلها أو يقيدها أو يسقطها[57].

وتشير كلمات الخضر حسين بوضوح إلى أن عقوبة المرتد ترجع إلى أسباب اجتماعية سياسية وليست عقدية دينية: «وإنما جبر المرتد على البقاء في الإسلام حذرًا من تفرق الوحدة واختلال النظام فلو خلي السبيل للذين ينبذون الدين جهرة ونحن لا نعلم مقدار من يرد الله أن يضله نخشى من انحلال الجامعة وضعف الحامية (...) ثم إن لك أمة سرائر من حيث الدولة لا ينبغي لها أن تطلع عليها غير أوليائها ومن كان ملتبسا بصفة الإسلام شأنه الخبرة بأحوال المسلمين والمعرفة بدواخلهم، فإذا خلع ربقة الدين وقد كان بطانة لأهله يلقون إليه سرائرهم اتخذه المحاربون أكبر مساعد وأطول يد يمدونها لنيل أغراضهم من المؤمنين، هذا تأثير أهل الردة على الإسلام من جهة الدولة والسياسة»[58].

في سياق الحرية بشكل عام وحرية العقيدة بالتحديد نرى ضرورة التعريج على قضية الكليات الخمس، التي اعْتبرت مقاصدًا للشريعة، وبيان أن هناك تعارضًا في داخلها يتسبب في تقييد للحرية العقدية، وبالرغم من أن طه عبد الرحمن كان قد اعترض بقوة على ترتيب مقاصد الشريعة بالأساس، من ضروريات وحاجيات وتحسينيات، لانطلاقها من كون مكارم الأخلاق من القيم التحسينية التكميلية، وهي التي يجب أن تكون من الضروريات في نظره، كما اعترض أيضا على حصر الكليات في خمس فقط ورأى ضرورة إدخال قيم أخرى مثل حفظ العدل وحفظ الحرية[59] وحفظ التكافل، ثم انتقد تخصيص حفظ الدين بوصفه قيمة من قيم الشريعة -أو مقصدا

57 مال الغنوشي إلى اعتبار عقوبة المرتد تعزيرية، أي ليست حدا دينيا ثابتا، فهي متروكة للحاكم -المشرع- يقدرها كيفما يشاء، ولكن الغنوشي أقر مبدأ العقوبة على أية حال، ولم يقل بإسقاطه، ومن ثم تنتفي حرية العقيدة بالتبعية، يُنظر: الغنوشي، ج 1، ص 75.

58 الخضر حسين، ص 65.

59 كان الطاهر ابن عاشور قد أضاف سابقا الحرية إلى جانب الفطرة والمساواة للكليات الخمس، يُنظر: محمد الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، تقديم حاتم بوسمة. (القاهرة: دار الكتاب المصري/ بيروت: دار الكتاب اللبناني/ الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2011)، خاصة ص 163-170، ص 227-237.

من مقاصدها- مع أنها تساويه أو هي جزء منه،[60] ولكنه بالرغم من ذلك لم يتطرق لفكرة أن المقصود بالدين المراد حفظه هو الإسلام وليس دين آخر، ولذلك نجد التيارات الإسلاميّة ترى من واجبات الدولة «حراسة الدين»،[61] وتعني بذلك الإسلام دون غيره، لأنها لو قصدت – فرضا - حماية الدولة لكل دين دون تمييز، لأصبحت علمانية الفكر، وعلى ذلك تتعارض كلية حفظ الدين الإسلاميّ وحده أولا مع قيمة حفظ العقل، الذي قد يختار اعتناق دين آخر، مما يعني أن الكليات الخمس متعارضة من داخلها لو نظرنا إليها بمنظور الحرية العقدية كحق من حقوق الإنسان، وبالتالي تتعارض الكليات الخمس مع مبدأ الحرية نفسه، فعندما يقتصر حفظ الدين على حفظ الإسلام، تصبح حرية العقيدة مقصورة ومقيدة به، وهو ما يعارض القاعدة الأساسية في حرية العقيدة وهو كونها مطلقة.

الحرية ومفهوم الشرف

رغم أن الشّرف ليس مُصطلحًا إسلاميّا صرفا، ولكنه مرتبط بالثقافة الإسلاميّة العربيّة بشدة، ذلك لأن الإسلام نشأ في ثقافة عربيّة تحكمها أعراف وتقاليد راسخة، واستمرت تلك الأعراف إلى حد كبير، حتى في ظل محاولات التحديث المتعثرة التي جرت في حقبة النهضة العربية في القرن التاسع عشر وما يليه، ومن ثم تختلط هنا الثقافة بالدين والسياسة، بحيث يمكن وصف الحداثة العربية بالشكلية، التي يتشابه مضمونها مع عصر ما قبل الحداثة الغربي، مما يجعل المقارنة بين الثقافتين العربية والغربية سارية أكثر على البنية الفكرية منه على التزامن في الأحقاب[62]، وعليه عندما ننظر للثقافة الغربيّة وتحولاتها بعد مرورها بتجربة الحداثة وتشكل النزعة الفردانية، التي أعلت من قيمة الحرية الفردية، بكل ما يحمله ذلك من إيجابيات وسلبيات، نجدها تفهم الشّرف على أنه التقدير الذي يحظى به الإنسان فقط بسبب كونه إنسانًا وما يرتبط بذلك من كرامة إنسانية كحق طبيعي تكفله حقوق الإنسان والدساتير، ومن ثم تعتبر المجتمعات الحديثة ذات النزعة الفردية شرف الفرد ومكانته الاجتماعية محصلة لمنجزاته ونجاحاته الفردية، في حين ما زال الأهم

60 طه عبد الرحمن، «مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة»، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد 301 (1/3/2002)، شوهد في 10/1/2023، على: https://:bit.ly/3Hc43oV

61 يُنظر: الغنوشي، ج 2، ص 191؛ عبارة «حراسة الدين» مأخوذة من مقولة شهيرة للماوردي ونقلها عنه ابن خلدون في تعريفه الخلافة بأنها «حراسة الدين وسياسة الدنيا»، يرجع أصل تلك العبارة إلى نص فارسي للملك أردشير بن بابك (ت. 242 م)، مؤسس الدولة الفارسية الساسانية، بعنوان **عهد أردشير**، يُنظر: حسين بوبيدي، «مركزية عهد أردشير في الفكر السياسي الإسلاميّ»، **مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية**، المجلد 6، العدد 2 (أكتوبر 2021)، ص 222-261، ص 231-237.

62 حول عدم تجاوز الثقافة العربية ومثقفيها لمرحلة القرون الوسطى يُنظر: هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوربي** (بيروت: دار الطليعة للطبع والنشر، 2005)، ص 11-18.

في الثقافة العربيّة الإسلاميّة هو مكانة فرد القبيلة أو الأسرة أو الدائرة المحيطة ووجاهته الاجتماعية، ليس كفرد مستقل بذاته، ولكن كعضو فيها وممثل لها، وهو يكتسب مكانته الاجتماعية من أصوله وانتمائه القبلي، وعليه كان الشرف هو رأس مال العائلة ثم القبيلة، ويمثل لها الوجاهة التي تتمتع بها في المحيط العام، ولذلك كان على الفرد أن يضبط سلوكه في العلن بما لا يضر بمكانة العائلة/ القبيلة، كما أن أعضاء القبيلة يقومون بمراقبة سلوك الأفراد العلني بالتبادل، للحفاظ على الشرف بوصفه قيمة جماعية مشتركة[63].

ولأن الرجل، أبا كان أو أكبر العائلة سنا، يمثل العائلة في الحياة العامة، فهو حامل الشرف، بينما أصبحت المرأة بوصفها تابعة للرجل مرتبطة بمفهوم الشرف الذي فرضته الأعراف والتقاليد، أي أن المرأة باتت في مسؤولية الرجل من حيث سلوكها، ونظرا لأن سلوكها لا يرتبط عادة بالعلن كالتجارة وغيرها، صار سلوكها مرتبطا بما تقدمه للرجل ممثل العائلة من خدمات أهما الجانب الجنسي[64]، فأصبحت حياتها الجنسية تحت مراقبة الرجل، وتمثل شرفه وعرضه، ومن ثم عليه مراقبتها، حتى لا تضر بشرفه هو تجاه الغير[65]، ومن هنا تنشأ مسؤولية خاصة على المرأة عبر سلوكها القويم في الحفاظ على الشرف، وأصبحت العلاقة الجنسية خارج الزواج خطرًا على النظام الاجتماعي كله، وليس ممارسة لحق خاص في إطار الحرية الشخصية، لأن عار الزنا أشد من عار الكفر أو كما يقول شيخ الأزهر الأسبق إن العار الذي يصيب الفرد وقبيلته والمرآة خاصة بتهمة الزنا يتعدى العار الذي يصيبهم بتهمة الكفر، فالكفر يمحوه الإسلام أو إظهار الالتزام به، أما عار الزنا فلا تمحو آثاره الاجتماعية أي توبة[66].

من هنا نفهم خلفية تقييد الحرية الفردية للمرأة مثلاً عبر فرض وجود الولي في الزواج -تقييدًا ثقافيا أقره الدين وتماهى معه- كنوع من الرقابة على حسن اختيار الزوج الذي سيتولى حماية الشرف بعد الأب، فلابد أن يكون كفئًا لها، فرعاية الكفاءة في الزواج لا يقصد بها فقط تحقيق الشروط التي تؤدي إلى التفاهم والاحترام المتبادل ودوام العشرة بين الزوجين،

63 Farideh Akashe-Böhme, *Sexualität und Körperpraxis im Islam* (Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel, 2006), S. 45-46.

64 للمزيد حول مفهوم الشرف بين الجنسين وربطه بالجنس وجرائم الشرف يُنظر:
Ilhan Kizilhan, *Ehrenmorde, der unmögliche Versuch einer Klärung – Hintergründe -Analysen – Fallbeispiele* (Berlin: Irena Regener, 2006), p. 67-86.

65 للمزيد حول الفرق بين مفهوم الحرية الشخصية خاصة في إطار ممارسة الجنس في الثقافتين العربيّة والغربيّة يُنظر: عاصم حفني، «تعارف الحضارات والمنظومات القيمية»، في: زكي الميلاد/صلاح الدين الجوهري (محرر)، **تعارف الحضارات: رؤية جديدة لمستقبل العلاقات بين الحضارات** (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2014). ص 191-328، خاصة ص 310-315.

66 يُنظر: حسين، ص 56-57.

بل ينسحب معنى الكفاءة على تجنب العار الذي قد يلحق أسرة المرأة من جراء زواجها بمن هو أقل منهمكفاءة، وهذا ما يؤكده شيخ الأزهر الأسبق قائلا: «فإن اقتران المرأة بمن هو أدنى منها حسباً وأخفض منها حالا لا يخلو عن حطة في العادة يشملها عارها ثم يمتد إلى وليها وذوي قرابتها ويعرض بولدها لأن يلاقي من عشيرته مقتًا وهوانًا»،[67] واشتراك العائلة أو القبيلة في العار والذي يتسبب في تضييق الحريات الفردية هو نفسه سبب تحمل العائلة أو العاقلة الدية عن قريبهم المعسر في القتل الخطأ،[68] أي أن الذهنية أو العقلية الجمعية تتشارك في الغنم والغرم، ويفهم من ذلك أن الفقه الإسلاميّ حين اشترط الكفاءة في الزواج لم ينطلق من بعد ديني بقدر ما انطلق من بعد ثقافي، أي أن أحكام الشريعة التي أصلها اجتهاد فقهي، تحتاج لمراجعة خلفيات نشأتها الثقافية وسياقاتها الاجتماعية لبيان مدى ملاءمتها لسياقات اجتماعية وثقافية متغيرة.

مما سبق يمكننا أن نفهم الحرية الفردية في إطار الحقوق والواجبات حيث وجبتْ طاعة المرأة للرجل أبا أو زوجا وليس العكس، بل ربما نفهم موقف الثقافة العربيّة من المثلية الجنسية التي ترتبط في تصوري بطبيعة النظرة الاجتماعية لطرفي العلاقة المثلية وانعكاس ذلك في الذهنية على تصور الفاعل والمفعول به، لذلك فالنظرة سيئة جدا للمفعول به ومقبولة نسبيًا للفاعل، رغم أن كليهما يمارسان نفس العلاقة المرفوضة عند الغالبية دينيا وأخلاقيا، وهذا مرتبط بنظرة الثقافة العربيّة لعلاقات القوة والقهر والتحكم التي تربطها بشخص الفاعل/ المولج/ الذكر[69]، وبالتبعية نظرتها للخضوع والاستسلام والطاعة في شخص المفعول به/ الأنثى، وبالتالي تتقبل الثقافة مثلية المرأة إلى حد ما، كما أن الدين يسكت عنها ولا يذكر لها عقوبة مما يدل على تماهي أحكام الدين مع الثقافة، هذه الثقافة التي تتقبل مثلية المرأة لأنها في جميع الأحوال مفعول به، ولا تمثل الفاعل، أي أن المشكلة تكمن في تحول دور الرجل إلى المرأة/ مفعول به في العلاقة المثلية[70] ولعل ذلك يوضح لماذا يعد مجرد ذكر العضو التناسلي للأم -في بعض البلدان الأخت- مسبة كبيرة وإهانة قاسية، بينما لا يذكر عضو الأب التناسلي في سياق السب والإهانة.

67 المرجع نفسه، ص 58.

68 المرجع نفسه، ص 61.

69 تستخدم العامية المصرية كلمة «دكر» بالدال التي توقظ مباشرة جميع دلالات الفوقية الذكورية.

70 لعل هذا يوضح خلفية وسيلة الإكراه على الاعتراف أو التعذيب غير القانونية التي يشاع أن رجال الأمن يمارسونها في السجون المصرية وهي الاغتصاب الجنسي للمحتجزين وأحيانا للمسجونين الذكور ليلحق العار بالمفعول به داخل السجن وخارجه، بينما لا يصيب العار الفاعل وإن كان فعله غير محمود أخلاقيا، وقد أشار الأديب الطبيب المصري علاء الأسواني إلى هذه الوقائع في روايته الشهيرة **عمارة يعقوبيان** التي صدرت في القاهرة عام 2002 عن دار الشروق وغيرها، ثم تحولت عام 2006 إلى فيلم سينمائي شهير عرض واقعة اغتصاب أحد المحتجزين جنسيا.

مفهوم القضاء والقدر وعلاقتهما بالحرية

قضية القضاء والقدر وعلاقتهما بحرية الإنسان من القضايا الشائكة، التي لم يصل فيها العقل المؤمن في تصوري لحل قاطع، نظرًا لارتباطها بالإيمان بالله وقدرته وعلمه الأزلي، ولذا كانت مجالاً لجدالات وصراعات علم الكلام والفلسفة والتصوف[71] زمنًا طويلاً، ومن ثم لن نخوض فيها كثيرًا وسنكتفي بعرض صورة من سجالات الشيخ الإمام محمد عبده (1849-1905) مع المؤرخ والسياسي الفرنسي غابرييل هانوتو Gabriel Hanotaux (1853-1944) بهدف بيان أن هناك تعريف وفهم للقدر داخل الإطار الإسلاميّ من شأنه أن يفتح الباب واسعًا لحرية الإنسان وإرادته في الكون المدرك.

كتب هانوتو في بداية عام 1900 مقالاً حول السياسة الفرنسية في المستعمرات الإسلاميّة، قارن فيه بين المدنية النصرانية والإسلام فيما يتعلق بذات الله والقضاء والقدر، وذهب إلى أن «اعتقاد النصارى في التثليث، وتصورهم للإله الإنسان جعلهم يعرفون مرتبة الإنسان ويخولونه حق القرب من الذات الإلهية، على حين أن العقيدة الإسلاميّة بدعوتها إلى التوحيد وتنزيه الله عن البشرية، حملت الإنسان على الضعف والوهن؛ والعقيدة المسيحية القائلة بحرية الإنسان وإرادته، دفعته إلى العمل والجد، أما عقيدة المسلمين في القضاء والقدر فحملتهم على الجمود والركود»[72]، فلما نشر «المؤيد» ترجمة المقال سارع محمد عبده بالرد عليها عبر عدة مقالات كونت فيما بعد كتابه القيم الشهير **الإسلام والنصرانية**.

يتلخص رأي محمد عبده في القدر بأنه من الأمور الغيبية التي ليس للعقل أن ينشغل بها لأنه لن يدركها، وبالتالي فحرية الإنسان لا تتأثر بالقضاء والقدر لأن الإنسان لا يعلم هذا القدر المخفي حتى يتقيد به في قراراته وتصرفاته، وأعطى محمد عبده تعريفا للقدر منطلقًا من الواقع واضاعًا تصورًا دقيقًا لنطاق الحرية الإنسانيّة في العمل والإبداع، فقال بعد تأكيده على أنّ مجال عمل العقل والحرية هو المدركات داخل الكون لا خارجه:

«أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار، فهو من طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه واشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه، وقد خاض فيه الغالون من كل ملة خصوصًا من المسيحيين والمسلمين، ثم لم يزالوا بعد طول الجدال وقوفا حيث ابتدأوا وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا»[73].

71 للمزيد حول جديلة الحرية والقدر عند المتكلمة والفلاسفة والمتصوفة يمكن الاطلاع على الدراسة الموسعة التالية: ماريا دي سيليز، **بين الحرية والإنسانية والقدر الإلهي في الفكر الإسلاميّ: دراسة توافقية نظرية عند ابن سينا والغزالي وابن عربيّ**، محمود سلامة (مترجم) (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2019).

72 أحمد أمين، **من زعماء الإصلاح** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996)، ج 1، ص 124.

73 تشارلز آدمس، **الإسلام والتجديد في مصر**، عباس محمود (مترجم)، مصطفى عبد الرازق (تقديم) (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015)، ص 111.

فالإمام محمد عبده يرى هنا أن العقل لا يستطيع بأدواته المحكومة بحيز المدرك البحث فيما لا يدرك من الماورائيات، ويؤيد محمود شلتوت (1893-1963)شيخ الأزهر لاحقا هذا التحديد التعريفي المنهجي لنطاق البحث حين يؤكد على أن «العلم بالمسائل الغيبية» مصدره الوحي فقط وأنَّ الحس[74] لا يتناول المسائل الغيبية في حين أن العلم بأمر دنيوي ما يستلزم مقدمات عقلية تقود إلى نتائج[75]، وتأثرًا برؤية محمد عبده للسببية وعلاقتها بالقدر يعرف شلتوت القضاء والقدر ويربطهما بقانون السببية أي سنن الكون الربانية في كتابه الشهير **الإسلام عقيدة وشريعة**، فيقول: «وما القضاء والقدر اللذان ورد في القرآن ذكرهما، وجعلهما الناس مرتبطين بفعل الإنسان ومسلكه، سوى النظام العام الذي خلق الله عليه الكون، وربط فيه بين الأسباب والمسببات، والنتائج والمقدمات، سنة كونية دائمة لا تتخلف، وكان من بين تلك السنة خلق الإنسان حرًا في فعله، مختارًا غير مقهور ولا محجور»[76].

علاقة الاجماع بالحرية والتعددية

نظرا لمكانة الإجماع عند المسلمين بوصفه أحد مصادر التشريع في الإسلام فقد أصبح يمثل إشكالية كبرى في العقلية الإسلاميّة؛ حيث اعتبر وجوده دليلاً على اتفاق الكلمة وعدم جواز تعدد الرؤى والمذاهب، وهو ما يتضح من تعريفه الشائع بـ«اتفاق مجتهدي الأمة بعده صلى الله عليه وسلم في عصر من العصور على حكم من الأحكام»[77].

إن المشكل في نظرنا أنه لم يتم بوضوح تحديد ماهية ما أُجمع عليه، بمعنى هل المقصود بالإجماع أمور العقيدة، أم ما عداها من آراء حول فهم القرآن والسنة وأفعال الصحابة، وما ينتج عن ذلك الفهم من أحكام. وأدى عدم التحديد هذا إلى استخدام آيات قرآنية تتحدث عن العقيدة كدليل على وجود الإجماع، ووجوب العمل به مثل قوله تعالى : «وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (النساء 4: 115) حيث يُشير علال إلى أنَّ الآية تتوعد من اتبع غير سبيل المؤمنين، وأنَّ «سبيل

74 كلمة الحس هنا تلتقي بوضوح مع المفهوم الغربيّ بأنه فقط ما يقع تحت حواس الإدراك هو مجال البحث العلمي.

75 محمود شلتوت، الفتاوى: دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية العامة (القاهرة: دار الشروق، 2004)، ص 350.

76 محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة** (القاهرة: دار الشروق، 2007)، ص 61-62؛ للمزيد حول رأي شلتوت في مفهوم القدر في القرآن وربطه بدلالته اللغوية بمعنى المقادير التي خلق الله عليها الكون وأن صفة العلم في حقه تعالى هي صفة كشف وليست صفة تأثير، راجع كتابه: **الفتاوى**، ص 41؛ وكذلك بتفصيل أكثر في كتابه: **تفسير القرآن الكريم: الأجزاء العشرة الأولى** (القاهرة: دار الشروق، 2004)، ص 183-186.

77 الفاسي، ص 230.

المؤمنين هو الإجماع، فاتباعه إذن واجب»[78]، في حين أن الآية تتحدث عن الهداية التي هي بمعنى الإيمان بالله، وهو السبيل الذي اختاره المؤمنون، وهو ما أكد عليه الإمام محمد عبده في تفسيره لنفس الآية رابطًا لها بما قبلها على أنها تتوعد الذين «يتناجون بالشر« وهؤلاء «القوم مشاقون للرسول إذا كانوا يفعلون ما يفعلون بعد أن ظهرت لهم الهداية على لسانه«[79] ، كما أن سيد قطب نفسه (1906-1966) فسر المشاقة هنا بأن يأخذ المرء «له شقا وجانبا وصفا غير الصف والجانب والشق الذي يأخذه النبي صلى الله عليه وسلم ومعنى ذلك أن يتخذ له منهجا للحياة كلها غير منهجه، وأن يختار له طريقا غير طريقه»[80]، كما ذكر أن سبب نزول هذه الآية هو ارتداد بشير بن أبيرق والتحاقه بالمشركين بعد أن كان في صفوف المسلمين ثم اتبع غير سبيل المؤمنين.

ومن ثم تتضح الحاجة إلى ضرورة إخراج ما يمكن الإجماع عليه من العقائد من دائرة ما يختلف فيه من تعاملات بين البشر على اختلاف عقائدهم ومذاهبهم، كما ينبغي مراجعة المصادر التاريخية التي تقطع بوجود الإجماع في صدر الإسلام وتُعممه على الأمة وتسوق إلى ذلك أمثلة من وقائع تاريخية بطريقة انتقائية متجاهلة جوانب كل واقعة؛ فها هو علال الفاسي مثلا –رغم اعتباره أحد المجددين العقلانيين في الإسلام- يؤكد على اجتماع أمة المسلمين على خلافة أبي بكر قائلا: «فاجتمع العارفون من المسلمين في السقيفة ، وتبادلوا الرأي والدليل، وأجمعوا بعد ذلك أمرهم على مبايعة أبي بكر، ثم وقع إجماع الأمة على قبول ما فعلوه، وصار الصديق خليفة للرسول غير منازَع من أحد»[81]. مما يوحي بأن إجماع الأمة متحقق حتى في الأمور السياسية رغم أن بيعة أبي بكر فيها خلاف كبير بين الصحابة وهو ما أشار إليه على عبد الرازق (ت. 1966) تحت عنوان «اختلاف العرب في البيعة» من أن سعد بن عبادة (ت. 636) الأنصاري زعيم الخزرج رفض بيعة أبي بكر قائلا: «والله حتى أرميكم بما في كنانتي من نبلي، وأخضب سنان رمحي، وأضربكم بسيفي ما ملكته يدي، وأقاتلكم بأهل بيتي. ومن أطاعني من قومي. فلا أفعل وأيم الحق. لو أن الجن اجتمعت لكم مع الإنس ما بايعتكم حتى أعرض على ربي وأعلم ما حسابي. فكان سعد لا يصلي بصلاتهم ولا يجمع معهم، ويحج ولا يفيض معهم بإفاضتهم. فلم يزل كذلك حتى هلك أبو بكر رحمه الله»[82].

78 المرجع نفسه، ص 230.

79 يُنظر: محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، محمد عمارة (تحقيق وتقديم) (القاهرة: دار الشروق، 2006)، ج 5، ص 290.

80 يُنظر: سيد قطب، **في ظلال القرآن** (القاهرة: دار الشروق، 2005)، ج 2، ص 759.

81 الفاسي، ص 232.

82 عبد الرازق، ص 125.

لقد كانت الفتنة الكبرى وما سببته من انقسام بين المسلمين فضلا عن سفك دم عشرات الآلاف منهم سببا قويا في تحريم الحزبية، وما يرتبط بها من تعددية، فُهمت على أنها سبب التشتت، وذهاب الريح، مما أدى إلى تكريس فكرة الطاعة والخضوع للرأي الواحد، وهو رأي الجماعة، التي بات نقيضها هو الفتنة مباشرة التي عرفها رضوان السيد بـ «الحالة غير الطبيعية التي يُمكن أن تحدث للأمة عند الانقسام والاختلاف»[83]، وكانت هذه الظروف وهذه البيئة الفكرية ملائمة جدا لتعميم مفهوم الإجماع على كل ما هو عقديّ أو بشريّ، بل وإدخال الإجماع في إطار مصادر التشريع التي لا يمكن التشكيك فيها، وربما كان هذا ما جعل جون ستيوارت ميل «يرى أن المجتمع الإسلاميّ غير ليبرالي ليس فقط في نظام الحكم الذي كان فرديًا واستبداديًا، بل في النظام الاجتماعي العام المؤسس على الإجماع في الرأي وعلى تحريم النقد والنقاش المفتوح»[84].

هنا نجد أن الخوف القديم من الفتنة تغلغل داخل العقل العربيّ الإسلاميّ الباطن وبقي أثرة حتى عصرنا هذا، وهو ما يتضح في كتابة التاريخ وعرضه وتدريسه بصورة أحادية انتقائية لا تثبت غير ما يُراد لها؛ وهو ما ينعكس على المستقبلين من الدارسين فيفقدهم حس الاختلاف المفضي إلى قبول الآخر والإقرار بضرورة التعددية، ولو أن التاريخ يعرض بشكل من الموضوعية، دون شيطنة المخالف، وفي إطار ضرورة تعدد الآراء، وما يمكن أن يُستفاد منها من تكاملية بين أتباع وأبناء المجتمع الواحد، لاعتاد العقل العربيّ الإسلاميّ على التعايش في ظل الاختلاف ولعمل على وضع نظرية تضمن لكلٍ حقه وتبين له واجباته.

الحرية والتعددية الاجتهادية

يمثل الحث على الاجتهاد صورة من صور الإقرار بالتعددية في إسلام النظرية؛ إذ أنه من غير المتصور أن يصل جميع المجتهدين إلى نفس الرأي في المسألة الواحدة، وإلا لما بشّر النبي الكريم المجتهد المصيب بأجرين والمخطئ بأجر، وفي هذا إقرار بتعدد الآراء وضرورة قبول رأي المخالف، حتى لو كان خطأ في رأي البعض، إلا أن إسلام الممارسة في ظل الظروف التاريخية المشار إليها سابقًا، رأى ضرورة الاقتصار على ما تم تحقيقه، ولا داعي إلى اجتهاد جديد، واشتهر بين الناس أن باب الاجتهاد قد أغلق، رغم أنه لا يعرف لهذا الغلق من قائل ولا من سند تاريخي، إلا أنه استقر في الوجدان والعقل الإسلاميّ العربيّ في مفارقة غريبة تحتاج إلى دراسة خاصة[85].

83 السيد، ص 221.

84 العروي، ص 59.

85 حول تفنيد مقولة غلق باب الاجتهاد يُنظر: وائل حلاق، **هل سُد باب الاجتهاد؟**، سعد خضر (مترجم) (القاهرة/ بيروت: نماء للبحوث والدراسات، 2022).

وبالعودة إلى إسلام النظرية نجد أن الحث على الاجتهاد والبحث والتقصي وإعمال السمع والبصر والبصيرة في الأمور ثابت ومستقر في النص القرآني، حيث يقول تعالى شأنه: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (الحج 22: 46)، كما أن القرآن الكريم دعا إلى التجديد ومراجعة الموروث، مما قد يلتقي مع نظرية الشك الديكارتية التي قامت عليها الثورة الفكرية والحداثية في الثقافة الغربيّة، وذلك عندما ذم طاعة السادة والحكام طاعة عمياء دون تفكير في قوله: «وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلا» (الإنسان 76: 67) ، أو عندما ذم تقليد الآباء واتباع أثرهم بلا تفكر: «بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ» (الزخرف 43: 22)، بل إن إسلام النظرية يذهب إلا أبعد من ذلك حيث يقرر ابن تيمية (ت. 1328) رغم اعتباره أحد أركان الفكر السلفي التقليدي ومدرسة النص، أن مبدأ الثواب والعقاب الإلهيين يقومان على الحرية والعقل والإرادة لأن العقل الحر هو أساس التكليف[86]، ومن ثم مثّل ما عُرف في إسلام الممارسة بغلق باب الاجتهاد معوقا أمام حرية الرأي، الأمر الذي أفقد التعددية الأرض الخصبة التي تحتاج إليها في نموها.

علاقة الأمر بالمعروف بالحرية والتعددية

تعرضنا في حديثنا عن «معنى الحرية» أول الورقة عن مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وهو رغم صعوبة تحديده، وخطورة سوء استخدامه على الحريات الفردية والخاصة، ورغم ضرورة ضبطه في إطار قوانين الدولة ودستورها، حتى لا يرى كل فرد نفسه مسؤولاً عن تقويم أي فرد آخر بلا رادع وحام للحريات، وبدون محدد للمسؤوليات، إلا أنه رغم كل ذلك يعد في أصله ومقصده دعوة صريحة للنقد بحرية، ومن ثم يمكن القول بأن النقد ليس جائزا فقط، بل واجبا أيضا؛ فإيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو درجة عالية من حرية النقد، وهو ما يؤخذ أيضا من حديث تغيير المنكر بطرائقه المختلفة، وفي وصفه صلى الله عليه وسلم لأفضل الجهاد بـ «كلمة حق عند سلطان جائر»[87].

إن قضية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ترتبط في نظرنا ارتباطًا وثيقًا بالتعددية، فتصور خيرية الأمة الإسلاميّة المطلق الذي يتبادر للذهن من قوله تعالى: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» (آل عمران 3: 110) يتعارض مع الإيمان بالتعددية، مع أن شرط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يدل على حرية النقد، ولكن

86 يُنظر: أحمد ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل** (الرياض: دار الكنوز الأدبية، 1391 هـ)، ج 9، ص 20.

87 يُنظر: مسند أحمد (18828)، وللمزيد حول ميدان الجهاد داخل المجتمع يُنظر: يوسف القرضاوي، **فقه الجهاد: دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة** (القاهرة: مكتبة وهبة، 2009)، ج 1، ص 171.

السؤال: أي معروف يجب الأمر به وأي منكر يجب النهي عنه؟ ولو عرفنا المعروف بأنه ما تعارف عليه الناس على أنه خير لساعدنا ذلك في إقرار مفهوم التعددية؛ لأن هذا الوصف بالخيرية جعل بعض المسلمين يتصور أنه مفضل على باقي الأجناس من حيث المبدأ، وأن الجميع لابد أن ينخرط ويتوحد في منظومة المسلمين الخيرية، في حين أن تلك الخيرية ليست صفة ملازمة للجنس العربيّ الإسلاميّ، كما أن المسلمين ليسوا هم أفضل أمة من حيث أنهم ولدوا مسلمين وحسب، فهذا تفكير عنصري يتنافى ويتنافر مع التعددية ، ولكن الخيرية مرتبطة في رأينا من جانب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ارتباطا شرطيا، فإذا فقد شرط الخيرية هذا انتفت هي بالتبعية.

ومن جانب آخر لا يجب قصر مفهوم المعروف على الإيمان، ومفهوم المنكر على الكفر، أو ربط المعروف بعلم أهل الإيمان به[88]، بل من الضروري أن يشمل معنى المعروف كل ما عرف العقل حسنه عن طريق التجربة والخبرة ، وكذلك المنكر كل ما أنكره العقل وثبت سوؤه بالتجربة البشرية، والآية في تصورنا بلغت من الوضوح ما لا تحتاج معه إلى تأويل من حيث اختيار مفردات «المعروف» و«المنكر»، فمن كلمة المعروف جاء مفهوم «العرف» بوصفه أحد مصادر التشريع في الإسلام، لأن الناس إذا تعارفوا على شيء كان عرفًا، وإذا أنكروه كان منكرًا، ولعل تعدد النظر إلى ما هو معروف وما هو منكر هو السبب في تطور فكر الشافعي وفقهه من العراق إلى مصر كما يظهر في **الرسالة**، ولعله أيضا ما دفع الإمام مالك إلى القول بأن ما رآه أهل المدينة حسنا فهو حسن، مما دفعه إلى عدم الاستجابة للخليفة أبي جعفر المنصور في تعميم كتابه **الموطأ** على الأمصار[89].

بهذا المفهوم للمعروف والمنكر يمُكن النظر بشكل تعددي لأعراف الآخر وتقاليده وعاداته، لأنه تعارف على قيم أخرى أفرزت تصورات قيمية أخرى، ومن الجدير بالذكر هنا أن المدرسة الاعتزالية استنبطت من قوله تعالى «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (النحل 16: 90) أن الأمر القرآني بفعل العدل وترك الظلم يقتضي إدراك العقل لكل منهما مسبقًا، وإلا كان من العبث المحال على الله تعالى الأمر بفعل شيء غير مدرك، وهذا يعني أن العقل يمكن أن يصل بمفرده إلى قيمة العدل عن طريق التجربة، وذلك انطلاقا من أن الحسن والقبح صفتين ذاتيتين للحسن والقبيح وليستا خارجتين عنهما، ثم أتى دور النص مُوجهًا لفعل المعلوم الجيد وترك المعلوم القبيح[90].

88 يُنظر: تفسير محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن** (مكة: مؤسسة الرسالة، 2000).

89 يُنظر: مصطفى الشكعة، **إسلام بلا مذاهب** (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1996)، ص 431، 334، 456.

90 أبو الفتح الشهرستاني، **الملل والنحل** (بيروت: دار السرور، 1948)، ص 55-59؛ ويتفق هذا مع الرأي القائل بأن العقل سبق الشرع مجيئا بحيث يستدل بكمال الأول على الثاني، يُنظر: أبو الحسن الماوردي، **أدب الدنيا والدين** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ص 111.

علاقة أمانة التكليف بالحرية والتعددية

قال تعالى: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولً» (الأحزاب 33: 72). تعبر آية الأمانة عن الحرية التي مُنحها الإنسان قرينة للتكليف، وتلتقي دلالة الآية الكريمة مع ما قاله سارتر عن حرية الإنسان: «إن الإنسان محكوم عليه بأن يكون حرًا. إنه يحمل ثقل العالم كله على كتفه. إنه مسؤول عن العالم وعنْ نفسه بصفته نوعا متميزًا عن أنواع الكيان [الكيانات] الأخرى»[91].

وكأن الآية قد نقلت مع الأمانة الحريةَ إلى الإنسان، فكيف يكون الإنسان مكلفا بحمل الأمانة، وهو ليس حرا؟ وكيف لا يكون حرا والعقل والوعي والحرية شرط لكل تكليف «إذ لا قيمة خلقية ولا دينية لفعل المكره أو الجنون المقلد»[92]، وبذلك يصبح الإنسان خليفة الله في أرضه، وهو ما عبر عنه العروي في استخلاصه لمفهوم الحرية عند هيجل وفويرباخ قائلا: «الحرية هي الظاهرة الربانية (المطلق) في الإنسان. عندئذ يمكن القول إن الله هو تجسيد في سماء المثل لما يحس به الإنسان في نفسه. هذا مضمون فكرة الانسلاخ عند فيورباخ. لكن يمكن عكس المقولة على الشكل التالي: الحرية هي لمسة إلهية في قلب الإنسان. فيصبح الرب الخالق هو أصل حرية الإنسان»[93].

هذا المطلق أو اللمسة الإلهية في الإنسان هو ما استشعره رفاعة الطهطاوي وعبر عنه بلغة دينية فقال: «الحرية الطبيعية هي التي خلقت مع الإنسان وانطبع عليها فلا طاقة لقوة البشرية على دفعها بدون أن يعد دافعها ظالما»[94]، وهنا يوفق الطهطاوي بين النظرة الغربيّة القائلة بأن الحرية حق طبيعي للإنسان لا يرتبط بخالق، وبين العقيدة الإسلاميّة القائلة بخلق الإنسان وما يملك.

إلا أن السياسي والمفكر التونسي المعاصر وزعيم حركة النهضة الإسلاميّة راشد الغنوشي يرفض هذا التوفيق وينفي أن تكون الحرية حقا طبيعيا في التصور الإسلاميّ، «فإن تصُّور الإسلام للحرية لا ينطلق من طبيعة للإنسان تنبثق عنها بذاتها حقوق طبيعية كما ادعى الفكر الغربيّ»[95].

---

91 العروي، ص 89، نقلا عن:
Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris: Gallimard, 1943), p. 639;
وقد قام عبد الرحمن بدوي بترجمة الكتاب بعنوان: **الوجود والعدم: بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية**، وصدر عن منشورات دار الأدب ببيروت عام 1966، ثم أصدرت المنظمة العربيّة للترجمة ببيروت ترجمة أخرى للكتاب عام 2009 على يد نقولا متيني بعنوان **الكينونة والعدم: بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية**.

92 الغنوشي، ج 2، ص 185.

93 العروي، ص 92.

94 الطهطاوي، ص 519.

95 الغنوشي، جـ 1، ص 53.

رغم هذا النفي للحق الطبيعي كصفة للحرية يؤكد الغنوشي على معنى الاستخلاف الوارد في آية الأمانة فيقول: «وإن الإنسان خُصَّ من دون الكائنات بالاستخلاف بما استحفظ عليه من أمانات العقل والإرادة والحرية والمسؤولية والمنهج الإلهي المنظّم لحياته»[96]. ويمكن مُلاحظة تعارض ما بين نفي الغنوشي لفكرة الحق الطبيعي وبين إقراره بأن الحرية هي من الأمانات التي استخلف عليها الإنسان، ومعروف أن عملية الاستخلاف القرآنية سابقة لخلق الإنسان على الأرض، أو بالأحرى مصاحبة لعملية الخلق، مما يدل على أن الحرية مخلوقة معه وجزء من طبيعته كما قال الطهطاوي، ويبدو أن الغنوشي أراد بنفي الحق الطبيعي مخالفة الفكر الغربيّ بداية، حتى يوحي بأن التصور الإسلاميّ -كما يفهمه- متفرد، ولا يحتاج لأفكار مستوردة، وهذا ما يفعله غالبية الإسلاميّين، حتى لو أيدوا أفكارا غربيّة بشكل ضمني.

في السياق نفسه يفصل الغنوشي بين تكريم الله للإنسان بالحرية والإرادة وبين فعل الإنسان ما يشاء، فالتكريم عند الغنوشي يعني الطاعة، والاستجابة لنداء العقل والفطرة وهو الإيمان والالتزام بالأحكام؛ فذلك النجاة[97]، ومع أنَّ هذا قد يكون مفهومًا من داخل إطار الدين -رغم تفاوت العقول في فهم الشرائع وأحكامها- إلا أن الغنوشي هنا يقصر الحرية على المسلمين، ويبشرهم هم وحدهم بالنجاة، في حين أن آية الاستخلاف تتحدث عن الإنسان -كخليفة لله في الأرض- مجردًا من أي انتماء.

أما آية الأمانة، التي تعلي من مكانة الذات البشرية، وتعبر عن مركزية الإنسان في الكون، فتتوافق دلالتها في نظرنا مع الأساس الذي قامت عليه الليبرالية وعرفه العروي بأنه هو «مفهوم الذات الذي يميز الفلسفة الغربيّة الحديثة جميعها، إذ ينطلق التحليل الفلسفي الغربيّ من الإنسان باعتباره الفاعل صاحب الاختيار والمبادرة. هذا هو أصل الإنسية الغربيّة كما عبرت عن ذاتها في ميادين الفن والأدب والعلم والسياسة، وهو منطلق الفلسفة اليونانية السقراطية»[98].

إن آية الأمانة تتحدث عن الإنسان دون تحديد جنس أو دين ومن ثم فالإنسان هو المستخلف[99] والمكلف، والحرية حق طبيعي مخلوق معه، لا يسلبه عنه انتماؤه إلى دين أو إلى أي فكر آخر، فهو مكرم «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (الإسراء 17: 70) دون ارتباط بجنس أو دين، وهذا جوهر التعددية، وطالما عمل المستخلف على إعمار الكون فقد عبد الله، تلك العبادة التي خلقها الله من أجلها:

96 المرجع نفسه، ص 53، 57.

97 المرجع نفسه، ص 54.

98 العروي، ص 50-51.

99 لمزيد حول إشكالية الاستخلاف يُنظر: معاذ بني عامر «الإنسان بين شرعة الاستخلاف وشرعية الاختلاف: مقدمتان ونتيجتان»، في: الحاج دواق (تقديم وتحرير)، **ملف بحثي: التعدديةَ الدينية ومنطق التعايش أو في الحقيقة المطلقة**، ص 39-45، شوهد في 2023/1/10، على: https://bit.ly/3iFpyos

«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاريات 51: 56)، فالعبادة ليست فقط الطقوس الدينية، بل تحقيق مراد الله في كونه وهو شرط الخيرية، فالتعددية الدينية هي التفاعل والتدافع والتكامل -بوعي أو بدون وعي أو بشكل مباشر أو غير مباشر- بين كافة الأديان، أما التعددية بشكل عام فيها التدافع والتكامل بين كافة البشر باعتبارهم خلفاء الله في أرضه من المنظور العقائدي، أو إخوة وشركاء في الإنسانية من منظور غير إيماني.

خاتمة ونتائج

لقد سعت الورقة لإثبات أهمية مراعاة الفرق بين إسلام النظرية وإسلام الممارسة، وأن إسلام الممارسة تأثر بإكراهات التاريخ وظرفي الزمان والمكان في تطبيق إسلام النظرية، فنتج عن ذلك أحكام فقهية بشرية صارت مكونا للشريعة، ولكنها في أصلها تفاعل بين النص والواقع، بين النص والمخاطب به، فصبغ البعد الثقافي للمخاطب شكل الأحكام والتشريعات الدينية، مما يحتم علينا مراعاة هذا البعد في الحديث عن موقف الإسلام من قضايا مثل الحرية والتعددية، فمراعاة البعد الثقافي تساعد على فهم خلفية الحكم من جانب، وعلى معرفة مدى ملاءمته للحاضر من جانب آخر.

بناء على ذلك يجب في التعاطي مع النصوص والأحكام المرتبطة بالحرية وبالموقف من الآخر استحضار البعد الثقافي، ثم البعد الإنساني وما ينبثق عنه من الإقرار بمساواة الآخر في الكرامة الإنسانية، وكل ما يترتب على مبدأ الكرامة من المساواة في الحقوق والواجبات، فقط حينئذ يمكننا أن نضيف جديدًا في فهم النص وعلاقته بالواقع، وساعتها يمكن قراءة التراث وتجاوز الهدم إلى البناء، والتقليد إلى الإبداع.

ولو استحضرنا مقولة الإمام علي ابن أبي طالب بأن «وهذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال»[100] سنجد فيها ربطًا مُباشرًا بالبعد الثقافي والحضاري لقراءة النص قرآنا وسنة، فنص القرآن الصامت يستنطقه الإنسان المتأثر بظرفي الزمان والمكان، ومن ثم لن يستنطق الإنسان من النص جديدًا، طالما أنه لا يعايش التطور الحضاري والثقافي، وطالما أنه لا يُساير التاريخ، ولا يتطور مع حركته استيعابًا وإنتاجًا ومساهمةً في اكتساب المعرفة، وهذا الذي يمكن تسميته بالخروج من التاريخ، من شأنه أن يوقف فهم النص على آخر مرحلة كان العقل مسايرا لحركة التاريخ، أي لحظة توقفه عن التجديد في الفهم والإبداع في التوفيق بين جديد الفهم ومتغيرات الواقع.

100 محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1407 هـ)، ج 3، ص 110.

قائمة المراجع

ابن تيمية، أحمد. **درء تعارض العقل والنقل**. الرياض: دار الكنوز الأدبية، 1391 هـ.

ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**. تقديم حاتم بوسمة. القاهرة: دار الكتاب المصري/ بيروت: دار الكتاب اللبناني/ الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2011.

آدمس، تشارلز. **الإسلام والتجديد في** مصر. ترجمة عباس محمود. تقديم مصطفى عبد الرازق. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015.

إروِن، روبرت. **ابن خلدون: سيرة فكرية**. ترجمة عبد الله مُجير العمري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2022.

الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربيّ: محدداته وتجلياته**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2000.

السيد، رضوان. الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربيّ الإسلاميّ. بيروت: دار الكتاب العربيّ، 2007.

الشكعة، مصطفى. **إسلام بلا مذاهب**. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1996.

الشنوفي، منصف. **المقدمة لتحقيق كتاب أقوم المسالك**. تونس: الدار التونسية للنشر، 1972.

الشهرستاني، أبو الفتح. **الملل والنحل**. بيروت: دار السرور، 1948.

الطبري، محمد بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1407 هـ.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **الأعمال الكاملة**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، 1973.

العروي، عبد الله. **مفهوم الحرية**. ط 5. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربيّ، 2012.

الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلاميّة**. جزءان. القاهرة: دار الشروق، 2012.

الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة ومكارمها**. الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربيّة، 1963.

الفاسي، علال. **الحرية**. الرباط: مطبعة الرسالة، 1977.

الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلاميّة ومكارمها**. تحقيق إسماعيل الحسني. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2011.

القرش، محمد فتحي. **العدالة والحرية بين المفهوم الإسلاميّ والمفهوم الغربيّ المعاصر**. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2012.

القرضاوي، يوسف. **فقه الجهاد: دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة**. القاهرة: مكتبة وهبة، 2009.

الماوردي، أبو الحسن. **أدب الدنيا والدين**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987

بسيوني، محمود شريف. **الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان**. القاهرة: دار الشروق، 2006.

بني عامر، معاذ. «الإنسان بين شرعة الاستخلاف وشرعية الاختلاف: مقدمتان ونتيجتان»، في: الحاج دواق (تقديم وتحرير). **التعددية الدينية ومنطق التعايش أو في الحقيقة المطلقة.** الرباط: مؤمنون بلا حدود، 23 يونيو 2015، ص 39-45، شوهد في 2023/1/10، على: https://bit.ly/3iFpyos

بوبيدي، حسين. «مركزية عهد أردشير في الفكر السياسي الإسلاميّ». في: **مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية**. المجلد 6، العدد 2 (أكتوبر 2021)، ص 222-261.

بوجليدة، عمر، «مسألة الحرية بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي: خير الدين والطهطاوي أنموذجا». **مؤمنون بلا حدود** (2019/1/10)، شوهد في 2023/01/10، على: .https://bit.ly/3iIu5qh

حسين، محمد الخضر. **الحرية في الإسلام**. القاهرة: دار الاعتصام، [ب. ت.].

حفني، عاصم. «تعارف الحضارات والمنظومات القيمية». في: زكي الميلاد وصلاح الدين الجوهري (تحرير). **تعارف الحضارات: رؤية جديدة لمستقبل العلاقات بين الحضارات.** القاهرة: دار الكتاب المصري/ بيروت: دار الكتاب اللبناني/ الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2014، ص 191-328

حلاق، وائل. **هل سُد باب الاجتهاد؟**. ترجمة سعد خضر. القاهرة/ بيروت: نماء للبحوث والدراسات، 2022.

دي سيليز، ماريا. **بين الحرية والإنسانية والقدر الإلهي في الفكر الإسلاميّ: دراسة توافقية نظرية عند ابن سينا والغزالي وابن عربيّ**. ترجمة محمود سلامة. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2019.

شلتوت، محمود. **الفتاوى: دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية العامة.** القاهرة: دار الشروق، 2004.

شلتوت، محمود. **الإسلام عقيدة وشريعة**. القاهرة: دار الشروق، 2007.

شلتوت، محمود. **تفسير القرآن الكريم: الأجزاء العشرة الأولى**. القاهرة: دار الشروق، 2004.

صالح، هاشم. **مدخل إلى التنوير الأوربي**. بيروت: دار الطليعة للطبع والنشر، 2005.

عبد البر، فاروق. **موقف عبد الرزاق السنهوري من قضايا الحرية والديمقراطية**. القاهرة: [ب. ن.]، 2004.

عبد الرازق، على. **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**. تقديم عمار على حسن. الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2012.

عبد الرحمن، طه. «مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة». **مجلة المسلم المعاصر**. العدد 301 (1 مارس 2002).

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ**. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق، 2006.

عبيدي، سعيد. «في نقد التعددية الدينية عند محمد عمارة». في: الحاج دواق (تقديم وتحرير). **التعددية الدينية ومنطق التعايش أو في الحقيقة المطلقة**. الرباط: مؤمنون بلا حدود، 23 يونيو 2015، ص 61-64، شوهد في 2023/1/10، على: https://bit.ly/3iFpyos

عمارة، محمد. **التعددية: الرؤية الإسلاميّة والتحديات الغربيّة**. سلسلة: في التنوير الإسلاميّ، رقم 8. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997.

عمارة، محمد. **الإسلام والتعددية: الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة**. سلسلة: هذا هو الإسلام، رقم 10. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2008.

عمارة، محمد. **تيارات الفكر الإسلاميّ**. القاهرة: دار الشروق، 2011.

قطب، سيد. **في ظلال القرآن**. القاهرة: دار الشروق، 2005.

كيشانه، محمود. «التعددية الدينية في الإسلام: قراءة في صحيفة المدينة». في: الحاج دواق (تقديم وتحرير). **التعددية الدينية ومنطق التعايش أو في الحقيقة المطلقة**. الرباط: مؤمنون بلا حدود، 23 يونيو 2015، ص 11-25، شوهد في 2023/1/10، على: https://bit.ly/3iFpyos.

مجموعة مؤلفين. **نظرية الثقافة**، ترجمة علي سيد الصاوي. سلسلة: عالم المعرفة، رقم 223. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1997. ص 9.

Akashe-Böhme, Farideh. *Sexualität und Körperpraxis im Islam*. Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel, 2006.

Gellner, Ernest. *Muslim Society*. New York: Cambridge University Press, 1981.

Kizilhan, Ilhan. *Ehrenmorde, der unmögliche Versuch einer Klärung – Hintergründe -Analysen – Fallbeispiele*. Berlin: Irena Regener, 2006.

Thesiger, Wilfred. *Arabian Sands*. London: Longmans, 1959.

الإسلامويّة والجاهليّة:
فوضى التسميّات وبُنى العنف

ريتا فرج*

doi:10.17879/mjiphs-2023-4611

ملخص

تتناول هذه الدراسة أولاً فوضى التسميات في البحوث التي تدرس الحركات الإسلامويّة: الحركات الإسلاميّة، الأصولية الإسلاميّة، الإسلام السياسي، الحركات السلفية (الدعوية/ العلمية والجهادية)، الحركات الإحيائية، الحركات الجهادية، الصحوة الإسلاميّة، والإسلامويّة؛ وتعرض ثانيًا: بُنى العنف وطبقاته في نصوص الحركات الإسلامويّة، من خلال نقد مصطلح «الجاهليّة»، الأكثر استخدامًا في أدبيات سيد قطب؛ أكثر المُنظِّرين الإسلامويّين تأثيراً في العنف الذي يشهده الإسلام المعاصر.

كلمات مفتاحية: الإسلامويّة؛ الجاهليّة؛ العنف؛ الإسلام السياسي؛ سيد قطب

* محاضرة وباحثة لبنانية في علم الاجتماع ودراسات المرأة.

Islamism and Jahiliyyah: On chaotic terminology and violence structures

Rita Faraj*

Abstract

With the increasing literature researching Islamist movements, there has been a great confusion of nomenclature. Terms such as Islamic movements, fundamentalism, political Islam, Salafism (Dawah: scientific and Jihadism) and Sahwa (Awakening) movement, are tossed around and lumped together all too often. This essay aims, firstly, to address this confusion and try to untangle it. Secondly, the paper also presents the textual structures and layers of violence according to the interpretations of Islamist movements, through approaching "Jahiliyyah", a term that is mostly used in the literature of Sayyid Qutb, whose ideas, tremendously, influenced contemporary Islamist movement.

Keywords: Islamism; Jahiliyyah; Violence; Political Islam; Sayyid Qutb

* Lebanese lecturer and researcher in sociology and women's studies.

مقدمة

شكَّلتْ الظاهرة الإسلامويّة بدءًا من تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في مصر عام 1928 إلى اليوم، مادة مُعقدة وإشكالية للدارسين/ الدارسات ولمراكز الأبحاث والجامعات ودوائر صناعة القرار، لا سيما في العقود الأخيرة. وقد تزايد الاهتمام العالميّ بها، بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر2001، وإثر تفاقم العمليات الإرهابيّة التي شهدها العالم في السنوات الأخيرة، خصوصًا في أوروبا التي انتبهت مُتأخرة لمخاطر الإسلامويّين، وما زال عدد من الدول فيها حتى الوقت الراهن، غافلاً عن إدراك التقاطعات الصلبة والخطرة بين الإسلامويّات في فروعها الدعوية والسياسيّة والمُسلحة.

راهنتْ مراكز أبحاث أميركية عدة، على ما يُسمى «الإسلام السياسيّ المعتدل»، و«الإسلامويّة المُعتدلة» Islamism Moderate[1]؛ وروّجتْ لهما سياسيًّا وإعلاميًّا، بعدما استخدمت الحكومات الأميركية والعربية نقيضهما «الجهادي/ المقاتل» في ثمانينيّات القرن المُنصرم، لمواجهة المدّ الشيوعي في أفغانستان. إنَّ توظيف الإسلام المُعاصر في الصراعات الدوليّة مُنذ الحرب السوفياتية-الأفغانية (1979-1989) وانطلاق حركة «الأفغان العرب»[2] والحرب الأميركية في أفغانستان (2001-2021)، بالإضافة إلى عوامل أخرى، أدتْ جميعها إلى توسع رقعة الإرهاب الإسلامويّ وانفجار التطرف الديني.

أصدرت «مؤسسة راند» RAND Corporation الأميركية تقريرًا عام 2007 بعنوان «بناء شبكات إسلاميّة معتدلة»، أتى تتمة لتقريرين سابقين: «إسلام ديمقراطي مدني»[3] و«العالم

1 من بين مراكز الأبحاث الأميركية التي قالت بـ «الإسلامويّة المعتدلة» نشير إلى مؤسسة كارنيغي، يُنظر:
Amr Hamzawy, "The Key to Arab Reform: Moderate Islamists", *Carnegie Endowment for International Peace*, 26/07/2005, accessed on 30/10/2022, at: https://bit.ly/3WrkqCQ

2 شكلت روافد عدة الرؤى الفكرية للأفغان العرب، التي قادها عبدالله عزام المتأثر بسيد قطب، وقد استمدوها من مصادر مختلفة، تعود جذورها إلى قراءات وتفسيرات لابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب وابن حنبل؛ ومن المعاصرين تأثروا بقطب وأبي الأعلى المودودي. وخلال قتالهم في أفغانستان إبان الحرب السوفياتية-الأفغانية حملوا على عاتقهم تجسيد شعارات قطب حول «الطليعة المؤمنة» المقاتلة. يعتبر تنظيم القاعدة، المنبثق عن حركة الأفغان العرب، أنَّ سيد قطب من مرجعياته الفكرية، ويتضح ذلك بقوة في كتاب أيمن الظواهري **الحصاد المر: الإخوان المسلمون في سبعين عامًا**، يُنظر: أيمن البدوي وآخرون، **القاعدة: 1- التشكل**، الكتاب 24 (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ديسمبر/ كانون الأول، 2008).

3 Cheryl Benard, *Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies* (Santa Monica, CA: Rand, 2003), accessed on 15/10/2022, at: https://bit.ly/3HLaboG

الإسلاميّ بعد 9-11»[4]. وإذ عَدَّ التقرير -باختزال- الصراع الدائر في «العالم الإسلاميّ» بأنَّه في الأساس «حرب أفكار»، فإنَّ الوقائع فرضتْ وتفرض على المجتمعات العربية، صراعًا آخر منذ كتابة هذا التقرير وقبله وبعده؛ هو الصراع ضد الدولة ومؤسساتها وسيناريوات تفككها بدوافع وعوامل مختلفة، من بينها المخاطر الناجمة عن الإسلامويّة Islamism وعنفها الدعويّ والسياسيّ والقتاليّ، دون أن نتجاوز مأزق الأنظمة السياسيّة العربية وفشلها في تأسيس «دولة المواطنة»[5].

حدد التقرير ثلاثة أسباب لإشراك «الإسلاميّين»[6] في العملية الديمقراطية، أولها أنَّهم يمثلون البديل الوحيد، صاحب الجماهيرية الواسعة، للأنظمة التسلطيّة في العالم الإسلاميّ (وخصوصًا العالم العربي)؛ ويرجع الثاني إلى كون الجماعات الإسلاميّة مثل الإخوان المُسلمين في مصر، قد تحولتْ إلى دعم الديمقراطية التعددية وحقوق المرأة؛ أما الثالث فبسبب أن الإسلاميّين هم الأقدر على إقناع الإرهابيين المحتملين بنبذ العنف من رجال الدين الاعتياديين[7].

مرّ على التقرير أربعة عشر عامًا، فهل تغيَّرتْ المُعطيات المُرتبطة بالظاهرة الإسلامويّة وما يُبنى عليها؟ بدأ الوعي الأوروبي[8]، -والغربي إلى حدٍّ ما- يبني رؤيةً جديدةً تُجاه الحركات الإسلامويّة، مُدركًا مخاطرها على الجاليّات المُسلمة وتحديّات اندماجها؛ لكنْ ثمة اتجاه إلى الآن يرى في جماعة الإخوان المسلمين، «إسلامًا سياسيًّا معتدلاً»، نتيجة هشاشة في الوعي بالتقاطعات بين الإسلامويّين والإرهابيّين؛ أيْ الإسلام السياسي والإسلامويّة المُسلحة؛ وهي عميقة وبنيوية ومتبادلة.

4 Angel M. Rabasa et al., *The Muslim World After 9/11* (Santa Monica, CA: Rand, 2004), accessed on 15/10/2022, at: https://bit.ly/3hwR32X

5 يُنظر: ريتا فرج، «وحدانية التسلط في العالم العربي: البنى والآليات»، في: عبد الجواد ياسين وآخرون، **الدولة في التنظير العربي والإسلاميّ: التأصيل والتحديات**، الكتاب 129 (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، سبتمبر/ أيلول، 2017)، ص 251-274.

6 ورد في ترجمة تقرير راند كلمة «الإسلاميّين»، وأبقينا عليها كما هي للأمانة العلمية، في حين نرى أنَّ مصطلح «الإسلامويّين» أنسب لتوصيف الظاهرة، وسيأتي توضيح ذلك لاحقا.

7 شيريل بينارد وآخرون، **بناء شبكات الاعتدال الإسلاميّ**، ترجمة: إبراهيم عوض (القاهرة: تنوير، 2015)، ص 119؛ للاطلاع على التقرير بلغته الأصلية، يُنظر:
Cheryl Bernard et al., *Building Moderate Muslim Networks* (Santa Monica, CA: Rand, 2007), accessed on 15/10/2022, at: https://bit.ly/3G0qpcf

8 تتعامل الدول الأوروبية بحذر ومرونة في الآن نفسه مع الإخوان المسلمين، لاعتبارات عدة؛ لعل أبرزها النظر إلى الجماعة كحزب في العملية الديمقراطية، وتاليًا فإن موقفها منها يختلف عن موقف عدد من الدول العربية التي أدرجتها على لائحة الإرهاب بعد تجاربها الصعبة معها، بسبب عنف الجماعة وانقلابها على الدولة وعدم احترامها للحدود الوطنية. لكنْ ثمة وعي أوروبي بدأ يدرك مخاطرها، وهذا ما فعلته النمسا حين حظر البرلمان في يوليو/ تموز 2021 جماعة الإخوان المسلمين ومنعهم من ممارسة أي عمل سياسي في البلاد.

أولًا: فوضى المصطلحات

يلاحظ المتابع أنَّ الدارسين والدارسات للظاهرة الإسلامويّة، يستخدمون مُصطلحات مُتباينة في التعبير عن «الإسلامويّين» أو «الإسلام السياسي»، مثل: الحركات الإسلاميّة؛ الأصولية الإسلاميّة؛ الصحوة الإسلاميّة؛ الحركات الإحيائية؛ الجماعات الإسلاميّة؛ الحركات الجهادية؛ الحركات السلفيّة (الدعوية/ العلمية والجهادية). ثمة تمايزات وتقاطعات فيما بينها، ليس فيما يخص العُنف فحسب، وإنَّما في الدلالة أيضا.

لنأخذ -على سبيل المثال- المصطلح الملتبس «الأصولية الإسلاميّة»[9] Islamic Fundamentalism، الذي ظهر في الغرب -تحديدًا بريطانيا- لوصف الإسلامويّة. تُعرِّف الموسوعة البريطانية «الأصولية» بأنَّها «نوع من الحركة الدينيّة المحافظة التي تتميّز بالدعوة إلى التقيُّد الصارم بالنصوص المقدسة. استُخدم سابقًا للإشارة إلى البروتستانت الأميركيين الذين أصرُّوا على عصمة الكتاب المقدس؛ ثم جرى تطبيق مصطلح الأصولية على نطاق أوسع بدءًا من أواخر القرن العشرين، على مجموعة كبيرة من الحركات الدينيّة. يمكن القول: إن العديد من الأديان الرئيسة في العالم لديها حركات أصوليّة»[10]. كما تُشير الموسوعة إلى استخدام المصطلح في الإسلام، ملاحظة توسع انتشاره مع الثورة الإيرانية عام 1979، وأنه كان سائدًا في كل من الأدب الشعبي والأكاديمي منذ أواخر القرن العشرين.

يُلاحظ الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي Roger Garaudy (1913-2012) أنَّ «كلمة أصولية لم تظهر في اللغة والمعاجم إلا حديثًا جدًا. فهي لم تمثل سنة 1966 في معجم روبير الكبير، ولم تظهر سنة 1968 في الموسوعة العالمية، ويُعرفها قاموس لاروس الصغير سنة 1966 بكيفية عامة جدًا: 'موقف أولئك الذين يرفضون تكييف عقيدة مع الظروف الجديدة'»[11]، وفي سنة 1984 عرفها لاروس الكبير بشكل أكثر شمولاً: «داخل حركة دينيّة [الأصولية] موقف جمود وتصلب معارض لكل نمو أو لكل تطوّر»[12].

إذن، هناك حسب غارودي بناءً على هذه التعريفات مجموعة من المكونات الأساسية للأصولية: «أولًا: الجموديّة، رفض التكيف، جمود معارض لكل نمو، لكل تطور؛ ثانيًا: العودة

9 يُنظر: يوسف الشويري، **الأصولية الإسلاميّة: حركات الإحياء والإصلاح والتطرف**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2020)، ص 256.

10 Cf.: Henry Munson, "Fundamentalism", in: *Encyclopedia Britannica*, 26/11/2019, accessed on 15/10/2022, at: https://bit.ly/3BEigaH

11 روجيه غارودي، **الأصوليات المعاصرة**، ترجمة: خليل أحمد خليل (بيروت: دار عويدات، 1992)، ص 13.

12 المرجع نفسه.

إلى الماضي (الانتساب إلى التراث إلى المحافظة)؛ وثالثًا: عدم التسامح، الانغلاق، التحجر المذهبي: تصلب، كفاح، عناد». حرفيًا، يمكن للأصولية على هذا النحو أن تضع نفسها كجمودية في مواجهة التطور، كتراث في مواجهة الحداثة، كتحجر مذهبي في مواجهة الحياد، بكلمة، يمكن للأصولية أن تكون نقيض العلمانية»[13].

إن لفظ «الأصول» لفظ إسلاميّ كما هو معروف في علمَي أصول الدين وأصول الفقه؛ «والأصوليّة الإسلاميّة بهذا المعنى، تعني البحث عن الأَساس أو الشريعة، وتحاول صوغها وتحقيقها، وتؤسس النظام الإسلاميّ وتدافع عنه بصرف النظر، عن النظم القائمة وإنجازاتها، وهي تعتمد على بحث شرعي وليس على تحليل واقعي، وتقوم على فكرة مبدئية وليس على ضرورة علمية، وتستعمل منهجًا استنباطيًّا يقوم على تأويل النصوص، وليس منهجًا استقرائيًّا يعتمد على رصد الوقائع وحصرها. لا تعني الأصولية الإسلاميّة بالضرورة المحافظة والتخلف ومعاداة المدنية الحديثة. فهناك إصلاحيون تقدميون يأخذون بوسائل التقدم وأساليب النهضة الحديثة، كما لا تعني التعصب وضيق الأفق ورفض الحوار والانغلاق على الذات»[14].

يميِّز عالِم الإسلاميّات محمد أركون (1928-2010) بين «الأصولية» و«الأصولوية»[15]. إذ يرى أن التيارات الأَصولية تنتمي إلى فكر يحترم النقد والأطروحات الفكرية والتحليليّة العلمية[16]؛ أما التيارات الأصولوية، قاصدًا بذلك الإسلامويّة، فتجهل وسائل تفسير القرآن، وتمتاز بصفتين، الأولى: أنها قد انفصلت عن العقل الإسلاميّ في عصور الاجتهاد؛ والثانية: ابتعادها عن المؤلفات الكبرى التي جاءت في العصر الذهبي في العالم الإسلاميّ العربي. فالمسلم الأصولوي لا يقرأ ما كتبه ابن رشد (1126-1198)، وإذا قرأه فسينكره ويقول: إنه غير إسلاميّ، ويحكم عليه بأنه غير مسلم مع أن ابن رشد كان قاضي القضاة في قرطبة.

---

13 المرجع نفسه.

14 حسن حنفي، **الحركات الإسلاميّة في مصر** (القاهرة: المؤسسة الإسلاميّة للنشر، 1986)، ص 13.

15 المرجع نفسه.

16 يوضح أركون مقصده بالعلمية وشروطها وأدواتها التي من بينها: «النحوية التحليلية للقرآن. وأما التيارات الأصولوية، فهي تجهل هذا، وتجهل -على سبيل المثال- وسائل التفسير للقرآن الكريم، وأولاها اللغة العربية وعلم اللغة العربية، وعلم البلاغة، والأسلوب العربي، وما يتعلق بالاستعارة -مثلاً- في اللغة العربية. وثاني هذه الوسائل هو تاريخ اللغة العربية، حتى لا نخلط بين الخطاب القرآني، والمعجم العربي في القرون الثاني والثالث والرابع الهجري، أي في الفترة التي اغتنى فيها المعجم بجميع العلوم التي أتى بها العلماء بعد ظهور الإسلام»، يُنظر: صلاح عواد، «محمد أركون بعد أن قدم مشروعه في الأمم المتحدة يقول لـ'الشرق الأوسط': التيار المواجه لـ 'الأصولوية' آيديولوجي ولا نثق به علمياً»، **جريدة الشرق الأوسط**، 2007/05/23، العدد 10403، شوهد في: 2022/10/15، على: https://bit.ly/3YwZCvy

يكشف التعريف المقدم من أركون بوضوح تام التمايز والاختلاف بين الأصولية الإسلاميّة والأصولوية، أي «الإسلامويّة» Islamism. أقترح أن هذا المصطلح أقرب لفهم «الإسلامويّين» الذين وظفوا الدين للاستيلاء على السلطة، ولجؤوا إلى العنف لتنفيذ أهدافهم، واتخذوا مواقف حادة وإقصائية إزاء العقل الاجتهادي في المدونة التراثية الإسلاميّة.

ينبغي التمييز بين الإسلام بوصفه دينًا والإسلامويّة بوصفها حركة أيديولوجية سياسيّة عنفية، توظف الدين لأغراضها الاجتماعية والسياسيّة، وخصوصًا لأغراض الاستيلاء على السلطة. في هذا السياق، يفرق عالم الاجتماع اللبناني خليل أحمد خليل في مُلحق الموسوعة السياسيّة بين «الإسلاميّ» بوصفه سلوكًا سويًا للمُسلم المؤمن المتدين، وبين «الإسلامويّ» بوصفه تعبيرًا عن استعمال الدين كسياسة[17].

تدل «الإسلامويّة» منذ عام 1970 على التيارات الأكثر تطرفًا وعنفًا في الإسلام المعاصر التي تريد أن تجعل من الدين الإسلاميّ، أكثر من ديانة في جوهرها، تريد أن تتخذه سلاحًا أيديولوجيًا سياسيًا لاجتذاب الجمهور العربي أو الإسلاميّ المتخبط بين الأديان والسياسات، ولهذا تنزع الحركات والجماعات والتيارات الإسلامويّة إلى المُناداة بالتطبيق الصارم للشريعة، وإلى إنشاء دولة إسلاميّة ثورية[18].

يشير أستاذ العلوم السياسيّة السوري- الألماني بسام طيبي إلى أن الإسلام نظام أخلاقي وعقيدة؛ وبمعنى آخر: إنه «ديانة ذات مبادئ سماوية»، بينما الإسلامويّة «مفهوم سياسي ذو نظام محدد»[19]. أي، وفقًا لصاحب *Islamism and Islam* (2012)، الإسلام ديانة أما الإسلامويّة فهي سياسة متأثرة بالدين[20]. يضيف موضحًا موقفه أن تسييس الإسلام هو الذي ولّد الإسلامويّة، وهذا التسييس الذي تجسد في الحركات الإسلامويّة المعاصرة -وخصوصًا الجماعات الإرهابية التكفيرية منها مثل تنظيم داعش- لم يسبق له مثيل في التاريخ الإسلاميّ[21].

17 يُنظر: خليل أحمد خليل، **ملحق الموسوعة السياسيّة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004).

18 المرجع نفسه، ص 40.

19 نقلاً عن تمير بارون في دراسته:

Tamir Bar-On, "'Islamofascism': Four Competing Discourses on the Islamism-Fascism Comparison", *Fascism*, vol. 7, no. 2 (2018), p. 241-274;

يُنظر أيضا:

Bassam Tibi, "Islamism, Peace and the Maghrib", *Sixteenth Annual George A. Kaller Lecture*, 12/01/2000, accessed on 15/10/2022, at: https://bit.ly/3jblfkO

20 Bassam Tibi, *Islamism and Islam* (New Haven: Yale University Press, 2012), p. 1.

21 Ibid., p. 3.

يرى الباحث الفرنسي جيل كيبيل Gilles Kepel أنّ الإسلامويّة هي في الأصل حركة سياسيّة وليست دينيّة[22]. إن جوهرها هو نظام سياسي يُطلق عليه الإسلامويّون، أنفسهم، مصطلح «الحاكميّة لله» وهو بطبيعته غير متوائم مع نظام علماني ديموقراطي من إنتاج البشر[23].

ظهرت كلمة «الإسلامويّة»[24] لأول مرة في اللغة الفرنسية منتصف القرن الثامن عشر، وأول من صاغها الفيلسوف الفرنسي فولتير Voltaire (1694-1778)، مرادفة لـ«المحمدية» Mahométisme؛ أي الإسلام[25]. يُشار إلى أن المستشرق الفرنسي إرنست رينان Ernest Renan استخدمها في مُحاضرة له ألقاها عام 1883 تحت عنوان «L'islamisme et la science»[26]. في حين، استخدم باحثون آخرون مُرادفات أخرى من قبيل: «الإسلام النشط» Activist Islam، كما فعل سعد الدين إبراهيم[27] و«القتالية الإسلاميّة» Islamic Militancy كما فعلت أماندا هيبر Amanda Hiber[28].

يلفت الباحث الأميركي مارتن كريمر Martin Kramer إلى أنَّ مُصطلح «الإسلامويّة» انتقل إلى العالم الناطق بالإنجليزية من فرنسا، أواخر عقد السبعينيّات وأوائل عقد الثمانينيّات من القرن العشرين، خصوصًا بعد محاولة الباحثين الفرنسيين التعاطي مع المآلات الدولية للثورة الإيرانية التي تفجرت عام 1979. كان كيبيل من أوائل الذين استخدموه باللغة الإنجليزية، في الترجمة الإنجليزية لكتابه الموسوم النبي والفرعون Le Prophète et le Pharaon[29].

22 Gilles Kepel, *Jihad: The trail of political Isla*m (London: I.B. Tauris, 2006).

23 Tibi, *Islamism and Islam*, p. 3.

24 من المهم التأكيد أن الكلمات والمصطلحات حسب تطور استخدامها يختلف معناها ودلالتها عبر التاريخ والتطور الفكري حولها وسجاله، فيمكن الحديث عن المصطلح وظلاله وحوافه.

25 Cf.: Martin Kramer, "Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?", *Middle East Quarterly* (Spring 2003), p. 65-77, accessed on 15/10/2022, at: https://bit.ly/3W72LAw; Bruno Étienne, "L'islamisme comme idéologie et comme force politique", *Cités*, no. 14 (2003/2), p. 45-55.

26 Jean-Paul Clément, "L'islamisme Et La Science Par Ernest Renan", *Revue des deux mondes* (Décembre 2018-Janvier 2019), accessed on 15/10/2022, at: https://bit.ly/3uWLuOr;
لقراءة المحاضرة في نصها الكامل يُنظر:
"Ernest Renan, L'islamisme et la science, 1883", *Culture d'Islam*, accessed on 15/10/2022, at: https://bit.ly/3G0GMpl

27 Saad Eddin Ibrahim, "Egypt›s Islamic Activism in the 1980s", *Third World Quarterly*, vol. 10, no. 2, Islam & Politics (Apr., 1988), p. 632-657.

28 Amanda Hiber, *Islamic militancy* (Detroit: Greenhaven Press, 2009).

29 Cf.: Gilles Kepel, *Le Prophète et le Pharaon: Aux sources des mouvements islamistes* (Paris: Le Seuil, 1984) ;
تُرجم الكتاب إلى الإنجليزية بالعنوان الآتي:
Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh (Berkeley: University of California Press, 1985).

جدير بالإشارة إلى أنَّ كريمر أصدر عام 2001 كتابًا حمل عنوان أبراج عاجية على الرمال: فشل الدراسات الشرق أوسطية في الولايات المتحدة[30]، حذَّر فيه بشكل مُختزل وأحادي، مما أسماه نفوذ أيديولوجيا ما بعد الاستعمار التي روّج لها المفكر الفلسطيني الراحل إدوارد سعيد (1935-2003)، متحدثًا عن تأثيره في الدراسات الشرق أوسطية. وقد أفرده بفصل كامل تحت عنوان «لطخة/ بقعة سعيد» Said's Splash، حيث قدم نقدًا لأفكاره خصوصًا تلك المتعلقة بالاستشراق، لأنه رأى أن أساتذة دراسات الشرق الأوسط فشلوا في تنبيه الولايات المتحدة إلى خطورة من يُسمِّيهم الراديكاليين المسلمين، ويرجع ذلك إلى أنهم واقعون تحت تأثير سعيد، وكتابه الاستشراق (1978).

يعبر مصطلح الإسلامويّة بشكل دقيق عن جماعة الإخوان المسلمين بكل فروعها -وجماعات العنف الأخرى- فهي لا تتوانى أبدًا عن استخدام العنف المُسلح في خدمة أهدافها السياسيّة. إن تجاربها في مصر وصدامها الدائم مع الدولة وأهدافها العدة في التمكين، تبرهن على أن العنف أساس من أسس مكوناتها الأيديولوجية والعملية، فهي غالبًا ما تتبنى خطابًا متمردًا ضد الدولة وترفض الحداثة، ولا تحترم الحدود الوطنية، وتتعامل بفوقية دينيّة مع الأقليات، وتدعو إلى الدولة الدينيّة والحاكميّة، على الرغم من أن تصورهم عن هذه الدولة يُخالف طبيعة الإسلام[31]. فكيف يمكن لجماعة إسلامويّة توظف الدين في معركة السياسة، وترفض المساواة الكاملة بين الجنسين، ويدعو منظروها إلى تطبيق الحدود والشريعة، وتبني نفوذًا اجتماعيًّا عبر المؤسسات لتأسيس دولة موازية، ألَّا توصف بأنها جماعة انقلابية أيديولوجية متطرفة؟ هنا أطرح خلاصة وائل حلاق الواردة في كتابه الدولة المستحيلة مع تعقيب بصيغة سؤال عليها؛ قبل الانتقال إلى مصطلح «الجاهليّة» كما أسس له سيد قطب، أخطر المنظرين الإسلامويّين في التاريخ المعاصر.

يقول حلاق: «إنَّ الأشكال الحديثة للعولمة ووضع الدولة في هذه الأشكال متعاظمة القوة، يكفيان لجعل أي صورة من الحكم الإسلاميّ إما أمرًا مستحيل التحقق، وإما غير قابل للاستمرار على المدى البعيد، هذا إن أمكن قيامه أصلاً»[32].

مع اتفاقي مع الخطوط العريضة المهمة لهذه الخلاصة، ولكن ألا يمكن لأشكال ماضوية من الأنظمة الدينيّة أن تتعايش مع ضغوط العولمة لفترات طويلة أكثر مما نظن وتأخذ منها؟ إن العلاقة الغامضة بين السياسي والديني في الإسلام الكلاسيكي والمعاصر تلزمنا بفتح مسارات جديدة

30 Martin Kramer, *Ivory towers on sand: The failure of Middle Eastern studies in American* (Washington, DC: Washington Institute for near east policy, 2004), p. 27-28.

31 رضوان السيد، **أزمنة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015).

32 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، ترجمة: عمرو عثمان (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

في التفكير. أحيل هنا على كتاب الباحث الإيراني أنوش غانجبور Anoush Ganjipour الصادر بالفرنسية L'ambivalence politique de l'islam[33].

لن أدخل في التعريفات الأخرى المرتبطة ببقية الحركات التي من بينها: السلفية الدعوية والسلفية العلمية والسلفية الجهادية، ولكن أُقر بحجم التعقيدات المرتبطة بها على مستوى التقاطعات بين العنف الرمزي والقتالي وكذلك السياق الدلالي. في المقابل، تشكل الأيديولوجية العنفية والإقصائية طبقة أساسية لديها جميعًا، مع اختلاف الدرجة، بين العنف الديني اللفظي والعنف المسلح.

تنمو هذه الجماعات على أرضية واحدة. ومشكلتها الأساسية، كما هو الحال مع السلفيات الساكنة أو الدعوية، أنها تعاند الحداثة بقوة بدعوى الحفاظ على الدين، فتتخذ قالبًا دعويًا طوباويًا يريد العودة إلى الأصول الأولى، أي الإسلام الأول، وتحثّ أتباعها على أن يكونوا «فائقي الإسلام» و«فائقي التدين»، أي أن يكونوا أكثر إسلامًا، فتبني الفرد على أن يصبح أنموذج «المسلم الأعلى» الذي كتب عنه المحلل النفسي فتحي بن سلامة في كتابه رغبة عارمة في التضحية: المسلم الأعلى[34]، وهنا أُشير إلى ما قاله سيد قطب في معالم في الطريق، حين تحدث عن «الشعور الأعلى» الذي يجب أن يشعر به المسلم في مواجهة العالم المادي، والذي وصل إلى أقصاه في تنظيره الأخطر حول «استعلاء الإيمان»[35].

ثانيًا: نقد مصطلح «الجاهليّة» القطبي

يُعد كتاب **معالم في الطريق** من أهم كتب سيد قطب وأشدها تطرفًا، ويشكّل مرجعًا رئيسًا لتنظيمات إرهابيّة عدة، مثل تنظيم القاعدة -كما ذكرنا أعلاه-، كما أنه من المنظرين الذين تركوا تأثيرًا كبيرًا على دعاة الإسلام السياسي.

عُرف في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، أنَّ كثرة استعمال مفهوم ما لا تُفيد بالضرورة وضوح معناه، أو الاتفاق حول مجالات استعماله، وهذا ينطبق على عدد كبير من المفاهيم التي تداولتها الجماعات الإسلامويّة، فبالرغم مما شهدته مفاهيم مثل: «الجاهليّة» و«الحاكميّة» و«الشريعة» و«التجديد» و«الاجتهاد»، من تضخُّم مُفرط في لغة منظّري الإسلام السياسيّ، فإنّ تلك الكلمات ما زالت تفتقد التحديد والتمايز، ويعتريها الكثير من الغموض والالتباس[36].

33 Anoush Ganjipour, *L'ambivalence politique de l'Islam: Pasteur ou Leviathan?* (Paris: Seuil, 2021).

34 Fethi Benslama, *Un furieux désir de sacrifice: Le Surmusulman* (Paris: Seuil, 2016).

35 سيد قطب، **معالم في الطريق**، ط 6 (القاهرة: دار الشروق، 1979)، ص 163 وما بعدها.

36 عبد الباسط سلامة هيكل، «الاحتيال الدلالي في خطاب جماعات الإسلام السياسي»، في: عبد الباسط

شكَّل مُصطلح «الجاهليّة» كما فهمه سيد قطب، أهم المصطلحات في «المعجم الإسلامويّ»، سبقه إليه؛ من الناحية الدلالية، أبو الأَعلى المودودي (1903-1979)، مُؤسس «الجماعة الإسلاميّة» في باكستان، واصفًا به الحضارة الغربية المعاصرة، في حين أنّ سيد قطب وظّفه حتى حدوده القصوى وبنى عليه أيديولوجيا عنفية هائلة، قسّم فيها العالم إلى دار كفر ودار إسلام، ووضع كل المجتمعات المعاصرة ومن بينها المجتمعات الإسلاميّة في الجاهليّة.

ما المقصود بمصطلح الجاهليّة عند سيد قطب؟ يقول: «إنَّ قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال (...) لا لأن الحضارة الغربية قد أفلست ماديًا أو ضعُفت من ناحية القوة الاقتصادية والعسكرية. ولكن لأن النظام الغربي قد انتهى دوره لأنه لم يعد يملك رصيدًا من القيم، يسمح له بالقيادة (...) والإسلام -وحده- هو الذي يملك تلك القيم وهذا المنهج (...) لقد أدت النهضة العلمية دورها منذ عصر النهضة في القرن السادس عشر الميلادي (...) وأدت القومية والوطنية التي برزت بتلك الفترة، والتجمعات الإقليمية عامة دورها خلال هذه القرون ولم تعد تملك رصيدًا جديدًا (...) ولا بد من إعادة وجود هذه الأمة لكي يؤدي الإسلام دوره المرتقب في قيادة البشرية مرة أخرى»[37].

ويقول أيضا: «إنَّ العالم يعيش اليوم كله في جاهليّة من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها. جاهليّة لا تخفف منها شيئًا هذه التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الفائق! هذه الجاهليّة تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله على الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكميّة، إنها تسند الحاكميّة إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أربابًا، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهليّة الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع (...) وفي هذا يتفرد المنهج الإسلاميّ، فالناس في نظام غير النظام الإسلاميّ، يعبد بعضهم بعضًا -في صورة من الصور- وفي المنهج الإسلاميّ وحده يتحرر الناس جميعًا من عبادة بعضهم بعضًا، بعبادة الله وحده (...) والخضوع لله وحده»[38].

يُشير قطب إلى عملية «البعث الإسلاميّ» التي سوف تبدأ بمحاربة الجاهليّة وإحلال حاكميّة الله من خلال: «طليعة تعزم هذه العزمة وتمضي في الطريق. تمضي في خضم الجاهليّة ضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعًا، تمضي وهي تُزاول نوعًا من العزلة من جانب، ونوعًا من الاتصال من الجانب الآخر بالجاهليّة المحيطة (...) ولا بد لهذه الطليعة

سلامة هيكل وآخرون، **مصادر الإسلامويّين: جذور الصناعة الحركية**، كتاب 175 (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، يوليو 2021)، ص 13.

37 قطب، معالم **في الطريق**، ص 6-4.

38 المرجع نفسه، ص 8.

التي تعزم هذه العزمة من معالم في الطريق، معالم تعرف منها طبيعة دورها [التي سماها قطب بالطليعة القرآنية أو الجيل القرآني] وحقيقة وظيفتها (...) هذه المعالم لا بد أن تُقام من المصدر الأول لهذه العقيدة: القرآن ومن توجيهاته الأساسية، ومن التصور الذي أنشأه في نفوس الصفوة المختارة»[39].

وضع قطب في تفسيره هذا، القرآن في مواجهة العالم، وعلى رأسهم المسلمين، باستثناء هذه الطليعة المناط بها دور تطهير الأرض من الجاهليّة التي تحيط بها. إن قطيعة قطب الصلبة مع المدونة التراثية والحضارة الإسلاميّة دفعه لوضع القرآن في مواجهة العالم. وهنا يطرح السؤال الآتي: هل وضع قطب نفسه أحيانًا فوق القرآن، أي انقلب عليه وعلى معانيه ومقاصده وسياقات نزوله؟ إنَّ القراءة السريعة تبين أن قطبًا عطل المقاصد الأساسية للقرآن، وعطل أحقية الاجتهاد، وأقام تفسيرًا عنفيًا بدعوى محاربة الجاهليّة، وهنا نجده حين يتحدث عن الجهاد في الإسلام، ولكن ضمن المنهج الإسلامويّ الحركي الذي تنفذه الطليعة، يجترح ما يطلق عليه «الجاهليّة الاعتقادية»، وهي -حسب قطب- «تقوم عليها أنظمة واقعية عملية تسندها سلطات ذات قوة مادية، ومن ثم تواجه الحركة الإسلاميّة هذا الواقع كله بما يكافئه»[40]، وذلك عبر السمة الثانية للنهج القطبي وهي «الواقعية الحركية» الهادفة إلى «إزالة الطواغيت كلها من الأرض جميعًا، وتعبيد الناس لله وحده، وإخراجهم من العبودية للعباد إلى العبودية لرب العباد»[41].

يتسم خطاب قطب بـ«نرجسية الواحدية الدينيّة»، لا سيما في تفسيره المتطرف لـ«استعلاء الإيمان». يُعد كتابه **في ظلال القرآن** بمجلداته الستة، أكثر أعماله تشددًا، فهو يدفع إلى الغضب الديني الثوري، والخطير أن الغالبية الكبرى «من الجماعات التي تأثرت به، أخذت كل ما كتبه قطب، على أنه قرآن منزل أو أحكام فقهية أو عقدية متفق عليها أو مجمع عليها»[42].

إن المجتمعات الجاهليّة المعاصرة تُجبر المسلم على اعتزال العالم والانضمام إلى الجماعة القطبية الممثلة دون غيرها للإسلام. يقول قطب: «لا نجاة للعصبة المسلمة في كل أرض من أن يقع عليها العذاب، إلا بأن تنفصل عقديًّا وشعوريًّا ومنهج حياة عن أهل الجاهليّة من قومها،

39 المرجع نفسه، ص 10-9.

40 المرجع نفسه، ص 58-57.

41 المرجع نفسه.

42 إبراهيم ناجح، «خمسة أسباب وراء تحول 'ظلال سيد قطب' لنشر العنف والتكفير»، **جريدة الشروق**، 2018/08/03، شوهد في: 2022/10/15، على: https://bit.ly/3Wb5Jnq

حتى يأذن الله لها بقيام دار إسلام تعتصم بها»[43]. لا يستثني قطب عن تلك الحالة الانفصالية «المسجد»، فمساجد المسلمين لا تختلف عن معابد الجاهليّة: «يرشدنا الله إلى اعتزال معابد الجاهليّة، واتخاذ بيوت العصبة المسلمة مساجد تحسّ فيها بالانعزال عن المجتمع الجاهليّ، وتزاول فيها عبادتها لربها على نهج صحيح، وتزاول بالعبادة ذاتها نوعًا من التنظيم في جو العبادة الطهور»[44].

لا يستند تنظير قطب عن الجاهليّة إلى أي دال أو معنى قرآني. انقلب على القرآن نفسه، وأسس لخطاب ثوري عنيف، أفادت منه الحركات المتطرفة والمنظِّرون الإسلامويّون. تأثر رجال دين عدة، سنة وشيعة، به، وعرفوا كتبه وقرؤوها، يقول الأكاديمي سعود المولى: «وقد حدثني الإمام الراحل الشيخ محمد مهدي شمس الدين مرات عدة عن تأثره هو وأبناء جيله، أثناء مرحلة الدراسة في النجف، بمقالات سيد قطب في مجلة الرسالة وخصوصًا رسائله إلى أصدقائه، التي نُشرت بين عامي 1949-1951. ثم بكتاباته المنشورة بعد ذلك، ولعلنا نلحظ بوضوح أثر سيد قطب ورؤيته الحضارية للمسألة الإسلاميّة في مقالات وكتب الشيخ محمد مهدي شمس الدين، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر، والسيد محمد حسين فضل الله وغيرهم، ممن درسوا في النجف في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، وهم جميعًا كتبوا عن الحضارة الغربية وعن المادية في مواجهة الحضارة الإسلاميّة»[45]. على أني أسجل ملاحظتين على قراءة المولى لقطب، الأولى: خطابه التعاطفي الكبير معه، والثانية: تضخم دراسته لقطب الأديب على حساب قطب المتطرف والعنيف، دون أن يتضح بشكل واضح موقفه منه، فيضيع النص بين الاقتباسات وواضعه.

إن مادة «جاهليّة» في لغة العرب، «المراد بها الحال التي كانت عليها العرب قبل الإسلام من الأنفة والغضب والمفاخرة بالأنساب والكبر والتجبّر. وهذا يتعارض مع المفهوم الذي أسس له قطب وروّجته جماعات الإسلام السياسي أو الإسلامويّة، فالجاهليّة في مجتمع العرب قبل الإسلام يُراد بها الخضوع لسلطة الانفعال، فهي في دلالتها اللغوية ليست من الجَهْل الذي هو ضد العلم، بل من الجهل المضاد للحلم، فالجهْل تعبير عن الغضب، وليس أدلّ على ذلك من قول الشاعر عمرو بن كلثوم (ت. 584 م) صاحب المعلقة الخامسة:

أَلاَ لاَ يَجْهَلَنْ أَحَدٌ عَلَيْنَا * * * فَنَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلِ الجاهليّنَا

43 سيد قطب، **في ظلال القرآن** (القاهرة: دار الشروق، 1972)، م 2، ص 1125.

44 المرجع نفسه، م 3، ص 1816.

45 سعود المولى، **الإخوان وسيد قطب** (القاهرة: دار المشرق، 2017)، ص 51.

وبهذا المعنى جاءت كلمة «جاهليّة» في مواضع عدة[46] في القرآن الكريم، هي مجمل المواضع التي أُستخدمت فيها بهذا المعنى، كما ورد في سورة الأنعام (6: 35): ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْجاهلينَ﴾.

يلاحظ أن كلمة الجاهليّة وردت في القرآن في سياقات عدة من بينها: الجاهليّة الزمنية والجاهليّة الاعتقادية والجاهليّة السلوكية. من الناحية الزمنية «اختلف المفسرون وشراح الأحاديث في الفترة الزمنية التي أطلق عليها القرآن في آية سورة الأحزاب 'الجاهليّة الأولى'، فمن قائل إنها بين آدم ونوح أو بين نوح وإبراهيم أو بين عيسى وموسى واختار ابن جرير الطبري أنها ما بين آدم وعيسى. كما اختلفوا في تحديد ضابط آخرها هل هو بعثة النبي أم فتح مكة. المعنى الأول أن الجاهليّة كنظام قد انتهت من جزيرة العرب بفتح مكة، وكزمان مطلقًا فقد انتهت بعد بعثة النبي (...) أما المعنى الثاني الذي استعملته السنة للفظ فقد كان لوصف الحال التي قد يكون عليها فرد أو جماعة من اتصاف بقيم الجاهليّة، وسلوكياتها وأخلاقها، فمن ذلك ما يروى عن عبدالله بن مسعود، قال: قال رسول الله: 'ليسَ مِنَّا مَن لَطَمَ الخُدُودَ، وشَقَّ الجُيُوبَ، ودَعَا بدَعْوَى الجاهليّةِ'»[47].

الخاتمة

يُساعدنا تحديد المصطلحات بدقة على فهم أعمق للظواهر التاريخية والنصوص المرتبطة بها والمنتجة لها في كل العلوم الاجتماعية والإنسانية. على المهتمين بالظاهرة الإسلامويّة توخي الدقة في دراساتهم عند قراءة طبقات النصوص أو الأدبيات التي وضعها المنظرون الإسلامويّون، من أجل فهم أعمق.

لم تتمكن جماعات إسلامويّة عدة من تجاوز سيد قطب، كان أثره عليها هائلاً، ليس على مستوى النص ومقولات الجاهليّة والحاكميّة، وما ترتب عليهما من عنف حركي ورمزي فحسب،

46 من المواضع الأخرى التي وردت فيها بهذا المعنى تقريبًا الموضع الأول: في سورة آل عمران (3: 154): ﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَى طَآئِفَةً مِّنكُمْ وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ باللّه غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجاهليّة يَقُولُونَ هَل لَّنَا منَ الأَمْرِ من شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ للَّه يُخْفُونَ في أَنفُسهم مَّا لاَ يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا منَ الأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا﴾؛ الموضع الثاني: في سورة المائدة (5: 50): ﴿أَفَحُكْمَ الْجاهليّة يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ منَ اللّه حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقنُونَ﴾؛ الموضع الثالث في سورة الأحزاب (33: 33): ﴿وَقَرْنَ في بُيُوتكُنَّ وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهليّة الأُولىَ وَأَقمْنَ الصَّلاَةَ وَآتينَ الزَّكَاةَ وَأَطعْنَ اللّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْت وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهيرًا﴾؛ الموضع الرابع في سورة الفتح (48: 26): ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذينَ كَفَرُوا في قُلُوبهمُ الْحَميَّةَ حَميَّةَ الْجاهليّة فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكينَتَهُ عَلَى رَسُوله وَعَلَى الْمُؤْمنينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بكُلِّ شَيْءٍ عَليمًا﴾؛ يُنظر أيضا: عبد الباسط سلامة هيكل، «الاحتيال الدلالي في خطاب جماعات الإسلام السياسي».

47 هشام جعفر، **منهج النظر إلى مفهوم الجاهليّة** (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2013)، ص 18.

ولكن على مستوى أثره الشخصي على الإسلامويّين بفئاتهم كافة، من الإسلامويّة الشيعية إلى الإسلامويّة السنية وعلى رأسها حركة طالبان، التي استقت المفاهيم القطبية[48]. لقد هالهم النص القطبي وقدرته الأدبية المدججة بالعنف الإبداعي. والجدير بالذكر أن خامنئي نقل معالم في الطريق إلى الفارسية ونظر إلى قطب بوصفه شهيدًا، وطبعت الثورة الإيرانية طوابع تحمل اسمه.

وقف قطب في وجه التطور التاريخي، وهو لم يكفر المسلمين وحدهم ويصف مجتمعاتهم بالجاهليّة، بل وقف في وجه العالم كله، داعيًا إلى مجتمع انعزالي عنيف محكوم من سلطة إلهية أبوية عُليا قائمة على تفسيره المتطرف للإسلام، وقد أوقف الزمن التأويلي القرآني عند تفسيراته الانشقاقية عليه، معطلاً شروطه الاستقرائية وسياقاته التاريخية؛ ولعل قوله في «استعلاء الإيمان» شكل أحد أكثر «المفاهيم القطبية» تطرفًا وعنفًا أفادت منه الجماعات الإسلامويّة في قتل المخالف أو الآخر. ومن ثم، فمن الضروري الحذر في التعامل مع الظاهرة الإسلامويّة وطبقاتها ومخاطرها على الدولة الوطنيّة أولاً وعلى الإسلام التقليدي ثانيًا؛ دون إغفال ازدواجية الخطاب الذي يُروِّجه الإسلامويّون، إذ يتحدثون إلى الغرب بلغة حديثة وبراغماتية، وإلى المجتمعات التي أتوا منها بلغة أخرى متطرفة ومراوغة.

قائمة المراجع

البدوي، أيمن وآخرون. **القاعدة: 1- التشكل**. الكتاب 24. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ديسمبر/ كانون الأول، 2008.

بينارد، شيريل وآخرون. **بناء شبكات الاعتدال الإسلاميّ**. ترجمة: إبراهيم عوض. القاهرة: تنوير، 2015

جعفر، هشام. **منهج النظر إلى مفهوم الجاهليّة**. الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2013.

حلاق، وائل. **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**. ترجمة: عمرو عثمان. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

حنفي، حسن. **الحركات الإسلاميّة في مصر**. القاهرة: المؤسسة الإسلاميّة للنشر، 1986.

خليل، خليل أحمد. **ملحق الموسوعة السياسيّة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004.

السيد، رضوان. **أزمنة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015.

الشويري، يوسف. **الأصولية الإسلاميّة: حركات الإحياء والإصلاح والتطرف**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2020.

48 نور الهدا فرزام، «تأثير حاكميّة المودودي وقطب في منهج التكفير الطالباني»، في: نور الهدا فرزام وآخرون، طالبان **المتحوِّرة: محاضن التطرف وسؤال التحولات**، كتاب 177 (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، سبتمبر/ أيلول 2021)، ص 13-34.

عواد، صلاح. «محمد أركون بعد أن قدم مشروعه في الأمم المتحدة يقول لـ'الشرق الأوسط': التيار المواجه لـ 'الأصولوية' آيديولوجي ولا نثق به علمياً». **جريدة الشرق الأوسط**. 2007/05/23، العدد 10403، شوهد في: 2022/10/15، على: https://bit.ly/3YwZCvy

غارودي، روجيه. **الأصوليات المعاصرة**. ترجمة: خليل أحمد خليل. بيروت: دار عويدات، 1992.

فرج، ريتا. «وحدانية التسلط في العالم العربي: البنى والآليات». في: عبد الجواد ياسين وآخرون. **الدولة في التنظير العربي والإسلاميّ: التأصيل والتحديات**. الكتاب 129. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، سبتمبر/ أيلول، 2017.

فرزام، نور الهدا. «تأثير حاكميّة المودودي وقطب في منهج التكفير الطالباني». في: نور الهدا فرزام وآخرون. **طالبان المتحوِّرة: محاضن التطرف وسؤال التحولات**. كتاب 177. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، سبتمبر/ أيلول 2021)، ص 13-34.

قطب، سيد. **في ظلال القرآن**. القاهرة: دار الشروق، 1972.

قطب، سيد. **معالم في الطريق**. ط 6. القاهرة: دار الشروق، 1979.

المولى، سعود. **الإخوان وسيد قطب**. القاهرة: دار المشرق، 2017.

ناجح، إبراهيم. «خمسة أسباب وراء تحول 'ظلال سيد قطب' لنشر العنف والتكفير». **جريدة الشروق**. 03/08/2018، شوهد في: 15/10/2022، على: https://bit.ly/3Wb5Jnq

هيكل، عبد الباسط سلامة. «الاحتيال الدلالي في خطاب جماعات الإسلام السياسي». في: عبد الباسط سلامة هيكل وآخرون. **مصادر الإسلامويّين: جذور الصناعة الحركية**. كتاب 175. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، يوليو 2021.

Bar-On, Tamir. "'Islamofascism': Four Competing Discourses on the Islamism-Fascism Comparison". *Fascism*. vol. 7, no. 2 (2018), p. 241-274;

Benard, Cheryl. *Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies*. Santa Monica, CA: Rand, 2003. accessed on 15/10/2022, at: https://bit.ly/3HLaboG

Benslama, Fethi. *Un furieux désir de sacrifice: Le Surmusulman*. Paris: Seuil, 2016.

Bernard, Cheryl et al.. *Building Moderate Muslim Networks*. Santa Monica, CA: Rand, 2007. accessed on 15/10/2022, at: https://bit.ly/3G0qpcf

Clément, Jean-Paul. "L'islamisme Et La Science Par Ernest Renan". *Revue des deux mondes* (Décembre 2018-Janvier 2019), p. 115-118, accessed on 15/10/2022, at: https://bit.ly/3uWLuOr

Étienne, Bruno. "L'islamisme comme idéologie et comme force politique". *Cités*. no. 14 (2003/2), p. 45-55.

Ganjipour, Anoush. *L'ambivalence politique de l'Islam: Pasteur ou Leviathan?*. Paris: Seuil, 2021.

Hamzawy, Amr. "The Key to Arab Reform: Moderate Islamists". *Carnegie Endowment for International Peace*. 26/07/2005, accessed on 30/10/2022, at: https://bit.ly/3WrkqCQ

Hiber, Amanda. *Islamic militancy*. Detroit: Greenhaven Press, 2009.

Ibrahim, Saad Eddin. "Egypt's Islamic Activism in the 1980s". Third World Quarterly. vol. 10, no. 2, Islam & Politics (Apr., 1988), p. 632-657.

Kepel, Gilles. *Jihad: The trail of political Islam*. London: I.B. Tauris, 2006.

Kepel, Gilles. *Le Prophète et le Pharaon: Aux sources des mouvements islamistes*. Paris: Le Seuil, 1984.

Kepel, Gilles. *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh* (Berkeley: University of California Press, 1985).

Kramer, Martin. "Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?". *Middle East Quarterly* (Spring 2003), p. 65-77, accessed on 15/10/2022, at: https://bit.ly/3W72LAw

Kramer, Martin. *Ivory towers on sand: The failure of Middle Eastern studies in American*. Washington, DC: Washington Institute for near east policy, 2004.

Rabasa, Angel M. et al.. *The Muslim World After 9/11*. Santa Monica, CA: Rand, 2004. accessed on 15/10/2022, at: https://bit.ly/3hwR32X

Renan, Ernest. "Ernest Renan, L'islamisme et la science, 1883". *Culture d'Islam*. accessed on 15/10/2022, at: https://bit.ly/3G0GMpl

Tibi, Bassam. "Islamism, Peace and the Maghrib". *Sixteenth Annual George A. Kaller Lecture,* 12/01/2000, accessed on 15/10/2022, at: https://bit.ly/3jblfkO

Tibi, Bassam. *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University Press, 2012.

من الهبة إلى الوقف أو ظاهرة تبادل المِلكية: جدلية الدين والسياسة في الوقف الإسلامي خلال العصر الوسيط

الحسن الفرايب*

doi:10.17879/mjiphs-2023-4612

ملخص

إن ارتباط الوقف الإسلامي بما هو فقهي فوَّتَ على الدراسات التاريخية معالجة الموضوع بعيدًا عن الأحكام ومراميها، مما جعل الرجوع لتاريخ الوقف أمرًا غير هين إلا ما وصلنا بالرواية المؤطرة بالنص الديني. وعلى هذا الأساس، تروم هذه الدراسة مقاربة موضوع الوقف من زاوية تاريخية، ومحاولة بناء تصور جديد لما يترتب عن تحول مسار المِلكية في التجربة الإسلامية، في الفترة الوسيطية بالمغرب الأقصى، من إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية وأثر ذلك في طبيعة الدورة الاقتصادية. كما تحاول الدراسة التركيز على جدلية الدين/ الفقه والسياسة/ السلطة في عملية الوقف، حيث أضحت مؤسسة الوقف، خلال الفترة قيد الدراسة، حيلة فقهية وملجأ للمُلاك للحفاظ على أملاكهم من مصادرة السلطة الحاكمة.

كلمات مفتاحية: الوقف؛ الفقه الإسلامي؛ السلطة؛ تبادل الملكية

* أستاذ التعليم العالي، تخصص التاريخ الوسيط، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بفاس، المغرب.

From gift to Waqf or the phenomenon of property exchange: The dialectic of religion and politics in the Islamic endowment in the middle ages

El Hassane Laghraib*

Abstract

The connection of the Islamic endowment "waqf" with Islamic law "fiqh" has prevented historical studies from addressing the issue away from legal rulings, which made returning to the history of the waqf not easy, except for what we have reached with the narration framed by the religious text. On this basis, this study aims to approach the waqf from a historical perspective, by attempting to construct a new perception concerning the implications of property transfer in Islamic civilization during the medieval period, in terms of the reproduction of social relations and its impact on the nature of the economic cycle. The study also attempts to address the relationship of religion/ fiqh with politics/authority in the process of property transfer, as the institution of waqf became, during the period under study, a jurisprudential strategy used by landowners and notables to preserve their property from confiscation by the rulers.

Keywords: Waqf; Islamic law; Authority;Property exchange

* University professor and researcher in medieval history, the regional center for pedagogy and education in Fez, Morocco.

مقدمة

ارتبط الحديث عن الوقف بالفقه، مما فوَّتَ على الدراسات التاريخية معالجة الموضوع بعيدًا عن الأحكام ومراميها، وفي الوقت نفسه ربط عملية التنازل عن الملكية بالتراث الثقافي للشعوب بمختلف انتماءاتها وهو ما جعل الرجوع لتاريخ الوقف أمرا غير هين إلا ما وصلنا بالرواية المؤطرة بالنص الديني[1]. واعتبارًا لكون الوقف هو «حبس عين (...) على التأبيد»[2]، فإنه مؤشر قوي على التراتبية الاجتماعية[3] في ظل حركية داخلية لمكونات المجتمع العربي الإسلامي بالشرق كما بالغرب، وفق شروط التشكيلة الاقتصادية والاجتماعية المحددة للحياة المادية والثقافية. وقد ظل الوقف على طبيعته دالا على البقاء، وواسما المجتمع بحضور ما هو مادي في مجمل ثنايا المعاملات ذات البعد الاقتصادي خاصة إذا كان هذا من قبيل العقار[4]. وقد ظلت مسألة التنازل عن الملكية لصالح «المشترك الإسلامي» من الأمور

1 ورد عند الشافعي انعدام وجود وقف أو ما يُمكن أن يُحبَس قبل الإسلام، واعتبر ذلك من الأمور التي اختص بها الدين الإسلامي دون غيره، حيث يقول:«إنما حبس أهل الإسلام»، يُنظر: محمد بن إدريس الشافعي، **كتاب الأم** (بيروت: دار المعرفة، ط2، 1973)، ج 4، ص 52؛ وهو حكم على طبيعة ما يُجعَل الاستفادة منه في فترة ما دون الرجوع إلى تاريخ المجتمعات بما فيها عرب ما قبل الإسلام.

2 أحمد بن أحمد المختار الجكني الشنقيطي، **مواهب الجليل من أدلة خليل**، مراجعة عبد الله إبراهيم الأنصاري (قطر: مطبوعات إحياء التراث الإسلامي، 1987)، ج. 4، ص 162؛ وهذا ما ورد في **الشرح الصغير** من كون الحبس والوقف «يفيدان التأبيد مطلقا قُيِّد أو أطلق»، يُنظر: أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير، **الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك**، تحقيق: مصطفى كمال وصفي (القاهرة: دار المعارف، 1986)، ج 4، ص 103.

3 لم يتم تناول الوقف والحبس إلا في إطار تقديم «خدمات» للفقراء من عامة المسلمين أو القيام بترميم وبناء مؤسسات لها ارتباط وثيق بالمعتقد رغبة في ثواب أخروي وفي نفس الوقت محاولة لطمس عنف العوز وضنك العيش. غير أن هذا يعطينا صورة جلية عن التفاوت في المجتمع والصراع من أجل الارتقاء الاجتماعي. وقد أدى ارتباط العامة بالوقف إلى الانتفاضة على السلاطين خاصة بالشرق الإسلامي، حيث تمردت على قرار جباية مداخيل من هذه الأوقاف في الفترات التي تكون فيها السلطة بحاجة إلى الأموال، والتمرد موقف واضح وقوي من الممارسات السلطوية التي تمس أرزاق الناس. يُنظر في هذا الصدد: زين العابدين محمد بن إياس، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، تحقيق: محمد مصطفى، ط 2 (القاهرة: [د. ن.]، 1963-1960)، ج 4، ص 17؛ أما بالغرب الإسلامي فلم نقف -في أي مصدر- على أي تمرد مرتبط بالموقف من الوقف أو كيفية تصريفه في الفترة الوسيطية، وهو من الأمور التي يجب البحث فيها من جديد، بالاعتماد على التراث والنصوص التي لم تحقق بعد، أو التي ضاعت وبقي منها شذرات في المخطوطات المختلفة.

4 تفطن الفاطميون القادمون إلى مصر من إفريقية لأهمية الأراضي الزراعية، مما دفعهم إلى منع وقف الضياع و تحبيس البلاد، وصار قاضي القضاة يتولى أمر الأحباس من الرباع وإليه أمر الجوامع والمشاهد وصار للأحباس ديوان مفرد، يُنظر: تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي المقريزي، **كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار** (بيروت: دار صادر، [د. ت.]) ج 2، ص 295؛ ويُعد هذا الإجراء دالا على أهمية الأرض الزراعية بالنسبة للسلطة المركزية ومدى الاستفادة منها بشكل مباشر، عبر الضرائب والخراج وغيرهما. إضافة إلى هذا كانت الأموال المجباة والمتحصلة من أوقاف الرباع تودع في بيت المال ولا حق لأحد فيها إلا لمستحقيها من العامة والفقراء المسجلين لأجل ذلك.

التي لم تُتناول بالبحث في بعدها التاريخي، عكس تناولها وبشكل كبير فيما ارتبط بالمقدس المفضي إلى مسألة ديمومة الْبِرّ. والوقف بمعناه العام و بعيدا عن مرجعيته الدينية، هو وضع ما يمكن لشخص أو لأشخاصٍ معينين الاستفادة منه دون غيرهم، إلا أن المتحصل من وراء ذلك يؤطر ليصبح نفعه حكرا على جموع المحبس عليهم أو المؤسسة التي يرجع لها أمر التصرف في ذلك وفق الشرط المنصوص عليه في التحبيس.

أولا. من الهبة إلى الوقف أو التحول في مسار الملكيات

إن التطور التاريخي للتخلي عن «الملكية» سبقته ممارسات لها جذور عميقة في المجتمع بدأت بالهبة باعتبارها «انتقال الملك بغير عوض»[5] إلى من هم في حاجة لذلك، والهبة في هذه المجتمعات ليست «آلية تعمل فحسب على مداولة الممتلكات والأشخاص وتضمن بذلك تقسيمها وإعادة توزيعها بين المجموعات التي تؤلف المجتمع؛ إنها أيضا، وبشكل أعمق، شرط إنتاج وإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية التي تشكل الهيكل الخاص للمجتمع وتسم الروابط بين الأفراد والجماعات»[6] دون أن يكون هذا مدعاة لفرز اجتماعي قادر على تشكيل قوى إنتاج لها وقعها على تطور المجتمع. وهذه العملية في بعدها الاقتصادي لن تغير من طبيعة العلاقات الاقتصادية بقدر ما تؤبدها، لأن فعل نقل الملكية يبدو «وكأنه ينشئ في وقت واحد علاقة مزدوجة بين الذي يعطي والذي يتلقى»[7] وهو ما لا يُؤَثِّر في طبيعة الدورة الاقتصادية رغم انتقال الملكية عبر الحيازة الفعلية. إن الهبة والوقف فعلان لا يمكن القطع بكونهما فقط من التراث الإسلامي، بل إن وجودهما وإن اختلفت صيغ تعامل المعتقدات مع هذه الأشياء باعتبارها موضوعا لفعل نقل الملكية هو ما جعل أمر الرجوع إلى التاريخ[8]

5 أبو القاسم بن أحمد البلوي البرزلي، **جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام**، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002)، ج 5، ص 463؛ لم يفسر «الأدب الفقهي» معنى عدم التعويض بالنسبة لـ«الهبة»، غير أنَّ الدراسات الأنثربولوجية بينت أن الواهب عندما يقوم بـ«التخلص» من جزء مما يملك لصالح الغير فإنه يعطي بالتحديد لا شيء. لمزيد من التوضيح يُنظر:
X..., "Réponse à Alain Caillé", *Revue du MAUSS*, vol. 1, no. 27 (2006), p. 79-83, p. 82.

6 موريس غودولييه، **لغز الهبة**، ترجمة رضوان ظاظا (دمشق: دار المدى، 1998)، ص 61.

7 المرجع نفسه، ص 19.

8 ارتبط فعل «الهبة» بقدرة الفرد على إرضاء الموهوب له، وهذا ما نجد له صدى في ديانات المجتمعات القديمة سواء على مستوى العلاقات بين القوى الطبيعية أو الدينية إذ «التضحية تعني الوهب عن طريق تدمير ما يوهب»، يُنظر: غودولييه، ص 40؛ وبهذه الممارسة انتقل التقرب للقوى الطبيعية والدينية من أجل الحماية، مما خلق مفهوم التبعية المستند إلى مفهوم «القوة» المولد للغلبة. والهبة بهذه الصفة هي تنازل يتمظهر في تراتبية مخالفة لما هو معروف بين الأفراد لأن القوة القاهرة هي من ترى في القبول أو الرفض معيارا للرضى، يُنظر في هذا الصدد:
Alain Caillé, *Anthropologie du don: Le tiers paradigme* (Paris: Desclée de Brouwer, 2000), p. 145;

لضبط معانيهما من الأمور الأكيدة، وذلك لأجل سبر غور مجمل العلاقات المتولدة عن القيام بذلك.

فهذه العودة تحيل إلى الاستمرارية في بنية الفكر الديني العربي الإسلامي لمفهومي «الهبة»[9] والوقف، ومحاولة بناء تصور جديد من خارج مجال المقدس لما يترتب عن القيام بهذه العمليات فيما بعد من وقع اقتصادي على المجتمع. واعتبارا لكون الهبة «فعل تبادل وسخاء» بين مكونات المجتمع أو بين المنحدرين من نفس الأسرة (آباء، أبناء، أقارب بالدم...)، فإنه يحتاج إلى «شبكات متنوعة وغير محددة لتبادل الثروة والخدمات»[10] التي لن يكون لها وقع اقتصادي إلا بدخولها دائرة التبادل وهو ما لا يمكن حصوله في ظل اقتصاد غير مُفْضٍ إلى بديله. فكل ما يُوهَب سواء بحمولته الدينية أو دونها يمثل نظاما اجتماعيا أي «يعد موضوعا للتبادل»[11] باعتباره سلعة. ومن هنا نجد أن الواهب بمجرد تحديده لما سيهبه فإنه يَسِمُه بهويته[12]، مما يجعلنا نستحضر في سياق النص الديني ديمومة أسماء الواهبين وارتباطها بذواتهم على الرغم من انتقال الملكية للآخر وبقائها معبرة «عن نفسها وتقدم ذاتها بصفتها رابطة روحية»[13] تجمع بين الطرفين ولا يمكن التفريط في أحدهما.

إن الهبة تشكل في هذه الحالة بنية العلاقات الاجتماعية القائمة بين كل الأفراد، سواء من نفس «العائلة» أو «المشترك»، المستفيدين فعليا من عائد الهبة المُكَوِّنة للبنية التحتية «للجمعنة الثانوية» socialité secondaire[14]. إنَّ التخلي عن الملكية لصالح الغير وجعلها في حيازته

كما أن الهبة باعتبارها فعلا صادرا عن فرد أو مجموعة يتضمن قوة خفية تدفع للتنازل عن «ملكية» شيء ومنحه لغير الذات مما يؤكد وجود «قوة تدفع الذي يأخذ أن يمنح مقابل ذلك» بغض النظر عن تكافؤ مستواهما وتراتبيتهما، يُنظر:
Jacques Godbout, *Ce qui circule entre nous : donner, recevoir, rendre* (Paris : Le Seuil, 2007), p. 152.

9 في مناقشة الهبة نرى أنها «تنكفئ إلى العلاقات الشخصية وفيما هو أخلاقي» (ص 228)، غير أن عملية التبادل هاته تعطي للهبة قيمة رمزية لوجود علاقات اجتماعية خلف كل هذا، كما أن الهوية الاجتماعية لكل الأطراف تظل على المحك، غير أن في الهبة «تتمظهر هذه الهوية الاجتماعية في الأشياء المتبادلة» (ص 237)، يُنظر:
Jacques Godbout, "De la continuité du don", *Revue du MAUSS*, vol. 1, no. 23 (2004), p. 224-241.

10 Georges Duby, *Guerriers et paysans: VIe-XIe siècles. Premier essor de l'économie européenne* (Paris: Gallimard, 1973), p. 63.

11 مارسيل موس، **بحث في الهبة: شكل التبادل وعلته في** المجتمعات **القديمة**، ترجمة المولودي الأحمر (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 60.

12 Sophie Chevalier, «De la marchandise au cadeau», *Revue du MAUSS*, vol. 2, no. 36 (2010), p. 197-210, p. 201.

13 موس، ص 59.

14 لا يمكن الحديث عن الهبة إلا في علاقتها بالأفراد وكذا وظيفتها المُؤداة وفق شروط يحددها المعتقد الديني

هو ما يجعل إمكانية العَوَض غير ذي معنى لأنها «من التبرعات المندوبة كالصدقة لما فيها من المحبة وتأليف القلوب»[15]. وبتقعيد معنى الهبة وشروطها أصبح للوقف معنى باعتباره يهم، في جزء منه، «المشترك» الحادث فيه والمستفيد منه بحكم الطبيعة والغرض. فالوقف على العموم «مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح»[16] لكونه يهم «البر» لـ«مساعدة الفقراء والمساكين» وحتى عابري السبيل وطلبة المدارس من عائد خصص ريعه للعمل الخيري[17]، لكن وضع الأراضي ظل غامضا في الفترة الوسيطية ولم يكن أبدًا مستقرًا. فالأرض خضعت لقوانين عدة أملتها مسألة الحصول عليها «عنوة» أو «صلحا» مما جعل «لملكيات الأراضي في الإسلام علاقات وثيقة بالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية»[18] التي أفرزت نوعية التعامل مع المالكين القدامى أو الطارئين[19]. وقد أثرت هذه الوضعية على نوعية العلاقات بين المالكين في نفس الجهة وبين السلطة المركزية ممثلة بقادة الجيش والولاة والقضاة لما لهم من سلطة في هذا المضمار. وبنفس الغموض نرى أن الأراضي المنتقلة إلى «الوقف» الخيري رغم تأطيرها فقهيا، ظلت بعيدة عن المراقبة وخاصة تلك المرتبطة بمؤسسات دينية (مساجد،أضرحة، زوايا، مدارس....)، مما عَقَّد مسألة تتبع صرف مستخلصاتها خاصة في فترة الأزمات؛ سياسية كانت أو طبيعية[20]. وعلى الرغم من قدم عملية التحبيس على المنشآت الدينية

والثقافي الضابط لنوعية وكيفية القيام بها. بالنسبة لمفهوم «الجمعنة» وعلاقته بالهبة، يُنظر:
Alain Caillé, ««Ce qu'on appelle si mal le don... ». Que le don est de l'ordre du don malgré tout», *Revue du MAUSS*, vol. 2, no. 30 (2007), p. 393-404, p. 401.

15 الدردير، ج 4، ص 139؛ كما يمكن مراجع دراسة تيستار المخصصة لنقد الهبة باعتبارها نشاطا تبادليا غير سلعي محددا في ذلك تعريفها وشروطها وفق ما هو متعارف عليه في هذا الحقل المعرفي:
Alain Testart, *Critique du don. Étude sur la circulation non marchande* (Paris: Syllepse, 2007), p. 22.

16 ابن حجر الهيثمي، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، تحقيق: سيد بن محمد السناري (القاهرة: دار الحديث، 2016)، ج 2، ص 574.

17 اعتبارا لكون الوقف عملا خيريا بامتياز، فإن معالجتنا له لن يكون من وجهة نظر فقهية لبعدنا عن ذلك، وما نؤسس له من خلال هذه المقالة هو بحث فيما هو اقتصادي وله وقع على دورة التبادل السلعي داخل المجتمع.

18 محمد علي نصر الله، **تطور نظام ملكية الأراضي في الإسلام** (بيروت: دار الحداثة، 1982)، ص 49.

19 يُنظر في هذا ما كتبه الفقهاء من كل المذاهب وإن اختلفوا في بعض الأحكام لكنهم اتفقوا فيما يخص حكم الأرض الموات وأرض العشر وما أخذ عنوة وما صولح عليه: أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، **الأحكام السلطانية**، تحقيق: محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ص 165-162؛ كما أن أرض العنوة فيها حكم منع البيع والنهي عن شرائها لأن رقبتها غير مملوكة سواء لمن بيده من غير المسلمين أو للمسلمين الفاتحين لها. يُنظر في هذا: ابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1979)، ص 58.

20 لم تتطرق -حسب علمنا- لحد الآن أية دراسة للوقف في فترات الحروب وانتقال السلطة من أسرة لأخرى، مما جعل أمر إعادة التنقيب في تاريخ الوقف من الأمور الملحة لمعرفة دوره في تشكيل «نخبة» من المنتفعين من الأراضي والعقارات تنافس بها السلطة خاصة الزوايا ومتصوفيها في الفترة الوسيطية.

المتمثلة في المساجد والتي استمرت بعد دولة الأدارسة[21]، فإن صرف مواردها على ما تقوم به من وظائف يجعلنا نُسَائِل مصادرنا عن الكيفية التي تتم بها عملية ضبط إنتاج الأراضي الموقوفة لأجل عمل هذه المنشآت الدينية وغيرها، علما أن ذلك غير وارد بأي من المصادر المعروفة. وتظل مع ذلك الأخبار الواردة في كتب المناقب والفتاوى والتاريخ العام معينا لا ينضب لما تم وقفه على المؤسسات الدينية بالفترة المرينية، وهكذا نجد بمراكش أوقافا كثيرة، خارج المدينة[22]، من العقارات التي كان كراؤها وبيع غلاتها موقوفا على المساجد والمدارس. ونفس الشيء بفاس؛ حيث كانت «أوقافها جارية»[23] لكثرة التحبيس من الفترة الإدريسية إلى عهد سلطنة بني مرين، غير أن هذا الأمر لم يكن واضحا بالنسبة للسلطة المرينية التي لم تسمح لنا مصادرها بفهم القضايا الضريبية والمالية[24] المعمول بها آنذاك، وكذا وضع أراضي الأحباس الكثيرة، والكيفية المتعامل بها مع كل المستخلصات الناتجة عن استغلالها.

بتعدد مصادر الوقف ظلت الهبة[25] على الهامش، ولم يتم التطرق إليها إلا في سجلات العدول باعتبارها من المعاملات التي لا ترقى إلى مستوى الوقف المخصص للمؤسسات الدينية، والاجتماعية المستمر عملها بوجود «رصيد» منقول وغير منقول لا معروف كله لدى مؤرخي الفترة[26] لكثرة ما تداول فيه الفقهاء وأصدروا الفتاوى بشأنها. وأخذا بعين الاعتبار ما

21 ابن أبي زرع الفاسي، **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس** (الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1972)، ص 59؛ ويعتبر الوقف على المساجد من الأمور المعروفة في تاريخ المغرب ودليلنا مسجد الأندلس ومسجد القرويين في هذا الشأن وبقاء ما تم وقفه من أملاك عليهما لحد الآن مسجلة في «الحوالة» المحددة للأملاك ونوعيتها. يُنظر: عبد الحق ابن المجدوب الحسني، **الحوالات الحبوسية ودورها في حفظ الممتلكات الوقفية**)فاس: منشورات المجلس العلمي الإقليمي بفاس، 2003)، ص 30-26.

22 محمد بن مرزوق التلمساني، **المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن**، تحقيق: ماريا خيسوس بيغيرا (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981)، ص 311.

23 لسان الدين بن الخطيب السلماني، **كتاب معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار**، تحقيق: محمد كمال شبانة (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2002)، ص 175.

24 Rosenberger Bernard, "Ahmed Khaneboubi, Les premiers sultans mérinides (1269-1331). Histoire politique et sociale [compte-rendu]", *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 43e année, no. 6 (1988), p. 1396-1399, p. 1398;
يعتبر هذا المقال تقويما لعمل أحمد خنبوبي **السلاطين المرينيون الأوائل** الذي قُدِّم لنيل شهادة السلك الثالث، وقد أنهى روزانبرجي مقالته بحكم قوي مفاده: «أن الأطروحة وجب إعادة التفكير فيها بجدية وصياغتها من جديد قبل وضعها للطبع» (ص 1399) وهو ما دفعنا إلى عدم اعتمادها هنا.

25 الحديث عن الهبة يكون بين واهب وموهوب له، وهو ما تناولته كل الفتاوى الخاصة بهذا النوع من التنازل بين طرفين عن ملك ما، مع ما يقتضيه ذلك في نظر الفقه، لهذا السبب اعتبرنا أن الهبة وقعها لا يتعدى طرفين عكس الوقف المرتبط بالمؤسسات الخيرية.

26 اعتمد المرينيون في إدارة البلاد على دواوين كثيرة كما أنهم اعتمدوا على «إدارات محلية» كلفت بالسهر على

جاد به أصحاب الوقف من عقارات للمؤسسات العلمية والدينية، فإننا أمام ظاهرة لم تعرفها العصبيات السابقة، وقد وسمت كل الفترة المرينية «بحُمَّى» وضع الأملاك رهن إشارة «نظارات الأحباس» وهو ما وافق عقيدة المرينيين المفتقدة لشَرعية دينية، زيادة على صراعها مع «النخبة» الدينية بفاس المعتمدة على الشرف العائد إلى الأصول الإدريسيّة[27]، مما حتم على السلطة المرينية بناء «المدارس» باعتبارها «عنصرا آخر من عناصر عقيدة المرينيين الأوائل المعتمدة تجاه الرعية»[28] لاستمالتها، وفي نفس الوقت خلق «نخبة دينية» قادرة على ضبط المجال العام و«التحكم في الحياة الدينية»[29].

يبدو أن الوقف الخاص بالعقار قد ازدهر في العصر المريني، من خلال بناء المدارس والبيمارستانات والمساجد، فأصبحت بذلك هذه المؤسسات لها هيبتها المجسدة في القائمين عليها من «النخبة» الجديدة الموالية للمرينيين[30] لمواجهة مد الفقهاء الداعمين للأدارسة، خاصة بعد تنامي الشعور المعادي للسلطة الجديدة. أسهمت هذه العمليات في ضبط المجال وترويضه لصالح السلطة، مع إعلاء ما ينتج عن «الوضع الوقفي» من تدبير الشأن الخاص بهذه المؤسسات ما أعطى لهذه الأوقاف وضعا خاصا عبر إمكانية تملك السلطة لمجالاتها، مما سهل أمر حماية الوقف المرتبط بالمؤسسة، وفرض الشرعية عبرها.

إن توظيف الرأسمال الرمزي للسلطة المرينية عبر كل هذه العمليات سمح بإعادة هيكلة مجال حكمها، وجعلها قادرة على «تحييد» مفهوم «الشرعية» الدينية السابق وتعويضه بشرعية مبنية على إحداث ما يمكن أن يجعلها قادرة على الوقوف أمام تنامي قوة «الأشراف» الأدارسة.

تتبع جباية ما يتعلق بالوقف سميت «نظارة»، وهو بالمناسبة اسم لا يزال متداولا بالمغرب لحد الآن. يمكن مراجعة كتاب: محمد المنوني، **ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين**، ط 3 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ الدارالبيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2000)، ص 126.

27 لم ينفجر الصراع بين المرينيين وباقي الشرفاء إلا بعد حوادث عديدة طالت الشرفاء سواء بمطالبتهم بالضرائب المفروضة على كل ساكنة فاس أو الصراع بين «الشرفاء» و«النخبة التاجرة» المشكلة من يهود القيسارية وغيرهم من الفاسيين الممتلكين لحق «الجلسة» بها. لمزيد من التوسع يُنظر مقدمة كتاب: محمد بن أحمد بن محمد ميارة، **نصيحة المغترين وكفاية المضطرين في التفريق بين المسلمين بما لم يلزمه رب العالمين ولا أخبر به الصادق الأمين ولا ثبت عن الخلفاء المهديين**، تحقيق: محمد الغرايب ومصطفى بنعلة (الرباط: مطبعة الرباط نت، 2013).

28 Maya Shatzmiller, "Les premiers Mérinides et le milieu religieux de Fès : l'introduction des Medersas", *Studia Islamica*, no. 43 (1976), p. 109-118, p. 117.

29 Ibid, p. 118.

30 ذكر في كتب الجغرافيا أن مدينة فاس في هذه الفترة «ساكنتها مثقفة، مولعة بالدراسة وذكية (...) لا يمكن أن نجدهم في أي مدينة»، كما أكد ذلك ابن سعيد الغرناطي، يُنظر:
Edmond Fagnan (ed. & trans.), *Extraits inédits relatifs au Maghreb (géographie et histoire)*, (Alger: Ancienne Maison Bastide-Jourdan, 1924), p. 13.

فالتأسيس للسلطة في شكلها الجديد والبعيد عن دائرة القدسي وارتباطه فقط بعصبية قبلية ضاغطة في الوقت المناسب من بداية انهيار السلطة السابقة، احتاج إلى ما يعضده في سياقاته[31] الرامية إلى أخذها، مما يدره الوقف من هَيْبَة، وما يُؤَسَّس له مستقبليا من داعمي المشروع في كليته؛ «النخبة العالمة» القادرة على كبح جموح «فقهاء الأشراف»، والاستجابة في الوقت نفسه لمن سيكون الذراع الجديد للسلطة الصاعدة من غير ساكنة مدينة فاس المعروفة بعدائها للسلطة السابقة أواخر عهدها، والاعتماد على فقهاء المجال الذي طالته سلطتهم سابقا -الغرب- في صراعهم مع الموحدين[32]، على اعتبار أن «الخزان» الفكري لن يكون إلا من أريافها[33] ومدنها، خاصة مكناسة. نستنتج من هذا أن الوقف وإن كان ظاهره «فعل بر» فإنه يتضمن رؤية جديدة للسلطة السياسية في تعاملها مع المجال سواء داخل المدن أو خارجها.

والوقف في عموميته يمنح «الْهَيْبَة» لكونه يعيد إنتاج العلاقات الاجتماعية بإعلاء سلطة «المتلقي» أي ناظر الأحباس وفي نفس الوقت القاضي المكلف بالقضايا الخاصة بالملكيات الموقوفة سواء على المؤسسات أو الأفراد[34]، وهذا يجعل من المركز الاجتماعي الناتج عن التصرف فيما هو «وقف» قوة حقيقية تؤهل لممارسة ضغط اقتصادي يتماهى رمزيا مع السلطة، وهو ما خلق معنى جديدا للوقف في هذه الفترة من تاريخ المغرب الوسيطي. واعتبارا لكون

31 لكل عصبية ذاكرة خاصة بها تستمدها من قوتها أمام عصبية آفلة وهذا ما عبر عنه ميشيل سير بكون كل بداية لابد لها من تاريخ محايث لها لا يخلو من نزعة تأسيسية، وهو بذلك يُقعِّد للذاكرة الخاصة لكل مرحلة. لمزيد من الاطلاع يُنظر: Michel Serres, *Rome le livre de la fondation* (Paris: Flammarion, 1983), p. 19.

32 Maya Shatzmiller, "Islam de campagne et Islam de ville. Le facteur religieux à l'avènement des Mérinides", *Studia Islamica,* no. 51 (1980), p. 123-136, p. 131.

33 أكدت شاتزميلر على أن استقرار السلطة المرينية بفاس جعلها تفرض أسيادا جددا على «المجتمع الفاسي» مشكلة بذلك «أرستقراطية» جديدة جعلت تلك الموجودة قبلا في خلفية البنية الفوقية العامة للمجتمع، يُنظر: Maya Shatzmiller, *L'historiographie Mérinide: Ibn Khaldŭn et ses contemporains* (Leiden: Brill, 1982), p. 145.

34 أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، تحقيق جماعة من الفقهاء (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية/ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981) ج 7، ص 106، 127؛ لم ترد في النازلة المراد الحصول فيها على فتوى سوى قدرة «صاحب الحبس والناظر فيه أن ينتزع الأرض» وهي من المهام المنوطة أصلا بهذه الوظيفة، إلا أننا إذا ما رجعنا إلى ما جاء في سؤال يتعلق بغبن في كراء حبس، أن نائب القاضي هو في نفس الوقت ناظر للأحباس، مما يجعلنا نقف عند إمكانية حصول القاضي على نظارة الأحباس والمزاوجة بين المهمتين وهو ما أشرنا إليه من خلال تضخم المهام. وقد ورد نفس المعنى عند القاضي عياض وولده محمد، كون «الناظر» يهتم بكل ما يتعلق بالوقف، وإن كان ذلك متعلقا بأحباس «أهل الذمة». يُنظر: القاضي عياض وولده محمد، **مذاهب الحكام في نوازل الأحكام**، تحقيق: محمد بن شريفة، ط 2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997)، ص 204.

«الوقف» ملكية قابلة للحيازة[35]، فإنه يبدو في عمقه، وعلى غرار الوهب، علاقة أخذ وعطاء[36]، وعلى أساس هذا المعطى تصبح الملكية الموقوفة على مؤسسة ما أساسا لتحديد طبيعة العلاقات الاجتماعية بين الأفراد المانحين وباقي المكونات الاجتماعية الأخرى. فعملية استغلال الملكيات الموقوفة سواء من أجل مؤسسات بعينها أو غيرها يقتضي وجود تداول لأجل خلق قيمة معينة عبر استهلاك الناتج عن العمل، ومادامت الأراضي الموقوفة من أجل «الْبِرّ» تقتضي وجود قوة عمل «فإن العمل المنتج هو مجرد اختصار لمركب كامل من نشاطات العمل (...) وهكذا حين نتحدث عن عمل منتج، فإننا نقصد عملا محددا اجتماعيا، يتضمن علاقة خاصة تماما تساوي بين العمل وبائعه»[37] المتمثل في «المتحكم» في أراضي الوقف القابلة للكراء والاستغلال لأجل مصلحة ما، مرتبطة بالمرصود له ناتج كل هذه العملية.

فالوقف مع ذلك غير حاضر بالنسبة لدورة اقتصادية لا يظهر فيها العمل المستثمر بصيغته الاجتماعية إلا بعد الاعتراف بما تدره هذه العقارات من مواد قابلة للتبادل باعتبارها تنتج مَالاً يتم إنفاقه على المؤسسات المُحَبَّس عليها العقار، لكن هذا النوع من الاستفادة يطرح عدة أسئلة حول الأسس المُعتمَدَة في «اقتصاديات الوقف»، لذا فتاريخية العمل الوقفي تقتضي التفكير في كل مآلات المنقولات العقارية التابعة للأوقاف وما تدره عليها من أموال. وعلى هذا الأساس يمكن أن نقول بأن الأرض الموقوفة وإن تعددت صيغها لن تخرج عن التصور الذي يحكم عقيدة السلطة، لذا، فـ«إن العلاقة بالأرض ببلاد المغرب الإسلامي تخضع فيما يبدو لنظرة تجعل الفرد في آخر السلم، فالأرض هي أولا للحاكم ولعصبيته ثم لله بعد ذلك، ثم للأفراد سواء في إطار تملك جماعي أو فردي في خاتمة المطاف»[38].

35 يؤكد المالكية على أن الوقف كيفما كان نوعه لا يخرج ما هو موقوف كما أن الملكية تظل على الواقف وتبقى في ملكيته مع انعدام البيع لها أو رهنها ولا تورث عن الواقف، غير أن ما ذهبت إليه المؤلفات الفقهية يتعارض مع الواقع مما يجعل ما يجري بالمجتمع بعيد عما تضمنته المظان.

36 غودولييه، ص 19؛ في مقارنتنا للوهب بالوقف وإن كان هذا لا يستقيم فقهيا، فقد جعلنا من فعل التنازل عن الملكية لصالح أي كان هو تقعيد لعلاقة استبعاد الملكية من «الذات» لـ«الآخر» وفق منطق اقتصادي صرف دون أخذ الجانب الديني في هذا، لأن «الأدب الفقهي» المرتبط بالهبة والوقف فيه ما يفيد كل باحث.

37 تبدو هذه العملية واضحة بالنسبة للرأسمالية باعتبارها نمط إنتاج، لكن أن نقوم بقراءة كل ذلك من هذا المنظور لن يكون فيه إجحاف لاستنتاج أن كل العمليات التي تقتضي عملا منتجا هي في نهاية المطاف تريد الحصول على قيمة. لمزيد من التوسع حول هذه العمليات يمكن الرجوع إلى: كارل ماركس، **رأس المال: عملية إنتاج رأس المال**، ترجمة فالح عبد الجبار (بيروت: دار الفارابي، 2013) ج 1، ص 1127.

38 محمد فتحة، **النوازل الفقهية والمجتمع: أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي (من القرن 6 إلى 9هـ/12-15م)** (الدارالبيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999)، ص 352؛ اعتبر هذا الحكم بالنسبة للأرض في ظل تعاقب الإمارة على السلطة تاريخيا من الأمور العادية، إذ ظلت الأرض بكل تصنيفاتها «ملكا» قابلا للتصرف لـ«أن لملكيات الأراضي في الإسلام علاقات وثيقة بالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي رافقت انتشار الإسلام. (...)

ثانيا. الوقف والمصادرة والعلاقة الفقهية الفامضة

ارتبط الوقف في ذهنية «العامة» بتنازل عن مِلك لـ«مصلحة» ما، دون إفصاح عن الدوافع الكامنة وراء هذا الفعل، سواء كان ذلك تحت «ضغط» أو «إكراه» و«غصب» أو تقربًا من الله، مع العلم أن «الأدب الفقهي» أفرد فقرات عديدة لكل ما تعلق بالوقف سواء في شكل فتاوى أو شروح، حيث احتلت قضايا الوقف حيزا كبيرا في التراث الفقهي الإسلامي بمذاهبه، و دراسته في علاقته بالحوادث الطارئة بالمجتمع تجعل منه منهلا لا ينضب لـلدراسات التاريخية، لما عرفه المجتمع من قضايا ارتبطت بالأرض والتعامل بما تدره من ثروة تدخل ضمن الدورة الاقتصادية العامة.

إن عملية تناول الوقف لن يخرج عن هذه الدائرة، لكون سيرورة التاريخ هي المتحكمة في تحول مالكي الأرض إلى واهبين أو مُحَبِّسين لها، ويعتبر هذا من وجهة النظر الاقتصادية تجميد حركية الإنتاج السابقة، وجعلها تصب في منحى واحد مما يربطها بتفقير أصحابها، خاصة إذا ما كان ذلك بفعل «ضغط» ممارس من سلطة قوية تضعهم تحت وطأة ضَنَك العيش، أو تحت رحمة ما توفره المؤسسات التي مُنحَت حق تدبير أمرها، لأنها مؤسسة بِر. ورغم وفرة القضايا المتناولة في المصادر الفقهية عن الوقف بكل أشكاله، فإننا نجد في المقَابل فقرا في أخبار المصادرات والاستصفاء للأراضي والأموال من قِبل «السلطان»، وأمام خوف جاثم على نفوس الملاك بكل أصنافهم «عواما» و«نخبا»، فقد أضحى باب التحبيس والوقف ملجأ الأمان الوحيد من «غائلة» السلطة باعتباره «فرارا من سيف المصادرة الأعمى»[39] المسلط على «الذين تملكوا عقارات المدن وأراضي الضواحي الْمُبَسْتَنَة إلى حيلة فقهية للإمام التاجر أبي حنيفة: وقف أملاكهم على مؤسسة دينية أو خيرية مقابل الزكاة، وأن تؤول لها بعد انقراض نسلهم»[40]، وهو إجراء معمول به فقهيا لتفادي عملية التفقير المطلق.

إن الوقف بهذه الصفة لن يشكل علامة فارقة في عمليات التبادل رغم كونه ثروة غير متداولة[41] مما يزيح عنه سمة «السلعة» القابلة للتداول، إذ «الواقع الملموس والخاص لكل

لا يمكن فهم بدايات نظام الأراضي والإقطاع ما لم تتبلور في الذهن صورة واضحة عن أوضاع الأراضي المفتوحة وأحكام ملكيتها»، يُنظر: نصر الله، ص 49.

39 يُنظر في هذا الشأن: العفيف الأخضر، «الرأسمالية البيروقراطية الراكدة» في: كارل ماركس وفريدريك إنجلز، **البيان الشيوعي: في أول ترجمة غير مزورة**، ترجمة العفيف الأخضر (بيروت: منشورات الجمل، 2015)، ص 277-323، ص 297.

40 المرجع نفسه، ص 297.

41 لا يمكن الحديث عن الأرض في الفترة الوسيطية بالمغرب وخاصة المعروفة بكونها وقفا بأنها «سلعة» لأنَّ شرط التداول هو أن «تُصبح الأرض نفسها ومنتجاتها الرئيسية بضائع. وينجم عن توظيف رساميل في الزراعة يفترض

سلعة لا أهمية له إلا من حيث كون استخدامها أساسا لقيمة تبادلية تتحول فيها هذه الأخيرة إلى مال يجلب المال، أي إلى رأسمال»[42]، وهو ما لا يمكن الوصول إليه في ظل وجود المالك الأسمى الحقيقي لأهم وسائل الإنتاج وعلى رأسها الأرض؛ إما ملكية معلنة وإما ملكية مقنعة عبر الضرائب والمصادرة»[43]. وقد ظلت السلطة وفية لنهجها في مصادرة الأراضي؛ خاصة أثناء فترات انتقال السلطة من عصبية لأخرى، بحيث تصبح الأرض باعتبارها موردا للحياة جزءا من وسائل العقاب الجماعي لمن يعارض السلطة الجديدة. استعمل الموحدون سيف المصادرة على أهل مكناسة بعد أن أعان أهل زرهون جيوش الموحدين «على محاصرة مدينة مكناسة، فكانوا أبدا مبغضين لأهل تلك البلاد، وكانوا بسبب سبقهم أحرارا من المغارم، كتب لهم بذلك صكوكا كانت بأيديهم، ولم يتعرض لأموالهم كما فعل بالأملاك التي أخذت عنوة»[44] من أهل البلد ولم ينج منها أي أحد حتى أن الساكنة ضاقت بما نزل بها من المغارم جراء عدم إعلان البيعة شأن أهل جبل زرهون.

لم تتوان السلطة في إعمال المصادرة للأموال والأراضي حتى بعد انهيار سلطة الموحدين ولم يسلم من هذا الإجراء شيء، بما في ذلك أراضي الوقف سواء عبر أحكام القضاة أو العمال، ولم تنج من ذلك موارد المؤسسات الوقفية؛ إذ استعملت لأغراض لا علاقة لها بما هي مرصودة له. وقد صادر السلطان المريني أبو سعيد عثمان الثالث، بإشارة من وزرائه، أموال مؤسسات خيرية بعد أن أصبح في «أشد الحاجة إلى المال، أشاروا عليه ببيع إيراداتها وأملاكها. ولما رفض السكان بيعها تقدم أحد وكلاء الملك وأفتاه بأن هذه البيمارستانات إنما أسست بفضل الصدقات التي قدمها أسلاف الملك الحالي الذي يوشك أن يفقد مملكته، فيستحسن والحالة هذه بيع تلك الأملاك لصد العدو المشترك، حتى إذا وضعت الحرب أوزارها سَهُل شراؤها من جديد. وهكذا بيعت هذه الأملاك. وتوفي الملك قبل أن يحصل شراء أي عقار جديد»[45]. يعتبر هذا الحدث من الأمور العادية في ظل سلطة مركزية «توسلت(...) المصادرة والضرائب، وهما

فيها أن تغل الربح الوسطي»، يُنظر: إرنست ماندل، **النظرية الاقتصادية الماركسية**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الحقيقة، 1972)، ج 1، ص 305؛ وهذا ما افتقدته أراضي الوقف، لأنها في مرحلة سابقة على الرأسمالية، يكون فيها «مكترو» هذه الأراضي في وضع غير قادر على تطوير الإنتاج المفضي إلى وجود سوق دائمة للتبادل قادرة على خلق «مناخ» سليم لتداول المال، يُنظر: ماندل، ج 1، ص 304-302.

42 غودولييه، ص 87.

43 العفيف الأخضر، ص 289.

44 محمد ابن غازي العثماني، **الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون**، تحقيق: عبد الوهاب ابن منصور، ط 2 (الرباط: المطبعة الملكية، ط2، 1988)، ص 24-23.

45 الحسن بن محمد الوزان، **وصف إفريقيا**، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، ط 2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983) ج 1، ص 228.

وسيلة البيروقراطية الشرقية لتركيد قوى الإنتاج ومنع تعاقب الطبقات على السلطة»[46]. يبدو من هذا الحدث الدال، أن ما تضمنه النص الديني انمحى أمام قوة الواقع وزخم الأحداث القادرة على «مصادرة الشرع» وإلغاء منع بيع ما تم وقفه، وإن كان مخصصا لمؤسسات ذات طابع خيري[47] أسستها سلطة المرينيين لإضفاء شرعية دينية على حكمهم، والتي كانت مفقودة بعد انهيار سلطة الموحدين. وتظل المصادرة بالغرب الإسلامي في الفترة الوسيطية وسيلة عنيفة تبعد الفتوى عن قاعدتها الدينية، وتطلق في آن قوة السلطة القادرة على الأخذ بالمبادرة متحدية في ذلك «شرعية فقهية» مقابل «شرعية واقعية» أثناء شعورها بوجود «أزمة» قادرة على تدمير آليات السلطة المركزية. وقد امتدت عملية المصادرة إلى محيط السلطة المركزية كلما توجست من قوة ونفوذ زائدين لوزرائها، مما جعل من هذا الإجراء رادعا لكل من يحاول تجاوز الحدود المرسومة له؛ سواء بإغضاب «السلطان في المحاورة والخطاب»[48] كما فعل منديل أيام أبي سعيد المريني بتخطيه لكل الحدود ولعبه على حبل الولاء لمن هو أقوى، مما أدى إلى سخط السلطان عليه «وأذن لابنه الأمير أبي الحسن في نكبته، فاعتقله واستصفى أمواله، وطوى ديوانه وامتحنه أياما، ثم قتله بمحبسه خنقا، ويقال جوعا»[49].

ظل تاريخ الدول المتعاقبة على المغرب الأقصى في مجمله، بعيدا عن الإفصاح عما يلي القتل والمسخطة، باستثناء بعض الأخبار العارضة والمتعلقة بصراع حول السلطة أو اصطفاف بطانة السلطان إلى جانب مناوئيه، وهو ما وقع للوزير محمد بن عثمان حين «اعتقل أياما وامتحن في سبيل المصادرة ثم استصفى. ثم قتل ذبحا بمحبسه»[50]. والمصادرة بهذه الحالة، والمتبوعة

46 العفيف الأخضر، ص 297.

47 يعتبر بيع الوقف من الأمور التي لا تجوز في الفقه، وقد نوقشت فتاوى عدة في هذا الشأن وأجمع أغلبها على رد بيع الوقف إلى حالته السابقة تفاديا لما يمكن أن يشكله هذا النوع من التحايل على الأملاك الوقفية والقيام ببيعها. لمزيد من الاطلاع يمكن الرجوع إلى: البرزلي، ج 5، ص 379-377؛ الونشريسي، ج 7، ص 185. وقد أورد الونشريسي أن ابن رشد أجاز بيع ما اشتري من مال الأحباس بموافقة من القاضي، وهذا غير الأحباس ذاتها الواجب منع بيعها وهو المشهور من مذهب مالك وفقهائه.

48 عبد الرحمن بن خلدون، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، تحقيق: خليل شحادة وسهيل زكار (بيروت: دار الفكر، 2000) ج 7، ص 325.

49 ابن خلدون، المرجع نفسه؛ نرى هنا أن المصادرة هي لصالح السلطان ولن يستفيد منها بيت المال، ونكون هنا أمام فعل عاد لسلطة اعتمدت القهر أسلوبا لكسر شوكة «المشرئبين» لتولي سلطة غير المحددة لهم وفق ما حدد لهم مسبقا. وقد لقي والد منديل نفس مصير ابنه، إذ «سخطه -يوسف بن يعقوب المريني- ونكبه سنة سبع وستين وستمائة وأقصاه من يومئذ وهلك في حال سخطته»، يُنظر: ابن خلدون، ج 7، ص 324.

50 ابن خلدون، ج 7، ص 467-466؛ أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري (الدارالبيضاء: دار الكتاب، 1955)، ج 3، ص 107؛ والمصدران معا يؤكدان على أن ما وقع بعد المصادرة سواء كان ذلك قتلا أو غيره يدخل ضمن العمليات التي اختصت بها السلطة

بالاستصفاء، دليل قاطع على كون المالك الفعلي للأرض في المجالات العربية الإسلامية هي «مؤسسة السلطان» بدون منازع، وأن ابتداع حيلة الوقف هي مراوغة دينية لوقف هذه العملية العنيفة.

يبدو تناول قضية الأرض مسألة شائكة لأنه «في جميع العصور كانت الدولة العربية أو الإسلامية هي المالك الأسمى الحقيقي لأهم وسائل الإنتاج وعلى رأسها الأرض، إما ملكية معلنة وإما ملكية مقنعة عبر الضرائب والمصادرة»[51]. وتناول العلاقة بين المصادرة والوقف في مصادر التاريخ، وكذا كتب المناقب والفتاوى لا يمكن الوقوف عليها إلا ما ارتأى أصحابها ذلك وخاصة ما له علاقة بوضعية لها ارتباط بالسلطة[52]، وقد أدى هذا الغموض إلى تناول «بيع المضغوط»[53] و«بيع الغصب» وكأنها وليدة طبيعة الأنشطة الاقتصادية المعروفة آنذاك. لكن هذا النوع من البيع دفع البعض إلى التحايل حتى لا تصادر أرضه، وهي ردة فعل لها ما يسوغها دينيا. وقد وجد في فترة المرينيين من كان تحت إمرته «ودائع أموال الأوقاف»[54] مثل خطيب جامع القرويين أبي الفضل محمد بن أبي الحسن المزدغي المتصرف فيها بالإنفاق على غير ما لديه من ماله أو ما استأمن عليه من أموال الوقف الخاصة بالتركات حتى أصبح مستغرق الذمة[55] وتمت

لإسكات من يتعدى حدودا مرسومة وفق «أحكام سلطانية» في التسيير، الشيء الذي غَيَّب تاريخنا الوسيطي في مساراته العادية وأخضعه «لقدسية» الرواية التي لا تخدش وجه السلطة لكون «مثقفيها» هم كَتَبَتُها، وهو ما عبر عنه على سبيل المثال ابن أبي زرع في قوله «تأليف كتاب جامع للطيف الأخبار وملح الآداب (...) إعلاء لكلمة دولة بني مرين وغرر أنوارها (...) فسهل الله تعالى ما أردتُه من ذلك ويسره بفضله وبركات مولانا أمير المؤمنين الظاهرة الباهرة»، يُنظر: علي بن أبي زرع، **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس** (الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1972)، ص 14-13؛ والأمر نفسه بالنسبة لابن خلدون في تاريخه الذي أتحف به خزانة «أبي فارس عبد العزيز»، يُنظر: ابن خلدون، ج 1، ص 12.

51 العفيف الأخضر، ص 289. اعتبرت الأرض دائما محورا للصراع، مما حدا بالفقهاء باختلاف مذاهبهم إلى تخصيص حيز هام من مؤلفاتهم يتناول الأرض في علاقتها بالملاك والسلطة وغيرها من مكونات المجتمع العربي الإسلامي، وقد أدت هذه العلاقة إلى وجود تصور مبني على عدم وجود ملكية مطلقة للأرض، وهذا ما جعل تصرف «الولاة» و«السلاطين» في أراضي الغير مسألة عادية، قد تصل لحد المصادرة، وهو فعل يخفي من ورائه إلحاقها بأراضيه وإن أُعْلِن عن أنها ستضم لبيت المال. بالنسبة لمناقشة إشكالية ملكية الأرض في الإسلام وعلاقة ذلك بالتصور الفقهي وتناولها باعتبارها مصدرا لإعادة إنتاج المجتمع وفق مناقشة للطروحات التي قَعَّدَت لذلك، يُنظر: سلامة كيلة، **مقدمة عن ملكية الأرض في الإسلام** (دمشق: دار المدى للطباعة والنشر، 2001).

52 لا يسع الباحث في هذا الباب إلا أن يقوم بعملية بحث مضن في كل ما هو موجود من المصادر وبين ثنايا ما هو متوفر من الأخبار في هذا الصدد، لكون ما لدينا من المصادر هي مما كتب من أجل تخليد السلطان.

53 تطرقت مدونات الفقه لهذا النوع من البيع الشائع في مدن الغرب الإسلامي وبواديه واعتبر الفقه المالكي أن «بيع المضغوط لا يلزمه وله استرجاعه»، يُنظر: الونشريسي، ج 6، ص 101-99؛ وهي نظير حالات عدة تناولتها الفتاوى من باب المفترض.

54 ابن مرزوق التلمساني، ص 230.

55 المرجع نفسه، ص 231؛ ومستغرقو الذمة عند الونشريسي من لا يستطيعون التصرف في أموالهم «لحقوق غيرهم

عملية عزله[56] بسبب هذا الفعل وأخذ ما بيده وترك له السلطان أبي الحسن المريني «قدر ما يكفيه لمسكنه وأولاده وما يستغله ويجتزي به بقدر كفايته وأسوغ له مرتبا يكفيه وموضعا يحرثه»[57]، ويستشف من الحدث، وأمثاله، أن التطاول على الوقف ليس حكرا على السلطة المركزية بل يتعداه إلى المشرفين على ضبط مداخيله وصرفها في الأوجه المحددة لها وهوما يلغي «توظيف الأموال المنهوبة في إعادة إنتاج موسعة للثروة الخاصة أو العامة، بل، أساسا، من أجل استهلاك فوري، استعراضي»[58]. والمصادرة بحد ذاتها فعل طال القبائل ولم تنج منه حتى تلك المعتمدة في قوتها على مَنَعَة مجالها، ويظل أمر البحث في هذا الشأن مضنيا لتعذر وجود ما يُمَكِّن من تفسير القضايا المرتبطة بملكية قبلية للأراضي القابلة للمصادرة من قبل السلطة المركزية في حال وجود دافع لذلك. وتعتبر مجمل النزاعات القبلية الطارئة والأخرى المرتبطة بالتنافس على اعتلاء سلطان المغرب من بين الأسباب الوجيهة المؤدية إلى «أزمة القرن الرابع عشر»[59]، بسبب أن تكاثر الإقطاعات وتصرف رؤساء القبائل فيه أضعف بشكل كبير مراقبة أراضي الوقف البعيدة عن مركز السلطة بفاس؛ باستثناء تلك التي كانت بيد النظار والقضاة وممسوكة في حوالات خاصة. في ظل هذا الوضع لم يكن رؤساء القبائل في المناطق البعيدة عن مركز السلطة مضطرين أصلا إلى التمييز بين أراضي الوقف وغيرها، إذ كانوا هم الملاك الفعليون لكل ما ينتج.

أصبح الوقف في فترات الأزمات معينا لا ينضب للمال، فعائداته ستؤول لمن وضع يده عليه، وقد حدث أن باع أمراء وأبناؤهم أملاكا وأوقفوا بعضها عملا بمبدأ إلغائه فيما بعد وهي

إذ المال لغيرهم»، يُنظر: الونشريسي، ج 5، ص 536؛ ويمكن الرجوع إلى مسألة من كان مستغرق الذمة لبيت المال والحكم فيها، وهو شبيه في هذا لما أورده ابن مرزوق في **مسنده** وإن كان هناك تباعدا زمنيا في هذا الصدد، لكن الحدث يتكرر من زمن لآخر، والحدث هذا وقع بمراكش زمن المرابطين، وبالرغم من عدم وجود حالات أخرى من شاكلة ما تم الاستفتاء فيه إلا أن الحوادث المرتبطة بهذه النوعية من الأزمات التي يتعرض لها الأفراد بعد إفلاسهم بطريقة من الطرق تتكرر على طول مسارات الممارسات الاجتماعية بمغرب الفترة الوسيطية، ويصبح الشخص مستغرقا لذمته، يُنظر: ابن الحاج التجيبي القرطبي، **نوازل ابن الحاج التجيبي**، تحقيق: أحمد شعيب اليوسفي (تطوان: منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، 2018) ج 2، ص 351.

56 فيما يتعلق بعزل المكلف بالأحباس وجب أن يكون المدعاة لهذا «ما يوجب تأخيره وعزله من تقصيره أو تفريطه وتضييعه»، يُنظر في هذا: أبو سعيد بن لب الغرناطي، **تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد**، تحقيق: حسين مختاري وهشام الرامي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004) ج 1، ص 147-146.

57 التلمساني، ص 233.

58 العفيف الأخضر، ص 287.

59 استخدمنا مفهوم «أزمة» للتعبير عما بدأ يسري في «الدولة من الهرم» بعد تعدد التمردات وانحصار الاستفادة من التجارة البعيدة المدى وبداية المنافسة الشرسة من تجار الضفة الشمالية للبحر المتوسط لتجار المغرب الأقصى، وقد أدى هذا إلى تسريع انهيار السلطة المرينية خاصة بعد قيام بني العمومة من الوطاسيين بالإطاحة بآخر سلطان مريني بفاس. عن معنى هذه الأزمة يُنظر: إيف لاكوست، **العلامة ابن خلدون**، ترجمة ميشال سليمان، ط 2 (بيروت: دار الفارابي، 2017)، ص 181-156.

من الإجراءات التي يلجأ إليها المضطر في مثل هذه الأزمات للحفاظ على ملكية ما بيده من العقارات، ولنا في عمل بعض سلاطين بني وطاس الحجة فيما ذهبنا إليه، من وجود «نسخة براءة كريمة واجبة من الجانب العلي المولوي (...) بيع ما يرى ويظهر من الأراضي المخزنية التي بحوز تازى (...) وتحبيس ما يرى ويظهر»[60]، وعلى الرغم من كون هذا الإجراء الذي تركه العدول لواقعة بتازة فيما يخص وقف ملك مخزني، فإننا نعتبره أنموذجا لوقائع أخرى لم تفصح عنها المخطوطات غير المحققة أو تلك التي لا زالت دفينة خزائن مالكيها. وعند الوقوف على هذا العمل في مثل هذا الظرف نجد أن السلاطين «وجدوا في الوقف سبيلا للمحافظة على أملاكهم وتأمين مورد دائم لأنفسهم وأولادهم»[61]، لأن العين الموقوفة تظل بيد مالكها وإن طالت المدة المخصصة لاستفادة من تم تعيينه مستفيدا من إيراداتها، وهو حكم المالكية فيما تعلق بالأوقاف سواء أكانت عقارات أو غيرها مما يجوز وقفه لوجه الله أو لغيره.

خاتمة

إن ارتباط الوقف، من جهة كونه نوعا من الملكية للأرض، بما هو ديني، يمكننا من تشكيل صورة عن نوع الملكيات في الفترة الوسيطية بالمغرب الأقصى، وطريقة التعامل معه في ظل وجود نصوص فقهية ضابطة له -أي الوقف- على المستوى النظري دون أن تصل لتقنينه واقعيا. والوقف عمليا لا يمكن ربطه بباقي وسائل الإنتاج لركود بنيته، وانعدام القدرة على تطوير بنية الإنتاج، وجعله قاطرة تغير وضعية الفلاحين والمستثمرين في ظل «نمط إنتاج» غير واضح المعالم وسيادة سلطة القبيلة في تواز مع سلطة مركزية لم تستطع القطع مع ماضيها القبلي وبناء «الدولة» القادرة على إدماج الكل.

60 يُنظر: **حوالة أحباس تازا**، المكتبة الوطنية للمملكة المغربية، الجزء 6، رقم 134، لوحة 188؛ جرتْ هذه العمليات في 15 محرم 952هـ، وهي سنة وقعة وادي درنة بتادلا وأسر الأمير أبي زكرياء الوطاسي ومهلكه كما جاء عند الناصري. ومعروف أن أوار الحرب لم ينطفئ إلا بدخول فاس من قِبَل السلطان محمد الشيخ السعدي ونهاية دولة بني وطاس. يُنظر بالنسبة لهذه الحوادث: الناصري، ج 4، ص 156؛ ويبدو أن وقع هذه الحوادث هو ما دفع أمراء بني وطاس إلى بيع أراضي المخزن وتوقيف بعضها أملا في استردادها فيما بعد.

61 عبد العزيز الدوري، أوراق **في التاريخ والحضارة: أوراق في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2007)، ج 2، ص 252.

قائمة المراجع

ابن أبي زرع، علي. **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس.** الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1972.

ابن إياس، زين العابدين محمد. **بدائع الزهور في وقائع الدهور**. تحقيق: محمد مصطفى. ط 2. القاهرة: [د. ن.]: 1963-1960.

ابن الخطيب، لسان الدين السلماني. **كتاب معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار**. تحقيق: محمد كمال شبانة. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2002.

ابن خلدون، عبد الرحمن. **تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**. تحقيق: خليل شحادة وسهيل زكار. بيروت: دار الفكر، 2000.

ابن لب، أبو سعيد الغرناطي. **تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد**. تحقيق: حسين مختاري وهشام الرامي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

البرزلي، أبو القاسم بن أحمد البلوي. **جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام**. تحقيق: محمد الحبيب الهيلة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002.

التجيبي، ابن الحاج القرطبي. **نوازل ابن الحاج التجيبي**. تحقيق: أحمد شعيب اليوسفي. تطوان: منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، 2018.

التلمساني، محمد بن مرزوق. **المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن**. تحقيق: ماريا خيسوس بيغيرا. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.

الحسني، عبد الحق ابن المجدوب. **الحوالات الحبوسية ودورها في حفظ الممتلكات الوقفي**. فاس: منشورات المجلس العلمي الإقليمي بفاس، 2003.

حوالة أحباس تازا. المكتبة الوطنية للمملكة المغربية. الجزء 6، رقم 134، لوحة 188.

الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد. **الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك**. تحقيق: مصطفى كمال وصفي. القاهرة: دار المعارف، 1986.

الدوري، عبد العزيز. **أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2007.

الشافعي، محمد بن إدريس. **كتاب الأم**. ط 2. بيروت: دار المعرفة، 1973.

الشنقيطي، أحمد بن أحمد المختار الجكني. **مواهب الجليل من أدلة خليل**. مراجعة عبد الله إبراهيم الأنصاري. قطر: مطبوعات إحياء التراث الإسلامي، 1987.

العثماني، محمد ابن غازي. **الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون**. تحقيق: عبد الوهاب ابن منصور. ط 2. الرباط: المطبعة الملكية، 1988.

عياض، القاضي وولده محمد. **مذاهب الحكام في نوازل الأحكام**. تحقيق: محمد بن شريفة. ط 2. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997.

غودوليبه، موريس. **لغز الهبة**. ترجمة رضوان ظاظا. دمشق: دار المدى، 1998.

الفاسي، ابن أبي زرع. **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**. الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1972.

فتحة، محمد. **النوازل الفقهية والمجتمع: أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي (من القرن 6 إلى 9هـ/12-15م)**. الدارالبيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999.

الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين. **الأحكام السلطانية**. تصحيح محمد حامد الفقي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

القرشي، ابن آدم. **كتاب الخراج**. تحقيق: أحمد محمد شاكر. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1979.

كيلة، سلامة. **مقدمة عن ملكية الأرض في الإسلام**. دمشق: دار المدى للطباعة والنشر، 2001.

لاكوست، إيف. **العلامة ابن خلدون**. ترجمة ميشال سليمان. ط 2. بيروت: دار الفارابي، 2017.

ماركس، كارل وفريدريك إنجلز. **البيان الشيوعي: في أول ترجمة غير مزورة**. ترجمة العفيف الأخضر. بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2015.

ماركس، كارل. **رأس المال: عملية إنتاج رأس المال**. ترجمة فالح عبد الجبار. بيروت: دار الفارابي، 2013.

ماندل، إرنست. **النظرية الاقتصادية الماركسية**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الحقيقة، 1972.

المقريزي، تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي. **كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. المعروف بالخطط المقريزية**. بيروت: دار صادر [د. ت.].

المنوني، محمد. **ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين**. ط 3. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ الدارالبيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2000.

موس، مارسيل. **بحث في الهبة: شكل التبادل وعلته في المجتمعات القديمة**. ترجمة المولودي الأحمر. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

ميارة، محمد بن أحمد بن محمد. **نصيحة المغترين وكفاية المضطرين في التفريق بين المسلمين بما لم يلزمه رب العالمين ولا أخبر به الصادق الأمين ولا ثبت عن الخلفاء المهديين**. تحقيق: محمد الغرايب ومصطفى بنعلة. الرباط: مطبعة الرباط نت، 2013.

الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد. **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**. تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري. الدارالبيضاء: دار الكتاب، 1955.

نصر الله، محمد علي. **تطور نظام ملكية الأراضي في الإسلام**. بيروت: دار الحداثة، 1982.

الهيثمي، ابن حجر. **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**. تحقيق: سيد بن محمد السناري. القاهرة: دار الحديث، 2016.

الوزان، الحسن بن محمد. **وصف إفريقيا**. ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر. ط 2. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983.

الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى. **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**. خرجه جماعة من الفقهاء. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية/ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981.

Bernard, Rosenberger. "Ahmed Khaneboubi, Les premiers sultans mérinides (1269-1331). Histoire politique et sociale [compte-rendu]". Annales. Economies, sociétés, civilisations. 43e année, no. 6 (1988), p. 1396-1399.

Caillé, Alain. "'Ce qu'on appelle si mal le don...'. Que le don est de l'ordre du don malgré tout". *Revue du MAUSS*. vol. 2, no. 30 (2007), p. 393-404.

Caillé, Alain. *Anthropologie du don: Le tiers paradigme*. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.

Chevalier, Sophie. "De la marchandise au cadeau". *Revue du MAUSS*. vol. 2, no. 36 (2010), p. 197-210.

Duby, Georges. Guerriers et paysans: VIe-XIe siècles. Premier essor de l'économie européenne .Paris :Gallimard.1973 ,

Fagnan ,Edmond) ed & .trans .(*.Extraits inédits relatifs au Maghreb) géographie et histoire .(*Alger :Ancienne Maison Bastide-Jourdan.1924 ,

Godbout, Jacques. "De la continuité du don". *Revue du MAUSS*. vol. 1, no. 23 (2004), p. 224-241.

Godbout, Jacques. *Ce qui circule entre nous : donner, recevoir, rendre*. Paris : Le Seuil, 2007.

Serres, Michel. *Rome le livre de la fondation*. Paris: Flammarion, 1983.

Shatzmiller, Maya. "Islam de campagne et Islam de ville. Le facteur religieux à l'avènement des Mérinides". *Studia Islamica*. no. 51 (1980), p. 123-136.

Shatzmiller, Maya. "Les premiers Mérinides et le milieu religieux de Fès: l'introduction des Medersas". *Studia Islamica*. no. 43 (1976), p. 109-118.

Shatzmiller, Maya. *L'historiographie Mérinide: Ibn Khaldŭn et ses contemporains*. Leiden: Brill, 1982.

Testart, Alain. Critique du don. Étude sur la circulation non marchande. Paris: Syllepse, 2007.

X.... "Réponse à Alain Caillé". *Revue du MAUSS*. vol. 1, no. 27 (2006), p. 79-83.

ترجمات

السيرة النبوية: حول إشكالية المصادر*

هارالد موتسكي**
ترجمة: ياسين اليحياوي***

doi:10.17879/mjiphs-2023-4613

ملخص

هذا النص هو الفصل الأول من كتاب هارالد موتسكي الذي خصه لإعادة بناء مصادر سيرة ابن إسحاق المسماة بكتاب **المبتدأ والمبعث والمغازي** من خلال روايات ابن عباس. تكمن أهمية هذا النص في كونه يرصد واقع الإنتاج المعرفي حول الإسلام المُبكر ويقترح فيه موتسكي، الذي يُعد واحدا من أبرز مؤرخي الإسلام المُبكر في العقود الأخيرة، منهجًا بديلاً لمقاربة هذه الفترة وطريقة التعامل مع مصادرها. يفحص موتسكي إمكانية كتابة السيرة النبوية وتاريخ الإسلام المُبكر اعتمادًا على المصادر الأولية المُتوفرة لدينا، وذلك من خلال نُقطتين أساسيتين، تتمثّل الأولى في تقديم حصيلة للدراسات التي تناولتْ موضوع السيرة النبوية منذ القرن التاسع عشر؛ في حين يقترح في الثانية منهجيته باعتبارها بديلاً يتجاوز مُشكلة المصادر الأولية من جهة، وانسداد أفق البحث في الدراسات الغربية، لاسيما في مقاربة جون وانسبرو وجوزيف شاخت، من جهة ثانية. على أنَّ موتسكي لا يُقدم منهجيته باعتبارها قطيعة إبستيمية مع المقاربة التاريخية، بل يُؤكد أنَّ ما أنتجه هو تراكم معرفي لم يكن مقدورًا الوصول إليه لولا جهود كل الدراسات السابقة بما في ذلك نظرية جوزيف شاخت عن المدار، التي قام موتسكي بتطويرها لتتوافق ليس فقط مع دراسة المصادر الفقهية وإنَّما أيضا مع دراسة مُختلف الروايات، بما في ذلك روايات المغازي والسير.

كلمات مفتاحية: السيرة النبوية؛ هارالد موتسكي؛ الإسلام المبكر؛ ابن اسحاق

* العنوان الأصلي للنص:
Harald Motzki, "The problem of sources on the life of the Prophet Muḥammad", in: Harald Motzki, *Reconstruction of a Source of Ibn Isḥāq's Life of the Prophet and Early Qurʾān Exegesis: A Study of Early Ibn ʿAbbās Traditions* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2017), p. 9-18.

** هارالد موتسكي Harald Motzki (ت. 2019) كان أستاذًا فخريًّا في الدراسات الإسلامية، وعمل في جامعات عدة بألمانيا وهولندا، مُتخصص في التاريخ الإسلامي المُبكر.

*** باحث بالمعهد العالي للدراسات الإسلاميّة Zentrum für Islamische Theologie بجامعة مونستر، ألمانيا.

The problem of sources on the life of the Prophet Muḥmmad

Harald Motzki*
Yassine Yahyaoui**

Abstract

This text is the first chapter of Harald Motzki's book: *Reconstruction of a Source of Ibn Isḥāq's Life of the Prophet and Early Qurʾān Exegesis: A Study of Early Ibn ʿAbbās Traditions*. The importance of this text rests in the fact that Motzki evaluated the results of research on early Islam, proposing an alternative approach to studying the primary texts and sources of this period. Motzki examines the possibility of writing the biography of the Prophet on the basis of the primary sources available to us, through two main points: The first is to present a results of the studies that have dealt with the biography of the Prophet since the nineteenth century; while in the second he proposes his own methodology as an alternative that solves the problem of primary sources on the one hand, and the problem of the new approaches, especially the approach of John Wansbrough and Joseph Schacht, on the other. However, Motzki did not present his methodology as an epistemic rupture with the historical approach, but asserted that what he produced was an accumulation of knowledge that would not have been possible to achieve without the efforts of all the previous studies, including Joseph Schacht's theory, which Motzki developed to be compatible not only with the study of jurisprudential sources, but also with the study of various traditions, including the traditions of the Prophet›s biography.

Keywords: Sira; Harald Motzki; Early Islam; Ibn Isḥāq

* Harald Motzki (d. 2019) was Professor Emeritus of Islamic Studies, worked in Germany and The Netherlands

** Researcher at Centre for Islamic Theology at Münster University, Germany.

إنَّ معظم الكتابات الحديثة (منذ بداية القرن العشرين) التي حاولتْ كتابة السيرة النبوية من خلال المصادر الأولية، تعتمد على مصادر إسلامية. توفي أقدم مؤلفي هذه المصادر في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي وأوائل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي: الواقدي (ت. 207هـ /822م)، عبد الرزاق (ت. 211هـ/ 827م)، ابن هشام (ت.218هـ/ 833م)، ابن شبّة (226هـ/ 840-1م)، وابن سعد (ت. 230هـ/ 844م)، وابن أبي شيبة (ت. 235هـ/ 849م)، والبخاري (ت. 256هـ/ 870م)، والبلاذري (ت. 279هـ/ 892م) والطبري (ت. 310هـ/ 922م)[1]. وهذا ينطبق على ما أنتجه العلماء المسلمين وغير المسلمين على حد سواء[2]. وهكذا فإن أقدم المصادر المتوفرة لدينا عن حياة محمد كُتبتْ بعد وفاته (عام 11هـ/ 632م كما ورد في بعض المصادر) بحوالي 180 عامًا.

أدَّت هذه الفترة الطويلة بين حياة محمد وأولى مدونات السير إلى ظهور أبحاث غربية في أواخر القرن التاسع عشر ذات نزعة تشكيكية في المصداقية التاريخية لهذه المصادر. كما تعزَّزتْ الشكوك أيضا من خلال الاشتباه في أنَّ تدوين علماء المسلمين لحياة محمد بعد مائتي عام من وفاته لم يكن موضوعيًّا، بقدر ما كان مُتأثرًا بتوجهات المذاهب الدينية السائدة زمن التدوين، التي جعلتْ شخصية النبي في هذه الكتابات تبدو مثالية على المستوى اللاهوتي.

1 محمد بن عمر الواقدي، **كتاب المغازي**، تحقيق: مارسدن جونز، 3 أجزاء (لندن: منشورات جامعة أوكسفورد، 1966)؛ عبد الرزاق الصنعاني، «كتاب المغازي»، في: **المصنف**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، 5 أجزاء (بيروت: المجلس العلمي، 1983)، ص 492-313؛ ابن هشام، **سيرة سيدنا محمد رسول الله**، تحقيق: فرديناند فستنفلد، 3 أجزاء (غوتينغن: مكتبة جامعة ديتريش، 1858-1860)؛ ابن شبّة، **تاريخ المدينة المنورة**، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، 4 أجزاء (جدة: [د. ن، 1979])؛ ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير**، تحقيق: إدورد سخاو وآخرون (ليدن: دار بريل للنشر، 1917-1905)؛ ابن أبي شيبة، «كتاب المغازي»، في: **المصنف**، تحقيق: محمد عوّامة، 20 جزءا (جدة/ دمشق/ بيروت: دار القبلة/ مؤسسة علوم القرآن/ دار قرطبة، 2006)، ص 221-617؛ البخاري، «كتاب المغازي»، في: **صحيح البخاري**، 5 أجزاء (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ص 172-3؛ البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق: محمود فردوس العظم وصبحي نديم المارديني (دمشق: دار اليقضة، 1997)؛ الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق: مخييل يان ديخويَه وآخرون، 3-4 أجزاء (ليدن: دار بريل للنشر، 1882-1890).

2 يمُكن الإحالة مثلا على: صفي الرحمن المباركفوري، **الرحيق المختوم: بحث في السيرة النبوية** (مكة: رابطة العالم الإسلامي، 1980)؛

W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford: The Clarendon Press, 1953), p. viii–ix; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: The Clarendon Press, 1956), p. xiii–xiv; Tilman Nagel, *Mohammed: Leben und Legende* (München: Oldenbourg, 2008).

لقد شكلت «الأبحاث حول يسوع» الأرضية التي حفَّزتْ مثل هذه النقاشات النقدية، حيث شهدت نقاشا حادًا منذ القرن التاسع عشر حول ما إذا كان يسوع شخصية تاريخيّةً، وعن إمكانية بناء حقائق عن حياته وأعماله من خلال أناجيل ظهرتْ بعد نصف قرن أو أكثر من وفاته[3]. من بين الباحثين الذين يمُكن اعتبارهم متشككين في صلاحية المصادر الإسلامية لكتابة سيرة تاريخية للنبي محمد، يمُكن الإحالة على علماء مثل ليون كايتاني Caetani Leone، وهنري لامينز Lammens Henri، وإغناز غولدزيهر Goldziher Ignaz، وجوزيف شاخت Joseph Schacht، وريجيس بلاشير Blachère Régis، وجون وانسبرو Wansbrough John، وباتريشيا كرون Crone Patricia، ومايكل كوك Cook Michael، وأوري روبين Rubin Uri، وجاكلين شابي Chabbi Jacqueline، وڤيم رافين Raven Wim، وابن الوراق Warraq Ibn، وماركو شولر Schöller Marco، وستيفن ج. شوميكر Shoemaker J. Stephen -الأكثرهم اعتدالاً-[4].

3 Manfred Baumotte (ed.), *Die Frage nach dem historischen Jesus. Texte aus drei Jahrhunderten* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1984); Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubingen: Mohr, 1906);

فيما يخص العلاقة بين البحث في حياة المسيح والبحث في حياة محمد، يُنظر:

F. E. Peters, "The Quest of the Historical Muhammad", *International Journal of Middle East Studies* (1991), vol 23, p. 291-315.

4 Leone Caetani, *Annali dell'islam*, vol. 1-2 (Milano: Ulrico Hoepli, 1905), p. 28-58, 121-143, 192-215; id., Caetani, *La biografia di Maometto, profeta ed uomo di stato. Il principio del Califfato. La conquista d'Arabia* [Studi di storia orientale 3] (Milano: Ulrico Hoepli, 1914); Henri Lammens, "Qoran et tradition: Comment fut composée la vie de Mahomet", *Recherche de Science Religieuse*, vol. 1 (1910), p. 27-51; Henri Lammens, *Fāṭima et les filles de Mahomet: Notes critiques pour l'étude de la Sīra* (Roma: Ponificii instituti biblici, 1912); Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg: Winter, 1910), p. 1-34; Joseph Schacht, "A Revaluation of Islamic Tradition", *Journal of the Royal Asiatic Society,* vol. 49 (1949), p. 143-154; Joseph Schacht, "On Mūsā b. ʿUqba's Kitāb al-Maghāzī", *Acta Orientalia,* vol. 21 (1953), p. 288-300; Régis Blachère, *Le Problème de Mahomet* (Paris: Presses universitaires de France, 1952); John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford: Oxford University Press, 1978); Patricia Crone & Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1987), p. 3-11, 203-250; Michael Cook, *Muhammad* (Oxford: Oxford University Press, 1983), p. 61-76; Uri Rubin, *The Eye of the Beholder. The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims. A Textual Analysis* (Princeton: Darwin Press, 1995), p. 1-4; Jaqueline Chabbi, "Histoire et tradition sacrée – la biographie impossible de Mahomet", *Arabica*, vol. 43 (1996), p. 189-205; Wim Raven, "Sīra", in: Peri Bearman et al. (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, ed. 2, (Leiden: Brill, 1991), vol. 9, p. 660-663; Wim Raven, "Sīra and the Qurʾān", in: Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qurʾān* (Leiden: Brill, 2006), vol. 5, p. 29-49; Ibn Warraq (ed.), *The Quest for the Historical Muhammad* (New York: Prometheus Books, 2000), p. 15-88; Marco Schöller, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie. Eine quellenkritische Analyse der Sīra-Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den Juden* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1998), p. 1-9, 468; Stephen J. Shoemaker, *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015).

إنَّ المُشترك بين هؤلاء العلماء هو موقفهم من المصادر الإسلامية، باعتبارها مصادر لا تسمح بإعادة بناء تاريخ بدايات الإسلام، أي «كيف كان بالفعل»[5]، في حين، يختلفون في الإطار النظري والمنهجي الذي يعتمده كل واحدٍ منهم[6].

من ناحية أخرى، قدم باحثون آخرون، مثل فرانتس بول Buhl Frants، ووليام مونتغمري واط Watt Montgomery William، وماكسيم رودنسون Maxime Rodinson، وتيلمان ناجل Nagel Tilman كتابات مفصلة في السيرة النبوية ودراسات معمقة عن حياة محمد[7]؛ وكانوا مدركين جيدًا لمشكلات المصادر، ومع ذلك كان لديهم اعتقاد بقدرتهم على رفع الحجاب اللاهوتي-المثالي عن المصادر من أجل الولوج إلى الحقائق التاريخية حول حياة محمد[8]. وكما هو الحال بالنسبة للفئة الأولى من الباحثين، فإنَّ آراءهم المنهجية تختلف في التفاصيل. ومع ذلك، لم يتعرضوا في أعمالهم لمُشكلة الفاصل الزمني الطويل نسبيًا بين زمن وقوع الأحداث وزمن كتابة المصادر، ويرجع ذلك إمَّا لافتراضهم أن المصادر قد اعتمدتْ على نقل شفهي مسند أو مدونات مكتوبة؛ أو لاقتناعم بامتلاك مناهج قادرة على سد هذه الفجوة الزمنية أو على الأقل قادرة على إعادة بناء الخطوط العريضة للعلاقات التاريخية.

5 تعبير مشهور للمؤرخ الألماني ليوبولد فون رلنكه Ranke von Leopold (1795-1886).

6 يُقدر فريد دونر تقسيمًا آخر لتنوع الدراسات حول الإسلام المُبكر، يُنظر:
Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton: Darwin Press, 1998), p. 5-25;
أما فيما يتعلق بمشكلة التقسيم وفق موقف الباحثين من المصادر الإسلامية، بين أصحاب الموقف السلبي «المتشككين» وأصحاب الموقف الإيجابي، فيُنظر:
Harald Motzki, "The Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: A Review Article", in: Herbert Berg (ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins* (Leiden: Brill, 2003), p. 212-225; Harald Motzki, "The Origins of Muslim Exegesis: A Debate", in: H. Motzki & Nicolet Boekhoff-van der Voort & Sean W. Anthony, *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth* (Leiden: Brill, 2010), p. 231-303.

7 Frants Buhl, *Das Leben Muhammeds*, Hans Heinrich Schaeder (transl.) (Leipzig: 1930 [1903]); Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*; id., *Muhammad at Medina*; Maxime Rodinson, *Mahomet (*Paris: Seuil, 1961); M. J. Kister, *Studies in Jāhiliyya and Early Islam (Jerusalem: Hebrew University,* 1980); id., *Concepts and Ideas at the Dawn of Islam (*Aldershot: Ashgate, 1997); Michael Lecker, *Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina (*Leiden: Brill, 1995); id., *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia (*Aldershot: Ashgate, 1998); id. *The "Constitution of Medina". Muḥammad's First Legal Document (*Princeton: Darwin Press, 2004); Nagel, *Mohammed*.

8 Cf.: Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, p. xiii–xvi; id., "The Reliability of Ibn Isḥāq's Sources", in: *La vie du prophète Mahomet: Colloque de Strasbourg* (Paris: Presses universitaires de France, octobre 1983), p. 31-43; Nagel, *Mohammed*, p. 842-843.

كممثل للرأي الأول -موثوقية المصادر-، يمكن الإحالة على تيلمان ناجل باعتباره أهم ممثليه المعاصرين. إذ على سبيل المثال، أعطى ناجل مكانة كبير للواقدي، واصفا إياه بأنه مؤرخ مسلم من الدرجة الأولى «ندين له بمعرفة لا تقدر بثمن»[9]. وقد ورد عن الواقدي أنه ما أدرك رجلا من أبناء الصحابة إلا سألَهُ عن عِلمه بحملات النبي ومغازيه وأين وقعتْ، ثم يمضي لمُعاينة تلك المواقع[10].

يبقى أن نرى ما إذا كان تمثل الواقدي عن نفسه وعما قام به يعكس التاريخ كما حدث/ وقع بالفعل. وبافتراض صحة ذلك، يظل السؤال مطروحًا عما إذا كان الواقدي ما يزال يتلقى روايات تاريخية موثوقة في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/ العاشر الميلادي من خلال استجوابه أفراد وأخذ رواية الأحداث عنهم. لقد توفي معظم صحابة الرسول الذين شاركوا في الحملات منذ أكثر من 100 عام، والنبي نفسه توفي منذ أزيد من 150 عاما. كان بمقدور الواقدي فقط أن يلتقي بأحفاد الصحابة والأجيال التي تليها، الذين كانوا سعداء بالتأكيد بتقديم وصف متوهج للدور المهم الذي لعبه أسلافهم في بداية الإسلام. لم يكن بمقدور الواقدي في هذه المرحلة أن يُميز بين ما هو أسطوري عما هو حقيقة تاريخية. لعل زيارة مواقع المعارك قد حفزت خياله على تخيل مُجريات الأحداث، لكنها لن تسمح له بأكثر من ذلك.

أظهرت دراستي لمثل هذه الروايات/ التقاليد* التي تعود لأبناء بعض الصحابة الذين شاركوا في حملة صغيرة بأمر من محمد، أن نُسختهم عن الأحداث تختلف اختلافًا جوهريًا عن بعضها البعض، بل إنها متناقضة في التفاصيل الدقيقة[11]. الاستنتاج الوحيد الذي تسمح به النصوص هو أن الحملة المعنية قد حدثت بالفعل، وهي لا تسمح في أحسن الأحوال إلا بإعادة بناء تقريبي لمسار الأحداث[12]. ومن ثم، فإنَّ التصوير الذي قدَّمه الواقدي

9 Nagel, *Mohammed*, p. 97.

10 Ibid., p. 902–904.

* المترجم: يُترجم هارالد موتسكي عبارة «رواية» إلى tradition، وآثرنا التنبيه لذلك عند نقلها مُجددا للغة العربية وإثباتها على الشكل التالي: «رواية/ تقليد»، ولموتزكي اعتبارات خاصة في عدم اعتماد الترجمة الحرفية عند ترجمة «رواية».

11 Harald Motzki, "The Murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq: On the Origin and Reliability of some Maghāzī-Reports", in: H. Motzki (ed.), *The Biography of Muḥammad: the Issue of the Sources* (Leiden: Brill, 2000), p. 170-239.

12 Ibid., p. 232;

كما أيد مايكل ليكر رأيًا مشابهًا بشأن مسألة إعادة بناء حياة محمد، يُنظر على سبيل المثال مقالته:

Michael Lecker, "Glimpses of Muḥammad's Medinan Decade", in: Jonathan E. Brockopp (ed.), *The Cambridge Companion to Muḥammad* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 61-79, esp. 74-75.

لهذه الحملة، التي اعتمد فيها على واحد من بين عدة روايات، لا يُمكن عده ذا مصداقية تاريخيّة. بل لا يُمكن أيضا استبعاد أنَّ الواقدي نفسه قام بوصف الأحداث بطريقة تجعلها أكثر قبولاً مما هي عليه[13].

وعودة إلى المصادر الأولية لكتابة السيرة النبوية، فإنَّ القرآن يُعد أيضا أحد المصادر الأساسية التي اعتمدت عليها الدراسات الحديثة من أجل كتابة سيرة النبي محمد. إلى حدود ستينيات القرن العشرين، كان القرآن بلا منازع مصدرًا لعقيدة محمد، على الرغم من أن معظم الباحثين افترضوا أن القرآن، في الحالة التي اشتهر فيها منذ أكثر من ألف عام، قد دُوِّن بعد عقدين من وفاة محمد[14]. ومع ذلك، فإنَّ الافتراض بأن القرآن مصدر آمن لكتابة السيرة النبوية يظل محفوفًا بالمخاطر، إذ يستند فقط إلى التقليد الإسلامي المتعلق بنشأة القرآن، ذلك أنَّ وجود القرآن في القرنين 1هـ/ 7م و2هـ/ 8م لم يكن مثبتًا بشكل مؤكد من خلال المخطوطات.

لقد كانت مجرد مسألة وقت حتى استوعب الباحثون المُتشككون هذا المصدر أيضا. فقد أيَّد جون وانسبرو، في دراسة نُشرتْ عام 1977، الفرضية القائلة بأن نص القرآن جاء إلى حيز الوجود في القرن 2هـ/ 8م في العِراق ولم يصل إلى شكله الحالي حتى نهاية القرن 2هـ/ 8م. وفق رأي وانسبرو، لا يحتوي القرآن على آيات تتحدث عن النبي محمد، الذي حتى إن وُجد، فقد عاش

13 قدَّم كل من أندرياس كوركه وكريكور شويلر تقييمًا نقديًّا لطريقة عمل الواقدي، يُنظر:
Andreas Görke & Gregor Schoeler, *Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads. Das Korpus ʿUrwa b. az-Zubair* (Princeton: Darwin Press, 2008), p. 276 f;
كما أوضح جونز شاينر كيف تطورت التصويرات التاريخيَّة وتغيرتْ فيما يتعلق بالمُحتويات، خلال القرنين 2هـ/ 8م و3هـ/ 9م، يُنظر:
Jens Scheiner, *Die Eroberung von Damaskus. Quellenkritische Untersuchung zur Historiographie in klassischislamischer Zeit* (Leiden: Brill, 2009);
لايتعلق الأمر في دراسة شاينر بالواقدي نفسه، إذ من غير المُرجح أن يكون العمل للواقدي، ومع ذلك فإن نتائج دراسة شاينر ترتبط بشكل وثيق بالتأريخ لحياة محمد. إذ لا تزال النسخ الأولى من روايات فتح دمشق، التي تعود إلى الربع الثاني من القرن 2هـ/ 8م، نسخًا أولية، ولكنها تختلف بالفعل في تفاصيل مهمة. وقد أضافتْ النسخ، التي تطورت لاحقًا، مزيدًا من التفاصيل؛ كما أحدثتْ تغييرًا جُزئيا على القضايا التي وردتْ في المصادر السابقة، لتتوافق مع مصالح ناقليها. ما يُمكن أن يُستفاد منه في هذه الدراسة، هو ضرورة التعامل بحذر مع ما يسميه ناجل «خبرة مؤرخ» من نوعية الواقدي و«معرفته الهائلة بتاريخ محمد والإسلام المبكر» (Nagel, *Mohammed*, p. 903, 906).

14 Leone Caetani, "Uthman and the Recension of the Koran", *The Muslim World, no*. 5 (October 1915), p. 380-90; Friedrich Schwally, "Die Sammlung des Qorāns", in: Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, part 2 (Leipzig: Dieterich 1919), p. 1-121; Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qurʾān: completely revised and enlarged* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970), p. 44; Alford T. Welch, "Al-Ḳurʾān", in: Peri Bearman et al. (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, ed. 2, (Leiden: Brill, 1991), vol. 5, p. 405, 408.

قبل 200 عام من تدوين القرآن، وهذا ما دفع وانسبرو إلى رفض القرآن كمصدر لحياة النبي محمد وعقيدته[15]. أطلقت فرضيات وانسبرو العنان لنقاشات حامية[16]، وألهمت الباحثين للبحث عن طرق جديدة لتأكيد أصالة القرآن وتاريخه[17].

ترتبط إذن جميع المصادر عن حياة محمد بمشكلة عويصة؛ هناك فجوة زمنية طويلة بين المصادر والأحداث التي ترويها؛ أو كما في حالة القرآن، بين التأريخ الفعلي للمخطوطات المُكتشفة وتاريخ التدوين المفترض. كما أنَّ هناك شكا في أن هذه المصادر، على الرغم من بُعدها الزمني عن محمد، تحتوي على معلومات موثوقة عنه أو عن الشخص الذي روى تلك الأحداث[18].

يُمكن حل هذه المشكلة جزئيًا من خلال الاشتغال وفق منهجية تاريخية-نقدية تسمح بإعادة بناء المصادر؛ ودراسة مُختلف المُتغيرات في الروايات حول حياة النبي، أي تحليل المتن والسند (analysis isnād-cum-matn)[19]. يُنظر إلى العديد من المصادر الإسلامية

15 John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation (*Oxford: Oxford University Press, 1977), p. 49-51.

16 Cf.: G.H.A. Juynboll, "J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oxford 1977", *Journal of Semitic Studies,* no. 24 (1979), p. 293–296; William A. Graham, "J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oxford 1977", *Journal of the American Oriental Society,* no. 100 (1980), p. 137-141; Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* (Berlin: De Gruyter, 1981); id., "Zum neueren Stand der Koranforschung", in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Suppl. V (21. Deutscher Orientalistentag in Berlin 1979), Wiesbaden 1983, p. 183-189; id., "J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oxford 1977", *Die Welt des Islams*, no. 23-24 (1984), p. 539-542; id., "Der Koran", in: Hellmut Gätje (ed.), *Grundriss der arabischen Philologie II* (Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 1987), p. 96-135; Harald Motzki, "The Origins of Muslim Exegesis: A Debate", p. 285-296.

17 تتمثل إحدى طرق التأريخ للقرآن في فحص وتأريخ المخطوطات المبكرة للقرآن، وهو اتجاه بحث حصل على دوافع جديدة في العقد الأخير من القرن العشرين، يُنظر:
François Déroche, "Manuscripts of the Qurʾān", in: Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qurʾān*, vol. 3 (Leiden: Brill, 2003), p. 254-259; Behnam Sadeghi & Uwe Bergmann, "The Codex of a Companion of the Prophet and the Qurʾān of the Prophet", *Arabica*, no. 57 (2010), p. 343-436;
تُعد هذه المنهجية أيضا جزءًا من عمل «المدونة القرآنية» Corpus Coranicum، وهو مشروع بحثي أطلقته «أكاديمية برلين-براندنبورغ للعلوم» عام 2007، يُنظر الموقع الإلكتروني الرسمي للمشروع في:
https://corpuscoranicum.de

18 Cf.: Harald Motzki, *The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources (*Leiden: Brill, 2000), p. xi-xiv.

19 يمكن أن تكون هذه الأساليب مناسبة أيضا لتأريخ القرآن، لأن الأحاديث تحتوي أحيانًا على اقتباسات من القرآن، يُنظر على سبيل المثال:
Harald Motzki ,*The Origins of Islamic Jurisprudence :Meccan Fiqh before the Classical Schools (*Leiden: Brill, 2002), p. 108-112.

على أنها عملية نقل، ومن ثم تزعم أنها تحفظ المواد القديمة. تحاول طريقة بناء المصادر إعادة بناء المادة التي اعتمدها المؤلف من مؤلف أو راوي آخر (شيخ)، وإخضاع خصائصها لفحص نقدي، ومقارنة هذه الخصائص مع تلك الخاصة بمواد الرواة الآخرين. يمكن أن تُقدم هذه الطريقة أدلة على ما إذا كانت النصوص قد نُسبتْ خطأً إلى أي شخص أم لا. في حالة إمكانية تحديد المصادر القديمة في المصادر الموجودة، يتم تقصير الفترة الزمنية بين المصادر والأحداث؛ وبالإضافة إلى ذلك، يمكن تحديد التغييرات المُحتملة في النصوص التي حدثت أثناء عملية النقل. يُمكن أن تشمل إعادة بناء المصدر فحص مصدر واحد أو عدة مصادر. تم بالفعل تنفيذ هذه الطريقة بنجاح على أنواع مختلفة من مصادر الإسلام المبكر، من بينها المصنفات الفقهية-القضائية[20] والمصادر المتعلقة بحياة محمد[21].

وفيما يتعلق بالروايات الفردية، فبالإمكان أيضا أن تكون مؤرَّخَة بشكل أكثر دقة عند وجود نسخ مُختلفة للحدث نفسه في مصادر عدة. هذه الطريقة مفيدة بشكل خاص للمصادر الإسلامية عن محمد والإسلام المبكر، لأنَّ المؤلفين[22] في كثير من الحالات يشيرون صراحة إلى المصدر الذي نقلوا عنه النصوص، إذ يُثبتونها بالإسناد وصولاً إلى الراوي الأول للنص. وهذا لا يعني بالطبع أن المتن نُقل بدون تعديل أو تغيير، ومع ذلك، لا يؤخذ هذا التحريف الذي قد يطال المتن بأنه أمر بديهي ما لم تُدعِّمه القرائن[23]. استنادًا إلى عمليات

20 Cf.: Motzki, *The Origins*; id., "The Jurisprudence of Ibn Shihāb al- Zuhrī. A Source-Critical Study", in: id., *Analysing Muslim Traditions*, p. 1-46.

21 Görke & Schoeler, *Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads*;

كما تم تطبيق المنهج بنجاح في فروع أخرى من الأدب العربي، يُنظر على سبيل المثال:

Albrecht Noth, "Der Charakter der ersten großen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit", *Der Islam,* no.47 (1971), p. 168-199; Gernot Rotter, "Zur Überlieferung einiger historischer Werke Madāʾinīs in Ṭabarīs Annalen", *Oriens*, no. 23-24 (1974), p. 103–133; Walter Werkmeister, *Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-ʿIqd al-farīd des Andalusiers Ibn ʿAbdrabbih* (Berlin: Schwarz, 1983); Khalil Athamina, "The sources of al- Balādhurī's Ansāb al-ashrāf", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, no. 5 (1984), p. 237-262; Stefan Leder, *Das Korpus al-Haiṯam ibn ʿAdī (st. 207/822): Herkunft, Überlieferung, Gestalt früher Texte der aḫbār Literatur* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1991);

فيما يتعلق بالمشاكل المنهجية لهذا المنهج، يُنظر:

Ella Landau-Tasseron, "On the Reconstruction of Lost Sources", *Al- Qanṭara*, no. 25 (2004), p. 45-91; Lawrence I. Conrad, "Recovering Lost Texts: some Methodological Issues", *Journal of the American Oriental Society*, no. 113 (1993), p. 258-263; Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions. A Survey", in *Arabica*, no. 52 (2005), p. 242-250.

22 فيما يتعلق بمصطلح مُؤلف هذه المصادر، يُنظر:

Harald Motzki, "The Author and his Work in Islamic Literature of the First Centuries. The Case of ʿAbd al-Razzāq's Muṣannaf ", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* no. 28 (2003), p. 171-201.

23 Cf.: Motzki, "Dating Muslim Traditions", p. 220-221, 230-238; id., "Whither *Ḥadīth* Studies?",

نقل المصادر الحالية، فإن الفحص المقارن للإسناد والمتن لمتغيرات من الرواية يجعل من المُمكن في كثير من الحالات تتبع عمليات النقل الأصلية إلى نقطة معينة. عند النجاح، يسمح هذا بتحديد شخص واحد في السند باعتباره أقدم راوٍ موثوق من الناحية التاريخية، وأحيانًا أيضًا صاحب النسخة الأصلية لهذا الخبر/ القصة[24]. إنَّ اعتماد مثل هذه المقاربة يسمح بوضع تأريخ مبكر للرواية قيد الدراسة. ومن ثم فإنَّ زمن الرواية (أي الرواية عن الحدث) ليس هو تاريخ تدوينه في المصدر، وإنَّما تاريخ وفاة أول راوٍ لهذا الخبر. غالبًا ما يكون من الصعب تحديد ما إذا كان هذا الشخص قد اخترع الرواية أو نقل المعلومات من الجيل السابق، رغم أنَّ كليهما قد يكون ممكنا، لكن في بعض الأحيان تسمح لنا الأدلة بإصدار حكم حول مدى موثوقية الرواية[25].

in: id., *Analysing Muslim Traditions*, p. 50-61; id., "*Al-radd ʿalā l-radd*: Concerning the Method of *Ḥadīth* Analysis", in: op. cit., p. 210-214.

24 من الأمثلة على تطبيق مُفصَّل لمنهج «isnād-cum-matn»، يُنظر:
Gregor Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds* (Berlin: De Gruyter, 1996); id, *The Biography of Muhammad: Nature and Authenticity* (New York: Routledge, 2010); Motzki, "Whither Ḥadīth Studies?", p. 90-121; id., "The Prophet and the Cat: on dating Mālik's Muwaṭṭaʾ and legal traditions", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, no. 22 (1998), p. 18-83; id., "The Murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq: on the Origin and Reliability of some Maghāzī-Reports", p. 171-239; id., "The Prophet and the Debtors. A Ḥadīth Analysis under Scrutiny", in: id., *Analysing Muslim Traditions*, p. 129-165; Andreas Görke, "The Historical Tradition about al-Ḥudaybiya. A Study of ʿUrwa b. al-Zubayr's Account", in: Motzki, *The Biography of Muḥammad*, p. 240-271; Görke & Schoeler, *Die ältesten Berichte*; Nicolet Boekhoff-van der Voort, "The Raid of the Hudhayl: Ibn Shihāb al-Zuhrī's Version of the Event", in: Motzki, *Analysing Muslim Traditions*, p. 305-383; Sean W. Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a Maghāzī-Tradition", in: Motzki, *Analysing Muslim Traditions*, p. 385-465; Pavel Pavlovitch, *The Formation of the Islamic Understanding of Kalāla in the Second Century AH (718–816 CE). Between Scripture and Canon* (Leiden: Brill, 2016).

25 يُنظر المراجع التي تمت الإحالة عليها في الهامش 23 و24.

قائمة المراجع

ابن أبي شيبة. **المصنف**. تحقيق: محمد عوّامة، 20 جزءا. جدة/ دمشق/ بيروت: دار القبلة/ مؤسسة علوم القرآن/ دار قرطبة، 2006.

ابن سعد. **كتاب الطبقات الكبير**. تحقيق: إدورد سخاو وآخرون. ليدن: دار بريل للنشر، 1917-1905.

ابن شبّة. **تاريخ المدينة المنورة**. تحقيق: فهيم محمد شلتوت. 4 أجزاء. جدة: [د. ن، 1979].

ابن هشام. **سيرة سيدنا محمد رسول الله**. تحقيق: فرديناند فستنفلد. 3 أجزاء. غوتينغن: مكتبة جامعة ديتريش، 1860-1858.

البخاري. **صحيح البخاري**. 5 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

البلاذري. **أنساب الأشراف**. تحقيق: محمود فردوس العظم وصبحي نديم المارديني. دمشق: دار اليقضة، 1997.

الصنعاني، عبد الرزاق. **المصنف**. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. 5 أجزاء. بيروت: المجلس العلمي، 1983.

الطبري. **تاريخ الرسل والملوك**. تحقيق: مخييل يان ديخويَه وآخرون. 4-3 أجزاء. ليدن: دار بريل للنشر، 1890-1882.

المباركفوري، صفي الرحمن. **الرحيق المختوم: بحث في السيرة النبوية**. مكة: رابطة العالم الإسلامي، 1980.

الواقدي، محمد بن عمر. **كتاب المغازي**. تحقيق: مارسدن جونز. 3 أجزاء. لندن: منشورات جامعة أوكسفورد، 1966.

Athamina, Khalil. "The sources of al- Balādhurī's Ansāb al-ashrāf". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. no. 5 (1984), p. 237-262.

Baumotte, Manfred (ed.). *Die Frage nach dem historischen Jesus. Texte aus drei Jahrhunderten*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1984.

Blachère, Régis. *Le Problème de Mahomet*. Paris: Presses universitaires de France, 1952.

Buhl, Frants. *Das Leben Muhammeds*. Hans Heinrich Schaeder (transl.). Leipzig: 1930 [1903].

Caetani, Leone. "Uthman and the Recension of the Koran". *The Muslim World*. *no*. 5 (October 1915), p. 380-90.

Caetani, Leone. *Annali dell'islam*. vol. 1-2. Milano: Ulrico Hoepli, 1905.

Caetani, Leone. *La biografia di Maometto, profeta ed uomo di stato. Il principio*

del Califfato. La conquista d'Arabia [Studi di storia orientale 3]. Milano: Ulrico Hoepli, 1914.

Chabbi, Jaqueline. "Histoire et tradition sacrée – la biographie impossible de Mahomet". *Arabica*, vol. 43 (1996), p. 189-205.

Conrad, I. Lawrence. "Recovering Lost Texts: some Methodological Issues". *Journal of the American Oriental Society*. no. 113 (1993), p. 258-263.

Cook, Michael. *Muhammad*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

Crone, Patricia & Michael Cook. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Crone, Patricia. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Déroche, François. "Manuscripts of the *Qurʾān*". in: Jane Dammen McAuliffe. *Encyclopaedia of the Qurʾān*. vol. 3. Leiden: Brill, 2003. p. 254-259.

Donner, M. Fred. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: Darwin Press, 1998.

Goldziher, Ignaz. *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg: Winter, 1910.

Görke, Andreas & Gregor Schoeler. *Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads: Das Korpus ʿUrwa b. az-Zubair*. Princeton: Darwin Press, 2008.

Graham, A. William. "J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oxford 1977". *Journal of the American Oriental Society,* no. 100 (1980), p. 137-141.

Ibn Warraq (ed.). *The Quest for the Historical Muhammad*. New York: Prometheus Books, 2000.

Juynboll, G.H.A. "J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oxford 1977". *Journal of Semitic Studies*. no. 24 (1979), p. 293–296.

Kister, M. J. *Concepts and Ideas at the Dawn of Islam*. Aldershot: Ashgate, 1997.

Kister, M. J. *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*. Jerusalem: Hebrew University, 1980.

Lammens, Henri. "Qoran et tradition: Comment fut composée la vie de Mahomet". *Recherche de Science Religieuse*. vol 1 (1910), p. 27-51.

Lammens, Henri. *Fāṭima et les filles de Mahomet: Notes critiques pour l'étude de la Sīra*. Roma: Ponificii instituti biblici, 1912.

Landau-Tasseron, Ella. “On the Reconstruction of Lost Sources”. *Al- Qanṭara*. no. 25 (2004), p. 45-91.

Lecker, Michael. “Glimpses of Muḥammad’s Medinan Decade”. in: Jonathan E. Brockopp (ed.). *The Cambridge Companion to Muḥammad*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Lecker, Michael. *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia*. Aldershot: Ashgate, 1998.

Lecker, Michael. *Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina*. Leiden: Brill, 1995.

Lecker, Michael. *The “Constitution of Medina”: Muḥammad’s First Legal Document*. Princeton: Darwin Press, 2004.

Leder, Stefan. *Das Korpus al-Haiṯam ibn ʻAdī (st. 207/822): Herkunft, Überlieferung, Gestalt früher Texte der aḫbār Literatur*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.

Motzki, Harald & Nicolet Boekhoff-van der Voort & Sean W. Anthony. *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*. Leiden: Brill, 2010.

Motzki, Harald. “Dating Muslim Traditions. A Survey”. *Arabica*. no. 52 (2005), p. 242-250.

Motzki, Harald. “The Author and his Work in Islamic Literature of the First Centuries. The Case of ʿAbd al-Razzāq’s *Muṣannaf* “. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. no. 28 (2003), p. 171-201.

Motzki, Harald. “The Prophet and the Cat: on dating Mālik’s *Muwaṭṭaʾ* and legal traditions”. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* no. 22 (1998), p. 18-83.

Motzki, Harald. “The Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: A Review Article”. in: Herbert Berg (ed.). *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*. Leiden: Brill, 2003. p. 212-225.

Motzki, Harald.*The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources*. Leiden: Brill, 2000.

Motzki, Harald.*The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*. Leiden: Brill, 2002.

Nagel, Tilman. *Mohammed: Leben und Legende*. München: Oldenbourg, 2008.

Neuwirth, Angelika. “Der Koran”. in: Hellmut Gätje (ed.). *Grundriss der arabischen Philologie II*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 1987. p. 96-135.

Neuwirth, Angelika. “J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oxford 1977”. *Die Welt des Islams*. no. 23-24 (1984), p. 539-542

Neuwirth, Angelika. “Zum neueren Stand der Koranforschung”. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Suppl. V. 21. Deutscher Orientalistentag in Berlin 1979. Wiesbaden 1983, p. 183-189.

Neuwirth, Angelika. *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*. Berlin: De Gruyter, 1981.

Noth, Albrecht. “Der Charakter der ersten großen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit”. *Der Islam,* no.47 (1971), p. 168-199.

Pavlovitch, Pavel. *The Formation of the Islamic Understanding of Kalāla in the Second Century AH (718–816 CE). Between Scripture and Canon*. Leiden: Brill, 2016.

Peters, F. E. “The Quest of the Historical Muhammad”. *International Journal of Middle East Studies*. (1991), vol ,23 p.291-315 .

Raven ,Wim” .Sīra and the Qurʾān”. in: Jane Dammen McAuliffe (ed.). *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Leiden: Brill, 2006), vol. 5, p. 29-49.

Raven, Wim. “Sīra”. in: Peri Bearman et al. (eds.). *Encyclopaedia of Islam*. ed. 2. Leiden: Brill, 1991. vol. 9, p. 660-663.

Rodinson, Maxime. *Mahomet*. Paris: Seuil, 1961.

Rotter, Gernot. “Zur Überlieferung einiger historischer Werke Madāʾinīs in Ṭabarīs Annalen”. *Oriens*. no. 23-24 (1974), p. 103–133.

Rubin, Uri.*The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims. A Textual Analysis*. Princeton: Darwin Press, 1995).

Sadeghi, Behnam & Uwe Bergmann. “The Codex of a Companion of the Prophet and the *Qurʾān* of the Prophet”. *Arabica*. no. 57 (2010), p. 343-436.

Schacht, Joseph. “A Revaluation of Islamic Tradition”. *Journal of the Royal Asiatic Society,* vol. 49 (1949), p. 143-154.

Schacht, Joseph. “On Mūsā b. ʿUqba’s Kitāb al-Maghāzī”. *Acta Orientalia*. vol. 21 (1953), p. 288-300.

Scheiner, Jens. *Die Eroberung von Damaskus. Quellenkritische Untersuchung zur Historiographie in klassisch-islamischer Zeit*. Leiden: Brill, 2009.

Schoeler, Gregor. *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. Berlin: De Gruyter, 1996.

Schoeler, Gregor. *The Biography of Muhammad: Nature and Authenticity*. New York: Routledge, 2010.

Schöller, Marco. *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie: Eine quellenkritische Analyse der Sīra-Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den Juden*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.

Schwally, Friedrich. "Die Sammlung des Qorāns". in: Theodor Nöldeke. *Geschichte des Qorāns*. part 2. Leipzig: Dieterich 1919. p. 1-121.

Schweitzer, Albert. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen: Mohr, 1906.

Shoemaker, J. Stephen. *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.

Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Wansbrough, John. *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Watt, William Montgomery. "The Reliability of Ibn Isḥāq's Sources". in: *La vie du prophète Mahomet: Colloque de Strasbourg*. Paris: Presses universitaires de France, octobre 1983. p. 31-43.

Watt, William Montgomery. *Bell's Introduction to the Qurʾān: completely revised and enlarged*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.

Watt, William Montgomery. *Muhammad at Mecca*. Oxford: The Clarendon Press, 1953.

Watt, William Montgomery. *Muhammad at Medina*. Oxford: The Clarendon Press, 1956.

Welch, T. Alford. "Al-Ḳurʾān". in: Peri Bearman et al. (eds.). *Encyclopaedia of Islam*. ed. 2. Leiden: Brill, 1991. vol. 5, p. 405, 408.

Werkmeister, Walter. *Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-ʿIqd al-farīd des Andalusiers Ibn ʿAbdrabbih*. Berlin: Schwarz, 1983.

مراجعات
كتب

لُباب الكلام لعلاء الدين الأسمندي

مراجعة: محمد الراضي*

al-Usmandī ʿAlāʾ ad-Dīn Muhammad. *Lubāb al-Kalām*. Mehmet Sait ÖzervarIi (ed.). Istanbul: İslām Araştırmaları Merkezi, 2019, 2th ed. 24 × 17 cm., 36 (Ar. Intro.) + 81 (Tr. Intro.) + 231 pages. ISBN 978-605-7580-32-0.

علاء الدين الأسمندي. **لباب الكلام**. تحقيق وتعليق محمد سعيد أوزَرْوارْلي. إستانبول: مركز البحوث الإسلامية، 2019، ط. 2. 24 × 17 سم.، 36 (مقدمة بالعربية) + 81 (مقدمة بالتركية) + 231 صفحة.

إنّا بإزاءِ تصور، يسود بين أوساط أكاديميّة، يجادل عنْ قيمة نشر التراث المعرفيّ والدّيني المكتوب في الأزمنة الكلاسيكية والوسيطة قبل الحقبة الحديثَة؛ من حيث إنَّه ليسَ عملاً متجاوزًا يلزمنَا الحيد عنه إلى الانشغال بمآل إشكالات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر ما دمنا نعتبر التراث الأدبي القديم رهينَ زمانه وحدوده بكيفيةٍ ما. نحنُ، إذن، أمامَ إحياء يبتغي فهم القديم كما هو وفق مناهج عديدة ذات جدوى، من قبيل الفيلولوجيا والتحليل التاريخي وغيرها من المناهج. ومن ثمة فأول خطى كتابة تاريخ الأفكار، بعيدًا عن أيّ توصيف إيديولوجيّ أو احتفاء غير موضوعي، هو الاستنادُ إلى وثائق تاريخية ترسم معالمه كما هو. وغير خاف أنَّ مخطوطات المعارف والعلوم المحررة في الحقب الكلاسيكية والوسيطة من تاريخ الفكرِ الإسلاميّ أصدق شاهد على مسارات الأفكار وتقلباتها.

وفق هذا يمكننَا أن نفهم جهةً موضوعية لسبب صدور كتاب **لباب الكلام** لعلاء الدين الأُسمندي الماتريدي الحنفيّ (ت. 552هـ/ 1157م) بتحقيق ودراسة الباحث محمد سعيد أوزَرْوارْلي Mehmet Sait ÖzervarIi ضمن **مشروع الفترة الكلاسيكية المبكرة** *Early Classical Period Project*؛ فالعمل يمكن أن يؤطّر، موضوعيًّا، ضمن عناية دارسي تاريخ الأفكار الكلامية بالمدرسة الماتريدية، إحدى مدارس علم الكلام السنيّ التي مازال الاعتناء بإرثها لا يرقى إلى تشييدِ مخطّط أكاديميّ مرجعي واصف لمضمونها المعرفيّ ومتتبع لبيوغرافيات أعلامها من المتكلمينَ كما هو حال الدراسات المتراكمة حول موازيتها المدرسةَ الأشعريّة وبعض خصومها كالمعتزلة؛ إلا إذا استثنينا المادَّة المرجعية عن الماتريديِ ومدرسته، المحررة من قِبل أولرِش رودولف Ulrich Rudolph مستفيدًا من منوغرافيته الممتازة عن أبي منصور الماتريدي (تَ. 333هـ/944م)[1].

* باحث في تاريخي علم الكلام والفكر الإسلامي الوسيط.

1 Ulrich Rudolph, *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*, Rodrigo Adem (trans.) (Leiden: Brill, 2015); Ulrich Rudolph, "Ḥanafī Theological Tradition and Māturīdism," in: Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford handbook of Islamic theology* (Oxford: Oxford University Press, 2016), p. 280-296.

لعلَّ من أهمّ مفارقات تاريخ الماتريدية كونها الصورةَ الإيمانية الممثّلة للمذهب الفقهيّ الحنفيّ، أكثر المذاهب التشريعية انتشارًا واعتناقًا من قِبل المسلمينَ عمومًا، ومسلمي السّنة تحديدًا[2]. فبخلاف الأشعرية، التي توزعت تقاليدها بين مذهبين فقهيين على الأقل؛ صنع الأحناف ضمن تعاليم إمامهم أبي حنيفة النعمان (ت. 150هـ/ 767م) زاوية عقائدية أبقت صلتَهم به متكاملة من كل الزوايا. وقد أظهرت دراسات كل من كريستوفر ملشيرت Christopher Melchert ووائل حلاق التحول الكبير الذي ابتدأ بعد منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي نحو ما سمي بـ«التأليف الكبير» Great Synthesis بين تيار العقلانيين من أهل الرأي وتيار المحافظين من أهل الحديث[3]؛ إذ في هذا السياق، مثّلت الأشعريّة نموذجا تركيبيًّا تمثَّل توفيقية أبي عبد الله الشافعي (ت. 204هـ/ 819م) بين توجهين متنازعين في مستوى العقائد فضلا عن التشريع. وبموازاة ذلك أظهرت الماتريدية نزعةً عند الأحناف، الميالين إلى عقلانية تشريعيَّة، نحو إيجاد صيغَة عقليَّة للعقائد الإيمانية المحافظَة لإضفاء طابع ملائم بين العقلانية وعقائد أهل الحديث الذين طالما وصموا أهل الرأي في أفكارهم، جاعلينَ أبا حنيفة وبعض الفقهاء المنتسبين إلى مذهبه من أهل البدع. ويبدو أنَّ هذا العمل التلفيقيَّ الحثيث قد ظهرت ذروته في أفكار وأعمال الماتريدي الذي صيَّر عقائد الحنفية متماسكة حينَ ألبسها ثوبًا كلاميًّا عقلانيًّا مُوافقًا في جوهره لعقائد المحافظينَ.

لقد أثبتت الشواهد النصية اللاحقة تلك الصلة الوثيقة التي نسجها الحنفية بين العِلمين النظريين: أصول الدين أو علم الكلام، وأصول الفقه؛ وبين اسم «الفقهاء» حتى صارت عبارة «طريقة الفقهاء»، فيما يبدو غالبا، تحيل على تقليد سعى نحو رسم حدود لتعاليمه الإيمانية والعملية داخل النسيج السنيّ نفسه. وعلى هذا يمكننا أن نفهم بعض الأسباب الحاملة للماتريدية الأحناف على إبداء تصورات كلامية مجافية للأشعرية في قوالب لفظية قاذعة أو مظهرة للخلاف والمجافاة بالنحو الذي نقرأه في كتب الخلاف بين فقهاء الحنفية والشافعية[4]؛ وكأنّ الأحناف جعلوا آراء أبي الحسن الأشعريّ (ت. 324هـ/ 936م) داخل إطار شافعيٍّ التوجه كلية؛ ومن ثمة راحوا معتبرين المستويين العقدي والفقهي موازيين لأي من التوجهات السنية الأخرى.

لا نعرفُ الشيءَ الكثير عن علاء الدين الأُسمندي مؤلف اللُّباب، ولا تساعدنا بعض المعطيات في شيء ذي بال سوى إن أردنا تكوين ملامح عامة من بيوغرافيا الرجل الذي يبدو أنه نشأ متعلما

2 Wilferd Madelung, "Māturīdiyya", in: Peri Bearman et al. (eds.), *Encyclopaedia of Islam,* ed. 2, (Leiden: Brill, 1991), vol. 6, p. 847-48.

3 Wael Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries* (Leiden: Brill, 1997).

4 يُنظر: أبو شكور السالمي، **التمهيد في بيان التوحيد**، تحقيق: عمر تركمان (بيروت: دار ابن حزم، 2017)؛ محمد بن عبد الكريم البزدوي، **أصول الدين**، تحقيق: هانز بيتر لنس(القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1963)؛ ميمون بن محمد النسفي، **تبصرة الأدلة**، تحقيق: كلود سلامة (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، 1993-1990).

في الحاضرة العلمية سمرقند، وربما عاش فيها حتى نسب إليها انتسابه إلى بلدته أُسمند (ص 25). وإلى ذلك كله؛ لا نعلم من أساتذته عالمًا تخصّص في علم الكلام؛ لكن، وفيما يظهر، فإن الأسمندي أفاد من ميولات الأحناف العقائدية وقدراتهم الجدلية القوية فأخذ عن حلقات أساتذته توجهَهم الجدلي في علمي الكلام والفقه، وهما مستويان أفصح عنهما الرجل في عمليه المنشورين: طريقة الخلاف في الفقه، ولباب الكلام (ص 27، 28).

عقائد الماتريدية في صورة الـ Compendium

لا يساعد مخطط أوزَرْوارْلي المصغر لمحتوى اللباب في تبيّن دقيق لخصوصية الآراء الكلامية للأسمندي؛ لكنه في المقابل، وكما مضمون اللباب، يوحي بوفاء مطّرد لـ«طريقة متكلمي الحنفية والماتريدية» في التأليف الدقيق والمتداعي، على الأقل، بين المسائل (ص 31، 32). ونحسب، بادئًا، أنَّ اللباب المكتوب بطريقة الاختصار *Compendium* الرفيع قد انطبع بهمّ التعليم والتلقين المدرسيين (ص 39) اللذين ظهرا جليًّا في جنس تحرير الأفكار، فضلا عما ينبئ عنه العنوان، بطريقة تقتصِد في العبارة ولا تُعقدها، كما اختصارات المتقدمينَ عمومًا.

وعند إجرائنا لمقارنة **اللباب** بكتاب **التوحيد** للماتريديّ يمكننا أن نلمسَ الأثر البليغ في تنسيق المسائل بنحو معقول في فصول مختصرة توفي بالغرض المدرسي العارض لإشكالات الكلام الرئيسية. ويبدأ الأسمندي، كباقي الماتريدية، بمباحث ذات طابع معرفي إبستيمولوجي (ص 41-57) تكمن قيمتها، أساسا، في إفضائها إلى المباحث الكلامية اللاحقة وفق تسلسل منطقيٍّ؛ ذلك أنَّا إذا أردنا، مثلا، استنتاج «ثبوت الصانع» لـ«العالم» لزمنَا، بحسب هذا المُخطّط، الجدالُ أولاً عن كون «العقل» من «أسباب المعارف» (ص 46-49) إلى جانب «الحواس» و«الخبر الصادق» (ص 44-46). وهكذَا ففحص طبيعة صفات الله أهي مغايرة له أم لا؟ مسبوق بعرضٍ لطبيعة ذات الله نفسه الذي نعلم، بناء على استدلالات مركبة ومعقدة، أنه «موجود» و«قديم» و«واحد» و«ليس بجوهر» و«ليس بجسم» ولا في «جهة ولا في مكان» (ص 70-81). إذن؛ فطريقَة التوزيع وحدها توضح مدى الاحتفاء بنسق كلاميّ ماتريدي أثير يرى فائدة كبيرة في التدرج الإبستمولوجي للمسائل بدءًا من نظريات المَعرفة ووصولاً إلى العقائد المتلقاة من الوحي -السمعيات-، وحيث إن هذا التنسيق ذو فائدة جدلية كبيرة فإنَّه، إلى هذا، يطوي غرضًا مدرسيًّا يسْعَى إلى تذليل وتقريب مضمون تقاليد الماتريدية في شكل لبِّ الأفكار وضروريّها.

ما القيمة التاريخية؟

إذا كان قسم «الدراسة: علاء الدين الأسمندي وكتابه ‘لباب الكلام’» (ص 17-36) من نشرة الكتاب غيرَ معنيّ بتوضيح القيمة التي يمكننَا أن نستوضحها من العمل؛ فإنَّ الفحص الأولي لمتنه

قد انطوى على معطيات تاريخية مهمة للغاية؛ إذ بالاستناد إلى التوصيف السلبي والقاتم الذي أبداه المتكلم الأشعري فخر الدين الرازي (ت. 606هـ/ 1209م) إزاء أفكار بعض الماتريدية وإرثهم العلمي في آسيا الوسطى، بعد النصف الثاني من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي؛ يقف **اللباب** شاهدًا على طبيعة السكون الذي دخله التقليد الماتريدي بفعل الصياغة الكلامية المستفيضة وشبه المستقرة لـ **تبصرة** أبي معين النسفي (ت. 508هـ/ 1114م).

وما يثير انتباهنا حقّا، في صدد استيضاح قيمة نصّ **اللباب**، أمران تسندهما طبيعة المصادر التي أفاد منها الأسمنديّ وهو يحرر متن لبابه. أولهما، إعادة أفكار **التبصرة** في الكلام الماتريدي بأَمانة كبيرة تحافظ على مسافة بين فكرين كلاميين سنيين (يُنظر مثلا: ص 54-57، 59، 95-97، 108-109)؛ أما ثاني الأمرين، فشيء يبدو خفيًّا في النصّ يتعلق بمصَدر ذي قيمة كبيرة، ذلك أنَّ الأُسمندي لا يصرّح في أيّ من مواضع الكتاب بما يفيد استعادة جديّة لآراء أبي حامد الغزالي (ت. 505هـ/ 1111م)، سيما تلك التي حبّرها الغزالي، بعد كتابيه الشهيرين **مقاصد الفلاسفة** و**تهافت الفلاسفة**، في مختصره **الاقتصاد في الاعتقاد**[5].

ما الذي جعل العلاء الأسمندي يفيد من أبي حامد؟ لن يكون جواب هذَا السؤال سهلاً لكنَّا نفترض مبدئيًّا، في هذه المراجعة، أشياء من الواضح أنها كانت حاثة على الاستعانة الكبيرة به دون تجشم عناءِ ذكره ولو لمرة واحدة! فالغزاليّ أحكم بناء عمله **الاقتصاد** في عرضٍ فاق طريقة أستاذه أبي المعالي الجويني (ت. 478هـ/ 1085م) عندما جعلَ طرفًا من الكلام السُنيّ سهل المأخذ تنسيقًا وبسطًا، وتلك طريقة من غير المستبعد أن يُعجبَ بها الأُسمنديّ، ويُشكل على منوالها صورًا من الكلام تحافظ على الخطوط العريضة لمخطط الماتريديّة المأثور مع استلهام معدّل وبيّن لبناء **الاقتصاد** (يُنظر مثلا: ص 58-81، 81-95، 98).

هذا عن المستوى الخارجي للنصّ؛ أما عن المستوى الداخليّ فلنا ملاحظة أن الأسمندي لخّص الدعوى الأولى للغزالي في «القطب الأول: النظر في ذات الله عز وجل» من **الاقتصاد** تلخيصًا بارعًا لم يخلُ من لمسةٍ ماتريديّة لا ترتضي كلّ ما يذهب إليه الغزالي (ص 58-67 قارنه بـ: **الاقتصاد**، ص 91-101؛ وصٍ 78 بـ: **الاقتصاد**، ص 119-120)، ومن ثمّ أظهر صاحب **اللباب** إعجابًا بطريقة أبي حامد في عرض كل أصول نظرية «حدوث العالم». ويبقى **اللباب** مرة أخرى، وفيًّا **للاقتصاد** عندَ عرض نظرية الصفات الإلهية القائمة بالله بوجود موضوعيّ مستقل؛ حيث يقوم الأسمندي بصياغة فصل «الأسماء والصفات» بناء على سبع دعاوي على نحو مماثل لـ«القطب الثاني: في الصفات» من **الاقتصاد** (ص 81-90)، مُستصحبًا نقاشات الغزالي وشروحه الفنية والدلالية لمصطلحات عامة من قبيل: «ذات» و«قائم بـ» و«غير لـ» و«عين» و«صفة» وغيرها من المصطلحات الداخلة ضمن شبكة من الدلالات الفنية المستوعبة لجدلات متكلمي السنة

5 يُنظر: أبو حامد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق: أنس محمد الشرفاوي (بيروت: دار المنهاج، 2008).

المعتزلةَ (ص 90-95 قارنه بـ: الاقتصاد، ص 198-218). وإذا كانت آراء الغزالي في نظرية الفعل الإلهي تصدر عن رؤية أشعريّة فإنّ الأُسمندي يعرض رؤية ماتريدية مغايرة، على الأقل ظاهرًا، لفكرة الأشاعرة في المسألة دون إبداء تحفظات (ص 95-97).

وأخيرًا، لئن كانت حكايات الرازي لمناظراته علماء ماتريدية من آسيا الوسطى تنمّ عن حضور ما للغزالي داخلَ تقاليد الأحناف فإنَّ **اللباب** يعكس هذه الصورة تمامًا، وهو في ذلك يأخذ بنا إلى استنتاجيين مهمَّين. الأول، يجلي طبيعَة التقارب والتسامح، الذِي بدأه أحناف منهم الأسمندي طبعا، إزاء الفكر الأشعريّ في محاولة لرفع حدة التباعد الوهمِي الذي تنضح به كتبٌ مرجعية داخل المدرسة من قبيل **تمهيد** أبي شكور السالمي (ت. 460هـ/ 1068م) و**تبصرة** النسفي، لكن مع الحفاظ، قدر المستطاع، على توازٍ بين المدرستين والتوجهين؛ أما الاستنتاج الثاني، فيأخذنا نحو سؤال يبقى مفتوحًا لا يمكن للقراءة، بأي حال، الإجابة عنه، ومقتضاه إلى أيّ حدٍّ يمكِّننَا **اللباب** من تزكية انطباعات الرازي السلبية عن مآل الفكر الماتريدي، في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، من عَدم ذلك؟ وتبقى الإمكانات التأويلية والتاريخية المتاحة في نص **اللباب** مفتوحة ستساعد، دون شكّ، في وضعه ضمن سلسلة مفقود بعضها، إلى حد ما، من شأنها أن ترسم تعاليم الماتريدية لما بعدَ النسفي نحو أعمال أبي الثناء اللامشي (ت. قبل 520هـ/ 1126م) والصفار البخاري (ت. 533هـ/1139م) والنور الصابوني (ت. 580هـ/1184م) قبل أنْ يدخل المذهب مرحلة جديدة دشنها شمس الدّين السمرقندي (ت. 722هـ/1322م).

أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي: التعليم والأخلاق والاجتهاد الفقهي في الأزهر لآريا نكيسا

مراجعة: عبد الرحمن زعتري*

آريا نكيسا. **أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي: التعليم والأخلاق والاجتهاد الفقهي في الأزهر**. ترجمة أسامة عباس. بيروت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، 2021. 511 صفحة.
ISBN 9780-614-470-036-5

شهدت الحقول الدراسية المتعلقة بأنثروبولوجيا الإسلام ازدهارًا ملحوظا منذ ستينيات القرن العشرين. كان لأعمال كليفورد غيرتز، إلى جانب باحثين آخرين، أثر حاسم في رسم مسار جديد ومتميز للدراسات الإسلامية المعاصرة، دون أن نغفل الإنجازات البحثية الكبيرة في مجال سوسيولوجيا الإسلام أيضا. وُصف براين تيرنر بأنه مؤسس حقل سوسيولوجيا الإسلام، وقد قام بنشر دراسة مهمة عن الإسلام في سوسيولوجيا ماكس فيبر، حيث قام الكتاب بمراجعة مميزة لأفكار فيبر عن الإسلام، ودراسة مدى وفائه لمنهجه التفهميّ في ملاحظاته حول المجتمع والفقه الإسلاميين. وفي المقابل نشر غيرتز مجموعة من الدراسات المهمة حول المجتمعات الإسلامية، تخللها حضور واضح لماكس فيبر وبعض مقولاته الأساسية.

يمكننا أن نقول أن الاشتغال ضمن إطار نظرية التأويل جعل ماكس فيبر يحضر في صلب إنجازات مؤسسي سوسيولوجيا الإسلام، وأنثروبولوجيا الإسلام في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي. ورغم أن هذا الاتجاه التأويلي سيتراجع بسبب انتشار أعمال فوكو، فإنه قد ساهم بشكل فعال في تطور فهم الأكاديميا الغربية للمجتمعات الإسلامية، عوض الاكتفاء بالإسقاطات الموروثة عن الوضع الأكاديمي الأوروبي في القرن التاسع عشر. في هذا السياق الإبستمولوجي الخاص؛ يـأتي كتاب **أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي: التعليم والأخلاق والاجتهاد الفقهي في الأزهر** *The Anthropology of islamic law: Education, Ethic,and legal Interpretation at Egypt's aL-Azhar* من إنجاز الباحث آريا نيكيسا Aria Kakissa. حيث لا يتردد المؤلف في الإعلان عن تحيزه في دراسته لهذا التقليد في الدراسات الأنثروبولوجية.

كانت الدراسات الأنثروبولوجية المشتغلة على المجال القانوني بشكل عام، والمجال القانوني الإسلامي بشكل خاص تركز على الفضاء المتعلق بالمحاكم، وانتخاب حالات قضائية محددة تكون موضوعا للدراسة، عادة ما تكون قضايا إشكالية من الناحية القانونية؛ سواء أكان

* باحث بالمعهد العالي للدراسات الإسلاميّة Zentrum für Islamische Theologie بجامعة مونستر، ألمانيا.

الإشكال متعلقا بنص القانون نفسه، أو بالمساطر والإجراءات المتعلقة بإنفاذه في حالات معينة[1]. وقد أنجزت، في هذا السياق، عدة دراسات أنثروبولوجية حول المحاكم العثمانية بشكل أساسي. لكن هذه الطريقة في الاشتغال سوف تتعرض لنقد متزايد، بعد أن أصبح واضحا أنها لا تساعد في فهم النظام القانوني من زاوية أنثروبولوجية بشكل واضح. دفع هذا الوضع بعض الباحثين في الأنثروبولوجيا إلى استكشاف مناطق بحث جديدة؛ فبدأ الاهتمام يتزايد بدراسة المؤسسات المنتجة للقانون وممثليه؛ سواء أكانت هذه المؤسسات معاهد لتخريج المحامين، أو كليات القانون. وقد سار الباحث نيكيسا على نفس هذا المسلك الأنثروبولوجي، وحاول أن يدرس معاهد الفقه التابعة للأزهر في مصر، ومحاولة استجلاء الطريقة التي يتم بها تكوين هؤلاء الفقهاء، وطرقهم في إنتاج الأحكام الشرعية.

إن هذا المسلك الجديد في دراسات أنثروبولوجيا القانون قد حتم على الباحث أن يرجع أكثر إلى النصوص القانونية المدونة، وهو أمر مخالف للتقليد الأنثروبولوجي القديم الذي يقوم على على جمع المعطيات من خلال الدراسات الميدانية. فعمد إلى فحص نصوص أصول الفقه، ومقاصد الشريعة، وكتب التفسير وغيرها، ليفهم بشكل أفضل تلك الحوارات التي كانت تُجرى في باحات جامع الأزهر بين الأساتذة والطلبة، ولكي يفهم بشكل أكثر دقة المنهجية التي يتبعها الفقيه في إنتاج الأحكام. وهذه إضافة مُهمة في مجال أنثروبولوجيا الإسلام بشكل عام.

كان الباحث شديد الطموح حين قرر أن يدرس أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي، لكنه اقتصر ببحثه الميداني على مؤسسة الأزهر في مصر دون غيرها. ورغم حذره النسبي، فإنه قد وصف كتابه بأنه «يقدم تعميمات جديرة بالثقة حول التراث الإسلامي السني» (ص 40). من الواضح أن هذا التعميم يقلل من قيمة نتائج أية دراسة أنثروبولوجية أو سوسيولوجية، ومع أنه قد حاول تفسير مبرراته في هذا التعميم، فإنها لم تكن كافية بكل تأكيد. هناك فوارق أساسية بين عدد من المدارس الفقهية السنية؛ سواء من جهة نوع علاقتها بالسلطة السياسية القائمة، أو مصادرها الأساسية في الدراسة الفقهية، أو انحيازاتها المذهبية. إن دراسة أنثروبولوجية عن قسم الفقه في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في المملكة العربية السعودية، على سبيل المثال، ستفضي قطعا إلى نتائج مختلفة في عدد كبير من فصول هذه الدراسة عما انتهى إليه في كتابه.

لم يكن تعميم النتائج مشكلة الكتاب الوحيدة، فرغم أن الباحث قد اجتهد في دراسة النصوص الفقهية والأصولية التراثية، فإنه قد أساء فهم عدد كبير من المفاهيم و القواعد التراثية؛ فقهية كانت أم أصولية. وهذا ما جعله في مواضع كثيرة يسيئ تأويل أو تحليل بعض شهادات أساتذة جامع الأزهر أو سلوكهم. سأحاول اختيار نموذج لسوء الفهم أو قصور التصور

1 من أهم الدراسات الناقدة لهذا المنهج الانثروبولوجي في تناول موضوعات القانون:
Franz von benda-beckmann (ed.), *Spatializing Law: An Anthropological Geography of Law in Society* (Farnham: Ashgate, 2009).

الذي وقع للباحث، وما أفرزه من إشكالات أدت في النهاية إلى سلسلة متتالية من الاستنتاجات الخاطئة. أشير إلى أن بعض الباحثين سينشغلون بمناقشة بعض المفاهيم والقضايا المركزية في الفقه وأصوله التي استعملها الباحث على غير الوجه الذي يعرفها عليه دارسو الفقه؛ كالحكم والمقصد، وحكم الله واجتهاد الفقيه، والنسخ وغيرها من القضايا المشكلة في الكتاب، إلا أنني سأختار ما يبدو لي مناسبا للإطار الذي ينطلق منه الباحث؛ وهو الإطار الأنثروبولوجي لدراسة المؤسسة الفقهية الأزهرية.

عالج الباحث مسألة تعلم الفقه عن طريق المشاهدة (ص113) ضمن الفصل الذي خصصه للحديث عن طرق تحصيل العلم. واعتبر أن ملازمة الشيخ ومصاحبته طريقة أساسية من طرق تعلم أحكام الشريعة وتحصيل الفقه، حيث كان الطالب يراقب تصرفات الأستاذ بخصوص مسألة أو واقعة ما، ومن ثم يستنبط الحكم الفقهي الخاص بها. لا ينتبه الباحث هنا إلى أن العلاقة التي تجمع الأستاذ بالطلبة أكثر تعقيدا مما يصفه في كتابه. وهذا الأمر سيسبب له خللا في تفسير عدد من القضايا. فمن المؤكد أن شهادة العالمية ومنصب الأستاذية له دور في السلطة المعنوية لأساتذة الأزهر، لكن واقع الحال يشهد بأن عددا من أساتذة الفقه داخل الأزهر وخارجه في معاهد وكليات أخرى لا يُعترف بعلمهم في أوساط الطلبة. يعود السبب في هذا الأمر إلى أن الأستاذ أو الفقيه يكتسب سمعته من خلال جودة اطلاعه على نصوص المذهب ومقرراته والتزامه بها، ووقوفه على الفروع الفقهية الكثيرة وكيفية انبنائها على أصولها المذهبية، ويتم تقييمه من طرف الطلبة والدارسين بناء على هذه المعايير. من الوارد أن عددا من الطلاب يتعلم عددا من الأحكام الفقهية بناء على تصرف أستاذه، لكن مراقبة تصرفات الأستاذ هي وسيلة لتقييمه علميا وخُلُقيا أيضا.

إن عدم إدراك الباحث، أثناء دراسته الميدانية لهذا المعطى، قد فوت عليه فرصة جيدة لفهم عدة مسائل أخرى مرتبطة بهذه القضية ارتباطا مباشرا أو غير مباشر. وسأكتفي بمثالين اثنين:

المثال الأول: عالج الباحث مسألة دور الأخلاق في العلم بالشريعة، وأهميتها في إصابة الحق (ص198) من وجهة نظر أساتذة الأزهر. حيث استشهد بما أخبره به بعض الأساتذة من أن المستشرق، وإن كان متقنا للعلوم الإسلامية، فإنه لن يصيب الحق في الاجتهاد لأنه غير مؤمن، وذكر أنهم كانوا «يتعجبون من تجويز غير ذلك» (ص 198).

من المعلوم أن أغلب الأصوليين على تجويز وقوع الاجتهاد من غير المسلم، وإمكان إصابته الحق إن أحسن استعمال طرق الاستنباط، وأجاد ترتيب مقدمات البراهين. ولعل الإمام الغزالي من أشهر القائلين بهذا الرأي، حيث جعل العدالة شرطا للفتوى لا الاجتهاد(2). وتصريح هؤلاء الأساتذة، إن صح، مخالف لما قرره بعض أهم أعلام أصول الفقه المعتد بهم

2 أبو حامد الغزالي، **المستصفى**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993) ص 342.

في الدراسة الأزهرية كالغزالي والشاطبي. بما قد يوحي بأنهم لم يطلعوا على هذه النصوص، وهو احتمال ممكن ضمن احتمالات أخرى.

ليس من الواضح إن كان الباحث يدرك التقرير الأصولي المتعلق بهذه المسألة؛ إذ كان هذا الأمر سيفيده في طرح أسئلة عدة تغني البحث، وتفتح المجال لنقاشات أعمق حول الفقه الإسلامي في المؤسسات المعاصرة، كالحالة النفسية للفقيه المعاصر في تعاطيه مع الحداثة ومفكريها، وكيفية الاستجابة لاحتكاك غير المسلمين اليوم بالإسلام بشكل عام والشريعة بوجه خاص. وأيضا، إلى أي حد يمكن اعتبار أساتذة الفقه في المؤسسات الدينية المعاصرة مطلعين بشكل كاف على المادة التراثية الإسلامية الثرية؟ حيث أن بعض المنتسبين للمعاهد الفقهية في دول إسلامية أخرى، وبسبب إدراج أنظمة التعليم الحديثة، فإنهم يعانون من ضعف واضح في الاطلاع الفقهي والأصولي، وهو ما سيثير سؤالا آخر لا يقل أهمية: ما تأثير محدودية الاطلاع في مسار الفقه السني المعاصر؟ من الممكن أن يعتذر بأن هذه أسئلة سوسيولوجية في المقام الأول، لكن الباحث قد ترخص لنفسه في مقدمة الكتاب بانتهاج مقاربة تزاوج بين الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا في آن واحد.

المثال الثاني: ويتعلق بمسألة نهي مشايخ الأزهر عن اعتماد الكتاب مصدرا للعلم عوض الشيخ، ومن الواضح أن هذه المسألة ترتبط بما سبق ارتباطا واضحا. يورد الباحث في هذه المسألة نصا للشاطبي، ويعتبره إحدى النصوص الأكثر استحضارا من طرف أساتذة الأزهر للتحذير من التكوين العصامي، ويعتبر الشاطبي بناء عليه من أعداء القراءة المستقلة (ص296). إن الباحث لا يدرك من جديد جوهر الإشكال في هذه المسألة، حيث يتمثل في التحذير أساسا من مخالفة مشهور المذهب وإجماعات أهل العلم. وهذا ما قصده الشاطبي، على الأرجح، إذ نعلم أنه كان معاديا لاكتساب العلم من الكتب من جهة أنها قد تكون بابا لمخالفة إجماعات أهل العلم لسبب من الأسباب، كما وقع لابن حزم حسب وجهة نظره. وما يشهد لهذا التحليل؛ أنه قد عادى، أيضا، علماء مالكية تلقوا العلم على يد شيوخ كبار، لكنهم اشتهروا بمخالفة مشهور المذهب كابن شاس وابن الحاجب وغيرهما[3].

لقد كانت مسألة الاطلاع الجيد على مدونات أصول الفقه، ونصوص التراث، وتصور مفاهيمها الأساسية تصورًا واضحًا وسليمًا، حاسمة جدا لإنجاز دراسة مميزة، وقد وقع للباحث سوء فهم، ثم سوء تحليل في عدة قضايا ومباحث على طول الكتاب، ولا تتسع هذه المراجعة لذكرها جميعا. إن أهمية حسن تصور الأصول التراثية للمفهوم، وطريقة تمثل وتأويل فقهاء مؤسسة الأزهر لها، تكمن في أنه يمكن توظيفها بطريقة أنثروبولوجية دقيقة والربط بينها وبين عدد لا يحصى من القضايا التي قد يبدو أنه لا رابطة بينها. وقد أدى به عدم الانتباه لها إلى الخروج بنتائج وخلاصات ينبغي أن ينظر لها بحذر كبير.

3 أحمد بابا التنبكتي، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت]) ص 70.

ماهي أهمية هذه الدراسة؟

يعد كتاب الكتاب موضوع المراجعة مناقشة حقيقية لعدد من المستشرقين و السوسيولوجيين الذي تابعوا ماكس فيبر في موقفه من الشريعة الإسلامية، ووصفها باللاعقلانية، وبالتالي تسببها بشكل من الأشكال في عرقلة ظهور أنظمة رأسمالية في المجتمعات الإسلامية. ورغم أن هذا الرأي الذي أفصح عنه ماكس فيبر قد روجع من قبل عدد من الباحثين والسوسيولوجيين كبراين تيرنر وغيره. إلا أنني أعتقد أن دراسة الباحث نيكيسا تعد الأكثر عمقا، كونها قررت الغوص في عمق المؤسسة الفقهية الأشهر في العالم الإسلامي، ومحاولة الاطلاع على طرق تكوين الفقيه، وطرق إنتاج الأحكام الفقهية، ومدى مركزية فكرة العقلنة في إنتاج هذه الأحكام.

على أن الأهمية الكبرى للكتاب تمثل في الجانب الإبستمولوجي الذي استثمره الباحث، والذي أعاد فيه الاعتبار إلى منهج التأويل في الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية، بعد أن كان قد خفت بريقه منذ أن اشتهرت أعمال النظرية الفرنسية، وسيطرتها على المشهد الثقافي العالمي لأسباب سياسية وثقافية، يمكن اختصارها في هيمنة اليسار على مختلف جوانب المعرفة الإنسانية المعاصرة، وقد أشار الباحث نفسه إلى طرف من هذا الأمر في مقدمة كتابه، أثناء حديثه عن أسباب اشتهار طلال أسد، وهو أحد المتأثرين بأدوات فوكو في الأكاديميا الأمريكية.

تتأسس النظرية التأويلية في السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا على مقدمة أساسية تعتبر الإنسان كائنا يعيش ضمن نسيج من العوالم والشبكات الرمزية التي ينبغي تحليلها. ومن ثم، فقد ركز غيرتز على الفعل في حد ذاته، ومحاولة فهم دوافعه، وعزل شبكاته الرمزية. ومن المؤكد أن المنهج التفهمي الذي ارتكز عليه ماكس فيبر في نصوصه ينتمي إلى هذا التقليد العام. إلا أن هذا الاتجاه لم يصمد طويلا، بسبب تسرب مفاهيم وأدوات ميشيل فوكو إلى مختلف حقول العلوم الاجتماعية، ما أدى بشكل مباشر إلى ظهور منهج بحثي جديد سيسطر على مجالي الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا معا؛ وهو ما يعرف الآن باسم نظرية الممارسة Practice Theory. انتقد رواد هذا الاتجاه بشكل حاد ممارسات رواد الاتجاه التأويلي، وقد بلغ هذا النقد الجذري أوجه مع طلال أسد الذي كان يرى أن جوهر الانثروبولوجيا يكمن في التفكير في علاقات السلطة، وتفكيك سياسات الإكراه. واستمر وفيا لهذا الخط في حقل أنثروبولوجيا الإسلام؛ حيث يصرح بأن مهمة أنثروبولوجيا الإسلام تتمثل في كشف الطرق التي تتبعها السلطة التي بيدها تقرير الصواب والخطأ، وفهم الظروف التي تجعل وجودها ممكنا، واكتشاف آليات مقاومتها أيضا.

ورغم الجاذبية التي لا زالت تحظى بها أدوات فوكو التحليلية في نظر الأكاديميين الشباب، ومثلها إنجازات طلال أسد، فإن صاحب الدراسة موضوع المراجعة قد اختار طريقا مختلفا ينأى به عن مسايرة التيار الأكاديمي السائد. حيث قرر أن يستعمل المنهج التأويلي في دراسته عن تدريس الفقه في الأزهر، من غير أن ينكر قيمة نظرية الممارسة إن وظفت في المكان الصحيح

بالطريقة الملائمة. وقد دافع عن اختياره المنهجي هذا من خلال اتهامها، محقا، بالقصور الشديد عن إدراك دوافع الفرد في إنتاج الفعل، ومقاصده منه، وتبريره الشخصي لما يأتيه من أفعال وتصرفات. إن نظرية الممارسة، وبسبب تركيزها الشديد على كشف الإكراه الممارس من السلطة على الأفراد ودوره في صياغة المعتقدات العامة، قد أدى إلى تغييب الأفراد، وعدم الانتباه إلى فاعليتهم التاريخية وفهم منطقهم فيها، وبالنهاية تحليلها تحليلا مناسبا.

تكتسب الأنثروبولوجيا طابعها المميز من خلال اعتمادها في تفسيراتها على المعرفة المحلية، ولا يمكن ذلك إلا بإعادة الاعتبار للأفراد، ومحاولة تفهم أفعالهم، ودوافعها، وطرقهم في إضفاء مبررات؛ سواء أكانت عقلانية أو غيرها على تلك الاختيارات والأفعال. وهو ما يسمح بالكشف عن طرق تفكير الآخر بشكل يمكّن من الثقة بالنتائج إلى حد معقول. وهذا ما اختار الباحث نيكيسا أن يقوم به في كتابه، وهو ما يجعله إضافة جيدة لحقلي أنثروبولوجيا وسوسيولوجيا الإسلام.

مراجعات بحثية في التراث العقدي لياسر المطرفي وآخرين

مراجعة: عبد الإلاه بوديب*

ياسر المطرفي (محرر). **مراجعات بحثية في التراث العقدي: دراسات عربية ومترجمة**. القاهرة/ بيروت: نماء للبحوث والدراسات، 2022. 392 صفحة. ISBN 9776870291

لعل أحد أكثر المجالات البحثية تعقيدًا داخل التراث الإسلامي، على الرغم من التراكم البحثي المهم الذي عرفه خلال العقود الأخيرة، هو مجال العقائد والكلام، ما يجعل بحاجة ملحة إلى مراجعات مستمرة، تضمن صورة أوضح عن مسارات تشكل المدارس الكلاميّة في الإسلام، بعيدًا عن القراءات المتعسفة. ولعل الكتاب الذي بين أيدينا، الذي يضم عددا من الدراسات الأكاديمية، يمثل نموذجًا لهذا التعقيد الذي يخيم على هذا المجال، خصوصا إذا علمنا أن جميع هذه الدراسات باستثناء دراسة يتيمة، تدور حول إشكال نسبة بعض المؤلفات لمؤسسي أضخم تيارين عقدين في الموروث السني، يتعلق الأمر بكل من أبي الحسن الأشعري (ت. 324هـ/ 874م)، وأحمد بن حنبل (241هـ / 855م).

يضم الكتاب بين دفتيه مقدمة تأطيرية للعمل وثلاثة أقسام، في القسم الأول دراستان تعالجان إشكال نسبة كتاب **الرد على الزنادقة والجهمية** لأحمد بن حنبل، الأولى ترجمة عربية لدراسة أندرو ج. ماكلارن، حيث ركز ماكلارن على دراسة مخطوطات رسالة الرد المنسوبة لابن حنبل، لينتهي إلى أن نص هذه الرسالة كما هو متداول، عبارة عن دمج لإبرازتين (طبعتين) مختلفتين، ظهرت لأول مرة خلال القرن 8هـ/ 14م بمدينة دمشق. في حين اهتم الباحث عبد الله الغزي بدراسة نقدية لمضمون الرسالة، ومدى انسجامها مع المعطيات التي نتوفر عليها حول شخصية ابن حنبل ومواقفه الدينيّة من جهة، ومن جهة أخرى حول السياق التاريخي الذي يقدر أن الرسالة ألفت فيه. لينتهي إلى أن نسبة الرسالة بصيغتها الحالية للإمام أحمد، تعترضه العديد من الإشكالات العلمية، ولا تتناسب مع ما نعرفه عن ابن حنبل ومنهجه خصوصا في التعامل مع القضايا العقدية، ولا مع الظرف التاريخي الذي أُلِّفت فيه، دون أن يجزم بشكل قاطع بنفي هذه الرسالة للإمام أحمد.

أما القسم الثاني، فضمَّ دراستين مترجمتين تُعالجعان إشكال نسبة رسالة **استحسان الخوض في علم الكلام** أو **الحث على البحث** لأبي الحسن الأشعري. الأولى لجورج مقدسي، الذي عمل على التشكيك في نسبتها للأشعري حتى يتسنى له الاحتفاظ بالصورة الأثرية التي رسمها عن الأشعري بكل حماس، وعلى الرغم من أنَّ أطروحة المقدسي معروفة بشكل جيد في السياق

* باحث في علم الكلام في العصر الوسيط والحديث.

الأكاديمي الغربي والعربي، إلا أنها لم تتلق لحد الساعة نقدًا علميا للأدلة التي اعتمدها مقدسي للتشكيك في نسبة الرسالة للأشعري. ولعل إدراك محرر ومنسق الكتاب ياسر المطرفي لحجم الإشكالات التي تحتوي عليها دراسة مقدسي هو ما جعل اختياره يقع على دراسة ريتشارد فرانك كدراسة ثانية تمثل بحثا تعقيبيا على أطروحة مقدسي، حيث قدَّم فرانك إجابة عن إشكال الانسجام في فكر الأشعري بين وجهه الأثري، الذي ظهر به في **الإبانة** و**المقالات**؛ ووجهه الكلامي الذي ظهر به في باقي مصنفاته وعلى رأسها **رسالة الاستحسان في الخوض في علم الكلام**، مع نشر طبعة نقدية للرسالة من إعداد فرانك، التي تعتبر الدراسة حسب المؤلف مقدمة لها. وعلى الرغم من الجهد الذي بذله فرانك في سبيل الإجابة عن إشكال الانسجام في فكر الأشعري، إلا أن اعتماده على كتاب **رسالة إلى أهل ثغر** كنص للأشعري يعد نقطة ضعف واضحة في مقالة فرانك!

وأما القسم الثالث والأخير، فضم دراسة مترجمة لرشا العمري عالجت فيها إشكال نسبة كتاب **الحيدة والاعتذار** لعبد العزيز الكناني (ت. 221هـ/ 836م)، وأثبتْ أن هذه الرسالة، التي تحتوي على مناظرة جرت في بلاط الخليفة العباسي المأمون بين الكناني وبشر المريسي (ت. 218هـ/ 833م) حول قضية خلق القرآن، منحولة ولا يمكن أن تكوم بحال من تصنيف الكناني، ورجَّحتْ أن يكون واضعها هو محمد بن الحسن الأصم (ت. 320هـ/ 932م).

على الرغم من الملاحظات التي يمكن أن نقدمها بخصوص مضامين بعض هذه الدراسات التي ضمها الكتاب، إلا أن الأسئلة التي يطرحها مثل هذا الإصدار، اختيارًا لمضوعاته وطريقة إخراجه، تجعله جديرا بالمراجعة. أكتفي بالإشارة إلى سؤال واحد من بين الأسئلة التي طرحها الكتاب وهو؛ سؤال ضرورة المراجعة النقدية العربية للأعمال الغربية في مجال الكلام والعقائد.

على الرغم من أنه لا يمكن إنكار المجهودات التي قام بها الباحثون الغربيون في حقل الدراسات الكلامية تحقيقًا ودراسةً، إلا أن هذه المجهودات الغربية تعرف الكثير من الثغرات التي تحتاج إلى أقلام عربية رصينة، لتكملة هذه النواقص.

لذا فإن إقامة حوار أكاديميّ عربي-غربي سيفيد بشكل كبير حقل الدراسات الكلامية، ويرفع من جودة الدراسات فيٍ هذا المجال خصوصًا العربية منها. ولعلّ القسم الأول من الكتاب يمثل نموذجًا مشرقا لهذا الحوار، فقد قدَّم الباحث عبد الله الغزي إضافة نوعية للكتاب وساهم في ظهوره بهذا الشكل.

Zentrum für Islamische Theologie
ZIT MÜNSTER

تأسس المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة بجامعة مونستر عام 2011، وصار منذ ذلك التاريخ أحدث قسم من أقسام جامعة مونستر، وقد أثبت أصالة أكاديمية تليق بمكانة الجامعة التي ينتمي إليها. كما أثبت دورها وريادتها البحثية في مختلف الفروع العلمية والمعرفية. وفي عام 2019 تقرر اعتماد المعهد، من طرف مجلس الجامعة، كأول كلية للدراسات الإسلاميّة بألمانيا وأوروبا الغربية.

أولى المعهد اهتماما خاصا للبحث العلمي منذ تأسيسه. حيث انضمت إليه أول مجموعة بحثية للدراسات العليا لنيل درجة الدكتوراه وما بعدها. كما يواصل المعهد تأكيد حضوره الأكاديمي بوسائل مختلفة. كتعزيز التواصل المعرفي مع الباحثين، سواء داخل ألمانيا أو خارجها، عبر عقد مؤتمرات علمية تناسب أهدافه. وكذلك الارتباط بمذكرات تفاهم وتعاون مع مؤسسات بحثية وجامعية داخل ألمانيا وخارجها. كما يساهم أيضا في إثراء الحقل البحثي عبر مجموعة من الإصدارات العلمية المُحكمة. ويقوم كذلك بالإشراف على مشاريع أكاديمية ذات قيمة بحثية عالية.

يركز المعهد في استراتيجياته البحثية على الاهتمامات الأكاديمية المتعلّقة بدراسة العلاقة بين الدين والحداثة، ودور الأديان بشكل عام، والإسلام على وجه التحديد، في عالم اليوم. وفي إطار هذا الاهتمام جرى الاشتغال على عدة مشاريع بحثية من ضمنها سلسلة كتب «التفسير اللاهوتي والتاريخيّ للقرآن الكريم» التي تعنى بتقديم تفسير للنص الدينيّ يأخذ بالحسبان القيم المركزية في القرآن في علاقتها بزمننا الراهن؛ ووحدة بحث «الإسلام والتنوير» التي تبحث العلاقة القائمة بين الإسلام والتنوير في الحاضر والماضي، كما تبحث الإمكانات المعرفية الثاوية خلف استئناف التفكير في موضوع القيم الكونية والإسلام، وتعميق النظر الفلسفيّ في الجانب الأخلاقي من الإسلام.

من المنتظر أن يفتتح عام 2022 أكبر مجمع للدراسات الدينيّة واللاهوتية في جامعة مونستر، الذي سيضم كليات الدراسات اللاهوتية الكاثوليكية والبروتستانتية إلى جانب المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة. وبذلك سيصبح المجمع، إضافة لمهامه في البحث العلمي الأكاديمي، منارة للحوار والسلم العالميين.

دعوة للكتابة

تدعو **مجلة مونستر للدراسات الإسلاميّة والفلسفيّة** عموم الباحثين والمتخصصين بمجالات اهتمام المجلة والمُنفتحين على المقاربة عابرة التخصصات إلى الكتابة في صفحاتها.

يتضمن كل عدد من **مجلة مونستر للدراسات الإسلاميّة والفلسفيّة** ملفًا خاصًا، وأبحاثًا خارج ملف العدد، بالإضافة إلى الترجمات ومراجعات كتب.

تخضع جميع المواد المُقدمة إلى المجلة لمراجعة لجنة قراءة من أجل التأكد من جودة المواد المُقدمة إليها ومصداقيتها.

تُرسل كل الأوراق المُوجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة:
majala@uni-muenster.de

معايير النشر

تعتمد مجلة مونستر للدراسات الإسلاميّة والفلسفيّة في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعيّة للمجلات الدولية المحكّمة وفق ما يلي:

- تنشر المجلة البحوث العلمية الأصيلة في المجال المعرفي الذي يخدم أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.
- لا تنشر المجلة البحث المستل من كتاب منشور؛ كما لا تنشر البحث الذي سبق نشره في مجلة أخرى أو منصة أخرى.
- تُرفق مع البحث في ملف وورد مستقل السيرة العلمية للباحث، تتضمن الاسم الكامل للباحث؛ وصورة شخصية حديثة؛ والتخصص العلمي؛ والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها أو مكان مزاولة العمل؛ ومكان نيل آخر شهادة أكاديمية؛ وآخر الأبحاث المنشورة.
- يجب أن يشتمل البحث على ملخّص تنفيذي في نحو 250 إلى 300 كلمة، والكلمات المفتاحيّة (خمس كلمات). يتضمن الملخّص بشكل دقيق وواضح إشكالية البحث الأساسيّة، والنتائج المتوصل إليها.
- يراوح عدد كلمات البحث بما في ذلك المراجع في الإحالات، والقائمة البيبليوغرافية، بين

- 7000-5000 كلمة. وللمجلة أن تنشر -بحسب تقديراتها وعلى نحوٍ استثنائيّ- بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات.
- تقبل المجلة أيضا نشر الترجمة العربيّة لمقالات صادرة عن مجلات عمليّة مُحكمة. وينطبق على الترجمة المعايير نفسها لقبول الأبحاث.
- تنشر المجلة مراجعات الكتب في مجالات اهتمامها، ويتراوح عدد كلماتها من 2500 إلى 3000 كلمة.
- تُرسل المواد العلمية إلى البريد الإلكتروني لإدارة التحرير بصيغة قابلة للتعديل والتحرير.
- تخضع الأوراق المُقدمة للمجلة إلى تحكيم دقيق، يقوم به محكّمان من المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث. وتلتزم المجلة بموافاة الباحث بقرارها وذلك في غضون شهرين من استلام هيئة التحكيم البحث.
- على الباحث أن يقوم بأخذ مقترحات هيئة التحكيم بالاعتبار عند تصحيح البحث بعد إرساله إليه؛ وتمُنح له مُهلة شهر واحد لإجراء التعديلات.
- يوافق الكاتب على نشر إسمه وصورته مع المقالة، بعد الموافقة على نشرها.
- يحق للمجلة إعادة نشر المواد التي تنشرها منفصلة أو ضمن كتاب بلغته الأصلية أو مترجمة إلى لغة أخرى.
- يتقيَّد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية المُعتمد بالمجلة (يُنظر: http://bit.ly/38RgoeS).
- لا تدفع المجلة مكافآت ماليّة عن البحوث التي تنشرها، كما هو متَّبَعٌ في الدوريات التي تُنشر في الجامعات الألمانيّة. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.