

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية
قسم علم الاجتماع
تخصص علم الاجتماع السياسي

أطروحة التخرج لنيل شهادة دكتوراه علوم

الموسومة بـ:

السياج الدونمائي المغلق

دراسة تحليلية نقدية، في خطاب الإسلام السياسي
حول الدين والسياسة والمرأة

تحت إشراف:

أ.د. أحمد العلاوي

إعداد الطالب:

بركة الهواري

السنة الجامعية: 2013 - 2014

الإهداء

إلى الذي زرعني في هذه الدنيا،

وكان دائما يشجعني على حب العلم والمعرفة.

إلى والدي رحمة الله عليه.

كلمة شكر وتقدير

إلى أستاذي الجليل البروفيسور أحمد العلوي، أقدم أغلى التشكرات وفائق التقديرات على ما قدمه لي من توجيهات قيمة، وجهد فكري ومعرفي في متابعة هذا العمل، وهذه الأطروحة.. مع هامش واسع لحرية الباحث.

كما أقدم تشكراتي الخالصة أيضا لأفراد العينة المبحوثة والمستجوبة على قبولهم الإجابة على كل أسئلة دليل المقابلة، وكذلك التضحية بأوقاتهم

قصد إنجاز هذا البحث...

الفهرس

الصفحة

	- الإهداء
	- كلمة شكر وتقدير
4	-الفهرس
12	- مقدمة

مدخل: الإطار النظري والطرح المنهجي

20	1- اختيار وتحديد موضوع البحث
21	أ- المعيش والأذواق الشخصية
21	ب- البحوث السابقة
22	ج- أهمية الموضوع المطروح
22	د- الرغبة في اختيار الموضوع
22	هـ- المقابلات مع كل من له علاقة بالموضوع
23	2- سؤال الانطلاق
24	3- طرح الإشكالية
25	4- الإطار النظري
28	5- الفرضية المقترحة
29	6- ضبط وتحديد المفاهيم
39	7- المناهج والتقنيات
44	8- العينة المختارة

الفصل الأول (تمهيدي)

نصوص ومرجعيات التأسيس بوصفها سياجا دوغمانيا مغلقا

53	أولا- أبو حامد الغزالي: محاربة العقل وتكفير الفلسفة
59	ثانيا- أحمد بن تيمية: العودة إلى تأصيل إسلام المدينة: الكتاب والسنة
63	ثالثا- محمد بن عبد الوهاب: عقيدة التوحيد أو سلفية السنة والجماعة

- 72 رابعاً- محمد رشيد رضا: السلفية الإصلاحية أو إعادة تأصيل الإسلام كخطاب سياسي.... 67
 خامساً- أبو الأعلى المودودي: أحكام الحجاب والتدابير الوقائية حتى لا يفتن الرجال.....

الفصل الثاني

إشكاليات المسألة الدينية بين خطاب الإسلام السياسي بوصفه

سياجا دو غماتيا مغلقا والخطاب النقدي

- 83 أولاً- إشكالية الدين والظاهرة الدينية.....
 83 1- الدين في منظور خطاب الإسلام السياسي.....
 84 أ- حسن البنا.....
 84 ب- سيد قطب.....
 86 ج- يوسف القرضاوي.....
 87 د- حسين الترابي.....
 87 2- الظاهرة الدينية في منظور الخطاب النقدي.....
 88 أ- محمد أركون: مقارنة متعددة الاختصاصات.....
 91 ب- كليفورد غيرتز: مقارنة الأنثروبولوجية الرمزية.....
 95 ج- ميرتيشيا الياذة: المقارنة التاريخية للأديان.....
 97 د- توشيهيكو إيزوتسو: مقارنة الدلالة والمعنى.....
 100 ثانياً- إشكالية إسلامية المعرفة: الإيديولوجي في غياب المعرفي.....
 100 1- خطاب الإسلام السياسي.....
 101 أ- إسلامية المعرفة والعلوم الطبيعية.....
 103 ب- لإسلامية المعرفة والمشكلة الاقتصادية.....
 107 ج- إسلامية المعرفة والمشكلة النفسية.....
 112 2- الخطاب النقدي.....
 113 أ- علي حرب.....
 116 ثالثاً- الإسلام السياسي والحادثة.....
 117 1- في تحديد مفهوم الحادثة.....
 118 2- لمحة خاطفة عن الحادثة في الفضاء الأوروبي والفضاء العربي-الإسلامي.....

1193- خطاب الإسلام السياسي والحدائثة
119أ- حسن البنا
120ب- أبو الأعلى المودودي
121ج- سيد قطب
121د- عوض بن محمد القرني
122هـ- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة
1244- الحدائثة في الخطاب النقدي
124أ- محمد أركون
124ب- فريدون هويدا
124ج- هاشم صالح
125د- محمد الحداد
125هـ- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة
1265- الحدائثة كمشروع آفل أو معطل
136رابعا- إشكالية الدين بين الجمود والتقليد، الاجتهاد والتجديد
1371- في تحديد وضبط المفاهيم
137أ- التقليد
1- بعض مواقف العينة المبحوثة والمستجوبة المؤيدة لمسألة التقليد.....138
139ب- الاجتهاد
1401- بعض مواقف العينة المبحوثة والمستجوبة المؤيدة لمسألة الاجتهاد
1412- بعض مواقف العينة المبحوثة والمستجوبة الراضة لمسألة الاجتهاد
142ج- التجديد
1431- بعض مواقف العينة المؤيدة لمسألة التجديد في ظل الإطار الديني والشرعي
1432- التجديد في الخطاب الإسلامي الكلاسيكي
143أ- محمد إقبال
148ب- حسن الترابي
1523- التجديد في الخطاب النقدي
153أ- نصر حامد أبو زيد: التجديد من منظور القراءة التأويلية للخطاب الديني

156	ب- محمد أركون: التجديد من منظور القراءة العلمية للفكر الإسلامي.....
160	خامسا- في الإصلاح الديني.....
161	1- الإصلاح في منظور الثقافة الأوروبية وتصور مرجعيتها.....
162	2- الإصلاح في منظور المرجعية الثقافية التراثية في العالم العربي-الإسلامي.....
164	أ- محمد عبده.....
166	ب- عبد الرحمن الكواكبي.....

الفصل الثالث

إشكاليات الدين والسياسة بين خطاب الإسلام السياسي

بوصفه سياجا دوغمائيا مغلقا، والخطاب النقدي

181	أولا- إشكالية الحاكمية أو تغييب الإرادة الإنسانية.....
181	1- خطاب الإسلام السياسي.....
181	أ- حسن البنا.....
182	ب- أبو الأعلى المودودي.....
184	ج- سيد قطب.....
185	د- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة.....
188	2-الخطاب النقدي.....
188	أ- نصر حامد أبو زيد.....
189	ب- محمد سعيد العشماوي.....
191	ج- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة.....
193	ثانيا- إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة: الاتصال أم الانفصال؟.....
193	1-خطاب الإسلام السياسي.....
193	أ- محمد رشيد رضا.....
193	ب- حسن البنا.....
194	ج- أبو الأعلى المودودي.....
197	د- سيد قطب.....
198	هـ- خالد محمد خالد.....

200و- حسن الترابي.
201ز- محمد الغزالي.
202ح- يوسف القرضاوي.
204ط- راشد الغنوشي.
205س- علي بلحاج.
206ل- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة.
2092- الخطاب النقدي.
209أ- علي عبد الرازق.
210ب- محمد سعيد العشماوي.
212ج- نصر حامد أبو زيد.
213د- برهان غليون.
214هـ- خليل أحمد خليل.
214و- جورج قرم.
214ز- محمد أركون.
215ح- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة.
217 ثالثا- إشكالية العلمنة: هل هي ضرورة تاريخية.
2181- ضبط مفهوم العلمنة (العلمانية).
2222- العلمنة في خطاب الإسلام السياسي.
222أ- يوسف القرضاوي.
224ب- محمد عمارة.
226ج- طارق البشري.
229د- راشد الغنوشي.
230هـ- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة.
2343- العلمنة في الخطاب النقدي.
234أ- فؤاد زكريا.
237ب- محمد أركون.
241ج- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة.

244	رابعاً- إشكالية الحكم بين الشورى والديمقراطية
245	1- ضبط مفهوم الشورى
246	2- خطاب الإسلام السياسي
246	أ- الشورى لا الديمقراطية: علاقة الانفصال
246	1- فتحي يكن
246	2- عدنان علي رضا النحوي
247	3- عبد الملك رمضان الجزائري
248	4- عبد السلام ياسين
248	ب- الشورى كالديمقراطية: علاقة إمكانية الاتصال
249	1- يوسف القرضاوي
250	2- راشد الغنوشي
251	3- مواقف العينة المبحوثة والمستجوبة بين علاقة الانفصال وإمكانية الاتصال
254	3- ضبط مفهوم الديمقراطية
255	4- الخطاب النقدي: الديمقراطية من منظور "الأزمة" في بلدان العالم العربي-الإسلامي
255	أ- كمال عبد اللطيف
257	ب- سمير أمين
258	ج- الهواري عدي
260	د- محمد عابد الجابري

الفصل الرابع

إشكاليات قضايا المرأة بين خطاب الإسلام السياسي

بوصفه سياجا دوغمائيا مغلقا والخطاب النقدي

270	أولاً- المرأة وقضية الحجاب
270	1- خطاب الإسلام السياسي
270	أ- أبو الأعلى المودودي
272	ب- وجدي غنيم
274	ج- مصطفى صبري

275د- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة.
2792- الخطاب النقدي.
279أ- قاسم أمين.
282ب- عايدة الجوهري.
285ج- الطاهر الحداد.
287د- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة.
290ثانيا- المرأة وقضية الخروج إلى العمل.
2901- خطاب الإسلام السياسي.
290أ- أبو الأعلى المودودي.
292ب- محمد عمارة.
293ج- مصطفى السباعي.
294د- بن باز.
295هـ- محمد عطية خميس.
295و- راشد الغنوشي.
295ز- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة.
3002- الخطاب النقدي.
300أ- نوال السعداوي.
302ب- كارول جي رايفنبرغ.
302ج- فاطمة المرنيسي.
303د- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة.
306ثالثا- المرأة وقضية الاختلاط ومسألة الجنس.
3061- خطاب الإسلام السياسي.
306أ- أبو الأعلى المودودي.
307ب- مصطفى السباعي.
308ج- فتحي يكن.
309د- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة.
3142- الخطاب النقدي.

314	أ- قاسم أمين.....
315	ب-مصطفى صفوان.....
316	ج- فاطمة المرنيسي.....
316	د- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة.....
319	رابعاً- المرأة وقضية الأحوال الشخصية.....
319	1- خطاب الإسلام السياسي.....
319	أ- الزواج والطلاق.....
322	ب- تعدد الزوجات.....
326	ج- الميراث.....
328	د- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة.....
340	2- الخطاب النقدي.....
340	أ- الزواج والطلاق.....
343	ب- تعدد الزوجات.....
346	ج- الميراث.....
348	د- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة.....
358	- خاتمة.....
363	- ملاحق.....
404	- بيبليوغرافيا.....

مقدمة

" فمن الواضح أنه إذا لم نتحرر من التصور اللاهوتي القروسطي (...)، فإننا لن نستطيع أن نتحرر على المستوى السياسي، أو الاجتماعي، أو الأخلاقي، أو حتى الاقتصادي..."
محمد أركون

" إن النص حين يكون محورا لحضارة أو ثقافة لا بد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته"
نصر حامد أبو زيد

مقدمة:

ينطرح موضوع هذا العمل أو هذه الأطروحة في إطار دراسة تحليلية نقدية لمفهوم السياج الدوغمائي المغلق كصفة لخطاب الإسلام السياسي المعاصر حول مسألة يمكن الاصطلاح على تسميتها بـ: "الموضوع المحرم والمقدس أو (التابو)" "Sujet Tabou" والذي يتمثل في الدين والسياسة وقضايا المرأة.

ولما كانت هذه الدراسة تحليلية نقدية، فإن النقد هنا والذي قد اعتمده صاحب الأطروحة هو الوقوف على تلك الطروحات والخطابات الإسلامية ونصوص خطاب الإسلام السياسي لبيان طبيعتها المتناولة للموضوع المشار إليه أعلاه.

إني سأقدم من النصوص والخطابات ما يمثل كفاية للإشارة إلى أن نصوص خطاب الإسلام السياسي هي نصوص يمكن وصفها بالسياج الدوغمائي المغلق، وذلك لأنها نصوص قطعية وثابتة وحرفية، أو هكذا تفسر وتؤول.

إن هذا البحث لا يدرس ظاهرة الإسلام السياسي من حيث النشأة التاريخية والتطور الذي شهدته وصولاً إلى ما هي عليه اليوم، فلقد خاضت في هذا الشأن كثير من الدراسات السوسيولوجية، والسوسيو-سياسية، والأبحاث التاريخية والفلسفية، والأطروحات السياسية...

لذلك فإن موضوع البحث هنا يتعلق وينصب أساساً على المثقفين والمفكرين المسلمين والعرب المعاصرين والفاعلين الاجتماعيين الذين ينتمون إلى تيارات وحركات الإسلام السياسي من جهة، وكذلك النخبة المثقفة والفاعلة والمنتجة للخطاب النقدي من جهة أخرى.

وبمعنى آخر، فإن هذه الدراسة تريد أن تتعرف على كنه وطبيعة آلية تفكير خطاب الإسلام السياسي الذي يتمرجع عند تناوله لقضايا وأحداث تتعلق بالمجتمعات العربية والإسلامية، وبإنسان المنتمي إليها إلى نصوص دينية وإلى فهوم وتصورات وقراءات ثابتة ومتكررة عبر الزمان والمكان وتحولات تاريخية متجددة ومتغيرة خاضعة ومحكومة بقوانين التطور الاجتماعي.

وهنا وإذا ما أشرت إلى كل الحركات والتنظيمات الإسلامية، من الأكثر اعتدالاً إلى الأكثر تشدداً وتطرفاً وغلوًا... وإرهاباً، فإن من يلاحظ ملاحظة علمية ودقيقة، ويقرأ نصوصها قراءة معرفية وموضوعية، سيقف ويكتشف أنها تخضع لعامل مشترك واحد، أو بالأحرى لمرجعية دينية مشتركة (العودة إلى الكتاب والسنة أساساً) ولتلك القراءة الحرفية والقطعية والثابتة.. وفق تفسير أو تأويل إيديولوجي وصف بالسياج الدوغمائي المغلق.

وللاستدلال على ذلك، وبكل وضوح التنظيمات والجماعات والأحزاب السياسية-الدينية التي احتلت المشهد السياسي عالمياً، والعالم العربي-الإسلامي إقليمياً. وأقصد بذلك المجتمعات العربية-الإسلامية من المحيط إلى الخليج.

إن مسألة خطاب الإسلام السياسي والإشكالية التي يطرحها لتأخذ شكل الخطاب الديني الذي يقوم على حقيقة مطلقة ويقينية ومتعالية.

غير أن هذا الخطاب وإن اعتمد بنية دينية، فإنه يبقى خطابا بشريا يعود إلى هذا الاتجاه أو ذلك، هذا التيار أو ذلك... يتحدد بوقائع اجتماعية، وأحداث سياسية، مرتبطة بهذا المجتمع أو ذلك، وبهذا التاريخ أو ذلك.

إن خطاب الإسلام السياسي وإن حمل الصفة الدينية، كما بينت ذلك سابقا، فإنه يفقد إلى ما يمكن أن يطلق عليه إجماع "التنظيمات والأحزاب والتيارات والنخب الدينية المثقفة على فهم واحد أو طرح واحد، رغم اعتمادهم جميعا على مرجعية دينية واحدة أو هكذا يقولون".*

لكن المرجعية الواحدة لا تنف العملية "الاجتماعية" والتأويلية والقراءة المقترحة.. وهذا ما يؤدي ضرورة إلى الاختلاف بل والخلاف بينهم.

ومن هنا حاولت أن أشكل إشكالية هذا العمل وهذه الأطروحة، من خلال تساؤلين أساسيين هما:

الأول: ما طبيعة وبنية خطاب الإسلام السياسي؟

الثاني: كيف يمكن نقد خطاب الإسلام السياسي وتجاوزه؟

وعليه كان من الضروري الانتباه إلى ما يمكن خضوعه للدراسة المعرفية والعلمية في إطار الخطاب النقدي الذي تتميز به العلوم الاجتماعية والإنسانية ولما توفره وتقدمه من مقاربات ومناهج ونظريات ومطارات تسمح بذلك.

ولكي تتم هذه العملية النقدية كان لزاما علي وانتصارا للموضوعية اعتماد خطابات ونصوص وأفكار النخبة المثقفة ودعاة خطاب الإسلام السياسي بكل توجهاته الفكرية والإيديولوجية، وكذا بالنسبة للنخبة المثقفة ودعاة الخطاب النقدي، وهذا وبطبيعة الحال يساعد القارئ على الوقوف -وبكل سهولة- على مواقف وآراء واتجاهات هذا التيار أو ذلك.

وفي هذا السياق لجأ الباحث إلى أسلوب المقارنة بين الأفكار والطروحات الواردة في خطاب الإسلام السياسي من خلال أعلامه ومثقفيه، والأفكار والآراء والطروحات الواردة في الخطاب النقدي من خلال أعلامه ومثقفيه كذلك.

وبين هذا وذاك اعتمدت من جهتي أسلوب نقد خطاب الإسلام السياسي بناء على اتجاهات الخطاب النقدي، كما سيتبين ذلك فيما بعد.

وأما ما يتعلق بخطة العمل والحرص على تحقيق الانسجام وتماسك الأفكار والمواقف فلقد اعتمدت مقدمة نظرية أشرت من خلالها إلى الخطوط العريضة للموضوع المطروح، ثم اتبعتها بمدخل ركزت فيه على أهمية الإطار النظري والطرح المنهجي متتبعا الخطوات المنهجية التالية:

1- اختيار وتحديد موضوع البحث

2- سؤال الانطلاق

3- طرح الإشكالية

4- الإطار النظري

5- الفرضية (الفرضيات) المقترحة

6- ضبط وتحديد المفاهيم

7- المناهج والتقنيات

8- العينة المختارة

وجدير بالذكر هنا الإشارة إلى المفهوم الأساسي في الأطروحة والذي شكل عنوانها، وهو "السياح الدوغمائي المغلق"، هذا المفهوم قد شكل بنية أساسية في خطاب الإسلام السياسي، الذي يمكن أن يتميز كنص بالتالي:

- هو النص المفارق للواقع وللحياة الاجتماعية.

- هو النص اللاتاريخي الذي يرفض النسبية الاجتماعية والتاريخية.

- هو النص الثابت الذي لا يعترف بضرورة التغيير والتطور.

- هو النص الحرفي والقطعي والذي لا يقبل إلا تأويله الخاص والأحادي، ويرفض ضرورة الاجتهاد.

وفي المقابل فإن الموقف العلمي والمعرفي لا يرى في النص، أي نص إلا شكلا من أشكال إشكاليات القراءة المرتبطة ارتباطا عضويا وأساسيا ومسألة التأويل وآلياته. وبعد هذا المدخل رأيت أن أحدد فصول الأطروحة الأربعة والتي وضعت وفقا للضرورة المنهجية، فجاءت على الشكل التالي:

الفصل الأول: والذي خصص لدراسة النصوص والمرجعيات التأسيسية من أجل الوقوف على الإطار النظري الذي اعتمده لاحقا خطاب الإسلام السياسي، باعتباره خطابا يمكن وصفه بالسياح الدوغمائي المغلق. هذه النصوص، وهذه المرجعيات، وبهذا المعنى قد تضمنت مضمون ومحتوى السياح الدوغمائي المغلق المشكل من تلك الإشكاليات والتي هي:

- إشكالية الدين.

- إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة.

- إشكالية قضية (قضايا) المرأة.

ولما كان هذا الفصل، فصلا تأسيسيا وتمهيديا للفصول اللاحقة تعين لي أن أقف عند أبرز المثقفين والعلماء والمفكرين السلفيين، والذين لعبوا دورا أساسيا في تأسيس حركة الإسلام السياسي لاحقا، وذلك بإثارتهم في حقبهم التاريخية لمسألة الانتصار للدين وتكفير الفلسفة، والقول بالعودة إلى السلف الصالح وتأسيس إسلام المدينة، وإقامة الإسلام على عقيدة التوحيد، وإقامة الإصلاح على الخلافة والإمامة العظمى، وكذلك الاشتغال على موضوع المرأة وقضية الحجاب والنقاب، باعتبارها ركنا أساسيا في انبعاث الإسلام وتصحيحه وتأصيله، لأن إصلاح المجتمع من إصلاح المرأة.

أما **الفصل الثاني** فلقد قسم إلى خمس إشكاليات تتعلق بالمسألة الدينية بين خطاب الإسلام السياسي، بوصفه سياجا دوغمائيا مغلقا، والخطاب النقدي.

فالإشكالية الأولى تعين التمييز فيما بين الدين في خطاب الإسلام السياسي والظاهرة الدينية في الخطاب النقدي.

وأما الإشكالية الثانية فلقد تم الوقوف فيها على الفرق بين مفهوم إسلامية المعرفة في تصور خطاب الإسلام السياسي كإيديولوجيا، ومفهوم أسلمة المعرفة في تصور الخطاب النقدي كقراءة معرفية للمسألة.

وأما الإشكالية الثالثة، فلقد أثرت فيها مسألة في غاية الأهمية تمحورت حول إشكالية الإسلام السياسي والحدثة، وتحديد موقف خطاب الإسلام السياسي منها، وكذلك الخطاب النقدي، والوصول في الأخير إلى معنى ودلالة أزمة الحدثة في العالم العربي-الإسلامي.

وأما الإشكالية الرابعة فلقد خصصت فيها الحديث عن العلاقة بين الدين والجمود والتقليد أي الثبات والقطع من جهة، والاجتهاد والتجديد أي التطور والواقع المتغير من جهة أخرى.

وأخيرا الإشكالية الخامسة التي حاولت من خلالها اعتبار مسألة الإصلاح الديني في العالم العربي-الإسلامي على أسس جديدة ضرورة تاريخية وحضارية.

الفصل الثالث قد خصص لدراسة إشكالية الدين والسياسة بين خطاب الإسلام السياسي والخطاب النقدي.

فالإشكالية الأولى دارت حول مفهوم الحاكمية الإلهية كما ورد ذلك في خطاب الإسلام السياسي مقابل حكم البشر والإرادة الإنسانية، في الخطاب النقدي.

أما الإشكالية الثانية فلقد أشارت إلى علاقة الاتصال أم الانفصال بين الدين والسياسة، واعتمدت في هذا نصوص خطاب الإسلام السياسي ونصوص الخطاب النقدي.

وأما الإشكالية الثالثة فكانت حول العلمنة، وما إذا كانت ضرورة تاريخية داخل المجتمعات العربية والإسلامية، وأشرت من خلال هذا إلى موقف خطاب الإسلام السياسي من العلمنة، وموقف الخطاب النقدي من ذلك أيضا.

وأخيرا الإشكالية الرابعة، والتي قارنت فيها بين الشورى والديمقراطية، من حيث العلاقة والانفصال بينهما، ثم التعرف على طبيعة "أزمة" الديمقراطية، في العالم العربي-الإسلامي، كمفهوم وكثقافة سياسية وممارسة.

الفصل الرابع والأخير وقد تعلق بموضوع وقضية المرأة داخل المجتمعات العربية-الإسلامية كإشكاليات بين خطاب الإسلام السياسي والخطاب النقدي قصد التعرف والوقوف على طبيعتها وعلاقتها بدور المرأة ووظيفتها وعملها في الأسرة والمجتمع.

ومن أجل هذا رأيت أن أتناول مسألة المرأة وقضية ارتداء الحجاب وطبيعته بين خطابين متصارعين ومتناقضين من جهة، وتصورين من جهة أخرى كضرورة دينية أو ضرورة اجتماعية (موضة اجتماعية). ثم انتقلت إلى مسألة المرأة وقضية الخروج إلى العمل، لأقف على خطاب الإسلام السياسي الرافض، والخطاب النقدي المؤيد، ولكل منهما أدلته وبراهينه على ذلك سواء كانت دينية وشرعية أو عقلية واجتماعية.

وأما الإشكالية الثالثة فلقد أثارت قضية الاختلاط بين الجنسين، وما مدى وقوعها في ممارسة الجنس نتيجة لذلك، ولقد استعملت رأي وتصور خطاب الإسلام السياسي مقابل رأي وتصور الخطاب النقدي.

وأخيرا، وفي هذا السياق دائما، فلقد أشرت إلى مسألة المرأة وقضية الأحوال الشخصية (الزواج والطلاق، تعدد الزوجات، الميراث) من خلال موقف خطاب الإسلام السياسي وموقف الخطاب النقدي، مع اعتماد أدلة وبراهين الخطاب الأول النقالية والدينية والشرعية، وأدلة وبراهين الخطاب الثاني العقلية المرتبطة بتطور وتغير المجتمع والتاريخ.

وبعد فلقد دعمت ذلك بإجراء بحث ميداني حقل، سمحت من خلاله لفئات العينة المبحوثة والمستجوبة بتناول الموضوعات المطروحة داخل البحث انطلاقا من مواقفها وطروحاتها، بكل حرية وموضوعية، وقد استطعت من هذا القيام بعملية الفرز والتصنيف، كما سيتبين ذلك لاحقا، في هذا الاتجاه أو ذاك، أي في هذا المنظور أو ذاك (خطاب الإسلام السياسي/ والخطاب النقدي).

وفي نهاية هذه المقدمة أقول أن صاحب هذه الأطروحة قد حرص، وفي الإطار العلمي والمعرفي والموضوعي أن يقدم إسهاما، ومن منظور يختلف في فهم خطاب الإسلام السياسي من خلال بنيته المتمثلة في السياج الدوغمائي المغلق، وكشف خطابه وآليته، وتحليل نصوصه، ونقد معوقاته العقلية والفكرية، وبالتالي تجاوزه.

-
- * تتشكل وتتكون حركات وتنظيمات الإسلام السياسي من:
- أ- تنظيم حركة الإخوان المسلمين وفروعها على مستوى العالم.
 - ب- تنظيم الحركة السلفية وفروعها الكثيرة
 - لا تتفق حركة الإخوان المسلمين والحركة السلفية على تفسير وفهم وتأويل النصوص الدينية معرفيا وإيديولوجيا.
 - بين حركة الإخوان المسلمين والحركة السلفية صراعا سياسيا وإيديولوجيا، وهذا ما يتمثل في المشهد السياسي على سبيل المثال لا الحصر بين المملكة العربية السعودية، المتبنية لأفكار الحركة السلفية الوهابية، ودولة قطر المدافعة والمتبنية أيضا لأفكار وإيديولوجيا تنظيم الإخوان المسلمين.
 - كما وأن هناك صراعا سياسيا وإيديولوجيا، بل وقتاليا بين تنظيمات وتيارات الحركة السلفية السنية وتنظيمات وتيارات الحركة الشيعية، الأولى تنزعها المملكة العربية السعودية والثانية تنزعها جمهورية إيران الإسلامية.

مدخل

الإطار النظري والطرح المنهجي

"إن الذين يكتبون في المواضيع الدينية ولا يجرؤون على إثارة ما يخرج منها معذرون إلى حد ما في تقصيرهم، فوطأة الواقع الذي فرضته الحداثة هو الذي أداهم إلى البحث عن حلول جديدة (...). فللمنهج النقدي التاريخي شروطا صارمة (...). وهو منهج مرتبط بدوره بالمنهج السائد في العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، يعتمد الاستفهام أكثر مما تهمة الأجوبة المطمئنة، ويسعى إلى فهم أفضل لا إلى تأكيد حقائق ثابتة ونهائية".

عبد المجيد الشرفي

إن أحسن ما يجعل طريق الباحث منيرا في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويجنبه السقوط والمزالق في محدودية وسذاجة الحس المشترك، وأحكام القيمة، والأفكار المسبقة.. هو اعتماده إطارا نظريا دقيقا، وطرحا منهجيا صارما.

ولكي يتسنى له ذلك، يجب أن يخضع بحثه أو عمله إلى شروط العمل العلمي والأكاديمي. وبدوري وأنا أقوم بهذا البحث في إطار البحث السوسولوجي عامة، وسوسولوجيا السياسة-الدين خاصة، والبحث العلمي أساسا فإن الأمر يلزمني-وفي هذا الصدد- إتباع مجموعة من العناصر الأساسية من شأنها أن تجعل هذه الأطروحة تحمل صفة البحث العلمي والقدرة على تناول الموضوع المطروح بشكل نظري ومنهجي في ضوء الرصيد المعرفي والعلمي المرتبط بعلم سوسولوجيا السياسة-الدين من جهة والمطارحة المنهجية الضرورية لذلك من جهة ثانية.

وجدير بالذكر الإشارة إلى اكتمال هذين الشرطين المذكورين أعلاه، (الجانب النظري، والجانب المنهجي) بعث إمكانية التحكم العلمي في دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية داخل أي مجتمع، عندما يتم الخضوع إلى ذلك.

إن البحث السوسولوجي، ومن حيث هو علم منهجي من جهة ينتمي للعلوم الاجتماعية والإنسانية، فإنه لا يمكن أن يقوم بشرح وتحليل وتفكيك الظواهر الاجتماعية المطروحة في الواقع الاجتماعي، وبالتالي إمكانية اختراقها ونقدها -واقترح البديل الممكن- إلا إذا قام على مجموعة من العناصر العلمية التي تجعل منه بحثا علميا.

فهو يقوم على: " معلومات من المصادر والمراجع المكتوبة... وطرح للإشكالية، ووضع للفرضية، وتحديد لحقل الدراسة، والاعتماد على مناهج متعددة وتقنيات مختلفة.. "(1).

وعليه، وفي هذا السياق المذكور، فلقد جعلت بحثي يخضع لتلك العناصر العلمية الأساسية للتصور الجوهرية للبناء أو الإطار النظري والطرح المنهجي المقترح. هذه العناصر هي:

1- اختيار وتحديد موضوع البحث:

لم يكن اختيار موضوع البحث بمحض الصدفة، وهو الدراسة التحليلية والنقدية، لبنية خطاب الإسلام السياسي، باعتباره سياجا دوغمائيا مغلقا عندما يتعلق الأمر بمسألة الدين والسياسة والمرأة، فلقد جاء هذا الاختيار نتيجة عمل وانكباب الباحث على قراءة ودراسة نصوص وخطابات الإسلام السياسي المعاصر الخاص بالمجتمعات العربية-الإسلامية من جهة، وكذلك خطابات يمكن اعتبارها خطابات نقدية من جهة ثانية. وسواء كانت هذه النصوص والخطابات مكتوبة أو شفوية.

وأما ما يتعلق بتحديد موضوع البحث، فإن الباحث يرسم حدوده، وتميزه عن الموضوعات البحثية الأخرى. " وأما كيف نرسم حدود أي موضوع بحث، فذلك يتم عن طريق كشف مضمونه، وما يحويه، فإذا اكتشفنا مضمون الشيء، نكون قد حددناه، ورسمنا حدوده" (2).

وتخضع عملية اختيار الموضوع بالنسبة للباحث لـ (5) عوامل أساسية يحددها كمايلي:

أ- المعيش والأذواق الشخصية:

إن ظاهرة الإسلام السياسي معيشة ومعروفة داخل المجتمع العربي-الإسلامي، فلقد اكتشفت خطابها بأنه بنية توصف بالسياج الدوغمائي المغلق، في النصوص، والخطابات، في الحياة اليومية والمساجد، وفي المدارس والجامعات، وفي الاحتفالات الدينية، وفي القنوات الفضائيات التلفزيونية... إلخ.

وهذه النصوص والخطابات فيها ما هو مكتوب، وفيها ما هو مسموع، وفيها ما هو مشاهد، وفيها ما هو شفهي..

ب- البحوث السابقة:

لاشك أن أي بحث ما هو إلا عملا علميا يكون امتدادا لبحوث وأعمال سابقة، لذلك فإنها ستشكل له قاعدة معرفية وعلمية تمكنه من عملية الانطلاق في مسار جديد. وفي هذا المعنى فإنني اعتمدت أسلوب القراءة المتواصلة والمكثفة لمصادر ومراجع، وببليوغرافيا متنوعة وكثيرة تدور حول الموضوع المختار. فعلى سبيل المثال لا الحصر يمكن الإشارة إلى مجموعة من الكتب والمراجع كانت قد شكلت بحوثا سابقة بالنسبة للموضوع المطروح.

مراجع لـ: محمد أركون:

نزعة الألسنة في الفكر العربي

الفكر الإسلامي

أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟

قضايا في نقد العقل الديني

تاريخية الفكر العربي الإسلامي

الفكر الأصولي واستحالة التأصيل...

ومراجع لـ: نصر حامد أبو زيد:

الخطاب والتأويل

إشكاليات القراءة وآليات التأويل

مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)

التجديد والتحريم والتأويل

دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)...

وتجدر الإشارة إلى أن المراجع المشار إليها أعلاه قد اعتمدها الباحث كمراجع أساسية بالنسبة لبحثه. وبهذا يستطيع الباحث أن يستكشف طريقا جديدا يستعمله من أجل إنجاز بحثه هو.

ج- أهمية الموضوع المطروح:

يشكل موضوع البحث المطروح بالنسبة للباحث أهمية قصوى في عملية البحث العلمي عندما يتعلق ويرتبط الموضوع المختار بالإطار الاجتماعي، والثقافي، والديني والسياسي... ذلك أن خطاب الإسلام السياسي بوصفه سياجا دوغمائيا مغلقا أصبح يشكل واقعا خطيرا في المجتمع عندما تتبناه فئات عريضة من شباب الثانويات والجامعات، رافضة كل محاولة لتبني الخطاب النقدي كسلاح يمكن المراهنة عليه في تحليل ونقد واختراق خطاب الإسلام السياسي المؤمن بقطعية النص وثباته ويقينيته، وكذلك حرفيته وظاهريته. وسأبين ذلك، وبنوع من التفصيل القائم على المعالجة المعرفية والعلمية لهذا الموضوع عندما سنكتشف معا أن هناك توجهين أساسيين هما:

- أطروحة خطاب الإسلام السياسي (توضحها مجموعة من النصوص والخطابات)

- أطروحة الخطاب النقدي (توضحها مجموعة من النصوص والخطابات)

د- الرغبة في اختيار الموضوع:

وإن كانت الرغبة تحمل الصفة الذاتية بالنسبة لاختيار الموضوع، إلا أنها تلعب دورا أساسيا وحاسما في عملية الاختيار. فمثلا عندما نقول:

حول ماذا أرغب أن أعمل؟

ما هو الموضوع الذي يهمني أكثر من المواضيع الأخرى؟

ما هو الشيء الذي يشغلني أكثر؟

" تكون هذه الأسئلة تبين أن اختيار الموضوع هو عملية ذاتية تتعلق بالدرجة الأولى "باهتمام"

الباحث و"رغباته" (3).

هـ- المقابلات مع كل من له علاقة بالموضوع:

كانت للباحث كثير من المقابلات مع هؤلاء الفاعلين الاجتماعيين بطريقة منظمة مقصودة – وبطريقة غير منظمة، كانت تفرضها ظروف أخرى. فلقد قام الباحث بمقابلات مع جماعة تنتمي إلى التوجه السلفي الوهابي، وجماعة أخرى تنتمي إلى حركة الإخوان المسلمين، وجماعة من الأساتذة والأستاذات الجامعيين، وجماعة من الطلبة والطالبات الجامعيين، وجماعة من المشايخ وأئمة المساجد، وجماعة من الناشطين الحزبيين، وكذلك مع إطار، هو مفتش بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف.

2- سؤال الانطلاق:

يشكل سؤال الانطلاق مسألة في غاية الأهمية بالنسبة للبحث العلمي الاجتماعي، ذلك أن طريقة البحث في العلوم الاجتماعية، والإنسانية تنطلق من سؤال أساسي لتصل إلى عملية تقديم وإعلان وتبليغ نتائج البحث.

ولذلك فإن الباحثين والمختصين في المنهجية العلمية والخاصة بالعلوم الاجتماعية يلحون على أن يكون سؤال الانطلاق مرتبطاً بالموضوع المطروح أو البحث المقترح، والذي يجب أن يتميز بالدقة والوضوح التام.

" يعتمد الباحث إلى الإعلان عن مشروع بحثه في صيغة "سؤال الانطلاق"، يحاول بواسطته أن يعبر بدقة كما يسعى إلى معرفته، وشرحه، وفهمه " (4).

فموضوع الأطروحة، وكما سبق وأن أشرنا إلى ذلك في مقدمة البحث يدور حول قراءة تحليلية ونقدية في خطاب الإسلام السياسي من أجل الوقوف على الدلالات التي من شأنها تجعلنا نقف على البنية الأساسية ومضمونه الجوهرية الذي يتميز بالقطعية والثبات، والدغمائية، أي وبمعنى آخر هو سياق دوغمائي مغلق عندما تتعلق المسألة بالإشكاليات الثلاث والتي تتلخص في الدين والسياسة والمرأة أو (قضايا المرأة). هذه الإشكاليات هي ما يطلق عليها مفهوم "الثالوث المحرم" على اعتبار أن الموضوع هذا يدخل في دائرة المواضيع المحظورة والممنوعة والمحرمة من المعالجة العلمية الصارمة والطرح الموضوعي النزيه، والتناول المنهجي والعلمي الدقيق، وبالتالي النقاش وممارسة النقد. لذلك وارتباطاً بطبيعة الموضوع المطروح، جاء العنوان الرئيسي والأساسي للأطروحة كالتالي: "السياج الدوغمائي المغلق"، ولكن بغية الدقة والوضوح أضفنا له عنواناً فرعياً يوضحه ويزيده دقة وصرامة على مستوى ضبط المفهوم وتحديده، هو: دراسة تحليلية ونقدية في خطاب الإسلام السياسي حول الدين والسياسة والمرأة.

وهكذا ومن خلال ما سبق فإننا نقترح سؤال الانطلاق على النحو الآتي:

إلى أي مدى يمكن اعتبار خطاب الإسلام السياسي، هو خطاب يمكن وصفه بالسياج الدوغمائي المغلق؟ وبصيغة أخرى يمكن القول: ما طبيعة وبنية خطاب الإسلام السياسي، عندما يتمرجع إلى نصوص دينية من القرآن، والسنة، والقراءة التقليدية والحرفية للفقهاء، لما يتعلق الأمر بالمسائل الدينية والسياسية والمرأة؟.

وللإشارة هنا القول: أن سؤال الانطلاق يجب أن تتوفر فيه شروط جوهرية مفادها:

- الدقة في الطرح والتحديد: "... أي أن يكون مضمون مسألة البحث (سؤال الانطلاق)، ومحتواها، محدداً، من دون أي غموض أو التباس... " (5).

- كما وأن سؤال الانطلاق يجب أن تميزه الواقعية والقابلية للتحقق: " ويعني ذلك أن يكون تحديد مسألة البحث (سؤال الانطلاق) تحديدا واقعيا" (6).

- وفي الأخير يجب أن يكون سؤال الانطلاق، سؤالاً تحكمه الصفة الموضوعية في الطرح بعيداً عن الأفكار المسبقة وأحكام القيمة والمهاترات الذاتية. أي " ... أن يعي الباحث في تحديده لمسألة بحثه (سؤال الانطلاق)، أن يبحث (...) ويحافظ على البعد اللازم بينه، وبين مسألة بحثه، وأن يتجنب الخلط بين عمله كباحث، وبين أحكامه القيمية والأخلاقية ... " (7).

وبالنتيجة فإن طبيعة سؤال الانطلاق هي التي تحدد المسار العام للبحث المطروح. إن الحديث عن سؤال الانطلاق هو حديث يؤدي وبالضرورة إلى الحديث عن الإشكالية المطروحة، و التي تعتبر التساؤل الأساسي والجوهري لموضوع مقترح. وهذا المسعى يتعلق بإشكالية الأطروحة في الموضوع المدروس. فما هي الإشكالية أو المسألية؟

3- طرح الإشكالية:

" الإشكالية هي المقاربة أو المنظور النظري الذي قررنا بنيتة لمعالجة المسألة المطروحة بواسطة سؤال الانطلاق " (8).

وبمعنى آخر، وفي نفس السياق الأكاديمي العلمي، فإن الإشكالية هي: " ... المقاربة أو المنظور النظري الذي نعتمده لمعالجة المسألة التي يطرحها سؤال الانطلاق، هي طريقة في مساءلة الظواهر المدروسة... " (9).

أما ما يخص إشكالية الأطروحة أو موضوع البحث المعالج، فإنها جاءت على مستوى نقد خطاب الإسلام السياسي-الديني، لمرجعياته الفكرية والثقافية، وخلفياته الإيديولوجية، وأهدافه السياسية. فالإشكالية المطروحة هي:

ماهي دلالات ونصوص وآليات وأفكار، وخطابات النخب والفاعلين الاجتماعيين.. التي يمكن أن نقف عليها للإشارة إلى أن خطاب الإسلام السياسي المعاصر، هو خطاب يتم وصفه بالسياج الدوغمائي المغلق، والذي يتمحور ويتمركز مضمونه حول إشكاليات الدين والسياسة والمرأة (قضايا المرأة). وكيف السبيل إلى تحليله ونقده واختراقه، وبالتالي إمكانية تجاوزه، من أجل تأسيس خطاب بديل عصري وحدائي؟

وجدير بالذكر هنا الإشارة إلى أن الإشكالية يجب أن تمكن الباحث من تحديد موقع بحثه بين الأبحاث والأعمال الأخرى، فضلا عن موقعه هو بين الباحثين والدارسين في إطار الاختلاف والخلاف حول الموضوع المطروح.

ولتكون الإشكالية كذلك وجب أن أعبر عن المضمون والمحتوى الذي أشار إليه محمد أركون عندما قال: " الإشكالية تعني وضع الأمور على محك التساؤل والشك ونزع البداهة عنها: أي جعلها إشكالية لا يقينية ولا نهائية " (10).

وبالنتيجة الأساسية من هذا الفهم، فإن الطرح الإشكالي لأي موضوع مقترح، أو عمل بحثي مطروح فإنه -وبالضرورة- يحمل الصفة النسبية لا الصفة القطعية أو الثابتة.

4- الإطار النظري:

إن تحديد الإطار النظري داخل عمل علمي، أو أطروحة جامعية أكاديمية يدفع بالباحث إلى واحدة من الاختيارات الممكنة والمعروفة.

- اختيار أو تبني إطار نظري معين.
- تعديل أو تحوير إطار نظري معين
- بناء أو تكوين إطار نظري معين

وعليه وبهذا الاختيار الممكن يكون الباحث قادرا على طرح إجابة نظرية ممكنة ترتبط بسؤال الانطلاق الذي يكون قد حدده الباحث سلفا. تلك الإجابة النظرية تسمح للباحث لاحقا بأن يتابع خطوات سير بحثه أو أطروحته، وبدونها يكون كمن فقد البوصلة المحددة للاتجاه المستهدف والمرغوب للباحث، والمتعلق بطبيعة الموضوع المطروح.

إن عملية الاختيار تلك بين واحدة من الاختيارات الثلاث المشار إليها أعلاه كإطار نظري هي التي تحدد العلاقة والارتباط بالنظرية المقترحة، بعد الفصل والحسم في تلك الاختيارات، إما تبني وتعديل أو بناء وتكوين نظرية معينة. فما هي النظرية إذن؟

" مجموعة من المصطلحات والتعريفات والافتراضات لها علاقة ببعضها البعض والتي تقترح رؤية منظمة للظاهرة، وذلك بهدف عرضها والتنبؤ بمظاهرها " (11).

إن النظرية وبهذا المعنى اختيار ضروري بالنسبة لعملية الطرح المنهجي، والإطار النظري لكل بحث علمي، ولكل أطروحة جامعية.

فالبحوث التي لا تتمرجع إلى نظريات علمية، هي بحوث مبتورة وناقصة، إن لم نقل غير علمية، وبالتالي فهي بعيدة كل البعد على أن ندرجها تحت مقولة البحث العلمي، ذلك أن النظرية " تلعب دورا أساسيا في العلم لأنها تساعد في توحيد وتوضيح ما يتم التأكيد عليه حول الواقع المدروس، وبالتالي تمنح الانسجام للميدان المعرفي بفضل ما تقترحه من تفسيرات يحتمل أن تظل محل اختبار دائم على محك الواقع والأحداث " (12).

وبصياغة أخرى يمكن أن أقول أن وظيفة النظرية هي أن تكون: " دليل لا غنى عنه في اختيار المسالك والطرق التي يستعيرها الباحث حيث تسمح له بتنظيم الملاحظات (...) وتبرر الأدوات التي يستخدمها، وباختصار إنها توجه البحث" (13).

لكن هذا لا يمنع من أن تكون النظريات محل اختلاف في العلوم الإنسانية والاجتماعية، انطلاقاً من رؤية وتصور الباحثين والعلماء والمنظرين للواقع المجتمعي وللظواهر الاجتماعية والإنسانية، وذلك يرجع إلى أن مرجعيات نظرياتهم المعتمدة مختلفة.

وفي هذا الإطار فإنني أقول وفيما يخص هذه الأطروحة أن هناك كثير من الخطابات والمقاربات التي كتبت حول ظاهرة الإسلام السياسي، بحيث نجد أن هناك باحثون، ومؤرخون، ودارسون، وإيديولوجيون، وسوسيولوجيون... كلهم تناولوا هذه الظاهرة من قريب أو من بعيد، بصفة العمل والطرح العميق أو بصفة البحث والطرح السطحي.

وبمعنى آخر فإنه جدير بالإشارة إلى أن ما كتب عن ظاهرة الإسلام السياسي من أبحاث وخطابات ومقاربات وعلى كثرتها لم تعن بالوقوف على طبيعة خطاب الإسلام السياسي من حيث المضمون باعتباره خطاباً قطعياً وثابتاً يمكن وصفه بالسياج الدوغمائي المغلق. غير أنه لا يمكن المجازفة والتسرع والقول أو الإدعاء بأن هذا العمل قد وقع إهماله تماماً. فلقد وجدنا أن هناك بعض الدراسات والقراءات والمقاربات التي تناولت الموضوع، ونقصد هنا خطاب الإسلام السياسي باعتباره سياجاً دوغمائياً مغلقاً، عندما اعتمد النصوص الدينية التقليدية والحرفية، عند تفسيره للمسائل والإشكاليات التي تتعلق بالدين والسياسة والمرأة وذلك على مستوى طبيعة الخطاب، وإشكاليات القراءة، وكذلك مسألة التأويل والآليات التي تحكمها.

وفي هذا الصدد، نذكر أو نقف على عملين مهمين من هذا النوع الذي أشرنا إليه سابقاً، هما:

- الأول: أعمال ودراسات محمد أركون

- الثاني: أعمال ودراسات نصر حامد أبو زيد.

أما أعمال ودراسات محمد أركون فتظهر أهميتها في أنها تقدم لنا أن الخطاب الديني عموماً والإسلامي على وجه الخصوص، فإنه يعتمد ويرتكز على الفهم القروسطي، والقراءة التي تخلط بين ما هو ميتولوجي أسطوري، وما هو تاريخي، فضلاً عن القراءة والتفسير الحرفي التقليدي للنصوص الدينية.

لذلك فإنه يقترح مقابل ذلك خطاباً نقدياً من شأنه أن يقوم باختراق الخطاب الديني الكلاسيكي، وكشف وتعرية بنيته الدوغمائية، وآلية عقله المعتمدة في إنتاج المعرفة. وعليه فإن " دراسة الخطاب الإسلامي لا تكتمل عند أركون إلا إذا (...) تأسست على نقد العقل الثيولوجي (الأرثوذكسية الدينية)، وعلى تأكيد العملية دراسة (الميثي) الذي يمثل الذات الجمعية للجماعة الإسلامية، وعلى النقد

الإبستمولوجي لمسلمات الإسلاميات الكلاسيكية، التي تحصر اهتمامها بدراسة الإسلام من خلال

كتابات

الفقهاء... " (14).

إن محمد أركون، وهو يطرح خطابه النقدي في قراءة ومقاربة الخطاب الديني، فإنه يعتمد في ذلك مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، من سوسولوجيا، وسيميولوجيا، وتاريخ وأنثروبولوجية، وعلم النفس التاريخي، وفلسفة... إلخ " ويرى أن تطبيق مثل (هذه المناهج) في البحث أمر ضروري فيما يخص الخطاب الإسلامي، وذلك لبحث ما هو منسي ومطموس ومحذوف ولا ن فكر فيه... " (15).

وأما ما جاء في أعمال ودراسات وبحوث نصر حامد أبو زيد فإن أهميتها تكمن هي الأخرى في القدرة على تحليل الخطاب الديني عامة، والمعاصر خاصة عبر فهمه أولاً، ونقده ثانياً عبر منطلقاته الفكرية، وآلياته العقلية المعتمدة في عملية التفسير والتأويل، وهنا لا بد من الإشارة إلى أن نصر حامد أبو زيد يعتمد في دراساته وأعماله في نقد الخطاب الديني، على آخر ما توصلت إليه اللسانيات المعاصرة وخاصة الهرمينوطيقا أو التأويل، والتي استعملت في شتى حقول المعرفة الاجتماعية والإنسانية، من لغة، وسوسولوجيا، وتاريخ، وتراث، فضلاً عن الدين المسيحي، وهو بدوره قد استخدمها في علوم القرآن ونقد الخطاب الديني (الإسلام)، وهنا يكون نصر حامد أبو زيد هو الآخر واحداً من المتقنين مثله في ذلك مثل أركون يمكن إدراجه في الاتجاه العقلاني والحدائي في فهم الإسلام مقابل الاتجاه الإسلاموي الذي يصر، وبكل قوة على الفهم التقليدي والحرفي والدوغمائي للخطاب الديني.

" إنه الفارق بين محاولة الفهم العصري المتحرر للمستنير للإسلام، والفهم الحرفي الضيق المغلق، إنه الفارق بين الذين يدركون الإسلام بوصفه صيرورة تاريخية اجتماعية، استمرت ومازالت مستمرة، بفضل انفتاح الدلالة والمعنى للنصوص الأصلية وما تحمله من مضامين، وبين من يتصورون أن الإسلام هو الواقعة التاريخية الأولى للوحي، ويتصورون أن تحولاتها وانفتاحها محض ضلال وانحراف وتزييف يجب الخلاص منه... " (16).

وأشير هنا إلى اعتماد الأطروحة على هاتين القراءتين والمقاربتين في عملية تحليل مضمون خطاب الإسلام السياسي، والوقوف على طبيعته وبنيته. كما لا يمكن أن ننسى اعتماد الباحث على مراجع تم تصنيفها إلى اتجاهين أساسيين يتعلقان بالطرحين المعتمدين في الأطروحة، فقد نجد مراجعاً تعبر عن محتوى خطاب الإسلام السياسي، كما نجد مراجعاً أخرى تعبر عن مضمون الخطاب النقدي*.

5- الفرضية (الفرضيات) المقترحة:

مما لا شك فيه أن الفرضية تلعب دورا أساسيا في عملية سير البحث العلمي، وذلك عندما تطرح كإجابة مقترحة أو مؤقتة على سؤال الإشكالية المطروحة.

وقبل النظر إلى إبراز دورها في هذا البحث (الأطروحة) جدير بي التطرق إلى مفهومها، فما هي الفرضية؟

تعرف مادلان قرافيتز Madleine Grawitz الفرضية بالمفهوم الآتي: " تلك الإجابة المقترحة للتساؤل المطروح...." (17).

كما يعرفها كذلك موريس انجرس Maurice Angers كما يلي: " تصريح يتنبؤ بعلاقة بين عنصرين أو أكثر ويتضمن تحقيق إمبريقي" (18).

وفي هذا الإطار، فإنني أقول أن العمل المنهجي والعلمي، لكل بحث يقتضي صياغة فرضية، أو مجموعة من الفرضيات وأن يطرحها على ضوء سؤال الانطلاق، والإشكالية العامة للأطروحة المرتبطة بهذه الفرضية (الفرضيات).

" أن أي عمل، ومهما كان فإنه لا يمكن أن يرى إلى أن يكون بحثا علميا حقيقيا إذا لم يكن يتمحور حول فرضية أو مجموعة من الفرضيات" (19).

وعليه فإن أطروحتي تتمحور حول سؤال الانطلاق، والإشكالية المطروحة المشار إليها سابقا في سياق هذا العمل دون تجاوز الأخذ بعين الاعتبار فرضيتي المقترحة والتي جاءت متساوقة والتساؤل الإشكالي المطروح. ولكي نوضح ذلك نشير إلى طبيعة إجابة الفرضية المتعلقة بإشكالية أطروحة البحث والتي يمكن تحديدها كالاتي:

إن خطاب الإسلام السياسي المعاصر يطرح نفسه كنص يمكن وصفه بالسياج الدوغمائي المغلق عندما يتناول الإشكاليات المتعلقة بالدين والسياسة والمرأة. إن المسألة هنا، ومن خلال هذه الفرضية المقترحة يمكن إرجاعها إلى طبيعة التفسير الذي يقدمه خطاب الإسلام السياسي عن الدين والسياسة والمرأة، فهو تفسير يقوم على حرفية النص، وقطعيته، وثباته، وهذا ما يجعله نصا أو خطابا داخل سياج دوغمائي مغلق.

وإذا كانت الفرضية وبحسب أنجرس أنها تتشكل من: التصريح، والتنبيؤ والتحقيق الامبريقي، فإنني أقول أن فرضية بحث الأطروحة تصرح بأن خطاب الإسلام السياسي، وعندما يقوم على حرفية النص وقطعيته وثباته، يأخذ صفة السياج الدوغمائي المغلق، لأنه يحدد العلاقة بين النص وطبيعة التفسير المعتمد في فهم الدين والسياسة والمرأة والمسائل التي تتعلق بهم.

وبمعنى آخر يمكن القول أن التفسير الحرفي والقطعي والثابت للنصوص الدينية هو الذي يجعلها وبشكل آلي نصوصا توصف بالسياج الدوغمائي المغلق.

وأما مسألة التنبؤ فإنها تعود إلى إمكانية الفرضية على ما يجعلها قادرة على ما سنكتشفه في الواقع الاجتماعي. فخطاب الإسلام السياسي، ليس نصوصا مكتوبة فقط، وإنما هو أيضا نصوصا شفوية متداولة بين الأفراد والفئات والفاعلين الاجتماعيين عموما، حول تلك الإشكاليات المشار إليها آنفا، كالدين والسياسة والمرأة.

وأما أن الفرضية هي وسيلة للتحقق الامبريقي، فهذا يدفعنا إلى القول أن الفرضية، ومن حيث هي إجابة مؤقتة، يجب أن يؤخذ فيها بعين الاعتبار مدى مطابقة التوقع والافتراض مع الواقع الاجتماعي الخاضع للدراسة العلمية في إطار البحث الاجتماعي في العلوم الاجتماعية والإنسانية.

إن صياغة الفرضية بالكيفية المشار إليها أعلاه تندرج في إطار وشكل الفرضية ثنائية المتغيرات، والتي تحكمها العلاقة السببية بين ظاهرتين فأكثر.

فاعتبار الخطاب الإسلامي، هو خطاب يمكن وصفه بالسياج الدوغمائي المغلق، عندما يتناول المسائل المتعلقة بالدين، والسياسة والمرأة، إذا كان تفسيره للمرجعية وللنصوص الدينية تفسيراً حرفياً وقطعياً، وثابتاً، وإلا انتفى عنه ذلك الوصف (السياج الدوغمائي المغلق).

وبالنتيجة نقول أن طبيعة هذه العلاقة السببية والقائمة على ثنائية المتغيرات، خاضعة كما يمكن أن نقول عنه، " أن إحدى الظاهرتين تتغير بتغير الظاهرة الأخرى" (20) فتتغير طبيعة التفسير للنص الديني يؤدي إلى تغير بنيته ومضمونه حتماً.

6- ضبط وتحديد المفاهيم:

يمكن القول أن المفاهيم تستعمل عادة في أي دراسة أو بحث علمي أو أطروحة أكاديمية أو خطاب... كأدوات تصويرية للواقع المدروس أو الظاهرة المدروسة، فهي وبهذا المعنى أي المفاهيم تشدها رابطة عضوية، الطرح الإشكالي، والفرضية المقترحة، لأنهما يتضمنان مضمونا تمثله المفاهيم المطروحة. لذلك فإن العمل العلمي، وهنا الأطروحة التي بين أيدينا تعتمد في دراستها العلمية، قصد فهم الموضوع المطروح للبحث، وتحليل جوانبه المكونة له، ثم تفسيره وتأويله، ونقده على تلك المفاهيم التي يحملها متنته ومضمونه. وهنا وجب القول " إن بعض الحدود المستعملة.. في طرح السؤال (الإشكالية) أو الفرضية... تأخذ صيغة مفاهيم " (21).

فما هي المفاهيم؟ وكيف يمكن تحديدها؟

" المفهوم تصور مجرد يستخدمه الباحث لكي يبني تحليله عليه " (22).

وفي نفس السياق يمكن القول أن المفهوم هو: " شكل من أشكال انعكاس العالم في العقل يمكن به معرفة ماهية الظواهر والعمليات، وتعميم جوانبها وصفاتها الجوهرية " (23).

وجدير بالذكر، فإن العمل على ضبط وتحديد معنى المفهوم، كما هو عليه الحال هنا، فإن هذا سيؤدي ضرورة إلى بطلان الشك والغموض الذي يمكن أن يلف معنى المفهوم على المستوى النظري، وعلى المستوى الإجرائي كذلك.

وهذا ما يتعلق بمسألة ضبط للمفهوم كمفهوم، ولكن كذلك الأمر بالنسبة للمفاهيم المستعملة في الأطروحة، فهي الأخرى بحاجة أساسية وجوهرية إلى ضبط وتحديد، لأن القضية في جوهرها علاقة بين قارئ وباحث، لذلك فإن عملية تحديد المفاهيم وبشكل دقيق تعد أول خطوة منهجية يجب أن يقوم بها الباحث.

وقبل التطرق إلى ضبط وتحديد المفاهيم المتعلقة بالأطروحة أشير إلى أن الباحث قد استنبطها واستنتجها من خلال دراساته وقراءاته للنصوص والخطابات والمرجعيات (المكتوبة والشفوية) التي شكلت عملاً توثيقياً للموضوع قيد الدراسة.

كما يمكن أن يشير أيضاً إلى العلاقة الضرورية بين الإطار النظري المشار إليه سابقاً والمفاهيم التي يدور حولها البحث من أجل ضبط المفاهيم الاجتماعية والإنسانية المدروسة. أي خطاب الإسلام السياسي بوصفه سياقاً دوغمائياً مغلقاً. وعليه فالمفاهيم الرئيسية لهذا الموضوع المطروق هي كالتالي:

- السياج الدوغمائي المغلق:

يعود أصل مفهوم السياج الدوغمائي Dogmatisme المغلق - كما اعتقد - إلى مفهوم الدوغمائية التي أجدتها ترادف مفهوم القطعية، وكذلك مفهوم الجمود المذهبي. فلقد ورد ضبط مفهوم الدوغمائية أو القطعية في الموسوعة الفلسفية كما يلي: "اصطلاح يشير (...) إلى طريقة في التفكير تقوم على أساس مفاهيم وصيغ لا تقبل التغيير، بغض النظر عن الشروط النوعية للمكان والزمان..." (24).

أما هاشم صالح مترجم مراجع محمد أركون، فلقد أشار في هامش ص 42 من كتاب الفكر الأصولي واستحالة التأصيل.. إلى أن "الباحث الفرنسي جان بيير ديكونشي Jean Pierre Deconchy كان قد درس هذا السياج الدوغمائي المغلق لدى المؤمنين المسيحيين وخرج بنتائج مهمة تكشف لنا عن آلية اشتغال العملية الأرثوذكسية للمؤمن التقليدي" (25).

وكما عرفه محمد أركون أيضاً كما يلي: "وأقصد به السياج المشكل من العقائد الإيمانية الخاصة بكل دين والتي أقيمت بمنأى عن كل تفحص نقدي أو علمي بسبب استخدام إستراتيجية الرفض من قبل المؤمنين التقليديين" (26).

أو هو: "... مجمل العقائد الدينية والتصورات والمسلمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد / واللاعقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي سواء من الداخل أو من الخارج" (27).

ومعنى ذلك، فإن محمد أركون قد اعتمد مفهوم السياج الدوغمائي المغلق من أعمال بيير ديكوتشي الذي كان قد درس الدين المسيحي، مبرزاً آلية العقل الأرثوذكسي عند المؤمنين والمتدينين على المذهب الديني المسيحي الأرثوذكسي، لكن أركون، قد استعمله في وصف الخطاب الديني الإسلامي التقليدي والكلاسيكي.

إن أركون وهو يفعل ذلك، أي اعتماد مفهوم السياج الدوغمائي في وصف الخطاب الإسلامي ومقارنة مع ما تم فعله في أوروبا والغرب تجاه الخطاب الديني المسيحي.

فالمقارنة هنا تجعلني أقف على أن الخطاب الديني المسيحي الموصوف بالسياج الدوغمائي المغلق، قد واجهه خطاب نقدي عمل على محاولة تقويضه، وإبعاده من الحياة السياسية، والعقائدية، والقانونية، والاجتماعية والاقتصادية... إلخ، ولذلك فإن أركون يريد، هو الآخر أن يواجه الخطاب الديني الإسلامي الكلاسيكي والتقليدي، بخطاب نقدي يقرأ النصوص، قراءة خارج السياج الدوغمائي المغلق، أي تلك القراءة المنفتحة، والتي تقوم على مفهوم النسبية الاجتماعية.

تلك النصوص التي تتمحور حول موضوعات أو مسائل أساسية ثلاث تشكل مضمون السياج الدوغمائي المغلق باعتباره وصفاً لخطاب الإسلام السياسي، هذه المسائل الأساسية هي: مسألة الدين، ومسألة السياسة، ومسألة المرأة (قضايا المرأة).

ويشير أركون إلى ذلك عندما يقول: " إن تقوية السياج الدوغمائي المغلق وازدياد توسعه وانتشاره في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، لا يمكن تفسيره إلا من خلال بقاء وصدور ثلاث قوى مشكلة لنظام العمل التاريخي لهذه المجتمعات بالذات قصدت: الله، والسلطة السياسية، والجنس " (28).

وهنا لا بد من توضيح نقطتين أساسيتين فيما يتعلق بما يعالج في أطروحة الباحث

1- فأركون وفي هذا النص سالف الذكر يرى أن مفهوم السياج الدوغمائي تتشكل أركانه من (الله، والسلطة السياسية، والجنس) بينما يريد الباحث أن تكون تلك الأركان تدور حول (الدين، والسياسة، والمرأة) بدل الجنس، لأنه يعتبر أنه جزء من كل. هذا الكل تمثله قضايا ومشاكل المرأة عامة.

كما وأن أركون يتحدث في دراساته وأعماله عن الخطاب الديني-الإسلامي عامة، أما الباحث فإنه يتحدث في أطروحته ودراسته عن خطاب الإسلام السياسي خاصة.

أما في سياق نقد الخطاب فإن أركون يعتبر أن مسألة نقد السياج الدوغمائي المغلق كخطاب والمسائل الثلاث المكونة له، لم تحظ بالنصيب الأوفر من النقد من قبل المثقفين العرب والمسلمين.

" إن الأركان الثلاثة للسياج الدوغمائي المغلق (قصدت الله والدولة والجنس) بقيت بمنأى عن أي

تفحص نقدي جاد " (29).

وهنا لا بد من التمييز بين خطاب أيديولوجي معارض- مستهلك، ومتهافت لا يبغى إلا تعبئة الجماهير من أجل الانتصار إلى قضيته ومشروعه الاجتماعي، المتمثل في الدولة الإسلامية والنظام الإسلامي، وخطاب تقوم به النخب المثقفة كمهمة منوطة بعملها ووظيفتها الفكرية.

فالخطاب النقدي هنا، ولا شك عند أركون يرتبط بمفهوم الحداثة الثقافية والعقلية بغية تجاوز خطاب الإسلام السياسي الموصوف بالسياج الدوغمائي المغلق، والمتمثل في تلك النصوص الدينية من القرآن والسنة تفسيراً وتأويلاً، وخطاب الفقهاء الكلاسيكي، وكذلك إيديولوجيتي الإسلام السياسي المعاصرين. وفي هذا السياق، " يمكن القول بأن هيمنة نظام الفكر الأصولي على مجتمعاتنا حتى اليوم ناتج عن عدم تعرضه للنقد والتفكيك الداخلي كما حصل لنظام الفكر الأصولي المسيحي في الغرب "(30). وتجدر الإشارة هنا، إلى أن النقد الذي يهدف إليه أركون، هو نقد من شأنه أن يساهم في تقدم المجتمعات العربية والإسلامية. لكن ذلك مشروط بأن " تقدم هذه المجتمعات مرتبط بمدى قدرتها على التحرر من أسر هذا السياج العقائدي المغلق أو عدم قدرتها "(31).

إذن فالنتيجة هنا، تتعلق بمدى فاعلية الخطاب النقدي بامتياز.

وأنقل الآن إلى المفهوم الثاني، والذي هو مفهوم الخطاب، فما هو الخطاب في التصور العلمي والمعرفي؟

الخطاب: ولنبدأ بالتحديد اللغوي البسيط، الذي يقتضي أن يكون الخطاب مواجهة بالكلام إليه مخاطب ومخاطب. أي وبمعنى أكثر دقة ووضوحاً، فإن الخطاب هو: " ... عبارة عن فن مواجهة الآخرين بالكلام، أو هو نظام صياغة الكلام المؤثر في الآخرين وتنظيمه، والتوجه به إليهم بطريقة معينة تجعله قادراً على التأثير فيهم واقناعهم بوجهة النظر التي يتبناها المخاطب- بالكسر "(32).

إن مفهوم الخطاب، هنا، وإن كان يرتبط بالمعنى اللغوي، فإنه يحمل مجموعة من الدلالات التي يمكن الوقوف عندها، عندما يتعلق الأمر بالعملية التواصلية بين المخاطب والمخاطب، عبر خطاب معين.

فخطاب الإسلام السياسي ليس بريئاً، كما وأن الخطاب النقدي هو الآخر ليس بريئاً، فكلاهما يحاول أن يؤثر في الفئات أو المجموعات المقصودة بمحتوى ذلك الخطاب، مع فارق أساسي، هو أن خطاب الإسلام السياسي قوامه الإيديولوجيا، بينما الخطاب النقدي، فقوامه العلم والمعرفة.

-فالدلالة الأولى يمكن حصرها في اعتبار أن الخطاب، هو كلام يوجه إلى الآخرين أي الذين يعنيه محتوى الخطاب.

-والدلالة الثانية، هي أن هذا الخطاب أو ذلك، هو خطاب منظم قصدي، وهادف.

-وأما الدلالة الأخيرة، فهي أن الخطاب يحمل صفة القدرة على الإقناع والتأثير في الآخرين، لكن الخطاب قد تجاوز المفهوم اللغوي البسيط، إلى المفهوم الذي ارتبط بالدراسات السيميائية الحديثة، لذلك فإن "... مصطلح "الخطاب" قد استخدم في الماضي للدلالة على الصياغة الشكلية للكلام أو الكتابة بشكل عام، فإنه قد اكتسب خلال العقود الأربعة الأخيرة من القرن العشرين، نظرا لاستخدامه في مجالات معرفية مختلفة، عددا من الدلالات الجديدة الإضافية التي زاحمت دلالاته السابقة وغطت عليها، وربما كان السبب الأساسي في تنوع هذه المعاني والدلالات، بروز الدراسات الألسنية الحديثة..." (33).

ومن هنا يمكن لي أن أحدد تعريفا من وجهة نظر علم اللسانيات على النحو التالي: "... إن مصطلح الخطاب لدى الألسنيين يعني "الوحدة اللغوية" المكتملة التي تمتد فتشمل أكثر من عملية، ومن ثم، كان تحليل الخطاب عندهم، يعني دراسة العلاقات القائمة بين الوحدات اللغوية، في أية لغة، شفاهية أو كتابية(34)". وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى الباحث محمد الحداد، عندما يقول أن الخطاب (...)" هو تشكل كلي لا مجموع عناصر منفصلة؛ إن النتيجة التي يتمخض عنها تداخل العناصر في وضع معين، (...) هو كل نص يتكيف بسياق ومقام وظروف للتلقي وآليات للاستدلال والتأثير وآليات للإخفاء والتعمية، وبروتوكولات اجتماعية تقوم على أساسها عملية التواصل..." (35).

وهنا لا بد من القول، أن ما يهمني، هو ما يتعلق بالموضوع المدروس، أو البحث المطروق. أي أن دراسة الخطاب عندي تدفعني إلى الوقوف على الوظيفة، وفعل الخطاب خطاب الإسلام السياسي تحديدا لأنه يهدف إلى التواصل عبر " حمل للمتلقي على الاشتراك مع المخاطب في موقف معين والسيطرة على وعيه وعلى عالمه الذهني كي يتكيف سلوكه مع مقتضيات ذلك الموقف ونتائج العملية"(36).

وينقسم الخطاب في الأطروحة، كما بينا ذلك أعلاه إلى نوعين هما: خطاب يرتبط بمفهوم الإسلام السياسي، وخطاب يتعلق بفاعلية المطارحة النقدية.

فما هو المفهوم الذي أريد أن أحده هنا، عند استعمال مفهوم الإسلام السياسي؟

يشكل هذا المفهوم المحور الأساسي في عملي وأطروحتي، فهو مدار البحث، وعليه تدور الدراسة. لذلك فإن المسألة تقتضي تحديد المفهوم الذي أعنيه وأحدده بالإسلام السياسي.

لكن، وقبل ذلك تجدر الإشارة بي إلى تلك التسميات التي كانت تطلق وتتردد في الكتابات الصحفية تحديدا، وفي الكتب والمراجع التي تناولت إشكالية الدين (الإسلام) وعلاقته بالسياسة، عندما طرحت مسألة المشروع الاجتماعي البديل للمشروع الوطني (القومي) الذي وصل إفلاسه إلى نهايته المطلقة، من جهة، وكذلك وصف تلك الاحتجاجات الاجتماعية والسياسية، التي كانت تعبر عنها إيديولوجيا معارضة وراдикаلية بمضمون ديني من جهة ثانية.

تلك التسميات والمفاهيم هي: الأصولية، الحركات الإسلامية، الإسلامية، التطرف الديني، التشدد الديني، التيار الإسلامي، الخطاب الديني، والإسلام السياسي...إلخ. إن كثرة المفاهيم* وتنوعها خلق صعوبة واضحة في مسألة تحديد وضبط المفهوم الذي يرتبط ويعبر عن الظاهرة الدينية المدروسة.

وللوقوف على طبيعة الصعوبة في تحديد المفاهيم يمكن اعتبار مفاهيم أو تسميات مثل: الأصولية- والإسلامية هي مستعملة في الأدبيات الأوروبية الغربية أساسا. لأن تعبير "أصولية" قد أطلق " على فرق إنجيلية برزت في مطلع القرن العشرين في الولايات المتحدة الأمريكية، تدعو إلى العودة إلى أصول المسيحية والتمسك بالنص الحرفي" (37).

كما يمكن أن يطلق على الحركات الإسلامية، من قبل الدارسين المختصين في دراسة الظاهرة الدينية في العالم العربي والإسلامي أمثال: علماء الإسلاميات، Islamologues وعلماء السياسة Politologues وسواء كانت التسمية أصولية أو إسلامية أو إسلام سياسي... فإن هذه المفاهيم المتعددة والمختلفة، لتدخل في ما يسميه أوليفيه مونجان Olivier Mongin في "حرب الكلمات" أو معركة المفاهيم، والمشكل الحقيقي يتعلق بطبيعة المفاهيم وتوجهات أصحابها السياسية والإيديولوجية خاصة عندما يرتبط الأمر بدراسة الظاهرة الدينية في العالم الإسلامي.

" إن النصوص المتداولة، والتي تتحدث عن الظاهرة الدينية في العالم الإسلامي، لتحمل حربا بين الدارسين والكتاب، والتي تخفيها حرب الكلمات" (38).

وفي هذا السياق يضيف "فرانسوا بورجا" "François Burgat" " أن الطرح الإيديولوجي المرتبط بالنظرة الغربية للعالم الإسلامي، هو الذي أدى ويؤدي دائما إلى تغليب المبالغة في تحديد ثقل قاموس المفاهيم (أصولية، إسلامية، ما بعد إسلامية... على حساب دراسة ومعرفة جوهر سلوك وأفعال الإسلاميين" (39).

وبالنتيجة يمكن لي القول أن كل هذه التسميات أو المفاهيم، هي لمسمى واحد، هو الظاهرة الدينية في العالم الإسلامي والعربي.

أما ما يخصني، وفي هذا البحث المنجز فإني أعتبر أن الظاهرة الدينية المدروسة يمكن أن نطلق عليها مفهوم الإسلام السياسي، حتى لا يقع الخلط والغموض بين الإسلام (الإسلامي) باعتباره دينا والإسلام السياسي باعتباره إيديولوجيا سياسية " ..فالإسلامي ..يحمل ..دلالة الاعتدال والمرونة وعدم التطرف" (40) أما الإسلام السياسي " ... فيحيل على الحركات الإسلامية ودعاة شعار الدولة الإسلامية أو الحل الإسلامي وتطبيق الشريعة" (41).

وبهذا المعنى يشير "رفعت السعيد" إلى أن الإسلام السياسي هو " كل محاولة لإقحام الدين في التعاملات الدنيوية للأفراد والجماعات وهو الأمر الذي ينأى بالإسلام عن كونه "كليات" دون التعرض لجزئيات الحياة وهو ما يتجسد في العصر الحديث في فكرة "الدولة الدينية" (42).

ولما كان "راشد الغنوشي" ينتمي إلى تيار الإسلام السياسي، فإنه قدم مفهوما مخالفا، لما تقدم، وذلك يظهر في التعريف التالي: "تقصد بالحركة الإسلامية (ولم يقل الإسلام السياسي) جملة النشاط المنبعث بدوافع الإسلام لتحقيق أهدافه، وتحقيق التجدد المستمر له من أجل ضبط الواقع وتوجيهه أبداً، وذلك نظراً لأن الإسلام جاء لكل زمان ومكان..." (43).

ومما تقدم يمكن أن ألاحظ إلى أن المناوئين والرافضين للإسلام السياسي، فإنهم يميزونه عن مفهوم الإسلام والمسلمين، على اعتبار أن يكون الفرد مسلماً، دون أن يكون منتبياً إلى الإسلام السياسي، بينما أصحاب خطاب الإسلام السياسي، فإنهم يماثلونه والإسلام دون أدنى تمييز بينهما، والسبب إيديولوجي بطبيعة الحال، حتى لا يتمكن الفرد داخل المجتمع أن يفرق بين الدين الإسلامي، والذي هو دين الأفراد المنتمين إليه، والإسلام السياسي، والذي هو إيديولوجيا سياسية حزبية، ليس بالضرورة أن يجمع كل أفراد المجتمع المسلمين.

وينقسم الإسلام إلى ثلاث مفاهيم أو تسميات هي:

- الإسلام الشعبي: وهو دين الأغلبية الساحقة من المجتمع

- الإسلام الرسمي: وهو دين الدولة المرتبط بمؤسساتها (وزارة الشؤون الدينية، والمجلس الإسلامي الأعلى).

- الإسلام السياسي: وقد تمت الإشارة إليه أعلاه.

وهنا تجدر الإشارة أيضاً إلى التدخل والتطابق، والتمائل بين خطاب الإسلام والسياسي والخطاب السلفي الجهادي الحزبي، في الجوهر والنوع، وأما الاختلاف، ففي الشكل والدرجة، وسأبين ذلك لاحقاً وبأكثر من التفصيل في فصول الأطروحة.

ويقابل في بحثي هذا مفهوم خطاب الإسلام السياسي، الخطاب النقدي. ترى ما هو الخطاب

النقدي؟

أقصد هنا بالخطاب النقدي، ذلك الخطاب الذي يرتبط أساساً بالعلوم الاجتماعية، ذلك " لأن العلوم الاجتماعية قادرة (...) على الخوص في ثنايا الأفكار وعلى ربطها بواقع اجتماعي تفاعلت معه جدلياً، فكانت مهمة العلوم الاجتماعية المطبقة على المعرفة هي إعادة المنظومات الفكرية التي عرفتتها البشرية إلى فلك الواقع" (44).

وبهذا المعنى يمكن الإشارة إلى أحد المفكرين الكبار في مجال علم اجتماع المعرفة، هذا المفكر

هو كارل مانهم الذي ربط فكره متأثراً بالنظرية النسبية المكتشفة من طرف آين تشاين، مستفيداً من

نتائجها في مجال العلم الاجتماعي، هذه النظرية النسبية التي وضعت حدا لمفهوم الفكر المطلق والصحيح، والقطعي، والثابت... فهو أي مانهايم " في عداد الذين حاولوا الاستفادة من هذه الفرضية النظرية الجديدة من أجل تأكيد نظريته النسبية في المعرفة (ملخصها أنه يستحيل على المعرفة أن تكون مطلقة، إن في المجال النظري وإن في المجال التطبيقي، فالمعرفة تدرك بنسبة لتكوين الذهن وبنسبة لعلاقات هذا الذهن مع عالم الأشياء المادية التي تحيط بالإنسان)" (45).

أي ليس هناك أفكارا ومنظومات جامدة وأبدية، وتبقى على حالها طوال العمر، فكل شيء يتبدل، ويتغير ويتحول، طبقا لتحول وتغير الواقع الاجتماعي والتاريخي. كما وأن الأفكار لا يتم تغييرها، وتبدلها، وبالتالي نسبتها ارتباطا بمبدأ الزمكانية (الزمان والمكان) فحسب، بل ارتباطا أيضا بطبيعة الفئات الاجتماعية المهيمنة داخل المجتمع. فتفسير الدين مثلا من قبل الطبقة المسيطرة اجتماعيا سيختلف عن تفسيره من قبل الطبقة المسيطر عليها. والفهم الديني من قبل الرجال ليس هو بالضرورة نفس الفهم من قبل النساء، وهكذا دواليك.

وبالمقابل فإن خطاب السياج الدوغمائي المغلق، أو " الدوغمائية قد عملت على تفسير هذا الواقع، بكل جرأة، لكن ما توصلت إليه هو صورة جامدة تفسر الواقع في ظرف معين، وتبقى عاجزة عن تفسير التغيرات التي تحصل باستمرار على صعيد هذا الواقع" (46).

لذلك، فإن العلوم الاجتماعية والإنسانية، هي وحدها التي تجعلني أعرف أن ليس هناك نص ثابت أو قطعي، لا يقبل التغيير، وبالأحرى لا يرتبط بالواقع الاجتماعي المتغير (النسبية الاجتماعية والتاريخية).

وفي سياق بحثي هذا نرى أو " أننا نعتقد أن الخطاب الإسلامي (الإسلام السياسي) المتزمت (...) يجب علينا أن نفككه من الداخل، في كل بناء التركيبية والتكوينية، وذلك لكي نستمر في التواصل مع أنصاره الذين يشكلون الأغلبية الساحقة في المجتمعات الإسلامية" (47).

وبفهم أكثر جرأة وشجاعة يعتبر محمد راكون أنه لا بد من " تفكيك مفهوم الدوغمائية ومفهوم الأرثوذكسية..." (48) وأن الإنسان في المجتمع العربي الإسلامي مادام "... سجين نظام الإيمان/ واللاإيمان الأرثوذكسي هذا، مادام سجين المقولات الثيولوجية القروسطية، مادام غير قادر على فتح ثغرة أو كوة على الخارج، أي على العقلانية العلمية والفكر التاريخي فسوف يبقى يراوح في مكانه ونراوح نحن معه أيضا في مكاننا. إن تقدمه هو تقدمنا وتأخره تأخرنا" (49).

وفي نفس السياق، وبكل قوة وثبات عقلي وفكري، يواصل أركون قائلا: " لقد طبقت المنهج النقدي (...) حتى على مضامين الإيمان الأكثر قداسة (...) وهذا مالا أزال مستمرا في فعله بالقياس إلى كل مستويات الإسلام وتجلياته بما فيها الظاهرة القرآنية..." (50).

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن أركون يقصد الفهم أو الطرح الكلاسيكي غير العلمي، والبعيد عن التصور الاجتماعي والتاريخي لدراسة الظواهر الدينية. وبالرغم من طبيعة النقد الذي استعمله أركون اتجاه الخطاب الإسلامي الكلاسيكي ذو الصفة الأرثوذكسية المرتبطة عضويًا بالسياج الدوغمائي المغلق، فإنني أقول أن الكتابات النقدية للظاهرة الدينية باللغة العربية والمرتكزة على التصور والفهم المتعلق بالدراسات العلمية والمطارحات النقدية التي قامت بها العلوم الاجتماعية والإنسانية على المستوى النظري، وكذلك المستوى المنهجي هي قليلة، وهذا ما يجعل الوضع العربي والإسلامي في حالة جمود وثبات، وتكريس أبدي لهيمنة خطاب الإسلام السياسي في طبيعته الأرثوذكسية، واللاهوتية التقليدية. وهذا راجع إلى أن " انطلاق الفكر طيلة عدة قرون متواصلة داخل جدران السياج الدوغمائي المغلق أدى إلى إضعاف العقل التحليلي النقدي إلى أقصى حد " (51).

وفي النهاية، لا بد من القول أن المسألة المتعلقة بالخطاب تنقسم إلى قسمين أساسيين هما: خطاب الإسلام السياسي، وخطاب نقدي، وبمعنى أكثر دقة نوعين من المعرفة، معرفة دينية، ومعرفة عقلية. إن مناسبة الحديث عن المفاهيم، التي قد أشرت إليها سابقًا، تدفعني ضرورة -ولكي يكتمل التحليل- إلى الحديث عن أبعادها ومؤشراتها.

فما هو البعد؟ وما هو المؤشر؟

البعد: " هو أحد مكونات أو جانب من جوانب المفهوم والذي يشير إلى مستوى معين من واقع هذا الأخير " (52).

وبمعنى آخر، يمكن القول أن البعد هو الصورة المفهومية التي تعكس جزءًا من الواقع المشار إليه من خلال المفهوم.

ومن خلال هذا المعنى، فإن الأطروحة التي بين أيدينا، وعلى اعتبار أنها تتطوي على مفهومين أساسيين، - كما أسلفت الذكر سابقًا- هما: السياج الدوغمائي المغلق وخطاب الإسلام السياسي، فإن لكل منهما مجموعة من الأبعاد يمكن أن أحدها لاحقًا.

أشير في البداية إلى أن هناك علاقة جدلية بين مفهوم السياج الدوغمائي والمغلق، ومفهوم خطاب الإسلام السياسي، فالأول هو بالضرورة إشارة إلى الثاني، أي أن السياج الدوغمائي المغلق هو صفة أساسية في الخطاب الديني عامة، وخطاب الإسلام السياسي خاصة، والإسلام السياسي، هو كذلك لا يمكن إلا أن يكون سياجًا دوغمائيًا مغلقًا.

وفي هذه الحالة يكون في إمكان استخراج أبعاد مفهوم السياج الدوغمائي المغلق، إذا ما اعتبرت أنه إشارة إلى النص الثابت، والحرفي، والقطعي.

ومن جهة ثانية، فإن مفهوم خطاب الإسلام السياسي، هو الآخر يتفكك إلى أبعاد أخرى متنوعة، إذا حددت مواضيعه الأساسية التي يعالجها، وتعتبر أركانها وركائزها يتمحور حولها وهي: الدين، والسياسة، والمرأة.

أما المؤشر فهو: "عنصر لبعده ما يمكن أن يلاحظ في الواقع" (53) أي أن المؤشر تمثله تلك السلوكيات والظواهر الملاحظة في الواقع الاجتماعي، مثل الأفعال والأقوال والخطابات.

وعليه، فإن مؤشرات مفهوم السياج الدوغمائي المغلق، وانطلاقاً من بعده الأساسي، فإنها تتمثل في تلك النصوص الدينية المرتبطة بالكتاب والسنة، والتي تضع بجانبها مقولة "لا اجتهاد مع نص".

وأما مؤشرات مفهوم خطاب الإسلام السياسي، وانطلاقاً من أبعاده الأساسية، فإنها تتمثل في الدين (الصلاة، الصيام، اللباس، اللحية، الجلباب، الحجاب، النقاب، الحج، العمرة). والسياسة (توظيف الدين كخطاب في العمل السياسي، (الإسلام هو الحل) (الإسلام دين ودنيا..)) والمرأة (توظيف الدين في البقاء على دونية المرأة (الرجال قوامون على النساء) (شهادة الرجل = امرأتان) (للذكر مثل حظ الأنثيين)..).

فمن خلال ما تقدم تجدر الإشارة إلى أن التأثيرات الدينية حاضرة في كل بعد، وفي كل مؤشر، ومنه يمكن لي أن أجمل هذه التأثيرات في النقاط الأساسية التالية:

- 1- لا بد من ملاحظة أهمية ودور رجل الدين في المجتمع (عبر التلفزة والمسجد...).
- 2- العمل على ممارسة الطقوس الدينية في إطار الجماعة (الصلاة، الصيام، الحج، الجمعة، الأعياد، الأتراح، الأفراح...).
- 3- تأثر الناس بالدين في حياتهم اليومية كـ (المأكل، المشرب، الملابس، اختيار الأصدقاء، الزواج...).
- 4- الشكل الشرعي الإلزامي كـ (الحجاب، الجلباب، النقاب، إطلاق اللحية، سروال نصف الساق، العباة، غطاء الرأس...).

5- نسبة الهامش من الحرية في تفسير الدين كـ (الرجال قوامون على النساء...)

وبكلمة واحدة أقول أن هذه المؤشرات هي قادرة على تحديد طبيعة التأثير الديني في حياة الأفراد داخل المجتمع.

وبالنتيجة لا بد من القول أن معركة المفاهيم، هي معركة ترتبط وتعود إلى طبيعة القراءة والمقاربة بين الطرح التقليدي الكلاسيكي، الأرثوذكسي المرتبط والمتعلق بخطاب الإسلام السياسي، والطرح العلمي العقلاني المرتبط بالخطاب النقدي القائم على ما أنتجته العلوم الاجتماعية والإنسانية، في الإطار المنهجي والنظري والإبستمولوجي.

7- المناهج والتقنيات:

تحدد مادلين قرافيتس M.Grawitz معنى المنهج كالاتي: "هو مجموع قواعد وطريقة من أجل الوصول في أحسن الشروط إلى الهدف (الحقيقة)" (54).

وفي نفس السياق يقول عنه فرانسوا ديبالتو F.Dépelteau: "إن منهج بحث، هو شكل خاص لمسعى أو محاولة، بحيث يتم الارتباط بين المنهج وذلك المسعى أو تلك المحاولة" (55).

هذا ما يتعلق بالطريقة التي يجب أن يلتزم بها أي باحث في عملية إجراء بحثه ودراسته العلمية. أما ما يتعلق بالمنهج وعلاقته بالنظرية المختارة، أو المقاربة المقترحة فمسألة أخرى تعود إلى طبيعة القراءة والتناول المنهجي والنظري للظاهرة المدروسة. والمقصود هنا الظاهرة الدينية.

ومن أجل هذا فقد اعتمدت ثلاثة مناهج قصد فهم وتفسير ظاهرة الإسلام السياسي كخطاب.

- منهج علم اجتماع المعرفة: بين النسبية الاجتماعية والأطر الاجتماعية للمعرفة: ويمثله كلا من كارل مانهايمر وجورج قورفينش.

أما كارل مانهايمر فهو صاحب فكرة النسبية الاجتماعية، من خلال إسهامه الأساسي في مجال علم اجتماع المعرفة. فكارل مانهايمر يعتبر أن "النسبية الاجتماعية تلك التي تعيد تفسير الظواهرات إلى نقطة انطلاق الحياة الاجتماعية" (56).

أي أن العلاقة هنا ترابطية بين نسبية الأفكار الاجتماعية، من جهة، وحياتها الاجتماعية من جهة ثانية. فليس هناك -كما تدعي- الأفكار الدوغمائية، بأنها مطلقة وأبدية، وأنها فوق الواقع الاجتماعي، ولا علاقة لها به. ولذلك يمكن أن تكون صالحة في كل زمان، وفي كل مكان. لكن مانهايمر مرة أخرى يعتبر ويرى أن "منظومات الأفكار لا تبقى جامدة أو على حالها طوال العمر، بل أنها تشهد تبدلات أساسية تعود إلى التبدلات الحادثة في الواقع الاجتماعي" (57).

وأما جورج غورفينش فطرحه له علاقة بالأطر الاجتماعية للمعرفة (هو عنوان كتاب له) وكذلك المنهج التعددي. يقول: "إن الدين والحياة الأخلاقية والتربية، وحتى الفن (...) تقييم مع الأطر الاجتماعية علاقات أظهر ملحوظة على نحو مباشر، هي أخيرا علاقات أكثف وأهم من حيث المبدأ على الأقل" (58).

أي أن المسألة في نظر غورفينش تتعلق بالكيفية التي يؤثر بها الإطار الاجتماعي على المعرفة، ذلك أن هذه الأطر، ومهما كانت مختلفة عن بعضها البعض، هي التي تحدد طبيعة المعرفة. وبمعنى آخر فإن المجتمعات والحضارات والطبقات الاجتماعية والتجمعات البشرية... وغير ذلك هي التي تشكل في نظر جورفينش الأطر الاجتماعية التي تحدد المعرفة التي تخضع للتفسير الاجتماعي.

"فالتفسير الاجتماعي الذي يعطيه غورفينش للظاهرة الاجتماعية ليس واحدا موحدًا، بل إن

تفسيره هو عبارة عن انفتاح على عدد محدد من التفسيرات؛ من هنا تسمية هذا المنهج بالمنهج

التعددي، أي المنهج الذي يوصل الباحث إلى عدة نتائج وعدة تفسيرات، حيث أن لكل ظاهرة اجتماعية خصوصيتها وفرادتها " (59).

- منهج سوسيو-سياسي: لقد ارتبط هذا المنهج بالدراسة التي أقوم بها، والتي تركز على دور الفاعلين الاجتماعيين سواء كانوا منتجين لخطاب الإسلام السياسي كإيديولوجيا، تعبر عن الظاهرة المدروسة، أي الظاهرة السياسية-الدينية (الإسلام السياسي)، أو نشطاء يمارسون الفعل السياسي، والمعبر عنه أيضا بخطاب وإيديولوجيا سياسية-دينية.

فأنا أقف على تلك النصوص المستعملة ومهمتها من خلال مضامينها ودلالاتها عبر إخضاعها لتقنية تحليل المضمون وتحليل الخطاب. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن منهج "علم الاجتماع السياسي يحاول أن يفهم كيف تولد الظواهر السياسية وكيف تتحرك وتنمو وتتبلور في النهاية" (60).

وإذا كان الأمر كذلك، فلقد تم اختياري للمنهج السوسيو-سياسي وعلاقته بمنهج البحث الميداني. فضلا عن تحليل خطابات ونصوص خطاب الإسلام السياسي وفاعلية الإيديولوجيين كما بينت ذلك سلفا، فإنني قمت ببحث ميداني يعتمد الملاحظة التشاركية من جهة، وتقنية المقابلة من جهة ثانية. فاستعمالي للملاحظة التشاركية أدى بي إلى أنني قضيت عدة أيام مع مجموعة من الإسلامويين الحزبيين في مدينة الجزائر العاصمة.

وقضيت عدة أيام آخر مع مجموعة من التيار السلفي في مدينة وهران. واستخدمت تقنية المقابلة مع أساتذة وأستاذات، وطلبة وطالبات جامعيين وأئمة مساجد، وفاعلين سياسيين ونشطاء حزبيين، ومفتش بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف.

بالإضافة إلى هذا، فلقد استمعت إلى أكثر من 20 درسا دينيا وخطبة داخل المساجد. كما استمعت وشاهدت أكثر من 20 قناة فضائية تلفزيونية دروسا وحصصا ومقابلات دينية تتعلق بقضايا دينية وسياسية وأسرية (ومنها قضية المرأة) وتربوية وثقافية وفتاوى تهم مشاكل الناس وقضاياهم. وكل هذا من أجل دراسة وفهم أقوالهم، وأفعالهم وخطاباتهم وسلوكياتهم ومواقفهم بصفة دقيقة وواقعية وموضوعية بعيدا عن الأحكام المسبقة، والمزايدات والمهاترات السجالية والإيديولوجية.

وفي هذا الصدد جدير بي أن أقول أن دراستي وأطروحتي لتندرج في إطار علم الاجتماع السياسي-الديني، ذلك لأن الموضوع المدروس يدور حول خطاب الإسلام السياسي حول مسألة الدين، ومسألة السياسة، ومسألة المرأة. وبمعنى آخر فإن الأمر يتعلق بخطاب ديني-سياسي يعتمد النصوص الدينية من القرآن والسنة وتفسير وتأويل العلماء التقليديين قصد تأسيس مشروع اجتماعي وسياسي مستخدما خطابا إيديولوجيا وسياسيا.

- المنهج المقارن: يعتبر دوركايم أن " طريقة المقارنة (...) هي من أسلم وأنجح الطرق المتيسرة لعلم الاجتماع والتي تساعد العامل الاجتماعي في الحصول على المعلومات والحقائق الموضوعية التي يمكن أن يعتمد عليها في تكوين الفرضيات والنظريات" (61).

إن المنهج المقارن، ومن حيث هو كذلك، كما أشرت إليه آنفاً، على لسان دوركايم، فإن له أهمية قصوى عندما يجعلني أتمكن من تحليل موضوعي ودقيق لظواهر وأشياء أعقد بينها المقارنة من أجل الوصول إلى طبيعة وتحديد الظاهرة، وكذلك تحديد العناصر المكونة لها في مقابل ظاهرة أخرى. ففي موضوعي يمكن الوقوف على طبيعة خطاب الإسلام السياسي، مقارنة بطبيعة الخطاب النقدي. فالمقارنة هذه تجعلني أتعرف على ما إذا كان هناك وجه للتشابه بينهما، ووجه للاختلاف. فمن خلال المقارنة بينهما فقط أدرك وظيفة وفاعلية كل واحد منهما. فخطاب الإسلام السياسي يقوم أساساً على فاعلية التحريض والتجيش الانفعالي لإيديولوجيا راديكالية تعتمد النص القطعي الثابت والدوغمائي المرتبط بالطرح الديني.

وأما الخطاب النقدي، فعلى العكس من ذلك، فهو خطاب عقلاني، هادئ يمقت الانفعال الذاتي، ويعتمد النص العلمي الذي يوصف بالنسبية الاجتماعية المرتبط بالطرح المعرفي والعلمي كما هو معروف داخل العلوم الاجتماعية والإنسانية.

إن الباحث وهو يعتمد "تولفة" من المناهج المختلفة، أي مناهج متعددة من أجل مقارنة موضوع الظاهرة المدروسة -خطاب الإسلام السياسي- باعتباره خطاباً يمكن وصفه بالسياج الدوغمائي المغلق، حول مسألة الدين ومسألة السياسة، ومسألة المرأة، والقضايا المتعلقة بها. فإن ذلك مرده إلى طبيعة الموضوع الذي له أبعاد مختلفة ومتداخلة بين الديني والسياسي، والاجتماعي والقانوني، والثقافي ... وغير ذلك. لذلك فإن الأمر يتطلب ويدفع إلى اللجوء إلى توظيف عدة مناهج ومقاربات وتقنيات.

" ففي حين مثلاً يمكننا المستوى المعرفي من كشف حركة الواقع حيال الخطاب. يوجهنا المستوى السوسيوولوجي إلى الانتقال من الخطاب إلى الواقع" (62).

وكذلك وفي هذا الإطار أجد أن محمد أركون يقول: " إن المنهجية المتعددة الاختصاصات والعلوم هي وحدها القادرة على تقديم مفتاح الفهم لحركة المجتمع والفاعلين الاجتماعيين داخله: أي البشر. إن الطريقة النقدية الجزرية (أو الراديكالية) لتطبيقها هي التي تتيح لنا أن نفهم بشكل أفضل الانقلابات والتحويلات التي تطرأ على المجتمعات المدعوة إسلامية" (63).

وفي نفس السياق يضيف محمد أركون: " وكيف يمكن أن نعوّد الجمهور العربي والإسلامي على التطبيق الجاد والمخلص والمنفتح لعلوم الإنسان والمجتمع على موضوعات محرمة (تابو) (الدين والسياسة والمرأة) بقيت دراستها حتى اليوم حكراً على علماء الدين التقليديين" (64).

وهذا ما يجعلني ألاحظ مع أركون أن الحديث عن الدين والسياسة والمرأة، هو دائما احتكار رجال الدين في المسجد، والتلفزيون، والجريدة... إلخ.
وأما عن التقنيات، فإنني سأتكلم عن تقنية تحليل المضمون (المحتوى) وتقنية المقابلة، وتقنية الملاحظة.

- تقنية تحليل المضمون (المحتوى): يشير فرانسوا ديپالتو F.Dépelteau في تعريفه لتقنية تحليل المضمون بالشكل التالي: "... هو تقنية كودية-رمزية، أو ترتيبية تهدف كشف- وبشكل صارم وموضوعي- دلالة رسالة معينة" (65) كما عرفها موريس انجرس Maurice Engers وبشكل أكثر دقة ووضوحا كالتالي: " تقنية غير مباشرة للتقصي العلمي تطبق على المواد المكتوبة، المسموعة أو المرئية، والتي تصدر عن الأفراد أو الجماعات حيث يكون المحتوى غير رقمي، يسمح بالقيام بسحب كيمي أو كمي بهدف التفسير والفهم والمقارنة" (66).

ويستعمل تحليل المضمون كتقنية منهجية في عملية القراءة للرسائل والوثائق العلمية والأدبية والفنية وحتى الدينية*، فهو قد استعمل واستخدم من طرف المحللين النفسانيين، والسوسيولوجيين... وغيرهم.

ولهذا فإنني أجد أن تحليل المضمون كتقنية ومنهجية، قد وظف في الكتب الأدبية والروائية، والمقابلات، والرسوم، والجرائد... وكذلك مواقع الأنترنت. وينقسم تحليل المضمون إلى قسمين هما:
تحليل مضمون كمي، وتحليل مضمون كيمي.

وهذا الأخير: " هو وحده الذي يسمح بكشف وتعرية معنى خفي في نص من النصوص... " (67).
وفي هذا السياق " فإن تحليل المضمون هو تحليل يحمل صفة الذاتية عند استعماله. لكنه -وفي نفس الوقت- هو وحده القادر على كشف المعنى المستتر والخفي في نص من النصوص، وبشكل خاص النصوص ذات المضمون الديني والسياسي... والمنتجة من طرف أفراد أو جماعات" (68).

وعليه، فلقد اعتمدت في أطروحتي القراءة المعتمدة على هذه التقنية، قصد الوقوف على معاني ودلالات ومواقف الفاعلين الاجتماعيين والناشطين الإيديولوجيين، ونخب خطاب الإسلام السياسي، وذلك في إنتاجهم المعرفي المكتوب وخطاباتهم ونصوصهم المكتوبة، وكذلك مواقفهم وأفكارهم الشفهية والملاحظة.

- تقنية المقابلة: يعرفها موريس انجرس Maurice Engers على الشكل التالي: "تقنية مباشرة للتقصي العلمي تستعمل إزاء الأفراد الذين تم سحبهم بكيفية منعزلة، غير أنها تستعمل في بعض الحالات، إزاء المجموعات من أجل استجوابهم بطريقة تصف موجهة والقيام بسحب عينة كيفية بهدف التعرف بعمق على المستجوبين" (69).

وبهذا المعنى فإن الباحث يستعمل ويعتمد تقنية المقابلة قصد الحصول على معلومات يكون المستجوب بحاجة إليها ضرورة لبحثه العلمي، فيقدمها له المبحوث أو المستجوب. وتندرج المقابلة في عملية البحث العلمي، عندما يريد الباحث الحصول على معارف ومعلومات تتخربط في إطار المناهج الكيفية، فهي، أي المقابلة تقنية ووسيلة هامة تسمح للباحث بأن يقترب من موضوع بحثه، ومن عينته البشرية المختارة والمستهدفة. فتقنية المقابلة تسمح للباحث بأن يعمل على أن يندمج في بحثه بغية الوصول إلى تفسير الظاهرة وفهمها.

وأنا بدوري، وفي عملي هذا اعتمدت تقنية المقابلة من أجل الأهداف المشار إليها سابقاً، فلقد اخترت وللضرورة العلمية والمنهجية المقابلة المركزة والموجهة، لأنها غالباً تستعمل من طرف السوسيولوجيين والباحثين. لذلك قد حددت فيها مجموعة من المواضيع المطروحة على العينة المبحوثة للمناقشة والوقوف على المواقف والآراء (المواضيع المطروحة: الدين، السياسة، المرأة).

إن الباحث، ومن خلال طرحه لهذه المواضيع المشار إليها آنفاً على العينة المبحوثة يريد أن يكتسب ويتحصل على أكبر قدر ممكن من المعلومات والآراء والأفكار من قبل مبحوثيه.

وإذا كانت المقابلة وسيلة من وسائل جمع المعلومات، فإنها يجب أن تأخذ الصفة والطابع العلمي من حيث تحديد مفهومها، فهي، أي المقابلة "تعتبر (...)" من أهم الوسائل البحثية لجمع المعلومات والبيانات من الميدان الاجتماعي وبدون المقابلة (...). لا يستطيع الباحث التعرف على الحقائق ولا يستطيع تبويبها وتصنيفها وتحليلها تحليلًا علميًا يساعده على التوصل للنتائج النهائية التي يستعملها في كشف موضوع الدراسة وتعريف جوانبه المختلفة" (70).

وكذلك، ولكي تحمل المقابلة الصفة العلمية المنشودة توصي مادلين غرافيتس باعتماد مبدأ درجة الحرية الذي يجب أن يعطي للمبحوثين، وكذلك مبدأ درجة الحرص على عمق المعلومات المتحصل عليها.

والوصول إلى هذا يتطلب إقامة العلاقة والربط بين المقابلة الموجهة المعتمدة في الأطروحة، والأسئلة المفتوحة الموجهة للعينة المبحوثة والمحددة في هذا البحث (أنظر العينة المختارة لاحقاً)، من أجل الحصول على أكبر قدر ممكن من الحرية والعمق.

وفي هذا الصدد لا بد من الإشارة إلى اعتماد وتحديد دليل المقابلة، الذي يحمل مجموعة الأسئلة المرتبطة بالموضوع المدروس والمتعلق بالأطروحة (أنظر دليل المقابلة في الملاحق).

تقنية الملاحظة: من أجل الوقوف على معنى الملاحظة كتقنية أعرّفها من خلال الآتي: "تقنية مباشرة للتقصي العلمي، تسمح بملاحظة مجموعة ما بطريقة غير موجهة من أجل القيام عادة بسحب كفي بهدف فهم المواقف والسلوكات" (71).

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن المقصود من الملاحظة، هي تلك الملاحظة المرتبطة بدراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية. والمتعلقة بالفئات والجماعات والعينات البشرية التي تمثل مجتمع البحث المدروس.

ولذلك فإن هذه الملاحظة لتتنقسم إلى أكثر من نوع ونمط من الملاحظة في مجال الدراسة الاجتماعية والإنسانية. والسبب يعود إلى تلك العلاقة الجدلية والتفاعلية بين الذات الدارسة (الباحث) والموضوع المدروس (الظاهرة) التي تكون سببا في صعوبة وتعقيد إجراء الملاحظة بالصفة البسيطة والطريقة السهلة.

وعليه، فإن هناك ملاحظة بسيطة، وأخرى منظمة، وثالثة بالمشاركة ورابعة بدون مشاركة... إلخ.

وأما ما يخصني في هذا البحث، فيمكن القول أن الباحث اختار الملاحظة بالمعايشة، وليس بالمشاركة، فهو عايش مجموعتين من العينة عدة أيام قصد الوقوف على أفكارهم وخطاباتهم ومواقفهم، وقد أشرت إلى ذلك سابقا. كما اعتمد الباحث من جهة أخرى الملاحظة المنظمة والمقترحة مع مجموعة أخرى من العينة الممثلة لموضوعه والتي مثلتها مجموعة من الأساتذة والطلبة، وناشطين حزبيين، وأئمة ومفتش عام بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف.

وبطبيعة الحال، فإن هذا النوع من الملاحظة يدفع بالباحث إلى التصريح لعينته المدروسة بطبيعة عمله وشخصيته (باحث جامعي) ويوضح لهم الهدف الأساسي الذي جعله يختار هذا البحث وهذه الدراسة.

وبالمحصلة، لا بد من القول أن " الملاحظة هي من أهم الوسائل التي يستعملها الباحثون الاجتماعيون (...) في جمع المعلومات والحقائق من الحقل الاجتماعي (...) الذي يزود الباحثين بالمعلومات " (72).

8- العينة المختارة:

يمكن تعريف العينة على الشكل التالي: " مجموعة فرعية من عناصر مجتمع بحث معين " (73). ويلجأ الباحث، ومهما كان الموضوع المدروس إلى اعتماد العينة وأسلوبها وطبيعتها في عملية البحث العلمي، لأن إخضاع جميع أفراد المجتمع المبحوث أثناء القيام بالعمل الميداني، مسألة أو قضية يمكن أن تدخل في باب المستحيل، والعمل اللامعقول.

وعليه، فإن الدارس يجد نفسه مضطرا إلى اعتماد العينة التي تقوم بتمثيل المجتمع المدروس أو المبحوث بشكل كلي، بشرط أن تكون هذه العينة خاضعة أو قائمة على معطيات علمية ومنهجية وإحصائية لتكون مقبولة في عملية التمثيل.

ولقد كان اختيار أفراد العينة أو المبحوثين بطريقة العينة المقيدة أو المنتظمة والمقصودة والمتعمدة، وكذلك بطريقة العينة العشوائية.

كما وأن العينة من جهة أخرى هي خاضعة للمعاينة النمطية، والتي ترتبط بالمعاينة غير الاحتمالية، خاصة عندما يتعلق الأمر باستعمال تقنية المقابلة، كما هو عليه الحال في هذا البحث.

وفي هذا الصدد يمكن توزيع أفراد العينة المختارة المبحوثين والمستجوبين بالشكل التالي:

1- مجموعة من الأفراد تتكون من (3) مستجوبين أو مبحوثين يشكلون التوجه السلفي الوهابي، ويسكنون مدينة الجزائر العاصمة.

ومجموعة أخرى تتكون من (3) مبحوثين، يشكلون توجه الإخوان المسلمين، ويسكنون مدينة وهران.

وقد تم اختيارهم كعينة مستجوبة بطريقة مقصودة.

2- مجموعة من الأساتذة والأستاذات الجامعيين المستجوبين والمبحوثين بحسب تخصصاتهم العلمية.

- العلوم الشرعية: أستاذان مستجوبان (2).

- القانون: أستاذ مستجوب واحد (1).

- العلوم السياسية: أستاذة مستجوبة واحدة (1).

وقد تم اختيارهم كعينة مستجوبة بطريقة مقصودة.

3- مجموعة من الطلبة والطالبات الجامعيين المستجوبين بحسب تخصصاتهم العلمية

- العلوم الشرعية: طالب (1) وطالبة (1)

- العلوم السياسية: طالب (1) طالبة (1).

وقد تم اختيارهم كعينة مستجوبة بطريقة مقصودة

4- مجموعة من أئمة ومشايخ المساجد تتشكل من أئمة مستجوبين من مجموعة من المساجد الكثيرة والمتعددة عبر الأحياء داخل مدينة وهران.

وقد تم اختيارهم كعينة مستجوبة بطريقة عشوائية.

5- مجموعة من الناشطين الحزبيين المستجوبين بحسب انتماءاتهم الحزبية والإيديولوجية.

- حماس: ناشط حزبي مستجوب (1).

- جبهة العدالة والتنمية: ناشط حزبي مستجوب (1).

- الفيس (الحزب المنحل): ناشط حزبي سابق مستجوب (1)

وقد تم اختيارهم كعينة مستجوبة بطريقة مقصودة.

6- إطار مستجوب، مفتش بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف (1)

وقد تم اختياره ضمن العينة المستجوبة بطريقة مقصودة.

وعليه، ومن خلال ما تقدم يمكن إبداء الملاحظات الأساسية التالية:

أ- تتكون العينة المستجوبة والمبحوثة من 22 مبحوثاً ومبحوثة.

ب- أجريت 10 مقابلات

ج- تتكون العينة المستجوبين والمبحوثة من 6 فئات اجتماعية هي:

1- التجار والإطارات الإدارية

2- الأساتذة والأستاذات الجامعيين

3- الطلبة والطالبات الجامعيين

4- الأئمة ومشايخ المساجد

5- الناشطون الحزبيون

6- إطار إداري

هوامش المدخل:

- (1) Patrick Champagne, la sociologie les essentiels Milan, les mots de la sociologie, Dictionnaire, P40-41.
- (2) عبد الله إبراهيم، البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2008، ص137.
- (3) François Dépeltau, La démarche d'une recherche en sciences Humaines de la question de départ à la communication des Résultats de Boeck, Marquis, Quebec, Canada, 2009, P101.
- (4) عبد الله إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص56.
- * الثالوث المحرم: هو عنوان كتاب لـ: أبو علي ياسين.
- (5) عبد الله إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص148.
- (6) نفس المرجع السابق، ص148.
- (7) نفس المرجع السابق، ص148.
- (8) عبد الله إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص154، وقد اعتمده من كتاب:
- Raymond Quivy, Luc Van Campend Houat, Manuel de recherche en sciences sociales, Dunod, Paris, 1995, 2^{ème} édition.
- (9) نفس المرجع السابق، ص155.
- (10) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الصافي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2002، ص94.
- (11) موريس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، ترجمة: بوزيد صحراوي، كمال بوشرف، سعيد سبعون، الإشراف والمراجعة: مصطفى ماضي، دار القصب للنشر، الجزائر، 2004، ص54.
- (12) نفس المرجع السابق، ص54.
- (13) نفس المرجع السابق، ص55.
- (14) محمد حافظ ذياب، السيد قطب، الخطاب والإيديولوجيا، سلسلة صاد، موفم للنشر، 1991، ص16-17.
- (15) نفس المرجع السابق، ص17.
- (16) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2005، ص197.
- * أنظر إلى الفصل الأول، والثاني، والثالث، وإلى قائمة المراجع.
- (17) Madeleine Grawitz, méthode des sciences sociales, Dalloz, 11^e édition, 2001, p398.
- (18) موريس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص150.
- (19) Raymond Quivy, Luc Van Campenhoudt, Manuel de recherche en sciences sociales, Dunod, Paris, 1995, 2^{ème} édition, p117.
- (20) موريس أنجرس، مرجع سبق ذكره، ص156.
- (21) مرجع سبق ذكره، ص158.
- (22) فريدريك معنوق، معجم العلوم الاجتماعية، انكليزي-فرنسي-عربي، مراجعة وإشراف، محمد ديس، أكاديميا، بيروت، لبنان، 1998، ص102.
- (23) وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين بإشراف: م. روزنتال - ب. يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1981، ص488.
- (24) الموسوعة الفلسفية، نفس المرجع السابق، ص377.

- (25) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2004، ص 49-50.
- (26) محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 66.
- (27) محمد أركون، الفكر الأصولي، مرجع سبق ذكره، ص 42.
- (28) محمد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993، ص 58.
- (29) محمد أركون، نفس المرجع السابق، ص 08.
- (30) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2004، ص 104 أنظر الهامش (*) تعليق هاشم صالح.
- (31) نفس المرجع السابق، ص 239.
- (32) عبد الواسع الحميري، الخطاب والنص "المفهوم- العلاقة- السلطة" المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2008، ص 12.
- (33) نفس المرجع السابق، ص 90.
- (34) نفس المرجع السابق، ص 90.
- (35) محمد الحداد، حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002، ص 22-23.
- (36) نفس المرجع السابق، ص 26.
- * نذكر على سبيل المثال: محمد أركون محمد التوزي يستعملون مفهوم الإسلاموية، ومفهوم الأصولية، نصر حامد أبو زيد يستعمل مفهوم الخطاب الديني، برونو ايثيان ووجيل كنييل، وفرانسوا بورجا، يستعملون مفهوم الإسلاموية، أما تشالز بينروث، وجون اسبوزيتو أوليقي روا، محمد سعيد العشماوي، عبد الوهاب المؤدب، فإنهم يستعملون مفهوم الإسلام السياسي.
- (37) حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص 35.
- (38) Olivier Mongin, a la recherche du Monde musulman, introduction : islamisme, néo fondamentalisme, post islamisme : vraie ou fausse guerre des mots ? Esprit : Août- Septembre 2001, N°227, p80.
- (39) François Burgat, à la recherche du monde musulman, la polémique entre chercheurs à propos de l'islam politique, de l'islamisme au post islamisme, vie et mort d'un concept, esprit : Août – septembre, 2001, N°277, p83.
- (40) إبراهيم اعراب، الإسلام السياسي والحداثة، إفريقيا الشرق، المغرب، 2000، ص 10.
- (41) نفس المرجع السابق، ص 10. ذكره إبراهيم اعراب عن محمد جمال باروت، الخطاب الإسلامي السياسي من تطبيق الشريعة والحاكمية، مجلة الوحدة، السنة الثامنة، العدد 96، السنة 1992، ص 23.
- (42) رفعت السعيد، الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف، الإسلام والسياسة، موقف للنشر، الجزائر، 1995، ص 14.
- (43) راشد الغنوشي، الحركة الإسلامية، ومسألة التغيير، دار قرطبة، الطبعة الأولى، سنة 2003، ص 11.
- (44) فريدريك معنوق، تطور علم اجتماع المعرفة من خلال تسعة مؤلفات أساسية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1982، ص 139.
- (45) نفس المرجع السابق، ص 140.
- (46) نفس المرجع السابق، ص 166.

- (47) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، 1998، ص124-125.
- (48) نفس المرجع السابق، ص09.
- (49) نفس المرجع السابق، ص09.
- (50) محمد أركون، قضايا نقد العقل الديني، مرجع سبق ذكره، ص29.
- (51) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سبق ذكره، ص334.
- (52) موريس انجرس، مرجع سبق ذكره، ص160.
- (53) نفس المرجع السابق، ص161.
- (54) Madeleine Grawitz, lexique des sciences sociales, Dalloz, 8^{ème} édition, 2004, p274.
- (55) François Dépelteau, la démarche d'une recherche en sciences humaines, p248.
- (56) فريدريك معنوق، تطور علم اجتماع المعرفة، ص141.
- (57) نفس المرجع السابق، ص157-158.
- (58) جورج غورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1981، ص09.
- (59) فريدريك معنوق، معجم العلوم الاجتماعية، مرجع سابق ذكره، ص260.
- (60) نفس المرجع السابق، ص261.
- (61) دينكن ميتشيل، ترجمة ومراجعة: إحسان محمد الحسن، معجم علم الاجتماع، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1981، ص54.
- (62) محمد حافظ ذياب، سيد قطب: الخطاب والإيديولوجيا، ص22.
- (63) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص298.
- (64) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص90.
- (65) François Dépelteau, la démarche d'une recherche en sciences humaines, p295.
- (66) موريس انجرس، مرجع سابق ذكره، ص218.
- * تعود التحليلات الأولى للمضمون إلى نهاية القرن 19 وبداية القرن 20، ففي 1888 مثلاً قام أستاذ بجامعة ران Rennes بفرنسا يسمى بن يامين بوردو Benjamin Bourdon بتحليل مضمون علمي لكتاب الإنجيل (فرانسوا ديپالتو).
- (67) مرجع سابق ذكره. F.Dépelteau... p.299.
- (68) نفس المرجع السابق، ص299.
- (69) موريس انجرس، مرجع سابق ذكره، ص197.
- (70) إحسان محمد الحسن، الأسس العلمية لمناهج البحث الاجتماعي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1986، ص93.
- (71) موريس انجرس، مرجع سابق ذكره، ص184.
- (72) إحسان محمد الحسن، مرجع سابق ذكره، ص104.
- (73) موريس انجرس، مرجع سابق ذكره، ص301.

الفصل الأول (تمهيدي)

نصوص ومرجعيات التأسيس بوصفها سياجا دوغمائيا مغلقا

"الموتى في هذه البلاد يحكمون الأحياء وهم في قبورهم بأدابهم وتقاليدهم
وشرائعهم"

سلامة موسى

إن مجموعة النصوص التي سأقدمها في هذا الفصل الأول -الذي اعتبره فصلا تمهيديا للفصول اللاحقة- هي نصوص أعدها من وجهة نظري قد شكلت إطارا تأسيسيا ومرجعا لمفهوم "السياج الدوغمائي المغلق" كصفة جوهرية في خطاب الإسلام السياسي المعاصر.

لذلك تجدني قد اعتمدت هذه النصوص قصد تبيان العلاقة التاريخية والتمهيدية -إذا صح التعبير- وبالتالي التأسيسية بين هذه النصوص، وما سيكون عليه خطاب الإسلام السياسي لاحقا، والذي سأقوم بدراسته في هذه الأطروحة، من حيث كونه، وبوصفه سياجا دوغمائيا مغلقا.

هذه النصوص ومرجعيات التأسيس تعود إلى نخب، فيها الفيلسوف، ورجل الدين الإصلاحي، والعالم، والمفكر... في إطار الانتصار للفكرة الدينية والإسلام السياسي بالتالي.

والإسلام هنا ذلك الذي يرتبط بمواقفهم، وأفكارهم وطبيعة خطاباتهم، وفهومهم.

وبمعنى آخر، قراءاتهم ومقارباتهم الفكرية والمعرفية.. وحتى الإيديولوجية، للمسألة الدينية، وما يتعلق بها من قضايا وإشكاليات تخص دور العقل، والالتزام بالنقل، وحرفية النص وثباته وقطعيته، وعقيدة التوحيد، والإصلاح الديني-السياسي (الصحة الإسلامية) وما يبعد المرأة عن أن تكون مصدرا للفتنة بين الرجال.

وفي هذا الصدد، فلقد حصرت الإشكالية في خمس مواقف وخطابات، وأراء يمكن اعتبارها ممثلة لخطاب ومرجعية التأسيس لخطاب الإسلام السياسي بوصفه سياجا دوغمائيا مغلقا... كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقا.

-أبو حامد الغزالي: فلقد حارب العقل وكفر الفلسفة والفلاسفة، الأمر الذي جعله من أكبر الفلاسفة وعلماء الدين الذين يرجع إليهم السبب في تأسيس الفكر اللاعقلاني، واعتبار الفلسفة ضرب من الكفر والزندقة، وبالنتيجة غياب الفكر النقدي، والقدرة على طرح السؤال. أليس هو الذي قال: "من تمنطق فقد تزندق".

- أحمد بن تيمية: هو الذي قدم جهدا كبيرا ومضنيا في سبيل إمكانية، بل ضرورة العودة إلى تأصيل إسلام المدينة، القائم على مرجعية الكتاب والسنة أساسا لا غير، والمماثلة بعمل النبي (ص) وسلم) والخلفاء الراشدين من بعده. وما عدى ذلك فهو بدعة، وضلالة، بل خروج عن الملة والدين.

- محمد بن عبد الوهاب: هو الذي أسس عقيدة التوحيد، وسلفية السنة والجماعة، وهو في هذا تابع لأستاذه ابن تيمية في مسألة العودة إلى مفهوم "السلف الصالح" والاقتران به في اعتماده العمل بالكتاب والسنة.

- محمد رشيد رضا: هو إصلاحي سلفي حاول أن يعيد تأصيل الإسلام كخطاب سياسي، عندما طرح مسألة الخلافة وارتباطها أساسا بإقامة الدولة الإسلامية.

- أبو الأعلى المودودي: هو مؤسس مفهوم "الحاكمية" واعتباره مقياساً لمدى تطبيق الشريعة الإسلامية، والامتثال لنصوص الكتاب والسنة. ولذلك وفي هذا السياق قرأ مسألة قضايا المرأة المسلمة، ومنها قضية الحجاب وفقاً لهذا المنظور المرتبط بالنصوص الدينية من الكتاب والسنة.

وهكذا يمكن القول، ومما تقدم أن نصوص وخطابات هؤلاء العلماء يحكمها رابط أساسي هو اعتمادها النص الديني القطعي والثابت، الذي اعتبره لا سياقاً دوغمائياً مغلقاً من حيث قراءته وتأويله.

كما يمكن القول أيضاً أن هذه النخبة من العلماء قد لعبت دوراً أساسياً وحاسماً في نشأة الحركات الإسلامية، وتأسيس خطاب الإسلام السياسي على حرفية النص وثباته وقطعيته.

لكن نصوص هذه النخبة المشار إليها سابقاً قد توزعت على موضوع الإشكالية الدينية وعلاقتها بمفهوم خطاب الإسلام السياسي بوصفه سياقاً دوغمائياً مغلقاً. وهذا ما أجده عند أبو حامد الغزالي، وابن تيمية، ومحمد بن عبد الوهاب، وكذلك موضوع الإشكالية المتعلقة بالدين وطبيعة علاقته بالمسألة السياسية (الاتصال والانفصال) وهذا عند محمد رشيد رضا.

وفي الأخير موضوع الإشكالية المرتبطة بقضايا المرأة من خلال طرح أهم مسألة أثارت، ولا زالت تثير جدلاً وسجالاً حول جدلية الحجاب والسفور، واعتبار الجلباب-النقاب ضرورة دينية بالأساس، وهذا ما أجده عند أبو الأعلى المودودي.

أولا- أبو حامد الغزالي (450-502هـ/1058-1111م): محاربة العقل وتكفير الفلسفة:

جدير بي طرح التساؤل التالي: لماذا أبو حامد الغزالي بالذات؟ إن من يعود إلى بيوغرافيا "الغزالي" سيكتشف أن حياته كانت مليئة بالصراعات الفكرية، والكلامية، والعقائدية، والفلسفية، والمذهبية، والسياسية... فلقد تناول بالكتابة والرد على الباطنية، والمتكلمون والفلاسفة، والصوفية. كما وأن الغزالي حارب وبكل قوة فعل العقل البشري في تناوله للمسائل المتعلقة بالفكر والمعرفة، واعتماده كدليل برهاني من جهة وتكفيره الفلسفة كخطاب عقلاني من جهة أخرى معتبرا إياها معرفة دخيلة على الثقافة الإسلامية آن ذلك. وهكذا وبمحاربه للعقل وتكفيره للفلسفة والفلاسفة، فتح مجالا واسعا وخصبا للمعرفة الدينية القائمة على اعتماد حرفية النص وثباته وقطعيته وتحديد المجالين الأساسيين: الكتاب والسنة.

ولكي أقف على هذا وجب أن أعتمد نصوصا "الغزالي" في هذا المجال دلالة على ذلك، يقول:
"الخير ليس ما قرره العقل وحده بل ما قرره العقل المتأدب بالشرع، وهذا ما يجعل الشرع فوق العقل" (1).

وبهذا المعنى فإن الشرع أو النقل أو النصوص الدينية، هي فوق استعمال العقل ومحاولة استخدامه في عملية التفكير والتدبير.

وفي نفس الاتجاه يستمر "الغزالي" ومن خلال مقارنته العقل بالشرع، في اعتماد الشرع وسيلة ومصدرا أساسيا في عملية الوصول إلى المعرفة، خاصة إذا كانت معرفة دينية، يقول:

"أعلم أن العقل بنفسه قليل الغناء لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كلييات الشيء دون جزئياته نحو أن تعلم جملة حسن اعتقاد الحق وقول الصدق وتعاطي الجميل وحسن استعمال المعدلة وملازمة الصفة ونحو ذلك من غير أن نعرف ذلك في شيء. والشرع يعرف كلييات الشيء وجزئياته ويبين ما الذي يجب أن يعتد في شيء شيء وما الذي هو معدلة في شيء شيء. وعلى الجملة، فالعقل لا يهتدي إلى تفاصيل الشرعيات، والشرع تارة يأتي بتقرير ما استقر عليه العقل، وتارة بتنبية العاقل وإظهار الدليل حتى يتنبه لحقائق المعرفة، وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقده، وتارة بالتعليم وذلك في الشرعيات وبعضها أحوال المعاد، فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة والأقوال المستقيمة والدادل على مصالح الدنيا والآخرة ومن عدل عنه فقد ضل سواء السبيل... " (2).

ومن خلال ما تقدم يمكن الوقوف على أهم علامات ودلالات النص، وهي كالتالي :

- يعرف العقل الكليات دون الجزئيات، فهو بهذا المعنى قاصر عن عملية الإدراك المعرفي.
- إن الشرع هو الذي ينبه العقل ويذكره ويعلمه...
- إن الاعتقاد الصحيح يقوم على الشرع أصلا، وبدونه يتم الدخول في الضلالة والنتيه والشط عن جادة الطريق.

كما يمكن أن نستخلص نتيجة مفادها "أن الحقيقة بصورة عامة تابعة عنده (الغزالي) للعقائد الدينية" (3).

لكن، وفي المقابل، فإن العقل ليس بالصورة التي قدمها لنا "الغزالي" عنه، وبالعكس فإنه يشكل السمة الأساسية التي تميز الإنسان، ومعنى ذلك أن للعقل وظيفته. يقول ناصف نصار: "إن استخدام العقل يعني أن يكون العقل في خدمة الإنسان وكرامته، فالإنسان هو السيد" (4).

ويضيف قائلا: "إن الإنسان المستنير يسيطر على عقله ويأتمر بأحكامه، إذ إنه يعرف أن حاكمية العقل في المعرفة هي أعلى سلطة، وفي العمل هي أحسن مرشد" (5).

وعليه، "فالإنسان العاقل هو الإنسان الذي لا يحتاج، في البحث عن الحقيقة وفي شؤون حياته إلى سلطة تعرض عليه ما ينبغي أن يعرف وما يجب أن يعمل، إنه إنسان بدون وصاية" (6).

إن الغزالي لم يكتف بمحاربة العقل، واعتباره مصدرا قاصرا في عملية إدراك المعرفة، كما مر معنا أعلاه، بل هو الذي كتب في أكثر من مصدر معرفة قامت على تكفير الفلسفة والفلاسفة، وهذا ما يمكن أن نطلع عليه في "مقاصد الفلسفة" و"تهافت الفلاسفة" و"المنقذ من الضلال".

فبخصوص خطابه الشارح لعمل الفلاسفة و"تهافتهم" يقول: "أما بعد، فإنك التمست كلاما شافيا في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم ومكان تلبسهم وإغوائهم ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم وإعلامك معتقدتهم، فإن الوقوف على فساد المذهب قبل الإحاطة بمداركها محال، بل هو رمي في العماية والضلال فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاما وجيزا مشتملا على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية والإلهية من غير تمييز بين الحق فيها والباطل بل لا أقصد إلا تفهم غاية كلامهم من غير تطويل بذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد..." (7).

ومن خلال هذا النص يمكن الوقوف على علامتين بارزتين هما:

- يعتبر "الغزالي" أن الفلاسفة لا ينتجون إلا خطايا متناقضا من جهة، وتهافت من جهة أخرى.
- كما يعتبر أن الفلاسفة، وفي طرحهم لقضايا منطقية وطبيعية وإلهية، فإنهم لا يميزون فيما بين الحق والباطل.

وفي الحقيقة، فإن مراد "الغزالي" من كل هذا ضرب الفلسفة من أجل الانتصار للمسألة الدينية وخطاب الشرع.

وفي هذا المقام أقول أن "الغزالي حاول أن يظهر بالمدافع عن الدين من آفة الفلسفة" (8).

أما السؤال الأساسي، والذي يجب أن يطرح نفسه هنا هو: لماذا كان الغزالي معاديا ومحاربا للفلسفة والفلاسفة؟

1- كان الغزالي معاديا، لكل ما هو غريب أو أجنبي.. والفلسفة أصلها يوناني، ولم يتعرف عليها العرب والمسلمون إلا بعد أن قاموا بترجمتها إلى اللغة العربية.

2- "...كان الغزالي لا يدعنا نشك في أنه كان يرى في المذاهب الفلسفية خطرا على الجماهير والدهماء" (9).

وقد يكون في الأمر مسألة، هي التي جعلته -خاصة في كتابه "المنقذ من الضلال" يوجه خطابا ضد الفلسفة والفلاسفة، منتقدا أصنافهم، وأصناف علومهم.. وليصل إلى أهم قضية تتعلق بعلم الإلهيات "أين حدد المسائل الثلاث التي جعلتهم بحسب رأيه يقعون في الكفر، وقد بدعهم في سبعة عشر. ولكي أقف على كل هذه المسائل والمواقف تجدر الإشارة بي إلى اعتماد كتاب "المنقذ من الضلال" وما جاء فيه من قبيل ذلك.

في البداية لا بد من الإشارة إلى طبيعة عنوان الرسالة أو الكتاب: "المنقذ من الضلال". فهذا الكتاب، وعلى صغر حجمه، فإنه يحمل دلالة وأهمية بالغة ومصيرية، بالنسبة "للغزالي". فكلمة "المنقذ" تدل دلالة أساسية ترتبط بمفهوم "النجاة" أو "الخلاص". وأما كلمة "من الضلال" فهي ترتبط -وبهذا المعنى- بالحديث النبوي المشهور "سُرُّ الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار..." (10).

وفي هذا الاتجاه نجد في المقدمة التي كتبها "أبو المنذر سعد كريم الدرعي" لكتاب "المنقذ من الضلال" يقول فيها عنه ما يلي:

"... إن هذا السفر الذي بين أيدينا الموسوم (بالمنقذ من الضلال) لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي يعرض فيه جلال العقيدة الإسلامية من علم وفقه وحكمة ليخلص الناس من قيود الجهل وبرائث الضلال ويعيد المسلم إلى جادة الصواب وإلى مشكاة الحق المبين في العقيدة والزهد وتناول موضوعاته بأسلوب شيق رائع وحجج قاطعة دامغة" (11).

كما نجد موقف الغزالي السلبي من الفلسفة والفلاسفة، مقابل ميله وحببه للتصوف وأهله. فهو يقول في إطار هذا الموقف التالي: "...وما ازدريته ثالثا من طرق أهل التفلسف، وما ارتضيته آخر من طرق أهل التصوف..." (12).

لينتقل الغزالي منصفاً ذاته، معتبرا إياها من أهل "الفرقة الناجية"، عندما تحدث مستعرضا اختلاف الناس في الأديان والملك، وتعرفهم فرقا وشيعا... ثم يستشهد عن ذلك بحديث نبوي يدور في هذا السياق هو: "ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة" (13).

وللإشارة فإن هذا الحديث كثيرا ما هو متداول في خطاب الإسلام السياسي، الأخواني منه والسلفي معتبرين أنفسهم "الفرقة الناجية" وما عداهم من التيارات الأخرى السياسية والفكرية، وحتى الدينية، فهي في ضلال مبين. وهذا ما يتأكد جيدا في أفكار الغزالي التي يعتبرها ويعدها الحق المطلق

والتقييم المتناهي، مقابل أفكار الآخرين، من العلماء والفلاسفة والمتكلمين... وغيرهم الباطلة والمضللة.

"... وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع..." (14).

ويستمر الغزالي في نقده، بل نقضه لأصناف الفلاسفة، وأقسام علومهم وتكفيرهم، عندما يقول:
"... إني رأيتهم أصنافا، ورأيت علومهم أقساما، وهم على كثرة أصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين، وبين الأواخر منهم والأوائل، تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه" (15).

ومن هذه الأصناف التي يتحدث عنها الرياضية، والمنطقيات، والإلهيات. أما الرياضية، فقد اعتبر أن طبيعتها القائمة، على البرهان، قد تؤدي بصاحبها (العارف للحساب والهندسة) إلى السقوط في شر الخروج عن الدين.

وفي هذا الاتجاه يقول: "فهذه آفة عظيمة، لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم عن الخوض فيها، فإنها وإن لم تتعلق بأمر الدين، ولكن لما كانت من مبادئ علومهم سرى إليها شرهم وشؤمهم، فقل من يخوض فيها إلا وينخلع من الدين، وينحل عن رأسه لجام التقوى" (16).

وعن المنطقيات يقول أيضا: "... بل تساهلوا غاية التساهل، وربما ينظر في المنطق أيضا من يستحسنه ويراه واضحا، فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفریات الإلهية، فهذه الآفة أيضا متطرفة إليه" (17).
وأما ما يتعلق بالإلهات، فإن "ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلا يجب تكفيرهم في ثلاثة منها، وتبديعهم في سبعة عشر..." (18).

وأنا، وما يهمني في هذا المقام الإشارة فقط إلى المسائل التي تم فيها تكفير الفلاسفة. هذه المسائل هي:

أ- إن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الروح المجردة والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية.

ولقد صدقوا في إثبات الروحانية (...) ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية، وكفروا بالشرعية فيما نطقوا به.

ب- ومن ذلك قولهم: إن الله تعالى يعلم الكلبيات دون الجزئيات، وهذا أيضا كفر صريح، بل الحق أنه: "لا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض".

ج- ومن ذلك قولهم بقدوم العالم وأزليته، ولم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل" (19).

لكن، وهنا يحق لي أن أتساءل. ماهي الغاية التي كان الغزالي يهدف إليها من خلال محاربته العقل وتكفيره الفلسفة والفلاسفة، والعمل على إبطال خطاباتهم ونصوصهم وأقوالهم؟ وعن هذا التساؤل يجيب ت.ج.ديبور فيقول: "... الغزالي كان وهو يقرر مذاهب الفلاسفة، ينوي أن يُعقب ذلك بتفنيدها وإبطالها" (20).

وعن أكثر من تساؤل طرح على محمد أركون عن دور الغزالي في محاربة الفكر الفلسفي والعقلاني، يجيب، فيقول: "... لا يمكن القول بأن الغزالي هو وحده المسؤول عن الكارثة العقلية التي حلت بالعالم العربي والإسلامي بشكل عام، فالواقع أن الحركة -حركة التدهور- كانت قد ابتدأت قبله، ولم يفعل هو إلا أن ركب الموجة ونظر للعملية بكل ذكاء، بتكليف رسمي من السلجوقيين... " (21). ثم يضيف قائلاً: "لقد عبر عن حركة تاريخية كانت في طور الحصول، لقد نظر لهذا التيار المعادي للفكر الفلسفي ونجح في التنظير لأنه كان يكتب بأسلوب سهل، رائق، يصل إلى عامة الناس..." (22).

كما يمكن أن أشير إلى أن الغزالي كان صاحب نزعة دينية دافع عنها بكل ما أوتى من قوة. لكنه أيضا كان يهدف من وراء ذلك إلى إرسال مقاصد لم تكن تخل من خلفيات دينية وسياسية وإيديولوجية بالتالي.

وفي هذا المعنى أجد من يقول: "... الغزالي رجلا من أهل السنة بل من الأشعرية، رأيناه متكلمًا في الدور الأول من أدوار حياته، وعلى أساس هذه النزعة الدينية الغالبة هاجم الفلسفة وكان في هجومه هذا يبغى شيئين: الأول، تثبيت عقائد أهل السنة، والثاني أن ينزع من الفكر الإسلامي آثار الفلسفة وما تؤدي إليه في نظره إلى الكفر، وما تؤدي بالمسلمين إلى الاضطراب الفكري، وعدم ثبات الحقائق الدينية المسلم بها" (23).

وكذلك أجد من يرى: "... أن الفلسفة عنده ضلال، والحق إنما هو في رجوع الإنسان في كل شيء إلى قول الدين: إلى القرآن الكريم وحديث رسول الله وإلى أعمال السلف" (24). لقد حاكم الغزالي العقل من جهة -والفلسفة من جهة أخرى وفقا لاعتبارات دينية ومقاييس مذهبية يراها هو صحيحة وصادقة، بل يقينية ومطلقة والحال هكذا فإن محمد أركون هنا يوضح طبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين وكيف أن الموقف الديني يعطي لنفسه الحق في إطلاق أحكام قيمية على كل معرفة إنسانية أو بشرية، وفي هذا السياق أجده يقول: "إن الموقف الفلسفي مرتبط بالموقف العلمي الاستقرائي الاختباري، لا يرفض الموقف الديني ولا يعرض عنه، بل يبحث عن ماهيته ومقاصده ومدى صحته، بينما الموقف الديني يحكم على الموقف الفلسفي بل العلمي بالكفر والضلال" (25).

أما نصر حامد أبو زيد، فلق أشار إلى مسألة جد هامة، ترتبط بصميم وجوهر موضوعي وأطروحتي، عندما حدد طبيعة العلاقة بين أبي حامد الغزالي وأفكاره، والخطاب الديني (الإسلام السياسي) وأفكاره ونصوصه أيضا.

"... وقد كان من الطبيعي أن نتوقف (...). عند فكر "أبو حامد الغزالي" بوصفه المفكر الذي التقت عنده تيارات الفكر الديني واتجاهاته على المستويين الرسمي والشعبي" (26).

وبالنتيجة لهذا العمل يمكن أن أقول أن "الغزالي" قد وجه نقداً، بل نقضاً وهجوماً ومحاربة للعقل وتكفيرا للفلسفة، من أجل الانتصار للعقيدة الدينية والفكرة المذهبية في رده على المذاهب الكلامية والفلسفية والباطنية والصوفية...

وكل هذا ليس بعيدا البتة عن الخلفية السياسية، والإيديولوجية في انتصاره يحكم السلاجقة.

ومن هنا يمكن الوصول إلى استنتاج جوهرى وأساسى يجعلني أعتبر أن فكر الغزالي له تأثير قوي كنص تأسيسي ومرجعي في خطاب الإسلام السياسي، وذلك من حيث اعتباره سياجا دوغمائيا مغلقا.

لهذا، فإن دراسة الغزالي وقراءته تكشف عن الجذور العميقة والتاريخية لكثير من المطارحات والتصورات الموجودة، والتي نعثر عليها في الخطاب الديني-السياسي المعاصر.

وهنا لا بد من الإشارة أيضا إلى عالم ومفكر يمكن اعتبار خطابه الديني والسياسي تواملا لخطاب وفكر الغزالي.

"هذا المفكر هو شيخ الإسلام، الإمام الحنبلي أحمد بن تيمية الذي واجه، مثل الغزالي، البدع وارتكز على المبادئ الخالصة للإسلام من قرآن وأحاديث نبوية، وعمل مثله على تدعيم النظام السياسي القائم الذي ظن فيه الخير للإسلام" (27).

ثانيا- أحمد بن تيمية: (661-728هـ / 1263-1328م) العودة إلى تأصيل إسلام المدينة: الكتاب والسنة:

لقد عاش ابن تيمية هو الآخر حياة عصيبة، كلها تحديات. سواء تعلق الأمر بتحديات من الداخل أو بتحديات من الخارج.

فعلى مستوى الداخل تعرف على الأفكار والفهوم المتحجرة، واعتماد الخرافات والخزعبلات "كمعرفة" ... كما واجه تحديات جسام، اجتماعية، ودينية، وفكرية وسياسية...

وأما على مستوى الخارج فقد عاش وواجه غزو التتار عندما حاولوا دخول دمشق.

وفي وسط هذه الظروف والتحديات، كان من الطبيعي أن يتحرك رجل ومفكر وعالم مثل ابن تيمية ليقول كلمته، ويقدم فكره ومعرفته وخطابه للناس وللحاكم على حد سواء. لأن "الأزمة تلد الهمة"، كما جاء في القول المشهور.

وعليه، فإن الشيخ ابن تيمية وجد نفسه مضطرا إلى تأليف كتاب، يقدم فيه ما يناسب الظرف المشهود، هذا الكتاب هو: "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية".

هكذا الكتاب وإن أُلّف في حقبة زمنية اتسمت بالهدوء السياسي كما يرى ذلك مقدم الكتاب "هنري لاوست"، فإنه يقول عنه: "إن السياسة الشرعية مادة تتألف من نصائح يسديها المؤلف عملا بالواجب الذي يفرضه الكتاب والسنة، إلى الذين بيدهم أمر السلطة، إلى الطبقتين الحاكميتين من أمراء وعلماء، ويوجهها في المقام الأول، وبالبداهة، إلى السلطان، ونعني به محمد بن قلاوون... (28)".

وإذا وقفنا عند معنى ودلالات الكتاب، فإنني أقول أن ابن تيمية وسم كتابه هذا "بالسياسة الشرعية"، لأنه يعتبر أن الدين والشرع، أي الكتاب والسنة هما السياسة الشرعية. وأن "الإصلاح"، هو التغيير، والانتقال من حالة إلى حالة، ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى، ومن ظروف اجتماعية وسياسية، إلى ظروف أخرى وهكذا. وأن "الراعي" هو خليفة المسلمين -الحاكم بشرع الله- القادر على ذلك، صاحب الكفاءة. وأما "الرعية"، فهي الأمة الإسلامية، وجموع المسلمين. وبمعنى آخر، هذا هو تصور ابن تيمية لطبيعة الدولة التي كان ينشدها.

يقول "هنري لاوست": "والدولة كما يتصورها كتاب "السياسة الشرعية" دولة تعاون وتعاضد، تستمد القوة التي يملكها، والمشروعية التي يطمح إليها لا بالتماسها المشاركة الفعلية في الحياة الجماعية المشتركة. فالحكام والمحكومون، بما يربط بينهم من عقدة البيعة، لا يسعهم إلا أن يقسموا يمين الولاء والطاعة لكلمة الله، وأن يعقدوا شركة تكون الشريعة ميثاقها، ويكون تطبيقها الفعلي مقصدها الأسمى" (29).

ترى ما المضمون، وما هي الرسالة، وما هي الأفكار التي وضعها ابن تيمية في كتابه هذا، وهو يحاول أن يوصلها إلى الحاكم والمحكومين؟

"... فهذه رسالة مختصرة فيها جوامع من السياسة الإلهية والايالة النبوية لا يستغني عنها الراعي والرعية اقتضاها من واجب الله نصحه من ولاة الأمور..." (30).

وفي هذا المقام أشير -فقط- إلى ما يتعلق بموضوعي وأطروحتي من هذا الكتاب، وما أريد أن أثبته كدليل يهدف إلى تبيان خطاب التأسيس وتحديد المرجعية المرتبطة بمسألة مفهوم السياج الدوغمائي المغلق، بوصفه يشكل علامة أساسية يقوم عليها خطاب الإسلام السياسي. وفي هذا الاتجاه -وإذا ما وقفت على طبيعة الكتاب (السياسة الشرعية...)- فإنني ألاحظ أن صاحبه (ابن تيمية) كان يقصد من وراء تقديمه (الكتاب) محاولة إحياء الدين والشريعة الإسلامية، على ما كانت عليه أيام تطبيقها في مكة والمدينة خاصة، والعودة أساساً إلى النصوص الحرفية، من الكتاب والسنة.

يقول "هنري لاوست" إن "... الكتاب لا يريد أن يقتصر على مجرد النقد والوقوف من تلك الأحداث موقف المتفرج، وإنما يرمي إلى غاية مثلى أساسية هي إحياء الشريعة التي لا يعمل بها ولا تطبق على الوجه اللائق، مع الحرص على إنقاذ روحها وأحكامها الرئيسية في سياسة الدولة، والسعي تدريجياً إلى إزالة التناقض الذي كثيراً ما يفصل في الواقع بين العقيدة وممارسة الحكم" (31).

وفي واقع الحال فإن من يعود إلى كتاب "السياسة الشرعية"، فسيجد أن المحتوى الذي ضمنه إياه ابن تيمية يتشكل من موضوعات لها علاقة أساسية وجوهرية بالرسالة التي وجهها -في عصره- للحاكم والمحكومين.

فلقد تحدث عن أداء الأمانات، والأحكام في بايين أساسين:

أما ما أريد الإشارة إليه هنا، في هذا البحث، هو أحكام تتعلق بحدود الله، المحور فيها "الجهاد". إن ابن تيمية، وهو يشرح مضامين مرجعه هذا ركز -وبصفة جوهرية على إقامة الدليل والبرهنة على صحة ما يقدمه كخطاب للحاكم والمحكومين، على الكتاب والسنة اقتداءً وامتنالاً بالسلف الصالح، قاصداً العمل وبذل الجهد من أجل العودة إلى تأصيل إسلام المدينة، كما أشرت إلى ذلك سابقاً. فحدود الله التي جدها "ابن تيمية" في: عقوبة المحاربين، وقتالهم، وحد السرقة، والزنى وشرب الخمر، والقذف، والتعزير، والجهاد، كلها مؤيدة بآيات قرآنية، ومشفوعة بأحاديث نبوية.

يقول "ابن تيمية"، وهو يتحدث عن الجهاد ما يلي: "... هذا هو جهاد الكفار أعداء الله ورسوله، فكل من بلغته دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلى دين الله الذي بعثه به، فلم يستجب له، فإنه يجب قتاله (حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله) " (32).

ثم يؤيد هذا الفهم للجهاد بآيات كثيرة من القرآن الكريم، يراها آيات تعظيم الجهاد. فيستشهد من النص القرآني بقوله تعالى: "أذن الذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وإن الله على نصرهم لقدير، 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، الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف، ونهوا عن المنكر، والله عاقبة الأمور" (33).

وهكذا فإن "ابن تيمية" يبقى في سرد كل الآيات القرآنية التي تدل على واجب الجهاد، واعتباره فريضة دينية أساسية، على كل مسلم. فهو أي "ابن تيمية" يعتبر الجهاد أفضل من بعض العبادات التي يقوم بها المسلم عندما يقول: "ولهذا كان أفضل ما تطوع به الإنسان، وكان باتفاق العلماء أفضل من الحج والعمرة، ومن الصلاة التطوع، والصوم التطوع، كما دل عليه الكتاب والسنة..." (34).
ويقيم الدليل على ذلك، هذه المرة من السنة النبوية، عندما يقدم مجموعة من الأحاديث النبوية، يمكن ذكر بعضها كالتالي:

قال النبي صلى الله عليه وسلم: "رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة، وذروة سنامه الجهاد" (35).

ويستطرد "ابن تيمية" في أدلته السنية عندما يقدم لنا هذا الأثر؛ وفي الصحيحين: "أن رجلا قال: يا رسول الله، أخبرني بشيء يعدل الجهاد في سبيل الله؛ قال: لا تستطيعه. قال: فأخبرني. قال: هل تستطيع إذا خرج المجاهد أن تصوم لا تفطر، وتقوم لا تفتقر؟ قال: لا. قال: فذلك الذي يعدل الجهاد" (36).
وكذلك يمكن الإشارة إلى حديث نبوي آخر جاء فيه: "كل أمة سياحة، وسياحة أمتي الجهاد في سبيل الله" (37).

إن "ابن تيمية" وهو يتحدث هكذا عن الجهاد، مستدلا على ذلك بآيات من الكتاب وبأحاديث من السنة، فإنه يعتقد جازما أنه ضرورة دينية وفريضة إلزامية على كل مسلم، بل إنه واجب القيام به من طرف الدولة الإسلامية، كما وأن الامتناع عن القيام به أمر يتطلب العقاب بالقتل.
وفي هذا المعنى نجده يقول: "إذا كان أصل القتال المشروع هو الجهاد، ومقصوده هو أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، فمن منع هذا قوتل بأنفاق المسلمين" (38).

وإذا كان الجهاد قتال يوجه ضد الكفار وغير المسلمين، بحسب هذا التصور، فإن "أهل الكتاب" والمجوس فيقاتلون حتى يسلموا: أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" (39).

ومن خلال ما تقدم يتجلى لي، وبكل وضوح أن "ابن تيمية" ينتهج في خطابه هذا منطق التأصيل لإسلام المدينة الذي يقوم أساسا على اعتماد الكتاب والسنة كمصدرين أساسيين بعيدا عن كل

شبهة، أو بدعة تؤدي بالضرورة إلى الضلالة. "وهكذا تتجلى أصولية ابن تيمية بالتمسك بالقرآن والسنة كما ترجمتها الحياة في المدينة في القرنين الأولين، ولا مانع من أن يكون الثالث والرابع أيضا، إنها دبُّ عن العقيدة بوجه البدع، أي الفرق التي ظهرت في الأمصار... " (40).

إن خطاب "ابن تيمية" وهو يستعرض مفهومه للعقيدة وللدِينِ سمح بالإشارة إلى تلك "... النظرة السكونية للمفاهيم الإسلامية التي سمحت باستخراج قياس، تستخدمه السلفية من السنة، وهو قياس المماثلة... " (41).

وقبل أن أغادر هذه النقطة جدير بي أن أشير إلى أن "ابن تيمية" شكل مرجعية أساسية تعتمد عليها التيارات السلفية في خطابها وفهمها وتفسيرها للمسائل والقضايا الدينية، فهو بالنسبة للسلفية حجة دامغة في كل ما قدمه من مصادر ومرجعيات دينية مختلفة، والسبب عندهم اعتماده وبشكل قطعي على المصدرين الأساسيين، الكتاب والسنة، وتحديد الحقة التاريخية التي تعود إلى عمل السلف الصالح، والذي يرتبط بالقرون الثلاثة الأولى من عمر الرسالة الإسلامية.

ولعل هذا الأمر هو الذي جعل "ابن تيمية" ينال "إعجاب الجماهير" التي تألف التبسيط وتفضل الالتزام بظاهر الرسالة دون بذل أي جهد في القراءة والتأويل... " (42)، ولعل هذا الأمر -كذلك- هو الذي دفع الباحث إلى اعتماد "ابن تيمية" وطبيعة خطابه الديني، واعتماده الكتاب والسنة، قصد التأصيل والعودة إلى إسلام المدينة، أي إسلام السلف الصالح، كما بينت ذلك أعلاه. فهو يشكل في اعتقاد الباحث مرجعا ونصا تأسيسيا كخطاب بوصفه سياجا دوغمائيا مغلقا، اعتمده خطاب الإسلام السياسي في أدبياته الفكرية والإيديولوجية، من حيث اعتمادهم حرفية النص وقطعيته وثباته بعيدا عن كل تأويل أو قراءة جديدة تأخذ بعين الاعتبار التحولات المكانية والتغيرات الزمانية.

ثالثا- محمد بن عبد الوهاب (1115-1206هـ/1703-1791م): عقيدة التوحيد أو سلفية السنة والجماعة:

لقد عاش محمد بن عبد الوهاب، وعاصر وضع اجتماعيا وسياسيا ودينيا ميز العالم الإسلامي، بفساد الأنظمة، واستبداد الحكام، وشيوع الخرافات والعقائد الضالة، وسيطرة الدجالين والمشعوذين على عقول الناس. بل وصل الأمر ببعضهم إلى تقديم دروس في المساجد حول النملة التي تتكلم، وعن الثور الذي فوق رأسه الكرة الأرضية، فضلا عن كرامات الأولياء، وذبح الذبائح عند قبورهم، وتقبييل جدرانها... وهلم جرا.

ولعل "أحمد أمين" في كتابه: "زعماء الإصلاح"، في العصر الحديث، قد عبر أحسن تعبير عن هذا الوضع عندما قال: "لقد فقد الدين روحه، وصار شعائر ظاهرية، لا تمس القلب ولا تحيي الروح، سادت الخرافات، وانتشرت الأوهام، وأصبح التصوف ألعابا بهلوانية، والدين مظاهر شكلية، ووسيلة النجاح في الحياة ليست الحد في العمل، ولكن التمسح بالقبور والتوسل بالأولياء، فهم الذين ينجحون في العمل، وهم الذين ينصرون في الحروب. والشوارع والحارات مملوءة بالدجالين والمشعوذين" (43).

وأمام هذه الظروف التي عاصرها "محمد بن عبد الوهاب" والتي جعلته يرتبط بأفكار "ابن تيمية" والعمل على العودة بالمسلمين إلى كتاب الله وسنة رسوله كمصدرين أساسيين، وإعادة الاعتبار إلى حقبة السلف الصالح، والتأصيل الديني والعقائدي. فإن "محمد بن عبد الوهاب" قد تصدى، وبكل حزم إلى هذه الأوضاع التي رآها تسيء للعقيدة والدين الإسلامي، لذلك جاءت دعوته "...حربا على كل من ابتدع بعد الإسلام الأول من عادات وتقاليد، فلا اجتماع لقراءة مولد، ولا احتفاء بزيارة قبور، ولا خروج للنساء وراء الجنازة، ولا إقامة أذكار يغنى فيها ويرقص، ولا "محمل" يئير العربية ويتمسح ويحتفل به هذا الاحتفال الضخم، وهو ليس إلا أعوادا خشبية لا تضر ولا تنفع" (44).

وإذا كانت دعوته هكذا، فلأنه انطلق من آية تشكل محور القرآن الكريم هذه الآية هي: "قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا تعبد إلا الله ولا تشرك به شيئا، ولا نتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون" (45).

وترجمة لهذه الآية، فإن "محمد بن عبد الوهاب" قد "شغلت ذهنه فكرة التوحيد في العقيدة مجردة من كل شريك، وفكرة التوحيد في التشريع، له مصدره إلا الكتاب والسنة" (46).

إن "محمد بن عبد الوهاب"، وفي هذا الإطار، يجد نفسه، كمصلح ديني وسياسي، يقدم للمسلمين، وهم على هذه الحالة المشار إليها سابقا، ما يجعلهم يعودون إلى عقيدتهم الصافية النقية، وإلى نبع دينهم الحنيف، المتمثل في اعتماد الكتاب والسنة. وعليه، فلقد كتب كتابا عنونه بـ: "كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد"، والسر في تقديمه هذا الكتاب للناس، وهو تبيان مسألة الرجوع

إلى عقيدة التوحيد، وعقيدة التوحيد عنده هي عماد وأساس الإسلام، والتي تبلورت في "لا إله إلا الله". وبهذا المعنى فإن "محمد بن عبد الوهاب" لا يعتقد إلا في اعتماد المصدرين الأساسيين: الكتاب والسنة.

وفي هذا الصدد، فإن "أحمد أمين سيوضح لنا هذا الفهم، عندما يقول: "لقد كان محمد بن عبد الوهاب ومن نحا نحوه يرون أن ضعف المسلمين اليوم وسقوط نفسيهم ليس له من سبب إلا العقيدة، فقد كانت العقيدة الإسلامية في أول عهدها صافية نقية من أي شرك، وكانت لا إله إلا الله معناها السمو بالنفس عن الأحجار والأوثان وعبادة العظماء وعدم الخوف من الموت في سبيل الحق..." (47). ترى ما هو مضمون، وما طبيعة الخطاب الذي وجهه من خلال ذلك الكتاب للناس وللمسلمين جميعاً؟

يشتمل الكتاب، وعلى صغر حجمه- 67 باباً، وكل باب يتكون من آية قرآنية أو أكثر، ومن حديث نبوي أو أكثر، ومن شرح (فيه مسائل) لغوي حرفي وبسيط، للآية أو أكثر، وللحديث أو أكثر. وهذه الأبواب معنونة، وكل عنوان يحمل مضمونا معينا. ومن جهتي، أحاول أن أعطي عنوانا آخر لكل باب أو مجموعة تشترك في مضمون واحد، قصد الشرح والتوضيح.

وعليه، فيمكن الإشارة إلى العناوين التالية موزعة على عدد الأبواب المشار إليها سلفاً.

1- التعريف بمفهوم التوحيد: ويقدم فيه "محمد بن عبد الوهاب" أدلة من القرآن (5 آيات) نذكر منها واحدة على سبيل المثال لا الحصر. قال الله تعالى: "واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً" (48). وأدلة من السنة (حديثان) نذكر واحدا منهما على سبيل المثال لا الحصر أيضاً. وعن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: "كنت رديف النبي (ص) على حمار فقال لي: "يا معاذ أتدري ما حق الله على العباد، وما حق العباد على الله؟ فقلت: الله ورسوله أعلم. قال: "حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً" فقلت: يا رسول الله أفلا أبشر الناس؟ فقال: "لا تبشروهم فيتكلموا" أخرجاه في الصحيحين" (49).

أما شرحه وتفسيره لما سبق، فقد وزعه على 24 مسألة، نذكر منها واحدة على سبيل المثال لا الحصر أيضاً.

فيه مسائل: "الثانية: أن العبادة هي التوحيد، لأن الخصومة فيه" (50).

2- الترغيب في التوحيد: (ص11): وبنفس الطريقة الأولى المشار إليها آنفاً، أدلة من القرآن، وأخرى من السنة النبوية، تم الشرح والتفسير... وهكذا

3- التوحيد: تفسيره ومعنى شهادة أن لا إله إلا الله: (ص 18).

4- مظاهر الشرك: لبس الحلقة والخيط ونحوهما لرفع البلاء أو دفعه: (ص 21).

5- مظاهر الشرك: من يتبرك بشجرة أو حجر ونحوهما: (ص24).

- 6- أنواع الشرك: ما جاء في الذبح لغير الله: (ص 27).
- 7- أنواع الشرك: من الشرك أن يستغيث بغير الله أو يدعو غيره: (32).
- 8- أنواع الكفر: ما جاء أن سبب كفر بني آدم وتركهم دينهم هو الغلو في الصالحين: (ص 43).
- 9- أنواع الكفر: من مجد شيئاً من الأسماء والصفات: (ص 77).
- 10- النهي: لا يقال: السلام على الله: (ص 90)
- 11- النهي: ما جاء في اللّو: (ص 93).
- 12- النهي: ما جاء في المصورين: (ص 98).
- 13- النصح: ما جاء في حماية النبي (ص) حمى التوحيد وسده طرف الشرك (ص 104).
- وكل هذه الموضوعات مستدل عليها بالكتاب والسنة، وتدور أساساً حول فكرة أو عقيدة التوحيد، بغية التأصيل، والدعوة إلى سلفية السنة والجماعة، والتمسك والاعتصام -و فقط- بكتاب الله وسنة رسوله، وبحرفية النصوص (من الكتاب والسنة) وقطعيتها وثباتها.
- ومن خلال ما تقدم يمكن الوقوف على نتيجة أساسية مفادها، أن "محمد بن عبد الوهاب" وهو يقدم دعوته، قد اهتم بالمسائل الدينية فقط، ولم يلتفت إلى المسائل المتعلقة بالحياة المدنية والاجتماعية للناس. وفي هذا المعنى يقول "أحمد أمين" ما يلي:
- "... الوهابيون لم يعيّنوا إلا بإزالة البدع والرجوع بالدين إلى أصله، فقد اهتموا بالناحية الدينية وتقوية العقيدة وبالناحية الخلقية كما صورها الدين. ولذلك حيث سادوا قلت السرقة والفجور وشرب الخمر وأمن الطريق وما إلى ذلك؛ ولكنهم لم يمسوا الحياة العقلية ولم يعملوا على ترقيتها إلا في دائرة التعليم الديني، ولم ينظروا إلى مشاكل المدنية الحاضرة ومطالبها" (51).
- وفي المقابل، فإن دعوة "محمد بن عبد الوهاب" لم تكن مدنية، ولا دنيوية، ولكنها كانت سياسية ودينية، وإلا كيف نفسر التحالف الذي حدث بينه وبين محمد بن سعود؟
- فعلى المستوى الديني، عمل "محمد بن عبد الوهاب" على إدخال الناس في عقيدة التوحيد، وأما على المستوى السياسي فقد عمل "محمد بن سعود" على إدخال القبائل إلى التوحيد القبلي.
- فالتحالف والتعاهد اقتضى أن يعرض "محمد بن عبد الوهاب" "... دعوته على أميرها محمد بن سعود فقبلها، وتعاهدا على الدفاع عن الدين الصحيح ومحاربة البدع، ونشر الدعوة في جميع جزيرة العرب باللسان عند من يقبلها، وبالسيوف عند من لم يقبلها؛ إذ ذاك دخلت الدعوة في دور خطير، وهو اجتماع السيوف واللسان، وزاد الأمر خطورة نجاح الدعوة شيئاً فشيئاً، ودخول الناس أفواجا فيها، وإخضاع بعض الأمراء بالقوة لحكمها، وكلما دخلوا بلدة أزالوا البدع وأقاموا تعاليمهم، حتى هددت الحركة كل جزيرة العرب. ولما مات الأمير ومات الشيخ تعاقد أبناء الأمير وأبناء الشيخ على أن يسيروا سيرة أبويهم في نصره الدعوة متكاتفين، وظلوا يعملون حتى غلبوا على مكة والمدينة" (52).

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن دعوة "محمد بن عبد الوهاب" ومنذ القرن 18، وحتى بعد وفاته فإنها تعد "الإيديولوجية الدينية" المعتمدة في النظام الملكي، بالمملكة العربية السعودية، والممثل من طرف آل سعود، والذين يعملون بدورهم على نشرها خارج المملكة. وهكذا نجد أن التيارات السلفية في العالم العربي، تستمد أفكارها أساساً من "الوهابية" كما هو جار على الألسن.

إن كتاب العقيدة لمؤلفه "محمد بن عبد الوهاب" لازال يلاقي عناية كبيرة من طرف أتباعه ومريديه.

فها هو الشيخ "محمد بن صالح العثيمين" يعيد شرح وتبسيط ونشر "كتاب التوحيد"، ويقول: "...قمنا بشرح كتاب التوحيد لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب على الطلبة أثناء جلساتنا في الجامع الكبير بغيزة وقام بعض الطلبة بتسجيل ما تكلمنا به. وقد بادر الإخوان الكريمان الدكتور سليمان العبد الله أبا الخيل والدكتور: خالد العلي المشيخ بتفريغ المسجل كتابة وقاما بطبعه وسمياه القول المفيد على كتاب التوحيد" (53).

وفي واقع الحال، وبمنظرة تحليلية نقدية، فإن كتاب التوحيد ليس مجرد كتاب ديني، يحاول أن يرشد المسلمين ويوجههم إلى الاقتداء بالكتاب والسنة، كفهم تأصيلي وتفسير سلفي للمسألة الدينية، وإنما هو كتاب يحمل في مضمونه ومنتنه الخلفية الفكرية والإيديولوجية الدينية-السلفية، التي تقوم على قطع الطريق على كل محاولة الاجتهاد البشري أو الاستعمال العقلي والفكري للإنسان.

وبهذه الصورة، فإنني أجد نفسي داخل سياق دوغمائي مغلق، يعتمد الفهم الأرثوذكسي والمتشدد للنص الديني-الإسلامي، وهذا سيؤدي -لا محالة- إلى انتشار أفكار الجبرية، والتطرف، والغلو، والجمود، كما هو عليه الحال في خطاب الإسلام السياسي المعاصر. وفي آخر المطاف التكفير، وخطاب التكفير ضد كل مثقف، أو مفكر يبغى استخدام العقل البشري في العملية الاجتهادية والنقدية، قصد إصلاح أحوال الناس والمجتمع، الدينية منها والاجتماعية، وحتى السياسية والثقافية*... والسبب هو أنه لم ينقيد -وبشكل مطلق- بما جاء في الكتاب والسنة، مثل ما نص عليه كتاب التوحيد "...فهذه النزعة قضية شاملة وخطيرة بمجرد أن المتحمس، إن كان انتمأوه الديني، يسعى باسم حرفية للنص إلى الثورة والتمرد، والدعوة إلى تدبير القضايا البشرية باسم الله لا يمكنها إلا أن تولد أناساً متعصبين قادرين على التسبب في شتى أنواع الكوارث" (54).

وفي حقيقة المسألة، فإن هذا فهما وتصورا إيديولوجيا، وليس معرفة علمية للدين وقضاياها العقيدية والعملية، ذلك أن محمد عبده وعلى عكس هذا الاتجاه؛ وهذه المطارحة "كان يرى أن لكل جيل الحق في تفسير القرآن على أساس خبرته الحياتية الخاصة ومعارفه، التي يتفوق فيها على أسلافه. وبامتلاك هذا التفوق بالتحديد، يمكن للناس أن يفهموا جوهر الإسلام فهما أدق" (55).

رابعاً- محمد رشيد رضا: (1282-1354هـ / 1865-1935م) السلفية الإصلاحية أو إعادة تأصيل الإسلام كخطاب سياسي:

لا يكاد يكون الحديث عن الإصلاحية الإسلامية المرتبطة بفكر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده حتى يذكر الشيخ محمد رشيد رضا. فهو إذن واحد من كبار الإصلاحيين في العالم العربي والإسلامي الذي يعود إليه الفضل في تأسيس مجلة المنار المشهورة.

لكن السؤال الذي يجب أن يطرح نفسه هنا، هو: ما هي الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية التي دفعت بظهور تبلور فكر محمد رشيد رضا على النحو الذي أريد أن أوضحه هنا، في هذه الأطروحة؟. وبمعنى آخر، الربط بين ظهور كتاب "الخلافة" والأسباب الموضوعية والذاتية التي جعلت صاحبه يقوم بتأليفه.

إن الجواب على هذا التساؤل، قد أجده في "التقديم" الذي وضعه "الطاهر بن عيسى" لكتاب "الخلافة" ل: محمد رشيد رضا حيث يقول: "يمثل عهد انحطاط الخلافة العثمانية وبروز نموذج الجمهورية اللاتينية الإطار الذي ظهر فيه فكر الشيخ محمد رشيد رضا، حيث كان مقياس كفاءة العصر في الميدان السياسي يتوقف على الارتباط بالغرب من جهة، أو بالشرق من جهة أخرى، فالنجاح كامن في النموذج الغربي أما الفشل فهو من خصائص النموذج الشرقي الإسلامي العربي" (56).

ولعل هذه الأسباب، وهذه الظروف هي التي جعلت محمد رشيد رضا يعتقد أن المسألة الأساسية، في عملية الإصلاح تعود إلى إعادة النظر في مسألة الخلافة، لأنها أصيبت بتشويهات وأمراض، على مستوى القواعد الأصلية، التي تعود إلى الإسلام "الصحيح" المرتبط بالمدينة، والعودة إلى الكتاب والسنة، وعمل السلف الصالح.

وبهذا الفهم، يكون محمد رشيد رضا، قد ابتعد عن منهج جمال الدين الأفغاني، وخاصة محمد عبده أستاذه، عندما ارتبط فكره وتوجهه، وحتى خطابه بالسلفية الدينية المتشددة، من سلفية أحمد بن حنبل، إلى سلفية أحمد بن تيمية، إلى سلفية محمد بن عبد الوهاب.

"... كان رشيد رضا يجسد الجناح الأكثر تشدداً، داخل السلفية الإصلاحية لمدرسة المنار (خلفاً لمحمد عبده الأكثر استتارة) فلقد كانت نزعة السنوية متصلبة ميالة إلى الحنبلية المتزمنة التي كانت سائدة في سوريا وخصوصاً دمشق، وكان أكثر اعتماداً على ابن تيمية مدافعاً عن الوهابية وكان عنيفاً في مجادلاته ومواقفه من التيار التحديثي" (57).

وفي هذا الاتجاه لا بد من الإشارة إلى تأثير رشيد رضا في ظهور حركة "الإخوان المسلمين" بمصر، بعد أن تشبعوا بأرائه وأفكاره الدينية، واتجاهه السلفي المتصلب.

"كان حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين يردد "نحن سلفيون من أتباع الشيخ رشيد رضا" (58) وفي نفس السياق يقول حسن البنا: "تستطيع أن تقول ولا حرج عليك إن الإخوان المسلمين دعوة سلفية فهم يدعون إلى العودة بالإسلام إلى معينه الصافي من الكتاب والسنة" (59). كما وأنه رشيد رضا- ركز على مفهوم الإسلام "الحقيقي الذي ينطوي على أمرين: القول بالتوحيد (كما رأى ذلك محمد بن عبد الوهاب)، والشورى في شؤون الدولة" (60).

لقد أيد محمد رشيد رضا "الحركة الوهابية" في الحجاز ودافع عن أفكارها. فهو الذي "رأى أن الوهابيين هم الذين يؤازرون الإسلام اليوم في جزيرة العرب حيث يبعث دين محمد من جديد، ولذلك ألح على إبعاد الإنجليز عن الحجاز، وطالب سلطان نجد بالدعوة إلى مؤتمر إسلامي عام تدعى إليه إيران، وكان هدفه إبعاد الإنكليز وفرنسا عن الحجاز" (61).

كما وأنه حارب البدع والخرافات والتقاليد والعادات المضادة والمنافية لعقيدة الإسلام والتوحيد، وإبطال عبادة الأولياء والقبب والأضرحة والقبور... يقول: "إما أن الأولياء كسائر الأموات لا يملكون للناس ولا لأنفسهم ضرا ولا نفعاً، لا بالذات ولا بالوساطة والشفاعة، وإما أن الاحتفال بالموالد يغضبهم ولا يرضيهم وليسوءهم، فلذلك يتصرفون بفاعله أسوأ التصرف ويتوسلون إلى الله أن ينتقم منه أشد الانتقام. فليتبصر المسرفون في أمرهم الذين ذهبوا للاعتقادات الفاسدة بدينهم وديانهم. وليخش الله أهل العمائم الذين يؤمنون لهم بأنهم لا يعتقدون أن للولي قدرة يقدر بها على النفع والضرر فيكونوا وثنيين مشركين... " (62).

إن محمد رشيد رضا، ومن حيث أنه مفكر سلفي، حاول أن يقدم مفهومه الخاص لمسألة السياسة والحكم في العالم الإسلامي، كما سبق وأن قدم مفهومه الخاص حول المسألة الدينية (عقيدة التوحيد)، وبالنتيجة، فإنه قدم ربط بين الدين والسياسة، أو بين الفهم الديني السلفي للعمل السياسي تطبيقاً، ولل فكرة السياسية تنظيراً، لهذا اعتبر في تصوري، بأنه مفكر من السلفية الإصلاحية الإسلامية، حاول أن يعيد تأصيل الإسلام كدين يجب أن يعود إلى الكتاب والسنة والسلف الصالح، وكسياسة شرعية، كذلك إلى النص القرآني، والسنة النبوية، وعمل الخلفاء الراشدين، كسنة وجماعة. ولهذا السبب أدرجته في إطار الفكر الذي أعاد تأصيل الإسلام كخطاب سياسي، طالما أن كتاب الخلافة عنده هو دعوة إلى العمل على واجب الاتصال بين الدين والسياسة، وليس الانفصال.

وسأسعى في هذا الاتجاه إلى اعتماد هذا الكتاب لأبين ذلك. ترى ما هي العلامات والدلالات والأفكار التي تدل على ذلك، والتي يمكن أن أقف عندها؟

يستهل محمد رشيد رضا في مقدمة كتابه "الخلافة" أو "الإمامة العظمى" بثلاث آيات من النص القرآني، والتي تتحدث عن الخلافة والإمامة. هذه الآيات هي:

1- "وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماما، قال: ومن ذريتي، قال لا ينال عهدي الظالمين" (63).

2- "وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم، وليمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم، وليبدلهم من بعد خوفهم أمنا، يعبدونني لا يشركون بي شيئا، ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون" (64).

3- "وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم، إن ربك سريع العقاب وإنه لغفور رحيم" (65).

إن محمد رشيد رضا، وهو يفعل ذلك، لكي يشير صراحة، إلى أن مسألة الخلافة هي ضرورة دينية تتصل بالأمر الرباني، ولا دخل لعمل البشر فيها أصلا. ولكي يرشد المسلمين إلى ما يجعلهم يتجاوزون محنهم ومشاكلهم الاجتماعية والسياسية... يقدم لهم، وبحسب منظوره تشخيص الداء وإعطاء الدواء، وإن كانوا غافلين عن ذلك.

يقول: "... إن داء المسلمين ودوائه مبين في كتابهم المنزل، ولكنهم حرموا على أنفسهم العلم والعمل به، استغناء عنهما بفقهاء المقلدين وكتبهم، ويمكن العلم بهما مما أرشدهم إليه الكتاب من السير في الأرض، للنظر في أمور الأمم والاعتبار بسنن الله في الخلق، ولكنهم قلما كانوا يسيرون، وإذا ساروا فقلما ينظرون ويشربون" (66).

ثم يضيف، وهو في نفس المقام، يوجه خطابا إلى الشعب التركي الحي كما وصفه حيث نجده يقول: "إن الإسلام أعظم قوة معنوية في الأرض، وإنه هو الذي يمكن أن يحيي مدينة الشرق وينقذ مدينة الغرب، فإن المدينة لا تبقى إلا بالفضيلة، والفضيلة لا تتحقق إلا بالدين، ولا يوجد دين يتفق مع العلم والمدينة إلا الإسلام..." (67).

ولما كان الكتاب يدور موضوعه ومحتواه، حول "الخلافة" ومدى علاقتها بالأحكام الشرعية، جدير بي أن أتعرف على مفهومه للخلافة الإسلامية، وهل هي واجبة شرعا؟.

يقول: "الخلافة، والإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين، ثلاث كلمات معناها واحد، وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا" (68).

ثم يذهب إلى تدعيم فهمه هذا لمسألة الخلافة بـ: "العلامة الأصولي المحقق السعد التفتزاني... حيث يقول: "ففي الإمامة، وهي رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي (ص)" (69).

وكذلك، محمد الماوردي، عندما يقول: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا" (70).

ومما تقدم فإن محمد رشيد رضا يريد أن يقدم رسالة واضحة وبسيطة للمسلمين بأن مسألة الحكم هي واردة في النص الديني، وكذلك السيرة النبوية، وعمل السلف الصالح من جهة، ووجوب الربط بين السياسة والدين، لأن الخلافة أو الإمامة واجب شرعي بالأساس من جهة أخرى.

لكن محمد رشيد رضا، ومع هذا الفهم المشار إليه سابقاً، فإنه يبني الحكم السياسي على مبدأ الشورى، لأن الحاكم أو الخليفة عنده ليس من حقه الانفراد بالحكم والسلطة، لذلك نجده يقول: الإمام "ليس حاكماً مطلقاً كما يتوهم الكثيرون بل مقيد بأدلة الكتاب والسنة وسيرة الخلفاء الراشدين العامة وبالمشاورة" (71).

غير أن هذه المشاورة، وهي مقيدة بشروط يحددها انطلاقاً من تصوره الديني السلفي، فهو يقول عن ذلك ما يلي: "وأهم ما يجب على الإمام المشاورة في كل ما لا نص فيه عن الله ورسوله، ولا إجماعاً صحيحاً يحتج به، أو ما فيه نص اجتهادي غير قطعي..." (72).

وإذا كان الأمر كذلك فأين هو نصيب الاجتهاد العقلي البشري، الذي تفرضه الظروف الزمكانية المرتبطة بتغير الأحوال وتبدل الأشياء؟

وفي سياق آخر يستمر محمد رشيد رضا في تقديم فهمه ومنظوره السلفي، عندما راح يقارن بين نواب الأمة في أوروبا، ونواب الأمة في العالم الإسلامي، مفضلاً بطبيعة الحال نموذج العالم الإسلامي، وإن كان بصفة افتراضية. وعن هذه المقارنة يقول:

"...إن العمل برأي أكثر نواب الأمة في تشريع قوانين أو ربة ومقلديها فشرعنا مخالف لها في هذه المسألة، ومن وجوه كونه خيراً من غيره، وأحسن عافية أن النزاع بين الأمة يزول بتحكيم الكتاب والسنة فيه، ويطيب نفوس جميع نواب الأمة بما يظهر رجحانه بالدليل، ولا يبقى للإضغان والنزاع بينهم مجال..." (73).

وهنا لا بد أن أشير إلى مسألتين أساسيتين هما:

أ- ليس صحيحاً أن الناس أو الأمة أو نواب الأمة يتوقف النزاع بينهم عند الاحتكام إلى كتاب الله وسنة رسوله. ذلك لأن المسألة تتعدى النص أو النصوص إلى مسألة التأويل والمصالح الحيوية المرتبطة بهذه الفئة أو تلك، هذه الجماعة أو تلك... وهكذا.

ب- ليس صحيحاً، وليس بالسهولة الافتراضية التي تقدم بها رشيد رضا من حيث أن ما يرجحه النص الديني يقضي على النزاع والضغائن بين الناس أو بين المتنازعين.

إن خطاب محمد رشيد رضا هذا -في الحقيقة- يدل دلالة واضحة على أن الرجل مثالي في طرحه للقضايا السياسية وعلاقتها بالحكم والسلطة، وممارسة الشورى تزامناً مع المرحلة التي يعيشها. كما أن "الرجل لم يدرس النظام السياسي الديمقراطي في الغرب ولم يفكر في مدى مطابقة بعض

أشكاله لقواعد الإسلام العامة في الحكم والسياسة... " (74) وإلا ما كان قد اعتبر هكذا، بأن نموذج العالم الإسلامي أفضل من نموذج العالم الأوروبي.

وبالنتيجة، فإنه يمكن لي أن أقول ومن خلال دراسة مطارحات وأفكار وخطابات محمد رشيد رضا بأنه طرح مشروعاً يتعلق بالمسألة السياسية، وقضية الدولة والسلطة وما يجب أن تكون عليه في العالم العربي والإسلامي، لا يبتعد عن " ... إصراره (...) على المناداة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية يوصفها القانون الإسلامي الوحيد " (75).

خامسا- أبو الأعلى المودودي (1321-1399هـ/1903-1979م): أحكام الحجاب والتدابير الوقائية حتى لا يفتن الرجال:

إن كل من يرجع إلى حياة وبيوغرافيا أبو الأعلى المودودي، ليعثر على أنه مر بظروف عصيبة وصراعات مريرة، ارتبطت أساسا بمسألة تأسيس "الباكستان في يوم 15 أوت 1947، عندما غادر البريطانيون إمبراطوريتهم المتحدة للهنود، فقاموا بتقسيمها بين أغلبية مسيطرة من الهنود (الهند)، وأخرى بأغلبية مسيطرة من المسلمين (الباكستان)"(76).

وقبل نشوب هذا الصراع بين المسلمين والهنود برز أبو الأعلى المودودي كصحفي، وكمفكر إسلامي، وكذلك كمؤدج للجماعات الإسلامية لاحقا.

"إن مشروع الأصولية الجديدة، كان يمثله أبو الأعلى المودودي مؤسس وزعيم "الجماعات الإسلامية"(77)".

فلقد امتهن المودودي مهنة الصحافة، حيث أصبح رئيسا لتحرير مجلة "ترجمان القرآن" التي بلور فيها وعمق نظرته الإسلامية للعالم.

حيث أجده، ومن خلال نص شهير يمكن العثور عليه في مجلة "ترجمان القرآن" يقول: "لا بد من وجود جماعة مخلصّة وصادقة في دعوتها، جماعة قادرة على أن تقطع مع كل شيء عدا الله وطريقه المستقيم، جماعة قادرة على أن تتحمل السجن، والتعذيب، والعطش، والجوع، وكل إحيات المنفى، بالإضافة إلى الاغتيال، والحكم بالإعدام، جماعة قادرة على أن تضحي بحياتها، وتمنع ذاتها من الثروات، والتضحية بكل ما تملك من أجل إقامة مجتمع ونظام الإسلام"(78).

هذا الخطاب أسس به المودودي لاحقا مشروعه الفكري-السياسي- وبرنامج المشهور، وهو كالتالي:

"1- نحن الباكستانيون نؤمن بالسيادة المطلقة لله، وأن الدولة، تدير شؤون البلد بواسطة التمثيل الإلهي.

2- إن القانون الأساسي في باكستان هو الشريعة الإسلامية...

3- إن كل القوانين الموجودة والتي تتناقض مع الشريعة الإسلامية يجب أن تلغى.

4- إن دولة باكستان، وفي ممارسة سلطاتها، لا يجب أن تقوم بأي اختراق، أو تعد على الحدود

المفروضة من طرف الإسلام كدين"(79).

وفي هذا الاتجاه لا بد من القول أن أبو الأعلى المودودي، لم يؤثر بأفكاره وخطاباته على التيارات الإسلامية داخل باكستان فحسب، بل أثر كذلك، وبصفة قوية في العالم العربي، وذلك من خلال حضوره ومشاركته في كثير من النشاطات الإسلامية بالعالم العربي، بالسعودية مثلا، وسوريا،

والأردن... إلخ. ولذلك... "وعندما سافر إلى العربية السعودية، كلفته بوضع برنامج الجامعة الإسلامية بالمدينة، وذلك سنة 1961-1962 من طرف الملك سعود" (80).

وللوقوف على تأثيره الفكري، والسياسي، والإيديولوجي على العالم العربي نعثّر على ذلك في كتابات سيد قطب وأدبياته وخطاباته.

أما مظاهر التأثير فأجدها في مفهوم "الحاكمية" ومفهوم "الجاهلية" وإعادة بلورتهما عند تيار الإخوان المسلمين بمصر، وعلى وجه التحديد في كثير من مرجعيات سيد قطب، كما أسلفت، كـ، "معالم في الطريق" و"جاهلية القرن العشرين" لـ: محمد قطب.

ومن خلال هذا التصور أصبح "الإسلام كدين، ليس قابلاً، لا للتغيير، ولا للتحويل، فهو دستور إلهي أبدي سيبقى إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها" (81).

إن أطروحة المودودي أو مشروعه الفكري الذي بقي يكتب حوله، يدور حول معركة الإسلام والحضارة الغربية.

فهو من جهة يعتقد أن كل المشاكل التي أصابت العالم الإسلامي والعربي، هي نتيجة هيمنة وسيطرة الفكر الغربي، ومظاهره المادية والثقافية، ولذلك يعمل جاهداً على تقديم ما يمكن من تجاوز كل ما أنت به هذه الحضارة الغربية، ثقافياً وحضارياً.

ومن جهة أخرى، وفي المقابل إقامة مجتمع إسلامي تحكمه الخلافة الإسلامية على المنهج النبوي. وذلك بواسطة "الإنقلاب الإسلامي أو "الثورة الإسلامية" التي يجب أن تعمل على ترسيخ قيم القرآن والسنة" (82).

وفي نفس السياق، وتبعاً لهذه الأطروحة المقترحة يخير أبو الأعلى المودودي المسلمين، وغير المسلمين، بين موقفين لا ثالث لهما، حيث راح يقول: "إننا نريد أن نضع بين أيدي مسلمي هذا العصر أحكام القرآن والحديث ونضع أمامهم بإزائها نظريات التمدن والاجتماع الغربيين وثمراتهما ونتائجهما، حتى يختاروا لأنفسهم أمراً بعينه من الأمرين شأن أهل الرزانة والجد، ويتركوا موقفهم الحاضر الذي هو أجدى بنوي النفاق، فإما أن يتبعوا أحكام الإسلام، إن كانوا يريدون أن يبقوا مسلمين، أو أن يقطعوا صلتهم عن الإسلام، إن كانوا مستعدين بقبول تلك العواقب الوخيمة التي سيسير النظام الاجتماعي الغربي بهم إليها لا محالة" (83).

إن المودودي، ومن خلال هذا النص يضع المسلمين بين موقفين، موقف الفكر الغربي، وموقف الفكر الإسلامي، وبطبيعة الحال يفضل هو الموقف الثاني على الأول، فهو رجل دين وداعية إسلامي ومؤدلج التيارات والحركات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي.

فهو، وبحكم الظروف الاجتماعية والتاريخية والسياسية التي عاصرها وعاشها، جعلته كمفكر إسلامي يضع حداً فاصلاً بين الإسلام والحضارة الغربية، وفارقة بين "حاكمية الله" وإقامة المجتمع الإسلامي، و"حاكمية الإنسان" وإقامة المجتمع الجاهلي، وموقفاً صارماً بين الحجاب والسفور.

فكأن عقل المودودي يتحرك بثنائية متناقضة يحاول هو ومن خلال خطابه وفكره إرشاد المسلمين إلى ما يراه إسلاماً وديناً، وصددهم عن ما يعتقد غير ذلك.

وبمناسبة الحديث عن مسألة الحجاب والسفور، جدير بالذكر أن موضوعي يجعلني أقف عند هذه النقطة قصد الوقوف على ما أريد الإشارة إليه هنا. فالأمر يتعلق بطبيعة خطاب الإسلام السياسي باعتباره سباجاً دوغمائياً معلقاً، يدور حول إشكالية الدين، وإشكالية العلاقة بين الدين والسياسة، وكذلك إشكالية المرأة وقضاياها.

وهنا وفي هذا الإطار أريد أن أستغل أفكار وخطابات المودودي حول المرأة والحجاب، خضوعاً للضرورة المعرفية المتعلقة بهذه الأطروحة. ترى، ما هي العلامات الأساسية والساخنة والتي أثارت جدلاً وسجالاً حول هذه المسألة؟.

لقد اخترت من كتاب "الحجاب" للمودودي النقاط الجوهرية التالية:

1- حجاب المرأة: إذا كان "المودودي" يعتبره ضرورة شرعية ودينية فإنه حاول جاهداً أن يبرر دواعي نشوء مسألة الحجاب في العالم الإسلامي والعربي، لأنه يعتبر أن حجاب المرأة المسلمة قضية طبيعية لأنها ترتبط بوصايا الشرع والدين، ولكن "نشأت هذه المسألة في المسلمين لكون الغرب قد نظر إلى الحجاب والنقاب والحرم بعين المقت والازدراء وصوّر أقيح تصوير وأشنعه فيما كتب ونشر. وعد (حبس) المرأة من أبرز عيوب الإسلام وأنى كان للمسلمين أن يعضوا على هذه النقيصة التي أخذها الغرب عليهم فيما أخذ ففعلوا في هذه المسألة الحجاب مثل ما فصلوا أيضاً في مسائل الجهاد والرق وتعدد الزوجات ومشاكلها من المسائل" (84).

2- خروج المرأة: يعتبر أبو "الأعلى المودودي" وهو يعتمد الخطاب السلفي الذي يقرأ النص الديني قراءة حرفية، وقطعية، وغير قابلة لأي تأويل يرتبط بضرورة وطبيعة الأشياء المتغيرة بحسب الأحوال والأزمنة، فهو، وبهذا المنظور، وعند تناوله لمسألة خروج المرأة، اعتبر "أن خروجها من البيت لم يحمده في حال من الأحوال، وخير الهدى لها في الإسلام أن تلتزم بيبتها، كما تدل عليه آية: "وقرن في بيوتكن" دلالة واضحة" (85).

ولكنه يتدارك المسألة ويأتي بحديث نبوي يسمح بخروج المرأة لقضاء الحاجة، مستشهداً بذلك، بحيث يقول: "قد أذن الله لكن أن تخرجن لحوائجكن". ثم يتابع تفسيره للحديث قائلاً: "ولكن مثل هذا الإذن قد منحته المرأة مراعاة للأحوال والضرورات فحسب، لا يعتبر شيئاً من القاعدة الرئيسية في

نظام الاجتماع الإسلامي، وهي أن دائرة عمل المرأة هي البيت، وليس الإذن بخروجهن منه إلا رخصة وتيسيرا، فيجب ألا يحمل على غير معانيه ومقاصده" (86).

ثم يذهب بعيدا، عندما يضع قيودا صارمة ولازمة على سفر المرأة، ومهما كانت الحاجة والضرورة فيقول: "للرجل أن يخرج في السفر إلى حيث يشاء وأنى يشاء، ولكن المرأة -بكرًا كانت أم متزوجة أم أرملة- يجب أن يصاحبها في السفر محرم" ثم يستشهد بنص نبوي مبررًا هذا المفهوم، "لا يحل لامرأة مسلمة تسافر مسيرة ليلة وإلا معها رجل ذو حرمة منها" (87).

وهكذا، فإن المودودي لا يأخذ بعين الاعتبار ومسألة الواقع المتغير الذي يعيشه الناس وتعرفه المجتمعات البشرية قاضية، ومنها المجتمعات العربية والإسلامية. فهو في الاتجاه السلفي الذي يتعامل مع النصوص باعتبارها نصوصا ثابتة، أي قطعية الثبوت لا تقبل التأويل أو التفسير الذي يأخذ بعين الاعتبار الضرورات الاجتماعية والاقتصادية والقانونية... التي قد تلزم المرأة بالخروج دون التقيد بهذا الفهم، فلقد أصبحت اليوم المرأة أستاذة جامعية وطبيبة ومحامية... وغير ذلك، الأمر الذي يطلب منها ليس فقط مغادرة البيت والخروج منه، بل التنقل والسفر من مكان إلى مكان، ومن بلد إلى بلد... وهكذا.

فهل نطالبها بالالتزام بما رآه المودودي، وهذه مسألة أصبحت في باب المستحيل، أم نلتزم نحن بسنة التغير، وطبيعة التحول؟

3- عمل المرأة: ويحدده أبو الأعلى المودودي بحسب منظوره السلفي الديني المحافظ، فهو لا يعتبر أن عمل المرأة مسألة ارتبطت بالظروف الاجتماعية والاقتصادية، والثقافية، وحتى السياسية للإنسان وللمجتمعات، سواء كانت أوروبية أو عربية إسلامية، فهناك حاجات وضرورات أصبحت مستجدة بالنسبة للأسرة والعائلة والمجتمع والإنسان بصفة عامة.

فالعامل هو ضرورة حضارية وإنسانية، قبل أن يكون ضرورة بيولوجية وضرورة اجتماعية، ونفسية، وأخلاقية. غير أن المودودي، لا يرى ذلك مطلقا وإلا لما أكد -وفي أكثر من مقام- على أن المرأة كائن يؤدي وظيفة بيولوجية بالأساس، هي الإنجاب، وما عدا ذلك، فهو عمل اصطناعي لا يتلاءم وطبيعة المرأة. "...لأن المرأة خلقت لأجل الولادة والتربية بدلالة علم الحياة، فقد حببها الفطرة في الناحية النفسية أيضا تلك الملكات التي هي ملائمة لوظيفتها تلك، كالحب والحنان والرحمة والشفقة، ورقة القلب، وذكاء الحس ولطف العواطف..." (88).

ثم يتابع -وفي نفس القصد والمعنى عندما يقول متسائلا: "وهل يكون للمخلوق المنصف بهذه الصفات أن يصلح للأعمال وينجح في دوائر الحياة التي تقتضي الشدة والتحكم وقوة المعارضة وهدوء الأعصاب، وتحتاج إلى قوة حكم عادلة رزينة، بدل رقة قلب وسماحة عاطفة، وإلى عزم متصلب ورأي غير مجامل، بدلا من قلب متعطف وصدر حان...؟! " (89).

ثم يذهب بعيدا في هذا الطرح ليزعم أن "...المراة إذا كلفت القيام بالتبعات الاقتصادية والتمدنية مثل الرجل فلا بد أن تضع عن نفسها واجبات الفطرة. ومال ذلك خراب التمدن، بل خراب الإنسانية نفسها" (90).

إن الحديث عن المرأة، وبهذا التصور، وهذا المنظور في خطاب الإسلام السياسي أمر يؤدي لا محالة إلى الربط الألي والميكانيكي بينها ومشكلة الجنس في العالم العربي والإسلامي، فكل الأطروحات، وكل الخطابات التي أنتجها الإسلاميون والسلفيون، نجدها لا تتكلم عن المرأة وقضاياها إلا وتثير هذه المشكلة وتحذر المرأة وحدها عنها. وفي هذا الاتجاه ساعثر في أدبيات المودودي وكتاباته وخطاباته على الموضوع ذاته.

إن المودودي، وفي إطار أطروحته المشهورة في كتاب "الحجاب" يحاول أن يضع حدا لهذه المشكلة (مشكلة الجنس) وذلك بوضع مجموعة من الأحكام التي تتعلق بالحجاب، ومجموعة من التدابير قصد الوقاية، والهدف هو منع الفتنة التي يمكن أن يقع فيها الرجال، إذا لم تكن هناك هذه الأحكام، وهذه التدابير الوقائية. فمن أحكام الحجاب عند المودودي غض البصر، فكيف يتم ذلك؟

ينطلق أبو الأعلى المودودي في هذا الأمر من آية قرآنية تحمل المضمون المشار إليه سابقا. *"قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم، ذلك أزكى لهم، إن الله خبير بما يصنعون، وقل للمؤمنات يغضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها...."* (91).

ثم يقدم شرحه اللغوي والاصطلاحي والدلالي لهذه الآية القرآنية، وبأنها تتحدث عن كل المؤمنين من الرجال، وعن كل المؤمنات من النساء، مشيرة إلى ما يجعل المسلمين والمؤمنين يعد في نأي من الوقوع في المحذور.

فغض البصر عند المودودي هو "المقصود به اجتناب ما قد عبر عنه في الحديث بزنا النظر، فالتلذذ برؤية جمال الأجنبية وزينتهن هو مبعث الفتنة للرجال، كما أن الطموح بالبصر إلى الأجانب من الرجال هو مصدر الفتنة للنساء" (92).

وكذلك من أحكام الحجاب منع إبداء الزينة، وهنا المسألة تتعلق وتخص المرأة وحدها دون الرجال، لأن عدم إخفاء الزينة أمر يؤدي بالضرورة إلى فتنة الرجال، وبالتالي وقوعهم في ما لا يقبله الشرع كسلوك وأخلاق تنافي أخلاق الكتاب والسنة. *"فكل جسم المرأة إلا وجهها ويديها عورة لا يحل لها كشفها..."* (93).

إن المودودي وإن حدد أحكاما للحجاب، فهو في حقيقة الأمر من دعاة عدم الاكتفاء أن تضع المرأة وتلبس الحجاب الشرعي، وإنما هو يبغى بأن ترتدي الجلباب وتضع النقاب. أي تغطي وجهها أيضا عن الرجال الذين قد يقعون في فتنة جراء النظر إلى جمالها، لذلك *"فكل من تأمل كلمات الآية* وما فسرها به أهل التفسير في جميع الأزمان بالاتفاق، وما تعامل عليه الناس على عهد النبي (ص)،*

لم ير في الأمر مجالاً للجحود بأن المرأة قد أمرها الشرع الإسلامي بستر وجهها عن الأجنبي، وما زال العمل جارياً عليه منذ عهد النبي (ص) إلى هذا اليوم" (94).

وفي نفس الاتجاه، ومن أجل ترسيخ الفكرة والتأكيد على المعنى والدلالة أجده يقول: "...إن أكثر ما يؤثر في نفس المرء من امرئ آخر هو وجهه، وأن الوجه هو المظهر الأكبر للجمال الخلقى والطبيعي في الإنسان. فهو أكثر مفازن الجمال الإنساني جذباً للأنظار، واستهواء للنزعات، ثم هو العامل الأقوى للجاذبية الجنسية بين الصنفين" (95).

هذا ما يخص أحكام الحجاب، أما ما يتعلق بالتدابير الوقائية، فهي تتشكل أولاً في أحكام اللباس، وستر العورات، سواء كان ذلك يشير إلى النساء أو الرجال. لذلك نجد "أن أول ما عنى به الإسلام في سبيل أحكام الاجتماع هو إبطال العري، وتعيين العورات للرجال والنساء" (96).

فبالنسبة للرجال فإن العورة "... في مصطلح الشرع هي ما يجب ستره من أعضاء الجسم، فقرر ما بين السرة والركبتين عورة الرجال، وأمروا ألا يكشفوه لأحد، ولا ينظروا إليه في غيرهم" (97). أما بالنسبة للنساء "... فقد جعلت أوسع من عورة الرجال فأمرن أن يخفين كل جسمهن، غير الوجه واليدين، عن كل الناس..." (98).

ثم يضيف ثانياً، أن الخلوة بين الرجل والمرأة، لمن المسائل الممنوعة شرعاً وديناً، ولذلك اعتبرها من التدابير الوقائية الهامة في هذا الصدد. "فالحمد الذي وضعه الإسلام هو أنه لا يجوز لرجل أن يخلو بامرأة إلا أن يكون زوجها..." (99).

وبالمحصلة، والنتيجة التي يمكن أن أقف عليها بعد أن تعرفت على طبيعة وجوه أطروحة المودودي فيما يتعلق بمسألة المرأة والأحكام الشرعية والدينية، والتدابير الوقائية التي من شأنها أن تمنع الفتنة التي يمكن أن يقع فيها الرجال، فإنني أقول أن المودودي لم يكن بعيداً عن الفهم الأصولي المرتبط بخطاب الإسلام السياسي عندما جعل منظوره وتصوره لا يخرج عن اعتباره المرأة مختزلة في مسألة الأحكام والتدابير والضوابط الدينية والشرعية، حتى لا تقع في إثم الجنس ولا تكون مصدر فتنة للرجال. لذلك وجب عليها البقاء في بيتها، لا تبرحه، ولا تخرج منه إلا للضرورة القصوى، وكذلك لا تعمل أو تشتغل إلا إذا كانت هناك ضرورة تدفعها إلى ذلك، مع الأخذ بعين الاعتبار طبيعتها الجسمية والنفسية، وعدم التفريط في مهمتها ووظيفتها التربوية التي تناط بها وحدها في تربية النشئ.

إن المودودي، وهوة يقدم هذه الأطروحة، فإنه قد اعتمد أدلة من النصوص الدينية، أي من الكتاب والسنة، باعتبارها نصوصاً حرفية ثابتة وقطعية تعود إلى تفسير وفهم السلف الصالح دون أدنى اجتهاد، أو محاولة لربط العلاقة بين هذه النصوص والواقع المتغير باستمرار، والذي أصبح يتطلب شجاعة الاجتهاد التي تجعل الناس في غنا عن الحرج عندما تقدم لهم مثل هذه الأطروحات والأفكار

التي تجعلهم في حيرة من أمرهم بين إلزامية قبول النص الثابت، ونسبية الواقع المتغير كالظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية...

كان هذا الفصل الأول بمثابة تحديد الإطار الديني، وخطاب التأسيس لهؤلاء المفكرين والعلماء، الذين اعتمده الحركة الإسلامية في عملية إنتاج وإعادة إنتاج خطابها السياسي.

فالباحث لم يكن بمقدوره أن يتحدث عن خطاب الإسلام السياسي، باعتباره سياجا دوغمائيا مغلقا، يتناول "الثالوث المحرم" المتمثل في الدين والسياسة والمرأة، دون أن يحدد هذه المرجعية التاريخية المتواصلة دون انقطاع، والتي أجد امتداداتها الفكرية والإيديولوجية في خطاب الإسلام السياسي المعاصر.

هوامش الفصل الأول :

- (1) عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف الغزالي: إعادة تقسيم لتطور منحناه الروحي، منشورات عويدات: بيروت، باريس، الطبعة الثانية، 1977. ص52. عن كتاب: المنقذ من الضلال.
- (2) بهي الدين زيان، الغزالي ولمحات عن الحياة الفكرية الإسلامية، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، بدون تاريخ، ص 72. عن كتاب: معارج القدس.
- (3) عبد الأمير الأعسم، مرجع سابق ذكره، ص95.
- (4) ناصف نصار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والإيديولوجية، مقالة: إشراف عرفاني أم تنوير عقلائي؟ (في سبيل تحليل نقدي لفلسفة الأنوار)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1986، ص209.
- (5) نفس المرجع السابق، ص209.
- (6) نفس المرجع السابق، ص 210.
- (7) بهي الدين زيان، مرجع سابق ذكره، صص 54-55 عن كتاب: مقاصد الفلاسفة.
- (8) عبد الأمير الأعسر، مرجع سابق ذكره، ص 19.
- (9) بهي الدين زيان، مرجع سابق ذكره، ص57.
- (10) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق وتصحيح سعد كريم الفقي، دار ابن خلدون للنشر والتوزيع، الإسكندرية، بدون تاريخ، ص03.
- (11) نفس المصدر السابق، ص 03.
- (12) نفس المصدر السابق، ص 06.
- (13) نفس المصدر السابق، ص 07.
- (14) نفس المصدر السابق، ص 07.
- (15) نفس المصدر السابق، ص 15.
- (16) نفس المصدر السابق، ص 20.
- (17) نفس المصدر السابق، ص21.
- (18) نفس المصدر السابق، ص22.
- (19) نفس المصدر السابق، ص22-23.
- (20) ت.ج.ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق، محمد عبد الهادي أبو ريده، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، الطبعة الخامسة، 1981، ص321.
- (21) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق ذكره، ص 300.
- (22) نفس المرجع السابق، ص 302.
- (23) بهي الدين زيان، الغزالي...، مرجع سابق ذكره، صص 87-88.
- (24) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1981، ص492.
- (25) محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، ترجمة: خليل أحمد، الطبعة الأولى، 1986، ص14.
- (26) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة السابعة، 2008، ص28.
- (27) حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مرجع سابق ذكره، ص86.
- (28) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مقدمة هنري لاوست، الأنيس موفم للنشر 1990، ص05.

- (29) نفس المصدر السابق، ص 32.
- (30) نفس المصدر السابق، ص 45.
- (31) نفس المصدر السابق، ص 06.
- (32) نفس المصدر السابق، ص 146.
- (33) نفس المصدر السابق، صص 146-147.
- (34) نفس المصدر السابق، ص 149.
- (35) نفس المصدر السابق، ص 149.
- (36) نفس المصدر السابق، ص 149.
- (37) نفس المصدر السابق، ص 150.
- (38) نفس المصدر السابق، ص 150.
- (39) نفس المصدر السابق، ص 152.
- (40) حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة... مرجع سابق ذكره، ص 88.
- (41) نفس المرجع السابق، ص 92.
- (42) عبد الوهاب المؤدب، أو هام الإسلام السياسي، ترجمة محمد بنيس والمؤلف، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2002، ص 54.
- (43) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص 08.
- (44) نفس المرجع السابق، ص 14.
- (45) نفس المرجع السابق، ص 11.
- (46) نفس المرجع السابق، ص 12.
- (47) نفس المرجع السابق، ص 14.
- (48) محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد على نفقة سليمان بن عبد العزيز الراجحي، المملكة العربية السعودية، 1998، ص 05.
- (49) نفس المصدر السابق، ص 05-06.
- (50) نفس المصدر السابق، ص 06.
- (51) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص 20.
- (52) نفس المرجع السابق، صص 18-19.
- (53) محمد بن الصالح العثمين، القول المفيد على كتاب التوحيد، دار ابن الحوزي، الطبعة الثانية، 2011، ص 07.
- * لقد كفر نصر حامد أبو زيد إثر صدور كتابه الموسوم بـ: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، من قبل مؤسسة الدين، الأزهر.
- (54) عبد الوهاب المؤدب، أو هام الإسلام السياسي، مرجع سابق ذكره، ص 56.
- (55) ز.ل. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان وسوريا ومصر)، ترجمة: بشير السباعي، دار ابن خلدون، الطبعة الأولى، 1978، ص 245.
- (56) محمد رشيد رضا، الخلافة "تقديم" الأنيس، موفم للنشر 1992، ص VII.
- (57) إبراهيم إعراب، الإسلام السياسي والحداثة، مرجع سابق ذكره، ص 39.
- (58) نفس المرجع السابق، ص 40.
- (59) حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة... مرجع سابق ذكره، ص 101.
- (60) محمد صالح المراكشي، قراءات في الفكر العربي الحديث، الدار التونسية للنشر، 1992، ص 133.
- (61) نفس المرجع السابق، ص 104.

(62) علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1898-1914...، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، 1980، ص91.

(63) محمد رشيد رضا، الخلافة، ص01.

(64) نفس المرجع السابق، ص01.

(65) نفس المرجع السابق، ص01.

(66) نفس المرجع السابق، ص03.

(67) نفس المرجع السابق، ص07.

(68) نفس المرجع السابق، ص15.

(69) نفس المرجع السابق، ص15.

(70) نفس المرجع السابق، ص15.

(71) نفس المرجع السابق، ص48.

(72) نفس المرجع السابق، ص48.

(73) نفس المرجع السابق، ص158.

(74) محمد صالح المراكشي، قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص75.

(75) نفس المرجع السابق، ص139.

(76) Sous la Direction de Olivier Carré, l'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui, Marc Gaboriau, Rôles politiques de l'Islam au Pakistan, PUF, 1982, p193.

(77) Ibid, p194.

(78) Mohamed Harbi, (Coordinateur), l'Islamisme dans tous ses Etats, Edition Rahma, 1992, P124.

(79) Ibid, p124.

(80) Ibid, p126.

(81) Ibid, p 127.

(82) Ibid, p127.

(83) أبو الأعلى المودودي، الحجاب، مكتبة رحاب، بدون تاريخ، ص30.

(84) نفس المرجع السابق، صص 27-28.

(85) نفس المرجع السابق، ص152.

(86) نفس المرجع السابق، ص152.

(87) نفس المرجع السابق، ص153.

(88) نفس المرجع السابق، ص 128.

(89) نفس المرجع السابق، ص 128.

(90) نفس المرجع السابق، ص130.

(91) الآية مذكورة في نفس المرجع السابق، ص 182.

(92) نفس المرجع السابق، ص 183.

(93) نفس المرجع السابق، ص 187.

* (يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين، بدنين عليهن من جلابيهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذيهن) (الأحزاب:59).

(94) أبو الأعلى المودودي، نفس المرجع السابق، ص196.

(95) نفس المرجع السابق، ص 199.

(96) نفس المرجع السابق، ص185.

(97) نفس المرجع السابق، ص176.

(98) نفس المرجع السابق، ص177.

(99) نفس المرجع السابق، ص179.

الفصل الثاني

إشكاليات المسألة الدينية بين خطاب الإسلام السياسي

بوصفه سياجا دوغمائيا مغلقا والخطاب النقدي

"الدين والفقہ...الإسلام والخطاب الإسلامي يتصلان ولا يتساوقان، فالإسلام واحد يتجسد في نصوص القرآن والسنة، والخطاب الإسلامي متعدد ومتباين، لأنه يعكس تفسيرات متعددة ومتباينة لهذه النصوص، تعبيراً عن تباين مواقف ومواقع ومطامع فئات اجتماعية تتخذ من تأويلها للقرآن والسنة متكناً لمشروعيتها، وحاملاً لقيمتها، وسندا لممارساتها".

محمد حافظ ذياب

يتناول الفصل الثاني من عمل هذه الأطروحة مجموعة من الإشكاليات المتعلقة بالمسألة الدينية، بين منظور ونصوص خطاب الإسلام السياسي الذي ستقدمه نخبة من الفاعلين الاجتماعيين الإسلاميين، وكذلك منظور وتصور الخطاب النقدي الذي يرتبط هو الآخر بنخبة من المثقفين والمفكرين. ولقد استعملت مفهوم الإشكاليات قصد الوقوف على طبيعة الجدل والسجال القائم بين الخطابين المتناقضين من حيث مسألة التناول، والطرح المنهجي، والتصور النظري، والفهم المعرفي، والخلفية الإيديولوجية بالتالي.

وهذه الإشكالات سأتعرف عليها من خلال اعتماد النصوص والخطابات التي أنتجها هذا الاتجاه أو ذلك، وسواء كانت مكتوبة كمراجع على شكل كتب ومجلات ووثائق، وحوامل إلكترونية سمعية بصرية وسمعية، أو شفوية نتيجة المقابلات التي أجراها الباحث في هذا الصدد مع عينة البحث التي أشرت إليها سابقا في المدخل (الإطار النظري والطرح المنهجي)، لهذه الأطروحة. إن النصوص والخطابات (المكتوبة والشفوية والسمعية البصرية..). هنا هي الشاهد، وهي الدليل العلمي والمعرفي على طبيعتها ومضمونها، وتصنيفها بين الخطابين المشار إليها أعلاه، وتحديد اعتبارها سياجا دوغمائيا مغلقا أم لا.

فالموضوعية العلمية والمعرفية هي الهدف الأساس في كل عمل يمكن أن نطلق عليه بحثا أكاديميا أو أطروحة علمية. وعليه، فإن هذا الفصل سوف يدور ويتمحور حول الإشكاليات التالية:

أولا- إشكالية الدين والظاهرة الدينية:

ويتناول هذا الموضوع مسألة تحديد وضبط مفهوم الدين من جهة، ومفهوم الظاهرة الدينية من جهة أخرى، لأن هذا محل نزاع معرفي بين الخطابين: خطاب الإسلام السياسي، والخطاب النقدي، فضلا عن طبيعة هذه المقاربة أو تلك في عملية تناول للمسألة وكيفية التعامل معها.

1- الدين في منظور خطاب الإسلام السياسي:

ترى ما هي معاني ودلالات، وبالتالي مضمون وفهم الاتجاهين للإشكالية المطروحة؟ إن خطاب الإسلام السياسي، وعند الرجوع إلى أدبياته ومراجعته ونصوصه وخطاباته اكتشف أنه يعتمد في تناوله لمسألة الدين على المطارحة والمقاربة التي تتمرجع وتتأسس على العودة إلى حرفية النص وثباته وقطعيته من الكتاب والسنة في عملية تحديد المفهوم والفهم المعرفي داخل الخطاب.

وفي هذا الصدد، ولكي أقف على ذلك جدير بي استعراض مجموعة من النصوص والمرجعيات والخطابات والتمثلات التي تؤكد هذا المعنى.

أ- حسن البنا:

- ففي كتاب "مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا" مؤسس حركة الإخوان المسلمين بمصر منذ سنة 1928 نعثر على مواقف ونصوص تحدد مفهومه للدين الإسلامي على وجه التحديد منها: "الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعا فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة". (1).

فالدين هنا ويرادفه الإسلام مفهوم شمولي، كلي يجمع بين المسائل الدينية والدنيوية، كما يرادفه كذلك مفهوم العقيدة التي يعتبرها "حسن البنا" "... الأمور التي يجب أن يصدق بها قلبك وتطمئن إليها نفسك، وتكون يقينا عندك، لا يمازجه ريب ولا يخالطه شك" (2).

وأساس هذه العقيدة الكتاب والسنة والسلف الصالح، وفي هذا يقول: "وعمادنا في ذلك كله كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والسنة الصحيحة الثابتة عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) والسيرة المطهرة لسلف هذه الأمة، لا نبغي من وراء ذلك إلا إرضاء الله وأداء الواجب وهداية البشر وإرشاد الناس" (3).

وفي هذا الصدد، وحرصا على الإشارة إلى فكر "حسن البنا" وقضية تعامله مع الدين الإسلامي ونصوصه، فإنه -وعند مقارنة النظر الشرعي والنظر العقلي وصل إلى نتيجة تتعلق بفهمه للنص القطعي واعتماده.. مفادها.

"وقد يتناول كل من النظر الشرعي والنظر العقلي ما لا يدخل في دائرة الآخر ولكنهما لن يختلفا في القطعي فلن تصطدم حقيقة علمية صحيحة بقاعدة شرعية ثابتة ويؤول الظني منها ليتفق مع القطعي، فإن كانا ظنيين فالنظر الشرعي أولى بالإتباع حتى يثبت العقلي أو ينهار" (4).

ب- سيد قطب:

وفي نفس الاتجاه نجد "سيد قطب" الذي تعتبره الحركة الإسلامية عموما، وحركة الإخوان المسلمين خصوصا منظرا ومفكرا للحركة، وتشهد على ذلك نصوصه ومراجعته الكثيرة، والتي وضعها وكتبها قصد طرح فكرته حول مفهومه للدين والإسلام وعلاقته بالمجتمع والناس والدعوة الإسلامية من أجل التغيير. لذلك نجده يقول: "إن هذا الدين منهج إلهي للحياة البشرية..." (5).

إن "سيد قطب" وهو يتحدث عن الدين باعتباره منهجا ربانيا، شاملا وكليا للناس وللشعر، فإنه يعقد تلك العلاقة الترابطية والضرورية بين الدين والمسلم الذي يؤمن بما يقوله "سيد قطب".

"وللضمانة الحقيقية للمنهج الإسلامي كله كمانة في ضمير المسلم، منبعثة من إيمانه، فمتى وجد الإيمان بهذا الدين وجدت معه أقوى ضماناته، والمسلمون يتعلمون من دينهم أن مقومات وجودهم

وانتصارهم والتمكين لهم في الأرض، تقوم كلها على الوفاء بهذه التوجهات، وإلا تعرض وجودهم للزوال، وانقلب انتصارهم هزيمة، وذهبت ريحهم ونلوا" (6).

ثم يستطرد في كتابه "معالم في الطريق" الذي يمكن اعتباره "بيان إسلاموي" لأن "سيد قطب" قد ركز فيه على محاولة تبيانه محتوى "فلسفة" حركة الإخوان المسلمين. لذلك فإنه قد ربط الدين بمفهوم الدعوة الإسلامية، والعمل على إعادة إنتاج جيل يقوم بها كما كان عليه الجيل الأول من الصحابة، يقول: "الدعوة الإسلامية، كما كان عليه الحال مع الجيل الأول من الصحابة والمسلمين لا يمكن أن تتكرر، ولكن هذا لا يعني أن الجيل الحالي لا يقوم بدوره، بل بالعكس فإن القرآن بين أيدينا وسيرة النبي (ص) وأحاديثه هي الأخرى بين أيدينا، فكيف لا يمكن أن تقوم بالدعوة؟" (7).

كما أنه قد ربط الدين بالعبودية، أي عبودية الإنسان لله وحده، فهو عندما عرف الإسلام قال: "هو عبودية الناس لله وحدة بتلقيهم منه وحدة تصوراتهم وعقائدهم وشرائعهم وقوانينهم وقيمهم وموازينهم والتحرر من عبودية العبيد!" (8).

إن الدين والشريعة عند "قطب"، هي نظرة شمولية مضمونها كلي، وعلى الإنسان أن يعتمد في دينه ودينه على تصورهما ومفهومهما. "فشريعة الله" تعني كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية... وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة أيضا" (9).

وهذا التصور، وهذا المفهوم يقودنا -حتمًا- إلى مفهوم الحاكمية في خطاب "سيد قطب" ونصوصه، ومرجعياته، فهو أي مفهوم الحاكمية بشكل بناء وقاعدة أساسية مفهومية ومعرفية في كل تحليلات ودراسات "سيد قطب"، فهو يعتقد أن "لا حاكمية إلا لله، ولا شريعة إلا من الله، ولا سلطان لأحد على أحد، لأن السلطان كله لله، ولأن "الجنسية" التي يريدها الإسلام للناس هي جنسية العقيدة، التي يتساوى فيها العربي والروماني والفارسي وسائر الأجناس والألوان تحت راية الله، وهذا هو الطريق" (10).

أي طريق يقصده ويشير إليه "سيد قطب"؟ إنه طريق الدين، الدين الإسلامي الذي هو صالح لكل زمان ومكان للفرد وللجماعة، بل لكل البشرية والإنسانية كافة، وذلك لأن "... الحياة الإسلامية فترة من الحياة البشرية، والمسلمون جماعة من بني الإنسان في حيز من الزمان والمكان والإسلام رسالة كونية بشرية غير محدودة بالزمان والمكان" (11).

ولما كان مفهوم الدين، أو الإسلام عند "سيد قطب" صالحا لكل زمان ومكان، فإنه يشكل فكرة ومنهاج حياة لكل إنسان على وجه هذه الأرض، وإلا فطريق الضلال.

" فليس الإسلام تفسير آية أو حديث في جانب، ثم دعوة إلى الجهاد في جانب، ثم عرض طرف من السيرة في جانب، ثم أدب أو فن مستقل في جانب، ثم نظام حكم محلي أو دولي في جانب. كلا... إن الإسلام تصور كامل للحياة، ومنهاج كامل للحياة، ثم أنه حركة إبداعية... " (12).

وبهذا المعنى فإن الدين الإسلامي لا يمكن أن يكون إلى وحدة متكاملة وشاملة ومتعددة، فهو الدين والدنيا والدعوة ونظام الحكم والأخلاق والسياسة وكل ما يتعلق بالحياة الإنسانية كما بينت ذلك أعلاه، ثم يذهب بعيدا ليضيف أن الإسلام اهتم حتى بجانب الفن والحياة بالنسبة للإنسان المسلم وبطبيعته وقدرته على الإبداع ليس بعيدا عن الإسلام كحركة إبداعية، ليقول: " إن الإسلام حركة إبداعية خالقة، تستهدف إنشاء حياة إنسانية غير معهودة قبل الإسلام، وغير معهودة في سائر النظم الأخرى التي سبقت الإسلام أو سبقتة.. تلك الحركة الإبداعية الخالقة تنشأ عن تصور معين للحياة بكل قيمها وكل ارتباطاتها، تصور جاء به الإسلام ابتداء وهي حركة تبدأ في أعماق الضمير ثم تحقق نفسها في عالم الواقع، ولا يتم تمامها إلا حين تتحقق في عالم الواقع " (13).

وليس بعيدا عن هذا الطرح، وهذه المقاربة القائمة على اعتماد النص الحرفي والثابت والقطعي، وبالتالي اعتباره سياجا دوغمائيا مغلقا، لا يقبل النسبية الاجتماعية ولا الواقع المتغير، ولا عامل الظروف الاجتماعية والتاريخية والسياسية.

ج- يوسف القرضاوي:

فإنه وبنفس التصور والمعنى يحدد مفهوم الإسلام كمرادف لمفهوم الدين، بحيث يقول:

" مفهوم الإسلام الذي نؤمن به، وندعو إليه ونرى أنه سبيل النجاة في الدنيا والآخرة، فهو الدين الذي أنزل الله به آخر كتبه "القرآن" وبعث به خاتم رسله محمدا (عليه الصلاة والسلام) من عقائد وعبادات وأخلاق، وآداب ومعاملات؛ إذا أحسن الناس فهمها والعمل بها، زكا الفرد، واستقرت الأسرة، وتماسك المجتمع، وصلحت الدولة، واستقام أمر الحياة، بقدر استقامتهم على أمر الله، وإذا أساءوا فهمه أو العمل به، اختلت حياتهم الفردية والاجتماعية، بقدر معدهم عنه " (14).

غير أنه، وفي مرجع آخر بعنوان: الدين والسياسة: تأصيل ورد شبهات يتطرق "يوسف القرضاوي" وبنوع من التفصيل إلى تحديد مفهوم الدين، في اللغة معتمدا على تحليل الكلمة والمعنى عند "محمد عبد الله دراز" الذي قام بشرح المفهوم شرحا وافيا. أقدم هنا الخلاصة التي وصل إليها القرضاوي من خلال ما اعتمده من فهم لـ: محمد عبد الله دراز. " وجملة القول في هذه المعاني: اللغوية أن كلمة "الدين" عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر وتخضع له، فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعا وانقيادا، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمرا وسلطانا، وحكما وإلزاما، وإذا نظر بها إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة، أو المظهر الذي يعبر عنها " (15).

وأما في الإصطلاح فقد اعتمد "كشاف اصطلاحات العلوم والفنون للتهانوي" في ضبطه بمفهوم الدين حيث قال: "إنه وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المال" (16).

ثم لينتقل إلى ضبط مفهوم الدين في النص القرآني، وذلك بحسب السياق والمعنى، فالدين وعلاقته بالجزاء نجد الآية القرآنية تقول: "مالك يوم الدين" (17).

كما يمكن أن تكون العلاقة بين الدين والطاعة، فنجد الآية القرآنية تقول: "واخلصوا دينهم لله" (18).

وقد تكون العلاقة أيضا بين الدين وعقائده، كما ورد في الآية القرآنية التالية: "شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما ندعوهم إليه الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب" (19).

لكن "القرضاوي" وإن كان يعتبر أن مفهوم الدين يرادف مفهوم الإسلام، إلا أنه يرى إن كلمة "الإسلام" أوسع من كلمة "الدين" يقول: "الإسلام دين ودينا، عقيدة وشريعة، عبادة ومعاملة، دعوة ودولة، خلق وقوة" (20).

د- حسن الترابي:

وفي نفس الاتجاه والطرح، نعثر على فهم يعود إلى "حسن الترابي" باعتباره هو الآخر أحد منظري حركة الإخوان المسلمين في السودان عندما حدد مفهوم الدين والإسلام. يقول: "إن ذلك هو معنى الدين في الإسلام حيث الدين عند الله هو إسلام الحياة له تعالى، إيماننا بأنها منه خالقا وربا، والتزاما بأنها له إلهها معبودا، وهو إخلاص ذلك الإسلام بتوحيد الله، فلا قائم على الحياة إلا قدرة ولا حاكم إلا شرعه" (21).

ثم يستشهد بالآية القرآنية التي تعتبر "الدين عند الله الإسلام" (22).

هذا كان تصور ومنظور ومقاربة نخب الحركة الإسلامية للمسألة الدينية، ومن خلال بلورة خطابها الإسلامي-السياسي القائم على النص الديني من الكتاب والسنة، باعتباره نسا حرفيا، وقطعيا، وثابتا.. يمكن أن نصفه بالسياج الدوغمائي المغلق، لعدم أخذه بعين الاعتبار -وبشكل حاسم- الفهم النسبي للأشياء، والإطار الاجتماعي والتاريخي للظواهر.

2- الظاهرة الدينية في منظور الخطاب النقدي:

لكن، وفي المقابل فإن نخب الخطاب النقدي فإنهم يتوزعون على أكثر من مقاربة في الإطار النظري والطرح المنهجي المرتبط بالعلوم الاجتماعية والإنسانية -وبالعكس- من خطاب الإسلام السياسي، الأخذ بعين الاعتبار النسبية الاجتماعية من حيث الاختلاف من مقاربة إلى أخرى.

فهناك المقاربة المرتبطة بعلم لنفس، والتحليل النفسي عند "يونغ" و"فرويد"، وكذلك المقاربة البنيوية والتي يمثلها "ليني سترأوس"، والمقاربة التاريخية للأديان، والمقاربة الأنثروبولوجية، والمقاربة السوسيولوجية... وهلم جرا.

وأنا، وفي هذا الصدد، سأشتغل على أربع مقاربات تتمثل في التالي:

أ- محمد أركون: مقارنة متعددة الاختصاصات:

يشتغل محمد أركون، ومن خلال مشروعه القائم على نقد العقل الديني (الإسلامي) على ما أطلق عليه هو الإسلاميات التطبيقية، والتي هي "... ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها" (23).

وفي هذا الإطار وارتباطا بموضوع المسألة الدينية في منظور ومطارحة الخطاب النقدي يمثله هنا "محمد أركون" من خلال مقاربتة هاته نجده يقول: "... إن الإسلام كظاهرة دينية لا يمكن لنا أن تقلصه (أن يختزله) إلى مجرد نظام من الأفكار المجردة، المتمتعة بحياة خاصة، كالجواهر الجامدة، فالإسلام، كأدي دين آخر، هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصم: العامل النفساني والبيولوجي (الفردية والجماعية) والعامل التاريخي (تطور المجتمعات الإسلامية) والعامل السوسيولوجي (أي محل الإسلام ضمن "نظام العمل التاريخي" لكل مجتمع، وانعكاس مصير هذه المجتمعات على الإسلام كدين) والعامل الثقافي (فن، أدب، فكر)." (24).

ولما كان الأمر كذلك، أي بحسب تصور "محمد أركون" للإسلام كظاهرة دينية متعددة الجوانب، فإنه من الضروري اعتماد أكثر من تصور قصد دراسة هذه الجوانب وإلا فسوف تكون الدراسة مختزلة، أحادية، وبالتالي غير علمية، وللوقوف على ذلك، سأحاول أن أشير إلى مجموعة من الأفكار الأساسية تخص من خلالها مقاربة "محمد أركون".

ما هو الدين في منظور محمد أركون؟

إن "محمد أركون" وهو يُعرّف الدين، فهو يعرفه من وجهة نظر نقدية، أي تلك النظرة، وذلك التوجه الذي يجعله يتناوله ويقاربه باعتباره ظاهرة اجتماعية قابلة للدراسة العلمية، وبالتالي خاضعة للعملية النقدية والنقد التحليلي، يقول: "في الواقع أن جميع الأديان تقدم نفسها على أساس أنها أنظمة من الاعتقاد/ واللاعقاد: أي أنظمة تشتمل على مجموعة من المعتقدات الأساسية التسليمية/ وتنفي ما عداها. والأنظمة الدينية تشتغل أو تمارس فعلها على هيئة الحقائق المطلقة التي لا يمكن تجاوزها، كما وتقدم نفسها على هيئة نواميس معيارية للسلوك، ورؤيا محددة للواقع، وأجوبة عملية لحل المشاكل التي

تعرض في الحياة. وكل هذه المعتقدات تعرض نفسها على جميع البشر بشكل إجباري لأنها مصاغة، ومقدمة من قبل الألوهية أو الآلهة" (25).

وفي نفس السياق يشير إلى مفهوم الدين أو الإسلام عندما لا يكون موضعاً للبحث النقدي. يقول: "إن الدين القويم هو الإسلام لا غيره من الأديان والإسلام عبارة عن سنة متبعة وقوة حسنة ومعرفة يقينية وسيرة مثالية ونوفان إلى السعادة القصوى والحياة الأبدية والتقرب من الله، ولذا لا يصح الكلام عن سائر الأديان إلا من زاوية الأحكام اليقينية التي أثبتتها الدين القويم، والخروج من هذا الإطار التفكيري خروج عن الحق ومعيار علم اليقين" (26).

إن الدين الذي يتحدث عنه "محمد أركون"، هو الدين الذي يرتبط بسياقات تاريخية واجتماعية وسياسية وثقافية، وبمعنى آخر يمكن أن أطلق عليه مفهوم الظاهرة الدينية، والظاهرة الدينية، وبهذا التصور هي ظاهرة اجتماعية بامتياز والظاهرة الاجتماعية تقبل الدراسة العلمية والمعرفية الخاضعة للمنهج والتناول والمقاربة... وبالتالي ستكون في منظار النقد التاريخي والخطاب النقدي.

وفي هذا الإطار أجد يفرق بين "القرآن الكريم" والظاهرة القرآنية، عندما يقول: "أما التمييز بين "القرآن الكريم" والظاهرة القرآنية فأقصد به الفرق بين تغذية الروح الإسلامية بكلام الله تعالى ودراسته النصوص القرآنية كما تدرس الظاهرة الفيزيائية أو البيولوجية أو الاجتماعية أو الأدبية" (27).

وبمعنى آخر، يريد أن يقول "محمد أركون" أن الدين، وإن كان مصدره التعاليم الربانية والإلهية، فإنه -ومع ذلك- يرتبط ارتباطاً أساسياً بالبشر والمجتمع المقصود بهذه التعاليم، فالدين ليس خطاباً مطلقاً أو خطاباً مفارقاً للحقيقة الإنسانية والبشرية.

ولما كان الأمر كذلك، فإنني أجد أن "التعاليم الإلهية لا يعرفها الإنسان ولا يتقيد بها إلا عن طريق التفسير والتأويل والرواية والاستنباط، وهي كلها عمليات بشرية يقوم بها العلماء الذين هم أعضاء من أعضاء المجتمع ومشاركون في تاريخ المجتمع كسائر الناس" (28).

ومتابعة للخطاب النقدي الأركوني، فإنه يعتبر أن هناك علاقة جدلية بين الدين والمجتمع، فالدين يؤثر -بهذا الشكل أو ذلك- في المجتمع، والمجتمع بدوره يؤثر في الدين من حيث الوجه أو الشكل الذي يعطيه له، بحسب الحالة الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والثقافية التي تميز المجتمع.

وهذا الطرح أو هذا المعنى تخضع له كل المجتمعات البشرية الإنسانية، بما فيها المجتمعات العربية الإسلامية وعلاقتها بالدين الإسلامي أو بالإسلام.

لذلك، وفي هذا الإطار أجد محمد أركون يقول: "أتمنى لو يعرف أي هدفت فقط إلى تبيان الحقيقة التالية: وهي أن تطبيق الدراسة النقدية على الفكر الإسلامي سوف يؤدي شيئاً فشيئاً إلى إعادة النظر بالمسألة الدينية كلها" (29).

وهنا لا بد من الإشارة إلى الدراسة النقدية التي يهدفها محمد أركون، إنها الدراسة التي تقوم على اعتماد الأنثروبولوجية الدينية، كما يشير إلى ذلك في كل كتاباته ودراساته وخطاباته النقدية، فما المقصود هنا بالأنثروبولوجيا الدينية؟

إن الجواب على هذا التساؤل يجيب عنه "هاشم صالح" في هامش (ق) من كتاب أين هو الفكر الإسلامي المعاصر لمحمد أركون، حيث يقول:

" المقصود بالأنثروبولوجيا الدينية دراسة كل الأديان في كل المجتمعات البشرية من أجل المقارنة فيما بينها واستخلاص القواسم المشتركة وفهم آلية اشتغال الروح البشرية، فيما وراء كل الخصوصيات الضيقة المحصورة بشعب واحد أو دين واحد، فمادام الإنسان سجين دين واحد فإنه لن يفهم الظاهرة الدينية، في أبعادها الأنثروبولوجية. والمقصود بالظاهرة الأنثروبولوجية السمة التي تميز الجنس البشري عند غيره والتي نجدها بأشكال شتى في كل المجتمعات البشرية (...). وفائدة علم الأنثروبولوجيا هي أنه يوسع نظرتنا إلى أبعد الحدود عن طريق المقارنة بين مختلف الثقافات البشرية" (30).

كما وأن محمد أركون، وباعتماده القراءة النقدية للفكر الإسلامي الكلاسيكي والحديث بل والمعاصر، جعله يكتشف الفرق الجوهرية والأساسية، بين النص القرآني، والتنظير الفقهي للفقهاء، والأصولي للأصوليين... فالفقهاء، ومن بعدهم الحركات الإسلامية المنتجة لخطاب الإسلام السياسي، المعتمد في صراعها السياسي والإيديولوجي كثيرا ما تستعمل النص القرآني، أو الحديث النبوي خارج سياقه الحقيقي الذي أنتج من أجله. " ذلك لأن عملية الاستشهاد تعزل الآية عن سياقها ليس فقط بالقياس إلى السياق اللغوي الذي يحيط مباشرة بالآية المذكورة، وإنما أيضا (...). بالقياس إلى المقصد الثوري لكل تدخل نبوي داخل سياق تاريخي وثقافي محدد تماما" (31).

وهكذا وبهذا الشكل يطرح خطاب الإسلام السياسي نفسه، معتمدا النصوص الدينية باعتبارها نصوصا دوغمائية غير قابلة لقراءة أخرى غير القراءة المقترحة من قبل الفقهاء الأصوليين والحركات الإسلامية المتزمنة.

فهم وحدهم المفسرون للنصوص الدينية، وبمعنى آخر، " فإن الفقهاء المفسرون هم الذين يحددون الأصول، ويستعينون بواسطة التقنيات الشكلانية للاستنباط أصولا إلهية على القانون (أو الشريعة)" (32).

وإذا كان الأمر، وفيما يتعلق بالمسألة الدينية وتراوحها بين المنظور الأنثروبولوجي والطرح العلمي، والتصور النقدي، والمنظور الدوغمائي الذي يمثله خطاب الإسلام السياسي، باعتباره سياجا دوغمائيا مغلقا، فإنه ومن الضرورة غياب الوقوف على الفرق الجوهرية والأساسية بين الطرحين والموقفين.

وعليه: " نعود مرة أخرى إلى التمييز بين النظر "الأنثروبولوجي" والنظر الأصولي السني (التقليدي) الخاص لكل دين، فالنظر الأول لا يتقيد بمفهوم "دين الحق" ولا يفيد تفضيل أي دين على آخر، بل يقصد ترتيب الأديان وتحليل مبادئها وتعاليمها ومناسكها وقصصها وتأويل رموزها وطرقها التصويرية والتعليلية، وهو بذلك يؤيد روح التسامح ومبدأ الحرية الدينية دون أن يزيل أو يرفض أي دين أو عقيدة، أما النظر الأصولي، فيكتفي بالاجتهاد لإبراز فضائل الدين التي أجمعت الأمة على أنه الدين الحق دون سواه" (33).

وفي نفس السياق، يشير محمد أركون إلى أهمية النظر الأنثروبولوجي في عملية تحليل وفهم الظاهرة الدينية، وذلك باعتداده من حيث التصور النظري والطرح المنهجي على مجموعة أو نولفة من العلوم والمناهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية.

"إن النظر الأصولي لا يقبل النظر الأنثروبولوجي، بل لا يكتسب الآلات العقلية اللازمة ليدرك مقاصد البحث الأنثروبولوجي، بينما العكس ممكن، إذ الباحث الأنثروبولوجي يساير المؤمن في إيمانه ويشاركه في طرقه التفكيرية وانفعالاته الوجدانية ويجتهد بجميع وسائل الاجتهاد والتاريخ ليحيط بكل ما يتعلق بالظاهرة الدينية، معتمدا على علم النفس والاجتماع والتاريخ والسياسة والأسطورة (الميثولوجية) واللسانية والسيميائية والفلسفة واللاهوت (علم الكلام) إلا أن هذا الإمام، لجميع العلوم للتعرف المتعمق على ماهية الخبرة الدينية لا يزال اليوم مشروعا مثاليا يستهدفه الباحثون منذ بضعة سنين فقط" (34).

وبالنتيجة فإن محمد أركون ومن خلال نصوصه سالفة الذكر، يتبدى لي وبكل وضوح أنه يمكن اعتباره من أبرز الباحثين والمفكرين العرب الذين تناولوا المسألة الدينية أساسا بمفهوم ومقاربة متعددة الاختصاصات أو كان على المستوى النظري، أو على المستوى المنهجي، وذلك قصد الإحاطة، وبشكل شمولي دراسة الظاهرة الدينية.

ب- كليفورد غيرتر *Glifford Geertz*: مقارنة الأنثروبولوجية الرمزية:

لا شك أن "كليفورد غيرتر" يعتبر من المفكرين والعلماء الذين ارتبط بهم خطاب الأنثروبولوجية المعاصر، والذي ساهم مساهمة أساسية في دراسة وتناول الظواهر الاجتماعية والإنسانية، من حيث التحديد في الرؤية والمنظور، وكذلك المقاربة والمنهج.

ولذلك وبهذا المعنى فإنه: " اليوم (...) من العلامات البارزة للسياق المعاصر للنظرية الأنثروبولوجية، فقد يعد غيرتر بالإضافة إلى ليفي ستراوس وادموندليش دورا في إحداث هزات، قد تكون متفاوتة من حيث الدرجة، لكن الشيء المؤكد أنها لعبت دورا هائلا في تحديد المسارات التي اختارتها أنثروبولوجيا اليوم" (35).

وفي هذا الصدد يمكن الوقوف والإشارة إلى أهم العلامات التي تنسب إلى "غيرتر" وهي:

- تأسيس الأنثروبولوجية الرمزية والتأويلية

- المساهمة في تطوير منهج مقارن لدراسة الدين

- الدراسة الميدانية، خاصة تلك التي قام بها في أندونيسيا والمغرب.

هذا " وقد لعبت الأعمال الأثنوغرافية لغيرتز (...) دورا في الكشف عن عدة مسائل في غاية

الأهمية، وبما يكون من أبرزها المسائل التالية:

أولاً: الكشف عن الأنساق الرمزية للإسلام وعن دور هذه الأنساق في تشكل النسق الثقافي العام

للمجتمعات الإسلامية (...) ثانياً: التحدي الكبير الذي أتى به غيرتز والمتمثل في التحليل الرمزي

والتأويلي على مستوى النظرية الأنثروبولوجية" (36).

ولكي نقف على أطروحته ومقاربه الأنثروبولوجية الرمزية والتأويلية، جدير بي -وفي هذا

الصدد- أي ارتباطا ببحثي وأطروحتي، العودة إلى عمليين له، هما:

- الإسلام من وجهة نظر علم الأناسة: التطور الديني في المغرب وأندونيسيا

- الأنثروبولوجيا إزاء مشكلة الرمز والتأويل: كليفورد غيرتز يتذكر حوار أجراه معه

الأنثروبولوجي الأمريكي، ريتشارد هاندلز.

فبخصوص العمل الأول ينطلق "كليفورد غيرتز" وفي بداية البحث الذي أجراه في أندونيسيا

والمغرب، موضحا الطريقة التي بدأ بها العمل، فهو يقول: " لقد اعتمدت في رسم هذه الخطوط العامة

الأولية على الدراسات الميدانية التي قمت بها شخصيا لهذين المجتمعين، فلقد درست ما بين 1952-

1954 وعلى مدى عامين الحياة الدينية والاجتماعية في مدينة صغيرة في شرق وسط جزيرة جاوه

وكذلك تتبعت مواضيع عديدة في جاكرتا وجوجا كارتا و عدت في عام 1957 مرة أخرى إلى

أندونيسيا مركزا جهودي على دراسة جزيرة بالي، على أنني قضيت بعض الوقت في سو مطره ووسط

جاوه، ولقد قمت بأبحاث مماثلة في 1964 و1965 في المغرب مهتما أساسا بمدينة صغيرة ذات أسوار

في وسط البلاد، على أنني قمت بزيارات عديدة لمدن المغرب عموماً" (37).

وفي نفس الاتجاه حاول "كليفورد غيرتز" أن يحدد هدفه من هذه الدراسة الأنثروبولوجية القائمة

على العمل الحقلية، واعتمادا على المقارنة بين بلدين ومجتمعين هما: المغرب وأندونيسيا غربا وشرقا،

يقول: "إن الهدف من الدراسة المنتظمة للدين يجب أن يكون على أي حال، ليس فقط مجرد وصف أفكار

أو أفعال ومؤسسات وإنما تحديد كيفية وخصوصية بعض الأفكار والأفعال أو المؤسسات في المحافظة

أو الفشل في المحافظة على الواقع أو حتى أن تكون مصدر اليقين الديني ذاته بمعنى البقاء على بعض

المفاهيم التي تتخطى الزمان في تحديد مفهوم الحقيقة والواقع" (38).

لكن "كليفورد غيرتز" ولما أراد ضبط مفهوم الدين، وجد صعوبة تكمن وتتعلق بكثرة المعتقدات

والممارسات الدينية، يقول: " لقد واجهت الدراسة المقارنة للدين، وبصورة دائمة، هذه المشكلة: مشكلة

عدم تحديد موضوع دراستنا، والمشكلة ليست مشكلة صياغة تعريف للدين، فلدينا العدد الكافي من تلك، بل ربما كانت كثرتها أحد أسباب هذه المشكلة، إنها مشكلة اكتشاف ماهية أنواع المعتقدات والممارسات التي تساعد أيا من الأديان وتحت أية ظروف، ومشكلتنا -وعلى ما يبدو تتطور فيها الحالة إلى ما هو أسوأ- هي ليست تعريف الدين وإنما إيجادها" (39).

ومع ذلك فلقد صاغ مفهوما للدين بحسب تصوره ومنظوره ومقاربه انطلاقا من مقاربة الأنثروبولوجية الرمزية والتأويلية، يقول: " ... الدين مؤسسة اجتماعية والعبادة نشاط اجتماعي والعقيدة قوة اجتماعية... (40)".

"إن كليفورد غيرتز" وهو يتحدث عن الدين، فإنه يربطه بالتاريخ الاجتماعي للمجتمعات البشرية، والرموز والأنساق والعناصر الثقافية الموروثة والمكتسبة اجتماعيا. لذلك نجده عندما يتحدث عن المجتمع المغربي وعن المجتمع الأندونيسي، ومن خلال مقارنتهما يقول: " لقد أبدع المغاربة والأندونيسيون، كل في تاريخه الاجتماعي الخاص به، صورا نهائية للحق، استقوها جزئيا من الإسلام وجزئيا من عناصر ثقافية خارج الإسلام، يرى كل منهما على ضوءها الحياة ويحاول أن يعيشها على هذا الأساس، ويحمل هذه الصور، ككل المفاهيم الدينية، في طياتها ما يبررها، ونهب هذه الصور (الرموز) (مثل الطقوس والأساطير والمعتقدات والمقدسات والأحداث) التي يتم التعبير بها عن نفسها المؤمنين بها قوة وسلطة آنية" (41).

ومواصلة لهذه المقارنة بين المجتمعين المغربي والأندونيسي، فإن الباحث يعتبر أن للمغرب ولشعبه إسلامه، ولأندونيسيا وشعبها إسلامها أيضا، محددًا وواصفًا الخصائص التي تميز كل واحد منهما ذاكرا أسباب ذلك، وبمعنى آخر يشير إلى ترسيخ فكرة الحديث عن "إسلامات" وليس إسلاما واحدا، كما هو معروف وشائع عند الناس، فالتاريخ والمجتمع والثقافة يكتسبون دورا أساسيا وحاسما في عملية التأثير على طبيعة فهم الناس لدينهم ومعتقداتهم.

يقول: " إن الأسباب المادية التي أدت إلى جعل المغربي إسلام نشيطا وقويا وعقائديا وإنسانيا لدرجة ما بينما جعلت إسلام أندونيسيا إسلاما توفيقيا وتأمليا وتنوعيا تعدديا وظاهريا بصورة لافتة للنظر، إنما تقع في نوعية الحياة الجماعية التي عاشها وترعرع كل من الإسلاميين فيها وعلى أساسها" (42).

إن الفهم الديني للناس وللمجتمع وتبينهم أمر يعود إلى تمثلهم المعبر عنه بواسطة شكل العبادة ورموزها وطقوسها وصلواتها، وحتى لباسها، كما نعرفه عند الطوائف الدينية والحركات الإسلامية والتيارات السلفية... وغيرها. فللصوفية عبادة خاصة، ورموز خاصة، وطقوس خاصة... وللحركات والتيارات الأخرى السلوك نفسه، مع فارق في طبيعة الاعتقاد والممارسة.

وفي السياق ذاته فإن "غيرتز" نجده يقول: "إن الإطار الأساسي وإن لم يكن الوحيد، الذي تعمل فيه الرموز الدينية تخلق وتحافظ على الأيمان هو الطقوس بالطبع، إنها الصلوات والاحتفالات حول أضرحة الأولياء وحلقات العلم والذكر في الزوايا الصوفية، والخضوع والاستسلام الكلي الذي يحيط بالعالم الذي يحافظ على استمرارية الصوفية وشكل التعبد الخاص..." (43).

ثم يتابع نفس الفكرة قصد توضيح رؤية ومنظوره فيقول: "...إن غالبية المتدينين في أي شعب، تستخدم بعض الصيغ الطقوسية ذات الرموز المقدسة كوسيلة يستطيعون من خلالها ليس فقط مواجهة رؤية العالم وإنما في الواقع تبنيه واستتباطه على اعتباره جزءا من شخصيتها" (44).

أما ما يتعلق بالعمل الثاني المشار إليه سالفًا، فلقد اخترنا منه أي من تلك المقابلة التي أجريت مع "كليفورد غيرتز" ما يناسب الموضوع المطروق —والسياق المتبع فهو قد أجاب على سؤال يتعلق بالثقافة باعتبارها نسفا رمزيا، حيث قال: "كنا نرغب في جلب الثقافة مفهومها، بغض النظر عن تعريفها إلى مقدمة الصورة، كانت لدينا وجهات نظر مختلفة حول المقصود بالثقافة، ولكن الشيء المشترك الذي كنا نمسك به هو أننا لدينا إحساس قوي بأن البعد الثقافي للأشياء يتطلب إعادة الحيوية إليه" (45).

وبالنتيجة، فإن "كليفورد غيرتز" يشير في نهاية بحثه أو كتابه المشار إليه أعلاه أن الإسلام في أندونيسيا، والإسلام في المغرب يعيشان أزمة نتيجة غياب الخطاب النقدي، وفعاليته في عملية التغيير الاجتماعي، ثم يشير كذلك إلى المصلح الديني السلفي محمد عبده في السياق ذاته حيث يقول: "فمنذ عهد محمد عبده، الذي على الرغم من تراجعاته وتناقضاته قام بمحاولة بطولية في مراجعة التفكير اللاهوتي وإن لم يتم شيء على الإطلاق، بالتأكيد في أندونيسيا والمغرب على الأقل على الرغم من وجود بعض الحالات القليلة الشاذة، حيث لم تقم المراجعة النقدية للمبادئ الإسلامية بعده" (46).

وصفوة القول، فإني اعتبر وأقول أن المطارحة النقدية التي قدمها "كليفورد غيرتز" معتمدا فيها المقاربة الأنثروبولوجية الرمزية والتأويلية كما بينا ذلك أعلاه يجعلني أصل إلى أن المسألة الدينية لا يمكن أن تفهم إلا من خلال دراسة الرموز الدينية والوقوف عندها، وربطها بسياقاتها الاجتماعية والثقافية، الأمر الذي ينضج لنا —وبشكل جلي— أن المجتمعات البشرية والإنسانية، ومنها المجتمعات الإسلامية تختلف عن بعضها البعض في فهمها للمسألة الدينية عقائديا وإيمانا، وكذلك سلوكا وممارسة. ولنا في الدراسة الميدانية والحقلية التي قام بها هذا الباحث خير دليل على ذلك.

ج- ميرتشيا الياده Mircea Eliade: المقاربة التاريخية للأديان:

من أجل تبيان وتوضيح بعض جوانب ما جاء في مطارحة "ميرتشيا الياده" ما يتعلق بفهمه للأديان، ومقارنته التاريخية لها، اخترت من أجل ذلك بحثاً في غاية الأهمية العلمية والمعرفية، ورد في كتاب موسوم بـ: "البحث عن التاريخ والمعنى في الدين" وبطبيعة الحال سأعتمد في هذا المرجع على ما أراه يتعلق ويتناسب أساساً بعلمي ومضمون أطروحتي.

في البداية لا بد من الإشارة إلى طبيعة العلاقة بين "ميرتشيا الياده" وتاريخ الأديان، وبهذا الخصوص يقول مترجم الكتاب "سعود المولى" ما يلي: "يستخدم الياده مصطلح تاريخ الأديان المقارن للتعريف بفرعه المعرفي الجديد كما بمنهجيته في العمل، وهو تعريف يشمل الميدان الذي كان يغطيه ما كان يعرف بالألمانية باسم الدراسة الشاملة للعلم العام بالأديان (...). ولا يوجد في أي لغة ترجمة دقيقة للمصطلح الألماني Religion swissenschaft ما جعل العلماء يترجمونها وفقاً لوجهة نظرهم في: الدراسة العامة للأديان، أو الدراسة المقارنة لعموم الأديان، أو علم الأديان، أو التاريخ المقارن للأديان، أو تاريخ الأديان، أو علم الأديان العام... إلخ، وصولاً إلى فينوميتولوجيا الأديان وسوسولوجيا الأديان" (47).

لكن "ميرتشيا الياده" لم يتوقف عند استخدامه لمصطلح تاريخ الأديان فحسب بل "أضاف إلى ذلك المقاربة الأثنولوجية والمقاربة الأنثروبولوجية" (48).

وفي الاتجاه نفسه يعرف "الياده" علمه الجديد ومنهجيته ومقارنته بالتالي: "إنه فينومونولوجيا واجتهاد تأويلي مقارن ومورفولوجيا تاريخية للظواهر الدينية، في آن معاً، يمكن أن ندرجه تحت عنوان التاريخ العام للأديان، أو بشكل أكثر تحديداً نسميه فينولومونولوجيا الأديان" (49).

ثم يسترسل في ذلك، عندما يجمع بين التاريخ والأنثروبولوجية، ويعتبر أن الدراسة العلمية والمعرفية هي قائمة على التحليل الأنثروبولوجي للظواهر الدينية المتعلقة بالناس والمجتمع، وكذلك خضوعها بمبدأ القراءة التاريخية.

"فكل مقارنة وكل منهج أو ممشى أنثروبولوجي يضيء الظاهرة الدينية من زاوية خاصة، ويبرز فيها سمات مختلفة، وحده المنظور التاريخي-الثقافي يسمح بتجنب أخطاء أولئك الذين وقفوا على أرض لا تاريخية..." (50).

إن "ميرتشيا الياده" وهو يقوم بهذه الدراسة فإنه لم ينس مسألة تحديد هدف البحث العلمي والعمل المعرفي قصد توضيح الرؤسة والمنظور التصوري النظري، وكذلك صفاء الطريق المنهجي والتناولي لمثل هذا العمل الخاص بدراسة وقراءة الظاهرة الدينية، باعتبارها تملك جذوراً في التاريخ الإنساني والبشري، وكذلك هي حاضرة اليوم في العالم المعاصر المعيش، رغم ما شهده هذا العالم من تحولات وتغيرات كبرى في تاريخ البشرية.

"إن الهدف النهائي لمؤرخ الأديان هو أن يفهم وأن يضيء للآخرين سلوك الكائن الديني وعالمه الذهني الخاص (...). بأن يفهم معنى الأنماط ودلالاتها أو الأشكال أو التعبيرات المختلفة للظواهر الدينية بما فيها من رموز ومن لاهوتات مخصوصة." (51).

وكما حدد "ميرتشيا الياده" هدفا أساسيا يجب أن يقوم به مؤرخ الأديان كما ورد في النص سابق الذكر، فإنه كذلك حدد غاية وقصدا لتاريخ الأديان عندما أشار إلى ذلك كما يلي:

"...إن تاريخ الأديان (...) هو اجتهاد تأويلي كلي كذلك لأنه مدعو لتفسير وفك رموز اللقاءات كلها التي تمت وتمر بين الإنسان والمقدس منذ ما قبل التاريخ وحتى يومنا هذا" (52).

إن "ميرتشيا الياده" وهو يتحدث عن المسألة الدينية أو الدين، فإنه وكغيره من العلماء والمفكرين في علم الأنثروبولوجيا والتاريخ، وعلم النفس، وعلم الاجتماع وعلم الأنتولوجيا... يتناول المسألة باعتبارها ظاهرة اجتماعية، مثل غيرها من الظواهر المتعلقة بالإنسان والمجتمع، وسواء كان الأمر على المستوى النظري والمعرفي، أو على المستوى المنهجي المرتبط بمقاربة من المقاربات المقترحة. لذلك فهو يقول: "... أن الظاهرة الدينية، شأنها شأن كل ظاهرة بشرية، شديدة التعقيد، لذا يتوجب من أجل إدراك كل قيمها ومعانيها أن تعالج من زوايا عدة" (53).

وللإشارة، فإن الباحث يعتقد أن الدراسة العلمية للظاهرة الدينية لن تتم إلا إذا كانت قائمة على تخصصات متعددة، تعود إلى الثقافة والاجتماع، والاقتصاد والتاريخ. فالدراسة اللاعلمية، من شأنها أن تؤدي إلى النظرة الأحادية والمنظور المختزل في طرح واحد، وبالتالي عدم القدرة على فهم حقيقة الظاهرة المدروسة كالظاهرة الدينية مثلا.

" لا وجود لظاهرة دينية خالصة، فالظاهرة الدينية هي أيضا دائما ظاهرة اجتماعية، واقتصادية ونفسانية، فضلا عن أنها بالطبع ظاهرة تاريخية لأنها تتم في الزمن التاريخي، ولأنها مشروطة بكل ما حدث من قبل" (54).

وفي نفس الاتجاه والتصور والطرح، فإن "ميرتشيا الياده" يعزز الفكرة السابقة ويشدد عليها عندما يقول:

"إن الشأن الديني هو دائما أيضا شأن تاريخي واجتماعي وثقافي ونفساني، إذا شئنا أن نذكر فقط أهم أبعاده. وإذا كان مؤرخ الأديان لا يشدد دائما على هذا التعدد في المعاني فذلك يعود إلى أنه يفترض به أن يركز على المعنى الديني لوثنائقه، وإنما يبدأ الالتباس عندما يؤخذ "وجه واحد فقط" من أوجه الحياة الدينية على أنه أولي وذو معنى، بينما بقية الأوجه أو الوظائف ينظر إليها على أنها ثانوية أو حتى وهمية" (55).

وصفوة القول، وبالنتيجة، فإن "ميرتشيا الياده" وإن كان قد نبه إلى اعتماد دراسة الأوجه المختلفة للظاهرة الدينية، كما بينا ذلك سابقا، فإنه يعود إلى اعتبار العامل التاريخي قضية أساسية في

هذه الدراسة، وذلك أن الإنسان لصيق بالتاريخ من حيث لا يمكن فهمه إلا داخل هذا التاريخ. وبمعنى آخر فكأنه أي "ميرتشيا الياده" يريد أن يرسخ فكرة أن الإنسان ظاهرة تاريخية بالأساس. فليس "... من الممكن فهم الظاهرة الدينية خارج "تاريخها" أي خارج سياقها الثقافي والاجتماعي-الاقتصادي، فلا وجود لحقيقة دينية "خالصة" خارج التاريخ، إذ لا توجد أي حقيقة بشرية إلا وهي في الوقت نفسه حقيقة تاريخية" (56).

ولما كان هناك ارتباط بين الظاهرة الدينية والثقافية والتاريخ، فإن "ميرتشيا الياده" يشير إلى هذه العلاقة في عملية الدراسة العلمية أين نجده يقول: "... لا يكفي أن يدرك المرء معنى ظاهرة دينية، في ثقافة معينة، وأن يعتمد من ثم إلى فك رموز رسالتها" (إذ أن كل ظاهرة دينية تشكل "شيفرة") بلا يتوجب أيضا دراسة "تاريخها" أي تفصيل مسارات تغيراتها وتبدلاتها، وصولا في نهاية الأمر إلى استخلاص مساهمتها في الثقافة بأسرها (57).

د- توشيهيكو ايزوتسو Toshimiko Izutsu: مقارنة الدلالة والمعنى

سأحاول أن أستكمل عملي وبحثي، في الاتجاه الذي يجعلني أقف على الأطروحات والأبحاث العلمية والمعرفية التي تناولت المسألة الدينية من وجهة نظر، وبمنظور الخطاب النقدي الذي يقوم أساسا على إخضاع الظاهرة المدروسة، وهنا الظاهرة الدينية إلى الإطار النظري الذي تعتمد العلوم الاجتماعية والإنسانية، وكذلك طرحها المنهجي المختلف والمتعدد بحسب طبيعة المقاربات المستخدمة. وفي هذا الإطار، أقدم مقارنة الدلالة والمعنى للمفكر والعالم الياباني "توشيهيكو ايزوتسو"، والتي كان قد اشتغل عليها في عمله وكتابه الموسوم بـ: الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، فضلا عن كثير من الدراسات والأبحاث والمراجع التي لا يتسع المقام هنا لذكرها. تدور كلها* حول النص القرآني والدين الإسلامي على وجه التحديد والدقة.

يقول مترجم الكتاب "هلال محمد الجهاد" عن "توشيهيكو ايزوتسو" لماله من قدرة علمية على تناول مثل هذه المواضيع الحساسة، بكل موضوعية وعلمية بعيدا عن المهارات الذاتية والإيديولوجية. " هو باحث يبدو متمرسا ذا شخصية علمية ناضجة تتميز بعقلانيته وموضوعيته عن التعقيد، فضلا عما يبديه من معرفة عميقة بالثقافة العربية الإسلامية، يتضح ذلك من خلال مظاهر عديدة لعل أهمها مناقشته العلمية المتعمقة لقضايا متشعبة في الدين الإسلامي والتفسير وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية واللغة العربية والأدب العربي القديم، إلى جانب ترجمته الصحيحة الدقيقة للشواهد الوافرة التي اقتبسها من القرآن الكريم ومن الشعر الجاهلي الذي يمتاز بلغة غريبة أحيانا، قد يصعب حتى على العربي المتخصص فهمها وشرحها بدقة، مما يعكس تمكنه من العربية وتراثها الثقافي عامة" (58).

وفي حقيقة الأمر —ومن جهتي فإن ما دفعني إلى اعتماد هذا العمل هنا، هو ما ورد في تقديم المترجم للباحث " توشيهيكو ايزوتسو" والنص سالف الذكر جزء منه.

والغاية من ذلك هي الوقوف على أن النص الديني (الإسلام والقرآن في هذا العمل) يمكن إخضاعه للبحث العلمي، وللمقاربة المنهجية، وهذا ما نحتاج إليه اليوم في هذا العالم الذي نعيشه، والذي أصبح فيه التواصل بين الناس والدول والمجتمعات مسألة في غاية الأهمية والسهولة في نفس الوقت، وكذلك نقطع الطريق على الفهم الدوغمائي المعتمد على قطعية النص وثباته وتعالیه عن العمل البشري والدراسة العلمية والمعرفية.

ومن هذا المنطلق فإن "إيزوتسو" يعد "واحدًا من أشهر الباحثين اليابانيين المعاصرين، تغطي اهتماماته مساحة معرفية واسعة تنطلق من علم اللغة الحديث وعلم الدلالة، تتقرب من الإسلام دينا وفكرا وثقافة وتعمق من ثم، في التراث الروحي والحضاري للإسلام والأديان والثقافات الشرقية الآسوية" (59). ولعل "توشيميكو إيزوتسو" وبهذا الطرح، وهذه المقاربة "يعلمنا بذلك أن بإمكاننا (نحن العرب والمسلمون) أن نكون إيجابيين في تلقي الثقافة الغربية الحديثة ومنهجياتها المتطورة؛ أن نتبناها بوعي علمي أصيل يتيح لنا تعديلها وتطويرها وفقا لأهداف بحثنا وموضوعاتها في إطار هويتنا الثقافية" (60). ولذلك نجده يوصي بالعمل القائم على علم دلالة القرآن "الذي يؤدي إلى قبول فكرة "... أن القرآن قابل لأن يقارب من وجهات نظر عديدة ومختلفة مثل اللاهوتية والفلسفية والاجتماعية والنحوية والتفسيرية... إلى آخره..." (61).

وفي نفس سياق الطرح العلمي لـ "توشيهيكو إيزوتسو" المعتمد على مقاربة علم الدلالة والمعنى المطبق على النص القرآني، كما هو وارد في هذا العمل المشار إليه سابقا (الله والإنسان في القرآن) فإنه يشير إلى فكرة في غاية الأهمية العلمية والمتعلقة بالمعنى والدلالة التي يمكن الوقوف عليها داخل سياق معين، وتغييرها من حيث الدلالة والمعنى كذلك، بتغيير هذا السياق، فهو يقول عندما أشار إلى وظيفة الكلمات داخل سياق معين ما يلي:

" إذا تكلمنا بتعابير أعم، فإن من المعرفة الشائعة أن الكلمات إذا نزعنا من تراكيبها التقليدية الثابتة، وأدخلت في سياق جديد مختلف كليان فإنها تميل إلى التأثير جوهريا بهذا الانتقال بالذات، وهذا ما يعرف بتأثير السياق على معاني الكلمات" (62).

ولما كانت الظواهر الاجتماعية وليدة ظروف وبيئة اجتماعية، فإن الكلمات —وبهذا المعنى— هي الأخرى تعتبر ظواهر اجتماعية طالما أنها تخضع لعوامل اجتماعية وثقافية تحدد معناها وتشير إلى دلالاتها. "... فالكلمات كلها في الحقيقة ظواهر اجتماعية-ثقافية، معقدة، ولا يمكن إيجاد كلمة ولو واحدة في عالم الواقع يكون معناها المحدد مستوفي بشكل تام (...). فكل الكلمات، وللاستثناء تتكون قليلا أو كثيرا بطابع مميز خاص يتأتى من البنية الخاصة للوسط الذي توجد فيه" (63).

فالمقاربة هاته، وكغيرها من المقاربات الأخرى المختلفة والمتنوعة، والتي سبق وأن أشرت إليها أعلاه، قد تناولت المسألة الدينية (النص القرآني) باعتباره نصا يمكن مقارنته منهجيا، ودراسته نظريا، وبالتالي الوقوف على مضمونه ومحتواه، وما يحمله من دلالات ومعاني تسمح للدارس بعملية التحديد والضبط قصد التفسير والفهم.

وفي هذا الصدد تجدر الإشارة بي أنني اعتمدت المقاربات المختلفة سابقة الذكر: (مقاربة متعددة الاختصاصات/ مقاربة الأثروبولوجية الرمزية/ مقاربة تاريخ الأديان/ وأخيرا مقاربة الدلالة والمعنى) لتكون عملا يدخل في إطار طبيعة الخطاب النقدي القائم على ما تقدمه لنا العلوم الإنسانية والاجتماعية من دراسة علمية ومعرفية قوامها الطرح النظري، والبحث الحقلية الميداني، والمقاربة المنهجية الصارمة، ومهما اختلفت هذه المقاربات وهذه الرؤى، فإن ما أريد أن أصل إليه هنا، هو القدرة العلمية على إخضاع الظاهرة الدينية كغيرها من الظواهر الاجتماعية والإنسانية للبحث العلمي والدراسة العلمية. وهكذا تتم عملية تجاوز القراءة اللاعلمية واللاتاريخية، التي يتميز بها خطاب الإسلام السياسي، عندما تناول المسألة الدينية على اعتبار أنها (الدين) خطاب متعالى خارج، وفوق التاريخ، ومطلق وغير قابل -بالمرة- للدراسة العلمية والطرح المنهجي (المقاربات) الصارمة والدقيقة.

وبهذا أكون قد وصلت ومن خلال هذه المقارنة بين نصوص خطاب الإسلام السياسي، والخطاب النقدي إلى استنتاج أساسي وجوهري مفاده أن الخطاب الأول يمكن أن أطلق عليه خطاب صفة السياج الدوغمائي المغلق، وهذا ما حاولت أن أبينه عندما استعملت تلك النصوص والخطابات التي تعود إلى تلك النخبة المثقفة والمنتجة كخطاب الإسلام السياسي، وفي نفس الوقت يمكن أن أعتبر أن الخطاب الثاني، وهو خطاب نقدي وهذا ما حاولت أن أوضحه وأبينه أيضا، وأنا أستعرض تلك المقاربات المختلفة والمتباينة، ولكنها كلها تعتمد التأطير العلمي والطرح المنهجي، وبالتالي فإن النتيجة التي يمكن أن أصل إليها من خلال ذلك، هي أن المسألة الدينية لا تخرج وليست بعيدة عن العلاقة البشرية والإنسانية المتعلقة بها، والتي تحدها الظروف الاجتماعية والتاريخية التي تجعل منها ظاهرة دينية بالأساس.

ثانيا- إشكالية إسلامية المعرفة: الإيديولوجي في غياب المعرفي.

في البداية لا بد من التنبيه والإشارة إلى أن هذه النقطة، النقطة الثانية من الفصل الثاني، تدور حول إشكالية إسلامية المعرفة مقابل أسلمة المعرفة، وبالتالي الوقوف عند الطرح الإيديولوجي مقابل الطرح المعرفي.

وبمعنى آخر فإن مفهوم إسلامية المعرفة يرتبط أساسا بخطاب الإسلام السياسي، والخطاب الديني عموما، أما مفهوم أسلمة المعرفة فإنه -وعلى العكس من ذلك- فإنه يرتبط بالخطاب النقدي الذي يعتمد تصور العلوم الاجتماعية وقضاياها الاستمولوجية والمفهومية والمنهجية.

وعليه، وفي هذا الإطار، وللابتعاد عن الخلط والتداخل بين الطرحين والمفهومين، جدير بي أن أبدأ بفهم التيار الأول، أي خطاب الإسلام السياسي لمقولة إسلامية المعرفة. نرى ما مفهوم إسلامية المعرفة في خطاب ومنظور الإسلام السياسي والديني عموما؟

1- خطاب الإسلام السياسي:

"... هي المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر المتكامل المقترح بديلا عن المشروع الحضاري الغربي الذي أصاب أمتنا عنت شديدة من سائر وجوه التعامل معه، بسبب مجافاته لعقيدة الأمة، وتجاهله لمعادلتها النفسية والاجتماعية، وإهماله للشخصية الحضارية التاريخية لها" (64).

إن مطارحة صاحب النص أنف الذكر، يأتي في إطار طرح المشروع الحضاري الإسلامي كبديل للمشروع الحضاري الغربي، ذلك لأن مفهوم إسلامية المعرفة هو في تناقض أساسي وجوهري مع مفهوم "غربية المعرفة" بحسب ما يريد أن يصل إليه "طه جابر العلواني". والسبب لأنها لا تتلاءم والشخصية الإسلامية، لا من الناحية النفسية ولا الاجتماعية، ولا الحضارية لأن هناك تعارضا وتنافرا بين الذاتين الإسلامية والغربية.

لكن أن يكون مفهوم إسلامية المعرفة بديلا حقيقيا للمعرفة الأوروبية والغربية، كما يعتقد صاحب النص، فإن هذا يتطلب جهدا معرفيا وإصلاحا كبيرا، غير أن الأمر لم يتحقق بعد، وفي هذا الاتجاه نجده يقول: "... إن قضية إصلاح مناهج الفكر الإسلامي وإسلامية المعرفة، لم تحظ بالاهتمام المطلوب، ولم تبلغ الأبعاد المؤثرة في حياة المسلمين، على أهميتها وخطورتها، ولم تدرس بعناية أسباب القصور وجوانب التقصير، وتحاكم إلى أصولها المعرفية لتحديد مواطن الخلل وتقويم خطوات العمل في ضوء ذلك..." (65).

فالمسألة إذن تعود إلى إصلاح منهجي أساسي وجوهري، لكن هذا يعبر على أن هناك عقبات وعوائق لازالت تقف أمامه، يمكن تلخيصها كالتالي:

- الاهتمام بالمسألة المنهجية داخل الفكر الإسلامي وإسلامية المعرفة.
- تحديد الجوانب الأساسية في حياة المجتمع الإسلامي.

- تحديد سلبيات وعوائق الوصول إلى تلك المنهجية المنشودة.
 - وربطها بالمرجعية الدينية والإسلامية من نصوص قرآنية وأحاديث نبوية.
 إن التأكيد على عملية الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي وإسلامية المعرفة أمر يعود إلى ضرورة معرفية تسمح بالابتعاد كلياً، وعدم الاعتماد على المعرفة الغربية القائمة على طروحات ونظريات وفلسفات فكرية تتعارض وتتناقض وتتنافر وإسلامية المعرفة.
 " لقد ظهرت الداروينية والماركسية والوجودية وغيرها، وصار الحديث عن الإنسان: فكره وثقافته وتربيته وسلوكه وتاريخه ينطق من النظر إلى الإنسان على أنه نهاية خط التطور الحيواني (النزوع المادي والإشباع الغريزي) لذلك تكونت نظريات العلوم الإنسانية والاجتماعية والفنون والآداب الحديثة في ضوء هذه الأطروحات في النظر إلى الإنسان ونفسيته ومحاكمته وتقويمه من خلال مقاييس المادة وحدها" (66).

والمشكلة الكبيرة في هذا الاتجاه هي أن "... جامعاتنا تعب المعرفة عبا من المصادر الغربية والينابيع الفكرية الغربية الضاربة الجذور في الوثنية الإغريقية واليونانية، وفي الصليبية، سواء أكان ذلك في مجال التربية أو النفس أو الاجتماع أو الإنسان أو السياسة أو الاقتصاد أو الفلسفة أو الإدارة أو الإعلام أو التاريخ أو الفنون والآداب، أو غيرها من العلوم الإنسانية التي تشكل القسمة الثقافية للأمة والملاحم الحضارية لشخصيتها والتي تصنع ثقافتها وتصنع بها عقولها" (67).

ولهذه الأسباب كلها وغيرها من الدواعي أصبح من الضروري، ومن البديهي أيضاً، والبدل الحضاري هو العودة إلى مصدر المعرفة الإسلامية، والمتمثل في نصوصها الدينية من القرآن، والحديث والتجربة التاريخية للسلف الصالح.

" فالقرآن مصدر المعرفة (...) ويتطلب تعليم الناس التبحر والاعتبار والامتداد بالرؤية القرآنية لصناعة الحياة وتدريبهم وتربيتهم..." (68).

وإذا كانت المعرفة لا تقوم إلا على مصدر القرآن، فمعنى ذلك أن دعاة إسلامية المعرفة يرفضون ولا يعترفون بأن هناك مصادر ومراجع أخرى للمعرفة يمكن الاعتماد عليها، وهذا ما سأحاول أن أبنيه وأستعرضه من خلال مجموعة من النصوص تحمل في مضمونها ومحتواها ما يؤكد هذه الفكرة.

أ-إسلامية المعرفة والعلوم الطبيعية:

قد لا أجد أحسن، ولا خير من العودة إلى كتاب "وحيد الدين خان" الموسوم بـ: "الإسلام يتحدى" لما وجدت فيه من مواقف دوغمائية متشددة ومتصلبة، تجاه حقائق تتعلق بالمعرفة العلمية. من جهة، وللإشادة به وبكتابه من طرف عبد الصابور شاهين عندما قال: " ومن هؤلاء القلة مؤلفنا هذا، الذي يدخل اسمه لأول مرة حقل اللغة العربية، بنشر ذلك الكتاب: (الإسلام يتحدى)، وإن كان لاسمه

رنين مدو في شبه القارة الهندية، باعتباره ثالث اثنين، يتولون قضية الإسلام المعاصر في وجه الزحف الفكري: أبو الأعلى المودودي، وأبو الحسن الندوي، ووحيد الدين خان" (69). من جهة ثانية، وإهداء صاحب الكتاب إلى المودودي وأبو الحسن الندوي من جهة ثالثة، عندما قال:

"وقبل أن أختتم هذا الحديث أرى لزاما على أن أعترف بجميل زميلين من الرفاق -مهديا إليهما هذا الكتاب- وهما من الشخصيات اللامعة التي عرفت بخدمة الإسلام في الربع الأخير من هذا القرن... وهما: مولانا أبو الأعلى المودودي، ومولانا السيد أبو الحسن علي الحسني الندوي، فالفضل يرجع إلى الأستاذ المودودي في أنه كان المحرك الذي حثني -بطريقة غير مباشرة- على أن أضحي بحياتي لخدمة الإسلام منذ خمسة عشر عاما، في أدق مرحلة من مراحل حياتي... وأما الأستاذ الندوي فهو الذي حملني على القيام بهذا العمل... فجزاهما الله خير جزاء" (70).

وكما هو معروف أن "أبو الأعلى المودودي" و"أبو الحسن الندوي" هما من التيارات الأصولية المتشددة والتي لعبت دورا حاسما في تلك الفترة التاريخية بتأثيرها على حركات الإسلام السياسي، في باكستان والهند، والعالم العربي والإسلامي خاصة.

إن إسلامية المعرفة عند "وحيد الدين خان" قد جعلته يعتقد أن الطبيعة غير خاضعة لقوانين فيزيائية تحكمها، وتلك جرأة راح ليستدل على ذلك بقوله:

"إن بطل هذا الانقلاب في الفيزياء هو (نيوتن) الذي عرض على الدنيا فكرة تثبت أن الكون مرتبط بقوانين ثابتة، تتحرك في نطاقها الأجرام السماوية، ثم جاء بعده آخرون فأعطوا هذه الفكرة مجالا علميا أوسع، حتى قيل: أن كل ما يحدث في الكون من الأرض إلى السماء خاضع لقانون معلوم، سموه "قانون الطبيعة" فلم يبق للعلماء ما يقولون، بعد هذا الكشف، غير أن الإله كان هو المحرك الأول لهذا الكون" (71).

وفي نفس المجال يقدم فكرة مفادها أن العلم ليس قادرا على أن يصل إلى معرفة اكتشاف القوانين الطبيعية، هذه الفكرة هي: "كان الإنسان القديم يعرف أن السماء تمطر، لكننا اليوم نعرف كل شيء عن عملية تبخر الماء، حتى نزول قطرات الماء على الأرض، وكل هذه المشاهدات صور للوقائع، وليست في ذاتها تفسيراً لها، فالعلم لا يكشف لنا كيف صارت هذه الوقائع قوانين؟ وكيف قامت بين الأرض والسماء على هذه الصورة المفيدة المدهشة حتى أن العلماء يستنبطون منها قوانين علمية؟ والحقيقة أن إدعاء الإنسان بعد كشفه لنظام الطبيعة أنه قد كشف تفسير الكون ليس سوى خدعة لنفسه فإنه قد وضع بهذا الإدعاء حلقة من وسط السلسلة مكان الحلقة الأخيرة" (72).

وبهذا المعنى الذي يريد أن يصل إليه "وحيد الدين خان" فكأنه يعتبر أن الدين وحده أساسا ومصدرا للمعرفة العلمية، وإذا لم يتمكن منه الإنسان، فإنه لا يستطيع أن يقيم أي أساس آخر يمكن الاعتماد عليه في المعرفة العلمية.

وفي شأن الحديث عن النظريات العلمية، فإن "وحيد الدين خان" لا يعرف، ولا يؤمن بهذا الفهم ويقول:

"إن مآخذ حقائق الدين هو نفس المآخذ الذي يستقي منه العلم الحديث ملاحظاته، لكي يثبت نظرية علمية، ولقد انتهينا بعد دراسة الحقائق الملحوظة إلى أن تفسير الدين للطبيعة هو عين الحق حتى أن هذا التفسير لم يتغير، ولن يتغير على مر الدهور، على حين أن كل نظرية صاغها الإنسان منذ قرن، أو أكثر أو أقل قد رفضت أو أصبحت موضع شك الآن" (73).

ومما سبق يمكن القول أن "وحيد الدين خان" ومن خلال هذه المقارنة، قد سقط في تناقض صارخ، وفي تصور لا علمي البتة، ذلك أن الدين -في حقيقة الأمر- لا يقدم لنا حقائق يمكن إخضاعها واختبارها مخبرياً، في حين أن العلم، وهذا راجع إلى طبيعته فإن حقائقه لا يمكن إلا أن تكون علمية ومخبرية، يمكن الوقوف على صحتها أو خطئها.

أما مسألة الشك في تلك الحقائق العلمية، فهذا مرة أخرى يرتبط وطبيعة العلم وتصوراته، ذلك أن نتائجه نسبية يحكمها التطور المعرفي والابستمولوجي القائم على معرفة العوائق الإبستمولوجية وتجاوزها بإقامة القطاعات الإبستمولوجية، الأمر الذي يؤدي -ضرورة- إلى تطور وتقدم المعرفة العلمية.

ب- إسلامية المعرفة والمشكلة الاقتصادية:

يرى "أبو الأعلى المودودي" وهو من دعاة الاقتصاد الإسلامي في إطار إسلامية المعرفة، أن المشكلة أو المعضلة الاقتصادية في العالم الإسلامي يمكن تلخيصها في الآتي:

1- إن هناك مشكلة يعاني منها الإنسان ترتبط بما يمكن تسميته بالمعضلة الاقتصادية وهي: "كيف يمكن إقامة نظام يوفر لجميع أفراد البشر كل ما يفترقون إليه في حياتهم اليومية، بغير أن يخل ذلك بسير الحضارة وتقدمها الطبيعي نحو الكمال؟ وكيف يستطيع كل فرد منهم أن يتقدم ويترقى بنسبة كفاءته واستعداده الفطري، وكيف يقدر على تنمية سجاياه وتربيته شخصيته على الأخلاق المرضية، وكيف يتمكن كل واحد من بلوغ الكمال فيما يريده بقدر ما تسمح له بيئته الخاصة؟" (74).

إن الوقوف على دلالة النص المشكل من مجموعة من الأسئلة الاستفهامية، ومضمونه ومعناه يجعلني أستخرج النقاط الأساسية التالية:

- يحاول المردودي الإشارة إلى نظام اقتصادي جديد (الإسلام) ليتحصل فيه كل الناس على رغباتهم وحاجاتهم وحقوقهم.

- إن رقي الإنسان داخل المجتمع يتوقف على مواهبه واستعداداته الفطرية.

- الأخلاق الفاضلة هي أساس الإنسان.

- إن الوصول إلى الكمال يرتبط وطبيعة الظروف الاجتماعية التي يعيشها الفرد.

2- إن هناك فسادا في نظام المعاش: وهذا الفساد، يمكن تلخيصه في التالي:

" إنما نشأة طغيان الشر من جانب الذين أصابوا الحظ الوافر من أسباب المعاش واكتسبوه بالعوامل الفطرية، فطراً عليهم بعد ذلك طارئ من الأثرة وشح النفس والاسترسال مع الشهرة، فأحاطت به مفاصد الأخلاق" (75). أي أن "المودودي" يريد أن يحدد مظاهر الفساد في طغيان الشر الذي أصاب البشرية، وكذلك شح النفس وارتباطها بغريزة الشهوة، وحب التملك دون وازع ديني أو أخلاقي.

3- أسباب ظهور البؤس والفقر: وكذلك يشير إليها "المودودي" في الحالة هذه:

" فلما جدد أولئك هذا الحق قست قلوبهم، فصارت لا ترق للبؤساء ولا ترثي لحال المساكين وأنهم -لضيق أفكارهم وحرص صدورهم- صاروا لا يشعرون بأن قسوتهم هذه ستدفع بكثيرين من بني قومهم إلى ارتكاب الجرائم واقتراف الآثام، ليصييوا من الطريق المحرم أسباب العيش التي حيل بينهم وبين الحصول عليها من الطريق المستقيم، وبذلك ينحدرون في هوة سحيقة من النذالة وفساد الأخلاق، ويصبجون عرضة للأمراض والانحلال الخلقي" (76).

وتتمثل تلك الأسباب في الجحود، وقساوة القلب، وضيق الأفكار... وهذه الأسباب كلها، والمتعلقة بذاتية الأغنياء، ومن توفرت لهم الأموال، أدت، وستؤدي إلى مظاهر السلوك المنحرف، البعيد عن القيم الأخلاقية الإسلامية، مما يضر بالمجتمع وبالناس جميعا.

إن "المودودي" وفي هذا الصدد، لم يكتف بالإشارة إلى مثل هذه الأسباب وغيرها، وإنما قدم حلولا في الإطار الإسلامي والديني، لعلها تكون نهاية وخلصا من هذه الآفات والأمراض الاجتماعية.

فلقد أجمل الحل الإسلامي لهذه المعضلة، والمعضلات في الآتي:

أ- "إن الإسلام (...) يدل على أنه قام على أساس في حل جميع مسائل الحياة لا يعارض أصول الفطرة، ولا يهمل جانبا من جوانبها، ولا يتجاهل حقيقة من حقائقها" (77).

ب- ثم ينتقل ليقدم الحل الثاني، فيقول: " وللإسلام أساس ثاني بنى عليه جميع أصوله في الإصلاح الاجتماعي، وهو أنه لا يقتصر على سن القواعد في النظام المدني، بل يدعمها بالحث على مكارم الأخلاق وإصلاح الأفكار وتركيز الأنفس، ليكون منها رقيب على مواصلة العمل بتلك القواعد، وبذلك يحسم الشر بحذافيره ونجتث نوايت الفساد من أصولها" (78).

ج- وأما الحل الثالث، فإنه يتمثل في: " وهناك أساس ثالث للإسلام تراه شائعا في أنظمتها كلها، وهو أن الحكومة لا تلجأ إلى القوة، ولا تستعمل أحكامها الصارمة إلا في الضرورة الحتمية التي لا مناص منها" (79).

ومن خلال هذه الحلول الإسلامية المقترحة يصل "المودودي" إلى نتيجة أساسية في ذلك مفادها:
" ... لقد أقر الإسلام -في المسائل الاقتصادية للحياة الإنسانية- جميع الأصول الفطرية التي قام عليها
صرح اقتصادي إنساني ثابت لا يحتاج إلى تعديل" (80).

لكن وأمام ما توصل إليه "المودودي" من نتيجة بناها على تملك الحلول التي اقترحها في طرحه،
يمكن القول أن ذلك يعتبر فهما للمسألة الاقتصادية بعيدا عن الطرح العلمي والمعرفي، والمرجعية
الفكرية والفلسفية التي يقوم عليها علم الاقتصاد. فما قدمه مجرد أفكار انطباعية مردها إلى المسألة
الأخلاقية والدينية التي يجب أن يتمتع ويتحلى بها الإنسان المسلم. وفي حقيقة الأمر فإن علم الاقتصاد لا
يقوم على ذلك، وإنما يقوم على أسس علمية وقوانين موضوعية، لا ترتبط بذاتية الإنسان وسلوكه
المثالي، كما أراده أن يكون "أبو الأعلى المودودي" ولنا في علم الاقتصاد الليبرالي والرأسمالي، وحتى
علم الاقتصاد الاشتراكي الماركسي مثال في ذلك.

وفي الاتجاه نفسه، فإن "حسن البنا" قد اعتمد تصور الاقتصاد الإسلامي منطلقا من ما ورد في
النص القرآني، والسنة النبوية، وكتب الفقه الإسلامي ملخصا ذلك في 10 نقاط يمكن إجمالها كالتالي:

- 1- " اعتبار المال الصالح قوام الحياة..."
- 2- إيجاد العمل والكسب على كل قادر
- 3- الكشف عن منابع الثروات الطبيعية...
- 4- تحريم موارد الكسب الخبيث
- 5- تقريب الشقة بين مختلف الطبقات
- 6- الضمان الاجتماعي لكل مواطن..
- 7- الحث على الإنفاق في وجوه الخير، واقتراض التكافل بين المواطنين ووجوب التعاون على
البر والتقوى.

8- تقرير حرمة المال، واحترام الملكية الخاصة ما لم تتعارض مع المصلحة العامة.

9- تنظيم المعاملات المالية بتشريع عادل رحيم..

10- تقرير مسؤولية الدولة في حماية هذا النظام" (81).

وفضلا عن هذه القواعد التي وضعها "حسن البنا" لما أسماه "بالاقتصاد الإسلامي"، فإنه يعتبر
أن هذا سيشكل الخلاص والنهائي لمشاكل المسلمين، طالما أن الأمر يتعلق بما ورد في الإسلام كشرعية
وكدين. فهو يقول:

" ... بين أيدينا النظام الكامل الذي يؤدي إلى الإصلاح الشامل في توجيهات الإسلام الحنيف،

وما وضع للاقتصاد القومي كلية أساسية لو علمناها وطبقناها تطبيقا سليما، لانحلت مشكلاتنا" (82).

غير أن تلك القواعد المشار إليها أعلاه، في حقيقة الأمر، ماهي إلا مجموعة من الشعارات والأفكار المطروحة، لا تقوم على أسس ومبادئ علمية يمكن أن تشكل "نظاما اقتصاديا إسلاميا" كما تصوره "حسن البنا" فالمسألة لا تعود إلى الإشادة بالإسلام كمصدر أساسي ووحيد من أجل إقامة نظام اقتصادي إسلامي، وإنما الأمر يتوقف على مدى قدرة الأفكار على التطبيق في أرض الواقع، وعلى القدرة فعلا على حل مشاكل المجتمع الاقتصادية والاجتماعية.

وأما "سيد قطب" وتحت عنوان "في الإسلام خلاص" راح يقول: "أجاب -إذا اتضح هذا كله- فالإسلام أقدر على العمل في بيئتنا. (...). فالإسلام معنا هنا في الداخل، ولن يحتاج إلى استجلابه من وراء الحدود، كما نستجلب القوالب الجاهزة، فتجئ فضفاضة أو خانقة، لأنها لم تصنع على أعيننا ولم تفصل على قدنا، ولم تنبع من آلامنا وأماننا" (83).

فهو هنا، ومن خلال هذا النص يشير إلى الأنظمة الاقتصادية الليبرالية والرأسمالية والاشتراكية، بأنها أنظمة لا تتفق وهويتنا وشخصيتنا الإسلامية، وبالتالي فنحن لسنا بحاجة ماسة إليها، طالما أن الإسلام يشكل جوهر ذاتنا كعرب وكمسلمين.

وكذلك يجمل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية التي يمكن أن يتعرض لها الإنسان المسلم في الآتي:

1- "سوء توزيع الملكيات والثروات

2-مشكلة العمل والأجور

3-عدم تكافؤ الفرص

4- فساد جهاز العمل وضعف الإنتاج" (84).

ودون أن أفصل في هذه النقاط المشار إليها سابقا، فإن "سيد قطب" قد وجد لها حلولا نهائية في الإسلام باعتباره دين يتميز بالشمولية والصلاح. ثم يحاول أن يقدم نصيحة هامة للإنسان المسلم، عندما يقول: "ووجب على المسلم أن يرجع إلى مقومات تصوره وحدها، وألا يأخذ إلا من المصدر الرباني إن استطاع بنفسه، وإلا فلا يأخذ إلا عن مسلم تقي، يعلم إلا عن دينه وتقواه ما يطمئنه إلى الأخذ عنه" (85).

ثم يحذر -وبشدة- اعتماد النتاج العلمي والمعرفي الصادر عن العقل الأوروبي، لأنه يعد عدو العقيدة والدين والملة. ولذلك وجب الابتعاد عنه أساسا. وفي هذا المعنى يقول:

" وإذا تقرر أن مناهج الفكر الغربي، ونتاج هذا الفكر في كل حقول المعرفة، يقوم ابتداء على أساس تلك الرواسب المسممة بالعداء لأصل التصور الديني جملة، فإن تلك المناهج وهذا النتاج أشد عداءً للتصور الإسلامي خاصة، لأنه يعتمد هذا العداء بصفة خاصة، ويتحرى في حالات كثيرة -في خطة متعمدة- تمييع العقيدة والتصور والمفاهيم الإسلامية، ثم تحطيم الأسس التي يقوم عليها تميز المجتمع المسلم في كل مقوماته" (86).

وهكذا، وفي نفس السياق ذاته، فإن "سيد قطب" يطرح ويقدم فكرته، حول ما اعتبره نظاما اقتصاديا إسلاميا، مقابل أفكار وطورحات المعرفة التي أنتجها الفكر الأوروبي (كالنظام الاقتصادي مثلا) وذلك تحذير للمسلمين من هذا الفكر الذي يقصد ويتعمد الإساءة للعقيدة والدين الإسلاميين. وبحسب هذا الطرح، فإن المسلمين أمامهم رهان صعب، يتمثل في قدرتهم على إنتاج ما يشكل "معرفة إسلامية" في جميع ميادين الحياة... ترى، هل يستطيعون، ويتمكنون من ذلك؟

وليس بعيدا عن هذا التوجه، وهذا الطرح، فإن "محمد الغزالي" وفي كتابه "الإسلام والأوضاع الاقتصادية" قد أشار هو الآخر إلى اعتماد النصوص الدينية في معالجة الأوضاع الاقتصادية التي يعيشها المسلم.

وأنا بدوري، سوف لن أسترسل في عرض كل ما جاء في هذا الكتاب، واكتفي بالإشارة إلى طبيعة أطروحته المنسجمة مع الفهم الإسلاموي صاحب فكرة إسلامية المعرفة. وفي هذا الإطار نجده يقول:

"وعلى نصوص هذا القرآن، اعتمد في الاستدلال والاستنتاج، مسترشدا بما قد يرد في السنة من شرح وتفصيل.

وأكرر (...). أن البحث في هذه الرسالة (يقصد الكتاب المشار إليه سابقا) ديني محض، أضعه تحت أنظار معتنقي المذاهب الاقتصادية (...). وطريقتنا تقوم على احترام ظواهر النصوص، والتمشي مع قواعد الدين العامة (...)" (87).

ج- إسلامية المعرفة والمشكلة النفسية:

لم يكن هذا التصور لقضية المسألة النفسية وعلاقتها العضوية بمفهوم إسلامية المعرفة، بعيدا عن التصور الذي سيقى الإشارة إليه. ففي هذا المضمار وجدت أن دعاة إسلامية المعرفة يقدمون حجة شمولية الإسلام، وطرحه كل القضايا المتعلقة بالإنسان، مرة أخرى، وفيما يتعلق بموضوع علم النفس، فإنهم يحاولون تقديم الدليل والبرهان على ذلك من النص الديني المتمثل في القرآن الكريم، ككتاب يمكن العثور على ذلك (الدليل والبرهان) بين آياته وسوره، وكذلك السنة النبوية وما يمكن أن تشير إليه من أحاديث وآثار تخدم الغرض المطلوب والهدف المقصود. وفي هذا الإطار أعتز على ما يعزز هذه الفكرة من خلال النص التالي: "لا شك أن الفكر الإسلامي هو دين البشرية الذي عالج قضايا عقائدية، ونفسية واجتماعية واقتصادية وسياسية في آن واحد، وتناول طبيعة النفس البشرية بنظريته الشمولية الثاقبة، وثنائيته التي تعرف بالروح والجسد، والخير والشر، الإرادة والأهواء..." (88).

إن أصحاب هذا الاتجاه، وإثباتا لما يحاولون إثباته، فإنهم يقترحون محاولات فكرية، من شأنها أن تكون بديلا للأفكار، بل للنظريات والمدارس الكبرى في علم النفس، كالمدرسة السلوكية (واطسن) والمدرسة الشعورية (وليام جيمس، وبرغسون) ومدرسة التحليل النفسي (فرويد)... إلخ. وهنا كذلك

أعثر على ما سمي "بالمدرسة النفسية الإسلامية" كتجاوز وبديل لهذه النظريات والمدارس المشار إليها آنفا.

"إن المدرسة الإسلامية "تعترف بالطبيعة البشرية وغرائزها الكامنة فيها (...). فالإسلام أعلم بالطبيعة البشرية، وأدرى بدوافعنا الفطرية التي يصعب ولا يمكن كبتها بأي حال من الأحوال ولكن تلك الغرائز قيدها ووجهها ضمن حدود معقولة، يرضى بها العقل السليم، ولقد أشار القرآن الكريم إلى أن الطبيعة الإنسانية مركبة من الخير والشر، وفيها بواعث التقوى وعوامل الفجور تتصارع في نفوسنا (...)" (89).

ثم أن صاحب هذا النص يؤسس خطابه هذا أعلى آيتين من القرآن الكريم هما: "ونفس وما سواها، فآلها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها، وقد خاب من دساها". وكذلك: "وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي إن ربي غفور رحيم" (90).

فالمدرسة النفسية الإسلامية —وبهذا المعنى— في منظور وتصور هذا الاتجاه يعتبرون إنها قدمت لهم دراسة هامة في إطار ما يسمونه "علم النفس الإسلامي".

"إن هذه الدراسة (...) قد قدمت لنا بعض ملامح علم النفس الإسلامي وخصائصه، ولو قمنا باستقراء شامل لآيات القرآن الكريم فجمعناها وصنفناها على حسب الأبواب والفصول مع التحليل والتركييب والمقارنة مع المدارس النفسية المعاصرة، لخرجنا بمدرسة نفسية قرآنية جمعت كل المدارس النفسية المعاصرة، فهذه المدارس حيث قمنا بتقييمها، تبين لنا أنها قد أغفلت النظرة الشمولية لسلوك وطبيعة الإنسان" (91).

إن النص هنا يوضح كيف أن القرآن الكريم كنص ديني قد تجاوز النظريات العلمية في علم النفس والتي تناولت دراسة السلوك الإنساني بشكل أحادي ناقص ومبتور.

وفي نفس الاتجاه والفهم يتحدث "قنمي بكن" وهو واحد من حركة الإخوان المسلمين عندما اعتبر أن السر " (...) يكمن في تفرد المنهج الإسلامي عن سائر المناهج للوضعية، وفي قدرته على تنظيم الحياة الإنسانية تنظيماً دقيقاً يحفظ عليها إنسانيتها ويفيدها غوائل الانحراف والتطرف والشذوذ.." (92).

ويدلك على ذلك بتقديم: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين" (93).

أي يجعله يفهم الدين، وكل ما جاء فيه، ليتمكن من حل كل المشاكل المطروحة عليه، في الطبيعة والمجتمع، بواسطة ما جاء من حلول دينية في الكتاب والسنة.

ولعل المثال الذي ساقه في هذا السياق عن مشكلة أو معضلة الجنس دليلاً قاطعاً على ذلك، وارتباط حلماً بالإسلام وحده دون الرجوع إلى علوم أخرى غيره، كعلم النفس، وعلم الاجتماع، والقانون... يقول:

" إن المشكلة الجنسية كواحدة من كثير من المشاكل التي خلفتها الحضارة الغربية والقوانين الوضعية والفلسفات المادية في أكثر المجتمعات العالمية، لا يمكن حلها الحل الفطري السليم ما لم تكن القوامة في هذه المجتمعات للإسلام، في نطاق الحكم كما في نظام التوجيه، وفي نطاق الإعلام كما في نطاق التعليم سواء بسواء... " (94).

ثم يستشهد بأية قرآنية مفادها: " فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكمون فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما فضيت ويسلموا تسليما " (95).

وليس بعيدا عن هذا الطرح، وهذا التوجه، فلقد عثرت على إجابات تحمل نفس المنطق -ونفس المنظور- وذلك من قبل مواقف بعض فئات العينة المبحوثة والمستجوبة.

وفي هذا الإطار، فلقد طرحت عليهم تساؤلا حول القضية المطروحة سابقا قصد الوقوف على مواقفهم وأفكارهم. وكان مضمون هذا التساؤل كالتالي: هل يمكن أن نقول: إسلامية المعرفة أم أسلمة المعرفة في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية؟

وعلى ضوء هذا السؤال فلقد أجابت الفئة الأولى من المبحوثين والمستجوبين، والتي يمثلها التوجه السلفي الوهابي بالشكل التالي:

"نحن لا نؤمن بأن هناك علوم طبيعية، قادرة وحدها على تفسير الطبيعة والكون، كما لا نعترف بأنها بحاجة إلى ما يسمونه في الغرب المسيحي واليهودي علوم اجتماعية. فديننا الحنيف، وقرآننا وسنتنا وعلماؤنا الكبار كغاية في ذلك. أي أننا يجب الاعتماد في كل كبيرة وصغيرة على إسلامنا فقط. فالله تعالى يقول: "وما فرطنا في الكتاب من شيء...".

(إجابة جماعية متفق حول مضمونها).

وبنفس المعنى والدلالة، فإن الفئة الأولى دائما من المبحوثين والمستجوبين، ولكن هذه المرة الممثلة من قبل التوجه الإخواني (الإخوان المسلمون)، فلقد جاءت إجابتها على السؤال المطروح كالتالي: " نحن نعتبر أن من واجب المسلمين، العمل على فهم المسائل المتعلقة بالطبيعة أو المجتمع انطلاقا من الكتاب والسنة والسلف الصالح، وكذلك كتب العلماء المعاصر بن كسيد قطب (معركة الإسلام والرأسمالية، نحو مجتمع إسلامي، العدالة الاجتماعية في الإسلام... إلخ من الكتب الكثيرة التي كتبها..) وكذلك كتب محمد قطب (جاهلية القرن العشرين، منهج الفن الإسلامي، في النفس والمجتمع.. إلخ من الكتب الكثيرة التي كتبها).

فهناك السياسة الشرعية، والاقتصاد الإسلامي، والاجتماع الإسلامي..".

(إجابة جماعية متفق حول مضمونها).

وأما بخصوص الفئة الثانية من المبحوثين والمستجوبين والمشكلة من الأساتذة والأستاذات الجامعيين، فلقد جاءت إجاباتهم على الشكل التالي:

إن الأستاذات اللذان يدرسان العلوم الشرعية فلقد انسجمت إجابتهما مع الطرح وتوجه الإسلام السياسي، يقولان:

" يجب أن نعتمد على إسلامنا وديننا أولاً. وإذا حدث وأن تعلمنا علوماً من الغرب، وجب إدخالها في الإطار الإسلامي الذي لا يتناقض مع هويتنا العربية والإسلامية، فعلم النفس، علم غربي أوروبي، وكذلك الاقتصاد القائم على الفوائد والربا والتنافس غير الشريف..".
(إجابة متفق حول مضمونها).

وكذلك جاءت إجابة الفئة الثالثة من المبحوثين والمستجوبين والمكونة من الطلبة والطالبات الجامعيين على الشكل الآتي: فلقد قالوا الطالبان اللذان يدرسان العلوم الشرعية ما يلي:
"لم نفهم معنى السؤال الجيد، ومع ذلك نقول: ما تعلمناه من الأساتذة الأفاضل، هو أن العلم الصحيح، هو العلم الشرعي، وما عداه فهي علوم دنيوية، هي وسيلة ليس أكثر. فديننا الكريم عندما تحدث عن العلم كان يقصد العلم الذي يعلمنا ديننا وإسلامنا وعقيدتنا".
(أحمد ونعيمة، طالبان جامعيان).

وأما عن الفئة الرابعة من المبحوثين والمستجوبين للعينة المختارة والمشكلة هنا من الأئمة والمشايخ الأربعة، فلقد جاءت إجاباتهم عن السؤال المطروح كالتالي:
"ما نعرفه، هو أن الله تعالى في كتابه، تحدث عن كل شيء... عن خلق السماوات والأرض والإنسان والحيوان... وغير ذلك.

يقول تعالى: "قل أنظروا ماذا في السماوات والأرض...".

ويقول: "وفي الأرض آيات للموقنين...".

ويقول: "فلينظر الإنسان مم خلق...".

(إجابة متفق عليها من طرف الأئمة الأربعة).

وفي السياق ذاته فلقد جاءت إجابة الفئة الخامسة من المبحوثين والمستجوبين للعينة المختارة والتي مثلها الناشطون الحزبيون، فلقد جاءت إجاباتهم كالتالي:

حمس: "ما فهمته من السؤال، هو أننا نحن المسلمين واجبنا أن نعمل على أن تكون كل العلوم تحت ضوء الإسلام.

وما أعرفه هو أن التاريخ الإسلامي يشهد بأن المسلمين كانوا السابقين إلى مثل هذه العلوم".

(حسين، ناشط حزبي).

حزب العدالة والتنمية: "نعم هناك علوم طبيعية وعلوم اجتماعية وإنسانية، ولكن ديننا يطلب منا أن نعود إليه في كل شيء، لأنه صالح لكل زمان ومكان".
(عبد الوهاب، ناشط حزبي).

الفيث: "أنا لا أرى أن هناك إسلامية المعرفة أو أسلمة المعرفة، وإنما هناك إسلام شامل تحدث القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة عن كل شيء، سواء تعلق الأمر بالخلق في الطبيعة أو المجتمع... وأما تعلق بالماضي والحاضر والمستقبل.
فديننا سبق كل الحضارات، وكل العلوم، عندما تحدث عن الكون، والإنسان، والمجتمع، والسياسة، والاقتصاد... وعن كل شيء".
(كمال، ناشط حزبي).

وبالمثل فإن الفئة السادسة من العينة المبحوثة والمستجوبة والتي مثلها إطار ومفتش بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف الذي عبر عن رأيه حول السؤال المطروح في هذا الصدد بالتالي:
"أنا لا أرى أن هناك تناقض، وتنافر، بين الإسلام كدين ومعرفة، والعلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية كمعرفة أيضا.

فنحن بحاجة إلى مثل هذه العلوم، خاصة العلوم الطبيعية والتكنولوجيا.. وأما ما يتعلق بالعلوم الاجتماعية، فنحن ندرس ما لا نراه يسيء إلى ديننا وإسلامنا ومعتقدنا".
(مزيان، إطار ومفتش بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف).

وجدير بالذكر هنا الإشارة إلى أن أفراد العينة المبحوثة والمستجوبة، وعلى اختلاف فئاتهم وتخصصاتهم ومستوياتهم ومعارفهم وثقافتهم، خطاباتهم ومواقفهم تكاد تكون متطابقة، فهي منسجمة ومتقاربة المرجعيات المعرفية والثقافية السائدة والمهيمنة في الفضاء الثقافي والمعرفي والفكري، وكذلك المجال السوسولوجي والاجتماعي والعائلي.

لكن، وفي المقابل، وفي الاتجاه المعاكس، فإني قد عثرت على نصوص، ومواقف وخطابات، وطروحات... لا تقبل بمفهوم إسلامية المعرفة، لاعتبارات ابستمولوجية ترتبط أساسا بالإطار النظري والطرح المنهجي والتحديد المفاهيمي...

وعليه، وفي هذا الإطار، سأحاول تقديم مجموعة من النصوص، ترى بأن الطرح المشار إليه أعلاه يدخل في إطار ما سموه بـ "أسلمة المعرفة". ومعنى ذلك، فإن العلوم الطبيعية، والعلوم الاجتماعية والإنسانية هي من إنتاج إنساني عالمي، وإن ارتبط بالعقل الأوروبي الغربي. فبخصوص الإنتاج العلمي والمعرفي، في العلوم الطبيعية تستفيد منه كل المجتمعات البشرية، بعيدا عن ثقافتها أو لغاتها، أو هوياتها... وأما بخصوص الإنتاج العلمي والمعرفي في العلوم الاجتماعية والإنسانية، فإن الأمر كذلك يفيد الإنسانية والبشرية، مع فارق يتعلق بقدرة المجتمعات، ومن خلال مدارسها وجامعاتها

ومراكزها العلمية على إمكانية إجرائية هذه المعارف وتطويعها، وإخضاعها إلى معطيات ثقافية واجتماعية وتاريخية...

ومن هنا، لا يمكن إضفاء صفة دينية على منتوجات هذه العلوم بحيث لا يمكن القول، علم الاجتماع المسيحي أو اليهودي أو البوذي.. وكذلك الأمر بالنسبة لكل العلوم الأخرى، الطبيعية والاجتماعية. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يكون مقبولا بالنسبة لتيار خطاب الإسلام السياسي الأرثوذكسي الذي يزعم أن هناك علوم طبيعية أو اجتماعية مع إضافة مفهوم إسلامي (علم النفس الإسلامي، وعلم الاقتصاد الإسلامي وعلم الاجتماعي الإسلامي، وحتى الطب الإسلامي...) لهذا، فإن تيار الخطاب النقدي يعتبر أن المسألة هي أسلمة، وليست إسلامية المعرفة، أي أنها مجرد إيديولوجيا ضد كل ما هو "غريب" أو أوروبي-غربي وليست معرفة، فالمعرفة تؤسس ذاتها انطلاقا من قاعدة وخلفية فلسفية، في إطار المسألة الإستمولوجية.

2- الخطاب النقدي:

" (...) إن هذا التيار وإصابته حالة من التضخم في وهم الخصوصية الثقافية، حتى غدت الرؤية الشكوية المفرطة هي الطاغية في التعامل مع الإنتاج البشري في العلوم والمعارف، الأمر الذي جعل كل العلوم مغازة، وكل المصطلحات موجهة، وشطب مساحة المشتركات الإنسانية الواسعة، حتى غدونا نسمع دعوات لأسلمة الطعام، وأسلمة المدن، وأسلمة اللباس، فضلا عن التنقيب.. في معادلات الرياضيات، وجسوم الفيزياء، والمركبات الكيميائية، مما سيؤدي بالضرورة إلى تضييع (إسلام شمولي) يدخل بإحكامه ليمارس توصيفا دقيقا لكل المظاهر والتفاصيل والجزئيات الحياتية (...)" (96).

فلقد حاول كثير من الإسلامويين، وكما بينت ذلك في هذه الأطروحة، أقحام أنفسهم دون علم ودون تخصص علمي في المجال أو المعرفة استعمال كثير من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والتي يرون ويعتقدون أنها دلالة علمية على الموضوع المطروق، تكفي بأن تقدم البرهان والدليل القطعي على صحة ما يريد أن يقدمه هذا الكاتب أو ذلك.

" لهذا تشهد ظاهرة الاستدلال المتكلف بالآيات والأحاديث وتحميل النصوص أكثر مما تحتمل، وتحوي قدرا عاليا من التعسف العلمي -بحجة الأسلمة- عن طريق إقحامها بصورة لا تتناسب مع المنهج الشرعي الذي ينضبط بأصول معروفة في التفسير والفقهاء، وهو يمثل اعتداء -بحسن نية- على النص. ويتصور بعض أصحاب هذه الكنايات أنه لا بد من إقحام الآيات والأحاديث وبعض مقولات علماء السلف في أفكاره وإبداياته العلمية حتى يكون كاتبها إسلاميا أو ممن يساهمون في أسلمة المعرفة (97) .

أ- علي حرب

ومهما يكن، وفي سياق ضبط مفهوم أسلمة المعرفة كمقولة، حاول "علي حرب" أن يقدم لنا معناها، عندما اعتبر أن "مقولة (أسلمة المعرفة) تعني أن هناك منظومة معرفية تخص المسلمين وحدهم من دون سواهم، ومهمة الدعاة أن يعملوا على شرحها ونشرها، كالقول بنظرية الاستخلاف، والحاكمة الإلهية، والرؤية التوحيدية الكونية التي تصدر عن حقيقة مطلقة أو أصل ثابت يتجلى معناه وأثره في كل مستويات الوجود ودوائر الحياة ومناشط الإنسان" (98).

وهنا لا بد من الإشارة إلى مسألة في غاية الأهمية والخطورة -في نفس الوقت- إذا أسلمنا بهذا الفهم الإيديولوجي التبسيطي لقضية أسلمة المعرفة ذلك أن "مبعث خطورة هذا الوضع... هو أولاً انعكاسه على مستقبل البحث العلمي... في دراسات العلوم الطبيعية والاجتماعية معاً. فالأساس في البحث العلمي الحديث أنه لا يقوم على مسلمات وهو منهج يعتمد على الشك" (99).

وتجاوزاً للخلط بين العلم والدين في منظور خطاب الإسلام السياسي ونخب ودعاة إسلامية المعرفة، لا بد من القول أن العلم يختلف اختلافاً جوهرياً عن الدين، فالعلم قوامه التجربة العلمية، بينما قوام الدين هو الإيمان. وعلى أساس هذا الاختلاف، فإنه يمكن تحديد طبيعة المعرفة العلمية المرتبطة أساساً بإمكانية التقدم العلمي على مستوى العلوم الطبيعية، وكذلك العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهذا ما يشكل مقصداً أو هدفاً للعلم والمعرفة العلمية، وعليه فإن "التقدم العلمي يتمثل في الانتقال من اكتشاف العلاقات السببية البسيطة نسبياً إلى صياغة القوانين الأكثر أساسية والأكثر عمقا. وجعل المعرفة العلمية والاكتشاف الجديد لا يشطب عادة النتائج السابقة للعلم ولا يلغي صحتها الموضوعية تماماً، وإنما يعين حدودها وشروط صحتها ويحدد مكانها في النظام العام للمعرفة العلمية" (100).

وبمنطق الاستمرار في تقديم نصوص في إطار الخطاب النقدي، قصد الوقوف على انزلاق دعاة إسلامية المعرفة، وابتعادهم عن المعرفة والعلم، واعتمادهم الإيديولوجية الدفاعية ضد "الأخر" الأوروبي-الغربي، جدير بي، وفي هذا المقام تقديم فكر ومنظور "روجي جارودي" كمساهمة في زيادة الفهم العلمي. فهو قد أطلق عليهم أي دعاة إسلامية المعرفة من الحركات الإسلامية عبر خطاب الإسلام السياسي كإيديولوجيا اسم "الدوغمائيون".

"وكان هؤلاء الدوغمائيون قد توصلوا، انطلاقاً من الفكرة التي مفادها أن القرآن لا يتضمن أي شيء كان يتناقض مع الكشوف العلمية في كل عصر، إلى هذه النتيجة الكسول التي مؤداها أن القرآن الكريم يحتوي كموسوعة، كل المعارف الممكنة، وأن المرء يمتلك الإجابات عن كل المسائل إذا عرف القرآن الكريم عن ظهر قلب وعرف السنة" (101).

إن روجيه جارودي وهو يتحدث عن الإسلام، فإنه اعتبر أن "الإسلام الحي ينبغي له أن يعتني بالتفكير النقدي في نمو العلوم لدى العظماء الغربيين، من كانط إلى باشلار" (102).

وهذا ما يمكن عده جشاعة وجرأة من قبل باحث وفيلسوف لا يعترف بالنظرة الضيقة واللاعلمية، من قبل إسلامية المعرفة، ويعقد علاقة بين الإسلام والتفكير النقدي لعلماء وفلاسفة أوروبيين وغربيين، وليس بعيدا عن هذه الشجاعة، وهذه الجرأة أعثر على نص في غاية الأهمية العلمية والفكر النقدي لـ: محمد عبده حيث يقول: " ليس من وظائف الرسل ما هو من عمل المدرسين ومعلمي الصناعات، وليس مما جاءوا له تعليم التاريخ، ولا تفصيل ما يحويه عالم الكواكب، ولا بيان ما اختلف من حركاتها، ولا ما استكن من طبقات الأرض، ولا مقادير الطول فيها والعرض، ولا ما تحتاج إليه النباتات في نموها، ولا ما تفتقر إليه الحيوانات في بقاء أشخاصها وأنواعها، وغير ذلك مما وضعت له العلوم، وتسابقت في الوصول إلى حقائقه الفهوم، فإن ذلك كله من وسائل الكسب وتحصيل طرق الراحة (...)" (103).

وهنا أيضا يمكن العثور على مواقف من قبل بعض أفراد العينة المبحوثة والمستجوبة، والذين جاءت إجاباتهم تصب في اتجاه الخطاب النقدي.

فلقد أجابت الأستاذة الجامعية من الفئة الثانية عن التساؤل المطروح سابقا على الشكل التالي:

"يجب أن نضع حدا فاصلا بين الدين والعلوم الأخرى، وأنا لا أرى تناقضا بين الإسلام كدين، و علم الفيزياء، و علم البيولوجيا، أو علم النفس، و علم الاجتماع، و علم القانون مثلا... وعليه فليس هناك داع إلى إضافة مفهوم "إسلامي" على هذه العلوم...".
(شهرزاد، أستاذة جامعية).

وكذلك الطالب الجامعي من الفئة الثالثة المبحوثة والمستجوبة، فلقد قال ردا على التساؤل نفسه المشار إليه سابقا ما يلي:

"لم يسبق لي أن تعرفت على هذه المشكلة المطروحة في هذا السؤال، ولكن ما أعرفه هو أن العلوم بحسب اختصاصها، فهناك علوم إسلامية، وعلوم طبيعية، وعلوم اجتماعية..."
(الطيب، طالب جامعي).

كما وأن الأستاذة الجامعية والمدرسة للعلوم السياسية، من الفئة الثانية، فلقد أجابت هي الأخرى عن ذلك التساؤل بالتالي:

"أنا لا أرى أية مشكلة بين أن نتعلم العلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية، والاجتماعية، وفي نفس الوقت نتمسك بديننا وإسلامنا.

لذلك، أنا لست لا مع فكرة الإسلامية للعلوم، ولا مع فكرة الأسلمة لنفس العلوم، فلكل مقام مقال".
(نوال، أستاذة جامعية).

وبالنتيجة، فإنه يمكن القول أن مسألة إسلامية المعرفة ودعاتها، تدخل في إطار تغليب الاعتبارات الإيديولوجية على حساب الاعتبارات العلمية والمعرفية والإبستمولوجية. أي أن الإبستمولوجية، وبهذا المعنى المطلوب في هذه الدراسة غائبة في خطاب الإسلام السياسي ونخبه الفكرية. لذي فهم يعتقدون خطأ أن الدين وحده يعد مرجعا أساسيا، ومعرفة أصيلة صالحة لكل زمان ومكان، وقادرة على أن تجيب الإنسان (العالم والمفكر) عن كل سؤال أو إشكال يمكن طرحه، فهي أي المعرفة الدينية وحدها تحمل الحقيقة المطلقة والأبدية.

وهذا ما يجعلني أقول أن هذه المطارحة لا تخرج عن كونها سياجا دوغمائيا مغلقا يتشبت به خطاب الإسلام السياسي كميزة ولهوية قصد الاختلاف والخلاف مع أي نوع آخر من المعرفة (مطارحة الخطاب النقدي مثلا).

ثالثا: الإسلام السياسي والحادثة:

لا أريد هنا التطرق إلى الحديث عن مفهوم الحادثة في المنظور الغربي، ذلك لأن الموضوع المتناول في هذه الأطروحة المقترحة لا يتناول ذلك.

ولما كان الأمر كذلك، فإني سأقتصر ومن خلال هذا البحث على التعامل مع الحادثة من منظور عربي-إسلامي أو من تصور الثقافة العربية-الإسلامية، في وعي نخبها انطلاقا من النصوص التي طرحتها (أي الحادثة) كموضوع سجالي يحمل الشحنة الإيديولوجية، في كثير من مطارحاته وخطاباته. لقد تبلور تناول مفهوم الحادثة في الثقافة العربية-الإسلامية في حقبة متأخرة كثيرا عن مفهوم الحادثة في الثقافة الأوروبية-الغربية، أي أن البذور الأولى لهذا التطور قد ارتبطت بالنصف الثاني من القرن العشرين فقط- عند العرب والمسلمين.

ثم أن ارتباط الحادثة ودخولها الفضاء العربي الإسلامي حدد من خلال صدمة قوية تعود إلى مفهوم الكولونيالية والاستعمار الأوروبي- الغربي للبلدان العربية والإسلامية، وبحملة نابليون على مصر تحديدا.

فلقد أدت هذه الصدمة إلى انقسام حاد في الوعي العربي-الإسلامي ونخبه إلى ثنائية الراضين لها، أي للحادثة، والمدافعين عنها والداعية إليها. وبمعنى آخر فقد ولدت الحادثة كمفهوم نتيجة ردود فعل متناقضة وصراعية بين دعاة العودة إلى الماضي وتمجيده، وإلى مفهوم الأصالة والخصوصية الذاتية والهوية الإسلامية... ودعاة الإعجاب بها، والاحتذاء بالآخر الأوروبي وأخذ واقتباس علمه وثقافته ونمط تفكيره في الاقتصاد والسياسة ونظرته للعالم على وجه العموم.

وجدير بالذكر، فإن هذا البحث سوف يحاول التركيز على ما قدمته نصوص رفض الحادثة داخل تيار خطاب الإسلام السياسي الذي يرى أن الحادثة دعوة يراد بها القضاء على الإسلام، والعمل على تدنيه وطمسه... من جهة، ومن جهة ثانية دعاة الحادثة في منظور الخطاب النقدي بمختلف مقارباته وتوجهاته الفكرية والثقافية.

وقبل هذا وذاك، لا بد من الإشارة إلى محاولة ضبط وتحديد مفهوم الحادثة معرفيا وعلميا، ثم التطرق إلى لمحة خاطفة عن الدواعي التي أدت إلى نشأتها في العالم الأوروبي، وكذا في العالم العربي-الإسلامي. ثم تحديد مفاهيمي يسمح بالحد الفاصل بين مفاهيم الحادثة ومفاهيم الإسلام السياسي، ثم طرح مسألة الحادثة كمشروع فاشل لم يكتب له النجاح في القضاء العربي-الإسلامي مع محاولة الوقوف على بعض الأسباب التي أدت إلى ذلك من وجهة نظري، دون أن أنسى بعض المتقنين والمفكرين المعاصرين الذين حاولوا وعادوا إلى استئناف البدء، أي إلى الدعوة مرة أخرى، وبإلحاح

إلى الأخذ بالحدائثة، وهم يضعون أنفسهم في خط التيار العقلاني الحدائثي في مواجهة خط التيار الإسلامي والأصولي.

1- في تحديد مفهوم الحدائثة:

يكون لزاما علي، وأنا بصدد الحديث عن إشكالية الحدائثة داخل الفضاء العربي-الإسلامي، القيام أولا بتحديد وضبط مفهومها في التصور العلمي والمعرفي. ترى ماهي الحدائثة وكيف عرفتها نخبة من المثقفين والمفكرين العرب؟ يعرفها "محمد أركون" فيقول: "... جملة الفتوحات اللاهوتية والعلمية والفلسفية التي حصلت في أوروبا منذ القرن السادس عشر، وشكلت قطيعة واضحة بالقياس إلى المناخ العقلي للقرون الوسطى" (104).

ويعرفها كذلك "عبد المجيد الشرفي" عندما أعتبرها "... نمط حضاري يختلف جذريا عن الأنماط الماضية أو التقليدية..." (105).

وكذلك يحددها سمير أمين فيقول: "...هي انقلاب إيديولوجي وفكري جوهري، حدث عندما اعتبر المجتمع نفسه مسؤولا عن مصيره، عندما أعلن الإنسان أنه هو صانع تاريخه" (106).

ومن خلال هذه التعاريف الثلاث السابقة يمكن الوقوف على الدلالات الأساسية التالية:

-ترتبط الحدائثة كمفهوم بالعقلانية والإنسانية

-الحدائثة قطيعة جذرية، وانقلاب ثوري مع الحقبة التاريخية الماضية المتسمة بالعقلية التقليدية.

-الحدائثة وعي اجتماعي وإنساني يدفع إلى حتمية التغيير.

وحتى أرفع وأتجاوز الغموض واللبس الذي يمكن أن أقع فيه، إذا رادفت مفهوم الحدائثة *Modernité* بمفهوم التحديث *Modernisation*، ذلك أن بينهما فرقا جوهريا وواسعا من حيث التعبير والمضمون. وعليه فإن التحديث هو "فاعلية سياسية واجتماعية تروم تطوير بين المجتمع والسياسة والاقتصاد بنى توائم بين مستوى التحولات الطارئة على صعيد الزمان، والمكان، والعلاقات الاجتماعية، والحاجات، والصلات المتزايدة تواسجا بين المجتمعات" (107).

ومن خلال هذا التعريف يتبين لي أن التحديث هو ذلك المظهر الخارجي والمادي، لفعله (أي التحديث) الذي يمكن الوقوف عليه على المستوى الاقتصادي والاجتماعي.. وبمعنى آخر يمكن للدولة أن تنجز مشروع التحديث عبر سياساتها ومخططاتها التنموية، ولذلك يمكن القول أن المجتمع العربي-الإسلامي قد يحقق مشروع التحديث المادي، ولكنه ليس بالسهولة بمكان يستطيع أن يحقق مشروع الحدائثة الفكرية والثقافية. ولنا في تجارب المجتمعات العربية-الإسلامية دليل على ذلك، فلقد شيدت العمارات الشامخة، وأقامت المدن الحديثة، وشقت الطرقات الواسعة، ووضعت السكك الحديدية للقطارات الجديدة، والمترو، والتروماي... وغير ذلك. (تجربة بلدان الخليج مثلا) غير أن فاعلية الحدائثة على مستوى الفكر والثقافة وتحديد البنية العقلية للإنسان العربي-الإسلامي، والتأكيد على

حقوق الإنسان والعمل على المساواة بين الرجل والمرأة... هذا أمر لازال بعيدا في مقابل ما تحقق على مستوى التحديث كما أشرت إلى ذلك أنفا.

2-لمحة خاطفة عن الحداثة في الفضاء الأوروبي والفضاء العربي-الإسلامي:

ترتبط الحداثة بالتحويلات التاريخية الكبرى التي شهدتها أوروبا، فهي نتيجة علاقات صراع بغيرها من المنظومات الفكرية والثقافية التقليدية السائدة. ولذلك فقد جعلت من نفسها وذاتها فكرة قائمة على القطيعة الحاسمة بين مرحلتين تاريخيتين، وبين عقليتين، وبين خطابين، خطاب جديد، مقابل خطاب قديم، ومعرفة حديثة ضد معرفة تقليدية لا هوتية أو أرثوذكسية... وفي هذا المقام لا بد من الإشارة إلى أن الحداثة الأوروبية قامت على مفهومين جوهريين هما: مفهوم العقلانية، ومفهوم الإنسانية، كما مر معنا.

فالعقلانية " ..نشأت في علاقة صراعية مريبة بنقيضها الفكري والتاريخي: اللاعقلانية القروسطية التي مثلتها الكنيسة والفكر اللاهوتي الذي احتضنته" (108). وأما الإنسانية فهي "... كناية عن نظرة جديدة إلى الإنسان بوصفه "جوهر" العالم ومركزه وصانع مصيره فيه" (109).

إن العقلانية، وبهذا المعنى المشار إليه، قد جعلت من الإنسان أساسا ومصدرا للمعرفة في مقابل النص الديني الذي كان مهيمنا ومحتكرا للمعرفة معتبرا أن الحق والحقيقية عنده لا يمكن إلا أن يكونا مطلقين وأبديين.

ومع الإنسانية، قد أصبح الإنسان أيضا وحده الذي يقرر ما يشاء ويحدد ما يشاء، ويرسم بالتالي تاريخه ومصيره. غير أن الحداثة في العالم العربي-الإسلامي لم تعرف تلك التحويلات التاريخية الكبرى التي عرفت أوروبا، وإنما عرفت الصدمة الحداثية جراء وصول الاستعمار والظاهرة الكولونيالية إلى هذه البلدان غازية ومحتلة ومستعمرة.

"... إن فكرة الحداثة ولدت في تاريخنا العربي الحديث- في ركاب زحف سياسي وعسكري أوروبي منذ زمانا منذ غزوة بونابارت لمصر، في خواتيم القرن الثامن عشر إلى انهيار الإمبراطورية العثمانية وميلاد تركيا الحديثة بعد الحرب العالمية الأولى" (110).

لهذا نجد أن فكرة الحداثة لا يمكن أن نقول عنها أنها ولدت نتيجة ثورة ثقافية ارتبطت بمحاولة تجاوز الماضي والقطيعة مع المنظومة التقليدية البالية داخل المجتمع في حقبة تاريخية معينة. ولما لم تكن كذلك أي (ثورة ثقافية...) فإنها اتسمت بخصوصية ذاتية جعلت منها حداثة "معطوبة".

أقول معطوبة، وذلك لسبب أساسي هو: ارتباطها بالظاهرة الكولونيالية والاستعمارية، كما بينت ذلك سابقا، والتي أدت إلى ما أصبح يطلق عليه مفهوم "صدمة الحداثة".

وهذا السبب أدى إلى ظاهرة التفكير الذي يقوم على مبدأ "ثنائية الوعي" خطاب النخبة العربية المنقسم بين الحداثة والذات، الغرب والإسلام، الديمقراطية والشورى، القديم والجديد، التقليد والتجديد، الأصالة والمعاصرة... إلخ. وهذا ما أدى إلى أن تعيش الثقافة العربية-الإسلامية إشكالية الحداثة بكل تحدياتها.

يقول أدونيس: "ليست هذه المشكلية مجرد مشكلية حضارية، وإنما هي كذلك مشكلية مصيرية. وفي رأبي أن الفكر العربي لن يكون له أي تأثير أو فاعلية، بل لن تكون له أية قيمة، إلا بدءًا (من مجابهة هذه المشكلية، ومن داخل الثقافة العربية، أو الحضارة العربية ذاتها) (111).

ترى كيف واجهت أو جابهت الثقافة العربية-الإسلامية صدمة الحداثة؟ وبمعنى آخر، كيف تناولت النخب العربية المثقفة هذه الإشكالية، وكيف تعاملت معها؟

وللإجابة على هذا التساؤل جدير بالذكر القول أن النخبة المثقفة العربية-الإسلامية التي تناولت وتعاملت مع إشكالية الحداثة، وهي منقسمة على نفسها، بين من راح يدعو إلى الأخذ بقيم الغرب المتفوق ثقافيا وحضاريا، وسياسيا واقتصاديا... وبين من راح يقول أن الأخذ بالحداثة الأوروبية، هو تخل عن التراث وقيم السلف الصالح وأصالة الهوية الثقافية والفكرية... وعليه، فلقد تشكلت هذه النخبة من تيارين أساسيين متناقضين ومتناحرين وفي هذا السياق، وارتباطا بالموضوع المطروح في هذه الأطروحة سأحاول أن أشير إلى ذلك الصراع بين تلك النخبة المثقفة "الثنائية" والمشكلة هنا من خطاب الإسلام السياسي والخطاب النقدي وتحديد موقفها من إشكالية الحداثة. وهنا لا بد من القول أن هذه الإشكالية التي تحمل ثنائية النخبة المثقفة هي إشكالية قديمة متجددة وراهنة، رغم أن عمرها يعود إلى القرن 19.

3- الحداثة في خطاب الإسلام السياسي:

سأستعرض في هذا المقام مجموعة من النصوص التي ترجع إلى النخبة المثقفة الإسلامية الحاملة لخطاب الإسلام السياسي الذي يحمل في متنه منظومة أيديولوجية تطرح ذاتها كمشروع اجتماعي-سياسي وكذلك طرح ثقافي-ديني من شأنه -وفي هذا الصدد- التعبير الحاسم والرافض لمشروع الحداثة باعتبارها فكرة يمكن إدراجها في باب الوافد والغريب، والغازي والاستعماري، والكافر، والفاسد... وغير ذلك كثير من الصفات والنعوت السلبية التي تدل دلالة واضحة على طبيعة الخطاب السجالي والإيديولوجي البعيد عن التناول العلمي والمعرفي للإشكالية.

أ- حسن البناء:

فما هو الشيخ حسن البناء، وهو يتحدث بل يخاطب حركة الإخوان المسلمين عندما قال لهم وبكل حزم وتشدد: "أما إجمالاً: فهي أن نقف في وجه هذه الموجة الطاغية من مدنيتية المادة وحضارة

المنع والشهوات، التي جرفت الشعوب الإسلامية، فأبعدتها عن زعامة النبي صلى الله عليه وسلم وهداية القرآن، وحرمت العالم من أنوار هديها، وأخرت تقدمه مئات السنين، حتى تنحسر عن أرضنا ويبرأ من بلائها قومنا، ولسنا واقفين عند هذا الحد بل سنلاحقها في أرضها وسنغزوها في عقر دارها، حتى يهتف العالم كله باسم النبي صلى الله عليه وسلم، وتوقن الدنيا كلها بتعليم القرآن وينتشر ظل الإسلام الوارف على الأرض وحينئذ يتحقق للمسلم ما ينشده، فلا تكون فتنة ويكون الدين كله لله" (112).

وفي نفس السياق يضع حسن البنا حركة الإخوان المسلمين أمام طريقتين متناقضتين، ومتوازيين بحيث لا يمكن أن يلتقيا، ثم يوجه الحركة إلى الطريق الذي يراه يشكل نهجا يجب أن تسلكه الأمة...

يقول: "... إنكم سترون أمامكم طريقتين كل منهما يهيب بكم أن توجهوا الأمة وجهته وتسلكوا بها سبيله، ولكل منها خواصه ومميزاته وآثاره ونتائجه ودعواته ومروجه، فأما الأول فطريق (الإسلام) وأصوله وقواعده وحضارته ومدنيته، وأما الثاني فطريق (الغرب) ومظاهر حياته ونظمها ومناهجها، وعقيدتها أن الطريق الأول طريق (الإسلام) وقواعده وأصوله هو الطريق الوحيد الذي يجب أن يسلك وأن توجه إليه الأمة الحاضرة والمستقبلية" (113).

إن خطاب الإسلام السياسي، وإن لم يشر في بعض كتاباته، صراحة إلى مفهوم الحداثة، فإن ذلك راجع إلى أن هذه النخبة المثقفة المنتجة لهذا الخطاب تعتقد أن المسألة ترتبط أساسا بمفهوم الحضارة المادية، أو الحضارة الغربية (الغرب) بالمعنى الشمولي والواسع للمفهوم الذي يضعونه في كل مرة- مقابل وفي علاقة جديدة وتناقضية، وحتى صراعية مع مفهوم الإسلام، أو الدين، أو الأمة الإسلامية أو العقيدة، أو المنهاج (المنهج)...

ب- أبو الأعلى المودودي:

وفي هذا المعنى المشار إليه آنفا أجد أن أبو الأعلى المودودي وفي أغلب ما كتبه كمنظر للحركة الإسلامية في الهند والباكستان والعالم العربي في-ذلك الوقت- يشير إلى ما أقوله هنا... أي التصادم بين الحضارتين، الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية.

يقول: "إن المسلمين كانت حالهم غير حال تلك الأمم جميعا، لأنهم حاملو حضارة مستقلة تامة ذات دستور واضح مكتمل شامل لجميع شعب الحياة الإنسانية من ناحيتي الفكر والعمل، تختلف اختلافا كليا عن مبادئ الحضارة الغربية. فكان -بطبيعة الحال- أن جاءت هاتان الحضارتان تتزاحمان في كل مجال وتصطدمان على كل صعيد، ولا يزال هذا التصادم قائما بين القوتين إلى هذا اليوم يؤثر في كل شعبه من شعب حياة المسلمين العملية والاعتقادية أسوأ الآثار" (114).

بل يذهب إلى أبعد من هذا عندما يحاول أن يبين للمسلمين أن الحضارة الغربية هي خاطئة بالأساس، ومنحرفة أيضا، وهذا ما سيؤدي إلى فنائها واندثارها. يقول:

" سواء هذا الشرق أو الغرب، وهذه الأمة المسلمة وغيرها من الأمم، فقد حلت بها جميعا نكبة واحدة، هي أنه استولت عليها حضارة نشأت في أحضان المادية الخالصة. هذه الحضارة قد أسست كلماتها النظرية والعملية على قواعد خاطئة. وقد جرت فلسفتها وعلومها وأخلاقها واقتصادها واجتماعها وسياستها وقانونها وبالجملة كل ما يتصل بها، قد جرى كل ذلك من نقطة انطلاق منحرفة وبقي يخطو ويرتقي في وجهة غير صحيحة، حتى انتهى إلى مرحلة ترى منها نهاية هذه الحضارة -وهي الهلاك- قريبا" (115).

ج- سيد قطب

وفي نفس المعنى أرفد سيد قطب كمنظر لحركة الإخوان المسلمين في مصر، والعالم العربي الإسلامي، ما رآه أن الحضارة الغربية، وبسبب انحرافها هي آيلة إلى زوال، يقول:

"حقيقة أن البشرية قد شقيت وتعبت من حمل هذه الحضارة المادية، والمضي في متاعها المترف، وحقيقة أن الفساد والانحلال والأمراض العصبية والنفسية، والشذوذ العقلي والجنسي، وآثار ذلك كله تنخر في جسم هذه الحضارة، وتشقى الأمم والأفراد، وتفتح الأعين بعنف على الشر والفساد والدمار..." (116).

وفي نفس الطرح والفهم السابق يمكن العثور على نصوص ترجع إلى خطاب الإسلام السياسي تستعمل مفهوم الحداثة صراحة. من هذه النصوص هناك ما كتبه عبد السلام ياسين كمفكر ومنظر مغربي إسلاموي حول موقفه الراض لمفهوم الحداثة على اعتبار أنها تناقضت الإسلام فهو يقول: " القرآن هو تلاوتي الوحيدة وتصرفات الرسول هي نموذجي. إنني أبحث عن المنهج لأقطع مع ديناميكية الحداثة الفارغة الذي يمكننا من الوصول إلى نشاط تحرري موجه نحو توحيد الشعوب المسلمة، إنه يتعلق بأسلمة الحداثة وليس بتحديث الإسلام" (117).

وفي سياق رفض عبد السلام ياسين بشير إلى سبب الرفض عندما يقول: " الحداثة هي تقديس القانون الطبيعي للعقل وخضوعه لأوامره. وهذا يعني أنه لكي نصل إلى الحداثة لا بد من التمرد على المقدس الإلهي" (118).

د- عوض بن محمد القرني

أما عوض بن محمد القرني، المثقف السعودي المنتمي إلى التيار السلفي الوهابي، فلقد ذهب بعيدا في رفضه الحداثة، عندما راح يتهم مجموعة من المفكرين والمبدعين والمثقفين العرب بالإلحاد، والكفر، والانتماء إلى الاستعمار والصهيونية، والشيوعية، والفسق... وغير ذلك.

إن القرني لم يخرج عن تناول مفهوم الحداثة بعقلية صدامية، وصراعية، كغيره من دعاة خطاب الإسلام السياسي المشار إليهم أعلاه، يقول:

" إن الحداثيين العرب حاولوا أن يجدوا للحدثة جذورا من التاريخ الإسلامي، فما أسعفهم إلا من كان على شاكلتهم من كل ملحد أو فاسق أو ماجن مثل: الحلاج، وابن عربي، وبشار، وأبي نواس، وابن الراوندي، والمعري، والفرامطة، وثورة الزنج، وإن الحداثيين العرب هم مجرد نقلة لفكر أعمدة الحدثة في الغرب مثل: البيوت، وباوند، وركيلة، ولوركا، ونيرودا، وبارت، وماركيز، إلى آخر القائمة الخبيثة التي اضطرنا حداثيوننا إلى قراءة سير أهلها الفاسدة، وإنتاجها الذي حوى حثالة ما وصل إليه فكر البشر" (119).

هـ- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة:

وكما يلاحظ ومن خلال قراءة ومتابعة هذه النصوص التي أنتجها مثقفون إسلاميون وعبر خطابهم الإسلامي المتداول لإشكالية الحدثة، أقف عند الدلالات التالية:

أ- إن النخبة المثقفة المنتجة لخطابات الإسلام السياسي لا تفقه المعنى الدلالي الفلسفي والعلمي لمفهوم الحدثة، وذلك راجع إلى عدم إطلاعها المعرفي على هذا المفهوم، من خلال الأدبيات والمرجعيات الأوروبية التي أنتجته، وما يثبت ذلك، فلقد طرحت سؤالا على العينة المبحوثة والمستجوبة المشار إليها سابقا* ما مفاده: ما رأيك في ما يطرح حول إشكالية الحدثة في العالم الغربي-الإسلامي؟

فجاءتني الإجابة من طرف الفئة الأولى المستجوبة والمبحوثة، والتي يمثلها الاتجاه السلفي الوهابي في الجزائر على شكل إجابة جماعية كالتالي: " نحن لا نعرف معنى الحدثة في التصور الفلسفي، لأننا لم نطلع عليه، من جهة، ومن جهة ثانية نحن نعتمد في كل شيء على مراجع العلماء المسلمين، وخاصة الذين ينطلقون من الكتاب والسنة فقط". (إجابة جماعية متفق حول مضمونها).

وما يؤكد هذه الفكرة، إجابة الفئة الثالثة من المبحوثين والمستجوبين والذين يمثلهم الطلبة والطالبات الجامعيين خاصة الذين تخصصوا في العلوم الشرعية " لم يسبق لنا أن تعرفنا على هذا المفهوم... ولكن ما درسناه في الجامعة، ومن خلال هذا التخصص جعلنا نفهم أن ديننا الحنيف كفيل بأن يقدم لنا كل شيء في هذه الدنيا، لذلك نحن لسنا بحاجة إلى غيرنا، خاصة الأوروبيين والغرب". (إجابة جماعية متفق حول مضمونها).

وكذلك الفئة الرابعة من المبحوثين والمستجوبين، وهم المشايخ وأئمة المساجد جاءت إجابتهم الجماعية بالمضمون التالي: " لم يسبق لنا أن سمعنا بهذا المفهوم، وما معناه في الفكر الأوروبي..". (إجابة جماعية متفق حول مضمونها).

ب- إن النخبة المثقفة المنتجة لخطاب الإسلام السياسي ترفض رفضا قاطعا مفهوم الحدثة معتبرة أنها أي الحدثة غريبة عنا، نحن العرب-المسلمين، ولنا في إجابات العينة المبحوثة والمستجوبة أدلة على ذلك.

فالفئة الأولى من المبحوثين والمستجوبين، والذين يمثلهم التوجه الإسلامي الأخواني فلقد جاءت إجاباتهم الجماعية بالمحتوى التالي: " الحداثة مفهوم أوروبي-غربي، لا علاقة له بديننا الإسلامي... وقد أشار إلى ذلك كثير من العلماء المسلمين المعاصرين، أمثال سيد قطب، والمودودي، ومحمد قطب... وغيرهم كثير، وعليه فالإسلام الذي نريده، ونريد تطبيقاته يجب أن يتعد كل البعد عن مثل هذه المفاهيم المرتبطة باليهود والمسيحيين... وغيرهم". (إجابة جماعية متفق حول مضمونها).

وفي نفس الاتجاه قدمت لي الفئة الثالثة من المبحوثين والمستجوبين والمشكلة من الأساتذة والأساتذات الجامعيين، خاصة الأساتذات المتخصصات في العلوم الشرعية ذات المحتوى التالي: " إذا كان المقصود بالحداثة الأفكار الأوروبية والغربية التي وصلت إلينا عبر العلوم الدنيوية، أي الاجتماعية والإنسانية، فهي مرفوضة طبعاً، لأنها تتناقض وعلومنا الشرعية والإسلامية...". (رضا، أستاذ جامعي).
وأما الفئة الخامسة من المبحوثين والمستجوبين والمشكلة من الناشطين الحزبيين (حمس): حركة مجتمع السلم، وجبهة العدالة والتنمية، والجبهة الإسلامية للإنقاذ المحلة الفيس) فلقد أفادوني بالإجابات التالية:

-حمس: " اعتقد أن الحداثة مفهوم أوروبي-غربي... وأما علاقته بالعالم العربي-الإسلامي فبطبيعة الحال لا يمكن أن يستوعب داخله لأنه غريب عنه...". (حسين، ناشط حزبي).

-جبهة العدالة والتنمية: " نحن كعرب وكمسلمين تضر بنا الحداثة الأوروبية، لأنها ترتبط بنفي الدين والابتعاد عنه، واعتبار الإنسان وحده كل شيء، وهذا ينافي الإسلام الرباني وقيمه الأخلاقية والعقائدية" (عبد الوهاب، ناشط حزبي).

-الفيس: " لا نريد أية حداثة، فهي غريبة عن العالم العربي-الإسلامي...". (كمال، ناشط حزبي)
ج- إن النخبة المثقفة المنتجة لخطاب الإسلام السياسي، ترفض وبشدة مفهوم الحداثة، ولكنها وبنفس الدرجة تقبل التحديث ومظاهره المادية والنفعية، يقول أستاذ جامعي متخصص في العلوم الشرعية، من الفئة الثالثة المبحوثة والمستجوبة، ما يلي: "

" إذا كان المقصود، هو الأشياء الجديدة الوافدة من أوروبا، كالساعة، والسيارة، والتلفون، والكمبيوتر... وغير ذلك، فإن هذا ما يشكل مصلحة للمسلمين يبقى مقبولاً بحسب تلك المصلحة التي لا تتناقض والقيم الدينية والإسلامية". (رضا أستاذ جامعي).

ويقول -وفي نفس المعنى والدلالة- إطار مفتش بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف من الفئة السادسة من المبحوثين والمستجوبين ما يلي:

" لا أفهم معنى الحداثة انطلاقاً من التصور الفلسفي والفكري، ولكن ما يمكن أن أقوله هو أن ديننا لا يمنعنا من اعتماد كل ما هو جديد ينفعنا وينفع حياتنا، فالتطور والتقدم من السنن التي خلفنا عليها الخالق." (مزيان...).

4- الحداثة في الخطاب النقدي:

سأحاول هنا أن أقدم مجموعة من النصوص لنخبة من المثقفين والمفكرين العرب، والذين اعتبرهم في هذا البحث منتجي الخطاب النقدي، في مجال تناول مفهوم الحداثة، والقبول بها باعتبارها تشكل حداً حاسماً لمسألة تخلف المجتمع العربي-الإسلامي، فهي أي هذه النخبة ترى أن مشروع الحداثة، هو مشروع إنساني يتجاوز الانتماء العرقي، والثقافي-الديني... هو مشروع تحكمه الضرورة التاريخية لتقدم وتطور الشعوب والبشر. ولما كان الأمر كذلك، فإن المجتمع العربي-الإسلامي وباعتباره جزءاً لا يتجزأ من المجتمع الإنساني الشامل، فإنه يمكن له أن يستفيد من قيم الحداثة ومنجزاتها الفكرية والعقلية والثقافية، ومثله في ذلك مثل بعض المجتمعات الأخرى غير الأوروبية-الغربية، التي استفادت أيضاً استفادة من الحداثة ومشروعها التاريخي، كاليابان، والصين مثلاً.

فملاً هو محمد أركون، وفي سياق الحديث عن المجتمع العربي-الإسلامي يقول:

" هذا الوضع يحتم علينا ضرورة العودة إلى الوراء والتعرف على حداثة العصر الكلاسيكي، أي الحداثة الممتدة منذ القرن السابع عشر وحتى عام 1950 تقريباً" (120).

ثم يضيف، وفي نفس الاتجاه وهو يوجه كلامه وخطابه للعرب عندما قال لهم:

" لا بد للعرب من المرور بهذه المرحلة، من أجل ممارسة العقل المستقل لأول مرة في تاريخهم (أقصد العقل المستقل عن مسلمات اللاهوت الديني) ينبغي أن يذوقوا طعم الحرية ومعنى الخروج من القفص: أو من السجن الذاتي للذات (...). ومن يقل غير ذلك يكن مخطئاً. ينبغي أن ينتهي العصر الإيديولوجي العربي يوماً ما، لكي يحل محله العصر الإبيستيمولوجي والمعرفي العميق (...)" (121).

وكذلك فريدون هويدا المثقف والمفكر الإيراني الذي اعتبر أن الحداثة كفكر وكعقل، مسألة ضرورية لنهضة مجتمع من المجتمعات، ذلك أن اعتماد الجانب المادي للتحديث وحده، أمر لا يؤدي الغرض، فضلاً عن محاولة التشبث بالقيم الدوغمانية في فهم الدين، يقول:

" كان الفشل نصيب كل الخطط التنموية على أنواعها دينية كانت أو دنيوية وذلك بسبب إهمالها أبعاد "الحداثة" الفكرية. يريد العالم الإسلامي أن يستورد منجزات الحضارة الغربية وأن يأخذ بها دون أن يأخذ بفكرها، بل يريد في الوقت نفسه، ألا يفرط بثقافته الإسلامية التي هي انعكاس لارثوذكسية جامدة منذ القرن الثاني عشر، ثمة إذن انفصام لا سبيل إلى تجاوزه" (122).

وبدوره يتحدث هاشم صالح المترجم المشهور لأعمال ومشاريع محمد أركون الفكرية والعلمية
والمعرفية عن مفهوم الحداثة، من زاوية الالتزام بالموقف العقلاني المتزن، فهو يقول:

" يخيل إلى أن الموقف من الغرب وحضارته (أو حداثته) لا يمكن أن ينجح إذا ما تم من خلال
عقدة النقص والانسحاق أمامه، أو عقدة الغرور الفارغ والتبجح والرفض القاطع له، لكي نتخذ موقفا
متوازنا من الغرب ينبغي أن نتجاوز ردود الفعل الانبهارية والعدوانية، وينبغي أن نتجاوز العقد
الشخصية والتيارات التاريخية" (123).

وبدون تردد يواصل هاشم صالح موقفه من الحداثة، معتبرا أنها تشكل للعالم العربي-الإسلامي
ضرورة تاريخية شريطة أن نفهم مضمونها، ونعرف كيف نمارسها بعيدا عن التقليد الأعمى والوقوف
عند الإدراك السطحي والسادج لها. يقول:

" إن تجربة الحداثة الغربية أمر جدير بالاهتمام فعلا. ولكن يشترط أن ندرسها من خلال انبثاقها
التاريخي وتطورها المتدرج، والصعب، والبطيء، فكلما قطعت خطوتين إلى الأمام رجعت خطوة واحدة
إلى الخلف لكي تلتقط أنفاسها، و"تبلغ" التقدم الذي تجاسرت عليه، فليس من السهل أن يتقدم الإنسان،
وليس من السهل أن يتحرر المجتمع ويغير واقعه وينتقل من حال إلى حال... " (124).

وأما محمد الحداد، فلقد أنشأ إلى ذلك الموقف المفارق والمتناقض، والذي يميز الإنسان العربي-
المسلم عندما يتعامل مع منجزات الحضارة الغربية ومنتجاتها المادية النفعية لكل البشرية، مقبلا، بل
ومنبهرا أمامها. ولكن وفي نفس اللحظة، يرفض ويحارب، ويحذر من مفهوم الحداثة كإنتاج فكري
وعقلي، وثقافي.

وبمعنى آخر، يعتقد أن التعامل مع الحضارة الأوروبية-الغربية، هو تعامل انتقائي نقبل التحديث
(التكنولوجيا ومظاهرها المادية) ونرفض الحداثة (المظاهر الفكرية والفلسفية والنظرية والثقافية) وهذا
شكل من أشكال "النفاق" الواضح والصريح. يقول:

" إننا نقبل كل ما هو حديث في حياتنا العامة والخاصة، لكننا نتردد دائما عندما يتعلق الأمر
بالفكر، لذلك نظل في وضع المستهلك العاجز، فنحن مطالبون بتحقيق الحداثة الفكرية حتى لا نعيش حالة
انفصام مع ما يحيط بنا من الأدوات المادية للحداثة" (125).

وفي الأخير، وقبل الانتهاء من هذه النقطة جدير بي الوقوف عند عبد الله العروي عندما رأى أن
الحداثة، وبحسب موقفه الفكري والفلسفي والمنهجي، هي "حتمية تاريخية بالنسبة للإنسان وللشريعة
جمعاء، فهو يقول: "

" الحداثة موجة العوم ضدها مخاطرة، ماذا يبقى؟ إما الغوص حتى تمر الموجه فوق رؤوسنا
فنظل حثالة وإما نعوم معما بكل ما لدينا من قوة فنكون مع الناجين في أية رتية كان" (126).

ولكنه سرعان ما يتدارك الأمر ويشير إلى مسألة في غاية الأهمية والخطورة، هذه المسألة هي العوائق التي يمكن أن تقف أمام تحقيق الحداثة في العالم العربي-الإسلامي، بل إن هذه العوائق حقيقية واقعية تعيشها، وليس من السهولة بمكان تجاوزها حتى تتحقق الحداثة، كما تحققت في العالم الأوروبي-الغربي، فهو يقول:

" كل ما يعوق تحرير الفرد من مختلف التبعيات السياسية، الاجتماعية، العائلية، العشائرية، الفكرية يعوق التحديث، كل ما يعوق الحريات المدنية والسياسية يعوق التحديث، كل ما يعوق الديمقراطية في سيادة الشعب (...) يعوق التحديث كل ما يعوق العقلانية العلمية (...) باللجوء إلى الغيبيات في حياتنا اليومية، في كل حركاتنا وسكناتنا، في مأكلانا وملبسنا ودوائنا، في ما نقرأ ونشاهد يعوق التحديث" (127).

5- الحداثة كمشروع أقل أو معطل:

إن خطاب الحداثة في الفضاء العربي-الإسلامي، ليس وليد البارحة، أو في فترة وجيزة، بل تعود إرهاباته الأولى إلى القرن 19، وتمت بلورته في النصف الثاني من القرن 20. وبمعنى آخر فلقد " ولدت الرؤية الحداثية في الثقافة العربية، بتأثير فكرة الحداثة الغربية الوافدة في الوقت نفسه الذي كانت تتبلور فيه مقالة إيدولوجية إسلامية مناهضة للفكرة نفسها في حواشي منتصف القرن التاسع عشر" (128).

وانطلاقاً من هذا القول، يمكن أن أعتبر أن الخطاب الحداثي في القضاء الثقافي العربي-الإسلامي، يرتبط ارتباطاً أساسياً بالحداثة في الفضاء الأوروبي الغربي، وبمعنى آخر أريد أن أؤكد أن ميلاد ونشوء الحداثة عندها، كان مرهوناً، من الناحية التاريخية بمحاولة المماثلة للحداثة في العالم الغربي.

لذلك ليس من الصدفة بمكان أن تكون الموضوعات أو المسائل التي اشتغل بها المثقفون العرب كخبرة قد ارتبطت بالمشكلة الدينية، وقضية العلم ودوره في المجتمع، ونقد رجال الدين وأفكارهم وخطاباتهم وسلطتهم المعنوية المؤثرة في الجماهير العربية والإسلامية أساساً.

ف: " مع السيد الشدياق الشميل واديب اسحق وفرح انطون ستخرج مقالة علمانية عربية إلى الوجود، وسيعلن خروجها- وهو عينه ميلاد الخطاب الحداثي العربي- عن سمة ميزت ولادة ذلك الخطاب هي الاندفاعية التي تجتري على نقد كل شيء بدا لها قرينة على الانحطاط والتراجع الحضاري بما في ذلك الدين (129)".

لقد شهد هذا الخطاب الحداثي، أو هذه المقالة الحداثية ازدهاراً متميزاً ما بين منتصف القرن التاسع عشر، والرابع الأول من القرن العشرين، وقد تمثل هذا الازدهار في تناوله لموضوعات تتعلق

بالدين ومشكلاته، والتقدم الحضاري والفكري، والعلم وأثره المادي على الحياة الاقتصادية والاجتماعية، والإشارة إلى ما يمكن أن يجعل العرب يقدون بالوسائل التي أخذ بها الغرب للوصول إلى النهضة والتقدم في المجال الاقتصادي والتكنولوجي (التحديث) وكذلك في المجال الفكري والثقافي (الحدثة).

لكن هذا الخطاب الحدائي العقلاني قد واجهه خطاب مضاد، ومناقض، وعنيف تمثل في خطاب الإحيائية الإسلامية، ومواقف رجال الدين والإسلام السياسي المتشددة والرافضة لهذا الخطاب (الحدثة).

هذه المواقف يمكن أن تجمل في النقاط التالي:

"... باتت ترى في الفكر الغربي شرا مستطيروا ومستودع المادية والإلحاد وتفسخ القيم.

" باتت (...) تخوض حربا أهلية فكرية ضد خصومها من الحدائيين الذين أصبحوا، بالنسبة

إليها، أعداء وجب في حقهم التكفير والقتال".

" انتهت (...) إلى الدفاع عن الهوية ضد "آخر" بتهدها، مؤثرة التشرنق على النفس والانسحاب

من العصر والتاريخ...." (130).

لكن، وفي اعتقادي، أن خطاب الحدثة والعقلانية، عند النخبة المثقفة، ماكان ليسمح لخطاب الإحيائية الإسلامية، والإسلام السياسي أن يواجه بهذا النوع من العنف، وهذا الشكل من الهجوم الشديد، الذي يحمل قوة التحدي وقدرة التجاوز، وبالتالي السيطرة على وعي الإنسان، بل المجتمع العربي-الإسلامي وتوجيهه نحو قبول الفكر المحافظ، والثقافة التقليدية، والقيم المتجاوزة تاريخيا وحضاريا لولا إصابته بنكسة جعلت منه مشروع خطاب معطل وأفل وفاشل... والسبب قد يعود في رأيي إلى العشرينيات من القرن العشرين، عندما أصيب خطاب حدائي تعلق بالمسألة السياسية وعلاقتها بالدين، ل: علي عبد الرازق، من خلال كتابه الشهير، الإسلام وأصول الحكم"، وآخر ثقافي فكري تعلق، بإعادة قراءة التراث، ومن ضمنه ما يتعلق بالمسألة الدينية ل: طه حسين، من خلال كتابه الشهير "في الشعر الجاهلي".

ما يتعلق ب: علي عبد الرازق، فلقد كتب كتابا عنونه كالتالي: الإسلام وأصول الحكم. هذا الكتاب قد ارتبط بسنة 1925، السنة التي تلت إلغاء الخلافة العثمانية من قبل مصطفى كمال أتاتورك سنة 1924.

فبالرغم من أن علي عبد الرازق يقول عن أسباب ظهور الكتاب، أنها أسباب شخصية ذاتية تتعلق به، وبطبيعة عمله في القضاء بالمحاكم الشرعية المصرية. " وليت القضاء بمحاكم مصر الشرعية، منذ سنة ثلاث وثلاثين وثلثمائة، وألف هجرية (1925) فحفرني ذلك إلى البحث عن تاريخ القضاء الشرعي، والقضاء بجميع أنواعه فرع من فروع الحكومة، وتاريخه يتصل بتاريخها اتصالا

كبيراً، وكذلك القضاء الشرعي ركن من أركان الحكومة الإسلامية، وشعبة من شعبها، فلا بد حينئذ لمن يدرس تاريخ ذلك القضاء أن يبدأ بدراسة ركنه الأول، أعني الحكومة الإسلامية، وأساس كل حكم في الإسلام هو الخلافة والإمامة العظمى - على ما يقولون - فكان لا بد من بحثها (131).

غير أن المسألة لا تتوقف عند ذلك، بل تعدته إلى محاولة قطع الطريق، على الملك فؤاد، مدعوماً من قبل علماء وهيئة الأزهر، على تبني مشروع الخلافة الإسلامية كرد على ما قام به أتاتورك. وكذلك سجال وجدال النخبة المثقفة، وانقسامها إلى تيارين أساسيين، بين مؤيد لفكرة الخلافة والإمامة العظمى، ورافض لها، واعتبارها مقاما دينيا وليس سياسيا كما جاء في طرح وإشكالية على عبد الرزاق.

إن خطاب علي عبد الرزاق، وما حمله من عقلانية كتب بها، ومن جرأة نادرة ظهر بها، خاصة وأن الأمر يتعلق برجل ومثقف تخرّج من الأزهر، بعد أن درس فيه وتشبع بمعرفته الدينية وثقافته التقليدية المحافظة، دون أن ننسى أنه درس أيضا وتعلم في جامعة أكسفورد ببريطانيا، وأخذ من لغتها وثقافتها وأفكارها.

فلقد ربط محمد صالح المراكشي خطابه (علي عبد الرزاق) بمفهوم الثورة وروحها، لكل ما يحمله هذا المفهوم من معنى ودلالة.. قال:

" ذلك هو موضوع هذا البحث حتى نتعرف على مظاهر روح التفكير الثوري في هذه الكلمات ومدى حدته بالمعنى الحديث والعميق للكلمة " (132).

وأما عبد الإله بلقزيز فلقد اعتبر خطابه (علي عبد الرزاق) شكلا من أشكال الحداثة السياسية والتنوير الفكري، وإن صنفه ضمن تيار الإصلاحية الإسلامية، قال: " ينتمي فكر الشيخ علي عبد الرزاق (...) إلى تراث الإصلاحية الإسلامية تلك، ويستأنف خطابها الاجتهادي التنويري، وتحديدا في المسألة السياسية واتصالها بالمسألة الدينية " (133).

وسواء كان الأمر هذا أو ذاك، أي هو خطاب ثوري أو خطاب الحداثة السياسية، فإن ما يهمني في هذا البحث هو الوقوف على دلالات ومعاني وأفكار من شأنها تدل دلالة قاطعة وواضحة على أن علي عبد الرزاق، ومن خلال كتابه المشهور، "الإسلام وأصول الحكم"، وبالتالي المضامين المثيرة للجدل والجريئة، قد ساهم مساهمة فعالة في محاولة وضع أسس أولى أو بذور أولى لمفهوم الحداثة، عندما قام بنقد مفهوم الخلافة أو الإمامة العظمى واضعا حدا لمفهوم العلاقة بين الدين والسياسة، لأنها علاقة طبيعية وضرورية، مبينا ذلك من خلال فهمه للإشكالية والمسألة السياسية. أي الفصل وليس الوصل بين الدين والسياسة مستشهدا في ذلك بآيات قرآنية، وأحاديث نبوية "تنفي الخلافة الإسلامية"، ومسألة الربط والعلاقة بين الديني والسياسي.

ولكي نقف على مطارحة علي عبد الرازق، جدير بالأمر الإشارة إلى ثلاث أفكار أساسية، كان قد حددها في كتابه المذكور آنفاً أو جزئياً كالتالي:

1- لقد حاول صاحب كتاب "الإسلام وأصول الحكم" تحديد مفهوم الخلافة وطبيعتها، ثم المقارنة بينها وبين مفهوم الملك، ثم تحديد مصدر الحكم بين الله والأمة، وما إذا كانت الخلافة أمر واجب عند المسلمين أم لا، وأخيراً الإشارة إلى إهمال وإغفال المسلمين علماء اجتماعياً، هو علم السياسة وفروعه، كنظام الحكم مثلاً.

2- وهنا قد حاول أيضاً أن يتحدث عن مفهوم الحكومة في الإسلام موضحاً موقفه في إشكالية منشأ الخلافة وعلاقتها بمشكلة القضاء.

ثم طرح مسألة في غاية الأهمية تتعلق بالرسالة المحمدية، وما إذا كان صاحبها رسولا أم ملكاً؟ ثم يخرج بنتيجة مفادها أن النبي دعوته دينية وليست سياسية.

3- وهنا يشير علي عبد الرازق إلى قدرة النبي (ص) على توحيد العرب وغير العرب تحت ظل الدين الجديد، دينياً وليس سياسياً، ولكنه ينفي وجود أية زعامة بعد موته مشيراً، وبكل وضوح إلى ما خلص إليه، وهو براءة الإسلام من مفهوم الخلافة.

وجدير بالملاحظة في هذا المقام القول أن الباحث، صاحب الأطروحة تعمد هذا التلخيص المكثف لكتاب عبي عبد الرازق، "الإسلام وأصول الحكم" معتمداً في ذلك تقسيمه المرجع المذكور إلى ثلاثة كتب بأبوابها الثلاثة، دون أية إحالة أو استشهاد حتى لا يبتعد كثيراً عن مضمون موضوعه المطروق. لكن، وأمام ما ورد في كتاب "الإسلام وأصول الحكم"، وما أثار من لخط وجدال وسجال، حول ما وصل إليه صاحبه من أفكار، ومن دلالات ومعان، دفع بهيئة "كبار العلماء" بالأزهر إلى أن توجه له سبع تهمة من خلال محاكمة، ذات مضمون معركة سياسية وفكرية، لكن الشكل والطابع الذي تغلب على هذه المعركة، هو تناول الكتاب وقراءة مضمونه وأفكاره وطرحه من منظور سلبي، وموقف إيديولوجي سجالي، وليس من موقف علمي معرفي يعتمد النقد الموضوعي، ومقارعة الحجة بالحجة، دون شطط أو هيجان أو انفعال. وهنا لا بد من الانتباه إلى أن محمد رشيد رضا، صاحب الكتاب المشهور: "الخلافة والإمامة العظمى" كان من أبرز المثقفين الذين عارضوا كتاب علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" وما جاء فيه من أفكار.

ويمكن أن أجمل هذه التهمة دون تفاصيل على الشكل التالي:

- التهمة الأولى: "جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة، لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا".

- التهمة الثانية: "إن الدين لا يمنع من أن جهاد النبي صلى الله عليه وسلم كان في سبيل الملك،

لا في سبيل الدين ولا لإبلاغ الدعوة إلى العالمين".

- التهمة الثالثة: " وإن نظام الحكم في عهد النبي صلى الله عليه كان موضوع غموض أو إبهام أو اضطراب أو نقص، وموجبا للحيرة".

- التهمة الرابعة: " وإن مهمة النبي صلى الله عليه وسلم كانت بلاغا للشيعة مجردا عن الحكم والتنفيذ".

- التهمة الخامسة: " وإنكار إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام، وعلى أنه لا بد للأمة، ممن يقوم بأمرها في الدين والدنيا".

- التهمة السادسة: " وإنكار أن القضاء وظيفة شرعية".

- التهمة السابعة: " وأن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده كانت لا دينية" (134).

أما رد علي عبد الرازق، على هذه التهم، فسأتجاوز تفاصيله لأقف عند ردين أساسيين هما:
الأول هو:

" وما العالمية إلا صفة توجب على صاحبها البحث والتماس الحقائق، وهو على كل حال مأجور إن أخطأ أو أصاب، وإنما نعتقد أن الوسيلة الوحيدة التي يمكن الاعتراض بها على أي بحث علمي إنما هي المناقشة والمجادلة بالحسنى، ولا تبيح سماحة الدين ولا عدالة القوانين أكثر من هذا الحق" (135).

وأما الثاني فهو: " إقرأوا كتابنا، ثم افهموه، وانقدوه بعد ذلك إن شئتم" (136).

لكن، علي عبد الرازق، وبالرغم من أنه رد على هيئة "كبار علماء" الأزهر، بهذا النوع من الرد الموضوعي، والهادئ والحضاري، وهو يدعوهم، إلى المناقشة والقراءة، والفهم، ثم النقد... فإنه وبعد هذه المحاكمة التي لا تخرج عن كونها محاكمة شبيهة بمحاكمات التفتيش التي عرفها التاريخ الأوروبي، فقد صمت صمتا مطبقا، ولم يطبع هذا الكتاب مرة أخرى، ولم يؤلف كتبا غيره، رغم وعده بأنه سيعمق هذا البحث، ويؤلف كتبا ومراجع ومقالات أخرى.

وكما قال حسين أحمد أمين: "... أنه لم يواصل، بالرغم من أنه عاش بعد ذلك أكثر من أربعين سنة جديدة صامتة" (137).

وإذا كان هذا هو حال علي عبد الرازق كما أسلفت آنفا، فإنه ومع ذلك يمكن اعتباره مثقفا كان له قصب السبق في وضع مشروع خطاب حدائي، حاول أن يتبعه مثقف آخر، خوطه حسين، عندما كتب كتابه الشهير "في الشعر الجاهلي (1926)" فجرا للمرة الثانية جدلا وسجالا بين مؤيد ورافض لمشروعه وخطابه الحدائي وإن كان هو الآخر لم يسلم من محاكمة قضائية سأعود إلى بعض تفاصيلها فيما بعد. لقد حاول طه حسين أن يبرر الدافع الذي جعله يكتب كتابه هذا المشار إليه أعلاه، بحيث كان الدافع أساسا قراءة جديدة للتراث العربي-الإسلامي وتطبيق منهج جديد لم تعرفه الثقافة العربية من قبل، يقول:

"أريد أن أريح الناس من هذا اللون من التعب، وأن أريح نفسي من الرد والدفع والمناقشة فيما لا يحتاج إلى مناقشة، أريد أن أقول إنني سأسلك هذا الجو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة، أريد أن اصطنع هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكرت* للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث، والناس جميعا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل خلوا تماما. والناس جميعا يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم* في الدين والفلسفة يوم ظهر قد كان من أخصب المناهج وأقواها وأحسن أثرا، وأنه قد جود العلم والفلسفة تجويدا وأنه قد غير مذاهب الأدباء في أدبهم والفنانين في فنونهم، وأنه هو الطابع الذي يتميز به هذا العصر الحديث" (138).

إن خطاب صاحب كتاب "من الشعر الجاهلي" ورغم اعتماده على منهج جديد يفيد الباحث الأكاديمي في بحثه باستعمال الأسلوب العلمي الموضوعي، والاستفادة من منطلق الشك المنهجي قصد الوصول إلى اليقين... إلا أن هذا لم يكن يشفع له من قبل الفكر الديني المتزمت والمتحجر، الذي يجهل هذا المنهج، وهذا الطرح، بل يرفضه، معتبرا إياه من إنتاج الفكر الغربي-الأوروبي الذي لا يقبله الدين ولا القيم الإسلامية، خاصة وأن الموضوع المطروح والمعالج من قبل طه حسين "من الشعر الجاهلي" تحدثت عن مسائل اعتبرت خطيرة، لعلاقتها بالمعتقد الديني، الثابت والموروث، والذي يكون الناس قد درجوا على فهمه وقبوله والإيمان المطلق به.

وأمام هذا الوضع، فقد كانت هناك ردود فعل كثيرة من قبل نخبة من المثقفين رأت فيما طرحه الباحث تطاولا على الدين ومسا به، وبجوهره. فلقد "كانت كل هذه الردود تتسم بشيء من الحماس المرتفع النبيرة الذي شرد بهم بعيدا عن المناقشة الموضوعية إلى مناقشة مبدأ تطبيق المنهج الديكرتي، وانطلاقا من رفضهم لهذا المنهج راحوا يراجعون طه حسين في آرائه وافتراضاته وأحكامه وأدلته وبراهينه..." (139).

لكن المسألة، لم تتوقف عند طبيعة هذه الردود، بل تعدى الأمر إلى أن قدم شيخ الأزهر تقريرا للنائب العام يتهم فيه طه حسين بالطعن في الدين الإسلامي، في مواضع أربعة، يمكن إجمالها كالاتي:
- الأول: "إن المؤلف أهان الدين الإسلامي بتكذيب القرآن في أخباره عن إبراهيم وإسماعيل حيث ذكر في ص 36 من كتابه:

" للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي فضلا عن إثبات هذه القصة التي تحدثت بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها، ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة أخرى".

- الثاني: " ما تعرض له المؤلف في شأن القراءات السبع المجمع عليها والثابتة لدى المسلمين جميعا وأنه في كلامه عنها يزعم عدم إنزالها من عند الله وإن هذه القراءات إنما قرأتها العرب حسب ما استطاعت لا كما أوحى الله بها إلى نبيه على لسان النبي (ص)".

- الثالث: " ينسبون للمؤلف أنه طعن في كتابه على النبي صلى الله عليه وسلم طعنا فاحشا من حيث نسبه، فقال في ص 72 من كتابه:

" ونوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وأضافته إلى الجاهليين وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش، فالأمر ما اقتنع الناس أن النبي يجب أن يكون من صفوة بني هاشم، وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي وأن تكون قصي صفوة قريش وقريش صفوة مضر ومضر صفوة عدنان وعدنان صفوة العرب والعرب صفوة الإنسانية كلها" .

- الرابع: " إن الأستاذ المؤلف أنكر أن للإسلام أولية في بلاد العرب وأنه دين إبراهيم إذ يقول في ص 80:

" أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للإسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي وأن خلاصة الدين الإسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه إلى الأنبياء من قبل" إلى أن قال في ص 81:

" وشاعت في العرب أثناء ظهور الإسلام وبعده فكرة أن الإسلام يحدد دين إبراهيم ومن هنا أخذوا يعتقدون أن إبراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور ثم أعرضت عنه لما أضلها به المضلون وانصرفت إلى عبادة الأوثان" (140).

ومن خلال هذه التهم الخطيرة التي وجهت لطفه حسين، يمكن أن نلخصها في النقاط الأساسية التالية:

- 1- إن صاحب كتاب "من الشعر الجاهلي يشكك في شخصية إبراهيم وإسماعيل من حيث الوجود الفعلي لهما، وأن ما ورد في النص القرآني لا يعد من الشواهد التاريخية.
- 2- يرى طه حسين أن طبيعة اللغة تتوقف على البعد الاجتماعي-التاريخي للإنسان وليست وحيا من الله.
- 3- يشكك طه حسين في انتماء الشعر الجاهلي للعرب في الجاهلية، وعلاقة هذا بنسب النبي (ص).
- 4- يعتقد طه حسين أن ظهور الإسلام قد ارتبط أول مرة مع النبي إبراهيم، وليس مع العرب ما بعد الفترة الجاهلية.

لا شك أن طه حسين وهو يكتب كتابه هذا "من الشعر الجاهلي" لم يكن في وعيه أنه سيطعن في الإسلام أو يسيء للدين، وإنما قام بإخضاع التراث العربي-الإسلامي، ومنه بعض المسائل المتصلة بالتاريخ والدين والأنبياء... للقراءة النقدية الجديدة والعقلانية الديكاريتية التي تقوم على الشك المنهجي، كما بينت ذلك سابقا.

لكن هذا لم يكن متداولاً، ولا معروفاً في الثقافة العربية-الإسلامية، ولا مرغوباً فيه من قبل الفكر المحافظ، والعقل الديني الذي لا يفقه، ولا يفهم معنى التحليل والدراسة العلمية الأكاديمية، ولا النقد، واستخدام المناهج والنظريات الحديثة في دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، ومنها مسألة الظاهرة الدينية مثلاً.

لقد كان طه حسين مضطراً، وأمام تلك الهجمة الشرسة من طرف هيئة جامع الأزهر، وبعض المثقفين التقليديين، إلى أن يغير موقفه، ويعيد كتابة مرجعه ذاك بعنوان آخر، هو "من الأدب الجاهلي". هذا، وإن تراجع الرجل، عن موقفه ذلك، فإن التراجع هذا كان تراجعاً "تكتيكياً" فحسب، والدليل على ذلك فإن طه حسين لم يصمت، وإلى الأبد كما فعل ذلك علي عبد الرازق، بل أشرف وناضل وكتب الكثير عن مشروع حدائثي يقوم أساساً على الثقافة والتربية والتعليم.

" هذا المشروع ثقافي وتربوي بالأساس، له هدف مزدوج، فعلى المستوى العام يرمي من جهة إلى إقرار تربية مدنية حديثة، ويستهدف من جهة ثانية خلق نخبة من قادة المجتمع العصري المنشود، أو "المستنيرين" حسب الكلمة التي تتردد عنه طه حسين، والتي هي طبعاً كلمة "انوارية" " (141).

وهكذا يستمر طه حسين في تنفيذ مشروعه، من خلال مواصلة بعض الأفكار التي طرحها، وبقي يطرحها، وإن عدل في كتابة "من الشعر الجاهلي" وغير عنوانه إلى "من الأدب الجاهلي"، بالإضافة إلى كتابه مراجع أخرى تخدم نفس الغرض المطلوب، مثل: مستقبل الثقافة في مصر...

ومن خلال هذه الكتابة يوجه خطابه إلى ما يعتقد أن هناك نخبة مستنيرة عندما يقول لها: " أريد ألا نقبل شيئاً مما قاله القدماء في الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وتثبيت... " (142).

وليس فحسب، ذلك أن طه حسين دعى، وبكل شدة إلى مفهوم التجديد وتجاوز التقليد، ارتباطاً بالذهاب بعيداً إلى ما وصلت إليه الحضارة الغربية، من تقدم وتطور. وفي هذا التجديد يركز على تجديد الحياة العقلية والفكرية أولاً. وفي هذا الصدد نجده يقول:

إن " تجديد الحياة المادية إذن يسير إذا سيرت أسبابه، ولكن تجديد الحياة العقلية ليس من اليسر والسهولة بهذه المنزلة، وإنما هو في حاجة إلى تطور شديد عميق بعيد المدى، إلى تطور يمس النفس ويمس العقل والقلب والضمير ويمس المجالات الإنسانية كلها... " (143).

لكن، وبكل أسف ومرارة، فإن طه حسين قد وصل إلى فترة معينة من تاريخ حياته، عندما أصيب بنكسة خطيرة تهز مشروعه، وتقضي على أمل النهضة في مصر، وفي العالم العربي قاطبة.

هذه النكسة تمثلت في محاولاته الفكرية التقرب من خط التماس مع التيار الإسلامي التقليدي، ومهادنتيه، بل الوصول إلى فكرة اعتبار أن النهضة في العالم العربي والإسلامي مفيدة ومشروطة بالارتباط بالإسلام وقيمه النبيلة، فلقد كتب كتابا عنونه بـ: على هاشم السيرة... ودراسات أخرى أشار فيها وإلى ما يراه الإسلام حلا للمشاكل الاجتماعية والسياسية الراهنة.

وعليه: " فقد ابتعدنا الآن عن مشروع طه حسين الذي يرمي إلى تأسيس "النهضة" على الأسس نفسها التي أعتقد أن الحضارة الغربية قد قامت عليها، بل عاد يقول كما قيل دائما من أن النهضة مشروطة بإحياء "الإسلام الحق" (144).

وهكذا يكون طه حسين قد تحول من الليبرالية وخطاب الحداثة الفكرية والثقافية إلى محاولة التوفيق بين هذه القيم والقيم الإسلامية، والدعوة إلى ما سماه "إسلام الأصل".

فـ: " صحيح أن طه حسين وهو يرتد ارتداده هذا لم يغادر تماما أفكاره الليبرالية القديمة، وربما أصبح أمله معلقا بتوفيق ما بين أفكاره هذه والإسلام الاجتماعي الذي عاد يبشر به... (145) .

لقد فشل وأفل خطاب الحداثة السياسية عند علي عبد الرازق، بعد خوفه وصمته الطويل، وعزوفه نهائيا عن الكتابة والبحث والدراسة.

كما فشل وأفل أيضا خطاب الحداثة الثقافية والفكرية عند طه حسين، بعد تراجع عن أفكاره الجريئة، ومحاولة ربطه العلاقة بين الليبرالية الغربية والحداثة الثقافية والفكرية، والقيم الإسلامية، وبالتالي الوصول إلى مفهوم "التوفيقية" العقيمة، والتي شلت النهضة العربية-الإسلامية ووقفت أمام تقدمها وتطورها.

إن عدم نجاح أو إخفاق أو تراجع الحداثة في العالم العربي-الإسلامي، لا يعود في حقيقة الأمر فقط إلى هذين العاملين المذكورين أعلاه، وإنما يعود إلى عوامل أخرى لا تقل أهمية عنها وقد شككت طفيرة مع العاملين السابقين. ترى ما هي هذه العوامل الأخرى؟

هناك عوامل كثيرة سأحاول أن أشير إلى البعض منها... هي:

سيطرة الخطاب الدوغمائي على الحياة الثقافية والفكرية: يقول محمد أركون في ذلك: " إن الفكر الإسلامي قد رفض حتى الآن المكاسب الأكثر تحريرا للفكر النقدي الحديث، وأغلق على نفسه خلف سياج دوغمائي وموقف عدائي من الغرب المتسلط والواثق من نفسه كما تتبدى لجميع الشعوب في نمط عيشه ونظرتها إليه مما ضخم الخيال المقاوم له ودفع بهذه الشعوب للانطواء في مواقع دفاعية عن هوياتها(146) .

وفي نفس الاتجاه يضيف فريدون هويدا فيقول عن طبيعة الخطاب الإسلامي الدوغمائي وعلى لسانه ما يلي:

" ... فالشرائع والقوانين وضعها الله مرة واحدة وإلى الأبد. وشريعة القرآن والسنة (سنة النبي) تغطي وجوه الحياة وجوانبها جميعا وتحتوي على كل ما هو ضروري لتوجيه المؤمن في الحياة الدنيا" (147).

-ضعف الخطاب الحدائثي في العالم العربي-الإسلامي: أما محمد الحداد، فلقد أرجع المسألة إلى: " وإذن فقد نشأ الخطاب الحدائثي العربي يتيما مستضعفا، لم يتيسر له أن يتقدم بتؤدة لأنه مضطرا إلى قطع أشواط طويلة في خطوات معدودة، ولم يتيسر له أن يرتبط بالركيزة الموضوعية للحدائثة وهي تطور الاكتشافات والاختراعات، ولم تحتضنه طبقة قوية، مثل البرجوازية في الغرب، ولم يتسن له العمل خارج التأثيرات الخارجية، ولم تتوافر له إمكانية بناء خطاب فكري... " (148).

وبالنتيجة، فإنه يمكن القول أن قضية قراءة المسائل المتعلقة بالتراث والدين، خارج القراءة التقليدية، أمر يؤدي بالضرورة إلى ما حدث لعلي عبد الرزاق، وطه حسين. لأن الخطاب الديني التقليدي المحافظ، ومن بعده خطاب الإسلام السياسي، لا يفهم، وكذلك لا يقبل القراءة الجديدة المعتمدة على المناهج الحديثة، كما وقع لطه حسين، أو القراءة التأويلية لإشكالية السلطة والحكم في الإسلام، كما وقع مع علي عبد الرزاق، والدليل على ذلك هو بقاء واستمرارية سيطرة الخطاب الديني، والإسلام السياسي في العالم العربي-الإسلامي داخل الفضاء الثقافي والفكري والمعرفي...

وتعد الإشارة إلى الذين انتهجوا نفس المنهج دليلا إضافيا على ذلك فإنهم حوكموا بدورهم من طرف محاكم نيابية ومؤسسات دينية كما هو عليه الحال مع "جامع الأزهر" مثلا. فلقد حوكم صادق خلال العظم، عندما أصدر كتابه المشهور بعنوان: نقد الفكر الديني في بداية السبعينيات، كما حوكم نصر حامد أبو زيد هو الآخر، بعد صدور كتابيه: نقد الخطاب الديني، ومفهوم النص، في التسعينيات.

وهنا لا بد من الوقوف عند الجرأة والشجاعة التي تميز بها نصر حامد أبو زيد لأنه استمر في كتاباته النقدية، ومشروعه الفكري (نقد الخطاب الديني، والإسلام السياسي، والقراءة التأويلية للنص الديني) إلى أن مرض ووافته المنية وانتقل إلى العالم الآخر.

رابعاً: إشكالية الدين بين الجمود والتقليد، الاجتهاد والتجديد:

سأحاول أيضاً، ومن خلال هذه النقطة الوقوف على إشكالية الدين، وما إذا كان التعامل معه كنص من الكتاب ومن السنة انطلاقاً من التثبيت بتقليد نصوصه أو القيام بالاجتهاد عند الضرورة، والعمل على تجديد الفكر الإسلامي كخطاب فكري في القضايا التي تناولها، ولم تعد تسابير اللحظة الراهنة والظروف التاريخية التي تمر بها المجتمعات العربية الإسلامية.

لقد أثرت هذه الإشكالية، واعتبرها من المسائل والقضايا الهامة، في إطار هذا البحث، وكتابة هذه الأطروحة لأن الأمر يتعلق أساساً بالمفارقة والتناقض الذي تمثله هذه الإشكالية، فمن جهة هناك دعاة الوقوف عند النصوص الدينية من الكتاب والسنة وشروحات وتفسير الفقهاء والعلماء التقليديين، دون أدنى تدخل من شأنه أن يكون اجتهاداً أو تجديداً. والسبب في ذلك يعود إلى قدسية النصوص، بل وكذلك قدسية مراجع الفقهاء والعلماء. فمن يكون هذا الذي يراجع أو ينظر في أعمال ومرجعيات كبار العلماء التقليديين أمثال أبو حنيفة، ومالك، وابن حنبل، وابن تيمية، والسيوطي، والأمدى... وغيرهم كثير؟ وبمعنى آخر، فإن قراءة ومراجعة الفكر الإسلامي التقليدي وتراثه وثقافته مسألة في باب المنع والرفض. ومن جهة أخرى هناك دعاة إمكانية تجاوز النصوص إلى أعمال العقل والفكر الإنساني-وبالتالي الاجتهاد والتجديد... ذلك أن الزمن أو العصر الذي نعيشه يحمل من التحديات ما يجعل نخبة من المثقفين يفتحون باب الاجتهاد والتجديد على مصرعيه، وبكل جرأة وشجاعة.

ولكن دعاة الاجتهاد والتجديد هم درجات، فمنهم من توقف عند الاجتهاد والتجديد من داخل الفكر الإسلامي وبنيتة الثقافية والفكرية، ومنهم من يحاول تجاوز هذا العمل ليصل إلى قراءة جديدة تركيبية بعيدة عن الموقف التوفيقوي الذي اعتمده فريق من النخبة المتففة العربية والإسلامية.

وبكلمة أخرى أريد أن أقول أن الاجتهاد والتجديد تم على مستويين هما:

- المستوى الأول: قراءة توفيقوية غير علمية

- المستوى الثاني: قراءة تركيبية علمية تعتمد محاولة إخضاع الفكر الإسلامي للطرح والتصور النظري المرتبط بالدراسة العلمية والمعرفية المعتمدة في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وكذلك استعمال واستخدام مقاربات منهجية تسمح بهذه القراءة العلمية والتركيبية المشار إليها آنفاً.

وبالجملة سأستعرض نصوص تشير إلى إشكالية الدين وخضوعه إلى جدلية التقليد (الجمود) والاجتهاد من جهة، وطبيعة التجديد في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، والتجديد في الخطاب النقدي من جهة ثانية.

وقبل هذا وذاك يكون لزاماً علي البدء بالحديث عن تحديد ومعنى المفاهيم المعتمدة التالية:

التقليد، والاجتهاد، والتجديد.

1- في تحديد وضبط المفاهيم:

أ- التقليد: كثيرة هي الأدبيات المعرفية التي ضبطت مفهوم التقليد. فلقد جاءت تعريفاته كما يلي:
"أخذ فتوى الغير للعمل به" (149).

ويعرفه المحقق الخوئي فيقول: "الاستناد إلى قول الغير في مقام العمل" (150).

وأما الأمدي فلقد عرفه هو الآخر كالتالي: "التقليد عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة، وهو مأخوذ من تقليده القلادة وجعلها في عنقه" (151).

وكذلك: "... التقليد هو المحاكاة وإتباع القول أو العمل بلا حجة شرعا..." (152).

ومهما تعددت التعاريف والمفاهيم، فإني ألاحظ أن المضمون والمحتوى، بل المعنى والدلالة واحد...

لكن التقليد كسلوك فكري، وبالمعنى المشار إليه سابقا، اعتبره بعض المنقذين والعلماء والفقهاء واجبا دينيا، وضرورة إسلامية ومعرفية بالنسبة للإنسان المسلم، ودليلهم في ذلك الموقف الاضطراري عندما لا يجدون سبيلا إلى فعل الاجتهاد.

يقول محمد بن الحسن: "يجوز للعالم تقليد من هو أعلم منه، ولا يجوز به تقليد مثله" (153).

ويقول الشافعي، وفي نفس السياق: "قلته تقليدا لعمر... وقلته تقليدا لعثمان... وقلته تقليدا لعطاء" (154).

وغيرهما كثير من العلماء والفقهاء، أمثال، ابن سراج، وابن حنبل وإسحاق بن راهويه وسفيان الثوري... إلخ ممن قبلوا بالتقليد (155).

وبقدر ما كان هؤلاء أكثر ممن دعوا إلى التقليد، فهناك غيرهم قد دعوا إلى عدم التقليد مستنديين في ذلك إلى أدلة شرعية. فقد جاء عن ابن مسعود قوله: "ألا لا يقلدن أحدكم دينه رجلا إن آمن آمن، وإن كفر كفر" (156).

وكذلك أبي حنيفة وأبي يوسف عندما قالوا: "فلا يحل لأحد أن يقول قولنا حتى يعلم من أين قلناه" (157).

وبنفس الدلالة والمعنى يقول مالك: "إنما أنا بشر أخطئ وأصيب فأنظروا في رأيي، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه" (158).

لكن الواقع الذي نعيشه يكشف لنا بأن ثقافة التقليد هي السائدة والمهيمنة في المجتمع رغم وجود من يرفض التقليد في القضايا والمسائل الدينية، والسبب هو الانحطاط والتأخر الذي أصاب العالم العربي-الإسلامي، وظهور تيار فكري يدعو إلى الانغلاق والتحجر، بل إلى اعتماد رأي وفكر جماعة من العلماء والفقهاء، دون غيرهم، انطلاقا من اعتقاد معين مفاده ربط الحقيقة المطلقة بهذا التيار أو ذاك. ولنا في الساحة الثقافية والفكرية ما يعزز ذلك. فحركة وجماعة الإخوان المسلمين استطاعت

أن تخلق لنفسها نخبة من العلماء والمفكرين والمتقنين كمرجعيات يمكن العودة إليهم في كل كبيرة وصغيرة. وكذلك تيار الحركة السلفية، فقد تمكن من تحديد مجموعة من الفقهاء والعلماء والمفكرين السلفيين كمرجعيات أيضا تقدم أفكارها لأتباعها داخل العالم العربي الإسلامي. دون أن ننسى تيار الحركة الشيعية، والذي هو الآخر له أتباعه ومريديه، وقد حدد لهم مراجع وعلماء لا يجوز الرجوع إلى غيرهم في كل شيء، وفي كل ما يطرح.

وهكذا، وبهذا الفهم الأيديولوجي الإقصائي الصراعي للدين تكرر الفكر التقليدي وهيمن وسيطر كثافة سائدة داخل المجتمعات العربية والإسلامية.

إن التقليد، وبهذا المعنى "قد دفع (...) أهله في هذه العصور المتأخرة إلى التعصب الزميم البشع لأراء الأئمة وأقوالهم، وتقديمها في أحيان كثيرة على النصوص الصريحة المخالفة لهذه الآراء والأقوال- والمبالغة غير المعقولة في مدح هؤلاء الأئمة، ووصفهم بأوصاف تنبو عن العقل والذوق معا، وتدل على أنهم ينتقصون عقول غيرهم ويستخفون بها" (159).

وإذا كان حال التقليد داخل المجتمعات الغربية-الإسلامية هكذا، فهذا ما يجعلني أقول أنه عنصر من عناصر الحيلولة دون تقدم وتطور هذه المجتمعات، وذلك لأنها أصبحت تنسم بالتعصب الفكري، والجمود العقلي، والاتكال... بل هو "... جوهر الأزمة الفكرية والحضارية للأمة خاصة إذا ما فهمنا التقليد بمعناه الشامل الذي يترك دلالات سلبية على حضارة الأمة، وحركة تجديدها وإحيائها" (160).

1- بعض مواقف العينة المبحوثة والمستجوبة المؤيدة لمسألة التقليد:

ولي في هذا المعنى ما يؤكد هذه الفكرة، وذلك من خلال البحث الحقلّي الميداني، فلقد جاء في خطاب العينة المبحوثة والمستجوبة ما يدل على سيطرة ثقافة التقليد على عقل وفكر كثير من الفئات الاجتماعية والمنتفعة.

وفي هذا المقام فلقد طرحت سؤالا على هذه العينة المبحوثة مفاده: كيف يمكن التعامل مع النص الديني... أنطلقا من التقليد أم من الاجتهاد والتجديد؟

فكانت الإجابة من قبل الفئة المبحوثة ذات التوجه السلفي الوهابي كالتالي: " نحن نتعامل مع النص الديني (القرآن والسنة) انطلاقا من ما ورد في كتاب القرآن الكريم، والسنة النبوية... ولنا في علماء المسلمين السلفيين قدوة حسنة، أي نقول ما يقولون، ونفعل ما يفعلون..." (إجابة متفق عليها من طرف المبحوثين).

وفي نفس السياق قالت الفئة المبحوثة والمستجوبة ذات التوجه الأخواني (الإخوان المسلمين) ما يلي: " إن مفهوم التقليد ليس مفهوما سلبيا، بل بالعكس هو يعني الاقتداء بما جاء في كتاب الله وسنة

رسوله، وعمل وأقوال السلف الصالح، وكذلك المفكرين والعلماء الملتزمين بالنص الديني الصحيح (القرآن أو السنة)... " (إجابة متفق عليها من طرف المبحوثين).

وليس بعيدا عن هذه الإجابة أقف على ما جاء في خطاب فئة من المبحوثين والمستجوبين ممثلة من طرف مجموعة من أئمة ومشايخ بعض المساجد، قالت: " نحن نرى ونعتقد أن الدين الإسلامي يقوم أساسا على نص الكتاب ونص السنة، وما قاله السلف الصالح..

ونحن مطالبين بتقليد ما جاء في هذه النصوص، ودون الخروج عن شرح وتفسير العلماء والفقهاء من السلف الصالح كما قلنا وبيننا ذلك... " (إجابة متفق عليها من طرف المبحوثين).

ب- الاجتهاد: يمكن تحديد مفهوم الاجتهاد كالتالي:

من حيث المعنى اللغوي هو: " الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد، وهو المشقة والطاقة، فيكتفي بما فيه مشقة ليخرج عنه ما لا مشقة فيه" (161).

وأما من حيث الاصطلاح فيعرفه أبو إسحاق الشيرازي بأنه: " بذل الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي ممن هو من أهله" (162).

كما يعرفه أيضا الغزالي.. فيقول: " بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة" (163).

وبهذا المعنى، لا يقوم الاجتهاد إلا بالدليل النصي، والقاطع على ذلك، فلقد جاء في قول مأثور ما جعلني أفهم دلالة ذلك:

" روى ابن عبد الرب عن معاذ أن رسول الله (ص) لما بعثه إلى اليمن قال له: "كيف تصنع إن عرض لك "قضاء"؟ قال أقضي بما كتب الله، قال: "فإن لم يكن في كتاب الله". قال فبسنه رسول الله. قال: "فإن لم يكن في سنة رسول الله"؟ قال أجتهد رأيي ولا آلو. فقال: فضرب بيده في صدري، وقال: "الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله بما يرضاه الله ورسوله" (164).

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن ما ورد سابقا يتعلق أساسا باجتهاد الفقيه والعالم والمفكر في القضايا والمسائل الدينية، ولذلك نجد الغزالي قد حدد شروطا لا بد وأن تتوفر في المجتهد، وإلا بطل اجتهاده، من هذه الشروط ما يلي:

أ- "أن يكون عدلا مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة..."

ب- وأن يكون محيطا بمدارك الشرع متمكنا من استثمار الظن بالنظر فيها ... ويكون ذلك بمعرفة علوم ثمانية من الكتاب والسنة، والإجماع والقياس ومعرفة أصول الفقه واللغة، والنحو والناسخ والمنسوخ، ومصطلح الحديث" (165).

إن الاجتهاد وإن قيد بهذين الشرطين، فإن ذلك لا يعني أن الأمة تتوقف عن الاجتهاد من خلال فقهاؤها وعلمائها ومفكريها... وبالعكس فإن الاجتهاد واجب ديني وضرورة معرفية، في كل حقبة

زمنية معينة. فهو أي الاجتهاد " فريضة كفائية من فرائض الإسلام يجب على الأمة أن تخصص له من علمائها من ينهض بفريضته، وإلا وقع عليها الإثم بكاملها... " (166).

ولكن جدلية القول بالاجتهاد من عدمه كانت محل نقاش وجدل وسجال بين العلماء والمفكرين والفقهاء، وإلا ما وجدنا خطابات من قبيل أدلة الاجتهاد عند السنة... والأدلة العامة على حجية الاجتهاد... وجواز ومنع اجتهاد النبي.. وجواز ومنع اجتهاد الصحابة في حياة النبي... ونهاية الاجتهاد عند السنة... وأدلة الاجتهاد عند الشيعة... وغير ذلك كثير.

فالمتأخرين في الاتجاه السني مثلا، من أمثال الأمدي والغزالي، فقد استدلوا على أحقية ووجوب الاجتهاد من الكتاب والسنة، والإجماع.

فمن الكتاب اعتمدوا الآية التي تقول: " فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون " (167). وكذلك الآية التي تقول: " فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون " (168).

أما من السنة النبوية فقد روى عن النبي (ص) قوله: " اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له " (169). كما جاء في نفس المقام ما يلي: روى عن النبي (ص) قوله: " إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد " (170).

وما وجدته يرتبط بهذا الفهم، وهذا المعنى، بعض المواقف والآراء التي جمعتها من قبل العينة المستجوبة والمبحوثة ميدانيا. فعلى لسان الفئة الثانية من المبحوثين والمستجوبين، والممثلة للأستاذة والأستاذات الجامعيين وتحديدًا أستاذة بقسم الحقوق جاء التالي: " ...أعتقد أن قضية الاجتهاد... فيما يخص الدين الإسلامي كفكر أمر أصبح ضروريا في عصرنا الحالي، ذلك لأن هناك كثير من الأشياء والقضايا التي تحتاج إلى أعمال الفكر والاجتهاد... " (شهرزاد، أستاذة جامعية).

وكذلك وجدت قولاً يتعلق بالفئة الرابعة من المبحوثين والمستجوبين، أي من الأئمة والمشايخ داخل المساجد... يقولون: " ... أما مسألة الاجتهاد فهي تتعلق بعدم وجود نص يتحدث عن قضية معينة، ولنا في حديث النبي (ص) درسا في ذلك، عندما بعث معاذ بن جبل كقاضي إلى اليمن " (إجابة متفق عليها من طرف المبحوثين).

وليس بعيدا عن هذا الطرح، يعبر ناشط حزبي ينتمي إلى جبهة العدالة والتنمية من الفئة الخامسة من المبحوثين والمستجوبين فيقول: " الاجتهاد هو مسألة طارئة عن غياب النصوص، أو ما يتعلق بالقضايا الحديثة والمعاصرة في هذا العالم الذي نعيشه، كالقضايا السياسية والاقتصادية والمالية مثلا ". (عبد الوهاب).

لكن وفي المقابل، فإن هناك تيار متشدد يرفض العمل بالاجتهاد، والقول به، بل راح ليؤكد على ضرورة وإلزامية سد وغلق باب الاجتهاد، معتمدا في ذلك الأدلة والاستشهادات التي تخدم هذا المعنى. فمن جملة ما جاء بسد باب الاجتهاد الذي يعود إلى القرن الرابع الهجري قول ابن برهان من الشافعية مثلا:

" أصول المذاهب وقواعد الأدلة، منقولة عن السلف فلا يجوز أن يحدث في الأعصار خلافها" (171).

وفي نفس السياق والمعنى قال ابن المنير من المالكية ما مفاده: "اتباع الأئمة الآن الذين حازوا شروط الاجتهاد مجتهدون ملتزمون لا يحدثوا مذهباً، أما كونهم مجتهدين فلأن الأوصال قائمة بهم، وأما كونهم ملتزمين أن لا يحدثوا مذهباً، فلأن أحداث مذهب زائد بحيث يكون بفروعه أصول وقواعد مباحة لسائر قواعد المتقدمين متعذر الوجود لاستيعاب المتقدمين سائر الأساليب" (172).

وكذلك وفي الاتجاه المعاكس فلقد صرح لي بعض المبحثين والمستجوبين من العينة المدروسة بأقوالهم وتوجهاتهم الراضية لمسألة الاجتهاد كالتالي: فلقد جاء على لسان الفئة الأولى من المبحثين والمستجوبين ذوا التوجه الإخواني (جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر) ما مفاده:

" أما قضية الاجتهاد... فهي لا تتوفر للجميع، وتطلب شروحا أساسية وجوهية لكي تتم... " (إجابة متفق عليها من طرف المبحثين).

أما الناشط الحزبي من الفئة الخامسة من المبحثين والمستجوبين والعينة الميدانية المدروسة والممثل للفييس المحظور، فلقد جاء على لسانه مايلي: " الإسلام صالح لكل زمان ومكان، والمسلم ليس بحاجة إلى أن يضيف ويجتهد... لأن المطلوب منه هو الاقتداء بالنصوص الدينية من الكتاب والسنة وعمل السلف الصالح... فالاجتهاد قد يؤدي إلى الخلاف والاختلاف، وهذه فتنة يمكن أن تقوم بين المسلمين". (كمال).

وتكريسا لسد وغلق باب الاجتهاد، فإنه تم الخلط والتداخل بين الاجتهاد والبدعة، بل اعتبر الاجتهاد شكل من أشكال البدعة، والبدعة في نظر الشارع وتصور الدين محرمة لأنها تخرج صاحبها من الملة، والاعتقاد الصحيح، ودليلهم القوي على هذا، الحديث النبوي المشهور... " إن أصدق الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمد صلى الله عليه وسلم، وكثير الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار" (173).

ولقد أدى هذا الخلط، وهذا التداخل بين البدعة والاجتهاد في العقل الإسلامي المعاصر إلى ظهور تيارين متصارعين... " تيار اجتهادي منفتح، يتعاطى بمرونة مع المتغيرات، ويؤصل أحكامه حولها، ولا يجد حرجا في الانتهال من منظومات ثقافية حديثة وغير إسلامية. ثم تيار انغلاقية متشدد،

يعاني من نقص حاد في الحس التاريخي، ومندفع اندفاعا قويا إلى تعطيل العقل وتهميشه، وإلى رفض كل علاقة ثقافية، بما يقع خارج المنظومة الإسلامية الكلاسيكية" (174).

وبمعنى آخر، فلقد تجلى ذلك الصراع في اعتبار التيار الأول، تيار يشجع الاجتهاد وبالتالي البدعة والمروق عن الدين، في وعي التيار الثاني، وبالعكس فإن التيار الثاني اعتبر في وعي التيار الأول، تيارا متشددا وانغلاقيا سيقف حاجزا وعائقا، أمام كل إمكانية للتفاعل مع المتغيرات والمستحدثات التي تقع في الواقع ويكون من الضروري والواجب التعامل معها انطلاقا من فعل الاجتهاد وإعمال العقل.

إن الاجتهاد وإن بقي حبيس المقولة المشهورة "لا اجتهاد مع النص"، وأن الاجتهاد لا يمكن القبول به مع وجود النص من القرآن أو السنة، أو وجودهما معا. فإن فعل الاجتهاد هو عمل اضطراري يمكن اللجوء إليه عند الضرورة فقط. ولقد يفي الاجتهاد أيضا حبيس المعرفة الدينية والشرعية، ولم يتم الحديث عنه في مجالات معرفية أخرى أصبح من الضروري اليوم الرجوع إليها في حل كثير من المشاكل التي تتعلق بحياة الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والسياسية... وغيرها كثير.

وهكذا بقي مفهوم الاجتهاد محل صراع إبديولوجي بين من يعتبر أن "الاجتهاد الوحيد الممكن هو ما يمكن أن يسد فراغ غياب النص" (175).

وبين من يرى بأن "الاجتهاد واجب حتى مع النص، لأن الأحكام الشرعية تحتاج إلى عقل وإلى استنباط وإلى تكييف حتى تكون قابلة للانطباق على المكان والزمان المطلقين..". (176). وإذا كانت الأحكام الشرعية يحتاج إلى عقل... كما ورد أنفا، فإن إعمال العقل في مجالات أخرى يصبح في باب البديهيات.

وبالجمله يمكن القول أنه "ومهما يكن فهو أن تلك المقولة "الأحكام تتغير وفق تغير الأزمان" (...). تفرض على المجتهد أن يكون على دراية تامة للعلوم العصرية التي من شأنها دراسة الواقع وتحديد أبعاده ومشاكله" (177).

أي يجب أن يكون المجتهد على دراية وثقافة واسعة من العلوم العصرية... خاصة العلوم الاجتماعية والإنسانية وذلك من أجل:

-الوقوف على خبرة الواقع

-وكذلك القدرة على تشخيص الموضوع المدروس

ج- التجديد: وأما التجديد فيمكن ضبطه وتحديده بالشكل التالي: فلقد حدده رضوان زيادة عندما

قال:

" التجديد (...) عملية إحياء، وهي أشبه بمراهنة سيكولوجية أولا وما يستتبع ذلك من تحول باتجاه التغيير والعمل حتى يتحقق الدين في صورته الأولى مع زمن الصحابة" (178).

ولقد ضبطه نصر حامد أبو زيد فقال:

" التجديد حاجة دائمة، سيرورة اجتماعية وسياسية وثقافية، بدونه تتجمد الحياة وتفقد رونقها، وتدخل الثقافات نفق الاندثار والموت" (179).

وهنا لا بد من الإشارة أيضا إلى أن مسألة التجديد في الدين والفكر الإسلامي هي مواقف ورأى مختلفة، وحتى متناقضة بين المثقفين والمفكرين الذين اهتموا بهذه الإشكالية.

وأما في هذا العمل فلقد قسمت هذه النخبة المثقفة المنتجة لخطاب التجديد إلى تيارين أساسيين

هما:

-التيار الأول: التجديد في الخطاب الإسلامي الكلاسيكي:

ويمثل هذا التيار مجموع الكتابات والخطابات والأعمال التي تناولت مفهوم التجديد وقامت ببحوث ودراسات من شأنها أنها عالجت وتناولت هذا المفهوم كخطاب إسلامي أثار مسألة وقضية التجديد داخل هذا الخطاب وهذا الفكر قصد تجاوز كثير من المشاكل التي أصبحت تشكل تحديا له.

ومن جهتي، فلقد حاولت القيام بمتابعة كتاب أو عمل كان قد قام به مفكر إسلامي هو **محمد إقبال**، هذا الكتاب هو: تجديد التفكير الديني في الإسلام. وكان لزاما علي أن أتعرف على طبيعة فكرة محمد إقبال عن التجديد، والسياقات التي تحدث فيها عنها وعلاقتها بالفكر الأوروبي...

وفي نفس السياق، سأشير إشارة سريعة وخفيفة لبعض الأعمال التي اشتغلت على هذا المنوال، أي مسألة التجديد في الفكر الإسلامي الكلاسيكي والخطاب الديني، ولعل من أبرز هؤلاء... حسن الترابي* ...

أ- محمد إقبال:

ترى ما هي أبرز الأفكار التي جاءت في كتاب: تجديد التفكير الديني في الإسلام لـ: محمد إقبال، والتي تجعل القارئ يقف عند إشارات وعلامات هذا التجديد؟

يقسم محمد إقبال كتابه إلى ست محاضرات*، وكل محاضرة قد أعطاها عنوانا مناسباً. يقول محمد إقبال عن هذه المحاضرات ما يلي:

" ولقد حاولت في هذه المحاضرات التي أعدتها بناء على طلب الجمعية الإسلامية بمدراس، وألقيتها في مدراس وحيدر أباد وعليكرة، بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديدا، آخذا بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ماجرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة، واللحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لعمل كهذا" (180).

إن محمد اقبال، وهو يقدم هذه المحاضرات، لا شك أنه كان يهدف من خلال ذلك إلى تقديم ذاته، لكي تعرف أفكاره، وفلسفته، ومواقفه، وانتقاداته، بشكل يسمح بالوقوف على هذه الأفكار، وهذه الفلسفة بأبعادها ومنطقاتها وكذلك أسسها النظرية.

ومن هنا يلاحظ أن محمد اقبال قد انطلق في تحليل خطابه الذي مثلته المحاضرة الأولى (المعرفة والرياضة الدينية) بعقد مقارنة في غاية الأهمية العلمية والمعرفية والفلسفية بين الدين والفلسفة. فالدين " في أكمل صورته، يسمو فوق الشعر، فهو يتخطى الفرد إلى الجماعة، وفي موقفه من الحقيقة الكلية، يتعارض مع عجز الإنسان وقصوره فهو يفسح مطالبه، ويستمسك بأمل لا يقل في شيء عند شهود الحق شهودا مباشرا... " (181).

وأما الفلسفة " فهي روح البحث الحر، تضع كل سند موضع الشك ووظيفتها، أن تتقصى فروض الفكر الإنساني التي لم يحصها النقد إلى أغوارها، وقد تنتهي من بحثها هذا إلى الابتكار أو إلى الإقرار فلي صراحة بعجز التفكير العقلي البحث عن اكتناه الحقيقة القصوى... " (182).

وفي السياق ذاته، فإن محمد اقبال يعتقد أن النظر العقلي ليس هو الإيمان، فالفلسفة تقوم على الأول، بينما يقوم الدين على الثاني.

وإن قام الدين على الإيمان، فإن المسلمين القدامى، قد استفادوا من النظر العقلي والفلسفي المرتبط بالفكر اليوناني القديم، ولم يدركوا إلا فيما بعد بأن هناك تعارضا بين روح القرآن والفلسفة اليونانية.

وإذا دل هذا على فضل الفلسفة اليونانية بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية في فترة معينة من الزمن، فإن فضل هذه الأخيرة لا يمكن إغفاله على أوروبا القرون الوسطى ونهضتها فيما بعد.

"... فلقد أتى على الفكر الأوروبي زمن تلقى فيه وحي النهضة عن العالم الإسلامي... " (183).

وبالرغم من أن " الثقافة الأوروبية في جانبها العقلي ليست إلا ازدهارا لبعض الجوانب الهامة في ثقافة الإسلام... "

فإن كل الذي نخشاه هو " ... إن المظهر الخارجي البراق للثقافة الأوروبية قد يشل تقدمنا، فنعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها... " (184).

لهذا فإن إقبال يرى أنه أصبح من الضروري قبول النظر والتجديد في مبادئ الإسلام.. ويقول بكل وضوح عن العمل الذي قام به من خلال هذا الكتاب " ... إنني لأغتنم في هذه المحاضرات أن أناقش (مناقشة فلسفية) بعض الأفكار السياسية في الإسلام على أمل أن يتيح لنا ذلك، على أقل تقدير فهم معنى الإسلام فهما صحيحا بوصفه رسالة للإنسانية كافة... " (185).

ثم يواصل محمد اقبال مناقشته الفلسفية للثقافة الإسلامية وللإسلام عندما ينتقل إلى المحاضرة الثانية (البرهان النفسي على ظهور التجربة الدينية) ويقول عنها: "... إذا فحصنا التجربة، فحصاً دقيقاً وفسرناها على هدي القرآن الذي يعد التجربة الباطنة والظاهرة آية على حقيقة يصفها بأنها "الأول والآخر، والظاهر والباطن" وهذا هو الذي اعترم بيانه في هذه المحاضرة" (186).

إن التجربة عند اقبال تتشكل في ثلاث مستويات هي:

- مستوى المادة، ومستوى الحياة، ومستوى العقل والشعور، وهو يصفها هكذا، فإنه يربط هذه المستويات بطبيعة العلم الدارس لها، وعليه، فهناك العلم الطبيعي الذي يدرس المادة الجامدة، وهناك العلم الطبيعي الذي يدرس المادة الحية، وهناك العلم الاجتماعي والإنساني الذي يدرس السلوك الإنساني والظاهرة الإنسانية.

وهنا لا بد من الإشارة إلى ملاحظة في غاية الأهمية، هي أن محمد اقبال ومن خلال قراءة كتابه هذا أجده يعتمد أساساً الفكر الغربي، الفلسفي والعلمي من أجل توضيح كثير من القضايا وشرحها... ثم يعود مرة أخرى، فيحاول الاستشهاد بمجموعة من الآيات القرآنية التي تحمل دلالة ومعنى يتعلق بما يحدث في الطبيعة والكون... والإنسان.

فمثلاً يقول عندما أراد أن يتحدث عن المعرفة الشعورية- والتجربة الشعورية... " إني على قول برجسون انتقل من حالة نفسية إلى حالة نفسية أخرى، أحس بالحرارة أو البرودة، وأشعر أنني فرح أو حزين، أعمل أو لا أعمل شيئاً، أنظر إلى ما حولي، أو أفكر في شيء غيره، فالإحساسات وألوان الشعور والإرادات والأفكار، كل أولئك هي التغيرات التي ينقسم إليها وجودي، وهي بدورها تسبغ ألوانها عليه، فأنا أتغير إذن من غير انقطاع، ومن ثم فليس في حياتي النفسية شيء قار، بل الكل في حركة دائمة سيل مستمر من حالات نفسية، وانصهار غير منقطع لا محل فيه للوقوف أو السكون..." (187).

وعندما تحدث عن الطبيعة وعلاقتها بالزمان، راح يستشهد بآيات قرآنية سأختار منها الآيتين التاليتين وهما: " إن في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والأرض لآيات لقوم يتقون" (188).

وكذلك الآية: " ألم تر أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري إلى أجل مسمى وأن الله بما تعملون خبير" (189).

وهكذا يتابع في المحاضرة الثالثة (الألوهية ومعنى الصلاة) بحيث يجعل القارئ يقف على التداخل بين التفسير الديني للآية والتفسير العلمي لها..

ولنا في مسألة وحدانية، الذات الإلهية، كما وضحتها النص القرآني من جهة، وقضية الفردية، كما ورد في خطاب برجيسون من جهة ثانية، فالنص القرآني يعرف (الله) فيقول: "قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفئاً أحد" (190).

أما برجيسون فيقول عن الفردية:

"وعلى وجه خاص يمكن أن يقال في الفردية، إنه بينما نجد الميل إلى تحقيق الفردية ماثلاً في كل شيء في الوجود، ونجد الميل إلى التوالد يعارضها دائماً، فلكي تكون الفردية كاملة يجب ألا يمكن لأي جزء منفصل بجسم حي أن يعيش مفترقا عنه، ولكن هذا يجعل التوالد أمراً مستحيلاً، فأى معنى للتوالد سوى بناء جسم عضوي جديد بواسطة جزء انفصل عن ج سم عضوي قديم" (191).

ويبقى محمد اقبال مستمراً في اعتماد النصوص والمرجعيات الأوروبية، الفلسفية منها والعلمية قصد إقامة الدليل على القضايا التي يطرحها في هذا الصدد... فلقد تحدث مثلاً عن (ادجنتون- Eddington) بخصوص الحديث عن عالم المادة... وأشار إلى (هوبسون-Hopson) عندما أثار إشكالية قوانين الجاذبية والميكانيك والهندسة.

ولقد فعل ذلك في كل المحاضرات التي قدمها في هذا الكتاب. فالمحاضرة الرابعة (روح الثقافة الإسلامية) وفي هذا المقام، فلقد اعتمد فيها على إبراز الأفكار الأساسية التالية والمرتبطة بفضل الثقافة الإسلامية والعربية على الثقافة الأوروبية أيام انحطاطها وتخلفها..

يعود محمد اقبال إلى كتاب (بناء الإنسانية) لصاحبه بريفولت Briffault ليؤكد ويعزز تلك الفكرة المشار إليها آنفاً.

يقول بريفولت عن الكيفية التي جعلت روجر بيكون يستفيد أيما استفادة من العرب والمسلمين عند استخدامه في البحث العلمي المنهج التجريبي.

"...لم يكن روجر بيكون إلا رسولا من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية، وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم معاصريه للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد لمعرفة الحق، والمناقشات التي دارت حول واضعي المنهج التجريبي، هي طرف من التحريف الهائل لأصول الحضارة الأوروبية. وقد كان منهج العرب التجريبي في عصره بيكون قد انتشر انتشاراً واسعاً، وانكب الناس، في لهف على تحصيله في ربوع أوربة" (192).

وفي نفس السياق والمعنى يواصل بريفولت فيقول عن الجهد الذي بذله العرب والمسلمين في إدخال المعرفة العلمية والطرق المنهجية إلى العالم الأوروبي:

"... أما ما ندعوه العلم، فقد ظهر في أوربة نتيجة لروح من البحث جديدة، ولطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة، والملاحظة، والمقاييس، ولتطور الرياضيات إلى صورة لم يعرفها اليونان، وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي" (193).

وأما في المحاضرة الخامسة (مبدأ الحركة في بناء الإسلام) فلقد ركز محمد اقبال على الأسباب الوجيهة والموضوعية التي جعلت العالم الإسلامي يدخل في انسداد تاريخي وتخلف أبدي يمكن عده بمئات السنين..

هذه الأسباب التي طبعت الفكر الديني بحالة من الجمود الفكري والانحطاط العلمي والمعرفي والثقافي، يمكن تلخيصها والإشارة إليها كالتالي:

1- الصراع الفكري بين أهل العقل وأهل السنة (النقل) حول مسألة قدم القرآن. تطرف العقلين (إبراهيم النظام من المعتزلة مثلا) في شكهم في ثقة رواة الحديث (أبو هريرة مثلا).

وأمام هذا الصراع، وهذا الاختلاف بين العلماء المسلمين على مختلف مشاربهم ونحلهم واتجاهاتهم، دفع بأهل السنة (العلماء التقليديين) إلى اعتبار هذه الاختلافات عاملا من عوامل الانحراف والانحلال.. " ... فكان قصدهم الرئيسي هو الإبقاء على الوحدة الاجتماعية، الإسلامية، ولم يكن من سبيل تحقيق ذلك إلا استخدام ما للشريعة من قوة مقيدة ملزمة، والاحتفاظ ببناء نظامهم التشريعي على أدق صورة ممكنة" (194).

2- ظهور التصوف التزهدي، كحالة أصيبت بالانحراف عن الإسلام في نظر الإسلاميين التقليديين... الأمر الذي دفع " بجمهور المسلمين من غير المفكرين من هو خيرا من هؤلاء ليقودهم، فرأوا أن خير ضمان لهم هو إتباع المذاهب في تسليم أعمى" (195).

3- سقوط وتجريب بغداد من قبل التتار في القرن الثالث عشر الميلادي، وقد أصيب العرب والمسلمين بصدمة كبيرة وخيبة أمل أكبر على مستقبل الثقافة العربية الإسلامية، وهذا ما جعل " أن يخشى رجال الفكر من المحافظين وقوع انحلال آخر، فركزوا جهودهم كلها في أمر واحد: هو الاحتفاظ بحياة اجتماعية مطردة في أحكام الفقه الديني وضعها الرعيل الأول من الفقهاء، وكان النظام الاجتماعي بيت القصيد في تفكيرهم" (196).

وأمام هذه الحالة من التجرر والجمود الذي أصاب الفكر الإسلامي والثقافة العربية الإسلامية يقترح محمد اقبال حلا، يراه ناجعا من أجل تجاوز هذه المحنة الحضارية والفكرية والثقافية.

وفي هذا الإطار يطرح تساؤلا أساسيا مفاده: " ما أساس الحركة في بناء الإسلام؟" (197).

ويجيب وبكل ثقة " أن هذا الأساس أو المبدأ هو الاجتهاد" (198). والاجتهاد عنده على ثلاث

مراتب أو درجات..

1- " حق كامل في التشريع..."

2- " حق نسبي..."

3- " حق خاص..." (199)

لكن من الأمور الغربية-في اعتقادي- ومحمد اقبال يتحدث- وبكل إصرار على مبدأ الاجتهاد، يشير إلى مجموعة من العلماء والمفكرين الإسلاميين معتبرا أياهم مراجع الاجتهاد في تاريخ الفكر الإسلامي والثقافة العربية-الإسلامية، هؤلاء هم: ابن حنبل وابن تيمية وابن حزم، ومحمد بن عبد الوهاب...إلخ. وهؤلاء جميعا لا يمكن اعتبارهم من المجددين، فكلهم ينتمون إلى التيار السلفي المتشدد، والذي حاول اعتماد خلق سلوك نمطي "إسلامي" يجب أن يسلكه الإنسان المسلم السني، والذي يجب أن يكون مماثلا لسلوك السلف الصالح. وهذا أمر يدخل في باب المستحيلات، لأن مبدأ التغيير ثابت في كل الأحوال والظروف، التاريخية والاجتماعية والثقافية، وحتى الدينية.

إن محمد اقبال، وبالرغم من أنه قدم أطروحته في مسألة تجديد الفكر الديني في الإسلام -انطلاقا من اعتماده كثير من المقاربات المنهجية من النصوص والطرح الأوروبي الغربي، وبالرغم من أنه جعل مشروعه يقوم على مبدأ التجديد في ظل التصالح والانفتاح مع الثقافة الأوروبية كثقافة إنسانية، بتعدد مذاهبها ومعتقداتها، فإنه ظل يعتبر أن الفكر الديني هو أكثر صلاحا للإنسانية من الحضارة الأوروبية الغربية من جهة، ومن جهة ثانية فإنه دافع على قضية تحديد الفكر الديني من منظور توفيقوي، حاول عبثا أن يجمع فيه بين الثقافة الإسلامية والمتطلعات الدينية، والثقافة الأوروبية الغربية والمنطلقات الفلسفية والتصورات العلمية.

وبعد فلننتقل إلى مفكر آخر هو حسن الترابي، فإنه لا يمكن الحديث عنه دون الإشارة إلى شخصيته وسيرته من حيث أنه رجل ثقافة ورجل سياسة. فهو مفكر ومثقف كتب وألف العديد من المراجع والكتب والمقالات حول القضايا التي تتعلق بالتجديد الديني والإسلامي، ومسائل وقضايا المرأة، والفقهاء السياسي، والعلاقة مع الغرب...

وفي نفس الوقت تقلد كثير من المناصب السياسية في بلده السودان، فمن منصب النائب العام، إلى مستشار الشؤون القانونية، إلى وزير للعدل، إلى رئيس للبرلمان... دون أن ننسى أنه قد أسس وتزعم حزب المؤتمر الشعبي.

ويعد حسن الترابي من المثقفين الذين يحسبون على تيار حركة وجماعة الإخوان المسلمين، فهو قد تأثر بهم في بداية حياته كطالب، لكنه، وفيما بعد قد خرج عليهم ليؤسس خطابا ومنهجا فكريا جديدا يرتبط بجماعة الإخوان المسلمين في السودان مؤكدا على خصوصية التنظيم.

وعليه، ومن داخل ووسط صراعات إيديولوجية وفكرية وثقافية حول الفكر الإسلامي، بين النخبة المثقفة العربية الإسلامية من جهة، ومواجهة التيارات اليسارية والشيوعية العربية من جهة ثانية، يحاول حسن الترابي من جهته تقديم فكره وخطابه حول قضية تجديد الفكر الديني الإسلامي في هذا المقام- وكيف يراها هو...

وينطلق من تساؤل أساسي مفاده:

"...هل يتجدد الفكر الديني؟ أليس حقائق ثابتة لا تتغير من حين إلى حين؟ (200)" ويحاول المؤلف أن يجيب عن هذين السؤالين بوضع حد فاصل بين الفقه الإسلامي كـ: "...تفهم وتفقه للشريعة الإسلامية..." (201). وفكر المسلمين (العلماء والفقهاء) واجتهاداتهم وأفكارهم وتأويلاتهم وشروحاتهم القابلة للنقاش والبحث، وبالتالي إلى إمكانية التجديد... لأنها وبطبيعتها ليست خالدة ولا أبدية... فـ: "... بعد الرسالة الخاتمة أصبح الأمر محكما وأصبح التجديد منوطا بالعلماء وجماعة المسلمين بل أن مرد الأمر في التجديد إنما هو لجماعة المسلمين التي يستخلفها الله في الأرض جيلا بعد جيل إليهم تستند أمانة التكليف بإقامة الدين وبهم تناط المسؤولية" (202).

ويستدل حسن الترابي على ذلك -أي إمكانية التجديد، من القرآن والسنة... فالنص القرآني يقول: " ثم جعلناكم خلائف في الأرض، من بعد لننظر كيف تعملون" (203). وأما السنة فنجدها تقول: " إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لها دينها" (204).

والسنة، وبهذا المعنى والدلالة، قاطعة على أن مسألة التجديد ترتبط بالتحول والدور التاريخي للأمة.. ففي كل فترة تاريخية معينة تكون الأمة بحاجة إلى من يجدد دينها، فـ: " ليست الأشكال التي اتخذها الذين في عهد من العهود هي الأشكال النهائية، وإنما يزهر الدين بإذن الله في شكل جديد عهدا بعد عهد، وتجاوز الأشكال التاريخية لا يعني تجاوزا للدين أبدا..." (205).

ويستمر حسن الترابي في هذا الصدد، فيقول ويحذر بأن التجديد ليس تطاولا على الدين أو تحديا له، "فليس التجديد من ثم تجاوزا للدين ولا خروجا عليه، ولكنه استجابة لحاجات التدين في عصر متجدد وظروف حادثة..." (206).

وما يلفت الانتباه في تصور حسن الترابي لمفهوم التجديد، هو إثارته فكرة التجديد على المستوى السياسي فهو يعتقد أن الدين جاء أساسا لمحاربة الشرك، كل أنواع الشرك... ومنها الشرك السياسي الذي يتمثل في رفض حاكمية الله واستبدالها بنوع آخر من الحكم، لذلك كان " لا بد (... من تجديد الفكر العقائدي الإسلامي في كل طور، لأن الشرك في كل عهد من العهود يتخذ مظهرا مختلفا" (207).

ومن أنواع الشرك السياسي أيضا فصل الدين عن السياسة، وخلق قطيعة بائنة بينهما. لهذا ومثله كان لزاما على المسلمين القيام من فترة تاريخية إلى أخرى ومن زمن إلى آخر، ومن جيل إلى جيل... القيام بالتجدد الديني. والتجديد عند الباحث ليس بعيدا عن مفهوم الاجتهاد، فالاجتهاد ضرورة دينية وواجب شرعي يجب أن يقول به العلماء والفقهاء، ولكن عموم المسلمين أيضا، فـ: "...ليس بدعة أن يستبدل إجماع المجتهدين من فقهاء المسلمين بإجماع المسلمين كافة..." (208).

لكن هذا النوع من الاجتهاد المشار إليه آنفا وبحسب المؤلف قد يؤدي إلى انتشار الأفكار الكثيرة والمتناقضة والمتضاربة، وبالتالي إشاعة الفوضى الفكرية بين جماعة المسلمين. الأمر الذي قد

يؤدي إلى إصدار فتوى أو فتاوى من شأنها أن تعود بالمسلمين إلى الالتزام بالتقليد، وعدم الخروج عليه باجتهاد جديد.

"...فالمسلمون مثلا إنما تكاثر لديهم المجتهدون وخشوا من الفوضى تواضعوا من تلقاء أنفسهم دون أن يأمرهم بذلك، حاكم على نحو سبعة مذاهب أربعة سنية ومذهبين شيعيين ومذهب خارجي والتزموا تلك المذاهب طوعا فنظموا أنفسهم تنظيما دقيقا..." (209).

غير أن حسن الترابي يحذر من سد باب الاجتهاد الذي جعل الفكر الإسلامي يتحجر وأحوال الحضارة الإسلامية تتجمد منذ القرن الرابع الهجري الذي أصبح يتسم -وبشكل مطلق- بعلامة التقليد. لذلك نجده يعاتب المسلمين، والأمة الإسلامية على عدم قدرة فكرها الإسلامي على مواكبة العصر، مواجهة ما جاء من أفكار مع الحضارة الغربية.

"... وقد كان ينبغي للمسلمين أن يطوروا حياتهم في اتجاه حضري صناعي ويرعوا ذلك التطور المادي بتجديد فكري يلاحقه ويستوعبه شيئا فشيئا حتى لا تهجم عليهم أقدار التطور بهذا الحجم الضخم جملة واحدة من الخارج فتزيد فكرهم المتجمد ارتباكا..." (210).

وفي نفس السياق يثير حسن الترابي فكرة اجتهادية وتجديدية جديدة على الفكر الإسلامي التقليدي، وذلك عندما ربط بين العلوم الطبيعية والاجتماعية-الإنسانية، والعلوم الشرعية، واعتبر العلاقة بينهم أساسية لكل اجتهاد، ولكل تجديد: فنحن "... لا يمكن أن نجتهد إلا إذا تعلمنا علوم الطبيعة كما نتعلم الشريعة، ذلك أن علم الطبيعة هو الذي يعرفك بالواقع وأدوائه، ومهما حصل لك من العلم الديني لمعالجات الشريعة وبأدوية الشريعة، فلا بذلك من تشخيص المجتمع لتعمل الداء ثم تقدر ما هو الدواء الشرعي المعين الذي يناسب ذلك المجتمع، وذلك يستدعيك أن تدرس المجتمع دراسة اجتماعية واقتصادية..." (211).

والتجديد يجب ألا يدفع بنا إلى "... النظر ما هي فتوى الإسلاف في مثل قضايانا المحدثه، ولكن ينبغي أن نحدث ثورة في تجديد فقها أو فكرنا الديني..." (212).

والمؤلف يقول ذلك، لأنه يعتبر أن الحياة متغيرة، وأن القضايا مستجدة، وبالتالي فنحن بحاجة إلى فتوى مستجدة وجديدة، بل أكثر من ذلك، فإن حسن الترابي لما قارن بين التقليد والاجتهاد، وجد أن أهمية الاجتهاد أكبر بكثير من التقليد رغم اعتماد كثير من الفقهاء والعلماء على هذا الأخير، ابتعادا عن الفوضى والفتنة كما وضحت ذلك أعلاه.

فالاجتهاد في رأي المؤلف انفتاح للعقل وبذلك للجهد في سبيل التقدم والتطور وقضاء حاجة الأمة الإسلامية، أما التقليد، فهو تحجر وانغلاق وجمود... وهذا ما جعله ينتصر للاجتهاد والتجديد.

وجدير بالذكر هنا الإشارة في الأخير - إلى الدلالات والمعاني الآتية:

-إن حسن الترابي مثقف يحسن ويستعمل اللغات الأجنبية الثلاث، الفرنسية والإنجليزية والألمانية، فضلا عن دراسته في فرنسا أين تحصل على دكتوراه في القانون المقارن عام 1964... ومع ذلك، وكما يقول زكي الميلاد في هذا الإطار: "... إن المفارقة اللافتة ان الدكتور الترابي مع تكوينه الأكاديمي الرفيع على النمط الغربي الحديث، وتحصيله العلمي في الجامعات الغربية، إلا أنه يظهر في أحاديثه وكتباته، متمسكا إلى درجة الاحتراف بلغة الخطاب الديني في كلماته ومصطلحاته وفي إشاراتِهِ ورموزه وفي براهينه واستدلالاته، كما لو أنه دارس ومتخرج من المعاهد والجامعات الدينية" (213).

إن حسن الترابي، وبالرغم من أنه تحدث عن العلاقة بين العلم الطبيعي والاجتماعي، والعلم الشرعي، وأثار جدلا كبيرا وواسعا حول قضية ومسألة تجديد الفكر الديني والإسلامي. إن حسن الترابي، بقي وفيما بطبيعة بحثه للإشكالية من داخل الفكر الإسلامي التقليدي، وما يجعلني أقول هذا الكلام، هو خلو بحوث ودراسات حسن الترابي من المقاربات المنهجية الحديثة (علم الدلالة، تحليل الخطاب، التفكيكية، التأويلية...) والنظريات العلمية والمعرفية المرتبطة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة (علم الاجتماع، علم النفس الأنثروبولوجيا...).

-إن حسن الترابي قد ربط مفهوم التجديد بقضايا تتعلق بتطور الحركة الإسلامية كحركة دينية-سياسية في بلده السودان.

وقبل أن أغادر هذه النقطة تجدر الإشارة إلى أن عملي هذا أوقفني، ومن خلال المقابلة العلمية التي أجريتها مع عينة مستجوبة ومبحوثة على مجموعة من المواقف والآراء حول قضية التجديد في الفكر الإسلامي، فلقد حصلت على مايلي :

الفئة الثانية من المبحوثين والمستجوبين، وهم الأساتذة والأستاذات الجامعيين، ومنهم الأستاذات اللذان يدرسان العلوم الشرعية، عندما قالوا:

" نحن لا نعتبر أن هناك مسألة تسمى الاجتهاد والتجديد، وذلك لأن الأمر صعب، وصعب للغاية... فهناك شروط جوهرية وأساسية ومتشعبة يجب أن تتوفر في العالم أو المفكر أو الفقيه المجتهد أو المجدد... " (إجابة مثقف عليها...).

لكن، ومن نفس الفئة الخامسة من المبحوثين والمستجوبين، من الأساتذة والأستاذات أستاذة تدرس العلوم السياسية ترى على غير ما عرفناه سابقا، عن التجديد، واعتباره أمرا ومسألة في غاية الصعوبة... قالت الأستاذة: " أعتقد أن الاجتهاد والتجديد المتعلقين بالفكر الإسلامي والقضايا التي تتعلق بالإنسان المعاصر أمر في غاية الأهمية والضرورة..."

بشرط ألا يضر هذا صميم العقيدة الدينية والإسلامية... " (نوال).

وهناك من العينة المبحوثة والمستجوبة، من اعتبر أن التجديد مسألة ضرورية وحيوية... ولكن يجب أن تقيد بشروط...

فالناشط الحزبي من حركة حماس، من الفئة الخامسة من المستجوبين والمبحوثين يقول: "أعتقد أن مسألة الاجتهاد أو التجديد في الفكر الإسلامي يقوم بها مفكرون وعلماء وفقهاء كبار في قضايا جديدة لا يجدون حولها نصا من القرآن أو السنة. (حسين).

ويؤيده حول نفس القضية المطروحة، مبحوث من الفئة السادسة، هو إطار ومفتش بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف قال لي... ودون تردد:

"... وأما التجديد فهو الآخر قضية ليست هينة أو في متناول الجميع... فهو أيضا يتعلق، بل يقوم به علماء ومفكرين وفقهاء كبار يتمتعون بثقة المسلمين، والأمة الإسلامية" (مزيان).

وهكذا فإن مواقف وآراء بعض أفراد العينة المبحوثة والمستجوبة إن دلت على شيء، فإنما تدل على أن التجديد كفكرة اجتهادية بقيت حبيسة وسجينة سياج دوغمائي مغلق، يفهم التجديد في نطاق ضيق، ومشروط بشروط صارمة وقاسية، قد لا تسمح للمثقف أو المفكر أو الفقيه، بمجرد المحاولة في تجاوز عائق التحجر والجمود وسيطرة هاجس النصوص الثابتة، وأسبقية وأفضلية السلف الصالح في كل ما وصلنا عنه من علم ومعرفة في كل مناحي الحياة.

-التيار الثاني: التجديد في الخطاب النقدي:

سأحاول في هذا المقام استعراض مواقف وأفكار وخطابات كانت قد تناولت مسألة وقضية التجديد المتعلقة بالخطاب الديني أو الفكر الإسلامي من منظور مختلف عن كثير من المثقفين أمثال محمد إقبال، وعبد المتعال الصعيدي، وأمين الخولي، وفضل الرحمن، وعلي شريعيني، وعبد الكريم سروش... وغيرهم كثير. ووجه الاختلاف هنا، يتمثل في طريقة التناول، هي من داخل الفكر الإسلامي، من أجل التجديد أم من خارجه؟

وبمعنى آخر أريد أن أقول أن طريقة التناول من داخل الفكر الإسلامي، يمثلها التيار الأول، في هذا العمل، والذي وقفت من خلاله على أن هناك عامل مشترك يجمع هؤلاء المثقفين والمفكرين، هو النزعة التوفيقية في طبيعة التجديد المقترح من قبلهم، وهذه النزعة التوفيقية تبلورت في محاولة بائسة، وفي مماثلة مستحيلة، بين قيم الحداثة، والأفكار الفلسفية والعلمية الغربية والأوروبية، وكذلك ثقافتها وحضارتها من جانب والقيم الإسلامية المرتبطة بالتراث، وفكرة الأصالة والتأصيل من جانب آخر.

بينما التيار الثاني والذي أنا بصدد معالجة أطروحته ومقالته عن التجديد، فلقد كان تناوله لهذه المسألة من خارج الخطاب الديني والفكر الإسلامي. وللتوضيح أكثر، فإن هذا التيار قد حاول وبشكل

موضوعي صارم الابتعاد عن المطارحات الإيديولوجية، والسجلات العقيمة، والجدالات البيزنطية من قبيل الإسلام أكثر حضارة من الغرب، وأسبق منه، وأن العدالة الاجتماعية تأسيس إسلامي وأن الشورى بديل عن الديمقراطية، وأن كل حقوق المرأة جاء بها الإسلام... وهلم جرا. وما يجعلني أقول ذلك، هو إخضاعه أي هذا التيار الخطاب الديني للدراسة العلمية والبحث المعرفي القائم على التصورات النظرية المرتبطة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، كالأنثروبولوجيا، وعلم النفس التاريخي، والفلسفة، وعلم الاجتماع... إلخ، من جهة، والطرح المنهجي الحديثة والمعاصرة كالسميولوجيا، والتأويلية، وتحليل المضمون، والمنهج المقارن... إلخ من جهة ثانية. وعند الالتزام بهذين المستويين في الدراسة العلمية، يمكن أن تدرج في إطار الخطاب التحليلي النقدي.

وسأعتمد في هذا الصدد على مفكرين ومثقفين هما:

1- نصر حامد أبو زيد من خلال، التجديد من منظور القراءة التأويلية للخطاب الديني.

2- محمد أركون من خلال، التجديد من منظور القراءة العلمية للفكر الإسلامي.

أ- نصر حامد أبو زيد: التجديد من منظور القراءة التأويلية للخطاب الديني:

ينطلق نصر حامد أبو زيد في دراسته وقراءته التأويلية للخطاب الديني وفهمه لقضية التجديد، من إشكالية منطلقات وآليات هذا الخطاب. فبخصوص منطلقاته الفكرية يحددها الباحث في:

الحاكمية - النص

"فالحاكمية" ... سأعود إليها في الفصل الثالث والمتعلق بإشكالية طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة. وأما "النص" فسأستغل عليه بحسب ما ورد في كتابات ومراجع الباحث وما يرتبط والموضوع المدروس والمستهدف أي (التجديد).

فالتجديد عند نصر حامد أبو زيد يكمن في تجاوزه لتلك القراءة التقليدية والتكرارية وبالتالي اللاعلمية للنصوص الدينية. فهي لا علمية لأن المفاهيم المستعملة داخلها تفهم خارج التاريخ وخارج الواقع والمجتمع. أما الباحث فهو يقول: "... أن البعد التاريخي الذي تتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها..." (214).

وبمعنى آخر يمكن القول أن النصوص سواء كانت دينية أم غير ذلك، فهي موسومة بالصبغة البشرية التي تناولتها، وهنا يقول الباحث عن هذا التصور ما يلي: "إن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الديني لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها "تأسنت" منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد" (215).

لكن النص الديني بطبيعته ثابت، أي أنه يأخذ صفة المطلق والمقدس، الأمر الذي قد يجعله مفارقاً للواقع الاجتماعي والتاريخي الذي يعيشه الإنسان. غير أن نصر حامد أبو زيد يرى المسألة ومن منظوره " أن القرآن (...) نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح "مفهوماً" يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالاته" (216).

إن الحديث عن النص تجرنا -ضرورة- إلى الحديث عن التأويل، وهو يشكل الوجه الآخر للنص الذي "... يمثل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة" (217).

هذا هو مفهوم التجديد عند نصر حامد أبو زيد، لذلك نجده قد طرح تيار التجديد في الفكر الإسلامي، والثقافة العربية-الإسلامية، وكذلك الحضارة في الاتجاه المقابل والمتناقض للخطاب الديني (الإسلام السياسي) المعاصر، ويحدد تيار التجديد بالقول أنه "... تيار يرى أننا لا يمكن أن نقلد القدماء، فقد عاش القدماء عصرهم، واجتهدوا، وأسسوا علوماً، وأقاموا حضارة، ووضعوا فلسفة، وصاغوا أفكاراً. ومجمل هذا كله هو "التراث" الذي ورثناه عنهم، وهو تراث مازال يساهم بينهم في تشكيل وعينا ويؤثر في سلوكنا بوعي أو بدون وعي" (218).

إن التيار المشار إليه أنفاً هو قادر على ممارسة قراءة جديدة ومتجددة للنص الديني، والثقافة العربية الإسلامية، إنه يقف عند حدود "... القراءة التي تعكف على مجال ما عكوفاً متعلقاً تعجز عن اكتشاف الدلالات الحقيقية لمنجزاته المعرفية" (219).

وبالمقابل فإن القراءة التي يقصدها الباحث هي التي تتجاوز تلك الحدود فهي قراءة "... لا تقف عند حدود اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري بل تتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى "المغزى" المعاصر للنص التراثي، في أي مجال معرفي" (220).

وإذا كانت إشكاليات القراءة كما أشرت إلى ذلك أنفاً، وانطلاقاً من منظور نصر حامد أبو زيد، كذلك، فإنه يعتبر -وفي نفس الوقت- أن "... تتحدد إشكاليات التأويل في طبيعة الأسئلة التي تصوغها القراءة انطلاقاً من الموقف الحاضر وجودياً ومعرفياً" (221).

وهكذا، فإن تجديد الخطاب الديني قضية ضرورية وملحة على النخب المثقفة في العالم العربي والإسلامي، وبدونه أي التجديد، فإن الحياة تتحجر وتتجمد، وينغلق الفكر ليجد نفسه في طريق مسدودة. من هنا يمكن القول أن فعل التجديد ليس ترفاً فكرياً، أو عملاً طارئاً، بل هو حتمية تاريخية واجتماعية وثقافية، وكذلك ضرورة حضارية، ترتبط وتعلق بالمجتمعات العربية الإسلامية، قصد تجاوز محنة أو أزمة تحلفها من جهة، وانسجامها مع مبدأ تطور وتغير الواقع والفكر معاً من جهة ثانية.

ولما كانت الأزمة بحاجة ماسة إلى التغيير، فإن "...أول مظهر من مظاهر التغيير هو الحاجة إلى "التجديد" الفكري والسياسي والاجتماعي، أي التجديد في كل مجالات المعرفة وحقولها، وأيضا التجديد في إطار التفكير الديني..." (222).

وبهذا المعنى يمكن أن نلاحظ أن مفهوم التجديد عند نصر حامد أبو زيد، تجديد كلي شمولي، لا يقتصر فقط- على الفكر الإسلامي، والخطاب الديني، وإنما وصل إلى أهمية وضرورة التجديد على المستوى السياسي (أزمة نظام الحكم، محنة الديمقراطية، ضعف وفشل الأحزاب السياسية، الانتخاب وفق البعد القبلي، الانتهازية السياسية، المجتمع المدني...) وكذلك على المستوى الاجتماعي (غياب العدالة الاجتماعية، الفقر، تدهور مستوى المعيشة، أزمة السكن...).

فالتجديد عند الباحث يقوم على مبرر تاريخي، كنت قد أشرت إليه أعلاه ومبرر معرفي يتمثل في ما سماه نصر حامد أبو زيد بـ "التواصل الخلاق" والذي هو "عملية (...). ليست محاولة تليفق بأخذ طرق من التراث وطرف من الحداثة من دون تحليل تاريخي نقدي لكليهما..." (223) وهنا يريد المؤلف تجاوز الفكر التلفيقي-التوفيقي الذي ميز مرحلة تاريخية ارتبطت بالمشروع الفكري النهضوي، الذي لم يستطع، ولم يتمكن من الانتصار على أسباب التأخر والتخلف السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي. ولم يكن قادرا بالتالي على تحقيق مشروع الحداثة.

إن الدراسة التي يقصدها الباحث في هذا الصدد- هي الدراسة المعرفية التي تدرس الماضي من مشاكل وهموم الحاضر، والقائمة على الطرح النظري الحدائي، المرتبط بمنظومة المناهج المعاصرة المعتمدة في العلوم الاجتماعية والإنسانية. وما يمكن أن يستنتج مما قدم سابقا الوصول إلى أكثر من نتيجة واحدة...

1-يعود مفهوم التجديد عند نصر حامد أبو زيد إلى طبيعة القراءة المقترحة، وآليات التأويل القائمة على اللغة التي كتب بها النص الديني، واعتباره من حيث المفهوم نسا كبقية النصوص الأخرى الأدبية والثقافية والمعرفية والعلمية... وبالتالي فإن "اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختيارا عشوائيا نابعا من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأخرى القول أنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته" (224).

2-يعود مفهوم التجديد إلى اعتبار النص الديني منتجا ثقافيا، أي أنه لا يمكن فهمه بعيدا عن الواقع والمحيط الذي تشكل فيه، وكذلك الثقافة السائدة خلال فترة تاريخية معينة.

وعليه، فـ: "إن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص، ومن ثم لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها" (225).

3-يعود مفهوم التجديد إلى تلك العلاقة الترابطية والجدلية بين اللغة والواقع والثقافة.

ب-محمد أركون: التجديد من منظور القراءة العلمية للفكر الإسلامي:

لقد اشتغل محمد أركون طول فترة مساره العلمي والأكاديمي على مشروع فكري نظري تحت عنوان كبير هو "نقد الفكر الإسلامي" أو "نقد العقل الديني (الإسلامي)".

ويتجلى هذا -وبكل وضوح- في كل كتاباته المتعددة والكثيرة، من كتب ومراجع ومقالات في المجالات العلمية والمتخصصة، والمدخلات والندوات، والموائد المستديرة... وهلم جرا.

وفي هذا الإطار يمكن ذكر بعض المراجع والكتب والمقالات، على سبيل المثال لا الحصر:

-بعض الكتب والمراجع المعنونة كالتالي:

-الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد

-تاريخية الفكر العربي الإسلامي.

-قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟

-الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي.

-بعض المقالات المعنونة كالتالي:

-الفكر الإسلامي والحداثة

-الإسلام والعلمنة.

ولقد حاول محمد أركون أن يقيم مشروعه الفكري هذا على مفهوم "الإسلاميات التطبيقية" مستفيدا من الدراسة الهامة، التي قام بها روجيه باستيد Roger Bastide حول الأنتروبولوجية التطبيقية وتحليلاته العلمية.

إن محمد أركون وفي هذا الصدد، فإنه قد أخضع الفكر الإسلامي والعقل الديني إلى مفهوم

"الإسلاميات التطبيقية" التي تدرسه انطلاقا من منظورين أساسيين هما:

- "كفعالية علمية داخلية للفكر الإسلامي، ذلك أنها تريد أن تستبدل بالتراث الافتخاري والهجومي

الطويل الذي ميز موقف الإسلام من الأديان الأخرى الموقف المقارن" (226).

أي أن أركون يرفض التعامل مع الفكر الإسلامي، كما تعاملت معه التيارات الدينية التقليدية، وجماعات الإسلام السياسي عندما اعتبرت أن الإسلام كدين، هو دين يتجاوز كل الأديان الأخرى، والوضعية منها والسماوية. ولما كان الأمر كذلك فهو لا يقبل، أي الإسلام المقارنة معها.

ويشير الباحث كذلك إلى مفهوم العائق الاستيمولوجي، كما تحدث عنه غاستون باشلار، عندما

تكون المعرفة الخاطئة والساذجة تقف حائلا أمام إمكانية تطور المعرفة العلمية. وبحسب تصور باشلار

فإنه لا بد من تحطيم هذا العائق الاستيمولوجي، من خلال إحداث قطيعة ابستمولوجية لكي يتقدم ويتطور

الفكر العلمي.

" كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله" (227).

وعليه، فإن "الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنتروبولوجيا الدينية" (228).

وانطلاقاً من هذين الفعاليين، ينطلق أركون في إعادة قراءة النص الديني أي النص القرآني أساساً، وهذه القراءة تدخل في إطار الممارسة العلمية والمنهجية المتعددة الاختصاصات والتي تهدف إلى تجديد الفكر الإسلامي. "...إننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن وللتحليل الألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه. وإذ نشغل موضوعاً مركزياً كهذا، خاصاً بالفكر الإسلامي، فإننا نأمل أن نسهم في الوقت نفسه بتجديد الفكر الديني بشكل عام" (229).

وفي نفس السياق والمعنى يؤكد هذا الاتجاه هاشم صالح، في حوار كان قد أجراه مع محمد أركون، وفي التقديم قال متحدثاً عن طبيعة النقد، والذي يقصد به "...الكشف التاريخي عن كيفية تشكل هذا العقل (الفكر الإسلامي) لأول مرة، وكيفية اشتغاله في المجتمعات العربية والإسلامية منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا. إن محاولته النقدية هذه تشكل تعرية تاريخية واجتماعية وفلسفية للتراث بالمعنى القوي والعالي للكلمة" (230).

إن أركون وهو يتحدث عن طبيعة النقد هكذا، فإنه يهدف إلى ما يريد أن يهدف إليه هو قضية تجديد الفكر الإسلامي وتجاوز عصر الانحطاط، لكنه وقبل الإشارة والحديث عن ما يسمح بهذا التجديد، وهذا التجاوز، يشخص المرحلة التاريخية، التي تعيشها المجتمعات العربية-الإسلامية، ومن ثم يبني عليها موقفه وفكره في مسألة الاشتغال على التجديد.

وهكذا فإنه يعتقد أن "... الإسلام الذي يهيمن علينا اليوم ليس هو إسلام العصر الكلاسيكي المبدع والمنتج والمليء بالمناقشات العقائدية والمتفتح على الجهد والاجتهاد، وإنما هو إسلام عصور التكرار والتقليد والاجترار" (231).

وبالتالي ليس الإبداع والاجتهاد والتجديد... والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: كيف السبيل إلى تجاوز هذه المحنة التاريخية التي يتصف بها الفكر أو العقل الإسلامي المعاصر؟ ودون تردد، وبكل وضوح، ومن موقف معرفي يقول الباحث: "نحن مضطرون للاشتغال على جبهتين دفعة واحدة: جبهة إحياء الصلة بالتراث الفلسفي والعقلاني الذي ساد المرحلة الكلاسيكية والتعرف عليه من جديد، وجبهة استدراك التأخر المريع بالقياس إلى الحضارة الأوروبية..." (232).

إن الخطاب الأركوني، وهو يحدد لنفسه ولكل النخب المثقفة والمؤمنة بحتمية وضرورة تجديد الفكر الإسلامي، وخلق شروط موضوعية وذاتية تتخطى المرحلة الراهنة.. مهمة عاجلة. هذه المهمة تتمثل أساساً، ودون تأخر في: "إعادة قراءة كل التراث الإسلامي على ضوء أحدث المناهج اللغوية، والتاريخية، والسوسيولوجية، والأنتروبولوجية..." (233).

وبمعنى آخر، فإن المؤلف يشير إلى ضرورة إخضاع الظاهرة الدينية، والتراث الإسلامي إلى ممارسة وتطبيق العلوم الاجتماعية والإنسانية عليه. لكن السؤال الذي يمكن أن يطرح هنا، هو: إلى أي مدى يمكن اعتبار أن الإسلام أو الظاهرة الإسلامية يطرح ويشكل تحدياً أمام العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة؟

وهنا لا بد من تحديد طبيعة التحدي المقصود، فالتحدي هنا يتمثل في إمكانية أو عدم إمكانية إخضاع الظاهرة الدينية الإسلامية لنظريات ومناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، خاصة إذا علمنا أن الظاهرة الإسلامية أو الإسلام مرتبطان بالمجتمعات العربية-الإسلامية، وأن العلوم الاجتماعية والإنسانية هي وليدة التراث الأوروبي والمجتمعات الأوروبية.

وللإجابة على هذا السؤال، يشير محمد أركون إلى إمكانية، بل ضرورة إخضاع الظاهرة الإسلامية إلى الدراسة العلمية والمنهجية من قبل العلوم الاجتماعية والإنسانية، دون الدخول في تلك السجلات والمهاترات الإيديولوجية، والتي تعتبر أن الإسلام كدين لا يقبل أن يكون موضوع دراسة تقوم بها هذه العلوم... لأنه يتصف بعلامة القدسية والتعالى، وأن الإسلام لا تربطه أي رابطة، لا تاريخية ولا اجتماعية، ولا ثقافية... بهذه العلوم.

لكن أركون، ومن منظوره المعرفي وانطلاقاً من فهمه للنظريات والدراسات والمقاربات المنهجية، لا يرى مانعاً في ذلك، أي القبول بالدراسة العلمية والمعرفية للظاهرة الإسلامية والدينية، خاصة ما يتعلق بظاهرة الإسلام السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية.

وفي هذا الإطار، ومما لا يسكت عنه المؤلف، هو نقده وعتابه للنخب الفكرية، والثقافية والعلمية في العالم الأوروبي الغربي، وطريقة تناولهم مثلاً لخطاب الإسلام السياسي أو الأصولية الإسلامية، فإنه يقول عنهم... "نلاحظ أن دارسي الخطاب الأصولي من الباحثين الأوروبيين لا يولون هذه العلوم (العلوم الإنسانية) الاهتمام الذي تستحقه أو لا يستشرونها بشكل كاف" (234).

وتنتابه الحيرة والدهشة، عندما يقف على طرح من قبل العلماء الأوروبيين شبيه بما نجده داخل خطاب الإسلام السياسي من قبل نخبة مثقفة ذات توجه إسلاموي.

"والشيء الذي يدهشني أيضاً عندما أقرأ الكتب الصادرة في الغرب حول الأصولية الإسلامية هو فقرها النظري أو الاستمولوجي المريع (...). إنها تتحدث عن الإسلام (...). لكي تقول بأنه عامل طبيعي أو خارق للطبيعة يؤثر على شيء ولا يتأثر بأي شيء، إنها تتحدث عنه وكأنه المرجعية القصوى والأخيرة لكل فكر ولكل سلوك يحصل في المجتمعات الإسلامية" (235).

وإذا كان حال بعض المستشرقين الأوروبيين هكذا، فإن محمد أركون يصرح وبكل وضوح أن مشروعه الفكري يختلف عن مشروع أغلبية المستشرقين، سواء كانوا قدامى أو جدد. فهو صاحب القراءة العلمية للتراث الإسلامي والفكر الديني الإسلامي القائمة على التحليل الصارم، والحفر العميق،

والنقد الموضوعي. يقول: إن "...الطريقة الجديدة التي انتهجها في التفكير منذ ثلاثين سنة، وبحسب علمي فإنه أيا من علماء الاجتماع أو السياسة أو التاريخ المختصين بما يدعونه جميعهم بالإسلام (بالحرف الكبير) لم يأخذها على عاتقه، ولم يستخدمها أو لم يتبناها. ولكني على الرغم من ذلك لا أزال مصرا عليها فهي تدشن مقاربة منهجية وموقفا ابستمولوجيا جديدا. وهما ضروريان من أجل أن نزرح وتتجاوز في نفس الحركة النقدية، كل الأطر التحليلية وكل الأجهزة المفهومية وكل التواطؤات الإيديولوجية الموروثة في آن معا عن الممارسات المعرفية للفكر الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر..." (236).

وهكذا يستمر محمد أركون في فهمه لمعنى تجديد العقل الإسلامي أو الفكر الإسلامي، مستعملا في دراساته مفاهيم ودلالات من قبيل، كيف نقرأ الفكر الإسلامي؟ والقراءات الألسنية والسيمائية...متجاوزا القراءة التقليدية والإيمانية للعقل الإسلامي الذي يحكمه سياج دوغمائي مغلق. وبالنتيجة، فإن البحث في إشكالية الدين بين الجمود والتقليد، والاجتهاد والتجديد، يجعلني أقف أمام مجموعة من الدلالات والمعاني يمكن حصرها كالتالي:

1- لا يمكن فهم التقليد خارج الإطار التاريخي والظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية داخل حقبة تاريخية معينة مرت بها الثقافة العربية-الإسلامية. فالتقليد يعكس هذه المرحلة فهو أي التقليد نتيجة مرحلة الانحطاط العلمي والثقافي والديني التي تميزت بالتكرار والاجترار والانغلاق وحتى التعصب.

2- وبالمقابل، فإن الاجتهاد، وإن كان هو الآخر لا يخرج عن مجموعة من العوامل المؤثرة فيه، الاجتماعية والسياسية والثقافية، إلا أنه وعلى عكس التقليد، هو وليد ازدهار الخلافة العربية-الإسلامية في مرحلة معينة.

3- لقد ارتبط مفهوم التجديد بالفهم الكلاسيكي للفكر الإسلامي عندما طغت عليه المواقف الإيديولوجية، سواء ما تعلق بالنزعة التوفيقية عند محمد اقبال، أو ما ارتبط بنزعة مواجهة التيارات السياسية والثقافية من يسارية و علمانية، عند حسن الترابي.

4- كما وأن مفهوم التجديد تعلق بالفهم العلمي والمعرفي المتصل بالإطار النظري لنظريات العلوم الاجتماعية والإنسانية، والطرح المنهجي القائم على المقاربات والمناهج الحديثة والمعاصرة.

5- وفي الأخير لا بد من القول والإشارة إلى أن العالم العربي والإسلامي وانطلاقا من حالته الراهنة، هو أمام تحديات ورهانات الخروج مما هو عليه من تخلف وانحطاط وتأخر على جميع الأصعدة والجبهات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والعلمية...ومن أجل ذلك فإن ضرورة الاجتهاد والتجديد تبقى قضية تقوم عليها مسألة التحرر والإصلاح الديني الذي يؤدي إلى كل أنواع التحرر الأخرى.

خامسا: في الإصلاح الديني:

تعود مسألة الإصلاح الديني في الثقافة العربية-الإسلامية، وعند بعض النخب المثقفة، التي اهتمت بالموضوع إلى الحالة المتردية والكارثية، والتي أصبحت تشكل علامة على ما كان عليه العالم العربي والإسلامي.

فهناك الجمود العقلي، والتعصب الفكري، والانحطاط الثقافي، والتأخر السياسي، والإفلاس الاقتصادي، والفقر الاجتماعي، والوهم الديني... إلخ.

وما يؤكد هذا ما ورد في خطاب أحمد أمين، وهو يتحدث عن حالة العلم داخل الولايات من مصر والشام والعراق والحجاز.. ف: "العلم في كتاب ديني شكلي يقرأ، أو جملة تعرب أو متن يحفظ، أو شرح على متن، أو حاشية على شرح. أما علوم الدين فلا شيء منها إلا حساب بسيط يستعان به على معرفة، الموارد أو قبس من فلك قديم يستدل به على أوقات الصلاة" (237).

وأما عن الحالة السياسية فلقد قال:

"والسياسة فيها نزاع مستمر بين الأمراء، وكل أمير له حزبه، وكل حزب يتربص الدائرة بخصمه، والبلاد ضائعة بينهم، الوالي لا يقبل المكث إلا ريثما يغتني، حتى أصبح اسم الحكومة والوالي والجندي مرعبا مفرعا مقرونا في النفس بمعنى الظلم والعسف" (238).

وأمام هذا الوضع كان من الطبيعي أن يكون هناك مفكرين ومثقفين ومصلحين يتقدمون المشهد الذي آلت إليه بلدانهم ومجتمعاتهم، يدعون إلى الإصلاح، الإصلاح الديني والإصلاح السياسي.

ولما كان الإصلاح الديني ضرورة تاريخية وحضارية في حقبة زمنية معينة (القرن 19)، فإنه

أصبح اليوم وأكثر من أي وقت مضى أمرا ملحا وعاجلا يجب أن تضطلع به الأمة كلها وعلى رأسها النخبة المثقفة، وإذا كان الإصلاح الديني نتيجة تلك الحالة التي أشرنا إليها سابقا، فإن الإصلاح الديني اليوم وفضلا عن ذلك هو من أجل المواجهة والوقوف في وجه الأصولية، ودعاة الإسلام السياسي، و"تجار الموت"، والحركات السلفية المتطرفة والمتشددة، والجماعات المسلحة، والإرهاب.. ذلك أن علاج قضايا ومشكلات الأمم والشعوب العربية الإسلامية، لا شك أنها تبدأ بالإصلاح الديني.

نرى ما هو الإصلاح في التصور والمنظور الإسلامي؟

"إنه يعني أساسا دعوى لوضع الإسلام الاجتماعي في مستوى الإسلام المعياري (أي ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع إسلاميا)" (239).

وبمعنى آخر، فإن مسألة الإصلاح الديني تجعل من الإسلام المعياري "الافتراضي" مقياسا للإسلام الاجتماعي كمتعقد وكسلوك، و"إلى هنا يكون "الإصلاح" الذي نتحدث عنه يقوم على الاعتقاد بان هناك خلافا داخليا أصاب مجتمعا تغرب عنه أصله، أي عن إسلامه" (240).

لكن وفي نفس السياق، فإن محمد عابد الجابري يعتقد أن الثقافة العربية الإسلامية لم تستطع ضبط وتحديد مفهوم الإصلاح على وجه الدقة والوضوح.

ولتبيان ذلك يقول: " لا تسعفنا المعاجم العربية القديمة بأي تعريف لـ "الإصلاح" غير قولها: "الإصلاح ضد الإفساد" وإذا بحثنا فيها عن معنى "الإفساد" ردتنا إلى "الإصلاح" يقولها: "الإفساد ضد الإصلاح"... "(241). وهذا ما يمكن أن يطلق عليه منطقياً التعريف بالسلب مثل: "الحياة ضد الموت".
وأما في النص القرآني، فإنه يمكن الوقوف على معنى "الإصلاح" من خلال الآية التالية كما أشار إليها الباحث:

" فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم..." (242) وكذلك الآية التي تقول: " وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما" (243).

إن الجابري، وهو يتحدث هكذا، فإنه كان يبحث عن ما يمكن أن يتجاوز به المعنى البسيط والسطحي للإصلاح في النصوص التراثية.

ولبلوغ الهدف راح يجري مقارنة مفهوم الإصلاح في المرجعية العربية-الإسلامية التراثية كما سبقت الإشارة إلى ذلك، والمرجعية الأوروبية كما سيوضحه، و: " يكفي تبيان ذلك الرجوع إلى المعاجم اللغوية الأوروبية: فالكلمة التي تقابل في المرجعية الأوروبية لفظ "إصلاح" في مرجعيتنا التراثية هي كلمة *Réforme* : وهي كلمة تتكون من لاصقة *Ré* التي تفيد معنى "الإعادة"، ولفظ *Forme* ومعناه الشكل أو الصيغة. وهكذا فمعنى *Réforme* التي تقابل "إصلاح" في لغتنا العربية، هو "إعادة تشكيل"، "أو" إعطاء صورة أخرى للشيء" (244).

وهكذا، ومن خلال هذه المقارنة على مستوى محتوى ومضمون المفهوم يمكن القول أن مفهوم الإصلاح، وبهذا المعنى المشار إليه أعلاه، يرتبط ارتباطاً أساسياً ووثيقاً بدلالة التحول والتغيير، والانتقال من حالة السلب إلى حالة الإيجاب، ومن وضع أدنى إلى وضع أعلى وأرقى... وذلك في منظور الثقافة الأوروبية وتصور مرجعيتها.

وهذه المقارنة، قد تدفع بصاحب الأطروحة إلى الوقوف على طبيعة الإصلاح الديني كفكرة وكمفهوم في المرجعية الأوروبية. والتعرف على الدور الأساسي الذي لعبه في فتح آفاق جديدة على جميع الأصعدة دفعت بالعالم الأوروبي إلى إحداث قطيعة، بل قطائع مع الماضي التاريخي المظلم، والمشي قدما نحو خلق مستقبل أكثر تقدماً وتطوراً في كل مناحي الحياة. وبعبارة واحدة لا يمكن القول أن "... النهضة الأوروبية (...). إنما انطلقت من بداية معلومة، هي الإصلاح الديني" (245).

هذه النهضة، ونتيجة الدور الفاعل الذي قامت به حركة الإصلاح الديني في أوروبا أدت إلى ثورة اقتصادية بقيادة الطبقة البرجوازية الناشئة ضد سيطرة الإقطاع وملوك الأراضي الكبار وثورة

سياسية قد صنعتها -كذلك- الطبقة البرجوازية ضد الحكم الملكي المستبد والمتسلط، والمرتبطة بفكرة "الحق الإلهي" ونظام حكم رجال الدين والكنيسة.

وثورة فكرية ارتبطت بنشأة العلم والمعرفة كقطيعة ابستمولوجية مع الأفكار الدينية الثابتة والقطعية وبالتالي الدوغمائية داخل سياجها المغلق. وإن الحديث عن الإصلاح لا يمكن أن يستقيم دون الحديث عن "... اسم رائده الأول الراهب الألماني مارتن لوثر (Martin Luther) (1483-1546) الذي أدت حركته إلى قيام المذهب البروتستانتي منشقا عن الكنيسة الرسمية الكاثوليكية" (246).

هذا الرجل الذي لعب دورا أساسيا وتاريخيا، عرفت أوروبا من خلاله منعطفًا حاسمًا في تاريخها. وهو بدوره كان نتيجة ظروف عصيبة، كانت قد مرت بها أوروبا. ذلك أن "الحقيقة التاريخية التي يبرزها المؤرخون الأوروبيون هي أن الظروف المحلية-السياسية والاقتصادية والدينية والنفسية التي عاشتها أوروبا في القرن السادس عشر وقبله هي التي كانت وراء دعوة مارتن لوثر الإصلاحية ونجاح هذه الدعوة" (247).

وعليه، فإن التاريخ الاجتماعي للشعوب، هو دائما في حركة جدلية بين الفاعل أو الفاعلين الاجتماعيين ودورهم في عملية التغيير.. -وفي نفس الوقت- تأثرهم بتلك الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... التي يعيشونها.

ولفهم الدور الذي قام به الإصلاح الديني الأوروبي أكثر، وقدرته على تخلص الإنسان الأوروبي المسيحي من طغيان اللاهوت وخطابات رجال الدين، وفتاوى الكنيسة "لولا أن سبقته طفرات علمية وفلسفية وسياسية لا مثيل لها في التاريخ، الثورة العلمية تمثلت بكوبر نيكوس وغاليليو وكيلبر ونيوتن وأنشتاين، إلخ. والثورة الفلسفية تمثلت بديكارت، وكانط، وهيغل، وجون جاك روسو، وفولتير، وكل فلاسفة التنوير. والثورة السياسية تمثلت بالثورة الإنكليزية (1688)، فالثورة الأمريكية (1776)، فالثورة الفرنسية الكبرى (1789) (...). وعلى هذا النحو انفك الانسداد التاريخي في المسيحية الأوروبية على الأقل" (248).

ولما كان الأمر هكذا في المرجعية الأوروبية، فكيف هو الحال فيما يخص مفهوم الإصلاح في المرجعية التراثية؟

وبمعنى آخر: كيف تناولت المرجعية الثقافية التراثية في العالم العربي والإسلامي فكرة الإصلاح؟

وللإجابة على هذا السؤال يمكن أن أقول:

لقد تناولت المرجعية الثقافية التراثية فكرة الإصلاح كضرورة تاريخية، وسياسية، واجتماعية، وفكرية، ودينية...

ولما كان الموضوع هنا يتعلق بالإصلاح الديني داخل المجتمعات العربية والإسلامية، فإنه لا شك أنه " خيار موضوعي لا مهرب منه في أي مشروع نهضوي لمجتمع وأمة... " (249).

لكن الإصلاح الديني الذي عرفته هذه المجتمعات العربية والإسلامية هو إصلاح في موقف "دفاعي" اتجاه الهجمة الاستعمارية الأوروبية، في القرن التاسع عشر من جهة، ومن جهة ثانية الحالة التي كانت عليها تلك المجتمعات كما مر معنا سابقا في بداية هذا الموضوع.

وبالرغم من ذلك فإن الوعي النهوضي العربي الحديث، يلاحظ أنه قد ربط العلاقة الضرورية بين مشروع النهضة والإصلاح الديني. لكن فكرة الإصلاح الديني وجدت نفسها أمام صراع فكري ضد تيارين واتجاهين..

-التيار الأول: وقد مثلته النزعة الثقافية والاعتقادية المرتبطة بالطرقية والصوفية والفهم "الشعبي" للإسلام.

-التيار الثاني: وقد تمثل في تلك النزعة السياسية التي حاولت أن تجعل من الإسلام دعوة إلى إقامة الدولة الدينية، والربط الوثيق بين الدين والسياسة.

غير أن، -وهنا لابد من الإشارة- إلى أن التيار الأول، هو امتداد وتواصل لتيار السلفيات الطرفية "... في نجد والسودان وليبيا منذ القرن الثامن عشر، فأعطت حركات الوهابية والمهدية، والسنوسية، بوصفها حركات سلفية توحيدية انصرفت إلى مقاومة البدع، وإلى إعادة تثبيت فكرة التوحيد الإسلامية في مقابل هيمنة الطقوسية الوثنية(250)" خاصة الحركة الوهابية مع مؤسسها محمد بن عبد الوهاب وفكرته ودعوته من خلال كتابه التوحيد والذي تعود جذور أفكاره إلى الشيخ ابن تيمية، وكذلك الفقيه أحمد بن حنبل وكلهم يتمرجعون إلى مفهوم الإسلام من وجهة نظر "أهل السنة والجماعة"، واعتماد النصوص الدينية القطعية ذات البعد الأحادي.

إن محمد بن عبد الوهاب، وإن عدّ في نظر كثير من المنقّفين العرب والمسلمين مصلحا اجتماعيا وسياسيا ودينيا، اعتمد أساسا السعي إلى تخليص العقيدة الإسلامية السلفية -من الأفكار التي علقت بها ومن الفهوم التي تحفت بها، وهي أي تلك الأفكار التي لا تعد أصلية، ولا جوهرية، من حيث ارتباطها بالمرجعية الدينية الثابتة، الكتاب والسنة، أي "...إعادة عبادات الإسلام وعقائده إلى نقائها الأول، وتركيزه المجتمع الإسلامي الأول باعتباره المثل الأعلى بتعليم سيرة السلف الصالح" (251).

فإنه يعد كذلك في العصر الذي أصبحنا نعيشه، وبلا منازع مرجعية أساسية وحاسمة ومرتبطة بمواقف متشددة فكريا وحركيا، ومتطرفة في قراءة النص الديني قراءة قطعية وحرفية، وبالتالي دوغمائية داخل سياق مغلق، لكل تيار سلفي أصولي سني متزمت، ولكل جماعات الإسلام السياسي و"صناعة الموت" الإرهابية في العالم المعاصر.

وأما ما يتعلق بالتيار الثاني، فلقد "وقفت الإصلاحية الإسلامية من مسألة السلطة الدينية موقف نقد حاد، معتبرة إياها مجافية للإسلام وبرانية عن تعاليمه (...). ورسمت خطأ فاصلاً بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية..." (252).

وهذا ما قد نجده ونقرأه في نصوص وخطابات محمد عبده، وكذلك عبد الرحمن الكواكبي، فلقد واجها، وبكل حزم الدولة السلطانية القائمة، والتي اعتمدت المضمون الديني قصد التسويغ لنفسها ما يمكن تسميته بشرعية الحكم السياسي.

وبمعنى أكثر وضوحاً، إبعاد المجال الديني عن الاستغلال السياسي في تلك الحقبة التاريخية.

أ- محمد عبده:

فمحمد عبده ومن خلال النصوص التي كتبها في هذا الشأن أقف على رأيه في مسألة الإصلاح الديني فيقول: "ارتفع صوتي بالدعوة إلى (...) تحرير الفكر من قيد التقليد؛ وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبثه... وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل..." (253).

وفي سياق الحديث عن النهج أو الطريق الذي سلكه واتبعه كل المصلحين المسلمين، راح يقول: "إن الغرض الذي يرمي إليه جميعهم إنما هو تصحيح الاعتقاد، وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم نصوص الدين، حتى إذا سلمت العقائد من البدع، تبعها سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب، واستقامة أحوال الأفراد، واستضاءت بصائرهم بالعلوم الحقيقية، دينية ودنيوية، وتهذيب أخلاقهم بالملكات السليمة، وسرى الصلاح منهم إلى الأمة..." (254).

وأما عن مسألة الإصلاح السياسي، فهو يقول أيضاً..

"هناك أمر آخر كنت من دعائه والناس جميعاً في غنى عنه، ولكنه الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية، وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا نجلو مجتمعهم منه، وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة، نعم كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها، وهي لم يخطر لها هذا الخاطر على البال من مدة تزيد على عشرين قرناً؛ دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم وإن وجبت طاعته هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم، وأنه لا يردده عن خطئه، ولا يقف طغيان شهوته، إلا نصح الأمة له بالقول والفعل. جهرنا بهذا القول والاستبداد في عنفوانه، والظلم قابض على صولجانه، ويد الظالم من حديد، والناس كلهم عبيد له أي عبيد" (255).

وبالرغم من أن محمد عبده، هو واحد من أكبر زعماء الإصلاح في القرن 19 وبداية القرن 20، فإنه ومع ذلك، ومن خلال القراءات النقدية التي قام بها بعض المثقفين والمفكرين، نعثر على كثير من السقطات الفكرية التي جعلت منه رجل إصلاح متأثر بالعقلية الدينية السلفية، والثقافة الأزهرية والشرقية دون القدرة على إحداث قطيعة فكرية ومعرفية وفهم صاحب المقولة المشهورة " إنما ينهض بالشرق للمستبدل العادل". إحداث قطيعة فكرية ومعرفية ابستمولوجية مع القيم التقليدية والفهم السلفي لقضية ومسألة الإصلاح الديني والسياسي داخل الثقافة العربية والإسلامية، ومن ثم التطلع إلى قيم الحداثة والتنوير كما حدث في الثقافة الأوروبية والدور الحاسم الذي لعبه مارتن لوتر كما مر معنا سابقا.

فمن أين يكون الحاكم مستبدا وعادلا في نفس الوقت؟ إنها مقولة مشوهة تجمع بين متناقضين لا يستقيم معها أي تفكير عقلاني.

ولذلك نجد يعارض فكرة المجالس النيابية منتصرا "المستبد العادل" الذي " ... يستطيع أن يفعل في خمسة عشر عاما الأعاجيب، وينقل الأمة خطوة واسعة إلى الإمام!" (256).

وهنا لا بد من القول، ودون تردد، إنه وبعد مرور أكثر من قرن على رحيل محمد عبده، فكم من مستبد في العالم العربي كان عادلا؟

وكم من مستبد استطاع أن ينقل بلده ومجتمعه من مستوى التخلف، إلى مستوى التقدم والتطور؟ فضلا عن ذلك فإن فكر محمد عبده بقي حبيس النزعة التوفيقية، كغيره من المصلحين الإسلاميين، فهو حاول أن يجمع بين السياسة العقلية والشرعية والسلطة الدينية والمدنية، والشورى والدستور...معتبرا أن الشريعة كسند تضي على القيم الوافدة العصرية والجديدة أصالة من شأنها أن تصبح ذات قوة طبيعية في العقل العربي الإسلامي.

وفي نفس السياق والدلالة يقول برهان غليون:

"...ولعل الطبيعة التوفيقية التي ميزت مذهبه هي التي جذبت إليه الطبقات والسلطات الصادرة عنها، وأتاحت فرصة الأخذ بمعطيات العصر دون أن تفقد جذورها المحلية وعلاقتها بالجمهور الشعبي" (257).

لكن المشروع التوفيقوي في الثقافة العربية والإسلامية، لم يكتب له النجاح قط، والسبب هو أنه مشروع يحمل في مضمونه الأزمة والإفلاس، والدليل هو أن مشروع النهضة العربية، لم يكن له أن ينجح أبدا، وذلك لأنه قام على فكر توفيقوي.

وعليه، فإنه لمن الطبيعي ألا ينجح مرة أخرى مشروع محمد عبده الإصلاح في الفكر الديني، والفكر السياسي، والفكر التربوي...

ب- عبد الرحمن الكواكبي:

وأما عبد الرحمن الكواكبي، فلقد وجه نقدا صارما وحادا، وبكل جرأة لمفهوم الاستبداد، في صورته السياسية، وكذلك في صورته ومضمونه الديني، فالعلاقة بينهما علاقة تشابك وتكامل. وينطلق الكواكبي في معالجته لمسألة الاستبداد من تساؤل أساسي مفاده: ما هو داء الشرق وما دواؤه؟

ويجيب، ودون تردد، " أصل الداء هو الاستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية" (258).

ثم يعود فيحدد تعريفا للاستبداد، ليبنى عليه تحليله، فيقول: "...الاستبداد صفة للحكومة المطلقة العنان فعلا أو حكما التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين" (259).

ثم يحدد الإشكال البشرية التي يمثل الاستبداد كالحكومات ذات الحكم المطلق والفردية، والملوك، وقواد الجيش، وأصحاب السلطة الدينية، وبالفعل، وبعد مرور أكثر من قرن على هذا الخطاب، فإن المجتمعات العربية لازالت تحت حكم هذه الأشكال البشرية التي أشار إليها عبد الرحمن الكواكبي. إن الكواكبي، وهو يتحدث هكذا، لأنه يطرح نفسه مصلحا اجتماعيا، دينيا وسياسيا، ومن واجبه طرح المشكلات التي تعيشها الشعوب العربية والإسلامية، وتقديم العلاج لها وأهم مشكلة في هذا المقام، مشكلة الاستبداد السياسي والديني.

فهو، وبهذا المعنى " لم يخرج (...) عن قافلة رجال الإصلاح، خاصة أولئك الذين اعتبروا أن علاج مشكلات الشعوب الإسلامية تبدأ بالإصلاح الديني، وبالأخص الجانب العقدي منه (...) " (260). ومن هنا، فإن من يعود إلى كتابيه "أم القرى" وخاصة "طبائع الاستبداد" فإنه يعثر على خطاب إصلاحي شديد اللهجة ضد الاستبداد وطبائعه، فلقد ذكر وأشار إلى تلك الدلالات والعلامات التي تجعل القارئ يقف حقيقة على معنى الاستبداد والخصائص الذاتية التي تحده.

فلقد حدد طبيعة الاستبداد وعلاقته بنوع الموظفين المتعاونين معه عندما قال: " والموظفون في عهد الاستبداد للوعظ والإرشاد يكونون مطلقا، ولا أقول غالبا، من المنافقين الذين نالوا الوظيفة بالتملق، وما أبعد هؤلاء عن التأثير لأن النصح الذي لا إخلاص فيه هو بذر عميق لا ينبت، وإن نبت كان رياء كأصله..." (261).

ثم يحدد طبيعة العلاقة بين المستبد والشعب، هي علاقة قهر، وضغط ومصادرة للحرية...

ف" المستبد يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإراداتهم وتحكيمهم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المتعدي فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعي لمطالبته" (262).

ثم يعقد العلاقة الترابطية بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني معتمدا في ذلك على ما قاله العلماء والمفكرين استنادا إلى التجربة التاريخية والدينية التي مرت بها الشعوب والبشر قاطبة. فلقد "تضافرت آراء أكثر العلماء الناظرين في التاريخ الطبيعي للاديان على أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني، والبعض يقول إن لم يكن هناك توليد فهما إخوان أبوهما التغلب وأمهما الرياسة، أو هما صنوان قويان بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان، والمشكلة بينهما أنهما حاكمان أحدهما في مملكة الأجسام والآخر في عالم القلوب" (263).

ولما كانت العلاقة بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني هكذا، فإن كل السياسيين الذين يمتلكون الخبرة، والقدرة على التحليل العلمي، للظاهرة المدروسة يعتقدون أن "...السياسة والدين يمشيان متكاتفين، ويعتبرون أن إصلاح الدين هو أسهل وأقوى وأقرب طريق للإصلاح السياسي" (264).

إن الكواكبي، وإن كان مصلحا سياسيا ودينيا، ويعد من زعماء الإصلاح في العصر الحديث، فإنه قد انتصر للعلم، والحكمة، والفلسفة العقلية... وغير ذلك من العلوم التي يعتقد أنها تساعد الإنسان على تفتح عقله، وإدراك حقوقه على حساب العلوم الدينية التي رأى فيها كثير من التأثير السلبي على عقل الإنسان. فهو يقول:

"وكذلك لا يخاف المستبد من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد المختصة ما بين الإنسان وربه لاعتقاده أنها لا ترفع غباوة ولا تزيل غشاوة، وإنما يتلهم بها المتوهسون للعلم حتى إذا ضاع فيها عمرهم، وامتألتها أدمغتهم، وأخذ منهم الغرور ما أخذ فصاروا لا يرون علما غير علمهم، فحينئذ يأمن المستبد منهم كما يؤمن شر السكران إذا خمر" (265).

إن عبد الرحمن الكواكبي، ورغم طرحه الشجاع لمسألة الاستبداد المرتبط بالسياسة العثمانية آنذاك، ودعوته المسلمين إلى عملية الإصلاح من خلال فحص المرض وتحديده، وتقديم الدواء الناجع لذلك.

فإنه بقي حبيس لغة دينية تقليدية، وإتباعه النهج الإصلاحى الدينى السلفى كغيره من الإصلاحيين العرب والمسلمين أمثال محمد عبده، وجمال الدين الأفغانى.

وهكذا، فإن عبد الرحمن الكواكبي بدوره لم يستطع، ولم يكن قادرا على إحداث قطيعة ابستمولوجية، أو ثورة معرفية، ضد الأفكار التقليدية، والثقافية الدينية-السلفية، وذلك بتجاوز العائق الفكرى والمتمثل فى النزعة التوفيقية أو التلفيقية.

وبهذا السبب، لم تكن فكرة الإصلاح الديني في الثقافة العربية-الإسلامية كفكرة نهضوية وإصلاحية لترى النجاح، كما حدث مع الإصلاح الديني ومارثن لوثر، في الثقافة الأوروبية. وبالعكس، فإن فكرة الإصلاح الديني التي قامت بها وطرحتها الإصلاحية العربية-الإسلامية قد دخلت في أزمة ونكسة حادة مع بداية القرن العشرين. ولم تكن قادرة على الاستمرار والتواصل مع أجيال أخرى جديدة من الإصلاحيين العرب والمسلمين.

وهنا لا بد من الإشارة -والكلام عن الأزمة والنكسة- إلى فكر محمد رشيد رضا باعتباره آخر رمز من رموز الإصلاحية العربية الإسلامية، وكيف قطع الصلة مع أفكار جمال الدين الأفغاني، ومع أستاذه محمد عبده، وأصبح مؤسسا ومنظر الكفرة وخطاب تأصيل الإسلام السياسي ودفاعا عن مفهوم الخلافة، الأمر الذي جعل منه مرجعية أساسية لفكر حركة الإخوان المسلمين التي طرحت نفسها، ومن خلال أدبيات زعيمها حسن البنا، حركة إحياء و"صحوة" تحمل رسائله الدعوية.

و"لعلنا نكتفي من الشواهد على دور "الصحوة" في تدمير تراث الإصلاحية في مجال مسألة الإصلاح الديني بدليلين رئيسيين:

وأد الاجتهاد والانصراف عن الأصول إلى الحواشي والفروع، ثم تجديد بناء الأواصر والصلات بين الديني والسياسي وصولا إلى القول بالسلطة الدينية والتنظير لها" (266).

وأمام هذه الحالة، وهذا الوضع جدير بالأمر طرح التساؤل التالي: لماذا الإصلاح الديني اليوم؟ وبعبارة أخرى لماذا المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة، هي بحاجة ماسة اليوم وأكثر من أي وقت مضى إلى الإصلاح الديني؟

إن الإصلاح الديني اليوم، هو ضرورة وحتمية في الثقافة العربية-الإسلامية وفي البلدان العربية-الإسلامية كذلك، والسبب.

لا يمكن أن تدخل الحداثة الفكرية والعصرنة المادية والتكنولوجية، دون الانطلاق من البدء بالإصلاح الديني، ذلك أن التحرير الديني سبيل إلى كل أنواع التحرير، الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي، والفكري والثقافي... كما أشار إلى ذلك محمد أركون لابد من البحث عن انطلاقة أو رؤية اجتهادية جديدة لمفهوم الإصلاح الديني في ظل الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي تعيشها المجتمعات العربية-الإسلامية المأزومة والخطيرة، متوجة بـ "فتنة" الجماعات الإسلامية المسلحة وأفعالها الإجرامية، والإسلام السياسي ونضاله الدائم من أجل السيطرة على الدولة ومفاصل الحكم وامتلاك السلطة من أجل البقاء فيها قصد تطبيق مشروعه السياسي وظاهرة الإرهاب الدولي، والحروب الأهلية، وسلفيات أصحاب الخطاب الدوغمائي المغلق وقل إنه فعل يدخل في إطار مقاومة التيارات الدينية المتشددة.

والسلفية المتطرفة التي نصبت نفسها على الدين والإسلام وقيمه الروحية، وأعطت لنفسها الحق في قراءة وفهم النص الديني عبر مرجعياتها وكتبها وفقهائها وعلمائها... وما عدى ذلك من قراءات أخرى وأسماء علماء وفقهاء ومفكرين، ومتقنين، أمر يدخل في باب الفرق بين الفرقة الناجية، والفرق الأخرى التي تطرح في النار!.

وعن سؤال يتعلق بمسألة الإصلاح الديني مفاده: نعود إلى أفكار من اليوم في قضية الإصلاح الديني داخل المجتمعات العربية-الإسلامية؟

أعتقد أن العودة ستكون إلى بعض المثقفين والمفكرين الذين انتصروا إلى الخطاب المعرفي، والبحث العلمي بعيدا عن مطارحات الإيديولوجيا وسجلاتها العقيمة، فهم يعتمدون غلبة الطابع الفكري في هذا النوع من العمل، وعدم السقوط في "فخ" الولاء السياسي والحزبي والإيديولوجي، لأن هذا يحجب عنهم التصور المعرفي والرؤية الموضوعية لعملهم العلمي. هؤلاء المثقفون قد تخصصوا في مجال الإسلاميات بمشاريع فكرية وبمناهج ومقاربات معاصرة من أمثال محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، ونصر حامد أبو زيد وهشام جعيط، وعبد المجيد الشرفي... ويبقى -في هذا المقام- التعويل على عملية التواصل والاستمرار في هذا النهج من قبل النخب المثقفة التي تزعمت المساهمة في معركة الإصلاح الديني قصد إعادة البدء في تحقيق التقدم والتطور.

وفي هذا الإطار أشير إلى ما أسميه بـ "الرؤية الاجتهادية"* الخاصة بقضية الإصلاح الديني، وأعني بذلك أن الإصلاح الديني اليوم لا يمكن أن يتم إلا من خلال اجتماع وتضافر مسائل ثلاث تتعلق بالمؤسسة التعليمية والتربوية، والمؤسسة الدينية، والمؤسسة الإعلامية.

فالمؤسسة التعليمية والتربوية هي أمام رهان القدرة على إحداث قطيعة معرفية وبيداغوجية وتكوينية ضرورية وحتمية، واليوم قبل الغد. والسبب هو وظيفتها كمؤسسة تنتج وتعيد إنتاج عقلية معينة تميز كل جيل عبر حقب تاريخية معينة.

فالمدرسة والثانوية والجامعة، هي الأطر التي تساهم في تحديد طبيعة إشكال الوعي الاجتماعي، فإذا خضعت للإصلاح الجدي والحقيقي القائم على النظر العلمي والتصور الموضوعي للحال الذي هي عليه هذه المؤسسة، لا شك أنها ستقوم بدور فاعل في عملية المساهمة في التغيير نحو مستقبل منظر. وكذلك الشأن بالنسبة للمؤسسة الدينية والتي يناط بها دور فاعل وفي غاية الأهمية والخطورة ف نفس اللحظة. فالوظيفة التي تقوم بها هذه المؤسسة تتميز بأنها سلاح ذو حدين، من جهة يمكن أن تساهم في عملية إعادة إنتاج التصور الديني كشكل من أشكال الوعي الاجتماعي (الوعي السياسي، الوعي الفلسفي، الوعي الجمالي) للذين يجدون أنفسهم منجذبين نحو هذا الفضاء الديني باعتبارهم مؤمنين يقومون بشعائرهم الدينية، ولكن نحو فهم للخطاب الديني المعتدل، المتسامح، والبعيد كل البعد عن التشنج والتطرف والتشدد... ومن جهة ثانية قد تكون ملجأ لجماعات وفاعلين

إيديولوجيين يستهدفون فئة الشباب من هؤلاء المؤمنين والمصلين والمترددين على المساجد والجموع قصد التأثير فيهم وعليهم بشكل من الخطاب الديني الذي يصاغ كإيديولوجية تكفيرية وجهادية قوامها المرجعية السلفية الوهابية، أو المرجعية السلفية الإخوانية... وفي كل الحالتين، فإننا نجد أنفسنا أمام جيل من الشباب جند وأصبح بالغا وبشكل يفتقد لأي حس نقدي اتجاه الإيديولوجية الدينية، وعدم القدرة على الفرق بين الدين والإيديولوجية الدينية، أو بين الإسلام والإسلاموية.

هذا الشباب، وأمام حالات من اليأس، وانسداد الأفق، والتهميش والبطالة، والتشرد المدرسي، والأقدام على "الحرقة"... سيكون وسيلة ناجعة في يد "تجار الموت" و"مجانين الله" "كوقود" من أجل تحقيق مشروعهم الانتحاري-الإرهابي، وإشعال نار الفتنة التي تؤدي إلى حرب أهلية تأتي على الأخضر واليابس، كما يقال.

وأما بخصوص المؤسسة الإعلامية، فالمسألة ليست بعيدة عن أهمية إصلاح هذه المؤسسة كما تمت الإشارة إلى إصلاح المؤسستين التعليمية والدينية.

فالمؤسسة الإعلامية، وخاصة التلفزيون تلعب دورا أساسيا وحاسما في عملية التأثير على الجماهير، خاصة فئة الشباب داخل هذا المجتمع أو ذلك.

إن خطورة تأثير هذه المؤسسة في الشباب أمر ليرتبط بطبيعة الخطاب الديني الإسلامي والسلفي المرسل من قبل تلك القنوات في العالم العربي والإسلامي قصد تكريس أفكارهم وإيديولوجياتهم. وما يمكن ملاحظته في هذه الخصوص، فإن هناك مئات القنوات التي تدخل في هذا الإطار كقنوات متخصصة فقط في نشر وبت الفكر الديني المتطرف وإيديولوجيا خطاب الإسلام السياسي بوصفه سياجا دوغمائيا مغلقا، يقوم على التشدد والإقصاء والدفع إلى قبول الفكر الجهادي والتكفيري. ولعل إلقاء نظرة خاطفة على تلك القنوات المشار إليها أنفا أمر يدفعنا إلى الوقوف على حقيقة ما يحدث هناك، ويعزز ما نحن بصدد الحديث عنه.

وبالجملة فإنه من الممكن الإشارة -وفي نهاية هذا الفصل- إلى أن الإشكالات المختلفة والمتباينة، والتي شكلت هذا الفصل فإن النتيجة التي أوصلني إليها هذا البحث هي أن خطاب الإسلام السياسي، هو خطاب لم يخرج عن كونه خطابا يعتمد النصوص الثابتة والقطعية والحرفية، والتي يحكمها سياج دوغمائي مغلق.

هوامش الفصل الثاني :

- (1) حسن البناء، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البناء، الجزء 1، مكتبة رحاب، الجزائر، بدون تاريخ، ص07.
- (2) نفس المرجع السابق، الجزء 2، ص131.
- (3) نفس المرجع السابق، الجزء 2، ص119.
- (4) نفس المرجع السابق، الجزء 1، ص11.
- (5) سيد قطب، هذا الدين، دار الشروق، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص06.
- (6) نفس المرجع السابق، ص22.
- (7) سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1988، ص15.
- (8) نفس المرجع السابق، ص163.
- (9) نفس المرجع السابق، ص136.
- (10) نفس المرجع السابق، ص29.
- (11) سيد قطب، في التاريخ فكرة ومنهاج، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1974، ص48.
- (12) نفس المرجع السابق، ص29.
- (13) نفس المرجع السابق، صص 22-23.
- (14) يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية، وجهها لوجه، مكتبة رحاب، الجزائر، الطبعة الثانية، 1989، ص32.
- (15) يوسف القرضاوي، الدين والسياسة: تأصيل ورد شبهات، دار الشروق، الطبعة الأولى، 2007، ص19.
- (16) نفس المرجع السابق، ص21.
- (17) نفس المرجع السابق، ص22.
- (18) نفس المرجع السابق، ص22.
- (19) نفس المرجع السابق، ص22.
- (20) نفس المرجع السابق، ص26.
- (21) حسن الزابي، قضايا التحديد: نحو منهج أصولي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2000، ص32.
- (22) نفس المرجع السابق، ص32.
- (23) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص57.
- (24) نفس المرجع السابق، ص57.
- (25) محمد أركون، نزعة الألسنة في الفكر العربي، ص17.
- (26) محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، ترجمة: خليل أحمد، الطبعة الأولى 1986.
- (27) محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، الطبعة الثالثة، 1982، ص19.
- (28) نفس المرجع السابق، ص14.
- (29) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص66.
- (30) نفس المرجع السابق، ص53.
- (31) نفس المرجع السابق، ص128.
- (32) نفس المرجع السابق، ص128.

- (33) محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة...، ص 27.
- (34) نفس المرجع السابق، ص 28.
- (35) عبد الله عبد الرحمن يتيم، دفاثر أنثروبولوجية (سير وحوارات) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2004، ص 71.
- (36) نفس المرجع السابق، ص 72.
- (37) كليفورد غيرتز، الإسلام من وجهة نظر علم الأناسة: التطور الديني في المغرب وأندونيسيا، ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993، ص 10.
- (38) نفس المرجع السابق، ص 14.
- (39) نفس المرجع السابق، ص 13.
- (40) نفس المرجع السابق، ص 27.
- (41) نفس المرجع السابق، صص 25-26.
- (42) نفس المرجع السابق، ص 28.
- (43) نفس المرجع السابق، ص 112.
- (44) نفس المرجع السابق، ص 113.
- (45) عبد الله عبد الرحمن يتيم، دفاثر أنثروبولوجية... ص 216.
- (46) غليفورد غيرتز، الإسلام من وجهة نظر علم الأناسة... ص 127.
- (47) مینرشیا الیاده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة وتقديم سعود المولي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007، صص 16-17.
- (48) نفس المرجع السابق، ص 18.
- (49) نفس المرجع السابق، ص 18.
- (50) نفس المرجع السابق، ص 20.
- (51) نفس المرجع السابق، ص 27.
- (52) نفس المرجع السابق، ص 141.
- (53) نفس المرجع السابق، ص 52.
- (54) نفس المرجع السابق، ص 133.
- (55) نفس المرجع السابق، صص 77-78.
- (56) نفس المرجع السابق، ص 57.
- (57) نفس المرجع السابق، ص 59.
- * نشير إلى بعض هذه الدراسات والأبحاث، وهي: بنية المصطلحات الأخلاقية في القرآن والمفاهيم الأخلاقية الدينية في القرآن، ومفهوم الإيمان في الدين الإسلامي... إلخ. وكذلك ترجمته القرآن الكريم إلى اللغة اليابانية.
- (58) توشيهيكو ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتقديم: هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007، صص 9-10.
- (59) نفس المرجع السابق، ص 09.
- (60) نفس المرجع السابق، ص 11.
- (61) نفس المرجع السابق، صص 29-30.
- (62) نفس المرجع السابق، ص 35.
- (63) نفس المرجع السابق، ص 50.

- (64) طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات ورقة عمل، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثانية، 1994، ص11.
- (65) نفس المرجع السابق، ص12.
- (66) نفس المرجع السابق، ص13.
- (67) نفس المرجع السابق، صص17-18.
- (68) نفس المرجع السابق، ص17.
- (69) وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، ترجمة: ظفر الإسلام خان، مراجعة وتقديم: عبد الصابور شاهين، المختار الإسلامي للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة السابعة، 1977، ص11.
- (70) نفس المرجع السابق، ص31.
- (71) نفس المرجع السابق، ص35.
- (72) نفس المرجع السابق، ص43.
- (73) نفس المرجع السابق، ص70.
- (74) أبو الأعلى المودودي، الإسلام ومعضلات الاقتصاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1980، ص17.
- (75) نفس المرجع السابق، ص25.
- (76) نفس المرجع السابق، صص25-26.
- (77) نفس المرجع السابق، ص52.
- (78) نفس المرجع السابق، ص53.
- (79) نفس المرجع السابق، ص53.
- (80) نفس المرجع السابق، ص53.
- (81) حسن البناء، مجموعة رسائل الإمام الشهيد... الجزء (2)، صص 93-94.
- (82) نفس المرجع السابق، صص 91-92.
- (83) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، دار الشروق، الطبعة الرابعة، 1974، ص36.
- (84) نفس المرجع السابق، ص38.
- (85) سيد قطب، معالم في الطريق، ص143.
- (86) نفس المرجع السابق، ص148.
- (87) محمد الغزالي، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، مكتبة رحاب، الجزائر، بدون تاريخ، ص20.
- (88) بكير بن سعيد أغوش، الإسلام ومدرسة فرويد (دراسة نقدية شاملة لأصول نظرية فرويد الجنسية)، دار البعث، الجزائر، الطبعة الأولى، 1983، ص10.
- (89) نفس المرجع السابق، ص33.
- (90) نفس المرجع السابق، ص33.
- (91) نفس المرجع السابق، ص39.
- (92) فتحي يكن، الإسلام والجنس، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1975، ص22.
- (93) نفس المرجع السابق، ص78.
- (94) نفس المرجع السابق، ص93.
- (95) نفس المرجع السابق، ص93.
- (96) نواف القديمي، الإسلاميون سجال الهوية والنهضة (مقاربات في الفكر والممارسة) المركز الثقافي العربي- المغرب، الطبعة الأولى، 2008، صص15-16.

- (97) عبد العزيز الخضر، تضخيم (الانحياز المعرفي) وتحجيم (المشتركات الإنسانية) و(الحياد المعرفي) هو ما تبناه فكر الأسلمة، مقال موجود في : الإسلاميون سجل الهوية والنهضة، ص21.
- (98) علي حرب، بل هي ردة فعل عقائدية على التفوق المعرفي الغربي وتغليب لعقلية الدعوة والنضال على لغة الفهم والمعرفة، مقال موجود في: الإسلاميون سجل الهوية والنهضة، ص22.
- (99) عبد العظيم أنيس، هل يمكن أسلمة العلوم؟، مقال موجود في: الإسلام والسياسة، موفم للنشر، الجزائر، 1995، ص181.
- (100) نفس المرجع السابق، ص181.
- (101) روجيه غارودي، الإسلام، ترجمة وجيه أسعد، دار الفارابي ANEP، الجزائر، لبنان، الطبعة الثانية، 1996، ص99.
- (102) نفس المرجع السابق، ص91.
- (103) محمد عبده، رسالة التوحيد، موفم للنشر الجزائر، 1989، ص95.
- (104) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق: هشام صالح، دال الطليعة: بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2004، ص289.
- (105) عبد المجيد الشرقي، علامات الحداثة، مقال موجود في : محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، إعداد وترجمة، الحداثة وانتقاداتها، المغرب: دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2006، ص36.
- (106) سمير أمين، الحداثة كإفلاق جوهري، مقال موجود في: المرجع السابق، ص71.
- (107) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2007، ص58.
- (108) نفس المرجع السابق، ص60.
- (109) نفس المرجع السابق، ص61.
- (110) نفس المرجع السابق، ص28.
- (111) أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، مج3، صدمة الحداثة، بيروت، دار العودة، الطبعة الثانية، 1979، ص259.
- (112) حسن البناء، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البناء، الجزائر: مكتبة رحاب الجزء (2)، صص 11-10.
- (113) حسن البناء، الجزء (1) ص 166.
- (114) أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية، الجزائر: دار الشهاب للطباعة والنشر (ب-ت)، ص12.
- (115) نفس المرجع السابق، ص38.
- (116) سيد قطب، هذا الدين، بيروت-القاهرة: دار الشروق، (ب-ت)، ص98.
- (117) عكاشة بن المصطفى، الإسلاميون في المغرب، المغرب: دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2008، ص172.
- (118) نفس المرجع، ص173.
- (119) عرض القرني: ح.ح، تأليف: عوض بن محمد الغربي، الحداثة في ميزان الإسلام، مقالة موجودة في: مجموعة من الباحثين، الإسلام والسياسة، الجزائر: موفم للنشر، 1995، ص328.
- * أنظر المدخل العام: الإطار النظري والطرح المنهجي
- (120) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت-دار الطليعة، الطبعة الثالثة، 2004، ص322.
- (121) نفس المرجع السابق، ص322.

- (122) فريدول هويدا، الإسلام المعطل، ترجمة: حسين قبيسي، دار النشر ماريتور (ب-ت).
- (123) هاشم صالح، الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟ بيروت-لبنان، رابطة العقلانيين العرب، ودار السافي، الطبعة الأولى، 2007، ص242.
- (124) نفس المرجع السابق، ص243.
- (125) محمد الحداد، مواقف من أجل التنوير، بيروت-لبنان، رابطة العقلانيين العرب ودار الطليعة، الطبعة الأولى، 2005، ص12.
- (126) عبد الله العروي، عوائق التحديث... مقال موجود في: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، إعداد وترجمة، الحداثة وانتقاداتها... الدار البيضاء، المغرب، دار توبقال، الطبعة الأولى، 2006، ص98.
- (127) نفس المرجع السابق، ص98.
- (128) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، مرجع سابق ذكره، ص70.
- (129) نفس المرجع السابق، ص71.
- (130) نفس المرجع السابق، ص97.
- (131) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، الجزائر، الأنيس موفم للنشر، 1988، صص1-2.
- (132) محمد صالح المراكشي، قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، تونس، الدار التونسية للنشر، 1992، ص162.
- (133) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، مرجع سبق ذكره، ص126.
- (134) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، مرجع سبق ذكره، ص128-130-131-134-136-139.
- (135) نفس المرجع السابق، ص127.
- (136) نفس المرجع السابق، ص144.
- (137) حسين أحمد أمين، دليل المسلم الحزين ودراسات إسلامية أخرى، الجزائر، سلسلة، ص موفم للنشر، (ب-ت)، ص276.
- * ويقصد طه حسين الشك المنهجي الديكارتي، وعقلانية التفكير.
- * هيئة "كبار علماء الأزهر، ودعاة السلفية والإسلام الأرثوذكسي الدوغمائي.
- (138) تحقيق وتعليق خير شلبي، محاكمة طه حسين، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972، صص07-08.
- (139) نفس المرجع السابق، ص09.
- (140) نفس المرجع السابق، الصفحات 09-10-11.
- (141) علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 2005، ص120.
- (142) نفس المرجع السابق، صص132-133.
- (143) طه حسين، تقليد وتجديد، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، 1978، ص23.
- (144) علي أومليل، ص136.
- (145) نفس المرجع السابق، ص141.
- (146) محمد أركون، الإسلام والحداثة... مقال موجود في: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، مرجع سابق ذكره، ص53.
- (147) فريدون هويدا، مرجع سبق ذكره، ص194.
- (148) محمد الحداد، مواقف من أجل التنوير، مرجع سابق ذكره، ص19.

- (149) يحيى محمد، الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، لندن، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2000، ص91.
- (150) نفس المرجع السابق، ص91.
- (151) محمد إبراهيم شقرة، الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد، القبة، الجزائر، دار الحجة البالغة، الطبعة الثانية، 1982، ص30.
- (152) سيد الدين عبد الفتاح، بين التجديد والتحديث، نهضة مصر، الطبعة الأولى، 2006، ص21.
- (153) يحيى محمد، مرجع سابق ذكره، ص95.
- (154) نفس المرجع السابق، ص95.
- (155) نفس المرجع السابق، ص96.
- (156) نفس المرجع السابق، ص94.
- (157) نفس المرجع السابق، ص94.
- (158) نفس المرجع السابق، ص94.
- (159) محمد إبراهيم شقرة، مرجع سابق ذكره ص31.
- (160) سيف الدين عبد الفتاح، ص88.
- (161) محمد إبراهيم شقرة، مرجع سبق ذكره، ص07.
- (162) يحيى محمد، مرجع سبق ذكره، ص20.
- (163) نفس المرجع السابق، ص20-21.
- (164) محمد اقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، الناقد الثقافي، 2008، ص238. (أنظر في هامش ص.).
- (165) محمد إبراهيم شقرة، مرجع سابق ذكره، ص08.
- (166) محمد عمارة، الإسلام وضرورة التغيير، كتاب العربي، الطبعة الأولى، 1997، ص71.
- (167) سورة النحل/43، وسورة الأنبياء/7 مذكورة في: يحيى محمد، مرجع سابق ذكره، ص50.
- (168) سورة التوبة/122، مذكورة في المرجع السابق، ص50-51.
- (169) نفس المرجع السابق، ص51.
- (170) نفس المرجع السابق، ص51.
- (171) نفس المرجع السابق، ص73.
- (172) نفس المرجع السابق، ص73.
- (173) محمد إبراهيم شقرة، مرجع سابق ذكره، ص03.
- (174) عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، المغرب، الدار البيضاء، لبنان، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2001، ص72.
- (175) نفس المرجع السابق، ص73.
- (176) نفس المرجع السابق، ص73.
- (177) نفس المرجع السابق، ص44.
- (178) محمد اقبال، مقدمة الناشر، مرجع سابق ذكره، ص07.
- (179) نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2010، ص21.
- * وكذلك أمين الخولي، وعبد المتعال الصعيدي ومحمد البهي... وغيرهم كثير.
- * ألفت هذه المحاضرات في الهند ما بين عامي 1928 و1929، وصدرت في كتاب باللغة الإنجليزية عام 1934، وترجمت إلى العربية وصدرت في كتاب عام 1955.

- زكي الميلاد، الإسلام والتجديد: كيف يتجدد الفكر الإسلامي؟ الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص12-13.
- (180) محمد إقبال، مرجع سابق ذكره، ص22.
- (181) نفس المرجع السابق، ص27.
- (182) نفس المرجع السابق، ص27.
- (183) نفس المرجع السابق، ص36.
- (184) نفس المرجع السابق، ص37.
- (185) نفس المرجع السابق، صص38-39.
- (186) نفس المرجع السابق، صص73-74.
- (187) نفس المرجع السابق، ص96.
- (188) الآية: يونس 6/01.
- (189) الآية: لقمان 92/13.
- (190) سورة الإخلاص.
- (191) محمد إقبال، مرجع سابق ذكره، ص121.
- (192) نفس المرجع السابق، ص211.
- (193) نفس المرجع السابق، ص212.
- (194) نفس المرجع السابق، ص240.
- (195) نفس المرجع السابق، ص241.
- (196) نفس المرجع السابق، ص241.
- (197) نفس المرجع السابق، ص237.
- (198) نفس المرجع السابق، ص237.
- (199) نفس المرجع السابق، ص238.
- (200) حسن الترابي، قضايا التجديد (نحو منهج أصولي)، بيروت، لبنان، دار الهادي، الطبعة الأولى، 2000، ص123.
- (201) نفس المرجع السابق، ص124.
- (202) نفس المرجع السابق، ص124.
- (203) نفس المرجع السابق، ص124.
- (204) نفس المرجع السابق، ص124.
- (205) نفس المرجع السابق، ص126.
- (206) نفس المرجع السابق، ص128.
- (207) نفس المرجع السابق، ص129.
- (208) نفس المرجع السابق، ص134.
- (209) نفس المرجع السابق، ص138.
- (210) نفس المرجع السابق، ص141.
- (211) نفس المرجع السابق، ص142.
- (212) نفس المرجع السابق، ص143.
- (213) زكي الميلاد، مرجع سابق ذكره، ص189.
- (214) نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني المعاصر... آلياته ومنطلقاته الفكرية، مقال موجود في كتاب مشترك: الإسلام والسياسة، موفم للنشر، الجزائر، 1995، ص64.

(215) نفس المرجع السابق، ص 65.

- (216) نفس المرجع السابق، ص 68.
(217) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق ذكره، ص 09.
(218) نفس المرجع السابق، ص 16.
(219) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، 2001، ص 05.
(220) نفس المرجع السابق، ص 06.
(221) نفس المرجع السابق، ص 06.
(222) نصر حامد أبو زيد، التجديد والتجريم والتأويل، مرجع سابق ذكره، ص 23.
(223) نفس المرجع السابق، ص 24.
(224) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق ذكره، ص 25.
(225) نفس المرجع السابق، ص 24.
(226) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق ذكره، ص 56.
(227) نفس المرجع السابق، ص 56.
(228) نفس المرجع السابق، ص 56.
(229) نفس المرجع السابق، ص 56.
(230) محمد أركون، مرجع سابق، ذكره، ص 284.
(231) نفس المرجع السابق، ص 288.
(232) نفس المرجع السابق، ص 288.
(233) نفس المرجع السابق، ص 292.
(234) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق ذكره، ص 298.
(235) نفس المرجع السابق، ص 298.
(236) نفس المرجع السابق، ص 304.
(237) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مرجع سابق ذكره، ص 07.
(238) نفس المرجع السابق، ص 68.
(239) علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مرجع سابق ذكره، ص 13.
(240) نفس المرجع السابق، ص 17.
(241) محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2005، ص 17.
(242) الآية 1 من سورة الأنفال، مذكورة في المرجع السابق، ص 17.
(243) الآية 9 من سورة الحجرات، مذكورة في المرجع السابق، ص 18.
(244) محمد عابد الجابري، نفس المرجع السابق، صص 18-19.
(245) عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة، مرجع سابق ذكره، ص 175.
(246) محمد عابد الجابري، مرجع سابق ذكره، ص 65.
(247) هاشم صالح، مرجع سابق ذكره، ص 63.
(248) هاشم صالح، مرجع سابق ذكره، ص 71.
(249) عبد الإله بلعزيز، الإسلام والسياسة، مرجع سابق ذكره، ص 175.
(250) نفس المرجع السابق، ص 181.
(251) علي مراد، الإسلام المعاصر، ترجمة: محمود علي مراد، الجزائر، منشورات دحلب، ص 35.

-
- (252) عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة، ص182.
(253) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مرجع سابق ذكره، ص327.

- (254) نفس المرجع السابق، ص331.
(255) نس المرجع السابق، ص328.
(256) نفس المرجع السابق، ص300.
(257) محمد عبده، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، الجزائر، الأنيس، موفم للنشر،- 1987، ص20.
(258) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، الجزائر، الأنيس موفم للنشر، 1998، صXII
(259) نفس المرجع السابق، ص10.
(260) محمود مصطفى حلاوي، عبد الرحمن الكواكبي: رؤية جديدة لمنهجه الإصلاحي، مقال موجود في: دراسات عربية: مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية، العدد 2 السنة الرابعة والعشرون، ديسمبر 1987، ص58.
(261) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، مرجع سابق ذكره، ص98.
(262) نفس المرجع السابق، ص14.
(263) نفس المرجع السابق، ص19.
(264) نفس المرجع السابق، صص23-24.
(265) نفس المرجع السابق، ص42.
(266) عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة... ص189.
* الإصلاح الديني: "رؤية اجتهادية" هو مشروع بحث مطول سيقوم به الباحث خارج هذه الأطروحة لاحقاً.

الفصل الثالث

إشكاليات الدين والسياسة بين خطاب الإسلام السياسي بوصفه سياجا دوغمائيا مغلقا، والخطاب النقدي

"أراد الله للإسلام أن يكون ديناً، وأراد به الناس أن يكون سياسة. والدين عام إنساني شامل، أما السياسة فهي قاصرة محدودة قبلية محلية ومؤقتة. وقصر الدين على السياسة قصر له على نطاق ضيق وإقليم خاص وجماعة معينة ووقت بذاته".

محمد سعيد العشماوي

ومتابعة لما تقدم في الفصل الثاني، فإن الباحث، وفي هذا الفصل الثالث فإنه سي طرح مسائل أو بالأحرى إشكاليات الدين والسياسة باعتبارها إشكاليات تتعلق بالأس الثاني من "الثالوث المحرم". وبمعنى أكثر وضوحاً، فإنني سأحاول الوقوف على ما من شأنه أن يعتبر إشكالا تناوله خطاب الإسلام السياسي من جهة، والخطاب النقدي من جهة ثانية، ولتيم ذلك سأستعرض مجموعة من النصوص (المكتوبة والشفهية) تمثل كل اتجاه، وكل تيار، وكل خطاب.

هذه النصوص هي التي ستمثل تلك المواقف، وتلك الاتجاهات المتعلقة بكل إشكالية من تلك الإشكاليات المطروحة، فهناك إشكالية تتعلق وتدور حول ما يمكن تسميته بالتقابل والتناقض بين الإرادة الإلهية (مفهوم الحاكمية في منظور خطاب الإسلام السياسي) والإرادة الإنسانية، كما وأن هناك إشكالية أخرى كطرح مسألة العلاقة بين الدين والسياسة، من حيث تحديد طبيعة هذه العلاقة، ما إذا كانت اتصالاً أم انفصالاً.

وفي نفس الإطار أثرت قضية العلمنة، ومدى ضرورتها التاريخية في الفضاء العربي-الإسلامي كفكرة وكمارسة، كما وأن هذا الفصل، قد وقف على إشكالية الحكم السياسي وطبيعته داخل المجتمعات العربية-الإسلامية بين تطبيق الشورى الإسلامية وتطبيق الديمقراطية.

أولاً- إشكالية الحاكمية أو تغييب الإرادة الإنسانية

يعود مفهوم "الحاكمية" إلى أدبيات ومرجعيات خطاب الإسلام السياسي الأساسية، وبالضبط إلى خطاب حسن البنا، والمودودي، وسيد قطب.

و"الحاكمية" مفهوم استعمل في مقاربة ما يتعلق بقضية الدولة والنظام السياسي في الإسلام، كما تعتبر "الحاكمية" أحد المنطلقات الفكرية في الخطاب الديني-السياسي. وهنا وأقف على مضمونها وجوهرها كمفهوم شكل طرحاً فكرياً وإيديولوجياً في تعارض يستهدف تغييب أو القضاء على الإرادة الإنسانية، والانتصار إلى مفهوم "الحاكمية" كمعطى سياسي.

1-خطاب الإسلام السياسي:

أ-حسن البنا:

وفي هذا السياق جدير بالمسألة أن أبدأ الحديث عن خطاب حسن البنا، ومن خلال مرجعيته (الرسائل 1، 2، 3...) وكيف تناول هذا المفهوم.

إن حسن البنا يشير ويؤكد من خلال ما قدمه لحركة تنظيم الإخوان المسلمين على أن "لكل أمة قانوناً يتحاكم إليه أبنائها، وهذا القانون يجب أن يكون مستمداً من أحكام الشريعة الإسلامية مأخوذاً عن القرآن الكريم متفقاً مع أصول الفقه الإسلامي..."⁽¹⁾. فالقانون الذي يتحدث عنه حسن البنا هنا،

هو الشريعة المنبثقة من النصوص القرآنية، وكذلك النصوص النبوية، وما كتبه السلف الصالح من العلماء والفقهاء...

ولما كان الأمر يتعلق بمفهوم "القانون"، فهو يعني الثبات، والتكرار، والأبدية، وهذا ما يدل ضمنا أن حسن البنا يتبنى فكرة الحاكمية الإلهية...

وفي نفس الإطار نجده يقول: "لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"⁽²⁾. مستوحيا هذا الخطاب من حديث نبوي يحمل نفس المعنى والدلالة. ثم يضيف، وهو يتحدث دائما متعجبا عن معنى عدم الامتثال طوعا لتعاليم الدين الإسلامي وأحكامه، مقابل الخضوع لقانون وضعي غير إلهي، ولا رباني، أي قانون بشري.

فهو يقول: "فمن غير المفهوم ولا المعقول أن يكون القانون في أمة إسلامية متناقضا مع تعاليم دينها وأحكام قرآنها وبسنة نبيها، مصطدما كل الاصطدام بما جاء عن الله ورسوله، وقد حذر الله نبيه صلى الله عليه وسلم ذلك من قبل، فقال تبارك وتعالى "وإن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم وأجزهم أن يقتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيرا من الناس لفاسقون، أفحكم الجاهلية بيغون، ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون" وذلك بعد قوله تعالى "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون- والظالمون-والفاسقون" فكيف يكون موقف المسلم الذي يؤمن بالله وكلماته إذا سمع هذه الآيات البيّنات وغيرها من الأحاديث والأحكام، ثم رأى نفسه محكوما بقانون يصطدم معها..."⁽³⁾.

إن النص السابق، ليدل دلالة واضحة وقاطعة على أن حسن البنا، ليعتبر مؤسس إيديولوجي لفكرة "الحاكمية الإلهية" التي طورها فيما بعد أبو الأعلى المودودي ومن بعده سيد قطب. فحسن البنا اعتمد في ذلك الإشارة إلى مفهوم "الحكم" مرتين عندما اعتمد آيتين من القرآن الكريم تدلان على ذلك، خاصة الآية الأخيرة "ومن لم يحكم..." والحكم هنا يرتبط بتعاليم الدين الإسلامي وتوصياته، وأوامره ونواهيه.. ومن تم الامتثال إلى الحاكمية الإلهية.

ب- أبو عبد الأعلى المودودي:

وفي نفس السياق، يلاحظ أنه قد سبق سيد قطب في بلورة مفهوم الحاكمية وربطه بالمسألة السياسية وعلاقتها بالنظام السياسي في الإسلام، وكذلك -وفي نفس الوقت- علاقته (مفهوم الحاكمية) بمسألة الخلق الإلهي، فهو يقول:

" إن الحاكمية في هذا الكون ليست لأحد غير الله ولا يمكن أن تكون لأحد سواه وليس لأحد الحق في أن يكون له نصيب منها"⁽⁴⁾.

ويستدل على ما يقول، فإنه يترجع إلى النص القرآني.. الذي وردت فيه الآيات التالية: " إن الحكم إلا لله " الأنعام: 57 والآية: " له ملك السماوات والأرض وإلى الله ترجع الأمور " الحديد: 5، والآية: " ما لهم من دونه من ولي ولا يشرك في حكمه أحدا " الكهف: 26(5).

وغير ذلك من الآيات القرآنية التي تفيد المعنى المقصود من مفهوم الحاكمية.. ثم يقدم لنا نصا يحدد فيه مجموعة الصفات الإلهية الخاصة، والتي لا يمكن أن تتوفر إلا في الذات الإلهية. وعلى أساس هذه الصفات تكون الذات الإلهية منفردة بصفة الحاكمية التي هي غير قابلة بأن يشركه فيها أحد، يقول: " إن جملة صفات الحاكمية وسلطاتها مجتمعة في يديه سبحانه وليس في هذا الكون أحد قط يحمل هذه الصفات أو ينال هذه السلطات فهو سبحانه وتعالى قاهر كل شيء، مسيطر على كل شيء، عليم بكل شيء، متنزه عن العيب والخطأ، قدوس مهيمن مؤمن يهب جميع خلقه الأمن والأمان، حي قيوم، قادر على كل شيء، بيده كافة كل شيء خاضع لأمره قهرا، بيده النفع والضرر، وليس في مقدور أحد غيره أن ينفع أحدا أو يضره إلا بإذنه، ولا أحد يملك الشفاعة عنده إلا بإذنه، يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء، لا معقب لحكمه لا يسأل عما يفعل ويسأل الجميع عما يفعلون، حكمه نافذ ولا قدرة لمخلوق على رده أو تأخيرته أو المطل فيه، هذه الصفات كلها -صفات الحاكمية- يختص بها سبحانه ولا شريك له فيها أبدا(6). ثم يستدل على ما يقول بالنص القرآني، فيقدم مجموعة من الآيات القرآنية التي تدور حول الدلالة والمعنى، أي مفهوم الحاكمية.

وبدوري سأحاول أن أشير إلى بعض هذه الآيات على سبيل المثال لا الحصر، الآية: "وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير" الأنعام: 18. والآية " الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر " الحشر: 23. والآية: " عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال " الرعد: 9(7).

وغير ذلك من الآيات الكثيرة التي استعملها المودودي من أجل إثبات صحة ما يقول. إن المودودي وهو يحتاج حول مسألة الحاكمية الإلهية، فإنه يعتمد منطقاً يقوم على طبيعة العلاقة بين خالق الكون، وخالق الإنسان، فهو الله وحده لا شريك له في ذلك، ولما كان الأمر كذلك فإن الإرادة الإنسانية، هي خاضعة بالضرورة إلى التسليم بربوبية خالق الكون وخالق الإنسان معا.

وعليه، فإن " ... حق الحاكمية في الأمور البشرية له وحده وليس لأية قوة سواه -بشرية أم غير بشرية- أن تحكم بذاتها أو تقضي بنفسها... " (8).

وفي نفس الاتجاه يتحدث -أبو الأعلى المودودي- كذلك- عن مفهوم حاكمية الله القانونية مقابل القانون البشري، ويؤكد على إتباع القانون الإلهي، وإلا فإن الإنسان سيسقط في الحرام أو المحذور.

وينتقل دون تردد إلى طرح مجموعة من الآيات القرآنية التي تدخل في هذا السياق. ومن بين هذه الآيات الكثيرة، الآيات المشهودة، والتي يستشهد بها كل تيار الإسلام السياسي عندما يتعلق الأمر بالمسألة السياسية، والنظام السياسي، والدولة الإسلامية.. فالآية: " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك

هم الكافرون" المائدة:44 والآية: "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون" المائدة:45 وكذلك الآية: "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون" المائدة:47(9).

وهكذا ومن خلال هذه الآيات الثلاث يصل أبو الأعلى المودودي إلى نتيجة مفادها: "... إن كل حكم خلاف حكم الله ليس خطأ أو حراماً فحسب بل هو كفر وضلال وظلم وفسق وأي حكم كهذا هو حكم الجاهلية لا يؤمن الإنسان ما لم يكفر به"(10).

ج- سيد قطب:

ولما كانت الحاكمية هي "السلطة العليا" والمطلقة -في نفس الوقت- لأنها تتعلق بالإرادة الإلهية، فإن سيد قطب وبعد تأثره بالداعية الباكستانية أبو الأعلى المودودي قد وظفها واستعملها كطرح نظري يمكن أن تفهم به المسألة السياسية في الإسلام.

وليس فحسب، فهو الذي بلور كذلك مفهوم "الجاهلية" ليحدد به طبيعة المجتمع انطلاقاً من مفهوم الحاكمية. وبمعنى أكثر وضوحاً، فإن المجتمع الجاهلي، هو المجتمع الذي لا يخضع في حكمه ونظامه إلى تطبيق الحاكمية الإلهية، والحاكمية القانونية. وللوقوف على طبيعة هذه العلاقة المشار إليها بين مفهوم الحاكمية ومفهوم الجاهلية أقدم النص التالي: " هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية... وهي الحاكمية.. إنها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفت الجاهلية الأولى، ولكن في صورة إعداء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله.. فينشأ عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداء على عباده..." (11).

وفي هذا الصدد، فإن سيد قطب يذهب بعيداً في تصويره عندما يعتبر أن كل المجتمعات العربية-الإسلامية اليوم هي في جاهلية مطلقة، يقول: " نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم، كل ما حولنا جاهلية.. تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، بشرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيراً إسلامياً.. هو كذلك من صنع هذه الجاهلية!!" (12).

ولما كان الأمر والحال هكذا، أي أن المجتمعات العربية-الإسلامية المعاصرة هي في جاهلية، كما يعتقد سيد قطب، فإنه قد أعطى لذاته مهمة تغيير هذه المجتمعات دون تردد. يقول: " إن مهمتنا الأولى هي تغيير واقع هذا المجتمع، مهمتنا هي تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه، هذا الواقع الذي يصطدم اصطداماً أساسياً بالمنهج الإسلامي، وبالتصور الإسلامي والذي يحرمننا بالقهر والضغط أن نعيش كما يريد لنا المنهج الإلهي أن نعيش" (13).

وهذا التخيير الذي تحدث عنه قطب، فإنه يجب أن يتم بواسطة ثورة عارمة ضد كل ما هو إرادة بشرية إنسانية لصالح كل ما هو حاكمية إلهية.. "إن إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها: الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض الحكم فيه للبشر بصورة من الصور..." (14).

إن الحاكمية الإلهية، وكما يفهما سيد قطب لسبيل إلى تكفير كل المجتمعات البشرية التي لا تعرف تلك الحاكمية، وإن ادعت أنها مسلمة وقامت بشعائر الدين كالصلاة والصيام، والحج، وغير ذلك. "ليس المجتمع الإسلامي هو الذي يضم ناسا ممن يسمون أنفسهم "مسلمين" بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع، وإن صلى وصام وحج البيت الحرام !!" (15).

د- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة :

وليس بعيدا عن هذا الفهم المشار إليه من خلال تصور هذا التيار، فإن العينة المبحوثة والمستجوبة، من طرف الباحث، وذلك بواسطة دليل المقابلة وحول سؤال يتعلق بمفهوم الحاكمية الإلهية والإرادة الإنسانية والبشرية، والمسألة السياسية في النظام السياسي الإسلامي، فإن العينة المبحوثة قد أجابت عن السؤال المطروح وذلك على النحو التالي:

فبخصوص الفئة الأولى من المبحوثين والمستجوبين، والذين يمثلون التوجه السلفي الوهابي فقد أجابوا عن السؤال كما يلي:

السؤال: هل نرى أن المسألة السياسية تعود إلى الإرادة الإلهية (الحاكمية) أم إلى الإرادة الإنسانية؟ وبمعنى آخر: هل يمكن القول أن مفهوم الحاكمية، هو تغييب للإرادة الإنسانية؟ والجواب هو: "بطبيعة الحال، نحن نعتقد جازمين أن الحاكمية، هي فوق الإرادة الإنسانية، فإله خالق كل شيء... ولذلك نقول أن الحكم السياسي يجب أن يعود إلى شريعة الله، فالإنسان قاصر، وعقله ناقص وضيق، ويقع في الخطأ. وهنا عليك أن تعود إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وعمل السلف الصالح..." (إجابة متفق عليها من طرف الجميع)

وعن نفس السؤال المشار إليه أعلاه، فلقد أجاب التوجه الإخواني (الإخوان المسلمين) من نفس الفئة الأولى المبحوثة والمستجوبة بالتالي: "هذه المسألة تعد من البديهيات، ذلك أن الإرادة الربانية، فوق كل إرادة... فسواء كان الأمر يتعلق بالخلق الإنساني، أو الكوني، أو الطبيعي.. فكل هذا يرجع إلى الله. وأما ما يتعلق بشؤون حياة الإنسان الاجتماعية والاقتصادية، وخاصة السياسية... فإن الإرادة الإلهية هي المحددة لكل هذا أيضا.

ودليلنا في ذلك الشهيد سيد قطب، عندما تحدث مطولا عن مفهومه للحاكمية الإلهية مستدلا في ذلك من القرآن والسنة.. وعليك أن تعود إلى كتبه إذا أردت لتفهم أكثر هذه الفكرة (الحاكمية)" (إجابة متفق عليها من طرف الجميع).

وأما عن الفئة الثانية من المبحوثين والمستجوبين، والمشكلة من الأساتذة والأستاذات الجامعيين، وعن نفس السؤال، فلقد أجابوا على النحو التالي: فبالنسبة للأستاذين الذين يدرسان العلوم الشرعية، فلقد قالوا: "مفهوم الحاكمية يعود إلى سيد قطب، ويقصد به حكم الله وإرادته، وهو في هذا محق، فمسألة النظام السياسي الإسلامي هي مرتبطة بما ورد في النصوص القرآنية الكريمة، والسنة النبوية، وعمل الخلفاء الراشدين، والسلف الصالح" (إجابة جماعية متفق عليها من طرف الجميع).

وأما عن الفئة الثالثة من المبحوثين والمستجوبين، والمشكلة من الطلبة والطالبات الجامعيين، فلقد جاءت إجاباتهم كما يلي:

فبالنسبة للطلابين الذين يدرسان العلوم الشرعية، فلقد قالوا: "إن الإنسان المسلم الحقيقي، وهو الذي يعتمد في كل شيء على حاكمية الله، لأنه ليس من المعقول وضع إرادة الله مقابل إرادة الإنسان، فهذه مقابلة خاطئة، لأن الدين يدعونا إلى الامتثال والطاعة وقبول إرادة الله... " (أحمد ونعيمة).

وأما عن الفئة الرابعة من المبحوثين والمستجوبين، والذين يمثلون مجموعة من المشايخ والأئمة داخل المساجد والجوامع، فلقد أجابوا بالتالي:

"هذه المسألة لا يجب أن تطرح أصلا، لأن مقارنة إرادة الله مع إرادة الإنسان، هو عمل غير مقبول من الناحية الدينية والإيمانية والشرعية.. وعليه فمن الطبيعي أن نقول أن كل شيء يرجع إلى الله وقدرته وإرادته.. وبالتالي حاكميته. ودليلنا في هذا كل ما ورد في القرآن الكريم، وكل ما جاء على لسان نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم) وكل ما وصل إلينا من السلف الصالح.. كل هذا يدل على أن إرادة الله هي العليا وإرادة الإنسان هي السفلى". (إجابة متفق عليها من طرف الجميع).

وأما عن الفئة الخامسة من المبحوثين والمستجوبين، والذين يتشكلون من مجموعة من الناشطين الحزبيين، فلقد جاءت إجاباتهم كما يلي:

فبالنسبة للناشط الحزبي ل: حمس قال: "بطبيعة الحال، فإن الحاكمية الإلهية هي التي تحدد المسألة السياسية في الإسلام، ويجب على الأحزاب الإسلامية أن تكيف المسألة مع متطلبات الواقع والعصر الذي نعيشه". (حسين)

وأما الناشط الحزبي ل: جبهة العدالة والتنمية، فلقد قال: "نحن نقول أن الحاكمية الإلهية، وإرادة الله هي المحددة لكل شيء في هذا العالم الطبيعي والاجتماعي.. ومنه السياسي.. وإرادة الإنسان، هي المنفذة لذلك، فما جاء به الإسلام يجب أن يطبق على أرض الواقع" (عبد الوهاب).

وأما الناشط الحزبي ل: الفيس المحل، فلقد عبر عن فكرته كما يأتي:

"نحن نعتبر أن لا حكم في هذه الدنيا، إلا حكم الله، وما عداه فهو خروج عن الملة، ورفض لتعاليم القرآن والسنة.. ولذلك فنحن مع الدولة الإسلامية القائمة أساسا على حكم الله لا الإنسان" (كمال).
وأما عن الفئة السادسة والأخيرة من المبحوثين والمستجوبين، والذين يمثلهم إطار مفتش بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف، هذا الإطار قال إجابة عن السؤال المطروح والمشار إليه أعلاه ما يلي:
" في واقع الحال أقول أن المسألة السياسية يجب أن تعود إلى حاكمية الله وإرادته، لأن الإسلام كدين أخبرنا عن قدرة الله في خلقه الكون، والإنسان، والجبال، والوديان.. وغير ذلك، فكيف يمكن أن لا نطبق إرادته عندما يتعلق الأمر بالنظام السياسي، والدولة الإسلامية؟

فمثلا: ما هو حرام كالخمر، يجب أن نقول عنه بأنه حرام، ولا نبرره بالمسألة الاقتصادية".
وبعد، فإن ما يمكن أن نلاحظه من خلال هذه النصوص والخطابات التي جمعناها من هذه الفئات المبحوثة والمستجوبة، هو أنها تحمل مضمونا يتطابق، ونصوص تلك الفئة المثقفة (حسن البناء، وأبو الأعلى المودودي، وسيد قطب) والتي تنتمي إلى الحركة الإسلامية، وخطاب الإسلام السياسي، والسبب في ذلك يمكن أن نرده إلى الآتي:

- إن الثقافة السائدة داخل المجتمع، هي ثقافة سمعية، وليست ثقافة تقوم على ما هو موجود في الكتب والمراجع... وإن كانت الفئات المختارة للعينة هي فئات متعلمة أغلبها يحمل الشهادات الجامعية.
- سيطرة الحس المشترك كمعرفة، والتي تقوم على فكرة تقديس كل ما يتعلق بالمعرف الدينية والإسلامية بعيدا عن الحس النقدي.
- الخلط وعدم القدرة على التمييز بين الإسلام كدين، والإسلام السياسي كإيديولوجيا من جهة، واعتماد الفهم السطحي والظاهري والحرفي بعيدا عن التحليل والتأويل من جهة أخرى، وفي المقابل، فإن هناك مطارحة أخرى تعارض، بل تناقض المطارحة سالفة الذكر. وذلك من خلال تحليلها ونقدها لمعنى مفهوم الحاكمية الإلهية، ودلالاتها ومضمونها. وأن اعتماد هذا المفهوم (الحاكمية) بالتصور السابق في خطاب الإسلام السياسي، ما هو إلا مجرد محاولة لتغيب الإرادة البشرية والإنسانية بشكل قسري وتعسفي، وذلك باعتماد القراءة القائمة على ظاهرية النص وقطعيته وثباته.

2- الخطاب النقدي:

أ- أنصر حامد أبو زيد:

وللوقوف على ذلك، ولمعرفة مضمون ومحتوى النصوص التي وردت في هذا الاتجاه جدير بالمسألة استعراض الخطابات التي دلت على ذلك.

وفي هذا المضمون يشير نصر حامد أبو زيد إلى أن خطاب الإسلام السياسي يتحرك في اتجاه "التهجوم على التفكير العقلي (الذي) يمثل أساسا من الأسس التي يقوم عليها مفهوم "الحاكمية"، والأساس الثاني، والأخطر هو وضع "الإنساني" مقابل "الإلهي والمقارنة الدائمة بين المنهج الإلهي ومناهج البشر، ومن الطبيعي أن تؤدي المقارنة إلى عدمية الجهود الإنسانية" (16).

إن الخطاب الديني - في حقيقة الأمر - يعتمد هذه المقارنة بين الإلهي والإنساني، ليَجبر العقل في آخر التحليل إلى التسليم بقدرة الله وحاكميته وإرادته.

وبهذا المعنى يصبح مفهوم الحاكمية الإلهية خطابا إيديولوجيا مغرضا من شأنه أن يبعد الإرادة الإنسانية والبشرية عن أي عقل يمكن أن تقوم به لأنها إرادة مختزلة في بعد واحد، هو مفهوم العبودية. لذلك نجد أن الخطاب الديني " ... يعتمد (...). في تكريسه لعبودية الإنسان على سلطة النصوص الدينية الكثيرة بالطبع دون إدراك لأن للنصوص جميعا - ومنها الدينية - تاريخيتها التي لا تتناقض مع الإيمان بمصدرها الإلهي، فالوحي (...). واقعة تاريخية، لا مجال لانتزاع لغته من سياق بعدها الاجتماعي..". (17)

لكن عند الرجوع إلى النصوص التي تعبر عن موقف حسن البنا أو المودودي، أو سيد قطب، فإنني لم أعثر على فهمها بمفهوم "التاريخية" أو مفهوم "البعد الاجتماعي" فإن هذه الفئة المثقفة صاحبة خطاب الإسلام السياسي، هي لا تعترف بذلك، وبالعكس فإنها تعتبر أن النصوص الواردة في القرآن والسنة، هي نصوص متعالية، مطلقة، لا تخضع لا لزمان ولا لمكان من جهة، ومن جهة أخرى فلقد وقفت على نوع من الخلط والتداخل بين مجموعة من الآيات القرآنية قصد البرهنة على حقيقة الحاكمية القانونية، والتي تتحدث عن العبادة، والحكم، والأتباع، والحدود، كما نجد ذلك عند أبي الأعلى المودودي.

فعلى سبيل المثال لا الحصر أشير إلى الآيات التالية التي تدل دلالة قاطعة على ذلك: " إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصا له الدين إلا الله الدين الخالص " الزمر: 2-3. " ولئن ابتعت أهواءهم بعدما جاءك من العلم مالك من الله ومن ولي ولا واق " الرعد: 37. "...وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه" الطلاق" 1. " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون " المائدة: 44(18).

وهنا لا بد من الوقوف عند هذه الآيات، قصد التعرف على توظيفها من أجل إثبات صحة البرهنة على مفهوم حاكمية الله القانونية، فهل هناك رابطة عضوية تدل دلالة قاطعة على ذلك؟ وبمعنى آخر: ما الذي دفع بالمودودي إلى الاستشهاد بهذه الآيات المختلفة في الدلالة والمعنى؟ إنها مسألة فهم وتفسير وتأويل... ولربما أيضا قطع النص عن سياق أسباب نزوله.

ب- محمد سعيد العشماوي:

يقول المستشار محمد سعيد العشماوي بهذا الخصوص " والمنهج الصحيح لتفسير آيات القرآن الكريم هو من ثم ذلك المعنى الذي يفسر هذه الآيات بعد ربطها بأسباب التنزيل وفهمها على خلفية الواقعة أو الحادثة التي تنزلت بشأنها، وأي تفسير لا يتبع هذا المنهج لابد أن يقع في خطأ جسيم وأن يتردى في التأويل المنحرف والاستشهاد الفاسد" (19).

إن خطاب الإسلام السياسي اليوم، يكرر نفس الخطأ الذي وقع فيه الخوارج، عندما اعتبروا أن "لا حكم إلا لله" إثر واقعة صفين، وإثارة مسألة التحكيم في زمن الصراع السياسي بين معاوية بن أبي سفيان، وعلي بن أبي طالب، وليس فحسب، فأیضا وقعوا في خطأ إهمال وإغفال أسباب النزول لأي آية من آيات القرآن الكريم.

فلقد كان "...الخوارج هم أول من خالف هذا المنهج فاقطعوا آيات من السياق القرآني واجتثوها من أسباب التنزيل واستعملوها على عموم الألفاظ" (20).

ولما كان الأمر هكذا، فإن خطاب الإسلام السياسي، قد وقع في خطأ جسيم، عندما خسر مفهوم "الحكم" بأنه يتعلق بالمسألة السياسية، والنظام السياسي، داخل إطار الدولة الإسلامية. لكن حقيقة دلالة المفهوم لا تدل على ذلك، وإنما تعني القضاء، وحل الخصومات بين الناس، ولذلك نجد أن هناك "... عدد من الفقهاء والمفسرين الذين ركنوا إلى آيات القرآن الكريم وإلى منهج التفسير السليم فاثبتوا أن لفظ الحكم في القرآن يعني القضاء في الخصومات، أو يعني الرشد والحكمة..." (21).

واستمرارا لمناقشة مفهوم الحاكمية، فإن من يرجع إلى كتابات سيد قطب الكثيرة، خاصة منها، معالم في الطريق الذي يعتبر بمثابة "بيان إسلامي Manifeste Islamiste"، وهذا الدين، والمستقبل لهذا الدين... وغير ذلك فإنه سيقف ويلاحظ أن من ثوابت الخطاب القطبي، التركيز على مفهوم الحاكمية، الذي يفسره على أساس التعارض بين حاكمية الله وإرادته وربوبيته، وإرادة الإنسان، وخضوعه إلى حاكمية بشرية. وليستنتج من هذا الطرح تكفير المجتمع واعتباره مجتمعا "جاهليا".

لقد جعل سيد قطب مفهوم الحاكمية يحمل مضمونا دينيا يتعلق بقضية التعارض بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية والبشرية - كما أسلفنا الذكر - لكن في حقيقة الأمر فإن هذا ليس صحيحا، ذلك أن مفهوم الحاكمية لم يكن بهذا المعنى، وإنما هو يحمل مضمونا إيديولوجيا وسياسيا يحارب من خلاله

سيد قطب وحركة الإخوان المسلمين، وكل تيارات الإسلام السياسي خصومهم الإيديولوجيين والسياسيين حول مسألة الحكم والسلطة والنظام السياسي، وإقامة الدولة الإسلامية. ويزعم خطاب سيد قطب ومدلوله " إن الإنسان لا يجب أن يخضع بالعبودية والطاعة والامتثال إلا لله، وما سواه من البشر الذين ينازعونه السلطان والحاكمية طواغيت جاء الإسلام ليحرر البشرية من سطوتهم وسلطاتهم" (22).

كما وأن هناك مغالطة كبيرة تنتطوي على محاولة تبرير حكم وسلطة الحركات الإسلامية، ودعاة الإسلام السياسي باسم الحاكمية الإلهية -وفي نفس الوقت- إشاعة رعب الاتهام بالكفر، والزندقة، والإلحاد، لكل من يحاول الوقوف ضد مفهوم الحاكمية بهذا المعنى والدلالة، أي حكم الله وإرادته. وهكذا " يصبح المفهوم بذلك سلاحا خطيرا يفقد البشر أي قدرة على تغيير واقعهم أو تعديله، لأنه ينقل مجال الصراع من معركة بين البشر والبشر إلى معركة بين البشر والله" (23).

ولكن ما الذي جعل أبو الأعلى المودودي يطرح مفهوم الحاكمية، وبهذا الشكل من التشدد؟ وللإجابة على هذا التساؤل يقول: " نجد الجواب في الأساس الذي قامت عليه الدعوة إلى دولة خاصة بمسلمي الهند، والتي انتهت إلى قيام الدولة الباكستانية، ماذا كان مبرر الدعوة لقيام هذه الدولة ككيان سياسي يستقل به مسلموا الهند عن غيرهم من سكان هذه البلاد، والهندوس بوجه خاص؟ إنه الإسلام معتبرا كهوية جماعية لمسلمي الهند يتميزون بها عن غيرهم، وإذا كان بعض مفكري الهند قد أجازوا للمسلمين أن يعيشوا تحت حكم دولة غير إسلامية، مادامت غير "صالحة"، فإن المودودي لا يجيز ذلك بدعوى أن الإسلام دين ونظام سياسي، أي أن الإسلام نفسه لا يكون ممكنا إلا بدولة إسلامية" (24).

ولما كان هذا هو المبرر الأساسي لما ذكر، عن حاكمية المودودي، يمكن القول أن هذه الحاكمية سوف " ...نجد تفسيرها (...) في الدعوة إلى قيام دولة إسلامية مستقلة ببلاد الهند، ثم هي إلزام لهذه الدولة -بعد أن قامت- بالشرط الذي قامت على أساسه أي الالتزام الشامل بالشريعة الإسلامية، وإلا انتفى مبرر إنشائها. فتكون "الحاكمية" بهذا المعنى تذكيرا مستمرا بشرط النشأة، وبضرورة ضمان "الهوية" لرعاياها المسلمين" (25).

وأما عن سيد قطب، فإن المبرر كان مختلفا بحيث ارتبط بخضوع قطب ومن معه إلى التعذيب والاضطهاد داخل سجون النظام الناصري آنذاك، ولذلك جاء موقفه الإيديولوجي هكذا (مفهوم الحاكمية المتطرف) ك: "...رد فعل على تجربة الدولة الوطنية في مصر وعلى الدولة الناصرية بوجه أخص" (26).

ومما سبق يمكن القول أن خطاب كلا من المودودي وسيد قطب، لم يخرج عن كونه قراءة إيديولوجية لا علمية للنصوص الدينية من جهة، وقراءة ستاتيكية، لا تتموضع ضمن السياق التاريخي والاجتماعي من جهة ثانية.

لذلك فإن ما يمكن ملاحظته في هذا الصدد، هو أن المودودي، وسيد قطب، فكأنهما يريدان أن تكون البشرية جمعاء على نمط واحد، طبقا لما يحدث في مخيلتهما، أي "المجتمع الإسلامي" وهذا التصور الطوباوي يتناقض تناقضا صارخا مع طبيعة البشر المختلفة، والمتغيرة، والمتأثرة بالعوامل والظروف الاجتماعية والتاريخية في حقبة زمنية معينة.

إنهما قد فهما آيات القرآن الكريم، ونصوص الحديث فهما دوغمائيا، وحرفيا، ووثوقيا.. وهذا النمط من الفهم هو الذي يؤدي بصاحبه إلى الاعتقاد أن ما يقدمه كخطاب يحمل الحقيقة المطلقة عند تفسير وتأويل الخطاب الديني. وبمعنى آخر هو الفهم الذي أطلق عليه مفهوم السياج الدوغمائي المغلق. فالمودودي ومثله سيد قطب فإن المجتمع عندهما إما أن يكون مجتمعا مسلما، وإما أن كون مجتمعا كافرا وكذلك الإنسان، المجتمع الإسلامي، أو المجتمع الجاهلي.

وبالجملة، فإن طوبي المودودي، وخاصة سيد قطب فإنها تتمثل في وهم وزعم مماثلة المجتمع الإسلامي الأول، أي مجتمع الصحابة والخلفاء الراشدين، مع المجتمع المنشود، والذي رسمته نصوصهما، فهما يعتقدان أن ما حدث في التاريخ الإسلامي عند بعث الرسالة المحمدية يمكن أن يتكرر مرة أخرى.

وهذا اعتقاد باطل، بطبيعة الحال، ذلك أن عامل التغير والتطور، والحركة التاريخية لا يسمح بذلك مطلقا.

وجدير بالذكر الإشارة إلى أن هذا الموقف يرتبط بما سمحت به تلك النصوص المعتمدة في هذا البحث، والمتعلقة بإشكالية الحاكمية الإلهية والإرادة الإنسانية والبشرية.

ج- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة :

وأما ما يتعلق ببعض أفراد العينة المستجوبة أو المبحوثة، فيمكن اعتماده وتقديمه على الشكل التالي، قصد التعرف على مواقفهم اتجاه الإشكالية المشار إليها آنفا. ففي الفئة الثانية من المبحوثين والمستجوبين، والمشكلة من الأساتذة والأستاذات الجامعيين، أجابت أستاذة الحقوق عن السؤال التالي:

هل ترى أن المسألة السياسية تعود إلى الإرادة الإلهية (الحاكمية) أم إلى الإرادة الإنسانية؟ بالإجابة كما يلي: "ما أعرفه، هو أن هناك قانون إلهي يتعلق بما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية... وهناك أيضا قانون بشري وضعي.. والدولة تطبق هذا وذاك" (شهرزاد، أستاذة جامعية).

وفي نفس الإطار، فقد أجابت أستاذة العلوم السياسية، عن نفس السؤال أعلاه بالإجابة التالية:
"أعتقد أن هناك النظام السياسي الذي وضعه الإنسان، وهناك النظام السياسي الإسلامي الذي يتعلق بما
قام به المسلمون في فترة تاريخية معينة، والفرق هو يمكن الاعتماد على ما صنعه الإنسان، وكذلك ما
يمكن أن نجده في الدين الإسلامي، وعمل الفقهاء والعلماء.. وهو من صنع الله وحاكميته" (نوال، أستاذة
جامعية).

وأما الفئة الثالثة من المبحوثين والمستجوبين، والمشكلة من الطلبة والطالبات الجامعيين أجاب
الطالبان اللذان يدرسان في قسم العلوم السياسية كالتالي: "إن النظام السياسي الإسلامي، والذي يعود إلى
الإرادة الإلهية المنصوص عليها في القرآن والسنة، غير مطبق في أرض الواقع، أما النظام السياسي
الوضعي فهو الذي تعتمد البلدان والمجتمعات.. سواء كانت أوروبية أو عربية... " (الطيب ومختارية...
طالبان جامعيان).

ويلاحظ من خلال هذه الإجابات أن مكانة الإرادة الإنسانية والبشرية موجودة في عملية تحديد
طبيعة النظام السياسي، فهي إجابات توفيقية، اعتبرت أن للحاكمية الإلهية دور، وكذلك للإرادة الإنسانية
دور.

وهذا النوع من الإجابات قد يعود إلى عدم إطلاع أفراد العينة المبحوثة على حقيقة معنى ودلالة
مفهوم الحاكمية الإلهية كما ورد في نصوص المودودي وسيد قطب، وكل اتجاه الحركة الإسلامية،
وأصحاب خطاب الإسلام السياسي.

ثانيا- إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة: الاتصال أم الانفصال؟

إن إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة، أو بين الفضاء الديني والفضاء السياسي في العالم العربي-الإسلامي المعاصر لمن أبرز الإشكاليات وأكثرها جدلا ونقاشا بين المفكرين والمتقنين على مختلف تخصصاتهم المعرفية، وتشابك مناهجهم ومقارباتهم وحتى توجهاتهم الإيديولوجية المختلفة والمتناقضة.

وعليه، وفي هذا الإطار يمكن أن نلج إلى هذا الموضوع من خلال طرح إشكالية له يمكن أن نصوغها بالشكل التالي:

هل العلاقة بين الدين والسياسة في المنظور العربي-الإسلامي، هي علاقة تطابق وتماتل واتصال، أم هي علاقة تباعد واختلاف وانفصال؟
وفي هذا الصدد ووفقا لطبيعة الإشكال المطروح، فإني سأحدد فريقين أساسيين من النخب المثقفة العربية-الإسلامية.

1- خطاب الإسلام السياسي:

-فريق أو اتجاه لا تمثله الحركة الإسلامية، من خلال إنتاجها لخطاب الإسلام السياسي، والذي يعتبر أن العلاقة بين الدين والسياسة، هي علاقة عضوية، وهي علاقة متكاملة ومترابطة بحيث لا يمكن التحدث عن المسألة السياسية، والنظام السياسي، والدولة الإسلامية، بدون إقامتها على الأسس الدينية التي وردت في القرآن، والسنة النبوية، وممارسة الصحابة الأوائل.
ولأقف على هذا التيار ومطارحته أشير إلى:

أ- **محمد رشيد رضا:** كمؤسس حقيقي لتيار الإصلاحية السلفية، كما بينت ذلك في مناسبة سابقة، وكذلك كعراب لظهور حركة الإخوان المسلمين الأم بمصر بزعامة حسن البنا. ولمعرفة المزيد من المعلومات التي تتعلق بذلك أرجع القارئ إلى ما قدم في الفصل الأول من هذه الأطروحة كتحليل لكتابه الخلافة، أو الإمامة العظمى.

ب- **حسن البنا:** وينطلق في طرح منظوره السياسي حول إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة عندما أراد تحديد مفهوم نظام الحكم، فلقد ربط مفهومه بآية من القرآن الكريم مفادها: " وأن أحكم بينهم بما أنزل الله، ولا تتبع أهواءهم، وأحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك" (27).

ثم عندما تحدث عن الحكومة الإسلامية، وكيف يراها، قال على وجه الخصوص:

" فمن ظن أن الدين -أو بعبارة أدق الإسلام- لا يعرض للسياسة، أو أن السياسة ليست من مباحثه، فقد ظلم نفسه، وظلم علمه بهذا الإسلام، ولا أقول ظلم الإسلام فإن الإسلام شريعة الله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه... " (28).

ولما كانت العلاقة بين الدين (الإسلام) والسياسة هكذا، فإن نفي هذه العلاقة هو نوع أو ضرب من الخطأ الفادح الذي لا يغتفر لرجال السياسة والقانون عندما يتم الحديث من قبلهم عن المادة الثانية، في دستور كل البلدان العربية باستثناء لبنان والتي تنص على أن "الإسلام دين الدولة" -وفي نفس الوقت- لا نجد هذا في الواقع العملي، فيكون هناك الانفصال بين الدين والسياسة، ليقول:

"وأول خطئنا أننا نسبنا هذا الأصل، ففصلنا الدين عن السياسة عمليا، وإن كنا لم نستطع أن نتنكر له نظريات فنصصنا في دستورنا على أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام، ولكن هذا النص لم يمنع رجال السياسة وزعماء الهيئات السياسية أن يفسدوا "الذوق الإسلامي" في الرؤوس، والنظرة الإسلامية، في النفوس، والجمال الإسلامي في الأوضاع باعتقادهم وإعلانهم وعملهم على أن يباعدوا دائما بين توجيه الدين ومقتضيات السياسة، وهذا أول الوهن وأصل الفساد" (29).

وليشير إلى الواقع العملي يرجع إلى تاريخ عهد الخلفاء الراشدين، ليستدل من خلالهم على مسألة مسؤولية الحاكم في الدولة الإسلامية كمثل يجب الاقتداء به. يقول: "ولقد تحقق هذا النظام بأكمل صورة في عهد الخلفاء الراشدين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكانوا يشعرون أتم الشعور بالتبعات الملقاة على كواهلهم كحكام مسؤولين عن رعاياهم، ويظهر ذلك في كل أقوالهم وتصرفاتهم الكثيرة..." (30).

ج- وأما أبو الأعلى المودودي، فإنه قد حدد خصائص الدولة الإسلامية في إطار مفهوم حاكمية الله وإرادته كما بينا ذلك سابقا، ويفهم من ذلك الربط الأساسي بين الدين والسياسة في مفهوم الإسلام. هذه الخصائص يمكن أن نجملها على الشكل التالي:

1- "إن هذه الدولة تتأسس بعهد واع من شعب حر على أن يحني رأسه يرخى منه لرب العالمين (...). ويقبل أن تكون له مكانة الخليفة -لا الحاكم- تحت سلطة الله العليا وأن يعمل طبق القوانين والأحكام التي أقرها الله في كتابه وأرسلها على يد رسوله صلى الله عليه وسلم" (31).

إن المودودي، وهو يحدد أول خاصية من خصائص الدولة الإسلامية، فإنه يركز على طبيعة القوانين والأحكام السياسية وعلاقتها بالنصوص الدينية من القرآن الكريم والسنة النبوية.

2- "أن تكون الحاكمية فيها خالصة لله وحدة إلى حد يتفق والنظرية الثيوقراطية (اللاهوتية)..." (32).

وهنا يماثل المودودي بين مفهوم حاكمية الله كما تحدث عنها هو في كتبه ومراجعته، ونظرية الحق الإلهي المعروفة في تاريخ الثقافة والفلسفة السياسية في العالم الأوروبي. هذه النظرية التي كانت تؤكد على خليفة أو ظل الله في الأرض. وكما هو معروف، فإن نظرية التفويض الإلهي هي إيديولوجيا الكنيسة في القرون الوسطى وتحالفها مع الإقطاع والأباطرة والسلطين والملوك.

3- "... إنما ينضبط هوى الشعب ويستقيم بقانون الله ورسوله - وهو الدستور الأعلى- وبمبادئه وحدوده وأحكامه وضوابطه الأخلاقية..." (33).

ويقصد المودودي من خلال هذا المعنى الالتزام بنصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية وما يمكن الإشارة والالتفات له هنا، استعماله لمفهوم "الدستور الأعلى". فهل تصح هذه المماثلة هنا، خاصة إذا عرفنا أن القرآن، هو كتاب ينطوي على سور وآيات... وأن الدستور المتعارف عليه، يضم مجموعة من القوانين الأساسية لشعب من الشعوب، أو أمة من الأمم؟

4- "... هي دول تقوم على أساس المبدأ فحسب لا على أساس عصبية اللون أو الجنس أو اللغة أو الحدود الجغرافية..." (34).

وبطبيعة الحال هي دولة في إطار المفهوم الإسلامي، الذي يتجاوز الخصوصيات الضيقة التي تمنعه من الانتشار. فالإسلام قبل كل شيء هو دعوة لكل الإنسانية، ولكل البشر، دون الأخذ بعين الاعتبار، لا اللون، ولا اللغة، ولا أي مبدأ آخر من شأنه أن يضع مفهوم الدولة الإسلامية في تناقض مع مفهوم كونية الدعوة الإسلامية.

5- "إن الروح الحقيقية لهذه الدولة هي إتباع الأخلاق - لا اتباع السياسة وأغراضها- وتسيير الأمور على تقوى الله وخشيته وأساس الأفضلية في هذه الدولة هي الأفضلية الأخلاقية لا غير" (35). وهنا أعتذر على تناقض صارخ يقع فيه المودودي، عندما يقول "أن الروح الحقيقية للدولة هي إتباع الأخلاق، لا إتباع السياسة".

- إن مفهوم الدولة يشير أساساً إلى إتباع السياسة، وليس شيئاً آخر.
- إن السياسة هي فن الممكن، بينما مدار الأخلاق هو مبدأي الخير والشر.
- تخضع الممارسة السياسية للنظرية السياسية، والخبرة العملية، بينما تخضع الأخلاق لمبدأ ما يجب أن يكون عليه الشيء أي مبدأ حكم قيمة.

6- "... هي دولة ذات هدف وغاية ينبغي أن تكون مهمتها الأمر بالمعروف وتحقيق العدل، والنهي عن المنكر واستئصال الشرور والمفاسد" (36).

وهناك أيضاً مهام أساسية، مثل التنمية الاقتصادية، والرقي الاجتماعي، والتطور العلمي والثقافي والتكنولوجي...

كانت هذه هي الخصائص التي يجب أن تتميز بها الدولة الإسلامية. ترى ما هي المبادئ التي يجب أن تقوم عليها هذه الدولة في نظر ومنظور المودودي؟.

وللإجابة على هذا التساؤل، يمكن القول أن المودودي، قد حدد بعض المبادئ التي يمكن الرجوع إليها عند تحديد طبيعة الدولة الإسلامية والتعرف عليها:

1-سيادة القانون الإلهي:

"... إن الحاكمية لله تعالى وحده وأن حكومة المؤمنين في أصلها وحقيقتها "خلافة" وليست حكومة مطلقة العنان فيما تفعل بل لا بد لها من العمل تحت القانون الإلهي الذي يستمد ويؤخذ من كتاب الله وسنة الرسول" (37).

إن المودودي، وهو يلح على حاكمية الدولة الإسلامية، فإنه لا يعرف أن تطبيق هذه الحاكمية من طرف البشر أمر يؤدي إلى قضية التأويل والاختلاف بين الحكام والناس، ونسبية الفهم المرتبط بالظروف الاجتماعية والتاريخية والسياسية والاقتصادية والثقافية. وهنا لا يخفى على أحد أن النص القرآني يفسره ويؤوله الإنسان وكذلك نصوص السنة النبوية...

2-العدل بين الناس:

" والقاعدة الثانية التي أسس عليها بناء الدولة أن الجميع متساوون أمام قانون الله ولا بد من تنفيذه عليهم -من أدنى فرد في الدولة إلى القادة والحكام- بدرجة واحدة إذ ليس فيه مجال لمحسوبية أو تفضيل أو محاباة..." (38).

وصحيح يجب أن يكون هناك قانون يخضع له الجميع، حاكمين ومحكومين، لتجاوز قضية تطبيق الحدود، ليصل إلى قضايا أخرى اقتصادية واجتماعية. وهذا ما يجب أن تحكمه قوانين مكتوبة مدونة ومنصوص عليها، ويعرفها الجميع... وليس الاحتكام إلى سور وآيات من القرآن الكريم قابلة لتفسير وتأويلات مختلفة..

3-مسؤولية الحكومة:

" والقاعدة الهامة التي تأسست عليها الدولة الإسلامية أن الحكومة وسلطتها وأموالها أمانات لله وللمسلمين ينبغي إيكالها لأناس يخشون الله عادلين مؤمنين وليس لأحد حق التصرف في هذه الأمانات بطرق مشبوهة أو لأغراض شخصية" (39).

وهنا أيضا لا بد من الإشارة إلى قضية الأمانة، ولمن توكل. إن الغريب في هذا الأمر هو تحديد المودودي لصفات الخوف من الله، والعدل، والإيمان ولمن يجب أن تعطى له أمانة الحفاظ على أموال المسلمين.. لكن، وفي حقيقة الأمر أن هذه صفات نسبية تتعلق بالإنسان والبشر، الذين يمكن أن يقعوا في أخطاء، وفي مطامع.. وحتى في اختلاسات مالم يكن هناك قانون ينظم هذا العمل وهذه المسؤولية، وكذلك، ما لم تكن هناك مؤسسات تشرف عليها الدولة وهيئاتها المختلفة (استقلالية القضاء مثلا)، فوق الأفراد، وفوق المسؤولين، وفوق الحكام. فالصفات المذكورة من قبل المودودي، هي صفات ذاتية ترتبط وطبيعة الإنسان ومبادئه الأخلاقية والدينية، فقط لا غير.

د- سيد قطب: هو أكثر دعاة الحركة الإسلامية، ومنتجي خطاب الإسلام السياسي إنتاجاً للأفكار التي تخدم هذا التوجه.

وفي هذا الصدد، فلقد اعتمد على التاريخ الإسلامي ليثبت بأن قضية العلاقة بين الدين والسياسة مسألة ضاربة في القدم، وتتعلق بالإسلام وصدوره الأول. يقول: "... إن الذين أقاموا هذا الدين في صورة دولة ونظام وشرائع وأحكام، كانوا قد أقاموا هذا الدين من قبل في ضمائرهم وفي حياتهم، في صورة عقيدة وخلق وعبادة وسلوك..." (40).

ولما كانت العلاقة بين الدين والسياسة هكذا، أصبح من الضروري والحتمي القول أن الإسلام لا بد وأن يحكم ويؤسس دولته ونظامه السياسي، وكل ما يتعلق بحياة الإنسان الدنيوية. فالإسلام ليس مجرد عبادات أو طقوس تؤدي من طرف المسلم فقط... يقول:

" إذا أريد للإسلام أن يعمل، ولا بد للإسلام أن يحكم، فما جاء هذا الدين لينزي في الصوامع والمعابد، أو يستكن في القلوب والضمائر، إنما جاء ليحكم الحياة ويصرفها، ويصوغ المجتمع وفق فكرته الكاملة عن الحياة لا بالوعظ والإرشاد، بل كذلك بالتشريع والتنظيم" (41).

وفي نفس هذه التوجه يحاول سيد قطب أن يؤكد أن الإسلام كدين، لا يمكن، وبأي حال من الأحوال أن يكون إطاراً للمسلمين ولحياتهم، ومالم تقم بتنفيذه تشريعات، وقوانين، وأنظمة حكم... يقول: " لقد فطن الإسلام إلى أن العقيدة لا يمكن أن تتحقق بذاتها في واقع الحياة مالم تتمثل في نظام اجتماعي معين، وتتحول إلى تشريعات تحكم الحياة وتكيف علاقاتها الواقعية المتجددة" (42).

إن قطب، وهو يتحدث عن طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة، مبيناً ذلك من خلال تأكيده على ضرورة الحكم الإسلامي وتشريعاته وقوانينه المستمدة من النص القرآني أساساً، وكذلك من السنة النبوية، فإنه -أي سيد قطب- يدفع بهذه المسألة، مسألة العلاقة بين الدين (الإسلام) والسياسة إلى منتهاها عندما يطرح الإسلام كحكم شمولي لحياة الإنسان في جميع جوانب المجتمع الذي يعيش فيه، سواء تعلق الأمر بين الناس، أو بين بعضهم البعض، أو بين الحاكم والمحكومين. وفي هذا المعنى نجده يقول:

" إن شيئاً من هذا كله لن يجدي شيئاً، إنما الذي يجدي وحده أن يحكم الإسلام الحياة ويصرفها، أن يحكم الدولة حكماً إسلامياً، أن تستمد القوانين التي تنظم علاقات الناس بعضهم ببعض، وعلاقاتهم بالحكومة وعلاقات الحكومة بهم من الشريعة الإسلامية وليس قانون الأحوال الشخصية وحده بل قانون العقوبات والقانون المدني والتجاري وسائر القوانين والتشريعات التي تكيف صورة المجتمع وتمنحه شكله ونظامه الخاص" (43).

هـ- خالد محمد خالد: هو صاحب كتاب، كان قد كتبه سنة 1950 موسوم بـ: "من هنا..نبداً". وكان هذا الكتاب، قد أثار جدلاً ونقاشاً كبيرين في تلك الحقبة التاريخية، لما أثاره من أفكار تتعلق بمسألة طبيعة العلاقة بين الدين والدولة، وكان خالد محمد خالد من المثقفين الرافضين لفكرة أن الإسلام هو دين ودولة، ومما جاء في هذا الكتاب وفي إطار هذا المعنى ما يلي:

فلقد "ذهبت أقرر أن الإسلام دين لا دولة، وأنه ليس في حاجة إلى أن يكون دولة.. وأن الدين علامات تضيء لنا الطريق إلى الله وليس قوة سياسية تتحكم في الناس... (44)".
وفي نفس الاتجاه يضيف فيقول: "... إن الدين حين يتحول إلى "حكومة" فإن هذه الحكومة الدينية تتحول إلى عبء لا يطاق" (45).

وأما هذا التوجه، وهذه الجرأة، وهذا التحدي، يؤلف محمد الغزالي كتاباً آخر يرد فيه على خالد محمد خالد، وقد عنوانه كما يلي: "من هنا..نعلم".

واستمر خالد محمد خالد في نشر فكرته تلك، عندما ألف كتاباً آخر بعنوان: "الديمقراطية..أبداً". لكن صاحب هذا الكتاب يتراجع عن هذا الموقف، ويتنكر لأفكاره التنويرية والحدائية، عندما ألف كتاباً، كان قد وضع له عنواناً مثيراً هو: "الدولة في الإسلام"، ومن خلال الأفكار التي جاءت في هذا الكتاب راح يتحدث عن الأسباب والعوامل والظروف التي جعلته ينكر العلاقة بين الدين والدولة، ويعترف بأنه كان مخطئاً، وكان هذا الخطأ كبيراً جداً.
ويلخص تلك الأسباب والعوامل...في :

1- "...التأثر بما قرأته عن الحكومة الدينية المسيحية... (46)".

2- "لفتت حوادث الاغتيال التي مارسها ذلك الجهاز السري (للإخوان المسلمين) انتباه الناس وروعت أفئدتهم، وكنت من الذين أقض مضجعهم هذا الندير، وقلت لنفسى إذا كان هذا مسلك المتدنيين وهم يعيدون عن الحكم فكيف يكون مسلكهم حيث يحكمون؟! (47)".

وبعد... فلقد راح خالد محمد خالد يتساءل عن كيفية وصوله إلى حقيقة العلاقة بين الدين والدولة، ثم يتساءل عن طبيعة تلك الدولة.. ليصل في الأخير إلى التساؤل عن أهدافها وأغراضها..
فلقد ذكر بعض مقومات وأركان الدولة، مستشهداً بنص ترمج من خلاله إلى دولة المدينة في عهد النبي (ص).. يقول:

"فالمجتمع المسلم في المدينة إذن كان له دولة يقودها رسول الله (ص)، دولة لها جيش، وراية، وقوانين، وضرائب، وكل مقومات الدولة الحديثة، واتسع نطاق هذه الدولة وقام صرحها العظيم في عهد الخلفاء الراشدين، ثم فيما تلاه من عصور وعهود" (48).

وككل رموز ومثقي الحركات الإسلامية. يقف خالد محمد خالد، وبكل حرارة إيديولوجية مستشهدا بالآيات القرآنية الشهيرة في هذا الصدد من أجل إثبات العلاقة العضوية بين الدين والسياسة وضرورة وحتمية قيام الحكم الإسلامي والدولة الإسلامية هذه الآيات هي:

" ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون "

" ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون "

" ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون " (49).

وهكذا يبقى خالد محمد خالد يحاول، وبكل جهد أن يثبت أن الإسلام له دولة، ويستشهد بدولة المدينة في عهد النبي (ص) تارة، وبدولة أبا بكر الصديق تارة، وبدولة عمر تارة أخرى. ولكن القضية التي لم ينتبه إليها، كغيره من الإسلاميين، وأصحاب الخطاب الإسلامي السياسي أن الدولة التي يتحدث عنها تتمثل في شخص فقط، ولكننا لا نعرف منهم الأشخاص الآخرين الذين شكلوا مع الصديق أو مع عمر تلك الدولة.

فالخلفاء الراشدين، وما فعلوه، كانوا مجرد أفراد وأشخاص.. أما الدولة في جوهرها لا يمثلها فرد واحد، وإنما تمثلها مؤسسات وهيئات.. حتى وإن كانت بسيطة وبدائية..

ثم يستطرد ويقدم استشهدا آخر قصد تبرير قيام الدولة الإسلامية، فيقيمها على ما اعتبره دستوراً أساسياً، يقول: " والقرآن دستور الدولة المسلمة يمتاز عن كل دساتير الدنيا ماضيها، وحاضرها، ومستقبلها، بأنه ليس من صنع البشر، بل تنزيل من حكيم حميد " (50).

ثم يضيف مؤكداً فكرته على الشكل التالي: " صحيح أن القرآن "دستور" لم يضعه الشعب، ولكنه دستور رضىه الشعب وآمن به واقترح عليه، واستشهد في سبيله. فالمسلمون الذين آمنوا بالرسول (ص) وساروا معه، آمنوا بأن القرآن وحي من عند الله وعليهم طاعته، ولم يكرههم أحد على الإيمان به " (51).

ولكن هل من الممكن اعتبار أن القرآن دستور المسلمين إذا كان يخضع للتأويل؟

وهل من الممكن القول أن الشعب كله رضى به وآمن به؟

أليس من الممكن وجود مسلمين ومسيحيين، ويهود، ولادينيين داخل مجتمع واحد؟

ومن أين لخالد محمد خالد اليقين بأن المسلمين "كلهم" سوف يخضعون لتعاليم الإسلام التي هي بدورها تخضع لتفسير معين وتأويل مغاير من فترة تاريخية معينة إلى أخرى، ومن ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية معينة إلى أخرى، بل من مكان معين إلى مكان آخر؟

إن القرآن كدستور للمسلمين في منظور خالد محمد خالد، يجب أن يطبق في الواقع السياسي

للمجتمع من طرف حاكم مسلم يحرص على ذلك. وكل من لا يفعل ذلك يكون قد خرج عن الدين،

وعن الملة. يقول: "فالحاكم المسلم الذي لا يحكم الدستور القرآني، يصعب جدا الاعتراف له بأنه حاكم مسلم" (52).

إن هذا الموقف الإيديولوجي الصريح والخطير - في نفس الوقت - ليؤدي إلى فكرة مفادها أن هذه دعوة تدخل في إطار التكفير، بعد أن خرجت عن التنظير، ولتصل إن عاجلا أو آجلا إلى التفجير. و-حسن الترابي: لم يكن بعيدا في مطارحته المتعلقة بمسألة تأكيد العلاقة بين الدين والسياسة، عن تيار منتجي خطاب الإسلام السياسي المعاصرين، فهو يعد من المنظرين والمجتهدين في قضايا الفكر الإسلامي إجمالا، ومنه قضية العلاقة بين الدين والسياسة خصوصا. وهاهو الآخر يصرح بتكفير كل من لا يرى علاقة بين الدين والسياسة، ويخضع لحاكمية الله... يقول:

"والقرآن صريح في خروج الذين يحكمون بغير ما أنزل الله من الدين، لا يدعون كفارا بجملة الملة، ولكنهم من حيث ما فعلوا بالحكم كافرون ظالمون فاسقون، وقد ينسبون إلى الإسلام ولكن غشيم الارتياب ولما يدخل الإيمان في نفوسهم" (53).

وفي نفس المعنى والدلالة يوضح موقفه أكثر فيقول: "وسياتي (...) بيان شامل لوظائف الحكم التي أتى بها القرآن، لا يعطلها تدنينا إلا الكافر بكتاب الله" (54).

إن حسن الترابي، وإن عبر هنا عن رأيه الحقيقي، من مسألة إنكار العلاقة بين الدين والسياسة، فإنه - في نفس الوقت - يشير إلى السبب الذي جعل بعض المثقفين العرب والمسلمين يقولون بذلك. "ولقد اتخذ بعض دعاة فصل الدين والحكم حجة من فقر العلوم التقليدية الإسلامية في حسن سياسة الحكم ونظمه، لكن المرصود في التراث إنما هو بئس، كما قلنا، في فقه لشؤون السلطان، لبؤس التدين في هذا المجال في سيرة المسلمين الضالة عن الرشد. وقد اعتزل غالب طبقة العلماء التقليديين قضايا السياسة والحكم إلا بعض البسيط والمثير منها كتطبيق الحدود الجنائية.." (55).

والسبب كما بينه في الفقرة السابقة يعود أساسا إلى الثقافة الإسلامية التقليدية ومنتجها، واقتصارهم على الوقوف عند قضايا الحدود دون بذل جهد واجتهاد فكري يتعلق بما هو أكثر أهمية كمسألة الحكم السياسي في الإسلام مثلا. لكنه أيضا يشير إلى سبب آخر، لا يقل أهمية عن السبب الأول، ويتعلق بانبهار وتأثر بعض المثقفين العرب والمسلمين بالحدثة الغربية، وقوتها المادية والمعنوية، وقدرتها على محاولة احتواء العالم كله، ثقافيا واقتصاديا وسياسيا وفكريا.. "لكن هيمنة الحضارة المادية بغزو الاتصال الثقافي العالمي وسياسة العولمة الساعية إلى قولبة حياة العالم كله على النمط الغربي برهبة السلاح أو هيبة المال والإعلام الأغلب، وظاهرة انحسار غالب ديانات العالم امتسخت فأصبحت هويات فارغة قد يهيج بينما التناكر الأعمى لكنها لا تهدي في الحياة إلى رشد أو نظام. تلك الدواعي أخلفت في الاتجاه اللاديني السياسي بين المسلمين لحاضر عهده تيارا أوسع منهاجا

وأشد صراحة وعزما في رده عن الإسلام (...) وينكر جهازا بواحا خاصة شرائع النظم والأحكام السياسية الدينية" (56).

ويتابع حسن الترابي فكرته في هذا الإطار عندما حاول أن يبرر حكم الله المتمثل في الشريعة، أو السياسة الشرعية. فالإنسان المسلم يجب أن تحكمه شريعة ربانية، أو حاكمية إلهية.. وإلا عد من المشركين، يقول:

" الشريعة عند المسلمين، هي الحجة العليا فوق سلطان الأرض، لأنها مؤسسة على الإيمان بالله الكبير المتعالي، وهي شريعة شاملة تعلم وتأمّر وتنهى الإنسان، حيثما كان في مسافات حياته الدنيا، إذ تصدر من الخالق كل شيء، المصرف لكل ظرف العليم بكل شأن يعني الإنسان، بينليه في كل أوضاع حياته، ويكلفه بكل أمر حيثما كان، ويحاسبه بكل ذرة من كسبه أفعالا ظاهرة بأصولها الباطنة. ولذلك لا ينفذ أحد شؤون السياسة والسلطان من تكاليف شرع الله ولا يعزلها من عبادته إلا إذا أشرك به شيئا في الدنيا وعالمها المنشود" (57).

ويضيف وفي نفس السياق، وهو يؤكد على أن الشريعة الإسلامية هي القانون الأساسي الذي يجب أن يحتكم إليه المسلمون، يقول: إن "... الشريعة (...) هي المصدر الأعلى الحق في نفوس المؤمنين مذهبهم السياسية في الحياة ينبغي أن تهتدي بهديها، وإرادتهم تندفع بدوافعها وتوقعها في حياتهم السلطانية بإجماع يتعاهد عليه المسلمون، إعلانا وعرفا أو يضعونه في وثيقة أحكام تصوغ لهم وقائع حكمهم مهدية نقية" (58).

ز-محمد الغزالي: لم يخرج خطابه عن الإطار الفكري الذي ميز النخبة المثقفة الإسلامية، عندما تعلق الأمر بمسألة طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة في التصور الإسلامي. فهو أيضا يعتبر أن العلاقة بين الدين والسياسة هي علاقة اتصال عضوي، تفرضه طبيعة الإسلام ورسالته كعقيدة ونظام حكم يشرف على حياة الإنسان المسلم كفرد ومجتمع، يقول: " الإسلام عقيدة ونظام.. عقيدة تعمر القلوب، ونظام يسود الجماعة ويقودها، وعمل العقيدة، ليس إصلاح النفس، وتكوين الفرد الكامل فحسب، بل العقيدة الراسخة دعامة يتماسك عليها كذلك نظام المجتمع، وتستقيم بها شؤون الحكم كلها" (59).

ثم يذهب بعيدا كغيره من أصحاب خطاب الإسلام السياسي، عندما يعتبر أن إسلامية النظام السياسي داخل أي مجتمع تحدده طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة. وبمعنى آخر، فإن الغزالي يكفر الأنظمة السياسية والحكومات والدول التي لا تطبق السياسة الشرعية. وهذا ليس غريبا عنه طالما أن الإطار الفكري والذهني الذي يتحرك فيه، هو إطار الاتجاه الإسلامي الذي يقوم فهمه على اعتماد النصوص الدينية وباعتبارها نصوصا حرفية وقطعية وثابتة ومطلقة، يقول: " والحكومة لا تكون

مسلمة إلا إذا أقامت النظام الذي يدعو إليه الإسلام وغرست العقيدة التي تمد هذا النظام بالحياة والحرارة والنماء، وعلى قدر انشغال الحكومة بذلك يكون قربها أو بعدها من هذا الدين... " (60).

ولكي يكون طرح محمد الغزالي مقنعا للمسلمين وللناس جميعا، فإنه قد اعتمد النموذج المثالي الطوباوي، غير الواقعي، والذي لا يمكن أن يتكرر مرة ثانية، في التاريخ، وليس فحسب، فإن الواقع الاجتماعي والسياسي المتغير يكذبه وبسهولة متناهية.

هذا النموذج، الذي يعتبره الغزالي "حكومة" النبي (ص) وكذلك "حكومة" الخلفاء الراشدين عندما يصرح ويقول: "إن أول "حكومة" أنشئت للإسلام هي "حكومة" النبي (ص) ثم حكومة الخلفاء الراشدين... " (61).

وعليه، فإنه يمكن طرح التساؤل التالي، إلى أي مدى يمكن اعتبار حقيقة أن مفهوم الحكومة يرتبط بهذه الفترة التاريخية التي أشار إليها محمد الغزالي؟

إن الإجابة على هذا التساؤل يمكن تحديدها من خلال مسألة العثور على مفهوم الحكومة داخل الأدبيات والمرجعيات التراثية والتاريخية الإسلامية من جهة، والتحديد المفاهيمي لها (الحكومة) في تلك الحقبة التاريخية من جهة ثانية.

ح-يوسف القرضاوي: وينطلق في محاولة تناوله لمسألة العلاقة بين الدين والسياسة من العمل على ضبط كلمة أو مفهوم "السياسة" في التراث الإسلامي عامة، وفي النص القرآني تحديدا، فهو، وفي هذا الإطار يقول: "كلمة "السياسة" لم ترد في القرآن الكريم لا في مكيه، ولا في مدنيه، ولا أي لفظة مشتقة منها وصفا أو فعلا" (62).

لكنه، وإن دل على عدم ورود كلمة "سياسة" في النص القرآني، فإنه سرعان ما استدرك الموقف ليجد في نفس النص ما يدل على ذلك، أي الاستشهاد بمفاهيم أخرى تحمل نفس المعنى ونفس الدلالة لمفهوم "سياسة"، يقول: "فالقرآن وإن لم يجيء بلفظ "السياسة" جاء بما يدل عليها، وينبئ عنها، مثل: كلمة "الملك" الذي يعني حكم الناس وأمرهم ونهيهم وقيادتهم في أمورهم" (63).

وكذلك يستشهد بمفهوم "التمكين" ويجد ذلك في سورة يوسف: 56 عندما يقول النص القرآني: "وكذلك مكنا ليوسف في الأرض يتبوأ منها حيث يشاء" (64).

وغير ذلك من آيات أخرى كسورة القصص: 5، وسورة الحج: 41 تخدم نفس المعنى السابق. وفي نفس السياق يقدم مفهوم "الاستخلاف" وما يشتق منه مستشهدا بآيات من النص القرآني مثل:

" وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم ويبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون" (65).

وأخيراً مفهوم "الحكم" وما يشتق منه مستشهداً بالآيات المشهورة في هذا المعنى، والتي استشهد بها كل دعاة خطاب الإسلام السياسي، كما مر معنا في هذا السياق، وفي هذا البحث. تلك الآيات هي:

"ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون"

"ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون"

"ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون" (66).

وهنا لا بد من القول أن يوسف القرضاوي وعندما لم يعثر على "كلمة" أو مفهوم "سياسة" في النص القرآني، راح يجتهد ويؤول النصوص القرآنية، ويعتبر أن كلمات، أو مفاهيم "كالملك" و"التمكين" و"الاستخلاف" و"الحكم" كلها تدل على معنى السياسة.

وقد استشهد من أجل إثبات ذلك الفهم والتصور بآيات من النص القرآني، لكن هذا التأويل يحمل في طياته عكس ما يريد أن يصل إليه القرضاوي، إذا فهم وأول على غير فهمه وتأويله.

إن يوسف القرضاوي، وهو يتحدث هكذا ويكثر من الاستشهاد بالنصوص القرآنية، إنما يريد أن يؤكد جازماً أن العلاقة بين الدين والسياسة، هي علاقة طبيعية واتصالية، ولم يكتف بذلك، بل اعتمد أسماء كثير من المثقفين، من إصلاحيين وأصحاب خطاب الإسلام السياسي، ومنظري الحركات الإسلامية، وسلفيين، وذلك من أمثال: جمال الدين الأفغاني، وابن باديس، ورشيد رضا، وحسن البنا، ومحمد بن عبد الوهاب... وغيرهم كثير. وفي هذا الصدد يقول:

" وهذا ما جعل المصلحين ومؤسسي الحركات الإسلامية، يدخلون معترك السياسة، ويلتمسون الإصلاح عن طريق "إقامة دولة إسلامية"... " (67).

ولما كانت العلاقة بين الدين والسياسة، هي علاقة طبيعية واتصالية، فإن يوسف القرضاوي يعتبر أن الحاكم هنا يجب أن يتقيد بصفات الرجل المسلم، والالتزام بقواعد الدين، يقول:

" والسياسي حين يعتصم بالدين، فإنما يعتصم بالعروة الوثقى، ولحمية الدين من مساوئ الأخلاق، ورذائل النفاق، فإذا حدث لم يكذب، وإذا وعد لم يخلف، وإذا أوتمن لم يخن، وإذا عاهد لم يغازر، وإذا خاصم لم يفجر، إنه مقيد بالمثل العليا ومكارم الأخلاق" (68). ويلاحظ من خلال النص السابق أن "السياسي" أو "الحاكم" الذي يتحدث عنه القرضاوي هو حاكم منادين ملتزم بقيم الأخلاق الإسلامية الفاضلة، وهذا جميل جداً!

لكن في حقيقة الأمر ومعطيات الواقع البشري والإنساني، فإنها مجرد صفات مثالية لصورة الحاكم المسلم. والنتيجة، فإن الحاكم المثالي الذي يريده القرضاوي لا يوجد إلا في مخيلته، أو في عالمه الطوباوي.

ويتابع القرضاوي تحليله ومبرراته الفكرية على صحة ما يريد أن يصل إليه من نتائج، وذلك في تحديده نمط الدولة الإسلامية عندما يقول:

" فالحق أن الدولة الإسلامية: دولة مدنية، ككل الدولة المدنية، لا يميزها عن غيرها إلا أن مرجعيتها الشرعية الإسلامية" (69).

وهنا السؤال الذي يفرض نفسه هو: كيف يمكن أن تكون الدولة مدنية ومرجعيتها الشرعية الإسلامية؟

وللإجابة لابد من القول أن هذا نوع من التناقض الصارخ على مستوى الفكر والفهم وتحديد الدلالات والمعاني.

فالدولة المدنية يحكمها قانون وضعي، بشري، إنساني قابل للتغيير حسب مستجدات الحياة وتقلبات الأوضاع والظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية... لكن نصوص الشريعة الإسلامية، ومبدأ الحاكمية التي تطالب بها الحركات الإسلامية، لا تقبل في منظورها وتصورها إلا أن يكون الإسلام وحده هو الحل لكل مشاكل البشرية جمعاء، لأن نصوصه -وبالعكس- هي ثابتة وقطعية، وصالحة لكل زمان ومكان.

والدليل على ما أقوله هو النتيجة، والخاتمة التي وصل إليها يوسف القرضاوي بعد جهد كبير لإثبات أن العلاقة بين الدين والسياسة، هي علاقة اتصال بشواهد النصوص الدينية الثابتة والحرفية والقطعية... يقول: "... لا انفصال للسياسة عن الدين، ولا للدين عن السياسة، وأن من الخير أن يدخل الدين في السياسة فيوجهها إلى الحق، ويرشدها إلى الخير، ويهديها سواء السبيل، ويعصمها عن الغرور بالقوة، والانحراف إلى الشهوات، ويمد أصحابها بالخشية من الله، ولاسيما أن السلطة تغري بالفساد، والقوة تغري بالفجور والطغيان" (70).

طراشد الغنوشي: هو زعيم حركة النهضة التونسية الحاكمة، ومنظرها الفكري والسياسي والإيديولوجي، وأحد الرموز الأساسية المعاصرة، والمنتجة لخطاب الإسلام السياسي في العالم العربي والإسلامي. ويعد كذلك قطبا من أقطاب قيادات حركة الإخوان المسلمين على مستوى العالم العربي، وتحديدًا في تونس.

أما بخصوص موقفه من قضية العلاقة بين الدين والسياسة، فلم يكن هو الآخر بعيدا عن تصور وموقف النخبة المثقفة والمنتمية للاتجاه الإسلامي سياسيا وإيديولوجيا. وفي هذا الصدد هو يعبر عن منظوره بكل وضوح وصراحة عندما يقول:

" في تناول العلاقة بين الديني والسياسي (...) ينبغي على الحركة الإسلامية، أن تؤكد في دعوتها على توحيد الله سبحانه أصلا لكل عقيدة وفكر وعمل وسياسة، مهما اختلفت مجالات النظر والسلوك الفردي والجماعي وذلك ماغدا يعرف في الأدبيات الإسلامية بمبدأ شمولية الإسلام، بما يتصادم بالكلية مع أي تفكير علماني أو كنسي يؤسس للفصل بين الروح والمادة أو بين السياسة والدين أو بين الاقتصاد والأخلاق، فكل ضرب من هذا الفصل هو افئذات على الإسلام ولون من الشرك" (71).

وهنا لابد من التشديد على ملاحظة مفادها، أن الغنوشي هو الآخر يعقد العلاقة بين القول بالفصل بين الدين والسياسة والكفر أو الشرك، أي يصل موقفه اتجاه خصومه الإيديولوجيين إلى حد تكفيرهم، وإخراجهم من الملة والدين.

وتعد مثل هذه المواقف من أشنع الحالات التي قد وصلت إليها خطابات الإسلام السياسي في معاركها وصراعاتها الفكرية والثقافية والإيديولوجية والسياسية.

وفي نفس التوجه، من أجل التركيز والتأكيد على فكرة الاتصال بين الدين والسياسة، فإن الغنوشي قد حدد ذلك أيضا من خلال ما يراه عنصرا هاما في تشكيل ماهية وحقيقة الحركة الإسلامية، هذا العنصر هو "الشمول" .. يقول: إن " أول هذه المقومات فكرة الشمول: فالإسلام في هذه الاتجاهات يؤخذ على أنه كل مترابط كل جزئية فيه ترتبط بغيرها فالعقيدة والشريعة والعبادة كل متكامل ومن ثم لا مجال للتفريق بين الدين والسياسة والدين والدولة" (72).

وليس بعيدا عن هذا المعنى، وهذا الفهم يحدد الغنوشي عنصرا آخر من عناصر ومقومات الحركة الإسلامية فيقول: "... إنما السلفية تعني أولا التحري في معرفة حكم الله من الكتاب والسنة" (73).

وبطبيعة الحال، فإن الأمر هنا يدل دلالة واضحة وقاطعة على مفهوم الحاكمية الإلهية، وإقامة الدولة الإسلامية، وبالتالي القول بالربط بين الدين والسياسة.

س-علي بلحاج: من أهم المؤسسين للجبهة الإسلامية للإنقاذ المحضورة، ومن أكثرهم راديكالية في المواقف الدينية والسياسية، وهو أنشطهم، وأكثرهم فاعلية، وأكثرهم تأثيرا في المصلين، وخاصة الشباب منهم، وذلك بخطبه الدينية-السياسية والإيديولوجية ضد السلطة والنظام القائم والتي قدمها في مسجد "السنة" في باب الواد بالجزائر العاصمة.

وأما بخصوص موقفه من طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة، كان موقفه من ذلك صريحا وواضحا، طالما أنه ينشط ويخطب في الناس داخل المسجد وخارجه من أجل إقامة الدولة الإسلامية، يقول: "كل ما هو ليس شريعة إلهية، فإننا ندوسه" (74).

وفي خضم الصراع السياسي والإيديولوجي، الذي عرفته الجزائر سنة 1990، بعد أن أصبح في الساحة السياسية أكثر من 60 حزبا وتجمعا وجبهة، راح علي بلحاج يتناول على السلطة والأحزاب السياسية على حد سواء بخطبه، ونشاطاته، ومهرجاناته، وتجمعاته، قصد التجيش والتحريض... وحتى التمرد وتجاوز القانون، فلقد دعى المصلين والمنخرطين في الجبهة الإسلامية للإنقاذ، ومحبيها والمتعاطفين معها إلى الالتزام بـ "فتوى" مفادها: " الطاعة للدستور وللقوانين النافذة هي عدم طاعة الله والرسول" (75).

وفي مناسبة صلاة عيد الأضحى، ومن داخل مسجد القبة، يقدم خطبة "نارية" كعادته ذات مضمون ديني، سياسي، إيديولوجي، يقارن فيها بين شرع الله، وشرع الإنسان... ومن أهم ما جاء فيها النص التالي: " أقسم بالله، إن لم تطبق شريعة الله على أرض الله، فإن الحروب ستتوالى، سوف تنطفئ ثم تندلع، سوف تتوقف عاما، لتستأنف في العام التالي، لأنها صراع بين الخير والشر، بين شريعة الله وشريعة الإنسان، إنها صراع بين الشرع الإلهي والشرع الأرضي، بين هبة الله وعطاء الشيطان" (76).

وفي نفس هذا السياق، فإن علي بلحاج قد لعب دورا أساسيا وحاسما عند كتابة برنامج الجهة الإسلامية للإنقاذ السياسي والإيديولوجي، وبأنها جبهة إسلامية تختلف، كل الاختلاف عن الجبهات، والأحزاب السياسية الأخرى. وما يجعلها كذلك هو اعتبارها أن المصدر الوحيد للحكم والسلطة في الجزائر، هو الله وحده عبر القرآن الكريم.

وبكلمة أخرى، أوب مفهوم آخر، فإن السلطة السياسية لا يمكن، وبأي حال من الأحوال أن تكون بشرية أو إنسانية، وهذا ما يثبت مرة أخرى طبيعة العلاقة الاتصالية بين الدين والسياسة.

وجدير بالذكر الإشارة إلى أن هذا البرنامج المشار إليه أعلاه، ومن حيث أنه كتب من طرف نخبة إسلاموية إقصائية لكل اختلاف سياسي، ثقافي، ديني وإيديولوجي، فإن كل من لا يتفق معها ومنظورها وتصورها.. تتهمه بالكفر والخروج عن الملة.

"...تنص المادة السادسة أن الشعب هو مصدر كل حكم، هذا معناه أن الأحزاب السياسية التي ستقوم، يمكنها -ليحفظنا الله منها- أن تقود الشعب على دروب معادية للدين. إن المصدر الوحيد للحكم هو الله عبر القرآن، وإن الشعب يتدخل لاختيار رئيس الدولة، وفي هذا المستوى يكون مصدر الحكم، فإذا صوت الشعب ضد شريعة الله، فهذا لا يكون شيئا آخر سوى الكفر. إن العلماء يأمرون بقتل هؤلاء الكفرة، نظرا لأنهم يريدون إحلال سلطتهم محل سلطة الله" (77).

ل- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة: ولقد وجدت لهذا الاتجاه "صدى" داخل العينة المختارة المبحوثة والمستجوبة، وأنا أقول بدراستي الحقلية والميدانية، ومما تمكنت من الحصول عليه كمواقف وأداء لهذه الفئات الممثلة للعينة المدروسة الإجابات التالية، على السؤال المطروح بهذا الخصوص. ما طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة، أهي علاقة اتصال أم انفصال؟

فبخصوص الفئة الأولى من المبحوثين والمستجوبين، والتي يمثلها الاتجاه السلفي الوهابي، فلقد أفادني بالتالي:

" نحن نعتقد أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، وأن كتاب الله لم يترك لا شاردة ولا واردة. وعليه فمسألة الاتصال بين الدين والسياسة ليست واردة عندنا، لأننا نرى أن الإسلام، هو في حد ذاته سياسة، ودولة، وكل ما يتعلق بشؤون المسلمين.

فلقد كان نبينا عليه الصلاة والسلام يبعث بالرسائل إلى الملوك والحكام، وينظم الجند، ويخوض المعارك والغزوات... وغير ذلك كثير، وهذا ما يجعلنا نعتبر أن الإسلام دين ودنيا، دين وسياسة.. (إجابة جماعية.. من حيث المضمون).

وأما عن الفئة الأولى دائما من المبحوثين والمستجوبين والتي يمثلها التوجه الإخواني (الإخوان المسلمين) فهو الآخر صرح حول موضوع العلاقة الترابطية بين الدين والسياسة بالشكل التالي: "لقد أجمعت الآيات من القرآن والأحاديث من السنة، على أن الإسلام هو دين ودولة... وكذلك عمل الصحابة والسلف الصالح، فإنهم كانوا ملتزمين بالدين والشريعة في الحياة الدنيا، لتنظيم الدولة، وإقامة الحكم السياسي.

ولنا في أعمال المفكرين المعاصرين ما يثبت ذلك، فعلى سبيل المثال: هناك أعمال الشهيد حسن البناء، والشهيد سيد قطب، ومحمد قطب، وعبد القادر عودة.. وغيرهم كثير. وكل هذه الأعمال ورد فيها ما يدل على العلاقة المتداخلة بين الدين والسياسة. يقول القرآن الكريم: "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون".

إذن فالحكم السياسي يجب أن يؤخذ من القرآن والسنة، ومن يخرج عن ذلك فهو كافر بتعاليم الدين وسنة الرسول (ص)... (إجابة جماعية.. من حيث المضمون).
وأما عن الفئة الثالثة من المبحوثين والمستجوبين، والتي يمثلها الأساتذة والأستاذات الجامعيين، فلقد انقسمت إلى اتجاهين:

اتجاه يمكن إدراجه في هذا السياق، واتجاه آخر سأحدث عنه في سياق آخر. أي الاتجاه الذي يقول أن العلاقة بين الدين والسياسة هي علاقة انفصالية.
إن الاتجاه الذي يمكن إدراجه في هذا السياق مثله الأستاذان اللذان يدرسان العلوم الشرعية، ومما جاء في إجابتهما ما يلي:

"الإسلام صالح لكل زمان ومكان، وهو دين شامل..
يقول الله تعالى: "وما فرطنا في الكتاب من شيء" وعليه، فهناك علاقة متداخلة بين الدين والسياسة أي علاقة اتصال بطبيعة الحال.

وكل ما يحاول أن يقدم العكس، فهو خارج من التصور الديني والإسلامي، وعلى كل فنحن لا نؤيد الفكر الغربي والأوروبي، الذي يعتقد أن هناك انفصال بين الدين والسياسة". (إجابة جماعية.. من حيث المضمون).

وأما عن الفئة الثالثة من المبحوثين والمستجوبين، والممثلة من طرف الطلبة والطالبات الجامعيين، فهي الأخرى قد انقسمت إلى اتجاهين هما:

اتجاه مثله الطالبان اللذان يدرسان العلوم الشرعية، وهما يعتقدان أن العلاقة بين الدين والسياسة هي علاقة اتصالية.

واتجاه آخر مثله الطالبان اللذان يدرسان العلوم السياسية، وهما يعتقدان أن العلاقة بين الدين والسياسة حولها خلاف.

وهنا، وفي هذا التوجه يقول الطالبان اللذان يمثلان الاتجاه الأول.

"لم يسبق وأن سمعنا من الأساتذة أن الإسلام، هو دين فحسب، فنحن دائماً نسمع، وقد تعلمنا أن الإسلام دين شامل، هو دين ودنيا.. وبالتالي دين ودولة وسياسة. وقد نصت على ذلك الآيات القرآنية، والأحاديث السننية والنبوية..

وفضلاً عن ذلك تطبيقات السلف الصالح، والخلفاء الراشدين.. كلها قائمة على عدم الفصل بين ما هو دين، وما هو سياسة". (أحمد ونعيمة).

وأما عن الفئة الرابعة من المبحوثين والمستجوبين والممثلة من قبل مجموعة من أئمة ومشايخ المساجد، فهي بدورها أفادتني بموقفها قائلة، وبكل تأكيد مايلي:

"نحن نرى أن الإسلام دين شامل، فلقد تكلم عن كل شيء، عن ما تعلق بالدين، وما تعلق بالدنيا، والسياسة من الدنيا لأنها ترتبط بمصالح الناس والمجتمع والأمة، ولنا في التاريخ قدوة حسنة، فبيننا عليه الصلاة والسلام، قدم لنا الإسلام كدين ودنيا". (إجابة جماعية.. من حيث المضمون).

وأما عن الفئة الخامسة من المبحوثين والمستجوبين والممثلة من طرف مجموعة من الناشطين الحزبيين، فلقد جاءت إجاباتهم متشابهة، وذلك كما يأتي:

حمس: "نحن كنا شطين حزيبين ننتمي إلى حزب إسلامي في ظل فلسفة حركة الإخوان المسلمين، نرى أن العلاقة بين الدين والسياسة هي علاقة ترابطية ومتداخلة. وهناك كثير من الأدلة من القرآن الكريم، وكذلك من السنة النبوية الشريفة، وإجماع العلماء.. وكذلك النخبة المثقفة، ثقافة إسلامية، هي الأخرى تعتبر أن العلاقة بين الدين والسياسة هي علاقة ضرورية وأصلية". (حسين).

ويقول الناشط الحزبي المنتمي إلى جبهة العدالة والتنمية ما مفاده: ط

"نحن نرى كحزب وكجبهة إسلامية تنتشط سياسا، أنه ومن صميم الدين مسألة السياسة، وأن الأمة الإسلامية يجب أن يحكمها نظام سياسي إسلامي، فالإسلام في تصورنا صالح لكل زمان ومكان". (عبد الوهاب..)

ويقول كذلك الناشط الحزبي السابق، والمنتمي للفييس، وبنفس المعنى والدلالة مايلي: "قلنا ولا

نزال نقول أن الإسلام دين ودنيا، وسياسة وحكم...

ولكل مجتمع لا يحكمه الإسلام، هو مجتمع يكون بعيدا عن معنى الدين والإسلام.

ولقد ناضلنا كثيرا من أجل إقامة، الدولة الإسلامية والنظام السياسي الإسلامي، ولكن لم نتمكن من تلك بعد الأحداث التي وقعت في الجزائر سنة 1991، بل أقول قد منعنا من المساهمة في إقامة أركان الدولة الإسلامية في الجزائر لأول مرة في تاريخها". (كمال..).

وفي الأخير أذكر الفئة السادسة من العينة المبحوثة المستجوبة والتي مثلها إطار ومفتش بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف، والذي قال إجابة على السؤال المطروح والمشار إليه أعلاه ما يلي: "... ديننا يمكن الرجوع إليه في كل كبيرة وصغيرة، وهو دين شامل وكلي، وقد أشار إلى كل شيء من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية.

وعليه، فأنا أعتبر أن هناك علاقة بين الدين والسياسة. لكن -وفي نفس الوقت- لست مع تلك الأحزاب التي تطلب إقامة دولة إسلامية..

فدولتنا مسلمة، ودستورنا قد أشار إلى أن الشعب الجزائري مسلم، والمادة الثانية منه تقول: أن "الإسلام دين الدولة" (مزيان..).

2-الخطاب النقدي:

وأما عن التيار الآخر، وفي التوجه المضاد والمعاكس، فإنه ينطلق من منظور وعلاقة الانفصال، بل والتنافر والابتعاد بين الدين والسياسة. وبمعنى أكثر وضوحا يمكن القول أن الإسلام عند هؤلاء رسالة دينية أساسا وليست سياسية. وللوقوف على هذا التيار، سأعتمد مجموعة من النصوص التي تدل وتبين، وبكل جلاء مسألة العلاقة تلك بين الدين والسياسة، وبأنها علاقة انفصال.

وهذه النصوص ترجع إلى نخبة من المثقفين والمفكرين يمكن تقديمهم كالآتي:

أ- **علي عبد الرازق:** ويمكن اعتباره وعده من أبرز المفكرين والمثقفين الذين أثاروا إشكالية الانفصال بين الدين والسياسة، وذلك من خلال ما ورد في كتابه المشهور والموسوم بـ: "الإسلام وأصول الحكم" خاصة وأنه رجل أزهرى، أي متشبع بالثقافة الإسلامية والدينية التقليدية، ومع ذلك فلقد خرج عن ذلك، وهو يقدم موقفا في غاية الجرأة والشجاعة، حتى وإن لم يتمكن من مواصلة فكره هذا وتصوره، وفضل الصمت والسكوت*.

وفي هذا الصدد سأحاول تقديم فكرة أساسية تتصل بالمعنى والغرض الذي أريد الوصول إليه: يلاحظ على عبد الرازق، ومن خلال دراسته التاريخية لمسألة اهتمامات العرب والمسلمين الثقافية والعلمية، وهم الذين قاموا بترجمة الفلسفة اليونانية، والتعرف على كثير من ثقافتها وآدابها، فإنهم لم يعيروا أدنى اهتمام للقضية السياسية وما يتعلق بها من شؤون الحكم، وفلسفة الدولة.. يقول: " من الملاحظ البين في تاريخ الحركة العلمية عند المسلمين أن حظ العلوم السياسية فيهم كان بالنسبة

لغيرها من العلوم الأخرى أسوأ حظ، وأن وجودها بينهم كان أضعف وجود، فلسنا نعرف لهم مؤلفا في السياسة ولا مترجما، ولا نعرف لهم بحثا في شيء من أنظمة الحكم ولا أصول السياسة اللهم إلا قليلا لا يقام له وزن إزاء حركتهم العلمية في غير السياسة من الفنون". (78).

ثم يشير صاحب كتاب "الإسلام وأصول الحكم" مسألة أخرى لا تقل أهمية وإثارة عن المسألة السابقة. هذه المسألة تعلقت بكثرة الصراعات والاعتقالات السياسية بين الحكام والخلفاء، يقول: "... ولا يكاد التاريخ الإسلامي يعرف خليفة إلا عليه خارج، ولا جيلا من الأجيال مضى دون أن يشاهد مصرعا من مصارع الخلفاء" (79).

ولهذا السبب لم يكن الخليفة قادرا على البقاء في حكمه إلا إذا كانت دولته قائمة على القهر والقوة والرهبة والخوف... وكذلك امتلاك جنده المقربين منه الأسلحة الكثيرة التي تمكنهم من الدفاع عنه، يقول: "... إذا رجعنا إلى الواقع ونفس الأمر وجدنا أن الخلافة في الإسلام لم نرتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأن تلك القوة كانت، إلا في النادر، قوة مادية مسلحة. فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامه إلا الرماح والسيوف، والجيش المدجج والبأس الشديد، فبتلك دون غيرها يطمئن مركزه، ويتم أمره" (80). إن هذه الأسباب والدواعي في نظر علي عبد الرزاق، هي التي جعلت اهتمام المسلمين والعرب بالقضايا السياسية وما يدور حولها خاصة علومها، بهذا المستوى من البساطة والتواضع.

ولما كان الأمر كذلك، فكيف يمكن القول أن هناك علاقة ضرورية بين الدين والسياسة؟

ب- محمد سعيد العشماوي: ويعد من المثقفين الذين أنبروا، وبكل قوة فكرية ومعرفية ضد الحركات الإسلامية، وخطابها الإسلامي-السياسي، وذلك بالرد على أفكارها وتصوراتها، حول ما يرتبط بالمسألة السياسية وعلاقتها بالدين والشريعة. إن ما يميز فكر محمد سعيد العشماوي، أنه مثقف على دراية كبيرة بالثقافة الغربية، والإسلامية، وضليع وعلى معرفة واسعة بالقضايا الفقهية والشرعية، وكذلك على إطلاع عميق بتفسير وتأويل النص الديني، ولكن ليس بعيدا عن خضوعه إلى أسباب نزوله، ليقف على معناه ودلالاته المتصلة به ليفهم في سياقه الموضوعي المقصود.

وهكذا يستهل مقدمة كتابه المشهور "الإسلام السياسي" بنص في غاية الأهمية من حيث إشارته إلى طبيعة العلاقة الانفصالية بين الدين والسياسة، يقول: "أراد الله للإسلام أن يكون ديناً، وأراد به الناس أن يكون سياسة، والدين عام إنساني شامل، أما السياسة فهي قاصرة محدودة قبلية محلية ومؤقتة، وقصر الدين على السياسة قصر له على نطاق ضيق وإقليم خاص وجماعة معينة ووقت بذاته" (81).

ويشير محمد سعيد العشماوي، إلى الصراعات وإلى المآسي التي يمكن أن تكون نتيجة الخلط والربط التعسفي غير الطبيعي بين الدين والسياسة قصد تحقيق أغراض سياسية وإيديولوجية قد يصل فيها الاحتمال إلى القتال والقذف وسفك الدماء، يقول:

" إن الخلط بين الدين والسياسة، تسييس الدين وتدين السياسة، فرق المسلمين شيئا وفرقا، كل منهما يعتصم بآيات من القرآن ويتحدى بأحاديث للنبي (ص) ويحتمي بآراء قاداته ويتحامي بفتاوى فقهاءه، فقامت خصومات شديدة بين هذه الشيع والفرق، ظاهرها الدين وباطنها السياسة، دعواها الشريعة وحقيقتها السلطان، وصار الاتهام بالكفر والإلحاد والإفساد في الأرض اتهامات شائعا من كل فرقة للأخرى ومن كل شعبة للشعبة المخالفة.. وفي ذلك أبيض دم الجميع، وأهدرت حرمان كثيرة" (82).

وينتقل محمد سعيد العشماوي في تحليله لظاهرة الإسلام السياسي إلى مسألة تفسير، بل تأويل النصوص الدينية على غير حقيقتها الدلالية، إذا ما قطعت عن سياقها التاريخي والاجتماعي، أو كما يقول الفقهاء عن "أسباب النزول" التي حددت طبيعة هذه الصورة أو تلك هذه الآية أو تلك.

ويضرب في هذا السياق مثلا مفاده فهم وتفسير كلمة أو مفهوم "الحكم" في النص القرآني، أيحمل معنى ودلالة قضائية أم سياسية؟ وتوضيح المسألة أكثر يمكن العودة إلى النص التالي: "لقد سلف بيان أن لفظ "الحكم" أو "الحكم" في ألفاظ القرآن الكريم لا يعني الحكم السياسي أبدا، لكنه يعني القضاء في الخصومات أو الرشد والحكمة، وبالتحريف فقط أصبح هذا اللفظ يعني السلطة السياسية، وأصبحت آيات القرآن التي تتضمنه تستعمل في أغراض سياسية، أو أهداف حزبية بتحريفها عن معناها وتزييفها عن حقيقة التنزيل، ومن ثم تستخدم لتأييد قيام الحكومة الإسلامية" (83).

وفي نفس سياق النص سالف الذكر يتحدث العشماوي ويشير إلى فعل الحركات الإسلامية، وهي تخاطب الجماهير من خلال خطاب ديني إيديولوجي تحريضي، يجيش، ويلهب المشاعر، لتستجيب لأهدافها ومقاصدها وأغراضها السياسية والإيديولوجية..

ولعل رفع خطاب الإسلام السياسي شعار "القرآن هو الدستور" أو بمعنى أكثر تأثيرا كما كنا نسمع في تجمعات الجبهة الإسلامية للإنقاذ المحلة (الفييس) شعار مفاده: " لا ميثاق ولا دستور، قال الله، قال الرسول" هو من قبيل المزايمة السياسية والصراع الإيديولوجي البعيد عن حقيقة الخطاب الديني كدين، يقول: " إن رفع شعار بأن القرآن هو الدستور قول براق خاو من صدق صاحبه، وكلمة حق يراد بها باطل، فالقرآن لم يتضمن أي نص عن نظام الحكم، ولا طريقة تعيين الحاكم، ولا أسلوب مساءلته، ولا بيان حقوق والتزامات الحاكم وحقوق والتزامات المحكومين ولا طريقة عزل الحاكم، ولا نظام الانتخابات، إلى غير ذلك مما تركه للمجتمع وللناس يحدونه تبعا لظروف عصورهم وأحوال

معيشتهم، ومن ثم يلزم أن يكون لأي دعوى إلى نظام حكم إسلامي دستور واضح محدد وبرنامج مفصل مضبوط (84).

ومن خلال هذا النص، يمكن أن يخلص القارئ إلى نتيجة واضحة، تجعله يقف على أن العثماوي استدل بما يفيد الفصل الأساسي والجوهري بين الدين والسياسة معتمدا في ذلك على طبيعة قراءته للتاريخ الإسلامي من جهة، وللنص القرآني وتفسيره وتأويله من جهة ثانية.

ج- نصر حامد أبو زيد: يرجع العلاقة القائمة على الخلط بين ما هو ديني بما هو سياسي، ومسألة تأويل ما هو سياسي إلى ما هو ديني، إلى تلك الخلفية التاريخية المرتبطة بالحروب الطاحنة، والتي خاضها العرب المسلمون، من أجل امتلاك وافتكاك السلطة، ولو بالقوة. والإشارة هنا نعود إلى معركة صفين بين علي بن أبي طالب، ومعاوية بن أبي سفيان، أين استعملت المصاحف، على أسنة السيوف والرماح، كرمز ودلالة على قضية الاحتكام إلى كتاب الله وشريعته... لكن هذا السلوك، لم يكن إلا مجرد حيلة انطلت على إتباع الخليفة الرابع.

وهكذا ف: " قد أثمرت الحيلة الإيديولوجية نتائجها في تحويل الوعي بالصراع من مجال الصراع الاجتماعي السياسي إلى مجال الصراع حول إدراك معنى النصوص الدينية، وحول تأويلها، ومنذ تلك اللحظة التاريخية والمسلمون يخوضون صراعاتهم الاجتماعية والسياسية باسم الدين وتحت مظلة النصوص " (85).

وفي نفس السياق يشير نصر حامد أبو زيد إلى عملية الاتصال بين الديني والسياسي وتداعياتها الخطيرة على مستوى آليات التفكير عند العرب والمسلمين لاحقا. فكل تفكير -ومهما كان- لم يكن قادرا على الخروج عن دائرة اعتماد النصوص الدينية، والثقافة الإسلامية عامة... الأمر الذي يسمح بالوقوف والتعرف على أن استعمال المرجعية الدينية وحدها وإقامها، بسبب أو بدون سبب، واعتبارها الدليل القاطع والصحيح، والمطلق على ما يريد أن يقدم حول فكرة معرفية، أو سياسية، أو اجتماعية.. الخ. وعليه، فلقد: "... أدى التوحيد بين سلطة النص الديني وسلطة النظام السياسي إلى نتائج خطيرة على مستوى آليات العقل العربي المسلم في إنتاج المعرفة، حيث أصبحت النصوص الدينية الإطار المرجعي الأول والأخير بالنسبة لكل القوى الاجتماعية والسياسية... " (86).

ومن خلال ما تقدم نفهم أن العلاقة الطبيعية بين الدين والسياسة، هي عندما تكون انفصالية، يبقى الدين فاعل في مجاله، وتبقى السياسة كذلك فاعلة في مجالها، لأن التاريخ الذي أشار إليه نصر حامد أبو زيد في هذا التوجه والمعنى مرجعية أساسية بما يحدث الآن، ولما تقوم به الحركات الإسلامية، وهي تطرح أفكارها الإيديولوجية قصد إثبات العلاقة -ولو بالسلوك القهري- الاتصالية بين الدين والسياسة.

د- برهان غليون: تقوم قراءة هذا المثقف لإشكالية العلاقة بين الدين والسياسة على المرجعية التاريخية التي حددت الفعل التاريخي للعرب والمسلمين وبالمسألة السياسية وعلاقتها بالتوظيف الديني، واستعمال واستغلال وتأويل الإسلام كدين في الصراعات السياسية، من أجل امتلاك السلطة والحكم، يقول:

" فقد بقي الإسلام الديني بما يمثله من رأسمال عقيدي جماعي أول، إن لم يكن الوحيد، موضع توظيف دائم عبر التاريخ الماضي لتجديد المذاهب السياسية وتوليد خطابات جديدة، ترد على حاجات تغيير حركة القوى السياسية الاجتماعية وتوزيعها ومصالحها، وتبديل الحاجات والأهداف العامة والخاصة للسياسة. ولا يعني هذا التوظيف شيئاً إلا إعادة التأويل حسب المنطق السياسي السائد في الحقبة الحضارية للعقيدة الإسلامية، بما يسمح بتحويلها إلى عامل تكوين لسلطة جديدة" (87).

وأما على المستوى المفاهيمي والدلالي، فإن برهان غليون يثبت أن مفهوم "الدولة الإسلامية" ليس مفهوماً أصيلاً يتعلق بالنص الديني، سواء كان من القرآن أو من السنة، ويقول: " وكلمة الدولة الإسلامية نفسها كلمة مبتدعة حديثة تعبر عن تأثير الفكر الإسلامي المعاصر الشديد بالفكر الحديث السائد" (88).

ولما كان مفهوم الدولة الإسلامية، مفهوماً حديثاً - فكيف يمكن القول - وبكل بساطة - أن هناك علاقة عضوية واتصالية بين الدين والسياسة؟

وليس فحسب، ذلك أن مفهوم الدولة لم يكن من صميم وجوه الخطاب القرآني.

" لم يمد القرآن العرب والمسلمين بدولة، ولا أثار حماسهم بالحديث عن منافعها وخيراتها، ولكن وهدم بالجنة والرضى الإلهي والمغفرة" (89).

ومعنى ذلك - وبكل وضوح - فإن الخطاب القرآني أساساً هو خطاب ديني، وليس خطاباً سياسياً، وإلا يكون قد جاء فيه ما يدل دلالة قاطعة على مسألة الدين وعلاقته بالسياسة، ومسألة الحكم السياسي، وطبيعته، والإشارة إلى كيفية السلطة... وهكذا.

" وقد نادى القرآن المسلمين باسمهم كأمة أي كشعب قائم بنفسه ودينه وعقيدته وليس بالدولة: (كنتم خير أمة أخرجت للناس)... " (90).

وبالمقارنة فإن للدولة ما يميزها عن الدين في الدلالة والمعنى، ولذلك " كانت الدولة تعني الاجتماع المدني في الحكم للحكم وبالحكم، مقابل الدين الذي يعني الاجتماع المدني في الإيمان وللإيمان وبالإيمان أي أخذاً برسالة، وجهاداً في سبيل الحق وإعلاء كلمة الله واسمه" (91).

ومن هنا يحق لي القول أنه لا يوجد أي جمع أو تشابك أو اتصال أو اختلاط بين الدين والسياسة.

هـ- **خليل أحمد خليل:** وهنا نكتفي بالإشارة إلى تلك المقارنة أو المقابلة التي أجراها هذا المثقف بين مفهوم العلاقة بين الديني والسياسي في العالم الأوروبي، والعالم العربي-الإسلامي حيث نجد يقول: "... هل عرف الإسلام التاريخي سلطة واحدة كما عرفتها الكنيسة الوسيطة؟ لقد علم السيد المسيح إعطاء "ما لقيصر لقيصر، وما لله لله"، بمعنى الفصل بين السياسي والديني، وبالمعنى ذاته قال النبي محمد لسائليه عن تأبير النخل "أنتم أخبر مني في أمور دنياكم"، ومع ذلك مارست الكنيسة سلطة أحادية، وما برح فقهاء الإسلام يدعون أنهم رجال دين وسياسة في آن. هذا معناه أن علينا أن نستلهم التاريخ والواقع الاجتماعي في تفسير إيديولوجية السلطة الدينية، فهي تدعى شيئاً يلغي التاريخ، والتاريخ يقول شيئاً آخر لا يبرر إيديولوجية الفقهاء (الدين سياسة) أو (السياسة دين)" (92).

إذن، ومن خلال هذا النص فإن مسألة العلاقة الاتصالية بين الدين والسياسة، ما هي إلا مجرد إدعاء يعود إلى خطاب وإيديولوجيا رجال الدين، رغم أن التاريخ يقول عكس ما يقولون.

و- **جورج قرم:** يشير هذا المثقف إلى فكرة في غاية الأهمية، وتتعلق بمسألة المرجعية الدينية من الكتاب والسنة، لقضية العلاقة بين الدين والسياسة، والوقوف على النصوص الصريحة في ذلك، ف: جورج قرم لم يعثر على ما يدل على ذلك إطلاقاً، يقول:

"... عبثاً نبحت (... في القرآن عن أحكام، أو حتى عن إرشادات، تصلح لأن يستخلص منها دستور نموذجي للدولة الإسلامية. فالكتاب الذي أنزل "هدى للمتقين" يلزم الصمت بصدد هذه النقطة. ويقدر ما تمثل الأخلاق الاجتماعية، والقصاص التوراتية التهذيبية، وتوكيد عقيدة الوحدانية الإلهية، الموضوعة الدائمة في سور القرآن جميعاً، فإن مشكلة السلطة والسلطان غائبة عنها بالمقابل" (93).

ولما كان الأمر هكذا، فإن كل محاولة لفرض تصور سياسي من قبل سلطة أو خلافة إسلامية، فإن النتيجة كانت وبالضرورة- الصراع السياسي، والحرب الأهلية بين المسلمين، يقول: "لا يملك المرء إلا أن يلاحظ أنه كلما مضى المأثور الإسلامي قدما في إنشاء نظرية السلطة والخلافة، تفاقمت البلبلة السياسية واستفحلت لتحطيم في نهاية المطاف وحدة جماعة المؤمنين ولتشتتها إلى فسيفساء من السلطات التي لا تقر بسلطان الخليفة" (94).

ز- **محمد أركون:** ويعتمد هذا المثقف على الإشارة إلى طبيعة خطاب الإسلام السياسي المعاصر، فيما يرتبط ومسألة العلاقة بين الدين والسياسة، والدين والدنيا، بشكل فج وتكراري، يقول: إن الخطاب الإسلامي المعاصر يجند مثل هذا الخلط إذ يكرر بشكل دوغمائي القول بأن الإسلام هو دين ودولة ودنيا بشكل لا ينفصم، فهذا شعار فعال جدا لدى المناضلين المتحزبين ولكنه لم يلق أبدا تحليلاً تيولوجياً جديداً" (95).

وفي السياق ذاته، ومن أجل رفض العلاقة الاتصالية بين الدين والسياسة، فإن أركون يذهب إلى المرجعية التاريخية كسبب تاريخي سمح بنشأة هذه الفكرة، بل تكريسها دينها، وإعطائها السند النصي من القرآن، والممارسة من عمل وفعل التجربة النبوية، يقول: "... إن جميع السلطات السياسية التي ظهرت في أرض الإسلام منذ عام 632م كانت قد نسبت نفسها إلى تعاليم القرآن والنبي وادعت المسؤولية العليا في حماية هذه التعاليم، فإن ذلك قد أدى التي تشكل نظرة إجبارية (قسرية) تقول بأن الإسلام هو دين ودولة (عالم دنيوي) لا ينفصمان" (96).

ح- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة :

وفي إطار هذا التوجه فإن العينة المبحوثة والمستجوبة، والممثلة للمجتمع المدروس من خلال فئات فاعلة اجتماعيا أقف عند الفئة الثانية من العينة للمشاركة إليها سابقا، والمكونة من الأساتذة والأساتذات الجامعيين، فلقد عبرت أساتذة تدرس الحقوق عن رأيها المتعلق بمسألة طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة، من حيث الاتصال أم الانفصال بالشكل التالي: " أعتقد أن الدين شيء والسياسة شيء آخر، فليس من الضروري القول أن هناك علاقة عضوية بينهما، وبالعكس فهناك مجال خاص بالدين، وهناك أيضا مجال آخر خاص بالسياسة" (شهرزاد..)

وبنفس المعنى نعثر على أساتذة أخرى تدرس العلوم السياسية من العينة المبحوثة والمستجوبة من الفئة الثانية، قد عبرت عن موقفها من قضية طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة كالتالي: "أعتقد أن العلاقة بين الدين والسياسة، هي علاقة غير ضرورية، لأن هناك أفكار ونظريات تقول أن السياسة لا علاقة لها بالدين رغم وجود نظريات أخرى تقول العكس.

ففي ثقافتنا العربية -الإسلامية هناك من يرى أن الدين في علاقة وثيقة ومتراصة بالسياسة، لكن هناك من يقول أيضا أن لا علاقة للدين بالسياسة، وذلك مثل ما هو موجود في التاريخ الأوروبي، فقد نجد نظرية الحق الإلهي ونجد أيضا نظرية العقد الاجتماعي..." (نوال..).

وأما عن الفئة الثالثة من المبحوثين المستجوبين، والمشكلة من عينة الطلبة والطالبات الجامعيين، فقد رد على السؤال المطروح بصدد تحديد طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة، الطالبان بالإجابة التالية: " نحن نعرف أن هناك النظام السياسي الإسلامي، وهناك أيضا النظام السياسي الليبرالي، والنظام السياسي الاشتراكي (نظريا وليس فعليا).. وغير ذلك.

فمسألة العلاقة بين الدين والسياسة، هي مسألة حولها خلاف بين علماء السياسة والفلاسفة، فهناك من يقول أن لا علاقة بينهما، ويقول آخرون أن هناك علاقة بينهما..." (الطيب ومختارية..).

وبالجملة، فإن ما يمكن الإشارة إليه والوقوف عليه هو تحديد طبيعة العلاقة بين السياسة والدين في منظور وتصور الاتجاه الإسلامي المنتج لخطاب الإسلام السياسي كخبرة مثقفة تحاول إثبات

العلاقة الاتصالية بين الدين والسياسة بواسطة الأدلة والبراهين في إطار تأويل ديني يتأسس على معنى ودلالة خطاب النص القرآني، وكذلك خطاب النص السني النبوي. وفي هذا الإطار يمكن أن يستنتج القارئ الدلالات أو العلامات التالية:

أ- يعتمد خطاب الإسلام السياسي القراءة الحرفية للنص الديني، من القرآن والسنة قصد الوصول إلى نتيجة أيديولوجية تخدم غرض إثبات العلاقة الاتصالية بين الدين والسياسة.

ب- إن الحركة الإسلامية، ومن خلال نصوصها، تعتبر أن كل من لا يقول باتصالية العلاقة بين الدين والسياسة، يكون قد خرج عن الملة، ودخل باب الكفر، وهذا بطبيعة الحال يندرج في إطار التأويل الأيديولوجي لخطاب الخصم.

ج- يلاحظ أيضا أن العينة المختارة ميدانيا، والمستجوبة والمبحوثة، هي الأخرى قد جاءت إجابتها مقسمة إلى تيارين أساسيين هما:

- تيار مثل الأغلبية وعبر عن موقفه على اعتبار أن العلاقة الطبيعية بين الدين والسياسة هي العلاقة الاتصالية.

- وتيار آخر مثل الأقلية قدم إجابات يمكن إدراجها ضمن إجابات التيار الذي يرى أن العلاقة الطبيعية بين الدين والسياسة، هي العلاقة الانفصالية.

كما تجدر الإشارة أيضا إلى نعت طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة في منظور اتجاه الخطاب النقدي كنخبة مثقفة بأنها علاقة انفصالية، مستندة في ذلك إلى الأدلة والبراهين التي تثبت ذلك، انطلاقا من القراءة التأويلية، ومن القراءة التي لا تقطع النص عن أسباب نزوله، وعن الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية، التي جاء في سياقها. ومهما يمكن فإن هذه الإشكالية (علاقة الدين بالسياسة) هي محل نقاش وسجال لازالا قائمين إلى اليوم رغم اعتماد كل تيار على نفس المرجعية التاريخية التي يمكن استخدامها في مسألة الإجابة التأويلية على التساؤل التالي: هل العلاقة بين الدين والسياسة، هي من صميم الإسلام التاريخي؟ وهل في التاريخ الإسلامي دلالات تؤكد وجود هذه التجربة أم العكس هو الصحيح؟

ثالثا- إشكالية العلمنة هل هي ضرورة تاريخية؟

لا يمكن الحديث عن إشكالية العلمنة في الثقافة العربية-الإسلامية دون ربطها بمسألة العلاقة وطبيعتها بين الدين والسياسة والدولة.

وكما هو معروف فإن الموقف من تلك العلاقة بين الدين والسياسة، أي بين دعاة الفصل من جهة، ودعاة الفصل من جهة ثانية، يؤدي -وبالضرورة- إلى ظهور أطروحتين، تعتمد كل واحدة منهما على أدلة وبراهين ونصوص ومقالات تثبت من خلالها أحقية ومشروعية أطروحتها والدفاع عنها. وكنتيجة لهذا الصراع الفكري-السياسي-الإيديولوجي فإننا نجد أنفسنا أمام القول بعلمنة الدولة، مقابل القول بتطبيق الشريعة الإسلامية.

وبطبيعة الحال، فإن الصراع المشار إليه آنفا، هو صراع على السلطة، وامتلاكها، والعمل على إقامة الدولة العلمانية، أو الدولة الإسلامية، وذلك بحسب هذا الاتجاه أو ذلك، هذا المنظور أو ذلك. ولما كانت مسألة العلمانية في البلاد العربية-الإسلامية، وكذلك في الثقافة العربية-الإسلامية هكذا، أي محل سجال بين النخبة المثقفة من الاتجاهين، كما وضحت ذلك أعلاه، فإن هذا ما دعى العلمانيين العرب إلى التأكيد على العمل على علمنة الحياة السياسية داخل المجتمعات العربية الإسلامية، وذلك للأسباب التالية:

-تنامي القول بعلاقة الدين والسياسة، والعمل على إقامة الدولة الإسلامية، وتطبيق الشريعة الإسلامية.

-استغلال الحركات الإسلامية "المادة الدستورية" والتي تقول صراحة أن "الإسلام دين الدولة" وتفسيرها على اعتبار أن هذه إشارة واضحة وصريحة بضرورة إقامة الدولة الإسلامية.

-خطورة وتداعيات استخدام الدين في الصراع السياسي من قبل حركات الإسلام السياسي، في أكثر من بلد عربي، وخاصة مصر والجزائر.

-ومثل ما تستغل حركات الإسلام السياسي الدين واستعماله في مواجهة خصومها السياسيين والإيديولوجيين، فإن الأنظمة العربية القائمة، هي الأخرى تستخدم الدين- وبكل قوة- ضدا لاتجاهين معا، العلمانيين، والإسلاميين.

ولعل ما نعرفه عن إخضاعها لكثير من المساجد وتمير عبر خطبها الدينية ما تراه يخدم مواقفها السياسية والدينية والاجتماعية اتجاه المجتمع وفئاته الاجتماعية المختلفة، وكذلك استغلالها لوسائل الإعلام "الثقيلة" وبت ما تعتقده معبرا عن محتوى خطاب إسلامها الرسمي دليلا قاطعا على ما أقول.

-تسويق خطاب ديني متشدد ومتطرف، اتجاه مواقف وآراء العلمانيين من قبل حركات الإسلام السياسي يتهمهم فيه بالكفر والإلحاد.

وأمام هذه الأسباب كلها اتخذت نخبة التيار العلماني في العالم العربي-الإسلامي موقفا دفاعيا اتجاه الحركات الإسلامية المنتجة لخطاب الإسلام السياسي.

1-ضبط مفهوم العلمنة (العلمانية):

وأنطلق من التعريف الذي حدده فؤاد زكريا، عندما قال:

" ولو شئنا الدقة الكاملة لقلنا إن الترجمة الصحيحة للكلمة هي "الزمانية" لأن اللفظ الذي يدل عليها في اللغات الأجنبية (أي SECULAR في الإنجليزية مثلا) مشتق من كلمة لاتينية تعني "القرن SAECULUM".

فالعلمانية إذن ترتبط، في اللغات الأجنبية، بالأمر الزمنية، أي بما يحدث في هذا العالم وعلى هذه الأرض في مقابل الأمور الروحانية، التي تتعلق أساسا بالعالم الآخر" (97).

ومما سبق يمكن أن نلاحظ أن فؤاد زكريا حاول أن يكون موضوعيا، في فهمه لمفهوم العلمنة أو العلمانية، فلقد حدده في جذره اللغوي والايتمولوجي، وضبط معانيه ودلالاته. فهو مفهوم يتعلق بكل ما هو زمني وديني بالنسبة للإنسان.

وفي السياق ذاته، أي محاولة ضبط مفهوم العلمنة أو العلمانية، فلقد عثرت على تعريف يعود إلى محمد أركون عندما يقول حوله..

العلمنة هي: " موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة" (98).

وأما أركون، فلقد ارتبط فهمه للعلمنة، بإطار البحث الذي يقوم به في مشروعه الواسع، وهو "الإسلاميات التطبيقية" كطرح نظري ومنهجي من أجل قراءة ما عنون به كتاباته، بـ "نقد العقل الديني". وفي هذا التوجه يعتبر العلمنة موقفا ينطوي على معنى المعرفة وحق الاختلاف في الرأي، والحرية والانتصار إليها بشكل يتميز بالانفتاح إلى حد بعيد، ضمن الشروط الاجتماعية والسياسية، وكذلك طبيعة التقدم العلمي والتطور المعرفي والمنهجي في حقبة تاريخية معينة، بحسب ما يمكن فهمه من مشروعه المشار إليه أعلاه.

ولكن ما هو الفرق الأساسي بين اللاتينية والعلمانية (السيكولارية) Secularisation* أم هما

مفهومان يحملان نفس المعنى والدلالة والمضمون؟

وفي سياق هذا التساؤل، فلقد وجدت تحديد مفهوم "اللاتينية" Laïcité في قاموس مادلين

قرافيتز Madeleine Grwitz الموسوم بـ Lexique des sciences sociales:

بالشكل التالي: "هي خاصية المؤسسات العمومية أو الخاصة، والمستقلة عن الكنيسة والاكليروس (أي لائكية المدرسة بحسب قانون جول فيري Jules Ferry 1881، وكذلك قانون 1905 المحدد لفصل الكنيسة عن الدولة)" (99).

وأما عن السيكلولارية فهي "... بالمعنى العام هي الانتقال من المقدس إلى المدنس (إلى الدنيوي).. " (100).

وفي نفس هذا التوجه، فإن بيتر بارجي Peter Berger ومن جهته يقول عن السيكلولارية ما يلي: " هي العمليات التي من شأنها تجعل قطاعات وميادين المجتمع والثقافة تخرج تفلت من سلطان *Autorité* مؤسسات ورموز الأديان" (101).

ويعتبر أن بجانب هذه الخاصية المؤسساتية والقانونية، هناك خاصية ثقافية تتمظهر على الشكل التالي:

- " تحرير التمثلات الجماعية بالنسبة لكل مرجعية دينية"

- تكون المعارف المستقلة بالنسبة للدين"

- الاستقلال الذاتي لوعي وسلوك الأفراد بالنسبة للأديان المتقدمة" (102).

وجدير بالذكر الإشارة إلى أن اللائكية ترتبط بالفهم الفرنكفوني الفرنسي Franco Phones بينما السيكلولارية ترتبط بالفهم الأنغلو فوني Anglo phones، ومن هنا يحاول جون بوبيرو Jean Buberot أن يميز بينهما من حيث الضبط المفاهيمي. فاللائكية: "ترتبط بالتوترات الواضحة والجلية بين مختلف القوى الاجتماعية (الدينية، والثقافية، والسياسية، وحتى العسكرية) والتي تأخذ بشكل خاصية النزاع المفتوح، والرهان هنا، هو مراقبة جهاز الدولة، من أجل التدخل كفاعل اجتماعي يعطي ويفرض حلا يتعلق أولاً بالدين باعتباره مؤسسة اجتماعية" (103).

وأما السيكلولارية "... وبالمقابل فإن رهان الديناميكية الاجتماعية، هو بدون نزاع بين السياسي والديني، وبمعنى آخر، فإن الطفرات الاقتصادية، السياسية، الدينية، العلمية، يمكن أن تؤدي في كل حقل إلى توترات داخلية، ولكنها لا تحمل تناقرا حادا بين الطفرات الداخلية للأديان، والتغيرات الاجتماعية الأخرى.. " (104).

ولنوضح مسألة الاختلاف بين اللائكية والسيكلولارية أكثر، نسوق المثالين التاليين:

- "يعتمد الدانمارك السيكلولارية وليس اللائكية" أي ليس هناك هيمنة دينية.

- "وتعتمد تركيا اللائكية وليست السيكلولارية" (105). أي هناك هيمنة دينية رغم وجود الفصل

الحاد بين الدين والسياسة بفضل الثورة الكمالية، ذلك لأن المجتمع يتمتع بتاريخ إسلامي وبموروث ثقافي ديني.

ومما تقدم يمكن الوقوف على وضوح مضمون ومعنى المفهومين المشار إليهما سابقا على مستويين أساسيين هما:

-المستوى الأول: ضبط المفاهيم من المنظور العلمي والمعرفي والقاموسي.

-والمستوى الثاني: علاقة هذه المفاهيم بالبيئة الاجتماعية والتاريخية للمجتمعات الأوروبية-الغربية.

إن الحديث عن العلمية، هو حديث يدفعنا إلى الإشارة إلى طبيعة العلاقة بين الدين والدولة والسياسة، والفصل بينهما في الإطار التاريخي العربي-الأوروبي.

وبمعنى آخر يمكن القول أن مفهوم العلمنة كفكرة ليرتبط ارتباطا أساسيا بالنسق الثقافي والفكري والفلسفي للعقل الغربي-الأوروبي.

لقد كانت العلمنة في العالم الأوروبي نتيجة صراع بين قوى المحافظة والدين المرتبطة بالعصور الوسطى، والقوى الجديدة الناشئة والمبشرة بالعصر الحديث. ولذلك فهي على المستوى الفكري والثقافي تشكل تعبيرا عن مرحلة تاريخية جديدة تمر بها أوروبا.

فالعلمانية وبهذا المعنى هي " .. جزء لا يتجزأ من التاريخ الأوروبي يرتبط ارتباطا عضويا بالظروف الخاصة التي مرت بمجتمع معين... " (106).

ولما كانت جزءا من تاريخ أوروبا وظروفه.. فإن ما ميز هذا التاريخ، وهذه الظروف هي المواجهة بين الكنيسة، والأفكار والعلمانية، الممثلة من طرف العلماء والفلاسفة ضد رجال الدين واللاهوتيين، قصد إبعاد الكنيسة وسيطرتها المادية والمعنوية على الناس، وفرض أفكارها المتعلقة بالدين والدنيا معا.

وهنا لا بد من القول " ... إن تفجر مسألة العلمانية في العالم كله نابع من الصراع بين من يعتقد بأن العودة إلى القيم الدينية، هي تعبير عن تهافت القيم العلمانية واندحارها، ومن يؤمن بأنها ردة ظلامية تهدف إلى القضاء على الحرية العقلية والسياسية" (107).

فالعلمانية من جهتها تهدف إلى فهم الواقع وتسعى إلى وضع حد لمسألة " الخلط بين الدين والسياسة بما هو خلط غير منتج ومظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية السياسية الفروسطية، ومصدر من مصادر فسادها وخراب الدولة فيها، ويتجلى هذا الخلط في إدخال المعايير والقيم الدينية في الممارسة السياسية كما يتجلى في تداخل سلطة الكنيسة وسلطة الدولة، والتضحية بالحريات المدنية لصالح سيطرة السلطة الروحية، وما نجم عن كل ذلك من حروب مدمرة دينية ودينية-سياسية استنزفت الجهد البشري على مدى قرون طويلة" (108).

إن المظاهر السلبية والمدمرة للحياة الاجتماعية والسياسية جراء هذا الخلط بين الدين والسياسة، دفع النخبة المثقفة، والمؤمنة بأهمية العلمنة كفكر، وكنظرية وكممارسة إلى العمل على الإيمان

بالعلمنة، وبذل الجهد من أجل انتصارها على تلك العلاقة الاتصالية المتعسفة بين الدين والسياسة، وأفكار رجال الدين وتدخل الكنيسة كمؤسسة فاعلة في المجتمع الأوروبي.

"ومما ساعد على ترسيخ الإيمان بالعلمانية، كنظرية إجرائية في الاجتماع السياسي الحديث في المجتمعات الغربية، لما أدى إليه هذا التشخيص، والحلول التي ارتبطت به، من نتائج إيجابية، انعكست في التطور العقلي والكبير الذي شهدته الحياة السياسية والمدنية في الوصول الحديثة، بل وما عرفه الدين نفسه من تطور في مفاهيمه الروحية والإنسانية، دون أن يفقد كما كان يخاف رجال الدين، المكانة والاحترام اللائقين به، هكذا تحولت العلمانية أيضا إلى قيمة ثابتة، أو إذ شئنا إلى رصيد معنوي في الوعي الغربي الحديث، ومن ثم إلى مصدر قيم وتقديرات أخرى، كما يحصل في كل مرة تثبت فيها نظرية نجاحها" (109).

إن حقيقة العلمنة كواقع تاريخي قد ارتبط بمسألة طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة، كما تم توضيح ذلك فيما سبق من جهة، ومن جهة أخرى "... سيطرة الكنيسة المطلقة في الميدانين الزماني والروحي، رغم التمييز المطلق بينهما، قد حرم الدولة من أي قاعدة مستقلة، وربط ولادتها بالصراع الحتمي ضد السلطة الكنسية الشاملة، وقد اتخذ هذا الصراع شكلين أساسيين: الكفاح في سبيل أن تنتزع لنفسها حيزا خاصا بها، أي أن تعين مجالا سياسيا متميزا عن مجال الدين. والثاني أن تخلق لنفسها قاعدة مستقلة للشرعية تختلف عن شرعية السلطة التي تمارسها الهيئة الدينية" (110).

وأمام هذا الوضع، وهذه الحالة، فإنه أصبح تقدم أوروبا وتطورها مرهونا بالوقوف ضد الكنيسة وهيمنة وسيطرة رجالها الدينيين، وذلك من خلال حركة الإصلاح الديني، وظهور البروتستنتية، وما قام به مارتن لوثر كفاعل ومصلح ديني ما بين القرنين 15 و16. وجدير بالذكر الإشارة إلى أبرز وأهم فكرة جاء بها مارتن لوثر في إصلاحه الديني، هي محاربة، والعمل على إلغاء الاعتقاد بدور الأكليروس كوسيط بين الفرد والله. فالفرد أو الإنسان يمكن له أن يتصل بربه بدون واسطة، كما يمكن له أيضا أن يقرأ النصوص الدينية ويجتهد في فهمها وتفسيرها. وهكذا، فإن العلمانية، ماكان من الممكن أن تنتصر في المجتمعات الأوروبية-الغربية لولا ما كان قد أنجزه الإصلاح الديني -كما بينت ذلك- وكذلك انشقاق الكنيسة وظهور البروتستنتية.

وفي هذا الإطار، فإن عبد الرزاق عبيد، وهو يشرح فكرة، وما أعلنه مارتن لوثر عندما قال:

" إن كل إنسان يصنع خلاصة بنفسه، ولا تملك الكنيسة سلطة معرفة أسرار الكتاب المقدس، فكل الناس قادرون على قراءة الإنجيل (...)، فكان ذلك إيذانا بتفويض سلطة الاستحواذ على المعرفة من قبل (...). ومن ثم تفويض السلطة المركزية للكنيسة في روما، إذ بدأ الدين يتلون باللون الثقافي الغربي والمحلي والقومي، أي بدأ ينتقل مركز ثقله من أسرار السماء إلى معارف الأرض، ليغدوا جزءا من الثقافة الوطنية، فراح "يتخصص" ليكتسب خصائص ولونيات مكتسبات معارف الأرض

وليتكيف من متطلبات "التقدم العلمي والإنساني" ومع حاجات البشر إلى الحرية والانعتاق، وأخذهم مصيرهم بيدهم من خلال الاعتراف بالذات الفردية للبشر كذات حرة فاعلة قادرة على أن تحكم نفسها بنفسها من خلال "العقد الاجتماعي" الذي أسس لمجتمعاتهم الديمقراطية اليوم... (111).

وإذا كانت العلمنة كواقع سياسي وثقافي وحضاري داخل المجتمعات الأوروبية، استطاعت وتمكنت من مواجهة، بل والانتصار على العقل الأرثوذكسي الكنسي، والفكر الديني الدوغمائي، ترى هل العلمنة كإشكالية مطروحة في العالم العربي والإسلامي يمكن أن تعد كضرورة تاريخية؟ وللإجابة على هذا التساؤل الإشكالي، لابد من الوقوف على ما أنتجه كثير من المثقفين العرب والمسلمين في اتجاه الرفض والمقاومة والعداء، وهذا ما سأجده عند تيار الإسلام السياسي، أو في اتجاه القبول والبحث عن المسوغات العلمية والمعرفية والإجرائية والبيئية لمفهوم العلمنة كضرورة تاريخية وحضارية.

2- العلمنة في خطاب الإسلام السياسي:

أيوسف القرضاوي: منظر ورمز من رموز حركة الإسلام السياسي الهامة والأكثر شهرة في العقدين الأخيرين لما قام به من نشاط دعوي وفكري وإيديولوجي وافتائي (من الفتوى) عبر القنوات التلفزيونية والفضاءات العربية-الخليجية، والتي أصبحت مؤثرة في شعوب العالم العربي-الإسلامي، من خلال برامجها الكثيرة والمتنوعة، وخاصة البرامج الدينية، كحصة "الشريعة والحياة" التي تبث عبر قناة "الجزيرة" القطرية.

وأما بخصوص الحديث علن العلمنة فلقد فضلت اعتماد كتابه المشهور الموسوم بـ: الإسلام والعلمانية وجها لوجه، وهو عبارة عن كتاب كان قد رد فيه على فؤاد زكريا باعتباره واحدا من المثقفين المتنورين والمدافعين عن فكرة العلمانية وعلاقتها بالمجتمع العربي-الإسلامي، بعد أن جرت مناظرة فكرية بين الإسلاميين والعلمانيين موضوعها: الإسلام والعلمانية.

ومما جاء في هذا الكتاب عن العلمانية من قبل يوسف القرضاوي ما يلي:

في البداية يحاول يوسف القرضاوي ضبط مفهوم العلمانية، فيقول:

" العلمانية، ترجمة غير دقيقة، بل غير صحيحة لكلمة "Secularism" في الإنجليزية، أو "Secularite" أو "Laique" بالفرنسية، وهي كلمة لا صلة لها بلفظ "العلم" ومشتقاته على الإطلاق" (112).

ويلاحظ على هذا التعريف، أن القرضاوي يخلط، ولا يميز بين العلمانية واللائكية في التصورين الأنغلوفوني، والفرنكفوني، كما مر معنا سابقا.

ولذلك فهو يحدد مفهوم العلمانية على نقيض ما جاء في التعريف المشار إليه أعلاه حيث يقول مصححا ذلك:

" والترجمة الصحيحة للكلمة هي "اللا دينية" أو "الدنيوية"، لا بمعنى ما يقابل الأخروية فحسب، بل بمعنى أخص، وهو ما لا صلة له بالدين، أو ما كانت علاقته بالدين، علاقة تضاد" (113).

إن القرضاوي يعي ما يقول، فهو في موقف سجالي وإيديولوجي يدفع به إلى التأكيد على توضيح أن العلمانية في تناقض مع الدين، وفي تنافر معه، وبالتالي فليس هناك مكان يمكن أن يتسع لهما معا أو يجمع بينهما، فإما الدين أو العلمانية.

" ومن أجل هذا، لا يتصور للعلمانية أن تتجح في بلد إسلامي، لأنها متناقضة بطبيعة الإسلام، الذي تدين به الشعوب المسلمة، ومناقضة لمفاهيمه وسلوكه وتاريخه...، ولا يوجد أي مبرر لقيامها، كما وجد ذلك في الغرب النصراني" (114).

ويذهب القرضاوي -في هذا الصدد- إلى أبعد مدى، وهو في حقيقة الأمر يرتبط بطبيعة الموقف الإسلامي الذي يحارب كل اتجاه يختلف عنه باتهامه بالكفر والإلحاد والخروج عن الملة، وذلك بهدف التخويف وتكريس ثقافة النبذ واللاتسامح. وفي هذا المقام يقول:

"... إن العلماني الذي يرفض "مبدأ" تحكيم الشريعة، من الأساس ليس له من الإسلام إلا اسمه، وهو مرتد عن الإسلام يقين يجب أن يستتاب تزاح عنه الشبهة، وتقام عليه الحجة، وإلا حكم القضاء عليه بالردة، وجرى من انتمائه إلى الإسلام، أو سحبت منه "الجنسية الإسلامية" وفرق بينه وبين زوجه وولده، وجرى عليه أحكام المرتدين المارقين، في الحياة، وبعد الوفاة" (115).

ثم يتابع فكرته المعادية للعلمانية، عندما يحاول أن يثبت أن العلمانية في عدا مطلق وتاريخي للدين والإسلام، ولذلك لا بد من توضيح ذلك، يقول: " وبهذا تناصب العلمانية العدا للدين، أعنى للإسلام، الذي أنزله الله نظاما شاملا للحياة، كما أن الإسلام يناصبها العدا أيضا، لأنها تنازع سلطانه الشرعي في قيادة سفينة المجتمع، وتوجيه دفتها، وفقا لأمر الله ونهيه، والحكم بما أنزله، على رسوله (ص)، وإذا لم يحكم المجتمع بما أنزل الله، سقط -لا محالة- في حكم الجاهلية... " (116).

لكن يوسف القرضاوي، وهو يتحدث هكذا، فإنه لا بد وأن يعلم، بأن ما يقوله فيه كثير من المبالغة، ومن عدم الإنصاف والإقرار بالحقيقة.

يجب أن يعلم القرضاوي أن المساجد قد بنيت وشيدت على أرض غير إسلامية في فرنسا وبريطانيا مثلا، كما يجب أن يعلم أيضا أن المسلمين هناك في البلاد الأوروبية، هم مواطنون "لاذميون" كما يعتقد هو عندما يتعلق الأمر بغير المسلمين في البلاد الإسلامية، وهذا كله مرده إلى علمنة الدولة، وإلى علمنة الحياة الاجتماعية والسياسية.

إن القرضاوي يقدم -وفي هذا الصدد- كثير من المغالطات حول العلمانية من حيث علاقتها بالمواطن، سواء كان فردا عاديا، أو كان مسؤولا بيده مقاليد الحكم وسلطة القرار، عندما تفرض عليه فرضا، والحقيقة أن العلمانية لا تدع إلى ذلك تماما، يقول:

"والمسلم إذا فرضت عليه العلمانية، فقد فرض عليه أن يتحلل من دينه، وما يوجبه عليه ربه، وما تلزمه به شريعته، فأنت بالعلمانية تلزم المسلم -رغم أنفه- أن يعطل ما فرضه الله عليه، وأن يرتكب ما حرم الله عليه، فلا يستطيع إذا كان حاكما (رئيسا أو وزيرا أو عضو مجلس تشريعي أو قاضيا) أن يحكم بما أنزل الله، كما أمره الله، ومعنى هذا أننا بالعلمانية نفرض عليه أن يسخط ربه ويتحداه جهره بتعطيل أحكامه، فيتهم بالكفر، أو الظلم، أو الفسوق، بنص القرآن" (117).

ب-محمد عمارة: ويعد من المفكرين، ومن النخبة المثقفة المنتصرة لحركة الإسلام السياسي، ومن الإيديولوجيين الأكثر كتابة وغازارة لما يطلقون عليه "الثقافة الإسلامية"، ويعد كذلك منظرا ورمزا أساسيا في العالم العربي والإسلامي، لما يلعبه من دور لمواجهة التيار العقلاني، والعلماني من خلال نشاطه عبر الفضائيات والقنوات التلفزيونية العربية، وكذا مراجعه وكتبه، والتي كلها تتمحور حول المسألة الإسلامية.

وفي نفس اتجاه تناول مفهوم العلمنة يحاول هو الآخر -بداية- بضبط مفهومها عندما يقول: "مصطلح "العلمانية"، هو الترجمة التي شاعت -بمصر والمشرق العربي- للكلمة الإنجليزية، بمعنى الدنيوي... والعالمي... والواقعي -من الدنيا والعالم والواقع- المقابل "للمقدس"، أي الديني الكهنوتي، النائب عن أسماء، والمحتمر لسلطتها، والمالك لمفاتيحها، والخارق للطبيعة وسننها، والذي قدس الدنيا قداسة الدين، وثبت متغيراتها، العلمية والقانونية، والاجتماعية، ثبات الدين" (118).

ومن خلال هذا التعريف المركب يصل محمد عمارة إلى ضبط مفهوم العلمنة يلخص فيه مفهومه ويقول: "إنها عزل السماء عن الأرض، والدين عن الدنيا، وإحلال الإنسان -في تدبير العمران البشري- محل الله" (119).

إن محمد عمارة، وهو يفهم هكذا العلمانية، لأنه يربطها ومفهوم الحاكمية الإلهية، كما مر معنا في فصل سابق، ولذلك فهو يعتقد أن العلمانية ستبعد الإنسان عن دينه وإسلامه، وعن هويته، وتراثه العربي-الإسلامي، وبالتالي تفضيله لحكم البشر على حكم الله، والقوانين الوضعية على الشريعة الإسلامية. لكن هذا التصور يحمل كثيرا من المغالطة الفكرية في فهم معنى العلمانية، وينطوي على إيديولوجيا إسلاموية إقصائية وعدائية لكل اجتهاد جديد، ولكل محاولة تتعلق بإمكانية الاستفادة من الأفكار التي تجاوزت المحلية الضيقة، وأصبحت ذات فهم ومعنى ودلالة إنسانية وعالمية.

ولعل انتشار هذا المفهوم في العالم الأوروبي والأمريكي والآسيوي، ما يؤكد على ما قدم أعلاه

في هذا الصدد.

غير أن محمد عمارة قد ابتعد كثيرا عن هذا التصور لما ربط -وبشكل تعسفي- مفهوم العلمانية بمفهوم الحاكمية الإلهية، يقول: " وكانت العلمانية الغربية، ولا تزال هي عزل السماء عن الأرض، وإحلال العقل الإنساني محل الشرع الإلهي، وانتزاع الإنسان لحاكمية الله " (120).

ومن جهة أخرى يعتبر أن العلمانية ترتبط ارتباطا عضويا بالاستعمار الغربي-الأوروبي، ويفترض أن رحيله عن المجتمعات العربية-الإسلامية يؤدي ضرورة إلى رحيل العلمانية كذلك.. فهو يؤكد على " ... قصة المحاولات الاستعمارية لاخترق العقل المسلم والمجتمعات الإسلامية بالعلمانية... " (121).

وهذه مسألة لا يصدقها التاريخ، من حيث أن المجتمعات العربية-الإسلامية لم تعرف، ولا تعرف ظاهرة العلمنة أبدا، فالقضية لا تتعلق بالاستعمار والكولونيالية، بقدر ما تتعلق بطبيعة قيام الدولة الوطنية بعد الاستقلال داخل هذه المجتمعات.

ثم أن علمنة الدولة، وعلمنة الحياة الاجتماعية في البلدان العربية-الإسلامية قضية الدين ليست بسيطة وليست سهلة، وتتطلب ثورة ثقافية جذرية على جميع الجبهات والأصعدة. وكذلك ثورة فكرية وعلمية قوامها إحداث قطيعة ابستمولوجية بين الموروث الماضي والجديد العقلاني والحداثي. وبالعودة إلى محمد عمارة، فإني أجد يضع العلمانية في مواجهة الإسلام، وبشكل صراعي يؤدي إلى وجود أحدهما، هو إلغاء للآخر والعكس بالعكس، يقول: " هكذا يقطع التصور الإسلامي لنطاق عمل الذات الإلهية الطريق على العلمانية، فمحال أن يجتمع ويتوافق في قلب المسلم تصور الله مدبرا لكل شيء وراعيا لكل أمر مع تصدر عزل السماء عن الأرض، وتحرير العمران الإنساني من ضوابط وحدود تدبير الله " (122).

إن محمد عمارة وفي سياق كتاباته ومناقشاته الفكرية والثقافية مع التيار العلماني في العالم العربي-الإسلامي، فإنه لم يبتعد كثيرا عن تيار حركة الإسلام السياسي وطريقتهم في إتهام خصومهم بالكفر والزندقة والخروج عن الملة والدين، والاستيلاء والتبعية والانبهار بالثقافة الأوروبية-الغربية، يقول:

" لقد شوهدت المناهج الغربية رؤاهم، وزيفت وعيهم، فرأوا إسلامنا نصرانية... وخلافتنا كهانة.. وقرآنا إنجيلا.. وشريعتنا قانونا رومانيا.. ومن ثم رأوا "الحل العلماني" هو طريقنا إلى النهوض، كما كان حاله في سياق النهضة الأوروبية الحديثة.. " (123).

إن تيار حركة الإسلام السياسي، ومحمد عمارة واحد منهم، قد بذلوا جهدا ثقافيا وفكريا وإيديولوجيا، قصد تصوير العلاقة بين الإسلام والعلمنة، هي دائما في شكل تضاد وتنافر وصراع وتناقض... وكل هذا من أجل تبرير الطرح السياسي والإيديولوجي القائم على حاكمية الله، وتطبيق الشريعة الإسلامية، وبالتالي إقامة الدولة الإسلامية، وانتصار المشروع الاجتماعي الإسلامي.

ولهذا، فإن هناك تحالفا استراتيجيا بين رموز ودعاة الإسلام السياسي الناشطين والحزبيين، وكذلك رموز ودعاة الإسلام السياسي المثقفين والمنظرين والإيديولوجيين... ومحمد عمارة واحد منهم بل من أشهرهم وأبرزهم.

ج- طارق البشري: لقد كتب هذا المفكر، والمثقف والمنظر الإسلامي كتابا في إطار منشورات مركز دراسات المستقبل الإسلامي، بلندن - المملكة المتحدة كتابا عنوانه كالتالي: "مستقبل الحوار الإسلامي العلماني" ومما جاء في هذا الكتاب، وبهذه المناسبة مناسبة الحوار بين الإسلاميين من جهة، والعلمانيين من جهة ثانية، الأفكار الأساسية التالية: وفي هذا الصدد يشير كاتب كلمة المركز، وهو ياسر إبراهيم الزعاطرة ممثلا لمركز دراسات المستقبل الإسلامي إلى أن هذا الحوار الإسلامي العلماني ينطلق في الوقت الذي نشاهد فيه تصاعدا مستمرا ودائما للتيار الإسلامي، وتراجعا وانحدارا للتيار العلماني. ثم يشير كذلك إلى أن هناك علاقة أساسية بين ظهور العلمانية في العامل العربي-الإسلامي وظاهرة الاستعمار والكولونيالية الأوروبية، يقول:

" هذه الفئة التي تحدثنا عنها هي التي زرعت نبتة العلمانية في أرضنا، وجاء الاستعمار الذي دفعهم ليتمكن لهم في بلادنا، فروى نبتتهم ووضعهم في مواقع التغيير... " (124).

ثم يشير كذلك إلى أن العلمانيين في البلدان العربية-الإسلامية هم الذين يسيطرون على السلطة، وكل ما يتعلق بمسألة التغيير في هذه البلدان، يقول: "... إن الحوار القائم الآن بين الإسلاميين والعلمانيين ليس حوارا متكافئا فأولئك عزل مطاردون في أغلب البلدان، بينما العلمانيون يملكون السلطة في أغلب البلدان فضلا عن سيطرتهم على معظم المنابر العلمانية، ليس هذا فحسب بل أنهم يسيطرون على معظم مواقع التغيير... " (125).

وجدير بالذكر وأمام هذا الخطاب لا بد من القول إلى أن الإنسان الذي ينظر إلى مسألة العلمنة في العالم العربي-الإسلامي ليصل إلى النتيجة التالية:

إن العالم العربي-الإسلامي ومنذ استقلاله عن المستعمر، وعن الكولونيالية الأوروبية، ومن خلال دساتيره يلاحظ أن حكمه وسلطته ودولته، لم تكن وبشكل مطلق علمانية. والدليل على ذلك هو وجود مادة قانونية داخل دساتيره تنص على أن "دين الدولة هو الإسلام" باستثناء لبنان، وذلك لاعتبارات طائفية، وليس فحسب، فإن هناك من يعلن أن مصدر السلطة هو الشريعة الإسلامية، كما هو عليه الحال في مصر. فضلا عن ذلك فإن مسألة الأحوال الشخصية كلها من عقود الزواج، والميراث والطلاق، وأحوال الأسرة، وحضانة الأطفال... يرجع فيها إلى الشريعة الإسلامية.

وأما طارق البشري، وبصدد مقارنته بين الإسلام والعلمنة، فإنه يصرح بالتالي: "... إنما أقصد بالإسلام منهجا ينظر إلى الإسلام بوصفه أصل الشرعية ومعيار الاحتكام والإطار المرجع إليه في

النظم الاجتماعية والسياسية، وأنماط السلوك، بينما العلمانية في ظني هي إسقاط هذا الأمر والصدور عن غير الإسلام وغير الدين في إقامة النظم ورسم العلاقات وأنماط السلوك" (126).

وبهذا المعنى، فإن طارق البشري يعتبر أن الشريعة الإسلامية أصيلة وموروثة، بينما العلمنة هي وافدة وبرانية.

ومن المسائل الغربية في هذا الإطار، هو أن طارق البشري قام بهذا البحث من أجل الرجوع إلى حوار مثير مستقبلا مع التيار العلماني في العالم العربي-الإسلامي.

لكن الحوار الذي دعى إليه وهو من قبيل ما جاء على لسانه في هذا النص، فإنه أمر يؤدي إلى التنافر، ورفض الحوار، وعدم قبول الخصم أو الطرف الآخر، وبالتالي الوقوف أمام ضرورة الاختلاف السياسي، والثقافي، والإيديولوجي...

وللوقوف على ما تقدم فإن طارق البشري يعبر عن ذلك قائلا: "ومن العلمانيين الذين لا يجدي معهم الحوار أيضا، هذه الفئة التي تغربت قلبا وقالبا وابتعدت عن جذور أمتها وصارت مع الفئة السابقة شأنهم شأن المستوطنين الأوروبيين في بلادنا الإفريقية، كجالية مسيطرة أو حاكمة أو جالية من النخب فقط يحتمون بروابطهم الخاصة ويتفكروهم الخاص وينأون بأنفسهم عن تاريخ بلادهم وقيمها وعقائدها وناسها ولا يكونون لأي من هذه الأمور احتراماً كبيراً وهؤلاء فيهم اليساريون واليمينيون، ومن يتحدثون عن الوطنية والاستقلال والنهضة ويعارضون الاستعمار، ولكن شريطة أن يدور كل ذلك في إطار المرجعية الأوروبية الأمريكية الغربية. وهم يسخرون كل قيمهم الفكرية لصالح ما يعتبرونه نموذج التقدم ونموذج العصرية الوحيد. وهم أشبه بفئة الكولون التي عرفها الجزائر عن مستوطني الفرنسيين على أرضها، كانوا تقدميين ونهضويين وإنسانيين حتى وجدوا الجزائر تثور ضد الفرنسية بعامه فاستجابوا لنداء دمائهم الفكرية والحضارية (قبل أن تكون دماء عرقية) ووقفوا ضد حركة التحرير الجزائرية، وأن السنوات الأخيرة بما كان فيها من صراع فكري بين العلمانيين والإسلاميين، كشفت عن عناصر كثيرة من فئة "الكولون" في مجتمعاتنا" (127).

وأمام هذا الخطاب العدائي للتيار العلماني، الذي لا يدل، لا من قريب أو من بعيد على أصول الحوار وأخلاقياته، والقبول بشرعية الاختلاف مع الرأي الآخر، يمكن الوصول والإشارة إلى المعاني والدلالات التالية:

1- يحاول طارق البشري أن يلصق بالتيار العلماني تهمة خطيرة، عندما اعتبره غريبا عن وطنه وأتمته، والسبب هو لأنه، أي التيار العلماني يقبل ويدعوا إلى مسألة الفصل بين الدين والسياسة، وأن الخلط بينهما أمر يؤدي إلى استغلال الدين لمصالح ولقضايا سياسية، ولأغراض سلطوية يستعملها التيار الإسلامي في معاركه السياسية والإيديولوجية ضد خصومه، أو تستعملها السلطة

السياسية والنظام القائم، كما هو عليه الحال في البلدان العربية-الإسلامية. وهنا لا بد من طرح سؤال مفاده:

هل تيار الإسلام السياسي والمعنى الذي يريده طارق البشري، هو قريب من جذور أمتة؟ والجواب، ليس بالضرورة... وعلى طارق البشري أن يميز الفرق الجوهرية بين الإسلام كدين للأمة وللشعوب العربية-الإسلامية، والإسلام السياسي كإيديولوجيا نضالية، وكمشروع مجتمع يريد أن يحققه التيار الإسلامي على أرض الواقع كما هو معروف.

2- وفي نس النص السابق يماثل طارق البشري، وبشكل تعسفي، بين دعاة العلمنة والاستعمار الأوروبي في مسألة الغربية والاعتراب عن الأمة والشعب المستعمر، وأنهم فقط- جالية تحكم وتسيطر...

وهنا أيضا لا بد من القول لطارق البشري أن هذه المماثلة فيها كثير من المغالطة التاريخية، والتجني على التيار العلماني. ذلك أن الإيمان بفكرة هي من التراث الأوروبي-الغربي، ومن تاريخه، كما هو عليه الحال مع مفهوم العلمنة، فإن هذا لا يعطي الحق لطارق البشري أن يضع تلك المماثلة المشار إليها أعلاه. فكثير من العلمانيين الذين وقفوا ضد الظاهرة الكولونيالية، وضد إيديولوجيتها، وضد سيطرتها على البلدان والمجتمعات المستعمرة -وفي نفس الوقت- لم يمنعها هذا بأن تكون صاحبة فكر علماني.

3- وهنا لا بد من القول إلى طارق البشري أن النخب المثقفة والعلمانية، ليس صحيحا أنها لا تحترم تاريخ بلادها وقيمها ودينها وثقافتها كما يدعي...

ثم أن احترام هذه القيم الدينية والثقافية شيء، والعمل على إدخال قيم جديدة وحادثة للمجتمع شيء آخر. فالنخب المثقفة وظيفتها، كما هو معروف مسألة تغيير المجتمع والدفع به إلى ما هو أفضل فكريا وثقافيا وسياسيا واجتماعيا واقتصاديا... إلخ.

4- ويعود طارق البشري مرة أخرى قصد تأكيد فكرة المماثلة بين الكولونيالية الأوروبية-الغربية، ودعاة العلمنة في العالم العربي-الإسلامي. وهذا من باب التكريس الإيديولوجي ضد الخصوم. وهذا ما يحاول طارق البشري القيام به عندما يصل إلى اعتبار التيار العلماني يرفض محاربة الاستعمار وخوض معركة التحرير. وهذا أمر غير صحيح البتة، وفي غاية المغالطة التاريخية.

وهنا لا بد من القول إلى طارق البشري أن مسألة العلمنة كثقافة وكإيديولوجيا، لم تكن مطروحة بين النخب التي وصلت إلى قناعة القيام بحرب التحرير ضد الكولونيالية الفرنسية فيما يخص ويتعلق بالجزائر مثلا، وأن القضية الأساسية التي احتلت النفاش هي مسألة أو قضية الاستقلال الوطني أولا.

د- راشد الغنوشي: عندما رحل إلى دمشق سنة 1969 ليدرس في إحدى جامعاتها، وجد نفسه ينتسب إلى تيار الإخوان المسلمين، وإن أول ما استرعى انتباهه، وهو يقرأ ويطلع الأدبيات والمرجعيات "الإخوانية"، هو موقفهم الصارم من مفهوم العلمنة أو العلمانية، حتى وإن تعلق الأمر بالمضمون اللغوي للغة العربية. يقول: "إن خطاب الإخوان المسلمين في تلك الفترة كان يركز أساساً على محاكمة اللغة العربية من حيث أنها تحمل الطابع العلماني، فالعلمانية هي التي أدت إلى ضياع فلسطين، وإلى ظهور الفساد السياسي والأخلاقي والاقتصادي...". (128).

ويذهب راشد الغنوشي بعيداً في بحثه عن المواقف التاريخية التي ارتبطت بمفهوم العلمنة، عندما يتحدث عن واقعة رافضي الزكاة أثناء حكم الخليفة الأول أبا بكر الصديق، والتي يطلق عليها في التاريخ الإسلامي "بالمرتدين" على اعتبار أنها أخلت بركن من أركان الإسلام المعروفة، وهي الشهادتان، وإقامة الصلاة، وصوم رمضان، وإيتاء الزكاة، والحج لمن استطاع إليه سبيلاً. وبطبيعة الحال فإن كل من يفعل ذلك يعد كافراً أو مرتداً عن الإسلام.

وفي هذا الصدد يقول الغنوشي عن هذا النزاع ما يلي:

"إن أول تمرد علماني مسلح في تاريخ الإسلام أو شك أن يجهض المشروع الإسلامي الحضاري في المهد ويحوّله إلى نحلة دينية مسيحية، لولا ما وفق الله إليه الصديق من وقفة بطولية مشهودة حسمت الأمر...". (129).

وعندما يتحدث الغنوشي عن ما أصاب الأمة الإسلامية، وما هي عليه المجتمعات العربية-الإسلامية من مشاكل اقتصادية واجتماعية، وما أصابها من انحطاط حضاري ونكبات متكررة، وتراجع فكري وثقافي وعلمي ومعرفي... يوعز كل هذا ودون أدنى تردد إلى النظام العلماني الذي أصبحت تنتهجه هذه المجتمعات.

"... إن تضليل الأمة عن مواجهة أعظم أسباب البلاء في حياتها وأشد العقبات في طريق نهضتها، وأكبر عون للأجنبي عليها وأخطر عوامل استمرار تفرقها وانحطاطها وتحلفها: أنظمة الجور العلماني القائم" (130).

إن الغنوشي وكغيره من مثقفي ومناضلي حركة الإسلام السياسي، قد أظهر عداً وموقفاً إيديولوجياً مغرضاً، تجاه مفهوم العلمنة، عندما ربطها هو الآخر بالاستعمار والكولونيالية الأوروبية واعتبارها فكرة وافدة على المجتمع العربي-الإسلامي.

"العلمنة عندنا زقومية، مستوردة، هي أثر الاحتلال الأجنبي وامتداد لهيئته ومصالحه وطرق لتجذير القطيعة، بين الدولة والمجتمع، وتغريب هذا الأخير وتهميشه" (131).

وليس بعيداً عن هذه النصوص التي تعود إلى نخبة من المثقفين ودعاة الإسلام السياسي، فإنني قد وجدت نصوصاً أخرى مأخوذة من العمل الحقل-الميداني الذي قمت به تؤيد فكرة العدا للعلمانية-

واعتبارها ثقافة أجنبية وفكرة مستوردة. بل هناك من لا يعرف معناها العلمي والقاموسي، وفي أحسن تقدير يعتبرونها تلك الفكرة التي تدل على أن هناك فصلا بين الدين والسياسة، دون إدراك لمعناها ودلالاتها السياسية والتاريخية-وطبيعة علاقتها بالدولة والمجتمع.

هـ- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة:

وفي هذا السياق كنت قد طرحت سؤالا على فئات العينة المستجوبة والمبحوثة باختلاف أفرادها مفاده:

هل ترون أن النظام العلماني ضروري للدولة في المجتمعات العربية-الإسلامية؟ وللإجابة على هذا السؤال اعتمدت النصوص التالية:

فلقد أجابت الفئة الأولى من المبحوثين والمستجوبين، والتي يمثلها التوجه السلفي الوهابي بالشكل التالي:

"نحن نرى أن هذا النظام العلماني ليس صالحا إلا للدولة وللمجتمعات الأوروبية-الغربية الكافرة. أما في دولنا وبلداننا ومجتمعاتنا، فيجب أن تطبق الشريعة الإسلامية.

فلقد سبق وأن أشرنا إلى ضرورة حاكمية الله، وسيادة تطبيق شريعته السمحة. وحتى نجيب على السؤال المطروح، نقول أن العلمانية الكافرة ليست ضرورة، بل لا يجب أن تكون كذلك في الدولة وفي المجتمعات العربية-الإسلامية. فالإسلام صالح لكل زمان ومكان، كما وضحنا ذلك في مناسبات سابقة." (إجابة جماعية من الإنفاق على المضمون).

وبطبيعة الحال، فإن هذه الإجابة لتعكس الموقف الديني المتشدد للتيار السلفي والذي لا يرى إلا ما يعتقد صحيا داخل مذهبه الوهابي القائم على ضرورة الالتزام بتعاليمه الدينية وفتاويه المرتبطة باتباعه من الفقهاء ورجال الدين. وفي نفس التوجه فإن الفئة الأولى أيضا من المبحوثين والمستجوبين، والمتكونة من التوجه الإخواني (الإخوان المسلمون) قد أجابت عن نفس السؤال المطروح والمشار إليه سابقا، على النحو التالي:

"إن أسوأ فكرة أتت بها الحضارة الغربية والثقافة الأوروبية، هي فكرة العلمانية. والسبب هو أنها تبعد الدين عن السياسة، وتجعل منه مجرد طقوس وعبادات تخص الإنسان الفرد وحده. بينما الإسلام جاء لكل البشرية جمعاء وأمرها بأن تعمل على تطبيقه كدين وشريعة في حياتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية.. الخ.

ونحن من جهتنا نقول ونعتبر أن تطبيق النظام العلماني في الدولة وفي المجتمعات العربية-الإسلامية، هو جناية كبرى، وخروج عن العقيدة والملة، وضرب لقيم الدين وحقيقة الإسلام" (إجابة جماعية من حيث الانفاق على المضمون).

وجدير بالملاحظة، فإن التوجه السلفي الوهابي- والتوجه الإخواني (الإخوان المسلمين) وبالرغم من أن كلاهما يدعي الالتزام "بالإسلام الصحيح"، وكلاهما يمكن إدراجه ضمن تيار الحركة الإسلامية، واعتبار خطابه إسلاما سياسيا، فإن بينهما تناقضا حادا أو صراعا إيديولوجيا أديا يتعلق بتفسير الدين وطبيعة تأويله، وتحديد مرجعيته. ومع ذلك فإن مواقفهما الدينية والسياسية والإيديولوجية تصب في اتجاه واحد.

فاعتماد النص الديني-واعتباره نصا حرفيا وقطعيا ومتعاليا عن الواقع والحقيقة الاجتماعية والتاريخية أمر يؤدي إلى النتيجة المذكورة. وأما عن الفئة الثانية من المبحوثين والمستجوبين والتي يمثلها الأساتذة والأستاذات الجامعيين، فلقد تحصلت من قبلهم على الإجابة التالية:

فبخصوص الأستاذان اللذان يدرسان العلوم الشرعية، فلقد قالوا:

"ليس هناك ضرورة مطلقة للنظام العلماني في الدولة، وفي المجتمعات الإسلامية. إن العلمانية نظام أوروبي وافد يهدف إلى إلغاء العلاقة بين الدين والسياسة. وعلى العكس من ذلك فإن الشريعة الإسلامية نظام إلهي شامل يصلح لكل زمان ومكان.

وفي هذا الصدد نحن نعتبر أن الفكر العلماني لا علاقة له لا بالدولة ولا بالمجتمعات الإسلامية، وهذا ما نحاول أن نعلمه لطلبتنا في الجامعة، عندما نقدم لهم الدروس التي نتحدث عن طبيعة الشريعة الإسلامية وموقف العلماء والفقهاء القدامى من مسألة الحكم، ومن قضية العلاقة بين الدين والدولة، وبين الدين والمجتمع، وفي الأخير نقول، أن لا ضرورة للنظام العلماني في الدولة وفي المجتمعات الإسلامية" (إجابة جماعية من حيث الاتفاق على المضمون).

وأما ما يتعلق بالفئة الثالثة من المبحوثين والمستجوبين، والمتكونة من الطلبة والطالبات الجامعيين فلقد قالوا الطالبان اللذان يدرسان العلوم الشرعية مايلي: "لقد تعلمنا في دراستنا الجامعية، وحتى قبل الجامعية -أن النظام الإسلامي وتطبيق الشريعة الإسلامية مسألة ضرورية، ويجب أن تكون في الدولة وفي المجتمعات العربية- الإسلامية.

بينما ما يسمونه بالعلمانية أو النظام العلماني، أي فصل الدين عن الدولة والسياسة فهذه مسألة تخص المجتمعات الأوروبية. وعليه، فإن العلمانية ليست بضرورة تاريخية بالنسبة للدولة وللبلدان العربية-الإسلامية" (أحمد ونعيمة، طالبان جامعيان).

وأما ما يمكن ملاحظته هنا، هو تلك العلاقة والنتيجة الطبيعية، التي يمكن الوصول إليها، عندما نقف على علاقة الترابط بين الأستاذ والطالب، وما بينهما من معرفة وثقافة وتكوين جامعي، وتخصص علمي (العلوم الشرعية هنا) وبالتالي الإيديولوجيا.

فالأساتذة يقولون، لقد درسنا طلبتنا... والطلبة يقولون، لقد تعلمنا في دراساتنا الجامعية... ولهذا تكون النتيجة هي على ما هي عليه- في هذا السياق- أي التشابه بين موقف الأساتذة من العلمنة والنظام العلماني في المجتمعات العربية-الإسلامية، وموقف الطلبة الجامعيين.

وأما الفئة الرابعة من المبحوثين والمستجوبين والمتكونة من بعض أئمة ومشايخ المساجد، فلقد جاء ردهم على السؤال المطروح كالتالي:

"لا يمكن أن تكون العلمانية ضرورة تاريخية في الدولة وفي المجتمعات العربية-الإسلامية. والسبب في هذا يعود إلى أنها نظام أوروبي-غربي، لا علاقة له بنا.

ثم أن تطبيق الشريعة الإسلامية السمحة كفيل بأن يغني هذه البلدان، وهذه الدول وهذه المجتمعات عن الأفكار المستوردة من العالم الأوروبي-المسيحي الكافر.

وهنا لا بد من القول أن اعتماد العلمانية كنظام أمر في غاية الخطورة، لأن هذا الاعتماد معناه الجحود والكفر والخروج عن الملة والدين"

(إجابة جماعية من حيث الاتفاق على المضمون).

وهنا أيضا يلاحظ أن الأئمة والمشايخ الأربعة لم تكن إجاباتهم بعيدة عن الإجابات السابقة، من حيث رفضهم للنظام العلماني، واعتباره فكرة مستوردة، وأنه مضاد للشريعة الإسلامية، وبالتالي لا يمكن أن يكون ضرورة تاريخية في العالم العربي-الإسلامي.

وأما عن الفئة الخامسة من المبحوثين والمستجوبين، والمتكونة من الناشطين الحزبيين والفاعلين الاجتماعيين والسياسيين داخل الأحزاب ذات التوجه الإسلامي المعتمد في إيديولوجيته السياسية على مضمون خطاب الإسلام السياسي بالتوجه السلفي أو بالتوجه الإخواني.

وفي هذا الإطار، فلقد جاءت إجاباتهم على الشكل التالي:

فبخصوص الناشط الحزبي المنتمي لحركة مجتمع السلم (حمس) قال مصرحا عن موقفه من العلمانية والنظام العلماني ما يلي:

"العلمانية فكرة دخيلة على الدولة والمجتمعات العربية-الإسلامية، وبالتالي فهي كنظام غير ضروري البتة".

وما نعرفه أن هناك فئة قليلة من الناشطين الحزبيين، ومن المثقفين، والصحفيين، وحتى المفكرين... تطالب بإقامة النظام العلماني.

إن العلمانية جاءت لتقف أمام النظام الكنسي المسيحي الأوروبي، لكن الإسلام لا يعرف، لا كنيسة، ولا واسطة بين الله وعبده، ولا صكوك الغفران... ولا يحزنون. وعليه فهي غريبة عن الدولة وعن المجتمعات العربية-المسلمة". (حسين ناشط حزبي).

وفي نفس الإطار يتحدث الناشط الحزبي المنتمي لجبهة العدالة والتنمية، فيقول: "لا يمكن أن تقبل المجتمعات العربية والإسلامية، بالنظام العلماني، لأن هذا سيخرجها عن دينها وتقاليدها وهويتها الإسلامية."

ونحن بدورنا نقول أن هذه الفكرة وافدة من العالم الأوربي-المسيحي، والذي يفصل الدين عن كل مظاهر الحياة، ويقولون "ما لله الله وما لقيصر فليقصر"
(عبد الوهاب ناشط حزبي).

وليس بعيدا عن هذا الفهم فقد وجدت الناشط الحزبي المنتمي للقيس سابقا يقول عن العلمانية ما يلي:

"العلمانية موقف يؤدي بصاحبه إلى الكفر والخروج عن الدين... لأن العلمانية تطالب وتعمل على فصل الدين عن السياسة وعن الدولة، والإسلام كدين لا يقبل بهذا الموقف، لأنه شريعة ونظام شامل يوجب على المسلم تطبيقه"
(كمال ناشط حزبي سابقا).

وأمام هذه الخطابات والتي تنتمي إلى أحزاب مختلفة، وإن كانت إسلامية، غير أن مضمونها يكاد يكون واحد. والسبب يعود بدهاءة إلى ارتباطها مرجعيا بخطاب الإسلام السياسي، فكلها تعتقد أن الإسلام الذي تتبناه، هو الإسلام الصحيح، وهو الحق، وماعدها ضلال في ضلال، وكلما تتمسك بحرفية النص وبقطعيته وتعود في أدلتها وبراهينها إلى علماء السلف الصالح. وكلما تعادي الأفكار الأوروبية - بل تكفرها- وتكفر من يقول بها.

وفي الأخير وعند وقوفي على الفئة السادسة من المبحوثين والمستجوبين والتي يمثلها إطار ومفتش بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف، وجدته يقول هو الآخر ويعبر عن رأيه وموقفه من النظام العلماني في سياق محاولته الإجابة على السؤال المطروح مايلي: "أنا لا أتفق مع القائلين بالنظام العلماني للدولة وللمجتمعات العربية والإسلامية، وذلك لأن هذه الفكرة متناقضة والشريعة الإسلامية السمحة، فضلا عن كونها ثقافة أوروبية-غربية تعود إلى ما بعد العصور الوسطى وسيطرة الكنيسة.

وعليه فهي ضرورية بالنسبة للدولة وللمجتمعات الأوروبية، ولكنها ليست كذلك بالنسبة للدولة وللمجتمعات الإسلامية، لأن التاريخ يختلف والظروف الاجتماعية والسياسية والتاريخية... مختلفة".
(مزيان)

وهكذا يستمر خطاب الإسلام السياسي من خلال الخطاب السابق، فهو الآخر، وإن كان موظفا لدى وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، والتي تسهر على القضايا الدينية كمؤسسة من مؤسسات الجمهورية، فإن ما يلاحظ على موقفه اتجاه النظام العلماني، وعلاقته بالدولة وبالمجتمع، فإنه يشبه في سياقه ومضمونه العام المواقف الأخرى المشار إليها سابقا. وهذا مما يدل مرة أخرى على تبني التفسير

والفهم والتأويل الكلاسيكي للمسألة الدينية، عندما تعتمد النصوص الحرفية والبعيدة عن أي إمكانية اجتهادية تذكر، تدخل في إطار ما يطلق عليه محمد أركون بالسياج الدوغمائي المغلق.

3-العلمنة في الخطاب النقدي:

أ-فؤاد زكريا: لقد كانت أفكاره وطروحاته محل نقض ورفض وهجوم وانفعال، واتهام بالكفر والإلحاد.. من قبل حركات الإسلام السياسي، والتيارات الدينية المتشددة. وأمام هذا النوع من الخطاب الإيديولوجي اللاعلمي، كان دائما يلتزم الرد المعرفي، والطرح المنهجي، والضبط المفاهيمي... وفي هذا الإطار، فسأقف مع فؤاد زكريا على موقفه ورأيه ومفهومه لإشكالية العلمنة كضرورة تاريخية واجتماعية وسياسية وحضارية.

ويبدأ بالقول عندما يشير إلى أن مسألة العلمنة أو العلمانية في العالم العربي، هي مسألة تعود إلى ذلك الصراع الفكري والمعرفي والإيديولوجي والاجتماعي والسياسي بين تيارات ليبرالية ويسارية وقومية من جهة، والتيار الإسلامي من جهة ثانية. هذا التيار الذي انتقل -وبسرعة- من الموقف الدعوي إلى الموقف السياسي، أي من الدعوة الدينية إلى الدعوة من أجل إقامة الدولة الإسلامية. فلقد " كان من الطبيعي أن يزداد شمول الحركة الإسلامية ويتسع إطارها، من مجرد دعوة تستهدف تقوية الدور الذي يلعبه الدين في حياة الأفراد، إلى المناداة بتوجيه المؤسسات ذاتها -وليس الأفراد فحسب- في الاتجاه الديني، وإخضاع كافة أنظمة المجتمع لسلطة الدين (...). وصيغ الدولة، سياسيا بالصيغة الإسلامية..." (132).

لكن فؤاد زكريا يعتبر أن ذلك الصراع، وتلك المعركة بين دعاة العلمانية ودعاة حركة الإسلام السياسي، لم تكن متكافئة بحيث نجد أن الدولة في العالم العربي والسلطة القائمة، قد لعبت دورا أساسيا في تقوية وتشجيع الحركة الإسلامية، ضد التيار العلماني واليساري، من أجل إضعافه وكسر شوكته. ويمكن القول "... أن الدولة قد ساندت هذا التيار (الإسلاموي) مساندة معنوية ومادية كانت لها نتائج حاسمة في المرحلة الوسطى من السبعينيات... لما كانت الدولة تسخر أجهزتها الإعلامية لنشر برامج دينية تزداد مساحتها أو ساعات إرسالها بإطراد..." (133).

وبهذا الشكل، وبهذه الطريقة، فإن الدولة قد ساهمت مساهمة حاسمة في نشر الأفكار الدينية بين أوساط الجماهير، خاصة الشريحة الأكثر اتساعا، والتي يمثلها العمال والفلاحون والبطءاء والفقراء والمهمشين. وسواء كان هذا بوعي الدولة أو بدون وعي. "وبطبيعة الحال فإن التوسع في بث برامج الدعوة الدينية، على مستوى متخلف في الغالب، على ملايين القراء والمستمعين والمشاهدين لا بد أن يخدم التيار الإسلامي، حتى لو كانت بعض الموضوعات المنشورة أو المذاعة تهاجم فصائل معينة منه" (134).

وفي هذا الإطار مما يؤيد هذه الفكرة يمكن الإشارة إلى الملاحظات التي يمكن أن يقف عليها أي ملاحظ دقيق يعتمد الملاحظة المنهجية والعلمية.

تكتيف الخطاب الديني في وسائل الإعلام المنشورة، والمسموعة، والمرئية...

-وجود الكتب الدينية والإسلامية، والمجلات بمعرض الكتاب محليا وطنيا ودوليا.

-هيمنة الخطاب الإسلامي داخل المدارس والثانويات والجامعات، دون القدرة على وضع حد فاصل بين العلم الديني وخطاب الإسلام السياسي، ووقع خلط كبير على هذا المستوى.

-سيطرة خطاب الإسلام السياسي على كثير من المساجد الحكومية، بحيث تحولت إلى منابر للدعاية الدينية-السياسية لصالح حركة الإخوان المسلمين تارة، ولتيار السلفية الوهابية تارة أخرى.

وهكذا فإن خطاب الإسلام السياسي، وبقدرته على الخلط بين الإسلام والإسلامية من جهة، واعتماده التراث الديني والإسلامي وسياسة أساسية في تأييد خطابه الديني-السياسي يكون قد حسم المسألة لصالحه، في إقصاء الرأي الآخر، والتيار المناوئ له فكريا وسياسيا وإيديولوجيا. وعليه فإن المعركة بين الاتجاهين، هي دائما غير متكافئة.

"... إن أهم وأقوى مظاهر عدم التكافؤ في المعركة الدائرة بين الإسلاميين والعلمانيين هو أن الطرف الإسلامي يستند إلى ذلك التراث الديني العميق المتأصل في النفوس، ويحتمي بالقداسة الدينية ويستمد منها حججه، ويعمل على حصار الطرف الآخر إذ يصوره بصورة الخارج عن هذا التراث أو المتحدي له" (135).

ومن أجل الوقوف ومعرفة ما يتعرض له مفهوم العلمانية من تشويه وسوء فهم قصدي من قبل تيارات خطاب الإسلام السياسي، يحاول فؤاد زكريا، أن يقدم لنا خطابا يحمل في مضمونه ومنتنه تلك الانتقادات الإيديولوجية والدعائية البعيدة عن التصور العلمي، والموقف الموضوعي.

وهنا يكون كلام فؤاد زكريا يتجه إلى ذلك التيار الإسلامي الذي يستعمل الانتقادات الخطابية اتجاه خصومه العلمانيين، والتي لم ولن ترقى إلى أن تكون انتقادات علمية ومعرفية قابلة للنقد والمناقشة.

وبهذا المعنى فهي تلك "... الانتقادات الأوسع انتشارا في كتابات الإسلاميين المعاصرين وفي خطاباتهم وفي لغتهم المتداولة بوجه عام. والأرجح أن الطابع الخطابية فيها، أعني الطابع الذي لا يرتكز على أي أساس يمكن مناقشته علميا أو منطقيا، وإنما يستهدف التشنيع على الرأي المنتقد وإثارة حالة انفعالية ساخطة عليه لدى عامة الناس فحسب، هذا الطابع هو ذاته الذي أدى إلى انتشارها الواسع بين جمهرة أنصار التيار الإسلامي" (136).

وأما ما يتعلق بالتشويه المتعمد لمفهوم العلمانية، فإنه يكمن في اعتبارها مرادفة لمفهوم اللادينية، فكل التيارات الإسلامية تقول ذلك، وكنت قد أشرت إلى ذلك في مناسبة سابقة، فعلى سبيل

المثال لا الحصر أسوق أيضا تعريفا لأحد الإسلاميين المعاصرين هو الشيخ محمد مهدي شمس الدين في إطار خطاب فؤاد زكريا.

" النهج الحياني الذي يستبعد أي تأثير أو توجيه ديني على تنظيم المجتمع والعلاقات الإنسانية داخل المجتمع، والقيم التي تحتويها تلك العلاقات وترتكز عليها ومن ثم فهو نهج حياتي مادي تكون نتيجة لنمو الفلسفات المادية اللادينية" (137).

وكذلك اعتبارها مرادفة لمفهوم المؤامرة، ذلك أن هناك اعتقاد راسخ ومتكرر في خطاب الإسلام السياسي يتعلق بالمؤامرة أو المؤامرات التي تحاك ضد الإسلام والمسلمين، وإن التيارات اليهودية والنصرانية والصهيونية والاستشراقية.. بل وحتى النظريات العلمية والفلسفية، كالماركسية والدارونية والفرودية، والوضعية، والبراجماتية، واللسانية... كلها أنتجت ضد الإسلام والمسلمين، ومنه فإن العلمانية هي الأخرى مؤامرة " فهناك ما يشبه الإجماع بينهم على أن العلمانية مؤامرة على الإسلام، وأن لهذه المؤامرة مصدرا أجنبيا، وأن دعاة العلمانية في العالم الإسلامي إما مشاركون بوعي في هذه المؤامرة، وإما أدوات ساذجة في أيدي القوى الأجنبية التي تتآمر على الإسلام" (138).

وأمام هذا الخطاب الإسلامي اللاعلمي واللامعرفي واللاتاريخي، أي هذا الخطاب الذي لا يستند من أجل إثبات فكرته إلى المرجعيات والأدبيات الأكاديمية والعلمية، والبحث عن الجذور التاريخية والأطر الاجتماعية، والتي يعتمدها الباحث ويستأنس إليها في طروحاته وآراءه وأفكاره قصد العمل على إثبات ما يريد أن يصل إليه أو ينفيه. قلت، وأمام هذا يذهب فؤاد زكريا إلى اعتبار أن العلمانية في تصورهِ، ضرورة اجتماعية وسياسية، بل وحضارية كذلك، يقول: " إن العلمانية ضرورة اجتماعية وسياسية لمجتمعاتنا الإسلامية في مرحلتها التاريخية الراهنة " (139).

ولما كانت العلمانية كذلك في نظر فؤاد زكريا، فإن الأخذ بها سيجنب المجتمعات العربية والإسلامية كثيرا من المخاطر التي يمكن أن تحدث، وقد حدثت، من الناحية الاجتماعية والسياسية. وأول هذه المخاطر هو العمل على تسييس الدين والتأكيد على الوصل بين الدين والسياسية والدولة.

وأما ثاني هذه المخاطر فلقد حددها فؤاد زكريا عندما قال: "... إن السياسة تفترض الاختلاف وتعدد وجهات النظر وتباينها، وأساس مهمتها هو العمل على تغليب اتجاه معين على الاتجاهات الأخرى، على حين أن الأديان تسعى إلى أن تكون شاملة، وكل دين يهدف إلى أن يسري على الإنسانية جمعاء" (140). وهنا يقارن فؤاد زكريا، بين السياسة البشرية والدين الإلهي، فالسياسة تقوم على مرجعيات فلسفية وعلمية (علم السياسة) وإيديولوجية (اتجاهات الأحزاب).

بينما الدين يقوم على مرجعية القرآن والسنة وآراء الفقهاء وعلماء الدين، ويطرح نفسه على مبدأ المطلق والأبدية (صالح لكل زمان ومكان) وللناس جميعا (العالمين). وهنا الخطورة عندما يعتقد

أن الاحتكام يجب أن يكون للنص الديني الإلهي، في حين أن النص لا يسلم من التأويل البشري والاختلاف المذهبي، وبالتالي سنكون أمام قراءات مختلفة ومتعددة لنص واحد. ترى أي القراءات يمكن أن تحمل صفة النص الديني الأصلي؟

وأما ثالث المخاطر فلقد أشار إليها فؤاد زكريا عندما قال: " أثبتت التجربة التاريخية أن نطاق الحريات يتسع كثيرا في ظل الحكم العلماني عنه في أي مجتمع تدار فيه شؤون السياسة على أساس ديني. فالحكم الديني يغري الأغلبية باضطهاد الأقلية، ويغري الحكام باستغلال قداسة الدين من أجل تبرير تصرفاتهم وإضفاء العصمة على أخطائهم. وكثير من حقوق الإنسان الأساسية، ولا سيما حرية الاعتقاد والتفكير، تقيد أو حتى تهدر إذا كان الحكم يركز على وجود حقيقة مطلقة يعد كل ما يخالفها زندقة وتجديفا" (141).

وهنا كذلك يقارن بين الحكم العلماني البشري والحكم الديني الرباني، فالحكم العلماني هو الذي ينتهج أصلا من أجل وضع حد لأي صراع طائفي أو ديني- أو عرقي، فالمواطنون سواء أمام القانون، باعتبار أن لهم حقوق وعليهم واجبات، وليس مهما، بل يمنع إثبات الهوية من خلال رموز دينية أو ثقافية. وفي ظل الحكم العلماني يمكن أن يتعايش اليهودي والمسيحي والمسلم والبوذي واللاذيني، وكل واحد منهم يمارس حريته في الإطار الذي يسمح به القانون.

بينما الحكم الديني يمكن أن يتم التلاعب به، ويحول إلى أداة تقمع الحرية والتفكير والاعتقاد، باسم المقدس والمحرم والخروج عن الملة... كما يحدث في كثير من الدول والمجتمعات العربية والإسلامية بواسطة رجال دين، ومؤسسات دينية (الأزهر مثلا) عندما كفروا ولازالوا يكفرون العلماء والمفكرين والأدباء والمثقفين، وكل من يخرج عن تعاليمهم الدينية وخطابهم الديني-السياسي.

ب-محمد أركون: ينطلق الباحث هنا في دراسته لمسألة وإشكالية العلمنة وعلاقتها بالمجتمعات العربية والإسلامية لضرورة إجتماعية وسياسية، من مقالة أو بالأحرى من محاضرة بعنوان: الإسلام والعلمنة ألقاها أمام مركز توماس مور Thomas More الذي يعقد ندوات سنوية حول موضوعات محددة ويدعو إليها كبار الباحثين للتداول والنقاش*.

وفي هذا التوجه يعتبر محمد أركون أن المجتمعات العربية والإسلامية أمامها تحديات كبيرة يتوجب عليها تجاوزها. والتجاوز لا يمكن أن يحدث إلا بالقدرة على طرح المشاكل والبحث ومحاولة حلها. لكن وأمام هذا الذي يحدث فإننا " نشاهد هذه المجتمعات تحول نظرها نحو ماضيها وتراثها، لكنها عندئذ نجد نفسها أمام فراغ نظري كبير بسبب عدم توافر الأدوات الملائمة التي يمكنها من القبض على هذه المشاكل ثم محاولة فهمها وحلها" (142).

لقد اختار محمد أركون لبحوثه العلمية والمعرفية اعتماد "الإسلاميات التطبيقية" كإطار بحث ومنهجية تقوم على الفهم الانتروبولوجي من أجل دراسة الظواهر الاجتماعية والسياسية والدينية، ومنها موضوع "الإسلام والعلمنة".

فالإسلاميات التطبيقية وبهذا المعنى "... نريد أن نأخذ على عاتقها مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ثم حلها والسيطرة عليها من قبل المسار العلمي والمنهجية العلمية." (143).

ولما كان محمد أركون، قد طرح سؤالا حول أهمية اهتمامه بقضية "الإسلام والعلمنة" فإنه سرعان ما أجاب على تساؤله قائلا:

" في الواقع أن العلمنة تبقى مسألة حاضرة وملحة فيما يخص العالم العربي والإسلامي بشكل عام" (144).

ويضيف موضحا فكرته هاته قائلا:

" إن مسألة العلمنة تشغل في الواقع تفكير جميع المسؤولين في شتى قطاعات المجتمع. لكن عندما يبحث هؤلاء المسؤولون عن إطار فكري يتيح إعطاء الطول للمشاكل المطروحة يوميا ومعاشيا، فإنهم يلاحظون أن هذا الإطار النظري الفكري غائب تماما، تنقصنا في الواقع المراجع التاريخية اللازمة لكي نعرف كيف كانت مشكلة العلمنة قد طرحت نفسها داخل هذه المجتمعات الإسلامية، ينقصنا أيضا المراجع الفلسفية الملائمة لإنجاز هذه المهمة، ذلك أن الإسلام لم يعرف أبدا في تاريخه تفكيراً فلسفياً يطرح مسألة العلمنة كما نفهمها اليوم. هذا لا يعني بطبيعة الحال أن العلمنة لم تعيش حياتيا أو لم تعرف بيئات الإسلام" (145).

ومن خلال هذا النص فإن أركون يريد أن يشير إلى:

-تعرف النخب المثقفة، على مختلف مهامها ومسؤولياتها أن العلمنة مسألة في غاية الأهمية.

-لكن العلمنة هي بحاجة إلى ما يؤطرها، أي ذلك الذي يمكن أن نطلق عليه علميا وابتمولوجيا، ومنهجيا بالإطار النظري.

-والسبب يعود إلى عدم وجود مراجع ومصادر وبيبلوغرافيا تساعدنا على معرفة الكيفية التي طرحت بها مسألة العلمنة داخل المجتمعات العربية والإسلامية.

-والسبب كذلك يعود إلى التنظير الفلسفي والمراجع والمصادر التي تساعدنا على ذلك، فالعرب والمسلمين لم يعرفوا فلسفة وخطابا فلسفيا أثار مسألة وإشكالية العلمنة، على غرار ما حدث في المجتمعات الأوروبية بعد الثورات والإصلاح الديني وعصر التنوير.

-وفي الأخير يشير إلى أن مسألة العلمنة يمكن أن تكون قد عرفت داخل المجتمع والبيئة الإسلاميتين.

ولتوضيح أهمية العلمنة يشير محمد أركون ويستشهد بتجربتين تاريخيتين تتعلقان بالتجربة التركية، والتجربة اللبنانية.

-التجربة التركية: وتتعلق كما هو معروف بكمال أتاتورك العسكري، الذي درس في فرنسا وتشبع بأفكارها ونظامها السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

ولما عاد إلى تركيا بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، أنجز ثورة فكرية علمانية جذرية غير فيها كل شيء بما فيها لباس الإنسان التركي. فلقد أجبره على ترك الطربوش واستبداله بالقبعة الأوروبية (Le Chapeau).

كما عمل على إلغاء السلطنة والخلافة العثمانية (1924)، وخلق جمهورية تركيا الجديدة على غرار النموذج الأوروبي-الغربي.

وفي هذا الصدد أجد أركون يعلق على هذه التجربة قائلاً وبشكل نقدي ما يلي:

"...تلاحظون أن هذه التجربة قد ذهبت بعيداً في جرأتها، لكنها لم تكن في الواقع إلا "كاركاتير" للعلمنة رافقته بعض التطرفات كما حدث ذلك في فرنسا سابقاً. لكن الشعب الزكي لم يستجب لهذه التجربة التي دوخته، مما يفسر العودة الدينية العنيفة بدءاً من عام 1940، راح التيار الإسلامي يسترجع مواقعه بقوة بدءاً من هذا التاريخ" (146).

لكن الحركة الإسلامية في تركيا، يبدو أنها قد استفادت من هذه التجربة، ومن صراعاها المرير مع العسكر، الأمر الذي جعلها تفهم اللعبة الديمقراطية، وتحترم الدستور الذي ينص على أن تركيا جمهورية علمانية.

وأما ما يتعلق بالتجربة الثانية، التي تبين وتوضح لنا أهمية العلمنة داخل المجتمع وداخل الدولة، هي لبنان.

إن التركيبة السوسولوجية للمجتمع اللبناني المتكون من طوائف عديدة وكثيرة دفعت به إلى مسألة التفكير في التعايش بين هذه الطوائف المختلفة، فهناك المسلمون، السنة والشيعية والدروز وهناك المسيحيون، الموارنة... وغيرهم وبالتالي يمكن القول..

"... أن شعب لبنان هو عبارة عن مجموعة طوائف دينية وأقليات قومية متساكنة على أرض دولة مشتركة، الطوائف تنقسم إلى فئتين: الأولى مسيحية وتضم بشكل رئيسي الموارنة، الكاثوليك والأرثوذكس، الثانية مسلمة وتشمل بشكل رئيسي السنة، الشيعية والدروز" (147).

وأمام هذه الطبيعة السوسولوجية المعقدة والمركبة للمجتمع اللبناني، يكون من الضروري إقامة وتبني النظام العلماني، هو الحل الناجع والمقبول من طرف الجميع، من أجل وضع حد لكل النزاعات والصراعات بين هذه الطوائف وأحزابها السياسية بغية امتلاك السلطة والنظام القائم.

ولما كان الأمر هكذا فنحن " نجد في لبنان (...) أن التوترات والمشاعر الهائجة تبلغ حدا أقصى لدرجة أن العلمنة تبدو فعلا الحل الوحيد له" (148). وعلى ذكر التجريبتين (تركية -لبنان) أكتشف مدى أهمية وضرورة المسألة المطروحة للإسلام و العلمنة.

إن الطرح الأركوني، وهو يحل ويناقش إشكالية العلمنة، فإنه يدفع بها إلى ارتباطها بالإسلام اليوم، طالما أنه يواجه تحديات العصرية، والحداثة، وانتصار الديمقراطية... يقول:
"وهكذا نجد أنفسنا في مواجهة إشكالية عامة لا يمكن للإسلام بعد اليوم أن يتجاهلها أم يخفيها إذا ما أراد أن يستمر في الوجود في مجتمعات دخلت مرحلة التحديث والتغيير" (149).

لكن محمد أركون سرعان ما يستدرك المسألة، مسألة الإسلام والعلمنة مبينا أن القضية ليست بالأمر السهل أو الهين، إذا تعلقت القضية بالطرح النظري والممارسة التطبيقية، يقول:
" في الواقع (...) فالأشياء ليست بسيطة إلى هذا الحد، لقد وجدت سابقا في المجتمعات المدعوة إسلامية تجارب معمقة يمكن لنا أن نصفها بالعلمانية، لكن هذه التجارب لم تصل إلى درجة الوعي الواضح بذاتها، ولم تلق في يوم من الأيام لها تنظيرا" (150).

وفي هذا الصدد يسترسل أركون مبينا الكيفية العلمية والمعرفية التي يجب أن تعمد من قبل المثقفين والباحثين والدارسين لإشكاليات تاريخ الإسلام والمجتمعات العربية والإسلامية، من حيث الطرح النظري والمقاربة المنهجية والقراءة النقدية والعلمية...
"إننا سنحاول (...) تفكيك مجموعة كبيرة من الوقائع والمفاهيم والتمثيلات والتصورات التي كانت قد فرضت نفسها تدريجيا وكأنها الحقيقة التي تناقش. وأنا نجد أنفسنا اليوم كمؤرخين أمام مسألة إعادة النظر في الذات، لا أمام مهمة تشريح الوعي الجماعي..." (151).

ويضيف، وهو يحاول أن يصل إلى إمكانية الإشارة إلى ممارسة علمانية للإسلام، بحيث أجده يصرح: "... إن مراجعة نقدية لتاريخ الإسلام وللتراث الإسلامي تفرض نفسها بالبحاح اليوم، وهذا الأمر يتطلب عملا ضخما وهائلا يجب الاعتراف هنا بالتقدم الساحق للغرب الذي كان قد أنتج مئات الأعمال النقدية في هذا المجال" (152).

وعندما يعتبر أركون أن الغرب أنجز وأنتج وكتب بيبليوغرافيا ضخمة كدراسة ومراجعة نقدية للتراث الأوروبي، فإنه هنا يكون يشير إلى تلك المساهمات الفلسفية والفكرية التي قام بها الفلاسفة والمفكرين، عبر الحقب التاريخية الكبرى، معتبرا أن ذلك إذا تم ونقل إلى المجتمعات العربية والإسلامية، فإنها هي الأخرى تمهد الطريق نحو ممارسة علمانية للإسلام. فهو أي أركون يعتقد أن "...الإسلام كالمسيحية كلاهما يشغل بالطريقة نفسها، وإنما هو عائد إلى أن المجتمعات "الإسلامية" لم تعرف أن تولد حتى الآن فكرا نقديا كبيرا تجاه تراثها الخاص كما فعل الغرب. إن عملا كهذا لا يوجد في الإسلام..." (153).

فالمجتمعات العربية والإسلامية، هي غير قادرة -إلى حد الآن- على إنتاج الخطاب النقدي، لأنها خاضعة لهيمنة ثقافية وفكرية ودينية وإيديولوجية تتشكل في مفهوم تطبيق الشريعة الإسلامية الممرجة إلى نصوص دينية قطعية وحرفية أمام رفض قاطع ومطلق لكل قراءة نقدية، ولكل تأويل علمي ومعرفي. والسبب كله يعود إلى " أن موقف المسلمين من الشريعة يمثل نوعاً من التقليد العبودي، السكولاستيكي الذي رسخ عبر الأجيال بواسطة التعليم والتلقين" (154).

ج- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة:

ولما كان موقف دعاة العلمنة والخطاب النقدي هكذا فإني قد وجدت العينة المبحوثة والمستجوبة في دراستي الميدانية والحقلية ما يعزز هذا الاتجاه، فالفئة الثانية المشكلة من الأساتذة والأستاذات المدرسين في قسم الحقوق وقسم العلوم السياسية على وجه الخصوص، هي المعنية بذلك، فلقد قالت الأستاذة شهرزاد إجابة على السؤال المطروح مايلي: "أنا أقول أن النظام العلماني أو العلمانية، يمكن أن تكون ضرورة للدولة وفي المجتمعات العربية-الإسلامية، إذا كان الغرض منها إبعاد الدين عن الصراعات والنزعات السياسية، ولنا في هذا أمثلة تتعلق ببلدان والعراق. وفي كل الأحوال فإن النظام العلماني قد يسمح إلى فئات عرقية وثقافية مختلفة بالتعايش، كما هو عليه الحال في البلدان الأوروبية العلمانية".

وفي نفس المعنى والدلالة فلقد قالت الأستاذة نوال، وهي تجيب على السؤال المطروح كالتالي: "إن تاريخ الأفكار السياسية يعلمنا أن مفهوم العلمنة والعلمانية، قد ارتبط بالتاريخ الأوروبي بعد انتصار الثورة الفرنسية على وجه الخصوص، فلقد أبعدت الكنيسة المسيحية من الحياة السياسية، ووقع الفصل بين الدين والسياسة.

والآن المجتمعات والدول الأوروبية تعيش نتائج ذلك. وإحقاقاً للحق أقول أن النظام العلماني في أوروبا هو الذي خلصهم من الصراعات والنزاعات الاجتماعية والسياسية والدينية.

أما ما يتعلق بالمجتمعات العربية وعلاقتها بضرورة النظام العلماني، فإني أقول أن هذا أمر في غاية الأهمية إذا كان الهدف منه تخليص البلاد من الصراعات العرقية والطائفية والمذهبية والدينية...".

وإذا كان اجتهاد محمد أركون وقراءته النقدية لمسألة الإسلام والعلمنة جعلته يرى أن لا غرابة في القول بالعلمنة كنظام يمكن أن تقوم عليه المجتمعات العربية والإسلامية، بل أكثر من ذلك، فهو يحاول تشجيع البحث في قضايا التاريخ الإسلامي وفق منهجية التطبيقات الإسلامية، والنقد التاريخي من أجل الوقوف على الجذور التاريخية لإشكالية الإسلام والعلمنة.

فإن تيار الإسلام السياسي لا يعتبر العلمنة ضرورة اجتماعية وسياسية داخل المجتمعات العربية والإسلامية، ولا علاقة لها بالإسلام، لأنها ليست من صميمه، بل هي مناقضة له، وتعمل على إلغاء تطبيق الشريعة الإسلامية.

وفي هذا التوجه أجد أن يوسف القرضاوي قد اعتمد "المناظرة التاريخية" والسجال الإيديولوجي العقيم ضد تيار العلمنة عامة، وفؤاد زكريا والرد عليه خاصة، وقد وقفت على أفكاره وآراءه حول مفهوم ومسألة العلمنة في العالم العربي-الإسلامي كما سبقت الإشارة إلى ذلك أعلاه.

وفي نفس الإطار الإيديولوجي يعقد محمد عمارة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والعلمنة الغربية، كما وصفها، منتصرا للأولى، ورافضا للثانية، من حيث أنها في تناقض وتنافر مع الدين وتطبيق الشريعة، وبالتالي إقامة الدولة الإسلامية المنشودة في وعي حركات الإسلام السياسي، ومحمد عمارة المنظر والمؤدج.

وأما طارق البشري فقد اعتمد متعمدا إيديولوجيا المماثلة والمغالطة التاريخية بين تيار العلمنة في العالم العربي-الإسلامي والكولونيالية الأوروبية-الغربية في القول والفعل وفي التنظير والممارسة.

وأما عن راشد الغنوشي فإن ما يلاحظ على طبيعة طرحه لمسألة العلمنة، أنه سقط في ما يمكن تسميته بالمغالطة التاريخية-المفاهيمية، عندما قرأ الأحداث التاريخية قراءة خاطئة ومؤدلجة ومشوهة، فالنزاع مثلا بين الخليفة الأول أبا بكر الصديق و"المرتدين" على دفع الزكاة، هو نزاع سياسي-ديني أي جوهره السياسة و"علاقة" الدين بإيديولوجيا تسويغية وتبريرية في ذلك الوقت، وليس كما اعتقد الغنوشي خطأ أن الهدف من النزاع والصراع كان من أجل فصل الدين عن السياسة، وعلمنة الحياة السياسية. فالغنوشي يجب أن يعلم ويعرف أن المجتمع الإسلامي، وكما هو معروف لم يكن يعرف معنى العلمنة أو العلمانية، بالمعنى الحديث والمعاصر، فضلا عن ذلك -فإنه- أي الغنوشي قد اعتبر أن العلمنة هي فكرة أجنبية وثقافة برانية ومضرة بالمجتمع العربي-الإسلامي، ومرتبطة ارتباطا عضويا بالكولونيالية والاستعمار الأجنبي الأوروبي-الغربي. وكذلك عندما اعتبر أن الأنظمة القائمة في البلدان العربية، هي كلها أنظمة "علمانية"، مع أنه يعرف معرفة جازمة وقاطعة أن هذه الأنظمة تقوم دساتيرها على أن الإسلام هو دين الدولة، وأن كل ما يتعلق بالأحوال الشخصية يعود إلى الشريعة الإسلامية...

ولعل طبيعة هذا الخطاب، هي التي جعلتني لا أميز بين نخب الإسلام السياسي، المثقفين منهم والحزبيين، والإيديولوجيين، الإخوان والسلفيين... إلا من حيث "الدور التكتيكي" وتقسيم الأدوار، و سواء كانوا على وعي بهذا أم لا.

فطارق البشري مثلا ليس منتميا حزبيا، ولكنه منظرا من الطراز الأول لحركة التيار الإسلامي في العالم العربي-الإسلامي.

ومن كل هذا، ومما سبق يمكن اعتبار هذا النوع من خطاب الإسلام السياسي هو خطاب يقوم ويعتمد النص الديني أساساً باعتباره نصاً حرفياً، وقطعياً، وبالتالي ما يمكن أن يطلق عليه في الخطاب النقدي، وخاصة في أدبيات محمد أركون بالسياج الدوغمائي المغلق.

رابعاً- إشكالية الحكم بين الشورى والديمقراطية:

إن إشكالية الشورى والديمقراطية، وطبيعة العلاقة بينهما من جهة، وعلاقتها بالحكم السياسي في البلدان والمجتمعات العربية والإسلامية من جهة ثانية، دفعت بحركة الإسلام السياسي إلى أن تنقسم إلى اتجاهين أساسيين هما:

-الاتجاه الأول: ويعتبر أن لا علاقة بين الشورى والديمقراطية البتة، ومرد موقفه هذا يعود إلى فهمه للمرجعية الدينية والمتمثلة في النص القرآني، والتي تشير إلى الآيتين المشهورتين هما:

الأولى هي في سورة الشورى "وأمرهم شورى بينهم" الآية 38(155).

والثانية هي في سورة آل عمران: "وشاورهم في الأمر"، الآية 159(156).

وبناءً عليه، فإن هذا الاتجاه يرى ويعتقد أن الحكم السياسي في العالم العربي والإسلامي يجب أن يكون خاضعاً للحكم الشوري، لا الحكم الديمقراطي، لأن هذا الأخير له علاقة عضوية بمسألة العلاقة بين الدين والسياسة، وكذلك قضية العلمنة... وهذا ما يتناقض والحاكمية الإلهية، واعتبار أن الإسلام دين ودنيا، عقيدة وسياسة.

-وأما الاتجاه الثاني، فإن وجهة نظره هي أن لا مانعاً من الربط والبحث عن العلاقة بين الشورى والديمقراطية، ومرد مرجعيته في هذا الفهم تعود إلى اعتباره أن علاقة الشورى بالديمقراطية، هي علاقة الوجهين للعملة الواحدة، وأن ما تقوم عليه الديمقراطية هو نفسه ما تقوم عليه الشورى، أي الرجوع إلى حاكمية الشعب والأمة في مضمون كليهما.

غير أن تيار الخطاب النقدي كاتجاه مناقض -بالضرورة- لاتجاه خطاب الإسلام السياسي، والحركة الإسلامية، والمتشعب بقيم الحداثة والعلمنة والديمقراطية والعقلانية، فإنه يرى أن الحكم السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية يجب أن يقوم على مبدأ الديمقراطية وحدها... ويتمرجع في هذا الطرح إلى التصور النظري والفلسفي كما نصت عليه الأدبيات العلمية والمعرفية والفلسفية والسوسيولوجية، وكذلك الإيديولوجية لمفهوم الديمقراطية. بالإضافة إلى طبيعة الممارسة السياسية على مستوى الواقع، والانتصارات التي شهدتها هذه البلدان والمجتمعات الأوروبية، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً... نتيجة تبنيها للحكم الديمقراطي فترة طويلة من الزمن.

وعليه، وفي هذا الإطار، فإنني أجد نفسي أمام مجموعة من التساؤلات التي فرضتها تلك الإشكالية المشار إليها آنفاً.

فما معنى الشورى، وما معنى الديمقراطية، ثم ما طبيعة العلاقة بينهما، وهل هي علاقة اتصالية أم انفصالية؟.

1-ضبط مفهوم الشورى:

يعرفها راشد الغنوشي على النحو التالي:

" إن الشورى في الإسلام ليست حكما فرعيا من أحكام الدين يستدل عليه بأية أو آيتين وبعض الأحاديث والوقائع، وإنما هي أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف، أي أيلولة السلطة الربانية إلى العباد..، ومن ثم كانت الشورى العمود الفقري في سلطان الأمة، ونهوضها بأمانة الحكم... " (157).

وفي نفس المعنى يتحدث حسن الترابي عن الشورى فيقول:

" إن الشورى في الإسلام حكم يصدر عن أصول الدين وقواعده الكلية قبل أن تقرره الأدلة الفرعية من نصوص الشرع، فمن عقيدة التوحيد إسلام الربوبية والحكم والسلطة لله، والإيمان بأن البشر سواسية في العبودية لله، وبذلك يتحقق التحرر السياسي الذي يستلزمه نظام الشورى.. إذ يصبح الناس قاطبة هم المستخلفون على سلطة الأرض، ولكل منهم نصيبه المستحق من السلطة... فمبدأ حاكمية الله واستخلاف البشر على الأرض، وما آتاهم من حرية وقوة يمارسون بها سلطانا على الأشياء والأناس، كل ذلك يجعل العباد شركاء أحرارا سواسية لا يقومون إلا بالشورى، وهي التعاون بإجماع الرأي على الأمر الخاص على أن يكون لصاحبه القرار، وعليه المسؤولية، وعلى الأمر العام بحيث لا يستبد به فرد ويسألون عنه جميعا" (158).

فالشورى في تصور وفهم الغنوشي ليست مسألة ثانوية يمكن تجاوزها عندما يتعلق الأمر بقضية الحكم في الإسلام، وإقامة الدولة الإسلامية، بل هي من الأصول الأساسية الإسلامية غير القابلة للتعطيل والتأخير، فهي منصوص عنها في الكتاب والسنة، وتدل دلالة قاطعة على أن الإنسان هو خليفة الله على أرضه، وكذلك تدل على مفهوم السلطة والدولة والحكم في الإسلام.

وأما حسن الترابي، فهو الآخر لم يكن طرحه أو فهمه لمسألة الشورى في الإسلام بعيدا عن طرح وفهم الغنوشي، فهو كذلك، يعتبر أن الشورى أصل من أصول الإسلام، وأنها ترتبط بمفهوم عقيدة التوحيد التي تنص على أن الحكم والسلطة هي لله وحده، وأن الناس والبشر جميعا متساوون في عبادتهم لله، فالناس عند الترابي يتعلقون باستخلافهم على الأرض من قبل الإرادة الإلهية، ولذلك فقد اعتبر أن هؤلاء الناس أحرارا، في إطار إقامتهم الشورى الإسلامية.

2-خطاب الإسلام السياسي:

أ-الشورى لا الديمقراطية: علاقة الانفصال:

ويمثل هذا الاتجاه نخبة من مثقفي حركة الإسلام السياسي، والتي تعتبر أن الشورى لا علاقة لها بالديمقراطية، لا من حيث المفهوم، ولا من حيث المرجعيات، ولا من حيث الممارسة، ولا من حيث الإطار التاريخي لكل واحدة منهما.

وبهذا الطرح والمعنى ينفي هذا الاتجاه نفيًا قاطعًا إمكانية الحديث عن العلاقة بين الشورى والديمقراطية.

وفي هذا الإطار النظري والطرح الإيديولوجي نجد واحدًا من هذه النخبة، هو فتحي يكن عندما يصرح قائلاً:

"أساء إلى مفهوم الشورى... كثيرون من الباحثين.. بل إن بعض المحدثين منهم أعطوا الشورى مفهوماً كمفهوم الديمقراطية، مما يعتبر انحداراً بالفكر الإسلامي وانحرافاً عن حقيقة معنى الشورى" (159).

1-ف فتحي يكن يؤاخذ ويلوم الباحثين والمثقفين الذين أعطوا مضمونا نظريا لمفهوم الشورى يرادف مفهوم الديمقراطية، ويعد ذلك ضرباً من الزيغ والانحراف عن المعنى الحقيقي لمفهوم الشورى، كون أنه يرتبط بالمرجعية الدينية، والممارسة التاريخية للخلفاء في صدر الإسلام. وأن مفهوم الديمقراطية يرتبط بالمرجعية اليونانية-الغربية الأوروبية، والممارسة التاريخية للإنسان الأوروبي العلماني المؤمن بمسألة فصل الدين عن السياسة.

وفي نفس السياق يؤيده عدنان علي رضا النحوي عندما رفض رفضاً قاطعاً إمكانية المماثلة أو البحث عن العلاقة بين الشورى والديمقراطية من قبل بعض المثقفين والمفكرين.

2-عدنان علي رضا النحوي: يقول: " " الديمقراطية" لقد انتشرت حتى عمت في كثير من الأجواء واختلفت مع معالم الإسلام، ولقد جرفت في طوفانها كتاباً ومفكرين" (160).

ثم يسترسل في نبذ الديمقراطية، والإشارة إليها بكل ما هو قبيح ومشين من أجل خلق موقف من شأنه تنفير الناس من مفهوم إسمه الديمقراطية، وخاصة فئة الشباب المتعلم، وبعض "المثقفين" الفاقدين للحس النقدي، والقدرة على إجراء مقارنة علمية وموضوعية بين أكثر من طرح وفهم واتجاه حول هذه القضية أو تلك، يقول: " إن "الديمقراطية" مبنى ومعنى نشأت في تربة الكفر والإلحاد، وترعرعت في منابت الشرك والفساد" (161).

لكن ما لا يدركه هنا الكاتب، هو أن هناك كثير من المعارف نشأت وترعرعت في تربة الكفر والإلحاد—كما يريد أن يقول— فهناك علم الفيزياء، وعلم الكيمياء، وعلم البيولوجيا، والتكنولوجيا

الحديثة... وغير ذلك كثير. فهل معنى ذلك أننا نرفض هذه العلوم والمعارف، فقط لأنها ارتبطت بأرض الكفر والإلحاد؟.

ثم يضيف فيقول:

"... سارت الديمقراطية في العالم العربي مبتوتة الصلة عن الله، عن الإيمان، عن العقيدة، عن الدين، وامتدت في حياتهم نظاما، يحمل كل معاني الحياة المادية البحتة، ومعاني النظم المتقلنة" (162).
إن الديمقراطية أصلا غير مرتبطة بالله، فهي مرتبطة بالبشر، فكيف يريد الكاتب أن تكون لها صلة بالله؟

ويشير الكاتب في هذا الشأن، عندما يجري مقارنة أساسها الخطأ والغلط على المستوى الإبستمولوجي والفهم النظري لكلا من الشورى والديمقراطية، يقول:
" إن الشورى نظام إيماني، تحمله رسالة السماء إلى الإنسان في كل العصور، والديمقراطية صورة بشرية لأجيال محدودة.

إن الشورى نظام ينمو في أحضان الإيمان، وتربة الطهر، ومنابع الخير، والديمقراطية تنمو لتقدم الجريمة وتمهد للضياع" (163).

وهكذا يمكن القول أن هذه المقارنة، وفضلا عن الخطأ والغلط الذي وقعت فيه، فهي مجرد موقف إبديولوجي متطرف، لا يريد أن يقف على المرجعيات العلمية والمعرفية المحددة لمفهوم الشورى ومفهوم الديمقراطية.

وبطبيعة الحال، فإن الكاتب، وبطبيعة خطابه الإسلاموي، فإنه لابد من أن ينهي كلامه بمقارنة حاسمة، تدل دلالة قاطعة على عقليته المتشعبة بمفهوم الحاكمية الإلهية من جهة والرفض المطلق، وفصل الخطاب بين الشورى والديمقراطية من جهة ثانية.

"... الديمقراطية تعتبر الشعب هو أعلى سلطة، ترد الأمور إليه وإلى ما يضعه الشعب من مناهج وتشريع وقوانين، وما ينصب من رجال وأصنام.

أما الشورى فإنها ترد الأمور كلها إلى الله ورسوله، إلى مناهج الله، إلى المنهاج الذي يحكم الشعب، ويحكم القادة، ويحكم الأمة ويحكم الأكثرية والأقلية" (164).

وليس بعيدا عن هذا الفهم المتشدد والدوغمائي، فإن:

3- عبد الملك رمضان الجزائري، هو الآخر وفي تصوره لمسألة الشورى والديمقراطية، وفي رده على سلمان العودة، في قضية الشورى في الإسلام يقول: " كلام سلمان هذا كله دعوة إلى الديمقراطية بعينها، وهو ممن يظهر الكفر بها، وإلا كيف يدعوا الأمة كلها إلى الشورى في السياسة؟! الأمر الذي يدلك على أن هؤلاء أرادوا أن يكونوا واقعيين، فإذا هم قد صاروا في الديمقراطية واقعيين" (165).

إن عبد الملك رمضاني -وفي هذا الصدد- فإنه لا يعتبر أن الشورى تتعلق بالأمة الإسلامية، وإنما الشورى حدودها أئمة المسلمين، يقول: " ثم اعلم (...) أن الشورى في الإسلام مختصة بالأئمة الأعلام، سواء أكان ذلك فيما بينهم أو فيما بينهم وبين الحكام. واعلم أيضا أنه لا مشورة فيما ثبت فيه نص من كتاب الله أو سنة خير الإسلام -عليه الصلاة والسلام- ... " (166).

وجدير بالإشارة هنا القول أن الشورى في مفهوم الكاتب كالاكتفاء، فهي لا تقبل مع وجود نص ديني صريح أو أثر سني صحيح. بل حتى مع واقعة تاريخية ترتبط بصدر الإسلام مع الخلفاء الراشدين، ومثل ذلك ما فعله أبا بكر الصديق قبل وفاته عندما وصى باستخلاف عمر بن الخطاب. " وهذا من أقوى الأدلة على كون أبي بكر استخلف عمر من بعده، ولم يترك الأمور شورى، فهل يجزئ أحد على تخطئة أبي بكر والمهاجرون والأنصار شهود لا ينكرون؟ " (167).

4-وأما عبد السلام ياسين، فهو الآخر لا يرى البتة أن هناك إمكانية خلق علاقة بين الشورى والديمقراطية، ومما جاء في خطابه، فإنه طرح مفهوم الشورى على وجه الاختلاف الجذري مع مفهوم الديمقراطية، فيقول:

" تعالوا نطرح في صفحات هذا الكتاب أسئلة الصدق على الشورى والديمقراطية ونتأمل ونحتكم إلى العقل المنصف، تعالوا ننصف الديمقراطية لا نغضها حقها ولا نستهيئ بمزاياها، تعالوا ننظر في حقيقة الشورى المطلوبة المرغوبة أيضا الممتنعة أيضا في بلادنا، أيهما (الديمقراطية أم الشورى) أشبه أن يتبناها المسلمون والمسلمات في هذا البلد، وأيها أجدر أن يتعبأ لها وبها المسلمون والمسلمات " (168).

إن الكاتب هنا، وكما هو معروف عنه، يدرك ويميز تمييزا جوهريا بين الشورى والديمقراطية من حيث طبيعة مرجعية الشورى، ومرجعية الديمقراطية، فالأولى نظام رباني، بينما الثانية نظام إنساني بشري، الأولى تتعلق بالحكم الديني، غير أن الثانية ترتبط بالحكم الدهري العلماني... " وهكذا انطلق في حوار من الفصل بين كل من الديمقراطية والشورى، مع إبراز أوجه الاختلاف بينهما مستعملا في ذلك تعبير السباق بالنسبة للشورى والمساق بالنسبة للديمقراطية، ما يحمله التعبير الأول عنده من إيجابية، والتعبير الثاني من سلبية لأنه على حد تعبيره من صفات "الأشقياء أهل النار" (169).

ب- الشورى كالديمقراطية: علاقة إمكانية الاتصال"

إن هذا الاتجاه، وإن كان أصحابه ينتمون إلى حركة الإسلام السياسي، إلا أنه لا يرى في مسألة العلاقة بين الشورى والديمقراطية مثل ما رآه التيار الأول، والذي سبقت الإشارة إليه. فهذا التيار أقل تشددا، وأكثر قدرة على فهم مستجدات العالم المعاصر ومتطلباته وضروراته السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وعليه، فلقد حاول هذا التيار أن يجتهد في قضية إمكانية إيجاد العلاقة بين

الشورى والديمقراطية، بل اعتبار الشورى كالديمقراطية، واستندوا في ذلك إلى الأدلة النقلية والعقلية من أجل تبرير هذه العلاقة. وفي هذا الصدد أشير إلى:

1-يوسف القرضاوي الذي يمكن اعتباره واحدا من هذا التيار الذي رأى أن الشورى قد لا نجد لها اختلافا أساسيا وجوهريا يميزها عن الديمقراطية. خاصة عندما يتكلم عن طبيعة العلاقة بين الدولة الإسلامية المدنية وحكم الشورى، يقول: "... الدولة المدنية تقوم على الشورى والبيعة واختيار الأمة لحاكمها بإرادتها الحرة، وعلى نصحه ومحاسبته، وإعانتته على الطاعة، ورفض طاعته إذا أمر بمعصية، وتقويمه بالحسن، وحقها في عزله إذا أصر على عوجه وانحرافه. وهذا التوجه يجعل الدولة الإسلامية أقرب ما تكون إلى جوهر الديمقراطية" (170).

إن يوسف القرضاوي، وإن تحدث صراحة عن مفهوم الديمقراطية، فإنه قد حدد طبيعة هذه الديمقراطية، وهنا يقصد الديمقراطية السياسية، لا الاقتصادية، ولا الاجتماعية، لمالهما من عيوب يراها هو تتمثل في "الرأسمالية" والليبرالية، يقول: "...يعنينا من الديمقراطية هو الجانب السياسي منها، وجوهره أن تختار الشعوب من يحكمها ويقود مسيرتها، ولا يفرض عليها حاكم يقودها على الرغم من أنفها، وهو ما قرره الإسلام عن طريق الأمر بالشورى والبيعة، ودم الفراعنة والجبابرة، واختيار القوي الأمين- الحفيظ العليم، والأمر بإتباع السواد الأعظم، وأن يد الله مع الجماعة" (171).

ثم يتابع فكرته وطرحه عندما يعتبر أن الديمقراطية هي التجسيد والتمثيل الحقيقي للشورى، يقول: " وقد رأينا الديمقراطية تجسد مبادئ الشورى، والنصيحة في الدين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتواصي بالحق والصبر، وإقامة العدل، ورفع الظلم، وتحقيق المصالح ودفع المفسد.. وغيرها" (172).

لكن يوسف القرضاوي سرعان ما يستدرك خطابه، عندما يحدد فهمه للديمقراطية، ويدقق أكثر تصوره في حصره الديمقراطية باعتبارها آلية وتقنية فقط وليس شيئا آخر غير هذا، أي الآلية التي تستعمل في عملية الانتخاب عند اختيار الحاكم. وتلك لا تخرج عن كونها أوراقا وصناديق، يقول: " نستورد من الديمقراطية: آلياتها وضماناتها، ولا تأخذ كل فلسفتها التي تغلو في تضخيم الفرد على حساب الجماعة، وتبالغ في تقرير الحرية ولو على حساب القيم والأخلاق، وتعطي الأثرية الحق في تغيير كل شيء، حتى الديمقراطية ذاتها !!" (173).

وهنا لا بد من القول أن القرضاوي، يكون قد أفرغ الديمقراطية من محتواها الحقيقي والجوهري. فأي ديمقراطية دون الاعتماد على مبدأ الحرية؟ وأي ديمقراطية دون الاستناد إلى فلسفة العقد الاجتماعي، وحقوق الإنسان، والمواطنة، والحريات العامة والخاصة، والتداول على السلطة، وحرية الصحافة، وتعدد الأحزاب؟...إلخ.

إن القرضاوي يريد "الديمقراطية الإسلامية" كما يعتقد ويتصور بعيدا عن الديمقراطية المشار إليها آنفا، يقول:

"نحن نريد ديمقراطية المجتمع المسلم، والأمة المسلمة، بحيث تراعي هذه الديمقراطية عقائد هذا المجتمع وقيمه وأسسه الدينية والثقافية، والأخلاقية، فهي من الثوابت التي لا تقبل التطور ولا التغيير بالتصويت عليها" (174).

إن الديمقراطية التي يتحدث عنها القرضاوي في هذا النص، هي ديمقراطية مفقودة، متعالية، ومثالية. ولا يمكن العثور عليها لا نظريا، ولا عمليا في أرض الواقع. إن هذه الديمقراطية تتناقض تنافضا صارخا وأساسيا والديمقراطية المتداولة في كتب العلم والمعرفة. وكذلك في قواميس المفاهيم والمصطلحات العلمية والفلسفية والسوسيولوجية والاستيمولوجية.

2-راشد الغنوشي:

وفي نفس التوجه أقف على خطابه عندما يتحدث هو الآخر، عن إمكانية خلق الصلة بين الشورى والديمقراطية، بل فكرة اللقاء من حيث المقاصد بينهما، يقول: "يمكن أن تتم عملية تفعيل القيم السياسية التي جاء بها الإسلام كالشورى والبيعة والإجماع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي التعاليم التي إنما جاءت لإقرار العدل وتحقيق السعادة البشرية. إذ يمكن للآليات الديمقراطية مثلما هو الأمر مع الآليات الصناعية باعتبارها إرثا إنسانيا أن تعمل في مناخات ثقافية وعلى أرضيات فكرية مختلفة" (175).

وهنا أيضا يمكن أن نلاحظ على خطاب راشد الغنوشي، وهو يتحدث عن الشورى والديمقراطية، ونحاول أن نجد الصلة بينهما، بأن مفهوم الديمقراطية عنده مجرد آلية يمكن استعمالها في عملية الانتخاب، واختيار الحاكم... وغير ذلك من الآليات الفنية والتقنية فحسب دون التطرق إلى جوهر الديمقراطية ومحتواها الفكري ومضمونها الفلسفي، واكتسابها كثقافة سياسية.

إن الغنوشي، وبهذا الفهم يعتقد خطأ أن الآليات الديمقراطية تماثل الآليات الصناعية، ولم يدرك أن هذه الآليات، سواء تعلق بمفهوم الديمقراطية أو حتى بمفهوم الصناعة، كانت قد تأسست على طرحات نظرية، وفهوم فلسفية، وتصورات عقلانية، ومرجعيات علمية ومعرفية، وبالتالي فإن إمكانية الفصل بين الآليات والتصورات النظرية والفلسفية هو ضرب وشكل من أشكال العبث والقصور الذهني والفكري، يقول:

"إن موطن الداء ليس في أجهزة الديمقراطية: الانتخاب، البرلمان، الأغلبية، تعدد الأحزاب وحرية الصحافة، بقدر ما هو كامن في فلسفات الغرب السياسية... تلك التي فصلت بين الروح والجسد (...). ثم تجاهلت الروح وأدتها، وحاربت الله وجاهدت جهادا كبيرا لإحلال الإنسان محله، فلم يبق في الكون والإنسان غير المادة والحركة واللذة والسيطرة والصراع وشرعية القوي. إن مصائب الإنسانية

لا تكمن في النظام الديمقراطي أو تقنياته المعروفة التي يمكن أن تعمل بنجاح وتشكل جهازا صالحا لتنظيم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين ونقل الشرعية، من الشخص الحاكم... إلى مؤسسة للحكم منبثقة من إرادة الشعب" (176).

إن راشد الغنوشي وبخطابه هذا، فإنه يتقاطع وخطاب يوسف القرضاوي عن الشورى وإمكانية علاقتها والديمقراطية شريطة أن نعتمد مفهوم الديمقراطية كآليات تقنية وفتية بعيدا عن المطارحة النظرية والفلسفية كمضمون ومحتوى.

وفي الحقيقية فإن مسألة الديمقراطية ليست قضية انتقائية، ذلك لأنها مفهوم شامل ومتكامل لا يقبل التجزئة، غير أن خطاب الإسلام السياسي وأمام تحديات الأنظمة الديمقراطية في العالم الأوروبي-الغربي، وغياب، إن لم نقل فقر بل انعدام الاجتهاد الفكري والسياسي لمسألة الحكم والسلطة في الثقافة العربية والإسلامية، وكذلك القدرة على طرح البديل ضد الأنظمة الاستبدادية والشمولية في العالم العربي، وجد نفسه أمام هذا الاختيار الصعب للنظام الديمقراطي الذي يتناقض في جوهره وخطاباتهم وتصوراتهم لمشروع قيام الدولة الإسلامية، لذلك أكتفي بجانبه الشكلي كآليات تقنية وفنية.

3- مواقف العينة المبحوثة والمستجوبة بين علاقة الانفصال وإمكانية الاتصال :

وفي السياق ذاته، فلقد عثرت على فهم وتصور ومنظور قريب جدا من الطرحات سابقة الذكر، ما يتعلق بمسألة الشورى كحكم إسلامي. ولقد تمثل ذلك في العينة المختارة من المبحوثين والمستجوبين. فالفتنة الأولى من المبحوثين والمستجوبين، والتي مثلها التوجه السلفي الوهابي، عبرت عن موقفها من سؤال طرح عليها أثناء المقابلة مفاده:

هل ترى أن الحكم السياسي في العالم العربي-الإسلامي يجب أن يقوم على مبدأ الشورى أم الديمقراطية؟ وبمعنى آخر يمكن القول أن هذا السؤال يتمحور حول إشكالية الحكم السياسي بين الشورى والديمقراطية.

يقول التوجه السلفي الوهابي إجابة على هذا التساؤل ما يلي:

"حول هذه المسألة نقول، وبكل تأكيد أن الحكم في الإسلام يقوم على الشورى طبقا لما ورد في القرآن الكريم، وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، وعمل الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم. أما الديمقراطية، فهي عندنا هي شكل من أشكال الكفر، والابتعاد عن تعاليم الله تعالى، فالديمقراطية حكم بشري يتناقض وحاكمية الله، وآياته القرآنية التي تنص على طبيعة حكمه...

يقول الله تعالى: "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون"

(إجابة بالاتفاق من طرف الجميع)

وليس بعيدا عن هذا الفهم الذي يجعل الشورى في تناقض حاد مع الديمقراطية، من حيث أن الأولى تتعلق بالإرادة الإلهية، والثانية ترتبط بالإرادة الإنسانية، الأمر الذي يجعل القارئ يفهم ويعتقد أن هناك مقارنة صراعية بين الله والإنسان، ولا بد من الانتصار لأحدهما، نعثر على مطارحة التوجه الإخواني (الإخوان المسلمون) والتي ترى المسألة كما يلي:

"نحن نعتقد أن الحكم الإسلامي يعود إلى مبدأ الشورى، ولنا في هذا أدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية، وعمل السلف الصالح.

أما الديمقراطية فهي نظام حكم غربي-أوروبي يرتبط بالإرادة الإنسانية، وآلية الانتخابات المتعلقة بالشعب واختيارهم للحاكم دون الوقوف على إسلامه أو دينه أو أخلاقه... وهذا ما لا يقبله الحكم الإسلامي الذي يرتبط بتعاليم الله وحكمه ونظامه. فالاختيار الشورى عند المسلمين لا يخرج عن إرادة الله المنصوص عليها في الكتاب والسنة...".

(إجابة متفق عليها من قبل الجميع)

وأما عن الفئة الثانية من المبحوثين والمستجوبين، والمتكونة من الأساتذة والأستاذات الجامعيين، فلقد جاء خطاب الأستاذان اللذان يدرسان العلوم الشرعية موافقا ومتطابقا والمواقف السابقة للاتجاه السلفي، وللاتجاه الإخواني. ومما جاء في هذا الصدد ما يلي: "نحن نرى بأن هناك فروقات جوهرية بين الحكم الشورى ونظامه، والحكم الديمقراطي ونظامه.

فالأول يتعلق بالمرجعة الدينية الإسلامية، والتاريخ الإسلامي... وأما الثاني فإنه يعود إلى المرجعية الغربية-الأوروبية والتاريخ الأوروبي-المسيحي... وعليه، فإن الاختيار هنا -وبطبيعة الحال- يعود إلى الحكم الشورى الإسلامي، ورفض الحكم السياسي الديمقراطي باعتباره حكما لا صلة له بهويتنا وتاريخنا ومستقبلنا"

(إجابة جماعية متفق عليها)

وبذات العقلية فإن الفئة الثالثة من المبحوثين والمستجوبين، والمشكلة من الطلبة والطالبات الجامعيين خاصة الطالب (المبحوث) والطلبة (المبحوثة) اللذان يدرسان العلوم الشرعية، فلقد قالوا مايلي:

"لقد تعلمنا من الأساتذة الكرام أن حكم الشورى يرجع إلى النظام الإسلامي. وأنه طبق من طرف النبي عليه الصلاة والسلام، وكذلك الخلفاء الراشدين، ومن بعدهم المسلمين..

أما النظام الديمقراطي فهو نظام غريب عن المجتمعات الإسلامية. لأنه يقوم على الاختيار الحر للحكام حتى ولو كانوا غير مسلمين، وهذا يتناقض مع الدين والعقيدة الإسلامية ولذلك فنحن مع النظام الشورى في الإسلام وحكمه السياسي".

(أحمد ونعيمة، طالبان جامعيان)

واستكمالاً للدراسة الحقلية والميدانية فلقد قابلت الفئة الرابعة من المبحوثين والمستجوبين والمشكلة من الأئمة والمشايخ الدينية، والعاملة بالمساجد والجوامع، والتي جاءت إجابتها على مسألة الحكم السياسي بين الشورى والديمقراطية على الشكل التالي:

"نحن نسمع بشيء اسمه الديمقراطية في التلفزة والراديو والجرائد... ولكننا لا نعرف معناها الحقيقي وأهدافها ومقاصدها.

ثم أن لسنا بحاجة إلى ذلك، لأن ديننا الحنيف وعقيدتنا الإسلامية وتاريخنا الإسلامي يقول لنا أن القرآن الكريم تحدث عن الشورى، وأن النبي صلى الله عليه وسلم مارسها مع أصحابه في كثيرة من المواقف، وطبقها الخلفاء الراشدين من بعده، وكذلك السلف الصالح، وعليه فنحن -وبطبيعة الحال- نؤمن ونقول ونصح بحكم الشورى الإسلامية أولاً وأخيراً". (إجابة متفق عليها من طرف الجميع)

وتبعاً لهذه المواقف كلها، فإن الفئة الخامسة من المستجوبين والمبحوثين والمكونة من الناشطين الحزبيين، فلقد جاءت إجاباتها على النحو التالي:

لقد قال الناشط الحزبي لحركة مجتمع السلم (حمس) حول قضية الحكم السياسي كإشكالية بين الشورى والديمقراطية ما مفاده:

"نحن داخل حركتنا نفضل استعمال الكلمات التي تتعلق بديننا وشريعتنا. ولذلك فلقد سمينا مثلاً مجلسنا، بمجلس الشورى كهيئة نظامية داخل الحركة، إما إذا تعلق الأمر بمسألة الحكم، فإننا نفضل أن نقول بل نمارس الشورى في الإسلام.

وأما الحكم الديمقراطي، فإننا نقبل به كآلية مهمة في قضية اختيار الحاكم وممثلي الشعب والأمة. ولذلك فنحن عندنا الشورى مضمون جوهرى في الحكم الإسلامى وكذلك الديمقراطية نحن بحاجة إليها في العالم المعاصر الذى نعيشه (حسين ناشط حزبي). وعن الناشط الحزبي لجهة العدالة والتنمية فلقد صرح بما يلي:

"يقوم النظام الإسلامى على مبدأ الشورى، بينما يقوم النظام الأوروبى-الغربى على مبدأ الديمقراطية، ونحن -وفي هذا الصدد- نفضل الشورى فى الإسلام والحكم الإسلامى، وتبقى الديمقراطية مسألة فرضتها علينا الظروف السياسية داخليا وخارجيا".

(عبد الوهاب، ناشط حزبي).

وفي نفس التيار الحزبي يقول ناشط الفيس السابق مايلي:

"إن المقارنة بين الشورى فى الإسلام والحكم الديمقراطى مسألة غير مقبولة عندنا، فنحن نعتبر أن الإسلام وحكمه يقوم على الشورى بما ورد فى القرآن الكريم والسنة النبوية وعمل الخلفاء

الراشدين، وكل الشعوب التي تقول عن نفسها بأنها مسلمة. أما الديمقراطية كحكم فهي تتعلق بالفهم الأوروبي-الغربي المسيحي، والبعيد عن الإسلام وعن الإيمان وعن الدين...
ولذلك كنا دائما نقول أن الديمقراطية غريبة عنا وعن تاريخنا وعن مجتمعنا..."
(كمال ناشط حزبي سابق)

وأخيرا وعن الفئة السادسة من المبحوثين والمستجوبين، والتي مثلها إطار مفتش بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف، فلقد قال مقدما رأيه حول مسألة الحكم السياسي بين الشورى والديمقراطية كالتالي:
"إن الحكم السياسي الإسلامي يقوم على مبدأ الشورى أساسا، بينما الحكم السياسي الأوروبي-الغربي غير الإسلامي يقوم على مبدأ الديمقراطية.
ونحن -بطبيعة الحال- ننتصر إلى حكم الشورى في الإسلام طبقا لما ورد في القرآن الكريم، وسنة النبي عليه السلام، وعمل الخلفاء الراشدين، كما هو معروف في التاريخ الإسلامي.
وأما الديمقراطية فهي حكم سياسي فرضه القوي على الضعيف، وبلادنا لم يكن لها أي خيار في مسألة الاختيار الديمقراطي. رغم تحفظنا على التطبيق الحقيقي لمبدأ الديمقراطية". (مزيان...)

3-ضبط مفهوم الديمقراطية:

جاء في معجم العلوم الاجتماعية مفهوم الديمقراطية على الشكل التالي:
" الديمقراطية نظام سياسي يحدد علاقات السلطة، مجتمع سيد ومستقل، تقوم الديمقراطية على أن سلطة الحاكمين مستمدة من سلطة المحكومين وليس العكس" (177).
وفي هذا السياق نجد مفهوم الديمقراطية محددًا في معجم العلوم الاجتماعية Lexique des sciences sociales لـ: مادلين قرافيتز Madeleine Grawitz كالتالي:
" تشير الديمقراطية إلى نظام، وإلى منظمة اجتماعية، وإلى فلسفة، وإلى مثال، وفيها تقوم شرعية النظام على السلطة الشرعية التي تنبثق من سلطة الشعب..." (178).
ثم تشير قرافيتز، هنا إلى أشكال وأنواع الديمقراطية فتقول: هناك:
" الديمقراطية السياسية، والديمقراطية المباشرة، والديمقراطية نصف المباشرة، والديمقراطية التمثيلية، والديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية، والديمقراطية الليبرالية، والديمقراطية الشعبية" (179).
وهكذا ومن خلال ما سبق يتبين لي أن الديمقراطية تختلف اختلافا جوهريا وأساسيا عن الشورى، وذلك من حيث أنها تعود إلى مرجعية فلسفية، وأنها ترتبط بمفهوم الشعب باعتباره مصدرا للحكم والسلطة الشرعية، وأن لها أكثر من شكل كما هو مبين أعلاه.
ترى ما هو مفهوم الديمقراطية في الخطاب النقدي؟

4-الخطاب النقدي: الديمقراطية من منظور "الأزمة" في بلدان العالم العربي-الإسلامي"

إن الحديث عن الديمقراطية لا يستقيم علميا ومعرفيا، إلا إذا انطلق من اعتبارها إشكالية نظرية وعملية، وتناولها من منظور "الأزمة" في بلدان العالم العربي-الإسلامي. ويعود السبب أو الأسباب في هذا المقام إلى جملة من العوائق والمشاكل التي جعلت منها أزمة، وذلك من حيث الضبط المفاهيمي، والطرح النظري، والممارسة العملية كنظام سياسي... وفي هذا السياق، يمكن طرح السؤال التالي:

هل يمكن القول أن العالم العربي-الإسلامي محكوم وعبر تاريخه الطويل بأزمة الديمقراطية؟ وللإجابة على هذا السؤال يمكن الوقوف مع البعض من النخبة المثقفة عندما تناولت وبشكل مختلف مسألة الديمقراطية انطلاقا من مقاربات منهجية مختلفة، ومطارحات معينة ومختلفة أيضا. و عليه، وفي هذا التوجه سأقترح التالي:

أ-كمال عبد اللطيف:

وينطلق من إشكالية التأصيل الفلسفي للنظر السياسي العربي، ومنه مسألة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي كما حاول أن يبين.

ويشير إلى أن قضية الديمقراطية في العالم العربي-الإسلامي لترتبط بـ: "...أزمة النظرية والتنظير في الفلسفة، والسياسة والعلوم الإنسانية" (180).

وهذا ما أراد أن يوضحه من خلال اعتماده وقراءته لأبحاث ندوة مركز دراسات الوحدة العربية، والتي تناولت موضوعا يشكل تحديا صارخا للأنظمة السياسية في العالم العربي-الإسلامي، بعنوان مفاده: "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي". وهنا يعلق كمال عبد اللطيف فيقول:

" ولعله سيشكل في نظرنا باستمرار، وثيقة تعبر عن درجة وعي جزء من النخبة المثقفة في العالم العربي لمسألة السلطة والديمقراطية في الوطن العربي في الربع الأخير من القرن العشرين" (181).

ومن خلال هذه الوثيقة استطاع كمال عبد اللطيف أن يشير إلى بعض السقطات المعرفية والإبستمولوجية، عندما تم الخلط بين مفهوم الشورى ومفهوم الديمقراطية، واعتبار المماثلة بينهما مسألة تعود إلى التاريخ، وإلى إجماع طبيعة مضمونها من حيث الضبط والتحديد. " هي مبررات غير مقنعة..." (182).

ويركز كمال عبد اللطيف تحليله لمسألة الديمقراطية كطرح نظري وإبستمولوجي في العالم العربي-الإسلامي، عندما يشير إلى إشكالية ضبط مفهوم الديمقراطية والالتباس الذي بقي سائدا داخل تلك الندوة الفكرية المشار إليها سابقا، وذلك من خلال خطابات النخبة العربية المثقفة: فلقد "...خصصت عروض محددة لمعابنة المفاهيم الفلسفية والتاريخية، ومع ذلك ظل المفهوم غائما

وملتبساً، رغم أهميته المركزية في الندوة، ورغم عناية كل المشاركين بإبداء الرأي في طبيعته ثم في تطوره وأشكاله" (183).

إن كمال عبد اللطيف، وهو يتحدث هكذا، لأنه كان يدرك أهمية تحديد المفهوم، أي مفهوم، وتحديد إطاره النظري والابستمولوجي/المعرفي، وكذلك العملية الإجرائية، والقدرة على توظيفه في إطار الثقافة العربية-الإسلامية، وإمكانية ممارسته كنظام جديد داخل الأنظمة العربية-الإسلامية، فالوعي بهذا الفهم قضية في غاية الأهمية، لأنها تسمح بوضوح وإجلاء الرؤية، والقدرة على التطلع للمستقبل. لكن هذا لم يكن حاضراً في تلك الندوة، الأمر الذي جعله يقول: "... إن أحاديث الندوة على وجه العموم لم تساهم في رفع الالتباس النظري، رغم الإشارات المتعددة التي كانت تحاول بين الحين والآخر، بمناسبة هذا العرض أو ذاك..." (184).

وبطبيعة الحال، فإن الالتباس هنا لا يمكن رفعه، وذلك بسبب سيادة وهيمنة المطارحة التي يمكن تسميتها بالمماثلة المستحيلة بين مفهوم الديمقراطية ومفهوم الشورى في الإسلام. " إن هذا النوع من المماثلات التي لا تقارب المفاهيم في حدودها الخاصة وشروطها التاريخية المواكبة لنشأتها وتطورها -تؤدي إلى تعويم المفاهيم- كما تؤدي إلى استبعاد تلويناتها النظرية الخاصة..." (185).

ويستمر كمال عبد اللطيف في هذا الصدد- بقراءته النقدية، وتأويله العلمي والمعرفي، وبحثه عن التأسيس الفلسفي للنظر السياسي العربي-الإسلامي كمطارحة فكرية وثقافية وسياسية جديدة، يقول: " هذا النوع من المقارنة يستبعد أسئلة التأسيس النظري، أي الأسئلة التي نبرز الأوليات الفلسفية لكل مفهوم، وتتيح فك الارتباط الأعمى الذي يقيمه المماثلون، فالشورى مثلاً انطلاقاً من كونها تقنية سياسية معروفة في تاريخ الإسلام السياسي لا يشكل عنصراً مقنناً ضمن نظام الحكم الإسلامي، إنها فعلاً وجدت بشكل منقطع في بعض مراحل الخلافة والملك الإسلامي لكن بدون أن تكون جزءاً من بنيته. أما الديمقراطية فإنها نظام من الممارسة السياسية تؤسسه أوليات الفلسفة السياسية الليبرالية، تؤسسه فلسفياً في دائرة العقلانية، وتقوده قانونياً، وتصنع له اجتماعياً وتاريخياً المؤسسات والمعايير المتغيرة والنسبية" (186).

ومن خلال ما تقدم يتكشف أن هناك مفارقة مفاهيمية، ومرجعية، ونظرية، وتاريخية ما بين مفهوم الديمقراطية، ومفهوم الشورى في الإسلام، ذلك أن الإصرار على فهم المماثلة المستحيلة بينهما، لا يؤدي -ضرورة- إلى القدرة على التصور الصحيح والإدراك المعرفي الدقيق، بل يولد ويزيد صعوبة التحديد والضبط والنظر، وبالتالي العجز عن الوعي بمشكلة الديمقراطية كنظرية وممارسة، وكذلك العجز عن تحديات الحاضر والمستقبل.

ب-سمير أمين:

من منظور ومقاربة اقتصادية-اجتماعية يحاول الباحث أن يقدم مطارحته قصد إبراز والإشارة إلى أزمة الديمقراطية في العالم العربي-الإسلامي، بل في العالم الثالث كله. وذلك من خلال مجموعة من العوائق والموانع ذات الطابع الاقتصادي-الاجتماعي.

" أما الديمقراطية* فهي تظهر بدورها في هذا الإطار المذهبي على أنها ناتج ضروري وطبيعي للاستسلام لعقلنة السوق العالمية، فتكتب معادلة مزدوجة في هذا المجال وهي: رأسمالية= ديمقراطية وديمقراطية= رأسمالية" (187).

وفي هذا الإطار يحاول سميير أمين أن يبين وي طرح المسائل المتعلقة بالحركة الديمقراطية في العالم الثالث المعاصر، ومنه العالم العربي-الإسلامي، فيقول:

" لم تمارس الديمقراطية السياسية في بلدان العالم الثالث على نمط الغرب الرأسمالي المتقدم، (...) وليس في ذلك ما يدعو إلى الاستغراب ولا هو ناتج "التراث التقليدي" للعالم الثالث، أبدأ بالقول إن التوسع الرأسمالي يعارض هنا الديمقراطية ويجعلها أمرا مستحيلا" (188).

ويشير سميير أمين هنا إلى إشكالية سيطرة النظام الرأسمالي كمرکز، على بلدان العالم الثالث كمحيط أمر يؤدي إلى عملية الاستقطاب، التي من شأنها أن تجعل هذه البلدان العالم ثالثة في تبعية مطلقة من جهة، وكذا تصبح في مظهر من مظاهر التفاوت الطبقي داخل المجتمع من حيث توزيع الدخل والثروة والتهميش الاجتماعي.

"...إن غياب الديمقراطية في محيط النظام الرأسمالي سمة دائمة لا تمت بصلة إلى "الوراثة" التقليدية عن العصور السابقة، فهو ناتج ضروري لمقتضيات التوسع الرأسمالي كما هو قائم بالفعل" (189).

ثم يشير كذلك إلى مظهر آخر، من مظاهر أزمة الديمقراطية في بلدان العالم الثالث، وكذلك العالم العربي-الإسلامي. هذا المظهر حدده في طبيعة أنظمة الحكم الدكتاتورية العسكرية، والتي كثيرا ما تؤدي إلى اللااستقرار، وتنتهي بطروف الانفجار وبالتالي تغيب الديمقراطية ويبقى في أحسن الأحوال أن تأتي أنظمة حكم شعبية تقف عائقا وحائلا أمام التحقيق الفعلي للديمقراطية في هذه البلدان.

"... إن هذه الانفجارات لا تؤدي إلى ديمقراطية بل إلى نظما شعبية، أقصد نظام تقوم فعلا، ببعض الإصلاحات الاجتماعية الهامة وتتطلع إلى استراتيجيا تنمية من شأنها أن تحقق بعض التناقضات الخاصة بالوضع المحيطي (...). علما بأن هذه النظم لم تكن ديمقراطية رغم كونها شعبية، بمعنى أن الجماهير صفت وراءها دون أن تسمح السلطة لهذه الجماهير أن تقيم نظما مستقلة لها، ويرجع الوضع إلى ضعف التكوين الطبقي لهذه الجماهير، وفي هذه الظروف كثيرا ما تظهر الشخصية الكارزمية" (190).

إن سمير أمين، وهو يتحدث عن مفهوم الديمقراطية، فلقد ربطه بالمجتمعات الرأسمالية المركزية، أي الأوروبية الرأسمالية، كما وأنه قد ربط مفهوم الشورى بالمجتمعات العربية-الإسلامية التقليدية المحيطة، أي المجتمعات ما قبل الرأسمالية، وبالتالي فإنه يتجاوز الخلط بين المفهومين، ويجعل بينهما من باب الموضوعية والمعرفة العلمية، والضبط الاستمولوجي حدا فاصلا.

وبهذا المعنى يمكن القول أن "... الديمقراطية (...)" ظاهرة حديثة لا تمت بصلة إلى الأشكال السابقة التي قد يسميها البعض بالديمقراطية، عن خطأ، فالشورى مثلا في المجتمعات العربية الإسلامية التقليدية ليست مرادفا للديمقراطية" (191).

ويضيف، وفي نفس التوجه فإنه يعتبر، ومن خلال قراءته للتاريخ العربي-الإسلامي أن الشورى مقيدة، بينما ومن خلال قراءته للتاريخ الغربي-الأوروبي أيضا، أن الديمقراطية تقوم على مبدأ الإبداع. وعليه، " فالشورى مفيدة أصلا بأحكام الإيديولوجيا الميتافيزيقية السائدة فهي تنخرط في إطار مجتمع لم يدرك بعد إمكانية الفصل بين الدين والدولة، وبالتالي تقوم الشورى على مبدأ استبعاد لإبداع المجتمعي، وهو المبدأ الذي لا تتواجد ديمقراطية دونه" (192).

ومما سبق فإنه لا يمكن اعتبار خطاب سمير أمين إلا نقدا لمسألة الديمقراطية في العالم الثالث وكذلك العالم العربي-الإسلامي من حيث كونها تشكل أزمة بالنسبة لهذه البلدان والمجتمعات.

ج-الهوري عدي:

وينطلق، ومن خلال قراءته النقدية لقضية الديمقراطية في العالم العربي-الإسلامي عامة، والجزائر خاصة، ومن منظور ومقاربة سوسيو-سياسية وثقافية تعتمد الوقوف على طبيعة التمثلات الاجتماعية السائدة، والرموز الثقافية داخل مجتمع من المجتمعات والتي تكون عقبة وعائقا أمام ظهور الديمقراطية والدمقرطة وبالتالي تشكل ما أسماه بأزمة السياسي.

" إن الديمقراطية التي تكون وراء التحولات المؤسساتية وتنظم السلطة، تخضع للتمثلات الاجتماعية والثقافية في بعدها الرمزي، فهي التي تحدد لعبة الرباط الاجتماعي إذا كانت تهم -ويشكل أساسي- العلاقات ما بين الحاكمين والمحكومين، وهذه هي خاصيتها السياسية، وتهم أيضا العلاقات ما بين الجماعة، وهذه هي خاصيتها الإيديولوجية" (193).

ولما كانت الديمقراطية داخل سياق التمثلات الاجتماعية والرموز الثقافية للمجتمعات التقليدية، فإن قيم الحداثة وحدها هي التي تسمح بتجاوز هذه الأزمة المزمنة في تاريخ هذه البلدان والمجتمعات العربية-الإسلامية، وتحليل المجتمع الجزائري بشكل نموذجي لذلك، يقول:

" من أجل التطور والتكيف مع قيم الحداثة، فإن القيم الإيديولوجية تكون بحاجة إلى حرية التعبير والنقاش العام، الذي يتمظهر وقضية الديمقراطية، ومنه سنشهد نزاعات وتناقضات داخل المجتمع بين قيم الحداثة الجديدة وقيم الجماعة البالية والعنيفة غير المتلائمة ودمرقة الحياة العمومية" (194).

ويستثمر الهواري عدي في تحليله النقدي لإشكالية الديمقراطية في العالم العربي-الإسلامي، عندما يشير ويؤكد على غياب الأسباب التي من شأنها أن تسمح بفاعلية وقيام الديمقراطية داخل هذه البلدان والمجتمعات المشار إليها سابقا، يقول:

" إن الديمقراطية وتحقيقها مسألة في غاية الصعوبة إذا ما عرفنا أن الحديث عنها، هو حديث أيضا عن حرية التعبير... ولكن سرعان ما نكتشف أن التمثلات الاجتماعية وإيديولوجيا الجماعة تعترض ذلك انطلاقا من طبيعة فهمها للأمر فهي أي التمثلات الاجتماعية تعتبر أن تحرر المجتمع، ومنه تحرر المرأة مثلا قضية في غاية الخطورة" (195).

وفضلا عن طبيعة التمثلات الاجتماعية التي تحدث عنها الهواري عدي، فإنه يقف أيضا وبكل حزم عند طبيعة الخطاب الإسلامي لحركة (الفييس) أي الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية يقول:

"...هو خطاب مشحون بإيديولوجيا دينية راديكالية، احتجاجية، ومثيرة لمشاعر الغضب والهيجان ضد النظام القائم والسلطة السياسية، وطرح البديل المتمثل في إقصاء وإبعاد المسؤولين السياسيين داخل النظام، واستبدالهم بحكام دينيين يصلون ويصومون ويؤمنون بإقامة الدولة الإسلامية كخلاص أبدي. هم مناضلي الفييس وقياداته ومحبيه. وهكذا اختلط الأمر والتبس على المجتمع الجزائري بحيث أصبح الخيار بين دولة ديمقراطية "كافرة" ودولة إسلامية "مؤمنة" (196).

لقد أربك خطاب الإسلام السياسي المنتج من قبل الجبهة الإسلامية للإنقاذ (الفييس) الجزائرية، المشهد السياسي، والثقافة السياسية لدى الجزائريين، عندما صرح علي بن حاج في أحد خطاباته السياسية-الدينية أن الديمقراطية "كفر" مقابل شعار الجبهة الأساسي، وهو "لا ميثاق ولا دستور، قال الله قال الرسول".

وبهذا أصبح الصراع السياسي في الجزائر آنذاك، وكأنه صراع بين دعاة الديمقراطية، ودعاة تطبيق الشريعة الإسلامية بخطاب شعبي، ديني إسلامي.

وكعادة الهواري عدي، فإنه يتمرجع إلى التاريخ الجزائري، خاصة الحركة الوطنية وحرب التحرير من أجل تحديد أسباب وعوائق قدرة المجتمع الجزائري والدولة الجزائرية الحديثة على عدم إمكانية بناء نظام ديمقراطي فاعل، يقول:

" إن طرح المسألة الإيديولوجية، بعد مدة طويلة من استقلال الجزائريين ويكتشف أن الحركة الوطنية التي حررت البلد من الكولونيالية الفرنسية، لم تكن قادرة فيما بعد على بناء حركة اجتماعية،

في إبعادها الثقافية والسياسية، في أفق التقدم والحداثة، أين غابت قيم إيديولوجية التوافق من أجل بناء الأمة وتكوين الدولة الوطنية" (197).

ثم يضيف قائلاً مستشهداً بالتاريخ والسوسيولوجيا كما يلي:

"لقد استمرت عقود من الزمن، كلها شعبية، وأبوية مستحدثة، أدت بالبلاد إلى مأزق خطير، لا من الناحية الإيديولوجية فقط، ولكن من الناحية الاقتصادية أيضا..." (198).

ويصل في آخر هذا التحليل أي مسألة الجزائر في مواجهة تحدي الديمقراطية إلى نتيجة مفادها أن "الديمقراطية لا يمكن أن تكون ممكنة كواقع، إلا إذا كانت السلطة منبثقة من شرعية ضرورية، حتى تتسنى لها حماية الفضاءات العمومية والخاصة، وكذلك حماية حرية المواطنين" (199).

د-محمد عابد الجابري:

هو الآخر حاول أن يفهم مسألة الديمقراطية في العالم العربي المعاصر، من منظور فلسفي، ومقاربة سوسيو-تاريخية، تقف على تحديد الشروط السوسيولوجية والتاريخية التي تسمح بظهور الديمقراطية كنظام، وكمارسة تقوم بها نخبة من المثقفين مؤهلة لقيادة المجتمع نحوها. لكنه يشير إلى بعض الصعوبات والعوائق التي تعاني منها المجتمعات العربية-الإسلامية في عدم قدرتها على إنجاز مشروع الديمقراطية، وقد حصر هذه الصعوبات في إشكالية النخبة، وإشكالية ظهور المجتمع المدني، يقول:

"إن مصدر الصعوبة في ذلك أن المجتمع المدني هو أساسا مجتمع تقوده نخبة مدنيّة، صنّعة الموروث الحضاري للمجتمع ككل، نخبة تفرض هيمنتها الاقتصادية والثقافية على المجتمع ككل، ومثل هذه النخبة غير موجودة في الوقت الحاضر في أقطار العالم العربي" (200).

ولكنه يستدرك، ويحاول تحديد الطبيعة السوسيولوجية لتلك النخبة، لكي تتم عملية خلق مجتمع مدني فاعل داخل المجتمع، يقول:

"... قد تكون هناك تحية لها الهيمنة الاقتصادية، أو الاجتماعية أو الثقافية، ولكنها بدوية في سلوكها وعقليتها وتطلعاتها، وبالتالي فهي لا تنتمي إلى "المدينة" التي هي الشرط الأساسي المؤسس لمفهوم "المجتمع المدني" (201).

ولما كانت التحية التي يتحدث عنها محمد عابد الجابري كقيادة للمجتمع المدني هكذا فإنه يكون من العبث الحديث عن قيام نظام ديمقراطي، أو ممارسة ديمقراطية داخل المجتمعات العربية-الإسلامية المعاصرة. وفي نفس الاتجاه يقول:

"... إن العنصر الوحيد الذي يجمع النخب في كل قطر عربي، هو أنها جميعا لا تستطيع تحمل آليات ونتائج العملية الديمقراطية إلى نهايتها، لأن علاقتها بجسم المجتمع علاقة محدودة، منقطعة، قطاعية في الغالب" (202).

ثم يشير كذلك في مسألة في غاية الأهمية والخطورة على قضية تحقيق الديمقراطية من عدمه في العالم العربي المعاصر، هذه المسألة تعود إلى طبيعة الدولة داخل هذه المجتمعات العربية-الإسلامية. "...الدولة في العالم العربي تمول بفضل الطابع الريعي للاقتصاد، وبالطريقة التي تريد، المشروعات العامة والخدمات الاجتماعية، فضلا عن أجور الموظفين ودعم المواد الغذائية، مما يجعل يدها هي العليا في كل مجال، عليها تتوقف حياة الأفراد والمؤسسات، ولا تتوقف هي على أية قوة اقتصادية مستقلة عنها" (203).

وهكذا فإن التحول الديمقراطي في العالم العربي، الإسلامي، شهد ولازال مجموعة عوائق بنيوية تمنع الديمقراطية، وكذلك ديمقراطية الدولة والمجتمع من عملية التحقيق على أرض الواقع الاجتماعي والسياسي.

وبالنتيجة، فإنه جدير بالقول بالإشارة إلى مجموعة من الدلالات والمعاني كاستنتاجات أساسية، أقف من خلالها على تبرير مظاهر خطاب مفهوم أزمة الديمقراطية في العالم العربي-الإسلامي. * لقد طرحت قضية الديمقراطية داخل بلد إسلامي، أين لازال الدين الإسلامي يلعب فيه دورا أساسيا وفاعلا من حيث المناداة بتطبيق الشريعة الإسلامية، وإقامة الدولة الإسلامية وفي حدود دنيا القبول بالديمقراطية كآلية في إطار الحكم الشوري الإسلامي.

وفي حقيقة الأمر فإن أغلب الحركات الإسلامية ترفض الديمقراطية بدعوى تناقضها والشريعة الإسلامية.

*لقد سادت في العالم العربي سيطرة الجيش وحكم العسكر على مقاليد الحكم والسلطة بفضل طبيعة نظامهم الصارم والتراتبي، وقد استعملوا في الواجهة حزب أو أحزاب سياسية خاضعة لهم وتآمر بأمرهم في مسألة الممارسة السياسية.

وهذا وبطبيعة الحال مادفع إلى تغييب الديمقراطية من المشهد السياسي والفضاء الاجتماعي، وفضلا عن ذلك، فإن الديمقراطية تقدم في هذا الشأن بأنها تؤدي حتما إلى انقسام وتشردم المجتمع، وإنها مصدر صراع اجتماعي وسياسي وثقافي بين الفئات والقوى الاجتماعية داخل هذا البلد أو ذلك.

*وبالعودة إلى طبيعة الثقافة "السياسية" التقليدية للشعوب العربية-الإسلامية، فإنها ترتبط بمفهوم الجماعة، والقبيلة والجهة، والطائفة، والزعيم والأبوية المستحدثة، وعلاقة الشيخ بالمريد... إلخ، فكل هذا لا يسمح بظهور وتبلور، وبالتالي انتصار الديمقراطية داخل المجتمعات العربية-الإسلامية.

وهكذا يبقى الحديث عن الديمقراطية والديمقراطية حديثا ينطلق من منظور أزمة الديمقراطية في العالم العربي-الإسلامي المعاصر.

هوامش الفصل الثالث :

- (1) حسن البناء، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البناء، الجزء 1، الجزائر، مكتبة رحاب، بدون تاريخ، ص148.
- (2) نفس المرجع السابق،- ص202.
- (3) نفس المرجع السابق، ص277.
- (4) أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، تعريب: أحمد إدريس، الجزائر، شركة الشهاب، بدون تاريخ، ص10.
- (5) نفس المرجع السابق، ص10.
- (6) نفس المرجع السابق، ص11.
- (7) نفس المرجع السابق، ص11.
- (8) نفس المرجع السابق، ص13.
- (9) نفس المرجع السابق، ص17.
- (10) نفس المرجع السابق، ص17.
- (11) سيد قطب، معالم في الطريق، بيروت، لبنان، دار الشروق، دار الثقافة، 1988، ص10.
- (12) نفس المرجع السابق، ص21.
- (13) نفس المرجع السابق، ص22.
- (14) نفس المرجع السابق، ص67.
- (15) نفس المرجع السابق، ص116.
- (16) نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني المعاصر آلياته ومنطقاته الفكرية، مقال موجودي في مجموعة من الباحثين العرب، الإسلام والسياسة، موفم للنشر، الجزائر، 1995، ص58.
- (17) نفس المرجع السابق، ص59.
- (18) أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، مرجع سابق ذكره، ص16.
- (19) محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، الجزائر، سلسلة من موفم للنشر، 1990، ص247.
- (20) نفس المرجع السابق، ص248.
- (21) نفس المرجع السابق، ص249.
- (22) نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني المعاصر آلياته ومنطقاته الفكرية (الإسلام والسياسة)، مرجع سابق ذكره، ص64.
- (23) نفس المرجع السابق، ص64.
- (24) علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مرجع سابق ذكره، ص163.
- (25) نفس المرجع السابق، ص164.
- (26) نفس المرجع السابق، ص170.
- (27) قرآن كريم في: حسن البناء، مرجع سابق ذكره، ص60.
- (28) حسن البناء، مرجع سابق ذكره، ص60.
- (29) نفس المرجع السابق، ص61.
- (30) نفس المرجع السابق، ص65.
- (31) أبو الأعلى المودودي، الخلافة والحكم، مرجع سابق ذكره، ص33.
- (32) مرجع سابق ذكره، ص34.
- (33) نفس المرجع السابق، ص34.

- (34) نفس المرجع السابق، ص34
- (35) نفس المرجع السابق، ص 35
- (36) نفس المرجع السابق، ص35
- (37) نفس المرجع السابق، ص 37
- (38) نفس المرجع السابق، ص38
- (39) نفس المرجع السابق، ص40
- (40) سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق ذكره، ص34.
- (41) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، مرجع سابق ذكره، ص55.
- (42) نفس المرجع السابق، ص 57
- (43) نفس المرجع السابق، ص 60
- (44) خالد محمد خالد، الدولة في الإسلام، القاهرة، دار المقطم للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، 2004، ص07.
- (45) نفس المرجع السابق، ص07
- (46) نفس المرجع السابق، ص10
- (47) نفس المرجع السابق، ص12
- (48) نفس المرجع السابق، ص22
- (49) آيات من القرآن الكريم، مذكورة في نفس المرجع السابق، ص35.
- (50) نفس المرجع السابق، ص70
- (51) نفس المرجع السابق، ص54-55
- (52) نفس المرجع السابق، ص71
- (53) حسن الترابي، السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، بيروت، لبنان، دار الساقى، الطبعة الثانية، 2004، ص52.
- (54) نفس المرجع السابق، ص53.
- (55) نفس المرجع السابق، ص54.
- (56) نفس المرجع السابق، ص56.
- (57) نفس المرجع السابق، ص89.
- (58) نفس المرجع السابق، ص91.
- (59) محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، الجزائر، دار المعرفة، بدون تاريخ، ص166.
- (60) نفس المرجع السابق، ص166.
- (61) نفس المرجع السابق، ص167.
- (62) يوسف القرضاوي، الدين والسياسة: تأصيل ورد شبهات، القاهرة، مصر، دار الشروق، الطبعة الأولى، 2007، ص28.
- (63) نفس المرجع السابق، ص29.
- (64) سورة يوسف:56، وردت في نفس المرجع السابق، ص30.
- (65) سورة النور:55، وردت في نفس المرجع السابق، ص30.
- (66) سورة المائدة:45، وسورة المائدة:47، وسورة المائدة:44، وردت في نفس المرجع السابق، ص31.
- (67) نفس المرجع السابق، ص77.
- (68) نفس المرجع السابق، ص81.
- (69) نفس المرجع السابق، ص158.

- (70) نفس المرجع السابق، ص241.
- (71) راشد الغنوشي، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، دار قرطبة، الطبعة الأولى، 2003، ص38.
- (72) نفس المرجع السابق، ص101.
- (73) نفس المرجع السابق، ص103.
- (74) لياس بوكراع، الجزائر: الرعب المقدس، ترجمة: خليل أحمد خليل، الجزائر، بيروت، لبنان، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 2003، ص199.
- (75) نفس المرجع السابق، ص199.
- (76) نفس المرجع السابق، ص200.
- (77) نفس المرجع السابق، ص146.
- * أنظر الفصل الثاني.
- (78) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق ذكره، ص30-31.
- (79) نفس المرجع السابق، ص31.
- (80) نفس المرجع السابق، ص33.
- (81) محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، مرجع سابق ذكره، ص05.
- (82) نفس المرجع السابق، ص11.
- (83) نفس المرجع السابق، ص115.
- (84) نفس المرجع السابق، ص206.
- (85) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق ذكره، ص130.
- (86) نفس المرجع السابق، ص131.
- (87) برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2004، ص265.
- (88) نفس المرجع السابق، ص54.
- (89) نفس المرجع السابق، ص55.
- (90) نفس المرجع السابق، ص57.
- (91) نفس المرجع السابق، ص57.
- (92) خليل أحمد خليل، سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر، لبنان، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، عمان، دار الفارس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2005، ص279-280.
- (93) جورج قرم، تعدد الأديان، وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة، لبنان، بيروت، دار النهار للنشر، 1979، ص214.
- (94) نفس المرجع السابق، ص217.
- (95) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مرجع سابق ذكره، ص81.
- (96) نفس المرجع السابق، ص145.
- (97) فؤاد زكريا، العلمانية ضرورة حضارية، مقالة موجودة في: الإسلام والسياسة، موفم للنشر، الجزائر 1995، مرجع سابق ذكره، ص270.
- (98) محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، لبنان، بيروت، دار الساقى، الطبعة الثالثة، 1996، ص10.

* هو مفهوم وضعه واقتصره محمد عابد الجابري في مقابل مفهوم SECULARISATION

(99) Madeleine Grawitz, Lexique des sciences sociales Dalloz, Paris, France, 8^e Editions 2004, p250.

(100) Ibid, p367.

- (101) Jean Paul Willaime, Sociologie des religions, Paris, France, PUF, 1^e Edition, 1995, p93.
- (102) Ibid, p94.
- (103) Ibid, p96.
- (104) Ibid, p96.
- (105) Ibid, p96.
- (106) فؤاد زكريا، مرجع سابق ذكره، ص280.
- (107) برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2004، ص326.
- (108) نفس المرجع السابق، ص328-329.
- (109) نفس المرجع السابق، ص330.
- (110) نفس المرجع السابق، ص335.
- (111) عبد الرزاق عيد، سدنة هياكل الوهم، نقد العقل الوهمي: يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب، بيروت، لبنان، دار الطليعة، رابطة العقلايين العرب، الطبعة الأولى، 2005، ص17.
- (112) يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهها لوجه، الجزائر، مكتبة رحاب، الطبعة الثالثة، 1989، ص48.
- (113) نفس المرجع السابق، ص48.
- (114) نفس المرجع السابق، ص60.
- (115) نفس المرجع السابق، ص73-74.
- (116) نفس المرجع السابق، ص83.
- (117) نفس المرجع السابق، ص84.
- (118) محمد عمارة، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، لبنان، بيروت، دار الشروق، الطبعة الأولى، 2003، ص17. وهو عبارة عن تعريف مركب اشتركت فيه مجموعة من المراجع.
- (119) نفس المرجع السابق، ص20.
- (120) نفس المرجع السابق، ص08.
- (121) نفس المرجع السابق، ص08.
- (122) نفس المرجع السابق، ص35.
- (123) نفس المرجع السابق، ص44.
- (124) طارق البشري، مستقبل الحوار الإسلامي العلماني، بئر خادم، الجزائر، دار المستقبل، الطبعة الأولى، 1992، ص06 (كلمة المركز).
- (125) نفس المرجع السابق، ص07.
- (126) نفس المرجع السابق، ص12.
- (127) نفس المرجع السابق، ص65.
- (128) Myrian Catusse, Le mouvement islamiste, éléments de dynamique nationale, côte 32-297, Cat, p116.
- (129) راشد الغنوشي، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، مرجع سابق ذكره، ص24.
- (130) نفس المرجع السابق، ص37.
- (131) نفس المرجع السابق، ص37.
- (132) فؤاد زكريا، العلمانية ضرورة حضارية، مرجع سابق ذكره، ص271.
- (133) نفس المرجع السابق، ص273.
- (134) نفس المرجع السابق، ص273.
- (135) نفس المرجع السابق، ص274.

- (136) نفس المرجع السابق، ص275.
- (137) نفس المرجع السابق، ص276.
- (138) نفس المرجع السابق، ص279.
- (139) نفس المرجع السابق، ص288.
- (140) نفس المرجع السابق، ص288.
- (141) نفس المرجع السابق، ص288.
- * أنظر تقديم المترجم هاشم صالح في كتاب: العلمنة والدين... ص05.
- (142) محمد أركون، الإسلام والعلمنة، دراسات عربية، مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية، العدد 5 السنة الثانية والعشرون، مارس 1986، ص19.
- (143) نفس المرجع السابق، ص19.
- (144) نفس المرجع السابق، ص19.
- (145) نفس المرجع السابق، ص20.
- (146) نفس المرجع السابق، ص21.
- (147) رشيد شقير، مفاهيم الدولة والنزاعات (دراسة في إيديولوجيات القوى السياسية اللبنانية)، لبنان، بيروت، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1992، ص185.
- (148) محمد أركون، الإسلام والعلمنة، ص21.
- (149) نفس المرجع السابق، ص22.
- (150) نفس المرجع السابق، ص23.
- (151) نفس المرجع السابق، ص24.
- (152) نفس المرجع السابق، ص27.
- (153) نفس المرجع السابق، ص28.
- (154) نفس المرجع السابق، ص40.
- (155) القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية 38، سوريا دمشق، دار ابن كثير، الطبعة السادسة، 1403هـ، ص487.
- (156) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 159... ص71.
- (157) عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ذكره عن راشد الغنوشي، ص172.
- (158) نفس المرجع السابق، ذكره عن حسن الترابي، ص173.
- (159) نفس المرجع السابق، ص169.
- (160) عدنان علي رضا النحوي، الشورى لا الديمقراطية، دار الشهاب، الطبعة الثانية، 1987، ص14.
- (161) نفس المرجع السابق، ص39.
- (162) نفس المرجع السابق، ص39-40.
- (163) نفس المرجع السابق، ص40.
- (164) نفس المرجع السابق، ص106.
- (165) عبد الملك بن أحمد بن المبارك رمضاني الجزائري، أمتاع البصر بمدارك النظر في السياسة بين التطبيقات الشرعية والانفعالات الحماسية، لبنان، بيروت، مكتبة الفرقان، بدون تاريخ، ص279.
- (166) نفس المرجع السابق، ص280.
- (167) نفس المرجع السابق، ص286.
- (168) إبراهيم إعراب، الإسلام السياسي والحدثة، مرجع سبق ذكره، ص140، نقلا عن عبد السلام ياسين، الشورى والديمقراطية.

- (169) نفس المرجع السابق، ص141.
- (170) يوسف القرضاوي، الدين والسياسة: تأصيل ورد شبهات، مرجع سابق ذكره، ص171.
- (171) نفس المرجع السابق، ص172-173.
- (172) نفس المرجع السابق، ص176.
- (173) نفس المرجع السابق، ص177.
- (174) نفس المرجع السابق، ص177.
- (175) عبد الإله بلفزير، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق ذكره، ص181.
- (176) نفس المرجع السابق، ص180.
- (177) فريديريك معنوق، معجم العلوم الاجتماعية (انكليزي-فرنسي-عربي) مراجعة وإشراف محمد ديس، أكاديميا، بيروت، لبنان، 1998، ص125.
- (178) Madelaine Grawitz, Lexique des sciences sociales, مرجع سابق ذكره، ص111.
- (179) Ibid, p112.
- (180) كمال عبد اللطيف، التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، المغرب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1987، ص55.
- (181) نفس المرجع السابق، ص55-56.
- (182) نفس المرجع السابق، ص58.
- (183) نفس المرجع السابق، ص66-67.
- (184) نفس المرجع السابق، ص67.
- (185) نفس المرجع السابق، ص68.
- (186) نفس المرجع السابق، ص68.
- * الديمقراطية Démocratisation
- (187) سمير أمين، بعض قضايا المستقبل (تأملات حول تحديات العالم المعاصر)، لبنان، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 1990، ص36.
- (188) نفس المرجع السابق، ص37.
- (189) نفس المرجع السابق، ص46.
- (190) نفس المرجع السابق، ص47.
- (191) نفس المرجع السابق، ص135.
- (192) نفس المرجع السابق، ص136.
- (193) Laouari Addi, L'Algérie et la démocratie, Pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine, éditions La découverte, Paris XIIIe, 1995, p123.
- (194) Ibid, p123-124.
- (195) Ibid, p129.
- (196) Ibid, p132.
- (197) Ibid, p138.
- (198) Ibid, p140.
- (199) Ibid, p141.
- (200) محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مرجع سابق ذكره، ص193.
- (201) نفس المرجع السابق، ص194.
- (202) نفس المرجع السابق، ص195.
- (203) نفس المرجع السابق، ص195.

الفصل الرابع

إشكاليات قضايا المرأة بين خطاب الإسلام السياسي بوصفه سياجا دوغمائيا مغلقا والخطاب النقدي

"مستحيل أن يتغير المجتمع العربي مادامت المرأة العربية في وضعها الراهن، وذلك لأنها هي التي تصنع الإنسان العربي.
وطالما أن المرأة لم تتغير بعد، فالإنسان العربي غير قابل للتغيير".

هشام شرابي

إن مسألة المرأة وقضاياها المختلفة والمتشابكة تعد من الموضوعات المحظورة والمسكوت عنها، ومن الطابوهات أيضا، مثلها في ذلك مثل إشكالية الدين، وإشكالية الدين والسياسة. وهذا عند كثير من المثقفين العرب والمسلمين، والعاملين في الفضاء العلمي والمعرفي والثقافي.

ولعل السبب يعود إلى ما تحمله هذه القضايا والموضوعات، والتي ستطرح في -هذا الصدد، وبنوع من التفصيل- من مضامين ومحتويات كثيرة الجدل والنقاش والسجال، وكذلك المناظرة بين اتجاهين أساسيين هما:

-اتجاه يمثله خطاب الإسلام السياسي من خلال مواقفه وأفكاره المتسمة بالتصلب، واعتماد النص الديني الثابت، والقراءة الدوغمائية المغلقة، أي تلك القراءة الحرفية والقطعية للنصوص المعتمدة في الدليل والبرهان وإقامة الحجة.

-واتجاه آخر يمثله الخطاب النقدي انطلاقا من مطارحاته وتصوراته التي تميزها القراءة العلمية والمعرفية للمسألة، على ضوء ما توصلت إليه العلوم الاجتماعية والإنسانية من فهم نسبي اجتماعي وتاريخي عند دراسة ظاهرة من الظواهر. فلقد اعتمد هذا الاتجاه الطرحات النظرية والمقاربات المنهجية التي تسمح بالوقوف على طبيعة الظاهرة (قضايا المرأة) وفهمها فهما علميا وموضوعيا.

وفي السياق ذاته، فلقد حرصت على وضع هذا الموضوع في الإطار العلمي الاجتماعي، وذلك من خلال خطاب نقدي ديناميكي، في مواجهة خطاب إيديولوجي وقراءة ساكنة متجاوزة، يرفض الخطاب فيها كل إمكانية للاجتهاد الفكري والمعرفي في إطار القبول بالظروف الاجتماعية والتاريخية النسبية والمستجدة.

وهنا لا بد من الإشارة إلى تحديات العصر الراهنة والمتسارعة أمام العقل الدوغمائي الذي أصبح متجاوزا، فالقوالب الفكرية الجاهزة والجامدة، لم يعد لها مكانا اليوم في هذا العالم الجديد، فهي أمام احتمال واختبار تعرضها للكسر والتهشيم.

أولاً- المرأة وقضية الحجاب:

لقد احتلت قضية الحجاب/السفور في خطاب الثقافة العربية-الإسلامية مكانة هامة لا يمكن إغفالها، أو إهمالها، فهي أي قضية المرأة والحجاب قد تراوحت ما بين خطابين متناقضين ومتناحرين، الأمر الذي جعلها تكون قضية أساسية ومحورية في الخطاب الإسلامي-الديني والتقليدي من حيث اعتبارها أم المشكلات التي تؤرق المجتمع العربي-الإسلامي. ولهذا كان من الضروري طرح قضية الحجاب كإلزام فرضه المجتمع على المرأة العربية-الإسلامية منعا للمحظور من قبل خطاب النصوص الدينية المعززة بالفهم القائم على الممنوع، واعتبار المخالفة شكل من أشكال الفعل المحرم والسلوك المارق عندما لا يكون هناك الامتثال لتفسير وتأويل النخبة المثقفة المنتمية لخطاب الإسلام السياسي كأيديولوجيا دينية وسياسية.

لكن وفي المقابل، فإن الخطاب النقدي قد تجاوز الفهم والتأويل السطحي والسادج لمسألة الحجاب وعلاقته بالمرأة العربية-الإسلامية، عندما تناوله كظاهرة اجتماعية قائمة على الدلالات والمفاهيم والإشارات الاجتماعية التي تحدد مكانة المرأة وسط المجتمع باعتبارها "كائنا دونيا" وجب إخفاؤه عن نظرة الرجل، لأنها- أي المرأة- لا يمكن أن تكون إلا مصدرا يثير الغريزة، ويدفع إلى الفتنة الجسدية والسلوكية والأخلاقية.

1-خطاب الإسلام السياسي:

أ- أبو الأعلى المودودي:

وينطلق في حديثه عن الحجاب من تحديده طبيعة العلاقة بين المرأة والرجل داخل المجتمع الإسلامي، ولذلك نجده يبدأ في خطابه بطرح سؤال أساسي هو: ماهي المسألة؟ وعند إجابته على هذا السؤال قال:

هي: "...صلة ما بين الرجل والمرأة وكيفية توطيدها في الحياة الاجتماعية فإن هذه العلاقة أساس التمدن وملاك أمره، وأن اعوج هذا الأساس أو مال عن الاستقامة قليلا، فلا خيرا في بناء التمدن الذي ينهض على هذا الأساس المعوج"⁽¹⁾.

ولما كان الأمر كذلك، أي أن هذه العلاقة بين الرجل والمرأة تدخل في إطار المشكلة أو المسألة، فهي -وبالضرورة- بحاجة إلى حل.

والحل -وبطبيعة الحال- لا يمكن أن يملكه إلا المسلم الذي يعرف كيف تطرح المشكلة، وكيف يقوم بحل تلك المعضلات الاجتماعية، ولعل تحديد طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة تفرض التزام المرأة بأحكام وقواعد المجتمع الإسلامي. ومن جملة هذه القواعد، أحكام الحجاب، يقول:

" إن جملة الأحكام التي يطلق عليها عنوان (الحجاب) هي في الحقيقة مشتملة على أهم أجزاء قانون الاجتماع الإسلامي، فإذا وضعت هذه الأحكام موضعها الصحيح في نظام ذلك القانون بكامله ثم تأملها أحد فيه أثره من البصيرة الفطرية السليمة، لم يلبث أن يعترف بأنها الصورة الوحيدة الممكنة التي تضمن الاعتدال في الحياة الاجتماعية، وأن هذه المجموعة من الأحكام إن عرضت على العالم منفذة في الحياة العملية يروحها الحقيقية الصحيحة فهولت الدنيا المنكوبة إلى منبع السلام هذا، تلتمس فيه الدواء لأدوائها الاجتماعية... " (2).

إن قضية الحجاب عند المودودي لترتبط بقضية منع "التبرج الجاهلي" كما يصفه ويعتبره مخطرا على الاجتماع الإسلامي، يقول:

"... حتى القناع الذي تستتر به المرأة، إن انتخب من الألوان البارقة والشكل الجذاب لكي تلذ به أعين الناظرين، فهو أيضا من مظاهر التبرج الجاهلي... " (3).

ومعنى ذلك أن مواصفات الحجاب عند المودودي محدودة ومعروفة، فهي لا تخرج عن ذلك الحجاب ذو اللون الأسود من القماش البسيط الخشن غير اللافت للأنظار.

وفي هذا التوجه يشير المودودي إلى طبيعة الحجاب المفروض على المرأة المسلمة عندما يحدد بالجلباب والنقاب، مستشهدا في ذلك بالآية القرآنية، ثم التفسير المرتبط والخاص بها.

" (يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين، يدين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين) (الأحزاب: 59) فهي نزلت خاصة في ستر الوجه. و(الجلابيب) جمع جلباب وهو الثوب الواسع أو الخمار أو الرداء، و(يدين) أي يرخين، فمعنى الآية بالحروف: أن يرخين جانبا من خمرهن أو ثيابهن على أنفسهن، وهذا هو المفهوم من (ضرب الخمار على الوجه) والمقصود به الوجه وإخفاؤه، سواء كان بضرب الخمار أو بلبس النقاب" (4).

وما يؤكد ذلك بالنسبة للمودودي " أنه من لدن عصر الصحابة الميمون إلى القرن الثامن للهجرة، حمل جميع أهل العلم هذه الآية على مفهوم واحد هو الذي قد فهمناه من كلماتها، وإذا راجعنا بعد ذلك الأحاديث النبوية والآثار، علمنا منها أيضا أن النساء قد شرعن يلبسن النقاب على العموم بعد نزول هذه الآية على العهد النبوي، وكن لا يخرجن سافرات" (5).

ثم يستطرد ويضيف عندما يعتبر أن النقاب إضافة إلى لبس الجلابيب مسألة دينية بالأساس، دليلها من القرآن والسنة والتقاليد الاجتماعية في المجتمع الإسلامي، يقول:

" إن النقاب مما اقترحه القرآن نفسه من حيث حقيقته ومعناه وأن لم يصطلح عليه لفظا، وكانت نساء المسلمين قد اتخذته جزءا من لباسهن بخارج البيت، برأى من الذات النبوية التي نزل عليها القرآن، وكان يسمى نقابا في ذلك العهد أيضا" (6).

ومما سبق يتبين أن المودودي يشدد على أن الجلباب والنقاب، هو لباس المرأة المسلمة الشرعي، وليس لباسا آخر.

ومعنى ذلك، وإذا قيست المسألة بما نراه اليوم على المستوى السوسولوجي والاجتماعي، فإن هذه الأشكال من اللباس التي يطلق عليها حجابا، هي ليست كذلك في نظر أبي الأعلى المودودي لأنها لا تمت بصلة إلى طبيعة اللباس (الجلباب والنقاب) الذي يعرفه هو.

ب- وجدي غنيم:

وينطلق في خطابه عن حجاب المرأة المسلمة، من قضية مفادها أن الأمر يعود إلى الإيمان أولا وأخيرا، فمن كان كذلك وجبت عليه الطاعة والامتثال لأوامر الله ونواهيه، فالله تعالى مثلا حدد عورة الذكر، كما حدد أيضا عورة الأنثى، وطلب منها أن تضع حجابا أو لباسا يغطي هذه العورة، يقول: "أما بالنسبة للمرأة... فجسدها كله عورة ما عدا الوجه والكفين..." (7).

ولما كان الأمر كذلك، وكانت القضية هكذا في منظور وجدي غنيم وخطابه الديني وتأويله، فلقد "... فرض الله الحجاب على المرأة المسلمة، ونحن نقول إن الحجاب فرض، لأن الحجاب فريضة مثل الصلاة والصيام والحج..." (8).

وأما بالنسبة للدليل المعتمد في اعتباره أن الحجاب فرض ديني، فلقد تخرج وجدي غنيم إلى القرآن ونصوصه وآياته في إثبات صحة ما يقول:

فلقد "... وجه الله سبحانه وتعالى... الخطاب للمؤمنات فقال..." (9).

" وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن" (النور:31).

فالآية هنا تشير صراحة إلى اعتبار الحجاب فريضة دينية لا غبار عليها، ولذلك نجده يستطرد ويضيف آية أخرى تأكيدا على الفكرة التي يريد أن يصل إليها في عملية إقناع المرأة المسلمة بوجوب ارتداء الحجاب.

" يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفورا رحيمًا" (الأحزاب:59).

هذا دليل من القرآن الكريم، وأما من السنة فلقد اعتمد التالي:

" قول النبي (ص) "يرخين ذراعا، ولا يزدن عن ذلك" أي ترخي المرأة ثوبها ذراع بعد الساق، وقد تقول امرأة أنها إذا أجرت ثوبها على الأرض قد تصيبه نجاسة. والإجابة على ذلك فيما يروي أن امرأة قالت لأم سلمة (ض) "إني أطيل ذيلي وأمشي في المكان القذر؟"، فقالت لها قال: رسول الله (ص) يطهره ما بعده" (10).

ولكن هل يعقل هذا الكلام والجميع يعرف ويدرك أن الدين الإسلامي نظافة بالأصل. فكيف يمكن أن يأمر النبي (ص) بأن تجر المرأة ثوبها فوق نجاسة! ثم يتطهر بعد ذلك! ثم أن ما هو المبرر الديني والشرعي الذي يجعل المرأة ترتدي حجابا أو جلبابا يتسحب ويجر وراءها، ويلمس النجاسة والقاذورات؟

ولكنه الشذوذ، والتطرف، والغلو في الدين والفكر والاهتمام بالجانب الشكلي البسيط أو التافه من الأمور الدينية والدينية...

إن وجدي غنيم يذهب بعيدا في تصوره لقضية الحجاب وعلاقته بالمرأة العربية والمسلمة، فهو يحملها المسؤولية الأخلاقية وحدها دون الرجل عندما يقول لها " فأحرى بك أختاه ألا تكونين أنت أذى في طريق المسلمين، حيث تؤذين الرجال وتثيرين غرائزهم بتبرجك...." (11).

غير أن الواقع الاجتماعي والسوسيولوجي غير ذلك البتة، فالمرأة وإن ارتدت حجابا، أو خمارا، أو حتى جلبابا، تبقى عرضة لنزوات وتعدي بعض الرجال الذكور الذين لا يرون في المرأة، إلا متعة أو مصدرا "طبيعيًا" لإشباع الغريزة الجنسية المنحرفة.

ويستمر وجدي غنيم في فهمه لمسألة المرأة والحجاب، فيوصيها بعدم الخروج من بيتها والبقاء فيه حتى لا تتعرض للأذى الذي قد يصيبها من طرف الرجال. " فالأصل بالنسبة للمرأة هو عدم الخروج من البيت، ولكن إذا خرجت المرأة لضرورة مثل العلم والبيع والشراء، فعليها الالتزام بالحجاب الشرعي... " (12).

وكما هو واضح وجلي، فإن وجدي غنيم لا يطرح المسألة في علاقتها بالمجتمع والثقافة والحضارة، واحترام القانون، والدفاع عن حقوق الناس رجالا ونساء ذكورا وإناثا. والسؤال هو، فهل عندما تعود المرأة إلى بيتها وترتدي حجابا أو جلبابا عندما تخرج، ستسلم من أذى الشواذ والمنحرفين فكرا وسلوكا؟.

وبطبيعة الحال، فإن غنيم لا بد وأن يشير إلى مصدر ومشاكل وشورور العرب والمسلمين، وهو في نظره الغرب وأوروبا.

" وما هي غاية أوروبا، إلا القضاء على الإسلام، ولن يتحقق لها ذلك إلا عن طريق القضاء على أخلاق المسلمين... " (13).

ويختتم وجدي غنيم رأيه دون تردد بين التهريب والترغيب كما هو معروف في الخطاب الديني التقليدي، يقول:

" لقد علمت أختاه أن الله سبحانه وتعالى أعد ثوابا عظيما لمن امتثلت لأوامره ونواهيه، ويجب عليك أن تعلمي علم اليقين أن الله قد أعد عذابا شديدا أليما للمتبرجات المتمردات على أوامره ونواهيه وذلك في الدنيا والآخرة " (14).

وهكذا يكون وجدي غنيم قد لعب دور الأكليروس "الإسلامي" كوسيط بين الله وعبده.. فالالتزام الديني هو قناعة فكرية وعقلية، وليس مجرد خوف من النار أو جهنم أو طمع في الجنة كما يعتقد دعاة الحركة الإسلامية.

ج- مصطفى صبري:

وينطلق من فكرة أساسية مفادها أن أوروبا وثقافتها وتأثيرها على المجتمعات العربية-الإسلامية، هي المسؤولة، على ما هي عليه هذه المجتمعات، بل يذهب بعيدا عندما يعتبر أن هذه المسألة ترتبط جوهريا بالمرأة المسلمة سلبا وإيجابا. وبمعنى آخر، فإن المرأة هي التي يعود إليها ازدهار وتقدم الإسلام، وذلك من خلال موقفها منه من حيث الانخراط فيه أو الابتعاد عنه.

وفي هذا التوجه فإن مصطفى صبري يستشهد بنص يرجع إلى مثقف تركي اسمه محمد حرب يدرس بجامعة عين شمس بالقاهرة، صدر في أغسطس سنة 1991 تحت عنوان "كيف أفسد الغرب شبان المسلمين؟" يقول: " قال أحد المتحدثين في الهيئة العامة لاتحاد الكنائس في فرانكفورت: المرأة المسلمة تشغل في الإسلام مكانة هامة، وعندها سلمت المرأة المسلمة قلبها وعقلها وجسدها للإسلام في ذلك الوقت تمكن المسلمون من إقامة دولتهم الكبرى في التاريخ، أما عندما ذهبت المرأة المسلمة إلى الدنيا وإلى نفسها أصبحت الدول الإسلامية، خاضعة للغرب خضوع العبيد.

المرأة المسلمة شكلت في الماضي الخطر الأكبر ضد الغرب، وستكون كذلك عندما تعود إلى الإسلام مرة أخرى، وطريق القضاء على المسلمين لا بد أن يمر بالمرأة المسلمة" (15).

وفي فهمه لمسألة، الحجاب وعلاقته بالمرأة، فإنه لا يتردد في اعتباره أن السفور يرادف العري والخلاعة، وهذا تصور وموقف لا يخلو من التطرف والتشدد. وبالعودة إلى الواقع الاجتماعي والسوسيولوجي، فإننا سنكتشف أن القضية ليست كذلك، وبالعكس فإن ارتداء الحجاب قد أصبح مجرد غطاء للرأس أو خمار أو فولار (Foulard) تضعه المرأة على رأسها، وما عداه فهو سروال جينز أمريكي ضيق (سليم كما يقول الشباب) وقميص ضيق أيضا، وكعب عال، أو حذاء (رياضي).. مع وضع المساحيق، كأحمر الشفاه، وأحمر الخدود، وغير ذلك...

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: ما هو الفرق بين امرأة متحجبة بالشكل الذي تحدثت عنه الآن، وامرأة سافرة؟

إن الواقع الاجتماعي الذي نعيشه هو وحده الذي يجيب على هذا السؤال.

وهذا ما يجعلني أقول أن الواقع يكشف لنا في كثير من الأحيان أن السفور يمكن أن يكون لباسا محتشما إلى أبعد الحدود، ومع ذلك يسمونه السفور أو التبرج، لأن المرأة لم تضع على رأسها خمارا، ويقرنونه (السفور) بالثقافة الغربية-الأوروبية.

وفي هذا الصدد يقول صبري مصطفى مايلي: "...إن فكرة السفور حصلت فينا تقليدا للغرب، وكنا عالمين بأن سفور المرأة الغربية غير مقتصر على كشف وجهها" (16).

إن مصطفى صبري ودعاة الإسلام السياسي، لا يهتمهم فكر المرأة أو ثقافتها أو دينها أو أخلاقها، ما لم تكن محجبة، وكأن قضية الحجاب عندهم تختصر في تغطية المرأة أولا وأخيرا. ولذلك فهم يعتبرون أن التدين ليس حصانة للمرأة ما لم تترك السفور والاختلاط مع الجنس الآخر، يقول:

" لو علموهن الدين بالمعنى الذي يريدونه من الدين من غير أن يجمعوا إليه سد أبواب الفتن وذرئع الفساد، كالسفور واختلاط الجنسين -الذي هو من الدين أيضا- لما كفى وازعا ووافيا" (17).

ولما كانت قضية الحجاب، بهذا الاهتمام فإن مصطفى صبري قد حكم على المرأة السافرة بالخروج عن الإسلام والملة، يقول:

"...أن تسفر المرأة المسلمة فعلا السفور العصري (...). وتعيش طول عمرها في السفور الحديث، ماشية على ما يقتضيه من فنون الاكتشاف والاختلاط، ومماشية في كل ذلك هواها النفساني، فيمكن أن تبقى هذه المرأة على إسلامها وإن كان استمرارها عليه يضعف جدا احتمال بقائها مسلمة!..." (18).

ولا يخرج المرأة غير المحجبة من الإسلام والدين والملة فقط، بل دعاة السفور والمدافعين عنه كذلك.

" فالسفور لا يمكن أن يدعى له أو يدافع عنه في بلدة إسلامية كمصر بقلم كاتب مسلم، ومن جراء ذلك كان آخر قولني للداعين والمدافعين أن المنطق والأخلاق والشجاعة يحتم عليهم أن يقلعوا عن دعوتهم ودفاعهم، أو عن دعوى أنهم مسلمون ولو بأسمائهم" (19).

وانطلاقا من هذا الفهم يمكن القول أن هذا الخطاب متشدد ومتطرف وإقصائي، من شأنه أن يؤدي إلى حماقات التكفير، وإشاعة السلوك الإرهابي ضد المخالفين بحجة إصاق تهمة الكفر والإلحاد.

د- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة :

وبنفس الفهم والتصور، والانطلاق من نفس المنظور الفكري والثقافي، والتأويل الديني، والطرح الإيديولوجي، والربط بين الدين والسياسة تعسفا واعتباطا فلقد وجدت، من خلال الدراسة الحقلية والميدانية التي قمت بها، وبخصوص هذه النقطة الأفكار والمواقف والتصورات التالية تقول وتعبر:

ولنبداً بالفئة الأولى من المبحوثين والمستجوبين والذين يمثلهم التوجه السلفي الوهابي (وهم 3 مبحوثين)، فلقد عبر عن موقفه بخصوص الإجابة على سؤال ورد في دليل المقابلة يتعلق بقضية الحجاب والمرأة مفاده:

هل ترى أن ارتداء الحجاب، هو ضرورة دينية أم ضرورة اجتماعية؟

"لقد فرض الحجاب على المرأة المسلمة، منذ أن نص على ذلك القرآن الكريم، والسنة النبوية. وبناء عليه فنحن لا نرى أنه ضرورة اجتماعية، كما ورد في السؤال، فهو إلزام ديني وشرعي. والحجاب الذي نتحدث عنه هنا، هو الجلباب والنقاب الذي يستر المرأة المسلمة من رأسها إلى قدميها، بل أكثر من ذلك يجب أن يلامس الأرض واليابسة اقتداء بما جاء في سنة نبينا عليه السلام. كما وأن الحجاب والجلباب والنقاب الذي نقصده لا يجب أن يكون مزركشا، وبألوان زاهية، فهذا لا تقبله الشريعة الصحيحة، ولا يقول به الفقهاء والعلماء من السلف الصالح. وأما دليلنا في ذلك، فيمكن الرجوع إلى سورة النور، وسورة الأحزاب، وكذلك حديث النبي الموجه إلى أسماء بنت أبي بكر. قال تعالى: "... وليضربن بخمورهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن". وكذلك قال: "يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفورا رحيما".

(إجابة متفق عليها من طرف الجميع).

وفي نفس الاتجاه والرأي، فإن التوجه الإخواني (الإخوان المسلمين) من المبحوثين والمستوجبين، هو الآخر قد اعتبر أن الحجاب ضرورة دينية بالأساس، قال: "إن قضية الحجاب مسألة في غاية الأهمية بالنسبة للعرب والمسلمين، لأننا نعتقد أن الغرب أو أوروبا تعاني من الانحلال الخلقي لأن المرأة هناك سافرة، ومتبرجة، وعارية، وهذا يجلب الفتنة بين الرجال، وظهور السلوكات المنافية للقيم الدينية والأخلاقية.

وعليه، فنحن المسلمين لا يجب أن نقلدهم في ذلك، ونلتزم بديننا وأخلاقنا الإسلامية، ثم أن ارتداء الحجاب بالنسبة للمرأة المسلمة واجب وفريضة دينية، تحدث عنها القرآن والسنة وإجماع الفقهاء والعلماء، وكذلك العلماء المعاصرين أمثال المودودي، وقطب، والغزالي، والقرضاوي، وغيرهم كثير".

(إجابة متفق عليها من طرف الجميع)

وأما الفئة الثانية من المبحوثين والمستجوبين والمشكلة من الأساتذة والأستاذات الجامعيين، والموزعة على التخصصات التالية: العلوم الشرعية، والحقوق، والعلوم السياسية (أستاذان متخصصان في العلوم الشرعية، وأستاذة متخصصة في الحقوق، وأخرى في العلوم السياسية).

ولنبداً بأساتذة العلوم الشرعية، فلقد قالوا بخصوص قضية المرأة وعلاقتها بالحجاب وعلى السؤال المشار إليه سابقا مايلي:

"بطبيعة الحال، فإن الحجاب ضرورة دينية، ولا يمكن أن يكون ضرورة اجتماعية فقط. إن الحجاب قد نص عليه القرآن الكريم في سورة النور، وكذلك أحاديث النبي (ص). ومن هنا لا يمكن اعتباره مجرد سلوك اجتماعي أو تقليد من التقاليد المتعارف عليها. لكن هنا لا بد من الإشارة إلى قضية

في غاية الأهمية، هذه القضية هي الحجاب الحقيقي، والحجاب غير الحقيقي، فما نراه اليوم في حياتنا الاجتماعية من لباس المرأة المسلمة، هو في أغلبه لا يعتبر حجابا، والسبب يعود إلى تجسيم جسم المرأة مع وضع خمار رقيق على رأسها، فنحن لا نعد هذا حجابا، وإنما نعتبره لباسا أوروبيا لا علاقة له بالحجاب الشرعي الذي نعرفه".

(إجابة متفق عليها من طرف الجميع).

وأما عن الفئة الثالثة من المبحوثين والمستجوبين والمتكونة من الطلبة والطالبات الجامعيين والموزعين على التخصصات العلمية التالية: العلوم الشرعية - العلوم السياسية.

فلقد عبرا عن الطالبين المتخصصين في العلوم الشرعية عن موقفهما كالتالي:

"لقد تعلمنا من خلال دراستنا العلمية والجامعية، أن لباس الحجاب فرض ديني وشرعي، نص فيه القرآن الكريم والسنة النبوية، ولكن ليس الحجاب أو بالأصح وضع الخمار على الرأس فقط، واعتباره حجابا شرعيا، إن مواصفات الحجاب الشرعي، هي أن يكون واسعا وفضفاضا ولا يبرز مفاتن المرأة المسلمة، أما ما نراه يوميا، فنحن لا نعتبره حجابا، وإنما هو لباس أوروبي اجتماعي، عنوانه الموضة الغربية والمسيحية البعيدة كل البعد عن قيمنا الدينية والأخلاقية، وبالنتيجة نقول: إن الحجاب ضرورة دينية فقط".

(أحمد ونعيمة، طالبان جامعيان).

وأما الطالب المتخصص في العلوم السياسية، فمن جهته عبر عن منظوره بالشكل التالي:

"أنا أرى أن الحجاب فريضة دينية على المرأة المسلمة، لأن هناك سور وآيات من القرآن الكريم، وهناك أحاديث أيضا، وإن كنت لا أحفظها.

لكنني -وفي هذا الصدد- أميز بين الحجاب الذي يستر المرأة، وبين الحجاب الذي هو في حقيقته موضة اجتماعية". (الطيب، طالب جامعي).

وأما عن الفئة الرابعة من المبحوثين والمستجوبين، والمتكونة من أئمة ومشايخ الجوامع والمساجد، وهم 4 مبحوثين، فلقد تحدثوا عن علاقة الحجاب بالمرأة بالشكل التالي:

"لقد فرض الله تعالى الحجاب على المرأة المسلمة والمؤمنة بنص القرآن الكريم عندما قال: "وليضربن بخمورهن على جيوبهن" وكذلك بسنة النبي محمد (ص) قولا وفعلا عندما تحدث مع المسلمات والمؤمنات بعد نزول الآية... ولما كان الأمر كذلك، فإن الحجاب ليس ضرورة اجتماعية مرتبطة بالعادات والتقاليد - وإنما هو كما بينا آنفا- شريعة وواجب ديني، غير ما نقوله نحن داخل المساجد من كلام الله وسنة نبيه شيء، وما يفعله الناس في الشارع والإدارة والثانوية والجامعة والسوق... شيء آخر".

(إجابة متفق عليها من طرف الجميع)

وأما عن الفئة الخامسة من المبحوثين والمستجوبين والمشكلة من الناشطين الحزبيين، وهم ناشط من حمس، وناشط من جبهة العدالة والتنمية، وناشط آخر من الفيس المحضور، وبدورهم عبروا عن موقفهم من قضية المرأة والحجاب على النحو التالي:

- "حمس: "الحجاب ضرورة دينية أصلاً، ولا علاقة له بالضرورة الاجتماعية، لأنه فريضة وشريعة من الله بنص القرآن وسنة النبي محمد (ص).

ولكن الحجاب الذي نتحدث عنه، ذلك الحجاب الشرعي الديني والحقيقي أي الذي يغطي المرأة ويستترها، ولا يسمح بالنظر إلى جسمها، ما عدى الوجه والكفين.

أما ما أصبح متداولاً في حياتنا اليومية، هو غطاء للرأس فقط، وليس حجاباً شرعياً، لأنه يسمح بتجسيم جسد وجسم المرأة، وهذا مرفوض شرعاً".

(حسين، ناشط حزبي).

-جبهة العدالة والتنمية: "الحجاب فرضه الله سبحانه وتعالى على المرأة المسلمة والمؤمنة بحسب الآيات القرآنية المعروفة، وكذلك بسنة النبي الطاهرة قولاً وفعلاً، ثم أن الحجاب هو وقاية المرأة من النظرات القبيحة والمؤذية لها وللرجل.

وأنا هنا لا أتفق مع القول الذي جاء في السؤال بأنه ما إذا كان الحجاب ضرورة اجتماعية، فهو ليس كذلك، غير أن الناس والمرأة تحديداً هي التي شوهته عندما أصبح خاضعاً للموضة العالمية والغربية-الأوروبية والأمريكية كارتداء السروال الضيق، والقميص الضيق أيضاً..." (عبد الوهاب، ناشط حزبي)

-الفيس المحضور: "أنا أرى أن المرأة المسلمة والمؤمنة قد وجب عليها وفرض لباس الجلباب والنقاب، وليس بالحجاب الذي أصبح معروفاً في مجتمعنا، وهو ليس بالحجاب، فالمرأة بحاجة إلى لباس يغطي جسمها وجسدها كاملاً، لأنها فتنة للرجال، فالله تعالى قد فرض عليها ذلك، بل فرض عليها كذلك عدم الخروج من بيتها، وكذلك عدم الاختلاط بالرجال. وبالمناسبة فأنا أشد ما أكره هو الخلط بين الحجاب أو الجلباب الشرعي الديني وما يسمونه حجاب كضرورة اجتماعية..." (كمال، ناشط حزبي سابقاً).

وفي الأخير، نشير إلى الفئة السادسة من المبحوثين والمستجوبين، والمتكونة من إطار إداري ومفتش بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف الذي قدم موقفاً ورأياً بخصوص قضية المرأة والحجاب، فقال: "إن قضية الحجاب وعلاقته بالمرأة المسلمة مسألة تتعلق بالقرآن الكريم الذي نص في آياته وسوره على وجوب وضرورة ارتداء الحجاب، وأنه غطاء لجسم المرأة وبدنها ما عدى الوجه والكفين، وأنا لا أقول أنه ضرورة اجتماعية بحسب السؤال الذي ورد في دليل المقابلة.

كما وأن الحجاب يتعلق بموقف ديني وسطي بحيث لا يجب التطرف فيه كأن نقول أنه جلباب ونقاب ضرورة وفرضا شرعيا -كما- وفي نفس الوقت- لا نقبل اللباس الذي يسمى حجابا وهو ليس كذلك من حيث عدم ستره ومنعه لفتنة المرأة، وعليه فنحن نقول: "لا إفراط ولا تفريط". (مزيان) ومما يمكن أن يلاحظ، ومن خلال هذه الأجوبة التي كانت نتيجة للمقابلة التي أجريت مع هذه العينة النمطية، أن هناك نوع من الاتفاق في الموقف والتصور حول قضية وما يتعلق بالمرأة والحجاب. فكل الأجوبة اعتبرت أن مسألة الحجاب فرض شرعي وواجب ديني يمكن العثور على نصوصه في القرآن والسنة.

كما وأن هذه الإجابات قد اتفقت في قضية طبيعة الحجاب، من حيث أنه ذلك الغطاء أو اللباس الفضفاض الذي لا يبرز مفاتن المرأة.

وبالمقابل، فكل الإجابات اعتبرت أن الحجاب المتداول اجتماعيا بين الفتيات والنساء، ليس حجابا شرعيا لأنه يعتمد الموضة الأوروبية أساسا باستثناء الخمار أو غطاء الرأس.

وبالنتيجة، فإن هذه الإجابات قد اعتبرت أن الحجاب ضرورة دينية، وليس ضرورة اجتماعية، لكن الملاحظة الحياتية والمنتقاة من الحياة الاجتماعية والسوسيولوجية تبين وبكل جلاء ووضوح أن الغالبية والأكثرية من الفتيات والنساء ترتدين الحجاب "العصري" الذي يقوم على الموضة الاجتماعية، هذا الحجاب هو عبارة عن سروال ضيق أو سروال جينز ضيق، وقميص ضيق كذلك، ومعطف لا يخرج عن الموضة المتداولة، وكعب عال أو حذاء "رياضي"، وبطبيعة الحال وضع الخمار الملون والمزركش، والذي لا يخرج هو كذلك عن التنسيق العام للملابس من حيث الموضة، ومن حيث اللون، وطبيعة القماش.

فصحيح أن الحجاب هو في خطاب الإسلام السياسي ضرورة دينية، لكنه هو أيضا ظاهرة اجتماعية يتغير بتغير الزمان والأحوال، وإلا كيف نفسر قدرة نساء المجتمعات العربية-الإسلامية على تدخلها في تحديد طبيعة ونمط الحجاب الذي يتلاءم والعصر، وينسجم والضرورة، بل والموضة الاجتماعية.

2- الخطاب النقدي:

أ- قاسم أمين:

وتعود إليه قضية تحرير المرأة من كل ما يمكن أن يجعلها نقيصة داخل المجتمع العربي-الإسلامي، ومن جملة ما طرحه كفكر وكسلوك، من أجل تحريرها، هو مسألة الحجاب/السفور،

وللاشارة فإن قاسم أمين قد ناضل وعمل على تحرير المرأة العربية من رجال الدين المتصلبين والمتشددين، وكذلك المجتمع الذكوري المغلق، وذلك قبل نهاية القرن التاسع عشر.

وينطلق قاسم أمين في تصوره ومنظوره لقضية المرأة والحجاب من تساؤل أساسي مهد به لأفكاره وآراءه التي دعى إليها من خلال كتابه المشهور "تحرير المرأة". ولقد جاء مضمون هذا التساؤل كالتالي:

" لماذا يعتقد المسلم أن عاداته لا تتغير ولا تتبدل وأنه يلزمه أن يحافظ عليها إلى الأبد؟ ولماذا يجبر على هذا الاعتقاد في عمله مع أنه هو وعاداته جزء من الكون الواقع تحت حكم التغيير والتبديل في كل آن؟" (20).

ويضيف في هذا الصدد- وبنفس المعنى والدلالة طرح التساؤل التالي:

" من ذا الذي يمكن أن يتصور أن العادات لا تتغير بعد أن يعلم أنها ثمرة من ثمرات عقل الإنسان وأن عقل الإنسان يختلف باختلاف الأماكن والأزمان؟" (21).

ثم يجيب عنها ويحدد موقفا واضحا من مسألة النسبية الاجتماعية، وتحول الزمان والمكان، وتغير الظروف التاريخية والاجتماعية، والثقافية وحتى الدينية التي يعيشها الإنسان خلال حقبة تاريخية معينة، يقول:

" والحقيقة أن لكل أمة في كل مدة من الزمن عوائد وأدبا خاصة بها موافقة لحالتها العقلية، وأن تلك العادات والآداب تتغير دائما تغيرا غير محسوس تحت سلطان الإقليم والوراثة والمخالطات والاختراعات العلمية، والمذاهب الأدبية والعقائد الدينية والنظم السياسية وغير ذلك" (22).

ولما كان الأمر كذلك، أي كل شيء في هذا العالم خاضع للتبدل والتغير والتحول، وأن الحقيقة تكمن في نسبية الأشياء وليس في اعتبارها مطلقة ومتعالية، لا تحكمها الظروف المكانية والأحوال الزمانية.

وبهذا المعنى راح قاسم أمين يعبر عن موقفه وتصوره لقضية المرأة والحجاب، فهو في حقيقة الأمر، ومن خلال النصوص التي كتبها في "تحرير المرأة" لم يجهر برفضه للحجاب صراحة، ولكنه وقع في ثنائية ازدواجية، دفعت به إلى اتخاذ موقف متناقض، وفيه كثير من الإحراج والتذبذب، فهو في سياق نص معين يوضح للقارئ بأنه مؤيد لحجاب المرأة مع عدم التشدد والتطرف، وبالتالي الخروج عن ما تطلبه الشريعة أصلا. وبمعنى آخر فإنه لا يقول بالسفور، ولكنه يرفض المبالغة في مسألة الحجاب كضرورة دينية، يقول: " ربما يتوهم ناظر أنني أرى الآن رفع الحجاب بالمرة، لكن الحقيقة غير ذلك، فإنني لا أزال أدافع عن الحجاب وأعتبره أصلا من أصول الأدب التي يلزم التمسك بها" (23).

هذا ما يتعلق بموقفه من ارتداء الحجاب بالنسبة للمرأة العربية والمسلمة، وأما خطابه عن المبالغة والتشدد والغلو، فلقد جاء كما يلي:

" غير أنني أطلب أن يكون منطقياً على ما جاء في الشريعة الإسلامية، وهو على ما في تلك الشريعة يخالف ما تعارفه الناس عندنا لما عرض عليهم من حب المغالاة في الاحتياط والمبالغة فيما يظنونه عملاً بالأحكام حتى تجاوزوا حدود الشريعة وأضروا بمنافع الأمة" (24).

ولكن وفي سياق آخر يستمر في تأييده لقضية حجاب المرأة المنصوص عليه ديناً وشرعاً، غير أنه لا يقبل بالشكل الذي هو عليه اجتماعياً، وكما تريده عادات وتقاليد المجتمع في تلك الفترة التاريخية التي عاشها.

" لكننا لا نجد نصاً في الشريعة يوجب الحجاب على هذه الطريقة المعهودة، وإنما هي عادة عرضت عليهم من مخالطة بعض الأمم فاستحسنوها وأخذوا بها وبالغوا فيها وألبسوها لباس الدين كسائر العادات الضارة التي تمكنت في الناس باسم الدين والدين براء منها" (25).

ويشير هنا إلى ذلك الخلط الذي يقع فيه الناس، عندما يماثلون بين ما نصت عليه الشريعة، وما ورد في النصوص الدينية، وما تطبع عليه الناس من عادات وتقاليد وأعراف أصبح وقعها عليهم مثل وقع الإلتزام الديني، ولربما أكثر منه في كثير من المسائل والقضايا المتعلقة بحياة المجتمع الدينية والأخلاقية.

وبعد أن قدم كل الحجج والبراهين التي من شأنها تنص على وجوب الحجاب والالتزام به، من القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال العلماء والفقهاء أجده يقف على قضية في غاية الأهمية تتعلق بطبيعة العلاقة التواصلية بين المرأة والناس داخل ما يمكن تسميته اليوم بالفضاء العمومي، وإمكانية قضاء حاجاتها ما لم يكن حجابها مكيفاً ومنسجماً مع ما تقتضيه الضرورة الاجتماعية، يقول:

" حولت الشريعة للمرأة ما للرجل من الحقوق وألقت عليها تبعاً أعمالها المدنية والجنائية فللمرأة الحق في إدارة أموالها والتصرف فيها بنفسها، فكيف يمكن لرجل أن يتعاقد معها من غير أن يراها ويتحقق من شخصيتها (26)؟".

وفي هذا المعنى، فكأنه لا يعتبر الحجاب جلباباً ونقاباً، لأنه سيمنع المرأة من عملية التواصل الاجتماعي تلك التي أشرت إليها آنفاً.

وهكذا يذهب إلى طرح مجموعة من التساؤلات التي تفيد المعنى والدلالة التي كان يريد أن يصل إليها من خلال ذلك، يقول ويتساءل:

" كيف يمكن لامرأة محجوبة أن تتخذ صناعة أو تجارة تعيش منها إن كانت فقيرة؟ كيف يمكن لخدمة محجوبة أن تقوم بخدمة منزل فيه رجال؟ كيف يمكن لتاجرة محجوبة أن تدير تجارتها بين

الرجال؟ كيف يتسنى لزراعة محبوبة أن تُلح أرضها وتحصد زرعها؟ كيف يمكن لعاملة محبوبة أن تباشر عملها إذا أجرت نفسها للعمل في بناء بيت أو نحوه؟ (27).

إن قاسم أمين وهو يتساءل هكذا فكأنه يريد أن يصل إلى أن الحجاب كظاهرة اجتماعية أكثر منها إلزاما وضرورة دينية يشكل عائقا أمام ما يمكن أن تقوم به المرأة العربية-الإسلامية من أعمال تفرضها ظروفها الاجتماعية والاقتصادية والمعيشية.

ولما كان قاسم أمين يطرح تصوره عن قضية المرأة والحجاب هكذا، فإنه يشدد ويلح على كشف وجه المرأة وكفيها كما نص على ذلك الدين والشرع.

وما يؤيد هذا الكلام مجموعة النصوص التي تخدم هذا المعنى وهذه الدلالة، يقول: " إذا وقفت المرأة في بعض مواقف القضاء خصما أو شاهدا كيف يسوغ لها ستر وجهها؟" (28).

وبنفس الاتجاه والمقصد فإنه يشير إلى ما يؤكد فكرته فيقول: " لا ريب أن ما نكرنا من مضار التحجب تدرج في حكمة إباحة الشرع الإسلامي لكشف المرأة وجهها وكفيها..." (29).

وردا على الاتجاه الديني المتشدد صاحب الفهم الحرفي والبسيط للنصوص الدينية يرى قاسم أمين الفصل بين السلوك الأخلاقي وارتداء الحجاب، فليس كل متحجبة عفيفة، وليس كل سافرة فاسدة، فالعبرة هنا بالمبادئ الأخلاقية، وليس بارتداء الحجاب، يقول:

" علي أن القول بأن الحجاب موجب العفة وعدمه مجلبة الفساد قول لا يمكن الاستدلال عليه لأنه لم يقم أحد إلى الآن بإحصاء عام يمكن أن نعرف به عدد وقائع الفحش بالضبط والدقة، في البلاد التي تعيش فيها النساء تحت الحجاب وفي البلاد الأخرى التي يتمتعن فيها بحريتين" (30).

وهكذا، فإن قاسم أمين يكون قد تحدث عن قضية المرأة والحجاب بهذه الجرأة والشجاعة، وهو ينتمي إلى مجتمع عربي-إسلامي تقليدي ومنغلق، من أجل خلق شروط دينية اجتهادية، واجتماعية، وثقافية لتتمكن المرأة من التحرر، وكذلك الرجل بل كل المجتمع.

ب- عايدة الجوهري:

لقد ارتبط موضوع المرأة العربية والإسلامية وقضية تحريرها بمجموعة من الكتابات التي أثارها مثقفون من الرجال، وفي مقدمتهم قاسم أمين، ورفاعة الطهطاوي، وبطرس البستاني، وسليم البستاني... دون الإشارة عادة إلى النساء اللواتي تناولن الموضوع من مختلف جوانبه، وبالأخص مسألة الحجاب/السفور، مثل زينب فواز، ومريم زهر، وهند نوفل... قبل أن يتطرق إليه قاسم أمين.

وفي هذا الإطار وبحسب الدراسة التي قامت بها عايدة الجوهري تكون نظيرة زين الدين واحدة منهن بل من أكثرهن جرأة وشجاعة في طرحها قضية الحجاب والدعوة إلى السفور، وإلى تحرير المرأة العربية والإسلامية.

فنظيرة زين الدين جاءت لتعمق، بل لتتجاوز أفكار قاسم أمين التي بقيت حبيسة النزعة التوفيقية، التي لازمت الثقافة العربية-الإسلامية أثناء ما يمكن تسميته بالخطاب النهضوي. وللوقوف على ذلك وبخصوص هذا الموضوع أعود إلى دراسة علمية في غاية الأهمية لعائدة الجوهري تحت عنوان: رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات، اعتمدت فيها الباحثة المنتج الفكري الذي قامت به نظيرة زين الدين والمتمثل في الكتابين التاليين: السفور والحجاب والفتاة والشيوخ. وسأقتصر في هذا التوجه على ما حاولت عائدة الجوهري التطرق إليه من خلال اعتمادها على المرجع الأول (السفور والحجاب).

إن عائدة الجوهري قد اختارت نظيرة زين الدين التي كتبت عن السفور والحجاب منذ سنة 1928 كقضية أساسية في الثقافة العربية-الإسلامية، وكذلك داخل المجتمعات العربية والإسلامية بحيث وفي تلك الفترة التاريخية " لم يكن الحديث عن السفور والحجاب جديداً، بل كان حدثاً إسلامياً عالمياً شمل تركيا وأفغانستان ومصر سعد زغلول وإيران، ويوغوسلافيا، وطاشقند، وسمرقند، وكانت أوساط لبنانية تتداوله وتتناظر فيه، ولكن أحداً في لبنان لم يقد بتفكيك الخطاب الذكوري السائد والقيم الذكورية، كما فعلت نظيرة زين الدين التي أظهرت موقف الرجال الملتبس والمزدوج تجاه الحداثة ورفضه تحديث علاقاته الأسرية وعلاقته بالمرأة، ولجوءه إلى تزييف دلالات النص التراثي بتبرير هيمنته.. " (31).

فنظيرة زين الدين قد شكلت طفرة ثقافية وفكرية، بالنسبة لبعض النسوة اللواتي تحدثن عن قضية المرأة دون الوصول أو التطرق إلى موضوعات كانت تعتبر ولا زالت من المحرمات والمقدسات في الثقافة العربية-الإسلامية، كمسألة الحجاب، وخروج المرأة إلى العمل، واختلاطها بالرجال، والزواج والطلاق، والشهادة والميراث... الخ.

إن نظيرة زين الدين، تقول عائدة الجوهري " ... لم تثر على الحجاب كزعي مفروض بالقوة على النساء بقدر ما ثارت على الحجاب كوسم جنسائي للأجساد أكثر منه وسماً إيديولوجياً، واعتبرته محاولة دؤوبة لتنظيم الفوارق بين الرجال والنساء وجوهرتها بإحياء المنع الذي يشطب جسد المرأة ويختزل كينونتها بكونها مفتنة... " (32).

وتطرح عائدة الجوهري في دراستها هذه قضية المرأة، كقضية محورية وجوهرية وأساسية، لأن المقصد من ذلك هو الوصول إلى تحرير المرأة وخروجها من قبضة المجتمع المحافظ والعقلية الذكورية.

" فلا تنفك قضية المرأة تعرف كقضية محورية، في مساعي التغيير في البنية الاجتماعية والسياسية القائمة، وإقامة نظام الحداثة، ويرى المشغولون بالتغيير أن أكثر المسائل إلحاحاً هي مسألة الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان وعلى رأسها قضية تحرير المرأة " (33).

وبحسب منظور وفهم نظيرة زين الدين، فإن الحجاب المفروض من قبل المجتمع، ورجال الدين، وسيطرة الثقافة الأبوية والذكورية، هو حجاب يصبح دلالة على دونية المرأة ونقصها العقلي والسلوكي والديني والاجتماعي.

وفي هذا السياق تقول عايدة الجوهري عن نظيرة زين الدين وخطابها حول قضية المرأة والحجاب، لقد " هدفت الكاتبة إلى كشف الحجاب عن الوظائف والدلالات والمفاهيم الاجتماعية حول أدوار النساء التي يخفيها الحجاب ويرمز إليها، والتي تنفجر في كل الاتجاهات، فهو أداة لتكريس دونية المرأة واعتبارها غير قادرة على إدارة حياتها، وغير مؤهلة لخوض غمار المعرفة والإنتاج والمشاركة في الحياة العامة، تترافق هذه الاعتبارات مع نظرة اختزالية للمرأة تحصرها بالوظائف البيولوجية وتبعدها عن المعرفة والمشاركة في الحياة العامة" (34).

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام، هو أن الحجاب يحمل هوية معينة للمرأة التي تلبسه، وبمعنى أكثر دقة، فإن الحجاب يمكن أن يحدد المكانة الاجتماعية والطيفية التي تنتمي إليها المرأة، فهو، وبهذا المعنى ليس مجرد حجاب فرضته الشريعة الإسلامية، والنصوص الدينية من القرآن والحديث، وإنما حددته الظروف الاجتماعية، والمكانة الاجتماعية التي تحتلها المرأة داخل المجتمع الذي تنتمي إليه. ولعل اعتماد ملاحظة الواقع العباني دلالة قاطعة على هذا الفهم.

" من هنا يجوز القول أن للحجاب قيمة اجتماعية رمزية كبيرة الأهمية يدل على الهوية الاجتماعية لحاملاته، إذ مهما تكن الدرجة التي تلعبها ذاتية الواحدة منهن في اختيار الحجاب المناسب لها بحسب نوقها الشخصي، فإنه يحدد إلى درجة كبيرة الفئة الاجتماعية، والمجال الاجتماعي الذي تنتمي إليه، كما يعتبر مؤشرا على تمثل التوجهات المعرفية والدينية والحضارية التي ترتسم في المجتمع، والهادفة إلى تثبيت شخصية اجتماعية محددة" (35).

ولما كان الأمر هكذا، فمن جهة ثانية، فإننا يمكن أن نلاحظ وبالعين المجردة أن النقاب وارتداء الجلباب مسألة ليست مجرد فرض أو واجب شرعي وديني، وإنما تتعدى إلى رمز ودلالة دينية، وسياسية وثقافية من شأنها أن تسمح بتحديد الهوية الإيديولوجية والانتماء المذهبي والديني لتلك المرأة.

فدلالة الرمز هنا تعود إلى ما يميز المرأة السلفية عن غيرها من النساء الأخريات، حتى وإن ارتدين الحجاب أو الخمار... فالنقاب والجلباب هو اللباس الشرعي للمرأة المسلمة عند التيار السلفي الوهابي، وأما الحجاب الواسع الفضفاض فهو كذلك اللباس الشرعي، ولكن عند التيار الإخواني، وأما وضع الخمار على الرأس مع ألبسة أوروبية كالسروال الضيق مثلا، فهو لباس اجتماعي فرضته ضرورة "الموضة".

وفضلا عن ذلك، فإن للحجاب وظيفة أساسية لا يمكن جهلها، خاصة إذا علمنا أن التيارات الدينية لا ترى في الحجاب إلا الوقاية من الفتنة التي قد تصيب الرجل.

وعليه فـ "الغاية التاريخية الكامنة وراء الحجاب هي إذا حماية الرجل من الوقوع في الفتنة، وبالتالي في الإثم، وتكون المرأة المسؤولة عن زلته، وعلى النساء أن يقمن ما بوسعهن كي يحلن دون وقوع الرجل في الإثم من دون أي جهد من قبله تكفيرا عن "ذنب عنيف" ارتكبته جدتهم حواء" (36).

ولما كانت قضية المرأة والحجاب تتعلق بطبيعة فهم رجال الدين ومواقفهم وقراءتهم للنصوص الدينية، وبالتالي تفسيراتهم وتأويلاتهم لها فإن نظيرة زين الدين، وبكل جرأة وشجاعة "راحت تطالب بحق الاجتهاد للجنسين، وليقيناها أن مقاربة النصوص والمقدسة مقارنة نسوية مسألة دقيقة لا يقبلها المجتمع الإسلامي بسهولة، إذا كان المفسر رجلا، فكيف إذا كان امرأة، مؤكدة حقها في التفسير وفق أدلة مستقاة هي نفسها من التراث بتحولها حق التفسير وتنكر على الآخرين حقهم في الممانعة" (37).

وعليه، فالمسألة عند نظيرة زين الدين ترجع إلى جدلية التيسير والتعسير، وقد اختار علماء الدين والفقهاء التعسير والتعقيد على حساب التيسير والتبسيط، فرأت ما يلي: "لكل مسلم مستنير ذي حمية على ملته أن يشعل مصباح عقله، متجها إلى الجهة الدينية، ويقرأ بنفسه الكتب الفقهية ويردها إلى الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة المثبتة، رادا هذه أيضا إلى الكتاب، فيرى هنالك غير تلك الأقوال الشاذة التي نقلوها لنا، إنه يرى هناك أقوالا أخرى يجب أن تستنير الأمة، منها فتزيل ما علق بالأذهان مما ألقى على عقول العامة ظلما حالكا" (38).

إن نظيرة زين الدين، وما يمكن ملاحظته على ما ورد في خطابها حول قضية المرأة والحجاب، هو أن هذه المرأة المثقفة وفي تلك المرحلة التاريخية (1928) التي كتبت فيها كتاب السفور/الحجاب، وفي وسط اجتماعي محافظ، وفي مواجهة رجال الدين المحافظين... استطاعت وبكل جرأة، وهي في مقتبل العمر أن تقدم خطابا متمردا على ماكان متعارفا عليه في ذلك الوقت من عادات وتقاليد وأعراف وقيم دينية وأخلاقية... حجاب المرأة يشكل فيها ركنا وقاعدة أساسية.

وهنا يحق القول أن هذه المواجهة حول إشكالية قضية المرأة والحجاب، وإن مر عليها زمن لا يستهان به، فإن المجتمعات العربية الإسلامية لازالت تواجه نفس المسألة، ونفس القضية، وإن بأشكال مختلفة.

ج- الطاهر الحداد:

إن قضية المرأة والحجاب في تصور ومنظور الطاهر الحداد، ومن خلال كتابه المشهور والذي أحدث ضجة فكرية وثقافية ودينية آنذاك من قبل التيار المحافظ، والرافض لفكرة تحرر المرأة العربية-الإسلامية من جهة، والرافض كذلك لبذل الجهد العقلي والفكري فيما يخص مسألة الاجتهاد في الإسلام من جهة ثانية.

فلقد جاء في كتابه هذا (امراتنا في الشريعة والمجتمع) إشكالية أساسية تطرح قضية المرأة في النصوص الدينية، من الكتاب والسنة، دون إهمال أو وبمعنى آخر دون نسيان الواقع الاجتماعي

والسوسيولوجي الذي عاشته وتعيشه هذه المرأة، فإن الطاهر الحداد يريد أن يطرح المسألة من خلال تلك العلاقة الجدلية التي تتم بين ما ورد في النص الديني والظروف الاجتماعية والتاريخية التي تؤثر في الإنسان.

وبطبيعة الحال فإن المرأة العربية-الإسلامية كإنسان لا يمكن فهم وضعها وقضيتها إلا من خلال هذه الجدلية، وهذا الفهم بل وهذا الاجتهاد.

ومن هنا فإن الطاهر الحداد لما تحدث عن الحجاب (النقاب) تحدث عنه بخطاب فيه نوع من المساواة والشك والحرص، عندما فرض على المرأة خوفا من وقوعها في الرذيلة والفجور.

"ما أشبه ما تضع المرأة من النقاب على وجهها منعا للفجور بما يوضع من الكمامة على فم الكلاب كي لا تعض المارين، وما أقبح ما نوحى به إلى قلب الفتاة وضميرها إذ نعلن اتهامها وعدم الثقة إلا في الحواجز المادية التي تقيمها عليها" (39).

ثم يحدد مظاهر الحجاب وعلاقتها بالمجتمع، وبطبيعته الجغرافية، عندما قال أن "الحجاب عادة في المدن وبعض القرى، أما باديتنا على العموم فهي سافرة على الفطرة (40)".

وبالفعل فإن كثيرا من الدراسات السوسيولوجية والانثروبولوجية قد ربطت قضية الحجاب بظروفه الاجتماعية، ولكن بظروفه الجغرافية والمكانية أيضا. فللمرأة الأمازيغية هناك في الجبال حجابها الخاص، وللمرأة الصحراوية في أقصى الجنوب حجابها الخاص كذلك، بل وكما بينت ذلك سابقا، فإن الحجاب اليوم اتخذ شكلا طبقيا داخل المجتمع يمكن أن نميز من خلاله المكانة الاجتماعية التي تحتلها المرأة العربية-الإسلامية.

إن الطاهر الحداد وفي حديثه عن الحجاب وعلاقته بالمرأة قد ذهب بعيدا عندما رأى أنه يمكن أن يشكل عائقا بالنسبة لقضاء حاجات المرأة داخل المجتمع الذي تعيش فيه، بل يمكن أن يكون سببا في التحايل عليها وعدم تمكينها من الوصول إلى مصالحها. وفي هذا الصدد يقول بكل جرأة وشجاعة وعلى الملء وأمام رجال الدين والمحافظين ما يلي:

"المرأة محتاج لها في إثبات الحقوق المدنية والجزائية أمام المحاكم، ومحتاجة هي إلى نفسها في إدارة وتنمية ثروتها بأوجه التصرف، وهذا ما يجعلها في علائق مع الناس تحوجها للتعرف بهم كما تحوجهم للتعرف بها، والحجاب قد عطل أكثر هذه الحقوق ومهد لوقوع حوادث الزور والتدليس في التعريف بعين المرأة فيما لها أو عليها كما نشاهده اليوم واقعا بتكرار، وحجبها أيضا عن حق تدبير ثروتها وقهرها باطلا على تفويض ذلك لوكلاء من الرجال، وقد رأينا كيف كانت المرأة وثرورها ألعوبة بين أيدي الوكلاء والمقدمين دون أن تقدر على حماية نفسها منهم أو تعرف وجوه الخصام للوصول إلى حقها، فعاشت وكأن لم تعش واكتسبت وكأن لم تكتسب شيئا" (41).

لقد دعى الطاهر الحداد إلى تحرير المرأة التونسية خاصة والعربية الإسلامية عامة. ومن موقف ومنظور الرجل الذي درس في جامع الزيتونة وتشبع بالثقافة العربية الإسلامية التقليدية، فضلا عن ذلك فإن حياة الحداد كانت حافلة بكثير من الأحداث التي علمته كيف يناضل، وكيف يفهم الصراعات الاجتماعية والسياسية، وكذلك اكتشافه لمفهوم النسبية والتغير الاجتماعيين في هذه الحياة، وهذا الواقع المعيش. وفي خضم كل هذا فإن أطروحة الحداد عن قضية المرأة بين الشريعة والمجتمع أثارت غضب رجال الدين وعلماء وفقهاء الزيتونة، الأمر الذي أوصلهم إلى إخراجهم من الدين ومن الملة، وهذه - وبطبيعة الحال - تهمة خطيرة (التكفير) قد تؤدي بصاحبها إلى ما يمكن أن يهدر دمه ويصفي حياته.

وفي هذا المضمار يقول خالد محمد في تقديمه لهذا الكتاب عن ذلك ما يلي:

" ما أن نشر الشيخ طاهر الحداد كتابه الذي دعا فيه بتحرير وترقية المرأة حتى ثارت ضده و ضد الكتاب موجة عنيفة من المعارضة والصخب تجلت في النقد غير الموضوعي لمحتوى الكتاب في الرد على ما ورد به من أفكار، وقد برز لنقده الكثير من الكتاب وخاصة من شيوخ الزيتونة ومنهم مجموعة من الذين سبق لهم أن استشارهم في رأي الدين الخاص بالمرأة، فاتهموه بتأويل فتاويهم وقد تطورت الحملة إلى حد اتهام الكاتب بالزندقة والمروق عن الدين... (42) "

إن التيار المحافظ، وكذلك رجال الدين التقليديين، وهم يحاربون مثل هذه الأفكار التي من شأنها أن تؤدي إلى تقدم المجتمع وانفتاحه، فإنهم في حقيقة الأمر يدركون تماما أن تحرير المرأة يؤدي بالضرورة إلى تحرر المجتمع، خاصة إذا كان هذا التحرر مرتبطا بالمسألة الاقتصادية، وهذا يخالف أفكارهم المتشددة والدوغمائية.

وهنا أيضا يقول خالد محمد ما مفاده:

"...إن النقد الذي وجه للحداد والذي مؤداه أنه وضع مسألة رقي وتطور المجتمع التونسي رهينا لتحرير وترقية المرأة يبدو أنه غير موضوعي حيث أنه تم الحكم على فكر الحداد من خلال هذا الكتاب الذي يمثل جزءا من فكره ليس إلا ذلك أن فكره لم يهتم بالمرأة فقط بل إنه اهتم قبل ذلك بالطبقة العاملة التونسية من خلال كتابه (العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية) وهنا نلاحظ بأنه اهتم بالأغلبية الساحقة من الشعب التونسي ممثلة في المرأة والطبقة العاملة... (43) "

د- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة:

وفي نفس هذا التوجه، والمرتبط بقضية المرأة والحجاب، فإنني ومن خلال استجابتي للعينة المبحوثة حقليا وميدانيا فقد تحصلت على المواقف والآراء المتعلقة بهذا الموضوع على الشكل التالي:

فخصوص الفئة الثانية من المبحوثين والمستجوبين والتي مثلها الأساتذة والأساتذات الجامعيين وعلى وجه التحديد الأستاذة التي تدرس الحقوق، وكذلك الأستاذة التي تدرس العلوم السياسية، فلقد ورد في إجابتهما مايلي:

"بالنسبة لي إن المسألة المتعلقة بارتداء الحجاب، تعود إلى قناعة المرأة أولاً، والسبب يعود إلى الحرص على مطابقة السلوك مع وضع الحجاب، وأنا أقول ذلك لما أصبح يعرف في حياتنا الاجتماعية بالنفاق الاجتماعي، فالمرأة قد تضع حجاباً، ولكنها -وفي نفس الوقت- تكذب وتتناق وتغش، وقد تمارس سلوكاً مخالفاً بالحياء والقيم الدينية والاجتماعية، وبالمقابل فقد تكون هناك فتاة أو امرأة سافرة، ولكنها محتشمة وذات أخلاق عالية وأصيلة؟ والدليل في هذا الحياة الاجتماعية ومعرفتنا للناس والمجتمع أفراداً وجماعات.

وبالتالي فبالنسبة لي يمكن أن يكون الحجاب مجرد تقليد أو ضرورة اجتماعية كما جاء في سؤالك. (شهرزاد، أستاذة جامعية).

ولما طرحت نفس السؤال المشار إليه أعلاه، والذي كان يتعلق بما إذا كان الحجاب ضرورة دينية إلزامية أم ضرورة اجتماعية تحكمها "الموضة" المتغيرة على الأستاذة التي تدرس العلوم السياسية، فلقد جاءتني الإجابة كما يلي:

"أنا أرى أن العبرة بالسلوك الأخلاقي وليس باللباس فقط، فالحجاب ضرورة دينية، ولكن المجتمع يتعامل معه باعتباره ضرورة اجتماعية، كيف ذلك؟ إن الحياة الاجتماعية التي نعيشها هي الدليل القاطع على ذلك، وعليك أن تنظر إلى أغلبية النساء والفتيات فستكتشف أن حجاب المرأة يحمل الطابع الاجتماعي السائد أساساً أكثر مما هو واجباً دينياً، وأقصد خضوعه لسيطرة "الموضة" الأوروبية". (نوال أستاذة جامعية)

وأما ما يتعلق بالفئة الثالثة من المبحوثين والمستجوبين من الطلبة والطالبات الجامعيين، فإن طالبة التي تدرس العلوم السياسية أفادتني بإجابتها عن هذا الموضوع كما يأتي:

"أنت تلاحظ أنني غير متحجبة، ولكن ليس معنى ذلك أنني غير متخلقة كما يعتقد البعض، فالسلوك الأخلاقي والالتزام الديني، لا لعلاقة له البتة بارتداء الحجاب أو حتى بوضع الجلاب والنقاب. وأنت تلاحظ أيضاً ماذا يحدث في المجتمع، بحيث لم يعد الحجاب دليلاً قاطعاً على التدين والالتزام لما أصبحنا نراه ونسمعه، ولذلك فأنا الذي يهمني هي القناعة والمبادئ التي يؤمن بها الإنسان... وفيما بعد له الاختيار" (مختارية، طالبة جامعية).

وهنا أيضاً يمكن الوقوف على ضرورة فهم الاختلاف بين ما ورد في النصوص الدينية فيما يخص قضية المرأة والحجاب، وما يمارسه الناس فيما يتعلق بنفس القضية اجتماعياً وسوسولوجياً، وبالتالي فإن النص الديني يؤول ويخضع للشروط الزمكانية لكل ظاهرة اجتماعية.

وبمعنى آخر فإن ظاهرة الحجاب قد اختلفت حولها المواقف والآراء والفهوم المتعلقة بالمجتمع رجالاً ونساءً.

"...إن الزيادة الملحوظة في استخدام الحجاب خلال العقد المنصرم تعتبر في الواقع، ظاهرة متعددة الأوجه البعض يؤيدونها لأسباب تتعلق بالأصالة الثقافية والبعض الآخر لأسباب تتعلق بالتقوى، في حين تؤيدها سواهن لأنها تمكنهن من الدراسة والعمل خارج المنزل دون الخوف من المضايقة(44)".
وبهذا المعنى فإن الحجاب ليس واجبا دينيا وشرعيا فقط، بل وظيفة براغماتية يحددها المجتمع لمسألة ولغرض معين، أي "في الوقت الذي يحمل الحجاب فيه معنى دينيا، فإنه إلى جانب ذلك رمز اجتماعي (...). إنه حماية من مضايقة الذكور، في الشارع وفي موقع العمل حيث تحتاج النساء إلى الاختلاط بالرجال، وهو مصدر للاحترام والقبول الاجتماعي... إلخ" (45).

وبالجملة، فإن قضية الحجاب تعود إلى فترة ليست بقصيرة في تاريخ المجتمعات العربية الإسلامية، كما بينت ذلك فيما سبق، كما أنها أي قضية الحجاب قد أسالت كثيرا من الحبر بين مؤيد ورافض، أو بين داع إلى السفور، وداع إلى الحجاب. لكن ظهور التيارات القومية والوطنية واليسارية بعد استقلال كثير من هذه المجتمعات وتخلصها من الكولونيالية الأوروبية، أدى إلى انتصار ظاهرة سفور المرأة العربية-المسلمة، وكاد الحجاب أن يختفي تماما من هذه المجتمعات.

لكن الصدمة والأزمة التي شهدتها مصر بعد هزيمة 1967 أدت إلى عودة ظهور الحجاب، وبشكل مكثف تزامنا مع ظهور الحركات الإسلامية، ومفهوم "الصحة الإسلامية" وخطاب الإسلام السياسي وانتشاره في كل العالم العربي-الإسلامي. وبالمثل، فإن ظاهرة الحجاب، قد تزامنت في الجزائر وانتصار الثورة الإيرانية سنة 1979، أين أصبح يعم كل الولايات، وكل المدن وكل القرى، وكل الجامعات..، وجدير بالملاحظة هنا الإشارة إلى أن الجامعة الجزائرية هي التي كان لها قصب السبق في ظهور وانتشار الحجاب، أي الحجاب الفضفاض بقواعده الشرعية والدينية، وبقي الحال على ما هو عليه إلى ما بعد التسعينيات، وانتشار الفضائيات والهوائيات المقعرة، والقنوات الأوروبية والعربية مشرقا ومغربا، وظهور مقاهي الأنترنت، والقدرة التكنولوجية على استعمال الشبكة العنكبوتية وتحديد المواقع، وشبكات التواصل الاجتماعي... كل هذا شارك وأدى إلى ظهور حجاب يخضع "للموضة" الاجتماعية. وهذا ما أصبحنا نراه اليوم في الحياة اليومية ونعرفه من خلال الواقع الاجتماعي المعيش.

وهذا أيضا ما يدفع بالملاحظ إلى القول بأن الحجاب لا يمكن عزله عن التغيرات والتطورات التاريخية والاجتماعية والثقافية لمجتمع من المجتمعات.

ثانيا- المرأة وقضية الخروج إلى العمل:

ولما كانت قضية الحجاب والمرأة قد أثارت سجالات ونقاشات بين دعاة خطاب الإسلام السياسي، ودعاة الخطاب النقدي، فإن قضية خروج المرأة من البيت إلى العمل، هي الأخرى لم تكن أقل حدة من القضية الأولى، فالخطاب الإسلامي والديني المحافظ والمتشدد يرفض رفضا تاما، وبشكل مطلق خروج المرأة من بيتها مستشهدا بالآية القرآنية التي تقول: "وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى(46)". وإذا كان الأمر كذلك، فإن مسألة الذهاب أو الخروج إلى العمل تدخل في باب الممنوع أو المحذور بالنسبة لهذا التوجه.

وفي المقابل، فإن الخطاب النقدي والذي تمثله مجموعة من المثقفين الذين يعتبرون أن قضية خروج المرأة من بيتها. والذهاب إلى العمل مسألة تدخل في حقوق المرأة الطبيعية باعتبارها إنسانا، وكذلك في حقوقها الاجتماعية والاقتصادية، وحتى السياسية. فالعمل في المنظور الفلسفي ليس ضرورة بيولوجية أو حيوية وإنما هو ضرورة إنسانية ووجودية.

وبناءً عليه، فإن هذا الاتجاه قد دافع عن عمل المرأة وخروجها من البيت واعتبره قضية طبيعية وحقا من حقوق المرأة الأساسية.

1- خطاب الإسلام السياسي:

أ- وينطلق أبو الأعلى المودودي في طرحه قضية خروج المرأة مقتصرًا على ما سماه بأحكام خروج المرأة من البيت، معتمداً في ذلك الآية القرآنية المشار إليها سابقا. ولكنه أي المودودي لم يقف عند الإشارة إلى الآية القرآنية، بل راح يشرحها ويفسرها فقال:

" وقد اختلفوا في قراءة (وقرن) فقد قرأها عامة قراءة المدينة وبعض الكوفيين بفتح القاف ومصدرها قرار، ومعنى الآية بذلك: التزمين بيوتكن واستقررن فيها، وقرأها عامة قراءة البصرة والكوفة (وقرن) بكسر القاف، وهي من وقر الرجل ووقر وقارا، فمعنى الآية إذن: عشن في بيوتكن بالسكينة والوقار(47)".

وسواء كانت القراءة بفتح القاف أو بكسره، فإن الأمر سياتي، لأن الدلالة والمعنى واحد وهو عدم خروج المرأة من بيتها، وعدم مغادرته، لأن الأصل في ذلك هو أن تبقى بداخله، وإلا لحقتها لعنة السلوك المتبرج، كما كان عليه الحال في العصر الجاهلي. فضلا عن ذلك فإن القياس الذي اعتمده المودودي هنا بخصوص خروج المرأة من البيت باطل تماما. والسبب هو أن المرأة اليوم مضطرة للخروج من أجل الدراسة أو العمل أو قضاء الحاجات، أو من أجل كل هذه الأسباب مجتمعة

وبالرغم من أن المودودي ربط خروج النساء من البيت إذا كانت لهن حاجة ماسة، فإنه وضع شروطا تتعلق بلباسهن، ومشيتهن، وصوتهن، وحديثهن مع الناس... أي إذا التزمين بـ "كل هذه الضوابط والحدود (...). جاز لهن أن تخرجن لحوائجهن(48)".

وبمعنى أكثر وضوحاً، فإن المودودي يقف عند ما يمكن أن يشكل رخصة في خروج النساء لحوائجهن، وإلا البقاء في البيت هو الأصل في حياة المرأة العربية-المسلمة. ومما يلاحظ على خطاب المودودي -وفي نفس السياق- فإنه يعتبر أن خروج المرأة للمسجد قضية تتطلب الإذن وتتم في حدود معينة. إن الصلاة، وإن كانت من أعظم العبادات والفرائض في الإسلام، فإن أداءها خارج البيت وبالنسبة للمرأة مسألة فيها نظر.

ولعل الحديث المعتمد في ذلك دلالة قاطعة على ما يريد أن يصل إليه المودودي في قضية خروج المرأة من البيت، حتى ولو كان الأمر يتعلق بذهابها إلى المسجد يقول:

"وقد أخرج الإمام احمد والطبراني عن أم حميد الساعدية، قالت: يا رسول الله إني أحب الصلاة معك، قال: " قد علمت، صلاتك في بيتك خير لك من صلاتك في حجرتك، وصلاتك في حجرتك خير من صلاتك في دارك، وصلاتك في دارك خير من صلاتك في مسجد قومك وصلاتك في مسجد قومك خير من صلاتك في مسجد الجماعة" (49).

إن المودودي وهو يستشهد بهذا الحديث، فإنه يريد أن يشير وبكل وضوح إلى أن بقاء المرأة داخل بيتها أفضل بكثير من صلاتها بالمسجد، ومع النبي (ص).

لكن المودودي سرعان ما يستدرك القضية بخصوص خروج النساء إلى المساجد لأداء الصلاة جماعة، ويضع شروطاً لحضور المساجد، فيقول:

"وقد اشترط على النساء في حضورهن إلى المساجد أمور:

أولها: أن لا يحضرنها في النهار، بل يشتركن في الصلوات التي تصلى في سواد الليل، أي العشاء والفجر، عن ابن عمر قال: قال رسول الله (ص): "أئذنوا للنساء بالليل إلى المساجد" (50).

وأما ما يتعلق بالشروط الثاني فكان ما مفاده:

"... أن لا يحضرن المساجد متزينات ولا متطيبات... " (51).

وأما الشرط الثالث فقد يخصه كالتالي:

"... أن لا تختلط النساء والرجال في الجماعة... قال النبي (ص) "خير صفوف الرجال أولها

وشرها آخرها، وخير صفوف النساء آخرها وشرها أولها" (52).

وأما الشرط الرابع فقد كان:

" أن لا ترفع النساء أصواتهن في الصلاة. (53)

وفي نفس التوجه يشير أيضاً إلى عدم قبول خروج النساء للجمعة والعيد وزيارة القبور وإتباع الجنائز إلا تحت، أو الأخذ بعين الاعتبار شروط وضوابط لا تخرج عن تلك التي تمت الإشارة إليها سلفاً.

ولما كان المودودي قد تحدث عن تلك الشروط والضوابط التي تسمح بخروج المرأة من بيتها، إلى المسجد، وإلى الجمعة، وإلى العيدين، وإلى زيارة القبور، فإنه لم يتحدث عن خروجها إلى العمل. ومعنى ذلك فإن المودودي لا يعترف أصلا بخروج المرأة إلى العمل، لأن هذا الأخير وفي اعتقاده قد يعرضها إلى تجاوز تلك الشروط والضوابط، وبالتالي يكون خروجها من البيت في باب المحضور أو الممنوع أو الحرام.

ترى هل يمكن أن يعتد اليوم بهذا الفهم وهذا الطرح الدوغمائي الذي أصبح متجاوزا بفعل الأحوال والأزمان، وفاعلية النسبية الاجتماعية، والظروف الزمكانية؟

ب- وأما محمد عمارة وإن تحدث عن ما يسميه العمل العام وأهلية المرأة في عملية المشاركة، فإنه استعرض كثيرا من المعلومات والأحداث التاريخية المرتبطة بعمل المرأة في التاريخ الإسلامي، دون أن يحدد موقفا صريحا يحسم به رأيه -اليوم- من خروج المرأة من البيت إلى العمل العام كما وصفه، يقول:

" فكل ما تستطيعه المرأة وتطبقه فطرتها وأنوئتها من العمل العام، بابه مفتوح أمامها، طالما لم يؤد ذلك إلى طمس للفطرة، أو مخالفة لثابت الدين... وهي في هذه الضوابط-الموضوعة على المشاركة في العمل العام، تستوي مع الرجال الذين لا يجوز أن تطمس مشاركتهم في العمل العام فطرة الذكورة والرجولة، ولا أن يخالف ثوابت الدين... " (54).

وهنا أيضا يقيد محمد عمارة عمل المرأة بضوابط وشروط تتعلق بطبيعتها كإمرأة من جهة، والنصوص والقواعد الدينية من الكتاب والسنة وأقوال الفقهاء من جهة ثانية. فالعمل الذي يمكن أن تقوم به المرأة يجب أن يكون في حدود أنوئتها وفطرتها، كما يعتقد وكذلك أن يكون غير متعارض والموقف الديني والشرعي.

ومعنى ذلك، فإن محمد عمارة يؤمن بأن الاختلاف الحقيقي بين المرأة والرجل هو الاختلاف الذي يستند إلى العوامل الطبيعية والبيولوجية والفزيولوجية، وعلى أساسها يقسم العمل بينهما. لكن، وفي حقيقة الأمر فإن التنشئة الاجتماعية والعوامل البيئية والثقافية هي الأساس في عملية تقسيم العمل وارتباطه بالمرأة أو الرجل.

فعلم النفس، وعلم النفس التربوي يؤكدان أن مفهومي الذكورة والأنوثة ترجع إلى الفرق والاختلاف الجسدي والجسمي (الطبيعة)، وأما مفهومي الرجال والنساء، فالفرق والاختلاف يعود إلى السلوك الاجتماعي والتربوي (المجتمع). ولعل ما يقوله محمد عمارة في هذا المضمار دليل على ذلك.

"... إن المجتمع الإسلامي هو مجتمع مختلط، وفق ضوابط الآداب الإسلامية (...). يفتح كل ميادين العمل العام للمشاركة بين الرجال والنساء، مراعي الحفاظ على فطرة الأنوثة والذكورة في درجات الإسهام بالعمل العام" (55).

ج- وفي نفس السياق والتوجه فإن **مصطفى السباعي** وعند طرحه لقضية خروج المرأة إلى العمل، فإنه كان من المعارضين والرافضين لذلك، إلا عند الضرورة القصوى فهو يفضل عمل الرجال، ويعتبر أن عمل المرأة مزاحمة لهم واغتصبا لحقوقهم القانونية والاجتماعية، يقول:

"... فقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن توظيف المرأة في وظائف الدولة يزاحم الرجال في ميدان عملهم الطبيعي، ومن المشاهد أنه في الوقت الذي تزدهم فيه دوائر الحكومة عندنا بالموظفات، نرى العديدين من المتعلمين حملة الشهادات العليا يتسكعون في الطرقات، أو يملؤون المقاهي جالسين طيلة النهار إذ لا يجدون لهم عملاً في دوائر الحكومة (56)".

ولتوضيح المسألة أكثر يضيف قائلاً:

" إن توظيف المرأة بدلاً من الرجال عمل لا تبرره المصلحة، فلو كنا نشكو قلة الأكفاء من الرجال لملء وظائف الدولة يجاز أن يبرر ذلك توظيف المرأة أما أن نخرج المرأة من بيتها ونأتي بها إلى دواوين الدولة، ثم نطرد الشاب من مكانه الطبيعي (...) ونرده إلى البيت أو المقهى أو الشارع، فهذا قلب للأوضاع، وإفساد للمجتمع، وسير بقافلة البلاد إلى طريق الفوضى والأزمات" (57).

ومما سبق يمكن الوقوف على الدلالات والإشارات التي يفهم منها أن مصطفى السباعي لا يرى ضرورة في خروج المرأة إلى العمل، بل يعتبر ذلك سلوكاً شاذاً أو غير طبيعي داخل المجتمع، ولكن ما غاب عنه هو الفهم والمنظور الاقتصادي المرتبط بطبيعية التنمية الاقتصادية المقترحة من النظام السياسي القائم لهذا البلد أو ذلك، داخل هذا المجتمع أو ذلك، هي التي تحدد الوظائف ومناصب الشغل أو العمل للرجال وللنساء، وبالتالي فإن ظاهرة البطالة هي مسألة اقتصادية تتمظهر سوسولوجياً واجتماعياً، وتمس المجتمع كله، المرأة والرجل، وليس كما اعتقد مصطفى السباعي أن هناك تنافساً بين الرجال والنساء على الوظائف، وأن هناك احتكاراً لمناصب تخص المرأة، وتبقى البطالة هي من نصيب الرجل.

ثم يستطرد حول القضية ليصل إلى المقارنة بين ما سماه فلسفة الإسلام، وفلسفة الغربيين، حول عمل المرأة وخروجها من البيت، لينتصر -بطبيعة الحال- إلى فلسفة الإسلام ويقول:

" فلسفة الإسلام، في أن البنت والمرأة بوجه لا يصح أن تكلف بالعمل لتتنفق على نفسها، بل على أبيها أو زوجها أو أخيها مثلاً أن يقوم الإنفاق عليها، لتتفرغ لحياة الزوجية والأمومة، وأثار ذلك جليلة واضحة في انتظام شؤون البيت والإشراف على تربية الأولاد وصيانة المرأة عن عبث الرجال وإغرائهم وكيدهم، لتظل لها سمعتها الكريمة النظيفة في المجتمع" (58).

ويذهب مصطفى السباعي في طرحه حول خروج المرأة العربية الإسلامية إلى العمل بعيداً، عندما يرى أن تفكك الأسرة يعود أساساً إلى اشتغال المرأة وعدم اهتمامها بالبيت وما يوجد بداخله من أب وأبناء، ويقول:

" وأهم ما في الأمر من خطورة أن فسح المجال أمام المرأة للعمل خارج البيت سيغيرها أول الأمر، إذ تجد فيه حرية أوسع من حريتها في بيتها، ثم ما تلبث أن تجد نفسها متورطة في أعمال لا تستطيع الشكوى منها، وآخر ما ينشأ عن ذلك من أخطاء، تفكك الأسرة وتشرذم الأطفال، وهذا من أكبر العوامل في انحلال المجتمع وانهياره" (59).

ترى هل هذا صحيح، وبصفة دائمة ومطلقة، أن المرأة هي وحدها المسؤولة على ما يقع للأسرة من تفكك وانحلال، على حد تعبير مصطفى السباعي؟ وللإجابة على هذا التساؤل يمكن القول وبشكل مباشر ودقيق ومختصر أن ظاهرة التفكك الأسري لا تعود إلى عمل المرأة وخروجها من البيت كعامل واحد ووحيد، وإنما تعود إلى الوالدين معاً، ومدى حرصهما على تجاوز الأسباب التي قد تؤدي إلى ذلك -وفي نفس الوقت- نعود إلى طبيعة المجتمع كله والعوامل والظروف الاجتماعية والمعيشية والتربوية والاقتصادية، وحتى السياسية المحيطة به. وبمعنى آخر أقول أن الدراسات العلمية السوسولوجية أثبتت أن الظاهرة الاجتماعية، أي ظاهرة تحكمها مجموعة أو تولفة من العوامل المختلفة، وعلى الباحث أن يأخذ هذا بعين الاعتبار، وإلا كانت دراسته مجرد دراسة ميتافيزيقية لا علمية، وبالتالي لا يمكن الاعتماد عليها في فهم الظاهرة المدروسة.

د- وأما عن الشيخ بن باز المشهور، ذو الاتجاه السلفي في المملكة العربية السعودية، فنقول عنه يقولون يزبك حداد، حول قضية خروج المرأة من بيتها إلى العمل ما يلي: "... لا ينبغي للنساء أن يكن معلمات مادام تعليم الصبيان الصغار يمكن أن يثير الشهوة الجنسية في الأطفال، وهو أمر غير مقبول، كما يصر أيضاً على أن عمل النساء في أي جو تتوفر فيه رؤيتهم أو العمل معهن من قبل الرجال يعتبر إثماً عظيماً، فعمل النساء مع الرجال استجابة لنداء الحداثة خطر عظيم وهو مناقض للشريعة، التي تتطلب بقاء النساء في منازلهن واقتصارهن على العمل المنزلي" (60).

ومما يمكن ملاحظته على نص الشيخ بن باز، هو أن النص يعكس أفكاره الحقيقية، وثقافته ومذهبه السلطي الوهابي الذي ولد في بادية الجزيرة العربية، وكذلك فهمه وتفسيره وتأويله للقضايا الدينية والاجتماعية من خلال نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية.

فهو يمنح المرأة بأن تكون معلمة للصبيان فقط لأنها ستكون سبباً في إثارتهم جنسياً!. فهل ستقدم لهم الدروس، وهي عارية أو شبه عارية؟ لا تهم الإجابة على هذا السؤال بقدر ما تهم النتيجة التي يريد أن يصل إليها الشيخ، وهي بطبيعة الحال تحريم عمل المرأة خارج البيت. لينتقل إلى تحريم عمل المرأة، إذات كانت عرضة لرؤية الرجال ومشاهدتهم لها. وهذا يتناقض وطبيعة الشريعة الإسلامية، بل وتفسير بن باز لهذه الشريعة على ضوء الفهم السلفي والمذهب الوهابي.

ثم لا يفوت الشيخ إلى أن يشير إلى أن عمل المرأة خارج البيت هو تقليد أوروبي غربي جاء به مفهوم الحداثة، والحداثة تناقض وتعارض الإسلام كما هو معروف ومتداول.

هـ- وبنفس المعنى والدلالة يقول محمد عطية خميس معارضا عمل المرأة خارج البيت لأنه يتناقض بحسب رأيه- وطبيعتها الجسدية والعقلية.

" لا جدال في أن عمل المرأة هو في الداخل في تهيئة الراحة والسعادة للأسرة وإدارة البيت وتربيته فإذا شاركت المرأة الرجل ونافسته في عمله في الوقت الذي يرهقها فيه الطمث، والحمل، والولادة، وتربية الأطفال، مع حقيقة نقص كفاءتها الطبيعية فإنها ستكون قد تجاوزت ظرفها وانحرفت عن طبيعتها، عندها يتقوض النظام الأسري وتتفكك رابطته ولن تكون هنالك مودة ورحمة فيما بينهم، لقد خلقت المرأة عوجاء ناقصة عقل ودين" (61).

و- وليس بعيدا عن هذين الرأيين حول عمل المرأة وخروجها من البيت يساهم راشد الغنوشي بمنظوره عندما قال:

" الإسلام لا يسمح بعمل النساء في الوقت الذي يتعطل فيه أعداد من الرجال خصوصا، وأن بوسع المرأة أن تعتني بالبيت (62)".

ومما تقدم ومن خلال الوقوف على هذه النصوص يمكن الإشارة إلى أن النقطة الأساسية التي تشترك فيها هذه النصوص المشار إليها آنفا، هي ضرورة، بل حتمية الإلزام الديني والشرعي والفقهية بأن تبقى المرأة داخل البيت لتقوم بالعمل المنزلي، وإلا تكون قد خرجت عن طبيعتها الخلقية والخلقية. أي الجسدية والعقلية، ولكن، ومن منظور نقدي وواقعي يمكن القول أيضا أن مثل هذه المطارحات الدينية والسياسية -في نفس الوقت- لتشكل خطابا دوغمائيا لا تاريخيا بعيدا عن الحقيقة السوسولوجية التي يعيشها الناس.

ثم أن هناك موانع وعوائق كثيرة تبعد المرأة عن العمل خارج البيت، كدورها الشهرية التي تجعلها في حالة غير طبيعية، وكذلك مرحلة حملها وما ينتج عنه من تغير فزيولوجي وجسدي، وكذلك الإنجاب والولادة وتربية الأولاد والبنات داخل الأسرة.

وإذا صممت المرأة على أن تخرج إلى العمل فتلك هي الكارثة التي تحل بالمجتمع. أليست هي ناقصة عقل ودين، كما يقول كثير من رجال الدين، والتيارات السلفية المحافظة وخطابات الإسلام السياسي؟.

ز- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة :

ولن أغادر هذه النقطة دون التطرق إلى موقف أفراد العينة المبحوثة والمستجوبة حقليا وميدانيا بواسطة دليل المقابلة قصد التعرف على آرائهم ومواقفهم فيما يخص قضية المرأة وخروجها من البيت إلى العمل.

ولمعرفة ذلك طرحت عليهم التساؤل التالي:

هل صحيح أن خروج المرأة من البيت إلى العمل يتعارض والنص الديني-الشرعي من جهة، وطبيعتها الجسدية والعقلية من جهة أخرى؟

وقد أجاب أفراد العينة المبحوثة والمستجوبة عن التساؤل أعلاه بالشكل التالي: فبالنسبة للفئة الأولى المبحوثة والمستجوبة، والتي يمثلها التوجه السلفي الوهابي فلقد جاءت إجابتهم المشتركة على النحو الآتي:

" نحن نرى أن خروج المرأة من البيت إلى العمل يتعارض ونص القرآن الكريم عندما يقول: "وقرن في بيوتكن..." ومعنى ذلك لا تغادرن بيوتكن إلى الخارج.

هذا الخارج الذي هو بالضرورة فيه الصالح وفيه الطالح. وبمعنى آخر هناك من الناس والرجال الذين يخافون الله ولا يتعدون على المرأة بألسنتهم وأعينهم، ولربما بأيديهم، ولكن هناك أيضا من الناس ومن الرجال من تدفعهم شهواتهم إلى التحرش بالمرأة والإساءة إليها... وهذا ما لا نقبله ولا نرضاه للمرأة المسلمة.

أما ما يتعلق بخروج المرأة إلى العمل، فنحن مبدئيا نعارض ذلك لما يمكن أن يجبرها على الاختلاط بالرجال، وهذا مرفوض شرعا.

وأما قيامها بعمل لا يوافق فطرتها وطبيعتها، فهذا مرفوض أيضا.

وفي كل الأحوال فإن العمل داخل البيت وتربية الأولاد والأجيال خير من كل مساهمة خارج البيت، فالمرأة خلقت لزوجها وأولادها، وليس لعمل -ومهما كان- خارج البيت" (إجابة متفق عليها من طرف الجميع).

ودائما مع الفئة الأولى من المبحوثين والمستجوبين والتي يمثلها هذه المرة التوجه الإخواني (الإخوان المسلمون) فلقد ردت على التساؤل كالتالي:

" لقد خلقت المرأة المسلمة من أجل أن تقوم بواجبها اتجاه زوجها وأولادها داخل البيت، وليس خارجه، ودليلنا في ذلك الآية القرآنية التي تشير إلى ذلك.

"وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى" فضلا عن أقوال النبي (ص) ووصاياہ المأثورة. أضف إلى ذلك كتابات المفكرين والعلماء والفقهاء المسلمين، كلهم اجمعوا على أن عمل المرأة في بيتها وليس خارجا عنه.

وأما ما يتعلق بالعمل خارج البيت وتناقضه مع طبيعتها كامرأة، فهذا مما يعزز ما نقول عن هذه القضية، فطبيعة الحال، فإن العمل خارج البيت أشكاله كثيرة ومتنوعة، فكيف يمكن للمرأة أن تختار ما يناسبها كامرأة مهمتها الأساسية هي تربية الجيل أولا وقبل كل شيء؟" (إجابة متفق عليها من طرف الجميع).

ومما تقدم يمكن الإشارة إلى ما سمح للتوجه السلفي الوهابي، والتوجه الإخواني من الاتفاق في ثلاث نقاط أساسية هي:

1- لقد اعتمد الاتجاه السلفي الوهابي في إثبات صحة ما يعتقد على النص القرآني المشار إليه أعلاه، وكذلك الاتجاه الإخواني، فلقد اعتمد على نفس النص القرآني.

ويدل هذا دلالة واضحة على محاولة الوصول إلى قطعية الدليل وثبوته في إثبات قضية من القضايا دون عرضها على معطيات الواقع الاجتماعي والنسبية التاريخية والتغير الزمني والمكاني، وحتى الإشارة إلى أسباب نزول هذه الآية ولماذا؟

2- كما تم الاتفاق بين الاتجاهين (السلفي/الإخواني) المتعارضين إيديولوجيا وتأييلا للنصوص الدينية في نقطة اعتبار خروج المرأة من البيت إلى العمل يناقض فطرتها وطبيعتها كامرأة، خاصة أنها امرأة تعيش داخل المجتمع العربي-الإسلامي.

3- وتم الاتفاق أيضا على أن طبيعة عمل المرأة داخل البيت مع أولادها وزوجها، وليس خارجه، وكأن العمل خارج البيت هو نوع من السلوك الشاذ والقبیح، وغير المقبول دينيا واجتماعيا. وأما الفئة الثانية من المبحوثين والمستجوبين، والمتكونة من الأساتذة والأساتذات الجامعيين، فلقد انفرد الأستاذان المتخصصان في العلوم الشرعية بموقف خاص اتجاه عمل المرأة وخروجها من البيت، وذلك بالآتي:

" لقد كرم الإسلام المرأة، وأوصاها بأن تبقى في بيتها مكرمة ومعززة، لان العمل خارج البيت قد يدفع بها إلى أوضاع تتعارض والشريعة الإسلامية والدين الحنيف، كالوقوع في الاختلاط مع الرجال مثلا. ثم أن العمل خارج البيت سيكون على حساب مهامها الأساسية والتي تتلاءم وطبيعتها الجسدية والعقلية والذهنية، وهي التربية الأخلاقية والتوجيه الصحيح للأولاد والبنات دون أن ننسى الرعاية والواجب الذي يجب أن تقوم به اتجاه زوجها" (إجابة متفق عليها من قبل الأستاذين).

وأما الفئة الثالثة من المبحوثين والمستجوبين، فهي الأخرى قد انفرد فيها الطالبان اللذان يدرسان العلوم الشرعية بموقفهما اتجاه عمل المرأة وخروجها من البيت، وفي هذا الصدد قالوا:

"في حقيقة الأمر فإن المرأة قد خرجت من البيت، وأصبحت تعمل وتشتغل خارجه، كما وأنها اشتغلت في كثير من مناصب العمل التي لا تليق بها كامرأة، وهذا ما يتعارض والتوجه الإسلامي القائم على آيات وأحاديث تمنع ذلك، فالمرأة العربية-المسلمة ليست كالمرأة الأوروبية التي أصبحت تمتهن أي مهنة كانت، وسط الرجال الغرباء متعرضة للتحرش الجنسي والإهانة.. وبهذا أصبحت الأسرة مفككة ومنحلة، ونحن لا نريد هذا للمرأة في بلادنا". (أحمد ونعيمة، طالبان جامعيان).

وفي نفس السياق والدلالة، فإن الفئة الرابعة من المبحوثين والمستجوبين، والمتكونة من مجموعة من الأئمة والمشايخ داخل المساجد، فلقد حددت موقفها من قضية المرأة والخروج إلى العمل، ومسألة تعارض ذلك مع الشرع ومع طبيعتها كإمارة في المجتمع العربي-الإسلامي على الشكل التالي:

"لقد كرم الله تعالى المرأة المسلمة، عندما أمرها بعدم الخروج من البيت والقيام بتربية أولادها وشؤون وحقوق زوجها، فالعمل خارج البيت هو إهانة للمرأة المسلمة، لأن الله كلف الرجال بذلك، وجعلهم قوامون على النساء، فالمرأة يعولها والدها أو أخوها أو زوجها... وتبقى هي في البيت بعيدة عن مؤثرات الشارع ومكان العمل ونظرة الرجال الذين في قلوبهم مرض... إلخ.

إن الإسلام يعطي الأولوية لتربية الأولاد والبنات ورعاية الزوج، وليس إلى الخروج، والعمل خارج البيت.

وأما عن تعارض عمل المرأة خارج البيت والشرع، فهذا صحيح، لأن العمل الذي نتحدث عنه اليوم يعرضها إلى كثير من المخاطر والاختلاط مع الرجال. واستمع إلى ما قاله الله تعالى: "وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى" صدق الله العظيم (إجابة متفق عليها من قبل الجميع).

وهنا أيضا لا بد من الإشارة إلى أن هذه الفئات المختلفة من العينة المبحوثة والمستجوبة قد جاءت إجاباتها في نفس السياق الفكري والثقافي والإيديولوجي حول قضية المرأة والعمل خارج البيت. وهذا راجع في اعتقادي إلى طبيعة القراءة الأرثوذكسية والدوغمائية للنصوص الدينية، والفهم السطحي البعيد عن التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وحتى الحضارية لمجتمع من المجتمعات.

وإذا ما تابعت قراءة إجابات الفئة الخامسة والسادسة من العينة المبحوثة والمستجوبة بخصوص قضية المرأة والخروج إلى العمل، فلقد عثرت على ما يلي:

فلقد أجابت الفئة الخامسة من المستجوبين والمبحوثين ضمن العينة المختارة، والمشكلة من الناشطين الحزبيين كالتالي:

حمس: "نحن في تصورنا لا نرفض عمل المرأة، ولكن نضعه في حدود الشرع والدين، فالمرأة التي تخرج إلى العمل يجب أن ترتدي الحجاب الذي يستر جسدها وجسمها حتى لا تكون عرضة للنظر من قبل الرجال الأجانب، في الشارع، وفي مقر أو مكان العمل، وكذلك صوتها وعلاقتها مع الآخرين يجب أن تكون وفقا للضوابط الإسلامية والدينية، وإلا بطل خروجها شرعا.

وأما ما يتعلق بطبيعة العمل الذي يجب أن تقوم به، فهو العمل الذي لا يتعارض وطبيعتها كإمارة في المجتمع العربي-الإسلامي، ويسمح لها بأن تقوم بواجبها داخل أسرتها وأولادها وزوجها". (حسين، ناشط حزبي)

إن إجابة هذا الناشط الحزبي والسياسي، وإن كانت تقبل بعمل المرأة وخروجها من البيت، إلا أنها ضمناً لا تقبل ذلك فلقد شدد ووضع عمل المرأة داخل ضوابط وشروط دينية وشرعية، من الصعوبة بمكان تحقيقها. والنتيجة بطبيعة الحال ستدفع بالمرأة إلى العودة إلى البيت من أجل تربية الأبناء ورعاية الزوج.

وأما الناشط الحزبي والسياسي لجبهة العدالة والتنمية، فلقد قدم رأياً ليس بعيداً عن الموقف والمنظور الرافض لعمل المرأة وخروجها من البيت، يقول:

"إن عمل المرأة يجب أن لا ينفصل عن طبيعتها كامرأة، ولا يتعارض مع التوجه الإسلامي والشرعي. وما لم يكن هكذا فالأفضل أن تعود إلى بيتها لتربية أولادها وبناتها ورعاية أسرتها وزوجها. نحن نرفض العمل الذي أصبحت تقوم به المرأة اليوم، فهو عمل يعرضها إلى الاختلاط والاحتكاك مع الرجال الأجانب، وهذا أمر مرفوض شرعاً.

ومن جهتنا نحن نقترح كسياسيين وناشطين حزبيين بوضع خطة مضبوطة وقائمة على الضوابط والشروط الدينية نحدد من خلالها عمل المرأة الذي يخضع للتوجه والمنظور الإسلامي والديني. (عبد الوهاب، ناشط حزبي).

وأما عن الناشط الحزبي السابق في الجبهة الإسلامية للإنقاذ (الفييس) فلقد رفض رفضاً قاطعاً وتاماً قضية المرأة وخروجها من البيت إلى العمل بحيث قال:

"نحن لا نقبل أن تخرج المرأة المسلمة من بيتها لتختلط وتحثك برجال غرباء، نحن نعتبر أن الرجال قوامون على النساء... ولذلك فإن العمل هو للرجال وليس للنساء، فالمرأة يجب أن تكون تحت رعاية الرجل، الأب أو الأخ أو الزوج، أو الدولة... وبطبيعة الحال فنحن نرى أن الخروج إلى العمل وترك رعاية الأولاد والأبناء والزوج أمر يتعارض والفهم الديني والشرعي.

إن خروج المرأة من البيت إلى العمل اليوم هو السبب في كثير من المشاكل والآفات الاجتماعية المعروفة، والابتعاد عن القيم الدينية والإسلامية. ولتعرف ذلك، أنظر إلى ما يحدث داخل المجتمع". (كمال، ناشط حزبي سابقاً).

وفي الأخير لا بد من الوقوف على الفئة السادسة من المبحوثين والمستجوبين، من العينة المختارة والتي يمثلها إطار مفتش بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف، والذي قال عن قضية المرأة والخروج من البيت إلى العمل ما يلي:

" ليس هناك حرج ديني أو شرعي بالنسبة لعمل المرأة المسلمة، إذا لم يكن متعارضاً والشروط الدينية، وكذلك وطبيعتها كامرأة في المجتمع العربي-الإسلامي.

وفي حقيقة الأمر فإني أفضل عمل المرأة داخل بيتها لترعى أولادها وبناتها وزوجها، لأن مسألة الأولوية تفرض أن تقف مع البقاء داخل البيت والمنزل، على الخروج منه. وهنا لا بد من الإشارة أيضا إلى التوفيق بين العمل خارج البيت وضرورات الأسرة والأبناء قضية معقدة وفي غاية الصعوبة، لذلك فلا بد من الاختيار". (مزيان..).

وأما الشيخ محمد عطية خميس فهو الآخر قد اعتبر عمل المرأة داخل البيت، وليس خارجه. لأن الاهتمام بالبيت والزواج والولد شؤون تتعلق بطبيعة المرأة لا الرجل. وهنا أيضا لا بد من الإشارة إلى أن هذه الفئات المستجوبة والمبحوثة الأخيرة، فإن موقفها من خروج المرأة إلى العمل لم يكن بعيدا عن الفئات الأخرى المستجوبة والمبحوثة. والسبب في ذلك يعود بطبيعة الحال إلى مسألة الانتماء الثقافي والفكري والإيديولوجي لهذه الفئات، فضلا عن فهمها وشرحها وتفسيرها، وبالتالي تأويلها للنصوص الدينية من القرآن والسنة، والتي تناولت قضية خروج المرأة مرتبطا ومتعلقا بتلك القراءة اللاعلمية، أي القراءة الحرفية التي لا يؤخذ فيها بعين الاعتبار الواقع المتغير وتحولات الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية... وحتى الحضارية.

2- الخطاب النقدي:

أ- يعد خطاب نوال السعداوي من الخطابات التي تميزت بالقوة والشجاعة والجرأة... لما أثارته من نقاش ورد حادين من قبل خصومها وخصوم أفكارها مثل رجال الدين في الأزهر، والتيارات الدينية المحافظة، وحركات الإسلام السياسي...

فلقد كتبت وتناولت موضوعات كثيرة... مها الطب، وتابو الجنس والدين والسياسة والمرأة والأخلاق... فضلا عن قضايا تتعلق بالأدب والفكر والثقافة.

ومنه، وبخصوص قضية المرأة والخروج إلى العمل، فلقد تحدثت عن الموضوع، وهي تقوم بعملية توصيف علاقة السيطرة والخضوع في مجتمع ذكوري. أبوي بين الزوج والزوجة قائلة ما يلي:
"...للزوج أن يمنع زوجته من العمل وكل عمل ولو قابلة أو مهندسة فإن عصته وخرجت بلا إذنه كانت ناشزا... للزوج منع زوجته من الخروج من منزله ولو لزيارة الوالدين أو عيادتهما أو حضور جنازة إحداهما..." (63).

ثم تشير إلى معنى الطاعة والنشاز في عرف وتقاليد المجتمعات العربية-الإسلامية عندما تقول:
" المرأة المطيعة الخاضعة لقانون الطاعة، هي المرأة التي تضحى بعملها ومستقبلها وإبداعها من أجل طاعة زوجها، المرأة المستكينة القابلة لوضعها الأدنى بالنسبة لزوجها دون مناوشة أو جدل،

التي تخضع لقانون الاحتباس، والتي تصبح ناشزا إن خرجت لعملها دون إذن زوجها وإن كانت
طبيبة تعالج أرواح الناس وأجسادهم... (64).

إن نوال السعداوي، وهي تتحدث عن قضية المرأة وخروجها إلى العمل، فقد ربطته بمسألة
كرامة المرأة وفرض وجودها، ذلك أن المرأة العاملة ليست هي المرأة التي تبقى حبيسة الدار أو المنزل،
والمرأة المستقلة اقتصاديا ليست هي تلك المرأة التي يعولها رجل من العائلة كالأب أو الأخ أو الزوج،
تقول:

"أما كرامة المرأة فقد سلبت منها في التاريخ منذ نشوء الفلسفة الأبوية التي جعلت للرجل السيادة
على المرأة أو القوامة نظير الإنفاق عليها وإعالتها، لقد حرمت المرأة من العمل المنتج بأجر حتى تظل
عالة على زوجها وتظل هو سيدها والوصي عليها" (65).

وفي نفس الإطار وبنفس المعنى والدلالة، فإن نوال السعداوي تضيف وتوضح على الشكل
التالي:

"إن المرأة المنتجة العاملة بأجر (...) تشعر بكرامتها كعضو منتج في الأسرة والمجتمع، وطالما
هي تعول نفسها بنفسها فهي قادرة على رفض الإهانة أو الضرب الذي قد تتعرض له الزوجة التي تعيش
عالة على زوجها" (66).

ثم تواصل نقدها للقوانين التي فرضتها الأنظمة العربية على قضية المرأة وخروجها إلى العمل
مبينة من خلال ذلك سبب دونيتها واحتقارها من طرف المجتمع، تقول:

"لقد فرض على المرأة قوانين زواج تحدد إقامتها بالبيت فلا تخرج إلى العمل بأجر أو تسافر إلا
بإذن زوجها، لقد فرض عليها العمل بالبيت دون أجر حتى تظل عالة على زوجها يفرض عليها الطاعة
مقابل الإنفاق..." (67).

وتضرب مثلا في هذا الصدد من بلدها مصر، عندما أشارت إلى "... أن أعدادا تزايدت من
الفتيات المصريات والنساء اقتحمن ميادين العمل بأجر، وتعول النساء اليوم أكثر من 25% من الأسر
في مصر..." (68).

إن نوال السعداوي، وهي تتحدث عن قضية المرأة وخروجها إلى العمل، فإنها تربطها بمسألة
الاستقلال الاقتصادي والاجتماعي الذي يجب على المرأة العربية أن تناضل من أجله، لأنه الحل
الموضوعي والواقعي لحياتها ولغرض وجودها كإنسان داخل هذه المجتمعات العربية-الإسلامية
التقليدية، والتي لازالت بنيتها الأساسية هي ذكورية وأبوية، تقول: "إن الاستقلال الاقتصادي عن الأب
أو الزوج قد منح المرأة العاملة بأجر حقوقا اجتماعية وشخصية أكثر من أختها التي تعيش عالة على
أبيها أو زوجها" (69).

ب- وفي نفس الإطار تشير كذلك كارول جي. رايفنبرغ إلى أن مكانة المرأة تتحدد بموقعها من العلمية الاقتصادية والتنمية الوطنية داخل مجتمع من المجتمعات، أي مدى مشاركتها في قضية العمل والخروج من البيت والمساهمة في إنتاج الخيرات المادية بما تحمله من قدرة على ذلك، ومعرفة وخبرة ومبادرة... وغير ذلك من الإمكانيات الذاتية التي تجعلها لا تكون أقل قيمة من الرجل في أي مجال من المجالات التي يدخلها، تقول:

" غالباً ما يدرس موقع النساء ضمن سوق العمل كمقياس تجريبي لأوضاع النساء. يشكل التغيير في بنية قوة العمل الهدف الرئيسي بالنسبة للدارسين وواضعي السياسات ممن يعتقدون بأن اعتماد النساء الاقتصادي على الرجال هو السبب الرئيسي وراء تدني مكانتهن، يجادل آخرون بأن النساء العاملات يمكن سيطرة أكبر على اتخاذ القرار داخل العائلة. وهكذا تكون المساهمة في قوة العمل مؤشراً مهماً على مشاركة النساء في التنمية الوطنية، يضاف إلى ذلك أن مدى اندماج النساء في قوة العمل الرسمية يعتبر مقياساً مهماً بمكانتهن" (70).

ج- أما فاطمة المرنيسي فقد ربطت عمل المرأة بالتحويلات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي شهدتها المجتمعات العربية-الإسلامية، أين خرجت المرأة من البيت إلى العمل مثلها في ذلك مثل الرجل، وأصبحت هي بدورها تقوم بعمل ما مقابل أجر محدد. وبمعنى آخر تعتبر المرنيسي أن العمل خارج البيت هو الذي تقابله الأجرة التي تتقاضاها المرأة مقابل ذلك، وعليه، " فالمرأة التي تعمل نعني المرأة التي تنفذ عملاً في مجال اقتصادي خارج بيتها وتتلقى مقابل أجر، إن هذه الظاهرة بالتحديد - العمل النسوي الذي يتم خارج البيت مقابل أجر مع مشتغل غريب عن الأسرة - يشكل ظاهرة جديدة ويعيد النظر في التقسيم الجنسي للعمل" (71).

وفي نفس الاتجاه تضيف المرنيسي عن عمل المرأة وخروجها من البيت التالي: "إن التغييرات الاقتصادية من جهة وكذلك المستوى التعليمي المرتفع باستمرار من جهة أخرى قد شجع النساء على أن يصبحن منافسات حقيقيات للرجال في سوق العمل" (72).

لكن فاطمة المرنيسي، وإن تحدثت عن عمل المرأة كضرورة اجتماعية واقتصادية فإنها راحت لتشير إلى مشكلة تتعلق بمسألة العمل والتنمية الاقتصادية داخل المجتمع، هذه المشكلة هي ظاهرة البطالة التي يمكن أن تمس المجتمع في فترة تاريخية معينة، أي تمس فئات معينة من الرجال وتصيب فئات معينة أيضاً من النساء. غير أن القائمين على سياسة البلد، وسيطرة الثقافة الذكورية والأبوية داخل المجتمع تجعل ظاهرة البطالة مشكلة بالنسبة للرجال، وليس بالنسبة للنساء. والسبب هو إمكانية عودة المرأة إلى البيت. وبهذا المعنى فإن عمل المرأة وخروجها من البيت هو وضع استثنائي، وليس وضعاً

طبيعياً يشترك فيه الرجال والنساء، تقول: " إن عدد النساء العاطلات يكتسي أهمية أقل من عدد الرجال العاطلين، بما أن مكان المرأة في البيت وأن زوجها يضمن لها النفقة، ونظراً لأن حق المرأة في العمل خارج البيت غير واضح ونظراً للترتيبات المنصوص عليها في المدونة، فإن واجب الدولة هو توفير الشغل الكافي للرجال فحسب، ومن هنا فإن توفير العمل للنساء ليس واجباً مفروضاً ولكنه عمل ناجم عن تكريم وحسن رعاية" (73).

ولما كان الوضع هكذا، فإن أصوات التيارات المحافظة، والحركات الدينية، واتجاهات الإسلام السياسي تكون عالية من أجل مناداة المرأة العربية-الإسلامية بالرجوع والعودة إلى البيت. وهكذا " فإن بقاء المرأة في البيت وخضوعها لمراقبة الرجال ترضي الحاجات النفسية والاقتصادية في بلد من بلدان العالم الثالث، حيث الاقتصاد يعاني من أزمة ويتسم بالتبعية (...) وهكذا نفهم أهمية كل الحكايات المحافظة التي تنصحننا بالعودة إلى موافد جداتنا" (74).

وليس بعيداً عن هذا الفهم، وهذا الطرح القول أن البطالة التي يقع فيها الشباب الذكور، هي نتيجة مزاحمتهم بطلب العمل، والخروج إليه من قبل النساء !.

د- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة :

وبالعودة إلى الدراسة العقلية والميدانية، فإن العينة المبحوثة والمستجوبة، والتي طرحنا عليها السؤال التالي:

هل صحيح أن خروج المرأة من البيت إلى العمل يتعارض والنص الديني-الشرعي من جهة، وطبيعتها الجسدية والعقلية من جهة أخرى؟

وقد أجابت عن السؤال فئات من هذه العينة المذكورة آنفاً بالإيجاب، أي أن خروج المرأة إلى العمل غير مقبول من الناحية الدينية والشرعية، وكذلك هناك كثير من أنواع العمل التي تتعارض وتتناقض وطبيعتها كامرأة داخل مجتمع عربي-إسلامي، وقد تعرضت إلى ذلك سابقاً.

وأما بهذا الخصوص وارتباطاً بالطرح الذي لا يتفق ومضمون خطاب الإسلام السياسي والاتجاه الديني المحافظ والتقليدي، فلقد تحصلت على إجابات -في هذا السياق- يمكن طرحها وتقديمها على الشكل التالي:

فالفئة الثانية من المبحوثين والمستجوبين، والمشكلة من الأساتذة والأستاذات الجامعيين، فإن الأستاذة المختصة في علم القانون (الحقوق) قد عبرت عن موقفها من قضية المرأة وخروجها من البيت إلى العمل بالآتي:

"لقد أصبح عمل المرأة خارج البيت ضرورة اجتماعية واقتصادية وثقافية وتربوية... إن المرأة هي نصف المجتمع ويطلب منها الكثير، أن تقوم بدورها على أحسن وجه داخل بيتها اتجاه أولادها وزوجها، وكذلك مساهمتها في التنمية الاقتصادية، وكثير من المهام التي يحتاجها المجتمع وتلبيق بطبيعتها كامرأة.

فالطب مثلا يحتاج إلى المرأة في تخصصات معينة يفضل المجتمع أن تقوم بها المرأة بدل الرجل (كأمراض النساء والتوليد).

وجدير بالملاحظة أن المرأة اليوم تدرس وتتابع تعليمها إلى المراحل الأخيرة من التعليم العالي، فكيف يمكن قبول عودة المرأة إلى البيت؟" (شهرزاد، أستاذة جامعية). وفي نفس الاتجاه، فإن الأستاذة المختصة في العلوم السياسية، قدمت رأيا بخصوص الموضوع نفسه مفاده ما يلي:

"ليس من المعقول، ونحن نعيش هذه المرحلة التاريخية القول بان المرأة لا تصلح إلا لعمل البيت، فهذا أمر يناقض الواقع المعيش.

لقد أصبحت المرأة مجبرة على العمل خارج البيت، وذلك لضرورة اجتماعية واقتصادية، فأنا أقول ليس صحيحا أن تبقى المرأة تحت رعاية أبيها وأخيها، أو حتى زوجها... لأن لا أحد من هؤلاء الرجال سيتكف بحاجاتها الأساسية مدة طويلة من الزمن.

وعليه، يمكن أن أقول أن خروج المرأة من البيت إلى العمل، لا يتناقض والدين من جهة، وكذلك لا يتعارض وطبيعتها الجسدية والمعنوية والعقلية من جهة ثانية". (نوال، أستاذة جامعية).

وبشكل من التردد، والبحث عن الموقف التوفيقوي يجيب الطالب الجامعي، المتخصص في العلوم السياسية من الفئة الثالثة من المبحوثين والمستجوبين بالإجابة التي تفيد التالي: "لقد أصبح عمل المرأة خارج البيت أمرا واقعا لا يمكن تجاهله، وذلك بسبب تغير الظروف الاجتماعية والاقتصادية وحتى الثقافية التي أصبحت تعيشها هذه المرأة.

وعليه، فإني أرى أن المرأة العربية-الإسلامية يجب أن تحاول التوفيق بين بيتها وزوجها وأولادها، وضرورة العمل خارج البيت، لأن عدم القدرة على التوفيق قد تؤدي بأسرتها إلى ما لا يحمد عقباه". (الطيب، طالب جامعي).

ومن نفس الفئة الثالثة من المبحوثين والمستجوبين، فلقد أجابت الطالبة والتي تدرس في قسم العلوم السياسية بما يتعلق بقضية المرأة والخروج إلى العمل على النحو الآتي: "أعتقد أن الحديث عن خروج المرأة إلى العمل، وعدم خروجها أصبح يعد من الماضي، فالمرأة هي أمام ضرورة اجتماعية واقتصادية... تدفعها إلى العمل خارج البيت. فالحياة المعيشية اليوم علمت الرجال والنساء أن العمل هو المصدر الأساسي والحقيقي لحياة كريمة ورزق حلال، وعليه فالعمل واجب وحق للمرأة العربية-المسلمة، وأما مسألة تعارض هذا مع الدين، فهذا يعود إلى تلك المواقف المتشددة والبالية والتي لم تعد تفتح أحدا من الناس، وكذلك علاقة العمل مع طبيعة المرأة الجسدية والعقلية، فهذا أمر لا معنى له،

فأنظر إلى المرأة في العالم المعاصر قد أصبحت تقوم بكل شيء، ولا يقال عن هذا ما إذا كان يتعارض أو لا يتعارض وطبيعتها كامرأة" (مختارية، طالبة جامعية).

ومما سبق يمكن الوقوف على المعاني والدلالات الآتية:

1- لقد حصل الاتفاق بين الإجابات التي وردت في موقف الأستاذتين الجامعيتين، والطالبة الجامعية، وهذا يفسر بأن قضية المرأة وخروجها من البيت إلى العمل، قضية نسوية بالأساس، بحيث لا تدرك معناها وضرورتها إلا المرأة، والمرأة فقط.

2- ولذلك فإن الإجابة التي ارتبطت بالطالب جاءت مترددة ومرتبكة، وحولها مجموعة من الضوابط التي يجب أن تتحقق وإلا عادت المرأة إلى بيتها.

فالرجل لا يستطيع البتة إدراك وفهم ضرورة العمل بالنسبة للمرأة، لأن وعيه المشكل من التنشئة الاجتماعية، داخل مجتمع عربي-إسلامي تقليدي ذكوري وأبوي جعله يعتقد أن العمل بالنسبة للرجال مسألة طبيعية، أما بالنسبة للنساء فهو مسألة طارئة شاذة واستثنائية، بل و"مستوردة" من عادات وتقاليد وقوانين المجتمعات الأوروبية-الغربية.

3- بقيت هذه الإجابات بعيدة عن التصور الديني، الشرعي الأرثوذكسي والدوغمائي الذي يبقى بعيدا عن الفهم الديني للأشياء وخضوعها لمبدأ التغيير.

إن قضية المرأة وخروجها من البيت إلى العمل وإن لم تعد مطروحة كما كانت عليه في فترة تاريخية ماضية، وذلك بفضل التحولات والتطورات والتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والثقافية التي حدثت في المجتمعات العربية-الإسلامية، ولو بشكل نسبي هي التي أدت إلى ذلك. وبالرغم من هذا فإن الواقع السوسولوجي والثقافي يؤكدان وكل يوم بأنه بقي ولا زال أمام المرأة العربية-المسلمة الكثير من العمل والنضال والوعي والاجتهاد قصد تغيير هذا الواقع الذي نعيشه. وبخاصة تلك العقلية الذكورية والأبوية القائمة على أن المرأة ومصيرها يجب أن يبقى في يد الرجل وحده، لأنها كائن ناقص عقل ودين ومهما كان وضعها الثقافي والتعليمي.

فالذهنيات التقليدية والمتسلطة لازالت مسيطرة على السلوك الفردي والجماعي داخل المجتمع، فهي بحاجة إلى تغيير جذري يبقى مرهونا بالإرادة القوية والمتضافرة من قبل الرجال والنساء من أجل علاقة إنسانية أفضل، ومن أجل علاقات زوجية وأسرية أحسن، ومن أجل تنشئة اجتماعية وتربوية أحدث.

ثالثا- المرأة وقضية الاختلاط ومسألة الجنس:

إن الحديث عن قضية خروج المرأة من البيت إلى العمل أو الدراسة أو قضاء الحاجات أمر يؤدي ضرورة وحتمًا إلى الحديث أو تناول قضية الاختلاط بين الجنسين أو بين الرجال والنساء. ولذلك وانطلاقًا من تصور أو منظور التيارات الدينية المحافظة والمتشددة، وكذلك حركات الإسلام السياسي، فإن الاختلاط يكون محضورا وممنوعا ومحرمًا، ومهما كانت الأسباب التي دعت إليه. إن الاختلاط بين الجنسين في هذا الاتجاه قد يكون سببا في ظهور سلوك الانحراف، وتعاطي الجنس خارج إطار الزواج، وارتكاب ما لا يقبله، لا الدين ولا الشرع، ولا العادات، ولا الأعراف... ومن هنا يكون موقف الاتجاهات الدينية وتوجهات الإسلام السياسي متشددا أو حازما، ما لقضية الاختلاط بين الجنسين من خطورة.

لكن هذا الموقف في تصور ومنظور ومنطلق خطاب الإسلام السياسي لا يخلو من المبالغة، والتخويف، وإعطاء المسألة أكثر من حجمها الحقيقي، بل هو موقف تبريري يبحث عن أسباب ودواعي منع المرأة العربية-المسلمة من الخروج من البيت.

ثم أن قضية الاختلاط بين الرجال والنساء في العمل أو الدراسة أو الشارع... سلوكا أصبح في حكم العادة الاجتماعية، وما تطبع عليه المجتمع.

ولعل الواقع المعيش، والحياة السوسولوجية بين الناس يمكن اعتبارهما شاهدين على ذلك.

1-خطاب الإسلام السياسي:

أ- من المواقف المتشددة في هذا الأمر، أي الاختلاط بين الجنسين يمكن الوقوف على منظور أبي الأعلى المودودي عندما يشير إلى منع الاختلاط بين الرجال والنساء وإن تعلق بالصلاة داخل المسجد.

وفي هذا المعنى والدلالة يقول:

"... الصلاة فريضة مقدسة، والمسجد مقام طهارة وصفاء، لذلك بينما أفصح الشارع عما يريد من منع الاختلاط بين الجنسين، بما بين الأنواع صلاتهما من الفضيلة وعدم الفضيلة، لم يمنع النساء على الإطلاق من حضور مقام مطهر كالمسجد، لعمل صالح كالصلاة. وأن الكلمات التي دق ورد فيها إنهن لهن في حضور المساجد، لدالة على سمو حكمة الشارع، قال (ص): "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، وإذا استأذنت المرأة أحدكم إلى المسجد فلا يمنعها"، وقال: "لا تمنعوا نساءكم المساجد وبيوتهن خير لهن"" (75).

وبالرغم من أن الحديث النبوي يشير صراحة إلى عدم منع المرأة من الذهاب إلى المسجد، فإن المودودي يركز على "... وبيوتهن خير لهن" لذلك فإنه يرى "...أن الشارع لا يمنع النساء من المساجد، لأن حضور المساجد للصلاة ليس بأمر مريب، حتى يحظر وينهى عنه، ولكن المصالح الاجتماعية لا تقتضي أيضا أن يختلط الرجال والنساء في جماعات المساجد..." (76).

وإذا كان المودودي يمنع الاختلاط بين الرجال والنساء داخل المساجد، فإنه يمنع كذلك الاختلاط بينهما في أداء فريضة الحج، وعلى الصعوبة من ذلك واقعا وليس افتراضيا، ويقول أيضا:

"... إن الفرائض الاجتماعية بعد الصلاة هو الحج، وهو واجب على النساء كوجوبه على الرجال، ولكن النساء أمرن أن يتجنبن مخالطة الرجال في المطاف ما استطعن" (77).

وإذا كان الأمر كذلك، أي منع خروج المرأة واختلاطها بالرجال، وهو كان المكان المسجد الطاهر والمقدس، ومكان أداء فريضة الحج، وهي كذلك من أجل القيام بواجبات دينية وشرعية مقدسة، فإن الشارع ومن باب أولى يمنع الاختلاط في أي مكان آخر، يقول:

"... كيف تتوقع من القانون الذي ينتزع هذه النزعة في أمر خروج المرأة لتلك الشعائر والعبادات، أن تجيز اختلاط الصنفين في المدارس والكليات والمكاتب والمعامل والمتفرجات..." (78).

إن المودودي، وهو يتحدث هكذا عن مشكلة الاختلاط بين الجنسين، ويحذر منها، لأنه يخاف من الوقوع في السلوك الجنسي المحضور والممنوع شرعا ودينا، والذي ينفي الصفة الإنسانية عن الإنسان رجلا كان أو امرأة إذا كان خارج الزواج طبعاً.

وفي هذا المعنى يقول:

" ويعود الرجال والنساء يخالط بعضهم كالبهائم، بل يستعملون الميلان الجنسي الذي قد جعلت الفطرة حظهم منه أكثر من سائر الحيوان، فيما يناقض مقاصد الفطرة وينافقها (...). وهذه البهيمية الشديدة الطاغية لا جرم أن تهدم التمدن والحضارة، بل تهدم الإنسانية نفسها" (79).

ب- وينطلق في هذا المضمار أيضا **مصطفى السباعي** عندما يتحدث عن الاختلاط بين الجنسين، أي بين الرجل والمرأة، ومهما كانت أسبابه ومبرراته، بل وإن كانت المرأة في ثياب الحشمة والوقار، يقول: " لا يجيز الإسلام أن تخلو المرأة برجل أجنبي عنها ولو كانت محتشمة في لباسها ومظهرها" (80).

ولكنه يستدرك الأمر عندما يتعلق بمجالس العلم فيجيز حضور المرأة مع الرجال، يقول: " في أماكن العلم، فيجوز أن تحضر المرأة مجالس العلم مع الرجال على أن تكون منفصلة عنهم أيضا، وأن تكون مرتدية اللباس الشرعي الذي لا يبدي غير وجهها وكفيها" (81).

ثم يذهب في المسألة، ويربط سقوط وصعود الحضارة بقضية المرأة واختلاطها بالرجال، مستشهدا في ذلك بحضارة الإسلام القائمة على الفصل بين الجنسين. وأقول الحضارات الأخرى التي

سمحت بذلك، يقول: "... يتشدد الإسلام في منع اختلاط النساء بالرجال، وقد قامت حضارته الزاهرة التي فاقت كل الحضارات في إنسانيتها ونبلها وسموها على الفصل بين الجنسين، ولم يؤثر هذا الفصل على تقدم الأمة المسلمة وقيامها بدورها الحضاري الخالد في التاريخ" (82).

وفي نفس المقام يضيف قائلاً قصد الدقة والوضوح والتحذير:

" ومن الواجب أن نذكر هنا تأثير اختلاط المرأة كما نعرفه في أوروبا على حضارة الأمة ونهضتها، وأثر ذلك في سقوط الحضارتين اليونانية والرومانية، وفي سقوط الحضارة الغربية الحديثة" (83).

لكن هذا الخطاب، ليس خطاباً علمياً يستند إلى الدقة التاريخية والطرح الموضوعي للوقائع والأحداث، وضبط العوامل الحقيقية، والأسباب الواضحة لصعود أو سقوط هذه الحضارة أو تلك، فليس صحيحاً، ولا منطقياً ولا واقعياً القول أن كل الحضارات الإنسانية كان سبب سقوطها وأفولها قضية الاختلاط بين الجنسين، وعدم الفصل بين الرجال والنساء في الأماكن والمقامات.

إنه خطاب إيديولوجي دوغمائي لا علمي، ولا تاريخي، فإنه يتعامل مع الظواهر والأحداث انطلاقاً من أحكام القيمة والمنظور الإسقاطي، وبالتالي السقوط في التصور والطرح الذاتي للمسائل والقضايا البعيدة عن الدراسة العلمية والمعرفية والموضوعية.

وليس أدل على ذلك من الفهم الذي يعقد العلاقة الضرورية بين قضية الاختلاط بين الجنسين وظاهرة ممارسة الجنس بين الرجال والنساء كنتيجة لهذا الاختلاط. وفي هذا الصدد، يستشهد بنص لـ: رشيد رضا كتبه في مجلة المنار، يقول:

" يا أيها الوالدان ألا يغرنكما بعض دريهمات تكسبها بناتكما باشتغالهن في المعامل ونحوها، (... علموهن الابتعاد عن الرجال، أخبروهن بعاقبة الكيد الكامن لهن بالمرصاد، لقد دلنا الإحصاء على أن البلاء الناتج عن حمل الزنا يعظم ويتفاقم حيث يكثر اختلاط النساء بالرجال، ألم تروا أن أكثر أمهات أولاد الزنا من المشتغلات في المعامل والخاديات في البيوت، وكثير من السيدات المعرضات للأنظار..." (84).

لكن الحقيقة الواقعية والدراسة السوسيولوجية لا يؤكدان هذا الترابط الحتمي بين الاختلاط والسقوط في ممارسة الجنس (الزنا)، فالقواعد الأخلاقية، والتربية الثقافية، والتنشئة الاجتماعية السليمة، والقوانين الصارمة... كل هذا كفيل بأن يضع حداً لعلاقة الرجال والنساء غير الطبيعية والقائمة على الحالات المرضية للشخصية غير السوية.

ج- وفي نفس سياق الحديث عن الأثر السلبي لمسألة الجنس بين الأمم وسقوطها وانهيارها يشير **فتحي بكن** إلى ذلك عندما يقول: " إن النتيجة المحتمومة لانطلاق الغرائز ولإباحة الجنس إباحة مطلقة هي تهمد الأخلاق وانعدام الفضائل وانهيار الشعوب والأمم..." (85).

ويذهب بعيدا من خلال إشارته إلى مثال تعلق بواقعة تاريخية عرفها العالم العربي عامة، ومصر خاصة، يقول:

" إن هذا (...) من شأنه أن يكشف كثيرا من الأسرار والملابس الكامنة وراء الهزائم المتلاحقة التي منيت بها أمتنا وبخاصة هزيمة عام 1967 حيث لعب "الجنس" الدور الأساسي في حيك المؤامرة وفي إنزال الضربة القاضية بسلاح الجو المصري.."(86). وأما عن الاختلاط بين الجنسين فإنه بدوره يقول:

" ومن قبيل دابر الغواية والفتنة بين النساء والرجال قطع الإسلام الاختلاط الغير مقاصد (العبادة والعلم والجهاد) وفي حدود الحشمة والحيطه الشرعيتين الواقيتين. وفي الحقيقة أن الاختلاط بين الجنسين هو الخطوة في المسيرة التي تنتهي إلى ما انتهت إليه المجتمعات الغربية من تهتك ومجون..

ولهذا تشدد الإسلام في منع اختلاط النساء بالرجال"(87).

وهنا أيضا يمكن القول أن فتحي بكن، وهو واحد من دعاة الإسلام السياسي يعتقد أن قضية المرأة ومسألة الجنس في العالم العربي-الإسلامي، هي السبب في حدوث أزماتها الحربية والاجتماعية، ولربما السياسية والاقتصادية والحضارية.

وهذا النوع أو النمط من الفهم لا يخرج عن كونه إيديولوجيا دوغمائية وميتافيزيقية تتم عن عدم فهم حركات الإسلام السياسي للأسباب الحقيقية والموضوعية لمشاكل العالم العربي-الإسلامي-والأمة كلها، فهي باعتقادي مشاكل سياسية واجتماعية واقتصادية بامتياز، وليس فقط، وكما أشار فتحي ويكن وغيره من دعاة الإسلام السياسي إلى "العامل الجنسي" الوحيد وأثره على طبيعة المجتمعات العربية-الإسلامية. ثم هل هناك دراسة علمية نظرية وحقلية قام بها فتحي يكن أوص لته إلى هذه النتيجة (مسألة الجنس) وإنها السبب في حدوث هزائم المجتمعات العربية-الإسلامية. إنه موقف إيديولوجي إسقاطي بامتياز.

فالمعرفة العلمية ترفض المقاربة التي تقوم على أحادية النظرة البسيطة والانتقائية قصد فهم ظاهرة من الظواهر الاجتماعية والإنسانية.

د- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة:

وأما عن موقف العينة المختارة المبحوثة والمستجوبة، ومن خلال فئاتها (6) فلقد وقفت على إجابات تدور في نفس هذا التوجه الذي يعتبر أن قضية الاختلاط بين الجنسين تعد من المحظورات والممنوعات التي تتعارض ومنظور الشريعة الإسلامية، لأنها قد تؤدي إلى ممارسات محرمة تضر بالشرع والدين وحتى العادات والتقاليد والأعراف.

ومن هذا الطرح فإن الفئة الأولى من العينة المختارة المبحوثة والمستجوبة، والتي يمثلها التيار السلفي الوهابي قد أجابت على تساولين أساسيين هما:

-هل ترى أن قضية الاختلاط بين الجنسين تتعارض ضرورة ووجهة نظر الشرع والدين؟

-وهل صحيح أن الاختلاط يؤدي حتما إلى مشكلة أو مسألة ممارسة الجنس الممنوع بين الرجال والنساء؟

"نحن لا ننظر إلى قضية المرأة من زاوية واحدة فقط، وذلك لأن المسألة معقدة ومترابطة ومتداخلة مع بعضها البعض.

ومن هذا المنطلق نقول أيضا عن قضية الاختلاط بين الرجال والنساء، هو سلوك في غاية الخطورة، لأنه يتناقض والشريعة الإسلامية والدين الحنيف، فالاختلاط ممنوع أصلا، ومهما كانت أسبابه ودواعيه كما يدعي البعض، فليس مبررا أن يشتغل الرجل والمرأة في مكان واحد كما هو حاصل اليوم، وليس مبررا أيضا أن يتعلم الولد بجانب البنت. إن الاختلاط عندنا سبيل شيطاني نتائجه وخيمة على الرجل والمرأة والمجتمع أيضا وفي هذا يقول نبينا الكريم (ص) "ما خلا رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما" ولعل الوقائع والشواهد والحوادث تؤيد ذلك". (إجابة متفق حول مضمونها).

وأما التوجه الإخواني (الإخوان المسلمون) من الفئة الأولى من العينة المبحوثة والمستجوبة فلقد أجاب عن السؤالين المطروحين والمشار إليهما أعلاه بالشكل التالي:

"تعد قضية الاختلاط بين الرجال والنساء في العمل أو المصنع أو المدرسة أو الجامعة أو الإدارة... من المسائل التي ورثناها عن العالم الأوروبي-الغربي الذي لا يرى مانعا في ذلك، كما وأن شرعية أو عدم شرعية الأطفال هناك ليست من الأمور المحظورة أو الممنوعة أو المحرمة. أما نحن المسلمون فالأمر عندنا يختلف اختلافا جذريا، ذلك أن ديننا القائم على الكتاب والسنة يمنعنا من ذلك، وبشكل قطعي وأساسي.

وبناءً عليه، فإن خروج المرأة من البيت واختلاطها بالرجال الغرباء أمر في تصورنا لا يجوز، اللهم إلا إذا تمكن المجتمع والدولة من تجهيز المؤسسات والإدارات والمدارس والجامعات والمصانع بما يجعل الفصل ضروري بين الجنسين، أما ما نراه اليوم في حياتنا الاجتماعية، فهو مخالف للدين والمنطق الشرعي". (إجابة متفق حول مضمونها).

ومما يلاحظ على هذه الفئة وإن اختلفت من حيث التوجه الفكري والتأويلي للمسائل الدينية والطرح الإيديولوجي (التوجه السلفي/ التوجه الإخواني) فإنها قد اتفقت حول قضية المرأة واختلاطها بالرجل.

فالاختلاط عند الاتجاهين ممنوع ومحرم في التصور الديني والشرعي، وكذلك هو طريق إلى ارتكاب الخطايا والوقوع في المحذور.

ومنه يمكن القول أن الاتجاهين معا ينظران إلى هذه الظاهرة الاجتماعية من وجهة نظر لا علمية ولا تاريخية، فالتاريخ عندهما ستاتيكي، وجامد، وثابت، لكن الحقيقة غير ذلك، فمبدأ التغيير النسبي لتطور المجتمعات هو الفاعل في حركة التاريخ.

وإذن فهذا ما يميز خطاب الإسلام السياسي بأنواعه المختلفة من حيث كونه خطاب دوغمائي مغلق.

وأما عن الفئة الثانية من العينة المبحوثة والمستجوبة، والمتكونة من الأساتذة والأستاذات الجامعيين فلقد أجابت عن نفس التساؤلين السابقين بالشكل التالي:

فبالنسبة للأستاذين اللذين يدرسان العلوم الشرعية فلقد قالوا ما مفاده:

"عندما نرجع إلى الكتاب والسنة وأقوال العلماء والفقهاء، فإننا نجد أن قضية الاختلاط بين الرجال والنساء مسألة غير مقبولة، بل محظورة ومحرمة.

والسبب هو الخوف من نتائجها الوخيمة والسلبية. فلقد جاء في الأثر أن النبي (ص) منع الاختلاط بين الجنسين عندما قال: "ما اجتمع رجل وامرأة إلا وكان الشيطان ثالثهما"

ونحن نعرف بما سيأمر الشيطان الإنسان، سيأمره بكل ما هو ممنوع ومحرم عليه، وأنظر إلى المجتمع ومشاكله، فكلها قائمة على سهولة الاختلاط بين الرجال والنساء، وأحسن مثال عن ذلك ارتكاب المحرمات كالزنا والفاحشة" (إجابة متفق على مضمونها).

وليس بعيدا من هذا المعنى فإن الفئة الثالثة من العينة المبحوثة والمستجوبة، والمشكلة من الطلبة والطالبات الجامعيين، فلقد أجاب الطالبان اللذان يدرسان العلوم الشرعية بما يلي:

"لقد أجمعت المصادر الشرعية والدينية على تحريم الاختلاط بين الجنسين لأن الاختلاط يؤدي إلى ارتكاب السلوكات المحرمة، والممنوعة، كالزنا وممارسة الجنس مثلا. والسبب في ذلك هو أن المرأة كلها عورة ومحل إغراء للرجال.

فالاختلاط في تصورنا حرام وممنوع.. وإن كان المجتمع والناس جميعا لا يعيرون اهتماما لذلك، فهناك اختلاط بين الرجل والمرأة في المصنع والإدارة والجامعة وفي القطار والحافلة.. وغير ذلك كثير.

فالدين الإسلامي لم يمنع ذلك عبثا، وإنما لما للاختلاط من عواقب وخيمة" (أحمد ونعيمة، طالبان جامعيان).

غير أن الطالب الذي يدرس العلوم السياسية، وإن اختلف عنهما من حيث التخصص العلمي إلا أنه وافقهما الرأي في قضية المرأة والاختلاط ومسألة الجنس: يقول: "أنا سأنتقل من الواقع وأقول أن الاختلاط بين الرجال والنساء قضية تؤدي إلى كثير من المشاكل الاجتماعية، والقانونية، لمالها من نتائج خطيرة قد تصل إلى ارتكاب كبيرة من الكبائر (الزنا مثلا).

لهذا نجد الدين والشرع يمنعان الاختلاط بين الجنسين، ومهما كانت الأسباب والذرائع، التي تطرح" (الطيب، طالب جامعي).

وجدير بالذكر هنا القول أن الطلبة والأساتذة ومن خلال ما يدرسون، وما تشبعوا به كثافة اجتماعية، يكون هو المحدد لمواقفهم وأفكارهم وأرائهم.

ومن هنا يمكن ملاحظة هذه الإجابات التي لم تكن بعيدة عن إجابات الفئة الأولى من حيث الطرح والفهم والتصور، وتأويل النصوص الدينية، والتعامل معها كنصوص ثابتة غير قابلة للتغيير عبر التأويل والقراءة الاجتهادية، إنه الفهم الدوغمائي المغلق.

وأما عن الفئة الرابعة من العينة المبحوثة والمستجوبة والتي مثلها الأئمة والمشايخ التي تصلي بالناس وتقدم الخطب كل جمعة، فلقد جاءت إجاباتهم ومواقفهم حول قضية المرأة والاختلاط ومسألة الجنس، بعد أن قرأت التساولين الأساسيين والمشار إليهما أعلاه كالتالي:

"إن قضية الاختلاط بين الرجل والمرأة، وبين الرجال والنساء محظورة وممنوعة، بل محرمة في الأماكن المقدسة، كالمسجد مثلا والقيام بفرائض الحج، وزيارة القبور أيضا.

وإذا كان الأمر كذلك، فكيف لا يكون حراما وممنوعا في أماكن أخرى كالإدارة والمدرسة والجامعة... إلخ؟

إن ما نراه يحدث داخل المجتمع لا يمكن أن تكون له صلة بالدين الحنيف والشرع الإسلامي، لأن الله تعالى يأمرنا بعدم الوقوع في الاختلاط، وكذلك نبينا عليه السلام يعتبر أن الاختلاط أو الانفراد بالمرأة سبب في الوقوع في الحرام (الزنا).

"ما اجتمع رجل بامرأة إلا وكان الشيطان بينهما"

فنحن نحذر المسلمين من الوقوع فيه، لأنه يتعارض والدين الإسلامي والشرعية السمحة، وأنظر إلى العالم الأوروبي-الغربي الذي يسمح بذلك، فإن فعل الزنا وممارسة الجنس الحرام منتشر هناك". (إجابة متفق على مضمونها).

وبطبيعة الحال فإن الأئمة والمشايخ المعروفين في المجتمع، فإن معرفتهم بقضايا المجتمع والناس ومشاكلهم محدودة وبسيطة، لأنهم لا يعتمدون في طرحهم لأي قضية على مبدأ "ما هو كائن" أي بمسألة تشخيص الوضع ووصفه أولا، وإنما يعتمدون على "ما يجب أن يكون" كطرح أخلاقي وديني يرسم القيمة الأخلاقية الدينية ويطلب من السلوك البشري أن يمتثل ويفتدي ويعمل بها، وإلا اتهمه بالسقوط والانحراف والخروج عن جادة الطريق. إنه حكم قيمة، لأنه خطاب دوغمائي مغلق.

وبنفس المعنى والدلالة، فإن الفئة الخامسة من العينة المبحوثة والمستجوبة والتي تتكون من الناشطين الحزبيين فلقد جاءت إجاباتهم كالتالي:

بخصوص ناشط حركة المجتمع السلم (حمس) فلقد قال: وهو يجيب على التساولين المشار إليهما سابقا حول قضية المرأة والاختلاط ومسألة الجنس ما يلي:

"إن قضية المرأة واختلاطها بالرجال مسألة مرفوضة في التصور الديني والشرعي، وفي العرفي والتقليدي، والسبب في ذلك هو الحرص على حرمة المرأة والحفاظ على عرضها وشرفها.

فالاختلاط مع الأجانب من شأنه أن يؤدي إلى سلوكات مشينة وممنوعة ومحرمة، (ممارسة الجنس مثلا).

ونحن في تصورنا نعتقد أن حل هذه المشكلة لا يمكن أن يكون إلا في إطار الدولة الإسلامية التي ستسهر على القيم والأخلاق الفاضلة.

وأما ما نراه من اختلاط بين الجنسين في العمل والإدارة والجامعة... هو تصور بعيد عن الفهم الإسلامي للمجتمع، ولكن يجب أن نقول أيضا بأن المجتمعات العربية-الإسلامية قد تأثرت بالأنماط الأوروبية-الغربية التي لا ترى مانعا من الاختلاط بين الرجال والنساء، حتى وإن أدى إلى سلوكات غير أخلاقية وغير شرعية تصدر من الرجال والنساء". (حسين ناشط حزبي).

وأما عن ناشط جبهة العدالة والتنمية فلقد قال هو أيضا، وعن نفس المسألة والمتعلقة بقضية المرأة والاختلاط والجنس ما يأتي:

"في البداية لا بد من الإشارة إلى الواقع الذي نعيشه، والذي يبين لنا أن قضية الاختلاط بين الرجال والنساء في العمل، وفي المدرسة، وفي الإدارة، وفي الجامعة، وفي الشارع... وفي كل مكان، أصبحت وكأنها من المسائل الطبيعية التي تعودنا عليها، ولكن إذا ما وقفنا على ما تراه الشريعة الإسلامية والدين الحنيف، فإن قضية الاختلاط بين الجنسين من المحرمات التي نص عليها الكتاب والسنة وجمهور العلماء والفقهاء. وبطبيعة الحال فإن الدين لما حرم الاختلاط، كان يهدف إلى وضع حد لما يمكن أن ينتج عنه من سلوكات محظورة قد تؤدي إلى الوقوع في الجنس الحرام وممارسة الزنا" (عبد الوهاب، ناشط حزبي).

وبنفس التوجه فإن الناشط الحزبي السابق للجبهة الإسلامية للإنقاذ (الفييس المحظور) فلقد عبر عن موقفه ورأيه بالشكل التالي:

"ليس في ديننا وشريعتنا وأخلاقنا اختلاط الرجال والنساء في مكان واحد، سواء كان معملا أو متجرا أو مدرسة، أو جامعة..."

وهذا بطبيعة الحال امتثالا لما ورد في كتاب الله وسنة رسوله وأقوال العلماء والفقهاء. وعليه فالاختلاط بين الرجل والمرأة يتعارض والدين والشرع... فالله تعالى قد حرم علينا ذلك، ونبينا الكريم كذلك، وهذا سدا لذريعة السلوك المنحرف الذي قد يؤدي إلى الحرام والممنوع والمحظور. وللأسف فإن هذا الاختلاط يدفع ضرورة إلى ارتكاب الزنا وممارسة الجنس المحرمة شرعا" (كمال، ناشط حزبي سابق).

وهنا أيضا لم يخرج الناشطون الحزبيون عن إطار طبيعة خطاب الإسلام السياسي الذي ينتمون إليه، لذلك جاءت مواقفهم متشابهة حول مشكلة أو قضية المرأة والاختلاط ومسألة الجنس، فمصادرهم واحدة وفهومهم لمثل هذه القضايا واحدة أيضا.

فالأحكام المسبقة، وأحكام القيمة هي التي ميزت مواقفهم وخطاباتهم الإيديولوجية البعيدة كل البعد عن الطرح المعرفي الصارم والمنظور الموضوعي السديد. وأما عن الفئة السادسة من العينة المبحوثة والمستجوبة والتي مثلها إطار: مفتش بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف، فلقد قال، وعن نفس الموضوع المطروح والمتعلق بقضية المرأة والاختلاط ومسألة الجنس ما مفاده:

"إن قضية الاختلاط بين الرجال والنساء في العمل تدخل في إطار الأمر الواقع الذي نعيشه، فأنظر إلى المجتمع كله يخضع إلى اختلاط المرأة بالرجل في كل مكان، وهذا راجع إلى تقليد أوروبي-غربي. أما نحن العرب-المسلمون فإن ديننا الإسلامي، في حقيقة الأمر يمنعنا من ذلك، لأن الاختلاط سبيل إلى الفتنة وإلى ارتكاب المحرمات، وإلى الزنا وممارسة الجنس المحظور. فالدولة المسلمة من واجبها خلق شروط تمنع هذا الاختلاط الذي يتعارض والقيم الدينية والشرعية" (مزيان...).

وفي المقابل، وفي غير هذا الاتجاه فإن الخطاب النقدي بدوره قد تناول قضية المرأة والاختلاط ومسألة الجنس، ولكن من زاوية أخرى، ومن منظور مختلف، ومن طرح متباين وطرح خطاب الإسلام السياسي.

وقبل الانتقال إلى الاتجاه المعاكس، وإلى الطرح المقابل، لا بد من طرح تساؤلاين جوهريين وأساسيين حول هذه القضية هما: هل الواقع العياني الذي نعيشه، يقول لنا، وكل يوم أن مسألة الاختلاط بين الرجل والمرأة تؤدي بالضرورة إلى الوقوع في الجنس؟

ولما كانت قضية الاختلاط واقعا اجتماعيا وضرورة اقتصادية وثقافية... فهل من الممكن تجاوزها ووضع حد لها، كما تصور ذلك خطاب الإسلام السياسي؟

2- الخطاب النقدي:

أ- فما هو قاسم أمين وعندما تناول هذه القضية رأى أن هناك نوعين من النساء، أي نوعين من السلوك في علاقتها أو اختلاطها بالرجال.

-طبيعة سلوك المرأة التي اعتادت الاختلاط مع الرجال.

-طبيعة سلوك المرأة التي لم تتعود على الاختلاط مع الرجال.

فبالنسبة للأولى يقول:

"... إن المرأة التي تخالط الرجال تكون أبعد عن الأفكار السيئة من المرأة المحجوبة، والسبب في ذلك أن الأولى اعتادت رؤية الرجال وسماع كلامهم فإذا رأت رجلاً أياً كان، لم يحرك منظره فيها شيئاً من الشهوة، بل لو طرأ عليها في أغلبها شيء من هذا فإنما يكون بعد مصاحبة طويلة، وقضاء أوقات في خلوات كثيرة يحدث فيها ما قد يشعر كل واحد منهما بانجذاب نحو الآخر: وهذا هو ما منعه الشريعة، وبيننا اتساعه فيما سبق" (88).

وأما عن الثانية فلقد قال الآتي:

"...فبمجرد وقوع نظرها على رجل يحدث في نفسها خاطر اختلاف الجنس، من غير شعور ولا تعمد ولا سوء نية، وإنما هو أثر منظر الرجل الأجنبي، لأنه قد وقر في نفسها أن لا تراه ولا يراها فبمجرد النظر إليه كاف لإثارة هذا الخاطر في نفسها" (89).

كما وأنه أي قاسم أمين قد حدد نوعين من الرجال، وذلك بحسب طبيعة سلوك كل واحد منهما: الأول: "... رأيت أن الرجل الذي لم يعتد الاختلاط بالنساء، إن لم يغلبه سلطان التهذيب القوي، لا يملك نفسه إذا جلس بينهن، فلا تشبع عينه من النظر إليهن، ومن التأمل في محاسنهن، وينسى في ذلك كل أدب ولباقة" (90).

وأما الثاني: "... وبخلاف الرجل الذي اعتاد مخالطة النساء فإنه لا يكاد يجد في نفسه أثراً من رؤيتهن أكثر مما يجده عند رؤية الرجال، ولا يشعر بأدنى اضطراب في حواسه ولا في مشاعره" (91). إن قاسم أمين، وهو ينظر إلى مثل هذه القضية هكذا، ذلك لأنه لم يقف عند النصوص الدينية والشروحات الفقهية التي لم تأخذ بعين الاعتبار الواقع الاجتماعي الذي أصبح الناس يعيشونه، والتخلي بالسلوك الثقافي الحضاري الذي أصبح مطلوباً ومرتبياً باللباقة الاجتماعية. فالمسألة عنده تعود إلى العادة والتعلم الذي يتميز بهما سلوك المرأة، وكذلك سلوك الرجل، ليس فقط قضية الاختلاط، وإنما أيضاً مسألة الإثارة الجنسية والوقوع في المحذور.

ب- ومن مقاربة تدخل في إطار التحليل النفسي قدم بها **مصطفى صفوان** في تحليله ظاهرة العلاقة بين الرجل والمرأة باعتبارهما يختلفان عن بعضهما البعض من حيث الجنس والجسد والسلوك والاندفاع الغريزي... وغير ذلك.

فهو، وفي هذا الصدد -يشير إلى العقلية السائدة اجتماعياً وثقافياً ودينياً- والتي تعتقد أن المرأة تشكل مصدراً للغواية والانجذاب الجنسي للرجل، وبالتالي الفتنة الأخلاقية والاجتماعية.

ولما كان الأمر كذلك فإن أي نوع من الاختلاط بين الرجل والمرأة، أو الخلو بها، ومهما كانت الأسباب والمبررات فإن هذا قد يؤدي إلى سلوك شاذ قد يصدر من الرجل أو المرأة، أو منهما معاً. وهذا ما يحرمه الفقهاء ورجال الدين، حتى وإن كانت المسألة تتعلق بسياسة السيارة من قبل المرأة! وبطبيعة الحال فإن هذا موقف في غاية الغرابة والفهم السطحي للدين والشريعة.

وللتدليل على ذلك يقدم النص التالي:

" فاجتماع الرجل مع المرأة على انفراد يدخل عامل الإغواء المتمثل بالشيطان لذلك يتوجب الفصل بين الطرفين، أو إدخال طرف ثالث محايد يبعد الإغواء. وقد طرحت هذه المسألة مشكلة فقهية في إحدى بلدان الخليج، حيث طالبت النساء بحق قيادة السيارة بمفردها، فتدخل رجال الفقه ومنعوا ذلك، بحجة أن السيارة تعطيها حق التنقل مما يعرضها لمخاطر الإغواء التي لا تحمد عقباها، بينما كما نعرف في قاموس التحليل النفسي أن السيارة هي رمز من رموز الفالوس الذي لا يحق قيادته إلا للرجال، فتدخل أحد رجال الفقه ليقول بأن يوضع لها سائق يؤمن تنقلاتها وشراء لوازمها. ولكن تدخل فقيهي ثان وقال إذا سمحنا باجتماع امرأة ورجل على انفراد في سيارة، فمن يضمن لنا عدم تدخل شيطان الإغواء كطرف ثالث؟ وتوقفت المسألة عند هذا الحد دون حل" (92).

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: هل من الممكن اعتبار هذه القضية مسألة فقهية صعبة ومعقدة تتطلب كل هذا الجهد العقلي والفكري من قبل علماء وفقهاء ومفكرين...؟
والجواب -وبطبيعة الحال- لا، ولكنه العبث الفكري والانغلاق العقلي والفهم السطحي والتأويل الساذج، والدوغمائي للنصوص الدينية المرتبطة بالتيار السلفي الوهابي.

ج- وأما فاطمة المرنيسي ومن مقاربة سوسيو-نفسية هي الأخرى قد أشارت إلى قضية المرأة والاختلاط ومسألة الجنس من باب كشف الفصل المتعمد بين الرجال والنساء، وتحديد مقصده على اعتبار أن هذه العلاقة، هي علاقة لا يمكن فهمها إلا من خلال كونها علاقة جنسية محظورة تقوم بين الرجل والمرأة بمجرد اللقاء أو الاختلاط أو الاجتماع أو غير ذلك. وللدلالة على هذا الطرح تقدم لنا النص التالي:

" يهدف عزل المرأة واحتجابها إلى منع كل اتصال بين الرجال كأعضاء ينتمون إلى الأمة قبل كل شيء، وبين النساء كمنتميات إلى المجموعة المنزلية، غير أن المفارقة تكمن في أن الفصل بين الجنسين يفضح البعد الجنسي لكل تبادل بين هؤلاء الرجال والنساء، وكذلك بين الجنسين بصفة عامة في مجتمعنا" (93).

د- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة :

وفي نفس هذا الإطار ومن جهة أفراد العينة المبحوثة والمستجوبة في الدراسة الحقلية والميدانية، وبالضبط أفراد العينة الثانية والمشكلة من الأساتذة والأستاذات واللذان تدرسان الحقوق، والعلوم السياسية.

فبالنسبة للأولى قد عبرت عن موقفها من المشكلة المطروحة في هذا الصدد، والتي تتعلق بقضية الاختلاط بين الجنسين ومسألة الجنس على النحو التالي:

" أعتقد أن الاختلاط بين الجنسين في المصنع والمعمل والإدارة والمدرسة والجامعة قضية فرضتها الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... "

فليس من المعقول أن تشتغل المرأة داخل مصنع أو إدارة أو مدرسة وحدها، وكذا بالنسبة للرجل، فالعمل هو تكامل، وهو اختصاص، وهو سلم إداري... أما مسألة التعارض مع الشريعة والدين، فهذا موقف متشدد، وغير واقعي، فليس كل اختلاط بين الرجال والنساء يؤدي إلى السلوك المنحرف، وإلى إشاعة الزنا وغير ذلك من المحرمات، لأنني أعتقد أن للأخلاق والتنشئة الاجتماعية دور في تحديد العلاقة بين الرجل والمرأة.

وأنظر إلى الواقع العياني لتكتشف أن ليس الاختلاط بين الرجل والمرأة هو الذدي يكون قد أدى إلى مظاهر الحرام كما يرى البعض". (شهرزاد، أستاذة جامعية).

وفي الاتجاه ذاته تتحدث المبحوثة والمستجوبة عن نفس القضية المشار إليها أنفا بالنص التالي:
"حول هذه القضية، قضية الاختلاط بين الجنسين، أي بين الرجال والنساء، أقول أن هذه ظاهرة اجتماعية فرضتها التغيرات والتطورات الاجتماعية والسياسية والتاريخية والقانونية والثقافية المسيطرة في المجتمع.

فهل يعقل الحديث اليوم عن منع اختلاط الرجل بالمرأة داخل العمل أو الإدارة أو الجامعة...؟
وهل من المعقول أن نمنع وجود الجراح مع ممرضته التي تصاحبه أثناء القيام بعملية جراحية معينة؟

وهل تمنع الأستاذ أو المحامي أو الموظف من مقابلة المرأة وحدها إذا اقتضت الظروف ذلك؟"
(نوال، أستاذة جامعية).

وأما عن الفئة الثالثة من العينة المبحوثة والمستجوبة والتي مثلها الطلبة والطالبات الجامعيين، ومنهم الطالبة التي تدرس العلوم السياسية فلقد عبرت عن رأيها بالتالي:

"وأنا بدوري أقول، بأنه ليس صحيحا القول أن الاختلاط بين الرجل والمرأة كظاهرة اجتماعية قضية تؤدي إلى ارتكاب الحرام (ممارسة الجنس).

فأعتقد أن هناك التربية الأخلاقية، وهناك الثقافة الاجتماعية، وهناك الثقة بين الناس رجالا ونساء، وهناك القانون في آخر المطاف.

ولعل الواقع الاجتماعي يكون شاهدا على ذلك، فكل المصانع والإدارات والمدارس والجامعات والشوارع وأماكن النزهة ومحطات القطار ومحطات الطائرة.. وغير ذلك كلها تخضع لاختلاط الرجال والنساء، ومع ذلك فإننا لا نسمع كل يوم وباستمرار عن حدوث سلوكيات شاذة وغريبة، وإن كانت موجودة أي تحدث وتقع.

فالمسألة عندي ترتبط بالأخلاق الصالحة والمبادئ الأصيلة ومدنية المجتمع وتحضره، وأقولها صراحة أن المرأة التي لا تتعرض للاختلاط ليس بالضرورة أن تبقى بعيدة عن الوقوع والتعرض للخطأ والحرام والسلوك المحظور والممنوع".

(مختارية، طالبة جامعية)

وهكذا، ومن خلال ما تقدم فإن قضية الاختلاط بين الجنسين، ومسألة الجنس، أمر قد اختلفت حوله الرؤى والتصورات، وبالتالي التفسيرات والفهوم فليس صحيحا البتة القول هكذا أن الاختلاط بين الرجال والنساء يتعارض ووجهة نظر الشرع والدين، لأن الظروف الاجتماعية تغيرت، والأحوال الزمانية تحولت، وكذلك الضرورات الاقتصادية والسياسية والقانونية والثقافية عند الناس تطورت.

لكل العقل الديني عموما، وخطاب الإسلام السياسي خصوصا، لا ينظر إلى مثل هذه القضية انطلاقا من منظور معرفي وعلمي، ومن مقارنة فكرية ومنهجية، ومن موقف نقدي وتحليلي، فهو يقف عند إطلاق الأحكام الأخلاقية، وأحكام القيمة والتصورات الذاتية، والاستشهاد بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية دون ارتباطها بمفهوم أسباب نزولها ودواعيها الاجتماعية والتاريخية، ولربما السياسية أيضا. لدى وبهذا الشكل يسقط في دائرة استعمال الخطاب الدوغمائي الضيق والمتجاوز بفعل طبيعة النسبية الاجتماعية والتغيرات الزمكانية.

إن خطاب الإسلام السياسي والديني، هو هكذا لأنه:

- يعمل على تغييب النظرة الاجتهادية للنصوص الدينية.
- بقي مرتبنا بالنظرة الميتافيزيقية اللاعلمية واللاتاريخية للأحداث والظواهر.
- بقي منغلقا في إطار وظل الثقافة المسيطرة الأبوية والذكورية التي توسم المرأة بالدونية، وأنها ناقصة عقل ودين ومن ضلع أعوج، والإشارة إليها من خلال رموز أسطورية وميثولوجية... فهي الأفعى والعقرب والفتنة والمرأة التي غلبت الشيطان.... إلخ.
- ومثل هذا الفهم يدفع بالضرورة إلى الخوف الوهمي والأسطوري من المرأة، ومن سلوكها، وبالتالي العمل على إبعادها عن كل ما من شأنه أن يكون سببا في وجودها خارج البيت، واختلاطها مع الجنس الآخر لمصلحتها، ومصلحة أسرتها، ومصلحة المجتمع كله.

رابعاً- المرأة وقضية الأحوال الشخصية:

لا يمكن التطرق إلى مثل إشكالية المرأة وقضية الأحوال الشخصية في العالم العربي-الإسلامي دون الوقوف والإشارة إلى قانون الأسرة باعتباره مدونة قانونية تنطوي على أحكام عامة تتضمن مسألة الزواج والطلاق أو انحلاله، ومسألة تعدد الزوجات والميراث، وكذلك النيابة الشرعية والتبرعات. وكل هذه المسائل هي محددة في إطار حكم الشريعة الإسلامية وتفسيرها وتأويلها من قبل العلماء والفقهاء الكلاسيكيين والتقليديين.

وفي هذا الإطار، ساستمر في طرح هذه الإشكالية من وجهتي نظر متعارضة ومنظورين متناقضين، كما سبق وأن طرحت الإشكاليات السابقة في هذه الأطروحة. وعليه فسأقف على خطاب الإسلام السياسي وتصوره للقضية المطروحة، من حيث الأدلة والبراهين المعتمدة في إثبات صحة ما يريد الوصول إليه.

وفي الاتجاه المعاكس، فإن الخطاب النقدي قد تناول نفس القضية المطروحة ولكن من منظور آخر، أساسه الإشارة إلى قانون الأسرة التقليدي والمحافظ والمشبع بالنظرة الدينية القائمة على مفهوم الشريعة الإسلامية المحددة من قبل سيطرة العقلية الأبوية-الذكورية قصد التحليل والنقد والتجاوز.

1- خطاب الإسلام السياسي:

أ- الزواج والطلاق:

في البداية لا بد من الإشارة إلى مفهوم الزواج في قانون الأسرة الجزائري، قبل الحديث والتطرق إلى موقف خطاب الإسلام السياسي والديني في هذه القضية. وعليه، فلقد جاء في المادة 4 من الفصل الأول والقسم الأول من قانون الأسرة تعريف الزواج كما يلي:

" الزواج هو عقد رضائي يتم بين رجل وامرأة على الوجه الشرعي، من أهدافه تكوين أسرة أساسها المودة والرحمة والتعاون وإحسان الزوجين والمحافظة على الأنساب." (94).

وبهذا المعنى، فإن قانون الأسرة يشير صراحة إلى أن الزواج عنده يجب أن يقوم على التراضي بين الرجل والمرأة أولاً، وأن يكون هذا التراضي أساسه القبول الشرعي والديني (الحلال)، وأن يكون في مقصده إقامة أسرة وإنجاب أولاد وبنات، وأن يكون قائماً على الحب والعاطفة بينهما، وأن يكون سبباً في مسألة الوقاية والابتعاد عن الزنا وممارسة الجنس خارج الأطر الدينية والشرعية، وأخيراً ضبط قضية النسب وتحديد العلاقة الطبيعية والشرعية بين الزوجين (الأب والأم) والأبناء.

وبالعودة إلى خطاب الإسلام السياسي فإن **مصطفى السباعي** وهو يتحدث عن الزواج فإنه قد أثار مسألة زواج الصغار دون سن البلوغ وقال في هذا الصدد:

" ذهب الآراء الاجتهادية في المذاهب الأربعة وغيرها إلى صحة زواج الصغار ممن هم دون سن البلوغ، واستندوا في ذلك إلى اجتهادات من نصوص القرآن الكريم، وإلى وقائع حدثت في عهد النبي (ص) والصحابة والتابعين" (95).

ولكنه، وبالرغم من اعتباره أن المذاهب الفقهية الأربعة تقر بزواج الصغار، قبل سن البلوغ، إلا أنه يستدرك المسألة ويشير إلى من يخالفهم هذا الرأي، وإن كانوا قلة، يقول: " وخالفهم في ذلك عدد قليل من الفقهاء منهم ابن شبرمة والبنى، فذهبوا إلى عدم صحة زواج الصغار مطلقا، وأن العقد الذي يعقده أولياؤهم نيابة عنهم يعتبر باطلا لا يترتب عليه أثر ما" (96).

وبهذا المعنى فإن مصطفى السباعي لا يتفق ومسألة الزواج قبل سن البلوغ، ولكنه يرجع القضية فقط إلى مشكلة الاختيار التي يجب أن تقوم بين الزوج، وإبداء الرأي بالنفي أو بالقبول، وليس إلى اعتبار هذا النوع من الزواج، هو خرق لحقوق الأطفال وحرمانهم من استغلال طفولتهم، وتدريبهم وتعليمهم، وعدم فرض مسؤوليات وواجبات لا تتناسب وسنهم، فالمشكلة عند مصطفى السباعي تقف فقط عند مسألة الاختيار كما ورد ذلك في نصه التالي، يقول:

" وهذا أمر لا تقره الشريعة ولا تبيحه مصلحة الأسرة والمجتمع وفيه عدوان صارخ على حق الفتى والفتاة في اختيار كل منهما من يشاء لبناء حياته الزوجية المرتقبة" (97).

وبالحديث عن الزواج، تجدر الإشارة ضرورة إلى الوقوف عند أهم شرط من شروطه وهو حضور الولي وقبوله، أي قبوله بزواج موكلته.

فقانون الأسرة الجزائري، وفي مادته التاسعة (9) مكرر يلزم زواج المرأة بذلك.

" يجب أن تتوفر في عقد الزواج الشروط الآتية:

- أهلية الزواج

- الصداق

- الولي

- شاهدان

- انعدام الموانع الشرعية للزواج" (98).

ويضيف قانون الأسرة الجزائري، وبكل وضوح في مادته (11) ما يلي: " تعقد المرأة الراشدة زواجها بحضور وليها وهو أبوها أو أحد أقاربها أو أي شخص آخر تختاره..." (99).

فالولي هنا شرط من شروط أركان الزواج، بالرغم من أن أبو حنيفة مثلا لا يعتبر ذلك ضروريا بالنسبة لعقد الزواج، ويشير إليه مصطفى السباعي عندما يقول:

" وخالف في ذلك أبو حنيفة رحمه الله ومن رافقه، فقالوا: ليس للأب ولا لغيره من الأولياء إجبار البنت البكر البالغة على الزواج، ويجب على الأب أو الأولياء استثمارها في أمر الزواج، فإن وافقت عليه صح العقد وإلا فلا " (100).

ومن خلال قانون الأسرة الجزائري، وهذا النص المشار إليه نكتشف أن هناك تناقضا صارخا بينهما مرده إلى قضية الاجتهاد والارتباط بمسألة الظروف الاجتماعية والثقافية المستجدة على المجتمع، فبالرغم من وجود نصوص دينية تسمح للمرأة البالغ بأن تتصرف في زواجها ومصيرها، فإن قانون الأسرة الجزائري لا يعترف بذلك ويجبر المرأة على أن تحضر وليها، وإن كانت أستاذة أو طبيبة أو محامية، أو غير ذلك.

وما يؤيد هذا الطرح يوسف القرضاوي عندما يقول:

" وأما القول بأنه لا يجوز أن تزوج نفسها إلا بإذن وليها، فهذا أمر ليس متفقا عليه، فمذهب أبي حنيفة وأصحابه يجيز لها أن تزوج نفسها بمن هو كفء لها، وظاهر القرآن يؤيد ذلك، حيث نسب النكاح إليها، والأحاديث الواردة في اشتراط الولي ليست في الصحيحين، وهي ليست محل اتفاق بين العلماء (101) .

ومعنى ذلك فإن هناك فقهاء وعلماء دين لا يقبلون بأن تزوج المرأة نفسها، وإن كانت في مقام المرأة التي أشرت إليها سابقا، وكذلك النصوص الدينية والشرعية كما هو واضح في نص القرضاوي. إن الحديث عن الزواج أمر يؤدي إلى الحديث عن الطلاق بالضرورة، لأنه يشكل الوجه السلبي له، وأنه ظاهرة اجتماعية وسوسولوجية يعرفها المجتمع ويعاني منها ومن نتائجها. وما يهمنا هنا هو الوقوف على فهم وتصور قانون الأسرة الجزائري من خلال مواد القانون، وكذلك خطاب الإسلام السياسي لمفهوم الطلاق، وعلاقته خاصة بالمرأة.

فالطلاق هو: "... حل عقد الزواج بالطلاق الذي يتم بإرادة الزوج أو بتراضي الزوجين أو بطلب من الزوجة في حدود ما ورد في المادتين 53 و54* من هذا القانون" (102).

و معناه أن الطلاق لا يتعلق بالرجل فقط، وإنما يتعلق أيضا بالمرأة، أو بهما معا، أي الرجل والمرأة.

ولكن وخلافا لهذا المعنى فإن مصطفى السباعي يرى أن الطلاق لا يمكن أن يقع إلا بإرادة الرجل وحده وببيده، وحول هذا الموضوع هناك مجموعة من الاحتمالات العقلية يمكن الإشارة إليها كما يلي:

1- "أن يجعل الطلاق بيد المرأة وحدها

2- أن يجعل الطلاق باتفاق الرجل والمرأة

3- أن يجعل الطلاق بيد الرجل وحده... " (103).

إن مصطفى السباعي لا يرى أن الطلاق يمكن أن يكون بيد المرأة وحدها، لأن هذا يعود بخسارة مالية كبيرة على الرجل، كما أنه لا يعتبر أن الطلاق يمكن أن يكون بيد الرجل والمرأة وهذا أيضا يمكن أن يتسبب في عدم الاتفاق والتفاهم على الطلاق.

وكذلك اعتبر أن الطلاق هو بيد الرجل وحده، كما أسلفت ذلك سابقا، يقول:

" وجعل الطلاق بيد الرجل وحده، هو الطبيعي المنسجم مع واجباته المالية نحو الزوجة والبيت، فمادام هو الذي يدفع المهر ونفقات العرس والزوجية، كان من حقه أن ينهي الحياة الزوجية إذا رضي بتحمل الخسارة المالية والمعنوية الناشئين عن رغبته في الطلاق" (104).

وفي نفس السياق وبغية التأكيد والتوضيح، يضيف قائلا: " والرجل في الأعم الغالب أضبط أعصابا، وأكثر تقديرا للنتائج في ساعات الغضب والثورة، وهو لا يقدم على الطلاق إلا عن يأس من إمكان سعادته الزوجية مع زوجته ومع علم بما يجره الطلاق عليه من خسارة، وما يقتضيه الزواج الجديد من نفقات، فقل أن يقدم عليه إلا وهو على علم تام بالمسؤولية، وعلى يأس تام من استطاعته العيش مع زوجته لذلك نجد أن إعطاء الرجل وحده حق الطلاق طبيعي ومنطقي ومنسجم مع قاعدة "الغرم بالغنم" (105).

وليس بعيدا عن هذا المعنى والدلالة، فإن يوسف القرضاوي يرى أن الطلاق هو بيد الرجل وليس بيد المرأة عندما يقول: " وإما جعل الطلاق بيد الرجل، فحكمة لا تخفى على المنصف، وهو أن الرجل أبصر بالعواقب، وأكثر تحكما من المرأة في عواطفه، ومع هذا وضع الشرع قيودا كثيرة على الطلاق، حتى لا يقع إلا في أضيق نطاق" (106).

ومع هذا فإنه يشير إلى بعض الفقهاء وعلماء الدين الذين أعطوا حق المرأة في أن تكون العصمة بيدها، وأن يكون لها حق الخلع، وكذلك حق التحكيم عند الخلاف.

ب-تعدد الزوجات:

يعد مبدأ تعدد الزوجات، من أعظم المسائل الاجتماعية في العصر الحديث التي أثارت نقاشا وسجالا بين النخبة المثقفة، على مختلف توجهاتها الفكرية والثقافية، ومطارحتها الإيديولوجية والسياسية، ولذلك، فإنه من البديهي العثور على مواقف الاختلاف، بل التناقض بين حركات وتيارات خطاب الإسلام السياسي، ودعاة الخطاب النقدي، وذلك تبعا لاختلاف توجهاتهم المعرفية ومقارباتهم المنهجية.

فلقد ورد في المادة (8) من القسم الثاني، من قانون الأسرة الجزائري بخصوص تعدد الزوجات والسماح به في إطار شروط معينة ما يلي:

" يسمح بالزواج بأكثر من زوجة واحدة في حدود الشريعة الإسلامية متى وجد المبرر الشرعي وتوفرت شروط ونية العدل.

يجب على الزوج إخبار الزوجة السابقة والمرأة التي يقبل على الزواج بها وأن يقدم طلب الترخيص بالزواج إلى رئيس المحكمة بمكان مسكن الزوجية.

يمكن رئيس المحكمة أن يرخص بالزواج الجديد، إذا تأكد من موافقتها وأثبت الزوج المبرر الشرعي وقدرته على توفير العدل والشروط الضرورية للحياة الزوجية." (107).

ومما تقدم تجدر الإشارة إلى أن قضية تعدد الزوجات هي من المسائل الاجتماعية التي تثير المشاكل بين الرجل والمرأة، وبينهما معا والأولاد والبنات.

فقانون الأسرة الجزائري في جوهره يسمح بتعدد الزوجات طبقا ووفقا لمبادئ الشريعة الإسلامية، والارتباط بالنص القرآني الذي يشير إلى ذلك.

فتعدد الزوجات عند المشرع الجزائري كما جاء في المادة (8) يخضع إلى مبدأ المبرر الشرعي، وشروط معينة، ونية العدل، وإخبار الزوجة وإخطارها بما سيقدم عليه زوجها، دون أن يحدد صراحة وبكل وضوح ما هو هذا المبرر الشرعي؟ وما هي هذه الشروط وفيما تتمثل؟ وهل يمكن ضبط نية العدل؟ وهل من الطبيعي أن تقبل المرأة، أي امرأة بأن يتزوج عليها زوجها امرأة أو زوجة ثانية أو ثالثة أو رابعة؟

إن النص القرآني وبهذا الصدد أكثر وضوحا، وأكثر دقة في معناه ودلالاته من حيث تقييده لهذا المبدأ، أي تعدد الزوجات.

فلقد جاء في القرآن الكريم في أول سورة النساء ما يلي:

"... فإنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتهم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت إيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا" (108).

ثم يؤكد القرآن الكريم على عدم القدرة على العدل بين الزوجات وإن كان هناك حرص شديد من قبل الرجل أو الزوج. فالطبيعة البشرية هنا تتعارض وفعل العدل بين الزوجات. " ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم..." (109).

وبالرغم من هذا الوضوح، فإن دعاة خطاب الإسلام السياسي والتيارات السلفية الوهابية على الخصوص تذهب في التمسك بمبدأ تعدد الزوجات، والقيام به عمليا، وتبريره بما يعتقدونه اقتداءا بالسنة النبوية وعمل السلف الصالح.

وفي هذا التوجه، فإن مصطفى صبري ومن وجهة نظره يرى أن:

"... الاعتراف بجواز تعدد الزوجات مبدئيا ضروري للمسلم، وأن شروطه لا تجعله مستحيلا، وإلا كان كشريعة عبثا ولغوا، وكان فعل الصحابة العاملين به معدودا من طلب المستحيل" (110).

ويضيف مبررا حق الزوج في مسألة تعدد الزوجات دون الزوجة بقوله:

"...أما الرجل فيمكنه أن يقترن بعدة نسوة فيحصل منه عدة أولاد من غير وقوع التباس في أبيهم أو أمهاتهم، وهذا من أبرز ميزات الرجل التي يمتاز بها على المرأة" (111).

ويواصل في التماس المبررات والأعذار التي تتعلق بالرجل أساسا والخوف عليه من الوقوع في الخطيئة والرذيلة والزنا والفسق، وكل ما من شأنه أن يكون سلوكا شاذا لا تقبل به الشريعة الإسلامية والدين الحنيف، يقول:

"...إن الفاسق (...) من رأى نفسه على شرف الوقوع في الفسق إن كان عزباً فليتزوج، وإن كان متزوجاً فليتزوج ثانية وثالثة ورابعة حتى يحصل له الاستغناء، فإن لم يحصل بالرابعة وتاق إلى خامسة فليطلق إحدى نسائه وليجعل الخامسة رابعة، فإن عد هذه الفعال تلاعباً بالأهل والعيال، قلت: إن كل ذلك فضل من الفسق، بعض الشر أهون من بعض" (112).

ومن خلال هذا النص يبدو وأن مصطفى صبري، وهو يدافع عن تعدد الزوجات، فإنه لا يخرج، ولا يتجاوز المشكلة الجنسية التي يعانها الرجل، وكأن الزواج عنده علاقات جنسية فقط، وليس كرامة إنسانية، وعواطف بين الرجل والمرأة، وليس مسؤولية وليس تربية وتنشئة اجتماعية للأولاد والأطفال...إلخ.

وفضلا عن هذا وذلك، فإنه لم يشر ولا مرة واحدة إلى قضية العدل والمساواة بين الزوجات إذا سلمنا معه جدلا بمسألة تعدد الزوجات.

لكن وفي المقابل فإنه لا يقبل من المرأة أو الزوجة أن تقف رافضة القبول بأن يعدد زوجها الزواج، ويذهب إلى تهديدها وتخويفها بالشكل التالي:

" ويعد تعديا لحدود الله من جانب المرأة أن تمنع زوجها من العمل بمبدأ تعدد الزوجات الذي هو من حقوق الزوج عند حاجته إليه" (113).

ويختتم مصطفى صبري دفاعه عن تعدد الزوجات مقارنا إياه بما يعتبره تعددا غير شرعي، دون مراعاة للظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية والثقافية للمجتمعات العربية-الإسلامية. وأملها في التقدم والتطور التحضر. ومنه الاهتمام بحقوق المرأة والعمل على ترقيتها داخل الأسرة والمجتمع، وتجاوز اعتبارها مجرد مصدر للجنس والشهوة وتلبية أهواء ورغبات النزعة الأبوية والذكورية المتسلطة على المجتمع، يقول:

"... إن تعدد الزوجات مهما ثقل على الزوجة الأولى وأضر بها ففيه منفعة لأخرى من جنسها، لأنه صيرها زوجة مثلها بدلا من أن تصير خلية ساقطة، وإن الإنسانية إن نظرت إلى تعدد الزوجات وما يقابله من التعدد بشكل غير مشروع، وهو ما لا بد أن يقوم مقام التعدد المشروع وبملا فراغه في الحاجة البشرية، إن نظرت إلى هذا وذاك بعين الإنصاف وجدت تعدد الزوجات أوفق لمصلحة النساء العامة وصلاحيهن العام" (114).

وفي نفس التوجه، وبنفس التصور والفهم والدفاع عن قضية تعدد الزوجات في المجتمعات العربية والإسلامية يقدم **مصطفى السباعي** خطابه الإسلاموي الذي حاول من خلاله الوقوف على كثير من الأدلة الشرعية والدينية والمبررات الاجتماعية والنفسية التي تذهب في سياق التأكيد على فعل تعدد الزوجات من قبل الزوج، وأنه يعد من حقوقه الأساسية التي لا تقبل التبدل أو التغيير. فالمسألة منصوص عنها في النص القرآني.

وبناء عليه فإن مصطفى السباعي يعتبر أن "...مبدأ تعدد الزوجات ليس خاصا بالإسلام، فقد عرفه اليهود والفرس والعرب وغيرهم من أمم الشرق قبل ظهور محمد (ص) ولم تر الأمم التي دخلت الإسلام فيه غنما جديدا إذن، ولا نعتقد مع ذلك وجود ديانة قوية تستطيع أن تحول الطباع فتبتدع أو تمنع مثل ذلك المبدأ الذي هو وليد جو الشرقيين وعروقهم وطرق حياتهم" (115).

إن النص السابق لم يخرج عن كونه اعتمد الطرح التبريري لقضية تعدد الزوجات في الإسلام، من خلال وجوده كممارسة وفعل عند الأمم الأخرى غير العرب، وحتى قبل ظهور الإسلام، ليربط القضية أساسا بطبيعة الشعوب الشرقية، يخلص أن المسألة ليست مؤيدة دينيا بل اجتماعيا وجغرافيا وطبيعيا.

وذلك "... وفي هذه الحالة يكون التعدد أمرا واجبا أخلاقيا واجتماعيا..." (116).

إن مصطفى السباعي وكما سبقت الإشارة إلى ذلك لقد بحث عن مبررات وضرورات تعدد الزوجات، ومن هذه الضرورات " أن تكون زوجته عقيما، وهو يحب الذرية، ولا حرج عليه في ذلك، فحب الأولاد غريزة في النفس الإنسانية..." (117).

وأن تصاب مثلا: "... بمرض مزمن أو معد أو منفر بحيث لا يستطيع معه الزوج أن يعاشرها معاشرة الأزواج..." (118).

وحتى إذا كان الرجل "... بحكم عمله كثير الأسفار، وتكون إقامته في غير بلدته تستغرق في بعض الأحيان شهورا، وهو لا يستطيع أن ينقل زوجته وأولاده معه كلما سافر، ولا يستطيع أن يعيش وحيدا في سفره تلك الأيام الطويلة..." (119).

ولكن، فإن مصطفى السباعي يستدرك ليشير إلى ربط العلاقة -ضرورة- بين تعدد الزوجات وإقامة العدل والإنصاف بين الزوجات كما ورد في النص القرآني رغم أن مسألة العدل تبقى مستحيلة كسلوك بشري، وكفعل يمكن أن يقوم به الرجل أو الزوج، وذلك بنص القرآن أيضا، يقول:

" إن الزوج لا يمكنه العدل بين زوجاته في المحبة (...) مهما حرص على العدل في النفقة والمعاملة، وفي ميل الزوج إلى زوجته الجديدة يحاش لطلب زوجته الأولى، وإيلا لها حيث تشعر أن زوجها كان لها خالصا، فأصبح لها من ينافسها في حبه وعواطفه ومسكنه ومأكله ومشربه، إن الحب لا يقبل مشاركة ولا مزاحمة، فكيف يقر للزوجة الأولى قرار بعد هذا الشريك المزاحم الجديد؟" (120).

ودون تردد يحاول مصطفى السباعي أن يجيب ويرد على هذا الشكل من التساؤلات المحرجة والمثيرة للنقاش والسجال بين دعاة تعدد الزوجات، ومخالفهم في دلالة ومعنى النص القرآني من جهة، والتعرف على خبايا الحالات النفسية الشعورية واللاشعورية والسلوكية التي تميز كل فرد عن آخر من جهة ثانية، وكذلك الحياة الاجتماعية وطبيعة العادات والتقاليد، ودور البعد الثقافي والتعليمي من جهة ثالثة. لكن مصطفى السباعي يؤكد أولا وأخيرا على بعد إقامة العدل بين الزوجات فقط. يقول:

" إن التعدد مشروط بالعدل بين الزوجات، فمن لم يتأكد من قدرته على العدل "لم يجز" له أن يتزوج بأكثر من واحدة، ولو تزوج كان العقد صحيحا بالإجماع ولكنه يكون آثما" (121).

إن مصطفى السباعي، وإن أكد على مبدأ العدل بين الزوجات كما أشار إلى ذلك آنفا، فإنه في حقيقة الأمر هو من دعاة تعدد الزوجات أصلا، وأما القول بمسألة العدل يأتي في المرتبة الثانية، وإلا ما كان يؤكد، وبكل وضوح وصراحة عندما يقول:

" وأخيرا فإنني أعلن بكل صراحة أنني من أعداء منع تعدد الزوجات تشريعا وقانونا، أو وضع العقوبات في طريقه... " (122).

ج-الميراث:

إن قضية الأحوال الشخصية في العالم العربي-الإسلامي يترجع فيها إلى الشريعة الإسلامية، وإلى تحديد النصوص القرآنية أساسا.

ومن جملة ذلك مسألة الميراث، التي تخضع إلى فهم الشريعة الإسلامية، كما هو وارد في مدونة قانون الأسرة بالنسبة لكثير من البلدان العربية والإسلامية.

وبنفس التصور والتأويل والقراءة للنصوص الدينية، فإن دعاة خطاب الإسلام السياسي يؤكدون ويكرسون ذلك التأويل وتلك القراءة.

لكن وفي المقابل فإن دعاة الخطاب النقدي، والقراءة الاجتهادية للنصوص الدينية، والوقوف عند التحولات الاجتماعية، والتغيرات التاريخية، والانتصارات التعليمية والثقافية التي ميزت المرأة العربية-الإسلامية، كل هذا خلق وضعاً جديداً أصبح مطروحا بخصوص هذه القضية.

ولفهم مطارحات هؤلاء وطروحات أولئك جدير بالأمر التطرق إلى الاتجاهين الأساسيين حول ذلك. وبالمقارنة العلمية والموضوعية يتجلى موقف كل واحد منهما.

فمصطفى السباعي وفي هذا السياق، فإنه يحدد موقفه من القضية انطلاقاً من مرجعية النص الديني. فالقرآن الكريم يقول هنا:

" يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين " (123).

وبطبيعة الحال وامتثالا لذلك فإنه يقرن موقفه ورأيه بما ورد في النص القرآني، يقول: " وبين أن تأخذ نصف ما يأخذه الذكر، وهذا هو الأعم الأغلب، بل هو القاعدة العامة إلا ما ذكرناه، فهل هذا النقص في إنسانيتها في نظر الإسلام؟ أم لنقص في مكانتها وكرامتها؟" (124).

ودون تردد فإنه يجيب على السؤالين المطروحين بالشكل التالي:

" ليس في الأمر شيء من هذا، فمن المستحيل أن ينقص الإسلام في ناحية ما بينيه في ناحية أخرى، وأن يضع مبدأ ثم يضع أحكاما تخالفه، ولكن الأمر يتعلق بالعدالة في توزيع الأعباء والواجبات على قاعدة: "الغرم بالغنم" (125).

وبشيء من الشرح والتفسير يضيف قائلا:

" ففي نظام الإسلام يلزم الرجل بأعباء وواجبات مالية لا تلزم بمثلها المرأة، فهو الذي يدفع المهر، وينفق على أثاث بيت الزوجية، وعلى الزوجة والأولاد" (126).

ومن هذا المنظور الخاص بمصطفى السباعي فإنه يمكن القول أن القضية عنده تخضع إلى تيريرات وجبهة ومنطقية وواقعية، مفادها أن أعباء الرجل هي أكبر من أعباء المرأة، إن لم نقل أن المرأة لا أعباء لها أصلا.

لكن هذا الزعم لا يمثل الحقيقة المعيشة من وجهة نظر سوسولوجية وعائلية، فلم تعد المرأة ذلك الكائن الاجتماعي العاطل عن العمل الذي يلتزم البيت، وينتظر نفقات الزوج، فهي بدورها أي المرأة أصبحت تشتغل وتعمل وتساعد في مهام البيت، عند والدها أو زوجها.

إن الواقع اليوم يكشف، وبكل وضوح أن مسؤولية الأسرة أصبحت مكفولة من طرف الرجل والمرأة، وفي كثير من الأحيان أن المرأة تذهب إلى عملها خارج البيت، وتشتغل كذلك داخله، فهي تقوم بوظيفتين في نفس الوقت.

وعليه، وأمام هذا الوضع الاجتماعي، فإن ما ساقه مصطفى السباعي من مبررات لم يعد له أي معنى يذكر.

ومع ذلك، وبالرغم من أن يوسف القرضاوي يعرف ذلك جيدا، من خلال خيرته الحياتية ورحلاته عبر العالم، ومعرفته عن قرب، بما أصبحت تقوم به المرأة في كل المجالات، وما تحملته من أعباء ومسؤوليات داخل الأسرة وخارجها، مع والدها أو مع زوجها، فإنه يصر على أن هذه الأعباء تتعلق بالرجل، ولا تتعلق بالمرأة، يقول: " وأما الميراث وتفاوته بين الرجل والمرأة، فهو مبني على تفاوت الأعباء والتكاليف المالية بين الرجل والمرأة... " (127).

وأما محمد عمارة فلقد اعتبر أن مسألة الجدل حول التفاوت بين المرأة والرجل في الميراث والوقوف عند مبررات وضرورات ذلك أمر يعد من الشبهات التي يجب ردها على أصحابها والعمل

على تنفيذها بالأدلة الصحيحة، والحجج المقنعة، ويرى بدلا من ذلك ما يعتقد أنه حقيقة ذلك تتجاوز فكر وعقل أولئك الغلاة والمشككين.. يقول:

" إنما لهذه الفلسفة الإسلامية في التوريث حكم إلهية ومقاصد ربانية قد خفيت عن الذين جعلوا التفاوت بين الذكور والإناث في بعض مسائل الميراث وحالاته شبيهة على كمال أهلية المرأة في الإسلام... " (128).

ولكنه يستدرك أيضا ويرجع ذلك التفاوت بين الذكر والأنثى إلى ما يكلف به الرجل من أعباء ومسؤوليات كثيرة لا تكلف بها المرأة، يقول:

" إن العبء المالي الذي يوجب الشرع الإسلامي على الوارث تحمله والقيام به حيال الآخرين... وهذا هو المعيار الوحيد الذي يثمر تفاوتاً بين الذكر والأنثى... لكنه تفاوت لا يفضي إلى أي ظلم للأنثى أو انتقاص من إنصافها... " (129).

د- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة :

وأما عن العينة المبحوثة والمستجوبة في الحقل الميداني والواقعي، والمتكونة من مجموعة من الفئات المختلفة، باعتبارها عينة نمطية، فلقد تقدمت إليها بسؤال مزدوج ومركب، حول قضية الأحوال الشخصية عامة، ومسألة الزواج والطلاق خاصة، وعلاقتها بالمرأة في المجتمع العربي-الإسلامي.

إن السؤال حول ظاهرة الزواج والطلاق كان كالآتي:

-هل يمكن أن تزوج المرأة نفسها بدون ولي؟ وهل يمكن أن يكون الطلاق بيدها؟ وللإجابة على ذلك أقدم الموقف الذي جمعته من العينة المختارة.

وسأبدأ بالفئة الأولى من المبحوثين والمستجوبين، والمشكلة من التوجه السلفي الوهابي والذي صرح كالتالي:

"ليس من المعقول، لا شرعا، ولا عادة أن تقوم المرأة بتزويج نفسها دون حضور وليها الذكر، والسبب يعود إلى العلماء والفقهاء والسلف الصالح، كلهم أو أغلبهم اتفقوا على أن زواج المرأة يقوم على ولي ذكر كركن أساسي في شروط الزواج، وسواء كانت المرأة صغيرة في السن أو كبيرة، فإنه لا يهم ويجب الامتثال إلى من يعرفوا ويفقهوا الإسلام والشريعة، والدين الحنيف.

وبطبيعة الحال فنحن لسنا مع التيار الذي كان يريد أن يفرض على المجتمع الجزائري بدعة، هي زواج المرأة بدون ولي.

وأما عصمة الطلاق، فبطبيعة الحال يجب أن تكون في يد الرجل، دون المرأة، وإلا شهدنا خراب البيوت والأسر والمجتمعات... فالمرأة عندنا عاطفية ومتسرعة وقلقة... ولذلك لا يجب أن نسمح لها بأن تطلق نفسها بنفسها إلا عند الضرورة القصوى التي يحددها القاضي المختص في ذلك". (إجابة متفق على مضمونها).

وبنفس المعنى والدلالة، فإن التوجه الإخواني (الإخوان المسلمون) هو أيضا طرح فكرة بخصوص هذا الموضوع لم تكن بعيدة عن طرح التوجه السلفي الوهابي. وعليه فلقد قال ما يلي:
"إن القيم الإسلامية السمحة، وأدلة العلماء والفقهاء، أغلبها تدعوا إلى اعتبار مسألة الولي ضرورية جدا في أركان الزواج داخل المجتمعات الإسلامية في التاريخ، ويجب أن تبقى اليوم كذلك، وإن غاب الإسلام عن هذه المجتمعات.

إن هذه الفكرة الجهنمية، كانت من اقتراح دعاة العلمنة والديمقراطية وحقوق المرأة والإنسان عموما، لكن التيارات الدينية أو الإسلامية المتواجدة داخل هذه المجتمعات كانت بالمرصاد، وعبرت عن رفضها لهذا التوجه الخطير.

فالمرأة تبقى امرأة بحاجة إلى ولي ذكر، وإن أصبحت طبيبة أو أستاذة أو إطارة أو غير ذلك، فهي قبل كل شيء امرأة.

وأما بخصوص الطلاق، فإننا نرفض أن يصبح بيد المرأة، لأن هذا بدوره يؤدي لا محالة إلى نتائج لا يحمد عقباها.

فقد تنفذ الطلاق لأتفه الأسباب، أو لغضب طارئ، أو لمشكلة عابرة، أو لرغبة أو نزوة قد تدفع بها إلى ذلك. يقول عنها نبي الإسلام (ص) "المرأة ناقصة عقل ودين" (إجابة متفق حول مضمونها).

ومما سبق يمكن ملاحظة طبيعة الخطاب المنجز من طرف التوجه السلفي الوهابي، وأنه لا يختلف في جوهره عن طبيعة الخطاب المقدم من طرف التوجه الإخواني. والسرف في ذلك هو اعتماد نفس المرجعيات الدينية الكلاسيكية التي ترفض كل اجتهاد فقهي ممكن، وكذلك اعتماد التفسير المفارق للحقيقة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتاريخية، وهذا النوع من الفهم لازال يتعامل مع الأحداث والظواهر الاجتماعية، وكأن التاريخ في حالة "ستاتيكية" جامدة غير قابلة للحركة والتغير والتطور.

وأما عن الفئة الثانية من المبحوثين والمستجوبين، والمتكونة من الأساتذة والأستاذات الجامعيين، فلقد عبرت عن رأيها بخصوص الإجابة على السؤال المشار إليه سلفا على النحو التالي.

إن الأستاذان اللذان يدرسان العلوم الشرعية، قد أجابا على نحو خاص بالنسبة للأستاذتين اللتين إحداهما تدرس الحقوق، والأخرى تدرس العلوم السياسية.

وهذه إجابة الأستاذان اللذان يدرسان العلوم الشرعية:

"إن الشريعة الإسلامية، وقانون الأسرة الجزائري المستمد منها يجعلان من الولي شرطا أساسيا من أركان الزواج، ونحن بدورها نثمن ذلك ونقبله رغم معرفتنا بأن الإمام والشيخ أبو حنيفة رحمة الله عليه يقبل أن تزوج المرأة البالغ نفسها بدون ولي.

ولكن نحن مع أغلبية جمهور الفقهاء والعلماء في هذه القضية من جهة، ومن جهة ثانية لا نريد أن نفتح الباب للمرأة حتى تتصرف بعيدا عن أهلها وعائلتها، فالزواج مسألة لا ترتبط بالمرأة وحدها، وإنما ترتبط أيضا بالأهل والوالدين.

وأما عن الطلاق، فالعصمة لا بد وأن تكون في يد الرجل، اللهم إلا إذا كان هناك ما يجعل المرأة في حالة ضرر، وعلى كل فإن "الرجال قوامون على النساء".

(إجابة متفق على مضمونها)

وعن الفئة الثالثة من المبحوثين والمستجوبين والمتكونة من الطلبة والطالبات الجامعيين، فلقد جاء في خطاب الطالب والطالبة اللذان يدرسان العلوم الشرعية، حول نفس القضية المطروحة ما يلي "بالنسبة لمسألة زواج المرأة بولي، فنحن نعتبر أن هذا يرجع إلى الشريعة الإسلامية وديننا الحنيف، وبحسب ما تعلمناه من الأساتذة الكرام، فإن أغلب الفقهاء والعلماء قد اتفقوا على أن من أركان الزواج أن يكون للمرأة وليا، وإلا بطل زواجها.

وأما من بيده الطلاق، فنحن نعتبر أنه يجب أن يكون بيد الرجل، كما نصت عليه الشريعة الإسلامية" (أحمد ونعيمة، طالبان جامعان)

ويؤيد هذا الطرح ودون تردد الطالب الذي يدرس العلوم السياسية من نفس الفئة المذكورة آنفا، ومما جاء في خطابه مايلي:

"أنا لا أتفق بأن تزوج المرأة نفسها بنفسها، وبدون ولي يتحدث باسمها، ويكون وكيلها عليها، وهذا اعتقد أنه مدون في قانون الأسرة، وفي كل المجتمعات العربية-الإسلامية، لأن قانون الأسرة يستمد نصوصه من الشريعة الإسلامية والدين الإسلامي.

ونحن ننتمي إلى الإسلام شرعا ودينا، لذلك فإن مجتمعنا لا يقبل أن تتزوج المرأة بدون ولي كأن يكون أبا أو أخا أو خالا...إلخ.

وأما عن قضية الطلاق وانحلال الزواج فإنه يبقى بيد الرجل، لأن الشريعة الإسلامية تلح على أن الطلاق يجب أن يصدر عن الزوج وليس عن الزوجة".

(الطيب، طالب جامعي)

وهنا أيضا يمكن ملاحظة طبيعة خطاب أساتذة العلوم الشرعية، وكذلك الطلبة الذين يدرسون نفس التخصص متشابهة ومتقاربا جدا، والسبب في ذلك قد يرجع إلى التشبع بنفس الأفكار، وبنفس التوجهات، وبنفس المطارحات الدينية، وبالتالي بنفس الوعي الإيديولوجي والثقافي.

وأما عن الطالب الذي يدرس العلوم السياسية، ويحمل نفس توجه الطلبة الذين يدرسون العلوم الشرعية، فإن هذا لا غرابة فيه، فالدراسة التي لا تحمل في مضمونها أسلوب النقد هي دراسة سلبية لا

يمكن أن يعتمد عليها في عملية التكوين الجامعي والأكاديمي، وهذا ما هو سائد في الجامعات داخل المجتمعات العربية على وجه العموم.

غير أن الفئة الرابعة من المبحوثين والمستجوبين والمشكلة من المشايخ والأئمة بالمساجد فلقد طبع خطابهم حول نفس القضية المطروحة الأسلوب الدوغمائي، والتصور الأرثوذكسي، والفهم الديني للمسألة بالعودة إلى المرجعيات التقليدية والكلاسيكية.

"إن مرجعيتنا في هذه المسألة تعود إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله (ص)، وبحسب ما نعرف ومادرسنا، فإن الأئمة والمشايخ والعلماء والفقهاء كلهم قد أجمعوا على أن قضية الولي تعد من أركان زواج المرأة، باستثناء الشيخ والإمام أبي حنيفة النعمان لأسباب معينة.

إن ولي المرأة الرجل (الأب أو الأخ مثلا) تشكل الحفاظ على كرامة المرأة وشرفها، وديننا الإسلام يكون قد عد ذلك لحكمة يعلمها الله ولمقصد يكون في صالح المرأة المسلمة.

وبالمناسبة فإن قانون الأسرة الجزائري، وفي كل البلاد العربية-الإسلامية ينص على أن زواج المرأة يجب أن يكون بولي. ونحن بدورنا نستنكر أقوال أولئك الذين طالبوا بزوال شرط الولي عند زواج المرأة. ومنهم تلك الجمعيات النسوية التي لا تمثل إلا نفسها، فالمرأة عندنا امرأة وإن كانت طيبية أو محامية... إلخ.

وأما عن قضية الطلاق، فهو بطبيعة الحال يجب أن يبقى في يد الرجل، وإلا حلت الكارثة على المجتمع، فالمرأة بعواطفها واندفاعاتها، قد تطلب الطلاق لأتفه الأسباب، وهذا ما لا نقبله ولا نقول به" (إجابة متفق على مضمونها)

وأما عن الفئة الخامسة من المبحوثين والمستجوبين والتي يمثلها الناشطون الحزبيون ك:

- حمس

- جبهة العدالة والتنمية المستمر

- الفيس المحل فهي بدورها عبرت عن مواقفها بخطاب مفاده:

حمس: "إن مطلب إلغاء ركن الولي في زواج المرأة، لم يكن إلا من قبل تلك الحركات النسوية ومن ورائها بعض الأحزاب اليسارية والعلمانية، وبعض المنظمات، وبعض النخب المثقفة.

وبالعودة إلى الدساتير والقوانين الجزائرية، فإننا نجدها كلها تشير إلى أن الجزائر بلد عربي-إسلامي، ودينه الإسلام... فكيف يسمح بمثل هذا الفهم القادم من بلاد الغرب التي أعطت للمرأة الحرية المطلقة، حتى أصبحت لا تعترف لا بسلطة زوجها أو أبيها أو عمها أو غير ذلك؟

ونحن بدورها نريد أن نحافظ على القيم الأصيلة والدينية السمة والإسلامية. فزواج المرأة عندنا يحتاج إلى ولي ذكر.

أما ما يتعلق بالطلاق، فبطبيعة الحال فإن العصمة لا يمكن أن تكون إلا بيد الرجل" (حسين ناشط الحزبي)

جبهة العدالة والتنمية: "لقد رفضنا موقف دعاة العلمانية والحدائثة والتقدم، وحقوق المرأة وترقيتها على الطريقة الأوروبية والغربية.

ومن هذا المنطلق، فنحن نرى أن مسألة الولي لا بد وأن نحافظ عليها كركن من أركان الزواج، كما ينص على ذلك قانون الأسرة المستمدة من الشريعة الإسلامية السمحة.

وأما قضية الطلاق فالنصوص الدينية من القرآن الكريم، ومن الأحاديث النبوية كلها تشير إلى أنها تتعلق بالرجل، ومبادرته، اللهم إلا إذا كان هناك عارض قاهر وضروري، فيحق لها أن تطلب الطلاق ليسمح لها القاضي بالخلع أو التطليق."

(عبد الوهاب، ناشط حزبي)

الفييس المحظور: "نحن دائما نرجع الأمور إلى كتاب الله وسنة رسوله، وبعد ذلك نقرر في مسألة من المسائل.

فالولي كركن من أركان الزواج نصت عليه الشرائع والأديان، فلم مناقشة اليوم؟ وهل من المعقول أن نسمح للمرأة بأن تزوج نفسها؟

فالمراة، وإن تعلمت وتثقت واشتغلت، هي قبل كل شيء امرأة وقد حدد الإسلام حقوقها وواجباتها، ومن ثم فلا يمكن الخروج عن ذلك.

وأما عن الطلاق، فبطبيعة الحال، فإن العصمة في يد الرجل، وهو الذي يقرر وليس المرأة، لأنها عاطفية، بل ناقصة عقل ودين" (كمال، ناشط حزبي سابق)

وبالمثل فإن هذه الفئة التي تمثل الناشطين الحزبيين كأحزاب إسلامية، فإن توجهها حول قضية المرأة ومسألة الزواج والطلاق يعبر عن مضمون أفكارها وثقافتها السياسية، وبالتالي إيديولوجيتها الإسلامية.

وأما الفئة السادسة من المبحوثين والمستجوبين، والتي يمثلها إطار في مفتشية بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف، فلم يبتعد هو الآخر عن الطرح الذي يندرج في إطار الخطاب الديني الإسلامي الذي يرفض أي اجتهاد عقلي في قضايا تمس مشاكل المجتمع والعائلة في المجتمعات العربية-الإسلامية، ولذلك ومن جهته يصرح ويقول الآتي "إذا عدنا إلى النصوص الدينية والشريعة الإسلامية السمحة فإنها تنص على أن زواج المرأة يستوجب ركنا أساسيا هو حضور الولي، ومنه فلا يمكن أن تقبل أي اجتهاد يتعلق بهذا الموضوع المفصول فيه دينيا.

ولذلك فنحن قد عارضنا الداعيين إلى تغييب الولي أو إلغائه، لأن هذا من شيم المجتمعات غير الدينية، وغير الإسلامية.

ثم أن إبعاد الولي كشرط أساسي في زواج المرأة قد يدفع إلى الحرية المطلقة والسلوك المستهجن دينيا وإسلاميا واجتماعيا.

وأما عن مسألة الطلاق، فأنا أرى أن العصمة يجب أن تكون بيد الرجل حتى لا تكون هناك مشاكل اجتماعية وأسرية، وتندفع الأسرة والعائلة إلى التفكك والانحلال".

(مزيان...)

-حول تعدد الزوجات:

سأحاول هنا أيضا أن أقدم موقف العينة المبحوثة والمستجوبة، حول قضية تعدد الزوجات فلقد طرحت سؤالا أساسيا حول ذلك وكان كالآتي:

هل ترى أن قضية تعدد الزوجات في الإسلام لها ما يبررها في الوقت الحاضر؟

وقد أجابت الفئة الأولى من العينة المبحوثة والمستجوبة والتي مثلها التوجه السلفي الوهابي على النحو الآتي:

"إن قضية تعدد الزوجات ترجع إلى نصوص القرآن الكريم، وإلى نصوص السنة النبوية الشريفة، أي أن تعدد الزوجات يعد حقا من حقوق الرجل أو الزوج، ولا جدال في ذلك، فالرجل غير المرأة جسما وبدنيا ونفسيا...إلخ.

ولذلك فإن الشريعة السمحة راعت ذلك، وأعطته هذا الحق، ثم أن التعدد يمكن أن يدخل في مسألة الامتثال للسنة النبوية وعمل السلف الصالح".

(إجابة متفق حول مضمونها من طرف المجموعة المستجوبة والمتكونة من 3 أفراد مبحوثين)

وفي نفس السياق، فإن الفئة الأولى من العينة المبحوثة والمستجوبة والتي يمثلها التوجه الإخواني (الإخوان المسلمون) فلقد عبرت عن رأيها حول هذه القضية بالشكل التالي:

"إن تعدد الزوجات سنة حميدة تؤيدها آيات من القرآن الكريم وأحاديث للنبي (ص)، وكذلك عمل الصحابة والسلف الصالح.

غير أن الأمر اليوم يطلب قدرة مالية وجسدية، والاحتكام إلى العدل والإنصاف بين الزوجات.

ومن جهتنا نرفض القول بتقنين الزواج بواحدة فقط، كما هو جار في بعض البلدان العربية، فهذا خروج عن الشرع والدين".

(إجابة متفق حول مضمونها من قبل المجموعة المستجوبة والمتكونة من 3 أفراد مبحوثين)

وحول هذه القضية، فإن المجموعة الأولى من التوجه السلفي وكذا التوجه الإخواني، فإنهم جميعا يتفقون على النصوص الدينية، ولا يأخذون بعين الاعتبار تغيرات وتحولات الواقع السوسيولوجي والتاريخي والثقافي للمجتمعات العربية-الإسلامية. فالمرأة التي كانت تقبل وبسهولة فكرة التعدد لم تعد موجودة، وبالكاد يمكن أن نعثر على واحدة منها، وهذا راجع إلى وضعيتها

الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتعليمية كامرأة، ولعل ما يدعم هذا القول هو الواقع العياني الذي نعيشه، فلقد أصبحت فكرة تعدد الزوجات إهانة للزوجة الأولى والسطو على حقوقها. والمشاكل الاجتماعية والأسرية والعائلية، وما يصل إلى القضاء شاهد على ذلك.

وأما الفئة الثانية من المبحوثين والمستجوبين من الأساتذة والأستاذات الجامعيين، وبالضبط اللذان يدرسان العلوم الشرعية، فلقد ورد في خطابها بخصوص قضية تعدد الزوجات مايلي:

"إن الله تعالى في كتابه الكريم قد نص على تعدد الزوجات، عندما قال:

" انكحوا ما طاب لكم من النساء، مثنى وثلاث ورباع..."

وإن النبي الكريم قد عد النساء من خلال زواجه، وكذلك الصحابة والسلف الصالح، وعليه فالمسألة مفصولة شرعا، ولا يمكن الوقوف ضدها.

لكن من جهة أخرى، فإن الله قد أوصى بالعدل بين الزوجات.

فهل يستطيع الرجل اليوم أن يكون كذلك؟"

(إجابة متفق حول مضمونها من طرف الأستاذان المبحوثان والمستجوبان)

وأما عن الفئة الثالثة من المبحوثين والمستجوبين والمشكلة من الطلبة والطالبات الجامعيين، وبالضبط وتحديدا الطالبان اللذان يدرسان العلوم الشرعية وحول نفس قضية تعدد الزوجات، فلقد قالوا الآتي:

"إن تعدد الزوجات منصوص عليه في القرآن الكريم عندما يقول الله تعالى:

"انكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع..."

وعليه فليس من حق أيا كان أن يعترض على هذه الآية، أو هذا النص.

لكن -وفي نفس الوقت- فإن مسألة العدل مطروحة، وبكل وضوح وبشدة أيضا، وبصريح العبارة، فأنا لا أستطيع كامرأة أن أخالف كلام الله تعالى، ولكن لا أقبل التعسف والتسلط والسيطرة من طرف الزوج ظلما وعدوانا.

وهنا لا ننسى أن الإسلام قد أعطى حقوقا للمرأة، ورفع عنها العبودية والقهر والتهميش..."

(أحمد ونعيمة طالبان جامعان)

ويلاحظ هنا أيضا أن هناك علاقة ترابط بين فكرة الأساتذة وطبيعة فهمهم وتصورهم لمثل هذه القضايا المثيرة للجدل والنقاش، وفكر وفهم طلبتهم، كما هو وارد هنا. فالأستاذان والطالبان قد اتفقوا جميعا على مضمون واحد تقريبا حول قضية تعدد الزوجات.

وهنا أيضا يمكن كشف طبيعة الخطاب بأنه خطاب يعتمد تفسير المرجعيات الدينية التقليدية دون

الأخذ بعين الاعتبار ما طرأ على المجتمع من قضايا وأحداث أدخلته في دائرة حتمية التحول والتغير.

وليس بعيدا عن هذا الطرح، فإن الفئة الرابعة من المبحوثين والمستجوبين والمشكلة من الأئمة والمشايخ الذين يقدمون دروسا في المساجد والجموع، فلقد قالوا بخصوص قضية تعدد الزوجات مايلي: "نحن في هذه القضية نحتكم إلى كتاب الله وسنة رسوله، ونعتقد أن تعدد الزوجات كحالة اجتماعية مذكورة بنص القرآن الكريم.

فلقد شرع الله تعالى تعدد الزوجات للرجل أو الزوج لمقصد ولحكمة يعلمها الله.

ثم أن الرجل ليس كالمرأة، فهو بحاجة إلى أكثر من امرأة، لأن طبيعته هكذا، وهي من خلق الله تعالى، ونحن من جهتنا نؤيد الفعل الحلال، وننهي عن ممارسة الحرام.

فتعدد الزوجات حلال بينما ممارسة الجنس والزنا خارج الزواج فهو حرام.

وبالنتيجة فهذا حق الرجل، ولذلك لا يجب الوقوف أمامه"

(إجابة متفق حول مضمونها من طرف مجموعة من الأئمة المستجوبين والمتكونة من 4 أفراد مبحوثين).

وهنا أيضا فإن الأئمة بدورهم أبدوا فكرة تعدد الزوجات دون قيد أو شرط طبقا لتفسير الفقهاء والعلماء القدامى دون أدنى اجتهاد عقلي يرتبط والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي شهدتها المجتمع، وعاشتها المرأة العربية والإسلامية.

وتبعنا لنفس هذه المطارحة المتصلة بالتأكيد على أحقية الرجل في تعدد الزوجات وقفت على خطابات الفئة الخامسة من العينة المبحوثة والمستجوبة والمتكونة من الناشطين الحزبيين الذين قالوا الآتي:

-حمس: "نحن مع ترقية المرأة اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا، وحتى سياسيا، ولكن في إطار شريعتنا الإسلامية وديننا الحنيف.

ومعنى ذلك، فليس صحيحا أن نعاكس ما جاء في كتاب الله أو سنة رسوله (ص).

إن تعدد الزوجات لم يكن مرفوضا إلا من قبل بعض الأوساط النسوية، وكذلك من التيارات السياسية اليسارية والعلمانية.

إن الرجل الذي يعدد الزوجات، هو الرجل الذي يعرف بأنه مطالب بالعدل بين الزوجات، وإلا كان آثما عند الله.

وبالنتيجة، فإن تعدد الزوجات قضية لا يمكن تجاهلها أو رفضها، ولكن يجب الامتنال إلى ما أوصى به الله بالحرف الواحد حول هذه القضية"

(حسين، ناشط حزبي)

-جبهة العدالة والتنمية: "نحن كحزب أو جبهة تحمل توجهات إسلامية لا يمكن وبأي حال من الأحوال أن نقف ضد ما ورد في القرآن الكريم أو السنة النبوية.

ولكن هذا لا نراه يحمل تناقضا مع العمل على مساعدة المرأة وترقيتها وتعليمها وتنقيتها واختيارها أيضا كمسؤولة في مجال من المجالات.

ومن جهتنا نقول أن تعدد الزوجات لم يعد مطلوبا أو مطروحا في المجتمع بفضل عوامل اجتماعية واقتصادية ومعيشية". (عبد الوهاب، ناشط حزبي)

-الفييس المحظور: "إن تعدد الزوجات قد نص عليه القرآن الكريم الذي لا يمكن مخالفته.

إن الشريعة الإسلامية هي الأساس، وهي القاعدة في عملية تنظيم المجتمع والدولة والقوانين... إن تعدد الزوجات يمكن أن يكون حلا لقضية عنوسة المرأة في المجتمع العربي-الإسلامي عموما، والجزائري خصوصا، فتعدد الزوجات أحسن وأسلم من السقوط في نظام الخليلات والعاشقات وممارسة الزنا أو ممارسة الجنس خارج الإطار الديني والشرعي.

ومن يقول غير ذلك فنحن قد نكون في مواجهته والتصدي له. فالالتزام بشريعة الله وقوانينه مسألة مطلوبة من كل الناس". (كمال ناشط حزبي سابق)

ومما تقدم يمكن القول أنه ليس غريبا أن يكون هكذا خطاب أحزاب وتوجهات سياسية إسلاموية. فهي بدورها لا تخرج عن المرجعيات الدينية القائمة على التفسير التقليدي لكل القضايا التي تمس وتتعلق بالأمة، والمجتمع، وترفض كل اجتهاد ممكن يأخذ بعين الاعتبار المستجدات والمستحدثات التي شهدتها المجتمع وعرفتها حالة المرأة المعاصرة، فهم لازالوا يسقطون الماضي وضروراته على الحاضر وتغييراته.

وأخيرا فإن الإطار المفتش بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف، من الفئة السادسة من المبحوثين، والمستجوبين، فإنه وإن اعتبر أن تعدد الزوجات منصوص عليه في القرآن الكريم، إلا أنه شدد في قبول هذه القضية، واعتبرها من القضايا المستحيلة التي يمكن أن يلتزم بها الرجل، يقول:

"أعتقد أن هناك النص القرآني، وهناك الواقع العياني، فإله سبحانه وتعالى، قد نص في كتابه على تعدد الزوجات، ولكنه في إطار شروط قاسية لا يمكن الالتزام بها إلا نادرا. أما الواقع العياني فإنه يوضح تماما أن مسألة تعدد الزوجات تعد من المستحيلات التي لا يمكن للإنسان أو الرجل أن يصل إلى ممارستها وبسهولة تامة، فإله يشترط العدل في ذلك، ونحن نقول أن الالتزام به أمر في غاية الصعوبة". (مزيان...).

-حول الميراث:

وحول هذه القضية أيضا المثيرة للجدل وللنقاش داخل المجتمعات العربية-الإسلامية عموما، والمجتمع الجزائري خصوصا، والمتعلقة بطبيعة نصيب المرأة مقابل الرجل، أو بالأحرى الأنتى مقابل الذكر في الميراث، وبالضبط مسألة التفاوت بينهما.

وفي هذا المعنى طرحت سؤالاً على العينة المختارة المبحوثة والمستجوبة مفاده: هل تعتقد أن التفاوت بين الرجل والمرأة في الميراث له ما يبرره دينياً واجتماعياً؟ وللإجابة على هذا السؤال فإن الفئة الأولى من العينة المبحوثة والمستجوبة والمشكلة من التوجه السلفي الوهابي قد طرحت أفكارها حول قضية التفاوت بين المرأة والرجل في الميراث بالتالي:

"إن التفاوت بين الرجل والمرأة، أي بين الذكر والأنثى في الميراث مسألة تعود إلى حكمة يعلمها الله تعالى، ولذلك قال في كتابه العزيز:

"يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين".

فالرجل هو الذي يكلف بكثير من المسؤوليات، بينما المرأة تبقى تابعة للرجل.

"الرجال قوامون على النساء"

وأما ما يحدث في المجتمع من تجاوز لشريعة الله، فهو ليس من الدين، ولا من الشرع"

(إجابة متفق حول مضمونها من طرف مجموعة من الأفراد (3) المستجوبين والمبحوثين).

وفي نفس الاتجاه فإن الفئة الأولى من نفس العينة المبحوثة والمستجوبة والمشكلة من التوجه الإخواني (الإخوان المسلمون) وحول نفس القضية المطروحة أنفاً فلقد قالت التالي:

" إن في مثل هذه القضايا يجب الاحتكام إلى الدين، وإلى الشرع، فالقرآن يحدد بأن ما يبرر

التفاوت بين المرأة والرجل في الميراث، هو تكليف الرجل بمهام وبأعباء لا تكلف بها المرأة. فالرجل مسؤول بأن ينفق على أسرته وأهله وأولاده، لكن المرأة ليست كذلك.

ومنه فقد أعطى الرجل الذكر، ضعف ما أعطى للمرأة الأنثى.

"للذكر مثل حظ الأنثيين".

وهنا لا بد من التنبيه إلى مسألة دعاء رفض التفاوت، فهم فقط الاتجاه العلماني-اليساري، وكذلك

بعض النسوة اللواتي ينادين بمساواة المرأة بالرجل".

(إجابة متفق حول مضمونها من طرف مجموعة من الأفراد (3) المستجوبين والمبحوثين).

وبطبيعة الحال، فإن هذا الاتجاه المشكل من التيار السلفي، وكذا التيار الإخواني، فإن القضية

عندهم واحدة ومواقفهم حول قضايا المرأة واحدة أيضاً... وهذا ما يمكن أن يلاحظ من تدخلاتهم وخطاباتهم السابقة.

وفي نفس التوجه والتصوير فإن الفئة الثانية من المبحوثين والمستجوبين والذين يمثلون الأساتذة

والأساتذات الجامعيين وعلى وجه الخصوص اللذان يدرسان العلوم الشرعية فلقد ورد في إجابتهما التالي:

"حول هذه القضية يصرح القرآن الكريم بأن الميراث يقوم على مبدأ الآية التي تقول: "للذكر مثل

حظ الأنثيين"

ومن هذا المنطلق فنحن نعتبر أن المسألة محسومة ولا يجب الخوض فيها أو مناقشتها. فلقد أعطى القرآن هذه القسمة للذكر، ولكنه كلفه أيضا بكثير من المهام والأعباء. فلقد كان المجتمع الإسلامي يقوم على أن الرجال هم الذين تتاط بهم كل المسؤوليات، وأن المرأة تبقى في بيتها تراعي أولادها وتقوم بشؤون زوجها، ونحن نعتقد أن هذا النمط لازال سائدا إلى حد الآن. فالمسؤولية تلقى على الرجل، على الأب، على الأخ... وهكذا".

(إجابة متفق حول مضمونها من طرف الأستاذين الجامعيين المبحوثين والمستجوبين).

أما الفئة الثالثة من المبحوثين والمستجوبين والمتكونة من عينة الطلبة والطالبات، وخاصة الطالب والطالبة اللذان يدرسان العلوم الشرعية، ومعهما الطالب الذي يدرس العلوم السياسية، فلقد جاءت إجاباتهم حول القضية المطروحة والمتعلقة كما بينا أعلاه بمسألة الميراث والتفاوت بين الرجل والمرأة كالتالي:

"إن الله تعالى في آية النساء قد حدد قضية الميراث المبنية على التفاوت بين الرجل والمرأة. ونحن كمسلمين وجب علينا الامتثال لذلك، لأن الكلام في مثل هذه المسائل هو ضرب من العبث الشيطاني فقط، ثم أن الرجل هو الذي سيكون مكلفا بكل أعباء الحياة، وليس المرأة. فهو الذي يدفع المهر للمرأة، وهو الذي يعول أبناءه، وهو الذي ينفق على عائلته، وهو الذي يكون مسؤولا حتى على والديه. وعليه، فإن الميراث إذا قسم بمبدأ "للذكر مثل حظ الأنثيين" يكون مبررا بالأسباب التي تحدثنا عنها سلفا". (أحمد ونعيمة).

ويضيف في نفس السياق الطالب الذي أشرنا إليه أعلاه ما يلي:

"إن من ينظر إلى الواقع العياني سيكتشف أن الرجل هو الذي يكون مكلفا ومسؤولا عن كثير من المهام الحياتية.

مثلا: إذا أراد أن يتزوج تلزمه مصاريف لتمكّنه من ذلك.

وإذا أراد أن يشتري سكنا، تلزمه مصاريف لتمكّنه من ذلك.

وإذا أنجب طفلا، فهو المسؤول عن إعالتة وعيشه.

وحتى إذا طلق زوجته، يجد نفسه ملزما بدفع مصاريف معينة... وعليه فأنا مع الآية التي تقول:

"للذكر مثل حظ الأنثيين" في قضية الميراث" (الطيب..).

ومما يلاحظ أيضا، حول قضية التفاوت بين الرجل والمرأة في الميراث فإن الأساتذة من جهة، والطلبة من جهة أخرى كلهم اتفقوا على أن هذا التفاوت في الميراث له ما يبرره دينيا واجتماعيا. فالإسلام يحمل الرجل المسؤولية وليس المرأة، وهذا ما جعلهم يشيرون إلى ذلك في قضية التفاوت.

وليس بعيدا عن هذا الفهم، وهذا التصور، فإن المشايخ وأئمة المساجد والجوامع هم بدورهم، كفة رابعة من العينة المبحوثة والمستجوبة قد أيدوا القول الذي يقر بالتفاوت بين الرجل والمرأة في الميراث، وقدموا ما يروونه مبررا لذلك.

"نحن ننتقل من قول الله تعالى الذي حدد مسألة التفاوت بين الذكر والأنثى، يقول: "يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين"

وهنا لابد من التشديد على تطبيق الآية الكريمة حرفيا دون فهم إضافي أو اجتهاد باطل. إن هذا التفاوت تبرره الإرادة الإلهية من جهة، وتفسير العلماء الكبار والفقهاء المسلمين من جهة ثانية. فالرجل عندنا أكثر كفاءة في تسيير الأمور من المرأة، ولذلك يرى ديننا الحنيف أن "الرجال قوامون على النساء".

(إجابة متفق حول مضمونها من طرف المشايخ والأئمة (4) المبحوثين والمستجوبين كعينة). وعن الفئة الخامسة من العينة الكلية المستجوبة والمبحوثة والمتكونة من الناشطين الحزبيين، فلقد عبروا عن موقفهم عبر تقديم خطاب حول قضية مبررات التفاوت بين الذكر والأنثى في الميراث من وجهة نظر الدين الإسلامي، بالشكل التالي:

-حمس: "هذه القضية فصل فيها الدين الإسلامي والشريعة السمحة، ولا داعي إلى الخوض فيها اليوم، لأن القرآن الكريم نص مقدس غير قابل للتأويل الجديد الذي يختلف عن تفسير العلماء والفقهاء الكبار". (حسين ناشط حزبي).

-جبهة العدالة والتنمية: "ليس من المعقول أن يتحدث الحزب أو الجبهة عن مثل هذه القضايا التي تتعلق بالنص الديني، وكلام الله تعالى.

يقول تعالى: "للذكر مثل حظ الأنثيين". وفي هذه القسمة حكمة دينية واجتماعية، ذلك أن الإسلام يكلف الرجل لا المرأة". (عبد الوهاب، ناشط حزبي).

-الفييس المحل: "إن قضية التفاوت بين الرجل والمرأة، هي في كل شيء، وليس فقط في مسألة الميراث.

"الرجال قوامون على النساء". والمسؤولية في يد الرجل وليس المرأة.

فهو المسؤول عن المرأة والأولاد وعن الوالدين، وعن كل شيء. وأمام هذا كله يبقى من الطبيعي أن يأخذ نصيبه مضاعفا بالنسبة للمرأة".

(كمال، ناشط حزبي سابق).

ومما تقدم يلاحظ أيضا أن نشطاء الأحزاب السياسية الإسلامية خطاباتهم متقاربة إن لم نقل متطابقة، والسبب في ذلك اعتمادها لمرجعيات واحدة تتمثل في الطرح التقليدي والتفسير الكلاسيكي للعلماء والفقهاء القدامى الذين يعتمدون الفهم التقليدي للشريعة الإسلامية والدين الإسلامي.

وفي نفس هذا الاتجاه فإن الفئة السادسة من العينة المبحوثة والمستجوبة والتي يمثلها إطار موظف ومفتش بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف الذي قدم رأيه حول نفس القضية المطروحة أعلاه بما مفاده:

"أنا لا أستطيع أن أناقش قضية أو مسألة يكون القرآن الكريم قد فصل فيها، مثل هذه القضية أي التفاوت بين الرجل والمرأة في الميراث.

نحن نعلم بأن القرآن قد أشار وفصل في ذلك، يمنح الذكر ضعف ما تأخذه الأنثى وذلك لأسباب اجتماعية واقتصادية وعائلية.

إن المجتمع العربي-الإسلامي الذي نعيش فيه يبين بوضوح أن المسؤولية تتعلق بالرجل وليس المرأة، وأن المكلف بالنفقة على الزوجة والأبناء هو الرجل وليس المرأة، ولما كان الأمر كذلك يكون من الطبيعي أن يأخذ الذكر أكثر من الأنثى، كما قال الله تعالى: "للذكر مثل حظ الأنثيين" (مزيان...).

لكن وفي المقابل، وخلافا لهذا الاتجاه، وهذا الخطاب الإسلامي الذي يعتمد أساسا على القراءة التقليدية للنصوص الدينية بعيدا عن المستجدات الاجتماعية والاقتصادية، وتغيرات بنية العائلة والأسرة العربية، وتطور حالة المرأة واقتحامها كثير من الميادين، ووصولها إلى مراتب عليا في المجتمع بعد أن تعلمت وتثقت وحازت على شهادات عليا من الجامعات والمعاهد والمدارس.. وغير ذلك.

وأمام هذا الوضع الجديد، قد نجد قراءة جديدة تمثلها الخطاب النقدي من منظور مختلف، ترى ما طبيعة هذه القراءة، وكيف تناول موضوع المرأة وقضية الأحوال الشخصية في هذا المضمار؟

2- الخطاب النقدي:

أ- الزواج والطلاق:

لقد انطلق قاسم أمين في تناوله قضية الزواج من محاولته تحديد وضبط مفهوم الزواج عند الفقهاء التقليديين، ومفهومه في النص القرآني، فلقد اكتشف أن هناك اختلافا جوهريا وأساسيا بينهما يرجع إلى أن الزواج عند الفقهاء ارتبط أساسا بالممارسة الجنسية والمتعة الجسدية، بينما في نص القرآن أشار إلى الجانب الإنساني، وإلى الجانب العاطفي أساسا، يقول:

" رأيت في كتب الفقهاء أنهم يعرفون الزواج بأنه "عقد يملك به الرجل بضع المرأة" وما وجدت فيها كلمة واحدة تشير إلى أن بين الزوج والزوجة شيئا آخر غير التمتع بقضايا الشهوة الجسمية، وكلها خالية من الإشارة إلى الواجبات الأدبية التي هي أعظم ما يطلبه شخصان مهذبان كل منهما من الآخر" (130).

ثم يضيف وهو يشير إلى خطاب النص القرآني قائلا:

" ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة" (131).

ويقول أيضا عن هذه المقارنة التي أجراها بين التعريفين ما يلي:

" والذي يقارن بين التعريف الأول الذي فاض من علم الفقهاء علينا والتعريف الثاني الذي نزل من عند الله، يرى بنفسه إلى أي درجة وصل انحطاط المرأة في رأي فقهائنا، وسري منهم إلى عامة المسلمين، ولا يستغرب بعد ذلك أن يرى المنزلة الوضيعة التي سقط إليها الزواج حيث صار عقدا غايته أن يتمتع الرجل بجسم المرأة ليتلذذ به، وتبع ذلك ما تبعه من الأحكام الفرعية التي رتبها على هذا الأصل الشنيع" (132).

فما مرد هذا الاختلاف؟

ويعود هذا الاختلاف إلى الظروف التاريخية والاجتماعية والثقافية التي عاشتها المرأة في حقب تاريخية معينة أصبح التعامل معها كمصدر للذة وقضاء الشهوة فحسب، الأمر الذي غاب معه التعامل معها باعتبارها أولا كائنا بشريا يحتاج أن نتواصل معه حضاريا وثقافيا وإنسانيا، وبمعنى آخر يريد قاسم أمين أن يشير إلى أن الزواج ليس مجرد علاقة تحكمها اللذة الجنسية والمتعة الجسدية فقط، بل هو علاقة إنسانية عاطفية ومودة بشرية وتفاهم ثقافي وفكري بين الرجل والمرأة.

وبنفس المعنى والدلالة فإن **الظاهر الحداد** هو الآخر يعتبر أن الزواج في مضمونه الإسلامي الحقيقي هو " الزواج عاطفة، وواجب، وازدواج وتعمير، وقد اعتبر الإسلام العاطفة أول أركانه فجعلها علة فيه... " (133).

ثم يضع أصبعه على مسألة في غاية الأهمية تتعلق بموقف المجتمع عامة والرجل خاصة من المرأة، أي تلك المسألة التي تحدد طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة من جهة، وطبيعة العلاقة بين المجتمع كله والمرأة من جهة ثانية، يقول:

" فإذا كنا نحترق المرأة ولا نعبأ بما هي فيه من هوان وسقوط فإنما ذلك صورة من احتقارنا لأنفسنا، ورضائنا بما نحن فيه من هوان وسقوط، وإذا كنا نحبتها ونحترمها ونسعى لتكميل ذاتها فليس ذلك إلا صورة من حبنا واحترامنا لأنفسنا، وسعينا في تكميل ذاتنا" (134).

ومما يعزز هذه الفكرة ويؤكد ما جاء على لسان زهير **حطب** عندما قال:

"...إن المرأة كانت على العموم، أداة من أدوات لهو الحياة وزينتها، تستعمل لإشباع حاجات الرجل عليها أن تكون دائما بخدمته وأن تلغي نفسها وتقبل بالواقع كما هو، لأنها سيئة الخلق والطبع، ضعيفة العقل، مقصرة عن حمل المسؤولية، وهذا ما يجعل من اليسير التكهن بالمرتبة التي وضعت فيها المرأة، واكتشاف مكانتها الاجتماعية الوضيعة المحترقة، وبقيت هذه الظاهرة سائدة حتى عهد قريب في أوساط الأسر، بل أن آثارها لا تزال حتى يومنا هذا" (135).

وأما ما يتعلق بمسألة الطلاق كوجه سلبي للزواج فإن قاسم أمين يعتبر أن الطلاق ليس حقا للرجل وحده، وإنما يمكن للمرأة أن تطالب به إذا أحست أن هناك استحالة العيش مع زوجها، ويشير صراحة إلى التالي:

"...منح المرأة حق الطلاق يكون بإحدى طريقتين: الطريقة الأولى أن يجري العمل بمذهب غير الحنفية الذي حرم المرأة في كل حال من حق الطلاق حيث قال الفقهاء من أهله: "أن الطلاق منع عن النساء لاختصاصهن بنقصان العقل ونقصان الدين وغلبة الهوى" مع أن هذه الأسباب باطلة لأن ذلك إن كان حال المرأة في الماضي فلا يمكن أن يكون حالها في المستقبل (...). والطريقة: الثانية أن يستمر العمل على مذهب أبي حنيفة ولكن تشترط كل امرأة أن يكون لها الحق في أن تطلق نفسها متى شاءت أو تحت شرط من الشروط، وهو شرط مقبول في جميع المذاهب" (136).

ويضيف، وهو يدافع عن حق المرأة في المطالبة بالطلاق والتخلص من الظلم والسيطرة والقهر الذي يمكن أن يلحقها به الزوج، ويناشد في نفس الوقت أولياء الأمور قائلا:

"ولما كان تحويل الطلاق للنساء بما تقتضيه العدالة والإنسانية لشدة الظلم الواقع عليهن من فئة غير قليلة من الرجال لم تتحل أرواحهم بالوجدانات الإنسانية السليمة كان لي الأمل الشديد في أن يحرك صولي الضعيف همة كل رجل محب للحق من أبناء وطني وخصوصا من أولياء الأمور إلى إغاثة هؤلاء الضعيفات المقهورات الصابرات" (137).

وأما نصر حامد أبو زيد فلقد اعتمد في توضيح قضية الطلاق بالنسبة للمرأة على فهم وتفسير وتأويل الشيخ محمد عبده وصراعه الفكري والديني والثقافي مع التيارات الدينية المتشددة، والتي فضلت القراءة التقليدية والسجالية والحرفية للنصوص الدينية (الكتاب، والسنة) في مثل هذه المسائل المثيرة للجدل والنقاش والخلاف بين النخب في العالم العربي-الإسلامي، يقول:

"...لم يكف الشيخ الإمام عن المطالبة بالمساواة بين المرأة والرجل في حق طلب الطلاق من جهة، وفي وقف نزيف حق الطلاق العشوائي أي الممنوح للرجل بالمطالبة بتقنين اشتراط ألا يقع طلاق دون حكم القاضي..." (138).

ويستشهد بنص يعلنه الإمام الشيخ محمد عبده في قوة ووضوح قائلا:

" لا طلاق إلا أمام القاضي أو "المأذون" وبحضور شاهدين على الأقل، وذلك بعد الاستمهال أسبوعا للتفكير، وبعد أن يقدم الحكمان -واحد من أهل الزوج وآخر من أهل الزوجة- تقريرا للقاضي باستحالة العشرة وفشلها في التوفيق بين الزوجين" (139).

وبنفس المعنى والدلالة قصد الوقوف ضد المواقف الدينية المتشددة فيما يخص قضية الطلاق كحق من حقوق المرأة الشرعية والأسرية، والاجتماعية، يقول:

" لا يمكن (...) أن تنال المرأة ما تستحق من الاعتبار والكرامة إلا إذا منحت حق الطلاق، ومن حسن الحظ أن شريعتنا النفيسة لا تعوقنا في شيء مما نراه لازما لتقدم المرأة، علينا أن نعمل بمذهب غير مذهب الحنفية، لأنه حرم المرأة في كل حال من حق الطلاق، حيث قال الفقهاء من أهله: "إن الطلاق منع عن النساء لاختصاصهن بنقصان العقل ونقصان الدين وغلبة الهوى" (140).

وهكذا ومما سبق يمكن أن يلاحظ القارئ أن الخطاب النهضوي في العالم العربي-الإسلامي والذي مثله هنا محمد عبده وقاسم أمين والطاهر الحداد جدير بالاهتمام به معرفيا وثقافيا، وذلك بما يحمله من الأفكار المتفتحة على القراءة السياقية التي تأخذ بعين الاعتبار النسبية الاجتماعية، والتأويل الذي يسمح بالوقوف على الفهم التاريخي للأحداث والوقائع.

ب- تعدد الزوجات:

وهنا أيضا لا بد من الإشارة إلى مضمون الخطاب النقدي ومواقفه وأدلته العلمية والمعرفية حول قضية المرأة وتعدد الزوجات داخل المجتمعات العربية-الإسلامية، إن الخطاب النقدي لا يعتقد أن مسألة تعدد الزوجات تدخل في إطار الحاجة الضرورية والشرعية والدينية للرجل أو الزوج، بل بالعكس، فهو بالنسبة لطرحه أن تعدد الزوجات لا تخرج عن كونها ظاهرة اجتماعية فرضتها ظروف تاريخية واجتماعية.

ولكي نفهم أكثر اتجاهات ومواقف دعاة الخطاب النقدي، لا بد من العودة إلى خطاباتهم ونصوصهم.

فقاسم أمين وهو يتحدث عن قضية تعدد الزوجات يقول وبكل جرأة وشجاعة وتحد في مواجهة التيار الديني المتشدد آنذاك ما يلي:

"تعدد الزوجات هو من العادات القديمة التي كانت مألوفة عند ظهور الإسلام ومنتشرة في جميع الأنحاء يوم كانت المرأة نوعا خاصا معتبرة في مرتبة بين الإنسان والحيوان" (141).

ومعنى ذلك أن تعدد الزوجات ليس تشريعا دينيا فقط، وإنما هو عادة اجتماعية ارتبطت بالقبائل العربية القديمة قبل الإسلام، عندما لم تكن المرأة تعد من صنف الإنسان الذي له شرف الإنسانية والكرامة الأدمية.

وفي نفس الاتجاه يشير قاسم أمين أيضا إلى فعل وسلوك الإقبال على تعدد الزوجات، ويعده سلوكا ينم عن احتقار المرأة وإهانتها كامرأة وكإنسان، يقول:

"وبديهى أن في تعدد الزوجات احتقارا للمرأة لأنك لا تجد امرأة ترضى أن تشاركها في زوجها امرأة أخرى كما أنك لا تجد رجلا يقبل أن يشاركه غيره في محبة امرأته. وهذا الشعور من حب الاختصاص طبيعي في المرأة كما أنه طبيعي في الرجل" (142).

وبنظرة بسيطة إلى ما يحدث في المجتمع من نزاعات وصراعات بين النساء في حالة التعدد، لدليل قاطع على أن طبيعة المرأة وفطرتها ترفض أن تشاركها امرأة أخرى في زوجها، بل أكثر من ذلك، فإذا ما سألت مثلا امرأة، أي امرأة على أن تقبل بامرأة أخرى كزوجة، للاحظت أنها ترفض، وبشكل مطلق وبشدة حتى وإن حاولت إقناعها بنصوص القرآن الكريم، وبسنة النبي (ص)، وبعمل الصحابة والسلف الصالح.

وعن المشاكل التي يمكن أن يواجهها الزوج عن تعدده للنساء يشير قاسم أمين قائلا: "...إن تعدد الزوجات مثار للنزاع بينهن وبين ضرائهن وبين أزواجهن ومصدر لشقاء الأهل والأقارب فمن يدعي أن نساءنا يرضين بمشاركتهن في أزواجهن ويعشن مع ذلك باطمئنان قلب وراحة بال فهو غير عارف بما عليه حالة النساء في البيوت" (143).

وليس بعيدا عن هذا الطرح، فإن الطاهر الحداد ومن جهته قد أعلن رأيه عن تعدد الزوجات قائلا:

" ليس لي أن أقول بتعدد الزوجات في الإسلام لأنني لم أر للإسلام أثرا فيه، وإنما هو سينة من سينات الجاهلية الأولى التي جاهدتها الإسلام طبق سياسته التدريجية" (144).

ومن أجل تأكيد هذه الفكرة يستشهد الحداد بالآية التي تشير إلى تعذر الوفاء بالعدل من قبل الزوج، فيقول:

" ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم (145) ."

وبهذا المعنى والدلالة تكون الآية القرآنية تحرص في جوهرها على اجتناب تعدد الزوجات، لأنه يوقع الرجل أو الزوج في ما لا يقبله الشرع والدين (الظلم) اتجاه المرأة الزوجة. ومن جهتها أيضا فإن فاطمة المرنيسي نظرت إلى هذه القضية من منظور سوسيو-تحليل نفسي، عندما ربطتها بمسألة الدافع الجنسي والميل الغريزي وإشباعه أساسا عن طريق تعدد الزوجات، تقول:

" يعني التعدد فيما يعنيه أن اندفاع الرجل الجنسي قد يفرض مضاجعته لأكثر من شريكة واحدة حتى تخفف من توتره الجنسي الروحي والجسدي على السواء" (146).

لكن مسألة الجنس والاندفاع الغريزي هو طبيعي ويستوي فيه الرجل والمرأة، غير أن الإلحاح على حق الرجل في تعدد الزواج من قبل الفقهاء وعلماء الدين والمفسرين ما يجعلنا نقف على مفارقة مفادها.

" يسود الاعتقاد-مبدئيا حسب تأويل الفقهاء- أن للرجال والنساء ميولات غريزية متشابهة، غير أن للرجال الحق في أربع شريكات شرعيات لإرضاء هذه الميولات، في حين أن على المرأة الاكتفاء برحيل واحد..." (147).

إن فاطمة المرنيسي وهي تتحدث هكذا عن قضية المرأة وتعدد الزوجات، فلقد وصلت إلى نتيجة في غاية الأهمية عندما اعتبرت أن تعدد الزوجات كظاهرة اجتماعية ينطوي على بعدين أساسيين، يمكن تلخيصهما في النص التالي:

" إن للتعدد تأثيرا نفسيا على إحساس الرجال والنساء بالكرامة، فهو يرسخ التصور الذي يملكه الرجال عن نواتهم ككائنات جنسية، قبل كل شيء، ويعزز البعد الجنسي للخلية الزوجية، وهو كذلك وسيلة يمارس بها الرجل إذلال المرأة ككائن جنسي بما أنه الدليل الأكبر عن عجز هذه المرأة على أراضائه" (148).

ومن منظور سوسيو-تاريخي أيضا فإن إبراهيم حركات لا يعتبر تعدد الزوجات إلا مسألة شاذة وطائرة فرضتها ظروف اجتماعية وتاريخية خلال حقبة زمنية معينة. ودليله في ذلك ما ورد في النص التالي:

"والواقع أن تعدد الزوجات كان القصد منه صرف الرجال عن النساء غير الشرعيات من جهة، وتحقيق أمن عائلي أكبر عدد ممكن من النساء اللواتي كن بالتأكيد أكثر من الرجال بنسبة عالية" (149).

ولما كان موضوع تعدد الزوجات عند إبراهيم حركات هكذا، وبهذا الفهم والتصور، فإنه وفي نفس السياق التاريخي، فلقد أشار إلى حكمه في الإسلام، وخلص إلى أن تعدد الزوجات ليس تشريعا إسلاميا، وإنما هو -فقط- حكما يدخل في باب المباح. وإذن " فالإسلام أباح تعدد الزوجات، وبشروط، وهو لم يأمر به بل تركه مرهونا بالظروف الاجتماعية والحضارية، ليبقى علاجا لما لم تستطع الحضارة الغربية حله من مشكلات عائلية وجنسية، وقد وصل معظم المسلمين الآن إلى الاقتناع بأن التعدد لم يعد ممكنا من الوجهة العملية بالنسبة إليهم، فكأنه من المباحات التي حكم الإسلام ضمنا بالتخلي عنها لقرار الزمن، بعد أن شرعت أصلا لضرورات الزمن" (150).

وبالرغم من أن قضية المرأة وتعدد الزوجات، يكون قد تجاوزها الزمن، كما بينا ذلك آنفا، وأنها مسألة ترتبط بدوافع وعوامل اجتماعية وتاريخية ليس إلا، فإن الاتجاه السلفي الوهابي، يحرص على أن يمثل المسلمون لذلك اقتداءا بالسنة النبوية من جهة، واختبار قوة وصحة إيمان المرأة المسلمة من جهة أخرى، وفي هذا المعنى يقول نصر حامد أبو زيد:

" يبدو أن مسألة "تعدد الزوجات" تمثل عند بعض الاتجاهات السلفية -وخاصة في السعودية- أمرا إيمانيا يقترب من حدود السنن الواجبة الإتيان. بل يرى البعض أنها من السنن التي أوشكت أن تندثر أو تموت -بحكم تعقد مسؤوليات الحياة واستحالة الكفالة الاقتصادية لأكثر من أسرة بالطبع! وإن واجب المسلم الحقيقي الحفاظ عليها وإحيائها. ويبالغ البعض إلى حد الزعم بأن اختبار مدى إيمان المرأة/الزوجة ومدى صلابته يتحدد من خلال مدى قبولها -عن طيب خاطر- أن تشاطرها امرأة ثانية الزواج من زوجها، وربما ثالثة أو رابعة" (151).

ومن جهتي أقول فإن الواقع الاجتماعي والعياني يناقض ويكذب زعم وفهم التيار السلفي لمسألة تعدد الزوجات.

ج- الميراث:

وينطلق زهير حطب من منظور سوسيو-تاريخي يحدد طبيعة وضعية المرأة في التاريخ، قبل ظهور الإسلام، وبمعنى آخر يريد أن يعقد ترابطا وتداخلا أساسيا وطبيعيا بين ما ورد في النصوص الدينية من القرآن الكريم والسنة النبوية، والحالة الاجتماعية والاقتصادية التي عاشها المجتمع الإسلامي كله آنذاك عموما -والمرأة العربية- المسلمة خصوصا.

فلقد حدد القرآن: "...نصيب البنت بنصيب الولد الذكر، وهذا الموقف ناتج عن موقف الإسلام من المرأة وعن صورتها فيه والدور الذي يدعوها للعبه. فقد جعل نفقتها دائما على عاتق الرجل، أبا وزوجا وأخا، فوجد أن لا حاجة بها إلى المال بعد ذلك" (152).

وبطبيعة الحال، فإن المجتمع العربي-الإسلامي، القائم على الأسرة الذكورية والنظام الأبوي المسيطر على أفراد المجتمع أو لآدا وبناتا ونساء، لا يمكن إلا أن تتأثر به كل حالات المجتمع الممكنة. ولعل ما يؤيد هذا المعنى "...الإلحاح الإسلامي على أن تضم الأسر ذكورا حين يعتبر أن الفرع الأنثوي، ولو كثر وتعدد، لا يحجب الأخوة والأخوات، في حين يعتبر الفرع الذكر، ولو كان فردا واحدا، عاصيا يحجب الأقرباء، وهنا ما يفسر استمرار تفضيل ولادة الذكور على الإناث" (153).

ويستمر زهير حطب تحليله لقضية الميراث وعلاقته بقضية المرأة العربية-الإسلامية عندما يعتبر أن ما جاء في الإسلام حول هذه المسألة هو تكريس لمجتمع أبوي عاشته المرأة كما تمت الإشارة إلى ذلك أعلاه، يقول:

" فقد كرس (الإسلام) طبيعة العلاقة التي كانت سائدة بين الرجل والمرأة حيث كانت علاقة غير متكافئة، ويظهر ذلك من أن الإسلام جعل الرجل قيما على المرأة في كل أدوار حياتها، بنتا وشابة وزوجة وأما إلزامها بطاعته" (154).

وليس بعيدا عن هذا الفهم، وهذا التصور، فإن جون آل، أسبوزيتو، هو الآخر قد أشار وبكل وضوح إلى الأسباب التي جعلت المرأة توضع وباستمرار في وضع أدنى من وضع الرجل. فالمسألة ليست صدفة أو تتعلق بالاختلاف الطبيعي بين الرجل والمرأة، وإنما هناك ظروف اجتماعية وتاريخية واقتصادية فعلت فعلها في تحديد طبيعة المجتمع العربي-الإسلامي قديما وحديثا.

" إن المرأة ظلت خاضعة للرجل داخل العائلة، التي ظلت حقائق المجتمع الأبوي وقيمه منعكسة عليها، تحصل المرأة على حصة أقل من الميراث وتعتبر شهادتها نصف شهادة الرجل في مجتمعات كانت تعتبر الذكور أكثر تمرسا في الحياة العامة إضافة إلى كونهم المسؤولين بالدرجة الأولى عن إعالة الأسرة وسلوكها" (155).

ويدخل هذا الطرح، فيما يمكن أن يصطلح عليه بالتفسير المعاصر للقرآن الكريم، وذلك بأن يؤخذ بعين الاعتبار التحول التاريخي للمجتمعات، والتغير الزمني لها، والتطور السوسيو-سياسي-ثقافي لها.

وفي هذا الإطار، وهذا التوجه يمكن الوقوف على تفسير أو قراءة من هذه القراءات المعاصرة للنصوص الدينية ما مفاده.

" إن الآية 34 من سورة النساء التي تنص على قوامة الرجال على النساء، تصبح بذلك مثالا على القانون القرآني المنزل تحديدا للمجتمع الباتريرك في الجزيرة العربية في زمن النبي، في الإطار الاجتماعي للقرن العشرين، حيث لم تعد الكثير من النساء معتمدات على أزواجهن من أجل الحماية والإعالة، يصبح مفهوم "أولوية" الزوج على الزوجة في المجال الاجتماعي...الاقتصادي قابلا للتغيير" (156).

وتضيف لوري أبراند، وهي تتحدث عن قانون الأسرة الذي لازال يميز بين المرأة والرجل من حيث التفاوت في الميراث، بالرغم من تغير المجتمع اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا، أين أصبحت المرأة تلعب دورا أساسيا بداخله يقول: " هناك أيضا ممارسة قانون الإرث، الذي تحقق في فرض حكم الشريعة بإعطاء المرأة نصف حصة أخيها، لا شك بأن الشريعة قد افترضت أن يقوم الأقارب الذكور بتلبية حاجات قريباتهم الإناث ومن هذا وجدت أن الإناث لسن في حاجة إلى مساواة في الإرث، من شأن هذا وحده أن يضع النساء تحت رحمة أقاربهن الذكور وأن يضر بقدرتهن على جمع مصدر مستقل من المدخرات" (157).

وأما من جهة نصر حامد أبو زيد، ومن خلال قراءته المعاصرة للنص الديني في اعتماده السياق التاريخي لكل حادثة أو ظاهرة اجتماعية، فإنه يعتقد " أن فهم "الحدود" على أساس أن المقصود به نصيب الأنثى والذي يجب أن يظل محصورا في إطار النصف من نصيب الذكر، فهم يخالف كلا من دلالاتي المعنى والمغزى، على السواء، لكنه هو الفهم الذي ساد واستقر كما سادت واستقرت باسم الإسلام كثير من الأعراف والتقاليد التي حاول الإسلام تغييرها" (158).

ويضيف قصد الدقة والتوضيح فكرة تحمل دلالة ومعنى جديدتين، بالنسبة لسيطرة القراءة الحرفية-التكرارية في خطاب العلماء والفقهاء التقليديين مفادها.

" إذا كانت حدود الله التي لا يجب أن تتعدها هي ألا نعطي الذكر من الميراث "أكثر" من ضعف نصيب الأنثى، وألا نعطي الأنثى "أقل" من نصف حظ الذكر، فإن هذه الحدود تسمح للمجتهد أن يقرر أن المساواة بين الذكر والأنثى لا تخالف حدود الله" (159).

د- بعض مواقف وآراء العينة المبحوثة والمستجوبة :

ولن نغادر هذه النقطة دون الإشارة الضرورية إلى موقف العينة المبحوثة والمستجوبة على مستوى الدراسة الحقلية والميدانية. ولكن هذه المرة سأقف عند الفئات من العينة النمطية المختارة، التي جاءت قراءتها منسجمة والخطاب النقدي.

- الزواج والطلاق:

ففيما يخص مسألة الزواج والطلاق المندرجة تحت قضية الأحوال الشخصية كما بينت ذلك سابقا، فإن الفئة الثانية من المبحوثين والمستجوبين والمشكلة من الأساتذة والأستاذات الجامعيين، وبالضبط الأستاذة التي تدرس الحقوق، فلقد عبرت عن رأيها بالشكل التالي:

"إن قانون الأسرة الجزائري يضع الولي كركن من أركان الزواج، وبدونه لا يصح الزواج، ولكن لا بد من القول أن هذا مرده إلى الأغلبية المحافظة من نواب البرلمان التي صوتت بالأغلبية على ذلك.

وفي حقيقة الأمر فإن الواقع الذي نعيشه يتناقض تناقضا صارخا مع هذا الطرح، وهذا الفهم. والدليل على ذلك هو الوضعية الاجتماعية والتعليمية والثقافية التي وصلت إليها المرأة (أستاذة، طبيبة، محامية، إطارة، عاملة...إلخ).

وأما عن الطلاق، فالمرأة من حقها الشرعي والديني والعرفي أن تطلق نفسها بنفسها، وذلك عن طريق الخلع والتطليق إذا رأت أن الزوج يعاملها معاملة سيئة لا تليق بها وبكرامتها كامرأة وكإنسانة". (شهرزاد أستاذة جامعية).

وأما عن الأستاذة التي تدرس العلوم السياسية، فلقد عبرت هي الأخرى عن رأيها كما يلي: "ليس من المعقول، ومن المنطق القول أن المرأة لا يمكن أن تتزوج بدون ولي. فنحن اليوم نعيش القرن 21 أين أصبحت المرأة تشارك الرجل، إن لم نقل تنافسه في كل شيء. فلقد درست وتعلمت وثققت، واكتسبت خبرة كبيرة من الحياة، مثلها في ذلك مثل الرجل، بل أكثر من هذا فلقد تقلدت مناصب مهمة في الجامعة، في الإدارة، في الدولة... وغير ذلك. ترى هل يعني مع هذا اعتبار المرأة قاصرة تحتاج إلى من يوافق على زواجها؟ وأما عن الطلاق فهناك من يعتقد أنه للرجل فقط، وهذا غير صحيح، فالمرأة هي التي تقدر طبيعة معاشرتها مع زوجها، وتقدر كذلك تصرفه اتجاهها، فاستغلالها، وضربها، وإهانتها، وحتى اغتصابها.. أمور غير مقبولة لا شرعا، ولا إنسانيا. ولذلك أرى أنه من حقها أن تطلب الطلاق، حتى وإن رفض زوجها". (نوال، أستاذة جامعية).

ويشارك هذا التوجه الطالبة التي تدرس العلوم السياسية، بحيث عبرت عن موقفها كالتالي "أنا كطالبة في الجامعة، أعتقد أن المرأة العربية-الإسلامية، لم تعد بحاجة إلى أن يكون هناك رجل يمثل وليها، حتى وإن كان أبا أو أخا...إلخ.

والسبب بسيط وواضح، فالمرأة لم تعد ذلك الكائن الاجتماعي المغلوب على أمره في كل شيء. والدليل على ذلك هو المجتمع الذي نعيش فيه، فلقد أصبحت المرأة تشتغل وتعمل في كل مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتربوية والثقافية وحتى الدينية (المرشديات)، وإذا كان الأمر كذلك فهل تعجز المرأة بأن تقول: "زوجتك نفسي"؟

وأما عن الطلاق فالأمر كذلك، فإن الرجل الذي لا يحترم المرأة (زوجته)، ويهينها ويضربها ويطردها من البيت ويتعدى على كرامتها... فإن المرأة وفي هذه الظروف، من حقها الشرعي والديني والقانوني والعرفي أن تطلب الطلاق بل أن تطلب الخلع والتطليق، فالحال ليس الحال، والزمن ليس الزمن". (مختارية، طالبة جامعية).

-تعدد الزوجات:

وأما فيما يتعلق بهذه النقطة، فلقد عثرت على خطاب الأستاذتين اللتين تدرس إحداهما الحقوق، وتدرس الأخرى العلوم السياسية، وهما ينتميان إلى الفئة الثانية من العينة المبحوثة والمستجوبة، وبهذا الخصوص قالت الأستاذة الأولى:

"صحيح أن الله تعالى تحدث في كتابه العزيز عن تعدد الزوجات، ولكن وكما نعرف جميعا فقد ربطه بالعدل والإنصاف بين الزوجات، ثم يبين أن العدل قضية مستحيلة وإن حرص عليها الرجل، ومعنى ذلك، فإن تعدد الزوجات هو في باب المستحيل إذا فهمت الآية هكذا. إن الاحتجاج بفعل النبي الكريم، هو أمر لا يشكل دليلا قاطعا على ضرورة التعدد، لأن المقارنة هي غير قائمة... بل مستحيلة.

ومن جهة أخرى فإن الزمن غير الزمن، فالمرأة لا تقبل هكذا وبسهولة أن يتزوج عليها زوجها، وتعيش مع امرأة أخرى ثانية، أو ثالثة أو رابعة، فوعي المرأة وخبرتها في الحياة وتعليمها، وتنقيتها، كلها أمور أصبحت تقف عائقا أمام قبولها زواج زوجها من غيرها" (شهرزاد، أستاذة جامعية).

وأما الأستاذة الثانية وبدورها فلقد قالت التالي:

"أنا شخصيا لا أقبل فكرة تعدد الزوجات ونحن نعيش القرن الواحد والعشرين. إن تعدد الزوجات هو شكل من أشكال حياة الحریم المعروفة في التاريخ العربي-الإسلامي. فالمرأة اليوم لم تعد تقبل هذه الوضعية التي تجعل منها شبه جارية. والحمد لله الذي أصبحت فيه المرأة مثقفة ومتعلمة وعاملة، وبإمكانها أن تقول لا لمثل هذه العقلية البائدة والإقطاعية.

وإنني أعتقد أيضا، أن من جهة الرجل لم يعد هناك من يفكر أو يقبل بهذا الوضع لا ماديا، ولا اجتماعيا، ولا ثقافيا أيضا". (نوال، أستاذة جامعية).

وأما الفئة الثالثة من العينة المبحوثة والمستجوبة، والمتكونة من الطلبة والطالبات الجامعيين، فلقد عبر طالب يدرس العلوم السياسية عن وجهة نظره بالشكل التالي: "أعتقد أنه من الصعوبة اليوم الحديث عن تعدد الزوجات، لأن الواقع يكذب ذلك، وإن كان هذا قد نص عليه القرآن الكريم، فالشاب اليوم هو ليس قادرا على أن يتزوج امرأة واحدة، فكيف له أن يتزوج أكثر من واحدة؟
وعليه، فإن قضية التعدد لم تعد مطروحة اليوم بالشكل الذي نتصوره ونحدث عنه، فهناك مشاكل اقتصادية واجتماعية، تمنع الزوج قطعا بأن يفكر في قضية تعدد الزوجات". (الطيب، طالب جامعي).

وبنفس المعنى والدلالة، فإن الطالبة التي تدرس العلوم السياسية، هي بدورها قالت: "إن الواقع الذي نعيشه اليوم لا يسمح أصلا بالحديث عن تعدد الزوجات، فالزوج لا تسمح له إمكانياته المادية، بأن يفكر في ذلك، فضلا عن أزمة السكن، والمستوى الاجتماعي، والتدهور الاقتصادي... وكل هذا يمنع بقاء هذه الظاهرة الاجتماعية البالية والبائدة.
ومن جهة أخرى أقول، أن الثقافة السائدة ومستوى التعليم وفهم ما يحيط بنا في العالم، كل هذا أيضا أبعد هذه الظاهرة عن أفكار واهتمامات الناس.

فمن هي المرأة التي تقبل بالضرورة، إذ كانت أستاذة أو محامية مثلا؟ (مختارية، طالبة جامعية).

-الميراث:

وحول هذه القضية فلقد قالت الأستاذة الجامعية المدرسة بقسم الحقوق، والمنتمية إلى الفئة الثانية من العينة المبحوثة والمستجوبة في ذلك:

"أعتقد أن مسألة الميراث لا بد وأن يعاد فيها النظر، والسبب هو ما آلت إليه الظروف والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، ودخول المرأة عالم الشغل بقوة ومساهمتها في ترقية الأسرة والعائلة من خلال مداخيلها أو أجرها أو غير ذلك. فالمرأة اليوم لم تعد كما كانت عليه في السابق حبيسة البيت، والرجل وحده هو الذي يتكلف بكل المهام والأعباء والمسؤوليات، ومن هذا المنطلق، فإن مسألة تيرير التفاوت بين الرجل والمرأة في الميراث بحجة تحمله كل المسؤوليات، أصبح الواقع العياني يكذب ذلك وبشكل صارخ" (شهرزاد، أستاذة جامعية).

وفي نفس السياق، فلقد أضافت الأستاذة الجامعية المدرسة بقسم العلوم السياسية حول نفس الموضوع المطروق النص التالي:

"... ومن جهتي أقول أن العلماء والفقهاء ورجال الدين لا يكلفون أنفسهم هم التفكير والاجتهاد في المسائل التي لها صلة مباشرة مع المجتمع والأسر والعائلات، والسبب هو ارتباطهم بالتفسيرات التقليدية.

فصحيح أن الدين هو الذي حدد نصيب المرأة، ونصيب الرجل. ولكن المرأة بدورها أصبحت تشتغل وتعمل وتجتهد، وبالتالي تكون سببا في تنمية الثروة وتحقيق المشاريع.. وغير ذلك" (نوال، أستاذة جامعية).

وأما الطالبة الجامعية المنتمية إلى الفئة الثالثة من العينة المبحوثة والمستجوبة، والتي تدرس بقسم العلوم السياسية، فلقد قالت برأيها على النحو الآتي:

"أنا سأنتقل من الواقع الذي نعيشه، ومن الحياة الاجتماعية للناس، وبهذا فإني ألاحظ أن واقع أو وضع المرأة لم يعد كما كان عليه الحال قديما، أي أنها حبيسة البيت، والرجل وحده هو الذي يكون مسؤولا عن العائلة في كل الأحوال.

فالمرأة أصبحت تساهم في كثير من المهام العائلية بفضل خروجها إلى العمل، وبفضل وصولها إلى مناصب عليا في المجتمع سمحت لها بأن تتحمل المسؤولية مثلها في ذلك مثل الرجل، لكن علماء الدين وفي المقابل هم الذين يقررون ويقولون أن نصيب المرأة في الميراث يجب أن يكون أقل من الرجل... " (مختارية، طالبة جامعية).

وبالجمل، وبالنتيجة، يمكن القول، وانطلاقا من نظرة علمية ومعرفية، أن قضايا المرأة لا ترتبط بطبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة فحسب، وإنما تعود إلى معطى البعد السوسولوجي الذي يشير صراحة وبوضوح إلى سيطرة النظام الأبوي-الذكوري الغالب داخل المجتمعات العربية-الإسلامية الضارب في عمق التاريخ الخاص بتلك المجتمعات ما قبل رأسمالية.

وفي هذا الإطار تقول نوال السعداوي ما مفاده:

" إن معظم الأنظمة الاجتماعية في عالمنا الحديث شرقا وغربا هي أنظمة أبوية طبقية تركز، على سلطة الأب داخل البيت، فإن البنت تربي منذ الطفولة على أن تكون أنثى تابعة للرجل، وبالتالي مطيعة له، وتتركز وظيفتها الأساسية في الحياة على خدمته وخدمة أطفاله ورعاية أمور البيت، أما الولد فهو يربي على أن يكون ذكرا قويا يعمل خارج البيت" (160).

إذن وبهذا المعنى، وهذا التصور فإن وضعية المرأة العربية-الإسلامية لمرتبطة بطبيعة المجتمع، والتنشئة الاجتماعية التي عاشتها وتلقتها من قبل العائلة والأسرة، وحتى النظام السياسي القائم.

ومنه فإن المرأة " تستمد (...) صورتها لنفسها من المجتمع وقيمه السائدة، أي من خلال احتكاكها بالآخرين (...) وليس حسب ما تراه هي نفسها" (161).

وبناءً عليه فإن القوانين التي تحكم المجتمع، وتحكم العلاقة الموجودة بين عناصره وأفراده، ومنهم المرأة والرجل، فإنها لن تكون إلا انعكاسا للتطور التاريخي الذي يتحدد به كل مجتمع وكل دولة، وكذلك الوضع السوسولوجي-الثقافي والسياسي الذي يكون عليه ذلك المجتمع وتلك الدولة.

وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى مايلي: " ومع أن الكثير من الدول تبنى الأحكام والمؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية الغربية، فإن قانون الأسرة ظل على ما هو عليه في البداية دون أن يمس ثم أدخلت عليه الإصلاحات بدلا من استبداله. كان الأحكام عن استبدال قانون الأسرة بالأحكام الغربية اعترافا ضمنيا، إن لم يكن معلنا بخطورة وحساسية القضايا المتعلقة بالنساء والأسرة في التاريخ الإسلامي والتقاليد الإسلامية. ففي الوقت الحالي الذي كان يمكن فيه للمجالات الأخرى من القانون الإسلامي إن تظل حالات مثالية لا تطبق في الأغلب الأعم، فإن القانون الإسلامي الخاص بالزواج والطلاق والميراث ظل سليما وناظدا على مدى التاريخ" (162).

أي، وبمعنى آخر، فإن النص السابق يدل دلالة قاطعة على طبيعة الأزمة والمأزق الذي تعيشه المجتمعات العربية-الإسلامية منذ عصر النهضة وحتى اليوم، وهذا يتمثل في تلك المفارقة التي يمكن الوقوف عليها، والتي تشكل هذه المجتمعات وتجعلها تتراوح بين المظاهر الشكلية المستوردة من قيم الغرب وحضارته، وفي نفس الوقت التثبيت بكثير من القيم والأفكار البالية والمرتبطة بالثقافة التقليدية والشعبوية وكذلك، بالتمثلات الاجتماعية المسيطرة والتي تأخذ المضمون الذكوري المتسلط والنظام الأبوي الغالب والمهيمن اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وثقافيا ودينيا.

هوامش الفصل الرابع :

- (1) أبو الأعلى المودودي، الحجاب مرجع سابق ذكره، ص06.
- (2) نفس المرجع السابق، ص25.
- (3) نفس المرجع السابق، ص164.
- (4) نفس المرجع السابق، صص193-194.
- (5) نفس المرجع السابق، ص195.
- (6) نفس المرجع السابق، ص196.
- (7) وجدي غنيم، الحجاب قبل الحساب، المحمدية-الجزائر، دار البدر للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص04.
- (8) نفس المرجع السابق، ص04.
- (9) نفس المرجع السابق، ص09.
- (10) نفس المرجع السابق، ص16.
- (11) نفس المرجع السابق، ص21.
- (12) نفس المرجع السابق، ص24.
- (13) نفس المرجع السابق، ص39.
- (14) نفس المرجع السابق، ص54.
- (15) مصطفى صبري، قولي في المرأة ومقارنته بأقوال مقلدة الغرب، بيروت، لبنان، الجفان والجابي، الطبعة دار ابن حزم، الطبيعة السادسة، 2003، ص124.
- (16) نفس المرجع السابق، ص176.
- (17) نفس المرجع السابق، ص174.
- (18) نفس المرجع السابق، ص223.
- (19) نفس المرجع السابق، ص224.
- (20) قاسم أمين، تحرير المرأة، الجزائر، الأنيس موفم للنشر، 1990، ص07.
- (21) نفس المرجع السابق، ص08.
- (22) نفس المرجع السابق، ص08.
- (23) نفس المرجع السابق، ص59.
- (24) نفس المرجع السابق، صص59-60.
- (25) نفس المرجع السابق، صص63-64.
- (26) نفس المرجع السابق، ص66.
- (27) نفس المرجع السابق، صص66-67.
- (28) نفس المرجع السابق، ص68.
- (29) نفس المرجع السابق، صص68-69.
- (30) نفس المرجع السابق، ص85.
- (31) عائدة الجوهري، رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2007، ص24.
- (32) نفس المرجع السابق، ص11.
- (33) نفس المرجع السابق، ص12.
- (34) نفس المرجع السابق، ص16.

- (35) نفس المرجع السابق، ص 45.
- (36) نس المرجع السابق، ص 204.
- (37) نس المرجع السابق، ص 215.
- (38) نفس المرجع السابق، ص 216.
- (39) الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الجزائر، الأنيس، موفم للنشر، 1992، ص 203.
- (40) نفس المرجع السابق، ص 204.
- (41) نفس المرجع السابق، ص 206.
- (42) نفس المرجع السابق، ص XV.
- (43) نفس المرجع السابق، ص XVII.
- (44) ايكون يزبك حداد، جون ل. اسبوريتو، ترجمة: أمل الشرقي، ومراجعة: فؤاد سروجي، الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي، عمان، الأردن، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة العربية الأولى، 2003، صص 121-122.
- (45) نفس المرجع السابق، ص 348.
- (46) القرآن الكريم، الأحزاب: 23.
- (47) أبو الأعلى المودودي، الحجاب، مرجع سابق ذكره، ص 202.
- (48) نفس المرجع السابق، ص 203.
- (49) نفس المرجع السابق، ص 204.
- (50) نفس المرجع السابق، ص 206.
- (51) نفس المرجع السابق، ص 206.
- (52) نفس المرجع السابق، ص 207.
- (53) نفس المرجع السابق، ص 207.
- (54) محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة، القاهرة، مصر، دار الشروق، الطبعة الثانية، 2002، ص 33.
- (55) نفس المرجع السابق، ص 37.
- (56) مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، بيروت، لبنان، دار ابن حزم، دار الوراق، 2010، ص 202.
- (57) نفس المرجع السابق، ص 202.
- (58) نفس المرجع السابق، ص 206.
- (59) نفس المرجع السابق، ص 211.
- (60) ايكون يزبك حداد، جون ل. اسبوريتو، الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي، مرجع سابق، ذكره، صص 56-57.
- (61) نفس المرجع السابق، ص 57.
- (62) نفس المرجع السابق، ص 57.
- (63) نوال السعداوي، عن المرأة والدين والأخلاق، مصر، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، 2006، ص 27.
- (64) نفس المرجع السابق، ص 28.
- (65) نفس المرجع السابق، ص 45.
- (66) نفس المرجع السابق، ص 46.
- (67) نفس المرجع السابق، ص 68.
- (68) نفس المرجع السابق، ص 87.

- (69) نفس المرجع السابق، ص 87.
- (70) الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي، مرجع سابق ذكره، ص 295.
- (71) فاطمة المرنيسي، الجنس كهندسة اجتماعية: بين النص والواقع، ترجمة فاطمة الزهراء زربول، المحمدية، المغرب، نشر الفنك، 1987، ص 144.
- (72) نفس المرجع السابق، ص 145.
- (73) نفس المرجع السابق، ص 146.
- (74) نفس المرجع السابق، ص 146.
- (75) الحجاب، مرجع سابق ذكره، ص 205.
- (76) نفس المرجع السابق، ص 205.
- (77) نفس المرجع السابق، ص 207.
- (78) نفس المرجع السابق، ص 210.
- (79) نفس المرجع السابق، ص 96.
- (80) المرأة بين الفقه والقانون، مرجع سابق ذكره، ص 223.
- (81) نفس المرجع السابق، ص 224.
- (82) نفس المرجع السابق، ص 225.
- (83) نفس المرجع السابق، ص 225.
- (84) نفس المرجع السابق، ص 230.
- (85) الإسلام في الجنس، ص 19.
- (86) نفس المرجع السابق، ص 20.
- (87) نفس المرجع السابق، صص 87-88.
- (88) تحرير المرأة، مرجع سابق ذكره، صص 86-87.
- (89) نفس المرجع السابق، ص 87.
- (90) نفس المرجع السابق، ص 87.
- (91) نفس المرجع السابق، ص 87.
- (92) مصطفى صفوان، عدنان حب الله، إشكاليات المجتمع العربي: قراءة من منظور التحليل النفسي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2008، ص 250.
- (93) الجنس كهندسة اجتماعية، مرجع سابق ذكره، ص 123.
- (94) قانون الأسرة، دار البيضاء، الجزائر، دار بلقيس للنشر، 2012، ص 06.
- (95) المرأة بين الفقه والقانون، مرجع سابق ذكره، ص 69.
- (96) نفس المرجع السابق، ص 69.
- (97) نفس المرجع السابق، ص 70.
- (98) قانون الأسرة، ص 08.
- (99) نفس المرجع السابق، ص 08.
- (100) المرأة بين الفقه والقانون، ص 79.
- (101) الدين والسياسة: تأصيل ورد شبهات، ص 199.
- * المادة 53 وتنص على مفهوم التطلق، والمادة 54 تنص على مفهوم الخلع.
- (102) قانون الأسرة، ص 14.
- (103) المرأة بين الفقه والقانون، ص 155.
- (104) نفس المرجع السابق، ص 158.
- (105) نفس المرجع السابق، ص 158.

- (106) الدين والسياسة: تأصيل ورد الشبهات، ص199.
- (107) قانون الأسرة، ص07
- (108) سورة النساء، الآية:3.
- (109) سورة النساء، الآية: 129.
- (110) قولني في المرأة ومقارنته بأقوال مقلدة الغرب، ص133.
- (111) نفس المرجع السابق، ص142.
- (112) نفس المرجع السابق، ص143.
- (113) نفس المرجع السابق، ص148.
- (114) نفس المرجع السابق، ص152.
- (115) المرأة بين الفقه والقانون، ص96.
- (116) نفس المرجع السابق، ص99.
- (117) نفس المرجع السابق، ص103.
- (118) نفس المرجع السابق، ص104.
- (119) نفس المرجع السابق، ص105.
- (120) نفس المرجع السابق، صص111-112.
- (121) نفس المرجع السابق، ص120.
- (122) نفس المرجع السابق، ص148.
- (123) سورة النساء، الآية: 11.
- (124) المرأة بين الفقه والقانون، ص43.
- (125) نفس المرجع السابق، ص43.
- (126) نفس المرجع السابق، ص43.
- (127) الدين والسياسة: تأصيل ورد شبهات، ص200.
- (128) محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة: الرد على شبهات الغلاة، القاهرة، مصر، دار الشروق، الطبعة الثانية، 2002، ص67.
- (129) نفس المرجع السابق، ص68.
- (130) تحرير المرأة، مرجع سابق ذكره، ص127.
- (131) نفس المرجع السابق، ص127.
- (132) نفس المرجع السابق، صص127-128.
- (133) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص51.
- (134) نفس المرجع السابق، ص03.
- (135) زهير حطب، تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية الاجتماعية لقضاياها المعاصرة، لبنان، بيروت، معهد الإنماء العربي، الطبعة الثانية، 1980، ص170.
- (136) تحرير المرأة، الصفحات 166-167-168.
- (137) نفس المرجع السابق، ص168.
- (138) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 2007، ص221.
- (139) نفس المرجع السابق، ص222.
- (140) نفس المرجع السابق، صص222-223.
- (141) تحرير المرأة، ص137.
- (142) نفس المرجع السابق، ص138.

-
- (143) نفس المرجع السابق، ص 139.
- (144) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 61.
- (145) سورة النساء، الآية: 129.
- (146) الجنس كهندسة اجتماعية، ص 34.
- (147) نفس المرجع السابق، ص 34.
- (148) نفس المرجع السابق، ص 35.
- (149) إبراهيم حركات، المجتمع الإسلامي والسلطة في العصر الوسيط، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، إفريقيا الشرق، 1998، ص 51.
- (150) نفس المرجع السابق، ص 51.
- (151) دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، ص 286.
- (152) زهير حطب، تطوريني الأسرة العربية، ص 89.
- (153) نفس المرجع السابق، ص 91.
- (154) نفس المرجع السابق، ص 91.
- (155) إيقون يزبك حداد، جون ل. اسيزويتو، الإسلام والجنوسة، والتغير الاجتماعي، ص 17.
- (156) نفس المرجع السابق، ص 107.
- (157) نفس المرجع السابق، ص 221.
- (158) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، ص 233.
- (159) نفس المرجع السابق، ص 233.
- (160) نوال السعداوي، كيف ترى المرأة العربية نفسها؟ دراسات عربية، العدد 8، السنة الرابعة عشر، حزيران، يونيو، 1978، ص 04.
- (161) نفس المرجع السابق، ص 09.
- (162) جون آل اسيزويتو، الإسلام والجنوسة... ص 21.

خاتمة

خاتمة:

إنه لمن الطبيعي أن ينتهي كل عمل علمي أو بحث أكاديمي إلى ما اصطلح على نعته وتسميته
"بالخاتمة"

وعليه وفي هذا الإطار فإن الموضوع المطروق والمشار إليه في بداية هذه الأطروحة تكون هذه
هي خاتمته.

لكن هذا والتزاما بالموضوعية العلمية والطرح المنهجي المؤطر للعمل وللبحث، فإن الباحث
يرى أنه يؤكد وانطلاقا من الطرح النظري المقترح والمرتبط بسؤال الانطلاق وعلاقته العضوية
بالإشكالية وتحديدها وضبطها، ومن ثم الوقوف على الفرضية (الفرضيات) المقترحة وتأكيداتها كإجابة
على الإشكالية أو نفيها.

وانطلاقا من هذا الفهم توجب على الباحث اختبار إشكاليته المقترحة وفرضيته من خلال الدراسة
التي قام بها، وتشكلت في 4 فصول نظرية تدعمها دراسة حقلية وميدانية أجرى فيها الباحث مقابلة مع
عينة مبحوثة ومستجوبة قصد الوصول إلى أكبر عدد ممكن من المعلومات التي تخدم وتؤكد فرضيته
التي انطلق منها من جهة واعتماد التصور العلمي والمعرفي والتشبت بالموضوعية من جهة ثانية.

وهكذا ومن خلال ما تقدم يمكن القول على أن خطاب الإسلام السياسي، وفي هذا السياق
المذكور، تتشكل بنيته الأساسية من مفهوم السياج الدوغمائي المغلق أي اعتماد النصوص الدينية من
القرآن والسنة، في إطار فهم وتفسير وتأويل "السلف الصالح" المرتبط فكريا وإيديولوجيا لحركة تنظيم
الإخوان المسلمين من جهة والحركة السلفية الوهابية من جهة أخرى.

وعليه، فإنه يمكن الوقوف على أن خطاب الإسلام السياسي وبهذا المعنى والدلالة هو خطاب
نصي، وثابت، وقطعي، وهذا ما أمكن البرهنة عليه عبر ما قدمته نصوص الفصول الأربعة.

لقد حاول صاحب الأطروحة أن يشير، ومنذ البداية إلى طبيعة العلاقة المرجعية والتأسيسية بين
إعلام ومتقفين ومفكرين سلف، فالغزالي ومحاربته العقل والفلسفة، والانتصار إلى النقل والدين والشرع.
وابن تيمية ومحاربته للبدع من خلال العمل على تأصيل إسلام المدينة، واعتماد ما جاء في
الكتاب والسنة "الصحيحة" لا غير، ومحمد بن عبد الوهاب ومحاربته هو الآخر للبدع والضلالة من
خلال تأصيل فكرة عقيدة التوحيد والعودة إلى مرجعية السلف الصالح أو سلفية السنة والجماعة والتي
أثرت تأثيرا بالغا وحاسما في كل الحركات الدينية والسلفية لاحقا.

وأما محمد رشيد رضا فلقد أعاد الاعتبار إلى مفهوم الخلافة أو الإمامة العظمى قصد ربط العلاقة الاتصالية بين الدين والسياسة والدفاع عنها بنصوص الكتاب والسنة، ومحاولة العمل على إقامة الدولة الإسلامية الجديدة. وأخيرا أبو الأعلى المودودي، ومن خلال كتاباته الكثيرة حول المرأة، خاصة كتاب "الحجاب" الذي أثار فيه كثيرا من المشاكل المتعلقة بالمرأة المسلمة، فالخروج من البيت، والاختلاط، وارتداء الحجاب-النقاب، وتوصية المرأة بالالتزام بذلك وإلا كانت فتنة على المسلمين. وفي هذا التوجه اشتغل مثقفون ومفكرون سلف، حاول صاحب الأطروحة أن يتعرض لهم من خلال الفصول الأخرى.

وهكذا تمكن الباحث من الوصول إلى مجموعة استنتاجات، وحوصلة عامة من خلال قراءته وتحليله وتأويله لهذا العمل.

فلقد اعتمد خطاب الإسلام السياسي فكرة التأصيل والعودة إلى الآيات القرآنية من الكتاب والأحاديث النبوية من السنة. فكانت المسألة وبهذا التصور محاولة تجديدية سلفية، كلها تدور حول "السلمة" الحياة والمجتمع، والسياسة والاقتصاد والتعليم والعلم والثقافة والفكر... وغير ذلك كثير. ولمن تقف أو يقرأ إشكاليات الفصل الثاني سيكتشف أن مسألة التأصيل الديني أو الإسلامي تلك قد ارتبطت بإشكاليات الدين، و"أسلمة" المعرفة، ورفض خطاب الحداثة، والانتصار لفكر الجمود والتقليد على حساب الاجتهاد والتجديد، وذلك باعتماد القرآن والتجربة النبوية كما تبين ذلك أعلاه، إن القرآن حجة، والسنة حجة لكل خطاب إسلامي يريد أن يكون بديلا لكل خطاب آخر.

كما يمكن أن نعثر على مجموعة من الاستنتاجات الأخرى على مستوى الفصل الثالث والمتعلق بإشكاليات الدين والسياسة، كإشكالية الحاكمية الإلهية المستندة والمدعومة بنصوص من الكتاب والسنة، على اعتبار أن القرآن هو علم الله الذي يتجاوز التاريخ والجغرافيا وذلك لأنه صالح لكل زمان ومكان.

وكذلك إقامة الدليل والبرهان والحجة من الكتاب والسنة، وعمل السلف الصالح، على ضرورة وطبيعة العلاقة بين الدين والسياسة، وإن بينهما اتصالا عضويا تشهد به تلك الأدلة والبراهين والحجج.

أما عندما تعلق الأمر بمفهوم العلمنة فإن خطاب الإسلام السياسي توصل من خلال وعبر نصوصه إلى فكرة أساسية وحاسمة، هي أن هناك تناقضا وتناقضا وصراعا تاريخيا بين العلمنة والدين، وهذا لأن العلمنة جاءت لتجاوزها وإلغائه وإبعاده من حياة أفراد ومجتمعات العالم العربي-الإسلامي.

وليس بعيدا عن هذا الفهم، فلقد رفض خطاب الإسلام السياسي ودعاته ومثقفيه تبني حكم الديمقراطية في العالم العربي-الإسلامي، وذلك لأنها تحمل صفة "الغربة" أي أنها غريبة عن هذه المجتمعات، وإنها منتوجا أوروبا وغربيا. وتطبيقها هو تعارض مع تعاليم القرآن والسنة وعمل السلف

الصالح. وفي هذا الصدد، فإنه ومن أجل تحقيق غاية إيديولوجية تؤكد حركات خطاب الإسلام السياسي على أحقية وجدارة وأحادية قيادة الإسلام وحده لحياة الناس داخل المجتمعات الغربية-الإسلامية، وذلك من خلال العملية الانتقائية لنصوص القرآن والسنة المتصلة بالموضوع المختار. وهذا ما أمكن التعرف عليه عبر خطاب الإسلام السياسي في كل فصل. فالنص الديني هنا يكتسب صدقيته وإطلاقيته وثباته وقطعيته من مصدره المتعالي والمطلق.

واستكمالاً لفصول الأطروحة وجب الحديث عن إشكالية قضايا المرأة، وهنا أيضاً تمت عملية التأسيس الإسلامي، وما يجب أن تكون عليه حياة المرأة الغربية-الإسلامية خلافاً لما هي عليه حياة المرأة الأوروبية-الغربية.

وفي هذا السياق، فإن ما يمكن ملاحظته، هو أن خطاب الإسلام السياسي ينظر إلى المرأة على اعتبار أنها كائناً يشكل مصدر لذة جنسية وسلوك فتنه، وإنجاباً للأطفال وتربيتهم والقيام بشؤون وحاجات والدهم.. فقط، فهي، أي المرأة غير عاقلة، لا تفهم إلا المسائل الساذجة والبسيطة والسهلة. ولذلك وجب إجبارها على وضع أو لباس، الحجاب-النقاب، ومنعها من الاختلاط، والتكفل بمصالحها، وإخضاعها لسلطة أبوية ذكورية صارمة، ووضع قواعد وقوانين اجتماعية وأسرية واقتصادية... تقيدها وإخضاعها أيضاً لقوانين الأحوال الشخصية، التي لا تتوافق والتفسير والفهم والتأويل المرتبط بالواقع المتغير.

وبهذا المعنى والدلالة تصبح المرأة كائناً اجتماعياً يشكل مصدراً للخوف منها، فما تلتزم به المرأة أخلاقياً، قد لا يلتزم به الرجل، وما يعيب المرأة لا يعيبه.. وهكذا.

وفي النهاية لا بد من القول أن صاحب الأطروحة حاول أن يساهم بهذا العمل الذي تمثل في دراسة مفهوم السياج الدوغمائي المغلق كبنية أساسية، في خطاب الإسلام السياسي، عندما تناول مسألة أو إشكالية الدين والسياسة والمرأة بفهم أن أهم قضية يجب أن يعتمدها ويتناولها ويقوم بها المثقف والمفكر والباحث والجامعي.. في العالم العربي-الإسلامي، هي التصدي لهذا الموضوع المطروق بالبحث العلمي والدراسة المعرفية، والأكاديمية، والروح النقدية.

فالباحث يعتقد جازماً أن عبور المجتمعات العربية-الإسلامية إلى التقدم والتطور وإقامة الحداثة من الداخل أمر يعود إلى إعادة قراءة النصوص الدينية قراءة علمية ومعرفية ونقدية وحداثية، قوامها الاجتهاد المرتبط بطبيعة النص وظروفه الاجتماعية، والتاريخية والسياسية والاقتصادية... والحضارية التي تحيط به.

وعليه، فهل يستطيع المثقفون والمفكرون والباحثون والجامعيون.. وحتى الطلبة العرب والمسلمون القيام بذلك؟

وإلى أي مدى يمكن أن تكون لهم الشجاعة والجرأة في تناول موضوع "الثالوث المحرم" أي الدين والسياسة والمرأة. وقراءته قراءة نقدية؟ وللإجابة على هذين التساولين أقول أن هذا يحتاج إلى كثير من البحوث العلمية و الموضوعات المعرفية والأطروحات الأكاديمية والجامعية، والتي تتصل بالتفسير والتأويل للنص الديني وفقا لخطاب نقدي يعتمد نظر ومناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، التاريخية منها والأنثروبولوجية والألسنية والسياسية والسوسيولوجية...إلخ.

بیلیوغرافیا

ببليوغرافيا

I-المصادر

-كتب:

- القرآن الكريم: دار ابن كثير، ط6، 1403هـ.
- الغزالي (أبو حامد). المنقذ من الضلال، تحقيق وتصحيح سعد كريم الفقي [د.ت] (الإسكندرية: دار ابن خلدون).
- ابن تيمية (أحمد). السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (الجزائر: الأونيس موفم للنشر 1990).
- بن عبد الوهاب (محمد). كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد (المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد 1998).

II-المراجع

1- العربية والمترجمة

- كتب:

- أركون (محمد). الفكر العربي. ترجمة عادل الغوابط. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1982.
- . الإسلام أصالة وممارسة، ترجمة خليل أحمد، ط1، 1986.
- . الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، الجزائر: لافوميك والمؤسسة الوطنية للكتاب، 1993.
- . الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ط2، بيروت، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، 1996.
- . العلمنة، والدين: الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة هاشم صالح، ط3، بيروت، دار الساقى، 1996.
- . تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط3، بيروت، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، 1998.
- . الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الساقى، 2002.
- . قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة هاشم صالح، ط3، بيروت، دار الطليعة، 2004.
- . أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، ط3، بيروت، دار الساقى، 2006.

- . نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الساقى، 2006.
- أبو زيد (نصر حامد)، إشكالية القراءة وآليات التأويل، ط6، بيروت- لبنان، الدار البيضاء-المغرب، المركز الثقافي العربي، 2001.
- . الخطاب والتأويل، ط2، بيروت- لبنان، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، 2005.
- . التجديد والتحرير والتأويل: بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، ط1، بيروت- لبنان، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، 2010.
- . دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، ط4، بيروت- لبنان، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، 2007.
- . مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ط7، بيروت- لبنان، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، 2008.
- أعراب (إبراهيم). الإسلام السياسي والحدثة، بيروت- لبنان، الدار البيضاء-المغرب، إفريقيا الشرق، 2000.
- أنجرس (موريس). منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، ترجمة بوزيد صحراوي وكمال بوشرف وسعيد سبعون، الجزائر: دار القصة، 2004.
- أمين (احمد). زعماء الإصلاح في العصر الحديث، بيروت، دار الكتاب العربي، [د.ت].
- أمين (سمير). بعض قضايا للمستقبل: تأملات حول تحديات العالم المعاصر، ط1، بيروت، دار الفارابي، 1990.
- أمين (حسين أحمد) . دليل المسلم الحزين ودراسات إسلامية أخرى. الجزائر، سلسلة موفم صاد، [د.ت].
- أومليل (علي). الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ط2، بيروت- لبنان، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، 2005.
- أمين (قاسم) . تحرير المرأة، الجزائر: الأنيس موفم للنشر، 1990.
- إقبال (محمد). تجديد التفكير الديني في الإسلام، دمشق، مركز الناقد الثقافي، 2008.
- إبراهيم (عبد الله). البحث العلمي في العلوم الاجتماعي، ط1، بيروت-لبنان، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، 2008.
- إيزوتسو (توشيهيكو). الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة هلال محمد الجماد، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007.

- أعوشة (بكير بن سعيد). الإسلام ومدرسة فرويد: دراسة نقدية شاملة لأصول نظرية فرويد الجنسية، ط1، الجزائر، دار البعث، 1983.
- أدونيس (علي أحمد سعيد). الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، مج3 صدمة الحداثة، ط2، بيروت، دار العودة، 1979.
- البنا (حسن). مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، الجزء 1، الجزائر، مكتبة رحاب، [د.ت].
- مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، الجزء 2، الجزائر، مكتبة رحاب، [د.ت].
- البشري (طارق). مستقبل الحوار الإسلامي العلماني، ط1، الجزائر، دار المستقبل، 1992.
- بن مصطفى (عكاشة). الإسلاميون في المغرب، ط1، الدار البيضاء، دار توبقال، 2008.
- بلقرين (عبد الإله). الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، 2001.
- الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.
- العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.
- بوكراع (إلياس). الجزائر الرعب المقدس، ترجمة خليل أحمد خليل، ط1. الجزائر، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، (ANEP)، بيروت، دار الفارابي، 2003.
- الترابي (حسن). قضايا التجديد: نحو منهج أصولي، ط1، بيروت، دار الهادي، 2000.
- السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، ط2، بيروت، دار الساقى، 2004.
- الجابري (محمد عابد). في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.
- الجوهري (عايدة). رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.
- الحميري (عبد الواسع). الخطاب والنص: "المفهوم. العلاقة. السلطة"، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (مجد)، 2008.
- الحداد (الطاهر). امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الجزائر: الأنيس موفم للنشر، 1992.
- الحداد (محمد). حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحى العربى، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2002.
- مواقف من أجل التنوير، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2005.
- حداد (إيقون ييزبك). اسبوزيتول (جون ل)، الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعى، ترجمة أمل الشرقي، ط1، عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، 2003.

- حسين (طه) . تقليد وتجديد، ط1، بيروت، دار العلم للملايين، 1978.
- حركات (إبراهيم) . المجتمع الإسلامي والسلطة في العصر الوسيط، بيروت-لبنان، إفريقيا الشرق،
الدار البيضاء-المغرب، إفريقيا الشرق، 1998.
- حطب (زهير) . تطور بني الأسرة العربية والجزور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة، ط2،
بيروت، معهد الإنماء العربي، 1980.
- خان (وحيد الدين) . الإسلام يتحدى، ترجمة ظفر الإسلام خان، ط7، القاهرة، المختار الإسلامي،
1977.
- خالد (محمد خالد) . الدولة في الإسلام، ط4، القاهرة، دار المقطم للنشر والتوزيع، 2004.
- خليل (أحمد خليل) . سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر، ط1،
بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005.
- ديور (ت.ج) . تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة، ط5، بيروت، دار
النهضة العربية، ص1981.
- دياب (محمد حافظ) . سيد قطب الخطاب والإيديولوجيا، الجزائر، موفم صاد، 1991.
- ديدان (مولود) . قانون الأسرة، دار البيضاء، دار بلقيس للنشر ودار السجلات، الجزائر، 2012.
- رضا (محمد رشيد) . الخلافة، الجزائر، الأنييس موفم للنشر، 1992.
- رمضان (عبد الملك) . إمتاع البصر بمدارك النظر في السياسة بين التطبيقات الشرعية والانفعالات
الحماسية، بيروت، مكتبة الفرقان، [د.ت].
- زيان (بهي الدين) . الغزالي ولمحات عن الحياة الفكرية الإسلامية، القاهرة، مكتبة نهضة، مصر،
[د.ت].
- سعد (حسين) . الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، ط1، بيروت،
مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.
- سبيلا (محمد) وبنعبد العالي (عبد السلام) . الحداثة وانتقاداتها II: نقد الحداثة من منظور عربي-
إسلامي، ط1، الدار البيضاء، دار توبقال، 2006.
- السباعي (مصطفى) . المرأة بين الفقه والقانون، بيروت، دار ابن حزم، 2010.
- السعداوي (نوال) . عن المرأة والدين والأخلاق، ط2، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2006.
- شلبي (خيرى) . محاكمة طه حسين، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972.
- شقرة (محمد إبراهيم) . الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد، ط2، الجزائر، دار الحجة البالغة، 1982.
- شقير (رشيد) . مفاهيم الدولة والنزاعات، دراسة في إيديولوجيات القوى السياسية اللبنانية، ط1،
بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992.

- صفوان (مصطفى) وحب الله (عدنان) . إشكاليات المجتمع العربي: قراءة من منظور التحليل النفسي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، 2008.
- صبري (مصطفى) . قولي في المرأة ومقارنته بأقوال مقلدة الغرب، ط6، بيروت، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 2003.
- صالح (هاشم) . الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟ ط1، بيروت، دار الساقى ورابطة العقلايين العرب، 2007.
- الأعم (عبد الأمير) . الفيلسوف الغزالي: إعادة تقييم لتطور مناهج الروحي، ط2، بيروت، باريس، منشورات عويدات، 1977.
- العثميين (محمد بن صالح) . القول المفيد على كتاب التوحيد، ط2، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، 1424.
- العلواني (طه جابر) . إصلاح الفكر الإسلامي: بين القدرات والعقبات، ط2، الرياض وفيرجينيا، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994.
- عبده (محمد) . الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، الجزائر، الأنيس موفم للنشر، 1987.
- رسالة التوحيد، الجزائر، الأنيس موفم للنشر، 1989.
- عبد الرازق (علي) . الإسلام وأصول الحكم، الجزائر، الأنيس موفم للنشر، ط1، 1988.
- عبد الفتاح (سيف الدين) . بين التجديد والتحديث، القاهرة، نهضة مصر، 2006.
- عمارة (محمد) . الإسلام وضرورة التغيير، ط1، الكويت، مجلة العربي (كتاب العربي)، 1997.
- . الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، ط1، القاهرة، دار الشروق، 2003.
- . التحرير الإسلامي للمرأة: الرد على شبهات الغلاة، ط2، القاهرة، دار الشروق، 2002.
- العثماوي (محمد سعيد) . الإسلام السياسي، الجزائر، صاد موفم للنشر، 1990.
- عيد (عبد الرزاق) . سنده هياكل الوهم، نقد العقل الفقهي، يوسف القرضاوي، بين التسامح والإرهاب، ط1، بيروت، رابطة العقلايين العرب ودار الطليعة.
- عبد اللطيف (كمال) . التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1987.
- الغزالي (محمد) . الإسلام والاستبداد السياسي، الجزائر، دار المعرفة، [د.ت].
- . الإسلام والأوضاع الاقتصادية، الجزائر، مكتبة رحاب، [د.ت].
- الغنوشي (راشد) . الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، ط1، الجزائر: دار قرطبة، [د.ت].

- غورفيتش (جورج). الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة خليل أحمد خليل، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد)، 1981.
- غيرتز (كليفورد). الإسلام من وجهة نظر علم الأناسة، التطور الديني في المغرب وأندونيسيا، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد)، ودار المنتخب العربي، 1993.
- غارودي (روجيه). الإسلام، ترجمة وجيه أسعد، ط2، الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار (ANEP)، وبيروت، دار الفارابي، 2001.
- غليون (برهان). نقد السياسة: الدولة والدين، ط3، الدار البيضاء، المغرب وبيروت، لبنان، المركز الثقافي الغربي، 2004.
- غنيم (وجدي). الحجاب قبل الحساب، الجزائر، دار البدر للطباعة والنشر، والتوزيع، ودار البيان للترجمة والتوزيع، 2009.
- فروخ (عمر). تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط3، بيروت، دار العلم للملايين، 1981.
- قطب (سيد). معالم في الطريق، بيروت، دار الشروق ودار الثقافة، 1988.
- . معركة الإسلام والرأسمالية، ط4، بيروت، والقاهرة، دار الشروق، 1974.
- . في التاريخ فكرة ومنهاج، بيروت، والقاهرة، دار الشروق، 1974.
- . هذا الدين، بيروت والقاهرة، دار الشروق، [د.ت].
- قرم (جورج). تعدد الأديان وأنظمة الحكم، دراسة سوسيولوجية وقانونية، مقارنة بيروت، دار النهار للنشر، 1979.
- القرضاوي (يوسف). الإسلام والعلمانية وجها لوجه: رد علمي علي فؤاد زكريا وجماعة العلمانيين، ط2، الجزائر، مكتبة رحاب، 1989.
- . الدين والسياسة: تأصيل ورد شبهات، ط1، القاهرة، دار الشروق، 2007.
- القديمي (نواف). الإسلاميون سجال الهوية والنهضة: مقاربات في الفكر والممارسة، ط1، الدار البيضاء- المغرب، وبيروت- لبنان، المركز الثقافي العربي، 2008.
- الكواكبي (عبد الرحمن). طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، الجزائر، الأنييس موفم للنشر، 1988.
- ليقين (ز.ل). الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث: في لبنان وسوريا ومصر، ترجمة بشير السباعي، ط1، بيروت، دار ابن خلدون، 1978.
- محمد الحسن (إحسان). الأسس العلمية لمناهج البحث الاجتماعي، ط2، بيروت، دار الطليعة، 1986.
- محمد (يحيى). الاجتهاد والتقليد والإتباع والنظر: تحديد الموقف الشرعي للمثقف المسلم، ط1، لندن، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2000.

- مراد (علي) . الإسلام المعاصر، ترجمة محمود علي مراد، الجزائر، دار دحلب، [د.ت].
- المحافظة (علي) . الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، ط3، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1980.
- المراكشي (محمد صالح) . قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، تونس، الدار التونسية للنشر، 1992.
- المؤدب (عبد الوهاب) . أوهام الإسلام السياسي، ترجمة محمد ينيس والمؤلف، ط1، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2002.
- الميلاد (زكي) . الإسلام والتجديد: كيف يتجدد الفكر الإسلامي؟ ط1، الدار البيضاء-المغرب، وبيروت-لبنان، المركز الثقافي الغربي، 2008.
- المرنيسي (فاطمة) . الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة فاطمة الزهراء زربول، المحمدية، نشر الفنك، 1987.
- المودودي (أبو الأعلى) . الحجاب، الجزائر، مكتبة رحاب، [د.ت].
- نحن والحضارة الغربية، الجزائر، دار الشهاب، [د.ت].
- الخلافة والملك، ترجمة أحمد إدريس، باتنة، دار الشهاب، [د.ت].
- الإسلام ومعضلات الاقتصاد، مؤسسة الرسالة، 1980.
- نصار (ناصر) . مطارحات للعقل الملتزم، في بعض مشكلات السياسة والدين والإيديولوجية، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1986.
- النحوي (عدنان علي رضا) . الشورى لا الديمقراطية، ط2، باتنة، دار الشهاب، 1987.
- هويدا (فريدون) . الإسلام المعطل، ترجمة حسين قبيسي، دار النشر مارينور، [د.ت].
- يكن (فتحي) . الإسلام والجنس، ط2، مؤسسة الرسالة، 1975.
- يتيم (عبد الله عبد الرحمن) . دفاتر أنثروبولوجية: سير وحوارات، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والأردن، دار الفارس للنشر والتوزيع، 2004.
- القيادة (ميرتشيا) . البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المولى، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة ومركز، دراسات الوحدة العربية، 2007.
- دوريات :
- أركون (محمد) . الإسلام والعلمنة "دراسات عربية"، العدد 5، السنة الثانية والعشرون، مارس 1986.
- السعداوي (نوال) . كيف نرى المرأة العربية نفسها؟ "دراسات عربية"، العدد 8، السنة الرابعة عشرة، يونيو، 1978.
- معاجم وقوامس :

- روزنتال (م) ويودين (ب). الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ط3، بيروت، دار الطليعة، 1981.
- ميتشيل (دينكن). معجم علم الاجتماع، ترجمة إحسان محمد الحسن، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1981.

- معنوق (فريدريك). معجم العلوم الاجتماعية، بيروت، أكاديمية، 1998.

2- باللغة الفرنسية:

- BOOKS :

- ADDI (Lamouari). L'Algérie et la démocratie : Pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine, Paris XIIIe : éditions la découverte, 1995.

- CHAMPAGNE (Patrick) . La sociologie, les essentiels Milan.

- CARRE (Olivier) . L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui, Paris, édition PUF, 1982.

- CATTUSE (Myrian). Le mouvement islamiste : élément de dynamique nationale, Côté 32-297, CAT.

- DEPELTAU (François) . La démarche d'une recherche en sciences humaines : de la question de départ à la communication, des résultats, 2^e édition, Québec : les presses de l'Université Laval Deboeck, 2003.

- GRAWITZ (Madeleine). Méthodes des sciences sociales, 11^e édition, Paris, Dalloz, 2001.

HARBI (Mohammed) . L'Islamisme dans tous ses états Algérie, édition Rahma, 1992.

Quivy (Raymond) CAMPENHOUDT (Luc Van). Manuel de recherche en sciences sociales, 2e edition, Paris, DUNOD, 1995.

WILLAIME (Jean – Paul) .Sociologie des religions, 1^e édition, Paris, PUF, 1995.

- PERIODIQUE :

BURGAT (François) . A la recherche du monde musulman : la politique entre chercheurs a propos de l'Islam politique, de l'islamisme au post-islamisme, vie et mort d'un concept, « Esprit », N°277, Aout – Sept, 2001.

MONGIN (Olivier) . A la recherche du monde musulman : Introduction, islamisme, néo-fondamentalisme, Post islamisme : vraie ou fausse Cherre des morts ? « Esprit » N°277, Aout- Sept, 2001.

- DICTIONNAIRE :

GRAWITZ (Madeleine) . Lexique des sciences sociales, 8^e édition, Paris, Dalloz,
2004.

الملاحق

دليل المقابلة

التاريخ: / /

الساعة: من إلى

اليوم:

المكان:

المستوى التعليمي:

عدد المبحوثين (المستجوبين)

المهنة:

الهيئة:

الجنس:

في البداية أقدم لكم إسمي، فهو: بركة الهواري، وإنني أستاذ أدرس بقسم علم المكتبات والعلوم الوثائقية التابع لكلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية بجامعة وهران. جئت اليوم لمحاورتكم في إطار بحث يتعلق بتحضير أطروحة من أجل نيل شهادة الدكتوراه. والموضوع هو: "يتناول مفهوم السياج الدوغمائي المغلق عبر دراسة تحليلية نقدية في خطاب الإسلام السياسي حول الدين والسياسة والمرأة".

فإذا كنتم لا ترون مانعا في مساعدتي، فسأقوم بتسجيل أو كتابة ما ستقدمونه لي من معلومات تتعلق بالموضوع المدروس فقط. وفي هذا الصدد أتعهد بشرفي بأن ما ستقولونه وما تقدمونه كراي أو إجابة، فإني لا أستعمله إلا في إطار هذه الدراسة، كل أمانة وموضوعية، كما أنني أحافظ على كل معلومة يعتبرها المبحوث سرا.

إن الأسئلة اللاحقة موجهة إلى مجموعة من الأفراد يشكلون مجموع العينة المبحوثة والمستجوبة، المختارة والمتنوعة.

ملاحظة هامة: إن المعلومات والآراء والمواقف المقدمة في هذه المقابلة، توظف في الإطار العلمي والبحث الأكاديمي المشار إليه سابقا.

1- المحور المتعلق بالإشكال الديني:

1-1 هل يمكن أن نقول: إسلامية أم أسلمة المعرفة في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية؟.

1-2 إشكالية الحداثة في العالم العربي-الإسلامي. ما رأيك؟

1-3 كيف يمكن التعامل مع النص الديني. انطلاقاً من التقليد أم من الاجتهاد والتجديد؟

2- المحور المتعلق بالإشكال الديني / السياسي

1-2 هل ترى أن المسألة السياسية تعود إلى الإرادة الإلهية (الحاكمية) أم إلى الإرادة الإنسانية.

2-2 هل ترى أن علاقة الدين والسياسة. هي علاقة اتصال أم انفصال؟

2-3 هل ترون أن النظام العلماني ضروري للدولة وللمجتمعات العربية-الإسلامية؟

2-4 هل ترى أن الحكم السياسي في العالم العربي-الإسلامي يجب أن يقوم على مبدأ الشورى أم الديمقراطية؟

3- المحور المتعلق بإشكالية المرأة وقضاياها:

1-3 هل ترى أن ارتداء الحجاب، هو ضرورة دينية أو ضرورة اجتماعية؟

2-3 هل صحيح أن خروج المرأة من البيت إلى العمل يتعارض والنص الديني-الشرعي من جهة، وطبيعتها الجسدية والعقلية من جهة أخرى.

3-3 هل ترى أن قضية الاختلاط بين الجنسين يتعارض ضرورة ووجهة نظر الشرع والدين؟ وهل

صحيح أن الاختلاط يؤدي حتماً إلى مشكلة أو مسألة ممارسة الجنس الممنوع بين الرجال والنساء؟

3-4 وتشكل هذه القضية من ثلاث أسئلة فرعية هي:

س1- هل يمكن أن تزوج المرأة نفسها بدون ولي؟ وهل يمكن أن يكون الطلاق بيدها؟

س2- هل ترى أن قضية تعدد الزوجات في الإسلام لها ما يبررها في الوقت الحاضر؟

س3- هل تعتقد أن التفاوت بين الرجل والمرأة في الميراث له ما يبرره دينياً واجتماعياً؟

وشكراً جزيلاً على قبولكم الإجابة على هذه الأسئلة المطروحة...

مقالات:

« ما كان من أمر دينكم فإني وما كان من أمر دنياكم فشأنكم »

حديث نبوي.

« لقد سمعت أشياء لم أكن سمعتها، ورأيت شيئاً لم أكن رأيتة »

الإمام الشافعي.

« إذا تعارض النص من قرآن وسنة مع المصلحة قدمت المصلحة على النص »

نجم الدين الطوفي.

« القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال »

علي بن أبي طالب.

« حين تضاءلت قيمنا "العقل" و"الحرية" في التاريخ الإسلامي يخلف التراث

السياسي عند المسلمين »

عبد الجواد ياسين.

« ليست كل أفعال الرسول "سنة تشريعية" »

محمد سليم العوا.

« الدين تسليم الإيمان، والرأي تسليم بالخصومة، فمن جعل الدين رأياً فقد جعله

خصومة، ومن جعل الرأي ديناً جعله شريعة »

قول عربي قديم.

«معالم في الطريق" هو ما ينفست إسلاموي»

هـ - ب.

«إن نقد الدين هو شرط لكل نقد»

ك. ماركس.

«القرآن كتاب ديني عظيم، وليس كتابا في علم الجغرافيا أو التاريخ أو الذرة أو البيولوجيا....»

محمد أركون.

«إن أسوأ ما أخشاه أن تنتصر على المستعمرين ونطردهم، وأن نتصر على المستغلين ونخضعهم، ثم نفخر عن أن نهزم القرون الوسطى في حياتنا ونعود إلى دعوة: عودوا إلى القدماء»

سلامة موسى.

«العلمانية - أي فصل الدين عن الدنيا- هي شرط ضروري لفهم رفيع للعقيدة»
سمير أمين.

«تحرير المرأة يفترض مسبقا تحرر بني الإنسان...»

شيلا روبرت هام.

«إن درجة تحرر المرأة في أي مجتمع معين هي مقياس طبيعي للتحرر العام»
س - فوريه.

«إذا أطلقنا الكلام عن العلم فإنما نقصد به العلم الشرعي علم الكتاب والسنة»
عائض بن عبد الله القرني

«لقد أحرزت نصرا مبينا على الأعداء يرجع نفس الفضل فيه إلى الجند،
والنصف الآخر إلى تمزيق الحجاب عن وجوه النساء»
مصطفى كمال أتاتورك.

«...إن قوانين الإرث، والزواج، وحقوق المرأة، وصور اللباس، لا يمكن أن
تكون واحدة في مجتمع يدوي، ومجتمع زراعي، ومجتمع صناعي»
روجيه غارودي.

«...إن تجديد الفكر الديني ينصب في قلب الكفاح لتجديد حياه هذا المجتمع، وفي
قلب الكفاح للخروج من الوضع المأزوم الذي نعيشه»
نصر حامد أبو زيد.

«إن تحقيق الديمقراطية في الغرب لم يتم من دون إنجاز استقلال السياسة عن
الدين وإعلاء شأنها بصفقتها بديلا منه»
شفيق محسن.

«...إن المسلمين يسعون إلى أسلمة الحداثة بدلا من السعي إلى تحديث الإسلام»
صموئيل هنتغتون.

نصوص:

« هنا يكمن الرهان الأكبر لمراجعة التراث الإسلامي كله ولتأسيس "لاهوت" جديد في الإسلام. أقول ذلك وأنا أعلم أن كلمة "لاهوت" تثير مخاوف عديدة، وربما كان من الأفضل أن نقول تأسيس علاقة جديدة بين الله/الإنسان، بين الجمال المقدس/ والمجال الدنيوي، بين العبادات/ والمعاملات»

محمد أركون.

«إن الإيديولوجيا الإسلامية، التي كانت في حالة تفاعل وتطور وتفتح موازية لاستيعاب العرب حضارات الشعوب الأخرى، تخرت مع تخرت المجتمع العربي الذي كان سقول المعتزلة أولى نذره، وما لبثت أن تقهقرت بشكل ملحوظ مع هيمنة الصوفية، البرانية، المتسللة إلى الإيديولوجيا الإسلامية والمتغلغلة فيها من خلال مصالحة المذهب السني لها، التي صارت بصورة عامة، ومع تنامي سلطان المدرسة الغزالية، الوعي الإيديولوجي للمجتمع الغربي، وبقيت كذلك حتى بدايات النهضة الحديثة، التي جاءت كرد فعل على الاجتياح القربي»

ياسين الحافظ.

«هناك نصوص واحدة، إلا أنها تؤدي إلى تعداد المعنى، تؤول تأويلات مختلفة تقام عليها أنساق من المذاهب. هكذا تكونت مذاهب الفقهاء وفرق المتكلمين»

علي أومليل.

«الوعي الصحيح هو الوعي النقدي القادر على كشف الواقع وتعريفه وإظهار قاعدته الحضارية، ولا يمكن تفسير الواقع إلا بكشف النقاب عن حقيقته، وما عملية الكشف هذه إلا عملية المعرفة النقدية الهادفة إلى تغييره»

هشام شرالي.

«لماذا لا نولي إلا اهتماما ضئيلا للغاية للأديان الحية؟ إن العمل بموجب تعاليمها يشغل ويقولب ملايين البشر في محيطنا المجاور... والممارسة الدينية لا تعرض على الشعوب مناهج ومواقف فحسب، بل كذلك -وإلى حد ما- مأكلاها وملبسها ومسكنها إنها تضبط الجماهير وتعودها على نظام معين بمالها من تأثير دائم شبه لا محسوس»

غبرييل لوبرا GABRIEL LE BRAS

«يشترط التحليل السوسيولوجي للوعي الديني، شأنه في ذلك شأن غيره من أنواع الوعي الاجتماعي الأخرى، تفسير تبعيته الاجتماعية والصفات الخاصة به، والعلاقات التي يرتبط بها في الحياة الواقعية أي التي يشكل هو جانبها. هذه العلاقات لها وجود فعلي، وهي تشكل مع الوعي الديني محتوى الظواهر الدينية المعقدة»

أ.ك أوليدوف

«هكذا تكاثرت النصائح للطلاب: إذا أردت علم التفسير فعليك بابن كثير في "النقل" وابن عطية في "الرأي". وإن أردت النحول فعليك بشرح ابن المقبل، وإن أردت البلاغة فعليك بالخطب القزويني، وإن أردت علم الفقه فهذا يتوقف على المذهب الذي تتبعه. وحذار من المنطق وعلم الكلام والفلسفة، فإنها أضاليل لا ينجو من ضررها إلا الفحول من العلماء المتمكنين من المفائد أهل السنة والجماعة»

نصر حامد أبو زيد

«لا يمكن القول بأن الإسلام الأندونيسي هو ذاته الإسلام العربي، أو أن الإسلام الغربي هو ذاته الإسلام الهندي أو إسلام إفريقيا السوداء إلخ... فالإسلام عندما انزرع في كل بيئة اختلفوا بعاداتها وتقاليدها السابقة على الإسلام وأثر عليها وتأثر بها. (...) فهناك "إسلامات" بقدر ما هناك من مجتمعات مختلفة وأعراف ذات لغات مختلفة وخلفية أنتروبولوجية مختلفة»

محمد أركون.

«لسوء حظ المسلمين –ولا أقول الإسلام- إن غالب علمائهم وفقهائهم لم يراعوا الإسلام في التدرج بذلك النقص البادي في المرأة واستعداد الرجل نحوها حتى يصير كاملاً. بل هم أفسحوا لذلك النقص أن يعظم ليتسع الفرق بينهما في الأحكام ويتضخم الخلف بينهما في الحياة. وهنا يظهر جلياً أن النفسية التاريخية للعرب وسائر المسلمين في اعتبار المرأة قد تغلبت على ما يريد الإسلام لها من التقدير والعطف. وليست هذه أول مسألة جرى فيها علماء الإسلام على غير ما يريده»

الطاهر الحداد

«إن حديثنا عن الاختلاف يتجه إلى عمق الديمقراطية، ذلك أن النظام الديمقراطي يسلم بالاختلاف، ويشرع له، ويبني عليه. فالاختلاف ليس نقيتاً وتجزئة، بل هو بديل عن كل استبداد مغلف بغلاف "الوحدة" حين تكون هذه الأخيرة مجرد تغطية لإدعاء امتلاك الحقيقة، والانفراد بالسلطة»
علي أومليل.

«لا يكفي الدعوة إلى الكتاب والسنة حتى يضاف إليها بفهم السلف الصالح لهما إذ لو كانت هذه الدعوة كافية لكفت الخوارج وسائر المبتدعة لأنهم يدعون ذلك لكنهم أخذوا الكتاب والسنة بفهمهم لا بفهم السلف»

عائض بن عبد الله القرني

«السلفية هي الرجوع بالإسلام إلى ما كان عليه السلف الصالح في القرون الثلاثة الأولى: عصر النبوة والصحابة، وعصر التابعين، وعصر اتباع التابعين رضوان الله عليهم أجمعين، بما ثبت في الأثر: أن النبي (ص) قال خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم أو كما قال: ذلكم لأن الناس يعترهم من السهو والنسيان ما يضعف إيمانهم والإيمان يزيد وينقص (...). ويحدث للناس في دينهم ما ليس فيه من القربات والعبادات، والغريب أنهم باسم الدين يبتعدون عن الدين، بما يخترعون لأنفسهم من ضلالات يحسبونها عبادات، تؤدي بهم في كثير من الأحيان أو الحالات إلى الشرك والعياذ بالله»

محمد الصالح رمضان

«والحق أن الانتقاب والتبرقع ليسا من المشروعات الإسلامية لا للتعبد ولا للأدب، بل هما من العادات القديمة السابقة على الإسلام والياقية بعده، ويدلنا على ذلك أن هذه العادة ليست معروفة في كثير من البلاد الإسلامية وأنها لم تنزل معروفة عند أغلب الأمم الشرقية التي لم تتدين بدين الإسلام. إنما من مشروعات الإسلام ضرب الخُمُر على الجيوب كما هو صريح الآية (النور /30-31) وليس في ذلك شيء من التبرقع والانتقاب»

محمد عبده

«الأمة التي تمارس تعدد الزوجات لا يمكن تثقيفها، لقد نزل الدين لصالح الناس، فإذا ما أخذ أحدا أحكامه بالإضرار بالجماعة بدلا من فائدتها... فإن تطبيق ذلك الحكم يجب أن يتغير للحاجات المتغيرة للجماعة»

محمد عبده

«هناك اختزال للمرأة إلى حدود جسدها، واختزال لهذا الجسد إلى بعده الجنسي: المرأة مجرد جنس، أو أداة للمس ووعاء للمتعة، هذا الاختزال يؤدي مباشرة إلى تضخم البعد الجنسي لجسد المرأة بشكل مفرط، وعلى حساب بغية أبعاد حياتها»

محمد حجازي

ذ... إن اتباع السلف يجب أن لا ينطلق من نظرة تقديسية لأشخاصهم أو اعتقاد بعضهم، بل مون فهم للقواعد وللمبادئ التي وجهتهم وقادت بسلوكهم. فإذا تبين بعد التحليل والدراسة أن بعض عملهم البنى على خصوصية تاريخية، أو عن سوء تقديم للأنجع والأصوب، فلا يجوز حينئذ إتباعهم في الخطط والمسالك التي أدت بهم في النهاية إلى الفتنة والاضطراب السياسي»

لؤي صافي.

«إن المشكلة الحقيقية ليست في النص، بقدر ما هي تاريخ التفسير، فالنص سمح وبعبارة أخرى فالنص مرن، لكن الجمود دائما يأتي عندما يتحول التفسير إلى نص مقدس لا يجوز الاقتراب منه»

القس أندريه زكي.

«لا يبدأ تاريخ التقدم والحدثة، إلا من نقد الأصالة وبيان لا أصالتها. فمتى ندشن مرحلة نقد معرفي رصين لمقالة إيديولوجية ضحلة سيكون ضروريا لإنتاج حدثة فكرية حقيقية»

عبد الإله بلعزيز.

« ذلك هو داء الإسلام، الذي ظهرت أعراضه عبر التاريخ وما تزال قائمة حتى أيامنا - ويمكن تبينه في تصرفات الأصوليين وأقوالهم، غير أنني لا أخلط بين الإسلام ودائه حتى وإن كنت أبين الجانب الأكبر الذي يعرضه لهذا الداء، لكن لكل داء دواء - كما جاء في الحديث النبوي. فمن شخص الداء بعد الدواء»

عبد الوهاب المؤدب.

«... إننا لسنا إزاء اختيار بين حكم إلهي وحكم بشري، فهو أن النص الإلهي لا يفسر نفسه بنفسه، ولا يطبق نفسه بنفسه، وإنما يفسره البشر ويطبقونه. وفي عملية التفسير والتطبيق البشري هذه تتدخل كل أهواء البشر ومصالحهم وتحيزاتهم»

فؤاد زكريا.

«...إن الحضارة المصرية القديمة هي حضارة "ما بعد الموت"، وأن الحضارة اليونانية هي حضارة "العقل"، أما الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة "النص"»
نصر حامد أبو زيد.