أ.د. أحمد الموصللي
أستاذ العلوم السياسية والدراسات الإسلامية
في الجامعة الأميركية في بيروت

دراسات ومقالات

النص والمذاهب والمعرفة

شهد تاريخ الإسلام خلافات عدة وتعدداً في الرؤى بسبب تعدد تفسيرات النص الديني الإلهي، وبسبب تغيير الظروف الاقتصادية والعلمية والاجتماعية والسياسية. فقد تم تفسير النص الديني بتوجهات عدة ومستويات مختلفة ومن وجهات نظر متعددة. وهذه الأمور احتوت على الظواهر الخارجية والداخلية، والحقيقية والميتافيزيقية، والمتشابهة والمحكمة. كل هذه الأمور وظفت من أجل تبرير وجهة نظر دينية معينة أو غيرها، أو مدرسة معينة أو غيرها، أو تيار فكري ما أو غيره. فحول النص المقدس، القرآن الكريم، نشأت وتطورت واعتمدت ورفضت عدة علوم ومدارس في اللغة والتفسير والفقه وعلم الكلام والصوفية والأخلاق. فالنص لم يرتبط فقط بالفقه وعلم الكلام، ولم يكن بالإمكان استيعاب الحقائق القرآنية بشكل

واحد ونهائي ولكل البشرية. فالمسلمون نظروا إلى النص على أنه أغنى من الحقيقة المرحلية التي هي في حال تحول وتطور دائم، وبالتالي على المسلمين إعمال النص في هذه الحقيقة. إذ أن النص القرآني عند المسلمين هو مبدأ صالح لكل زمان ومكان.

الالتزام الديني والاختلاف في علوم القرآن والتفسير وعلم الكلام والفلسفة والصوفية:

يركز القرآن الكريم على مبدأ حرية الاعتقاد والالتزام الديني، وهناك العديد من الآيات التي تحرّم إكراه إنسان ما على اعتقاد معين. ينص القرآن على أنه" لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم"، كما ينص القرآن في آية أخرى على أنه "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"، "ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا وما أنت عليهم بوكيل"، "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين".(١)

إن مهمة النبي محمد (ص) هي هداية البشرية

Archive of SID
www.SID.ir

إلى الحقائق الميتافيزيقية وإلى دعوة الإنسانية إليها، دون إكراه. وقد حدد القرآن مهمة النبي هذه بقوله "فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن، وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا ،وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد"، "فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظا، إن عليك إلا البلاغ".[٢] كما يوضح القرآن الكريم أحقية حرية المعتقد للجميع مع إعلانه اختلافه مع بعض العقائد المسيحية واليهودية: فالقرآن لم يدعُ إلى إدخالهم في الإسلام بالقوة بل عبر الحوار والمجادلة. كما أنه سمح لهم بإقامة دور العبادة وتسيير شؤونهم الدينية الشخصية والاجتماعية كجماعات مستقلة في الجماعة الكبرى. فالقرآن الكريم يقول "كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين"، "الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا، ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز"، "ولا تجادلوا أهل

الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل اليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون".[٣]

ويحتوي القرآن الكريم، ككتاب للهداية، على أوامر وطرق وأسس التقييم والتصنيف. فهو يصنف الأشياء عموما إلى مشروعة وغير مشروعة، أخلاقية وغير أخلاقية، وخيرة وشريرة. كما أنه يزود المؤمنين بالحجج التي يمكن توظيفها مع غير المؤمنين. إلا أن أهمية النص تتجاوز هذا المستوى الذي لا يمكن ربط النص فيه. وبالرغم من أن القرآن هو النص القطعي لدى المسلمين، إلا أن مضامينه ليست بالضرورة قطعية بل تحتمل المرونة والتعددية. لكن لا يمكن فصل رؤية الإسلام للعالم وللثقافة التي تستخلص من النص عن واقع المسلمين في عصر ما.

إن الاستناد إلى النص عبر الاقتباس منه هو محاولة لشرعنة رأي ما في مقابل الآراء الأخرى، لكن هذا الرأي لا يتحول إلى حكم قطعي بشكل كلي. إذ أن معنى النص قابل للتحول ويبقى خاضعا للنقاش والتبدل. إن مرونة النص، لا خاصيته، يبقيه صالحاً عبر الأزمنة والأمكنة. ولذا، فإن كل محاولة من أجل إدعاء الصحة

Archive of SID
www.SID.ir

المطلقة في التعبير عن النص قابلتها في التاريخ الإسلامي ادعاءات مضادة. وهذا يعني أن النص لا يسمح بدعوى احتوائه على جميع المستويات، وخاصة مستوى المعرفة والفلسفة، وعبر طوائف أو مدارس معينة. ويمكننا القول إذاً أن المشروعية القرآنية لا يمكن لأي فئة من الناس أن تستحوذ عليها وحدها ؛ فالتصنيف الدقيق للناس هو خارج إطار المؤسسات الدينية. فكل مسلم، من حيث المبدأ، هو قارئ للنص ومفسر له. أما اتفاق مجموعة معينة من الناس على تفسير أو قراءة ما لا يجعل منها صاحبة التفسير أو القراءة الشرعية الوحيدة أو ذات الصحة المطلقة. ففي حال عدم رفض القارئ أو المفسر للنص أو تفسيره بما هو مخالف للنص، فله الحرية في قراءة النص حسب الظروف والشروط المفضية إلى خير الفرد والجماعة. فالقارئ قد يعتمد في قراءته على النص أساسا، فيما يعتمد آخر على الإجماع أو الرأي أو الدليل أو المصلحة. فكل هذه الطرق تنبع أساسا من النص.

ولأن النص كوحي إلهي هو مصدر التفسيرات أو القراءات المتعددة والالتزام فهو يشرعن الاختلاف والتنوع والتعدد. فهناك العديد من

الآيات الكريمة التي تتحدث عن الاختلاف كعامل طبيعي وسياسي. ومع أن القرآن لا يحبذ الانشقاقات السياسية والفتن، إلا أنه يتحدث بإيجابية عن التنوع القبلي والطائفي والأممي والشعبي وتنوع الأعراق واللغات والحضارات. كما أن القرآن يعترف بالاختلافات الطبيعية الجسدية والفكرية للأفراد. فالتنوع في طرق المعاش هو جانب من الخلق الإلهي، وعليه، لا يجوز إجبار الناس على التوحد.(٤)

إن أحد العوامل المشرعنة للاختلاف والتعددية هو النص القرآني نفسه. فمعنى النص يحتمل التفسيرات المتعددة، فلا يمكن لأي سلطة أن تدعي إدعاء قطعيا بتوصلها إلى المعنى الحقيقي للنص دون الاخلال بالالتزام الديني.(٥) وهكذا، كانت التفسيرات المختلفة والاختلافات المنهجية نتائج طبيعية لجوهر النص. وبينما وحد الإسلام كعقيدة وشريعة الجماعة، إلاّ أنه سمح بالتعدد والاختلاف وحتى بالمعارضة، وخاصة عند ربط النص في سياق معين. إذ أن النص يمكن أن يفهم في عملية مستمرة للتغير، كما أن القارئ لا يرتبط بالضرورة بالقراءات السابقة بل بسياق القارئ. ومع أن المسلمين مالوا إلى تقليد أسلافهم، إلا أن هذا التقليد

Archive of SID
www.SID.ir

لم يكن مطلوبا بالنص بل عبر ضغوطات المجتمع والحنين إلى الماضي. ومع أن كل القراءات اعتمدت على النص، إلا أنها في الحقيقة كانت تفسيرات مختلفة، وفي بعض الأحيان تفسيرات وإيديولوجيات متعارضة.

إن الإشكالية الأساسية في التاريخ الفكري للإسلام لم تكمن في شرعنة التعدد والاختلاف بل في النهائية التي ادعتها عدة مذاهب فقهية ومدارس فكرية وربط الالتزام الديني بها. وتحول اضطهاد المذاهب لبعضها البعض إلى مصدر للعداوة والبغضاء. فاعتبر كل مذهب أنه التجسيد العملي للنص، مع أنه لم يكن هناك مقياس موضوعيا لقياس هذا الإدعاء. ومثل هذه الإدعاءات أدت إلى تعميق الإنشقاقات والاضطهاد وإلى النزاع والحروب وبالتالي إلى اختلافات سياسية وعقائد استئصالية.

ويمكننا بالتالي الاستنتاج أن ما كان في بداياته قضية عملية أو خاصة، كقضية الحكم السياسي والإفطار في رمضان، تحول مع الوقت والنقاشات إلى توجهات دينية عقائدية أوصلت إلى قيام المدارس المختلفة والطوائف والنظريات والإيديولوجيات المتناقضة. وهكذا، فقدت كل فرقة حقيقة معنى النص

والتزمت بتفسيرها لهذا النص. مثل هذا العمل القائم على الاختلاف دون استيعاب الآخرين أوجد وعيا إستئصاليا وهويات طائفية ومذهبية. وأصبحت هذه الهويات دوائر مغلقة ولدت خطابات منغلقة حلت محل السلطة التأسيسية للنص وحرية قراءته وحرية الالتزام الديني. ومع أن الهدف الأصلي للنص كان وحدة المجتمع وتطوره وتغيره عمليا، إلا أن التفسيرات الضيقة التي تطورت حول النص أضعفته وناقضت مغزاه وحولت الالتزام الديني إلى التزام سياسي.

وبهذه الطريقة رفضت معظم المدارس الفكرية رؤى الآخرين واعتبرت مدارسها السلطة الأساسية في الأمور الدينية. فهم لم يستأصلوا فقط الآخرين بل اتهموهم بالكفر أو الهرطقة وشككوا في الالتزام الديني. ومع أن كل المدارس تقبلت مفهوم الاختلاف من الناحية النظرية، إلا انها لم تطورها حتى تصبح منهجا فكريا. إن الرؤية الأصلية للتعددية في الإسلام تقوم على قاعدة أن كل رأي نتج عن الاجتهاد فهو صحيح في المبدأ، إذ أن العقل البشري لا يمكنه التوصل إلى المطلق، فإن كل الاجتهادات لها طبيعة مؤقتة وخاضعة للصواب والخطاء.[٦] وعندما

Archive of SID
www.SID.ir

يدعي أي مفكر أن رأيه صواب وأن الآخرين على خطأ، فهذا ينطبق فقط على الحجة المقدمة، ولهذا لا يمكن الا أن يكون غير نهائي عند الإمام الغزالي.(٧) اعتبر الفقهاء الاختلافات عند هذا المستوى على أنها آراء مختلفة في قضايا فقهية، والتي يمكن أن تتغير من وقت إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر. وهكذا، تم الاعتراف بأن الفقه هو علم تطبيقي ينطبق عليه تعدد الرؤى والآراء ويتعلق بالظروف العامة والسياقات المختلفة ويتعلق بالإرادة والمصلحة.

في المبدأ، لم يكن هناك تحفظ ديني حول تعدد التفسيرات المختلفة والتنوع والالتزام الديني. ومع أن الأصول الدينية اعتبرت أنها أساسية وليست عرضة للاختلاف، إلاّ أن واقع الأمر أن علماء الكلام تقبلوا مبدأ تعدد التفسيرات حتى في قضايا علم الكلام. ولأن علماء الكلام اعترفوا بصعوبة قيام الدين على أصول أساسية خاضعة للاختلافات، فقد توافقوا على الحاجة إلى اعتماد تفسير أساسي واحد يتقبله عامة الجمهور والعلماء. إن العقل الديني الكلامي كان ذا طبيعة دفاعية وتوحيدية مما جعله يعتمد على التعريفات القاطعة. فهذا العقل هو الذي مثل التوجهات الإيديولوجية لتوحيد

المجتمع ورفض الفتنة.

إلا أن مثل هذا الفكر لم يستطع إلا أن ينتج اختلافات حقيقية ومدارس كلامية مختلفة. وبسبب اعتبار كل مدرسة كلامية أنها تمتلك الحقيقة، تقلصت إمكانية التبادل العقلاني والمنسق واستبدلت عوضاً عن ذلك بأحكام قطعية حول زيف الآخرين. فقد ماهت هذه المدارس فهمها لأسس الدين مع الدين نفسه وحاولت تشويه المدارس الأخرى. ومع أن الغزالي تقبل مبدأ الاختلاف في التفسير، إلا أنه رفض قطعيا تفاسير الآخرين، كالباطنية والفلاسفة الذين اتهمهم بالكفر. ومع أن الهدف الأولي للغزالي كان دحض إدعاء الفلاسفة والباطنية بتوصلها إلى الحقيقة المطلقة، إلا أنه انتهى إلى رفض الآخرين في المبدأ.(٨) لذا، فإنه من الظاهر أنه كلما ادعى فرد أو مدرسة ما تمثيل الإسلام الحق فإن مثل هذا الإدعاء يفضي إلى رفض التعددية الفكرية لصالح الفكرة القائلة بأن للحقيقة معنى واحداً فقط. ولهذا انتهت معظم الاختلافات في الفكر الإسلامي إلى تحولها إلى حركات معارضة تدعى إيديولوجيات مناوئة للسلطة. إن تاريخ علم الكلام وتاريخ الانشقاق هما التاريخ نفسه.(٩)

Archive of SID
www.SID.ir

وتشكل مرحلة تأسيس علم الكلام وتطوره مثالا جيداً على التعددية في أغلب الأحيان. فقد آمن المعتزلة أن العقل يمكن أن يفضي إلى الإيمان وخاضوا حربا طويلة مع التقليديين. ومع دفاعهم عن الدين طوروا علم الكلام كعلم مستقل في القرنين الثاني والثالث للهجرة. ولم ينظر الفقهاء بإيجابية إلى هذا العلم وشككوا في أصالته.

ويعتبر أبو الحسن الأشعري، وهو مؤسس مدرسة جديدة في علم الكلام، أن آراءه تمثل آراء الصحابة وأتباعهم وكذلك أهل الحديث وأهل السنة. وهو بهذا أعطى مصداقية لعلم الكلام وجعله من العلوم الإسلامية. كما أباح الخوض في هذا العلم، مما أعطى شرعية للنقاشات والنقاشات المضادة حول الله وصفاته وحول القضاء والقدر وقضايا كلامية أخرى. كما لم يكن لدى أبي حنيفة تحفظات حول الدخول في قضايا علم الكلام؛ لأن المعتزلة كانوا أحنافا ولأنهم تمسكوا بأهمية الرأي كأحد مصادر التشريع. كما شارك الباقلاني، وهو مالكي المذهب، في إضفاء الصفة الدينية على علم الكلام. أما المذهب الوحيد الذي لم يجز شرعية علم الكلام فهو الحنابلة، والذين قللوا من

أهمية العقل في التشريع. إلا أن الأشاعرة تحالفوا مع الصوفية فأصبح لهم سمعة كبيرة مما سهل تقبل العقل على أنه وسيلة دراسة القضايا الإلهية. أما الحنابلة فاعتبروا أنفسهم في حالة اتباع حرفي وأصلي لتقاليد السلف الصالح والالتزام الديني.

وعندما ظهر الإمام الغزالي في القرن الخامس الهجري، كان على الأشاعرة معالجة قضيتين أساسيتين، الرؤية الدينية لعلم الكلام والرؤية الدينية للصوفية. ويصر الغزالي على أن علم الكلام هو علم لا يجب أن تخوض فيه العامة، بالرغم من الحاجة إليه لإزالة بعض الشكوك عند المؤمنين. لكن الأفراد ذوي القناعات القوية ليسوا بحاجة إلى علم الكلام. مع هذا، شكك الغزالي في قدرة العقل على فهم حقيقة الله. ومع انه يصنف قضايا علم الكلام على أنها إما صائبة أو خاطئة، إلا أن مناهج علم الكلام لا تفضي إلى نتائج قاطعة أو نهائية. وهكذا كان لنشوء المذاهب الأربعة الفقهية والتزام الأكثرية بعلم الكلام الأشعري والتشكيك في قدرة العقل دور في تقليص دور الاجتهاد والعقل وترسيخ دور التقليد.(١٠)

Archive of SID
www.SID.ir

كانت الشافعية المذهب الفقهي الأول الذي يتبنى الأشعرية. فآراء مؤسس المذهب الإمام الشافعي هي آراء وسطية بين أهل الحديث الذين يمثلهم الإمام مالك وأهل الرأي الذين يمثلهم أبو حنيفة. فالأشعرية هي فكر وسطي وازت بين النص والعقل. فهي اعتقدت أن الأفكار تتبع منحى معيناً من القواعد ولا مجال للحوادث. كما اعتقدت بوجود قيم صحيحة وقيم خاطئة: فأمر ما إما أن يكون صحيحاً أو خاطئاً، شرعياً أو غير شرعي، أخلاقياً أو غير أخلاقي، وقانونياً أو غير قانوني. إن مثل هذا التقسيم أدى إلى إنشقاقات سياسية وكلامية متعددة: بين الفقهاء والصوفية، وبين الصوفية والحنابلة، وبين الحنابلة والمعتزلة، وبين المعتزلة والشيعة، وبين الشيعة والسنة، وبين السنة والخوارج.

ومع أن هذه الانشقاقات كانت في بداياتها تمثل الاتجاهات التعددية في الفهم الديني في المجتمع الإسلامي، فإنها تحولت عند ضعف العالم الإسلامي والصراع على السلطة إلى فرق متناحرة هدفت إلى السيطرة الإيديولوجية والسياسية. ففي خلافة المأمون أظهر خطورة تدخل السلطة السياسية في صياغة مبادئ دينية. فهذا

الحدث، الذي عرف بالمحنة، كان نوعا من محاكم التفتيش أقامه المأمون الذي تبنى الفكر الاعتزالي وأجبر الناس على تبني الاعتزال. أما الفقهاء والعلماء الذين عارضوا هذا التبني ووقفوا ضد الخليفة والمعتزلة فتمت محاكمتهم وسجنهم. وكان أحمد بن حنبل من هؤلاء العلماء. وعندما تحولت السلطة وتبنت رأي المعارضة الدينية، كان هناك اضطهاد معاكس، فلم يسمح للمعتزلة حتى التدريس والمناقشة، وتعاملت السلطة معهم على أنهم خارجون عن القانون وشككت في التزامهم الديني.(١١)

ومن المحن الأخرى التي تدل على خطر تدخل السلطة السياسية في الشؤون الدينية هي محنة غلام الخليل حيث عُذب الصوفيون على يد الحنابلة. فغلام الخليل، وهو حنبلي، اتهم الصوفية بالهرطقة وقلب الرأي العام ضدهم، فقام الخليفة باعتقال أكثر من سبعين صوفيا. انتهت محنة الصوفية بإعدام الحلاج عام ٣٠٩ هـ.

ومع مرور الوقت قلت مثل هذه المحن وأصبح الرأي العام والسلطة السياسية أكثر قبولا للرأي الآخر وللتعددية. فالصوفية دخلت في الثقافة العامة عند المسلمين، بعد أن

Archive of SID
www.SID.ir

تطهيرها من تعابيرها الغامضة حول الاتحاد مع الله. فتمسك المتصوفة بالشريعة واتبعوا الطريق الذي رسمه الغزالي في كتابه "المنقذ من الضلال". كما تقلصت سلطة المذاهب والطوائف، حيث تبنت كل منها آراء خاصة بها حول العقل والنص، كما كان حال المعتزلة والحنابلة. إلا أن غالبية المسلمين تبنت مواقف وسطية في علم الكلام والفقه، كما عبر عنها الأشاعرة والماتوردية. ووجد الأشاعرة خاصة دعما في الدوائر الثقافية في بغداد ونيسابور والبصرة وإصفهان والموصل، وهذا بفضل جهود نظام الملك ووزيره ألب أرسلان الذي أسس المدارس النظامية لمحاربة الدعوة الشيعية.(١٢)

من حيث المبدأ، كانت الخطابات الفلسفية الإسلامية أكثر انفتاحا على الرأي الآخر من الخطابات الفقهية وعلم الكلام. يسمح ابن رشد، على سبيل المثال، بالانشقاق عن الإجماع في الأمور النظرية، بينما يصر على ضرورة التقيد بالإجماع في الأمور العملية. كما أكد أن للدين عدة قراءات تتوقف على القدرات الفكرية للمفسر. كما رأى أن التأويل هو وسيلة حل التناقضات الظاهرة بين النص والعقل. إذ أن التأويل يسمح بتعدد الآراء

المختلفة، حيث يسمح بتوسيع دور العقل في فهم النص. وأظهر ابن رشد دور العقل عبر اعتقاده أن أرسطوطاليس توصل إلى الحقيقة دون الاعتماد على نص ديني.(١٣)

وقد قام الفارابي قبل ابن رشد بوضع الطرق المتعددة للتوصل إلى الحقيقة. ومع أن الفارابي آمن بأن الحقيقة واحدة، إلا أنه اعتقد أن التعبير عنها متعدد ورموزها متعددة والالتزام الديني يأخذ أشكالاً مختلفة. فكل مجتمع أو طائفة تقوم بتوظيف رموز الحقيقة حسب ظروفه وعاداته ولغته. فما يتوصل إليه العقل هو واحد لكن التعبير عنه وتخيله يختلف من فرد إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى.(١٤) ولأن كل ادعاءات التوصل إلى الحقيقة تنشأ من المخيلة، لا يمكن لأي مجتمع إدعاء التوصل إلى الحقيقة المطلقة النهائية. إلا أن الفلاسفة قسموا العقل على طريقتهم، وكذلك الحال مع المجتمع. فقد قسم العقل الفلسفي البشرية إلى قسمين: الفاضل وغير الفاضل، فالأفراد والجماعات إما سعداء وفضلاء واما تعساء وغير فضلاء. إما التعساء والجهلة فهم يشكلون المدينة الجاهلة ويفتقدون إلى الشرعية وبحاجة إلى الإصلاح.

Archive of SID
www.SID.ir

لكن الانفتاح الصوفي تجاوز الانفتاح الفلسفي. فالرؤى الصوفية لم تتقبل فقط التفسيرات المعرفية المتعددة بل الوجودية أيضا. كان المحور الوجودي للصوفية يزيل كل التصنيفات الإنسانية كالمدينة الفاضلة وغيرها. مثل اعتبار مفهوم الاختلاف في الفكر الصوفي أساس الصوفية لأن هذا المفهوم لا يتقبل فقط التنوع في المجال السياسي والاجتماعي، بل وأيضا وجود الأضداد: فالله، على سبيل المثال، هو الأول والآخر والظاهر والباطن. لذا، فإن كنه الحقيقة لا يمكن استيعابه عقليا.(١٥)

وقد وجد الصوفي وحدة بين كل الأديان ووجد أن الله موجود في كل الأديان. كما أن الصوفي وجد أنه جزء من الجماد والحياة والحيوان والإنسان. فالوجود هو واحد تعكس ظاهره عدة مرايا. فالصوفي وحد ما بين المؤمن وغير المؤمن، وكذلك مع البوذي واليهودي والمسيحي وبالطبع المسلم. فلم يستبعد الصوفي أحداً، إذ أن الحقيقة عنده هي تعبير ظاهري أو تأويل خارجي.(١٦) لذلك رفض العقل الصوفي الربط الصارم بين الحقيقة والتوجهات الطائفية والمذهبية وكذلك مدارس علم الكلام. لكن مع انتصار العقل الفقهي والكلامي، تحول العقل

الديني إلى الالتزام بتصنيفات دقيقة حول الحقيقة والمذهبية ورفض الحوار. وهكذا، فإن الرؤى المطلقة النهائية التي أسبغتها المذاهب والفرق على الفكر الديني في شكل نظام معرفي إيماني مطلق أفضى من وجهة نظري إلى توقيف تطور الفكر الإسلامي وحضارته عبر التشدد في الالتزام الديني.(١٧)

الالتزام الديني والاختلاف حول القضايا السياسية والفقهية :

قد يختلف المسلمون حول قضية ما ،حتى ولو كان هناك نصٌ دينيٌ حول ذلك .لأن الناس قد تقرأ معاني مختلفة في هذا النص وقد يكون لها خبرات متعددة. إن حق الناس في الاختلاف قد تقبّله الفقه الإسلامي. كما أن التاريخ الإسلامي شاهد على تقبل الاختلاف في السياسة والفقه واللغة والتاريخ. وفي البيئة المتقبلة للتعدد، كان الحاكم يقوم بدور الحَكَم بين الرؤى المتعددة والمختلفة. وكان لاختيار الحاكم لوجهة نظر معينة سياسية أو فقهية دورا في جعل وجهة النظر هذه حكماً سياسياً أو فقهياً له دور في تقليص حدة الاختلافات. إلا أن هذا الحُكم لم يتحول إلى تشريع نهائي في حد ذاته. ومثال على ذلك الاختلاف بين أبي بكر

Archive of SID
www.SID.ir

وعمر بن الخطاب حول حكم من امتنع عن دفع الزكاة إلى الدولة بعد وفاة النبي (ص). اعتقد عمر أن الممتنعين عن دفع الزكاة هم مسلمون ولا يجوز محاربتهم، وخاصة أن عددهم لم يكن كبيرا ليهدد سلامة الدولة الإسلامية. أما رأي أبي بكر فكان أن هؤلاء الناس قد ارتدوا لأنهم امتنعوا عن القيام بفريضة دينية وبالتالي يجب محاربتهم. بالطبع، انتصر رأي أبي بكر لأنه كان الحاكم، فقد كان هذا حكما سياسيا.(١٨)

إن الحروب التي عرفت فيما بعد بحروب الردة ضد العرب هي نتاج هذا الحكم. وهي لم تكن حروباً دينية اعتقادية بل حروباً لدفع الزكاة. اعتبر أبو بكر الامتناع عن دفع الزكاة خيانة للدولة. فالقبائل الممتنعة عن دفع سهم النبي بعد وفاته لم تعتقد أن عليها دفع هذا السهم إلى خليفته. أما الخليفة فاعتقد أنه من حقه جمع ذلك السهم. وعلى أي حال، لم تكن هذه الحروب حروبا دينية بالمعنى الدقيق أو حول الالتزام الديني التعبدي، كما لم يكن رأي أبي بكر حجة دينية، كما اعترض العديد من الصحابة عليها. وقد شكك عمر بن الخطاب في حق الخليفة في فرض

رأيه على المسلمين عبر تساؤله حول شرعية مقاتلة الناس الذين يشهدون بأنه لا إله إلا الله. إلا أن حروب الردة هذه أوجدت سابقة تدخل الخلفاء في شؤون المجتمع التعبدية. ومع أن الخلاف الأصلي بين الخليفة والقبائل كان خلافا حول تفسير آية قرآنية وحق النبي بأسهم الزكاة، أوجد أبو بكر هذه السابقة المهمة في التدخل في الشؤون الدينية التعبدية. وهذه السابقة سمحت للخليفة في التدخل في تفسير آيات القرآن الكريم التي ترتبط بتنفيذ الدولة للسياسة المالية. فالردة هنا لم تقم على رفض أي مبدأ أساسي للإسلام بل نبعت من الاختلاف مع الدولة على إدارة وتوزيع أموال الزكاة.(١٩)

كما تطورت الخلافات حول وضع الأراضي التي احتلها المسلمون بعد السيطرة على العراق وسوريا ومصر، وكذلك حول كيفية توزيعها. أحد الآراء اعتبر وجوب توزيع الأراضي على المحاربين الذين حاربوا في تلك الأراضي؛ ورأى رأي آخر أن هذه الأراضي هي أرض خراج ويجب أن يعود ريعه الأيتام والأرامل. وبينما قرر الخليفة عمر بن الخطاب أنها أرض خراج وأن هذا مجرد رأيه، إلا أنه نفذ قراره. وهنا أيضا

Archive of SID
www.SID.ir

كان هذا القرار قراراً سياسياً نابعاً من السلطة السياسية للخليفة مع عدم وجود حكم شرعي فقهي في مثل هذه الأراضي.[٢٠] وهكذا، ومع أن الشريعة الإسلامية كانت القانون الأعلى، إلا سكوتها في عدة قضايا قديمة وحديثة، فقد سمح للحاكم بتوسيع نطاق أحكامه وإلزام الجماعة بها. وكان هذا حقيقيا خاصة عندما لم يكن هناك تعارض مع الشريعة الإسلامية وعندما لم تكن المدارس الفقهية منظمة بشكل يسمح لها بالضغط على الحكام في قضايا معينة. وقد أثر ذلك في مجمل نواحي الحياة الفقهية والاقتصادية والإدارية.

لقد شجع النبي (ص) خلال حياته الصحابة على التفكر في عدة قضايا. وقام العديد من الصحابة بالاجتهاد في قضايا عدة، كالآذان، دون أي غضاضة من النبي. وكانت هذه القضايا تشمل الأمور الدينية. فالنبي مدح هؤلاء الصحابة الذين يجتهدون في أفضل السبل للقيام بواجباتهم والتزاماتهم الدينية. وعندما كان النبي حياً، لم يُشرعِن فقط نصوص القرآن والسنة بل وأيضا الرأي. وبعد وفاته، بدأ الخلفاء في استشارة الصحابة في عملية شورية حول القضايا التي كانت تنشأ. فإذا اتفق أو أجمع

الصحابة، كان الخلفاء يمضون اتفاقهم. أما إذا اختلفوا، فكان الخليفة يحكم بما يراه مناسبا. كان الخلاف في تلك المرحلة مشروعا. كان للإجماع عند الصحابة دورٌ تأسيسيٌ مهمٌ لكنه لم يلغ تعدد الآراء أو صحة الاختلاف. إذ أن تعدد الآراء كان هو الحالة السائدة. وفي حال عدم وجود إجماع قاطع، كانت الآراء المتعددة تتساوى في الشرعية. ففي رسالته الشهيرة إلى أبي موسى الأشعري، طلب منه عمر بن الخطاب الحكم بالقرآن والسنة أولاً، ومن ثم بالرأي في الأمور المستجدة.[٢١]

وأثناء الخلافة الراشدة، كان أبو بكر وعمر يجتمعان مع رؤساء القبائل من أجل التشاور في الأمور الهامة. فإذا انتهوا إلى رأي واحد كان ملزما للجميع، أما عند عدم الاتفاق فكان لكل رأيه. إلا أن الخليفة كان قادرا على فرض رأيه كسلطة سياسية. ومع أنه كان من الواضح أن الإجماع عند الصحابة كان مصدراً للتشريع، إلا أن غياب الاتفاق، وهو الحال عادة، شرع التعددية والتنوع. في الواقع، كان إجماع جماعة المدينة مهما خصوصا ، إذ هنالك عاش معظم الصحابة الفقهاء مما جعلهم العاصمة الفقهية للمسلمين. وعكس إجماع

Archive of SID
www.SID.ir

المدينة إجماع أغلب الفقهاء.

ومع هذا، حث الفقهاء الجماعة على التعبير عن آرائها من أجل إتمام عملية الإجماع والابتعاد عن الانشقاق في المستقبل. يخبرنا ابن خلدون بأنه أثناء حياة النبي (ص) كان القرآن والسنة مصدري التشريع. أما بعد وفاة النبي فقد وافق الصحابة على أن الإجماع هو مصدر تشريع كالقرآن والسنة. وقد نظر الفقهاء إلى الإجماع في كونه لا يقوم على ضلالة وهو ملزم لكل المسلمين.(٢٢) إلا أن الإجماع القاطع لم يكن حقيقة قائمة في أغلب الأحيان، إذ غالباً ما كانت هناك معارضة لما سمّيَ إجماعاً، وحتى في مسائل هامة كجمع القرآن أو وظيفة الحاكم.

أما تابعو الصحابة فتقبلوا القرآن والسنة والإجماع كالمصادر الأساسية. وكانت هناك نقاشات مطولة حول طبيعة الإجماع، وإذا ما كان إجماع الفقهاء أو الجمهور. رأى عمر بن عبد العزيز استحالة إجماع الأمة أو إجماع بلد من البلاد. وهكذا، أباح تعدد الرؤى الجماعية، أي توافق جماعة ما على رأي غالب. ورأى في هذا الإجماع الخطوة الأولى في قطر ما في عملية إجماع الأمة ، ويشكل إجماع كل الأقطار

إجماع الأمة. لذا، لا يمكن لمجموعة ما الإدعاء بأنها تقوم مقام الجماعة. وفي فترة معينة، كان هناك أربع مدن مشهورة لمقامها الفقهي والعلمي، وهي مكة والمدينة والبصرة والكوفة. وقد اعترف أغلبية علماء آنذاك مثل الإمام الأوزاعي، فقيه الشام، والإمام الشافعي، مؤسس الفقه، بالدور التأسيسي للإجماع وبتعدد الآراء. وبعد تلك الفترة انتشرت في الدوائر العلمية والكتابات عبارات مثل "أئمة المسلمين" و"أجمعت الأمة" و"جمهور الفقهاء".(٢٣)

علاوة على هذا، تقبل مؤسسو المذاهب الفقهية شرعية الإجماع والتعددية. وكان الشافعي أول من كتب بشكل معمق في أصول الفقه، فتقبل الإجماع السكوتي على أنه إجماع الجماعة، عملياً و شعبياً. وبينما اعترف بأن مثل هذا الإجماع هو صعب عملياً ، إلا أنه اعتبره نظريا أعلى أنواع الإجماع. كما كان إجماع العلماء ملزماً لكن بدرجة أقل. إلا أن مثل هذا الإجماع يعاني من نفس العيب: أي وجود بعض العلماء الذين لا يقرون إجماع غالبية العلماء. بمعنى آخر، كان تعدد الآراء بشكل ما شرعياً، حتى مع وجود ما يشبه الإجماع.

Archive of SID
www.SID.ir

لهذا، قال بعض الفقهاء بأنه يمكن لبعض العلماء الإدعاء بوجود إجماع سكوتي.

وقد تمت مأسسة تعدد الفقه الإسلامي مع تحول المدارس الفقهية إلى أسس النظام القضائي للدولة الإسلامية. وخلال الفترة المملوكية، كان القضاة ذوي نفوذ كبير وأصبحوا مسؤولين عن المذاهب الفقهية، كما راقبوا التعيينات في أجهزة الدولة والمؤسسات الدينية. إلا أن فقهاء العصور الوسطى لم يتحمسوا للعمل في خدمة الدولة لان في ذلك استغلالاً للعلم من قبل السلطة السياسية وإخضاعاً للعلماء لمصلحة السلطان وزيادة الحسد بين العلماء. وقد اعتقدوا أن العلم يجب بأن يخدم الأهداف الدينية لا السياسية. فالسياسة كانت خطراً على العلم والالتزام الديني، ولا بد من منع الدولة من التسلط على العلم.

كان تطور الفقه السياسي نتاج التفاعل الاجتماعي بين العلماء والفئات الأخرى في المجتمع. ومع أن الفقه كان مدنياً في طبيعته وبعيدا عن سيطرة الدولة، إلا أنه تناول بعمق مواضيع سياسية، مثل الدولة الصالحة أو الدفاع عن المجتمع. مثل هذه المواضيع كانت تدرس في المساجد. فإذا ما تمكن فقيهٌ ما من

جذب الأتباع إلى حضور دروسه، كان هذا الفقيه يتحول إلى شخصية مؤثرة في المجتمع تنبع سلطته من القبول الاجتماعي لعمله وليس من سلطة الدولة. وفي الواقع، كانت معظم المفاهيم السياسية والقضايا الدينية تنضج خارج إطار الحكم والحكومة. فعندما كان هناك رأيٌ معين لفقيه ذي قبول شعبي كبير كان على الحكومة احترامه وتنفيذه. لهذا، لم يعمل المسلمون على مأسسة عملية التشريع والفقه بل أبقوها بعيدة على السلطات السياسية وآلياتها حتى القرن التاسع عشر. منذ ذلك الوقت، في العالم الإسلامي وفي غيره، تحول التشريع إلى جزء من عمل الدولة وآلياتها، فوظفتها الدولة لزيادة سيطرتها على المجتمع.(٢٤)

وبالرغم من هذا، لم يتمكن العثمانيون من الدمج الكلي لمؤسسة العلماء في أجهزة الدولة أو فرض مذهب فقهي واحد، أي المذهب الحنفي، إذ أن المجتمع تقبل صلاحية المذاهب الأربعة. وقد صد العلماء محاولات الاستيعاب أو التدمير حتى زوال الإمبراطورية العثمانية، مع أن بعضاً منهم أصبحوا موظفين في أجهزة الدولة، كشيخ الإسلام في تركيا وشيخ الأزهر في مصر. فقد كان الدور التاريخي للعلماء هو لعب دور الوسيط

Archive of SID
www.SID.ir

بين الدولة وفئات المجتمع المدني، إذ أن معظم الفقهاء كانوا من أصحاب الحرف والتجارة وأصحاب سلطة مالية واقتصادية.(٢٥)

كما أن واجب الحسبة، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قام به المجتمع المدني، لا الدولة. وإذا ما أهمل المجتمع القيام بهذا الواجب، فكان هذا دليلاً على أن المجتمع يعاني من علل اجتماعية. وهذا الواجب يفترض حق المجتمع في المشاركة في النقاشات العامة عبر التعبير عن آرائه ونقد السياسات العامة وطريقة الحكم. وبهذا، تتخطى الحسبة المفهوم المجرد للمواطنة فتتطلب المشاركة الفعلية للمجتمع والدولة. ولكون هذا الواجب فريضة دينية، فإن القائم بها له أجر كبير. أما الذي يمتنع عن القيام بها، بالرغم من قدرته عليها، فإنه يأثم إثماً كبيراً.(٢٦)

ومن الدلائل المهمة على ترسخ مفهوم المجتمع المدني في التاريخ الإسلامي هو الدور الذي قام به الأشراف كوسطاء بين الأفراد والدولة. هذه الفئة خففت من حدة التوتر بين الدولة والمجتمع، إذ أن أعضاءها كانوا من سلالة النبي (ص) مما اسبغ عليهم سلطة معنوية ضمن فئات المجتمع الأخرى. أما زعيمهم، نقيب الأشراف،

فقد كان له سلطة اجتماعية معتبرة سمحت بالتدخل عند الدولة لصالح الأفراد وفئات المجتمع.(٢٧)

ومن القوى الاجتماعية الأخرى كانت النقابات والحرف التي ربط بينها وبين الأشراف شبكة من المصالح التجارية التي ساهمت في تطوير روابط اقتصادية واجتماعية محلية مهمة. ففي أغلب الأحيان، كان الأشراف يترأسون الكثير من الحرف ويسمون شيوخ الحرف. كل هذا أدى إلى تطور البنى المحلية للمجتمع وقواعد العمل التي وظفتها الدولة لتسهيل ممارستها للسلطة وعلاقاتها مع المجتمع. هذه البنى والقواعد بالإضافة إلى روابط الدم والعائلة لعبت دورا مهما في حماية الأفراد وفئات المجتمع من ممارسة السلطة السياسية بطريقة عشوائية. وكان شيخ الحرفة أو النقابة يمثلها أمام الدولة في رعاية شؤونها وحل المشاكل الناشئة والإشراف على العقود وحسن سير العمل. وعادة ما كان للشيخ قدرة على الإجتماع بالقضاة من أجل تسجيل العقود وإيصال الشكاوى التي تتعلق بالحرفة. كما كان الشيخ هو القناة التي يتمكن من خلالها الحاكم المحلي من الاتصال بأعضاء كل مهنة. من الناحية التنظيمية الداخلية كان التنظيم دقيقاً وهرمياً، بدء-

Archive of SID
www.SID.ir

من الدخول في المهنة وحتى التوصل إلى الاحتراف. كانت تعقد الاحتفالات لإضفاء الحرفية على المتخرجين الذين يقسمون الولاء لشيوخ المهنة وللتمسك بقواعدها، التي اشتملت على الأمانة والكمال والسعر المعتدل والتضامن مع أفراد المهنة. وكانت المهن والحرف أشبه بالطرق الصوفية.(٢٨)

كما كانت الطرق الصوفية مرتبطة بالحرف والأشراف. كل هذا عكس حق المجتمع المدني في إدارة قطاعاته كما يناسبه ما عنى أن حق ممارسة السلطة الاجتماعية كان للمجتمع المدني لا للسلطة السياسية. أوجد الوسطاء، سواء الحرفيون أو الأشراف أو المتصوفة منهم، إطار انتماءٍ متعددِ المستويات للمجتمع المحلي، كما ربطوا هذا الإطار بالمثل العليا للأمة. وتركزت العلاقات بين السلطات المحلية والدولة حول الضرائب وحفظ الأمن وتطبيق القانون، كما كان لهذا الترابط بين المهن والحرف دورٌ مهمٌ في حفظ الاستقرار العام.(٢٩)

إلا أن الدور المدني للمهن والحرف والحركات الدينية أخذ بالتراجع في أواخر القرن التاسع عشر وانتهى نهائياً مع ظهور الدولة الحديثة والنقابات المهنية في القرنين التاسع عشر والعشرين. فتم استيعاب الأسواق

الإسلامية في الأسواق العالمية ما أدى إلى زوالها وزوال المجتمع المدني الذي بنته. وشهدت المدينة الإسلامية ضمور المؤسسات الحقيقية للمجتمع المدني واستبدالها بمؤسسات حكومية لم تتمكن من القيام مقام المؤسسات الأولى ذات الاستقلالية من حرف ومهن وأشراف وصوفية.(٣٠)

ومن مؤسسات المجتمع المدني المهمة التي وجدت في المجتمعات الإسلامية هي الأقليات أو أهل الذمة الذين حافظوا على كياناتهم عبر حرية الالتزام بتعاليمهم وقوانينهم ونصوصهم. فقد لعب رؤساء طوائف الأقليات دوراً محورياً مشابهاً لدور شيوخ الحرف والمهن والصوفية. وكان لهم حرية كبيرة في تسيير الشؤون الداخلية.

وللتعددية أهمية كبيرة في بناء الهوية، والتي تتطلب الاعتراف بحق الاختلاف بين فرد وآخر وبين جماعة وأخرى. وهي اليوم من الأمور المطروحة على المستوى العالمي. فكل جماعة بشرية تختزن تعدداً في الآراء ما يعكس حالة طبيعية داخل هذه الجماعة. إلا أن مفهوم الوحدة هو بناء عقلي. بهذا المعنى، كل ثقافة هي مشروع لتنظيم الجماعة في وحدة معينة. ويظهر

Archive of SID
www.SID.ir

التاريخ أن التعدد هو مبدأ وأصل التطور.

إن رفض صحة التعددية السياسية والاختلاف هو أحد الإشكاليات الكبرى في الفكر الإسلامي. فالاختلاف و التعدد ، لا الذوبان ، هما الخاصية الأساسية للفكر والتنظيم السياسي الإسلاميين. فبعد وفاة النبي (ص) مباشرة بدأت الاختلافات حول طبيعة الحكم السياسي وتطورت فيما بعد إلى رؤى أيديولوجية متكاملة، وإلى تيارات سياسية ما زالت قائمة في الوعي الإسلامي الاجتماعي حتى اليوم. فالاختلافات حول الخلافة أنتجت تعدداً في الرؤى حول طبيعة الخلافة وارتباطها بالمجتمع السياسي. إن المشروعية السياسية لم تنبع من القوة بل توقفت على الروابط الاجتماعية، وبالرغم من هذا، تحتاج المشروعية السياسية في الإسلام لتبريراتها الدينية والعقلية. فالقرآن الكريم، النص الإسلامي الأول، تحول إلى أداة للمشروعية السياسية في مقابل توظيف القوة المجردة. وعبر القرون الغابرة كان هذا النص مشرعاً للتعددية والخطابات المختلفة التي ارتبطت بالقوة ومصالح المجموعات المختلفة وتنظيماتها الاجتماعية. وبما أنه لم تكن هناك جماعة لها حق الحكم التلقائي،فقد كان هذا الحق يعود

لجميع الذين كان عليهم التفكير في الطرق المثلى للحكم وصفات الحاكم والطبيعة السياسية للتنظيم الاجتماعي والالتزام الديني والحريات العامة.(٣١)

فالشريعة الإسلامية تطالب بتغيير المنكر في الحياة الإنسانية،سواء ما يسببه شخصٌ أو جماعة أو نظام ما. فالنبي أمر المؤمنين بتغيير أحوالهم لما هو افضل. كما أعلن أن أولئك الذين لا يأمرون بالمعروف و لا ينهون عن المنكر ليسوا جزءاً من الجماعة، وليسوا مؤمنين بحق.(٣٢) وعلى الجماعة واجب المشاركة في معالجة قضايا المجتمع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القضايا السياسية والاجتماعية،و من أفضل الأمثلة على هذا هو تطور المذاهب الفقهية والمدارس الكلامية والطرق الصوفية، وهي تماثل اليوم في وظيفتها الأحزاب السياسية.

لقد أظهرنا في هذه الدراسة أن الحرية هي المبدأ الأساسي في الفكر الإسلامي، أصلا ومنهجا، ونصا وتفسيرا. إلا أن حسن ممارسته كان يتعلق بحسن العلاقة ما بين الدولة وفئات الشعب. فمن ضمن إطار الحرية، نشأت المذاهب والمدارس الفكرية والكلامية والفقهية والصوفية

Archive of SID
www.SID.ir

والفلسفية. لكن هذه المذاهب والمدارس تحولت إلى مراكز قمع بعد أن تمأسست في أطر محددة في مواجهة السلطة اولا ثم في السيطرة على المجتمع. إن العلاقة الخلافية بين السلطة وفئات الشعب، وتسلط الدولة الكلي على المجتمع وفئاته، أدى إلى نشوء تقاليد غير حرة ومؤدلجة وقفت في وجه الحرية والتنوع. وكلما كانت السلطة تشعر باستقرارها، كانت مساحة الحرية تتسع؛ وكلما قل استقرار السلطة أو شعرت بالتهديدات الداخلية أو الخارجية كلما ضيقت الخناق على فئات المجتمع. وبما أن الدولة تشعر اليوم عموما بمثل هذه التهديدات، فإن إمكانيات ممارسة الحرية، وخاصة السياسية، أصبحت أكثر صعوبة. أما الفكر الإسلامي فقد اتسع وأصّل للحرية وممارستها، وهذا إذا ما أحسنا قراءة النصوص الدينية. كما يجب في ضوء العصر الحديث ومن منظور متسامح.

ونرى في نموذج شيخ الأزهر محمود شلتوت نموذجا في هذا التسامح. فالفتوى التي فاقت فتاويه السابقة كلها في مضمونها وتجديدها ومفاعيلها هي الفتوى التي أصدرها بأن مذهب الاثني عشرية «الجعفري» مذهب يجوز التعبد به أسوة ببقية المذاهب المتبعة والمقررة. وكان الشيخ قد

ناصر في القاهرة مكتب التقريب بين المذاهب الإسلامية، الذي أسسه في ثلاثينيات القرن الماضي السيد تقي الدين القمي، وأيده مع الشيخ شلتوت جماعة من الشيوخ، مثل الشيخ عبدالمجيد سليم ومحمد علي علوبة، والشيخ مصطفى عبدالرازق والإمام حسن البنا. وكانت هذه الفتوى من أهم الدواعي التي أدت إلى التقريب بين شقي الأمة الإسلامية السُنة والشيعة، وأوجدت جسراً للتلاقي والتفاهم المشترك بدلاً من التباعد والانقسام.

كان الشيخ شلتوت يرى أن تفرق المسلمين وتشرذمهم هو السبب الأساسي وراء تأخرهم واغتصاب حقوقهم، ومن أجل هذا بذل قصارى جهده في التقريب بين أهل السنة والشيعة، حيث إنهما يؤمنان بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد صلوات الله وسلامه عليه نبيا ورسولا، والخلاف بينهما مما يمكن تلافيه. وكانت دعوة التقريب بين السنة والشيعة "الإثني عشرية" قد بدأت في مصر عام (١٩٤٦) وقد دعمتها جماعة الإخوان المسلمين في ذلك الوقت بقيادة الإمام حسن البنا، وتبناها الكثير من علماء الأزهر ورجاله.

ولم يكن من أهداف تلك الدعوة أن يترك السنة

Archive of SID
www.SID.ir

مذهبه أو يترك الشيعي مذهبه، وإنما كانت تهدف إلى أن يتحد الجميع حول الأصول المتفق عليها، ويعذر بعضهم بعضا فيما وراء ذلك مما ليس شرطا من شروط الإيمان، ولا ركنا من أركان الإسلام، ولا إنكارا لما هو معلوم من الدين بالضرورة. وواجهت الدعوة إلى التقريب في بدايتها معارضة من كلا الفريقين السني والشيعي لسوء فهمهم لمقصدها.. حيث أشيع أنها تريد إلغاء المذاهب أو إدماج بعضها.

وقد مثلت فتوى الشيخ شلتوت أساسا لدعوة التقريب، باعتبار الشيعة الإثني عشرية مذهبا إسلاميا يجوز التقرب به إلى الله تعالى، وقد نصت تلك الفتوى على "أن الإسلام لا يوجب على أحد من أتباعه اتباع مذهب معين، بل إن لكل مسلم الحق في أن يقلد أي مذهب من المذاهب المنقولة نقلا صحيحا، والمدونة أحكامها في كتبها الخاصة، ولمن قلد مذهباً من هذه المذاهب أن ينقله إلى غيره -أي مذهب كان- ولا حرج عليه في شيء من ذلك"، وأضاف "إن مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية مذهب يجوز التعبد به شرعا كسائر مذاهب أهل السنة".

كما أدخل الإمام شلتوت فقه الشيعة في

مناهج الدراسة بالأزهر إلى جانب فقه المذاهب الإسلامية السنية للتقريب بين جماعات المسلمين، وأصدر من خلال مجلة "رسالة الإسلام" لسان حال جماعة التقريب تفسيرا للقرآن اتخذ من خلاله منحى يساير جماعة التقريب في طرح الخلافات المذهبية، فلا يقحم فيه القرآن أو على القرآن من رأي خارج عنه أو مصطلح انتزع من مصدر آخر فجعل كلمات القرآن يفسر بعضها بعضا، كما أطلق الحرية للقرآن في أن يدلي بما يريد دون أن يحمل على ما يراد، وبهذه المثابة يصبح تفسير القرآن تفسيرًا للمسلمين أجمعين، وعليه يقام أساس التوفيق بينهم.

إن إعادة إحياء مفهوم الاختلاف يفتح احتمالات قبول التفسيرات المتنوعة والمختلفة حول طبيعة الحكم والحكومة وكذلك حول المؤسسات الدينية والاجتماعية، بما فيها تعدد الأديان والفلسفات. علاوة عن ذلك، إن مشروعية المعارضة وضرورة الحقوق الشرعية يمكن توظيفها اليوم في نطاق الحياة السياسية والدينية والاجتماعية والاقتصادية الحديثة. هذه المفاهيم تعطي حجج شرعية ، ليس فقط للأقليات بل وأيضا للأكثريات، ضد طغيان الدولة الحديثة في العالم الإسلامي وتفتح الباب أمام

Archive of SID
www.SID.ir

انتخابات حرة للحكام وتقلل من تقليدية المؤسسات الإسلامية.

لقد حاول العديد من المفكرين السياسيين المسلمين والفقهاء جعل الحكام يلتزمون بالشريعة، بمعنى التمسك بالمبادئ الأساسية المفضية إلى الفضيلة وعدم الطغيان. وحاول مفكرون آخرون تبرير طغيان الدولة بالظروف المحلية والإقليمية والعالمية. بالرغم من هذا، وبالمقارنة بالحضارات الأخرى خلال تلك الحقبة، قدم الفكر القديم والوسيط أكثر الخطابات السياسية تقدما حول الحقوق والواجبات السياسية والإنسانية وبين الحاكم والمحكوم. ومع أن هذا لا يبرر سوء استعمال السلطة وسوء توظيف الحقوق والواجبات، إلا أنه يضع الخطاب الإسلامي ضمن سياقاته التاريخية. وعندما كان العلماء المسلمون يبحثون في الطبيعة البشرية للسلطة السياسية والحاجة إلى إصلاحها من خلال الشورى والإجماع، كان الغرب ما يزال مؤمنا بالنظرية الإلهية للحكم السياسي. ومع أن الفكر الإسلامي اعترف بحقوق الأقليات بسبب اعترافه بالمسيحية واليهودية كدينين موحى بهما ، ينظر الغرب إلى المسلمين ككفار بسبب عدم اعترافه بالإسلام كدين

موحى به.

ومن المؤكد أن تاريخ الحكومات والسلالات الإسلامية الحاكمة يشهد على الكثير من سوء الحكم والاستبداد والاضطهاد للمسلمين وغير المسلمين. إلا أن هذا التاريخ يشهد أيضا على المعاملة الحسنة للمسلمين وغير المسلمين. والأكثر أهمية، ما بقي للفكر الإسلامي الحديث هو نظام حقوق للإنسان والذي يتم تطويره أيضا كمنظومة متطورة لهذه الحقوق. ومع أن هذه الأخيرة ليست، كما لا يجب أن تكون، متطابقة تماما مع حقوق الإنسان في الغرب، لكنها تعترف، على الأقل نظريا، بجذور حقوق الإنسان.

إن إمكانية تطوير خطابات ديمقراطية ليبرالية في الفكر الإسلامي أصبحت أكثر قبولا لأن القراءات الحديثة والجديدة في الإسلام أصبحت أكثر قبولا للإصلاح. وهكذا، فهي تؤسس مفاهيم جوهرية كالسيادة في الخطاب القرآني وتطالب بالتوصل إلى قبول شعبي وتطوير خطابات ومؤسسات شعبية. لذا فإن عملية إعادة التفسير للنصوص الإلهية تمكن الجماعة من التحول إلى صاحبة السيادة الوحيدة. إن قطعية حاكمية الله توازيها المشروعية الإلهية لشورى

Archive of SID
www.SID.ir

الجماعة، كما أن تطبيق الأولى يتوقف على الالتزام بالشورى.

إن التفسيرات الحديثة للشورى عادة ما تستوعب الديمقراطية في سياق ديني وسياسي. وعلى غرار الديمقراطية، لا بد أن تفضي الشورى الوسائل الشرعية لمراقبة الحكومة لأن الشرعية تتوقف على الموافقة الشعبية. فعبر رفض التناقض بين الشورى والحكم الدستوري، من جهة، وبين الشورى والشريعة، من جهة أخرى، فإن المفكرين المعاصرين الإسلاميين والإصلاحيين يستوعبون مبادئ القانون الطبيعي من خلال إعادة تفسيرهم للوحي الإلهي. وبينما يحول الأصوليون المعتدلون الإسلام إلى نظام قادر على استيعاب الفلسفة الحديثة والسياسة والاقتصاد والتاريخ دون التقليل من صلاحية الإسلام، إلا أنهم يحدثون التفسيرات الإسلامية ويدخلون في الفكر الإسلامي مبادئ الديمقراطية والتعددية .

وعليه، إن من أهم عناصر النهضة الإسلامية اليوم هو إعادة النظر في التاريخ ورفع القدسية عنه وتركيز المسؤولية على الفعل الإنساني. إن جوهر التطور يكمن في قوة الإنسان على الفعل لا تقديس التاريخ ،

فالناس قادرون على التأثير إيجابا في مستقبلهم. وكما أن النهضة الروحية والفكرية والسياسية والاقتصادية هو مناط عمل الناس، فإن عملية النهضة هي المجال المناسب الذي اختاره الله لهم واستخلفهم فيه. ولا يمكن تجميد النهضة في التاريخ بل يجب ربطها بالعلوم والمتحول. إن ربط النهضة بالنسبي والمتحول دون إهمال الموحى به يؤدي بالفكر الإسلامي المعاصر إلى رفض الفكر التقليدي ومؤسساته وتقبل التعددية كإطار حديث لممارسة الشورى.

واليوم تحولت مطالب الديمقراطية والتعددية إلى مطالب شعبية، فتم النظر لها من خلال حجج تقوم على النصوص القرآنية. إلا أن هناك حاجة إلى تطورين أساسيين: الأول، تقليص سلطات الحكومة المطلقة عبر تمريرها بالقنوات الشعبية والهيئات التمثيلية، وثانيا، إيجاد السياق السياسي المناسب الذي يسهل تطوير سياقات أخلاقية واجتماعية ودينية وفكرية متسامحة.

ومع قولنا أن غالبية المفاهيم القديمة والوسيطة والحديثة والمؤسسات الإسلامية كانت نتاج الفعل الإنساني،فإن المفاهيم القرآنية للشورى والإجماع والبيعة والاختلاف والحقوق

Archive of SID
www.SID.ir

الشرعية هي مطالب دينية. إلا أن الممارسة المؤسساتية والتاريخية لهذه المفاهيم تأثرت باستغلالها من قبل الحكومات والنخب. وهكذا، وعلى سبيل المثال، فإن الشورى، وهي مبدأ يتطلب مشاركة المجتمع في تسيير أمور الحكم والمجتمع، أصبح في الواقع مبدأ استغلته النخب الدينية والسياسية من أجل تأمين مصالحها على حساب جميع فئات المجتمع . وتركز الخطابات التفسيرية الإسلامية المعتدلة للنهضة الإسلامية على إنهاء الدور التأسيسي المقدس للماضي. ومع أن أصحاب هذه الخطابات يستثنون القرآن والسنة من رؤيتهم للماضي، على أنهما الأصلين التأسيسيين الغيبيين، إلا انهما يخضعان للعديد من التفسيرات. وهذه النصوص التأسيسية أضيفت إلى الأحداث لتفسيرها. إلا أن الإسلاميين المعتدلين يفهمون الأصلين بطريقة غير تاريخية بل يشكلان عندهم نصين لا تاريخيين. كما يستعمل هذان الأصلان من أجل رفض وجود دولة مثالية في الماضي والحاضر باستثناء دولة النبي. بالرغم من هذا، فإن هؤلاء الإسلاميين أنهم يوظفون هذين الأصلين من أجل التوصل إلى دول ومجتمعات إسلامية ديمقراطية وحديثة.

إن محاولة الإسلاميين المعتدلين إعادة تفسير

المبادئ الإسلامية الأساسية تقوم على تطوير خطابات تأسيسية وفكرية تعيد اكتشاف المعاني الحقيقية للنص من خلال إطار الحياة الحاضرة. مثل هذه الخطابات تعيد تركيب أصول الدين و تفضي إلى علم كلام سياسي جديد. وإنه علم كلام سياسي لأنه يهدف إلى السيطرة السياسية والاقتصادية والاجتماعية عوضاً عن الفهم الديني والفلسفي الحصري. وهكذا، تصبح مفاهيم علم الكلام مفاهيم سياسية مثل الدولة الإسلامية، وخيارات الأمة والحقوق الفردية. إن أهم خصائص التوحيد تتمظهر لا في ضمير الفرد بل في التزامه وعمله على أسلمة الدولة والمجتمع. فالالتزام الديني بالإسلام يجب أن يتضمن الاهتمامات السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمع. إن الالتزام الفاعل بالسياسات الإسلامية يدل على عمق الإيمان، بينما يدل عدم الالتزام بها على ضعف الإيمان.

وبينما ينظر الإسلاميون المعتدلون إلى الحاكمية الإلهية كمفهوم سياسي مطلق، إلا انهم يوازونه بمفهوم الشورى. وفي الحقيقة، إن التحقيق الفعلي للحاكمية يتوقف على التطبيق الجيد للشورى. فالأصولية المعتدلة طورت الشورى لتستوعب الديمقراطية من داخل الفكر الديني

Archive of SID
www.SID.ir

والسياسي الإسلامي. كما انها شرعنت وسائل شرعية دينية للتحكم بالحكم. فعبر رفضها للتناقض بين الديمقراطية والحكم الدستوري، من جهة، وبين الشورى والشريعة، من جهة أخرى، تفترض الأصولية المعتدلة تناغمهما. والسبب في هذا هو رفض الإسلاميين للخطابات الإسلامية التاريخية، مما يظهر المبادئ الإسلامية الأساسية ويمكنها من إدخال الفلسفة والسياسة والاقتصاد ومسائل غربية في الفكر الإسلامي الحديث. وهكذا تصبح التعددية عند المعتدلين وكل الحركات الإسلامية المعتدلة مصدر مشروعية السلطة، بينما يتوقف استمرار المشروعية على تطبيق الشريعة وقبول الجماعة.

الهوامش:

١ - البقرة:٢٥٦، يونس: ١٩، الأنعام: ١٠٧، هود: ١١٨.
٢ - آل عمران: ٢٠، الشورى: ٤٨.
٣ - التوبة: ٦، الحج: ٤٠، العنكبوت: ٤٦.
٤ - راجع الآيات في سورة البقرة: ٢١٣، ويونس: ١٩، والمائدة: ٤٨، والسجدة: ٢٥. راجع أيضا علي حرب، "في الاختلاف"، منبر الحوار، سنة ٣، عدد ١٢، ١٩٨٨-١٩٨٩، ص ١٨-٢٦.
٥ - الزركشي، البرهان في علوم القرآن (بيروت: دار المعرفة، لا.ت)، الجزء الأول، ٥-٩.
٦ - الشهرستاني، الملل والنحل (بيروت: دار المعرفة، ١٩٦١)، ٢٠١.

٧ - الغزالي، فضائح الباطنية (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، ٩٦-٩٨.
٨ - المصدر نفسه، ٢-٤.
٩ - إبن تيمية، فتاوي (المغرب: مكتبة المعرفة، لا. ت)، الجزء ٢١، ٣٠٤-١٠. أبو بكرالجصاص، الإجماع: دراسة في فكره: باب الإجتهاد، حققه وقدمه زهير كي، (بيروت: دار المنتخب، ١٩٩٣) ٣٠-٤٠؛ فضل الرحمن، الإسلام (نيويورك: هولت ورايتهارت وونستون، ١٩٦٦)، ٨٥-٩٩.
١٠ - أحمد صبحي، في علم الكلام (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥)، ٧-١٨.
١١ - المصدر نفسه، ١٩-٣٤
١٢ - المصدر نفسه، ٣٥-٤٢.
١٣ - إبن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ١٩٨١)، ٣٤-٦٢.
١٤ - الفارابي، المدينة الفاضلة (بيروت: المؤسسة الشرقية، ١٩٨٠)، الفصل ٣٦.
١٥ - أنظر، على سبيل المثال، إبن عربي، نصوص الحكم (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٠)، ٧٩-١٠٧، ١١١.
١٦ - أنظر، على سبيل المثال، آراء جلال الدين الرومي في مصطفى غالب، جلال الدين الرومي (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٢)، ٦٥٤.
١٧ - في هذا الموضوع، راجع علي حرب، "في الاختلاف" منبر الحوار، سنة ٣، عدد ١٢، ١٩٨٨-١٩٨٩، ٨-١٧.
١٨ - إبن عربي، أحكام القرآن، الجزء الرابع، ١٥٦-١٥٧.
١٩ - محمد سعيد عشماوي، الخلافة الإسلامية (القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٩٢)، ١٠٥-١٠٨.
٢٠ - أبو يوسف، كتاب الخراج (القاهرة: بولاق، لا. ت)، ١٤-١٥؛ ٨١-٨٢. محمود خالدي، معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٤)، ٤٣٦-٣٤٨.
٢١ - الجصاص، الإجماع، ٩-١٠.
٢٢ - المصدر نفسه، ١١-١٢؛ إبن خلدون، المقدمة (بيروت: دار القلم: ١٩٧٨)، الجزء الأول، ٤٥٣.
٢٣ - المصدر نفسه، ١٥-١٦.
٢٤ - في موضوع تطور التشريع الإسلامي، أنظر طارق البشري، "عن مؤسسات الدولة في النظم الإسلامية والعربية" منبر الحوار، ١٩، صيف ١٩٨٩، ٧٩-٨٢؛ رضوان السيد، مفاهيم الجماعة في الإسلام (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤)، ٤١-٤٢. الإجتهاد، سنة ٥، عدد ١٩، ١٩٩٣، ٢٣-٥٥. وأنظر الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: الوطن، لا. ت)، ٣٠.

Archive of SID
www.SID.ir

٢٥ - محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ١٥٤-١٥٦؛ والبشري، "عن مؤسسات الدولة"، ٨٣-٩٠؛
٢٦ - البشري، "عن مؤسسات الدولة"، ٨٦-٩٠، والسيد، مفاهيم،٤١-٤٢.
٢٧ - من أجل تفاصيل أكثر راجع كوثراني، السلطة والمجتمع (بيروت:مركز درسات الوحدة العربي، ١٩٨٨)، ٤٦؛ إسماعيل، سوسيولوجيا، ١٤٠-١٤٣؛ والسيد، مفاهيم، ٧٧-٩١-٩٤-٩٦.
٢٨ - كوثراني، السلطة والمجتمع، ٤٧-٤٩؛ السيد، مفاهيم، ١٠٠-١٠١. وحول حدود الحكم السياسي، محمد كمالي، "The Approved and Disapproved Varieties of Ra'y in Islam"American Journal of Islamic Social Sciences 7, no. 1 (1990): 39-65.
٢٩ - السيد، مفاهيم، ١١٠-١١١.
٣٠ - كوثراني، السلطة والمجتمع، ٣٥-٣٨، ٦٧-٧٢. والسيد، مفاهيم، ١١٩-١٢٩.
٣١ - في الاختلافات السياسية، راجع الشهرستاني، الملل والنحل، ١٧-٤٢.
٣٢ - سنن الترمذي، الجزء الرابع، ٣٢٢، ٤٦٩-٤٧٠.

Archive of SID

www.SID.ir