المفكّرون العرب الجدد في الإسلام

زياد حافظ

I ـ مقدمة

هذه الدراسة مقتبسة من مؤلَّف سيصدر قريبًا بالفرنسيّة. وسببُها ضرورةُ إعادة صياغة مخاطبة الغرب في موضوع الإسلام، وبخاصّةٍ بعد أحداث أيلول ٢٠٠١، وذلك من منظور عربيّ. فلقد شهد العالمُ الغربيّ زيادةً ملحوظةً في عدد المؤلَّفات التي تتناول الإسلام، وإنْ هدف معظمُها إلى الاستفادة من الاهتمام الإعلاميّ وشعور بعض «الباحثين» بضرورة تلبية «حاجة» الغرب إلى معلوماتٍ عن الإسلام. وسيْلُ العرم من تلك المؤلَّفات مليء بالمعلومات المغلوطة والمغرضة. كما أنّ بعض الأوساط الغربيّة تستغلّ اكتشافَها لـ «التطرّف الإسلاميّ» أو «الجذريّة الإسلاميّة»[١] من أجل المطالبة بـ «تغيير» الإسلام ذاته، الأمرُ الذي يثير خوفَ المسلمين من استهدافهم مرةً أخرى (بعد غزوتَي العراق وأفغانستان).

بعض المستشرقين المتعاطفين مع قضايا العرب والإسلام وقعوا هم أيضًا في فخّ التبسيط والتشخيص الخاطئ. فالأميركيّ ريشارد بوليت مثلاً أخطأ حين عزا «الأزمةَ في الإسلام» إلى غياب مؤسّسةٍ شبيهةٍ بالكنيسة المسيحيّة، تَضْبط الموقفَ الإسلاميّ،[٢] داعيًا إلى إنشاء تلك المؤسّسة التي تدين الإرهابَ من دون أن تؤيّد بالضرورة السياسةَ الأميركيّةَ تجاه المنطقة. هنا يتجاهل بوليت أنْ لا وسيطَ بين المؤمن والله، وإنما الواقعُ السياسيُّ القائم هو الذي سَمح لطبقةٍ من العلماء بتولّي الأمور الدينيّة؛ لكنّ عصر النهضة العربيّة شهد انقراضَ نفوذ تلك الطبقة، الأمرُ الذي سمح بأن تُدرَجَ في التشريعات الوطنيّة سماتٌ من التشريعات الأوروبيّة المناهضة لطبقة العلماء.[٣]

يشاطر بوليت رأيَه باحثون «ما بعد مستشرقين» (post orientalists)،[٤] وهي ظاهرة أراد بعضُ المستشرقين الأميركيين من خلالها الابتعادَ عن التهم التي وجّهها إليهم إدوارد سعيد. فدافعوا عن التيّارات الإسلاميّة في الثمانينيّات، برضى الإدارة الأميركيّة التي وجدتْها مفيدةً في معركتها ضدّ الشيوعيّة والحركات القوميّة العربيّة العلمانيّة المناهضة للهيمنة الأميركيّة.[٥] والحقّ أنّ المشكلة مع بوليت وزملائه المستشرقين تكمن في عدم تعاملهم مع مسألة إخضاع الدين للمشيئة السياسيّة ولتقلّبات السلطة منذ العهد الأمويّ. أضفْ أنّ انحطاط السلطة المركزيّة في الدولة الإسلاميّة منذ القرن الثاني عشر أدّى إلى إقفال باب الاجتهاد، وإدانةِ العقل،[٦] واللجوءِ إلى التقليد في تفسير النصوص، من دون اعتبار التغييرات الحاصلة داخل المجتمعات العربيّة والإسلاميّة.

---

١ ـ يتناسى الغرب تحالفه مع «الإسلام الراديكاليّ» في حربه ضد الاتحاد السوفيتيّ في افغانستان وأماكن أخرى!

٢ ـ Richard Bulliet, "The Crisis Within Islam," **The Wilson Quarterly**, Winter 2002, Vol. XXVI, No. 1, p. 16.

٣ ـ المرجع السابق، ص. ١٢. راجع أيضًا مؤلف نواح فلدمان: **The Fall and Rise of the Islamic State** (New York, 2008)

٤ ـ John Esposito, **Islam: The Straight Path**, 3rd ed (New York, Oxford University Press, 1998), pp. 232-5); John Voll, in "Hearings at the House of Representatives, Sub-Committee on Africa," **Islamic Fundamentalism in Africa and Its Implication for Foreign Policy** (Washington D.C., Government Printing Office, 1993); Richard Bulliet, "Twenty Years of Islamic Politics," **The Middle East Journal**, Spring, 1999, Vol. 53, No. 2.

٥ ـ قام بوليت بدفاع مستميت عن الثورة الإيرانيّة، التي شبّهها بالثورة الأميركيّة! (مرجع مذكور).

٦ ـ هنا نستذكر الصراعَ بين المعتزلة والأشعريّة وانتصارَ الأخيرة وإدانةَ الفلاسفة على لسان الغزّالي. ومن جهة أخرى لا بدّ من التسجيل أنّ مسألة إقفال باب الاجتهاد أثارت مفكّرين نهضويين كالأفغاني وعبده ومحمد شحرور وزكريا أوزون. وفي الدوائر المحافظة نفسها تأتي «الفتاوى» لتؤكّد استمرارَ الاجتهاد، وإنْ دارت في فلك أهداف السلطة القائمة.

غير أنّ الإصلاحات الفكريّة في القرن التاسع عشر أدّت إلى إحياء الفكر الدينيّ من الجمود المزعوم. وفي مطلق الأحوال فإنّ ما يلفت النظرَ أنّ بعض المستشرقين تجاهلوا الحراكَ الفكريّ، ولاسيّما محاولات الإصلاح الدينيّ، وتجاهلوا الدورَ السلبيّ الذي لعبته الدولُ «المحافظة» في ممارسة القمع وتوسيلِ الدين لتبرير سياساتها العقيمة. والحقّ أنّ هناك فكرًا آخر ظهر مؤخّرًا عند عدد من الباحثين المسلمين، وهو يحاول ـ عبر قراءة جديدةٍ للنصّ القرآنيّ والتراث والخطاب الدينيّ ـ بلورةَ منهجيّةٍ للخروج من الجمود والتخلّف في المجتمعات الإسلاميّة من دون المساس بجوهر المعتقد.

II ـ جذور الإصلاح الدينيّ

قبل أن نتناول ملامحَ فكر المفكّرين العرب الجدد في الإسلام لا بدّ من تحديد السياق التاريخيّ للحركة الإصلاحيّة المعاصرة في الإسلام، ولاسيّما ما يعود إلى التحوّلات التي عصفتْ بالأمة في القرن الماضي. والتحوّلاتُ التي أشير إليها هي تفكّكُ الدولة العثمانيّة، وإلغاءُ الخلافة، وما رافق ذلك من صدمةٍ في نفوس المسلمين، ثم مواجهةُ الاستعمار الأوروبيّ الذي احتلّ معظمَ الأقطار العربيّة منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر. أضف إلى ذلك الصدمةَ التي شكّلتْها نكبةُ فلسطين، وتلتها حقبةُ الانقلابات والثورات والمواجهات مع الاستعمار والصهيونيّة والقوى الرجعيّة.

كانت نظرة الدول الغربيّة، والكيانِ الصهيونيّ، إلى حركات التحرّر العربيّة سلبيّة جدّاً لأنها رأت فيها تهديداتٍ واضحةً لمشاريع الهيمنة ونهبِ الثروات. ومن هنا نفهم الغزوَ الثلاثيّ لمصر عام ١٩٥٦ بعد تأميم قناة السويس، ومحاولةَ إيجاد قوًى مضادّةٍ للتيار القوميّ الذي قاده الرئيس عبد الناصر، فتصاعَدَ دعمُ بعض القوى الإسلاميّة بعد رحيله المبكّر عام ١٩٧٠. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى مساهمة وكالات حكوميّة أميركيّة (مثل USAID) في تمويل المدارس الإسلاميّة في باكستان لمواجهة الاحتلال السوفييتيّ لأفغانستان في الثمانينيّات، واعتبار المجاهدين الأفغان «محاربين في سبيل الحريّة،» إلى أن سقط الاتحادُ السوفييتيّ في جبال أفغانستان، وتمّ تفكيكُه لاحقًا، فتجاهل الغربُ أولئك «المجاهدين» لأنّ الحاجة إليهم انتهت! كما أنّ التيّارات الدينيّة استُخدمتْ لاستنزاف التيّار القوميّ في معارك ضارية (لذا باشر المؤتمرُ القوميُّ العربيّ منذ تأسيسه، وبمؤازرة مركز دراسات الوحدة العربيّة، في ترميم الصدع بين التيّار القوميّ والتيّار الدينيّ: فكانت مبادرة إنشاء المؤتمر القوميّ ـ الإسلاميّ).

في سياق ذلك التنافس والتقارب بين التيارين المذكورين نشأتْ حركاتٌ فكريّةٌ دينيّة منذ النصف الثاني من القرن الماضي تهدف إلى الإصلاح الدينيّ، كما حصل خلال عصر النهضة في القرن التاسع عشر. وكان هدفُ روّاد ذلك الإصلاح آنذاك التوفيقَ بين الشريعة والحداثة (أسوةً بمحاولات المتكلّمين والفلاسفة في العصر الذهبيّ التوفيقَ بين الشريعة والعقل). لكنّ محاولاتهم لم تكن بعيدةً عن مقاومة الاحتلالات الأوروبيّة، وإنْ بوتائرَ مختلفةٍ من الحدّة: فمحمد عبده كان يُعتبر «معتدلاً» من وجهة نظر الحكم البريطانيّ: أما معلّمه جمال الدين الأفغاني فكانت أولويّاته هي التخلّص من الحكم البريطانيّ سواء في شبه القارة الهنديّة أو إيران أو مصر. أما عبد الرحمن الكواكبي فدافع بشراسة عن الحريّة والديمقراطيّة في **طبائع الاستبداد**، موضحًا ضرورةَ المساءلة والمحاسبة في حياة الشعوب العربيّة، حتى أصبحتْ تلك الأفكارُ من مصطلحات الفكر والعمل القوميّ.[١]

الفكرة الأساس هنا هي أنّ الإصلاح الدينيّ لم يأتِ خارج السياق السياسيّ آنذاك. ذلك أنّ مقاومة الاحتلال الأجنبيّ (مع بقاء الدولة العثمانيّة) كانت من دوافع الإصلاح؛ فغزوة بونابرت في أواخر القرن الثامن عشر أوجدتْ قلقًا حقيقيّاً في نفوس المسلمين الذين لم ينسوا الحملاتِ الصليبيّةَ وغزواتِ المغول التي دمّرتْ بغداد؛ وكان الردّ على تلك المحاولات الاحتماءَ بالدين. لكنّ المشكلة بدت عندما اكتشف العربُ والمسلمون الغربَ: فكانت بعثةُ الإمام رفاعة الطهطاوي إلى باريس لتؤكّد مدى تقدّم الغرب، وضرورةَ التوفيق بين الحداثة ومقتضياتِ الدين. ومن هنا نشأتْ ضرورةُ الإصلاح الدينيّ.

كما تلازمتْ ضرورةُ الإصلاح الدينيّ مع مقاومة نفوذ الدول الأوروبيّة الكبرى الطامحة إلى تفكيك الدولة العثمانيّة. ومن ردود الدولة العثمانيّة «تتريكُ» الدولة، الأمرُ الذي أثار حفيظةَ النخب العربيّة، فترسخّتْ ضرورةُ تثبيت الهويّة العربيّة للولايات العربيّة الواقعة ضمن الدولة العثمانيّة.

III ـ النهضة العربيّة الثانية

اليوم نَشْهد نهضةً عربيّةً تستكمل النهضةَ الأولى، بل تريد استرجاعَها، بعد أن تمّ اختطافُها وتقويضُ روحها التحرريّة على يد تحالف قوى الاستبداد والمال. وكما كان في ذلك الحين، فإنّ روّاد الإصلاح الدينيّ منذ نهاية القرن الماضي يحاولون التوفيقَ بين فهمهم المعاصر للإسلام ومقتضيات الحداثة بما هي (أي الحداثة) علاقةٌ أكثرُ التصاقًا بين فعّالية الإنتاج، وتنظيم المجتمع عبر القانون، وحياةِ الفرد الشخصيّة المبنيّة على مصالحه ورغباته في التحرّر من كافّة القيود.[٢]

---

١ ـ Youssef M. Choueiri, **Arab Nationalism: A History** (Oxford: Blackwell Publishers, 2000), p. 83.

٢ ـ Alain Touraine, **Critique de la Modernité** (Paris : Fayard, Le Livre de Poche, 1995), p. 9.

الرسالة التي يتبلّغها المسلم والمسلمة [من بعض كتابات المستشرقين] هي أنّهما بالخِيار بين طريقيْن متوازييْن: فإما أن يتمسّكا بالهويّة الإسلاميّة أو العربيّة فيقبلا الشموليّة والأنظمة القمعيّة، وإمّا أن يتنازلا عن تلك الهوية لصالح هويّة غربيّة تتضمّن الديموقراطيّة والحداثة.

لكنْ ماذا يعني ذلك في المجتمعات المسلمة اليوم؟ فإذا كانت المجتمعات المسلمة في النصف الثاني من القرن الماضي متحرّرةً من سيطرة الاستعمار المباشر، فإنها ما زالت تواجه الهيمنةَ الغربيّة على الصعيدين السياسيّ والاقتصاديّ، والأهمّ على الصعيدين الفكريّ والأخلاقيّ.[١] لذا فإنّ الترجمة الفعليّة لمقاومة تلك الهيمنة هي مراجعة البرامج التعليميّة؛ غير أنّ ذلك يتطلّب مراجعة الفكر الدينيّ[٢] ـ وهذه هي مهمّةُ المفكّرين الجدد العرب في الإسلام.

تقول كارلايل مورفي إنّ المسلمين والمسلمات يقومون، وإلى درجة «غير مسبوقة في الأزمنة المعاصرة، بمراجعة النصوص المقدّسة، بل السبلِ التقليديّةِ للتأويل، بهدف جعل الدين أكثرَ تناسبًا مع مقتضيات الحياة العصريّة.»[٣] والحقّ أنّ القيم الإسلاميّة المنتشرة عبر النقل الشفهيّ تحثّ على التسامح[٤] واحترام «الآخر» وحريّة الفكر، خلافًا لإسلام العلماء والفقهاء وسائر «المحترفين،» الذي يشدّد على الانغلاق وتحقير المرأة. ونجد ذلك التمييزَ في أعمال المغربيّة فاطمة المرنيسي[٥] والمصريّة ليلى أحمد،[٦] مثالاً لا حصرًا.

يتناول جوهرُ كتابات المفكّرين العرب الجدد في الإسلام محاججةَ الأطروحات الأصوليّة أو السلفيّة في ما يتعلّق بحقوق المرأة، والديمقراطيّة، والتنظيم الاقتصاديّ، والنظم السياسيّة، والفصل بين السلطتين السياسيّة والدينية. لكنّ هذه الأعمال تتجاهلها الأوساطُ الجامعيّة في الغرب بشكل عامّ: فالمناخ السائد هناك يرفض مقاربةَ احتمال إسلامٍ عصريّ ديمقراطيّ منسجمٍ مع تراثه الفكريّ والحضاريّ.[٧] والرسالة التي يتبلّغها المسلمُ والمسلمةُ هي أنّهما بالخِيار بين طريقين متوازيين: فإمّا أن يتمسّكا بالهويّة الإسلاميّة أو العربيّة، فيقبلا الشموليّةَ والأنظمةَ القمعيّة، وإمّا أن يتنازلا عن تلك الهويّة لصالح هويّةٍ غربيّةٍ تتضمّن الديمقراطيّة والحداثة.[٨] غير أنّ هذه الخيارات، التي تفرضها أنظمةُ القمع التابعةُ للغرب، يرفضها المفكّرون المسلمون التقدميّون.

IV ـ قراءة النص

لا تهدف القراءاتُ المتعدّدة للنصّ القرآنيّ إلى إضافة اجتهادات جديدةٍ في المعتقد الدينيّ، بل إلى معالجة إشكاليّات في تطبيق بعض الأحكام الشرعيّة، وإيجاد حلول لمعضلة نظريّة الحكم.

---

١ ـ Fazlur Rahman, **Islam and Modernity** (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), p. 84.

٢ ـ المرجع السابق، ص ٨٥.

٣ ـ Carlyle Murphy, **Passion for Islam: Shaping the Modern Middle East, the Egyptian Experience** (New York: Scribner, 2002), pp. 8-9.

٤ ـ أفضّل استخدام مصطلح "احترام الآخر" مكان مصطلح "التسامح" الذي لا يخلو من التعالي.

٥ ـ Fatima Mernissi, **Sheherazade Goes West** (New York: Washington Square Press, 2001); **Women's Rebellion and Islamic Memory** (London: Zed Books, 1996); **The Harem Within** (London: Doubleday, 1994).

٦ ـ Leila Ahmed, **Women and Gender in Islam** (New Haven: Yale University Press, 1992).

٧ ـ Georges Corm, **Le Proche Orient Eclaté: 1956-2000,** Revised ed (Paris: Gallimard, 2001).
راجع خاصة نقده لأطروحة الفرنسي ارنست رينان المعادية للعرب والمسلمين، ص ٩٤ ـ ١١٢.

٨ ـ المرجع السابق. أشير هنا إلى أبحاث تناولت «استحالةَ» التنوير في الإسلام. فدراسات نيكي كدّي وإيلي خدوّري «أفادت» أنّ جمال الدين الأفغاني لم يكن مسلمًا بل من المحفل الماسونيّ، ومن ثم فإنّ أفكاره «التحرريّة» هي من الفكر الماسونيّ!

وهناك رأيٌ جامعٌ بين عدد كبير من الباحثين حول تمكّن العلماء والفقهاء عبر القرون من إيجاد تفسيراتٍ لأحكام كثيرة كان يصْعب تطبيقُها في مختلف الأزمنة أو سَكَتَ النصُّ عن تناولها مباشرةً. لذلك كان الاجتهاد عبر اللجوء إلى الحديث النبويّ أولاً، وإلى القياس ثانيًا. ولقد دلّت الاجتهاداتُ الفقهيّة عبر العصور على مقدرة في الإبداع والمرونة، غير أنّ الجمود مازال يتحكّم في الاجتهاد في قضايا الأحوال الشخصيّة. ولأنّ مجتمعاتنا على تواصلٍ مع مجتمعات مختلفة، فقد كان لا بدّ من إيجاد صيغة تغييرٍ تسدّ الفجوةَ بين الواقعين. ولكنْ لا مندوحة من الاعتراف بأنّ «ضرورة التغيير» لا تحظى بإجماعٍ بين المسلمين، ومقاومة التجديد قادرةٌ إلى حدّ كبير على منع تعميم ظاهرة التجديد.

يمكن تصنيفُ القراءات الجديدة في ثلاث فئات. **الأولى** تهدف إلى تفسير القرآن وفقًا لسياقٍ تاريخيّ، بما يتيح فهمَ الأحكام الشرعيّة وتجاوزَ معضلة عدم التطابق مع الوقائع الجديدة المختلفة عن وقائع عهد الرسول وخلفائه الراشدين والعصر الذهبيّ في الإسلام؛ ومن أبرز تلك القراءات قراءة محمود محمد طه. أما القراءة **الثانية** فتهدف إلى إضفاء الطابع «العلميّ» على تأويل الآيات وفقًا لعلوم اللسانيّات والسيميوتيكية (علم العلامات) والتاريخ الدينيّ المقارن، إضافةً إلى مختلف العلوم الإنسانيّة؛ ومن أبرز مروِّجي تلك القراءة نصر حامد أبو زيد. وأما القراءة **الثالثة** فناجمةٌ عن منهجيّةٍ جديدةٍ تُمكّن من فهم القرآن وتحقيق صلاحيّته لكلّ مكان وزمان، من دون الوقوع في تناقضٍ مع الواقع والتحوّلات الزمنية: إنها قراءة «معاصرة» للنص القرآنيّ يتمازج فيه الثبوتُ في النصّ مع النسبيّة في فهمه وتطبيقه، وفقًا للأرضيّة المعرفيّة السائدة في زمنٍ ومكانٍ محددين؛ ومروِّجُ تلك المنهجيّة هو محمد شحرور.

ليست هذه هي القراءات الوحيدة المطروحة بالطبع. فهناك القراءة التاريخيّة للمفكّر المغربيّ محمد عابد الجابري. وهناك القراءة التفكيكيّة للمفكّر الجزائريّ محمد أركون. وهناك القراءات التي تصدر في إيران وباكستان وماليزيا. وهناك قراءات تصدر في المراكز الإسلاميّة الغربيّة وتحاول التوفيقَ بين التراث وضرورات الحياة في الغرب. غير أنّ هذا البحث يقتصر على المفكّرين العرب، ولاسيّما المقيمون في الوطن العربيّ، وذلك للاعتبارات التالية: أولاً، لأني أعتقد أنّ العمود الفقريّ للعالم الإسلاميّ هو العالم العربيّ، وإنْ كانت أكثريّةُ المسلمين من غير العرب؛ فالقرآن أُنزل بالعربيّة، ولا بدّ للاجتهادات إذنْ من أن تكون مبنيّةً على معرفةٍ عميقةٍ بها. ثانيًا، لأنّ الوطن العربيّ يربط بين آسيا وإفريقيا، الأمرُ الذي يؤكّد محوريّته. ثالثًا، لأنّ الإنتاج من الداخل ضمن الظروف الصعبة هو في نظري أهمُّ من الإنتاج الخارجيّ الذي يستفيد من حريّة الرأي والتعبير.

أ ـ محمود محمد طه. ولد عام ١٩٠٩ في رُفاعة في وسط السودان، من عائلةٍ تنتمي إلى الطريقة الصوفيّة المعروفة بـ «القادرية.» لم يكتبْ مذكّراته، والمعروفُ عن سيرته هو ما جاء به عبدالله النعيم، الذي قام بترجمة مؤلَّف طه الأساس، **الرسالة الثانية من الإسلام**، لكنّ موقع «الفكرة» الإلكترونيّ نشر سيرةً مقتضبةً عنه. أسّس حركةَ الإخوان الجمهوريين، التي ما زالت قائمةً بعد ربع قرن من إعدامه على يد جعفر النميري. انتقل عام ١٩٣٢ بعد إتمام دراسته الوسطى إلى الخرطوم، الواقع تحت سيطرة الاستعمار البريطانيّ، كي يلتحق بكليّة غوردون التذكاريّة حيث درس هندسةَ المساحة. تخرّج عام ١٩٣٦، والتحق بمصلحة سكّة الحديد حتى سنة ١٩٤١، ثم عمل مهندسًا ومقاولاً بعيدًا عن إمرة المستعمِر البريطانيّ.

كان طه علمًا بارزًا في النضال ضدّ الاستعمار، من خلال كتاباته في الصحف وجهره بالرأي في منابر الرأي، وامتاز بشجاعةٍ لافتةٍ لا تقيّدها تحسّباتُ السياسة وتقلّباتُها. عام ١٩٤٥ أنشأ وثلّةٌ من رفاقه الحزبَ الجمهوريّ، الذي انفرد بالمطالبة بالحكم الجمهوريّ والاستقلال التامّ. والحال أنّ الحزب الجمهوريّ نشأ على المصادمة المباشرة مع الاستعمار ومع الطائفيّة السياسيّة التي كانت تحرّك الشعبَ لمصلحة قادتها. ورغم أنه اتّخذ من الإسلام عقيدةً له، فإنه لم يكن يملك من تفاصيلها ما يقدّمه للشعب، فانصرف أعضاؤه إلى «ملء فراغ الحماس» متّخذين من قضايا مثل سياسة الاستعمار تجاه الجنوب، وقضايا مزارعي مشروع الجزيرة، مواضيعَ للنضال ولتحريك الشعب. فاستشعرت السلطاتُ الاستعماريّة الخطرَ واعتقلتْ طه عام ١٩٤٦، وقُدّم إلى المحاكمة، حيث خُيّر بين السجنَ عامًا أو التعهّد بعدم ممارسة العمل السياسيّ، فاختار السجنَ بلا تردّد، وكان بذلك«أوّلَ سجين سياسيّ في تاريخ الحركة الوطنيّة السودانيّة. في السجن واصل مقاومته للمستعمِر بعدم تنفيذ أوامر السجن، وواصل رفقاؤه مقاومتَهم خارج السجن، فاضطُرّت سلطاتُ الاستعمار إلى إطلاق سراحه بعد خمسين يومًا. وفي سبتمبر (أيلول) ١٩٤٦ قامت سلطاتُ الاستعمار بتفعيل قانون منع الخفاض الفرعونيّ الذي كان قد صدر عام ١٩٤٥، حين سَجنتْ أمّاً سودانيّة خفضتْ ابنتَها، فتصدّى طه لحادثة الاعتقال معتبرًا أنّ الاستعمار ـ بتفعيله القانونَ في مواجهة عادةٍ متأصّلةٍ لا تمْكن محاربتُها بالقوانين ـ إنما يرمي إلى إضفاء الشرعيّة على حكمه بإظهار نفسه محاربًا لعادات الشعب السيّئة، وإظهارِ السودانيين شعبًا غيرَ متحضّر مستحقّاً للوصاية.

المفاهيم الجديدة للإسلام كما يراها طه بدأتْ تظهر في منشوراتٍ عديدة. ففي العام ١٩٥٢ صدر كتاب **قلْ هذه سبيلي**، كما صدر منشورٌ بالإنكليزيّة هو **Islam, The Way Out**. وبدأتْ بذلك حركةٌ واسعةٌ لتأليف الكتب التي تتولّى شرحَ الدعوة الإسلاميّة الجديدة. وقد دعا طه إلى الإسلام بوصفه عقيدةً تبشّر بتحقيق الإنسانيّة للفرد، والسلام للكوكب البشريّ. وقد ظلّت قضايا الفكر، والحريّة، والتحليلَ العلميّ للحضارة الغربيّة ولواقع المسلمين، قضايا مطروحةً بالحاحٍ منذ أن تناولها طه في المنشور

يعتبر محمود طه أنّ الشريعة كما عرفها المسلمون لا تشكّل إلا مستوى كان يتناسب مع التقدّم البشريّ وقوة الاستيعاب المعرفيّ في ذلك الوقت؛ وعليه فإنّ التفسيرات المؤدّية إلى التمييز ضدّ المرأة يجب أن توضع جانباً.

الأول. فصدر كتاب **أسس دستور السودان** عام ١٩٥٥ ليشرح أسس الدستور الذي دعا إليه الجمهوريون، ثم توالى إصدارُ الكتب: **الإسلام** (١٩٦٠)، و**رسالة الصلاة**، و**طريق محمد** (١٩٦٦). وتُوّجتْ حركةُ البعث الإسلاميّ هذه في يناير (كانون الثاني) ١٩٦٧بكتاب **الرسالة الثانية من الاسلام**، الذي يُعدّ الكتابَ الأمَّ للفكرة الجمهوريّة. وتوالى بعد ذلك، وعلى مدًى زمنيّ يمتدّ قرابةَ عشرين عامًا، صدورُ الكتب التي تتناول تنزيلَ دقائق العلم بالدعوة الى الإسلام في مستوى «الرسالة الثانية،» وذلك في كافّة مناحي المعرفة. فصدر ما يفوق ثلاثين كتابًا، فضلاً عن الكتيّبات والمنشورات (أكثر من مئتين) التي واكبتْ مستجدّاتِ الأحداث برأي فكريّ وسياسيّ سِمتُه الدقّةُ والإخلاص.

سيقتصر العرضُ هنا على أهمّ أفكار طه في **الرسالة الثانية من الإسلام** (١٩٦٧).[١] جاء في مطلع الكتاب:

«الإسلام رسالتان: رسالة أولى قامت على فروع القرآن، ورسالة ثانية تقوم على أصوله. ولقد وقع التفصيلُ على الرسالة الأولى، ولا تزال الرسالةُ الثانية تنتظر التفصيل، وسيتّفق لها ذلك حين يجيء رجُلُها وحين تجيء أمّتُها. وذلك مجيءٌ ليس منه بدّ... من الخطإ الشنيع أن يظنّ إنسانٌ أنّ الشريعة الإسلاميّة في القرن السابع تَصْلح، بكلّ تفاصيلها، للتطبيق في القرن العشرين... فيصبح الأمرُ عندنا أمام إحدى خصلتين: إمّا أن يكون الإسلامُ، كما جاء به المعصومُ بين دفّتي المصحف، قادرًا على استيعاب طاقات مجتمع القرن العشرين، فيتولّى توجيهَه في مضمار التشريع وفي مضمار الأخلاق؛ وإمّا أن تكون قدرته قد نفدتْ وتوقّفتْ عند حدّ تنظيم مجتمع القرن السابع، والمجتمعاتِ التي تلته ممّا هي مثله، فيكونَ على بشريّة القرن العشرين أن تخرجَ عنه وأن تلتمسَ حلّ مشاكلها في فلسفاتٍ أخريات؛ وهذا ما لا يقول به مسلم... ومع ذلك فإنّ المسلمين غيرُ واعين بضرورة تطوير الشريعة.»[٢]

لقد جاءت تلك التوجّهات بهدف حلّ مشكلة تطبيق الشريعة، ولاسيّما أنّ هناك أحكامًا يَصْعب التعاملُ معها اليوم لأنها تكرّس التمييزَ ضدّ المرأة مثلاً. ويمكن القولُ إنّ الحلّ الذي أتى به طه حلٌّ ثوريّ. فالشريعة ترتكز على آياتٍ أنزلها الوحيُ في الفترة المدينيّة، مستجيبًا لحاجات المسلمين؛ وبالتالي حصل نسْخٌ لآيات، أي استبدالُها بآياتٍ أخَر يستطيع المسلمُ التعاملَ معها. إلى الآن يتفق معظمُ المسلمين على ذلك الاجتهاد، لكنّ مساهمة طه تكمن في **فهمه** للنَّسْخ: فالآيات المنسوخة بالنسبة إليه ما زالت قائمة، ولكنْ تمّ **تأجيلُ** مفعولها. ويوضح عبدالله النعيم أنّ آفاقَ الفقه والاجتهاد فُتحتْ بعد تحقيق الحريّة والمساواة بين البشر، وبخاصّةٍ بين الرجل والمرأة، بغضّ النظر عن المعتقد أو الجنس أو العِرق.[٣] فطه يعتبر أنّ الشريعة كما عرفها المسلمون لا تشكّل إلاّ مستوًى كان يتناسب مع التقدّم البشريّ وقوّةِ الاستيعاب المعرفيّ في ذلك الوقت. وعليه، فإنّ التفسيرات المؤدّية إلى التمييز ضدّ المرأة يجب أن توضعَ جانبًا بعد أن استنفدتْ وظيفتَها في «المرحلة الانتقاليّة،» ويجب الاعتمادُ على الآيات والأحاديث التي تؤكّد المساواةَ بين البشر بغضّ النظر عن الجنس والدين، مضيفًا أنّ مساواة الرجل بالمرأة تؤكّدها الآيةُ التي تتكلّم عن وقوفهما متساويَيْن في الآخرة.[٤] لكنّ الكاتب يشير، في المقابل، إلى أنّ القرآن تمّ تنزيلُه في زمنٍ كانت فيه الطفلةُ المولودةُ تتعرّض للوأد؛ وهذا يشكّل دليلاً لديه على أنّ المجتمع والمرأة لم يكونا مؤهّلَيْن لاستقبال النعمة الكاملة التي جاء بها الإسلامُ، فكان لا بدّ من مرحلة انتقاليّة تهيّئ المجتمعَ والمرأةَ لتقبّلها، ولذلك أعطى التشريعُ المرأةَ نصفَ حقوق الذكر في الإرث والشهادة.[٥] أما

١ ـ ٢ ـ محمود محمد طه، **الرسالة الثانية من الإسلام**، راجع موقع «الفكرة» الإلكترونيّ. الجدير بالذكر أنه صدرتْ أربعُ طبعات من هذا المؤلَّف؛ وهذا دليل على إقبال القرّاء.

٣ ـ Abdallah al Naim, "Introduction" to **The Second Message of Islam** (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), pp. 21-2.

٤ ـ ٥ ـ المرجع السابق ص ١٣٢، ١٤٠.

اليوم فقد تغيّرت الأمور، ومن الضروريّ إجراءُ التعديلات اللازمة في التشريع.

وتناول طه قضيّةَ تعدُّد الزوجات، فرأى أنها عادةٌ سبقتْ ظهورَ الإسلام، فوضع القرآنُ قيودًا صارمةً عليها، إلاّ أنها تجوهلتْ. وقد اعتبر طه أنّ تعدّد الزوجات جاء في مرحلة انتقاليّة إلى أن تتمّ المساواةُ المطلقةُ بين الرجل والمرأة. أما في موضوع الحجاب فلطه تفسيرٌ مثير: فهو يقول إنه لم يكن من التعاليم الأولى في الإسلام؛ فهدفُ الإسلام هو العفّة أو الحفاظ على الطهارة النابعة من داخل الرجل والمرأة، لا المفروضةِ قهرًا عبر الأبواب المغلقة واللباس الطويل. ولا يمكن، في رأيه، تأمينُ تلك الطهارة إلاّ بالدراسة والانضباط؛ وهذا ما تؤمّنه «المرحلةُ الانتقاليّةُ» عبر الحجاب. ولبسُ السفور يتطابق مع مبدإ الحريّة في الإسلام. وطه يستند في تفسيره هذا إلى الآيات التي تتناول اكتشافَ آدم وزوجه لعورتهما: فالحريّة، إذنْ، معطاةٌ للإنسان إلى أن يسيءَ استعمالَها، فتُسحب منه. ولذلك فإنّ الحجاب والسفور نوع من العقاب لعدم احترام الحريّة المعطاة، والمسلماتُ الطاهراتُ فعلاً إنما يلبسنَ السفورَ لا الحجابَ.[١]

لم تكن تلك التأويلاتُ في مستوى الجرأة التي برزتْ عند مفكّر آخر كمحمد شحرور. لكنها كانت في منتصف الستينيّات متقدّمة وجريئة، وقد دفع طه ثمنَها غاليًا فيما بعد، إذ اعتقله نظامُ النميري وأعدمه بعد محاكمةٍ عبثيّةٍ عام ١٩٨٥.

تبشّر **الرسالة الثانية من الإسلام** بنظامٍ سياسيّ واقتصاديّ واجتماعيّ جديد، وهذه الرسالة هي الإسلامُ بحدّ ذاته.[٢] ويَعتبر طه أنّ هناك خمسة أسباب للرسالة الثانية، أوّلُها ضرورةُ إلغاء «نَسْخ» بعض الآيات: فكما ذُكر أعلاه، فقد أُجّلتْ مفاعيلُ الآيات المنسوخة فحسب، وعندما تكتمل الظروفُ فسيعاد «تفعيلُها»؛ وهذه وجهةُ نظرٍ جذريّةٌ وثوريّةٌ لم يسبقْه إليها أحدٌ لأنها تتعارض مع الإجماع الذي ساد منذ قرون عديدة وشكّل أرضيّةً لمعظم النظم السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة منذ تلك الفترة.[٣] أما السبب الثاني فهو ضرورةُ فرض معايير لتقييم الآيات المكّيّة التي أُنزلتْ قبل الآيات المدنيّة، والتي هي في مرتبةٍ أفضل كما جاء في «رسالة» طه[٤] ـ وتقييماتُ طه هنا تضرب عرضَ الحائط بالتفسيرات التي اعتمدها معظمُ الفقهاء. أما السبب الثالث فهو اعتقادُ طه أنّ الآيات المكّيّة أُنزلتْ بشكل متعمّد على مجتمعٍ يفتقر إلى الأرضيّة المعرفيّة لفهمها، بل هي أُنزلتْ لمرحلةٍ آتيةٍ تتوفّر فيها تلك الأرضيّة. والسبب الرابع هو أنّ الرسالة أنزلتْ على مجتمعٍ عربيّ في القرن السابع الميلادي ممثّلاً لكلّ الناس، وبالتالي فإنّ الرسالة هي لكلّ الناس. أما السبب الخامس فهو اعتقادُ طه أنّ البشرية أصبحتْ قادرةً على تقبّل الرسالة الأولى وفهمها، وأنّ الأرضيّةَ المعرفيّةَ في القرن العشرين تُمكّن المسلمَ من معرفةٍ أعمقَ بالآيات المكّيّة والمدنيّة، وأنّ العلم سيساعد على قيام المجتمع الصالح المتمثّل في الرسالة الثانية.

على أنّ هذه القراءة تستلزم ملاحظاتٍ عدّة. فإذا اعتمدنا موقفَ طه، فلا بدّ من توضيح المرجعيّة التي ستفسِّر الرسالتين بالمفهوم الذي أفصح عنه. وإذا كانت هناك «رسالة ثانية،» فمَنْ هو الرسول؟ لا يجيب طه بوضوح: فمن جهة يقرّ بأنّ النبيّ رسولُ الرسالتين، غير أنه يقول أيضًا إنّ الرسالة الثانية لم تتمّ تسميةُ رسولها بوضوح، ملوّحًا بأنّ الرسول الثاني هو طه نفسُه! ولكنّ ذلك الأمر يصطدم بصميم المعتقد الدينيّ، وهو أنّ الرسول محمد هو خاتمُ الأنبياء. أيّاً يكن الأمر فإنّ هدف البحث ليس تقييم أفكار طه بل الإشارة إلى جذريّة تفكيره.

ب ـ نصر حامد أبو زيد. إنّ قراءة النصّ من منظور مختلف لا تخلو من مخاطر جسديّة ومعنويّة. وقصةُ الباحث المصريّ د. نصر حامد أبي زيد نموذجٌ لما يُمْكن أن يتعرّض له الباحثُ إذا تعارضتْ أفكاره مع السائد. فقد تعرّض أبو زيد لمضايقاتٍ ومحاولاتِ تكفير من قِبل الإسلاميين، ولمحاولة تطليقه من زوجته، حتى اضطرّا إلى الهجرة. لكنْ بغضّ النظر عن تلك المضايقات التي تلطّخ المحاكمَ المصريّةَ بالعار، فإنّ قراءته للنصّ تَستخدم الوسائلَ الحديثة للتحليل في مختلف العلوم اللسانيّة والسيميولوجيا.[٥] لكنّ مساهمته الكبرى تكمن في رأينا في تفكيكه للخطاب الدينيّ، وتبيانِ كيفية اختطاف الدين لمصالح معيّنة.[٦]

يعتقد الكاتب أنّ النصّ القرآنيّ هو نتيجةٌ لثقافةٍ معيّنة، ومنتجٌ في الوقت نفسه لثقافة،[٧] وأنّ الراسخين في العلوم والمعرفة هم

---

١ ـ٢ ـ المرجع السابق ص ١٤١ ـ ١٤٤، ١٤٦.

٣ ـ Mohamed A. Mahmoud, **Quest for Divinity: A Critical Examination of the Thought of Mahmud Muhammad Taha** (Syracuse: Syracuse University Press, 2007), p. 165.

٤ ـ المرجع السابق.

٥ ـ نصر حامد أبوزيد، **مفهوم النصّ الدينيّ: دراسات قرآنيّة** (القاهرة: الهيئة العامّة المصريّة، ١٩٩٠).

٦ ـ أنظر إلى مؤلّفه بعنوان **نقد الخطاب الدينيّ**، الطبعة الثالثة (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥).

٧ ـ نصر حامد أبو زيد، **النصّ، السلطة، الحقيقة** (القاهرة: المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٥)، ص ٨٧.

لم يوفّرْ نصر حامد أبو زيد انتقاداته لما يسمّيه «الخطابَ التوفيقيّ» لإصلاحات مفكّري عصر النهضة. وهو يعتبر أنّ روّاد النهضة الفكريّة الدينيّة لم يتحلّوا بالجرأة الكافية لقطع الحبل بين الحداثة والدين.

الذين يستطيعون الوصولَ إلى قراءة علميّة للنصّ.[١] فالتأويل يتطلّب معرفةً معمّقةً بأصول اللسان والصرف والنحو والعلاقات بين الأصوات والكلمات، إضافةً إلى ظروف التنزيل والوحي. غير أنّ الخطاب الدينيّ السائد، في رأي أبي زيد، وضع التأويلَ بين مطرقةِ خلفيّةِ المفسّرين العقائديّة، وسندانِ القراءة الحرْفيّة المتزمّتة للنص.[٢] فكانت النتيجة إنتاج ثقافةٍ معرقِلةٍ للمعرفة، مكتفيةٍ بتفسير الإنتاج الفكريّ للمجتمعات الأخرى، وذلك من منظور «التراث» كما يتصوّرونه.

قام أبو زيد بتحليل مؤسّسة الأزهر وإنتاجها. كما حلّل وانتقد ما سمّاه «المعارضةَ الرسميّة» المكوَّنة من اليسار الإسلاميّ والعلمانيين. ولهذه التيّارات قراءاتٌ مختلفةٌ للنصّ، غير أنّ الكاتب يقلّل من التمايز المصطنع بين الإسلاميين «المتطرّفين» والإسلاميين «المعتدلين،» إذ يراه في الأسلوب لا المضمون. ويعتبر أنّ المؤسّسة الدينيّة المهيمنة تتجاهل سياقَ النصّ والظروفَ الموضوعيّة المحيطة به، وتلجأ إلى الإرهاب الفكريّ لردع أيّ محاولة للنقد أو لفضح التناقضات في خطابها الدينيّ. ويصوغ الكاتب تفكيكَه للخطاب الدينيّ عبر فكرة توحيد الفكر والدين، وإلغاءِ المسافة بين الموضوع وجوهره. فكلّ شيء يتمّ تبريرُه عبر المبدإ الأساس، أي «الحاكميّة الإلهيّة» التي تنفي استعمالَ العقل البشريّ، وهو مفهوم صاغه المفكّرُ الباكستانيّ أبو الأعلى المودودي، وتبنّاه مفكّرُ الإخوان المسلمين سيّد قطب جاعلاً منه ركيزةً لفكر الإخوان. فبالنسبة إلى الأصوليين لا يمكن القبولُ بالعقل النقديّ الذي يشكّك في كلّ شيء ويحثّ على التمرّد والمساءلة والمحاسبة؛ ومن ثم رأوْا وجوب قمع تلك الاجتهادات وتكفيرها (وهذا ما فعلوه بأبي زيد). ويعتقد الإسلاميون وفقًا لأبي زيد أنّ قدسيّة النصّ تفرض تفسيرًا واحدًا فقط يقدّمه قلّةٌ من «الراسخين في العلم،» هم علماءُ الدين والفقه المعتمَدون. ويرتكز الإسلاميّون إلى مجموعة الأحاديث النبويّة التي أصبحتْ سلطتُها بمثابة سلطة النصّ القرآنيّ، بل على حسابه أيضًا. ويعتقد أبو زيد أنّ ذلك التوجّه يتجاهل التراكمَ المعرفيّ والعلميّ منذ ظهور الإسلام، ويؤدّي إلى صياغة خطابٍ يلغي دورَ العقل ويتناقض مع أهمّ ما جاء في القرآن، ألا وهو حجّة العقل.

من جهةٍ أخرى لم يوفّرْ أبو زيد انتقاداته لما يسمّيه «الخطابَ التوفيقيّ» لإصلاحات مفكّري عصر النهضة. فالقراءة التوفيقيّة بين الحداثة والدين هي قراءةٌ تلفيقيّةٌ بالنسبة إليه، وهو يَعتبر أنّ روّاد النهضة الفكريّة الدينيّة لم يتحلّوْا بالجرأة الكافية لقطع الحبل بين الحداثة والدين.[٣] ويرى أنّ مراجعة الأسس الفكريّة للتأويل هي التي ستعيد فتحَ باب الاجتهاد والقضاء على الأوهام والخرفات. وذلك يعني، سياسيّاً، أنّ النظام القائم، ومعه الإسلاميون، لن يَدْفع باتجاه انفتاحٍ سياسيّ في المجتمع المصريّ.

ج ـ محمد شحرور. الحقّ أنّ القراءة الأكثر إثارةً للنصّ الدينيّ هي التي يقدّمها محمد شحرور في مؤلّفه، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**،[٤] الذي قُدّرتْ مبيعاتُه بأكثر من مائة وخمسين ألف نسخة. في هذا الكتاب طَرح شحرور منهجيّةً معاصرةً لقراءة النصّ، محورُها علمُ اللسان، وبخاصّةٍ اللسانُ العربيّ. وجاء في المقدّمة التي أعدّها د. جعفر دك الباب أنّ عددًا من التأويلات السائدة خاطئ، ويعود ذلك بالدرجة الأولى إلى قلّة المعرفة باللسان العربيّ... أحيانًا لدى الفقهاء أنفسهم. ففي مسألة ترتيل القرآن الذي يفهمه المسلمون (خطأً) بمعنى التأنّق في التلاوة، يقول شحرور إنّ فعل «رتّل» يعني جَمَعَ، أيْ جَمَعَ الآيات ورتّبها وفقًا لمواضيعها[٥]: ومن هنا نفهم الآية: ﴿ورتّل القرآن ترتيلا﴾ (المزمل ٤). وذلك تفسيرٌ منطقيّ لأنّ القرآن أُنزل في ثلاث وعشرين سنة، وتحتوي كلُّ سورة موضوعاتٍ

١ ـ ٢ ـ ٣ ـ المرجع السابق، ص ٩١، ١٣٥.

٤ ـ محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، الطبعة الرابعة (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ١٩٩٤).

٥ ـ المرجع السابق، ص ٣٥.

عدّةً يجب تجميعُها وترتيبُها لفهمها منطقيّاً. هذا ويعتمد شحرور في فهم أصول اللسان العربيّ على أعمال أبي علي الفارسيّ، وابن جنّيّ، والجرجانيّ،[1] وفي العصر الحديث على أعمال صديقه الراحل د. دك الباب.

إنّ مفتاح منهجيّة شحرور هو عدمُ وجود ترادفٍ في القرآن، كما جاء في معجم **مقاييس اللغة** لابن فارس. فالمصطلحات التي يتمّ خلطُها، كـ «القرآن» و«الكتاب» و«المصحف» و«الذِّكْر،» مصطلحاتٌ دقيقةٌ لا يجوز استبدالُها بعضها ببعض. لا يسعنا عرضُ التفسيرات التي جاء بها شحرور، لكنْ يكفي أن نشير إلى أنها تستند بالفعل إلى أصول اللسان العربيّ. فالكلمة هي التي تعبّر عن الفكرة، وكلّما تقدّم المجتمعُ تقدمّت الفكرة، وتطوّر اللسانُ والمصطلحات. وما يهمّنا هنا هو تقديرُ شحرور أنّ الانحطاط العربيّ رافقه انحطاطٌ في معرفة اللغة العربيّة، وأدّى من ثم إلى تفسيراتٍ مغلوطةٍ لمصطلحاتٍ هي في الأساس دقيقةٌ جداً.

وإضافةً إلى علوم اللسان يعتمد شحرور على الرياضيّات في تفسير عددٍ من الآيات، وبخاصةٍ آياتُ الحدود. فآياتُ الإرث مثلاً نموذجٌ على مفهوم الحدود الموجود في الرياضيّات. ويُقرّ شحرور بأنّ هذا المفهوم لم يكن معروفًا في فترة الإنزال ومجتمع الصحابة، ولذلك كان تفسيرُ تلك الآيات قائمًا على الأرضيّة المعرفية السائدة آنذاك. من هنا تبرز نقطةٌ أساسيّةٌ في فكر شحرور، وهي أنّ الآيات المنزلة مطلقةٌ وصالحةٌ لكلّ مكان وزمان، ولكنّ **فهمها** مرتبطٌ بالأرضيّة المعرفيّة السائدة في المجتمع؛ والمعرفة المتراكمة عبر القرون، وبخاصة في العلوم، هي التي تفتح آفاقَ التفسير. التفسير نسبيّ ومتحرّك في الزمان والمكان، إذنْ؛ وهذه القراءة تساعد، في رأي شحرور، على تجاوز ما يمكن تصوّرُه من تناقضات بين الواقع والنصّ. ويَعتبر شحرور أنّ على التفسير أن يتماشى مع التطبيق الواقعيّ للأحكام، ولذلك يلجأ إلى علم الإحصاء والتوزيع الإحصائيّ في قضيّة الإرث: فالذكور يتساوون إحصائيّاً مع الإناث، كما أنّ الثابت في المعادلة الرياضيّة هو الإناث لا الذكور، فكيف يمكن أن يكون غيرَ ذلك في الآية ﴿وللذَّكَرِ مثلُ حظّ الأنثيين﴾؟ إنّ الأنثى هي الأساس، والذكر تابع، وفقًا لمفهوم شحرور! وإنّ التساوي إحصائيّاً موجود بين الذكور والأناث، فلا بدّ للأحكام أن تتماشى مع الواقع الماديّ.

يؤكّد شحرور أنّ كتابه «قراءة معاصرة للذِّكْر، وليس تفسيرًا أو كتابًا في الفقه.»[2] أما في ما يتعلّق بتفسير الآيات فهو مبنيّ على أرضيّة علميّة ومعرفيّة. فهو يتناول مثلاً قضيّة تعدّد الزوجات ليجد أنّ الآية الثالثة في سورة النساء آيةُ حدودٍ بامتياز.[3] فتعدّدُ الزوجات يخضع لشروط قد تكون مستحيلة في التطبيق، لأنه محصورٌ أولاً بالنساء اللاتي لديهنّ يتامى. فالآية ٣:

﴿وإنْ خفتُم ألاّ تُقْسِطوا في اليَتامى فانكحوا ما طابَ لكم من النساءِ مثْنَى وثُلاثَ ورُباعَ فإنْ خفتم ألاّ تعْدلوا فواحدة أو ما مَلكتْ أيْمانُكم ذلك أدنى ألاّ تَعُولوا﴾ قد جاءت معطوفةً على التي قبلها: ﴿وآتوا اليتامى أموالَهُم ولا تتبدّلوا الخبيثَ بالطيّب ولا تأكلوا أموالَهم إلى أموالكم إنه كان حُوبًا كبيرًا﴾. أيْ إنّ تعدّد الزوجات محصورٌ بالأرامل اللواتي لديهنّ يتامى. وحتى عند اكتمال ذلك الشرط، فلا بدّ من أن يكون الزوجُ عادلاً بينهنّ.[4]

إنّ التأويلات التي أتى بها شحرور نابعةٌ من إيمانه بضرورة تحرير المرأة وإعطائها كافّة الحقوق التي نصّ عليها القرآنُ، وهي مبنيّة على المساواة بين الرجل والمرأة وفقًا للأسس التي حددّها الباحث. وهذه الأسس تعفي المسلمَ من التقيّد بأحكام فقهاء القرون الماضية بسبب تغيّر الظروف: «فالتأويل مشتقّ من أوّلَ، وهذا الفعل من أفعال الأضداد في اللسان العربيّ... وعندما نؤوّلها [الآيات] نَستنتج منها قانونًا ينطبق مع العقل والحقيقة... أيْ إنّ الوحي لا يناقض العقلَ... إنّ الوحي لا يناقض الحقيقة.»[5]

في هذا السياق يحدّد الباحثُ ستَّ قواعدَ للتأويل. الأولى هي التقيّد بأصول اللغة وبأنّ القرآن خالٍ من الترادف.[6] والثانية تعود إلى مفهوم تنزيل الآيات، المغاير لمفهوم «الإنزال»: فالأول نقلة ماديّة خارج الوعي الإنسانيّ، أما الثاني فهو الوحي الذي يدخل في وعي الإنسان.[7] القاعدة الثالثة هي ضرورة «ترتيل» الآيات، أيْ جمعِها وفقًا لمواضيعها لأنها أُنزلتْ في ثلاثٍ وعشرين سنة. الرابعة هي «عدم الوقوع في التعضية... وهي قسمةُ ما لا ينقسم... والتعضية في القرآن تعني أنّ الآية قد تَحمل فكرةً متكاملةً وحدها أو فقرةً من موضوع كامل.» أما القاعدة الخامسة فهي فهمُ مواقع النجوم في القرآن، وهي الفواصلُ بين الآيات: «فهي من مفاتيح تأويل القرآن وفهم آيات الكتاب كلّه، حيث إنّ مواقعَ النجوم جاءت بين آيات الكتابَ كلّه، وبالتالي فكلُّ آيةٍ من آيات الكتاب تحمل فكرةً متكاملة.» والقاعدة السادسة هي قاعدة تقاطع المعلومات، وتقتضي «انتفاءَ أيّ تناقض بين آيات الكتاب كلّه في التعليمات وفي التشريعات.»[8]

لم يكتفِ شحرور بوضع منهجيّةٍ لقراءةٍ معاصرةٍ للقرآن، بل طبقّها على سلسلة من المواضيع التي تهمّ المسلمين في حياتهم اليومية وفي قضايا الدولة والمجتمع. وجاء ذلك في عدّة مؤلّفات ومقالات ومحاضرات موجودة على موقعه www.shahrour.org. ومن خلال دراساته نفهم أنْ لا تناقضَ بين الإسلام والديمقراطيّة، وأنّ محاولةَ البعض تسييسَ الإسلام ومحاولةَ البعض الآخر أسلمةَ السياسة قد أضاعتا السياسةَ والإسلامَ معًا. أما في مؤلّفه ما قبل الأخير، في **فقه المرأة**، فهو يتابع ويفصّل ما جاء به في مؤلّفه الأوّل، مع بعض التعديلات في ما يتعلّق بالإرث والقوامة. وله في المسألة الأخيرة موقفٌ

---

١ ـ ٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ ٦ ـ المرجع السابق، ص ٤٤ ـ ٤٥، ٥٩٢، ٥٩٨ ـ ٦٠٢، ١٩٤، ١٩٦.

٧ ـ المرجع السابق، ص ١٥٢ ـ ١٥٣. وراجع الصفحات ١٤٥ ـ ١٧٦ لشرحٍ مفصّل.

٨ ـ المرجع السابق، ص ١٩٧ ـ ١٩٩، ٢٠٣.

في تقدير محمد شحرور أنّ الانحطاط العربي رافقه انحطاط في معرفة اللغة العربية، وأدّى من ثم إلى تفسيرات مغلوطة لمصطلحات هي في الأساس دقيقة جداً.

واضحٌ يجعل القوامةَ للرجال والنساء معًا.[١] فهو يرجّح أنّ قوله تعالى ﴿بما فضّل بعضهم على بعض﴾:

«يشمل الرجالَ والنساءَ معًا. إذ لو كانت «**بعضهم**» تعني الرجال فقط لدخل فيها قسمٌ من الرجال وليس كلّهم، ولوجب أن يتابع فيقول «على بعضهنّ» ليدخل على قسمٍ من النساء، فما بال الأقسام الباقية؟ وهل هي متساوية في الفضل؟ وأين النساء اللاتي يفضّلن الرجال وليخلو منهنّ مجالٌ أو عصر؟ من هنا نرجّح أنّ ﴿**بعضهم على بعض**﴾ تشمل كلَّ الرجال والنساء معًا ليصبح المعنى: بما فضّل اللهُ بعضَ الرجال والنساء على بعضٍ آخرَ من الرجال والنساء.»

ولا بدّ في ختام عرض بعض آراء شحرور من ذكر ما جاء في مؤلَّفه الأخير، **تجفيفُ منابع الإرهاب**، وبخاصّةٍ في ما يتعلّق بقضيّة الشهادة والجهاد. فالشهيد «هو سامعُ الحدث ومبْصِرُه وحاضِرُه»[٢]: أما الشاهد فهو «مَنْ عَلِمَ ودرى بالخبر من دون حضور، ثم حلّله واستنتج منه بفضل خبراته نتائجَ.» ويدلّل على تلك المفاهيم بآياتٍ متعدّدة، ليخْلص إلى أنّ:

«الحضوريّة شرطٌ أساسيّ ووحيد في تحديد وتعريف الشهيد... «لا يُمْكن أن يكون الإنسان شهيدًا لشيء ما إلاّ وهو على قيد الحياة. فالشهادة، أيّاً كان نوعُها، تقف بالموت، واللهُ حيّ باقٍ، لذا فهو على كلّ شيء شهيد؛ وبالموت لا تحصل الشهادةُ بل تنقطع. وإنّ هذه الحضوريّة على قيد الحياة هي التي تجعل من شهادة الشهيد شهادة قطعيّة،... وإنّ القتال والقتل لا علاقة لهما البتةَ بالشهادة ولا بالشهيد، إذ لا ذكْر لهما ـ لا تصريحًا ولا تلميحًا ـ في جميع مواضع التنزيل الحكيم الـ ١٦٠... ولا مبرِّرَ إطلاقًا لأن نمسخ هذا المفهومَ الرحْبَ للشهادة والشهيد بآفاقه المتعدّدة ونحصرَه فقط وفقط بالقتلى في المعارك والغزوات، كما فعل فقهاءُ سلاطين الاحتلال الداخليّ والخارجيّ وعلماءُ بلاطات وقصور أمراء الاستبداد في العهد الأمويّ والعباسيّ والمملوكيّ والعثمانيّ، وكما يفعل علماؤنا الأفاضلُ اليوم تقليدًا معصوبَ العينين لأجدادهم بالأمس، وتكريسًا لأهدافٍ سلطويّةٍ وسياسيّة.»[٣]

إنّ مقوّمات الشريعة بالنسبة إلى شحرور هي الحفاظُ على الحياة والمال والعقل، وبخاصّةٍ العقل النقديّ: فـ «العقل النقديّ عقل مكتسب وملَكةٌ تنمو في ظلّ شروط موضوعيّة منذ السنوات الأولى من عمر الإنسان.» ويستنتج أنّ «أهمّ البنود في الحفاظ على العقل وبثّ الروح في العقل النقديّ هو الخروجُ من نفقٍ مظلم اسمُه الحديثُ النبويّ. ففيه تمّ اغتيالُ هذا العقل، ومن خلالِه وخلال السيرة النبويّة انتقلت الأسطورةُ ووصلتنا من أوسع أبوابها، فأصبحنا لا نفرّق بين ما هو دينيّ وما هو تاريخيّ وما هو ميثولوجيّ وأسطوريّ.»[٤] هذا الكلام القويّ في حقّ الفقهاء والعلماء وفي موضوع الحديث النبويّ لازمةٌ تتكرّر في أعمال شحرور، وتفسّر عداءَ مجمع العلماء له. غير أنّ عددًا من الباحثين خارج المجموعة الدينيّة «الرسميّة» يشاطره الرأي، كنيازي عزّ الدين[٥] وزكريا أوزون[٦] ونصر حامد أبي زيد.[٧]

١ ـ محمد شحرور، **نحو أصول جديدة في الفقة الإسلاميّ: فقه المرأة** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ٢٠٠٠)، ص ٣٢٠.

٢ ـ محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ٢٠٠٨)، ص ٥٢.

٣ ـ ٤ ـ المرجع السابق، ص ٦٥ ـ ٦٦، ٢٩٧ ـ ٣٠٠.

٥ ـ نيازي عزّ الدين، **إنذار من السماء: النظرية** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ١٩٩٦)؛ **دين السلطان: البرهان** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ١٩٩٧)؛ دين الرحمن: **مدخل إلى الحقيقة** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ١٩٩٨)؛ **الحقيقة: من الحقائق المسكوت عنها** (بيروت: بيسان للنشر، ٢٠٠٠).

٦ ـ زكريا أوزون، **جناية البخاري** (بيروت: رياض الريّس للكتب والنشر، ٢٠٠٤)؛ **جناية الشافعي** (بيروت: رياض الريّس للكتب والنشر، ٢٠٠٥).

٧ ـ نصر حامد أبو زيد، المراجع السابقة.

V ـ قراءة التراث

ليست قراءة النصّ قراءةً جديدةً هي موضوعَ الاهتمام الوحيد للباحثين في الإسلام المعاصر، بل هناك أيضًا إعادةُ قراءة التراث على ضوء علم التاريخ المقارن للأديان وعلم العلامات. فهذه العلوم الحديثة مكّنت الباحثين من اكتشاف آفاقٍ جديدةٍ تتعدّى وتتحدّى المفاهيم الموروثة، وتتخذ من ثم أبعادًا سياسيّة مهمّة. وفي حين اعتبر السلفيّون أنّ التاريخ يبدأ مع الوحي، وأنّ ما قبل ذلك جاهليّةٌ، أعاد باحثون النظرَ في هذه الرؤية، بدءًا بطه حسين في مؤلَّفه المثير للجدل، **في الشعر الجاهليّ** (١٩٢٦)، واستأنف تلك المسيرةَ وبجرأةٍ أكبر باحثون أمثال سيد محمود القمني والشيخ خليل عبد الكريم.

أ ـ سيّد محمود القمني. هو أستاذ جامعيّ سابق من جامعة القاهرة، أَدخل مادّةَ التاريخ المقارن للأديان في البرنامج الجامعيّ. تتميّز مؤلّفاتُه ومواقفُه بالتشدّد تجاه السلفيين أو الأصوليين، الذين يتّهمهم بتحريف التراث والتاريخ لمصالحهم العقائديّة والسياسيّة. لذا تعرّض لهجوم شرس، بلغ حدّ تهديده بالقتل وأفراد عائلته، فاضطرّ إلى «التراجع» عن مواقفه والاعتكاف عن الكتابة.[١] غير أنّ إطلالاته على الفضائيّات العربيّة ساهمتْ في تعميق الانتقادات بسبب مواقفه السياسيّة الغريبة إزاء الصراع العربيّ ـ الإسرائيليّ وإدارته من قِبل الحكومات العربيّة والحركات الإسلاميّة المتشدّدة.

أُولى مساهماته الفكريّة كانت في الفلسفة، إذ أَصدر في جامعة الكويت **الموجز الفلسفيّ**، و**مشكلات فلسفيّة** بمشاركة حامد خليل وعلي المصري. غير أنّ المؤلَّف الذي شهره إنما هو بحثُه في المعتقدات الدينيّة في مصر القديمة: **أوزيريس وعقيدةُ الخلود في مصر القديمة**. ويبرّر القمني اهتمامَه بالأساطير القديمة بأنّ القراءات المغلوطة للتاريخ والأساطير أَفرزتْ إيديولوجيّاتٍ مناهضةً لما يعتبره العربُ والمسلمون ظلمًا نزل بهم:[٢] فلقد صاغوا عقائدَ شوفينيّة تتنكّر للآخر، وذلك كردّة فعل على الغزوات الغربيّة وقيام الكيان الصهيونيّ، وفقًا لرؤيةٍ مشوَّهةٍ لمجتمع السلف الصالح. لكنّ ذلك لا يقدّم حلولاً، بل يُوقع السلفيين الجدد في مطبّ تقديم صورةٍ تبسيطيّةٍ عن الغرب، تُختزل بتقدّمه بسبب إنجازاته العلميّة، مقابلَ تفكّك مجتمعه وقيمه مقارنةً بالقيم «العليا» في الحضارة العربيّة الإسلاميّة. ولذلك كانت العودة إلى السلف عند الأصوليين والسلفيين حلاً لكافّة المشكلات: وتلك العودة تتطلّب اختطافَ التراث وتنصيبَ السلفيين مرجعًا أوحدَ لقراءته. وهذا ما يرفضه القمني.

يحاول القمني تفكيكَ الفكر السلفيّ، والمظاهر في اللباس واللحى، بوصفها فكرةً سخيفةً مخالفةً للواقع والتاريخ. كما يرى أنّ الخطاب السلفيّ آنذاك كان يخدم سلطة استبداديّة توقف التنميةَ والتقدّم،[٣] يساعده في ذلك إعلامٌ ممولٌ من قِبل دول النفط. هنا علينا أن نتذكّر أنّ القمني كان يكتب في أواخر الثمانينيّات وبداية التسعينيّات حين كانت الموجة الإسلاميّة السياسيّة عارمة، تَدْعمها أنظمةُ الاستبداد والولاياتُ المتحدة، في مواجهة حركات التحرر العربيّ والاتحاد السوفييتيّ قبل تفكيكه. غير أنّ القمني يعتبر التراث نتيجةً لعملٍ تراكميّ عبر القرون من تجارب حيّة،[٤] تفاعلتْ داخل المجتمعات، وأدّت إلى ظهور أنماط فكريّة وممارسات اجتماعيّة.[٥] ومن الطبيعيّ أن تتغيّر التشكيلاتُ السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة مع الوقت والمكان والظروف، وبسبب عواملَ تؤثّر في لاوعي المجموعات[٦] وتؤخّر تقدّمَ المجتمعات. ومن هنا تبرز أهميّةُ دراسة التراث لأنه يفسّر ردودَ الفعل المترسخّة في وجدان المجموعات ولاوعيها.

تكمن مساهماتُ القمني في محورين أساسيين. المحور الأول هو علاقة الدين والسلطة، إذ يعتقد أنّ أسسَ الخطاب السائد حول التاريخ والدين مناهضةٌ للعقل والتقدم.[٧] وذلك هو جوهرُ ما جاء في مؤلَّفه عن أوزيريس، حيث يمثّل هذا الإلهُ مأساةَ الشعب الفقير: فطبقة الكهنة والأحبار اختطفتْه للسيطرة على الشعب. وأهميّة ذلك المؤلَّف تكمن في استعمال المفاهيم السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة لتفكيك الأساطير والمعتقدات، بما يؤكّد التواصلَ بين التاريخ القديم والحديث (وهو ما يوافقه عليه نصر حامد أبو زيد).[٨] فالمعتقدات الدينيّة في أرض الفراعنة حدّدتْها الظروفُ الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة، وفكرةُ الخلود مثلاً هي تعبيرٌ عن الكفاح المستمرّ للشعوب المصريّة ضدّ الظلم. ويعتقد القمني أنّ أوزيريس هو ذلك الإله الذي ضحّى بنفسه حتى تستعيد الأرضُ خصوبتَها لمصلحة الناس.

ويذهب القمني أبعد من ذلك ليبيّن كيف استطاعت طبقةُ الكهنة اختطافَ المعتقدات، وبخاصةٍ الثوريّة، وتحويلَها عن أسبابها الأوليّة إلى أدوات قمع وسيطرةٍ على الشعوب. ويستشهد نصر حامد أبو زيد بتحليل القمني لإظهار كيفيّة استغلال السلطات المصريّة في الخمسينيّات والستينيّات للتأميمات من أجل إبراز

---

١ ـ **السفير**، تموز ٢٠٠٥.

٢ ـ سيّد محمود القمني، **الأسطورة والتراث**، الطبعة الثانية (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٣)، ص ١٣.

٣ ـ المرجع السابق.

٤ ـ سيّد محمود القمني، **ربّ الزمان** (القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير، ١٩٩٦)، ص ١٤٠.

٥ ـ ٦ ـ القمني، **الأسطورة والتراث**، ص. ١٨.

٧ ـ Ghassan F. Abdullah, "New Secularism in the Arab World," geocities.com/islampencereleri3/new_secularism_in_the_arab_world.htm

٨ ـ نصر حامد أبو زيد، مقدّمة مؤلَّف سيد محمود القمني، **الأسطورة والتراث**.

تتميّز مؤلّفات سيّد محمود القمني بالتشدّد تجاه السلفيّين أو الأصوليّين: لذا تعرّض لهجوم شرس بلغ حدّ تهديده بالقتل وأفراد عائلته، فاضطرّ إلى «التراجع.»

الأساطير الدينيّة، بينما استطاعت مؤسّسةُ الأزهر تحويلَ الاحتفالات بالمولد النبويّ إلى مظاهرات وطنيّة بعيدة عن معناها الأوّلي. ويعلّق أبو زيد بالقول إنّ القمني ذهب أبعدَ من تفكيك الأساطير الدينيّة التي أنتجتْ بدورها إيديولوجيّاتٍ مختلفة، إذ هو معنيٌّ بالفهم العلميّ لتلك الأساطير وآثار تلك الإيديولوجيّات على الواقع السياسيّ الراهن.[١] واللافت للنظر أنّ تلك القراءة التفكيكيّة للأساطير تربط كلّ واحدةٍ بمرجعيّتها البابليّة أو السومريّة أو المصريّة للوصول إلى إستنتاج فريد من نوعه، وهو أنّ اليهوديّة ليست ديانةً توحيديّةً بل ديانة تتعدّد فيها الآلهة.

بناءً على العرض أعلاه يستأنف القمني بحثه في تفكيك هيكليّة «العهد القديم،» ولاسيّما معتقدات المجتمعات الزراعيّة والرعويّة أو البدويّة التي نجدها اليوم في التقاليد الإسلاميّة. فالقرابين التي كان يقدّمها الرعاةُ تعني سفكَ الدماء وتذكّرنا بتقاليد عيد الأضحى، بينما قرابينُ المزارعين تعني تقديمَ الحبوب وتذكّرنا بتقاليد عيد الفطر. ولذلك يعتبر القمني أنّ جذور عدد من التقاليد والمعتقدات الإسلاميّة ماثلةٌ في معتقدات العهود القديمة، من بابليّة وسومريّة ومصريّة. وفي النهاية يؤكّد القمني ضرورة إجراء المزيد من الأبحاث التفكيكيّة للنصوص والأساطير القديمة، والمزيد من التنقيب عن المعالم التاريخيّة.

أما المحور الثاني لأعمال القمني فيتناول صميمَ المعتقد الإسلاميّ السياسيّ، وذلك في مؤلّفه المثير: **الحزب الهاشميّ**. في هذا الكتاب يقول إنّ توحيد الجزيرة بدأ **قبل** ظهور الإسلام، وإنّ مهمّة الرسول أتت في ذروةِ عمليّةٍ توحيديّةٍ بدأتْ مع الجدّ المؤسِّس قصيّ بن كلاّب الذي سيطر على مكّة. وكان قصيّ قد وَزّع مهامَّ إدارة شؤون المدينة بين القبائل والعشائر والأفخاذ، دعمًا لقاعدته السياسيّة؛ لكنّ ذلك أدّى إلى تنافسها، الذي انعكس صراعًا على السلطة بعد وفاة الرسول. أما العامل الثاني الذي ساهم في توحيد الجزيرة فهو انتشارُ الحنيفيّة، التي توّجها ظهورُ الإسلام. ويستأنف تلك الفكرةَ الشيخُ خليل عبد الكريم، ونستعرضها في المقطع التالي.

ب ـ خليل عبد الكريم. وُلد هذا الشيخ الأزهريّ في أسوان، وهو مُجاز في الدراسات الإسلاميّة والقانونيّة من جامعة فؤاد الأول (القاهرة لاحقًا). التحق بالأزهر، حيث نال لقب «شيخ.» كان ناشطًا مع الإخوان المسلمين، ومحورَ ملاحقات السلطة (دخل السجن عاميْ ١٩٥٤ و١٩٦٥)، لكنه انفصل عنهم بسبب استيائه من أساليبهم العنفيّة.[٢] وكان عبد الكريم أيضًا من مؤسّسي حركة «التجمّع» التي ضمّت اشتراكيين وشيوعيين وناصريين يساريين. وهو من كتّاب «الرافد» المجدّدين الذين لم تُكتب لهم الشهرةُ بسبب مقاطعة دُور النشر لمؤلّفاتهم (كان ملقّبًا بـ «الشيخ الأحمر»). غير أنّ دار سينا تجرّأتْ ونشرتْ مؤلّفه الشهير، **الجذور التاريخيّة للشريعة الإسلاميّة**، وأكثرَ مؤلّفاته لاحقًا.

كرّس معظمَ مؤلّفاته لتبيان التواصل بين الجاهليّة والحقبة الإسلاميّة؛ وهو في ذلك يتفق مع أطروحة طه حسين، **في الشعر الجاهليّ**، لكنه كان أكثرَ جرأةً وعمقًا. فكتابه الصغير يحدّد الجذورَ التاريخيّة للشريعة بـ : الجاهليّة، والحنيفيّة، والتقاليد والممارسات السياسيّة السائدة.

أما الجاهليّة فهي مصدرُ الكثير من ممارسات المسلمين الدينيّة والاجتماعيّة وغير ذلك. فالقبائل العربيّة مثلاً كانت تقدّس الكعبة؛ كما أنّ الطوافَ بها يعود إلى الجاهلية (يستشهد عبد الكريم ببيْتٍ لزهير، الشاعر الجاهليّ، الذي أقسم بذلك البيت الذي يطوف حوله بنو قريش وجوارهم). كذلك الأمرُ بالنسبة إلى الحجّ والعمرة والإحرام والتوقّف عند عرفة...، فهي أيضًا من عوائد الجاهليّة. ويضيف الكاتب إلى تلك اللائحة تحريمَ شهر رمضان، والصيام، والأشهر الحرم الأربعة التي يُمنع فيها

١ ـ المرجع السابق، ص ٢٩٠.

٢ ـ خليل عبد الكريم، **إلاّ أمير المؤمنين: عليّ بن أبي طالب** (القاهرة: الإنتشار العربي، ٢٠٠٦)، ص ١٤.

القتالُ من حيث المبدأ. ويرى تواصلاً بين الحقبتين في تكريس المكانة العالية لإبراهيم وابنه إسماعيل عليهما السلام، وهما مَن رفعا الكعبة، وليس الطوافُ بالبيت إلاّ تكريمٌ لتلك المكانة (يستند عبد الكريم على مراجع مؤرّخين كالبلاذري والجوزي، وحديثًا المؤرّخ المصريّ محمد إبراهيم الفيومّي).[١] كما أنّ يوم الجمعة عند العرب قبل ظهور الإسلام[٢] كان يُعرف بيوم العروبة، على ما جاء في تفسير القرطبيّ لسورة «الجمعة» في القرآن.

أما المصدر الثاني للطقوس الإسلاميّة فهي الحنيفيّة، وهي حركة دينيّة تعود إلى إبراهيم عليه السلام، الملقّب بالحنيف، ظهرتْ قبل الإسلام في الحجاز، وانتشرتْ في معظم أرجاء الجزيرة العربيّة. وقد ورث الإسلامُ الكثيرَ من طقوس الأحناف، كالسجود والركوع عند إقامة الصلاة، ونبذِ عبادة الأوثان، وأكلِ لحم الخنزير، وتحريم الربا والخمر والزنى. كما تبنّى الإسلامُ عددًا من الحدود في معاقبة المخالفين، كقطْع اليد، وجلدِ الزاني والزانية، إضافةً إلى طقوس أخرى كالختان والصدقة والصيام والوضوء وعقيدة القيامة.[٣]

أما المصدر الثالث للشريعة الإسلاميّة فهي الممارسات والعادات السياسيّة التي قامت في المجتمع العربيّ قبل الإسلام. هنا يتناول المؤلف موضوعَي الخلافة والشورى. فيتساءل، في ما يخصّ الأولى، عن سبب عدم إقدام الرسول على تحديد خلفه،[٤] رافضًا التفسيرات الغيبيّة كالتي جاء بها محمد أحمد خلف الله،[٥] معتبرًا أنّ القرآن نزل في بيئةٍ قبليّةٍ لها عاداتُها المألوفة في تحديد الوراثة السياسيّة، وبالتالي تُركتْ قضيّةُ خلافة الرسول للعرف السائد بين القبائل وضمن التراتبيّات الداخليّة.[٦] هنا يلتقي عبد الكريم بسلفه علي عبد الرازق في أنّ الخلافة حالة ظرفيّة: فالخليفة شيخُ المسلمين في وقت محدّد، والخلافة حدّدتْها ظروفٌ موضوعيّةٌ لا دينيّة.[٧] ولو أقدم الرسولُ على تسمية خليفته لارتكب، في رأي عبد الكريم، مخالفةً للتقاليد القبليّة السائدة؛ كذلك كان الأمر مع الخلفاء الراشدين الذين التزموا بالمبايعة، إلى أن تحوّلت الخلافةُ إلى مؤسّسةٍ وراثيّةٍ مع معاوية. والحقّ أنّ مساهمة عبد الكريم هذه مهمّة جدّاً: فهي، بالإضافة إلى تقديم تفسيرٍ منسجمٍ مع وقائع المجتمع الإسلاميّ الأول، تدحض مطالبة السلفيين بإعادة الخلافة؛ فهذه الأخيرة مؤسّسة نشأتْ في ظروف محدّدة وتخلو من طابع القدسيّة. فهل يريد السلفيّون العودة إلى نظام قبليّ بعد كلّ التطوّرات التي حصلتْ منذ أربعة عشر قرنًا؟!

أما الشورى فهي أيضًا من عادات القبائل، في رأي عبد الكريم، لا منتوج إسلاميّ[٨]؛ وهي ليست تعبيرًا عن ديمقراطيّة الصحراء، بل ممارسةٌ حكيمةٌ لمجتمعٍ قبليّ. وكلّ ذلك يفتح البابَ لبلورة مفهوم ديمقراطيّ لا يتعارض مع التراث ويلبّي حاجاتِ المجتمع العصريّ.

❖ ❖ ❖

هذه هي بعض ملامح المساهمات في الفكر النقديّ الإسلاميّ المعاصر. والجامع المشترك بينها هو دورُ العقل وأولويّتُه في قراءة النصّ وتأويله، وكذلك الأمرُ بالنسبة إلى التراث والخطاب الدينيّ. كما أنّ إدخال آليّات تحليلٍ حديثةٍ، من اللسانيّات إلى التاريخ المقارن للأديان وكافّة العلوم الإنسانية، بل العلوم والرياضيات أيضًا، هو الذي يميّز تلك المساهمات. وهذا دليلٌ ساطعٌ على أنّ الإسلام ليس في حالة أزمة كما يريده بعضُ المستشرقين، بل ساحةٌ لحراكٍ فكريّ لم يتوقّفْ منذ وفاة الرسول. فالأمة تحلّل مشاكلها، وهي أدرى بالحلول التي يجب تطبيقُها وفقًا لمقاييس العقل وفهم التراث والتاريخ على أرضيّةٍ معرفيّةٍ متغيّرة.

بيروت

زياد حافظ

مدير تحرير مجلّة **شؤون عربيّة معاصرة**، وهي مجلّة فصليّة تصدر باللغة الإنكليزيّة من لندن عن مركز دراسات الوحدة العربيّة.

---

١ ـ محمد ابراهيم الفيّومي، **الفكر الدينيّ الجاهليّ** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣).

٢ ـ عبد الكريم، المرجع السابق، ص. ٢٦.

٣ ـ المرجع السابق، ص ٢٧ ـ ٢٩. راجعْ أيضًا دراسة سيّد محمود القمني، **دور الحزب الهاشميّ والعقيدة الحنيفيّة في التوحيد لقيام الدولة العربيّة الإسلاميّة** (القاهرة: دار سينا، ١٩٩٠).

٤ ـ المرجع السابق، ص ١٠٣.

٥ ـ ساهم خليل عبد الكريم في تحرير تعليقٍ مطوّلٍ في مؤلَّفٍ لمحمد خلف الله عن **الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم**، الطبعة الرابعة (القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٩).

٦ ـ المرجع السابق، ص ١٠٧.

٧ ـ خليل عبد الكريم، «الجذور الفكريّة لليسار الإسلاميّ،» **الأعمال الكاملة: نحو فكر إسلاميّ جديد**، الجزء الثاني (القاهرة: دار مصر المحروسة، ٢٠٠٤)، ص ١١١.

٨ ـ المرجع السابق، ص ١١٩ ـ ١٢١.